فکر و نظر.........اسلام آباد   جلد:۶۳   شمارہ: ۱ (جولائی-ستمبر ۲۰۲۵ء)
DOI: https://doi.org/10.52541/fn.v63i1.7433

اسلامی قانون میں عدالتی فیصلوں کی پابندی لازم ہونے کی شرائط

سید نظیر الحسن گیلانی ۞

The Conditions for the Binding Nature of Judicial Rulings under Islamic Law

Syed Nazir-ul-Hasan Gilani۞

ABSTRACT: This article provides a rigorous juristic examination of the essential conditions that render judicial rulings binding and enforceable under Islamic law. Drawing upon the Qur'ān, the Sunnah, and the authoritative positions of classical jurists, the study systematizes the criteria that ensure both the legitimacy and finality of judicial decisions in an Islamic legal system. These criteria include: the valid state-sanctioned appointment of the judge; the judge's fulfillment of moral, intellectual, and procedural qualifications; the requirement that judicial rulings remain fully aligned with the Qur'ān, Prophetic Sunnah, and juristic consensus; the necessity of a formally submitted claim in matters pertaining to *ḥuqūq al-ʿibād*; the court's adherence to its jurisdictional limits; the clarity and unambiguity of judicial formulations; the employment of linguistic structures that impose legal obligation; and, according to the Ḥanafī school, the physical presence of the defendant during adjudication except in limited exceptions. The article also explores debates regarding judgments issued in absentia, the interpretive significance of judicial phrasing, and the legal status of *qaḍāʾ al-taḥkīm*. Through this analytical framework, the study demonstrates how these conditions collectively safeguard justice, uphold procedural integrity, and maintain social order within the Islamic judiciary.

Keywords: Islamic law, judicial rulings, binding judgments, *qaḍāʾ*, judge qualifications.

Summery of the Article

Islamic jurisprudence (*fiqh*) places significant emphasis on the role of judicial rulings (*aḥkām al-qadah*) in ensuring the orderly administration of justice. Unlike in common law systems, where precedent plays a formal role, in Islamic law, judicial decisions are not automatically binding; their binding nature is contingent upon certain conditions derived from classical legal theory, Sharia principles, and the authority of the issuing judge. Understanding these conditions is essential for scholars, jurists, and legal practitioners within an Islamic framework.

۞ ممبر الیکشن کمیشن آزاد جموں وکشمیر۔

۞ Member Ellection Commesion Azad Jamu & Kashmir. (nazirulhussan@gmail.com)

1. Authority of the Judge (*Qadī*):

The first essential condition for a judicial ruling to be binding is that it must emanate from a judge who possesses full legal authority (*sultat al-qadī*) according to *Sharī'ah*. This includes proper appointment by a competent authority and adherence to the procedural and ethical requirements of the judiciary. A ruling issued by an unqualified judge or one acting beyond his jurisdiction does not acquire binding force.

2. Competence and Knowledge (*Ilm al-Qadī*):

The judge must have comprehensive knowledge of the relevant areas of Islamic law. This includes mastery over the sources of *Sharī'ah*—Qur'ān, Sunnah, consensus (*ijma'*), and analogical reasoning (*qiyās*)—and the ability to apply them accurately. A ruling issued without adequate scholarly knowledge may be regarded as invalid or non-binding.

3. Correct Application of Legal Methodology:

Binding judicial decisions must adhere to recognized methodologies of Islamic jurisprudence. This includes correct derivation of rulings from the primary sources and legitimate use of juristic tools such as *ijtihād* (independent reasoning) or maslaḥa (public interest) in cases where direct textual guidance is absent. Failure to follow these methodological principles can undermine the ruling's authority.

4. Clarity and Finality of the Ruling:

A judicial decision must be clear, explicit, and finalized, leaving no ambiguity about its contents or obligations. Provisional, ambiguous, or unresolved rulings do not possess binding authority because they cannot provide certainty or enforceability in practical terms.

5. Compliance with *Sharī'ah* Principles:

A ruling must conform to the fundamental objectives of Sharia (*maqāṣid al-Sharī'ah*), including justice, equity, and public welfare. Decisions that contradict essential tenets of Islamic law are invalid, even if issued by a formally competent judge, because the binding nature of any ruling is subordinate to divine law.

6. Awareness and Acceptance by the Parties:

While a ruling may be legally valid, its enforceability is enhanced when the parties involved recognize the legitimacy of the court and the decision. Binding judicial effect often requires that the ruling be communicated properly to the concerned parties and implemented through recognized enforcement mechanisms.

7. Consistency with Established Jurisprudential Norms:

In schools of Islamic law (*madhāhib*), there exists an understanding of established jurisprudential norms and legal continuity. Decisions that significantly deviate from accepted interpretations without sound reasoning may be questioned and lack binding authority for future reference.

Implications:

The conditional nature of judicial rulings under Islamic law reflects a careful balance between authority, knowledge, procedural propriety, and adherence to *Sharī'ah* objectives. It ensures that judicial decisions serve as instruments of

justice rather than mere expressions of personal opinion. Consequently, scholars stress the importance of rigorous qualifications for judges, strict procedural standards, and methodological precision to maintain the legitimacy and binding nature of rulings.

۞۞۞۞۞

تمہید

چوں کہ کسی بھی ریاست میں عدالتی نظام کے قیام کا بنیادی مقصد اس ریاست کے شہریوں کے درمیان جنم لینے والے مختلف تنازعات کا تصفیہ اور جھگڑوں کا خاتمہ کرنا، عدل وانصاف کے تقاضوں کے مطابق ان کے باہمی حقوق کا صحیح صحیح اور درست طور پر تعین کر کے ان کے حقوق کے تحفظ کو یقینی بنانا اور ان حقوق کی کسی بھی طرح کی پامالی کی صورت میں اصحاب حقوق کو ان کے متعین شدہ حقوق دلوانا، قانون شکنی اور مجرمانہ سرگرمیوں کے ذریعے اپنے ظلم و عدوان سے معاشرے کے امن و امان کو خطرے میں ڈالنے والوں اور اس میں عدم اطمینان اور بے چینی کی فضا پیدا کرنے والوں کی سرکوبی کرنا، حق و باطل میں تمیز و تفریق کے ذریعے حق کو قائم کرنا اور باطل کا استیصال کرنا اور مجموعی طور پر لوگوں کی جان ومال اور عزت و آبرو کے تحفظ کو یقینی بنانا ہوتا ہے لہذا کسی بھی منظم ریاست میں ان مقاصد کے حصول کا بہترین اور ہر لحاظ سے قابل قبول اور قابل عمل راستہ یہی ہو سکتا ہے کہ لوگ اپنے درمیان جنم لینے والے جھگڑوں کے خاتمے، تنازعات کے تصفیے اور اپنے غصب شدہ حقوق کی بازیابی کے لیے ریاست کی جانب سے قائم کردہ عدالتی نظام ہی سے رجوع کریں اور اپنے درمیان پیدا ہونے والے اختلافی امور کو عدالتوں ہی کے ذریعے سے نبٹائیں۔ اسی لیے فقہاے اسلام نے یہ لازم قرار دیا ہے کہ اپنے مقدمات ریاست کے عدالتی نظام کے پاس لے کر آنے والوں کے لیے عدالتوں کی جانب سے ان میں صادر ہونے والے فیصلے لوگوں کے درمیان وقتاً فوقتاً جنم لینے والے تنازعات کا مکمل تصفیہ کرنے والے، ہر لحاظ سے عادلانہ، منصفانہ، غیر جانب دارانہ اور اس طرح سے شفاف، واضح، مفصل اور مدلل ہونے چاہییں کہ فریقین مقدمہ کو ان کو جاننے و سمجھنے اور ریاستی انتظامیہ کو ان کی روح کے مطابق انھیں نافذ کرنے اور ان پر عمل درآمد کروانے میں کوئی بھی دقت آڑے نہ آئے اور وہ فریقین کے درمیان جنم لینے والے تنازعات اور مخاصمات و مشاجرات کو ہمیشہ کے لیے نبٹانے اور ہر لحاظ سے نافذ العمل کیے جانے کی صلاحیت رکھنے والے ہوں۔[۱]

۱۔ تفصیلی مطالعہ کے لیے دیکھیے: علاء الدین ابو بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی، **بدائع الصنائع في ترتیب الشرائع**،۷: ۱۴ (بیروت: دارالکتاب العربي)؛ محمد بن احمد ابو بکر شمس الأئمہ السرخسی: **المبسوط** (بیروت: دارالمعرفة للطباعة

عدالتی فیصلوں کی اسی حیثیت، ضرورت اور اہمیت کے پیش نظر اسلامی قانون نے ان فیصلوں کی ترتیب و تدوین اور ان کی تشکیل و اصدار کے لیے اپنائے گئے طریقہ کار کے ہر لحاظ سے صاف و شفاف ہونے کو غیر معمولی اہمیت دی ہے۔ چناں چہ فقہاے اسلام نے عدالتی فیصلوں کے حتمی حیثیت کا حامل ہونے، ان فیصلوں کے ریاست کے شہریوں کے درمیان وقتاً فوقتاً جنم لینے والے تنازعات کو ختم کرنے کا موجب بننے اوران کے ذریعے سے اصحاب حقوق تک ان کے حقوق پہنچانے کے لیے ان میں بعض خاص شرائط کا پایا جانا ضروری قرار دیا ہے۔ ان شرائط کی تفصیل حسب ذیل ہے:

پہلی شرط: فیصلے کرنے والوں (قضاہ) کا تقرر ریاست کے سربراہ یا اس کے نمائندے کی جانب سے ہونا

فقہاے اسلام نے عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اوران کی پابندی لازم ٹھہرانے کے لیے یہ شرط عائد کی ہے کہ فیصلہ صادر کرنے والے قاضی کا تقرر ریاست کے سربراہ یا جسے ریاست کے سربراہ نے یہ ذمے داری تفویض کر رکھی ہو، ہی کی جانب سے عمل میں لایا گیا ہو۔[۲] لہٰذا اگر فیصلہ صادر کرنے والے قاضی کا تقرر ریاست کے سربراہ یا جسے ریاست کے سربراہ نے یہ ذمے داری تفویض کر رکھی ہو، کی جانب سے عمل میں نہ لایا گیا ہو، جیسے کسی نے از خود ہی یہ ذمے داری سنبھال رکھی ہو یا ریاست میں بسنے والے عام لوگوں یا ان کے کسی خاص گروہ نے اپنے میں سے کسی کو از خود یہ ذمے داری تفویض کر رکھی ہو یا ریاست کی جانب سے اس منصب پر مامور شخص یا تو اپنی مرضی سے اس منصب سے مستعفی ہو چکا ہو یا ریاست نے کسی انضباطی کارروائی کے بعد اسے اس

والنشر)،۱۶: ۸۴؛القاضی ابراہیم بن علی بن ابی القاسم بن محمد بن فرحون المالکی، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الأحكام**،(قاہرہ: مطبعة مصطفى الحلبي)،۱: ۵۶؛ ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردی، **أدب القاضي**، تحقیق: محی ہلال السرحان(بغداد:مطبعہ العانی ۱۳۹۲ھ)،۱: ۶۸۲؛ عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ المقدسی و **المغني على مختصر الخرقي** (القاہرہ: دارالمنار)،۹: ۵۶۔

۲- الکاسانی، مصدر سابق، ۲: ۷؛ ابوالقاسم علی بن محمد بن احمد السمنانی، **روضه القضاة و طريق النجاة** (بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر)، ۱: ۶۱؛ جماعۃ من علماء الہند، **الفتاوى العالمگيرية المعروفة بالفتاوى الهندية** (قاہرہ: المطبعة الأميرية)،۳: ۳۱۵،ابن فرحون المالکی، **تبصرة الحكام**،۱: ۲۱؛ماوردی، **أدب القاضي**،۱: ۱۳۷– ۱۳۹؛ ابن قدامہ المقدسی، مرجع سابق، ۹: ۳۸۔

منصب سے الگ کر دیا ہو تو ان تمام صورتوں اوران سے مشابہ اور مماثل اسی طرح کی دیگر تمام صورتوں میں ایسے شخص کی جانب سے صادر ہونے والا فیصلہ نہ تو قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی ایسے فیصلے کی پابندی لازم ہو گی۔ اسلامی قانون میں عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہراے جانے کے لیے فیصلہ صادر کرنے والے قاضی کے تقرر کا ریاست کے سربراہ یا اس کے نمائندے کی جانب سے ہونے کی یہ شرط اس لیے عائد کی گئی ہے تا کہ ایک طرف تو قاضی کا تقرر ریاست کے سب سے بڑے عہدے دار یا اس مقصد کے لیے اس کے مقرر کیے گئے نمائندے کی جانب سے ہو اور اس طرح سے قاضی کی جانب سے صادر ہونے والے فیصلوں کو ریاست کی حمایت اور پشت پناہی حاصل ہو سکے اور دوسری طرف فیصلے صادر کرتے وقت قاضی کے ذہن میں بھی ہمیشہ یہ احساس رہے کہ وہ اپنے فیصلوں کے لیے ریاست کے سامنے جواب دہ ہے اور وہ فیصلے صادر کرنے میں مکمل احتیاط اور پوری ذمے داری سے کام لے سکے۔ فیصلہ کرنے والے قاضی کے فیصلے کے قابل نفاذ ہونے اور اس کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے یہ شرط عائد کرنے کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ ریاست میں قائم کیے جانے والے عدالتی نظام میں ہر طرح سے یکسانیت، ہم آہنگی اور تسلسل موجود رہ سکے اوراس نظام کے تحت لوگوں کو انصاف فراہم کرنے والے تمام عہدے دار یکساں ریاستی نظام کے تابع ہونے کے باعث ہر طرح کے دباؤ اور خوف سے آزاد اور ہر طرح کی ترغیب و تحریص سے بے نیاز ہو کر مکمل طور پر آزادانہ، منصفانہ اور غیر جانب دارانہ فیصلے صادر کر سکیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ عدالتی فیصلے کسی بھی ریاست کے عوام کے لیے غیر معمولی اہمیت کے حامل ہوتے ہیں، ان کی زندگیوں اور انھیں روز مرہ پیش آنے والے معاملات سے ان فیصلوں کا ایک گہرا رشتہ اور تعلق ہوتا ہے۔ انھی کے ذریعے سے لوگوں کے جان و مال اور عزت و آبرو کا تحفظ یقینی بنایا جاتا ہے، لوگوں کے درمیان جنم لینے والے تنازعات اور وقوع پذیر ہونے والے مشاجرات و مخاصمات کا خاتمہ کر کے انھیں اپنی زندگیاں گزارنے کے لیے ایک پر امن اور پر سکون فضا مہیا کی جاتی ہے، معاشرے کے امن و سکون کے درپے مجرمانہ ذہنیت رکھنے والوں کی سرکوبی کے ذریعے لوگوں کو ان کے شر اور فساد سے بچایا جاتا ہے، ان ہی کے ذریعے سے حقوق کا تعین ہوتا ہے، ذمے داریاں ایک شخص سے دوسرے شخص کو منتقل کی جاتی ہیں اور مظلوموں کی دادرسی ممکن بنائی جا سکتی ہے اور پھر چوں کہ ان فیصلوں ہی کے ذریعے سے اللہ رب عزوجل اور اس کے رسول ﷺ کے احکام اور شریعت مطہرہ کا نفاذ ممکن ہو پاتا ہے، لہٰذا یہ ضروری ہے کہ فیصلہ کرنے والے قاضی کا تقرر ریاست کے اس سب سے بڑے منصب دار یا اس کے نمائندے کی جانب سے عمل میں لایا گیا ہو جو مجموعی طور پر پوری ریاست کے امور کا نگران اور ریاست کی ساری طاقت اور قوت کا مرجع اور منبع ہوتا ہے۔

اس ضمن میں علامہ الماوردی رحمۃ اللہ علیہ[٣] فرماتے ہیں:

اگر کسی ملک میں قاضی نہ ہو اور وہاں کے لوگ امام کی موجودگی میں از خود ہی اپنے میں سے کسی کو یہ ذمے داری سونپ دیں تو ان کی جانب سے اس طرح سے کیا گیا تقرر باطل ہو گا، اس لیے کہ انھوں نے وہ فعل کیا ہے جس کے کرنے کا اختیار صرف امام ہی کے پاس تھا چناں چہ اس شخص کا مقدمات سننا جائز نہیں ہو گا اور اگر اس نے ایسا کیا تو اس کی جانب سے صادر ہونے والے فیصلے باطل ہوں گے اور وہ اس طرح کے اپنے اس فعل سے مجروح شمار ہو گا۔[٤]

علامہ الشیرازی رحمۃ اللہ علیہ[٥] رقم طراز ہیں:

قاضی کے منصب پر تقرر صرف امام یا امام نے جسے ایسا کرنے کا اختیار تفویض کر رکھا ہو، ہی کی جانب سے کی جا سکتا ہے، لہٰذا اگر اس کے علاوہ کوئی ایسا تقرر کرے گا تو وہ تقرر جائز نہیں ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک بہت بھاری ذمے داری کا حامل ایسا منصب ہے جس سے لوگوں کے بہت بڑے مصالح وابستہ ہوتے ہیں، لہٰذا امام یا اس کے نمائندے کے علاوہ کسی بھی دوسرے شخص کی طرف سے ایسا کرنا جائز نہیں ہو گا۔[٦]

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ اسلامی قانون میں پائی جانے والی قضا کی مختلف اقسام میں سے ایک قسم "قضا التحکیم" کی بھی ہے اور اس قسم میں اسلامی قانون مالی معاملات اور خانگی جھگڑوں وغیرہ کے

٣- ان کا پورا نام علی بن محمد بن حبیب ابو الحسن الماوردی ہے۔ اپنے زمانے کے جلیل القدر قاضی تھے اور شافعی مسلک کے ائمہ فقہا اور محققین میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی تصانیف میں **الحاوي، أدب القاضي، الأحكام السلطانية، قانون الوزارة** اور **سياسة الملك** بہت مشہور ہیں۔ ان کی وفات ۴۵۰ھ میں ہوئی۔ تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: ابراہیم بن علی بن یوسف الفیروزآبادی: **طبقات الفقهاء**(بغداد: المكتبة العربية، ۱۳۵۶ھ)، ۱۱۰؛ ابو الفلاح عبد الحی بن العماد الحنبلی، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** (بيروت: مطابع دار السراج)، ۳: ۲۸۵ – ۲۸۶۔

٤- الماوردی، **أدب القاضي**، ۱: ۱۳۹۔

٥- ان کا پورا نام ابراہیم بن علی بن یوسف الفیروز آبادی الشیرازی اور کنیت ابو اسحاق تھی۔ اپنے زمانے کے بہت بڑے فقیہ اور مفتی تھے اور ان کا شمار شافعی مکتب فکر کے بلند ترین فقہا میں کیا جاتا ہے۔ ان کی تصانیف میں **المهذب، طبقات الفقهاء** اور **اللمع** بہت مشہور ہیں۔ وفات ۴۷۶ھ میں ہوئی۔ تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: جمال الدین عبد الرحیم الاسنوی: **طبقات الشافعية**، ت: عبد اللہ الجبوری (دار العلوم للطباعة والنشر، ۱۴۰۱ھ / ۱۹۸۱ء)، ۲: ۸۳ – ۸۵؛ ابو بکر بن ہدایت اللہ الحسینی، **طبقات الشافعية** (بغداد: المكتبة العربية، ۱۳۵۶ھ)، ۵۹۔

٦- دیکھیے: ابو اسحاق ابراہیم بن علی بن یوسف الفیروز آبادی: **المهذب في فقه مذهب الإمام الشافعي** (مصر: مطبعة مصطفى الحلبي)، ۲: ۲۹۱۔

فریقین مقدمہ کو یہ اجازت دیتا ہے کہ وہ اپنے درمیان پیدا ہونے والے نزاع کے تصفیہ کے لیے اپنی باہمی رضامندی سے کسی تیسرے ایسے شخص کو یہ ذمے داری تفویض کر سکتے ہیں جس میں قاضی کے منصب پر فائز ہونے کے لیے شرعا مطلوب شرائط موجود ہوں۔ قضا کی اس قسم میں فریقین اپنے درمیان پیدا ہونے والے تنازع کے تصفیہ کے لیے جب اپنی باہمی رضامندی سے کسی تیسرے شخص کو حکم مقرر کر لیتے ہیں اور وہ شخص ان کے درمیان فیصلہ کرتا ہے تو فریقین کے لیے اس فیصلے کی پابندی بھی لازم ہو جاتی ہے اور نہ تو ان کا اس فیصلے پر رضامند ہونا لازمی ہوتا ہے اور نہ ہی امام ایسے فیصلے کو مسترد کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔ تاہم فقہاے اسلام کے نزدیک حکم کی جانب سے صادر ہونے والا یہ فیصلہ عملا فریقین مقدمہ کے درمیان صلح کی حیثیت کا حامل ہوتا ہے، اسی لیے قضاء التحکیم کا دائرہ کار فریقین کے درمیان صرف مالی معاملات اور خانگی جھگڑوں وغیرہ سے متعلقہ تنازعات کے تصفیہ تک ہی محدود ہوتا ہے اور فریقین کی باہمی رضامندی سے مقرر کیا گیا یہ حکم نہ تو حدود و قصاص سے متعلقہ مقدمات میں کوئی فیصلہ صادر کرنے کا مجاز ہوتا ہے اور نہ ہی وہ کسی ایسے مقدمے میں فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے جس سے اس کے مقرر کرنے والے فریقین کے علاوہ کسی تیسرے شخص کے حقوق متاثر ہونے کا بھی احتمال ہو جیسے نسب کا ثبوت اور ولایت و لعان وغیرہ سے متعلقہ مقدمات۔[٧]

دوسری شرط: فیصلے کرنے والوں (قضاۃ) میں اس منصب کی اہلیت کے لیے شرعا مطلوب شرائط کا پایا جانا

فقہاے اسلام نے عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ فیصلہ کرنے والے قاضی میں اس منصب کی اہلیت کی شرائط پائی جاتی ہوں۔[٨] ان شرائط

٧- اسلامی قانون میں پائی جانے والی قضا کی اس قسم "قضاء التحکیم" کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: ابن النجیم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**،٧: ٢٦؛ ابن فرحون المالکی، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الأحكام**،١: ١٩؛ الخطیب الشربینی، **مغني المحتاج**،٤: ٣٧٨؛ ابن قدامہ المقدسی، **المغني على مختصر الخرقي**، ٩: ١٠٨۔

٨- تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: الکاسانی، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**،٧: ٣؛ ابن فرحون المالکی، **تبصرة الحكام**،١: ٢٣؛ الماوردی، **أدب القاضي**،١: ٦٣٢؛ ابو اسحاق ابراہیم بن عبد اللہ المعروف بابن ابی الدم الحموی، **أدب القضاء** (الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات) ت: محمد مصطفی الزحیلی (دمشق :مجمع اللغة

میں قاضی کا مسلمان ہونا، عاقل و بالغ ہونا، مرد ہونا، آزاد ہونا، عادل ہونا، اجتہاد کی صلاحیت رکھنا اور دیکھنے، سننے اور بولنے پر قادر ہونا شامل ہیں۔ ان شرائط میں سے بعض کے قاضی کے منصب کے لیے مطلوب شرائط میں شامل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فقہاے اسلام کے درمیان وسیع اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔(۹) اسی اختلاف کے نتیجے

