مالی جرمانے کا حکم

فقہ اسلامی کی روشنی میں

مرتب

شیخ عصام انس الزفتاوی

مترجم

مولانا ولی اللہ مجید قاسمی

ایــفــا پبلیکیشنز، نئی دھلی

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ
(کتاب میں پیش کئے گئے خیالات کا ناشر کی رائے سے ہم آہنگ ہونا ضروری نہیں ہے، کوئی تیسرا شخص کتاب کو ویب سائٹ یا کسی اور ذریعے سے عام کرتا ہے تو اس کے مصدر اصلی کے مطابق ہونے کی ذمہ داری ناشر کی نہیں ہے)

نام کتاب : مالی جرمانے کا حکم فقہ اسلامی کی روشنی میں

Maali Jurmane ka Hukm Fiqhe Islami ki Roshni mein

عربی نام: (حكم الغرامة المالية في الفقه الإسلامي)

مرتب: شیخ عصام انس الزفتاوی

مترجم: مولانا ولی اللہ مجید قاسمی

نظر ثانی: ڈاکٹر صفدر زبیر ندوی

صفحات: ۱۰۸

اشاعت اول: ۲۰۲۴ء

اشاعت دوم: ۲۰۲۶ء

تعداد: ۵۰۰

ISBN : 978-81-995727-5-1

باہتمام : اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

ناشر

ایفا پبلیکیشنز - نئی دہلی

۱۶۱ - ایف، جوگا بائی، جامعہ نگر، نئی دہلی - ۱۱۰۰۲۵

ای میل :ifapublications2004@gmail.com

فون :011 - 26981779


بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست

پیش لفظ	۷
مقدمہ	۱۲
الف: مسئلہ کی اہمیت	۱۲
ب: مسئلہ کی نوعیت	۱۳
ج: مسئلہ سے متعلق آراء	۱۴
د: کتاب کا خاکہ	۱۵
پہلا باب: معاصرین کی آراء	۱۷
پہلی رائے	۱۷
دوسری رائے	۲۳
تیسری رائے	۲۵
چوتھی رائے	۲۵
پانچویں رائے	۲۶
چھٹی رائے	۲۷
دونوں میں اہم فرق	۳۲
اتفاقی نکات	۳۴
خصوصیات ومحظورات	۳۵
باب دوم: مالی جرمانہ سے متعلق مذاہب اربعہ کی آراء	۳۷
شافعیہ کا مسلک	۳۸

مالکیہ کا مسلک ۴۹

حنفیہ کا مسلک ۶۱

حنابلہ کا مسلک ۶۴

تیسرا باب: جواز اور عدم جواز کے دلائل ۶۸

جواز کے دلائل ۶۸

باب چہارم: گفتگو کا خلاصہ ۸۹

ملحقات: اہم اشارے والے نصوص اور فتاوی ۹۹

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد!

اس مشروع (پروجیکٹ) کا مقصد اسلامی اداروں خاص طور پر بینکوں اور سرمایہ کار کمپنیوں میں انجام دیئے جانے والے مالی، سرمایہ کاری اور بینکنگ کے معاملات کی مختلف شکلوں کا دراسہ پیش کرنا ہے۔

اس مشروع کا نتیجہ متعدد رسالوں میں ظاہر ہوگا، جن میں سے ہر ایک ان اداروں کے باہمی تعلقات کو منظم کرنے والی شکلوں/فارمولوں میں سے کسی ایک متعین موضوع یا کسی ایک مخصوص گوشہ کا احاطہ کرے گا، خواہ یہ تعلقات دوسرے افراد اور دوسرے اداروں کے ساتھ ہو، یا اس کے لئے دستیاب مال کو استعمال کے لحاظ سے ہو، اور یا دیگر غیر مالیاتی خدمات کے لحاظ سے ہو، جنھیں یہ ادارے انجام دیتے ہیں۔ ابتدائی اندازہ یہ ہے کہ مطلوبہ رسالوں کی تعداد ۴۰ تک پہنچ جائے گی جن کے ذریعہ مندرجہ ذیل پہلوؤں کا احاطہ ہو سکے گا:

۱۔ ادارہ کے مالی وسائل کے لحاظ سے چند رسالے انفرادی سرمایہ کے لئے خاص ہوں گے، جو سرمایہ کار، کو آپریٹیو اور قانونی کمپنی کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اور اسی طرح معاون سرمایہ کی شکل میں بھی ہوتا ہے۔

۲۔ اسی طرح چند رسالے ہر قسم کے کرنٹ ڈپازٹس، سیونگ اکاؤنٹ، اور عمومی وخصوصی سرمایہ کاری کے ذخائر کے لئے خاص کئے جائیں، خواہ یہ پروجیکٹ کسی مخصوص علاقے یا حصے سے متعلق ہو، اس میدان میں ۱۵/رسالوں کی تیاری کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔

۳۔ادارے کے لئے دستیاب مال کے استعمالات کے لحاظ سے کہ ان میں سے ہر قسم کے لئے متعدد رسالے خاص کئے جائیں، خواہ یہ استعمالات علاقائی سطح پر ہوں، یا بین الاقوامی مارکیٹ میں، اور ان میں مشارکت، مضاربت، بیع، اجارہ کی تمام شکلیں شامل ہوں گی، جن کی یہاں تفصیل کی ضرورت نہیں، اور اس میدان میں ۱۵ رسالوں کی تیاری کا اندازہ ہے۔

ان اداروں کی طرف سے انجام دیئے جانے والے غیر مالیاتی خدمات کے لحاظ سے کہ ان خدمات کی ہر قسم کے لئے رسالے خاص کئے جائیں، جیسے: ٹریویلرز چیکس جاری کرنا، انھیں فروخت کرنا، انھیں کیش کرنا، کریڈٹ کارڈ جاری کرنا اور غیر ملکی کرنسی کا تبادلہ کرنا، مال منتقل کرنا؛ خواہ ملکی کرنسی کی شکل میں ہو یا دوسری کرنسی میں، بینک چیک جاری کرنا؛ خواہ ملکی کرنسی میں ہو یا غیر ملکی کرنسی میں، بینک گارنٹی جاری کرنا، دستاویزی کریڈٹس کھولنا، اطلاع دینا اور توثیق کرنا، سونا، چاندی اور قیمتی معدنیات کی خرید وفروخت کرنا، قیمتی معدنیات کے ذریعہ کرنٹ اکاؤنٹ کھولنا، ان کے لئے ڈپوزٹ سرٹیفکٹ جاری کرنا، پیمنٹ بانڈز اور کمرشیل پیپر کی وصولی قبول کرنا، کمپنیاں قائم کرنا، سبسکرپشن کے لئے شیئرز کی پیش کش کرنا، اور ہولڈنگ کمپنیوں کے لئے ادارتی خدمات مہیا کرنا، گاہکوں کی جانب سے ڈیویڈنڈ حاصل کرنا، محفوظ رکھنا اور خریدنا بیچنا، کمپنیوں کے ضم کرنے یا خریداری کے بارے میں مشورہ کرنا، کلائنٹس کی جانب سے رئیل اسٹیٹ کا انتظام کرنا، اوقاف کا انتظام کرنا اور وصیتوں کو نافذ کرانا، ڈپازٹس کو قبول کرنا، آئرن سیفز/لاکرز کرائے پر دلانا، نائٹ لاکرز/سیفز کی خدمات، اقتصادی فزیبلٹی اسٹڈیز، تجارتی استفسارات کی خدمات فراہم کرنا، انشورنس کے انتظامات، ٹیکس سے متعلق مشاورت، قانونی خدمات، تعارفی خطوط، کلائنٹ کے لئے تجارتی فہرستیں جمع کرنا، اور تحقیق، تربیت، سماجی اور خیراتی کام کے شعبوں میں بینکوں کی طرف سے کی جانے والی کوئی بھی دوسری سرگرمیاں۔

ان میں سے بعض سرگرمیوں کو ان کی نوعیت کے مطابق یکساں رسالوں میں جمع کیا

جائے، تا کہ ان سے متعلق رسالوں کی تعداد دس سے زائد نہ ہوجائے، اور اس پروجکٹ کے ہر مقالے یا کتاب کے لئے شرط ہو کہ اپنے موضوع میں محدود رہ کر متعینہ عناصر کا احاطہ کیا جائے، اور وہ درج ذیل ہیں:

– عقد، عمل یا سرگرمی کے اقتصادی وظیفہ کو بیان کرنا رسالہ کا موضوع بنایا جائے، یعنی ان میں سے ہر ایک کا مقصود فائدہ کو بیان کرنا ہو۔

– عقد، عمل یا سرگرمی کے قانونی حدود کا تجزیہ کیا جائے، یعنی ان وضعی قانونی احکام کا تجزیہ کیا جائے جو ان میں سے ہر ایک کو محکم کریں اور ان کو منظم کریں۔

– عقد، عمل یا سرگرمی کا حکم شرعی بیان کیا جائے، اگر حکم شرعی اصولی طور پر جائز ہے (لیکن عقد، عمل یا سرگرمی میں بعض جزوی شرعی خلاف ورزیوں کا شائبہ ہو) تو تحقیق/رسالہ میں شرعی اعتراض کو دور کرنے کے لئے مجوزہ ترامیم یا تحفظات کی وضاحت کو شامل کیا جانا چاہئے، اسی طرح اس بات کی تحقیق کی جائے کہ یہ ترامیم وتعدیلات کس حد تک قابل قبول ہیں؛ تا کہ انھیں عمل کو محکوم کرنے والے وضعی قانونی پہلو سے نافذ کیا جا سکے۔

– تاہم اگر حکم شرعی اصولی طور پر حرام ہے اور اس میں ترمیم یا تحفظات کر کے اسے شرعی طور پر درست کرنا ممکن نہیں ہے، تو تحقیق/رسالہ میں ایک ایسی متبادل تجویز شامل ہونی چاہئے جو شرعی طور پر قابل قبول ہو، اور جو عقد، عمل یا سرگرمی کے اس اقتصادی وظیفہ کو انجام دے، اسی طرح اس بات کی تحقیق کی جائے کہ یہ تبدیلی کس حد تک قابل قبول ہے؛ تا کہ اسے عمل کو محکم کرنے والے وضعی قانونی پہلو سے نافذ کیا جا سکے۔

اسی طرح بحث وتحقیق میں اس بات کا لحاظ بھی رکھنا چاہئے کہ تجویز کردہ متبادل عقد کا ایک یا متعدد نمونہ پیش کر دیا جائے جیسا کہ اوپر والی شق میں ہے، یا تجویز کردہ تعدیل کا ایک یا متعدد نمونے پیش کر دیئے جائیں جیسا کہ اس سے اوپر والی شق میں ہے، ساتھ ہی وضعی قانونی دائرہ جو شرعاً قابل قبول ہو، اس کی اجمالی وضاحت ہوجائے، مزید یہ کہ جہاں تک ممکن ہو قانون

نمبر اور مادہ نمبر کا بھی حوالہ دیا جائے۔

اسی طرح سے شرعی احکام کا تفصیل سے تذکرہ ہو، ان کے شرعی دلائل بیان کئے جائیں اور جلد وصفحہ اور طباعت کی نشاندہی کے ساتھ فقہی حوالے ذکر کئے جائیں۔

—اور ظاہر ہے کہ اس طرح کی تحقیقی کتابوں کو ہر ایک مالیاتی ادارہ اور اسلامی بنک کے لئے شائع کرنا دشوار ہے، اس لئے دو چار ملکوں کو اس کام کے لئے منتخب کر لینا چاہئے اور ان کے انتخاب میں اس بات کا لحاظ رکھنا چاہئے کہ ان کا قانونی فریم ورک اس طرح کے عقد وعمل اور سرگرمیوں کے نمونہ کے لئے مثال بن سکے۔

اور محققین کے انتخاب میں بینک اور وصفی وشرعی قوانین کے ماہرین اور متخصصین کی رعایت ہو۔

المعہد العالمی للفکر الاسلامی نے اس سلسلہ میں ایک منہج اپنایا ہے جس میں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ اس طرح کی کتابیں عمدہ علمی انداز میں شائع کی جائیں اور اس کے لئے ایک کمیٹی بنادی گئی ہے جس میں مختلف میدانوں اقتصادی، اکاؤنٹینسی، مینجمنٹ اور قانون کے اساتذہ شامل ہیں جو مختلف یونیورسیٹوں سے وابستہ ہیں، اسی طرح سے اسلامی بینکاری کے تجربہ کار لوگوں کی ایک تعداد بھی اس میں شریک ہے، تاکہ وہ محققین کی طرف سے پیش کردہ مقالات کے خاکوں رمنصوبوں پر مناقشہ کرسکیں اور دقیق علمی تجاویز پیش کریں؛ تاکہ اخیر میں جو تحقیقات شائع ہوں وہ اسلامی بینکاری کے نظریاتی اور تطبیقی گوشوں کو حاوی ہوں۔

اور ان مقالات کی تکمیل کے بعد چند اشخاص یا اداروں سے ان کی نظر ثانی اور تحکیم کا معاہدہ کیا جائے، اور عام طور پر دو یا دو سے زائد شخص کے ذریعہ کسی رسالہ کی تحکیم مکمل ہوجاتی ہے۔

یہ رسالہ جو ہمارے سامنے ہے ''دراسات فی الاقتصاد الاسلامی'' کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے، اس کے مصنف نے خوبصورت انداز میں اسے پیش کرنے کی بھرپور کوشش کی

ہے، اور ہمیں امید ہے کہ اسلامی اقتصادیات کے موضوع پر تحقیق کرنے والے اس سے مستفید ہوں گے، اور یہ کتاب اسلامی بینکاری کو مضبوطی فراہم کرنے میں اہم کردار ادا کرے گی، نیز اسلامی اقتصادیات کی تعمیر کی راہوں میں اس سے بڑی مدد اور قوت حاصل ہوگی، **وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين۔**

ڈاکٹر علی جمعہ محمد
علمی مشیر
المعہد العالمی للفکر الاسلامی۔ قاہرہ آفس

مقدمہ

الف : مسئلہ کی اہمیت:

اقتصادی اور معاشی زندگی میں ''لین دین کرنے'' کی بڑی اہمیت ہے، اس کے ذریعہ اقتصادی تبادلہ کا دائرہ وسیع ہوجاتا ہے اور نقدی ذرائع کے استعمال کی صلاحیت میں بہتری آجاتی ہے۔

اسلامی شریعت میں ''قرض کے معاملات'' کو خاص اہمیت دی گئی ہے، اور اس کے لئے ایسے عقود ومعاملات اور قواعد موجود ہیں جو قرض کی ترقی یافتہ شکل کے لئے بنیاد فراہم کرتے ہیں، جیسے کہ قرضوں کا وثیقہ، کفالہ، رہن، حوالہ، مقاصہ، وکالہ۔

اسی طرح سے شریعت میں قرض کی ادائیگی کے سلسلہ میں بعض تنظیمی واخلاقی احکام بھی موجود ہیں، اور ہر وہ چیز جو اس سلسلہ میں اعتماد پیدا کرے وہ قرض کے نظام کو مضبوطی فراہم کرتی ہیں اور اس کے دائرے کو وسیع کرتی ہیں، اور جو چیزیں اس کی ادائیگی کی راہ میں اعتماد کو ٹھیس پہنچاتی ہیں وہ درحقیقت اس سسٹم کو تباہ کرنے والی ہیں۔

جو لوگ قرض کی ادائیگی پر قدرت رکھتے ہیں ان کی طرف سے ٹال مٹول قرض کے لین دین میں اعتماد کو کمزور کرتا ہے اور قرض کی وصولی کے خرچوں میں اضافہ کرتا ہے، غرضیکہ ٹال مٹول ایک بڑا مسئلہ کھڑا کردیتا ہے جو قرض کے معاملات کو تباہ کردیتا ہے، نبی ﷺ نے فرمایا : ''**ليّ الغني ظلم يحلّ عرضه وعقوبته**'' (مالدار آدمی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے جو اس کی بے عزتی اور اس کی سزا کو جائز کردیتا ہے)۔

قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول سے بچنے کے لئے سود بیاج کے طریقے کو استعمال نہیں کرسکتے، کیونکہ ہماری شریعت میں وہ حرام ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اس کے

دوسرے متبادل تلاش کئے جائیں؛ تا کہ ادائیگی پر قادر قرضدار کے ٹال مٹول کرنے کی وجہ سے قرض دینے والے کو جو نقصان ہو رہا ہے اس سے روکا جا سکے۔

ڈاکٹر محمد انس زرقا اور ڈاکٹر محمد علی القری: التعویض عن ضرر المماطلۃ فی الدین بین الفقہ والاقتصاد ص: ۲۵، ۳۰۔

نوٹ: حوالہ جات سے ہمارا انتساب اصل متن کی طرف ہے، اگر چہ ہم اس میں عام طور سے اختصار اور تقدیم وتاخیر سے کام لیں گے، یہ عمومی نوٹ کتاب کے شروع میں ہی دے دینا کافی ہوگا؛ تا کہ بعد میں اسے دہرانے سے بچا جائے۔

ب: مسئلہ کی نوعیت:

مسئلہ کا تعین قرضدار کا قرض کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے قرضخواہ کو پہنچنے والے ضرر سے کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ ایک بڑا نقصان ہے اگر تاخیر کا نتیجہ یہ نکلے کہ قرض دہندہ خود ان مالی ذمہ داریوں کو پورا نہ کرے جو اس نے اٹھائے ہوں۔ اسی طرح تاخیر سے ادا کئے جانے والے دیون یا نہ ملنے والے دیون کا ادارے کے مالی مرکز پر منفی اثر پڑتا ہے، خاص طور پر اس کے مالی شہرت/ساکھ کو متاثر کرتے ہیں۔

تاخیر کا کم سے کم نقصان یہ ہے کہ قرض دینے والا اپنے مال سے فائدہ حاصل نہیں کر پاتا یا اس سرمایہ کو تجارت وغیرہ میں لگا کر جو آمدنی متوقع ہے وہ حاصل نہیں ہو پاتی ہے۔

عام افراد کے لئے بظاہر یہ ایک چھوٹا سا نقصان ہے، لیکن اگر یہی معاملہ مالیاتی اداروں کے ساتھ ہو جن کی بنیادی سرگرمی ہی سرمایہ کاری اور مال کی فراہمی ہے، تو اس کی خطرناکی بہت بڑھ جاتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ اللہ تعالی نے تنگدست کو مہلت دینے کا حکم دیا ہے، چنانچہ فرمایا ہے:

"وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة"(۱) (اور اگر کوئی تنگ دست ہو تو اس

(۱) البقرہ: ۲۸۰۔

کا ہاتھ کھلنے تک مہلت دینی ہے)۔

مطلب یہ ہے کہ اس حالت میں قرض دینے والے کے ضرر کو شریعت نے نظر انداز کر دیا ہے، لیکن اسی کے ساتھ حدیث میں یہ کہا گیا ہے:

"لیُّ الغني ظلم یحل عرضه وعقوبته"(۱) (مالدار کا ٹال مٹول ظلم ہے جو اس کی بے عزتی اور سزا کو جائز کر دیتا ہے)۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قرض کی ادائیگی میں تاخیر پر مالدار کو سزا دی جا سکتی ہے، تو اب سوال یہ ہے کہ کیا کسی مالدار سے ٹال مٹول کی وجہ سے مالی جرمانہ لیا جا سکتا ہے اور کیا متوقع نفع کے بدلے کچھ مال لیا جا سکتا ہے؟

ج: مسئلہ سے متعلق آراء:

موجودہ دور کے کچھ علماء اس بات کے قائل ہیں کہ ٹال مٹول کی وجہ سے قرض دینے والے کو جو نقصان اٹھانا پڑ رہا ہے اس کے عوض مقروض سے مالی جرمانہ لیا جا سکتا ہے، جس کی مقدار کا فیصلہ قاضی کے ذریعہ ہوگا، اور اس کی وجہ سے عملی طور پر جو نقصان پہنچا ہے اس کی تلافی کی جائے گی، اور اس کے ساتھ کچھ ایسی قیدیں اور شرطیں لگائی جا سکتی ہیں جن کے ذریعہ وہ سود بیاج سے الگ ہو سکے۔

لیکن ایک ناحیہ سے شبہ ربا کی وجہ سے دیگر فقہاء نے اس رائے پر شدید اعتراض کیا ہے(۲)، اور دوسرے ناحیہ سے یہ کہا گیا ہے کہ مالی جرمانہ جائز نہیں ہے۔

اور ان فقہاء نے اس مشکل کو حل کرنے کی ایک دوسری تجویز پیش کی ہے، اور ان کا

---

(۱) اس حدیث کی روایت ابوداؤد: ۳۶۲۸، نسائی ۷/ ۳۱۶، احمد ۴/ ۲۲۲ نے عمرو بن شرید ثقفی عن ابیہ کے واسطہ سے کی ہے، ابن حبان (۱۱۶۴) نے اسے صحیح کہا ہے، اور حافظ نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے، فتح الباری ۵/ ۶۲۔

(۲) ڈاکٹر محمد انس زرقا اور ڈاکٹر محمد علی القری، حوالہ سابق، ص: ۲۵۔

کہنا ہے کہ یہ نئے مسائل میں شامل ہے، چونکہ فقہاء متقدمین کے یہاں اس سلسلہ میں کوئی وضاحت نہیں ملتی ہے(۱)۔

اس سلسلہ میں موجودہ دور کے علماء کی رایوں کا خلاصہ یہ ہے:

شیخ مصطفی زرقا اور محمد صدیق ضریر کہتے ہیں کہ قرض دینے والے کے لئے ٹال مٹول کی وجہ سے محدود مالی معاوضہ کا فیصلہ لیا جاسکتا ہے، نزیہ حماد اور رمضان بوطی کے نزدیک یہ ناجائز ہے، زکی الدین شعبان کی رائے ہے کہ غیر عادی ضرر کا عوض لینا جائز ہے، اور زکی عبدالبر کا خیال ہے کہ ثابت شدہ ضرر کا عوض لینا درست ہے۔

اور نجات اللہ صدیقی کا خیال ہے کہ تاخیر کی وجہ سے جرمانہ لیا جاسکتا ہے، لیکن اسے قرض دینے والے کے حوالہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ کسی اور جہت میں خرچ کیا جائے گا، جیسے کہ اس طرح کے عوض کے لئے ایک صندوق خاص کر دیا جائے، اور علی السالوس کہتے ہیں کہ اسے رفاہی کاموں میں صرف کیا جائے۔

اور انس زرقا اور محمد علی القری کہتے ہیں کہ قرض لینے والے کو پابند بنایا جائے کہ وہ اتنی ہی مدت کے لئے اسی کے بقدر قرض دینے والے کو قرض حسنہ دے(۲)۔

د: کتاب کا خاکہ:

یہ کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے:

پہلے باب میں اس مسئلہ کے بارے میں ان لوگوں کی آراء کا تذکرہ کیا جائے گا جن کے بارے میں اجمالاً ذکر کیا جاچکا ہے، اس باب میں الگ الگ ہر ایک کی رائے کو ذکر

---

(۱) شیخ مصطفی احمد زرقا: **هل يقبل شرعاً الحكم على المدين المماطل بالتعويض على الدائن**، ص: ۹۰۔

(۲) ڈاکٹر محمد انس زرقا، ڈاکٹر محمد علی القری، حوالہ سابق، ص: ۲۵، ۲۶، ۴۴، شیخ مصطفی احمد زرقا، حوالہ سابق، ص: ۱۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کرکے ان کی دلیلیں بیان کی جائیں گی، اور ان پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں ان کا تذکرہ کیا جائے گا، اسی طرح بعض جگہوں پر کچھ حاشیہ آرائی بھی کی گئی ہے۔

دوسرے باب میں مال یا مالی جرمانہ کے مسئلہ میں چاروں ائمہ کی آراء بیان کی گئی ہیں۔

تیسرے باب میں مالی جرمانہ کے قائلین اور مانعین کے دلائل اور اعتراضات کا تذکرہ ہے۔

چوتھے باب میں بحث کا خلاصہ اور نتیجہ ذکر کیا گیا ہے۔

اور اس کتاب کے آخر میں ایک ضمیمہ ہے جس میں اس سے متعلق وہ عبارتیں ذکر کی گئی ہیں جن میں اس کے تعلق سے اہم اشارے موجود ہیں۔

پہلا باب

معاصرین کی آراء

پہلی رائے:

قرض کی ادائیگی میں تاخیر کرنے والے سے قرض دہندہ کے حق میں متعین مالی تاوان کا جواز۔ شیخ مصطفی زرقاء اور ڈاکٹر محمد صدیق ضریر اسی کے قائل ہیں، لیکن ان دونوں کے درمیان تفصیل میں کچھ اختلاف ہے۔

سب سے پہلے ہم شیخ مصطفی زرقا کی رائے اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں(۱)، شیخ زرقا کی رائے ہے کہتے ہیں کہ قرض کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں صرف قاضی کو حق ہے کہ وہ قرض دہندہ کے لئے کسی تاوان کا فیصلہ کرے، اور قرض دہندہ ومقروض کے لئے پہلے سے یہ معاہدہ کرنا جائز نہیں ہے کہ ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں وہ متعین رقم ادا کرنے کا پابند ہوگا۔

اس سلسلہ میں جو کچھ انہوں نے ذکر کیا ہے اس کے اہم نکات مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔قدیم زمانے میں فقہاء نے مالی تاوان کے مسئلہ سے تعرض نہیں کیا، اس لئے کہ اس کی اہمیت کم تھی، لوگ قرض جلد ہی ادا کردیتے تھے، نیز تاخیری عوض لینے میں ربا کا شبہ ہے۔

---

(۱) شیخ مصطفی احمد زرقا، حوالہ سابق، ص: ۸۷، ۸۹، ڈاکٹر محمد انس زرقا اور ڈاکٹر محمد علی القری، حوالہ سابق، ص: ۳۲۔ ۳۳۔

۲۔موجودہ دور میں تاخیر کی وجہ سے قرض دہندہ کا بہت زیادہ نقصان ہوتا ہے۔

۳۔ٹال مٹول کرنے والا ظالم اور سزا کا مستحق ہے، کیونکہ صحیح حدیث میں ہے:

"لیّ الواجد ظلم یحل عرضه وعقوبته"(۱) (مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے جو اس کی بے عزتی اور سزا کو جائز کر دیتا ہے)۔

۴۔شرعی ضابطہ ہے کہ ضرر کو ختم کیا جائے گا (الضرر یزال) (۲) اور نقصان کو زائل کرنے کی یہی شکل ہے کہ اس سے تاخیر کا معاوضہ لیا جائے، اور جسمانی سزا دینے سے قرض دہندہ کے نقصان کی تلافی نہیں ہوگی۔

۵۔حق کی ادائیگی میں تاخیر غصب کے مشابہ ہے، لہذا مناسب ہے کہ اسے غصب کا حکم دے دیا جائے، جمہور کے نزدیک غصب کا حکم یہ ہے کہ غصب کردہ چیز کی منفعت کا غاصب سے غصب کی مدت کا تاوان لیا جائے، اور اگر غصب کردہ چیز غاصب کے پاس ضائع ہوجائے تو اس کی قیمت بھی وصول کی جائے (۳)۔

قرض کی ادائیگی میں تاخیر کے مسئلے میں دیکھا جائے گا کہ اگر قرض دہندہ اپنے دین کو وقت پر حاصل کر کے مشروع طریقے پر کسی بزنس وغیرہ میں لگائے رہتا تو اس مدت

---

(۱) اس حدیث کی تخریج گزر چکی۔

(۲) دیکھئے: المجلۃ العدلیہ (مادہ: ۲۰)، علی حیدر جو اس کے شارح ہیں، کہتے ہیں: اس لئے کہ ضرر پہنچانا ظلم کرنا اور دھوکہ دینا ہے اور واجب یہ ہے کہ ضرر نہ پہنچنے دیا جائے، اور ظالم کا اپنے ظلم کا اقرار کرنا حرام اور ممنوع بھی ہے، لہذا اس کے ضرر کو دور کرنا واجب ہوگا (دررالحکام ۱/ ۳۳)، لیکن ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم اس قاعدہ کو اسی جیسے دوسرے قاعدے کی روشنی میں دیکھیں: الضرر لا یزال بمثلہ، ولا بأکثر منہ بالأولی، چونکہ شرط یہ ہے کہ ضرر کو دور کیا جائے بغیر دوسرے کو نقصان پہنچائے اگر ممکن ہو، ورنہ اس سے کم درجہ کے ضرر کے ذریعہ اس ضرر کو دور کیا جائے گا (شرح المجلۃ العدلیہ، مادہ: ۲۵)۔

(۳) غصب پر قیاس کرنا بڑی بحث اور اعتراض کا موضوع ہے، اور اس کا بیان آگے آئے گا۔

میں اسے کتنا فائدہ ہوتا، اور اسی متوقع فائدہ کو غصب کردہ کی منفعت کے طور پر فرض کرلیا جائے گا(۱)۔

۶۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تاخیر کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کے معاوضہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ ربا کا ذریعہ نہ بنے، اس لئے پہلے سے کوئی معاوضہ مقرر کرنا ممنوع ہے(۲)، اور اس معاملہ کو قاضی کے حوالے کردیا جائے گا، تاکہ وہ چھان بین کرے کہ واقعی ادائیگی کے لئے کوئی شرعی عذر موجود تھا یا نہیں، اور وہ نقصان کے معاوضہ کو متعین کرے۔

شیخ مصطفی زرقاء نے اس تجویز اور ربا کے درمیان درج ذیل فرق بیان کئے ہیں:

---

(۱) اس کے بعد یہ قاعدہ ہے: **الساقط لا یعود** (المجلۃ العدلیہ، ص: ۵۱)۔
اس کے شارح علی حیدر کہتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ایسے حق کو چھوڑ دے جسے اس کے لئے چھوڑنے کی اجازت ہے تو وہ حق ساط ہوجاتا ہے اور اس کے ساقط ہونے کے بعد واپس نہیں ہوتا (درر الحکام ۱/ ۴۸)۔
قرض دہندہ نے قرض کی مدت تک اپنے مال سے فائدہ اٹھانے کا اپنا حق ضائع کردیا ہے، لہذا اس کا اس کے معاوضہ کا مطالبہ کرنا ایسے حق کا مطالبہ کرنا ہے جو قاعدہ کے مطابق ساقط ہوچکا ہے۔
یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ: صرف قرض کی مدت کو ساقط کردینے سے کیا اس کے بعد یہ حق خود بخود واپس ہوجاتا ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تعلق قرض کے اصل دین کے ساتھ ساتھ مقروض کی ذمہ داری سے ہے، یا یہ حق واپس نہیں ہوتا مگر یہ کہ اس واپس کیا جائے۔ یہ تحقیق کے لئے ایک سوال کیا گیا ہے۔

(۲) ابن جوزی نے کہا: اگر وہ یعنی قرض کی واپسی میں زیادتی کسی شرط یا وعدے یا رواج کے تابع ہو تو قطعی طور پر ممنوع ہے، لیکن اگر شرط، وعدے یا رواج کے بغیر ہو تو یہ زیادتی بالاتفاق جائز ہے (القواعد الفقہیہ، ص: ۲۴۹، طبع دار الفکر)۔
اور ان کا یہ کہنا کہ: ''بغیر کسی شرط، وعدے یا رواج کے'' تو کیا اس میں باہمی رضامندی سے مصالحت شامل ہے؟ اور کیا اس میں اس جج (جس کے پاس مقدمہ چلانے پر اتفاق کیا گیا ہے) کا حکم بالالزام شامل ہے؟ اس پر غور کیا جائے۔

۱۔ انٹرسٹ درحقیقت قرض دینے والے کا مقروض اور اس کی محنتوں سے فائدہ حاصل کرنا ہے، اور رہا مسئلہ تاخیر کی وجہ سے ضرر کے معاوضہ کا تو اس سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ یہ تو عدل کو قائم کرنے اور ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے۔