العربیة، ۱۳۹۵ھ / ۱۹۷۵ء)، ۲۱؛ ابن قدامہ المقدسی، المغنی علی مختصر الخرقی، ۹: ۳۹۔

۹- چناں چہ فقہاے اسلام کے اس اتفاق کے بعد کہ ایسے مقدمات جن کے فریقین دین اسلام کے پیروکار ہوں، کے درمیان پیدا ہونے والے تنازعات میں فیصلہ صادر کرنے والے قاضی کی اس منصب پر تقرر کی اہلیت کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے، ان کے درمیان اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا ایسے مقدمات جن کے فریقین دین اسلام کی علاوہ کسی اور دین کے پیروکار ہوں کے درمیان پیدا ہونے والے تنازعات میں فیصلہ صادر کرنے والے قاضی کی اس منصب پر تقرر کی اہلیت کے لیے بھی اس شرط کا اطلاق ہوتا ہے یا کہ نہیں؟ اس معاملے میں جمہور فقہاے اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں کے درمیان جنم لینے والے تنازعات میں بھی فیصلہ کرنے والے قاضی پر بھی اس منصب پر تقرر کی اہلیت کے لیے اس شرط کا اطلاق ہوتا ہے، جب کہ احناف کے نقطۂ نظر میں اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں کے درمیان فیصلہ کرنے والے قاضی کی اس منصب پر تقرر کی اہلیت کے لیے اس شرط کا اطلاق نہیں ہوتا۔ جمہور فقہاے اسلام قاضی کے منصب پر تقرری کی اہلیت کے لیے اس کے ایک آزاد شخص ہونے کی شرط عائد کرتے ہیں، جب کہ بعض دیگر فقہا جن میں اپنے زمانے کے مشہور اہل علم جیسے قاضی شریح، ابن سیرین، ابن حزم اور حنبلی نقطۂ نظر رکھنے والے بعض فقہا بھی شامل ہیں کے نزدیک قاضی کے منصب پر تقرر کی اہلیت کے لیے اس شرط کا اطلاق نہیں ہوتا، بلکہ اسلامی ریاست میں کسی غلام شخص کو بھی اس منصب کے لیے منتخب کیا جا سکتا ہے۔ جمہور فقہاے اسلام کے نقطۂ نظر میں اس منصب پر تقرر کی اہلیت کے لیے مرد ہونا شرط ہے اور وہ مطلقاً کسی بھی نوعیت کے مقدمات کے لیے خواتین کا بہ طور قاضی تقرر کو درست نہیں سمجھتے، جب کہ احناف کے نقطۂ نظر میں اس شرط کا اطلاق صرف حدود و قصاص سے متعلقہ مقدمات پر ہی ہوتا ہے جب کہ دیگر ہر طرح کے مقدمات کے لیے خواتین کا بھی بہ طور قاضی تقرر درست ہے۔ اسی طرح بعض اہل علم جن میں اپنے زمانے کے مشہور ترین مفسر ابن جریر الطبری اور عالم ابن حزم الظاہری بھی شامل ہیں کے نزدیک اس منصب پر تقرر کی اہلیت کے لیے مرد ہونے کی شرط مطلقاً عائد ہی نہیں ہوتی اور ہر طرح کے مقدمات کے لیے خواتین کا بہ طور قاضی تقرر درست ہے۔ جمہور فقہاے اسلام کے نقطۂ نظر میں اس منصب پر تقرر کی اہلیت کے لیے عدالت کے وصف کا پایا جانا شرط ہے، جب کہ فقہاے احناف میں سے بعض کے نزدیک اس وصف کا پایا جانا شرط کمال تو ہو سکتا ہے تاہم اگر اس منصب پر کسی ایسے شخص کا تقرر کیا جائے جس میں یہ وصف موجود نہ ہو، تو بھی یہ تقرر درست ہوگا۔ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اس منصب پر تقرر کی اہلیت کے لیے صاحب اجتہاد ہونا شرط ہے، جب کہ احناف کے نقطۂ نظر میں اس منصب پر تقرر کی اہلیت کے لیے صاحب اجتہاد ہونے کی شرط عائد نہیں ہوتی اور کسی غیر مجتہد کو بھی یہ منصب تفویض کیا جا سکتا ہے۔ تاہم صاحب اجتہاد کی موجودگی میں اس منصب پر تقرر کے لیے اسے ہی ترجیح حاصل ہوگی۔ مالکیہ کے نقطۂ نظر میں اس منصب پر تقرر کی

کے طور پر فقہاے اسلام میں سے جس کسی نے بھی قاضی کی اہلیت کے لیے متعلقہ شرائط میں سے جس کسی خاص شرط کو اس منصب کے لیے مطلوب شرائط میں سے ایک لازمی شرط کے طور پر شمار کیا ہے، اس کے نزدیک اگر قاضی کے منصب پر مامور کیے جانے والے میں وہ شرط مفقود ہو گی تو اس کی جانب سے صادر ہونے والا فیصلہ قابل نفاذ نہیں ہو گا اور ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم نہیں ہو گی اور جس کسی نے متعلقہ شرائط میں سے جس کسی خاص شرط کو قاضی کے منصب کے لیے مطلوب شرائط میں سے ایک لازمی شرط کے طور پر شمار نہیں کیا، اس کے نزدیک اگر قاضی میں وہ شرط مفقود بھی ہو تب بھی اس کی جانب سے صادر ہونے والے فیصلے پر اس کا کوئی اثر نہیں ہو گا اور وہ فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور اس فیصلے کی پابندی بھی لازم ہو گی۔

قاضی کی حیثیت سے ذمے داری نبھانے والے کی جانب سے صادر ہونے والے فیصلے کے قابل نفاذ ہونے اور اس کی پابندی لازم ٹھہراے جانے کے لیے فیصلہ کرنے والے قاضی میں اس منصب کی اہلیت کے لیے شرعاً مطلوب شرائط کے پاے جانے کی یہ شرط اس لیے عائد کی گئی ہے کہ اسلامی ریاست میں قاضی کا منصب ایک غیر معمولی اہمیت رکھنے والا منصب شمار ہوتا ہے۔ چوں کہ اسلامی قانون نے ریاست کے شہریوں کے جان و مال اور عزت و آبرو کے تحفظ اور معاشرے میں ظلم وعدوان کے مرتکب ہونے والوں کو کیفر کردار تک پہنچانے کا ایک اہم ترین فریضہ اسی منصب کے حامل کو تفویض کر رکھا ہے، اس لیے یہ لازم ہے کہ یہ فریضہ سرانجام دینے کے لیے صرف اسی شخص کو منتخب کیا جائے جو ہر لحاظ سے اس کے تقاضے پورا کرنے کی اہلیت، قابلیت اور صلاحیت کا حامل ہو اور کسی بھی ایسے شخص کو یہ عظیم ذمہ داری تفویض نہ ہونے پاے جو پوری ایمان داری، دیانت داری، نیک نیتی اور ہر لحاظ سے اہلیت اور قابلیت کے ساتھ لوگوں کی جان و مال اور عزت و آبرو کا تحفظ کرنے کی صلاحیت سے کسی بھی طور پر محروم ہو۔ اس منصب پر مامور کیے جانے والے میں ان شرائط کی موجودگی ہی سے اس امر کو یقینی بنانے میں مدد مل سکتی ہے کہ قاضی جو بھی فیصلہ صادر کرے گا وہ حق و انصاف پر مبنی ہو گا، لوگوں کے درمیان انصاف کرنے میں نہ تو کسی کی دوستی اس کے فیصلوں پر اثر انداز ہو سکے گی اور نہ ہی کسی سے دشمنی اسے ظلم و ناانصافی پر آمادہ کرے گی، اسے اپنے فیصلوں میں قرآن و سنت سے رہ نمائی حاصل کرنے کا ملکہ حاصل ہو گا اور وہ اسلامی قانون کا گہرا علم رکھنے والا ہو گا، وہ امانت داری، دیانت داری اور راست بازی جیسی ایسی صفات سے متصف ہو گا جو اس کے فیصلوں

اہلیت کے لیے سننے کی صلاحیت کا حامل ہونا شرط ہے، جب کہ زیادہ تر فقہا اسے شرط نہیں مانتے۔ اسی طرح جمہور فقہاے اسلام کے نقطۂ نظر میں اس منصب کی اہلیت کے لیے دیکھنے اور بولنے کی صلاحیت کا حامل ہونا بھی شرط ہے جب کہ بعض دیگر فقہا کے نقطۂ نظر اسے شرط نہیں مانتے۔

کو ہر لحاظ سے صاف، شفاف اور قابل قبول بنائے گی، وہ ایسی مضبوط اور پائیدار شخصیت اور سیرت و کردار کا حامل ہو گا کہ اس پر کسی بھی طرف سے کوئی انگلی نہیں اٹھ سکے گی اور حق و انصاف کے مطابق فیصلے صادر کرنے میں وہ نہ تو کسی بھی طرح کے دباؤ کا شکار ہو سکے گا اور نہ ہی کوئی مصلحت اس کے آڑے اس کے گی۔ مختصراً یہ کہ قاضی کا منصب حاصل کرنے والے میں ان شرائط کی موجودگی اس کی شخصیت کو منفرد رکھنے اور اس کے فیصلوں کو ممتاز بنانے میں اہم کردار ادا کرے گی۔

تیسری شرط: صادر ہونے والے عدالتی فیصلوں کا کتاب و سنت اور اجماع امت سے متصادم نہ ہونا

فقہاے اسلام نے عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اوران کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قرآن کریم یا سنت رسول ﷺ یا اجماع امت سے متصادم نہ ہو۔[10] چناں چہ اگر عدالت کی جانب سے صادر ہونے والا فیصلہ قرآن کریم یا سنت رسول ﷺ یا اجماع امت سے متصادم ہوا تو نہ تو ایسا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی اس کی پابندی لازم ہو گی۔ اسلامی قانون میں عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے یہ شرط اس لیے عائد کی گئی ہے کہ اسلامی قانون کی بنیاد ہی قرآن و سنت اور اجماع امت پر ہے اس لیے یہ لازم ہے کہ عدالتی فیصلہ اسلامی قانون کے ان بنیادی مآخذ میں سے کسی بھی ایک ماخذ کے خلاف نہ ہو۔ اسلامی قانون کے تحت یہی وہ مآخذ ہیں جو انسانی زندگی کے تمام معاملات میں رہ نمائی فراہم کرتے ہیں، ان ہی مآخذ کو بنیاد بنا کر صادر ہونے والے عدالتی فیصلوں کے ذریعے سے اسلامی قانون کا یکساں اطلاق ممکن ہو سکتا ہے، ان ہی کی بنیاد پر صادر ہونے والے فیصلوں سے حق اور انصاف سے مغائر فیصلوں کی بیخ کنی ہو سکتی ہے۔ ان ہی کے ذریعے سے اسلامی قانون کی تعبیر و تشریح اور عدالتی نظائر کی

۱۰۔ تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: ابو محمد حسام الدین عمر بن عبدالعزیز بن مازہ البخاری المعروف بالحسام الشہید، **شرح أدب القاضي**، ت: محی ہلال السرحان (بغداد: مطبعة الإرشاد، ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء)، ۳: ۱۰۹؛ علاء الدین ابوالحسن علی بن خلیل الطرابلسی، **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، (مصر: مطبعه مصطفى الحلبي، ۱۳۹۳ھ)، ۲۹؛ ابن فرحون المالکی، **تبصرة الحكام**، ۱: ۷۰؛ محمد بن احمد بن عرفہ الدسوقی، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير** (بیروت: مطبعه التقدم العلمية، ۱۳۳۱ھ)، ۴: ۱۳۶؛ الماوردی، **أدب القاضي**، ۱: ۶۸۵؛ ابن قدامہ، **المغني**، ۹: ۵۶۔

تدوین و تشکیل کی نئی راہیں کھلنے میں مدد مل سکتی ہے اور پھر ان ہی محکم بنیادوں پر صادر ہونے والے فیصلوں کو الہامی بنیادوں پر ہونے کے باعث قبول عام بھی حاصل ہوتا ہے جس سے ریاست کو ان کے نفاذ میں سہولت اور آسانی بھی مہیا ہوتی ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد باری ہے:

"اور یہ کہ آپ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق ان کے درمیان فیصلہ کریں۔"[۱۱] اس آیت کریمہ میں اللہ تعالی نے فیصلہ کرنے والوں پر یہ واجب ٹھہرایا ہے کہ وہ صرف اللہ کریم کے نازل کردہ احکام ہی کو اپنے فیصلوں کی بنیاد بنائیں۔ چوں کہ سنت اور اجماع امت بھی عملا قرآن کریم میں اللہ تعالی کے نازل کردہ احکام کی تبیین، توضیح اور تشریح ہی ہوتے ہیں اس لیے ان کو بھی اسلامی قوانین کے ماخذ میں سے ایک بنیادی ماخذ کی حیثیت حاصل ہے۔ چناں چہ اگر عدالت سے صادر ہونے والا فیصلہ قرآن کریم یا سنت رسول رسول ﷺ یا اجماع امت سے متصادم ہو گا تو نہ ہی ایسا فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی اس کی پابندی لازم ٹھہرائی جائے گی۔

چوتھی شرط: حقوق العباد سے متعلق مقدمات میں فیصلوں کے اصدار سے قبل با قاعدہ دعوی کا موجود ہونا

فقہاے اسلام نے حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اوران کی پابندی لازم ہونے ٹھہراے جانے کے لیے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ ایسے فیصلوں کے اصدار سے قبل عدالت میں با قاعدہ دعوی دائر کیا گیا ہوا ہو۔[۱۲] چناں چہ اگر حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں اگر کوئی عدالت فریقین مقدمہ میں

۱۱- القرآن،۵: ۴۹۔

۱۲- تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: حسام الدین عمر بن عبدالعزیز المعروف بالصدر الشہید، **شرح أدب القاضي**، ت: محی ہلال السرحان (بغداد: مطبعة الإرشاد، ۱۹۷۸ء)، ۳: ۱۹۵؛ فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی، **تبيين الحقائق شرح كنزالدقائق** (بیروت: تصوير دارالمعرفه للطباعة والنشر، عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية، مصر، ۱۳۱۴ھ)، ۴: ۲۲۹؛ ابو الولید ابراہیم بن محمد المعروف بابن الشحنہ الحلبی: **لسان الحكام في معرفة الأحكام**، (مصر: مطبعة مصطفى الحلبي، ۱۳۹۳ھ، مطبوع مع **معين الحكام**)، ۲۲۲؛ زین العابدین بن ابراہیم بن نجیم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ۶: ۲۷۹ (بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر)؛ محمد امین عابدین الشہیر بابن عابدین، **رد المختار على الدر المختار للحصكفي** (حاشیہ ابن عابدین) (القاہرہ: مطبعة مصطفى الحلبي، ۱۳۸۶ھ / ۱۹۶۶ء)، ۵: ۳۵۴؛ شمس الدین محمد بن احمد الشربینی الخطیب، **مغني المحتاج إلى معرفة الفاظ المنهاج**، (بیروت: دارالفکر، المكتبة الإسلامية)، ۴: ۳۹۴۔

سے کسی کی جانب سے عدالت میں با قاعدہ دعوی دائر کیے جانے کے بغیر ہی فیصلہ صادر کرے گی تو نہ تو ایسا فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی اس کی پابندی لازم ٹھہرائی جائے گی۔ فقہاے اسلام نے صادر ہونے والے عدالتی فیصلے کی پابندی کے لیے یہ شرط اس لیے عائد کی ہے کہ کوئی بھی عدالت نہ تو خود لوگوں کے حقوق کا علم رکھ سکتی ہے اور نہ ہی عدالت کا از خود لوگوں کے حقوق میں کسی بھی طرح سے مداخلت کا عمل درست ہو سکتا ہے۔ یہ ریاست کے شہریوں کی اپنی صواب دید اور استحقاق ہے کہ آیا وہ اپنے حقوق طلب کرتے ہیں یا ان سے دست بردار ہوتے ہیں۔ حقوق العباد سے متعلق فیصلہ کے اصدار سے قبل با قاعدہ دعوی دائر ہونے کی اسی شرط سے اس امر کے تعین میں بھی مدد ملتی ہے کہ مدعی واقعتا ایک متاثر فریق ہے اور کوئی ایسی معقول شکایت رکھتا ہے جس کا عدالتی مداخلت کے بغیر ازالہ ممکن نہیں ہو سکتا۔ اسی سے عدالت کے لیے یہ ممکن ہو پاتا ہے کہ وہ مقررہ عدالتی طریقہ کار اور قواعد و ضوابط کی روشنی میں ہر دو فریق کو اپنا اپنا موقف عدالت کے سامنے پیش کرنے کا پورا پورا موقع فراہم کر سکے اور ہر دو فریق کو اپنے اپنے موقف کے حق میں شواہد و براہین پیش کرنے کا مساوی موقع دے سکے، اسی سے عدالت فریقین مقدمہ میں سے ہر ایک کو حاصل حقوق کے تحفظ کو یقینی بنانے کے قابل ہوتی ہے اور زیر سماعت مقدمے کے آزادانہ، غیر جانب دارانہ اور منصفانہ فیصلے کو یقینی بنا سکتی ہے۔ اس شرط کے عائد ہونے کا یہ نتیجہ بر آمد ہوتا ہے کہ اگر کسی عدالت کے علم میں یہ بات آتی ہے کہ اس کے دائرۂ کار میں آنے والے شہریوں میں اپنے حقوق میں سے کسی حق کے ضمن میں کوئی تنازع پیدا ہو گیا ہے تو عدالت کے لیے اس تنازع کے فریقین میں سے کسی کے عدالت کے پاس داد رسی کے لیے دعوی دائر کرنے کے بغیر از خود اس تنازع میں مداخلت کرنا اور فیصلہ صادر کرنا جائز نہیں ہو گا۔ اسلامی قانون میں عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے یہ شرط اس لیے عائد کی گئی ہے کہ کوئی بھی عدالت لوگوں کے درمیان جنم لینے والے تنازعات اور پیدا ہونے والے مخاصمات و مشاجرات کو نبٹانے کا فریضہ خود اپنے ایما پر سر انجام نہیں دے رہی ہوتی، بلکہ ریاست کے آئین و قانون نے اسے یہ ذمے داری تفویض کر رکھی ہوتی ہے اور وہ ان ہی حدود و قیود کی پابندی کے ساتھ اپنی ان ذمے داریوں کو نبھانے کی پابند ہے جو ریاست کے آئین و قانون نے اس کے لیے مقرر کر رکھی ہوتی ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی عدالت فریقین میں سے کسی کی اپنی داد رسی کے لیے با قاعدہ دعوی دائر کیے جانے کے بغیر ہی از خود کسی مقدمے کی سماعت شروع کر دے گی تو وہ ایک ہی وقت میں مدعی اور قاضی بن جائے گی اور اس طرح سے اگر وہ کسی مقدمے میں کوئی فیصلہ صادر کر دے گی تو نہ تو وہ عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی اس کی پابندی لازم ٹھہرائی جائے گی۔ یہاں یہ امر بھی پیش نظر رہے کہ اسلامی قانون میں یہ شرط صرف حقوق العباد سے متعلق مقدمات کے ضمن میں ہونے اور

حقوق اللہ سے متعلقہ مقدمات کو اس شرط سے مستثنیٰ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حقوق اللہ کی پاس داری کا خود اللہ کریم نے واضح حکم دے رکھا ہے۔ اس لیے ان کی پاس داری عدالت کی بنیادی ذمے داریوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس ضمن میں اپنے زمانے کے ایک بلند پایہ فقیہ علامہ الزیلعی[۱۳] رقم طراز ہیں:

حقوق اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے برعکس حق العبد میں گواہی قبول کرنے کے لیے دعوی موجود ہونا شرط ہے۔۔۔ حقوق اللہ میں دعوی موجود ہونے کی شرط عائد نہیں ہوتی اس لیے کہ حقوق اللہ کا قیام ہر ایک شخص کی انفرادی ذمے داری ہے۔ چناں چہ ہر کوئی ان کو ثابت کرنے کے لیے فریق بن سکتا ہے اور اس طرح گویا ان میں دعوی پہلے ہی سے موجود تصور کیا جاتا ہے۔ جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے خود ان کے قیام کا حکم دے رکھا ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے ان کی ادائی کا پہلے سے ہی مطالبہ کر رکھا ہے اور اب صرف ان کا قائم کرنا ہی باقی رہ گیا ہے۔ جہاں تک حقوق العباد کا تعلق ہے تو ان کی ادائی صرف مطالبہ پر ہی کی جا سکتی ہے اور اس کے لیے دعوی دائر ہونے کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں اس لیے کہ قاضی نہ تو ان کے بارے میں کوئی علم رکھتا ہے اور نہ ہی وہ خود اپنے تئیں لوگوں کو ان کی ادائی پر مجبور کر سکتا ہے۔[۱۴]

اس شرط میں فقہاے اسلام میں سے صرف فقہاے احناف نے عدالتوں کی جانب سے جاری ہونے والے فیصلوں میں سے دو طرح کے فیصلوں کو استثنا دے رکھا ہے جنھیں وہ انھیں حکم فعلی اور حکم ضمنی کے ناموں سے موسوم کرتے ہیں[۱۵] فقہاے احناف کی امہات الکتب میں ان ہر دو فیصلوں سے متعلق حسب ذیل تفصیلات ملتی ہیں:

۱۳۔ ان کا پورا نام عثمان بن علی بن محجن فخر الدین الزیلعی تھا اور ان کا شمار کبار فقہاے احناف میں ہوتا ہے۔ ان کی تصانیف میں **تبيين الحقائق في شرح كنزالدقائق**، **بركة الكلام على أحاديث الأحكام** اور **شرح الجامع الكبير** بہت مشہور ہیں۔ ان کی وفات ۷۴۳ھ میں ہوئی۔ (تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: ابوالحسنات محمد بن عبد الحی الکندی الہندی، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تصحیح و تعلیق: محمد بدرالدین ابو فراس النعسانی (مصر: مطبعة السعادة، ۱۳۲۴ھ)، ۱۱۵– ۱۱۶؛ محی الدین ابو محمد عبد القادر القرشی، **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية** (حیدر آباد، الہند: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ۱۳۳۲ھ)، ۱: ۳۴۵۔

۱۴۔ الزیلعی، **تبيين الحقائق شرح كنزالدقائق**، ۴: ۲۲۹۔

۱۵۔ تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: محمود بن اسماعیل الرومی الشہیر بابن قاضی سماونہ، **جامع الفصولين** (القاهرة: المطبعة الأزهرية، ۱۳۰۰ھ)، ۱: ۲۰؛ زین العابدین بن ابراہیم بن نجیم، **الأشباه والنظائر**، ت: عبد العزیز محمد الوکیل (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ۱۳۸۷ھ /۱۹۶۸ء)، ۲۳۳؛ ابن عابدین، **رد المحتار على الدر المختار للحصكفي** (حاشية ابن عابدين)، ۵: ۴۲۴۔

اولا: الحکم الفعلی

احناف کے ہاں الحکم الفعلی ایسا عدالتی فیصلہ ہوتا ہے جس میں عدالت کسی خاص صورت حال میں پائے جانے والے ابہامات اور اشکالات کو دور کر کے متعلقہ معاملہ کی اصل شرعی حیثیت کو واضح کرتی ہے۔ اس فیصلے کے ذریعے متخاصم فریقین کے درمیان اپنے حقوق و فرائض کو سمجھنے میں پائے جانے والے ابہام کو دور کرتے ہوئے واضح طور پر ان کے حقوق فرائض کا تعین کرنے کے علاوہ ان کے لیے اسلامی قانون کی روشنی میں متعلقہ صورت حال سے پیدا ہونے والے نتائج کو بھی مکمل طور پر واضح اور آشکارا کیا جاتا ہے۔ جس طرح کسی قانونی تعلق کی موجودگی یا عدم موجودگی کے بارے میں پائے جانے والے ابہامات جیسا کہ عقود نکاح، عقود بیع و شرا، عقود رہن، عقود اجارہ، عقود شراکت داری وغیرہ اور ان سے مماثل و مشابہ دیگر اسی طرح کے عقود میں پائے جانے والے ابہامات اور اشکالات یا مختلف نوعیت کے معاہدات کے قانون اور قواعد و ضوابط کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں پائے جانے والے ابہامات و اشکالات وغیرہ یا فریقین کے اپنے حقوق و فرائض وغیرہ کے درست طور پر جاننے اور سمجھنے کے بارے میں پیدا ہونے والے ابہامات و اشکالات تو اس طرح اور اس سے مماثل اور مشابہ دیگر ابہامات و اشکالات کو رفع کرنے کے لیے صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ چوں کہ متعلقہ فریقین کے درمیان اپنے اپنے حقوق و فرائض سے متعلق پیدا ہونے والے ابہامات کو رفع کرنے اور اپنے اپنے حقوق و فرائض کو درست طور پر سمجھنے اور مطابقا انھیں قانون کے مطابق ادا کرنے کا موجب بنتا ہے، لہٰذا یہ فیصلہ بھی قابل نفاذ ہوتا ہے اور اس کی پابندی بھی لازم ٹھہرتی ہے۔ فقہاے احناف نے الحکم الفعلی کی دو صورتوں میں تقسیم کی ہے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