۲۔ قرض پر سود لینے کا معاملہ شروع ہی سے طے ہوجاتا ہے، اس طرح سے یہ سرمایہ کاری کا ایک طریقہ ہے، رہا نقصان کا معاوضہ تو یہ سرمایہ کاری کا کوئی طریقہ نہیں ہے، بلکہ یہ منصفانہ طریقے سے مال واپس کرنا ہے، اور قرض کے معاملہ کے شروع میں کچھ طے نہیں ہوتا ہے برخلاف سود کے۔

فقہی اصول وقواعد جن کے بارے میں شیخ زرقا کا خیال ہے کہ یہ موضوع کے تعلق سے اہم اور بامعنی ہیں، ان ہی میں سے اشیاء کے منافع کا مسئلہ بھی ہے:

اشیاء کے منافع کے سلسلہ میں نقطہائے نظر مختلف ہیں کہ کیا انھیں قیمت والا مال سمجھا جائے؟

حنفیہ کی رائے ہے کہ منافع مال نہیں ہیں، لیکن وہ کسی کی ملکیت ہوتے ہیں، چونکہ انہوں نے مال کو مادی چیزوں تک محدود رکھا ہے، اور وہ مال وملکیت کے درمیان فرق کے قائل ہیں (۱)، اور شریعت میں عقد اجارہ کے ذریعہ منافع کو مال شمار کرنا خلاف قیاس ہے، لہذا اسے صرف اجارہ ہی تک محدود مانا کیا جائے گا (۲)، یہی وجہ ہے کہ لہذا اگر کوئی شخص کسی کے سامان کو غصب کرلے اور اس سے فائدہ اٹھائے تو وہ اس کی منفعت کا ضامن نہیں

(۱) علامہ ابن عابدین ردالمحتار (۴/۵۰۱۔۵۰۲) میں لکھتے ہیں: حنفی ائمہ کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ منفعت ملکیت ہے مال نہیں ہے، اس لئے ملکیت کی صورت یہ ہے کہ حق خاص ہونے کی وجہ سے اس میں تصرف کیا جائے، اور مال کی صورت یہ ہے کہ ضرورت کے وقت فائدہ اٹھانے کے لئے اس کو جمع کیا جائے۔

(۲) اس مسئلہ کے لئے دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۶/۳۔۴، تکملۃ فتح القدیر لقاضی زادہ ۹/۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہوگا(۱)۔

اس کے برخلاف شافعیہ(۲) اور حنابلہ(۳) کی رائے ہے کہ کے نزدیک منافع

(۱) اس مسئلہ کے لئے دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۰۶۔

(۲) منافع کے مال ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ مطلقاً قابل ضمان ہے، بلکہ صرف وہی منفعت لائق ضمان ہے جسے اجارہ پر دینا جائز ہو، اور شافعیہ کے نزدیک درہم ودینار (کرنسی) کو کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے، اگر کوئی شخص درہم ودینار کو غصب کرلے تو وہ اس کی منفعت کا ضامن نہیں ہوگا۔
شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ لائق ضمان وہی چیزیں ہیں جو شریعت کی نگاہ میں محفوظ شمار ہوتی ہیں، اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو مال نہیں ہے؛ جیسے کہ آزاد شخص، اور اس کے احکام کی تفصیل ''کتاب الدیات'' میں مذکور ہے، دوسری وہ جو مال ہے، اور اس کی بھی دو قسمیں ہیں: اعیان اور منافع، اور اعیان کی دو صورتیں ہیں: حیوان اور غیر حیوان، اور غیر حیوان کی دو انواع ہیں: مثلی اور قیمی، اور منافع کی بھی کئی قسمیں ہیں: ان میں سے ایک اموال کے منافع ہیں؛ جیسے کہ غلام، کپڑے اور زمین وغیرہ کی منفعت، اور اس طرح کی منفعت کو ضائع کرنے پر ضمان واجب ہے، لہذا ہر وہ عین جس کی کوئی ایسی منفعت ہو جسے کرایہ پر دیا جاسکتا ہو تو اس منفعت کا تاوان ہوگا اگر وہ کسی کے قبضے میں اتنی مدت تک رہے جس کی اجرت ہوتی ہو (روضۃ الطالبین للنووی، ط: المکتب الاسلامی ۵/ ۱۲۔ ۱۳، ۱۷۷، النہایۃ للرملی ۵/ ۲۷۰)۔
مذہب شافعی کی تطبیق کے طور پر تقی سبکی کا ایک فتوی پیش کیا جارہا ہے، ان سے سوال کیا گیا کہ کوئی زمین ہے جس کے ایک ایکڑ کو کھیتی کے وقت بیس درہم کے بدلے کرایہ پر دیا جائے، اور اگر کٹائی کے وقت تک کرایہ ادھار ہو تو چالیس درہم کرایہ پر دیا جائے، پھر ایسی زمین کو کسی نے غصب کرلیا اور اس میں کھیتی کی اور اس کے مالک نے کٹائی تک اپنی زمین کی واپسی کا مطالبہ نہیں کیا، تو انہوں نے جواب دیا کہ اس حالت میں دو تاوان واجب ہیں: ایک جرم کا تاوان کہ اس نے کسی کی زمین کو غصب کرکے اور اس میں کھیتی کرکے اس کی منفعت کو ضائع کردیا تو اسے فوری طور پر اس منفعت کی قیمت کا تاوان دینا ہوگا، اور وہ مآلاً اس کے ذمہ باقی رہے گا؛ خواہ زمین کا مالک اس کا مطالبہ کرے یا نہ کرے اور خواہ اس نے اس کھیتی کو اکھاڑ لینے کا تقاضا کیا ہو یا نہ کیا ہو، مقصد یہ ہے کہ کھیتی کو اکھاڑ لینے سے زمین کی منفعت واپس نہیں آئے گی، اور دوسرا تاوان اس بات کا ہے کہ (=)

بذات خود قیمتی مال ہیں، اس لئے کہ کسی چیز سے اس کی منفعت ہی مقصود ہوتی ہے، اور شیخ زرقاء کہتے ہیں کہ یہی رائے زیادہ قوی ہے۔

اور ڈاکٹر محمد صدیق ضریر ایک اسلامی بینک کی طرف سے آئے سوال کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ بینک اپنے کسٹمر سے اس بات پر اتفاق نہیں کرسکتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں اسے متعین مقدار میں تاوان دینا ہوگا، البتہ یہ معاہدہ کرنا جائز ہے کہ وہ تاخیر کی صورت میں نقصان کا معاوضہ دے گا، اس شرط کے ساتھ کہ بینک کا نقصان مادی اور واقعی ہو اور یہ کہ کسٹمر مالدار اور ٹال مٹول کرنے والا ہو، اور معاوضے کا حساب اس طرح سے لگایا جائے گا کہ تاخیر کی مدت میں بینک کو عملی طور پر کتنا نفع ہوا ہے، اور اگر اس مدت کے دوران بینک کو کوئی نفع نہیں ہوا ہے تو وہ کسی معاوضے کا مطالبہ نہیں کرسکتا ہے، اسی طرح سے کسی تنگدست سے بھی معاوضہ وصول کرنا جائز نہیں ہے؛ بلکہ خوشحالی تک اسے مہلت دینا

(=) زمین اس کے قبضے میں موجود ہے؛ خواہ کھیتی کو باقی رکھ کر یا اس کے علاوہ کسی اور کام کے لئے، اور زمین کا مالک جب بھی آجائے تو اسے دونوں تاوان کے مطالبے کا حق حاصل ہوگا، اور دونوں کی قیمت لگانے کے سلسلہ میں تجربہ کار لوگوں سے رجوع کیا جائے گا (فتاوی السبکی ۱/ ۳۹۶ طبع القدسی، ۱۳۵۶ھ)۔

خلاصہ یہ کہ ضمان کا سبب ضائع کرانا ہے، اور اس کا سبب ہر محفوظ مال ہے؛ خواہ وہ عین ہو یا منفعت، امام ابوحنیفہ کے برخلاف ضائع کروانے کی وجہ سے صرف مال کی منفعت کا ضامن ہوگا، اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے برخلاف ضائع ہونے کی وجہ سے صرف مال کی منفعت کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس پر قبضہ ثابت ہے، ورنہ اس کو کرایہ پر دینے سے منع نہ کیا جاتا، لہذا وہ اس کا بھی ضامن ہوگا جس طرح عین کا ہوتا، غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کیا شیخ زرقاء کا اس مسئلے پر قیاس کرنا صحیح ہے، کیونکہ شوافع کی صراحت اس کے خلاف ہے۔

(۳) حنابلہ کی رائے ہے کہ منافع اثاثوں کی طرح ہیں، اس لئے کہ زندگی میں اور موت کے بعد بھی ان کا مالک بنانا صحیح ہے، اور قبضہ اور تلف ہونے کی صورت میں ان کا ضامن بھی بنایا جائے گا، اور ان کا معاوضہ عین اور دین دونوں ہوسکتا ہے (المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳، الشرح الکبیر ۶/ ۴)۔

ضروری ہے(۱)۔

دوسری رائے:

ڈاکٹر نزیہ حماد اور ڈاکٹر محمد رمضان بوطی کہتے ہیں کہ مالی تاوان لینا جائز نہیں ہے۔

ڈاکٹر نزیہ حماد نے اپنی یہ رائے پہلے قول پر تنقید کرتے ہوئے پیش کی ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ تاخیر کی صورت میں جائز شکل یہ ہے کہ اسے سب سے پہلے آخرت میں اللہ کی سزا کی وعید سنائی جائے، اور پھر اس کے بعد قاضی اسے ادائیگی کا حکم دے، اور اگر تعمیل نہ کرے تو قاضی اسے قید خانہ میں ڈال دے، اس کے باوجود اگر ادا نہ کرے تو اس کی سرزنش کی جائے اور مارا جائے یہاں تک کہ قرض ادا کرنے پر آمادہ ہو جائے، اگر پھر بھی انکار کرے تو خود قاضی اس کی ملکیت کی چیزوں کو بیچ کر قرضہ ادا کرے۔

انہوں نے اس معاملے میں درج ذیل اہم باتیں بیان کی ہیں:

۱۔ پہلی رائے کی بنیاد اس پر ہے کہ تاخیر کرنے والا غاصب کے حکم میں ہے، لیکن منافع کے ضمان کے مسئلے میں فقہاء یہ شرط لگاتے ہیں کہ غصب کردہ ایسی چیز ہو جسے کرایہ پر دینا جائز ہو جیسے کہ اعیان، اسی لئے انہوں نے نقدی کی منفعت کے ضمان کو جائز قرار نہیں دیا ہے؛ کیونکہ اسے کرایہ پر دینا درست نہیں ہے، اور اگر ایسا کیا جائے تو معاملہ ربا تک پہنچ جائے گا۔

۲۔ وہ اعیان جو کرایہ پر دینے کے لائق ہوتے ہیں ان کے منافع ثابت شدہ شمار ہوتے ہیں؛ اس لئے عقدہ اجارہ میں وہ کسی مال کے مقابل ہوتے ہیں، اس کے برخلاف سرمایہ کاری کی وجہ سے نقدی میں اضافہ ایک احتمالی چیز ہے۔ لہذا قرض دہندہ کے جو منافع فوت ہو رہے ہیں وہ مال شمار نہیں ہوں گے کہ اس کے بدلے میں کسی مال کا مطالبہ کیا جائے، اس لئے کہ شریعت میں مالی تاوان کا اصول فوت شدہ اور اس کے عوض کے درمیان مماثلت کی بنیاد پر قائم ہے، اور یہاں کوئی مماثلت نہیں ہے۔

(۱) ڈاکٹر محمد انس زرقا و ڈاکٹر محمد علی القری، حوالہ سابق، ص: ۳۴۔۳۵۔

۳۔تاخیر کی وجہ سے قرض دہندہ کے نقصان کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ فقہ اسلامی ایسے مسائل کا حل تلاش کرنے کی ذمہ دار نہیں ہے جو مغربی وضعی قوانین کی وجہ سے پیدا ہوتے ہوں اور جن کا اسلام سے کوئی تعلق نہ ہو(۱)۔

اور ڈاکٹر بوطی کا خیال ہے کہ مالی جرمانہ جائز نہیں ہے اور یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، باوجود یکہ انہوں نے اپنی بحث میں ممانعت کو مطلق رکھا ہے(۲)،لیکن اس بحث سے متعلق ایک سوال کے جواب میں انہوں نے اسے محدود کر دیا ہے؛ چنانچہ وہ کہتے ہیں : اگر کوئی شخص کوئی ایسا جرم کرے جس کا مال سے کوئی تعلق نہ ہو تو کیا حاکم اس سے مالی جرمانہ لے سکتا ہے اور اس سے لے کر بیت المال میں داخل کر دے یا کسی ادارے یا کسی شخص کو دے دے تو اس کا شرعی حکم کیا ہے؟ یہی مسئلہ محل بحث ہے اور ہم اسی کی حقیقت سے پردہ اٹھانا چاہتے ہیں(۳)۔

لیکن ڈاکٹر بوطی سے سوال یہ ہے کہ اس جرم کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جس کا مال سے تعلق ہو، کیا اس میں مالی جرمانہ جائز ہے؟

باوجود یکہ ڈاکٹر بوطی نے جو سوال ذکر کیا ہے وہ ایسی جنایت کے ساتھ خاص ہے جس کا مال سے کوئی تعلق نہیں ہے، مگر ایسے جرائم یا محرمات جن میں کوئی ''حد'' نہیں ہے، کے ارتکاب پر مالی تعزیر کے مسئلے میں انہوں نے مختلف مکاتب فکر کے فقہاء کی جو عبارتیں نقل کی ہیں وہ ان کے خاص سوال کے مقابلے میں عام ہیں، کیونکہ وہ شامل ہیں ان محرمات اور معاصی کو جن میں ٹال مٹول پر سرزنش اور تعزیر کی جاسکتی ہے، اور حدیث کے الفاظ اس معاملے میں بالکل واضح ہیں کہ

---

(۱) دیکھئے: ڈاکٹر محمد انس الزرقا اور ڈاکٹر محمد علی القری، حوالہ سابق ص: ۳۳۔ ۳۴۔

(۲) ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی، بحث العقوبۃ بأخذ المال من کتاب المحاضرات فی الفقہ المقارن، ص: ۱۴۸، ط: دار الفکر دمشق۔

(۳) ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطی، حوالہ سابق، ص: ۱۵۲۔

اگر کوئی مالدار ٹال مٹول کرے اور قرض کی ادائیگی میں تاخیر کرے تو اسے سزا دینا جائز ہے۔

اور انہوں نے مختلف فقہاء کی عبارتوں کو ذکر کر کے لکھا ہے:

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ چاروں فقہی مکاتب اس بات پر متفق ہیں کہ جرم کرنے والے کے مال کا کچھ حصہ لے کر کے اور پھر کسی کے حوالے کر کے اسے سزا نہیں دی جا سکتی ہے(۱)۔

تیسری رائے :

ڈاکٹر زکی الدین شعبان کا خیال ہے کہ غیر معمولی نقصان کا معاوضہ لینا جائز ہے، وہ کہتے ہیں کہ قرض دہندہ کے لئے محض منافع سے محرومی کی بنیاد پر تاوان لینا جائز نہیں ہے، البتہ اگر ضرر ایسا ہو جو عام طور پر پیش نہ آتا ہو تو صرف اس کا عوض لینا درست ہے؛ جیسے کہ قرض دہندہ نے کسی مالی معاملہ کا التزام کر لیا ہے اس امید پر کہ مقروض وقت پر قرضہ ادا کر دے گا تو وہ دوسرے فریق کو ادا کر دے گا، کویت کے مدنی قانون (سول لا) آرٹیکل ۳۰۵، ۳۰۶ میں یہی مذکور ہے۔

چوتھی رائے :

ڈاکٹر زکی عبد البر کہتے ہیں کہ ثابت شدہ ضرر کا عوض لینا جائز ہے، گویا کہ انہوں نے عملی طور پر ضرر کے پائے جانے کی شرط لگائی ہے، چوں کہ اس کی وجہ سے قرض دہندہ کے ذمہ واجب الاداء قرض کی ادائیگی میں خلل واقع ہو گیا، حالانکہ ٹال مٹول کرنے والے قرضدار کو اس کے بارے میں معلوم ہے۔

زکی الدین شعبان اور زکی عبد البر نے اس موقع پر جو کچھ لکھا ہے اس کی کچھ اہم باتیں یہ ہیں:

۱۔ حدیث میں مذکور لفظ عقوبت مطلق ہے، یعنی وہ حدیث جس میں کہا گیا ہے کہ

---

(۱) ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطی، حوالہ سابق، ص: ۱۵۵۔

مالدار کا ٹال مٹول اس کی بے عزتی اور اس کی عقوبت اور سزا کو حلال کر دیتا ہے، اور مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے جب تک کہ اس کے مقید ہونے پر کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے، اور مطلق سزا قید خانہ اور دوسری سزاؤں کو شامل ہے جس کی وجہ سے واجبات کی ادائیگی سے کھلواڑ کرنے والوں کو زجر و توبیخ ہو۔

۲۔ قرض دینے والے کے لئے تاخیر کی وجہ سے فوت ہونے والے منافع کا عوض لینا جائز نہیں ہے؛ کیونکہ منافع کا حصول ضروری نہیں ہے، نیز یہ ربا تک پہنچانے والا ہے، ایسے ہی اسے غصب پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں ہے؛ اس لئے کہ اعیان کے منافع بذات خود قیمتی مال ہیں، اور نقود کے منافع تمام علماء کے نزدیک مال متقوم نہیں ہیں (۱)۔

۳۔ فقہاء کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے کہ صرف مال کے مقابلے ہی میں مال واجب ہوتا ہے، اور کسی ایسے ضرر کے مقابلے میں مال واجب نہیں ہوتا ہے جو ثابت نہ ہو (۲)۔

۴۔ تاخیر کی وجہ سے ہونے والے ضرر کا علاج عدالت کے اصلاح کے ذریعہ ہوگا، نہ کہ شریعت اور قواعد فقہیہ کی مخالفت کر کے؛ جیسے کہ جرم کرنے والے کو سزا دینا مالی تاوان کے مقابلے میں زیادہ کارگر ہے (۳)۔

پانچویں رائے :

ٹال مٹول کرنے والے سے مالی جرمانہ لیا جائے، البتہ اسے قرض دہندہ کو نہ دے کر کسی دوسرے شعبے میں صرف کیا جائے، مثلاً نجات اللہ صدیقی کہتے ہیں کہ معاوضات کے لئے

---

(۱) شیخ زرقا کی رائے پیش کرتے وقت عین کے منافع سے متعلق گفتگو اور علماء کے مسالک کا بیان ابھی اوپر گزر چکا ہے۔

(۲) فقہی قاعدہ یہ ہے: ''لا یجوز لأحد أن یأخذ مال أحد بلا سبب شرعی'' (المجلہ / ۹۷)۔

(۳) ڈاکٹر محمد انس زرقا و ڈاکٹر محمد علی القری، حوالہ سابق، ص: ۳۵۔۳۷، ڈاکٹر محمد زکی عبد البر: رأی آخر فی مطل المدین، هل یلزم بالتعویض، ص: ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰۔

ایک خاص بکس مقرر کرلیا جائے، اور ڈاکٹر علی سالوس کہتے ہیں کہ رفاہ عام کے کاموں میں خرچ کیا جائے، اور دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ شرعی اعتبار سے مالی تاوان ہی قرض کی ادائیگی میں تاخیر کے مسئلے کا بہترین حل ہے۔

اور ڈاکٹر صدیقی کا خیال ہے کہ عدالت کے ذریعہ تاخیر کرنے والے کو مالی سزا دینا جائز ہے، اس طرح سے کہ اس رقم کو کسی ایسے فنڈ میں رکھ دیا جائے جس کا قیام اسی مقصد سے عمل میں لایا گیا ہو، اور نقصان اٹھانے والوں کو اپنے نقصان اور حاجت کے اعتبار سے اس فنڈ سے مالی مدد کا مطالبہ کرنا جائز ہوگا۔

اور ڈاکٹر علی سالوس کہتے ہیں کہ قرض کے وقت یہ معاملہ طے کرلیا جائے کہ شرعی عذر کے بغیر تاخیر کی صورت میں مقروض مالی تاوان کی ادائیگی کا پابند ہوگا، البتہ اسے قرض دہندہ کے حوالے نہیں کیا جائے گا، بلکہ کسی خیراتی ادارے کو دے دیا جائے گا جس کی تعیین عقد کے وقت کی جاسکتی ہے(۱)۔

چھٹی رائے :

ڈاکٹر انس زرقا اور ڈاکٹر القری کہتے ہیں کہ تاخیر کرنے والے کو پابند بنایا جائے کہ وہ اتنی ہی مدت کے لئے اسی کے بقدر قرض دہندہ کو قرض حسنہ دے۔

ان دونوں حضرات کی رائے کا حاصل یہ ہے کہ مالی تاوان کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے (عنقریب معلوم ہوگا کہ اس میں بہت زیادہ کلام کیا گیا) تو تاخیر کی وجہ سے ہونے والے متعینہ نقصان کے معاوضے کے سلسلہ میں جب کہ قرض دہندہ اس کو ثابت کردے، کوئی اختلاف ہرگز نہیں ہوگا۔

اور عملی طور پر قرض دہندہ مندرجہ ذیل چیزوں سے دوچار ہوتے ہیں:

۱۔ مالی جرمانہ کے علاوہ کسی دوسری سزا کا نہ ہونا جو تاخیر سے باز رکھ سکے۔

(۱) ڈاکٹر محمد انس زرقا و ڈاکٹر محمد علی القری، حوالہ سابق، ص: ۳۷۔۳۸۔

۲۔ قرض دہندہ کا متعین طور پر ضرر کو ثابت کرنے پر قادر نہ ہونا جس کی وجہ سے وہ معاوضے کا مستحق قرار پاتا ہے، یا متعین منافع کے ضیاع کو ثابت کرنے پر قادر نہ ہو پانا، اسی طرح سے ہر ایسے دعوے کو ثابت نہ کرسکنا کہ تاخیر کرنے والے نے اسے اپنے مال سے انتفاع سے محروم رکھا ہے۔

اوپر مذکور تفصیل کی روشنی میں دونوں حضرات نے یہ تجویز پیش کی ہے:

تاخیر سے ادا کرنے والے قرضدار پر قضاءً لازم ہے کہ وہ بری الذمہ ہونے کے لئے فوری قرض ادا کرے، اسی طرح سے اس کے لئے ضروری ہے کہ قرض اصل کے بقدر قرض دہندہ کو قرض حسنہ ادا کرے، اور اس کی ادائیگی کی مدت وہی ہوگی جو اس نے ٹال مٹول کر کے گزاری ہے، تا کہ ثابت ہو سکے کہ اتنی مدت تک اسی کے بقدر مال کے ذریعہ اس نے نفع حاصل کر کے تاخیر کا معاوضہ لے لیا ہے۔

اس حل کے اعتبار سے قرض دہندہ کو جو تاخیر کا شکار ہے اصل قرض سے کوئی زائد رقم ہم نہیں دے رہے ہیں، بلکہ ہم اسے نئے سرے سے ایک غیر ضمانتی مہلت دے رہے ہیں جو اس مہلت کا عوض ہے، جو مقروض نے ٹال مٹول کر کے ضائع کر دیا ہے، اور اس میں ربا کا کوئی شبہ بھی نہیں ہے(۱)۔

ان دونوں نے اس موقع پر درج ذیل اہم باتیں ذکر کی ہیں:

۱۔ ثابت اور تسلیم شدہ شرعی ضابطہ یہ ہے کہ مجرم کو اس کے ارادے اور مقصد کے خلاف سزا دی جائے(۲)۔

---

(۱) ڈاکٹر محمد انس زرقا و ڈاکٹر محمد علی القری، حوالہ سابق، ص: ۴۴۔۴۵۔

(۲) **فمن سعی فی نقض ما تم من جهته فسعیه مردود علیه** (المجلہ، م۔۱۰۰)، اور اس کی تائید اس قرآنی آیت سے ہوتی ہے: "**فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم**" (سورہ البقرہ: ۱۹۴)، اور اس تجویز کی تائید میں ایک قاعدہ بھی ہے جسے ایک شافعی عالم نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "**جواز التعزیر بمثل ماتعدی به**"، اور ی ضروری نہیں کہ یہ تجویز اسی طرح ہو۔ =

اور اس قاعدے کے دلائل یہ ہیں: زکوۃ ادا نہ کرنے والے سے بطور سزا اس کے

(=) لیکن اس قاعدہ پر کچھ اعتراضات کئے گئے ہیں، وضاحت کے لئے اسے ذکر کیا جاتا ہے، علامہ ابن حجر ہیتمی سے ''العباب'' نامی کتاب میں مذکور ان کے اس قول کے بارے میں پوچھا گیا:

فائدہ: صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مرضی کے بغیر آپ کے دہن مبارک میں دوا ٹپکائی گئی تو جو لوگ وہاں موجود تھے آپ نے ان تمام لوگوں کو اسی طرح دوا پلانے کا حکم دیا۔ اس حدیث کا تقاضا ہے کہ مجرم کو اس کے جرم کے مثل سزا دی جاسکتی ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ اس روایت کے ذیل میں بعض لوگوں نے لکھا ہے: ''**وفيه مشروعية القصاص فيما يصاب به الإنسان**''، حدیث میں قصاص بالمثل کی دلیل ہے، لیکن یہ بات ناقابل قبول ہے، کیونکہ وہاں موجود تمام لوگ دوا پلانے کے عمل میں شامل نہیں تھے، بلکہ بعض لوگوں نے ایسا کیا تھا، پھر تمام لوگوں سے بدلہ کیسے لیا جائے گا؟ اور اسی اعتراض کی وجہ سے صاحب ''العباب'' نے اسے قصاص کے بجائے تعزیر کہا ہے، لیکن اس کا بھی جواب دیا گیا کہ دوا پلانے والوں نے بطور تاویل ایسا کیا تھا، یعنی نیک مقصد اور آنحضرت ﷺ کی شفایابی کے لئے ایسا کیا تھا، اور تاویل کرنے والا معذور ہوتا ہے، لہذا اس کی تعزیر نہیں کی جاسکتی ہے، لہذا اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ رسول اللہ ﷺ نے بطور تادیب ایسا کہا تھا، تاکہ وہ دوبارہ ایسی حرکت نہ کریں (الفتاوی الکبری لابن حجر الہیتمی ۴/ ۲۳۴۔ ۲۳۵، طبع المشہد الحسینی)۔

محل غور یہ ہے کہ صاحب العباب کے کلام پر اعتراض قاعدہ کے صحیح ہونے کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ حدیث پر قاعدہ کو منطبق کرنے پر ہے، لہذا ابن حجر کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی مذکورہ قاعدہ صحیح ہے۔

تنبیہ: ''العباب'' قاضی صفی الدین ابو العباس احمد بن عمر والمرادی الیمنی الشافعی (وفات: ۹۳۰ھ) کی کتاب ہے جو ابن مذحجی کے نام سے معروف ہیں، یہ کتاب امام شافعی اور اصحاب شافعی کے اکثر نصوص پر مشتمل ہے، اور ابن عراق (وفات: ۹۶۳ھ) نے اس کی شرح لکھی ہے، یہ معلومات ذیل کشف الظنون سے لی گئی ہیں، ''العباب'' روضۃ النووی کا اختصار ہے، جس میں مذہب شافعی کی اکثر فروعات ذکر کی گئی ہیں، جیسا کہ ابن حجر ہیتمی نے اس کی تفصیل بیان کی ہے (دیکھئے: الفوائد المکیۃ للسقاف، ص: ۳۶)۔

آدھے مال کو لے لینا ہے(۱)، اور درخت پر لگے ہوئے پھل کو بلا اجازت توڑنے والے کی سزا حد سرقہ سے کم تعزیر کرنا ہے(۲)، اور پھل کی دوگنی قیمت بطور تاوان لی جائے گی، ایسے ہی اگر کوئی شخص بیوی کو میراث سے محروم کرنے کے ارادے سے طلاق دے دے اور عدت کے دوران شوہر کی وفات ہوجائے تو اس کے مقصد کے برخلاف کرتے ہوئے اس کی بیوی کو وارث قرار دیا جائے گا(۳)۔

اسی طرح امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص تجارتی قافلوں کے سامان کو ان کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے خرید لیتا ہے تو اس کے ساتھ اس کے مقصد کے برخلاف معاملہ کیا جائے گا، اور جس سامان کو اس نے خریدا ہے اسے فروخت کر دیا جائے گا، اور اگر فروخت کرنے میں نفع ہو تو بازار سے متعلق تمام لوگ اس نفع میں شریک ہوں گے، اور اگر نقصان وخسارہ ہو تو تنہا صرف وہی برداشت کرے گا(۴)۔

(۱) اس مسئلہ سے متعلق حدیث تعزیر بالمال کے مجوزین کے دلائل کی فصل میں آئے گی۔

(۲) اس مسئلہ سے متعلق حدیث بھی تعزیر بالمال کے مجوزین کے دلائل کی فصل میں آئے گی۔

(۳) حنفیہ کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم یہی ہے، اور قول جدید یہ ہے کہ وہ وارث نہیں ہوگی، اور قاعدہ کے الفاظ یہ ہیں: ''إن من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه''۔
حنفیہ نے طلاق کے مسئلہ کو اس ضابطہ کی فرع قرار دیا ہے، اور شافعیہ نے اس مسئلے کو ان صورتوں میں سے قرار دیا ہے اس ضابطہ سے خارج ہیں (دیکھئے: الروضہ ۸/ ۷۲۔ ۷۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۵۲/۔ ۱۵۳، طبع الحلبی، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۵۹/، طبع الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۳)۔

(۴) یہ امام مالک کا ایک قول ہے جو ان کے مشہور نقطہ نظر کے برخلاف ہے، اور مشہور قول دو ہیں جنھیں کسی ترجیح کے بغیر اہل مذہب نے نقل کیا ہے، انہوں نے کہا: کیا یہ اس کے ساتھ مخصوص ہے، اور مازری سے یہ یہی مشہور ہے، یا اس کے طلب کرنے والے پر اس کو پیش کیا جاتا ہے، تاکہ ان میں سے جو چاہے اس میں شریک ہوجائے، اور عیاض سے اس میں دو روایتیں مشہور ہیں، ایک روایت ہے کہ ان سے فروخت کیا جائے گا تو جو نقصان ہو وہ اس پر ہوگا، اور نفع تمام کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ پہلی قیمت کے حساب سے حصوں کے مطابق =

اور سیدنا سلیمان علیہ السلام کے اس فیصلے سے اس کی تائید ہوتی ہے جو قرآن حکیم میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے:

"وداؤد وسلیمان إذ یحکمان فی الحرث إذ نفشت فیه غنم القوم وکنا لحکمهم شاهدین، ففهّمناها سلیمان وکلاآتینا حکماًوعلماً" (۱)۔

(اور داؤد اور سلیمان (کو بھی ہم نے حکمت اور علم عطا کیا تھا) جب وہ دونوں ایک کھیت کے جھگڑے کا فیصلہ کر رہے تھے، کیونکہ کچھ لوگوں کی بکریاں رات کے وقت اس کھیت میں جا گھسی تھیں اور ان لوگوں کے بارے میں جو فیصلہ ہوا اسے ہم خود دیکھ رہے تھے، چنانچہ اس فیصلے کی سمجھ ہم نے سلیمان کو دے دی اور ویسے ہم نے دونوں ہی کو حکمت اور علم عطا کیا تھا)۔