پہلی صورت: وہ معاملات جو عدالتوں کے دائرہ کار کے اندر آتے ہوں

احناف کے نزدیک یہ کسی صادر ہونے والے عدالتی فیصلے کا وہ حصہ ہوتا ہے جو عدالت میں زیر سماعت کسی مقدمے کی سماعت کے دوران میں فریقین کے درمیان متنازعہ معاملہ کے کسی خاص ایسے پہلو سے متعلق ہوتا ہے جو عدالت کے دائرۂ سماعت میں آتا ہو اور عدالت اس میں فیصلہ صادر کرنے کی مجاز ہو۔ چناں چہ اگر عدالت میں کسی مقدمے کی سماعت کے دوران میں اس میں کوئی ایسا قانونی نقطہ بھی زیر بحث آ گیا جو عدالت کے دائرۂ سماعت میں شامل ہو اور عدالت اس میں فیصلہ صادر کرنے کی مجاز ہو تو اس قانونی نکتے سے متعلق کی گئی عدالتی تشریح و توضیح بھی عدالتی فیصلے ہی کی حیثیت رکھے گی اور قابل نفاذ ہونے کے علاوہ اس کی پابندی بھی لازم ہو گی۔ عدالت میں زیر سماعت مقدمے کے یہ پہلو اموال و جائیداد سے متعلق بھی ہو سکتے ہیں، حقوق و فرائض سے متعلق بھی ہو سکتے

ہیں، مختلف انواع واقسام کے عقود و معاہدات سے متعلق بھی ہو سکتے ہیں، لوگوں کے شخصی حقوق سے متعلق بھی ہو سکتے ہیں اور ضرر رساں افعال و اعمال سے متعلق بھی ہو سکتے ہیں۔ جیسے معاہدات اور حوالہ جات میں خرید و فروخت، قرضے، کرایہ داری وغیرہ، حقوق جائیداد میں ملکیت اور قبضہ وغیرہ، شخصی حقوق میں نکاح، طلاق اور وراثت وغیرہ، ضرر رساں افعال و اعمال میں نقصانات، ضربات اور جروح وغیرہ اور ان ہی سے مماثل اور مشابہ دیگر ایسے حقوق و فرائض جن سے متعلق مقدمات کی سماعت عدالت کے دائرۂ اختیار میں ہوتی ہے اور عدالت ان میں فیصلہ صادر کرنے کی مجاز بھی ہوتی ہے۔ فقہائے احناف نے اس طرح کے مقدمات کو اس مثال سے واضح کیا ہے کہ شخصی حقوق سے متعلق کسی مقدمے کی سماعت میں عدالت کسی ایسے نابالغ کی شادی کروادے جس کا کوئی ولی یا سرپرست موجود نہ ہو یا اسی طرح سے وراثت سے متعلقہ کسی مقدمے کی سماعت میں عدالت کسی یتیم کے اموال میں کوئی اس طرح کا تصرف کر دے جو اس کے تحفظ اور نشو و نما کے لیے سود مند ہو وغیرہ وغیرہ۔[۱۶] تو عدالت میں زیر سماعت کسی مقدمے کی سماعت کے دوران میں زیر بحث مقدمے کے ان خاص پہلوؤں سے متعلق عدالت کی جانب سے کی جانے والی تشریح و توضیح بھی عدالتی فیصلے ہی کی حیثیت رکھے گی اور اس کے قابل نفاذ ہونے اور اس کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے فیصلہ صادر ہونے سے پہلے اس کے لیے دعوی موجود ہونے کی یہ شرط لاگو نہیں ہوگی۔[۱۷]

دوسری صورت: وہ معاملات جو عدالتوں کے دائرۂ سماعت سے باہر ہوں

احناف کے ہاں یہ کسی عدالتی فیصلے کا وہ حصہ ہوتا ہے جو عدالت میں زیر سماعت کسی مقدمے کی سماعت کے دوران میں فریقین کے درمیان متنازعہ معاملے کے کسی خاص ایسے پہلو سے متعلق ہوتا ہے جو عدالت کے دائرۂ سماعت میں نہ آتا ہو اور عدالت اس میں فیصلہ صادر کرنے کی مجاز نہ ہو۔ چناں چہ اگر عدالت میں کسی مقدمے کی سماعت کے دوران میں اس میں کوئی ایسا قانونی نکتہ بھی زیر بحث آ گیا جو عدالت کے دائرۂ سماعت میں شامل نہیں تھا اور عدالت اس میں فیصلہ صادر کرنے کی مجاز نہیں تھی تو اس قانونی نکتے سے متعلق کی گئی عدالتی توضیح و تشریح کو عدالتی فیصلے کی حیثیت حاصل نہیں ہوگی؛ چناں چہ نہ تو وہ قابل نفاذ ہوگی اور نہ ہی اس کی پابندی لازم ہوگی۔ عدالت

۱۶۔ بعض فقہائے اسلام کے نزدیک ایسے عدالتی فیصلے جن کے اصدار سے قبل عدالت میں باقاعدہ طور پر دعوی دائر نہ کیا گیا ہو نہ تو قابل نفاذ ہوتے ہیں اور نہ ہی ان کی پابندی لازم ہوتی ہے۔ (اس ضمن میں تفصیلات آنے والے صفحات میں)

۱۷۔ دیکھیے: ابن قاضی سماونہ، **جامع الفصولین**، ۱: ۲۰، ابن عابدین، **ردالمحتار علی الدرالمختار للحصکفي (حاشیة ابن عابدین)**، ۵: ۴۲۴۔

میں زیر سماعت مقدمے کے یہ پہلو عدالت میں زیر بحث آنے والی ذاتی آرا سے متعلق بھی ہو سکتے ہیں، یہ سماجی روایات یا ایسے معاہدات سے متعلق بھی ہو سکتے ہیں جن کی پابندی قانونی طور پر لازم نہیں ہوتی، یہ ایسے امور سے متعلق بھی ہو سکتے ہیں جو فریقین نے اپنی باہمی رضامندی سے طے کر رکھے ہوں یا انھوں نے ایسے امور کے ضمن میں آپس میں مصالحت کر رکھی ہو اور یا ایسے امور سے متعلق ہوں جو غیر اہم اور عموماً معمولی نوعیت کے حامل ہوتے ہیں۔[۱۸]

ثانیا: الحکم الضمنی

احناف کے ہاں الحکم الضمنی ایسا فیصلہ ہوتا ہے جس کا اگرچہ صادر ہونے والے عدالتی فیصلے میں واضح طور پر اظہار نہیں ہوتا تاہم متعلقہ صورت حال خود اس امر کی نشان دہی کر دیتی ہے کہ اس میں ایسا مفہوم پایا جاتا ہے جو از خود عدالتی فیصلے پر دلالت کرتا ہے اور قابل نفاذ ہونے کے علاوہ اس کی پابندی بھی لازم ٹھہراتا ہے۔ ایسا مفہوم یا تو ان شرعی اصولوں اور قواعد وضوابط میں پنہاں ہوتا ہے جن کی بنیاد پر وہ فیصلہ صادر ہوا ہوتا ہے اور یا قبل ازیں صادر ہونے والے فیصلوں کے نظائر کے طور پر پہلے ہی سے مفہوم معلوم ہوتا ہے اور اگرچہ یہ صادر ہونے والے عدالتی فیصلے کا باقاعدہ حصہ تو نہیں ہوتا، مگر اسے اس فیصلے ہی کا حصہ سمجھنے میں قطعاً کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ جس طرح لوگوں کے درمیان طے پانے والے عقود و معاہدات میں شامل ایسے حقوق و فرائض، جن کا اگرچہ ان عقود و معاہدات میں صراحت سے ذکر نہیں بھی ہوتا، تب بھی ان کا ان عقود و معاہدات میں موجود اور قابل عمل ہونا ہر ایک کے لیے معلوم و مفہوم ہوتا ہے۔ اسی طرح سے ایسے اصول اور قواعد وضوابط اور روایات جن کا اگرچہ صادر ہونے والے فیصلے میں صراحت کیساتھ اظہار نہیں ہوتا مگر ان کا فیصلے ہی کا حصہ ہونا ہر ایک کے لیے معلوم و مفہوم ہوتا ہے۔[۱۹]

پانچویں شرط: صادر ہونے والے فیصلوں کا متعلقہ عدالت کے دائرۂ کار کے اندر ہونا

فقہاے اسلام نے عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہراے جانے کے لیے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ صادر ہونے والے عدالتی فیصلے متعلقہ عدالت کے دائرۂ کار کے اندر ہوں۔[۲۰] چناں چہ اگر

۱۸- دیکھیے: ابن قاضی سماونہ، مصدرِ سابق، ۱: ۲۰۔

۱۹- تفصیل کے لیے دیکھیے: ابن قاضی سماونہ، مصدرِ سابق، ۱ : ۲۰؛ ابن عابدین، مرجع سابق، ۵: ۴۲۴۔

۲۰- چناں چہ فقہاے اسلام نے عدالتوں کے دائرہ کار سے متعلق ایسی رہ نمائی فراہم کر دی ہے جس کی بنیاد پر زمان و مکان کے

صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ متعلقہ عدالت کے دائرۂ کار سے متجاوز ہو گا تو نہ تو ایسا فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی اس کی پابندی لازم ہو گی۔ اس شرط کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اولا: اگر اسلامی ریاست کی جانب سے کسی عدالت کے لیے صرف ایک خاص نوعیت ہی کے مقدمات کی سماعت کی حدود مقرر کر رکھی گئی ہوں تو یہ لازم ہے کہ متعلقہ عدالت صرف ان ہی مقدمات کی سماعت کرے جو اس کے لیے مقرر اور معین دائرۂ کار کے اندر ہوں۔ لہٰذا اگر کوئی عدالت اسلامی ریاست کی جانب سے اپنے لیے مقرر اور معین کیے گئے دائرۂ کار کی خلاف ورزی کرتے ہوئے کوئی ایسا مقدمہ سنے گی جو اس کے لیے مقرر اور معین شدہ دائرۂ کار سے متجاوز ہو تو اس مقدمے میں عدالت کی جانب سے صادر ہونے والا فیصلہ نہ تو قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی ایسے فیصلے کی پابندی لازم ہو گی۔ جیسے اگر ریاست کی جانب سے کسی عدالت کو پابند کیا گیا ہو کہ اس کا دائرۂ کار صرف حدود و قصاص سے متعلقہ مقدمات تک ہی محدود ہو گا یا اس کا دائرۂ کار صرف مالی معاملات سے متعلقہ مقدمات یا صرف باہمی معاملات سے متعلقہ مقدمات یا صرف احوال شخصیہ سے متعلقہ مقدمات تک ہی محدود ہو گا یا پھر اسی طرح سے اگر اسلامی ریاست کی جانب سے کسی عدالت کے لیے مالی معاملات سے متعلقہ مقدمات میں سماعت کے لیے کسی خاص نصاب کا دائرۂ کار مقرر کر رکھا گیا ہو تو ان تمام صورتوں اور ان سے مماثل اور مشابہ اسی طرح کی دیگر تمام صورتوں میں متعلقہ عدالت کا دائرۂ کار صرف ان ہی مقدمات کی سماعت تک محدود ہو گا جو اسلامی ریاست کی جانب سے متعلقہ عدالت کے لیے مقرر اور معین کی گئی ہوں۔ لہٰذا اگر

بدلتے ہوئے تقاضوں اور وقت و حالات کی ناگزیر ضرورتوں کے مطابق عدالتوں کے دائرۂ کار کا تعین کر کے اسلامی ریاست کے شہریوں کے لیے آسان، سہل اور سستا انصاف فراہم کرنے کو یقینی بنایا جا سکتا ہے۔ انھوں نے عدالتوں میں زیر سماعت آنے والے مختلف مقدمات کی نوعیت، موضوعات، مالیت اور فریقین مقدمہ کے لحاظ سے ان کے دائرۂ کار کے علاوہ ان کی علاقائی حدود، محل وقوع، اوقات کار اور مسلکی تقلید وغیرہ کے لحاظ سے ان کے دائرۂ کار کو اپنا موضوع سخن بنا کر اسلامی ریاست میں ایک مفید، عادلانہ، بر وقت اور قابل رسائی انصاف کے حصول کے لیے ایک مستحکم عدالتی نظام کی ترتیب و تشکیل کی ٹھوس بنیادیں فراہم کر دی ہیں۔ تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: ابن عابدین، مرجع سابق، ۵: ۴۱۹؛ دردیر، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**،۴: ۱۱۹– ۱۲۰ ؛ الماوردی، **أدب القاضي**ا: ۱۵۵– ۱۷۴؛ ابن قدامہ، **المغني**،۹: ۱۰۵ ؛ منصور بن یونس بن ادریس البہوتی ، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، مراجعت و تعلیق، الشیخ ھلال مصیلحی مصطفی ھلال (ریاض: مکتبہ النصر الحدیثۃ)،٦: ٢٨٦– ٢٨٧۔

کوئی عدالت مقدمات کی نوعیت کے لحاظ سے ریاست کی جانب سے اپنے لیے مقرر اور معین کیے گئے دائرۂ کار سے تجاوز کرتے ہوئے ایسے مقدمات کی سماعت بھی کرے گی جو مقدمات کی نوعیت کے لحاظ سے اس کے لیے ریاست کی جانب سے مقرر اور معین شدہ دائرۂ کار میں نہ ہوں اور ان میں کوئی فیصلہ صادر کرے گی تو نہ تو ایسا فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی ایسے فیصلے کی پابندی لازم ہو گی۔

ثانیا: اگر اسلامی ریاست کی جانب سے کسی عدالت کا دائرۂ کار ریاست کے کسی ایک خاص علاقے یا اس علاقے کے کسی خاص حصے یا اس علاقے میں عارضی سکونت رکھنے والوں کے بجائے صرف مستقل رہائش رکھنے والوں اور یا ہر دو طرح کے مکینوں سے متعلقہ مقدمات کی سماعت تک محدود کیا گیا ہو توان تمام صورتوں اور ان سے مماثل اور مشابہ اسی طرح کی دیگر تمام صورتوں میں متعلقہ عدالت کا دائرۂ کار صرف ان ہی مقدمات کی سماعت تک محدود ہو گا جو ریاست کی جانب سے متعلقہ عدالت کے لیے مقر اور معین کی گئی ہوں۔ لہٰذا اگر کوئی عدالت جغرافیائی حدود کے لحاظ سے ریاست کی جانب سے اپنے لیے مقرر اور معین کیے گئے دائرۂ کار سے تجاوز کرتے ہوئے ایسے مقدمات کی سماعت بھی کرے گی جو عدالت کی جغرافیائی حدود کے لحاظ سے اس کے لیے ریاست کی جانب سے مقرر اور معین شدہ دائرۂ کار میں نہ ہوں اور ان میں کوئی فیصلہ صادر کرے گی تو نہ تو ایسا فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی اس فیصلے کی پابندی لازم ہو گی۔

ثالثا: اگر اسلامی ریاست کی جانب سے کسی عدالت کا دائرۂ کار وقت کے لحاظ سے کسی خاص مدت کے تعین کے ساتھ مقرر کیا گیا ہو، جیسے دنوں کے اعتبار سے کوئی خاص اور متعین ایام یا مہینوں کے اعتبار سے کوئی خاص اور متعین مہینے یا سالوں کے لحاظ سے کوئی خاص یا متعین سال تو ان تمام صورتوں اور ان سے مماثل اور مشابہ اسی طرح کی دیگر تمام صورتوں میں متعلقہ عدالت کا دائرۂ کار صرف ان ہی مقدمات کی سماعت تک محدود ہو گا جو ریاست کی جانب سے متعلقہ عدالت کے لیے متعین اور مقرر کیے گئے ہوں۔ لہٰذا اگر کوئی عدالت مدت کے لحاظ سے ریاست کی جانب سے اپنے لیے مقرر اور متعین کیے گئے دائرہ کار سے تجاوز کرتے ہوئے ایسے مقدمات کی سماعت بھی کرے گی جو مدت کے لحاظ سے ریاست کی جانب سے اس کے لیے متعین اور مقرر شدہ دائرۂ کار میں نہ ہوں اور ان میں کوئی فیصلہ صادر کرے گی تو نہ تو ایسا فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور نہ اس فیصلے کی پابندی ہی لازم ہو گی۔

اسلامی قانون میں عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم قرار دیے جانے کے لیے صادر ہونے والے عدالتی فیصلہ کے متعلقہ عدالت کے دائرۂ کار کے اندر ہونے کی یہ شرط اس لیے عائد کی گئی ہے تا کہ عدالتوں میں دائر کیے جانے والے مقدمات کی نوعیت کے مطابق ہر عدالت کو اپنی حدودو قیود کا پہلے ہی سے علم ہو اور وہ ان حدود و قیود کے ساتھ مدون و منضبط قواعد و ضوابط اور پہلے سے طے شدہ طریقۂ کار کی پابندی کرتے ہوئے اپنی اپنی عدالت میں دائر ہونے والے مقدمات کی سماعت کر سکیں۔ اس سے ایک طرف تو عدالتوں کو اپنے دائرۂ کار کو سمجھنے اور اس کے اندر رہ کر اپنے فرائض سر انجام دینے میں آسانی اور سہولت رہتی ہے اور دوسری طرف اپنے تنازعات کا تصفیہ چاہنے، مخاصمات و مشاجرات کو نبٹانے اور عدالتی مداخلت کے ذریعے اپنے حقوق کی بازیابی میں دل چسپی رکھنے والوں کے لیے بھی آسان، سستا اور بر وقت انصاف حاصل کرنے میں آسانی اور سہولت پیدا ہوتی ہے۔ چوں کہ ہر عدالت کا اپنا اپنا دائرہ کار پہلے سے ہی مقرر اور متعین ہوتا ہے اس لیے عدالتوں پر سے مقدمات کا بوجھ بھی کم ہو جاتا ہے اور اس طرح سے لوگوں کو سستے اور تیز رفتار انصاف کے حصول میں مدد ملتی ہے۔ ہر عدالت کے لیے اپنے اپنے دائرۂ کار کے اندر رہ کر کام کرنے سے متعلقہ عدالت میں انصاف کی فراہمی کے لیے مامور عملہ کی مہارتوں میں بھی اضافہ ہوتا ہے اور قانونی پیچیدگیوں کو سمجھنے اور گتھیوں کو سلجھانے میں ان کا تجربہ مستقبل میں اپنے فرائض سر انجام دینے میں ان کے لیے معاون اور مدد گار بنتا ہے جس سے عدالتوں سے متنازعہ فیصلے صادر ہونے کے امکانات کم ہو جاتے ہیں۔ اس سے ایک طرف عدالتوں پر جانب داری برتنے کے الزامات کا سد باب ہوتا ہے اور دوسری طرف عدالتوں میں اپنے مقدمات لے کر آنے والوں کے لیے اپنی اپنی پسند کی عدالت سے رجوع کرنے کا دروازہ بند ہو جاتا ہے جس سے ریاست کے عدالتی نظام پر مثبت اثرات مرتب ہوتے ہیں اور ان سب سے بڑھ کر یہ کہ عدالتوں سے عادلانہ، منصفانہ اور غیر جانب دارانہ فیصلوں کے حصول کے لیے ان کا دروازہ کھٹکھٹانے والوں کا ریاست کے عدالتی نظام پر یقین اور اعتماد بڑھتا ہے اور مجموعی طور پر صحیح معنوں میں ریاست کے اندر آئین اور قانون کی حکم رانی قائم ہونے میں مدد ملتی ہے۔

چھٹی شرط: صادر ہونے والے فیصلوں کا واضح اور غیر مبہم ہونا

فقہاے اسلام نے عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہراے جانے کے لیے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ صادر ہونے والے فیصلے ہر لحاظ سے واضح اور غیر مبہم ہوں۔[۲۱] چناں چہ اگر صادر شدہ

۲۱۔ تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: ابوالحسن علاء الدین علی بن خلیل الطرابلسی، معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من

فیصلہ مبہم اور غیر واضح ہوا تو نہ تو ایسا فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی اس کی پابندی لازم ہو گی۔ اسلامی قانون میں عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے ان فیصلوں کے واضح اور غیر مبہم ہونے کی شرط اس لیے عائد کی گئی ہے تاکہ عدالتوں سے اپنی دادرسی کے لیے رجوع کرنے والوں کے لیے عدالتوں کی جانب سے ان میں صادر ہونے والے فیصلے ان کے لیے ہر لحاظ سے واضح اور قابل فہم ہوں اور ان میں سے ہر ایک کو از خود اس بات کا واضح علم ہو سکے کہ صادر ہونے والا فیصلہ کن قانونی بنیادوں پر صادر ہوا ہے۔ اس سے ایک طرف تو لوگوں کا ان فیصلوں کے آزادانہ، منصفانہ اور غیر جانب دارانہ ہونے کے بارے میں عدالتوں پر اعتماد بڑھتا ہے اور دوسری طرف ان کو نافذ کرنے والے اداروں کے لیے ان کی روح کے مطابق ان پر عمل درآمد کروانا ممکن بن پاتا ہے۔ صادر ہونے والے فیصلوں کے واضح اور غیر مبہم ہونے سے ان فیصلوں کو صادر کرنے والوں کی خود احتسابی کا عمل بھی از خود ہوتا رہتا ہے اور وہ ان فیصلوں کے اپنے لیے وجہ تہمت بن سکنے کے ڈر سے ان کو صادر کرنے میں پوری پوری احتیاط اور ذمے داری کا مظاہرہ کرنے پر مجبور رہتے ہیں۔ صادر ہونے والے فیصلوں کے واضح اور غیر مبہم ہونے کا ایک نتیجہ عدالتوں پر سے مقدمات کا بوجھ کم کرنے کی صورت میں بھی بر آمد ہوتا ہے؛ چناں چہ لوگ اپنے حقوق و فرائض سے متعلق پوری پوری آگاہی کی بعد زیادہ تر ان فیصلوں کے خلاف اعلیٰ عدالتوں میں چارہ جوئی سے یا تو اجتناب برتتے ہیں اور اگر وہ ان کے خلاف عدالتوں کا دروازہ کھٹکھٹانے کی ضرورت محسوس بھی کرتے ہیں تو ان کے پاس صرف ایسے قانونی نکات کو لے کر جاتے ہیں جو فی الواقع اعلی عدالتوں کی شنوائی کے متقاضی ہوتے ہیں۔ مختصر اً یہ کہ چوں کہ عدالتوں میں مقدمات دائر کرنے، ان کی پیروی کرنے اور انھیں ثابت کرنے کا بنیادی مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ اس عمل کے ذریعے فریقین کے درمیان جنم لینے والے تنازعہ کو نبٹایا جا سکے، جھگڑوں کا خاتمہ ہو سکے اور اسلامی شریعت کے احکام کا نفاذ ممکن بنایا جا سکے؛ اس لیے عدالتوں میں دائر کیے جانے والے مقدمات میں صادر ہونے والے فیصلے اگر مبہم اور غیر واضح ہوں گے تو اس سے وہ مقصد پورا نہیں ہو سکے گا جس کے لیے لوگ ریاست کے عدالتی نظام کا سہارا لیتے ہیں۔ مبہم اور غیر واضح فیصلہ نہ تو فریقین کے درمیان جنم شدہ تنازعے کو نبٹانے میں کوئی مدد دے گا، نہ جھگڑوں کا سدباب کرنے میں کوئی کردار ادا کر سکے گا اور نہ ہی اس کے ذریعے اسلامی شریعت کے احکام کا نفاذ ممکن ہو گا۔ اس ضمن میں اپنے وقت کے ایک بلند پایہ فقیہ علامہ الطرابلسیؒ

الأحكام (بيروت: دار الفكر)، ۴۸–۴۹؛ ابراهيم بن على بن محمد، ابن فرحون، تبصرة الحكام، ۴: ۱۱۰، الشربيني، مغني المحتاج، ۴: ۳۹۳۔

(۲۲) شیخ تقی الدینؒ (۲۳) کا قول نقل کرتے ہوئے رقم طراز ہیں: "شیخ تقی الدین فرماتے ہیں: یہ ضروری ہے کہ قاضی کا فیصلہ متعین ہو۔ اگر وہ متعین نہیں ہوتا تو ایسے فیصلے کو درست تسلیم نہیں کیا جائے گا۔" (۲۴) فقہ اسلامی کی امہات الکتب میں شمار ہونے والی تصنیف **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج** کے الفاظ ہیں: "صادر ہونے والے فیصلے کا ہر لحاظ سے واضح ہونا اور جس کے حق میں یہ فیصلہ کیا جا رہا ہے اس کا پوری صراحت کیساتھ متعین ہونا لازم ہے۔" (۲۵)

ساتویں شرط: صادر ہونے والے فیصلوں میں مستعمل الفاظ کی ہیئت کا ایسا ہونا جو ان کا نفاذ اور پابندی لازم ٹھہراتی ہو

فقہاے اسلام نے عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے یہ

۲۲- ان کا پورا نام علی بن خلیل الطرابلسی، ابو الحسن، علاء الدین تھا۔ کبار فقہاے احناف میں شمار ہوتے تھے اور قدس شریف میں قاضی کے منصب پر فائز رہے۔ ان کی تصنیفات میں **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام** بہت مشہور ہے۔ ان کی وفات ۸۴۴ھ میں ہوئی۔ تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: مصطفی بن عبد اللہ الشہیر بحاجی خلیفہ، **كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون**،۲: ۱۷۴۵ (وكالة المعارف ۱۳۲۶ھ)؛ یوسف الیان سرکیس، **معجم المطبوعات العربية والمعربة** (مصر: مطبعة سركيس،۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء)،۱۲۳۶۔

۲۳- ان کا پورا نام احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد اللہ، ابو العباس، تقی الدین ابن تیمیہ تھا۔ علوم تفسیر، حدیث، فقہ اور اصول میں امام کا درجہ رکھتے تھے۔ انتہائی ذہین اور معاملہ فہم انسان تھے۔ انھوں نے بیس سال سے بھی کم عمر میں علوم وفنون میں ایسی مہارت حاصل کر لی تھی کہ ان کی درس و تدریس کے اہل ہو گئے تھے۔ ان کی تصنیفات میں **الفتاوى، منهاج السنة،الفرقان بين أولياء الله و أولياء الشيطان** اور **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الرعية** بہت مشہور ہیں۔ ان کی وفات ۷۲۸ھ میں ہوئی۔ (تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: زین العابدین ابو الفرج عبد الرحمٰن بن احمد بن رجب الحنبلی، **الذيل على طبقات الحنابلة** (القاہرہ: مطبعة السنة المحمدية، ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۲ء)،۲: ۴۰۳ – ۴۰۵؛ الحافظ عمر بن علی البزاز، **الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**،ت: زہیر الشاویش(بیروت: المكتب الإسلامي، ۱۴۰۰ھ)،۱۶۔

۲۴- دیکھیے: الطرابلسی، **معين الحكام**،۴۸۔

۲۵- الشربینی،**مغني المحتاج**،۴: ۳۹۴۔

شر ط بھی عائد کی ہے کہ صادر ہونے والے فیصلوں کے الفاظ کی ہیئت ایسی ہو جو ان کا نفاذ اور پابندی لازم ٹھہراتی ہو۔[۲۶] چناں چہ اگر صادر شدہ فیصلے میں استعمال ہونے والے الفاظ کی ہیئت ایسی ہوئی جو اس کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے پر واضح دلالت نہ کرتے ہوں تو نہ تو اس طرح کا فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی اس کی پابندی لازم ہو گی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ صادر ہونے والا فیصلہ ایسے الفاظ پر مشتمل ہونا چاہیے جو اپنے معنی اور مفہوم کے لحاظ سے اس فیصلے کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے پر دلالت کرتے ہوں اور اس فیصلے کی صیاغت میں استعمال ہونے والے الفاظ میں ایسی کوئی گنجائش موجود نہ ہو جس سے ان کی تشریح و توضیح میں کسی بھی اور طرح کا مفہوم پیدا ہو سکے۔ اسلامی قانون میں عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے ان فیصلوں میں استعمال ہونے والے الفاظ کی صیاغت میں اس فیصلے کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کی صراحت ہونے کی یہ شرط اس لیے عائد کی گئی ہے تا کہ ایک طرف تو اس فیصلے کے الفاظ سے فریقین میں سے کسی کے لیے بھی ان الفاظ سے اپنی من مرضی کا مفہوم اخذ کرنے کا دروازہ بند رہے اور دوسری طرف فیصلہ نافذ کرنے والوں کو اس فیصلے میں فریقین میں سے ہر ایک کے حقوق و فرائض کے واضح علم اور ادراک کے بعد انھیں اس فیصلے پر عمل درآمد کروانے اور اسے نافذ کرنے میں کسی بھی طرح کی دشواری کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ جیسے اس عدالتی فیصلے کو صادر کرنے والے قاضی اپنے فیصلے میں استعمال ہونے والے الفاظ کی صیاغت اس طرح سے کرے کہ: میں فلاں کے خلاف فلاں کے لیے یہ یہ حکم دیتا ہوں، یا میں فلاں کے خلاف فلاں پر یہ حکم جاری کرتا ہوں، یا میں مخالف فریق کو اس بات کا پابند کرتا ہوں وغیرہ وغیرہ اور اسی نوعیت کے دیگر ایسے الفاظ جو اپنی صیاغت کے لحاظ سے صادر ہونے والے اس فیصلے کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے پر واضح طور پر دلالت کرتے ہوں۔ یہاں اس امر کی نشان دہی بھی دل چسپی سے خالی نہیں ہو گی کہ فقہاے اسلام نے عدالتی فیصلوں میں فیصلہ کرنے والے قاضی کی جانب سے 'میرے پاس ثابت ہوا' یا 'میرے پاس ظاہر ہوا' یا 'مجھے درست معلوم ہوا' اور اس سے مماثل دیگر اسی طرح کے صیغوں کے استعمال کو بھی اپنا موضوع سخن بنا کر اس امر پر طویل بحث کی ہے کہ آیا اس طرح کے صیغے اپنے الفاظ کی ہیئت کے لحاظ سے ایسے شمار کیے جا سکتے ہیں، جن کا استعمال صادر ہونے والے فیصلوں کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کا موجب بنتا ہو؟ چناں چہ

۲۶- تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: الصدر الشہید، أدب القاضي، ۳: ۷۹-۸۰؛ الطرابلسی، مصدرِ سابق، ۵۱؛ دردیر، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ۴: ۱۴۰، الماوردی، أدب القاضي، ۲: ۱۰۳؛ الشربینی، مغني المحتاج، ۴: ۳۹۴، البہوتی، كشاف القناع، ۶: ۳۳۳۔

'میرے پاس ثابت ہوا' یا 'میرے پاس ظاہر ہوا' یا 'مجھے درست معلوم ہوا' اور اس سے مشابہ اور مماثل دیگر اسی طرح کے صیغوں کے استعمال سے صادر ہونے والے عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے یا نہ ہونے اور ان کی پابندی بھی لازم ٹھہرائے جانے کے ضمن میں فقہاے اسلام کے ہاں دو نقطۂ ہاے نظر پائے جاتے ہیں، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

پہلا نقطۂ نظر

عدالتی فیصلوں میں فیصلہ صادر کرنے والے قاضی کی جانب سے 'میرے پاس ثابت ہوا' یا 'میرے پاس ظاہر ہوا' یا 'مجھے درست معلوم ہوا' اور اس سے مماثل اور مشابہ دیگر اسی طرح کے صیغے اپنے الفاظ کی ہیئت کے لحاظ سے ایسے شمار نہیں کیے جا سکتے، جن کا استعمال صادر ہونے والے عدالتی فیصلوں کی پابندی کا موجب گردانا جا سکے۔ جمہور فقہاے اسلام اسی نقطۂ نظر کے حامی ہیں۔[۲۷] لہٰذا اگر کوئی عدالتی فیصلہ 'میرے پاس ثابت ہوا' یا 'میرے پاس ظاہر ہوا' یا 'مجھے درست معلوم ہوا' اور اسی سے مماثل اور مشابہ دیگر اسی طرح کے صیغوں کے استعمال سے صادر ہوا، تو نہ تو ایسا فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور نہ اس کی پابندی لازم ہو گی۔ جمہور فقہاے اسلام اپنے اس نقطۂ نظر کو اپنانے کی یہ توجیہ پیش کرتے ہیں کہ کسی مقدمے میں عدالتی فیصلے کا بنیادی مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے فریقین کے درمیان جنم لینے والے تنازع کو نبٹایا جائے اور یہ نبٹانا صرف اسی صورت میں ممکن ہو سکے گا جب کہ عدالتی فیصلوں میں الفاظ کی صیاغت اس طرح سے کی گئی ہو کہ وہ الفاظ اپنی ہیئت کے لحاظ سے اس فیصلے کی پابندی کو واضح طور پر لازم ٹھہرانے والے ہوں۔ کسی عدالتی فیصلے میں فیصلہ کرنے والے قاضی کی جانب سے 'میرے پاس ثابت ہوا' یا' میرے پاس ظاہر ہوا' یا' مجھے درست معلوم ہوا، اور اس سے مماثل و مشابہ دیگر اسی طرح کے الفاظ چوں کہ اپنی ہیئت کے لحاظ سے واضح طور پر اس فیصلے کی پابندی کو لازم ٹھہرانے والے قرار نہیں دیے جا سکتے؛ لہٰذا اس طرح کے الفاظ کے استعمال سے صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ نہ تو قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی اس کی پابندی لازم ہو

۲۷- تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: الطرابلسی، **معین الحکام**، ۵۱؛ ابن فرحون، **تبصرۃ الحکام**، ۱: ۱۱۴؛ شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس الشہیر بالقرافی، **الإحکام في تمییز الفتاوی عن الأحکام و تصرفات القاضي والإمام**، ت: عبد الفتاح ابو غدہ (حلب: مکتبة المطبوعات الإسلامیة، ۱۹۶۷م)، ۱۳۹؛ **حاشیة الدسوقي علی الشرح الکبیر للدردیر**، ۴: ۱۴۰؛ الماوردی، **أدب القاضي**، ۲: ۱۰۳؛ منصور بن یونس بن ادریس البہوتی، **شرح منتهی الإرادات** (دمشق: المطبعة العامرة الشرفیة، ۱۳۱۹ھ)، ۲: ۵۸۴، البہوتی، **کشاف القناع**، ۶: ۳۳۳۔

گی۔ جمہور فقہاے اسلام کے نزدیک ثابت ہونے یا ظاہر ہونے یا درست معلوم ہونے اوراس سے مماثل و مشابہ دیگر اسی طرح کے الفاظ اپنی صیاغت کے اعتبار سے صرف اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ عدالت میں زیر سماعت رہنے والے مقدمے میں فیصلہ صادر کرنے والے قاضی کو قابل قبول دلائل کی روشنی میں کسی چیز کا ثبوت مل گیا ہے یا وہ فیصلہ صادر کرنے والے پر ظاہر ہوگئی ہے یا اسے درست معلوم ہوئی ہے تاہم فیصلہ صادر کرنے والے قاضی کی جانب سے اس کے پاس زیر سماعت رہنے والے مقدمے میں کسی چیز کے ثابت ہونے یا اس کے ظاہر ہونے یا اس کے درست معلوم ہونے کے بعد فریقین کے لیے اس کی روشنی میں مرتب ہونے والے نتائج کا اظہار صرف اسی صورت میں درست تسلیم کیا جاسکتا ہے؛ جب کہ اس کے بعد عدالتی فیصلے میں یہ صراحت بھی موجود ہو کہ وہ اپنے پاس زیر سماعت مقدمے میں فلاں فلاں بات کا حکم دیتا ہے۔ جیسا کہ اس فیصلے کے الفاظ کی ہیئت اس طرح سے ہو کہ: اس امر کے ثابت ہونے یا اس پر اس بات کے ظاہر ہونے یا اسے یہ امر درست معلوم ہونے کے بعد وہ فلاں کے خلاف فلاں کو یہ حکم دیا جاتا ہے یا فلاں پر فلاں کے خلاف یہ حکم جاری کرتا ہے یا فریق ثانی کو فلاں فلاں بات کا پابند کیا جاتا ہے وغیرہ جیسے دیگر ایسے الفاظ جو اپنی ہیئت کے لحاظ سے صادر شدہ فیصلے کے قابل نفاذ ہونے اور اس کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے ضمن میں ہر لحاظ سے واضح اور مبین ہوں اور ان میں سے کسی بھی طرح کا کوئی دوسرا مفہوم اخذ کرنے کی کسی بھی طرح کی کوئی دوسری گنجائش موجود نہ ہو۔ جمہور فقہاے اسلام عدالتوں میں زیر سماعت مقدمات کے ضمن میں فیصلہ کرنے والے قاضی کے پاس ان کے ثابت ہونے یا ظاہر ہونے یا اسے درست معلوم ہونے کو ان میں صادر ہونے والے فیصلوں کا پہلا مرحلہ شمار کرتے ہوئے یہ موقف رکھتے ہیں کہ عدالتیں جب شواہد و براہین کی بنیاد پر اس نتیجے پر پہنچتی ہیں کہ مروجہ قواعد و ضوابط اور مقررہ طریقۂ کار کی روشنی میں فیصلہ کرنے والے قاضی کے پاس کوئی بات واضح طور پر ثابت ہو چکی ہے یا اس پر ظاہر ہو گئی ہے یا وہ اسے درست معلوم ہوتی ہے تو اس کے لیے یہ لازم ہوتا ہے کہ وہ اس کے بعد اس فیصلے کا باقاعدہ طور پر ایسا اظہار بھی کرے جس سے فریقین میں سے ہر ایک کے حقوق و فرائض واضح طور پر متعین ہوتے ہوں۔ اس ضمن میں اپنے زمانے کے ایک بلند پایہ فقیہ علامہ القرافیؒ[۲۸] رقم طراز ہیں:

۲۸- ان کا پورا نام ابو العباس، شہاب الدین احمد بن ادریس المالکی ہے۔ فقہ، اصول اور عقلی علوم کے ایک بلند پایہ عالم تھے۔ ان کی تصنیفات میں الفروق، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، كتاب التنقيح اور الذخيرة بہت مشہور ہیں۔ آپ نے سال ۶۸۴ھ میں وفات پائی۔ (تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: القاضی برہان الدین ابراھیم بن علی بن محمد فرحون المالکی، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ت: محمد الاحمدی (قاہرہ: دارالتراث للطباعة

ثبوت فیصلہ نہیں ہوتا۔۔۔ چناں چہ یہ کہا جاتا ہے کہ شوال کے چاند کا ثبوت مل گیا یا رمضان کے چاند کا ثبوت مل گیا، اسی طرح پانی کا طاہر ہونا ثابت ہو گیا یا نجس ہونا ثابت ہو گیا وغیرہ۔۔۔ اور اس کے باوجود اس طرح کے الفاظ کے استعمال کو کبھی فیصلے کے معنی اور مفہوم میں نہیں لیا جاتا؛ اس لیے کہ کسی امر کا صرف ثابت ہونا اپنے اندر زیادہ وسیع مفہوم کا حامل شمار ہوتا ہے؛ جب کہ کسی امر کے ثابت ہونے اور اس کے فیصلہ کرنے کے ہر دو الفاظ کی صیاغت کو ایک ہی مفہوم میں لینا کسی طور بھی درست نہیں ہو سکتا اور پھر ثبوت کے الفاظ کی ہیئت تو صرف یہ ظاہر کرتی ہے کہ قاضی کو ایسے واضح شواہد و براہین مل گئے ہیں جس سے اس کے پاس کوئی امر بغیر کسی شائبے کے واضح ہو چکا ہے۔۔۔۔۔۔۔ زیر بحث مسئلے کو اگر اسی تناظر میں دیکھا جائے تو یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ فیصلے کے الفاظ کا اطلاق ثبوت کے بغیر ہونے والے کسی امر پر بھی کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم آئے دن اپنے اجتہاد کے ذریعے ملنے والے نتیجے پر بھی اس لفظ کا اطلاق کرتے رہتے ہیں۔ اس سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ ان الفاظ کا استعمال صرف کسی خاص مفہوم کے لیے نہیں ہوتا، بلکہ انھیں کسی عام مفہوم کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔۔۔ اس طرح ثبوت کا مفہوم دلائل کا واضح ہو جانا بنتا ہے؛ جب کہ فیصلہ اس ثبوت کے نتیجے میں مرتب ہونے والے نتیجے کا اظہار ہوتا ہے اور اسی سے آگے اس فیصلے کو لاگو کرنے کا عمل شروع ہوتا ہے۔ اس بحث سے یہ بات پوری طرح سے واضح ہو جاتی ہے کہ ثبوت کے لیے یہ لازم ہے کہ ثابت ہونے کا عمل فیصلہ سے پہلے مکمل ہو چکا ہوا ہو؛ لہٰذا جو لوگ ثبوت اور فیصلے کے الفاظ کی صیاغت سے ایک ہی طرح کا مفہوم اخذ کرتے ہیں وہ ان الفاظ کی صیاغت کا صحیح مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی کا شکار ہیں۔[۲۹]

علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ثبوت ہی کے فیصلہ ہونے کے بارے میں دو نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں۔۔۔ اور دوسرا نقطۂ نظر جو میرے نزدیک قابل ترجیح ہے وہ یہ ہے کہ ثبوت فیصلہ نہیں ہوتا اس لیے کہ فیصلے کی پابندی لازم ہوتی ہے، جب کہ ثبوت کی پابندی لازم نہیں۔[۳۰]

دوسرا نقطۂ نظر

عدالتی فیصلوں میں فیصلہ صادر کرنے والے قاضی کی جانب سے 'میرے پاس ثابت ہوا' یا 'میرے پاس ظاہر ہوا' یا 'مجھے درست معلوم ہوا' اور ان ہی سے مماثل اور مشابہ دیگر اسی طرح کے صیغے اپنے الفاظ کی ہیئت کے

والنشر، س ن)، ۱: ۲۳۶– ۲۳۹؛ محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الذكية في طبقات المالكية (قاہرہ: المطبعة السلفية، ۱۳۴۹ھ)، ۱۸۸– ۱۸۹۔

۲۹– ابو العباس احمد بن ادریس المصری الشہیر بالقرافی، الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق) (بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، س ن)، ۴: ۵۴–۵۵۔

۳۰– دیکھیے: الماوردی، أدب القاضي، ۲: ۱۰۳۔

لحاظ سے ایسے شمار ہوتے ہیں، جن کا استعمال صادر ہونے والے عدالتی فیصلوں کی پابندی کا موجب گردانا جا سکے۔ فقہاے احناف اسی نقطۂ نظر کے حامی ہیں[۳۱] اور فقہاے مالکیہ[۳۲] اور شافعیہ[۳۳] کے ہاں بھی ایک مرجوح قول اسی نقطۂ نظر کے ہی حامیوں کا ملتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی عدالتی فیصلہ 'میرے پاس ثابت ہوا' یا 'میرے پاس ظاہر ہوا' یا 'مجھے درست معلوم ہوا' اور اسی سے مشابہ اور مماثل دیگر اسی طرح کے صیغوں کے استعمال سے صادر ہوا تو ایسا فیصلہ بھی قابل نفاذ ہی ہوگا اور اس کی پابندی بھی لازم ہی ہوگی۔ اس نقطۂ نظر کے حامی فقہاے اپنے اس نقطۂ نظر کو اپنانے کی یہ توجیہ پیش کرتے ہیں کہ فیصلہ کرنے والے قاضی کے پاس پیش کیے گئے شواہد و براہین کی روشنی میں جب کوئی چیز ثابت ہو جاتی ہے یا اس کے پاس کوئی چیز ظاہر ہو جاتی ہے اور یا وہ چیز اسے درست معلوم ہوتی ہے تو یہ مستلزم ٹھہرتا ہے کہ متعلقہ مقدمے کے ثبوت کے بعد وہ جس نتیجے پر پہنچا ہے، وہی اس مقدمے میں اس کا فیصلہ بھی ہو؛ لہٰذا اس نقطۂ نظر کے حامی فقہا کے نزدیک فیصلہ کرنے والے قاضی کی جانب سے اپنے فیصلے میں ثابت ہونے یا ظاہر ہونے یا درست معلوم ہونے اور اس سے مماثل اور مشابہ دیگر اسی طرح کے صیغوں کے استعمال سے صادر ہوں گے اور ان کی پابندی بھی لازم ہوگی۔ اس ضمن میں قاضی ابن الشحنہؒ[۳۴] فرماتے ہیں:

درست بات یہ ہے کہ قاضی کا اپنے فیصلے میں، میں حکم دیتا ہوں یا میں فیصلہ کرتا ہوں جیسے الفاظ ہی استعمال کرنا ہی شرط

۳۱- تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: الصدر الشہید، **شرح أدب القاضي**، ۳: ۷۹-۸۰؛ ابو الولید احمد بن محمد لسان الدین ابن الشحنہ الثقفی، **لسان الحكام في معرفة الأحكام** (قاہرہ: مصطفى البابي الحلبي، ۱۹۷۳ء)، ۲۲۱- ۲۲۲؛ ابن النجیم، **البحر الرائق شرح كنزالدقائق**، ۲: ۲۷۷- ۲۷۸۔

۳۲- دیکھیے: ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، ۱: ۱۱۴۔

۳۳- دیکھیے: الماوردی، **أدب القاضي**، ۲: ۱۰۳۔

۳۴- ان کا پورا نام محمد بن محمد ابو الولید، محب الدین ابن الشحنہ الحنفی تھا اور ان کا شمار شام سے تعلق رکھنے والے کبار فقہاے احناف میں کیا جاتا ہے۔ وہ حلب شہر میں قاضی کے منصب پر فائز رہنے کے علاوہ دمشق اور قاہرہ میں بھی یہ ذمے داری انجام دیتے رہے۔ ان کی تصانیف میں **لسان الحكام في معرفة الأحكام**، **روض المناظر في علم الأوائل و الأواخر** اور **نهاية النهائية في شرح الهداية** بہت مشہور ہیں۔ انھوں نے ۸۱۵ھ میں وفات پائی۔ تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: شمس الدین محمد بن عبد الرحمٰن السخاوی، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بیروت: منشورات دارمكتبة الحياة، س ن)، ۱۰: ۳- ٦۔

نہیں اگر وہ صرف یہی کہہ دے کہ میرے پاس اس طرح سے ثابت ہوا تو یہی کافی ہو گا۔ اسی طرح سے اگر وہ اپنے فیصلے میں میرے پاس ظاہر ہوا یا مجھے یہ امر درست معلوم ہوا یا مجھے اس کا علم ہوا جیسے دیگر صیغوں پر مبنی الفاظ کا استعمال کرے تو بھی اس طرح کے تمام الفاظ کا استعمال متعلقہ مقدمے میں اس کا فیصلہ ہی تصور ہو گا۔ اسی طرح سے وہ اگر یہ کہتا ہے کہ میں اس پر گواہی دیتا ہوں تو بھی یہ اس کی جانب سے فیصلہ ہی شمار ہو گا۔(۳۵)

فقہائے احناف ہی میں سے بعض فقہا کے نزدیک اگرچہ عدالتی فیصلوں میں فیصلہ کرنے والے قاضی کی جانب سے 'میرے پاس ثابت ہوا' یا میرے پاس ظاہر ہوا یا مجھے درست معلوم ہوا' اور ان ہی سے مماثل اور مشابہ دیگر اسی طرح کے صیغے اپنے الفاظ کی ہیئت کے لحاظ سے ایسے شمار ہوتے ہیں جن کا استعمال صادر ہونے والے عدالتی فیصلوں کی پابندی کا موجب گردانا جاسکتا ہے، تاہم زیادہ پسندیدہ بات یہ ہے کہ فیصلہ کرنے والا قاضی اپنے اس فیصلے میں اس امر کی صراحت بھی کر دے کہ اس کا صادر کردہ یہ فیصلہ کن دلائل پر مبنی ہے۔ یعنی اس کی جانب سے صادر ہونے والے فیصلے کی بنیاد مدعی علیہ کے اقرار پر رکھی گئی ہے یا کہ مدعی نے اس کی عدالت میں اپنا اپنایا گیا موقف شواہد و براہین کی بنیاد پر ثابت کیا ہے۔ وہ فیصلہ کرنے والے قاضی کی جانب سے اپنے صادر ہونے والے فیصلے میں اس امر کی صراحت کو اس لیے ضروری قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک فیصلہ کرنے والے قاضی کی جانب سے مدعی علیہ کے اقرار کی بنیاد پر صادر ہونے والے فیصلے مدعی کی جانب سے شواہد و براہین کی بنیاد پر صادر ہونے والے فیصلوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ مدعی علیہ کے اقرار کے بعد مدعی کا اس پر حق از خود ثابت ہو جاتا ہے جب کہ اس کے برعکس شواہد و براہین کی بنیاد پر اس کے اس حق کا استقرار اس وقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک اس کے لیے عدالت کی جانب سے با قاعدہ طور پر فیصلہ صادر نہ ہو جائے۔