حضرت سلیمان علیہ السلام نے یہ فیصلہ کیا کہ بکری کا مالک اپنی بکریاں کھیت والے کے حوالہ کردے جن کے دودھ وغیرہ سے وہ فائدہ اٹھائے، اور کھیت کا مالک اپنا کھیت بکری والے کے حوالے کردے؛ تاکہ وہ اس میں کھیتی کرے اور جب اصل اس قدر بڑھ جائے جتنی بکریوں کے نقصان پہنچانے سے پہلے تھی تو اب کھیت والا اس کی بکری اسے واپس کردے اور اس سے اپنا کھیت لے لے۔

ڈاکٹر صدیقی اور سالوس کہتے ہیں کہ اس واقعہ سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ بکری سے حاصل ہونے والی آمدنی کی قیمت کھیت کی دیکھ ریکھ اور اصلاح کے عمل کی قیمت کے

(=) ان کے درمیان تقسیم ہوگا۔ ابن رشد نے البیان میں اس مسئلہ کو تفصیل سے بیان کیا ہے، امام مالک کے مذہب میں یہی معتمد ہے اور اس کے ذریعہ مشہور کے برخلاف کسی روایت سے متعلق عمومی قول کا علم ہوتا ہے، بلکہ بہت سے شارحین نے مشہور قول کے نقل پر اکتفا کیا ہے اور اس کا کوئی تذکرہ نہیں کیا ہے (دیکھئے: البیان والتحصیل ۹/۳۷۷، شرح الحطاب ۴/۳۷۹، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/۷۰، شرح الخرشی ۵/۸۴، شرح الزرقانی ۵/۹۲، شرح علیش ۲/۵۷۶۔

(۱) الانبیاء: ۷۸۔۷۹۔

برابر تھی، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بکری سے حاصل ہونے والی آمدنی کی کوئی متعین مقدار نہیں ہوتی ہے، بلکہ اس کے منافع متوقع اور احتمالی ہوتے ہیں، اس کے برخلاف بکری اور کھیتی کی قیمت متعین ہوتی ہے، رہی بات کھیتی کی اصلاح کی قیمت تو اس کا اندازہ لگانا آسان ہے، پس متعینہ ضرر کا تقابل دو قیمتوں کے مجموعے سے کیا گیا ہے جن میں سے ایک احتمالی ہے۔

تجویز کردہ ضابطے کے ساتھ مشابہت یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں نقصان اٹھانے والے کو نقصان پہنچانے والے کے مال سے اتنا مال دے دیا جاتا ہے جس سے وہ سرمایہ کاری کرے، اور سرمایہ کاری کی منفعت دونوں حالتوں میں احتمالی ہے۔

دونوں میں اہم فرق:

حضرت سلیمان کے واقعے میں ضرر عملی طور پر موجود ہے، اس کے برعکس قرض کی ادائیگی میں تاخیر کے مسئلے میں ایسا نہیں ہے، چنانچہ مذکورہ واقعہ میں کسی ایسے ضرر کا تاوان نہیں لیا گیا ہے جو ثابت نہ ہو، بلکہ یقینی اور ثابت شدہ منفعت کے ضرر کا عوض لیا گیا ہے، البتہ اس کی مقدار ظنی اور احتمالی ہے۔

بہر حال مذکورہ واقعہ سے ضابطے کی معقولیت پر محض استیناس کر سکتے ہیں، اس لئے کہ کسی حدیث میں آیت کی تفسیر مذکور نہیں ہے (۱)، لہذا وہ اس موقع کے لئے شرعی دلیل نہیں بن سکتا ہے، یہاں تک کہ ان لوگوں کے نزدیک بھی جو کہتے ہیں کہ گذشتہ انبیاء کی شریعت ہمارے لئے بھی حجت ہے (۲)۔

نیز بہت سے مالی جرمانے کا فیصلہ قاضی کر سکتا ہے، لیکن پہلے سے معاملہ طے کر کے

---

(۱) مذکورہ آیت کی تفسیر میں متعدد موقوف اور مقطوع آثار موجود ہیں جن میں دونوں حضرات کا ذکر کردہ مفہوم موجود ہے (دیکھئے: الدر المنثور ۴/ ۳۲۴، ۳۲۵)۔

(۲) ڈاکٹر محمد انس الزرقا و ڈاکٹر محمد علی القری، مرجع سابق، ص: ۴۶، ۴۷۔

اسے لینا درست نہیں ہے جیسے کہ زخموں کا تاوان (۱) وغیرہ، جسے معاوضہ کے طور پر قضاء نظر

(۱) اگر مان لیا جائے کہ زخموں کا تاوان ایک مالی سزا ہے تو بھی اس پر قیاس کرنا محل نظر ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت نے باطل طریقے پر دوسرے کے مال کو کھانے سے عمومی انداز میں منع کیا ہے، پھر بعض روایات نے اس کے عموم کو خاص کر دیا ہے، لہذا اس کے علاوہ دیگر شکلیں ممانعت میں داخل ہوں گی، اور جن چیزوں کی تخصیص حدیث میں مذکور نہیں ہے انھیں ممانعت کے عمومی حکم سے الگ کرنا قیاس کے ذریعہ ہوگا، اور یہ ایک اصولی اور اختلافی مسئلہ ہے، اور ضرورت ہے کہ اس پر عمل کرتے ہوئے مسئلے کی اس حقیقت کو پیش نظر رکھا جائے اور اسے نظر انداز کر کے کوئی حکم نہیں لگایا جائے (دیکھئے: الاحکام للآمدی ۲/ ۳۱۳، البحر المحیط ۴/ ۴۸۹، المحصول ۳/ ۹۶، ارشاد الفحول ۱/ ۵۶۷)، اس مسئلہ میں یہی معتبر مسلک ہے، رہا خاص اور مستثنی مسئلے کو عمومی اور مطلق ضابطے کی شکل دے دینا اور اس باب کے اصل ضابطے کو بھول جانا ناقابل قبول ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم اس رائے یا اُس رائے کی طرف میلان رکھتے ہیں، بلکہ ہمارا مقصد پہلے مرحلہ میں اقوال کے دلائل کو پرکھنا اور مسئلہ کی حقیقت سے واقف ہونا ہے، تاکہ ہم اس رائے تک پہنچ سکیں جو درستگی سے زیادہ قریب ہو، اسی بنا پر ہم نے مختلف فریقوں کے دلائل پر بحث کی۔

اور زخموں کی دیت کے مسئلے میں مذاہب اربعہ کے فقہاء کہتے ہیں کہ جان اور اطراف کی دیت درحقیقت جان یا اطراف کا بدلہ ہے، چنانچہ شافعیہ کہتے ہیں کہ دیت نفس مقتولہ کا بدل ہے، اور حنفیہ کہتے ہیں کہ دیت اس مال کا نام ہے جو نفس کا بدل ہے، اور ''ارش'' نام ہے اس مال کا جو جان کے علاوہ میں واجب ہو، حنفیہ کے یہاں اس کی دوسری تعریف یہ ہے :''**إنها اسم لضمان تجب بمقابلة آدمي أو طرف منه**''، اور مالکیہ کہتے ہیں: دیت وہ مال ہے جو آزاد آدمی کے قتل کی وجہ سے اس کے خون کے بدلے یا زخم لگانے کی وجہ سے واجب ہو اور اس کی مقدار اجتہادی نہیں؛ بلکہ شریعت کی طرف سے مقرر کردہ ہے، اور حنابلہ کہتے ہیں: دیت وہ مال ہے جسے اس شخص کے حوالے کیا جاتا ہے جس کے ساتھ جرم کیا گیا ہے یا اس کے ولی کو دیا جاتا ہے کسی جنایت کی وجہ سے، اس تفصیل کے بعد ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا بدل یا عوض بطور سزا واجب ہے، اگر جواب اثبات میں ہے تو دوسرا سوال یہ ہے کہ مبادلات اور معاوضات کے باب میں کیا کہا جائے گا، کیا یہ بھی سزا ہے؟

انداز کر دیا جاتا ہے، لیکن ابتداء برداشت نہیں کیا جاتا ہے، پس تر کھجور کو سوکھے کھجور کے بدلے بیچنا ''عرایا'' کے علاوہ میں جائز نہیں ہے، لیکن بطور معاوضہ اس کے ذریعہ ادائیگی کرنا جائز ہے(۱)۔

لہذا یہ مسئلہ اس ممنوع مسئلے سے کافی مختلف ہے کہ تم مجھے قرض دو اور اس کے بدلے آئندہ میں تمھیں قرض دوں گا، کیونکہ اس مسئلے میں دونوں فریق ابتداءً یہ معاملہ طے کرتے ہیں کہ ایک شخص دوسرے کو اس شرط پر قرض فراہم کرے گا کہ دوسرا شخص آئندہ اسے قرض دے گا۔

اسی طرح سے یہ تجویز محمد باقر الصدر کی تجویز سے بالکل الگ ہے جس میں انہوں نے اسی کے بقدر قرض دینے کی شرط لگائی ہے جو علماء کے درمیان مشہور نہیں ہوسکا، جس میں انہوں نے کہا ہے کہ بینک قرض لینے والے سے یہ شرط لگادے کہ ربوی فائدے کے بقدر پہلے بینک کو قرض فراہم کرے۔

نیز یہ ڈپوزٹ کے مقابل قرض سے بھی بالکل جداگانہ ہے جسے مجلس فکر اسلامی نے غیر سودی بینکاری کے لئے صحیح راستہ قرار نہیں دیا ہے(۲)۔

اتفاقی نکات:

۱۔ عدالتی طریقہ کار کو طویل اور سست نہیں ہونا چاہئے جس کی وجہ سے مشکلات میں اضافہ ہوجاتا ہے۔

۲۔ تاخیر کے مسئلے کا شرعی حل غیر مالی سزا دینے میں ہے، اور جو لوگ مالی جرمانہ کی تجویز پیش کرتے ہیں وہ خلاف اصل اور ربا کے ذریعہ کو بند کرنے کے طور پر ہے۔

۳۔ اور اسی وجہ سے جو لوگ مالی معاوضے کے قائل ہیں وہ ایسی شرطیں اور قیود

---

(۱) فتح الباری ۵/ ۶۰۔

(۲) ڈاکٹر محمد انس زرقا و ڈاکٹر محمد علی القری، حوالہ سابق، ص: ۴۷، ۴۹۔

لگاتے ہیں جن کے ذریعہ ان کے خیال کے مطابق ربا کے شبہ سے بچا اور دور رہا جا سکتا ہے، اور جو لوگ اس کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ مذکورہ شرائط و قیود ربا سے بچنے کے لئے کافی نہیں ہیں، ان لوگوں کے نزدیک جو سود کی علت کی وجہ سے اسے ممنوع قرار دیتے ہیں (۱)، یا بغیر کسی شرعی سبب کے کسی دوسرے کا مال لینے کو جائز قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہے ان لوگوں کے نزدیک جو مالی سزا کو مطلقاً ممنوع خیال کرتے ہیں۔

خصوصیات ومحظورات:

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ممانعت کی دوسری رائے کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ ربا کے شبہ سے مکمل طور پر دور ہے، لیکن بروقت عملی صورتحال میں آج یہ ناقابل عمل ہے۔

جہاں تک تیسری رائے کا تعلق ہے یعنی جو لوگ نقصان کے معاوضہ کے جواز کے قائل ہیں تو اس پر یہ تنقید کی جاتی ہے کہ یہ اگرچہ ربا کے شبہ دور ہے مگر یہ اسلامی مالیاتی اداروں کو شاذ و نادر ہی تحفظ فراہم کرتا ہے، کیونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ ٹال مٹول کی وجہ سے وہ ذمہ داریوں کو پورا کرنے سے عاجز ہو جائیں۔

بہرکیف پہلی رائے جو فوت شدہ نفع کے معاوضے کو جائز قرار دیتی ہے، اس کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ غیر اسلامی عدالتی نظام کے ماتحت ظلم کا علاج پیش کرتی ہے، لیکن اس کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ اسے ربا کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے۔

اور چوتھی رائے کے مطابق مقروض سے عوض لیا جائے گا مگر اسے قرض دہندہ کو نہیں دیا جائے گا؛ بلکہ اسے ایک خاص فنڈ میں جمع کر دیا جائے گا، جس کا سب سے اہم مقصد نقصان اٹھانے والوں کو عوض مہیا کرنا ہوگا، اس رائے پر عمل کرنے کے لئے مکمل طور پر اسلامی نظام کا وجود ضروری ہے جو اس وقت مفقود ہے۔

(۱) ڈاکٹر محمد انس زرقا و ڈاکٹر محمد علی القری، حوالہ سابق، ص: ۳۸۔

رہا اس معاوضے کو خیراتی اداروں کے حوالے کرنا تو گرچہ یہ شکل ربا سے دور ہے اور اس پر عمل آسان ہے؛ لیکن اس سے قرض دہندہ کے خسارے کی تلافی نہیں ہوگی (۱)۔

رہی پانچویں رائے تو گرچہ وہ اس خسارے کے مناسب ہے جس کی تلافی مقصود ہے؛ لیکن اس میں اس کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے کہ قرض کی ادائیگی میں تاخیر کرنے والے کی مالی پوزیشن کیا ہے، کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ جو قرض اس نے لیا ہے اس کے لوٹانے پر بھی وہ قادر نہیں ہے، اس کے برابر قرض دینا تو بہت دور کی بات ہے، اس طرح سے اس کے ذریعہ قرض دہندہ کے خسارے کی حقیقی تلافی بھی ضروری نہیں ہے؛ کیونکہ اس کا تعلق بازار کے اتار چڑھاؤ سے ہے۔

بہرکیف یہ تجویز بہت سی حالتوں میں حاجت کی تکمیل کا ذریعہ ہے، گرچہ بعض صورتوں کے حل سے عاجز ہے، لیکن اس کا کسی دوسری تجویز کے ذریعہ حل ممکن ہے جو اس سے زیادہ مناسب ہو، اور گذشتہ آراء سے اس میں فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، لہذا یہ ضروری نہیں ہے کہ تمام صورتوں اور حالات کے لئے ایک ہی حل ہو؛ بلکہ ممکن ہے کہ ایک سے زائد ہو جسے عاقدین، حکم یا قاضی پیش آمدہ حالت کے اعتبار سے اختیار کرسکتا ہے۔

---

(۱) ڈاکٹر محمد انس زرقا و ڈاکٹر محمد علی القری، حوالہ سابق، ص: ۴۱، ۴۳۔

باب دوم
مالی جرمانہ سے متعلق مذاہب اربعہ کی آراء

دوسری رائے کو چھوڑ کر بقیہ تمام آراء سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہاء قرض کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں مالی جرمانہ کے جواز کے قائل ہیں، جس کے جائز ہونے کی ڈاکٹر بوطی نے سختی کے ساتھ تردید کی ہے، لیکن عام طور پر مالی جرمانہ کی بات تمام لوگوں میں مشہور ہے، اور بہت سے احوال میں تاخیر کا تاوان انٹرسٹ کی ایک دوسری شکل بن گئی ہے، چونکہ بعض اسماء کو ایسے ناموں سے بدل دیا گیا ہے، جن سے ربا کا شبہ پیدا نہ ہو(۱)، لیکن حقیقت اپنی جگہ پر موجود ہے، صرف نام کی تبدیلی ہوئی ہے۔

اور اگر ہم بعض مخصوص حالات میں مالی جرمانہ کے جواز کے قائل ہوں تو ضروری ہے کہ موجود حالات میں وسیع پیمانہ پر جانچ پرکھ اور غور وفکر کی جائے، تاکہ شرعی قواعد اپنی جگہ پر برقرار رہیں اور کوئی ان سے کھلواڑ نہ کر سکے، اور تاکہ اپنے محدود دائرے میں رہے اور مرور زمانہ کے ساتھ کسی سابقہ قاعدہ کی طرف، پھر کسی دوسرے قاعدہ کی طرف محول نہ کیا جائے، تاکہ نام وحقیقت میں کوئی اختلاف نہ رہے۔

اور اس مسئلے کی اہمیت کی وجہ سے قدرے تفصیل ضروری ہے، اور ڈاکٹر بوطی نے جو یہ لکھا ہے کہ مالی تاوان کے مسئلے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے...، لہذا اس میں کسی اختلافی بحث کی گنجائش نہیں ہے(۲)، پھر اس کے بعد وہ مختلف جرائم پر مالی

---

(۱) مثال کے طور پر ''فائدہ ربویہ'' کا نام بدل کر ''عائد'' رکھ دینا۔

(۲) ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطی، حوالہ سابق، ص: ۱۴۸۔

جرمانے نے جنھیں قبضہ میں لئے جاتے ہیں، کے ذریعہ سزا دینے کے بارے میں کہتے ہیں: اس کی ممانعت پر ائمہ کا اجماع ہے۔تو دیکھنا یہ ہے کہ مذاہب اربعہ میں اس مسئلے کا کیا حکم ہے(۱)؟

شافعیہ کا مسلک:

ڈاکٹر بوطی کہتے ہیں: علماء شافعیہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص ایسے جرم کا ارتکاب کرلے جس میں ''حد'' واجب نہ ہو بلکہ وہ تعزیر کا مستحق ہوتو حکمراں کو حق ہوگا کہ وہ اس کو مارے، یا قید میں ڈال دے یا لوگوں کے درمیان اسے پھرائے یا سخت سست بات کہے، اور انہوں نے ان کے علاوہ کوئی دوسری سزا تجویز نہیں کی ہے، اور اگر ان کے نزدیک مالی جرمانہ لینا جائز ہوتا تو اس کا ذکر کرتے (۲)۔

آپ نے دیکھا کہ ڈاکٹر بوطی کا استدلال شافعیہ کے کلام کے مفہوم مخالف سے ہے، لیکن یہ استدلال اس وقت صحیح ہوگا جب کہ انہوں نے بطور حصر تعزیر کی شکلوں کو بیان کیا ہو،..... حالانکہ انہوں نے بطور مثال انھیں ذکر کیا ہے؛ جیسا کہ بعض لوگوں نے صراحت کی ہے کہ مذکورہ عبارت کا تقاضا حصر ہے، لیکن وہ مراد نہیں ہے، مزید برآں بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ تعزیر کا معاملہ حکمراں کی صواب دید کے حوالے ہے، وہ جو مناسب سمجھے اس کے مطابق عمل کرے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ تعزیر کی شکلوں میں حصر مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

شیخ ابواسحاق شیرازی لکھتے ہیں:

''من أتى معصية لا حد فيها ولا كفارة .... عزر على حسب ما يراه

---

(۱) ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطی، حوالہ سابق، ص: ۱۶۴۔

(۲) ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی، حوالہ سابق، ص: ۱۵۲۔

السلطان" (۱) (جو کوئی ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس میں نہ حد ہو اور نہ کفارہ تو سلطان کی صواب دید کے مطابق سزا دی جائے گی)۔

اور امام نووی لکھتے ہیں:

"جنس التعزير من الحبس أو الضرب جلداً أو صفعا إلى رأى الإمام فيجتهد ويعمل ما يراه من الجمع بينهما والاقتصار على أحدهما، وله الاقتصار على التوبيخ باللسان وأما قدر التعزير فإن كان من غير جنس الحد كالحبس تعلق باجتهاد الإمام" (۲)۔

(جنس تعزیر میں سے قید کرنا یا کوڑے مارنا یا طمانچہ لگانا یہ سب امام کی صوابدید پر موقوف ہے، لہذا وہ اجتہاد کرے گا اور اس کے نتیجے میں مناسب سمجھے تو دونوں سزاؤں کو جمع کرسکتا ہے یا کسی ایک پر اکتفاء بھی کرسکتا ہے، نیز اسے زبانی سرزنش کا حق بھی حاصل ہے، اور تعزیر کی مقدار کے سلسلہ میں بھی اگر وہ حد کی جنس سے نہ ہو، امام اجتہاد کرسکتا ہے)۔

نیز امام نووی "المنہاج" نامی کتاب میں لکھتے ہیں:

"قید میں رکھنے، کوڑے مارنے، تھپڑ لگانے، یا ڈانٹ ڈپٹ کرنے کے ذریعہ تعزیر ہر ایسی معصیت میں کی جائے گی جس میں نہ تو کوئی حد ہو اور نہ کفارہ، اور اس کی جنس ومقدار کے سلسلہ میں امام اجتہاد کرے گا"۔

اور شیخ خطیب شربینی کہتے ہیں:

"امام نووی نے جو ذکر کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ تعزیر مذکورہ چیزوں میں محصور ہو،

(۱) شیخ ابواسحاق شیرازی: المہذب ۲/۳۰۶، ط: الحلبی۔

(۲) النووی: روضۃ الطالبین، حوالہ سابق ۱۰/۱۷۴۔ یہ بات مخفی نہیں کہ انہوں نے قید اور پٹائی کے ذکر کے بعد توبیخ کا اضافہ کیا ہے، یہ حصر کے ارادہ کو دفع کرنے والا ہے، جیسا کہ ان کا قول ہے: حبس کی طرح کہ یہ تمثیل کا فائدہ دیتا ہے۔

حالانکہ یہ مراد نہیں ہے؛ کیونکہ تعزیر کی قسموں میں سے ایک جلاوطنی بھی ہے، جیسا کہ اس کو حد زنا کے باب میں ذکر کیا ہے''(۱)۔

اور خود امام شافعی نے کتاب الام میں اس کی صراحت کی ہے(۲)، اور دو مخنثوں کی

---

(۱) اس کے قول میں ضمیر امام نووی کی طرف لوٹتی ہے، اور جو ذکر کیا گیا ہے وہ صرف جلاوطنی ہے، نہ یہ کہ جلاوطنی تعزیر کے باب سے ہے، اور جو کچھ المنہاج میں حد زنا کے باب میں ہے وہ یہ ہے :''والبكر الحر مائة جلدة، وتغريب عام إلى مسافة قصر فما فوقها، وإذا عين الإمام جهة فليس له طلب غيرها في الأصح ....'' المنہاج میں نہ یہ ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کو جلاوطن کرنا تعزیر میں سے ہے، اور نہ اس میں جلاوطنی سے کوئی تعرض کیا گیا ہے، اور نہ الروضہ کے باب حد الزنا میں اس کا کوئی ذکر ہے(۱۰/۸۶)، اور نہ شیخ خطیب نے اپنی شرح میں اس پر کوئی تنبیہ کی ہے(۴/۱۴۷، ۱۴۸)، البتہ المنہاج (ص: ۱۳۴، طبع الحلبی) کے باب قاطع الطریق میں ہے :''ومن أعانهم ـ يعني الإمام''، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شیخ خطیب کی مراد یہ ہے کہ جلاوطن کرنا تعزیر کی ہی ایک قسم ہے۔

(۲) امام شافعی نے ''الام'' میں لکھا ہے :''النفي ثلاثة وجوه :منها نفي نصا بكتاب الله عز وجل وهو قوله تعالى في المحاربين ''أو ينفوا من الأرض'' ....والنفي من السنة وجهان : أحدهما ثابت عن رسول الله ﷺ وهو نفي البكر الزاني يجلد مائة وينفى سنة...والنفي الثاني :أنه يروى عن النبي مرسلا أنه نفى مخنثين كانا بالمدينة...وقد رأيت أصحابنا يعرفون هذا ويقولون به حتى لا أحفظ عن أحد منهم أنه خالف فيه، وإن كان لا يثبت كثبوت نفي الزنا''۔

وقال أيضا (الام ۶/۱۴۳)، فإن زنى بكر بامرأة ثيب رجمت المرأة وجلد البكر مائة ونفى سنة، ثم يؤذون له في البلد الذي خرج منه، وينفى المرأة والرجل الحران معا إذا زنيا...''۔

اور المختصر للمزنی میں ہے :''فإن لم يحصن جلد مائة وغرب عاماً عن بلده بالسُنة'' (مختصر المزنی ۵/۱۶۶)، ان عبارتوں میں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ زانی کو جلاوطن کرنا تعزیر ہے)۔

جلاوطنی صحیح حدیث سے ثابت ہے(۱) اورتعزیر کی صورتوں میں سے سر سے عمامہ اتار دینا، مجلس سے اٹھا دینا اور منھ پھیر لینا ہے جیسا کہ ماوردی نے نقل کیا ہے، وہ لکھتے ہیں: امام نووی کا قول: اور امام تعزیر کی جنس اور مقدار کے سلسلہ میں اجتہاد کرے گا، اس لئے کہ شریعت نے اس کی تحدید نہیں کی ہے، اور اس طرح کی چیزیں امام کی صواب دید پر موقوف ہوتی ہیں، وہ اپنے اجتہاد کے ذریعہ دیکھے کہ کیا سب سے بہتر ہے؟ کیونکہ لوگوں کے مراتب کے اعتبار سے اور معصیت کے درجات کے لحاظ سے اس میں فرق ہوتا ہے، تو امام کو حق ہے کہ اپنے اجتہاد کے اعتبار سے جو موزوں سمجھے اس پر عمل کرے(۲)۔

یہ عبارتیں بالکل واضح دلیل ہیں کہ حصر مراد نہیں ہے اور فقہاء شوافع کی عبارتیں ڈاکٹر بوطی کے دعوے کی تائید نہیں کرتی ہیں، لیکن اس اعتراض سے یہ سمجھنا مناسب نہیں ہے کہ جواز کی رائے راجح ہے یا ہمارا میلان جواز کی طرف ہے؛ بلکہ مقصد ہر فریق کی دلیل کو پیش کرنا اور اس پر وارد ہونے والے اعتراضات کو ذکر کرنا ہے اور بس۔

اور اس موقع کے لئے سب سے زیادہ صریح وہ عبارت ہے جسے ربیع نے امام شافعی سے نقل کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

"إنما العقوبة في الأبدان لا في الأموال" (سزا صرف جسم میں ہے، مال میں نہیں)۔

لیکن امام شافعی نے یہ بات دوگنا جرمانہ کی تردید کے سلسلہ میں کہی ہے، جس کی تفصیل آگے اپنی جگہ پر آئے گی۔

اسی طرح سے وہ عبارت بھی صریح ہے جسے اخمیمی نے امام غزالی سے نقل کیا

---

(۱) امام نووی لکھتے ہیں: "وثبت في الحديث نفي المخنثين وهو تعزير" (الروضۃ ۱۰/۹۰) مخنث کی جلاوطنی سے متعلق احادیث کے لئے دیکھئے: مجمع الزوائد ۶/ ۲۷۳، ۸/ ۱۰۲۔ ۱۰۴۔

(۲) النووی، المنہاج، مع الخطیب الشربینی، مغنی المحتاج فی شرح المنہاج، ط: الحلبی ۴/ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔

ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

اسلام میں مالی تاوان کا کوئی تصور نہیں ہے اور نہ ہی یہ شریعت کے تصرفات کے مناسب ہے، اس لئے کہ وہ جسمانی سزاؤں جیسے قید اور مار پیٹ کی طرح سے متعین نہیں ہے(۱)۔

لیکن اس کے سیاق وسباق کو جاننے کے لئے مزید چھان بین کی ضرورت ہے۔

اور اردبیلی کہتے ہیں:

داڑھی مونڈنے اور مال لینے کے ذریعہ تعزیر جائز نہیں ہے(۲)۔

اور بعض متاخرین شافعیہ جیسے کہ شیخ عمیرہ(۳)، شیخ علی شبراملسی (۴) وغیرہ کہتے

---

(۱) محمد بن محمد کمال الدین الازہری، الاخمیمی، فصل المقال فی الجواب عن حادثۃ السوال ونفی العقوبۃ بالمال، ص: ۴۰، ط: الحلبی ۱۳۴۰ھ۔

(۲) الانوار للاردبیلی ۲/ ۵۲۱، ط: مؤسسۃ الحلبی، ۱۳۹۰ھ/ ۱۹۷۰ء۔ حلق لحیہ کے مسئلے پر اعتراض کیا گیا ہے، ابن حجر ہیتمی تحفۃ المحتاج میں لکھتے ہیں: اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ داڑھی مونڈنا حرام ہے، لیکن حرمت کا قول اکثر متاخرین کی رائے ہے، اس کے برخلاف شیخین یعنی امام رافعی اور امام نووی اور دوسرے لوگوں کے نزدیک یہ عمل مکروہ ہے، اس قول کے مطابق اگر کوئی امام بطور سزا داڑھی مونڈنا چاہے تو ممنوع نہیں ہے۔ اور اردبیلی کی کتاب کا ماخذ ان کے بیان کے مطابق متقدمین کی کتابیں ہیں، لیکن ان میں سے روضہ، ماوردی کی الحاوی، مہذب اور حاوی صغیر میں تعزیر کے باب میں یہ دونوں مسئلے مذکور نہیں ہیں اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ متاخرین کے کلام سے لیا گیا ہے یا خود انھیں کی ذاتی رائے ہے۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے جو ابن حجر کے تبصرے میں گزرا کہ حلق لحیہ کے ذریعہ تعزیر کرنا حرام ہے، جس پر اکثر متاخرین فقہاء کا اتفاق ہے...، اسی طرح اردبیلی نے اس کی ترجمانی لفظ ''تذنیب'' سے کی ہے، پھر کہتے ہیں :.... حلق لحیہ اور اخذ مال کے ذریعہ تعزیر کرنا جائز نہیں ہے، ان کی اصطلاح میں تذنیب کسی بھی فریق کی طرف سے ضرورت کے بغیر کسی چیز کے بعد کسی چیز کو انجام دینا ہے (التعریفات للجرجانی، ص: ۵۵، طبع دار الکتب العلمیہ)۔

(۳) دیکھئے: حاشیۃ عمیرہ علی شرح المحلی ۴/ ۲۰۵۔

(۴) حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۹۔

ہیں کہ امام شافعی کے قول جدید کے مطابق مالی جرمانہ جائز نہیں ہے۔ اخمیمیؒ نے بھی اسے داغستانی سے حاشیہ علی التحفہ کے حوالے سے اور ابن القاسم سے شرح علی المنہاج کے حوالے سے نقل کیا ہے(۱)۔

لیکن اس طرح کی عبارتوں کے اصل ماخذ کی تلاش کی ضرورت ہے، کیونکہ متقدمین نے تعزیر کے باب میں اس مسئلے کو نقل نہیں کیا ہے، اور مذکورہ عبارتوں کے علاوہ کوئی دوسری عبارت موجود نہیں ہے، حالانکہ وہ اصل مسئلہ سے باخبر تھے۔

ایسا لگتا ہے کہ اسے مانع زکاۃ کے مسئلے سے اخذ کیا گیا ہے، جس میں دو قول ہیں: قدیم اور جدید۔ اسی طرح تعزیر مال اور مانع زکاۃ کے مسئلے میں بڑا فرق ہے، مانع زکاۃ کے مسئلے کا تعلق دوگنی قیمت لینے کے باب سے ہے، اور تعزیر مالی کا مسئلہ ایسا نہیں ہے، جس کی تفصیل یہ ہے:

ابو اسحاق شیرازی کہتے ہیں:

اگر کوئی بخل کی وجہ سے زکاۃ نہ دے تو اس سے زکاۃ بھی لی جائے گی اور سزا بھی دی جائے گی، اور اس سلسلہ میں قول قدیم یہ ہے کہ زکاۃ لی جائے گی اور بطور سزا اس کا آدھا مال لے لیا جائے گا، اس لئے کہ بہز بن حکیم کی سند سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **ومن منعها فأنا آخذوها وشطر ماله عزمة من عزمات ربّنا ليس لآل محمد فيها شيئ** ''جو شخص زکاۃ نہیں دے گا تو میں اس سے زکاۃ بھی لوں گا اور اس کے آدھے مال کو بھی، کیونکہ یہ اللہ تبارک وتعالی کی طرف سے ایک لازمی حق ہے، اور آل محمد کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے''(۲)،

---

(۱) اخمیمی نے ان دونوں سے اسے نقل کیا ہے، حوالہ سابق، ص: ۳۴، ان سب کی عبارتیں ملتی جلتی ہیں۔