ترجیح

ہر دو نقطہ ہائے نظر اور ان کی جانب سے اپنے اپنے نقطہ ہائے نظر کی تائید میں پیش کیے گئے دلائل کی روشنی میں جائزہ لینے کے بعد مقالہ نگار اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ اس معاملے میں جمہور فقہائے اسلام کی جانب سے اپنایا گیا نقطۂ نظر ہی قابل ترجیح ہے؛ لہٰذا اگر عدالتی فیصلوں میں فیصلہ کرنے والا قاضی اپنے صادر شدہ فیصلے میں صرف 'میرے پاس ثابت ہوا' یا 'میرے پاس ظاہر ہوا' یا 'مجھے درست معلوم ہوا' اور ان ہی سے مشابہ اور مماثل دیگر اسی طرح کے صیغے استعمال کرنے کے بعد اپنے فیصلے میں واضح طور پر اس امر کی صراحت بھی نہیں کرے گا کہ

۳۵- دیکھیے: ابن الشحنہ، لسان الحكام في معرفة الأحكام، ۲۲۱۔

اس کے پاس زیر سماعت رہنے والے مقدمے میں ثابت ہونے یا ظاہر ہونے یا اسے درست معلوم ہونے والے امر کے بارے میں وہ کیا کیا حکم دے رہا ہے، مدعی اور مدعی علیہ کے لیے کن کن حقوق و فرائض کا تعین کر رہا ہے، فریقین کے درمیان پیدا ہو جانے والے نزاع کو نبٹانے کے لیے انھیں کس کس امر کا پابند کر رہا ہے اور ان کے درمیان جنم دینے والی مخاصمت کو ختم کرنے کے لیے انھیں کیا کیا ہدایات دے رہا ہے تو ایسی صورت میں اس امر کا قوی امکان باقی رہے گا کہ مقدمے کے فریقین اس کے اس فیصلے کو اپنے اپنے من پسند معنی پہنانا شروع کر دیں اور وہ ساری کارروائی ہی بے مقصد ہو کر رہ جائے جس کے لیے عدالت کا دروازہ کھٹکھٹایا گیا تھا؛ اس لیے یہ ضروری ہے کہ فیصلہ صادر کرنے والا قاضی اپنے فیصلے میں استعمال ہونے والے الفاظ کی صیاغت اس طرح سے رکھے جن سے یہ مقاصد حاصل ہو سکیں اور اس کی جانب سے صادر ہونے والے فیصلے میں ایک طرف تو فریقین کے لیے اپنی اپنی ذمے داریوں سے متعلق واضح ہدایات موجود ہوں اور دوسری طرف اس فیصلے کو نافذ کرنے والی حکومتی مشینری کو اس عدالتی فیصلے پر اس کی روح کے مطابق عمل درآمد کروانے میں آسانی ہو۔ چوں کہ عدالتی فیصلوں میں فیصلہ کرنے والے قاضی کی جانب سے صرف 'میرے پاس ثابت ہوا' یا 'مجھ پر ظاہر ہوا' یا 'مجھے درست معلوم ہوا' اور ان ہی سے مشابہ اور مماثل دیگر اسی طرح کے صیغوں کا استعمال اس وقت تک ان کی الزامی حیثیت کا موجب قرار نہیں دیا جا سکتا، جب تک اس کی جانب سے ان الفاظ کے استعمال کے بعد یہ صریح اور واضح حکم بھی موجود نہ ہو کہ وہ اپنے اس نتیجے پر پہنچنے کے بعد فریقین کو کن کن امور کا پابند کر رہا ہے؛ لہٰذا مقالہ نگار یہ سمجھتا ہے کہ اس معاملے میں جمہور فقہاے اسلام کی جانب سے اپنایا گیا نقطۂ نظر ہی ہر لحاظ سے قابل ترجیح ہے؛ لہٰذا عدالتی فیصلوں میں فیصلہ کرنے والا قاضی اگر اپنے فیصلے میں صرف اس نتیجے سے آگاہ کرنے پر ہی اکتفا کرے گا جو مقدمے کی سماعت کے بعد اس پر عیاں ہوا اور اس نتیجے کے مرتب ہونے والے اثرات کا واضح اور غیر مبہم اظہار با قاعدہ حکم کی صورت میں نہیں کرے گا تو اس کا یہ فیصلہ نہ تو قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی اس کی پابندی لازم ہو گی۔

آٹھویں شرط: احناف کے نزدیک فیصلے کے وقت محکوم علیہ کا جسمانی طور پر بھی مجلس حکم میں موجود ہونا

فقہاے اسلام میں سے احناف نے عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ سواے دو مستثنیٰ صورتوں کے (جن کا ذکر آگے آتا ہے) دیگر تمام

صورتوں میں فیصلے کے وقت محکوم علیہ جسمانی طور پر بھی مجلس حکم میں موجود ہو۔[۳۶] فقہ اسلامی کی امہات الکتب میں اس موضوع کو 'القضاء علی الغائب' کے عنوان سے بہت شرح و بسط کے ساتھ زیر بحث لایا گیا ہے اور فقہاے اسلام نے ایسے عدالتی فیصلوں کے بارے میں تفصیلی بحث کی ہے جو محکوم علیہ کی عدالتی کارروائیوں کا حصہ بنے بغیر یابالفاظ دیگر اس کی عدم موجودگی میں صادر ہوں کہ آیا ایسے فیصلے بھی قابل نفاذ ہوں گے اور ان کی پابندی بھی لازم ہوگی یا کہ نہیں؟ فقہاے اسلام کے ہاں اس مسئلے کے ضمن میں دو نقطہ ہاے نظر پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے ہر دو نقطہ ہاے نظر اور ان کے اپنے اپنے نقطۂ نظر کے حق میں پیش کیے گئے استدلال کی تفصیل حسب ذیل ہے:

پہلا نقطۂ نظر

حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں اگر محکوم علیہ عدالتی کارروائیوں میں شریک نہ بھی ہو، تب بھی اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور اس پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم ہو گی۔[۳۷] جمہور

۳۶- تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی، **المبسوط** (بیروت: دار المعرفۃ، ۱۹۹۳ء)، ۱۷: ۳۹؛ ابن قاضی سماویہ، **جامع الفصولین**، ۱: ۳۵۔

۳۷- جہاں تک حقوق العباد کا تعلق ہے تو فقہاے اسلام کی غالب اکثریت کے نزدیک عدالتوں کا اپنے پاس دائر ہونے والے حقوق اللہ سے متعلقہ مقدمات میں صادر ہونے والے فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے محکوم علیہ کا جسمانی طور پر بھی مجلس حکم میں موجود ہونا ایک لازمی شرط ہے۔ جمہور فقہاے اسلام اپنے اس نقطۂ نظر کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اسلامی قانون میں حقوق اللہ میں صادر ہونے والے عدالتی فیصلوں میں مسامحت اور درگزر کو بہ طور اصول اختیار کیا گیا ہے اور اسی اصول کے تحت عدالتوں کے پاس حقوق اللہ سے متعلقہ دائر ہونے والے مقدمات کے اثبات میں کسی بھی طرح کے شکوک و شبہات پیدا ہو جانے کی صورت میں عدالتوں کو حدود اللہ کی خلاف ورزی پر مقرر سزاؤں کے نفاذ سے منع کیا گیا ہے۔ فقہاے اسلام میں سے صرف امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے نقطۂ نظر میں عدالتوں کا اپنے پاس دائر ہونے والے کسی بھی طرح کے مقدمات میں صادر ہونے والے فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے محکوم علیہ کے جسمانی طور پر بھی مجلس حکم میں موجود ہونے کی شرط عائد نہیں ہوتی اور ان مقدمات میں حقوق اللہ سے متعلقہ مقدمات اور حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں کسی طور بھی تفریق و امتیاز برتنا درست نہیں۔ (اس ضمن میں امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے نقطۂ نظر اور ان کے اپنے اس نقطۂ نظر کے حق میں پیش کیے گئے استدلال کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: ابو محمد علی بن احمد بن حزم الاندلسی، **المحلی**، تصحیح: حسن زیدان طلبہ (القاہرہ: دار الاتحاد العربی للطباعۃ، ۱۳۹۰ھ)، ۱۰: ۵۱۵- ۵۲۱۔

فقہاے اسلام کا یہی نقطۂ نظر ہے[۳۸] اور وہ اپنے اس نقطۂ نظر کی تائید میں قرآن کریم، سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور معقول سے استدلال پیش کرتے ہیں، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

قرآن کریم سے استدلال

جمہور فقہاے اسلام کی جانب سے اپنے اس نقطۂ نظر کی تائید میں کہ حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائیوں میں شریک نہ بھی ہو، تب بھی اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ اس پر قابل نفاذ ہوگا اور اس پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم ہوگی۔ قرآن کریم سے جو استدلال پیش کیا گیا ہے اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اولا: قرآن کریم میں ارشاد باری ہے: "اے ایمان والو! انصاف کے ساتھ گواہی دیتے ہوے اللہ کے حکم پر خوب قائم ہو جاو اور تمھیں کسی قوم کی عداوت اس پر نہ ابھارے کہ تم انصاف نہ کرو (بلکہ) انصاف کرو، یہ پرہیز گاری کے زیادہ قریب ہے اور اللہ سے ڈرو، بے شک اللہ تمھارے اعمال سے خبر دار ہے۔"[۳۹]

اس آیت کریمہ سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالی نے ایمان والوں کو انصاف کے ساتھ گواہی دینے اور ہر حال میں انصاف کرنے کا جو حکم دیا ہے۔ وہ ایک عام حکم ہے اور اس میں کسی بھی طرح کی تخصیص کرنا درست نہیں ہو گا۔ چوں کہ عدالتی کارروائیوں میں شریک نہ ہونے والے محکوم علیہ پر اس کے خلاف صادر ہونے والے فیصلے کا اطلاق نہ کرنا اور اسے اس فیصلے کا پابند نہ ٹھہرانا عملا اللہ تعالی کے اس عام حکم کی تخصیص کے مترادف ہو گا اور ذات باری تعالی کے اس صریح حکم کی خلاف ورزی ہو گا، اس لیے ایسا کرنا کسی صورت بھی جائز نہیں۔

ثانیا: قرآن کریم میں ارشاد باری ہے: "اور گواہی کو قائم رکھو اللہ کے لیے یہ نصیحت ان کو کی جاتی ہے جو اللہ

۳۸- تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: محمد بن احمد بن محمد بن رشد القرطبی، **بداية المجتهد** (مصر: مطبعة مصطفى الحلبي، ۱۳۷۰ھ / ۱۹۵۰ء)، ۲: ۴۶۲؛ ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، ۱: ۸۷– ۱۳۵؛ احمد بن محمد بن علی بن حجر الہیثمی، **حواشي تحفة المحتاج** (مصر: المکتبة التجارية الكبرى، ۱۹۸۳ء)، ۱۰: ۱۶۳؛ الشربینی، **مغني المحتاج**، ۴: ۴۰۶، ابن قدامہ، **المغني**، ۹: ۱۰۹؛ ابن حزم، **المحلی**، ۱۰: ۵۱۵– ۵۲۲۔

۳۹- القرآن، ۴: ۱۳۵۔

اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہیں۔"[۴۰]

اس آیت کریمہ سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالی نے کسی تفریق و امتیاز کے بغیر گواہی کو قائم کرنے کا جو حکم دیا ہے اس کا یہ تقاضا ہے کہ ایسا کرنے میں کسی بھی طرح کے استثنا سے کام نہ لیا جائے۔ چوں کہ عدالتی کارروائیوں میں شریک نہ ہونے والے محکوم علیہ پر اس کے خلاف صادر ہونے والے فیصلہ کا نفاذ نہ کرنا اور اسے اس فیصلے کا پابند نہ ٹھہرانا عملاً اللہ تعالی کے اس حکم میں استثنا برتنے اور اس ذات باری کے اس واضح حکم کی خلاف ورزی ہو گا، لہٰذا ایسا کرنا درست نہیں ہو گا۔

سنت رسول ﷺ سے استدلال

جمہور فقہائے اسلام کی جانب سے اپنے اس نقطۂ نظر کی تائید میں کہ حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائیوں میں شریک نہ بھی ہو، تب بھی اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ اس پر قابل نفاذ ہو گا اور محکوم علیہ پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم ہو گی۔ سنت رسول ﷺ سے جو استدلال کیا گیا ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اولا: ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ ہند بنت عتبہ[۴۱] نے حضور نبی کریم ﷺ سے عرض کی کہ: یارسول اللہ !ابوسفیان[۴۲] ایک بخیل آدمی ہیں۔ اگر میں (ان سے پوچھے بغیر) اتنا لے

۴۰- القرآن، ۶۵: ۲۔

۴۱- ان کا پورا نام ہند بنت عتبہ بن ربیعہ بن عبد شمس بن عبد مناف تھا اور وہ اموی حکمران معاویہ بن ابوسفیان کی والدہ تھیں۔ وہ ان افراد میں شامل تھیں، جن کے بارے میں حضور نبی کریم ﷺ نے مکہ فتح ہونے کے موقع پر یہ عام اعلان فرما رکھا تھا کہ ان میں سے اگر کوئی غلاف کعبہ کے نیچے ہی کیوں نہ مل پائے اس کا خون جائز ہو گا؛ تاہم جب وہ دیگر خواتین کے ہم راہ مکہ مکرمہ کے قریبی ایک مقام جسے "ابطح" کے نام سے جانا جاتا ہے، میں از خود آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو گئیں اور اپنے دائرۂ اسلام میں داخل ہونے کا اعلان کر دیا تو آپ ﷺ نے نہ صرف انھیں معاف فرما دیا، بلکہ اپنے اسلام قبول کرنے سے قبل مکہ مکرمہ میں اسلام کے سب سے بڑے دشمن اور مسلمانوں کے خلاف مختلف جنگوں میں کفار مکہ کے لشکر کی قیادت کرنے والے آپ کے شوہر ابوسفیان کے گھر کو بھی جائے امان قرار دینے کا اعلان فرما دیا۔ ان کی وفات ۱۴ھ میں ہوئی۔
ان کے تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: ابو عمر یوسف بن عمر بن عبدالبر النمری القرطبی، **الاستیعاب في معرفة الأصحاب**، تحقیق: علی محمد البجاوی (القاہرہ: مطبعة نهضة مصر)، رقم: ۴۱۱۴؛ ابوالفضل احمد بن علی بن حجر العسقلانی، **الإصابة في تمييز الصحابة**، باب النساء (بیروت: دار الكتاب العربي، ۱۳۵۹ھ)، ت: ۱۱۰۳۔

۴۲- ان کا پورا نام صخر بن حرب بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف ابوسفیان القرشی الاموی تھا اور وہ ابوسفیان کی کنیت کے علاوہ

لیا کروں جو میرے اور میرے بچوں کے لیے کافی ہو تو کیا اس میں کوئی گناہ ہے ؟ حضور نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ "دستور کے مطابق اتنا لے لیا کرو جو تمھارے اور تمھارے بچوں کے لیے کافی ہو۔"[۴۳]

جمہور فقہاے اسلام کی جانب سے حضور نبی کریم ﷺ سے مروی اس حدیث مبارک سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ہند بنت عتبہ کے لیے ابوسفیان کے مال سے جب نان و نفقہ وصول کرنے کا حکم صادر فرمایا تو اس وقت ابوسفیان مجلس حکم میں موجود نہیں تھے؛ لہٰذا یہ حدیث نبوی ﷺ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اگر فیصلے کے وقت محکوم علیہ مجلس حکم میں موجود نہ بھی ہو تب بھی اس پر اس کے خلاف صادر ہونے والا فیصلہ نافذ العمل ہو گا اور محکوم علیہ پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم ہو گی۔

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ بعض فقہاے کرام نے حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں محکوم علیہ کی عدالتی کارروائی میں شریک نہ ہونے کے باوجود اس کے خلاف صادر ہونے والے فیصلے کے قابل نفاذ ہونے اور اس پر ایسے فیصلے کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے سے متعلق جمہور فقہاے اسلام کے اس حدیث مبارک سے استدلال کو درست تسلیم نہیں کیا۔[۴۴] ان فقہاے کرام کے نزدیک حضور نبی کریم ﷺ کی جانب سے ہند بنت عتبہ کے اس استفسار پر کہ چوں کہ ان کے شوہر انھیں نان و نفقہ

ابو حنظلہ کی کنیت سے بھی مشہور تھے۔ وہ فتح مکہ کے موقع پر حلقہ بگوش اسلام ہوئے جب کہ اپنے اسلام قبول کرنے سے قبل ان کا شمار دین اسلام کے شدید ترین دشمنوں میں ہوتا تھا اور انھوں اسی حیثیت سے مسلمانوں کے خلاف لڑی جانے والی جنگوں میں کفار مکہ کے لشکروں کی قیادت بھی کرتے رہے۔ ان کی وفات کے سال کے بارے میں اگرچہ اختلاف ملتا ہے تاہم زیادہ رجحان یہی ہے کہ ان کی وفات ۳۴ھ میں ہوئی۔ تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، رقم: ۱۲۰۶؛ ابن حجر العسقلانی، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ت: ۴۰۴۶۔

۴۳- اس حدیث مبارک کی تخریج کے لیے دیکھیے: الامام ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل البخاری، **صحيح البخاري**، كتاب الأحكام ، باب القضاء على الغائب (بیروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، مطبوع مع **فتح الباري**)، رقم: ۷۱۸۰؛ الامام ابو الحسین مسلم بن الحجاج القشیری النیشابوری، **صحيح مسلم**، كتاب الأقضية، باب قضية هند، تصحیح و ترقیم: محمد فواد عبد الباقی (قاہرہ: مطبعة عيسى الحلبي، ۱۳۷۵ھ)، رقم: ۱۷۱۴۔

۴۴- دیکھیے: شہاب الدین ابو الفضل احمد بن علی بن حجر العسقلانی، **فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري**، ترقیم: محمد فواد عبد الباقی (بیروت: دارالفكر للطباعة و النشر والتوزيع)، ۱۳: ۱۷۱- ۱۷۲۔

دینے میں کنجوسی سے کام لیتے ہیں تو آیا وہ انھیں بتائے بغیر ان کے مال سے کچھ لے لیا کریں؟ حضور نبی کریم ﷺ کی جانب سے انھیں اپنے شوہر کے مال سے اپنے اور اپنے بچوں کی ضروریات کے لیے حسب دستور لے لینے کے اس جواب کو زیر بحث معاملے میں آپ ﷺ کا فیصلہ قرار دینا اصلا درست ہی نہیں تسلیم کیا جا سکتا، بلکہ یہ تو محض ہند بنت عتبہ کی جانب سے آپ ﷺ سے پوچھے گئے ایک سوال کا آپ ﷺ کی جانب سے دیا جانے والا جواب تھا اور آپ ﷺ کی جانب سے ہند بنت عتبہ کو ان کے سوال کے ضمن میں دیے جانے والے اس جواب کی زیادہ سے زیادہ حیثیت اس معاملے میں آپ ﷺ کی جانب سے ایک فتوے کی سی تھی نہ کہ آپ ﷺ کی جانب سے صادر ہونے والے فیصلے کی؛ تاہم محکوم علیہ کے حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں عدالتی کارروائیوں میں شامل نہ ہونے کے باوجود اس کیے خلاف صادر ہونے والے فیصلے کے قابل نفاذ ہونے اور محکوم علیہ پر اس کی پابندی بھی لازم ٹھہرائے جانے کا نقطۂ نظر رکھنے والے فقہاے کرام نے اس حدیث مبارک کے ضمن میں ان فقہاے کرام کی جانب سے اس حدیث مبارک کی اس طرح کی تاویل کو مسترد کرتے ہوے انھیں یہ جواب دیا ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ سے مروی اس حدیث مبارک میں (خذي ما يكفيك) کے الفاظ استعمال ہوے ہیں یعنی کہ 'تم اتنا لے لیا کرو' جو اس معاملے میں آپ ﷺ کی جانب سے صریح حکم کا درجہ رکھتے ہیں۔ اگر آپ ﷺ کا یہ واضح حکم مجرد فتوے ہی کی حیثیت کا ہوتا تو اس میں آپ ﷺ کی جانب سے 'لک أن تاخذي' کے الفاظ یعنی کہ 'تم اتنا لے سکتی ہو' یا اسی سے مماثل اور مشابہ دیگر ایسے الفاظ استعمال ہوئے ہوتے جن سے یہ ظاہر ہوتا کہ یہ اس معاملے میں حضور نبی کریم ﷺ کا فیصلہ نہیں، بلکہ آپ ﷺ کی جانب سے مجرد ایک فتویٰ ہی تھا۔ چوں کہ حدیث مبارک کے الفاظ کی اس طرح سے صیاغت کہ 'خذي ما يكفيك' یعنی 'تم اتنا لے لیا کرو' اپنے معنی اور مفہوم کے لحاظ سے اس امر پر یہ واضح دلیل ہیں کہ یہ ہند بنت عتبہ کی جانب سے آپ ﷺ کے پاس پیش کیے گئے معاملے میں آپ ﷺ کا حکم تھا اور آپ ﷺ کی جانب سے صادر ہونے والے اس واضح اور ہر لحاظ سے غیر مبہم حکم کو زیر بحث معاملے میں محض آپ کے فتویٰ کی حیثیت دینا کسی طور پر بھی درست نہیں لہٰذا اس حدیث مبارک سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں اگر محکوم علیہ عدالتی کارروائی میں شریک نہ بھی ہو، تب بھی اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور

اس پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم ہو گی۔(۴۵)

ثانیا: حضرت سہل بن ابی حثمہ (۴۶) اور حضرت رافع بن خدیج (۴۷) رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کے خلاف اس وقت یہ فیصلہ صادر فرمایا جب کہ وہ مجلس قضا میں موجود نہیں تھے۔ ”کہ بنی حارث کے قبیلے سے تعلق رکھنے والے (جو کہ حضرت عبد اللہ بن سعد رضی اللہ عنہ کی سرپرستی میں تھے) یا تو اہل خیبر میں سے اپنے قبیلے کے شخص کے قتل کو شہادتوں سے ثابت کریں اور یا ان کے قبیلے کے پچاس افراد قسموں کے ذریعے اہل خیبر میں سے قاتل کی نشان دہی کریں تو یا تو وہ ان کے حوالے کر دیا جائے گا اور یا وہ انھیں اس کی دیت ادا کرنے کے پابند ہوں گے اور یا خیبر کے یہودیوں میں سے ان کے پچاس افراد یہ قسمیں اٹھالیں کہ انھوں نے یہ قتل نہیں کیا تو انھیں اس مقدمے سے بری کر دیا جائے گا۔(۴۸)

جمہور فقہائے اسلام کی جانب سے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس حدیث مبارک سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنے پاس پیش ہونے والے قتل کے اس مقدمے میں اہل خیبر کے خلاف اپنا

۴۵- ابن حجر، نفس مرجع، ۱۳: ۱۷۱- ۱۷۲۔

۴۶- دیکھیے: الشربيني، مغني المحتاج، ۴: ۴۰۶۔

۴۷- کتب احادیث میں سہل بن ابی خثمہ کے نام سے پہچانے جاتے ہیں۔ آپ کے اصل نام کے بارے میں تراجم کی کتب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا نام عبد اللہ یا عامر بن ساعدہ بن عامر الانصاری تھا۔ علامہ واقدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی تو ان کی عمر اگرچہ آٹھ برس تھی تاہم انھیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث یاد تھیں۔ انھوں نے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی ایام میں وفات پائی۔ تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: ابن عبد البر، **الاستیعاب**، ترجمہ: ۱۰۸۲؛ ابن حجر العسقلانی، **الإصابة**، ترجمہ: ۴۳۸۳، شہاب الدین ابو الفضل احمد بن علی بن حجر العسقلانی، **تهذيب التهذيب**، ۴: ۲۴۸- ۲۴۹ (حیدرآباد الہند: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ۱۳۲۶ھ)۔

۴۸- آپ کا پورا نام رافع بن خدیج بن رافع بن نعدی الحارثی الانصاری تھا اور ابو عبد اللہ یا ابو رافع کی کنیت رکھتے تھے۔ انھوں نے غزوہ بدر کے موقع پر اسلامی لشکر کا حصہ بننے کی اجازت چاہی مگر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کی کم عمری کی وجہ سے یہ اجازت مرحمت نہ فرمائی تاہم وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے غزوۂ احد میں شریک ہوئے اور اس کے بعد کے غزوات میں شریک رہے۔ آپ کی وفات ۷۴ھ میں ہوئی۔ تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ترجمہ رقم: ۷۲۷، ابن حجر، **الإصابة**، ترجمہ رقم: ۲۵۲۶، ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ۳: ۲۲۹۔