(۲) احمد، نسائی، ابوداؤد، حاکم، بیہقی نے اس حدیث کی تخریج کی ہے، بہز بن حکیم کے سلسلہ میں محدثین کا اختلاف ہے، جبکہ ان کی حدیث مشہور ہے، امام احمد سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: ماأدری وجهه، اور اس حدیث کی سند کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: صالح الاسناد، الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۳)، حدیث فی نفسہ لائق استدلال نہیں ہے، البتہ شاہد یا متابع کی وجہ سے اس میں قوت آجائے گی۔

لیکن صحیح پہلا قول ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **لیس فی المال حق سوی الزکاۃ** (مال میں زکاۃ کے علاوہ کوئی حق نہیں ہے) (۱)، اور اس لئے بھی کہ زکاۃ عبادت ہے، لہذا دوسری عبادات کی طرح اسے بھی ادا نہ کرنے کی وجہ سے آدھا مال لینا واجب نہیں ہے (۲)۔

اور امام نووی اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

کیا زکوۃ کے ساتھ بطور سزا اس کا آدھا مال بھی لیا جائے گا؟ اس سلسلہ میں امام شافعی سے منقول دو رائیں ہیں :

ایک یہ کہ یقینی طور پر اس کا مال نہیں لیا جائے گا، قاضی ابو الطیب، ماوردی اور محاملی نے اپنی کتابوں میں بہ صراحت اسے نقل کیا ہے، اور ابو اسحاق شیرازی اور دوسرے لوگوں سے بھی یہی منقول ہے، اور ان لوگوں نے آدھا مال لینے کی بات امام مالک سے نقل کی ہے، اور کہا گیا ہے کہ یہ امام مالک کا بھی مسلک نہیں ہے۔

اور دوسری رائے اور یہی مشہور ہے، اور اسی کو مصنف نے اور دوسرے فقہاء نے یقینی کہا ہے کہ اس معاملے میں امام شافعی سے دو قول منقول ہیں: قول جدید یہ ہے کہ نہیں لیا جائے گا اور قول قدیم یہ ہے کہ لیا جائے گا، ابو اسحاق شیرازی نے قول قدیم و جدید دونوں کی دلیل بھی بیان کی ہے، اور اصحاب شافعی اس پر متفق ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ نہیں لیا جائے گا (۳)۔

اور گذشتہ تفصیل سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ دونوں قولوں کا محل مانع زکوۃ کا مسئلہ ہے کہ کیا اس کے آدھے مال کو بطور سزا لیا جائے گا؟ اور شاید یہی وجہ ہے کہ متقدمین نے اسے

(۱) امام نووی نے کہا کہ حدیث "**لیس فی المال حق سوی الزکاۃ**" بہت زیادہ ضعیف ہے، المجموع ۵/ ۳۳۲، اور بیہقی السنن الکبری میں کہتے ہیں: اس حدیث کی روایت ہمارے اصحاب تعلیقات میں کرتے ہیں۔

(۲) المہذب للشیرازی ۱/ ۱۴۰۔

(۳) المجموع للنووی ۵/ ۳۳۴۔

تعزیر کے باب میں ذکر نہیں کیا ہے، اور ہمارے علم کے مطابق سب سے پہلے آٹھویں صدی ہجری کے عالم اردبیلی نے اسے تعزیر کے باب میں بیان کیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ قول جدید کو مطلق تعزیر سے متعلق قرار دینا محل نظر ہے، نیز متقدمین شافعیہ کے کلام کے مکمل تتبع اور استقراء کی ضرورت ہے، خصوصاً اردبیلی کی عبارت کے پیش نظر، اور اس پر متنبہ اس لئے کیا جارہا ہے کہ ابواسحاق شیرازی کی یہ بات گذر چکی ہے کہ زکوۃ میں مالی تاوان نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ وہ عبادت ہے، لہذا دوسری عبادتوں کی طرح سے اس کے عدم ادائیگی کی وجہ سے بھی اس کا آدھا مال نہیں لیا جائے گا، لہذا ان دونوں قولوں کو مطلق تعزیر سے متعلق قرار دینے کے لئے غور وفکر کی ضرورت ہے۔

رہی قول قدیم کی دلیل حضرت بہز کی حدیث تو اس کے متعلق خود امام شافعی نے فرمایا ہے کہ یہ محدثین کے یہاں ثابت نہیں ہے اور اگر وہ ثابت ہوتی تو ہم بھی اس کے قائل ہوتے (۱)۔

اور ربیع امام شافعی سے نقل کرتے ہیں کہ کسی بھی چیز میں دوگنا تاوان نہیں لیا جائے گا، سزا تو جسم سے متعلق ہے، مال سے نہیں، اور دوگنا تاوان کے ہم اس لئے قائل نہیں ہیں کہ حدیث میں ہے کہ حضرت براء بن عازب کی اونٹنی نے کسی کی کھیتی کو برباد کردیا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ کھیت والوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ دن میں اپنے کھیت کی حفاظت کریں اور اگر مویشی رات میں کھیت کھا جائیں تو ان کے مالکوں کے ذمہ تاوان ہے، لیکن وہ صرف ایک قیمت کے ضامن ہوں گے دوگنی قیمت کے نہیں (۲)۔

اور امام نووی لکھتے ہیں:

---

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۳۳۲۔

(۲) کتاب الاختلاف مع مالک للشافعی، کتاب الام کے اخیر میں ۷/ ۲۱۵، طبع: الشعب، معرفۃ السنن والآثار للبیہقی ۱۲/ ۴۲۵۔۴۲۶، ناشر: جامعۃ الدراسات الاسلامیہ، دارقتیبہ، دارالوعی، دار الوفاء، السنن الکبری ۸/ ۲۷۹ طبع حیدرآباد۔

اصحاب شافعی اور بیہقی نے حضرت بہز کی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ وہ منسوخ ہے اور وہ اس وقت کا حکم ہے جب کہ مالی جرمانہ مشروع تھا۔

اور الخمیمی نے بیہقی کے حوالے سے لکھا ہے کہ حضرت بہز کی حدیث کے لئے حضرت براء کی ناقہ والی حدیث ناسخ ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے صرف فاسد کردہ کھیت کے ضمان کا فیصلہ فرمایا تھا، اور آنحضرت ﷺ سے یہ منقول نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے اس واقعہ میں دوگنا جرمانہ کا فیصلہ فرمایا ہو(۱)۔

امام نووی کہتے ہیں کہ یہ جواب دو وجہوں سے کمزور ہے: ایک یہ کہ یہ دعوی کہ اسلام کے شروعاتی دور میں مالی جرمانہ جائز تھا کسی روایت سے ثابت نہیں ہے اور نہ یہ بات معروف ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ نسخ کو اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب کہ تاریخ معلوم ہو، اور یہاں ایسی بات نہیں ہے، اور صحیح جواب یہ ہے کہ حدیث ضعیف ہے(۲)۔

امام نووی روضۃ الطالبین میں رقم طراز ہیں: نسخ کے لئے دلیل کی ضرورت ہے اور یہاں ان کو اس پر قدرت حاصل ہے(۳)۔

اور تلخیص نامی کتاب میں امام نووی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مالی جرمانہ کے بارے میں یہ دعوی کہ وہ ابتداء اسلام میں مشروع تھا ثابت نہیں ہے اور نہ معروف ہے، اور نسخ کا دعوی تاریخ سے عدم واقفیت کی وجہ سے ناقابل قبول ہے(۴)۔

اور جیسا کہ میں نے سمجھا ہے کہ امام نووی کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ بطور سزا دوگنا مالی جرمانہ لینا ابتداء اسلام میں بھی حرام تھا اور کبھی بھی جائز نہیں تھا۔

---

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۳۔۲۴۔

(۲) المجموع للنووی ۵/ ۳۳۴۔

(۳) روضۃ الطالبین للنووی ۵/ ۲۰۹۔

(۴) تلخیص الحبیر ۲/ ۱۶۲، تحقیق: سید عبداللہ ہاشم یمانی، طبع الفنیہ، ۱۳۸۴/ ۱۹۶۴، الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۴۰۔

اورامام نووی نے علماء کے اختلاف کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ اس سے صرف زکاۃ لی جائے گی اور اس کا آدھا مال نہیں لیا جائے گا، اور اسی کے قائل امام مالک اور امام ابوحنیفہ ہیں، اور عبدری کہتے ہیں کہ اکثر علماء کی یہی رائے ہے، اور امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ زکوۃ کے ساتھ بطور سزا اس کا آدھا مال بھی لیا جائے گا، اور یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے(۱)۔

اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ حدیث صرف ایک تاوان کے بارے میں ہے نہ کہ دوگنے تاوان کے بارے میں، اور اسی حدیث کی بنیاد پر امام شافعی نے قیمت کے ذریعہ تاوان کو ثابت کیا ہے۔

پس اس کلام کا محل اور اس کے اور مالی جرمانہ کے درمیان فرق واضح ہے۔

اور ابن اثیر کہتے ہیں: کسی چیز کے تلف کرنے والے کے متعلق اصل یہی ہے کہ اس کے مثل سے زیادہ واجب نہ ہو، اور کہا گیا ہے کہ اسلام کے شروعاتی دور میں بطور سزا مال لیا جاتا تھا پھر وہ منسوخ ہو گیا.... اور حضرت عمرؓ اس کے مطابق فیصلہ کیا کرتے تھے، اور امام احمد کا یہی مسلک ہے، لیکن زیادہ تر فقہاء کی رائے اس کے برخلاف ہے(۲)۔

اس مسئلے میں فسخ کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، ابن رشد نسخ کے قائل ہیں، امام طحاوی کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ الخمیمی نے ان کے حوالے سے نقل کیا ہے(۳) کہ اگر غنیمت میں خیانت کرنے والے کے سامان کو جلانے سے متعلق حدیث صحیح ہو تو اسے اس دور پر محمول کیا جائے گا جب کہ مالی جرمانہ جائز تھا؛ جیسے کہ زکوۃ ادا نہ کرنے والے، گم شدہ اونٹ کو پکڑ کر ذبح کر دینے والے اور کھجور چوری کرنے والے کے آدھے مال کو لے لینا، اور یہ سب چیزیں منسوخ ہیں۔

(۱) المجموع للنووی ۵/۳۳۶۔۳۳۷۔

(۲) جامع الاصول ۱۰/۷۰۵۔

(۳) حوالہ سابق، ص:۱۱۔

امام طحاوی یہ بھی کہتے ہیں (۱) کہ رہی وہ حدیث جس میں کہا گیا ہے کہ حضرت سعد بن وقاص مدینہ میں شکار کرنے والے کے سامان کو چھین لیا تھا تو وہ اس وقت سے متعلق ہے جب کہ مال کے ذریعہ سزا دینا جائز تھا، اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں... اور ربا کی منسوخی کے وقت یہ چیزیں بھی ختم کردی گئیں، اور کسی کے سامان کو تلف کرنے کی صورت میں اگر وہ مثل ہے تو اس کے ہم مثل لینے کا اور اگر قیمی ہے تو اس کی قیمت لینے کا قانون بنایا گیا، اور حرم کی حرمت کو پامال کرنے کے جرم میں مالی سزا کے بجائے جسمانی سزا دی گئی۔

اور اخمیمی کہتے ہیں کہ نسخ اور اجماع کے سلسلہ میں ہم نے جو ذکر کیا ہے حنفیہ اور مالکیہ اسی کے قائل ہیں اور یہی امام شافعی کا قول جدید ہے (۲)۔

اخمیمی کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر تم یہ کہو کہ ائمہ کے حوالے سے آپ نے لکھا ہے کہ مالی تاوان سے متعلق احادیث منسوخ ہیں، لیکن ناسخ کی وضاحت نہیں ہے، تو سوال یہ ہے کہ ناسخ کیا ہے؟ اس کے جواب میں کہوں گا کہ میری اس سلسلہ میں کوئی تحقیق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ لوگ شریعت کے امین اور محافظ ہیں، دین انھیں کے ذریعہ ہم تک پہنچا ہے، لہذا اس معاملے میں ان سے سوال نہیں کیا جاسکتا ہے، ورنہ تو لازم آئے گا کہ ہر مسئلے کے متعلق ہم دلیل تلاش کریں، اور اگر اس کے خلاف کوئی دلیل موجود ہو تو پھر ہم ناسخ کو تلاش کریں گے، نیز اس معاملے میں اجماع نقل کرنا خود ایک دلیل ہے جس کی پیروی ہم پر لازم ہے۔

مزید برآں ابن شماع نے برزلی کی تردید کرتے ہوئے ناسخ کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: گویا کہ انھیں یہ بات معلوم نہیں ہے کہ اللہ تعالی نے باطل طریقے پر مال کھانے سے منع فرمایا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر صحابہ کرام کی موجودگی میں کتنی شدت کے ساتھ اس کی حرمت کو بیان کیا ہے...، اخمیمی کہتے ہیں کہ ان کا

---

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۱۴۔

(۲) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۳۹، ۴۰۔

اشارہ اس حدیث کی طرف ہے کہ تمہارا مال، تمہارا خون، اور تمہاری عزتیں تم پر حرام ہیں، اور ہمارے علم کے مطابق یہ حدیث مالی جرمانہ سے متعلق احادیث سے موخر ہے(۱)۔

واضح رہے کہ اخمیمی کے اس جواب پر اعتراض کیا گیا ہے جیسا کہ اہل علم سے پوشیدہ نہیں ہے۔

مالکیہ کا مسلک:

ڈاکٹر بوطی لکھتے ہیں کہ مالکی علماء اس پر متفق ہیں کہ تعزیر مالی جائز نہیں ہے، اور دوسرے مکاتب فقہ کی بہ نسبت ان کی عبارتیں زیادہ واضح اور زیادہ صحیح ہیں، چنانچہ دسوقی لکھتے ہیں:

اجماعی طور پر مالی تعزیر جائز نہیں ہے، اور امام ابو یوسف کا قول بھی اسی معنی میں ہے جیسا کہ بزازی نے کہا ہے(۲)۔

اور اخمیمی نے ونشریسی کے حوالے سے لکھا ہے کہ رہا مال لے کر سزا دینے کا مسئلہ تو علماء کی صراحت کے مطابق وہ کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے، اور جواز سے متعلق برزلی کے فتوے کو غلط ٹھہرایا گیا، اس لئے وہ لوگ اس معاملے میں ان کی پیروی کرتے ہیں(۳)۔

اور بنانی کہتے ہیں کہ مسلک مالکی میں تعزیر مالی کا کوئی بھی قائل نہیں ہے(۴)، اور اخمیمی کہتے ہیں کہ میرے علم کے مطابق نویں صدی کے آغاز میں برزلی کے زمانے تک مسلک مالکی میں کوئی بھی مالی جرمانہ کا قائل نہیں تھا، سب سے پہلے برزلی نے جواز کا فتوی دیا، لیکن ان کے معاصرین نے اسے غلط قرار دیا اور اسے اجماع کی خلاف ورزی کہا، اور فقہ مالکی

---

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۴۳، ۴۴۔

(۲) ڈاکٹر بوطی، حوالہ سابق، ص: ۱۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۵۔

(۳) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۴۳۔

(۴) حوالہ بالا۔

میں یہ بدعت ابن قیم اوران کے شیخ کی کتابوں کے ذریعہ درآئی ہے، اور برزلی کے بعد کے مالکی علماء بھی اسے غلط شمار کرتے تھے، جیسا کہ بنانی وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے(۱)۔

اسی طرح سے ابن رشد نے بھی اس پر اجماع نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں: مالی تعزیر اسلام کے ابتدائی دور میں تھا پھر اجماع کے ذریعہ اسے منسوخ کر دیا گیا، اور صرف جسمانی سزا کو باقی رکھا گیا(۲)۔

اور ابن عربی کہتے ہیں: مال میں کوئی سزا نہیں ہے، البتہ خیانت کے جرم میں اس کی جسمانی سرزنش کی جائے گی، اس پر تمام لوگوں کا اجماع ہے(۳)۔

چند ملاحظات:

اول۔ یہ دعوی کہ مالی سزا کا تعلق ابتداء اسلام سے ہے، امام نووی کے حوالے سے گذر چکا ہے کہ یہ ثابت نہیں ہے اور نہ معروف ہے۔

دوم۔ امام نووی نے نسخ کے دعوے کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ نسخ کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہے، اور قائلین اسے مہیا نہیں کر سکتے (۴)۔

سوم۔ اور ان کا یہ کہنا کہ مالی سزا اجماع کے ذریعہ منسوخ ہے صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ جمہور کے نزدیک اجماع نہ تو منسوخ ہوتا ہے اور نہ اس کے ذریعہ کسی حکم کو منسوخ کیا جا سکتا ہے جیسا کہ اصول کی کتابوں سے یہ ثابت ہے(۵)۔

(۱) الاُحَیمی، حوالہ سابق، ص: ۳۔

(۲) البیان والتحصیل ۱۶/ ۲۹۷، طبع دار الغرب الاسلامی، ۱۹۸۶ء

(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۰۲، طبع عیسی الحلبی، ۱۳۸۷ھ/ ۱۹۶۷ء۔

(۴) روضۃ الطالبین للنووی ۵/ ۲۰۹۔

(۵) دیکھئے: المستصفی ۱/ ۱۲۶، طبع الامیریہ، ۱۳۲۵ھ، المنہاج للبیضاوی بشرح الابہاج للسبکی ۲/ ۲۵۳، دار الکتب العلمیہ، طبع اول، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء، البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۱۲۸، طبع کویت، ارشاد الفحول للشوکانی، ص: ۱۹۲، طبع الحلبی۔

چہارم۔ اجماع کا دعوی حضرت عمر کے عمل سے ٹوٹ جاتا ہے جو صحیح سند سے منقول ہے، نیز امام احمد بن حنبل کی رائے بھی اس کے برخلاف ہے۔

علاوہ ازیں بعض مالکیہ کا خیال ہے کہ تعزیر کسی قول یا فعل کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ چنانچہ علامہ قرافی کہتے ہیں کہ زمانہ اور جگہوں کے بدلنے سے تعزیر میں تبدیلی ہوسکتی ہے، چنانچہ بعض شہروں کی تعزیر دوسرے شہروں میں تکریم شمار ہوتی ہے، اور تعزیر کسی متعین قول یا فعل کے ساتھ خاص نہیں ہے، ونشریسی کہتے ہیں کہ بعض شیوخ فرماتے ہیں کہ فعل، فاعل اور وجہ فعل کے اعتبار سے تعزیر ایک اجتہادی عمل ہے(۱)۔

اور ابن فرحون نے کہا کہ کسی حرام کے ارتکاب یا واجب وسنت کے ترک یا مکروہ پر عمل کرنے کی وجہ سے سزا دی جاتی ہے، اور ان میں سے بعض کی سزائیں متعین ہیں اور بعض کی متعین نہیں، اور غیر متعین کی مقدار، جنس اور صفات میں جرم کے اعتبار سے تبدیلی ہوسکتی ہے، نیز جرم کے چھوٹے، بڑے ہونے اور مجرم کی ذاتی حالت، اور کہنے والے اور جس کے بارے میں کوئی بات کہی گئی ہے اور بات کے لحاظ سے بھی اس میں فرق واقع ہوتا ہے۔

اور تعزیر کبھی ترک واجب کی وجہ سے ہوتی ہے؛ جیسے کہ زکوۃ ادا نہ کرنا، اور اسی حکم میں ہے قرض، امانت، یتیموں کے اموال اور وقف کی آمدنی کو ادا نہ کرنا، اسی طرح سے وکیل اور مضارب کا اپنے قبضے میں موجود مال کو حوالے نہ کرنا، اور غصب اور ظلم سے حاصل کردہ مال کو اس کے مالکوں کو سپرد کرنے سے انکار کردینا، ان تمام صورتوں میں سزا دی جائے گی، یہاں تک کہ حق واجب کو ادا کردے۔

اور تعزیر کوڑے مارنے، طمانچہ لگانے اور قید میں ڈالنے کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ یہ حاکم کی صواب دید پر مبنی ہے... اسی طرح سے تعزیر کسی متعین فعل اور متعین قول کے ساتھ خاص نہیں ہے.... پھر اس کی تعیین سنت سے اور علماء کی جزئیات سے کی جائے گی(۲)۔

---

(۱) المعیار المعرب ۲/۴۱۶، ناشر: وزارۃ الاوقاف المغربیہ۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/۲۰۰۔۲۰۲۔

اسی طرح بعض متاخرین مالکیہ کا خیال ہے کہ مالی تعزیر جائز ہے، چنانچہ عدوی کہتے ہیں: مالی جرمانہ بھی درست ہے؛ جیسے کہ بھگوڑے ظالم سے تلاش کرنے کی اجرت لینا، اور مال کو اس کی ملکیت سے خارج کرکے بھی سزا دی جاسکتی ہے؛ جیسے کہ فاسق کے گھر کو فروخت کردینا(۱)۔

اور عدویؒ کی یہ بات گویا کہ ابن عطار سے ماخوذ ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: اگر بیت المال موجود نہ ہوتو قاضی کے مددگاروں کی اجرت طلب کرنے والے پر ہوگی، اور اگر مطلوب تک پہنچ جائیں تو ان کی اجرت مطلوب کے ذمہ ہوگی، ابن رشد کا بھی یہی رجحان ہے، لیکن ابن نجار قرطبی نے اس کی تردید کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ مالی سزا ہے جو کسی بھی حال میں جائز نہیں ہے(۲)۔

لیکن اخمیمی کہتے ہیں کہ بہت زیادہ ٹال مٹول کرنے والے کے خلاف مدد کرنے والوں کی اجرت کا مسئلہ ان پیچیدہ مسائل میں سے ہے جن میں علماء کے درمیان اختلاف ہوا ہے، اور مسلک مالکی کے علماء کے کلام کو نقل کرنے کے بعد انہوں نے لکھا ہے کہ حاصل یہ ہے کہ اگر بیت المال یا قاضی کی تنخواہ یا کسی اور شعبے سے مدد کرنے والوں کی اجرت مقرر ہے تو پھر طالب ومطلوب سے کچھ نہیں لیا جائے گا، اور اگر متعین نہ ہوتو پھر طالب سے لیا جائے گا، الا یہ کہ مطلوب بہت زیادہ ٹال مٹول کرنے والا اور جھگڑالو ہو(۳)۔

اسی طرح سے شیخ محمد العربی الفاسی نے بھی بعض صورتوں میں اس کے جواز کا فتوی دیا ہے، چنانچہ ان سے سوال کیا گیا قبائل کی حالت کے بارے میں اس زمانے میں جب کہ کوئی حکومت موجود نہ ہو، کہ ان میں سے جو لوگ ڈاکہ زنی یا لوٹ مار کرتے ہیں اور مالی سزا کے بغیر

(۱) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۸/ ۱۱۰۔

(۲) الاعتصام للشاطبی ۲/ ۳۶۰، طبع اول: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء، الظروف المشددۃ والمخففۃ فی عقوبۃ التعزیر فی الفقہ الاسلامی: ڈاکٹر ناصر الخلیفی، مطبع المدنی، طبع اول، ۱۴۱۲ھ/ ۱۹۹۲ء۔

(۳) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۵۳، ۵۷۔

انھیں اس سے روکنا ممکن نہیں ہے، اور اگر کوئی انھیں جسمانی سزا دینا چاہے تو اس کا خطرناک نتیجہ برآمد ہوتا ہے، تو انہوں نے جواب دیا کہ مجرموں کو جرم سے باز رکھنے کے لئے مالی جرمانہ کا تعلق عقوبت بالمال کے باب سے ہے، اور مشہور یہ ہے کہ مالی سزا جائز نہیں ہے، البتہ شیخ ابوالقاسم برزلی نے اس کے جواز کا فتوی دیا ہے، اور اس سے متعلق انہوں نے ایک کتاب لکھوائی ہے، لیکن ان کے معاصر اور ان کے شہر کے رہنے والے شیخ ابوالعباس ابن شماع نے ان کی رائے کو غلط کہا ہے، لیکن ابن شماع کا کلام اس حالت سے متعلق ہے جب کہ مسلم حکمراں موجود ہو، اور جس پیش آمدہ مسئلے کے بارے میں سوال کیا گیا ہے وہ حکمراں کی غیر موجودگی سے متعلق ہے، اور اس حالت سے اس کا تعلق ہے جب کہ حدود شرعیہ کے قیام پر قدرت حاصل نہ ہو، کیا اس وقت لوگوں کو بالکل آزاد چھوڑ دیا جائے گا، اور وہ حدود کے اسباب کا ارتکاب کرتے پھریں، اس کی سنگینی بالکل واضح ہے، اور اس کے لئے کسی وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔ ایسی حالت میں ایک شکل تو یہ ہے کہ اگر کوئی شخص زجر وتوبیخ کی کسی صورت پر قادر ہے تو وہ اس پر عمل کرے، شریعت نے مفاسد کو دور کرنے کا جو تاکیدی حکم دیا ہے اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ جو طریقہ ممکن ہو اسے اپنایا جائے اور وسعت کے بقدر شریعت کے حکم پر عمل کیا جائے۔

اور شریعت کا اصل حکم جسمانی سزا سے متعلق ہے، لیکن صورت واقعہ یہ ہے کہ وہ قبائل جن تک حکومت کی پہنچ نہیں ہے، ان کو جسمانی سزا دینا ممکن نہیں ہے؛ کیونکہ وہ اس کے لئے راضی نہیں ہوسکتے، اور یقینی طور پر معلوم ہے کہ طاقت کے ذریعہ اسے نافذ کرنے کا نتیجہ بغاوت اور فساد کی شکل میں رونما ہوگا، علماء کا کہنا ہے کہ اگر کسی منکر کی تبدیلی میں اس سے زیادہ برائی میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو تو اسے تبدیل نہیں کیا جائے گا، اور یہ بات مشاہدہ سے معلوم ہے کہ قبائل میں شرعی قوانین اور حدود نافذ نہیں کئے جاسکتے ہیں، اور زجر وتوبیخ کے بغیر صرف منع کردینا بھی بے سود ہے، اور اس قبیلے کے باشعور لوگ منکر پر نکیر کی کوشش کرتے ہیں اور اس پر لگام چاہتے ہیں، البتہ اس سلسلہ میں ان کی رسائی بس یہیں تک ہوسکتی ہے کہ وہ اتنا ہی مالی

جرمانہ عائد کردیں جس کا ان کے درمیان رواج ہے، اور اگر اسے بھی ترک کر دیا جائے تو فساد کا غلبہ ہوجائے گا، اور اگر اس پر عمل کیا جائے تو مالی سزا دینا ہوگا، اور زیادہ بہتر ہے کہ کہا جائے کہ مالی سزا کی دو قسمیں ہیں:

۱۔اس چیز کو ضائع کر دینا جس کے ذریعہ معصیت کا وقوع ہوا ہے۔

۲۔ایسی چیز کو لے لینا جس کا جرم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

پہلی قسم کو عقوبت فی المال کہا جاتا ہے اور شاطبی کہتے ہیں کہ امام مالک اس کے قائل ہیں، اور دوسری قسم کو عقوبت بالمال کہا جاتا ہے اور یہ ناجائز ہے، لیکن اس زمانہ میں وہ محل ضرورت ہے اور اس پر عمل کرنا عمومی مصلحت کا تقاضا ہے اور اسے چھوڑ دینا باعث فساد ہے، اور اس پر عمل کی وجہ سے لوگوں کو جو فائدہ حاصل ہوگا وہ مجرم کو پہنچنے والے نقصان سے بہت بڑھ کر ہے اور شریعت کے معروف ومشہور قواعد اس کے جواز کا تقاضا کرتے ہیں۔

اور شیخ عربی کہتے ہیں کہ میں نے ابوجعفر داودی کی طرف منسوب ایک جواب دیکھا ہے جس میں انہوں نے مالی سزا کے جواز کا فتوی دیا ہے، اگر جواب کی نسبت ان کی طرف صحیح ہے تو وہ اس صورت پر محمول ہے جب کہ اس کے علاوہ دوسرا فیصلہ دشوار ہو(۱)۔

اور ''میارۃ علی الزقاقیۃ'' میں ہے: ابن شماع کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ مالی سزا ممنوع ہے اور جو لوگ جواز کے قائل ہیں وہ غلطی پر ہیں؛ مگر یہ کہ برزلی اور جو لوگ ان کی تردید کرتے ہیں دونوں کی گفتگو حکمراں کی موجودگی سے متعلق ہے، اور اس وقت کے بارے میں ہے جب کہ حدود کو قائم کرنے اور احکام شرعیہ کو نافذ کرنے پر قدرت حاصل ہو، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ایسی حالت میں اسے چھوڑ کر دوسرا حکم لگانا درحقیقت شرعی احکام کو تبدیل کرنا ہے، اور اللہ کے نازل کردہ کے علاوہ پر فیصلہ کرنا ہے جس کا مرتکب ظالم اور فاسق ہے، جیسا کہ قرآن حکیم میں کہا گیا ہے۔

---

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۴۴۔۴۵۔

اوراس حالت میں جب کہ امام موجود نہ ہواور حدود کو قائم کرنے اوراصل حکم شرعی کو نافذ کرنے پر قدرت نہ ہوتواس کی جگہ دوسرا حکم لگانا زیادہ بہتر ہے اسے بالکل نظرانداز کردینے اورزجروتوبیخ نہ کرنے سے؛ کیونکہ ایسا کرنے میں جوفساد برپا ہوگا وہ محتاج بیان نہیں ہے، کہ طاقت ورکمزور کو کھا جائے گا، انسانی آبادی ویرانے میں بدل جائے گی، عمارتیں کھنڈر میں تبدیل ہوجائیں گی، بلکہ جب حدود کو قائم کرنادشوار ہواوراس تک رسائی نہ ہوسکےاور غلط کاموں سے روکنے کے لئے کسی تعزیر کی ضرورت ہواورلوگ اس تعزیر پر قادر ہوں تو وہ تعزیر حدود کے درجہ میں آجائے گی،لیکن اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ حدساقط ہوجائے گی، بلکہ فساد کودور کرنے کے لئے زیادہ سے زیادہ جوممکن ہے اس پرعمل کرنا ہے، اوراگراس کے بعد حدقائم کرنا ممکن ہو اورشریعت اس کے نفاذ کا تقاضا کرے تواسے نافذ کیاجائے گا، اورظالم اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس پر یہ چیزیں لادی جائیں (۱)۔

الخمیمی جو مالی سزا کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کتاب وسنت سے دوسرے کے مال کو کھانے کی عمومی ممانعت ثابت ہے... اور اس سے مذکورہ فتوے کی تردید ہوتی ہے، اور یہ دعوی کہ مذکورہ فتوے سے ممانعت کی عمومیت میں تخصیص کردی جائے گی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کے لئے ائمہ کے حوالے سے صراحت ضروری ہے، نیز آیات حدود کو خاص کرنے کے لئے بھی ائمہ کی طرف سے نقل کی ضرورت ہے...، نیز مذکورہ فتوے میں کہا گیا ہے کہ عقوبت بالمال بوقت ضرورت ہے، اورعام حالات میں اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، تو اسے اس بات کی دلیل میں پیش کرنا کہ مطلقاً مالی سزا جائز ہے غلط ہے...، مزید کہتے ہیں کہ اس فتوے میں جوعلت ذکر کی گئی ہے کہ یہ ظلم کو ظلم کے ذریعہ ختم کرنا ہے، تو یہ جائز نہیں ہے، اوراگران کے درمیان حکمراں موجود ہے توان کے لئے حدود کو قائم کرنا واجب ہے؛ اگرچہ اس کے نتیجے میں آبادی ویران ہوجائے اور مکانات تباہ وبرباد ہوجائیں،