فیصلہ صادر فرمایا تو اس وقت اہل خیبر مجلس حکم میں موجود نہیں تھے؛ لہٰذا اس حدیث نبوی ﷺ سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں اگر محکوم علیہ عدالتی کارروائی میں شریک نہ بھی ہو تب بھی اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہوگا اور اس پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم ہوگی۔

معقول سے استدلال

جمہور فقہائے اسلام کی جانب سے اپنے اس نقطۂ نظر کی تائید میں کہ حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک نہ بھی ہو تب بھی اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ اس پر قابل نفاذ ہوگا اور محکوم علیہ پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم ہوگی جو عقلی استدلال پیش کیا گیا ہے اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اولا: اسلامی قانون متوفی کے ورثا کو یہ اجازت دیتا ہے کہ اگر ان میں سے کوئی اپنی حق تلفی کی شکایت رکھتا ہو تو وہ اس کے ازالے کے لیے عدالتی چارہ جوئی کا حق رکھتا ہے۔ اگر وہ اپنا یہ حق استعمال کرے اور اپنے پاس پیش کیے گئے شواہد وبراہین کی چھان پھٹک کے بعد عدالت اس نتیجے پر پہنچے کہ اپنی تلفی کے ضمن میں متوفی کے اس وارث یا ورثا میں سے بعض کا دعوی مبنی بر حقائق ہے تو اسلامی قانون اس حق تلفی کے ازالے کے لیے متوفی کے خلاف بھی فیصلہ صادر کرنے کی اجازت دیتا ہے، باوجودے کہ متوفی کے جسمانی طور پر عدالتی کارروائیوں میں شریک ہونے کا کوئی تصور تک نہیں۔ اس سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اگر لوگوں کے حقوق کے تحفظ کو یقینی بنانے کے لیے ایک ایسے شخص کے ضمن میں جو اس دنیا میں سرے سے موجود ہی نہیں، اسلامی قانون کی منشا یہ ہے تو ایک ایسے شخص کے بارے میں جو دنیا میں نہ صرف خود موجود ہو، بلکہ جسمانی طور عدالتی کارروائیوں میں شریک ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو، کی نسبت اس قانون کی منشاء کیا ہو گی؟ لہٰذا اس سے عقلا اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک نہ بھی ہو تب بھی اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہوگا اور اس پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم ہوگی۔[۴۹]

۴۹- تخریج کے لیے دیکھیے: **صحيح البخاري**، كتاب الأحكام ، باب كتاب الحاكم إلى عماله والقاضي إلى أمنائه، رقم: ۷۱۹۲؛ **صحيح مسلم**، كتاب القسامة و المحاربين و القصاص والديات ، باب القسامة، رقم: ۱۶۶۹؛ الامام سلیمان بن الاشعث السجستانی الازدی، **سنن أبي داود**، كتاب الديات، باب القتل بالقسامة،

ثانیا: عدالتیں مروجہ قواعد و ضوابط اور قانون کے تحت اپنے لیے مقرر اور معین طریقۂ کار پر عمل کرتے ہوئے جب مدعی کی جانب سے اپنے دائر کردہ مقدمے کے اثبات کے لیے پیش کیے گئے ٹھوس شواہد و براہین کی چھان پھٹک کے بعد کوئی فیصلہ صادر کرتی ہیں تو وہ فیصلہ نافذ العمل ہوتا ہے اور ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم ہوتی ہے۔ اس طرح مدعی کی جانب سے اپنے حق ثابت کرنے کے لیے متعلقہ عدالت میں پیش کیے گئے شواہد و براہین کو بھی وہی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے جو جسمانی طور پر عدالتی کارروائی کا حصہ بننے والے محکوم علیہ کو حاصل ہوتی ہے؛ لہٰذا اس امر سے بھی عقلا یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک نہ بھی ہو تب بھی اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور اس پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم ہو گی۔(۵۰)

ثالثا: عدالتی فیصلوں کے نفاذ اور ان کی پابندی کو لازم ٹھہرائے جانے کے لیے محکوم علیہ کی عدالتی کارروائیوں میں شریک ہونے سے مشروط کرنے کا نتیجہ ریاست میں مجرمانہ ذہنیت رکھنے والوں کی حوصلہ افزائی کی صورت میں بھی بر آمد ہو سکتا ہے۔ چناں چہ ایسی ذہنیت رکھنے والوں کو جب یہ معلوم ہو گا کہ چاہے وہ جو کچھ بھی کر لیں، عدالتی کارروائی میں شریک ہوئے بغیر ان کے خلاف صادر ہونے والا فیصلہ نہ تو نافذ ہو گا اور نہ ہی ان پر ایسے فیصلے کی پابندی لازم ہو گی تو وہ قانون کی گرفت سے بچنے کے لیے اس شرط کو بہ طور ڈھال بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ عدالتی کارروائیوں میں شریک نہ ہونے کے لیے انواع و اقسام کے حیلے بہانے تراش سکتے ہیں، طرح طرح کے مکر و فریب سے کام لے سکتے ہیں، نامعلوم پناہ گاہوں میں چھپ سکتے ہیں، بیرون ملک فرار ہو سکتے ہیں اور یا اندرون ملک کسی ایسی جگہ کا رخ کر سکتے ہیں جو عدالتی دست رس سے باہر ہو۔ دوسری طرف اس شرط پر عمل در آمد ریاست کے پر امن شہریوں کے لیے شدید

تعلیق : عزت عبید الرعاس(حمص :دارالحديث للطباعة والنشر، ۱۳۸۹ھ) رقم: ۴۵۲۰؛ ابو عبداللہ محمد بن یزید القزوینی المعروف بابن ماجہ ،**سنن ابن ماجه**، كتاب الديات، باب القسامة (قاہرہ: مطبعة عيسى الحلبي، ۱۳۷۲ھ / ۱۹۵۲ء)، رقم: ۲۶۷۷؛ علی بن عمر الدار قطنی ، **سنن الدار قطني**(قاہرہ: دار المحاسن للطباعة، ۱۳۸۶ھ / ۱۹۶۶ء)، ۳ : ۱۰۸ – ۱۰۹۔

۵۰– دیکھیے: الشربینی، **مغني المحتاج**، ۴: ۴۰۶۔

حوصلہ شکنی، مایوسی اور پریشانی کا موجب بھی بن سکتا ہے۔ چناں چہ اس شرط پر عمل درآمد سے انھیں عدالتوں سے آسان، سستے اور بر وقت انصاف کے حصول میں شدید دشواریاں پیش آسکتی ہیں، اس سے ان کے حقوق پامال ہونے کے امکانات بڑھ سکتے ہیں اور کسی بھی وقت بآسانی ان کی جان ومال اور عزت و آبرو کی حرمت پامال ہونے کا اندیشہ پیدا ہو سکتا ہے۔ چوں کہ ریاست میں عدالتی نظام کے قیام کے بنیادی مقاصد میں سے ایک اہم ترین مقصد یہ بھی ہے کہ اس کے شہریوں کی جان ومال اور عزت و آبرو کا تحفظ کرتے ہوئے انھیں ایک ایسا پر سکون اور پر امن ماحول فراہم کیا جائے جس میں انھیں کسی دوسرے کی طرف سے ان پر زیادتی اور ان کی کسی بھی طرح کی حق تلفی کا اندیشہ موجود نہ رہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے مفاد عامہ کا یہ تقاضا ہے کہ معاشرے کے ان لوگوں کو کیفر کردار تک پہنچایا جائے جو لوگوں کی عزت و آبرو کو پامال کرنے والے، ان پر ظلم وزیادتی کا ارتکاب کرنے والے اور اپنے فساد و شر سے پورے معاشرے کا ناسور بننے والے ہوں اور یہ تقاضا صرف اسی صورت ہی میں پورا ہو سکتا ہے جب ریاست میں مجرمانہ ذہنیت رکھنے والوں کی طرف سے اپنے آپ کو قانون کی گرفت سے بچانے کے لیے اختیار کیے جانے والے تمام ممکنہ راستوں کو مسدود کر دیا جائے۔ چوں کہ عدالتی فیصلے کے محکوم علیہ پر نافذ العمل کرنے اور اور اس کے لیے اس فیصلے کی پابندی کو لازم ٹھہرائے جانے کو اس کے جسمانی طور پر عدالتی کارروائی کا حصہ بننے سے مشروط کرنے سے یہ تقاضے پورے نہیں ہو سکتے، لہٰذا اس سے بھی عقلاً اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات میں اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک نہ بھی ہو تب بھی اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور اس پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم ہو گی۔[۵۱]

دوسرا نقطۂ نظر

اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائیوں میں شریک نہ رہا ہو تو سوائے دو مستثنیٰ صورتوں کے (جن کی تفصیل آگے آ رہی ہے) دیگر تمام صورتوں میں اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ نہیں ہو گا اور اس پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم نہیں ہو گی۔ یہ فقہاے احناف کا نقطۂ نظر ہے۔[۵۲] احناف بھی اپنے اس

۵۱- دیکھیے: ابن قدامہ، المغني، ۹: ۱۰۹۔

۵۲- دیکھیے: الشربینی، مغني المحتاج، ۴: ۴۰۶۔

نقطۂ نظر کی تائید میں قرآن کریم، سنت رسول ﷺ اور معقول سے استدلال پیش کرتے ہیں جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

قرآن کریم سے استدلال

فقہاے احناف کی جانب سے اپنے اس نقطۂ نظر کی تائید میں، کہ اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک نہ رہا ہو تو اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ نہیں ہو گا اور محکوم علیہ پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم نہیں ہو گی، قرآن کریم میں اللہ سبحانہ و تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا گیا ہے: ”اور جب انھیں اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلایا جاتا ہے تا کہ رسول ان کے درمیان فیصلہ فرمادے تو اسی وقت ان میں سے ایک فریق منہ پھیرنے لگتا ہے۔“[۵۳]

اس آیت کریمہ سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اللہ سبحانہ و تعالی نے ان لوگوں کی مذمت فرمائی ہے جو مجلس حکم میں پیش ہونے سے روگردانی کرتے ہیں اور ہم یہ جانتے ہیں کہ شریعت میں توبیخ و مذمت صرف ان افعال ہی پر وارد ہوتی ہے جو اللہ سبحانہ و تعالی کے ہاں ناپسندیدہ ہوتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ محکوم علیہ کا مجلس حکم میں موجود نہ ہونا اللہ سبحانہ و تعالی کے ہاں ایک ناپسندیدہ عمل ہے۔ چناں چہ اگر محکوم علیہ کے عدالتی کارروائی میں شریک نہ ہونے کے باوجود بھی اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہوتا اور اس پر ایسے فیصلے کی پابندی لازم ہوتی تو اس آیت کریمہ میں مجلس حکم میں پیش ہونے سے روگردانی کرنے والوں کے لیے اس طرح سے توبیخ و مذمت وارد نہ ہوتی۔ لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک نہ رہا ہو تو اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ نہیں ہو گا اور محکوم علیہ پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم نہیں ہو گی۔

سنت رسول ﷺ سے استدلال

فقہاے احناف کی جانب سے اپنے اس نقطۂ نظر کی تائید میں کہ اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی

۵۳- تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: السرخی، المبسوط، ۱۷: ۳۹؛ کمال الدین محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الہمام، فتح القدير في شرح الهداية (مصر: المطبعة الأميرية، ۱۳۱۶ھ)، ۵: ۴۹۴؛ ابن قاضی سماونہ، جامع الفصولين، ۱: ۳۵؛ ابن النجیم، البحر الرائق، ۷: ۱۷؛ ابن عابدین، ردالمحتار على الدر المختار، ۵: ۴۱۴۔

کارروائی میں شریک نہ رہا ہو تو اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ نہیں ہو گا اور محکوم علیہ پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم نہیں ہو گی۔ سنت رسول ﷺ سے جو استدلال کیا گیا ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اولاً: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ "مجھے رسول اللہ ﷺ نے یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! آپ مجھے (قاضی) بنا کر بھیج رہے ہیں جب کہ میں عمر میں بھی کم ہوں اور فیصلے کرنے کے بارے میں علم بھی نہیں رکھتا، تو اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: "عنقریب اللہ تعالی تمھارے دل کی رہ نمائی فرمائے گا اور تمھاری زبان کو ثابت فرمائے گا، جب تم فیصلہ کرنے بیٹھو اور تمھارے سامنے دونوں فریق موجود ہوں تو جب تک تم دوسرے کا بیان بھی اسی طرح سے نہ سن لو جس طرح سے پہلے کا سنا ہے تب تک فیصلہ نہ کرنا، کیوں کہ (اگر تم اس طرح سے ہی کرو گے) تو اس سے معاملے کی تمام تر حقیقت تمھارے سامنے بالکل واضح ہو کر آ جائے گی۔" وہ کہتے ہیں کہ: "تو اس کے بعد میں برابر فیصلے کرتا چلا جاتا رہا یا مجھے اس کے بعد اپنے کبھی کسی فیصلے میں شک لاحق نہیں ہوا۔"(۵۴)

اس حدیث مبارک سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ اس میں حضور نبی کریم ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ایک واضح اور صریح حکم کے ذریعے اس امر سے منع فرمایا کہ وہ متخاصمین کے درمیان اس وقت تک کوئی بھی فیصلہ صادر فرمائیں جب تک ہر دو فریق کو سن نہ لیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عدالتی فیصلے کے قابل نفاذ ہونے اور اس کی پابند لازم ٹھہرائے جانے کے لیے عدالت کا مقدمے کے ہر دو فریق کو سماعت کا موقع فراہم کرنا لازم ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ محکوم علیہ جسمانی طور پر بھی عدالتی کارروائی میں شریک رہا ہو۔ چناں چہ اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک نہیں رہا ہو گا تو عدالت کی جانب سے اس کے خلاف صادر ہونے والا فیصلہ اسے سماعت کا موقع دیے بغیر صادر ہو گا اور یہ حضور نبی کریم ﷺ کے اس واضح اور صریح حکم کی خلاف ورزی ہو گی؛ لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک نہ رہا ہو تو اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ نہیں ہو گا اور محکوم علیہ پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم نہیں ہو گی۔

۵۴- القرآن، ۲۴: ۴۸۔

ثانیا: حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا(۵۵) سے روایت ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "بے شک میں انسان ہی ہوں، تم اپنے مقدمات میرے پاس لے کر آتے ہو، ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ تم میں سے کچھ لوگ اپنی اپنی دلیل زیادہ بہتر انداز میں پیش کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں تو جیسے میں نے ان سے سنوں، ویسے ہی فیصلہ صادر کر دوں، تو جس شخص کے لیے میں اس کے کسی بھائی کے حق کا فیصلہ کر دوں تو وہ اس میں سے ہر گز کچھ نہ لے کیوں کہ اس طرح میں اس کے لیے تو آگ کا ایک ٹکڑا ہی کاٹ رہا ہوں۔"(۵۶)

اس حدیث مبارک سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ اس میں حضور نبی کریم ﷺ نے واضح طور پر اپنے اس عمل کی صراحت فرمائی ہے کہ آپ ﷺ اپنے پاس پیش ہونے والے مقدمات میں متعلقہ مقدمے کے ہر دو فریق کو سماعت کا موقع فراہم فرماتے ہیں۔ چوں کہ آپ ﷺ اپنے پاس پیش ہونے والے مقدمات میں اس مقدمے سے متعلقہ تمام فریقوں کو سماعت کا موقع فراہم فرماتے ہیں اس لیے ایسا بھی عین ممکن ہے کہ ان ہر دو فریق میں سے کوئی ایک فریق ایسا ہو جو دوسرے فریق کی نسبت اپنا موقف زیادہ بہتر انداز میں پیش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اس

۵۵- اس حدیث مبارک کی تخریج کے لیے دیکھیے :**سنن أبي داود**، كتاب الأقضية، باب كيف الأقضية، رقم: ۳۵۸۲، ابو عیسی محمد بن عیسی بن سورہ: **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي لا يقضي بين الخصمين حتى يسمع كلامهما، تحقیق و تعلیق: ابراہیم عطوہ (مصطفى البابي، ۱۳۸۲ء)، رقم: ۱۳۳۱، امام ترمذیؒ اس حدیث مبارک پر تبصرہ فرماتے ہوئے اسے حدیث حسن صحیح قرار دیتے ہیں؛ **سنن ابن ماجه**، كتاب الأحكام، باب ذكر القضاء، رقم: ۳۳۱۰، الامام احمد بن حنبل الشیبانی، **مسند الإمام احمد** (بیروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ۱۳۹۸ھ / ۱۹۷۸ء)، ۱: ۸۳- ۸۴؛ احمد بن الحسین بن علی البیہقی، **السنن الكبرى**(حیدرآباد الہند: مطبعة مجلس دائره المعارف ،۱۳۵۵ھ)، ۱۰: ۸۶؛ الحافظ ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ المعروف بالحاکمؒ، **المستدرك على الصحيحين** (حیدر آباد الہند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ۱۳۴۱ھ)، ۴: ۸۸؛ امام الحاکم رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث مبارک کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اگرچہ یہ حدیث صحیح اور اس ضمن میں صحیحین کی وضع کردہ شرائط کے مطابق ہے تاہم صحیحین میں موجود نہیں۔

۵۶- ان کا پورا نام ام سلمہ بنت ابی امیہ بن المغیرہ القرشیہ المخزومیہ تھا اور ام المؤمنین میں سے تھیں۔ حضور نبی کریم ﷺ سے ان کا نکاح ان کے پہلے شوہر ابو سلمہ بن عبد الاسد کی سال ۳ھ میں وفات کے بعد ہوا تھا۔ ان کی وفات ۵۹ھ میں ہوئی۔ (تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: ابن عبد البر، **الاستیعاب**، ترجمہ رقم : ۴۱۶۰؛ العسقلانی، **الإصابة**، باب الكنى، ترجمہ رقم: ۱۳۰۹؛ العسقلانی، **تهذيب التهذيب**، ۱۲: ۴۷۱۔)

حدیث مبارک کے الفاظ سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کے پاس پیش ہونے والے مقدمات میں متعلقہ مقدمے کے ہر دو فریق جسمانی طور پر بھی آپ ﷺ کے پاس پیش ہوتے تھے اور ان ہر دو فریق کو سماعت کرنا اوران ہر دو کو اپنا اپنا موقف پیش کرنے کا پورا پورا موقع فراہم کرنا ہی آپ ﷺ کا اسوۂ مبارکہ رہا ہے۔ چناں چہ اگر عدالت اپنے پاس دائر ہونے والے مقدمات میں متعلقہ ہر دو فریق کو سماعت اور اپنا اپنا موقف پیش کرنے کا موقع فراہم نہیں کرے گی تو یہ اس اسوہ رسول ﷺ کی صریح خلاف ورزی ہو گی اور ایسا کرنا جائز نہیں ہو گا۔ لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک نہ رہا ہو تو اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ نہیں ہو گا اور محکوم علیہ پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم نہیں ہو گی۔

معقول سے استدلال

فقہاے احناف اپنے اس نقطۂ نظر کی تائید میں، کہ اگر محکوم علیہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک نہ رہا ہو تو اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ نہیں ہو گا اور محکوم علیہ پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم نہیں ہو گی، جو عقلی استدلال پیش کرتے ہیں اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اولا: اسلامی قانون میں عدالتی کارروائیوں کے آزادانہ، منصفانہ اور غیر جانب دارانہ ہونے کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اور اس اہمیت کا یہ تقاضا ہے کہ ان کارروائیوں میں کوئی ایسا سقم باقی نہ رہے جو ان کے صاف و شفاف اور آزادانہ و منصفانہ انعقاد پر کسی بھی طرح سے اثر انداز ہو سکے۔ چوں کہ محکوم علیہ کا جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک نہ رہنا ایک ایسا سقم ہے جس کی موجودگی میں اس کے خلاف صادر ہونے والے عدالتی فیصلے کے صاف و شفاف اور آزادانہ و منصفانہ ہونے پر انگلی اٹھ سکتی ہے اور شکوک و شبہات جنم لے سکتے ہیں؛ لہٰذا عقل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اگر محکوم علیہ عدالتی کارروائی میں شریک نہ رہا ہو تو اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ نہ ہو اور اس پر ایسے فیصلے کی پابندی لازم نہ ہو۔

ثانیا: اسلامی قانون ملزم کو اپنے اوپر عائد ہونے والے الزامات کے دفاع کا پورا پورا حق دیتا ہے اور وہ اپنے اس حق سے صرف اسی صورت میں استفادہ کر سکتا ہے جب کہ وہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک رہا ہو؛ اس لیے کہ جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک رہنے ہی سے اسے اپنے خلاف عائد ہونے والے الزامات کی نوعیت معلوم ہو سکتی ہے۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے اوپر عائد ہونے والے ان

الزامات کی صحت ہی سے انکار کر دے تو ایسی صورت میں بار ثبوت مدعی پر آن پڑتا ہے اور اسی کی یہ ذمے داری بن جاتی ہے کہ وہ اپنا مقدمہ ثابت کرنے کے لیے عدالت میں اپنی جانب سے عدالت کے لیے قابل قبول شواہد و براہین پیش کرے۔ اگر مدعی اپنے مقدمے کے اثبات کے لیے ایسا کرتا ہے تو اسلامی قانون مدعاعلیہ کو یہ حق بھی دیتا ہے کہ وہ مدعی کی جانب سے عدالت میں اپنے خلاف پیش کیے جانے والے شواہد و براہین کی صحت و صداقت کا جائزہ لے اور اگر اسے ان پر کسی طرح کا اعتراض ہو تو وہ اسے بھی عدالت کے سامنے پیش کرے، یہ قانون اسے یہ حق بھی دیتا ہے کہ وہ مدعی کی جانب سے عدالت میں پیش کیے جانے والے گواہوں کی عدالت ہی کو چیلنج کر دے اور اگر وہ ان پر جرح کرنا چاہتا ہو تو اسلامی قانون اسے نہ صرف اس کی اجازت دیتا ہے، بلکہ وہ اسے اپنے خلاف عائد ہونے والے الزامات کے دفاع کے لیے دیگر ہر طرح کی جائز تدابیر اختیار کرنے کا بھی پورا پورا حق دیتا ہے۔ چوں کہ محکوم علیہ کے جسمانی طور پر عدالتی کارروائی میں شریک نہ رہنے سے وہ اپنے اوپر عائد ہونے والے الزامات کا دفاع کرنے کے لیے اسے حاصل اپنے ان تمام حقوق سے محروم ہو جاتا ہے، لہٰذا عقل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اگر محکوم علیہ عدالتی کارروائی میں شریک نہ رہا ہو تو اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ نہ ہو اور اس پر ایسے فیصلے کی پابندی بھی لازم نہ ہو۔[۵۷]

فقہاے احناف کے ہاں اس شرط کے اطلاق سے مستثنیٰ صورتیں

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ احناف محکوم علیہ کے عدالتی کارروائی میں شریک نہ رہنے پر اس کے

۵۷- اس حدیث مبارک کی تخریج کے لیے دیکھیے: **صحيح البخاري**، كتاب الأحكام، باب القضاء في كثير المال و قليله، رقم: ۷۱۸۵؛ **صحيح مسلم**، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، رقم: ۱۷۱۳؛ **سنن أبي داود**، كتاب الأقضية، باب في قضاء القاضي إذا أخطأ، رقم: ۳۵۸۳؛ الترمذی، **سنن الترمذي، الجامع الصحيح**، كتاب الأحكام، باب ما جاء في التشديد على من يقضي له بشيء ليس له أن يأخذه، رقم: ۱۳۳۹ (امام ترمذیؒ اس حدیث مبارک کو نقل کرنے کے بعد اس کے بارے میں یہ تبصرہ فرماتے ہیں کہ حدیث ام سلمہ حدیث حسن صحیح کے درجے کی ہے۔)؛ ابو عبدالرحمان احمد بن شعیب النسائی، **سنن النسائي بشرح السيوطي و حاشية السندي**، كتاب آداب القضاء، باب الحكم بالظاهر (ازہر: المطبعة المصرية، ۱۳۴۸ھ)، ۸: ۲۳۳؛ البیہقی، **السنن الکبری**، ۱۰: ۱۴۹۔

خلاف صادر ہونے والے عدالتی فیصلے کے اس پر قابل نفاذ نہ ہونے اور اس پر ایسے فیصلے کی پابندی لازم نہ ٹھہرائے جانے کے ضمن میں اپنی جانب سے عائد کردہ اس شرط سے صرف دو ایسی صورتوں کو مستثنیٰ کرتے ہیں جن کے پائے جانے سے محکوم علیہ کے خلاف صادر ہونے والے عدالتی فیصلے پر اس شرط کا اطلاق نہیں ہو گا۔[۵۸] فقہاے احناف کے ہاں اس طرح کی پائی جانے والی ہر دو صورتوں کی تفصیل حسب ذیل ہے:

پہلی صورت

اگر کسی شخص نے اپنے استقرار حق کے لیے عدالت میں دعوی دائر کیا اور مدعی علیہ نے جسمانی طور پر عدالت میں پیش ہو کر اپنے اوپر مدعی کے اس حق کو تسلیم کرتے ہوے اس کا اقرار بھی کر لیا تو ایسی صورت میں اگر مدعی علیہ عدالتی فیصلہ کے اصدار کے وقت جسمانی طور پر مجلس حکم میں موجود نہیں بھی ہوتا، تب بھی مدعی علیہ کے اس کے اپنے اقرار کی روشنی میں اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور محکوم علیہ پر اس فیصلے کی پابندی بھی لازم ہو گی۔ چناں چہ اگر کسی شخص نے اپنے کسی مال یا کسی دوسری مملوکہ چیز کے بارے میں عدالت میں یہ دعوی دائر کیا کہ وہ فلاں شخص کے قبضے میں ہے اور مدعی علیہ نے خود جسمانی طور پر عدالت میں پیش ہو کر عدالت کے سامنے اس کا دعوی درست ہونا تسلیم کر لیا تو ایسی صورت میں اگر مدعی علیہ فیصلہ کے اصدار کے وقت جسمانی طور پر خود عدالت میں موجود نہیں بھی ہو تا تب بھی اس کے اس اقرار کی روشنی میں عدالت کا اس کے خلاف صادر ہونے والا فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور محکوم علیہ اس فیصلے کی روشنی میں وہ مال یا دوسری متعلقہ چیز مدعی کی تحویل میں دینے کا پابند ہو گا یا اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے کسی قرض کی وصولی کے بارے میں عدالت میں یہ دعوی دائر کیا کہ وہ فلاں شخص سے واجب الوصول ہے اور مدعی علیہ نے خود جسمانی طور پر عدالت میں پیش ہو کر عدالت کے سامنے اس کا دعوی درست ہونا تسلیم کر لیا تو ایسی صورت میں بھی اگر مدعی علیہ فیصلے کے صادر کرنے کے وقت جسمانی طور پر خود عدالت میں موجود نہ بھی ہو تا، تب بھی اس کے اس اقرار کی روشنی میں عدالت کا اس کے خلاف صادر ہونے والا فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور محکوم علیہ اس فیصلے کی روشنی میں واجب الوصول قرض مدعی کو ادا کرنے کا پابند ہو گا۔ چناں چہ احناف کے ہاں ان سے مشابہ اور مماثل تمام صورتوں میں جب کہ عدالت میں دائر ہونے والے کسی دعوے میں مدعی علیہ نے خود جسمانی طور پر عدالت میں پیش ہو کر اپنے اوپر مدعی کے حق کو تسلیم کرتے ہوے اس کا اقرار کر رکھا ہو تو اگر عدالتی فیصلے کے صادر کرنے کے وقت محکوم علیہ خود جسمانی طور پر متعلقہ

۵۸- دیکھیے: السرخسی، **المبسوط**، ۱۷: ۴۰، ابن النجیم، **البحر الرائق**، ۷: ۱۷۔

عدالت میں موجود نہ بھی ہوتا، تب بھی اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور محکوم علیہ پر اس فیصلے کی پابندی لازم ہو گی۔

دوسری صورت

اگر کسی شخص نے اپنے استقرار حق کے لیے عدالت میں دعوی دائر کیا اور مدعی علیہ نے جسمانی طور پر عدالت میں پیش ہو کر مدعی کے موقف کو مسترد کرتے ہوے اس کا یہ دعوی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تو ایسی صورت میں اگر مدعی اپنے حق کے اثبات کے لیے عدالت میں کوئی ایسے شواہد و براہین پیش کرتا ہے جن کی روشنی میں عدالت کو اس امر کا اطمینان حاصل ہو جاتا ہے کہ مدعی کا یہ دعوی درست ہے تو ایسی صورت میں اگر وہ اپنے خلاف صادر ہونے والے فیصلے کے وقت خود جسمانی طور پر مجلس حکم میں موجود نہیں بھی ہوتا، تب بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ (۵۹) کے نزدیک مدعی کی جانب سے اپنے حق کے اثبات کے لیے پیش کیے گئے شواہد و براہین کی چھان پھٹک اور اس کی جانب سے اپنے دعوے کے اثبات کے لیے پیش کیے جانے والے گواہوں کی تزکیۃ الشہود کے لیے شرعاً مقرر کیے گئے معیار کے مطابق ہونے کو یقینی بنانے کے بعد اگر عدالت اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ مدعی علیہ کے خلاف مدعی کا دائر کردہ دعوی ہر لحاظ سے درست اور مبنی بر حقائق ہے اور اپنے اسی اطمینان کی روشنی میں وہ مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ صادر کرتی ہے تو ایسی صورت میں اگر عدالتی فیصلے کے صادر کرنے کے وقت محکوم علیہ خود جسمانی طور پر متعلقہ عدالت میں موجود نہیں بھی ہوتا تب بھی اس کے خلاف صادر ہونے والا عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور محکوم علیہ پر اس فیصلے کی پابندی لازم ہو گی۔

ترجیح

ہر دو نقطہ ہاے نظر اور ان کے حامیوں کی جانب سے اپنے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں پیش کیے گئے استدلال کا جائزہ لینے کے بعد مقالہ نگار کے نزدیک اس معاملے میں جمہور فقہاے اسلام کی جانب سے اپنایا گیا نقطۂ نظر، جو محکوم علیہ کی جسمانی طور پر مجلس حکم میں موجودگی کے بغیر بھی عدالت کو اس کے خلاف فیصلہ صادر کرنے اور محکوم علیہ کے اس فیصلے پر پابندی کو لازم قرار دینے کا حامی ہے، قابل ترجیح ہے، اس لیے کہ جہاں اس نقطۂ نظر کے حامیوں کی جانب سے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں پیش کیے گئے دلائل اپنے مخالف نقطۂ نظر کے حامیوں کے

۵۹۔ تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: السرخسی، المبسوط، ۱۷: ۳۹؛ ابن سماونہ، جامع الفصولین، ۱: ۳۵، ابن النجیم، مرجع سابق، ۷: ۱۷۔

دلائل کی نسبت زیادہ وزن رکھتے ہیں، وہاں یہی نقطۂ نظر جدید دور کے تقاضوں سے زیادہ ہم آہنگ بھی ہے۔ موجودہ دور کی سائنسی ایجادات نے انسان کے لیے ایسی ایسی سہولتیں فراہم کر دی ہیں جن کا چند دہائیاں پہلے تصور تک بھی ناممکن تھا۔ ان ایجادات نے کسی ایک جگہ ہونے والے واقعے کا بیک وقت پوری دنیا میں مشاہدہ ممکن بنا دیا ہے اور ان ایجادات کی بدولت اب یہ ممکن ہو چکا ہے کہ ضرورت پڑنے پر محکوم علیہ کی عدالت میں جسمانی طور موجودگی کے بغیر بھی اسے عدالتی کارروائی میں شریک کیا جا سکے۔ ابھی گذشتہ دنوں ہم نے پاکستان کی سب سے بڑی عدالت میں زیرِ سماعت رہنے والے بعض مقدمات کی کارروائی براہ راست کمرۂ عدالت سے نشر ہوتے ہوئے بچشم خود دیکھی ہے۔ لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ ہم اس ضمن میں ماضی کے فقہا کے درمیان ہونے والی لفظی بحث میں الجھ کر جدید دور کی ان سہولتوں سے استفادہ نہ کریں۔ اگر اس دور میں اس طرح کی سہولیات میسر ہوتیں تو یقیناً اس دور کے فقہا بھی کبھی اس طرح کی بحثوں میں نہ الجھے ہوتے۔ محکوم علیہ کے خلاف ہونے والے عدالتی فیصلے کے نفاذ کو محکوم علیہ کی مجلس حکم میں موجودگی سے مشروط کرنے کے ضمن میں فقہاے احناف کی جانب سے عائد کردہ یہ شرط شائد اس دور کے تقاضوں سے زیادہ ہم آہنگ ہوئی ہو گی مگر اسے موجودہ دور کی تمدنی ضرورتوں سے ہم آہنگ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ چناں چہ اگر ہم عدالت کی جانب سے صادر شدہ فیصلے کی پابندی کو لازم ٹھہرانے کے لیے محکوم علیہ کی مجلس حکم میں موجودگی سے مشروط کر دیں گے تو اس سے معاشرے کے شر پسند اور مجرمانہ ذہنیت رکھنے والے عناصر کو اپنے مذموم مقاصد کی تکمیل کے لیے ایک راستہ دست یاب ہو جائے گا۔ وہ پوری دلیری اور بے شرمی سے دوسروں کے حقوق غصب کرنے لگیں گے، ان کی جان و مال اور عزت و آبرو پر حملہ آور ہوں گے اور پھر قانون کو اپنا راستہ بنانے سے روکنے کے لیے مختلف حیلوں بہانوں سے عدالتوں میں پیش ہی نہیں ہوں گے اور اس طرح معاشرے کی امن و سلامتی کے لیے مستقل خطرہ بنے رہیں گے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ اس طرح کے عناصر کی بر وقت سرکوبی اور معاشرے کو ان کے شر اور فساد سے بچانے کے لیے عدالت کی جانب سے صادر شدہ فیصلے کے قابل نفاذ ہونے اور اس کی پابندی لازم ٹھہراے جانے کے لیے محکوم علیہ کی جسمانی طور پر مجلس حکم میں موجودگی سے مشروط نہ کیا جائے۔

جہاں تک فقہاے احناف کی جانب سے اپنے موقف کی تائید میں قرآن کریم کی آیت سے کیے گئے استدلال کا تعلق ہے تو حسب ذیل دو وجوہات کی بنیاد پر یہ استدلال قابل پذیرائی نہیں ہو سکتا:

پہلی وجہ

فقہاے احناف نے قرآن کریم کی جس آیت کریمہ کو اپنی بناے استدلال بنایا ہے، اس میں (دعوی)

کے الفاظ استعمال ہوے ہیں جن کے معنی ہیں 'بلایا جانا' اور اگر ان الفاظ کا متعلقہ آیت کریمہ کے سیاق و سباق کو سامنے رکھتے ہوے جائزہ لیا جائے تو اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اس آیت کریمہ کے مخاطب وہی لوگ ہو سکتے ہیں جو کسی مجلس میں موجود ہوں؛ اس لیے کہ بلایا اسی شخص کو جاتا ہے جو کسی مجلس میں موجود ہو۔ اس طرح یہ آیت کریمہ عدالت کی جانب سے صادر شدہ فیصلے کے قابل نفاذ ہونے اور اس کی پابندی لازم ٹھہراے جانے کے لیے محکوم علیہ کی جسمانی طور پر مجلس حکم میں موجودگی کی نسبت اس کی جسمانی طور پر مجلس حکم میں موجودگی کے بغیر بھی اس پر اس کے خلاف صادر ہونے والے فیصلے کے قابل نفاذ ہونے اور محکوم علیہ کے لیے اس فیصلے کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے پر زیادہ مؤثر دلیل ہے۔ لہٰذا فقہاے احناف کا اپنے نقطہ نظر کی تائید میں قرآن کریم کی اس آیت کریمہ سے استدلال لینا بظاہر درست تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

دوسری وجہ

قرآن کی اس آیت کریمہ میں معرضون یعنی 'منہ پھیر لیتے ہیں' کے الفاظ ان لوگوں کی مذمت کے لیے وارد ہوئے ہیں جو اپنے فیصلوں کے لیے حضور نبی کریم ﷺ کے پاس پیش ہونے سے روگردانی کرتے ہیں۔ ان الفاظ سے شارع کی یہ واضح منشا معلوم ہوتی ہے کہ ان کا استعمال ان لوگوں کے لیے کیا گیا ہے جو اپنے تنازعات کے تصفیے کے لیے یا تو انھیں حضور نبی کریم ﷺ کے پاس پیش کرنے اور یا ان فیصلوں کو قبول کرنے سے اعراض برتتے ہیں۔ اس طرح یہ آیت کریمہ عدالت کی جانب سے صادر شدہ فیصلے کے قابل نفاذ ہونے اور اس کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے محکوم علیہ کی جسمانی طور پر مجلس حکم میں موجودگی کی نسبت اس کی جسمانی طور پر مجلس حکم میں موجودگی کے بغیر بھی اس پر اس کے خلاف صادر ہونے والے فیصلے کے قابل نفاذ ہونے اور محکوم علیہ کے لیے اس فیصلے کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے پر زیادہ مؤثر دلیل ہے۔ لہٰذا فقہاے احناف کا اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں قرآن کی اس آیت کریمہ سے استدلال لینا بھی بظاہر درست تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

جہاں تک فقہاے احناف کی جانب سے سنت رسول ﷺ سے پیش کیے گئے استدلال کا تعلق ہے، تو یہ ہر دو احادیث مبارکہ صرف اس صورت حال کا احاطہ کرتی ہیں جب کہ دونوں متخاصم فریق مجلس حکم میں موجود ہوں۔ چناں چہ اس صورت حال ہی میں عدالت کے لیے یہ جائز نہیں ٹھہرایا گیا کہ وہ اس موقع پر مجلس حکم میں موجود صرف ایک ہی فریق کے موقف کی سماعت کے بعد اپنا فیصلہ صادر کر دے، بلکہ اس کے لیے یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ وہاں مجلس حکم میں موجود دوسرے فریق کو بھی سماعت کا پورا پورا موقع فراہم کرے اور ہر دو متخاصم

فریق کی سماعت کے بعد ہی اپنا فیصلہ صادر کرے۔ اس طرح ان ہر دو احادیث مبارکہ کو اس امر پر محمول کرنا کہ یہ عدالت کی جانب سے صادر شدہ فیصلے کے قابل نفاذ ہونے اور اس کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے محکوم علیہ کی جسمانی طور پر بھی مجلس حکم میں موجودگی پر بھی دلیل ہیں، درست نہیں۔ لہٰذا فقہاے احناف کا اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں ان ہر دو احادیث مبارکہ سے استدلال لینا بھی بظاہر درست تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

جہاں تک فقہاے احناف کی جانب سے اس معاملے میں پیش کیے گئے عقلی استدلال کا تعلق ہے تو یہاں اسے بھی قابل اعتنا نہیں سمجھا جاسکتا؛ اس لیے کہ اس معاملے میں جمہور فقہاے اسلام کی بناے استدلال قرآن کریم اور سنت رسول اللہ ﷺ کی واضح اور صریح نصوص پر مشتمل ہے اور جب قرآن کریم اور سنت رسول ﷺ کی واضح اور صریح نصوص سے یہ بات ثابت ہو رہی ہو کہ عدالت کی جانب سے صادر شدہ فیصلے کے قابل نفاذ ہونے اور اس کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے اسے محکوم علیہ کی جسمانی طور پر مجلس حکم میں موجودگی سے مشروط رکھنا درست نہیں تو ایسے میں عقلی استدلال کسی بھی طور پر نہ تو قابل اعتنا ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کی کوئی اہمیت باقی رہتی ہے۔

نویں شرط: مالکیہ کے نزدیک عدالت کا فیصلے کے صادر کرنے سے قبل عذرات پیش کرنے کا موقع دینا

فقہاے اسلام میں سے فقہاے مالکیہ نے عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ اور ان کی پابندی لازم ہونے کے لیے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ سوائے دو مستثنیٰ صورتوں (جن کا ذکر آگے آتا ہے) کے، دیگر تمام صورتوں میں عدالت نے فیصلے کے اصدار سے قبل متخاصم فریقین کو اپنے عذرات پیش کرنے کا معقول موقع فراہم کیا ہو۔[۶۰] چناں چہ فقہاے مالکیہ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ عدالتیں اپنے پاس زیر سماعت رہنے والے مقدمات میں اپنا حتمی فیصلہ صادر کرنے سے قبل اس بات کو بھی یقینی بنائیں کہ انھوں نے فریقین کو اپنے حقوق کے اثبات اور اپنے دفاع کے لیے وہ تمام مواقع فراہم کر دیے ہیں، جن کی قانون انھیں اجازت دیتا ہے اور اس امر کے تیقن کے لیے اپنا فیصلہ صادر کرنے سے قبل ان سے یہ بھی پوچھ لیں کہ آیا ان کے پاس کوئی اور بھی ایسے شواہد و براہین بھی تو باقی موجود نہیں جو وہ اپنے حق کے اثبات یا اپنے دفاع کے لیے پیش کرنے کے متمنی ہوں یا اسی سے مماثل دیگر ایسے سوالات جن سے عدالت کو اس بات کا مکمل اطمینان اور پوری تسلی حاصل ہو جائے کہ زیر سماعت مقدمے میں متخاصم فریقین کے لیے انصاف کے تمام تر تقاضے پورے ہو چکے ہیں اور اب ان کے پاس ایسا کوئی بھی عذر باقی موجود

۶۰ – دیکھیے: الماوردی، أدب القاضي، ۲: ۳۱۷۔

نہیں رہا جسے در خور اعتنا سمجھا جاسکے۔ فقہاے مالکیہ عدالتی فیصلوں کے نفاذ اور ان کی پابندی لازم ہونے کو ان فیصلوں کے صادر کرنے سے قبل فریقین کو اپنے عذرات پیش کرنے کا موقع فراہم کرنے سے مشروط رکھنے کی یہ توجیہ پیش کرتے ہیں کہ اس عمل سے عدالت کی جانب سے صادر ہونے والے فیصلوں کے آزادنہ، منصفانہ اور غیر جانب دارانہ ہونا یقینی بنانے میں مدد ملتی ہے۔ ان کے نزدیک فریقین کو اس طرح سے اپنے عذرات پیش کرنے کا موقع فراہم کر کے صادر ہونے والے عدالتی فیصلوں کو ایک طرف تو فریقین خوش دلی سے قبول کرتے ہیں اور دوسری طرف ان فیصلوں پر عمل درآمد کروانے والے حکومتی اداروں کو ایسے فیصلوں پر ان کی روح کے مطابق عمل درآمد کروانے میں آسانی اور سہولت پیدا ہوتی ہے۔ فیصلے کے صادر کرنے سے قبل اس عمل سے بالخصوص محکوم علیہ کو وہ تمام حالات و واقعات عدالت کے علم میں لانے کا موقع میسر آجاتا ہے جو مدعی کے لیے اس مقدمے کو عدالت میں دائر کرنے کا محرک اور موجب بنے۔ چناں چہ عدالت کے لیے ان تمام حالات و واقعات اور محرکات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کے جرم کی نوعیت سمجھنے میں مدد ملتی ہے اور اگر اس جرم میں قانون کے تحت مقرر سزاؤں میں تخفیف کی گنجائش بھی موجود ہو تو عدالت اس کے جرم کی نوعیت کے مطابق اس جرم کے لیے قانون کے تحت مقرر سزاؤں میں سے کسی کم درجے کی سزا کا فیصلہ بھی صادر کر سکتی ہے۔ اس عمل سے جاری ہونے والے عدالتی فیصلوں میں چوں کہ غلطی کے امکانات نہ ہونے کے برابر ہو کر رہ جاتے ہیں، اس لیے فریقین میں سے کسی کو ان کے خلاف اعلیٰ عدالتوں سے رجوع کرنے کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی اور اس طرح سے ان پر سے مقدمات کا بوجھ کم ہو جاتا ہے اور ان کا وقت صرف ایسے مقدمات کی سماعت پر ہی صرف ہوتا ہے جو واقعتاً ان کی مداخلت کے متقاضی ہوتے ہیں۔ مختصراً یہ کہ اس عمل سے ریاست میں عدل و انصاف کے مجموعی نظام پر انتہائی ٹھوس اور مثبت اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اس شرط کے بارے میں مشہور مالکی فقیہ علامہ ابن فرحون المالکیؒ[۶۱] امام مالکؒ[۶۲] کا یہ قول نقل فرماتے

۶۱۔ تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، ۱: ۱۶۶– ۱۶۷؛ محمد علی بن حسین مفتی المالکیہ، **تهذيب الفروق**، ۴: ۱۲۸ (مطبوع علی هامش الفروق للقرافي)؛ ابوعبداللہ محمد الخرشی، **شرح الخرشي على مختصر خليل** (مصر: المطبعة الأميرية)، ۷: ۱۵۸؛ دردیر، **حاشية الدسوقي**، ۴: ۱۳۱– ۱۳۲۔

۶۲۔ ان کا نام محمد بن عبد اللہ الخرشی اور کنیت ابو عبد اللہ تھی۔ ان کا شمار مالکی نقطۂ نظر رکھنے والے کبار فقہا میں ہوتا ہے۔ ان کی تصانیف میں **الشرح الكبير على متن خليل** اور **الشرح الصغير** بہت مشہور ہیں۔ انھوں نے ۱۱۰۱ھ میں وفات پائی۔ تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: عبدالرحمٰن بن حسن الجبرتی، **عجائب الآثار في التراجم و الأخبار** (بیروت: دارالفارس للطباعة و النشر)، ۱: ۱۱۳– ۱۱۴۔

ہوے رقم طراز ہیں: "مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب متخاصم فریقین اپنے اپنے شواہد وبراہین پیش کر لیں اور قاضی پر ان کا مقصد و مدعا پوری طرح سے واضح ہو جائے اور اس کا ذہن ان کے درمیان فیصلہ صادر کرنے کے لیے پوری طرح سے تیار ہو جائے تو وہ ان سے یہ ضرور پوچھ لے کہ آیا ان کے پاس کوئی ایسے شواہد وبراہین تو باقی نہیں جو وہ ابھی تک پیش نہ کر سکے ہوں؟ پھر اگر وہ اس بات کا اظہار کر دیں کہ ان کے پاس اپنے اپنے موقف کی تائید میں پیش کرنے کے لیے مزید کچھ نہیں بچا تو پھر وہ ان کے درمیان اپنا فیصلہ صادر کر دے۔ تاہم قاضی کی جانب سے فیصلہ صادر ہو کر اس فیصلے پر عمل درآمد بھی ہو جانے کے بعد اگر ان میں سے کوئی ایک ایسا کرنا چاہے گا تو اسے ایسا کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔"(۶۳)

فقہاے مالکیہ عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اوان کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کو اس شرط سے مشروط کرنے کے ضمن میں اپنے اس موقف کی تائید میں 'ہدہد' کے قصے میں وارد ہونے والے اللہ تعالی کے اس فرمان کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں:(۶۴) "میں بہر صورت اسے سخت ترین سزادوں گا یا پھر اسے ذبح کر دوں گا الا یہ کہ وہ میرے پاس کوئی واضح دلیل لے کر پیش ہو جائے۔"(۶۵) چناں چہ جب حضرت سلیمان عَلَیْہِ السَّلَام نے اپنے اس دربار، جس میں انس و جن کے علاوہ ساری دوسری ان مخلوقات کے نمائندے بھی موجود تھے جو اللہ تعالی نے آپ کے لیے مسخر فرما رکھی تھی، میں سے ایک پرندے 'ہدہد' کو غیر حاضر پایا تو اس کے لیے اس غیر حاضری کی پاداش میں کسی سزا کا فیصلہ صادر کرنے سے قبل اسے اپنا عذر پیش کرنے کا موقع فراہم فرمایا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے ان کے صادر کرنے سے قبل عذرات پیش کرنے کا موقع فراہم کرنا بھی ایک ضروری شرط ہے۔ علاوہ ازیں وہ اپنے اس موقف کی تائید میں قرآن کریم میں وارد ہونے والی اس آیت کریمہ کو بھی بطور استدلال پیش کرتے ہیں جس میں مختلف اقوام پر اللہ تعالی کا عذاب نازل ہونے کے بارے میں سنت الٰہی کا بیان ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے: "ہم کسی کو بھی اس وقت تک عذاب سے دوچار نہیں کرتے جب تک کوئی رسول نہ بھیج دیں۔"(۶۶)