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۴۵، ۵۷۔

یہاں تک کہ وہ حاکم کی اطاعت قبول کرلیں؛ کیونکہ وہ باغی ہیں۔

اور فتاوی میں مذکور علت کی بنیاد پر حدود کے نفاذ کو ترک کر دینے میں شریعت کو معطل قرار دینا ہے، اور تمھیں اچھی طرح سے معلوم ہو کہ فقہ مالکی میں سد ذریعہ پر مبنی اس طرح کے فتاوی کی گنجائش نہیں ہے؛ کیونکہ یہ امام مالک کے قول، اجماع اور نصوص کے برخلاف ہے(۱)۔

الخمیسی نے مالکی علماء کی جو عبارتیں اس کے بعد نقل کی ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ مالی سزا کے جواز کا فتوی محض خواہشات نفس کی پیروی میں اللہ اور اس کے رسول کے فیصلے سے آگے بڑھنا ہے، اور مصلحت صرف اسی میں ہے جو اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے لئے مشروع قرار دیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم" (سورۃ النور: ۶۳) (لہذا جو لوگ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرتے ہیں ان کو اس بات سے ڈرنا چاہئے کہ کہیں ان پر کوئی آفت نہ آپڑے یا انھیں دردناک عذاب نہ آ پکڑے)۔

اور جس کی اصلاح سنت سے نہیں ہوسکتی ہے تو اس کی اصلاح بدعت سے نہیں ہوسکتی ہے۔

اور اس دروازے کو کھولنا اور اس کا قائل ہونا درحقیقت شریعت کو معطل کرنا اور کسری وقیصر کے قوانین وسیاست کو نافذ کرنا ہے، اور انہوں نے بنانی کے حوالے سے یہ عجیب بات نقل کی ہے کہ "اے اللہ اسے معاف مت کرنا جو اس طرح کے اقوال کو نقل کرے"۔

عقوبت بالمال اور عقوبت فی المال کے سلسلہ میں مالکیہ کی رائے:

ایک دوسرے پہلو سے مالکیہ کے یہاں عقوبت بالمال اور عقوبت فی المال میں بڑا

---

(۱) الخمیسی، حوالہ سابق، ص: ۴۶۔

اہم فرق ہے، اور یہ فرق مشکلات کوحل کرسکتا ہے، اس کی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے ابواسحاق شاطبی رقم طراز ہیں:

امام مالک کے نزدیک مالی سزا کی دوقسمیں ہیں: کسی جرم کے بدلے مجرم کے مال کو لے لینا، اورجس میں جنایت ہوئی ہے اسے تلف کردینا، یا مجرم سے اس کا عوض لینا۔ پہلی قسم کوعقوبت بالمال کہتے ہیں اوراس میں کوئی شک نہیں کہ وہ نادرست ہے، اوردوسری قسم کوعقوبت فی المال کہتے ہیں اور یہ امام مالک کے نزدیک ثابت ہے۔

اورشیخ محمد العربی الفاسی کہتے ہیں: مالی سزا کی دوقسمیں ہیں: ا۔اس چیز کوضائع کردینا جس کے ذریعہ معصیت کاوقوع ہوا ہے۔ ۲۔اس چیز کو لے لینا جس کا جرم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

پہلی قسم کا نام عقوبت فی المال ہے جو امام مالک کے نزدیک ثابت ہے، اور دوسری قسم کانام عقوبت بالمال ہے اوروہ ممنوع ہے(۱)۔

اورمالکیہ نے عقوبت فی المال کی جومثالیں ذکرکی ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں جنھیں الخمیمی نے ابن فرحون کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

ا۔امام مالک سے ملاوٹی دودھ کے بارے میں پوچھا گیا کہ اسے بہادیا جائے گا؟ انہوں نے کہا: نہیں، بلکہ میرے خیال میں اسے صدقہ کردیا جائے، جب کہ دودھ بیچنے والے نے ہی اس میں ملاوٹ کی ہو۔

۲۔امام مالک نے ملاوٹی زعفران اورمشک کے بارے میں بھی یہی فتوی دیا ہے؛ خواہ اس کی مقدار کم ہو یا زیادہ، اوراگراس کی مقدارزیادہ ہوتوابن القاسم کی رائے اس کے برخلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس زعفران اورمشک کوایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردیا جائے گا جولوگوں کو دھوکہ نہ دے، اورملاوٹ کرنے والے کوادب سکھانے کے لئے اس کی قیمت کو

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۳۔ ۴، نیز مذہب کے دیگرعلماء سے بھی اسی طرح نقل کیا ہے۔

صدقہ کردیا جائے گا۔

۳۔ابن القطان نے فتوی دیا کہ اگر چادر کی بنائی گھٹیا ہوتو اسے چلا دیا جائے، اور ابن عتاب نے کہا کہ اسے پھاڑ کر صدقہ کردیا جائے۔

۴۔ مضارب نے ایسے شخص کو خریدا جو رب المال پر آزاد ہوجائے، یہ جانتے ہوئے کہ اس کا قریبی رشتہ دار ہے، تو اگر مضارب مالدار ہے تو غلام آزاد ہوجائے گا، اور وہ رب المال کو غلام کا ثمن اور اس کا نفع ادا کرے گا اگر خریداری کے دن اس میں کچھ نفع ہوا ہو، اور اس کا حق ولاء رب المال کے لئے ہوگا، کیونکہ مضارب نے ایسا کر کے تعدی کا ثبوت دیا ہے۔

۵۔اگر کوئی شخص اپنے محرم کی باندی سے وطی کرلے جو ملکیت کی وجہ سے اس پر آزاد نہ ہوسکتی ہو تو اسے سزا دی جائے گی اور اس کی مرضی کے بغیر باندی فروخت کردی جائے گی، باندی کو اس کی مرضی کے بغیر اس کی ملکیت سے خارج کردینا عقوبت بالمال کے قبیل سے ہے۔

۶۔اگر کوئی فاسق اپنے پڑوسی کو پریشان کرے اور سمجھانے کے باوجود اپنے کرتوت سے باز نہ آئے تو اس کی مرضی کے بغیر اس کے گھر کو فروخت کردیا جائے گا، اور گھر کی فروختگی جسمانی اور مالی سزا ہے۔

۷۔اگر کوئی اپنی باندی کا مثلہ کردے تو وہ اس کی مرضی کے بغیر آزاد کردی جائے گی، اور یہ عقوبت بالمال کے قبیل سے ہے۔

اور ''کتاب المغارسۃ'' کے مصنف کہتے ہیں: عقوبت بالمال کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قابل سزا جرم کا ارتکاب کرے تو بادشاہ یا اس کا نائب اس سے کم یا زیادہ مال لے کر اسے سزا دے گا، اور بسا اوقات ان لوگوں نے ہر جرم کے لئے مال کی ایک مقدار کو متعین کر رکھا ہے اور یہ حرام ہے۔ اور عقوبت فی المال کا مطلب یہ ہے کہ مجرم کے مال کو تلف کر کے اسے سزا دی جائے، اور اس مسئلے میں کچھ تفصیل ہے: اگر وہ مال ایسا ہے کہ اس کے ذریعہ اس نے

اس معصیت پر مدد حاصل کی ہے جس پر سزا دی جارہی ہے تو مشہور قول کے مطابق یہ جائز نہیں ہے، اور اگر مال کا اس معصیت سے کوئی تعلق نہ ہو تو ان کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ایسی حالت میں مالی سزا بہ اتفاق جائز نہیں ہے(۱)۔

اور الخمیمی کہتے ہیں: ہم نے نسخ واجماع کے بارے میں جو نقل کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ عقوبت بالمال اور عقوبت فی المال کسی بھی حال میں جائز نہ ہو، اس طرح سے دونوں الفاظ ایک دوسرے کے مترادف ہیں(۲)۔

نیز وہ کہتے ہیں کہ: ابن فرحون مالی سزا کے بالکل قائل نہیں ہیں، ان کے کلام میں غور کے بعد یہ بات اچھی طرح سے سمجھ میں آجائے گی، اس لئے کہ انہوں نے اس سے متعلق روایات اور ابن قیم کے کلام کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: مالکیہ مالی تعزیر کے قائل ہیں، اور اس مسئلے میں ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے...، ''لہم فیہ تفصیل'' سے ابن فرحون عقوبت بالمال اور عقوبت فی المال کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں، تو وہ دوسرے کے جواز قائل ہیں نہ کہ پہلے کے، اور جو مسائل انہوں نے ذکر کئے ہیں ان سے اس کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ جزئیات دوسرے کی تعریف میں داخل ہیں اور پہلے یعنی عقوبت بالمال کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی ہے، اور ہر باب کے مسائل کو اس کی تعریف سے اخذ کیا جاتا ہے، اس لئے کہ اگر وہ پہلے کے قائل ہوتے تو پھر ان کے قول ''وللما لکیۃ فیہ تفصیل'' (مالکیہ کے یہاں اس مسئلے میں کچھ تفصیل ہے) کا کچھ مطلب نہیں رہ جاتا، کیونکہ اگر وہ پہلے کے قائل ہوتے تو دوسرے کا بدرجہ اولی قائل ہوتے۔ علامہ الرباطی نے تبصرۃ الحکام اور العربی الفاسی کے مسائل کو نقل کر کے اس پر متنبہ کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: اس باب کے زیادہ تر یا تمام مسائل عقوبت فی المال سے متعلق ہیں، اور انہوں نے شیخ بنانی اور شیخ علیش کے حوالے سے بھی نقل کیا ہے کہ ان مسائل کا تعلق عقوبت فی

---

(۱) ابن فرحون: تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۳۔ ۲۰۴، الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۳۶۔ ۳۷، ۵۱۔ ۵۲۔

(۲) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۵۲۔

المال کے باب سے ہے، عقوبت بالمال سے نہیں (۱)۔

قابل غور بات یہ ہے کہ عقوبت بالمال اور عقوبت فی المال کے درمیان فرق ہونے کے باوجود اگر ٹال مٹول کرنے والا مالدار ہو تو اس پر عقوبت فی المال کا ضابطہ صادق آتا ہے اور یہی محل بحث ہے؛ کیونکہ جس مال کو اس نے روک رکھا ہے جرم اسی میں واقع ہوا ہے اور اسی کے ذریعہ اس نے معصیت کا ارتکاب کیا ہے، اور یہی عقوبت فی المال کا ضابطہ ہے جس کے مالکیہ قائل ہیں، اور اخمیمی کہتے ہیں: ہر باب کے مسائل کو اس کی تعریف سے اخذ کیا جائے گا (۲)۔

پس یہ بالکل واضح ہے کہ ٹال مٹول کرنے والے مالدار پر عقوبت فی المال کی تعریف منطبق ہو رہی ہے۔

ایک دوسرے زاویہ سے بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ فقہ مالکی میں دَین سے متعلق بڑی اہم گفتگو کی گئی ہے، اور ابن فرحون نے ایک مستقل عنوان کے تحت اس مسئلے پر گفتگو کی ہے جس سے ہم دیکھ سکتے ہیں کہ فقہاء مالکیہ نے کیسے اس مشکل قضیہ کو حل کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر حاکم کو شک ہو کہ مقروض نے مال کو چھپا رکھا ہے تو وہ اس کے قید کی مدت طویل کر سکتا ہے، اور ایک روایت یہ ہے کہ وہ اس کی تادیب کرے گا، اور ابن سحنون نے کہا کہ اگر مقروض کہے کہ میں نادار و فقیر ہوں، جبکہ اس کی ظاہری حالت ایسی نہ ہو، اور اپنی فقر و محتاجی پر گواہ پیش کرے مگر یہ کہ گواہان کا تزکیہ نہیں کیا گیا ہے تو اسے قید میں رکھا جائے گا، یہاں تک کہ گواہوں کا تزکیہ ہو جائے، اور اس سے کوئی ضمان نہیں لیا جائے گا۔

اور ابن کنانہ نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قرض کے سلسلہ میں مقروض کے خلاف فریاد کرے تو قاضی معروف کے مطابق اسے قید میں ڈال دے الا یہ کہ وہ بالکل قلاش ہو۔

---

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۳۷۔ ۳۹۳۔

(۲) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۳۸۔

اورابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر قاضی کے پاس مقروض کا ٹال مٹول ثابت ہوجائے تو وہ اسے قید میں ڈال دے گا اور تکلیف دہ پٹائی کے ذریعہ اس کی تادیب کرے گا، یہ اس وقت ہے جب کہ اسے شک ہو کہ اس نے مال کو چھپا رکھا ہے، اور ایسی حالت میں اسے قید میں باقی رکھے گا، یہاں تک کہ وہ قرض ادا کردے یا ظاہر ہوجائے کہ اس کے پاس مال نہیں ہے۔

اورامام مالک ''المدونہ'' نامی کتاب میں فرماتے ہیں: قرض کے معاملے میں اتنی ہی مدت تک قید میں رکھے گا جس سے اس کا معاملہ واضح ہوجائے، تو اگر اسے شک ہو کہ اس نے مال چھپا رکھا ہے تو قید میں رکھے گا، ورنہ تو اسے آزاد کردے گا۔

اگر قرض دہندہ مقروض کے پاس مال کی موجودگی کو ثابت کردے تو اس سے دریافت کیا جائے گا، اگر اس کا اقرار کرے تو قاضی اسے بیچ کر اس سے قرض ادا کرنے کا فیصلہ کرے گا، اور اگر بیچنے سے انکار کرے تو مار پیٹ اور قید کے ذریعہ اس پر سختی کی جائے گی، یہاں تک کہ اسے فروخت کردے، اور مفلس کے مال کو بیچنے کی طرح قاضی خود اس کے مال کو نہیں بیچے گا، اس لئے کہ مفلس پر تصرف کی پابندی ہے اور اسے اس کے مال کو خرچ کرنے سے روک دیا گیا ہے، تو یہی اس کے مرضی کے بغیر اس کے مال کو گویا کہ فروخت کرنا ہے(۱)۔

حنفیہ کا مسلک:

صاحب ''التنویر'' کہتے ہیں: تعزیر حد سے کم درجہ کی تادیب ہے، اور یہ صرف کوڑے مارنے کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ اس میں کبھی تو کوڑا مارا جاتا ہے، کبھی طمانچہ لگایا جاتا ہے، کبھی گوشمالی کی جاتی ہے اور کبھی ڈانٹ ڈپٹ سے کام چلالیا جاتا ہے، البحر الرائق میں ہے: امام محمد نے اپنی کتابوں میں مالی تعزیر کا تذکرہ نہیں کیا ہے، اور کہا گیا ہے کہ امام

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۴۴، نیز دیکھئے: ۲/ ۲۲۰۔ ۲۲۴۔

ابو یوسف سے منقول ہے کہ مالی تعزیر جائز ہے جیسا کہ ظہیریہ میں ہے۔

اور ''بزازیہ'' سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مالی تعزیر کا قول منقول ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مدت تک اس کا مال لے لیا جائے، تا کہ وہ اس معصیت سے باز آجائے، پھر حاکم اس کا مال اس کے حوالے کر دے، اور اگر اس کی طرف سے توبہ کی امید نہ ہو تو حاکم اپنی صواب دید کے مطابق اس میں تصرف کرے، لیکن اس کے لئے روا نہیں ہے کہ وہ اسے اپنے یا بیت المال کے مصرف میں استعمال کرے، جیسا کہ بعض ظالم اس وہم میں مبتلا ہو گئے ہیں؛ کیونکہ کسی مسلمان کے لئے شرعی سبب کے بغیر دوسرے کا مال لینا حلال نہیں ہے۔

اور مجتبیٰ میں ہے کہ مالی جرمانہ ابتداء اسلام میں مشروع تھا پھر منسوخ کر دیا گیا، لیکن خلاصہ میں ہے کہ میں نے بعض قابل اعتماد لوگوں سے سنا ہے کہ اگر حکمراں یا قاضی مالی تعزیر مناسب سمجھے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے، مثلاً کوئی شخص جماعت سے نماز ادا نہیں کرتا تو اس کی مالی تعزیر کرنا جائز ہے، اور مختار السرخسی میں ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، بلکہ قاضی کی صواب دید پر موقوف ہے، اس لئے کہ مقصود اس معصیت سے باز رکھنا ہے، اور لوگوں کے احوال الگ الگ ہوتے ہیں، لہذا اسے قاضی کی بصیرت کے حوالہ کر دیا جائے گا۔

اور الخلاصہ میں مذکور مسئلے کی بنیاد ان مشائخ کے رجحان پر ہے جو امام ابو یوسف کے قول کو اختیار کرتے ہیں (۱)، اور الشرنبلالیہ میں ہے کہ اس رائے پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا؛ کیونکہ

---

(۱) علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں: امام ابو یوسف کے نزدیک سلطان کے لئے مالی تعزیر جائز ہے اور امام ابوحنیفہ ومحمد اور باقی ائمہ کے نزدیک جائز نہیں ہے (فتح القدیر ۵/ ۳۴۵)، اور ابن عابدین کہتے ہیں: اسی جیسی بات المعراج میں بھی ہے، اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام ابو یوسف سے منقول ایک ضعیف قول ہے (رد المحتار ۴/ ۶۱)، اور علامہ عینی وزیلعی کہتے ہیں: امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ امام کے لئے مالی تعزیر جائز ہے (البنایہ علی الہدایہ للعینی ۵/ ۵۱۶، طبع اول، دار الفکر، ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء، تبیین الحقائق علی کنز الدقائق للزیلعی ۳/ ۲۰۸، طبع اول، الامیریہ، ۱۳۱۳ھ، نیز دیکھئے: شرح العینی علی الکنز ۱/ ۲۴۰، مطبع البہیہ، ۱۳۰۴ھ)۔

اس میں لوگوں کے مال کو لینے پر ظالموں کو مسلط کرنا ہے، جسے لے کر وہ ہڑپ کر جائیں گے۔

حاصل یہ ہے کہ احناف کے یہاں فتوی اس پر ہے کہ مالی تعزیر جائز نہیں ہے(۱)۔

اور امام طحاوی نے لکھا ہے: اگر مصلحت کا تقاضا ہو تو مالی تعزیر جائز ہے، اور علامہ خوارزمی کہتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مال کو لے کر بطور امانت رکھ دے، اگر وہ توبہ کرلے تو اسے واپس کردے؛ جیسا کہ باغیوں کے گھوڑوں اور ہتھیاروں کے معاملے میں یہی مسئلہ معروف ومشہور ہے، امام ظہیر الدین اور علامہ تمرتاشی نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے(۲)۔

اور شیخ الاسلام خیر الدین رملی کہتے ہیں: علماء کے نزدیک یہ ثابت شدہ امر ہے کہ کسی معصیت میں تعزیر کی مقدار متعین نہیں ہے .... یہاں تک کہ آخری درجے میں بطور تعزیر قتل بھی کیا جاسکتا ہے(۳)۔

یہ فقہ حنفی کی کتابوں کا خلاصہ ہے، جس سے معلوم ہوگیا کہ ان کے یہاں معتمد قول کیا ہے اور متاخرین نے کس پر فتوی دیا ہے، اور اختلاف کی نوعیت کیا ہے، اور اس سے ڈاکٹر بوطی کے اس قول کی حقیقت بھی معلوم ہوجائے گی: اس سلسلہ میں حنفیہ کا نقطہ نظر وہی ہے جو شافعیہ کا ہے(۴)۔

اس سلسلہ میں اس علت پر غور کرنا چاہئے کہ تعزیر مالی کو جائز قرار دینے میں ظالموں کو لوگوں کے مال کو ہڑپنے کا موقع دینا اور جواز فراہم کرنا ہے، جیسا کہ الشرنبلالیہ میں اس کی

---

(۱) البحر الرائق ۵/ ۴۴، فتح القدیر ۵/ ۳۴۵، حاشیۃ الشرنبلالی علی درر الحکام، تنویر الانصار مع الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۶۱، مجمع الانہر ۱/ ۶۱۷، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۳/ ۲۰۸، رسائل ابن نجیم، الرسالۃ الثالثۃ عشر فی التعزیر/ ۱۲۶۔

(۲) الفتاوی الانقرویہ ۱/ ۱۵۷، مطبع الامیریہ، ۱۲۸۱ھ، واقعات المفتین للشیخ قدری آفندی حنفی، طبع الاول، الامیریہ، ۱۳۰۰ھ۔

(۳) الفتاوی الخیریہ، ص: ۸۹، طبع دوم، الامیریہ، ۱۳۰۰ھ۔

(۴) ڈاکٹر البوطی، حوالہ سابق، ص: ۱۵۳۔

صراحت ہے۔

اس علت کی روشنی میں ہمیں یہ سوال کرنے کا حق ہے کہ اگر تعزیر مال کو جائز قرار دینے کی وجہ سے ظالموں کو لوگوں کے مال کو کھانے سے روکنا ہو تو کیا ہوگا، کیا علت کے برعکس ہونے کی وجہ سے حکم بھی برعکس ہوگا، جیسا کہ قیاس عکسی میں ہوتا ہے، اور ہمارے مسئلے میں ظالم تعزیری طور پر مال دینے والا ہے، لینے والا نہیں، نیز یہ ضابطہ بھی ہے کہ حکم کے ہونے اور نہ ہونے کا مدار علت پر ہوتا ہے۔

ایک دوسرے پہلو سے دیکھا جائے کہ انہوں نے تعزیر کی جو صورت بیان کی ہے کہ اس کے مال کو لے کر بطور امانت رکھ دیا جائے؛ تاکہ تعزیر کے ذریعہ زجر کی علت کے ساتھ لوگوں کے مال کے ہڑپنے کے لئے ظالموں کو موقع نہ فراہم کئے جانے کی علت بھی حاصل ہوجائے، اور مالی تعزیر کی مذکورہ صورت میں یہ دونوں علتیں پائی جارہی ہیں۔

حنابلہ کا مسلک:

علامہ ابن قدامہ حنبلی المغنی میں لکھتے ہیں: تعزیر کوڑا مارنے، قید میں ڈالنے اور ڈانٹ ڈپٹ کے ذریعہ ہوتی ہے، اور تعزیر میں اس کے جسم کے کسی حصے کو کاٹنا یا اس کے مال کو لینا جائز نہیں ہے، نیز وہ زکاۃ کے سلسلہ میں لکھتے ہیں: اگر کوئی شخص زکاۃ کی فرضیت کو مانتے ہوئے اس کی ادائیگی سے انکار کردے اور امام زبردستی اس کے لینے اور اس کی تعزیر پر قادر ہے تو وہ ایسا کرے، لیکن اکثر اہل علم کے مطابق زکوۃ کی مقدار سے زیادہ وصول نہیں کرے گا(۱)۔

اور ''دلیل الطالب'' اور اس کی شرح ''نیل المآرب'' میں ہے: تعزیر میں اس کی داڑھی مونڈنا، جسم کے کسی حصے کو کاٹنا، زخمی کرنا، مال لینا یا اسے برباد اور ضائع کردینا حرام

(۱) المغنی لابن قدامہ المقدسی ۱۵۹/۹، ۴۷۷/۲، ناشر: رئاسۃ ادارات البحوث، ریاض، ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء۔

ہے(۱)۔

اور ''الانصاف'' نامی کتاب میں ہے: اصحاب کہتے ہیں کہ مجرم کے جسم کے کسی حصے کو کاٹنا، زخمی کرنا یا اس کے مال میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہے۔

اور المنتہی اور بہوتی کی اس کی شرح میں ہے: کسی کے مال کو چھین لینا یا اسے ضائع کر کے سزا دینا حرام ہے، اس لئے کہ شریعت میں اس طرح کا حکم مذکور نہیں ہے۔

اور ''الاقناع'' اور شیخ منصور حنبلی کی اس کی شرح ''کشاف القناع'' میں ہے: اس کے جسم کے کسی حصے کو کاٹنا جائز نہیں ہے... اور نہ ہی اس کے مال کو لینا درست ہے، اس لئے کہ شریعت میں اس طرح کا کوئی حکم مذکور نہیں ہے اور نہ ہی ایسے کسی شخص سے منقول ہے جس کی اقتداء کی جاتی ہو.... اور شیخ کہتے ہیں: تعزیر کبھی اس کی بے عزتی کر کے اور کبھی مجلس سے اٹھا کر ہوتی ہے، اور مالی تعزیر جائز ہے؛ خواہ اس کے مال کو چھین لینے یا اسے تلف کرنے کے ذریعہ ہو، اس عبارت میں مالی تعزیر کے جواز کی صراحت ہے۔

اسی طرح سے علامہ ابن تیمیہ کہتے ہیں: امام احمد کے اصول کے مطابق مالی تعزیر جائز ہے؛ خواہ اسے چھین کر کے ہو یا تلف کر کے، اس لئے کہ اصحاب احمد بن حنبل کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مالی سزا کی کوئی بھی شکل منسوخ نہیں ہے، اور رہا شیخ ابو محمد مقدسی کا یہ کہنا کہ تعزیر کئے جانے والے شخص کے مال کو لینا جائز نہیں ہے تو اس سے اشارہ ظالم حکمرانوں کے عمل کی طرف ہے۔

بلکہ خود امام احمد بن حنبل کی طرف مالی تعزیر کے جواز کا قول منسوب ہے، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے درخت پر لگے ہوئے پھل کو، اور باڑ میں پہنچنے سے پہلے مویشی کو چرانے والے سے دوگنا تاوان لینے سے متعلق حدیث، اور گم شدہ اونٹ کو چھپانے والوں سے دوگنا تاوان لینے سے متعلق حضرت عمر کے فیصلے کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: علماء کی ایک جماعت

---

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۹۔

جیسے امام احمد بن حنبل وغیرہ ان سب کی قائل ہے(۱)۔

اور علامہ ابن قیم نے ابن فرحون کے حوالہ سے ماقبل میں ذکر کردہ مسائل کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: ان میں سے زیادہ تر مسائل امام احمد کے مسلک میں رائج ہیں اور بعض مسائل مسلک مالکی میں رائج ہیں۔ اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ مالی سزا منسوخ ہے تو انہوں نے ائمہ کے اقوال کو نقل کرنے اور ان سے استدلال کرنے میں غلطی کی ہے، اور نسخ کا دعوی لائق تسلیم نہیں ہے، اور آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد خلفاء راشدین اور اکابر صحابہ کا اس پر عمل پیرا ہونا اس دعوے کو باطل کرنے کے لئے کافی ہے، اور نسخ کے دعویداروں کے پاس اپنے دعوے کو ثابت کرنے کے لئے نہ تو قرآن کی کوئی آیت ہے اور نہ رسول اللہ کی کوئی سنت ہے اور نہ امت کا اجماع، سوائے اس کے کہ ان میں سے کوئی کہے کہ ہمارے اصحاب کا مسلک عدم جواز کا ہے... پس اس کی نگاہ میں اس کے اصحاب کا مسلک ہی کسی چیز کے قبول اور رد کرنے کا معیار ہے(۲)۔

اور اخمیمی نے ابن قیم کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے: ان کا یہ کہنا کہ ''ان میں سے زیادہ تر مسائل امام احمد کے مسلک میں رائج ہیں'' صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ امام احمد سے مالی سزا کی ممانعت منقول ہے (۳)، اور ابن تیمیہ کے علاوہ کسی نے اسے حنابلہ کا مسلک قرار نہیں دیا ہے(۴)، اور اس کے بعد انہوں نے فقہ حنبلی کی کتابوں سے عبارتیں نقل کی ہیں جو ماقبل میں

---

(۱) الظروف المشددۃ والمخففۃ فی عقوبۃ التعزیر/۱۹۵، الاختیارات العلمیہ ملحق بالفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۴/۶۰۱، دارالمعرفہ بیروت، مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۲۸/۱۱۹، ناشر: مکتبۃ المعارف، رباط۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/۲۰۳۔

(۳) اس نقل میں ابن تیمیہ منفرد نہیں ہیں؛ بلکہ ابن اثیر جزری نے بھی امام احمد سے ہی نقل کیا ہے (جامع الأصول ۱۰/۷۰۵، اسی طرح سے علامہ منذری بھی اس نقل میں ان کے ساتھ ہیں (شرح مختصر سنن ابوداؤد، حدیث: ۱۷۱۸)۔

(۴) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۹۔

مذکور ہیں۔

واضح رہے کہ علامہ ابن تیمیہ اور شیخ ابن قیم نے مالی تعزیر کی تمام صورتوں کو جائز قرار دیا ہے اور ان کے دلائل فراہم کئے ہیں (۱)۔

اور ابو یعلی فراء حنبلی کہتے ہیں: تعزیر ان گناہوں پر تادیب کا نام ہے جن سے متعلق حدود مشروع نہیں ہیں، اور اس کے مرتکب کے حالات کے اعتبار سے اس کے حکم میں تبدیلی ہوسکتی ہے ... لہذا اگر کوئی شخص محفوظ جگہ سے نصاب سے کم مقدار کی چوری کرے یا غیر محفوظ جگہ سے نصاب کے بقدر چرائے تو اس سے دوگنا تاوان لیا جائے گا، درخت پر لگے ہوئے پھل کی چوری سے متعلق اس کی صراحت موجود ہے، اور گم شدہ جانور کو چھپا لینے سے متعلق ابن منصور کی روایت ہے کہ جب اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا تو اس پر اس کے مثل تاوان ہے (۲)۔

اور علامہ ابن تیمیہ کہتے ہیں: کم سے کم تعزیر کی کوئی حد نہیں ہے؛ بلکہ ہر اس چیز کے ذریعہ تعزیر ہوسکتی ہے جس سے کسی انسان کو درد اور تکلیف ہو؛ جیسے کہ کوئی بات کہنا یا کوئی عمل کرنا، یا ترک کلام یا ترک عمل وغیرہ (۳)۔

---

(۱) الظروف المشددۃ والمخففہ فی عقوبۃ التعزیر/۱۹۵، الاختیارات العلمیہ ملحق بالفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۴/۶۰۱، مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۲۸/۱۱۹۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للفراء، ص: ۲۷، ۲۸۱، طبع دوم، الحلبی، ۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء۔

(۳) السیاسۃ الشرعیہ، ص: ۱۲۰، دار الکتاب العربی، طبع دوم، ۱۹۵۱ء۔

تیسرا باب

جواز اور عدم جواز کے دلائل

جواز کے دلائل:

۱۔اس کی سب سے مضبوط دلیل وہ ہے جو حضرت عمرو بن شعیب کی سند سے منقول ہے:

"أنه سئل عن الثمر المعلق فقال :من أصاب بفيه من ذى حاجة غير متخذ خبنة فلا شيئ عليه، ومن خرج بشيئ منه فعليه غرامة مثله والعقوبة، ومن سرق منه شيئا بعد أن يأويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع، ومن سرق دون ذلك فعليه غرامة مثليه والعقوبة"(۱)۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت ابوداؤد، نسائی اور الفاظ ان ہی دونوں کے ہیں، ابن ماجہ، احمد نے مختلف الفاظ میں متعدد طرق سے کی ہیں، جن میں سے بعض صحیح اور بعض حسن ہیں۔ (اور سنن نسائی کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں :"**ولا تقطع فى حريسة الجبل فإذا ضمها المراح قطعت فى ثمن المجن**" اور انہیں کی ایک روایت میں ہے :"**وليس فى شيئ من الماشية قطع إلا فيما آواه المراح فبلغ ثمن المجن**" (تحفۃ الاشراف: ۸۷۶۸، ۸۷۹۸، ۸۸۱۰، جامع الاصول ۴/ ۳۱۸۔۳۱۹، ۱۰/ ۷۰۴)، ڈاکٹر بوطی نے ص ۱۶۰، ۱۶۲ پر لکھا ہے کہ مذکورہ حدیث شاذ ہے، اس کو نقل کرنے میں عمرو بن شعیب متفرد ہیں اور ان کی یہ روایت ان ثقہ لوگوں کے مخالف ہے جنہوں نے اس کے برخلاف روایتیں نقل کی ہیں؛ جیسے حضرت علی کی حدیث ہے: **على اليد ما أخذت حتى ترد**" أخرجه الأربعة، اور ایک دوسری حدیث میں ہے : "**لا يحل لأحد أن يأخذ مال أخيه لاعبا ولا جادا فإن أخذه فليرده عليه**" =

(رسول اللہ ﷺ سے درخت پر لگے ہوئے پھل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: جو ضرورت مند وہیں پر کھالے اور سمیٹ کر نہ لے جائے تو اس پر کچھ بھی نہیں ہے، اور جو کوئی پھل لے کر باغ سے باہر چلا آئے تو اس پر اس کے مثل تاوان ہے اور اسے سزا بھی ہوگی، اور جو کوئی کھلیان میں آنے کے بعد پھل چوری کرلے اور اس کی قیمت ڈھال کی قیمت کو پہنچ جائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور جو کوئی اس کے علاوہ کوئی چیز چوری کرے تو اس پر دوگنا تاوان ہے اور اسے سزا بھی ہوگی)۔

علامہ شوکانی نے اس کی توجیہ میں کہا ہے کہ یہ مخصوص سوال کے پس منظر میں دیا گیا جواب ہے، لہذا اسی تک اسے محدود رکھا جائے گا؛ کیونکہ یہ اور اس باب کی تمام احادیث خلاف قیاس وارد ہیں، اس لئے کہ کتاب وسنت میں دوسرے کے مال کی حرمت کے سلسلہ میں دلائل موجود ہیں (۱)۔

۲۔ آبی اللحم کے آزاد کردہ غلام عمیر سے منقول ہے کہ وہ اپنے آقا کے ساتھ ہجرت کے ارادے سے چلے یہاں تک کہ ہم مدینہ کے قریب آپہنچے، وہ لوگ مدینہ میں داخل ہوگئے اور مجھے پیچھے چھوڑ دیا، مجھے سخت بھوک کا احساس ہوا، مدینہ سے باہر جانے والے کچھ لوگ میرے پاس سے گزرے تو انہوں نے مجھ سے کہا: بہتر ہوگا کہ تم مدینہ چلے جاؤ، تمھیں وہاں کے باغات کے پھل مل جائیں گے، چنانچہ میں نے ایک باغ میں داخل ہوکر دو خوشے توڑ لیے، اسی وقت باغ کا مالک آگیا اور مجھے رسول اللہ ﷺ کے پاس لے گیا اور واقعہ کی اطلاع دی، اس وقت میرے جسم پر دو چادریں تھیں، آپ ﷺ نے پوچھا کہ ان میں اچھا کون ہے؟ میں نے ایک چادر کی طرف اشارہ کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے رکھ لو، اور دوسرا باغ کے مالک کو

(=) لیکن ممکن ہے کہ کہا جائے کہ آبی اللحم کے غلام عمیر کی حدیث سے شذوذ کے دعوے کی نفی ہوجاتی ہے، کیونکہ وہ عمرو بن شعیب کی حدیث کی تائید کرتی ہے، اسی طرح اس باب کے تمام مسائل شذوذ کے دعوی کی نفی کرتے ہیں۔

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۵۔

دے دیا، تو اس نے مجھے چھوڑ دیا(۱)۔

۳۔ بہز بن حکیم کی سند سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"فی کل إبل سائمة فی کل أربعین ابنة لبون، لا تفرق إبل عن حسابها، من أعطاها مؤتجرا فله أجره، ومن منعها فأنا آخذوها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا لیس لآل محمد فیها شیئ"۔

(ہر چرنے والے چالیس اونٹ میں ایک بنت لبون ہے، زکوۃ کے حساب کے وقت کسی اونٹ کو الگ نہیں کیا جائے گا، جو شخص ثواب کے ارادے سے زکوۃ دے گا تو اسے اس کا اجر وثواب ملے گا، اور جو زکوۃ دینے سے انکار کرے تو میں اس سے زکوۃ اور اس کا آدھا مال لے لوں گا، یہ میرے رب کا قطعی حکم ہے اور آل محمد کے لئے اس میں سے کچھ بھی نہیں ہے)۔

امام شافعی کے مسلک کو بیان کرتے ہوئے اس حدیث پر کلام کیا جا چکا ہے۔

۴۔ نبی کریم ﷺ سے پہاڑوں پر چرنے والی بکریوں کی چوری کے متعلق منقول ہے کہ اس میں دوگنا تاوان ہے اور عبرت خیز کوڑے مارنا ہے(۲)۔

۵۔ نبی کریم ﷺ نے اس شخص کے سامان کو چھین لینے کو جائز قرار دیا ہے جو حرم

---

(۱) اس حدیث کی روایت امام احمد (۲۲۵۸۵) اور طبرانی نے الکبیر میں کی ہے، مگر طبرانی کے الفاظ یہ ہیں: **فاقتطعت قنوین من نخلة**، اور اس کے اخیر کے الفاظ یہ ہیں: **فقال لی أیهما أفضل فأشرت إلی أحدهما فأمرنی فأخذته وأعطی صاحب الحائط الآخر**، اور امام احمد کی دوسری روایت میں ہے: **"فأخذونی فذهبوا بی إلی النبی فأخبرته بحاجتی فأعطانی قنوا واحدا ورد سائرها إلی أهله"**، (۴/ ۱۶۳) کہتے ہیں: **إسناد الثانی فیه ابن لهیعة وحدیثه حسن، وإسناد الأول فیه ابو بکر بن المهاجر**، ابن ابی حاتم نے اس حدیث کا ذکر کیا ہے لیکن کوئی جرح وتعدیل نہیں کی ہے، اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۲) یہ پہلی حدیث کا ٹکڑا ہے، اس حدیث کی تخریج گزر چکی ہے۔

مدینہ میں شکار کرے(۱)۔

شیخ الخمیمی نے اس حدیث پر عمل نہ کرنے کے سلسلہ میں علماء کے مسالک کو بیان کرنے پر اکتفاء کیا ہے اور حدیث کو ترک کرنے کی کوئی قابل قبول وجہ ذکر نہیں کی ہے، پھر قاضی عیاض کے حوالے سے نقل کیا ہے: علماء میں سے کوئی حرم مدینہ میں شکار کرنے والے کے سامان کو چھین لینے کا قائل نہیں ہے، صرف امام شافعی کا قول قدیم اس کے مطابق ہے، اور دوسرے ائمہ نے اس کے برخلاف کہا ہے(۲)۔

اور امام نووی کہتے ہیں کہ علماء کی مخالفت ان کے لئے مضر نہیں ہے جب کہ سنت ان کے ساتھ ہے، اور یہی قول قدیم اور قول مختار ہے؛ کیونکہ اس سے متعلق حدیث ثابت ہے اور صحابہ کا عمل اس کے مطابق رہا ہے اور کوئی مخالف دلیل ثابت نہیں ہے .... اور اس چھیننے والے سامان کے مصرف کے بارے میں ہمارے اصحاب یعنی شوافع کی تین رائیں ہیں، ان میں سب سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ اس کا مالک چھیننے والا ہے اور یہ حضرت سعد کی حدیث کے مطابق ہے ...، چنانچہ اس کے پاس موجود تمام سامان کو چھین لیا جائے گا، یہاں تک کہ جسم پر موجود کپڑا بھی صرف ستر چھپانے کے بقدر چھوڑ دیا جائے گا(۳)۔

اور ابن حجر کہتے ہیں: بعض حنفیہ نے سامان چھیننے والی حدیث کے ترک پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن یہ دعوی ثابت نہیں ہے۔

۶۔ رسول اللہ ﷺ نے مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کے سامان کو جلانے کا حکم دیا، چنانچہ صالح بن محمد بن زائدہ کہتے ہیں: میں حضرت مسلمہ کے ساتھ ملک روم پہنچا، ان

---

(۱) عن سعد بن أبی وقاص رضی اللہ عنہ أنہ رکب إلی قصرہ بالعقیق فوجد عبداً یقطع شجراً أو یخبطہ، فسلبہ ...'' امام مسلم نے کتاب المناسک میں اور ابوداؤد نے کتاب الحج میں اس کی روایت کی ہے(تحفۃ الأشراف: ۳۸۶۳، ۳۸۶۸، ۳۹۵۱)۔

(۲) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۱۳۔

(۳) شرح مسلم ۹/ ۱۳۹۔

کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے مال غنیمت میں خیانت کی تھی، انہوں نے حضرت سالم سے اس کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے اپنے والد عبداللہ بن عمر سے اور انہوں نے اپنے والد حضرت عمر سے سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :

''من غل فأحرقوا متاعه واضربوه'' (جو کوئی مال غنیمت میں خیانت کرے تو اس کے سامان کو جلادو اور اسے مارو)۔

وہ کہتے ہیں کہ ہمیں اس کے سامان میں قرآن مجید ملا تو حضرت سالم سے اس کے بارے میں دریافت کیا، انہوں نے کہا کہ اسے بیچ دو اور اس کے ثمن کو صدقہ کردو(۱)۔

امام خطابی کہتے ہیں کہ میرے علم کے مطابق علماء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کو امام کی رائے کے مطابق جسمانی سزا دی جائے گی، رہا اس کے سامان کو جلانا تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، بعض لوگ اس کے قائل ہیں اور بعض لوگ قائل نہیں، اور اکثر لوگوں کا یہی مسلک ہے، اور جلانے کا حکم بطور زجر و وعید ہو، نہ کہ بطور وجوب (۲)۔

اور امام نووی نے شرح مسلم میں لکھا ہے: مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی سزا کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور علماء کہتے ہیں کہ امام کی صواب دید کے مطابق تعزیر کی جائے گی اور اس کے سامان کو جلایا نہیں جائے گا، امام مالک، شافعی اور امام ابوحنیفہ کا یہی مسلک ہے اور بے شمار صحابہ و تابعین کی یہی رائے ہے۔ مکحول، حسن بصری اور اوزاعی کہتے ہیں کہ اس کے کجاوے اور سارے سامان کو جلا دیا جائے گا۔ اوزاعی کہتے ہیں کہ صرف اس کا ہتھیار اور کپڑا چھوڑ دیا جائے۔ حسن بصری فرماتے ہیں کہ صرف جانور اور مصحف کو الگ کرلیا جائے، اور ان لوگوں نے مذکورہ حدیث سے استدلال کیا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ حدیث

---

(۱) امام ابوداؤد (۲۷۱۳) اور امام ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، ترمذی کہتے ہیں: یہ حدیث غریب ہے، اور اسی سند سے ہمیں معلوم ہے۔

(۲) جامع الاصول ۲/ ۲۳۷۔

ضعیف ہے؛ کیونکہ اسے حضرت سالم سے نقل کرنے والے صرف صالح بن محمد ہیں اور وہ ضعیف راوی ہیں۔

علامہ قسطلانی نے امام بخاری کی کتاب ''تاریخ کبیر'' کے حوالے سے نقل کیا ہے: امام بخاری نے کہا کہ حدیث باطل ہے، اس کی کوئی اصل نہیں، اور اس کا راوی ناقابل اعتماد ہے۔ دارقطنی کہتے ہیں: صالح بن محمد کی وجہ سے لوگوں نے اس کو منکر قرار دیا ہے، اور وہ کہتے ہیں کہ اس کا کوئی متابع موجود نہیں ہے اور اللہ کے رسول ﷺ کی نسبت سے اس کی کوئی اصل نہیں ہے، اور محفوظ یہ ہے کہ یہ حضرت سالم کا اپنا فیصلہ ہے۔

۷۔ نبی ﷺ نے شراب کے مٹکوں کو توڑنے اور مشکیزوں کو پھاڑنے کا حکم دیا، چنانچہ امام ترمذیؒ نے حضرت ابوطلحہ سے مروی روایت نقل کی ہے، حضرت ابوطلحہؓ کہتے ہیں :

''**یا نبی اللہ اشتریت خمراً لأیتام فی حجری قال:أهرق الخمر و کسر الدنان**''(۱)۔

(اللہ کے نبی! میں نے اپنے زیر پرورش یتیموں کے لئے شراب خریدی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا: شراب بہادو اور مٹکے توڑ دو)۔

۸۔ حضرت عبداللہ بن عمر کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے چھری لانے کا حکم دیا، چنانچہ میں چھری لے کر آیا، پھر آپ ﷺ نے کسی کو چھری لے کر بھیجا، اس نے شراب کے مشکیزے کو کاٹ کر کے شراب کو بہادیا، پھر میرے حوالہ کر کے کہا: صبح اسے میرے پاس لے کے آنا، میں نے ایسا ہی کیا، آنحضرت ﷺ صحابہ کرام کے ساتھ مدینہ کے بازار پہنچے، وہاں شراب کے مشکیزے تھے جو شام سے لائے گئے تھے، آپ ﷺ کی موجودگی میں چھری سے وہ مشکیزے پھاڑ دیئے گئے، پھر آپ ﷺ نے چھری مجھے دی اور اپنے ساتھ موجود صحابہ کرام سے فرمایا کہ وہ میرے ساتھ جائیں اور میری مدد کریں، اور مجھ سے کہا کہ ہر بازار میں پہنچو اور

---

(۱) سنن ترمذی: ۱۲۹۳۔

جہاں بھی مشکیزے میں شراب ملے اسے پھاڑ دو(۱)۔

عدم جواز کے قائلین کہہ سکتے ہیں کہ یہ دونوں احادیث صحیح مسلم میں موجود حدیث کے معارض ہیں، چنانچہ ابن عباس کہتے ہیں:

"إن رجلا أهدى لرسول الله راوية خمر فقال له رسول الله ﷺ:هل علمت أن الله قد حرمها، قال:لا، فسار إنساناً، فقال رسول الله ﷺ :بم سارررته؟ فقال:أمرته ببيعها، فقال:إن الذى حرم شربها حرم بيعها، قال:ففتح المزداة حتى ذهب ما فيها"۔

(ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کو تحفہ میں شراب دیا، آپ ﷺ نے پوچھا کیا تمھیں معلوم ہے کہ اللہ تعالی نے اسے حرام کر دیا ہے؟ اس نے کہا: نہیں، پھر اس نے ایک شخص سے ساتھ سرگوشی کی، آپ نے فرمایا: تم چپکے چپکے اس سے کیا کہے تھے؟ اس نے کہا: میں نے اسے بیچنے کا حکم دیا، آپ نے فرمایا: جس ہستی نے اس کے پینے کو حرام ٹھہرایا اس نے اس کی فروختگی کو بھی حرام کیا ہے، راوی کہتا ہے کہ اس نے مشکیزے کو کھول دیا اور اس میں موجود پوری شراب بہہ گئی)۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دونوں طرح کی احادیث میں تطبیق ممکن ہے، اس طور پر کہ شراب کے برتن کو توڑا یا کاٹا نہیں جائے گا، بلکہ جو کچھ اس میں ہے اسے بہا دیا جائے گا، الا یہ کہ وہ نجاست کو چوس لے اور اس کے اجزاء اس میں سرایت کر جائیں اور اسے پاک کرنا ممکن نہ ہو تو اس وقت اسے ضائع کر دیا جائے گا، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی کہتے ہیں: قابل اعتماد بات یہ ہے کہ یہ تفصیل کی جائے کہ اگر برتن ایسا ہو کہ اس میں موجود شراب وغیرہ کو بہا کر کے اسے دھو دیا جائے تو وہ پاک ہو جائے گا اور اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے گا، ایسی حالت میں اس برتن

(۱) اس حدیث کی روایت امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت ابن عمرؓ سے مختلف طرق سے کی ہے، جو ایک دوسرے کو قوی بناتی ہیں، اور حضرت جابرؓ سے دو طرق سے مروی حدیث اس کی شاہد ہے جس میں ضعف ہے، منجملہ یہ حدیث شواہد کی وجہ سے حسن ہے، دیکھئے: مجمع الزوائد ۵/ ۵۳۔ ۵۴۔

کوتلف کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر ایسا نہ ہوتو پھر تلف کرنا جائز ہے۔

اور جواز کے قائلین کہہ سکتے ہیں کہ دونوں طرح کی احادیث کی تطبیق میں جو یہ کہا گیا ہے کہ توڑنے یا پھاڑنے کا حکم اس وقت دیا گیا جب کہ اس کی طہارت ممکن نہیں تھی، یہ محض ایک بے دلیل احتمال ہے۔

نیز علم اصول میں یہ ضابطہ تسلیم شدہ ہے:

"فإن ترک الاستفصال فی حکایة الحال مع قیام الاحتمال منزل منزلة العموم فی المقال" (کسی بات کو بیان کرنے میں احتمال کے باوجود تفصیل کا مطالبہ نہ کرنا عمومی کلام کے درجہ میں ہے)۔

اور رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوطلحہ سے برتن کی نوعیت کے بارے میں نہیں پوچھا، بلکہ تفصیل کے مطالبے کے بغیر اسے توڑنے کا حکم دیا، لہذا آپ کا حکم عموم کے درجہ میں ہے۔

جواز کے قائلین یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ حضرت ابوطلحہ کی حدیث قولی اور ابن عمر کی حدیث فعلی ہے، اور یہ دونوں توڑنے یا پھاڑنے کے سلسلہ میں ایک دوسرے کی تائید کرتے ہیں، اور یہ دونوں قولی وفعلی دلالت اس دلالت اثبات سے قوی تر ہے جو حضرت ابن عباس کی حدیث میں ضائع کئے بغیر بہا دینے سے متعلق ہے، یہاں تک کہ قاضی باقلانی کہتے ہیں کہ "تقریر" میں عموم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ عمومیت کے لئے کوئی لفظ موجود نہیں ہے، حالانکہ قابل اعتماد یہی ہے کہ تقریری دلیل میں عموم ہوتا ہے جیسا کہ علم اصول میں ثابت شدہ ہے، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ قولی وفعلی دلیل ایک طرف ہو اور تقریری دلیل ایک طرف، حالانکہ علماء اصول اس پر متفق ہیں کہ اگر ایک طرف قولی وفعلی دونوں دلیلیں موجود ہوں اور دوسری طرف صرف قوی دلیل ہو تو تعارض کے وقت ان دونوں کو ترجیح دی جائے گی، لہذا تقریری دلیل کے وقت تو بدرجہ اولی ایسا کیا جائے گا۔

یہ اعتراضات اور اس کے جوابات مشکیزے کو چاک کرنے اور برتن کو توڑنے کے حکم سے متعلق ہیں جیسا کہ ظاہر ہے، رہی اس کی علت تو اخمیمی کہتے ہیں: شراب کے برتن سے متعلق ائمہ کی جو عبارتیں نقل کی گئی ہیں ان سے واضح ہوتا ہے کہ برتن توڑنے اور مشکیزہ چاک کرنے کا حکم اگر ثابت ہو تو اس کی علت نجاست ہے نہ کہ مالی سزا(۱)۔

اور جواز کے قائلین کہہ سکتے ہیں کہ یہ علت نص سے مستنبط ہے، نص میں اس کی صراحت نہیں ہے، لہذا یہ محل اجتہاد ہے، اس لئے حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ علت تعزیر ہے، کیونکہ حدیث میں یہ تفصیل معلوم نہیں کی گئی ہے کہ وہ برتن طہارت کو قبول کرسکتا ہے یا نہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم عام ہے، اور حکم کی عمومیت کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ علت تعزیر مقرر کی جائے، کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو پھر عموم کا کوئی مطلب نہیں ہوگا، نیز اس میں بھی کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ کسی حکم کی ایک سے زائد علت مانی جائے، اس لئے کہ شرعی علتیں حکم کو بتانے والی ہیں نہ کہ اس میں اثر ڈالنے والی، لہذا ان کا تعدد جائز ہے؛ جیسا کہ علم اصول میں مذکور ہے۔

۹۔ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن عمر کو عصفر سے رنگے ہوئے دو کپڑے جلانے کا حکم دیا، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"رأى النبی ﷺ علی ثوبین معصفرین فقال أمک أمرتک بهذا، قلت أغسلهما، قال بل أحرقهما"۔

(نبی ﷺ نے میرے جسم پر عصفر سے رنگے ہوئے دو کپڑے دیکھے تو فرمایا: کیا تمھاری ماں نے انھیں پہننے کا حکم دیا ہے؟ میں نے عرض کیا: کیا انھیں دھل دوں، فرمایا: نہیں بلکہ جلادو)۔

اس حدیث میں جلانے کا حکم بطور زجر ونکیر ہے، حقیقتاً جلانا مراد نہیں ہے، جیسا کہ

---

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص:۱۶۔

اخمیمی نے لکھا ہے(۱)، اورانہوں نے الآبیؒ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: جلانے کا لفظ نکیر میں بطور مبالغہ ہے، اس تاویل کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر انھیں جلانے کے بعد آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے پوچھا: عبداللہ! ان کپڑوں کا کیا کیا، انہوں نے جلانے کی اطلاع دی تو آپ نے فرمایا: اپنی عورتوں میں سے کسی کو پہننے کے لئے کیوں نہیں دے دیا۔

نیز اس کی تائید مسند احمد، سنن ابوداؤد اور سنن ابن ماجہ میں مذکور حضرت عمرو بن شعیب کی حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ہے:

"أقبلنا مع رسول اللهﷺ من ثنية فالتفت إليّ وعليّ ريطة مضرجة بالعصفر فقال:ما هذا؟ فعرفت ما كره فأتيت أهلي وهم يسجرون تنورهم فقذفتها فيه ثم أتيته من الغد فقال:يا عبد الله ما فعلت الريطة فأخبرته فقال :ألا كسوتها بعض أهلك"۔

(رسول اللہ ﷺ کی معیت میں ایک گھاٹی سے ہم واپس آرہے تھے، رسول اللہ ﷺ میری طرف متوجہ ہوئے، اس وقت میرے جسم پر عصفر سے رنگی ہوئی چادر تھی، آنحضرت ﷺ نے فرمایا: یہ کیا ہے؟ میں آپ کی ناگواری کو سمجھ گیا، پھر میں اپنے گھر والوں کے پاس آیا وہ تنور گرم کررہے تھے، میں نے اسے اس میں پھینک دیا، دوسرے دن آپ کی خدمت میں حاضر ہوا، آپ نے پوچھا: عبداللہ چادر کیا ہوئی؟ میں نے صورت حال بتلادی، آپ نے فرمایا: اپنے گھر کی عورتوں میں سے کسی کو کیوں نہیں دے دیا)۔

اخمیمی کہتے ہیں کہ امام طحاوی نے حضرت انس بن مالک سے نقل کیا ہے:

"جاء رجل إلى النبيﷺ وعليه ثوب معصفر فقال له :لو أن ثوبك هذا كان في تنور لكان خيراً لك فذهب الرجل فجعله تحت القدر أو في التنور، فأتى

---

(۱) حوالہ سابق، ص:۱۹۔۲۰۔

النبی ﷺ، فقال :ما فعل ثوبک؟ قال: صنعت ما أمرتنی، فقال له رسول الله ﷺ: ما بهذا أمرتک أو لا ألقیته علی بعض نساءک"۔

(نبی ﷺ کی خدمت میں ایک شخص حاضر ہوا، اس کے جسم پر عصفر سے رنگا ہوا کپڑا تھا، آپ نے فرمایا: تمہارا یہ کپڑا تنور میں ہوتا تو زیادہ بہتر ہوتا، وہ شخص گیا اور اسے تنور میں ڈال دیا، پھر نبی ﷺ کے پاس آیا تو آپ ﷺ نے پوچھا: تمہارا کپڑا کیا ہوا؟ اس نے کہا: آپ نے جو حکم دیا تھا میں نے اس کے ساتھ وہی کیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں نے اس کا حکم نہیں دیا تھا، کیوں نہیں تم نے اپنے گھر کی عورتوں میں سے کسی کو دے دیا)۔

راقم الحروف کہتا ہے: پس واضح ہو گیا کہ جلانے کے حکم کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے، لہذا درست یہ ہے کہ اس حدیث میں مالی جرمانہ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

۱۰۔ رسول اللہ ﷺ نے جنگ خیبر کے موقع پر ان دیگچیوں کو توڑنے کا حکم دیا جس میں گدھوں کے گوشت پکائے گئے تھے، پھر صحابہ کرام نے ان برتنوں کو دھونے کی اجازت طلب کی تو آپ نے اجازت مرحمت فرمادی، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں جائز ہیں، اس لئے کہ برتن توڑ کر سزا دینا واجب نہیں ہے۔

اور ایک روایت میں ہے:

"إن النبی ﷺ قال :أهریقوها واکسروها فقال رجل :یا رسول الله أو نهریقها ونغسلها فقال :أو ذاک"(۱)۔

(نبی ﷺ نے فرمایا گوشت پھینک دو اور برتن توڑ دو، ایک صحابی نے عرض کیا: کیا ہم اسے پھینک کر برتن دھولیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ بھی ٹھیک ہے)۔

امام نووی اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: اللہ کے رسول کی طرف سے پہلے اسے

---

(۱) اس حدیث کی روایت شیخین، ابوداؤد اور نسائی نے سلمہ بن اکوعؓ سے کیا ہے، دیکھئے: جامع الاصول ۸/۳۳۵۔۳۳۸۔

توڑنے کے حکم کے بارے میں احتمال ہے کہ آپ کا حکم وحی یا اجتہاد کے ذریعہ تھا، پھر اسے منسوخ کر دیا گیا اور دھونا متعین ہو گیا، اس لئے اب برتن توڑنا جائز نہیں ہے۔

راقم الحروف کا کہنا ہے کہ امام نووی کے اس لفظ پر غور کر لیا جائے کہ ''دھونا متعین ہو گیا''، کیا حدیث کے لفظ کے ذریعہ اس کی تائید ہو رہی ہے، کیونکہ لفظ ''أو'' تخییر کے لئے آتا ہے، چنانچہ الآبی کہتے ہیں: حدیث لفظ ''أو ذاک'' کے سلسلہ میں زیادہ واضح ہے کہ وہ دونوں معاملوں میں سے کسی ایک کے اختیار کے لئے ہے۔

۱۱۔ رسول اللہ ﷺ نے مسجد ضرار کو منہدم کر دیا تھا(۱)۔

امام شوکانی اس دلیل کے جواب میں کہتے ہیں کہ اسے منہدم کرنا بطور سد ذریعہ فساد تھا(۲)۔

لیکن جواز کے قائلین کہہ سکتے ہیں کہ اس جواب کا محل اختلاف سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے کہ اس مسئلے میں فساد کے ذریعہ کو بند کرنا انہدام کے ذریعہ سزا کی علت ہے، اور اس علت پر ہم ان کے ساتھ ہیں، اور گفتگو اس کے علاوہ سے ہے، یعنی نفس عقوبت کے بارے میں ہے اور وہ معلول ہے، اور علت معلول سے الگ ہوتی ہے جیسا کہ ثابت ہے، تو اس کے لئے کیا رکاوٹ ہے کہ مالی سزا فساد کے ذریعہ کو بند کرنے کے لئے ہو، لہذا شوکانی کے جواب سے کچھ حاصل نہیں ہوا۔

۱۲۔ گم شدہ جانور کو چھپانے والے سے دوگنی قیمت لی گئی، چنانچہ حضرت ابوہریرہ ؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھٹکے ہوئے اونٹ کے سلسلہ میں جسے چھپا دیا گیا ہو

---

(۱) اس حدیث کی روایت ابن اسحاق اور ابن مردویہ نے ابن عباس اور ابورہم غفاری سے کی ہے، مسجد ضرار سے متعلق احادیث کے لئے دیکھئے: الدر المنثور ۲۷۶/۳۔۲۷۷، ابن کثیر ۳۸۷/۲۔۳۸۸، سیرت ابن ہشام/۹۰۶، مغازی الواقدی، ص: ۴۱۰۔

(۲) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۵۔

فرمایا :"غرمتها ومثلها معها"(۱)۔

(اس کا تاوان اور اسی کے ساتھ اس کا مثل لیا جائے)۔

علامہ منذری نے اس کی شرح میں لکھا ہے: جو شخص گم شدہ اونٹ کو چھپا لے اور اس کا اعلان نہ کرے اور اس پر گواہ نہ بنائے تو حضرت عمرؓ مذکورہ حدیث کے مطابق فیصلہ کیا کرتے تھے، اور امام احمد بن حنبل کا یہی مسلک ہے۔

علامہ شوکانی نے حدیث کی توجیہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ ایک خاص سبب سے متعلق ہے، لہذا وہ اس کے علاوہ کی طرف متعدی نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اور اس کے علاوہ باب کی بقیہ احادیث خلاف قیاس ہیں، کیونکہ کتاب وسنت میں دوسرے کے مال کی حرمت کے دلائل مذکور ہیں(۲)۔

۱۳۔ اللہ کے رسول ﷺ نے سونے کی انگوٹھی پہننے والے کو اسے پھینک دینے کا حکم دیا تو اس نے پھینک دیا، اور پھر کسی نے اسے نہیں اٹھایا، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے:

"إن رسول اللهﷺ رأى خاتما من ذهب فی يد رجل فنزعه فطرحه وقال :يعمد أحدكم إلى جمرة من نار فيجعلها فی يده فقيل للرجل بعد ما ذهب النبیﷺ :خذ خاتمک وانتفع به، قال: لا والله لا آخذها أبداً، وقد طرحه رسول اللهﷺ"(۳)۔

(رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی تو آپ نے اسے نکال کر پھینک دیا اور فرمایا: تم لوگ جان بوجھ کر اپنے ہاتھ میں آگ کا شعلہ کیوں لے لیتے ہو؟ رسول اللہ ﷺ کے جانے کے بعد اس آدمی سے کہا گیا کہ انگوٹھی اٹھالو اور دوسرے

(۱) اس حدیث کی روایت ابوداؤد: ۱۷۱۸ نے کی ہے، اس کی سند میں انقطاع ہے۔

(۲) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۵۔

(۳) ؟الصحیح لمسلم؟۔

کام میں استعمال کرو، اس نے کہا: ہرگز نہیں اللہ کی قسم! جس چیز کو اللہ کے رسول نے پھینک دیا ہے میں اسے کبھی بھی نہیں لے سکتا)۔

شیخ الآبی کہتے ہیں: صحابی کا یہ کہنا کہ ''میں اسے کبھی نہیں لے سکتا'' ممانعت کردہ چیز سے اجتناب کرنے میں مبالغہ کرنا ہے، اس لئے کہ اگر وہ اسے اٹھا لیتے تو ان کے لئے ایسا کرنا جائز ہوتا، لیکن انہوں نے بطور ورع اس لئے چھوڑ دیا کہ غریب و نادار لوگ اسے اٹھا لیں گے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے انھیں انگوٹھی کے پہننے سے منع کیا، پہننے کے علاوہ دوسرے تصرفات سے نہیں۔

راقم الحروف کہتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت کے مطابق اس حدیث میں بھی مالی سزا کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

۱۴۔ نبی ﷺ نے یہودیوں کو غیظ و غضب میں مبتلا کرنے کے لئے ان کے کھجور کے درختوں کو کاٹنے کا حکم دیا جس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی:

''**ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله**''(۱)۔

(تم نے کھجور کے جو درخت کاٹے یا انھیں اپنی جڑوں پر کھڑا رہنے دیا تو یہ سب کچھ اللہ کے حکم سے تھا)۔

اخمیمی کہتے ہیں: مالی سزا کے جواز کے قائلین نے بنونضیر کے کھجور کے درختوں کے کاٹنے سے استدلال کیا ہے، لیکن یہ دلیل بالکل گری پڑی ہے، کیونکہ موضوع بحث بطور سزا مسلمانوں کا مال لینا ہے نہ کہ کافر کا مال، کیونکہ مسلمان کا مال محترم ہے، جیسے کہ اس کا خون محفوظ و محترم ہے، اور غیر مسلم کے مال اور جان کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے، اسی لئے جمہور نے ایسے درختوں کو کاٹنے سے منع کیا ہے جس پر مسلمانوں کے قبضہ کی امید ہو(۲)۔

---

(۱) سورۃ الحشر: ۵۔ اس آیت سے متعلق آنے والی احادیث و آثار کے لئے دیکھئے: تفسیر ابن کثیر، الدر المنثور۔

(۲) **الاخمیمی**، حوالہ سابق، ص: ۲۲۔

اس بنیاد پر مذکورہ روایت میں بھی مالی تاوان کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

۱۵۔ مددی کا قصہ بھی اس کے لئے ایک دلیل ہے، جس کی خاطر حضرت عوف بن مالک نے حضرت خالد بن ولید سے تیز وتند گفتگو کی تھی، کیونکہ انہوں نے اس سے ''سلب'' کو لے لیا تھا، نبی ﷺ کو جب اس کی اطلاع ملی تو فرمایا: اسے واپس نہ کرنا(۱)۔

علامہ شوکانی نے اس کے جواب میں کہا ہے کہ اس حدیث کا تعلق ایک خاص سبب سے ہے، لہذا یہ حکم اس کے علاوہ کسی اور تک متعدی نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس باب سے متعلق احادیث خلاف قیاس ہیں؛ کیونکہ کتاب وسنت سے دوسرے کے مال کی حرمت ثابت ہے(۲)۔اس کی تفصیل باب چہارم میں آئے گی۔

۱۶۔ نبی ﷺ نے جماعت سے نماز نہ پڑھنے والوں کے گھروں کو جلا دینے کا ارادہ فرمالیا تھا، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''لقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام ثم آمر رجلاً فيصلي بالناس ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار''(۳)۔

(میں نے ارادہ کرلیا ہے کہ ایک دن نماز کھڑی کرنے کا حکم دوں اور ایک شخص سے کہوں کہ نماز پڑھائے، اور میں اپنے ساتھ کچھ لوگوں کو لے لوں جن کے پاس لکڑیوں کا گٹھر ہو اور پھر ان لوگوں کے پاس جاؤں جو نماز میں حاضر نہیں ہوتے اور ان کے ساتھ ان کے گھر کو آگ لگادوں)۔

امام مسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

---

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۵۔

(۲) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۵۔

(۳) بخاری: صلاۃ الجماعۃ، باب وجوب صلاۃ الجماعۃ، مسلم: کتاب المساجد، ۶۵۱، ۶۵۲۔

”لقد هممت أن آمر رجلاً يصلي بالناس ثم أحرق على رجال يتخلفون عن الجمعة بيوتهم“۔

(میں نے ارادہ کرلیا ہے کہ کسی کو امامت کرنے کا حکم دوں، پھر جمعہ چھوڑ کر گھروں میں رہنے والوں کے گھروں کو جلادوں)۔

اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ سنت کی تین قسمیں ہیں: قولی، فعلی اور تقریری، اور ارادہ ان میں سے کسی میں شامل نہیں ہے، اور اس کی تردید میں کہا گیا ہے کہ نبی ﷺ صرف جائز کام ہی کا ارادہ کرتے تھے(۱)۔

راقم الحروف کا کہنا ہے کہ یہاں نبی ﷺ نے ایک کام کا ارادہ فرمایا، پھر اس سے اعراض کیا، اور اعراض کرنا جواز کے نفی کی دلیل ہے، بخلاف مطلق ارادہ کے کہ اسی کے بارے میں کہا جائے گا کہ نبی ﷺ صرف جائز کام ہی کا ارادہ فرماتے تھے(۲)۔

اس مسئلے سے متعلق صحابہ کرام کے اقوال وافعال درج ذیل ہیں:

۱۷۔ امام مالک نے مؤطا(۳) میں صحیح سند کے ساتھ یحییٰ بن عبدالرحمان بن حاطب سے نقل کیا ہے کہ حاطب کے غلاموں نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کی اونٹنی کو چوری کر کے اسے ذبح کر دیا، معاملہ حضرت عمرؓ تک پہنچا تو آپ نے کثیر بن صلت کو حکم دیا کہ ان کے ہاتھ

---

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۵۔

(۲) بلکہ مطلق ارادہ بعض صورتوں میں استحباب کا فائدہ دیتا ہے، اس کی مثال امام شافعی کا یہ قول جدید ہے کہ استسقاء میں خطیب چادر کو پلٹنے کے ساتھ اسے اوپر نیچے کردے گا، یعنی اوپری حصے کو نیچے کردے گا، اور اس کی دلیل میں نبی ﷺ کا یہ عمل پیش کیا ہے کہ آپ نے استسقاء کیا، اس وقت آپ کالی کملی اوڑھے ہوئے تھے، آپ نے ارادہ کیا کہ اس کے نچلے حصے کو پکڑ کر اسے اوپر کردیں، لیکن بھاری ہونے کی وجہ سے آپ نے کندھے پر الٹ پلٹ کردیا، امام شافعی کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے جو ارادہ فرمایا تھا اس پر عمل کرنا مستحب ہے (دیکھئے: البحر المحیط ۶/ ۶۷)۔

(۳) المؤطا ۲/ ۴۸۷، طبع فؤاد عبدالباقی، مصنف عبدالرزاق ۱۰/ ۲۳۹۔

کاٹ دیں، پھر انہوں نے فرمایا: مجھے محسوس ہو رہا ہے کہ تم انھیں بھوکا رکھتے ہو، اللہ کی قسم! میں تم سے ایک بھاری جرمانہ وصول کروں گا، اور آپ نے اونٹنی والے سے پوچھا کہ تمہاری اونٹنی کی قیمت کیا ہوگی؟ اس نے کہا چار سو درہم، حضرت عمرؓ نے حاطب سے کہا کہ اسے آٹھ سو درہم ادا کرو، امام مالک کہتے ہیں کہ دوگنی قیمت لینے کے سلسلہ میں ہمارے یہاں عمل نہیں ہے، ہمارے یہاں جاری طریقہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں جس دن اس نے جانور کو پکڑا ہے اس دن کی قیمت بطور تاوان دینا ہوگا۔

امام بیہقی کہتے ہیں کہ امام شافعی نے اس واقعہ کو اس لئے نقل کیا ہے تا کہ امام مالک کے خلاف ثابت کرسکیں کہ وہ بعض صحابہ کے اقوال کو قبول نہیں کرتے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ روایت حضرت عمر سے ثابت ہے اور وہ مدینہ میں مہاجرین وانصار کی موجودگی میں فیصلہ کررہے ہیں۔

اور ربیع نے امام شافعی سے نقل کیا ہے: کسی بھی معاملہ میں کسی شخص سے دوگنا تاوان نہیں لیا جائے گا، اور سزا صرف جسمانی ہوتی ہے، مالی نہیں، اور دوگنا تاوان کے قول کو ہم نے اس لئے چھوڑ دیا کہ حدیث میں ہے کہ حضرت براء بن عازب کی اونٹنی نے بعض لوگوں کی کھیتی کو ضائع کردیا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ کھیتی والوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ دن میں اپنی کھیتی کی نگرانی کریں، اور اگر مویشی رات میں کسی کی کھیتی ضائع کردیں تو ان کے مالکین ضامن ہوں گے، لیکن صرف ایک گنا قیمت لی جائے گی دوگنا نہیں (۱)۔

اس کے جواب میں علامہ شوکانی کی یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہ فساد کے دروازے کو بند کرنے کے لئے ہے (۲)۔

نیز وہ کہتے ہیں کہ اگر اسے ثابت مان لیا جائے تو یہ ایک صحابی کا قول ہے جو قابل

---

(۱) کتاب الاختلاف مع مالک للشافعی، کتاب الام ۷/ ۲۱۵، طبع الشعب، معرفۃ السنن والآثار للبیہقی ۱۲/ ۴۲۵-۴۲۶، ناشر: جامعۃ الدراسات الاسلامیہ، دار قتیبہ، دار الوعی، دار الوفاء۔

(۲) الاضمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۵۔

استدلال نہیں، اوراس کی وجہ سے کتاب وسنت کی عموم میں تخصیص نہیں کی جاسکتی۔ اخمینی کہتے ہیں کہ یہ جواب درست ہے(۱)۔

قائلین جواز کہہ سکتے ہیں کہ صحابہ کرام سے اس جیسے فیصلے کسی نکیر کے بغیر بکثرت منقول ہیں، اس لئے یہ اجماعی فیصلہ ہے، اورائمہ نے بہت سے مسائل میں اس سے استدلال کیا ہے، اوراجماع کے ذریعہ کتاب وسنت میں تخصیص کی جاسکتی ہے، چنانچہ علامہ آمدیؒ کہتے ہیں: میرے علم کے مطابق اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اجماع کے ذریعہ کتاب وسنت میں تخصیص کی جاسکتی ہے .... لہذا اگر ہم دیکھیں کہ اہل اجماع نے بعض صورتوں میں عموم کے برخلاف فیصلہ کیا ہے تو سمجھنا چاہئے کہ انہوں نے تخصیص کی کسی دلیل سے واقفیت ہوتے ہوئے ایسا کیا ہے؛ تاکہ ان سے غلطی کی نفی کی جاسکے، لہذا یہ کہنا کہ اجماع نص کے لئے مخصص ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تخصیص کی دلیل کو بتانے والا ہے، نہ یہ کہ وہ بذات خود مخصص ہے(۲)۔

یہ دونوں جواب اس طرح کی دوسری دلیلوں میں بھی جاری ہوں گی، اس لئے تکرار کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۸۔ حضرت عمرؓ نے اس مکان کو جلادیا تھا جہاں شراب فروخت کی جاتی تھی۔

۱۹۔ حضرت عمرؓ نے حضرت سعد بن ابی وقاص کے محل میں آگ لگادی تھی، اس لئے کہ وہ عام جگہوں کے بجائے اسی گھر میں فیصلہ کرنے لگے تھے، جس کی وجہ سے رعایا کو ان تک پہنچنے میں رکاوٹ پیش آرہی تھی۔

۲۰۔ حضرت عمرؓ نے سرکاری کارندوں سے ان کا آدھا مال چھین لیا اور اسے ان کے اور مسلمانوں کے درمیان تقسیم کردیا۔

۲۱۔ ایک سائل کے پاس حضرت عمرؓ نے اس کی ضرورت سے زیادہ کھانا پایا اور اس کے باوجود وہ لوگوں سے مانگ رہا تھا تو انہوں نے اس سے وہ کھانا لے کر صدقات کے

---

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۵۔

(۲) الإحکام للآمدی ۲/ ۳۰۴۔

اونٹوں کو کھلا دیا۔

۲۲۔ملاوٹی دودھ کو حضرت عمرؓ نے بہا دیا۔

۲۳۔حضرت عمرؓ نے اور حضرت ابن عباسؓ نے اس شخص سے دیت مغلظہ لینے کا فتوی دیا جو حرم میں اور حرمت والے مہینوں میں کسی کو قتل کر دے(۱)۔

۲۴۔حضرت علی بن ابی طالبؓ نے ذخیرہ اندوزی کرنے والے کے غلہ کو جلا دیا(۲)۔

۲۵۔حضرت علی بن ابی طالبؓ نے ان لوگوں کے گھر جلا دیئے جو شراب بیچتے تھے(۳)۔

۲۶۔حضرت علی بن ابی طالبؓ نے جریر بن عبداللہ کے گھر کو منہدم کر دیا تھا(۴)۔

علامہ ابن قیم نے الطرق الحکمیہ میں ان میں سے زیادہ تر روایتوں کو جن میں حضرت بہز بن حکیم والی حدیث بھی شامل ہے، صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: یہ واقعات صحیح اور مشہور ہیں، اور کسی کے لئے نسخ کا دعوی آسان نہیں ہے(۵)۔

علامہ ابن فرحون نے بھی التبصرۃ میں مذکورہ واقعات میں سے اکثر سے استدلال کیا ہے اور پھر لکھا ہے: اور اس کے علاوہ بکثرت مثالیں ہیں، اور یہ تمام واقعات صحیح اور مشہور ہیں(۶)۔

۲۷۔اگر فرض کرلیا جائے کہ مذکورہ احادیث وآثار سے استدلال درست نہیں ہے تو جواز کے قائلین عقلی دلیل پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مجرموں کو جرم سے باز رکھنے کے

---

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۵۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۴) حوالہ بالا۔

(۵) الطرق الحکمیہ لابن القیم، ص: ۲۶۷، طبع السنۃ المحمدیہ، ۱۳۷۲ھ/ ۱۹۵۳ء۔

(۶) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۹۔۱۰۔

لئے مالی سزا کے علاوہ کوئی ذریعہ نہ ہوتو اسے اختیار کیا جائے گا، اور یہ مصلحت مرسلہ کے قبیل سے ہے(۱)۔

عدم جواز کے قائلین کہہ سکتے ہیں کہ شریعت کی طرف سے کسی جرم سے باز رکھنے کے لئے جو چیزیں مشروع ہیں وہی زیادہ کارگر ہیں، نیز مصلحت مرسلہ پر عمل کرنے کے لئے شرط ہے کہ اس کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے لئے کوئی دلیل موجود نہ ہو، اور اس مسئلے میں اس کے غیر معتبر ہونے کی قطعی دلیل موجود ہے، کیونکہ باطل طریقے پر دوسرے کے مال کو ہڑپنے کی حرمت یقینی دلائل سے ثابت ہے، اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس پر عمل مصلحت مرسلہ کے قبیل سے ہے۔

لیکن جواز کے قائلین کہہ سکتے ہیں کہ اس کا تعلق باطل طریقے پر مال کھانے سے نہیں ہے، بلکہ یہ ظلم کو دور کرنے اور ختم کرنے سے متعلق ہے۔

علاوہ ازیں مذکورہ احادیث وآثار جن سے جواز کا قول معلوم ہوتا ہے اور جس کی مصلحت کو شارع نے معتبر مانا ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کیا ہے، اور جواز کا قول یہ دلیل کے اعتبار سے اس سے زیادہ قوی ہے جس کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کی دلیل موجود نہ ہو۔

عدم جواز کے قائلین کے دلائل:

دوسرے کے مال کو حرام قرار دینے سے متعلق کتاب وسنت کے دلائل یہ ہیں::

۱۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے :"**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**"(۲)۔

(آپس میں ایک دوسرے کے مال کو ناحق طریقے سے مت کھاؤ، الا یہ کہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے وجود میں آئی ہو)۔

۲۔ فرمان باری ہے:"**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى**

(۱) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۴۲۔

(۲) سورۃ النساء: ۲۹۔

الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون"(۱)۔

(اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طریقوں سے نہ کھاؤ اور نہ ان کا مقدمہ حاکموں کے پاس اس غرض سے لے جاؤ کہ لوگوں کے مال کا کوئی حصہ جانتے بوجھتے ہڑپ کرنے کا گناہ کرو)۔

۳۔رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا:

"**إنما دماؤكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام**"(۲)۔

(تمہارے خون، تمہارے اموال اور تمہاری عزتیں ایک دوسرے کے لئے حرام ہیں)۔

۴۔نیز آپ ﷺ نے فرمایا:

"**لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيب نفسه**"(۳)۔

(کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں ہے)۔

۵۔آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا:

"**حرمة مال المسلم كحرمة دمه**"(۴)۔

(مسلمان کے مال کی حرمت اس کے خون کی حرمت کی طرح ہے)۔

مذکورہ دلائل کی روشنی میں بغیر کسی عوض کے دوسرے کا مال لینا حرام ہے(۵)۔

---

(۱) سورۃ البقرہ:۱۸۸۔

(۲) یہ حدیث صحیحین وغیرہ کتب ستہ میں مذکور ہے، اور متعدد صحابہ سے مروی ہے، جن میں حضرت جابر بن عبداللہ، ابن عباس، ابوبکرہ، عمرو بن احوص اور ابن عمرؓ ہیں، دیکھئے: جامع الوصول ۱/۲۵۸۔۲۶۵، ۳/۴۵۸۔۴۷۲۔

(۳) اس حدیث کی روایت امام احمد ۵/۷۲ اور بیہقی ۶/۱۰۰ نے کی ہے، دیکھئے: تلخیص الحبیر ۳/۴۵۔

(۴) اس حدیث کی روایت بزار اور ابویعلی نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ضعیف سند کے ساتھ کی ہے، اس کے کئی شواہد ہیں جن سے اس کے معنی کی تائید ہوتی ہے۔

(۵) **الاخمیمی**، حوالہ سابق، ص:۲۶۔

باب چہارم
گفتگو کا خلاصہ

بڑی حیرت ہوتی ہے کہ بعض فقہاء مطلقاً مالی سزا کو ناجائز کہتے ہیں اور یہاں تک کہ اس پر اجماع نقل کیا جاتا ہے اور اس کے برخلاف بعض لوگ اسے مطلقاً جائز کہتے ہیں، علامہ ماوردی نے اس سلسلہ میں بڑی اہم بات کہی ہے جس سے حیرت کے شکار لوگوں کو تشفی حاصل ہوگی، وہ کہتے ہیں:

جو مسائل کسی نص اور اصل سے مستخرج نہیں ہوتے ہیں ان میں غلبہ ظن کی بنیاد پر اجتہاد کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے، اور اس کی دو وجہیں ہیں :

پہلی یہ کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ غلبہ ظن کی بنیاد پر اجتہاد صحیح نہیں ہے؛ تا آنکہ اس کے ساتھ کوئی اصل مل جائے، اس لئے کہ شریعت میں اصل کے علاوہ کسی اور کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں ہے، امام شافعی کا ظاہر مذہب یہی ہے اور اسی وجہ سے انہوں نے استحسان کا انکار کیا ہے، اس لئے کہ کسی اصل کے بغیر ظن کو غلبہ رہتا ہے۔

اور دوسری یہ ہے کہ کسی اصل کے بغیر محض غلبہ ظن کے ذریعہ اجتہاد کرنا جائز ہے، اس لئے کہ شریعت کی نگاہ میں اجتہاد بذات خود ایک اصل ہے، اس لئے کسی اور اصل سے بے نیازی درست ہے۔

حدود کے علاوہ تعزیری سزاؤں کے بارے میں علماء نے اجتہاد سے کام لیا ہے؛ جیسے کہ کوڑے مارنا اور قید میں رکھنا، اور مختلف حالات میں دس، بیس یا تیس کوڑے کی تعیین وغیرہ، اور اس تعیین کے سلسلہ میں کوئی شرعی اصل موجود نہیں ہے۔

اور غلبہ ظن کی بنیاد پر اجتہاد اور استحسان کے درمیان فرق یہ ہے کہ استحسان کی وجہ سے

قیاس کوترک کردیا جاتا ہے اورظن غالب کی بنیاد پر اجتہادقیاس کی غیر موجودگی میں بھی درست ہے(۱)۔

چونکہ یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے، اس لئے اختلاف واقع ہوا ہے؛ جیسا کہ ماوردی کی عبارت سے معلوم ہورہا ہے۔

اورقائلین جواز کے دلائل پرعمومی تبصرہ کرتے ہوئے علامہ الخمیمی کہتے ہیں: گذشتہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ بعض دلائل ضعیف یا باطل ہیں، اوربعض منسوخ یا متکلم فیہ ہیں، اور بعض سے خود جمہور نے استدلال کیا ہے،لیکن ان کا تعلق غیر مسلموں کے علاقے میں تخریب کاری سے ہے، جیسے کہ بنی نضیر کے کھجور کے درختوں کو کاٹ لگا دینا، اوربعض دلیلوں کو جمہور نے مالی سزا سے غیر متعلق قرار دیا ہے(۱)۔

اورعدم جواز کے قائلین نے جواز کی ہر ایک دلیل پر اعتراض کیا ہے، اوران سے متعلق اعتراضات وجوابات ماقبل میں ذکر کئے جاچکے ہیں، اور بیان کیا جاچکا ہے کہ نسخ کا دعوی ناقابل قبول ہے اوراس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے، جیسا کہ امام نووی نے صراحت کی ہے۔

رہا یہ کہنا کہ اسنادی حیثیت سے بعض دلیلوں پر کلام کیا گیا ہے تو درست یہ ہے کہ ان میں سے بعض یا اکثر صحیح ہیں، نیز جن پر کلام کیا گیا وہ بھی استدلال کے لائق ہیں اور بالکل ساقط الاعتبار نہیں۔

عدم جواز کے قائلین کی ایک اہم دلیل وہ ہے جس کی طرف علامہ شوکانی نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے: اس باب کی زیادہ تر احادیث ایک خاص سبب سے متعلق ہیں، اس لئے اس کے علاوہ دوسرے کی طرف متعدی کرنا جائز نہیں ہے؛ کیونکہ اس باب کی تمام احادیث خلاف قیاس ہیں کہ کتاب وسنت میں دوسرے کے مال کی حرمت پر دلائل موجود ہیں(۳)۔

---

(۱) ادب القاضی/۵۱۹۔۵۲۰، مطبع الارشاد، عراق، ۱۳۹۱ھ/۱۹۷۱ء۔

(۲) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۳۵۔

(۳) الاخمیمی، حوالہ سابق، ص: ۲۵۔

نیز اگر عام کسی سبب سے متعلق ہو اور اس کے برخلاف کوئی دوسرا عموم ہو جو بلا سبب وارد ہو تو ایسا عام اپنے سبب تک محدود رہے گا، اور اگر اس کے معارض دوسرا عام نہ ہو تو وہ اپنے عموم پر باقی رہے گا، وہ کہتے ہیں: ''**فإن هذا العام الخارج ابتداء من غير سبب إذا صلح للدلالة فهو دليل خارج يوجب القصر و لا خلاف في ذلک**'' (۱)۔

راقم الحروف کہتا ہے کہ قائلین جواز کی طرف یہ تمام باتیں تسلیم شدہ ہیں، اس لئے ناحق دوسرے کے مال کھانے کی حرمت پر کوئی اختلاف نہیں ہے، پھر شارع نے اس عام اصل سے ظالم کو مستثنی کرلیا ہے اور اسے باطل طریقے پر مال کھانے سے خارج قرار دیا ہے؛ جیسا کہ گذشتہ مثالوں سے معلوم ہوا، اور عدم جواز کے قائلین بھی اسے مانتے ہیں، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ احادیث خاص سبب سے متعلق ہیں، لیکن قائلین جواز اس خاص سبب سے تجاوز نہیں کرتے، اور کسی بھی حال میں اس کے قائل نہیں ہیں، اور سبب خاص کے محل پر قیاس کرنا اسے خصوصیت سے خارج نہیں کرتا ہے، جیسا کہ یہ طے شدہ ہے، ورنہ تو وہ امت کے کسی فرد کے ساتھ خاص خطاب کے حکم میں ہوتا، بلکہ امت کے کسی فرد کے ساتھ خطاب خاص بھی؛ اگرچہ صیغہ کے اعتبار سے غیر مخاطب کو شامل نہیں ہے، لیکن دلیل خارجی کے ذریعہ غیر مخاطب کو بھی شامل ہے، اور صحابہ کرام اور ان کے بعد کے لوگوں نے پوری امت کے لئے حضور ﷺ کے ایسے فیصلوں سے استدلال کیا ہے جو کسی فرد یا جماعت کے ساتھ خاص تھے، پس یہ مطلق ہونے کے وقت اس حکم میں غیر مخاطب کو شامل کرنے میں کارآمد ہوگا، الا یہ کہ اختصاص کی کوئی دلیل موجود ہو۔ خود علامہ شوکانی کہتے ہیں: راجح عمومیت ہے، یہاں تک کہ تخصیص کی دلیل قائم ہو جائے، اور یہ صحیح نہیں ہے کہ راجح خصوصیت ہے، یہاں تک کہ عمومیت کی دلیل مل جائے (۲)۔

لہذا اس کی روشنی میں نبی ﷺ اور صحابہ کرام وغیرہ کے اقوال سے استدلال کرتے ہوئے ہمارے لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے مال کے ساتھ ظلم وزیادتی

(۱) ارشاد الفحول للشوکانی ۱/۴۸۷۔

(۲) ارشاد الفحول للشوکانی ۱/۴۷۰-۴۷۱۔

کرے تو اس سے اس کی قیمت کے بقدر کسی اضافہ کے بغیر لینا جائز ہے؛ البتہ اس کے علاوہ میں دوسرے کے مال کی حرمت باقی رہے گی۔

بعض معاصر محققین نے جواز کے لئے اور انتہائی تنگ دائرے میں دو جوہری شرطیں لگائی ہیں:

۱۔ مالی جرمانہ کے علاوہ تعزیر کی دوسری شکلوں کا نفاذ ممکن نہ ہو، یا ممکن ہو، لیکن مالی جرمانہ کی مصلحت اس سے بڑھ کر ہو۔

۲۔ مالی جرمانہ کے جواز کو دوسروں کے مال کو چھین لینے کا ذریعہ نہ بنایا جائے، اور طرح طرح کے جرمانوں سے ان کے کندھوں کو بوجھل نہ بنایا جائے (۱)۔

مالی جرمانہ کے وجوب کے لئے اس میں دو شرطوں کا مزید اضافہ کرلیا جائے:

۱۔ کسی واقعی ضرر کو دور کرنا مقصود ہو، محض وہمی ضرر نہ ہو، اسی طرح سے مصلحت بھی واقعی اور غیر وہمی ہو۔

۲۔ جس ضرر کو دور کرنا مقصود ہو وہ ایسا ہو کہ اس کی جنس کے ضرر کو دور کرنے کا شریعت نے حکم دیا ہو، اسی طرح سے مصلحت ایسی ہو کہ شریعت نے اسے اپنانے کا حکم دیا ہو (۲)۔

---

(۱) الظروف المشددہ، ڈاکٹر ناصر الخلیفی، حوالہ سابق، ص: ۱۹۶۔۱۹۷/۱۹۶۔

(۲) دیکھئے: نظرۃ إلی العقوبۃ فی الاسلام لابی زہرہ/۱۸۶، مطبع الازہر، ۱۳۸۷ھ/۱۹۶۷ء، مجمع البحوث الاسلامیہ کی چوتھی کانفرنس ہمارے اس مسئلہ سے کانفرنس ہمارے اس مسئلہ سے متعلق ابوزہرہ کا جو کلام ہے اس کو یہاں پیش کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا، چنانچہ ان کے الفاظ یہ ہیں:
الجرائم التعزیریۃ قسمان: الأول: جرائم ھی من جنس جرائم الحدود ولکن لم تستوف شروط إقامۃ الحد، وھذا القسم یسار فی تعزیزہ علی أساس الحد ولکن لا تصل العقوبۃ إلی عقوبۃ الحد، الثانی: الجرائم التی لیس فی جنسھا حد کترک الزکاۃ والصلاۃ والصوم أو کعدم أداء الدیون أو کالنصب والرشوۃ، وھذہ الجرائم ترک تقدیرھا لولی الأمر أو للقاضی حسب الأحوال، ولا قید یقیدہ إلا العدالۃ، وما بہ یتحقق رفع الفساد، ومایکون بہ التناسب بین العقوبۃ والجریمۃ من غیر تھاون ولا شطط۔

ضرر کو دور کرنے اور سد ذریعہ سے متعلق فیصلہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''لاضرر ولاضرار'' (نہ ضرر برداشت کرنا ہے اور نہ ضرر پہنچانا ہے)۔

احتمال یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ''لاضرر'' سے یہ مراد لیا ہو کہ کسی کے لئے ضرر پر صبر کرنا لازم نہیں ہے اور کسی دوسرے کو ضرر پہنچانا جائز نہیں ہے...، اور کہا گیا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نبی ﷺ نے جان بوجھ کر ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے سے منع فرمایا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں ہی مراد ہیں، لہذا اگر ضرر پہنچانے والا اس بات پر گواہی پیش کردے کہ وہ ضرر نہیں ہے تو اس کی طرف کوئی توجہ نہیں دی جائے گی، اور جن لوگوں نے ضرر کی گواہی دی ہے وہ لائق ترجیح ہوں گے اور انھیں کی گواہی پر فیصلہ کرنا زیادہ بہتر ہے، اسی پر عمل ہے اور اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ دیکھا جائے گا کہ کس کے گواہ زیادہ عادل ہیں اور پھر اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ گواہی مشاہدہ پر ہوتی ہے، اور ضرر کی گواہی اس صورت میں نافذ نہیں ہوگی جب کہ اہل علم اسے ضرر نہ دیکھیں۔

اور اگر ضرر مجہول ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ وہ نیا ہے یا پرانا؟ تو اسے قدیم سمجھا جائے گا، الا یہ کہ نیا ہونے کی دلیل پیش کردی جائے، اور بعض لوگ اس کے برخلاف رائے رکھتے ہیں، ان کے یہاں اسے نیا سمجھا جائے گا، یہاں تک کہ اس کی قدامت ثابت ہوجائے اور اسی کے مطابق فیصلہ ہوگا۔

اور اگر یقینی طور پر ضرر کے نیا ہونے کے بارے میں معلوم نہ ہو، مگر یہ کہ لوگ کہتے ہیں کہ ہم نے جدت کی کچھ علامتیں دیکھی ہیں اور وہ ضرر ہے تو اس سے اس کے نئے ہونے پر قسم لی جائے گی اور اس ضرر کو دور کردیا جائے گا، الا یہ کہ قدیم ہونے کی گواہی مل جائے۔

اور ابن عتاب کہتے ہیں کہ امام مالک کے مسلک کے طور پر جسے میں نقل کرتا ہوں اور جس کا میں قائل ہوں، وہ یہ ہے کہ تمام ضرر کو ختم کرنا ضروری ہے(۱)۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/۲۵۱، ۲۵۵۔

اورگذشتہ کی بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں:

۱۔ دوسرے کے مال میں ظلم وزیادتی کرنے والے کو اتنی ہی قیمت کے تاوان کے جواز کے ہم قائل ہیں جتنا کہ اس نے ظلم وتعدی کیا ہے، اوراس سے مزید کچھ نہیں لیا جائے گا، اوراس کے علاوہ میں دوسرے کے مال کی حرمت بدستور باقی رہے گی۔

۲۔ بالفرض گذشتہ چیزیں جواز کے لئے دلیل بننے کے لائق نہ ہوں تب بھی ہم شیخ فاسی کے اس فتوے سے متفق ہیں جس میں وہ کہتے ہیں: سیاست شرعیہ کے طور پر مالی سزا دینا جائز ہے(۱)، اور جو چیز سیاست شرعیہ کے طور پر ثابت ہوتی ہے وہ صرف فتوی کے طور پر ہوتی ہے، عمومی حکم کے طور پر نہیں ہوتی ہے، لہذا نگرانی کے شرعی اداروں کے لئے کسی متعین مصرف میں یا معاملات کے کسی قسم میں فتوی کے وقت یا کسی متعین لوگوں کی جماعت کے خلاف مالی جرمانہ کا فتوی دینا جائز ہے، لیکن اسے عمومی سیاست یا عام شرعی حکم قرار دینا درست نہیں ہے، اور یہ نئے مسائل میں اس کی جدت کے بقدر ایسا حکم لگانا ہے جس سے شرعی مقاصد پورے ہوسکیں(۲)۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دونصوص میں تعارض ہو اور وہ معقول المعنی ہوں تو اس میں اللہ کا حکم وہ ہے جو اصلح ہو، اور اگر معقول المعنی نہ ہوں تو اس میں اللہ کا حکم وہ ہے جو اشبہ ہو... اور اس طرح سے تمام سیاسی احکام میں ترجیح بہت کم ہوتی ہے.... بلکہ کسی دو معاملہ میں قاضی کی نگاہ میں مصلحت ونصرت برابر ہو یا دونوں اصلوں سے مشابہت یکساں ہو یا دونوں اصلوں کے

---

(۱) السياسة الشرعية نوعان :سياسة ظالمة، فالشرع يحرّمها، وسياسة عادلة تُخرِج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم وتردع أهل الفساد ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشرعية توجب المصدر إليه، والاعتماد في إظهار الحق عليها، وهي باب واسع تضلّ فيه الأفهام وتزلّ فيه الأقدام وإهماله يضيّع الحقوق ...والتوسع فيه يفتح أبواب المظالم (دیکھئے: تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۴، طبع الشرفیہ، ۱۳۰۱ھ)۔

(۲) شیخ علی جمعہ کی اس مسئلہ کے تعلق سے خصوصی رائے ہے۔

مقابلے میں استصحاب ہو اور ترجیح ممکن نہ ہو تو اسے اختیار ہوتا ہے، جیسے کہ مباحات میں اختیار ہوتا ہے(۱)۔

اور امام غزالی کہتے ہیں: جس چیز کا شریعت میں کوئی متعین حکم نہ ہو، لیکن مجتہدین سے کہا گیا ہے کہ حکم تلاش کرو اور وہ دو رایوں کے درمیان متردد ہوں .... لہذا ہر وہ حکم جو حکمرانوں کے اجتہاد پر مبنی ہو، جیسے کہ مسلمانوں کے درمیان عطیہ دینے میں فرق کرنا یا برابری کا لحاظ رکھنا، چنانچہ اس مسئلے میں حضرت ابوبکر وعمر کے درمیان اختلاف رہا ہے، اس لئے کہ اس مسئلے سے متعلق کوئی متعین نص نہیں ہے اور نہ کسی ایسے مسئلے سے متعلق نص موجود ہے جس کا اس سے قریبی تعلق ہو اور کہا جائے کہ وہ بھی اس کے معنی میں ہے، لیکن اس میں فاضل ومفضول کے درمیان فرق کی مصلحت کو نظر انداز کرنا ہے، جبکہ یہ مصالح کے باب میں سے ہے، اور دو مصلحتوں کے درمیان تفاوت کو پس انداز کر دینا ہے، اور جب ایک میں موجود مصلحت کا دوسری میں موجود مضرت سے تقابل کیا جائے تو ان میں سے ایک کو ترجیح دینا جائز ہے .... اور یہی حکم ہے سزاؤں اور نفقات کو متعین کرنے کا... بلکہ ہر اس واقعہ اور مسئلے کا جس میں کوئی نص نہ ہو، اور نہ وہ منصوص کے ہم معنی ہو.... (۲)۔

۳۔ ٹال مٹول کرنے والے خوشحال مقروض سے بطور سزا مالی جرمانہ لینے کا مسئلہ بھی ان مسائل میں سے ہے جسے شریعت نے حکمرانوں کے اجتہاد کے حوالے کر دیا ہے۔

۴۔ مالی جرمانہ کو مطلقاً ممنوع قرار دینے کی وجہ باطل طریقے پر لوگوں کا مال کھانے کو قرار دینا صحیح نہیں ہے، لہذا ہم کہتے ہیں کہ اس میں ناحق کسی کا مال نہیں کھایا جاتا ہے، بلکہ حق صاحب حق کے حوالے کیا جاتا ہے، اور باطل طریقے پر مال کھانے والا درحقیقت وہ ہے جو ٹال مٹول اور ظلم کر رہا ہے، اور شریعت نے ظلم پر سزا کو واجب کیا ہے۔

---

(۱) البحر المحیط ۸/ ۳۰۳، امام غزالی کے حوالے سے۔

(۲) البحر المحیط ۸/ ۳۰۳، امام غزالی کے حوالے سے۔

۵۔حضرت بہز کی حدیث، اسی طرح سے عمرو بن شعیب کی حدیث اور حضرت عمر کا فیصلہ دوگنی قیمت اور غرامہ سے متعلق ہے، اور اسی وجہ سے امام بیہقی نے اس پر عنوان قائم کیا ہے "**باب ما جاء فی تضعیف القیمة**" (دوگنی قیمت لینے کا بیان) (۱)۔

۶۔ نیز دوگنی قیمت لینے کی ممانعت کے سلسلہ میں علماء نے درج ذیل آیتوں سے استدلال کیا ہے:

"**فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم**" (۲)۔

چنانچہ اگر کوئی شخص تم پر کوئی زیادتی کرے تو تم بھی ویسی ہی زیادتی اس پر کرو جیسی زیادتی اس نے تم پر کی ہو۔

"**فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به**" (۳)۔

(اور اگر تم لوگ کسی کے ظلم کا بدلہ لو تو اتنا ہی بدلہ لو جتنی زیادتی تمہارے ساتھ کی گئی تھی)۔

اور رسول اللہ ﷺ نے ضمان بالمثل کا فیصلہ فرمایا، اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جو شخص کسی کی چیز کو ضائع کردے تو اسی جیسی یا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا (۴)۔

۷۔لیکن ہم کہیں گے کہ اس مسئلے کا تعلق دوگنی قیمت لینے کے باب سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق مثلی یا قیمی غرامہ سے ہے اور یہ بھی "**الاعتداء بمثل ما اعتدی**" (زیادتی کے بدلے اسی طرح کی زیادتی) اور "**العقاب بمثل ما عوقب**" (ظلم کا اسی جیسا بدلہ) کے باب سے ہے، اور زیر بحث مسئلہ میں دوگنا تاوان لینے کے درمیان فرق واضح ہے۔

---

(۱) السنن الکبری ۸/ ۲۷۸، معرفۃ السنن ۱۲/ ۴۲۵۔

(۲) البقرہ: ۱۹۴۔

(۳) النحل: ۱۲۶۔

(۴) الجوہر النقی لابن التر کمانی ۲/ ۲۷۸، اعلاء السنن للتھانوی ۱۱/ ۳۳۷۔

۸۔اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ ناحق کسی کا مال لینا اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے، اسی طرح سے میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ ظلم وجور کو ختم کرنا ضروری ہے، اور دین حنیف کے قواعد اس پر منطبق ہیں، اور اس طرح کے اتفاق کے لئے ضروری ہے کہ ہماری بحث وتحقیق کی کوششوں میں کسی طرح کی کمزوری پیدا نہ ہو، گویا کہ وہ کوئی اختلافی مسئلہ ہے، اور اختلاف ونزاع کے محل کو ترک کرنا ہے۔

۹۔اور اختلاف ونزاع کا محل وہ مسئلے کی نوعیت میں ہے، اگر اس کی نوعیت واضح ہوگئی تو معاملہ آسان ہوجائے گا۔

۱۰۔اب دیکھنا یہ ہے کہ مقروض ظالم ہے یا نہیں؟ اگر وہ ظالم نہیں ہے تو پھر اس سے تاوان لینا قطعاً ناجائز ہے، اور یہ ناحق کسی کے مال کو کھانا ہے۔

۱۱۔اور اگر ظالم ہے تو پھر اس کے ظلم وزیادتی کا تعلق مال سے ہے یا غیر مال سے، دوسری صورت میں جب کہ ظلم وزیادتی غیر مال سے متعلق ہو مالی تاوان لینا ان لوگوں کے نزدیک درست ہے جو مالی جرمانہ کو مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں، لیکن اس پر بڑے مضبوط اعتراضات وارد ہوتے ہیں، اور عام شرعی اصولوں اور شریعت کی طرف سے مقرر کردہ سزاؤں کے ضابطوں سے ان اعتراضات کی تائید ہوتی ہے۔

۱۲۔پہلی صورت میں جب کہ ظلم وزیادتی کا تعلق مال سے ہو تو غرامہ فی المال اور غرامہ بالمال کے درمیان فرق کا لحاظ رکھتے ہوئے ہم اس مسئلے کو غرامہ فی المال کے ذیل میں رکھنے کے قائل ہیں، اور ہمارے نزدیک عقوبت فی المال کے جواز کا فتوی دینا صحیح ہے جس کے ذریعہ بالفعل واقع ظلم کا خاتمہ ہو سکے اور اس سے کوئی نیا ظلم پیدا نہ ہو۔

واضح رہے کہ غرامہ فی المال کے جواز پر بہت سے دلائل موجود ہیں، اور متعدد احادیث اور صحابہ کرام کے فیصلوں کے ذریعہ اس کی تائید ہوتی ہے، اس لئے دونوں کے درمیان فرق کرنا درست ہے، مالکیہ اسی کے قائل ہیں، اور ان کے علاوہ دوسرے مکاتب فقہ

کے علماء کے ذریعہ بیان کردہ مسائل کا یہی تقاضا ہے۔

۱۳۔اس پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ دوسرے کے مال کو ناحق لینے کے قبیل سے ہے، کیونکہ درست یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ناحق دوسرے کے مال کو کھا رہا ہے تو اس کے ذریعہ اسے ختم کرنا ہے، اور اگر ابھی نہیں کھا رہا ہے تو اس کے وقوع سے پہلے اسے دفع کرنا ہے، اس لئے کہ اس میں ظلم سے باز رکھنے کا مفہوم پایا جارہا ہے۔

۱۴۔لہذا مذکورہ مسئلے میں مالی تاوان لینا درحقیقت مظلوم سے ظلم کو ختم کرنا ہے۔

۱۵۔ضرر کو دور کرنے کے لئے ایک ادارہ اور طریقہ کار کا ہونا ضروری ہے جس کے ذریعہ ضرر کی تحدید اور اس کی تقویم کی جائے، اور طرفین کے درمیان فیصلہ کیا جائے؛ تاکہ عدل وانصاف کی رعایت کرتے ہوئے ضرر پہنچانے والے کو اتنی ہی تکلیف کا سامنا کرنا پڑے جتنی اس نے دوسروں کو پہنچائی ہے اور اس میں کسی طرح کی کمی یا اضافہ نہ کیا جائے۔

اسی کے ساتھ ہم درج ذیل اہم امور کی طرف توجہ دلانا ضروری سمجھتے ہیں:

۱۔مالی تاوان میں اصل ممانعت ہے۔

۲۔مالی تاوان کا قول فتوی کے قبیل سے ہے، کوئی عمومی حکم نہیں ہے، اور فتوی کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ اس میں جگہ، زمانہ اور اشخاص کے اعتبار سے تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔

۳۔مالی غرامہ کا فتوی سیاست شرعیہ کے قبیل سے ہے۔

۴۔نیز اس کا تعلق ضرورت کے باب سے ہے، اور بوقت ضرورت ناجائز چیز بھی جائز ہوجاتی ہے، البتہ صرف ضرورت کے بقدر جائز ہوتی ہے اور اس سے آگے بڑھنا ناجائز ہے۔

۵۔اور یہ بات بالکل واضح ہے اور کسی تاکید کی ضرورت نہیں ہے کہ کسی خاص شکل یا مسئلے میں مالی تاوان کے جواز کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ہر مسئلے میں اور بہر صورت جائز ہے، واللہ تعالی اعلم۔

ملحقات

اہم اشارے والے نصوص اور فتاوی(۱)

۱۔امام محمد بن حسن شیبانی کہتے ہیں:

امام ابوحنیفہ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس کا کسی کے ذمہ سو دینار ادھار ہو اور جب اس کی ادائیگی کا وقت آیا تو مقروض نے کہا: میرے ہاتھ وہ سامان فروخت کردو جس کی نقد قیمت سو دینار اور ادھار قیمت ڈیڑھ سو دینار ہے، تو ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ان دونوں نے کوئی شرط نہیں لگائی ہے اور نہ ہی کسی ایسی چیز کا ذکر کیا ہے جو بیع کو فاسد کردے۔

اور اہل مدینہ کہتے ہیں کہ یہ عقد جائز نہیں ہے، امام محمد نے کہا: یہ عقد کیوں درست نہیں ہے؟ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جس کا کسی پر قرض ہو تو کیا اللہ تعالی نے اس کے ہاتھ کسی ایسی چیز کی فروختگی کو حرام کیا ہے جس میں اسے نفع حاصل ہو؟ اہل مدینہ نے کہا: ہمیں اندیشہ ہے کہ یہ ربا کا ذریعہ بن جائے گا، ان کے جواب میں کہا جائے گا: آپ لوگ محض گمان کے اندیشے سے خرید و فروخت کے معاملے کو باطل قرار دے رہے ہیں، حالانکہ اس نے کوئی شرط نہیں لگائی ہے اور نہ ہی بیع کو فاسد کرنے والی کوئی چیز پائی گئی ہے۔

ایک شخص بہت زیادہ خرید و فروخت کا معاملہ کرتا تھا اور اس کا ایک معروف شریک تھا، اس کا اس کے ذمہ دین واجب ہو گیا، پھر اس نے اس سے ایک سامان فروخت کیا جس

(۱) ان میں سے بعض کا تعلق یہاں ہمارے اس رسالے سے ہے، اور کچھ کا تعلق عمومی طور پر بعض اقتصادی مسائل سے ہے، جن سے ہم اس رسالہ پر کام کرتے وقت واقف ہوئے، چنانچہ ان کی اہمیت وندرت کی وجہ سے ہم نے اس کو ذکر کردینے کو ترجیح دی، شاید کہ ہمارے بعض معاصر مسائل پر روشنی پڑ سکے۔

کی نقد قیمت سو دینار اور ادھار قیمت ایک سو پچاس دینار ہے، کیا اس طرح سے لوگ خرید وفروخت کا معاملہ کرتے ہیں؟ کیونکہ وہ لوگ مدت موخر کرنے کی صورت میں قیمت بڑھا دیتے ہیں، اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اگر اسے حرام ٹھہرایا جائے تو خرید وفروخت کے زیادہ تر معاملات حرام ہوجائیں گے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس نے قرض کی وجہ سے اسے فروخت کیا ہے، اس کے جواب میں ان سے کہا جائے گا کہ ان دونوں نے سرے سے دین کا تذکرہ ہی نہیں کیا ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم ہے کہ انہوں نے دین کا بالکل کوئی تذکرہ نہیں کیا ہے، لیکن ہمیں اندیشہ ہے کہ خریداری کا معاملہ اسی قرض کی وجہ سے کیا گیا ہے، ان سے کہا جائے گا کہ اگر ہماری طرح سے آپ بھی اسے جائز قرار دیں تو قرض دینے والے کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ وہ مقروض سے اپنا قرض واپس مانگے کہ اس کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہے؟ مالکیہ نے کہا: ہاں بالکل اسے اپنا قرض مانگنے کا حق حاصل ہے، ان سے کہا جائے گا کہ جب اسے اپنا قرض لینے کا حق حاصل ہے تو بیع جائز ہوگی، تو کس بنیاد پر آپ لوگوں نے اسے باطل قرار دیا ہے؟(۱)

۲۔عبدالرحمان السویسی کہتے ہیں:

قرض کا مثل ادا کیا جاتا ہے، لہذا اگر کوئی شخص اپنے دعوی میں کہے کہ مدعا علیہ کے ذمہ اس کے اتنے قرش (سکہ) ہیں تو اس کا دعوی صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس رقم کی نوعیت معلوم نہیں ہے، ممکن ہے کہ وہ سونے کا سکہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ چاندی کا سکہ ہو، نیز چاندی اور سونے کے سکے کی بھی متعدد قسمیں ہیں، جیسے کہ مصری جنیہ، اور مجیدی اور افرنگی سکہ وغیرہ، تو محض ایک ہزار سکہ کہنے کی وجہ سے یہ معلوم نہیں ہوگا کہ اس کا تعلق کس جنس اور کس قسم سے ہے، حالانکہ شرعی طریقے پر دعوی کے ثبوت کے بعد دین کے مثل کا فیصلہ کیا جاتا ہے، لہذا جہالت موجود ہے اور اس کے ہوتے ہوئے دعوی صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے اس کی

---

(۱) الحجۃ علی أہل المدینہ ۲/ ۶۹۶، طبع حیدرآباد، ۱۳۸۷ھ/ ۱۹۶۸ء۔

صراحت کی ہے۔

اور بیع کا معاملہ اس کے برعکس ہے جب کہ مختلف انواع ہوں اور چلن کے اعتبار سے سب برابر ہوں، جیسا کہ اس زمانہ میں ہے تو بیع صحیح ہے، اور مشتری کو اختیار ہوگا جیسا کہ فتاوی ہندیہ میں ہے(۱)۔

۳۔ابن عابدین شامی کہتے ہیں:

ہمارے زمانہ کا رائج عرف یہ ہے کہ وہ قروش (سکوں) کے ذریعہ خرید وفروخت کرتے ہیں، اور قرش چاندی کے ایک متعین ٹکڑے کا نام ہے، اور ان میں کچھ بڑے سکے ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک دو کے برابر ہوتا ہے، اور ان میں سے کچھ آٹھویں حصے کے بقدر ہوتے ہیں، اور ایک قرش چالیس مصری روپیہ کے برابر ہوتا ہے، لیکن اس وقت انہی ٹکڑوں کا غلبہ ہے اور ان کی قیمت بڑھ گئی ہے اور ایک قرش پچاس مصری روپیہ کے برابر ہو گیا ہے، اور بڑا قرش سو مصری روپے کے برابر ہو گیا ہے، لیکن قرش بول کر چالیس روپیہ مصری مراد لینے کا عرف بھی برقرار ہے، جیسا کہ اصلاً تھا، لیکن بعینہ مصری سکہ مراد نہیں لیتے ہیں، بلکہ عقد کے وقت قرش کو مطلق رکھتے ہیں اور پھر جو انہوں نے طے کیا ہے کبھی اس کے بقدر مصری سکہ ادا کر دیتے ہیں اور کبھی سونا، چاندی دے دیتے ہیں، تو گویا کہ ان کے یہاں مختلف مالیات کے رائج کرنسیوں میں سے مقدار ثمن کو بیان کرنے کے لئے قرش ایک ذریعہ ہے، اس کی نوعیت اور جنس کو بیان کرنے کے لئے نہیں، لہذا ان میں سے کوئی شخص مثلاً سو قرش میں ایک کپڑا خریدتا ہے اور ہر قرش کے بدلے چالیس مصری سکہ ادا کر دیتا ہے، یا جید قرش یا ریال یا سونا دے دیتا ہے، اور باوجود یکہ ان کی نوعیت الگ الگ ہے مگر مصری سکے سے ان کی قیمت معلوم ہے، اور یہی ان کے عرف میں رائج ہے، اور ان میں سے کوئی یہ نہیں سمجھتا ہے کہ اگر قرش کے ذریعہ کوئی سامان خریدے گا تو اسے متعین طور پر قرش دینا ہی ضروری ہوگا، لہذا یہ ان کا

(۱) مختصر الفتاوی المہدیہ، مطبع المؤید، ۱۳۱۸ھ۔

عرف قولی بن گیا ہے، لہذا اطلاق کی صورت میں اسے خاص کر دیا جائے گا۔

اور فتاوی ابوالفضل کرمانی میں ہے: اہل خوارزم کے درمیان یہ عادت جاری ہے کہ وہ کسی سامان کو دینار کے بدلے خریدتے ہیں اور پھر دو تہائی محمودیہ دینار، یا دو تہائی وطسوج نیشاپوری دینار ادا کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں: باہم جس چیز پر اتفاق ہے معاملہ اسی پر محمول ہوگا، اور بقیہ دینار اس کے ذمہ دین باقی نہیں رہے گا(۱)۔

سوال: زید نے عمرو سے متعین مقدار میں ایک متعین مدت تک کے لئے شرعی مرابحہ کے طور پر درہم قرض لیا، پھر متعینہ مدت سے پہلے ہی زید نے دین ادا کر دیا تو کیا وہ صرف گذشتہ مدت ہی کا مرابحہ لے سکتا ہے؟

جواب: ہاں، متاخرین کا جواب یہی ہے، جیسا کہ شرح التنویر میں ہے، اور مفتی روم ابوسعود آفندی نے اسی کے مطابق فتوی دیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: مدیون نے دین موجل کو وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا مر گیا جس کی وجہ سے دین فوری ادا طلب ہو گیا اور اس کے ترکہ سے اسے لے لیا گیا، تو ان کے درمیان جس مرابحہ پر اتفاق ہوا ہے اس میں صرف گذشتہ مدت کے بقدر ہی لیا جائے گا، اور قنیہ نامی کتاب میں ہے کہ متاخرین کا یہی جواب ہے، اور علت یہ بیان کی ہے کہ اس میں جانبین کے لئے آسانی ہے(۲)۔

فتاوی ولوالجیہ: کتاب البیوع؛ فصل خامس میں ہے: ایک شخص نے کسی شہر میں ایک درہم نقد کے بدلے کپڑا خریدا اور ابھی اس نے درہم ادا نہیں کیا تھا کہ اس میں تبدیلی ہو گئی تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ ان دراہم کا اب بازار میں بالکل چلن نہیں رہا تو بیع فاسد ہو جائے گی؛ کیونکہ ثمن ہلاک ہو گیا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ چلن تو ہے، لیکن اس کی قیمت میں کمی آ گئی ہے تو بیع فاسد نہیں ہوگی، اس لئے کہ ثمن ہلاک نہیں ہوا ہے، اور خریدار کو وہی سکہ دینا

---

(۱) تنبیہ الرقود علی مسائل النقود، رسائل ابن عابدین ۲/ ۶۵۔

(۲) العقود الدریۃ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۷۸۔۲۷۹، طبع دوم، الامیریہ، ۱۳۰۰ھ۔

ہوگا۔ اور اگر اس کا چلن اس طرح سے بند ہوجائے کہ دستیاب نہ ہو سکے تو خریدار کے ذمہ اس آخری دن کی قیمت ہے جب سے اس کی دستیابی ختم ہوئی ہے، تو آخری دن کے اعتبار سے اسے سونے چاندی کے ذریعہ اس کی قیمت دینی ہوگی اور یہی مختار ہے۔

اور اس کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس کی صراحت کتاب الصرف میں ہے کہ اگر کوئی شخص فلوس کے ذریعہ کوئی چیز خریدے اور قبضہ سے پہلے اس کا چلن بند ہوجائے تو خریداری باطل ہوجائے گی، اور اگر اس کی قیمت میں کمی واقع ہوجائے تو بیع فاسد نہیں ہوگی۔

اور فتاوی تاتارخانیہ، فصل خامس میں ہے :..... اور اگر اس کا چلن ہے، لیکن قیمت میں کمی ہوگئی ہے تو بیع فاسد نہیں ہوگی، اور فتاوی خانیہ میں ہے: اس کے لئے صرف وہی ہے، اور امام ابو یوسف سے منقول ہے: قیمت میں کمی کی صورت میں اسے بیع فسخ کرنے کا حق حاصل ہے(۱)۔

۶۔ نیز علامہ شامی فرماتے ہیں:

ہمارے زمانہ میں بعض رائج کرنسیوں کی قیمت میں کمی کر کے تبدیلی کے آرڈر متعدد بار حکومت کی طرف سے آئے، اور اس مسئلے میں لوگوں کے فتاوی الگ الگ ہیں، فی الحال اس پر اتفاق ہے کہ اگر نوعیت متعین ہے تو کرنسی کی اسی نوع کو دیا جائے گا جس پر عقد ہوا ہے، یا عقد کے وقت جو قیمت تھی اس کا حساب کر کے کسی بھی نوع کی کرنسی دے سکتا ہے، جب کہ عاقدین نے کسی خاص قسم کی کرنسی کو متعین نہ کیا ہو، اور یہ اختیار دینے والے کو ہوگا جیسا کہ عقد کے وقت اسی کو اختیار ہوتا ہے، لیکن پہلا راجح ہے، خواہ بیع کا معاملہ ہو یا قرض کا۔

اور اگر شاہی فرمان میں مختلف طرح کی رخصتیں دی گئی ہوں اور کرنسی کی بعض قسموں کو دوسرے کے بالمقابل زیادہ سستا قرار دیا گیا ہو تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ وہ اسے اپنائے جو سب سے زیادہ سستی کرنسی ہو، لیکن میرے شیخ نے یقین کے ساتھ کہا ہے کہ اس طرح کی چیزوں میں مشتری کو اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں دوسرے فریق کا نقصان ہے، اور اس کے بجائے

---

(۱) تنبیہ الرقود علی مسائل النقود، رسائل ابن عابدین ۲/ ۵۶۔

وہ صلح کا فتوی دیا کرتے تھے، جبکہ عاقدین مطلق التصرف ہوں تو اس طرح سے صلح کر سکتے ہیں جس میں کسی کا نقصان نہ ہو(۱)۔

۷۔ نیز وہ فرماتے ہیں:

حاصل یہ ہے کہ یا تو اس کرنسی کا رواج ختم ہو جائے یا وہ دستیاب نہ ہو سکے، یا اس کی قیمت بڑھ جائے یا گھٹ جائے، تو اگر اس کا چلن بند ہو جائے تو بیع فاسد ہو جائے گی، اور اگر وہ دستیاب نہ ہو تو جس دن اس کی دستیابی ختم ہوئی ہے اس سے پہلے کی قیمت واجب ہوگی، اور اگر اس کی قیمت میں اضافہ ہو جائے تو بیع علی حالہ باقی رہے گی، اور مشتری کو کوئی اختیار نہ ہوگا، اور اگر قیمت میں کمی ہو جائے تو بیع فاسد نہیں ہوگی، اور بائع کو اس کے علاوہ کوئی دوسری کرنسی نہیں ملے گی (۲)۔

علامہ شیخ الاسلام محمد بن عبد اللہ غزی، تمرتاشی اپنے رسالہ ''بذل المجہود فی مسئلۃ تغیر النقود'' میں لکھتے ہیں: اگر خریدار ایسے درہم کے بدلے کوئی سامان خریدے جس پر کھوٹ غالب ہو یا فلوس کے ذریعہ خریدے، اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا رواج اور چلن تھا تو بیع جائز ہے، اس لئے کہ اس کی ثمنیت پر اتفاق موجود ہے، اور ثمن کے ساتھ لاحق کرنے کے لئے اشارہ کی ضرورت نہیں ہے (۳)۔

۹۔ نیز وہ تحریر فرماتے ہیں:

اور المنتقی میں ہے: اگر قبضہ سے پہلے فلوس سستے یا مہنگے ہو جائیں تو ایسی صورت میں امام ابو یوسف کہتے ہیں: میری اور امام ابو حنیفہ کی ایک رائے ہے کہ اس کے لئے اس کے علاوہ نہیں ہے، پھر امام ابو یوسف نے اپنے قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ اس کے ذمہ بیع کے دن کی قیمت اور قبضہ کے دن کی قیمت واجب ہوگی، اور اسی اعتبار سے درہم ادا کرنا ہوگا۔

(۱) تنبیہ الرقود علی مسائل النقود، رسائل ابن عابدین ۲/ ۶۶۔

(۲) تنبیہ الرقود علی مسائل النقود، رسائل ابن عابدین ۲/ ۵۹۔

(۳) تنبیہ الرقود ۲/ ۶۰۔

ان کے قول بیع کے دن کی قیمت الخ سے مراد یہ ہے کہ بیع کی صورت میں اس کا لحاظ کیا جائے گا اور قبضہ کی صورت میں قبضہ کے دن کا اعتبار ہوگا۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ کرنسی منقطع ہونے کی حالت میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ جس طرح سے چلن بند ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہوجاتی ہے اسی طرح سے منقطع ہونے کی وجہ سے بھی بیع فاسد ہوجائے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ جس دن منقطع ہوئی ہے اس دن کی قیمت واجب ہوگی، اور یہی مختار ہے۔

اسی طرح سے کرنسی کی سستائی اور مہنگائی کی حالت میں بھی دو قول ہیں: ایک یہ کہ بائع کو صرف وہی ملے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ بیع کے دن کی قیمت ملے گی، اور اسی پر فتوی ہے(۱)۔

فتاوی بزازیہ میں ہے : اجارہ بیع کی طرح ہے اور دین کا بھی یہی حکم ہے، اور مجمع الفتاوی میں ہے :.... اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا جس پر عقد ہوا ہے، اور دین کا بھی یہی حکم ہے، اور اگر اس کا چلن باقی ہو، لیکن قیمت گھٹ گئی ہو تو بیع فاسد نہیں ہوگی، اور بائع کو صرف وہی ملے گا، اور اسی کے مطابق الامام فتوی دیا کرتے تھے۔ امام قاضی ظہیر الدین کا فتوی یہ ہے کہ اس سے بیع کے دن کے دراہم کا مطالبہ کیا جائے گا، یعنی اسی معیار کے مطابق، اور دونوں کے درمیان جو فرق ہے اسے واپس نہیں لے گا، اور دین کا بھی یہی حکم ہے(۲)۔

۱۱۔ نیز وہ فرماتے ہیں :

فلوس کے قرض کے مسئلے میں امام ابوحنیفہ سے منقول روایتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ان کا چلن بند ہوجائے تو مقروض کے ذمہ ان کا مثل ہے، اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اسے قرض کے دن کی قیمت کا لحاظ کرتے ہوئے سونا دینا ہوگا، اور امام محمد کہتے ہیں

---

(۱) تنبیہ الرقود ۲/ ۶۰۔

(۲) تنبیہ الرقود ۲/ ۶۱۔

کہ چلن بند ہونے کے آخری دن کی قیمت کا لحاظ ہوگا(۱)۔

۱۲۔اسی طرح وہ کہتے ہیں:

خالص کرنسی اور اس کرنسی کا حکم ذکر نہیں کیا گیا ہے جس میں کھوٹ مغلوب ہو، اور گویا کہ اسے اس لئے ذکر نہیں کیا گیا ہے کہ اس کا چلن بند ہونا یا اس کا منقطع ہونا بہت نادر ہے، لیکن ہمارے زمانہ میں کثرت سے اس کی قیمت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، لہذا اس کے حکم کو بیان کرنے کی ضرورت ہے، اور میں نے نہیں دیکھا کہ شارحین میں سے کسی نے اس پر متنبہ کیا ہو۔

ظن غالب اور دل کا رجحان یہ ہے کہ خالص اور وہ دراہم جن میں کھوٹ مغلوب ہو اگر وہ سستے یا مہنگے ہوجائیں تو بیع بالکل فاسد نہیں ہوگی، اور جس نوع کو ذکر کر کے عقد کیا گیا ہے وہی واجب ہوگا؛ کیونکہ عرفاً اور خلقی طور پر وہ ثمن ہے، اور مغلوب کھوٹ کالعدم ہے، اور اس مسئلے میں امام ابو یوسف کا اختلاف جاری نہیں ہوگا(۲)۔

۱۳۔نیز وہ لکھتے ہیں:

وہ دراہم جن پر کھوٹ غالب ہو ان کے سلسلہ میں فقہاء کی تین رائیں ذکر کی گئی ہیں: امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق بیع باطل ہے۔امام ابو یوسف ومحمد کے نزدیک بیع باطل نہیں ہے، امام شافعی اور امام احمد کی یہی رائے ہے، لیکن امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اس کے ذمہ بیع کے دن کی قیمت واجب ہوگی، اور امام محمد کہتے ہیں کہ منقطع ہونے کے دن کی۔

امام ابوحنیفہ کی رائے کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ چلن بند ہونے کی وجہ سے ثمن ہلاک ہوجاتا ہے، اس لئے کہ فلوس اور وہ دراہم جن پر کھوٹ غالب ہو وہ خلقی نہیں، بلکہ اصطلاحی ثمن ہیں، اور جب اصطلاح ختم ہوگیا تو مالیت بھی ختم ہوگئی۔

---

(۱) تنبیہ الرقود ۲/ ۶۲۔

(۲) تنبیہ الرقود/ ۶۲۔ ۶۳۔

اور صاحبین کے قول کی علت یہ ذکر کی گئی ہے کہ چلن بند ہونا بیع کے فساد کو واجب نہیں کرتا ہے، جیسے کہ کوئی شخص ترکھجور کے بدلے کوئی چیز خریدے اور موسم میں وہ منقطع ہوجائے تو بہ اتفاق بیع باطل نہیں ہوگی اور قیمت واجب ہوگی، یا دوسرے سال تک ترکھجور کے موسم کا انتظار کیا جائے، تو اسی طرح سے یہاں بھی (۱)، واللہ اعلم۔

(۱) تنبیہ الرقود ر ۶۴۔