۶۳- دیکھیے: ابن فرحون، مصدرِ سابق، ۱: ۱۶۶۔

۶۴- تفصیل کے لیے دیکھیے: ابن فرحون، مصدرِ سابق، ۱: ۱۶۶؛ محمد علی بن حسین، **تہذیب الفروق**، ۴: ۱۲۹۔

۶۵- القرآن، ۲۷: ۲۱۔

۶۶- القرآن، ۱۷: ۱۵۔

ایک اور آیت کریمہ میں ارشاد باری تعالی ہے: "اور اگر ہم انھیں رسول کے آنے سے پہلے کسی عذاب سے ہلاک کر دیتے تو ضرور کہتے: "اے ہمارے رب! تونے ہماری طرف کوئی رسول کیوں نہ بھیجا کہ ہم ذلیل ورسوا ہونے سے پہلے تیری آیتوں کی پیروی کرتے؟"(٦٧)

چناں چہ ان ہر دو آیات میں اللہ تعالی نے مختلف اقوام پر عذاب نازل ہونے کے بارے میں اپنا یہ اصول اور قاعدہ بیان فرمایاہے کہ ایسا صرف اس وقت ہوتا ہے جب اللہ تعالی اپنے انبیاورسل کے ذریعے ان پر اتمام حجت فرمادیتے ہیں اور اس اتمام حجت کے بعد بھی جب وہ اللہ تعالی کی جانب سے مبشرین ومنذرین بن کر آنے والے ان انبیاورسل کی تکذیب وتکفیر اور ان کے مقابلے میں اپنائی گئی اپنی سرکشی اور بغاوت کی روش سے باز نہیں آتے اور اس کے عذاب سے بچنے کے لیے ان کے پاس کوئی عذر باقی نہیں بچتا تو تب ہی ان پر اللہ تعالی اپنے عذاب کے نزول کا فیصلہ صادر فرماتے ہیں۔ مختلف اقوام پر عذاب کے بارے میں اپنائی گئی اس سنت الہیہ سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ عدالتی فیصلوں کے نفاذ اور ان کی پابندی لازم ہونے کے لیے ان کے صادر کرنے سے قبل عذرات پیش کرنے کا موقع فراہم کرنا بھی ایک ضروری شرط ہے؛ لہٰذا اگر عدالت اس شرط سے مستثنی درج ذیل دو صورتوں کے علاوہ دیگر تمام صورتوں میں فیصلہ کے اصدار سے قبل عذرات پیش کرنے کا موقع فراہم نہیں کرتی تو ایسا فیصلہ نہ تو قابل نفاذ ہو گا اور نہ اس کی پابندی لازم ہو گی۔

فقہاے مالکیہ کے ہاں اس شرط سے مستثنی صورتیں

جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے کہ مالکیہ عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ اوران کی پابندی لازم ہونے کے لیے عدالتی فیصلہ صادر ہونے سے قبل فریقین کو اپنے عذرات پیش کرنے کے ضمن میں اپنی عائد کردہ اس شرط سے صرف دو ایسی صورتوں کو مستثنی کرتے ہیں، جن کے پائے جانے سے عدالت کی جانب سے صادر ہونے والے فیصلے پر اس شرط کا اطلاق نہیں ہو گا۔(٦٨) فقہاے مالکیہ کے ہاں اس طرح کی پائی جانے والی ہر دو صورتوں کی تفصیل حسب ذیل ہے:

پہلی صورت

ایسے عادی مجرم جو اپنے شر اور فساد کے باعث معاشرے میں پہلے سے معلوم ومعروف چلے آرہے ہوں

٦٧- القرآن،٢٠: ١٣٤-

٦٨- تفصیل کے لیے دیکھیے: ابن فرحون، مصدر سابق، ١: ١٦٩- ١٧٠؛ دردیر، حاشية الدسوقي، ٤: ١٣٢۔

اور جن کا ماضی اس بات کی گواہی دے رہا ہو کہ دوسروں کی جان ومال اور عزت و آبرو کی حرمت ان کے نزدیک کبھی کسی اہمیت کی حامل ہی نہیں رہی تو معاشرے کو اس طرح کا مجرمانہ پس منظر رکھنے والے عادی مجرموں کے شر اور فساد سے بچانے، معاشرے کے معصوم اور پر امن شہریوں کی جان ومال اور عزت و آبرو کو ان کی دست درازی سے محفوظ بنانے اور انھیں اپنی ہی طرح کی ذہنیت رکھنے والے اپنے جیسے دوسرے لوگوں کے لیے عبرت کا نشان بنانے کی خاطر اس شرط کا اطلاق نہیں کیا جائے گا۔ چناں چہ مالکیہ کے ہاں اگر اس طرح کا مجرمانہ پس منظر رکھنے والوں کو عدالتی فیصلہ صادر ہونے سے قبل عدالت میں اپنے عذرات پیش کرنے کا موقعہ فراہم نہیں بھی کیا جاتا، تب بھی عدالت کی جانب سے صادر ہونے والا فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور ان پر اس کی پابندی لازم ہو گی۔

دوسری صورت

ایسے افراد جن کے بارے میں عدالت کو یہ گمان غالب حاصل ہو کہ انھیں عدالتی فیصلہ صادر ہونے سے قبل عذرات پیش ہونے کے بارے میں اپنے استحقاق کا علم ہے، وہ اس استحقاق سے مستفید ہونے کی صلاحیت اور اس پر قدرت رکھتے ہیں، انھیں اس ضمن میں قانون کی منشا اور مراد سمجھنے میں نہ تو کوئی شک اور ابہام ہے اور نہ ہی ایسا کرنے سے کوئی امر مانع ہے تو اس طرح کا پس منظر رکھنے والوں سے اگر عدالت اپنا فیصلہ صادر کرنے سے قبل اپنے عذرات پیش کرنے کا مطالبہ نہ بھی کرے تب بھی وہ عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور ان پر اس کی پابندی لازم ہو گی۔ فقہ مالکی کی امہات الکتب میں شمار ہونے والی **حاشیة الدسوقي** میں ہے: ”عذرات پیش کرنا اس صورت میں واجب ہو گا جب قاضی کا گمان غالب یہ کہتا ہو کہ محکوم علیہ کو فیصلہ سے قبل عذرات پیش کرنے کے بارے میں اسے حاصل اپنے استحقاق کا علم نہیں؛ تاہم اگر قاضی اس بات کا غالب گمان رکھتا ہو کہ اسے فیصلے سے پہلے اپنے عذرات پیش کرنے کے بارے میں اپنے استحقاق کا پورا پورا علم ہے اور وہ ایسا کرنے کی پوری پوری قدرت بھی رکھتا ہے تو قاضی اسے عذرات کا موقع فراہم کرنے کے بغیر بھی فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔“ (۶۹)

اسلامی قانون میں عدالتی فیصلے کے لازم ہونے کی حدود و قیود

اسلامی قانون میں جس طرح عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے اوپر بیان کی گئی شرائط کا تعین کیا گیا ہے، اسی طرح فقہائے اسلام نے بعض ایسی حدود و قیود بھی بیان کی ہیں جن کی پاس داری کے بغیر عدالتوں کی جانب سے صادر ہونے والے فیصلے قابل نفاذ نہیں ہوتے اور ان کی پابندی

۶۹۔ دیکھیے: دردیر، **حاشیة الدسوقي**، ۴: ۱۳۲۔

لازم نہیں ہوتی۔ یہ حدود و قیود عدالتوں میں زیر سماعت آنے والے مقدمات اور ان کے فریقین کے لحاظ سے بھی ہوتی ہیں۔ مختلف مقدمات کی نوعیت کے لحاظ سے بھی، عدالتوں میں دائر ہونے والے مقدمات کے فریقین کے لحاظ سے بھی اور مختلف عدالتوں کے لیے مقرران کے اوقات کار اور دائرۂ عمل کے لحاظ سے بھی۔ چناں چہ اس ضمن میں فقہ اسلامی کی امہات الکتب میں عدالتی فیصلوں کے قابل نفاذ ہونے اور ان کی پابندی لازم ٹھہرائے جانے سے متعلق جن حدود و قیود کی نشان دہی ملتی ہے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔[۷۰]

اولا: مقدمات اور ان کے فریقین کے لحاظ سے حدود و قیود

اسلامی قانون میں عدالتی فیصلوں کا اطلاق صرف ان خاص مقدمات پر ہی ہوتا ہے جن میں وہ صادر ہوتے ہیں۔ ان کا نفاذ صرف ان ہی افراد تک محدود رہتا ہے جن کے ضمن میں وہ جاری ہوتے ہیں اور ان کی پابندی صرف ان افراد ہی پر لازم ہوتی ہے جو متعلقہ مقدمے کے براہ راست فریق ہوں۔ چناں چہ متعلقہ خاص مقدمے کے علاوہ کسی بھی دوسرے مقدمے پر ازخود ان کا اطلاق نہیں ہو سکتا، خواہ ان مقدمات کے وقائع کی نوعیت اور حالات و واقعات میں کتنی بھی زیادہ مماثلت اور مشابہت ہی کیوں نہ پائی جاتی ہو۔ ان کا نفاذ نہ تو کسی ایسے شخص یا اشخاص پر کیا جا سکتا ہے، جن کے ضمن میں صادر شدہ نہ ہوں اور نہ ہی کسی ایسے شخص یا اشخاص سے ان کی پابندی مطلوب ہوتی ہے جو متعلقہ خاص مقدمے کے براہ راست فریق نہ بنتے ہوں۔[۷۱]

اسلامی قانون میں عدالتی فیصلوں کا اطلاق صرف ان ہی خاص مقدمات میں منحصر رکھنے، جن میں وہ صادر ہوتے ہیں، ان کا نفاذ صرف ان ہی افراد تک محدود کرنے، جن کے ضمن میں وہ صادر ہوتے ہیں اور ان کی پابندی صرف ان ہی افراد پر لازم ٹھہرانے جو متعلقہ مقدمے کے براہ راست فریق بنتے ہوں، کی اس طرح سے حدود و قیود مقرر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عدالتوں میں زیر سماعت مقدمات میں سے بعض خواہ ایک دوسرے سے بظاہر کتنے بھی مماثل اور مشابہ کیوں نہ دکھائی دیتے ہوں، لیکن در حقیقت ان مقدمات کی نوعیت اور حالات و واقعات کے لحاظ سے ان میں اتنا تفاوت ہو سکتا ہے کہ اگر ہر مقدمے کا اس کے اپنے حالات و واقعات کے پس منظر میں جائزہ لیتے

۷۰۔ تفصیلی مطالعہ کے لیے دیکھیے: السرخسی، المبسوط، ۱۶: ۸۴؛ کمال الدین محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الہمام، فتح القدير في شرح الهداية (مصر: المطبعة الاميرية، ۱۳۱۶ھ)، ۵: ۴۹۰؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ۱: ۷۱؛ الماوردی، أدب القاضي، ۱: ۲۸۲؛ ابن قدامہ، المغني، ۹: ۵۷۔

۷۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: الخرشی، شرح الخرشي علي مختصر خليل، ۷: ۱۶۷؛ ابن القیم، إعلام الموقعين، ۱: ۳۸۔

ہوئے اس میں فیصلہ صادر نہ کیا جائے تو اس سے بہت بڑی بڑی ناانصافیاں جنم لے سکتی ہیں۔ اس لیے ہر مقدمہ یہ تقاضا کرتا ہے کہ فیصلہ کرنے والا اس کے اندر اتر کر ان حالات و واقعات کا پوری توجہ، انہماک اور دل چسپی سے جائزہ لے جو فریقین کے درمیان نزاع اور مخاصمت کا باعث بنے اور پھر ہر مقدمے کا فیصلہ اس کے اپنے حالات و واقعات کو سامنے رکھتے ہوئے اس طور پر صادر کرے کہ وہ فریقین کے درمیان پیدا ہونے والے تنازعے کو نبٹانے والا، مخاصمت کو ختم کرنے والا اور ان میں سے ہر ایک کے حقوق و فرائض کا واضح اور درست طور پر تعین کرنے والا ہو۔ اگر عدالتوں میں زیر سماعت آنے والے مقدمات میں سے ہر ایک مقدمے کو اس کے اپنے میرٹ کے مطابق نہیں دیکھا جائے گا اور فیصلہ کرنے والا ہر ایک مقدمے کا اس کے اپنے پس منظر اور حالات و واقعات کی روشنی میں الگ الگ طور پر پوری دقت نظر سے جائزہ لے کر اس میں اپنا فیصلہ صادر نہیں کرے گا اور بہ ظاہر مشابہ اور مماثل نظر آنے والے مقدمات پر کسی ایک ہی فیصلے کا اطلاق کر دے گا تو اس سے نہ تو متخاصم فریقین کے درمیان پیدا ہونے والا تنازعہ حل ہو سکے گا اور نہ ہی ان اسباب کا تدارک ممکن ہو گا جو فریقین مقدمہ کے درمیان مشاجرت اور مخاصمت کا سبب بنے اور جن کی وجہ سے انھیں عدالت کا دروازہ کھٹکھٹانے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ انھی وجوہ کی بنیاد پر فقہاے اسلام نے عدالتی فیصلوں کے اطلاق کے لیے جو حدود و قیود متعین کی ہیں ان میں عدالتی فیصلوں کا اطلاق صرف ان ہی مقدمات میں منحصر ہونا، جن میں وہ صادر ہوتے ہیں، ان کا نفاذ صرف ان ہی افراد تک محدود ہونا، جن کے ضمن میں وہ جاری ہوتے ہیں اور ان کی پابندی صرف ان ہی افراد پر لازم ہونا جو متعلقہ مقدمے کے براہ راست فریق ہوں، شامل ہیں۔ اس ضمن میں علامہ الخرشیؒ[۷۲] رقم طراز ہیں:

> عدالتی فیصلے کا اطلاق مماثل نوعیت کے دیگر مقدمات تک متجاوز نہیں ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب قاضی کسی خاص مقدمے میں فیصلہ صادر کرتا ہے تو وہ فیصلہ اسی مقدمے ہی سے متعلق ہوتا ہے اور اس سے مماثل دیگر کسی بھی مقدمے سے اس کا کوئی تعلق اس لیے نہیں ہوتا کہ یہ فیصلہ ایک خاص مقدمے سے متعلق ہونے کے باعث جزئی حیثیت کا حامل ہوتا ہے اور اس کا کلی طور پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ چناں چہ جب کوئی دوسرا اپنی دادرسی کے لیے عدالت سے رجوع کرے گا تو قاضی اگر صاحب اجتہاد ہو تو اس کے مقدمے میں بھی دوبارہ سے اسی طرح سے اجتہاد سے کام لے گا جس طرح پہلے اس نے اس کے مماثل مقدمے میں لیا تھا۔ چناں چہ اگر اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے قاضی کے فیصلے کی پابندی ایک مخصوص اور معین مقدمے تک ہی محدود رہتی ہے تو جو قاضی اس صلاحیت سے محروم ہو اور وہ از خود محض دوسروں کا مقلد ہو تو من باب اولیٰ اس کے فیصلے کا اطلاق مماثل نوعیت کے دیگر مقدمات پر نہیں ہونا چاہیے۔[۷۳]

۷۲۔ دیکھیے: الخرشی، مرجع سابق، ۷: ۱۶۷۔

۷۳۔ دیکھیے: نفس مرجع، ۷: ۱۶۷۔

ثانیا: محکوم بہ کے لحاظ سے حدود و قیود

عدالتوں میں دائر ہونے والے مختلف مقدمات میں عدالتیں اپنے پاس پیش ہونے والے شواہد و براہین کی صحت و صداقت کا جائزہ لینے اور ان کی پوری طرح سے چھان پھٹک کے بعد جس نتیجے پر پہنچتی ہیں، در حقیقت عدالتی فیصلہ اسی نتیجے کا اظہار ہوتا ہے۔ تاہم بسا اوقات ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص اپنی طرف سے عدالت میں پیش کیے گئے جھوٹے شواہد و براہین یا اپنی چرب زبانی کی بنیاد پر اپنے مقدمے سے متعلق عدالت کو کسی ایسے نتیجے پر پہنچا دے جو اصل حقیقت سے مطابقت نہ رکھتا ہو اور عدالت اسی نتیجے کی روشنی ہی میں ایسا فیصلہ صادر کر دے جو حقیقت حال کے مطابق نہ ہو تو کیا ایسا عدالتی فیصلہ جو ظاہری لحاظ سے تو درست معلوم ہوتا ہو تاہم حقیقی صورت حال کے برعکس ہو، محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب بن سکتا ہے؟ فقہائے اسلام کے ہاں یہ ایک اختلافی مسئلہ رہا ہے اور اسے انھوں نے اپنی کتب میں اس لحاظ سے زیر بحث لایا ہے کہ آیا عدالتیں جو فیصلے صادر کرتی ہیں وہ ظاہری اور باطنی دونوں اعتبار سے قابل نفاذ ہوتے ہیں اور ان کی پابندی لازم ہوتی ہے یا وہ صرف ظاہری اعتبار ہی سے نافذ العمل ہوتے ہیں اور ان کی پابندی بھی صرف اسی اعتبار سے لازم ہوتی ہے جب کہ باطنی اعتبار سے ان کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔ عدالتی فیصلوں کے ظاہری اعتبار سے نافذ العمل ہونے سے فقہاے کرام نے یہ مراد لی ہے کہ ان عدالتی فیصلوں کے نتیجے میں فریقین کے درمیان پیدا ہونے والے تنازعات دنیاوی اعتبار سے تو ختم ہو جاتے ہیں اور قانونی طور پر مدعی کو ان کے فوائد بھی حاصل ہو جاتے ہیں تاہم اس طرح کے فیصلوں کے نتیجے میں مدعی کے لیے محکوم بہ کی حلت ثابت نہیں ہو جاتی اور چوں کہ اس نے جانتے بوجھتے کسی کا حق مارا ہوتا ہے اس لیے وہ آخرت میں اپنے اس فعل کے مواخذے اور اللہ کریم کی عدالت میں اس کی جواب دہی اور سزا سے نہیں بچ سکتا۔ جب کہ عدالتی فیصلوں کے باطنی اعتبار سے نافذ العمل ہونے سے فقہا کی مراد یہ ہے کہ ان عدالتی فیصلوں کے نتیجے میں جس طرح سے فریقین کے درمیان پیدا ہونے والے تنازعات دنیاوی طور پر ختم ہو جاتے ہیں اور مدعی کو قانونی طور پر ان کے فوائد حاصل ہو جاتے ہیں اسی طرح سے ان فیصلوں کے نتیجے میں مدعی کے لیے محکوم بہ کی حلت بھی ثابت ہو جاتی ہے اور اسے نہ تو کوئی گناہ ہوتا ہے اور نہ ہی آخرت میں اس کے لیے کوئی جواب دہی ہوگی۔ محکوم بہ کے لحاظ سے حدود و قیود کے ضمن میں فقہاے اسلام کی آرا کی تفصیل حسب ذیل ہے:

فقہاے اسلام کا اس امر پر اتفاق ہے کہ عدالتوں میں دائر ہونے والے مالی معاملات اور حقوق سے متعلقہ مقدمات میں صادر ہونے والے ایسے فیصلے جو حقیقت حال سے مطابقت نہ رکھتے ہوں، نہ تو ظاہری اعتبار سے

نافذ العمل ہوتے ہیں اوران کی پابندی لازم ہوتی ہے اور نہ ہی باطنی اعتبار سے ان کی کوئی ایسی حیثیت ہوتی ہے جس سے ایسا فیصلہ کروانے والا آخرت کی مسئولیت اور اللہ تعالی کی عدالت میں اپنے مواخذے، جواب دہی اور سزا سے بچ سکے۔ یعنی ایسے فیصلے نہ تو اس دنیا میں محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب بن سکتے ہیں اور نہ ہی اپنے لیے ایسا فیصلہ حاصل کرنے والے کو آخرت کی مسئولیت اور اللہ تعالی کی عدالت میں اپنے مواخذے اور جواب دہی سے بچا سکتا ہے۔[۷۴] چناں چہ مالی معاملات یا حقوق سے متعلقہ مقدمات میں اگر کوئی شخص عدالت میں جھوٹے شواہد و براہین پیش کر کے یا اپنی چرب زبانی کے ذریعے عدالت کو یہ باور کروا بھی دے کہ وہی حق پر ہے اور اس طرح عدالت سے کوئی ایسا فیصلہ حاصل کروانے میں کام یاب بھی ہو جائے جو حقیقت حال سے مطابقت نہ رکھتا ہو تو اس فیصلے کے نتیجے میں اس شخص کے لیے کوئی ایسا مال یا حق لے لینا جائز نہیں ہو جائے گا جو عملاً اس سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ چناں چہ جو چیز ایسا فیصلہ صادر ہونے سے قبل اس کے لیے ممنوع تھی وہ اس کے حق میں فیصلہ صادر ہونے کے بعد بھی اسی طرح سے ممنوع ہی رہے گی اور ایسا فیصلہ حاصل کرنے والا آخرت کی مسئولیت اور اللہ تعالی کی عدالت میں اپنی جواب دہی اور مواخذے سے بھی بری الذمہ نہیں ہو گا۔ مثال کے طور پر اگر کسی شخص نے دوسرے کے ملکیتی کسی ایسے مال کی ملکیت حاصل کرنے کا دعوی دائر کیا جس کے بارے میں اسے یہ معلوم تھا کہ وہ اس کا نہیں اور عدالت میں جھوٹے شواہد و براہین پیش کر کے یا اپنی چرب زبانی کے ذریعے سے عدالت کو یہ باور کرواتے ہوئے کہ وہی حق پر ہے، کوئی ایسا فیصلہ حاصل کر لیا جو حقیقت حال سے مطابقت نہ رکھتا ہو تو اس فیصلے کے نتیجے میں اس شخص کے لیے نہ تو وہ مال مباح ہو جائے گا، نہ ہی ایسے مال کو اپنی ملکیت میں لینا جائز ہو گا اور نہ ہی اس سے استفادہ کرنا درست ہو گا اور وہ اپنے اس فعل کے لیے آخرت کی مسئولیت اور اللہ تعالیٰ کی عدالت میں اپنی جواب دہی اور مؤاخذے سے بھی نہیں بچ پائے گا۔ چناں چہ ایسا فیصلہ نہ تو ظاہری اعتبار سے نافذ العمل ہو گا اور اس کی پابندی لازم ہو گی اور نہ ہی باطنی اعتبار سے اس کی کوئی ایسی حیثیت ہو گی جو ایسا کروانے

۷۴۔ تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: السرخسی، **المبسوط**،۱۶: ۱۸۰ ؛ محمد بن احمد بن محمد بن رشد القرطبی، **بداية المجتهد و نهاية المقتصد** (مصر: مطبعة مصطفى الحلبي،۱۳۷۰ھ / ۱۹۵۰ء)،۲: ۵۰۱؛ القرافی، **الفروق**،۴۲ ؛ الخرشی، **شرح الخرشی علی مختصر خلیل**،۷: ۱۶۶؛ ابو اسحاق الشیرازی، **المهذب في فقه مذهب الإمام الشافعي**، ۲: ۳۴۳؛ الحموی، **أدب القضاء**، ۱۳۰؛ الشربینی، **مغني المحتاج**،۴: ۳۹۷؛ البہوتی، **کشاف القناع**،۶: ۳۳۵ ؛ ابن حزم، **المحلی**،۱۰: ۶۱۷۔

والے کو آخرت کی مسئولیت اور اللہ تعالی کی عدالت میں اپنی جواب دہی اور مؤاخذے سے بچا سکے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے دوسرے کے خلاف قتل میں قصاص کا دعوی دائر کیا اور جھوٹے شواہد و براہین پیش کر کے یا اپنی چرب زبانی کے ذریعے عدالت کو یہ باور کروا کر کہ وہی حق پر ہے، اپنے حق میں فیصلہ صادر کروالیا تو اس فیصلے کے نتیجے میں مقتول کے ورثا کے لیے نہ تو اس سے قصاص لینا جائز ہو جائے گا اور نہ ہی دیت وصول کرنا درست ہو گا اور وہ آخرت میں بھی اپنے اس فعل کے لیے جواب دہ اور سزا کا مستحق ہو گا۔

اس امر پر اتفاق کے بعد کہ عدالتوں میں دائر ہونے والا مختلف مقدمات میں سے مالی معاملات سے متعلق مقدمات اور حقوق سے متعلقہ مقدمات میں صادر ہونے والے ایسے عدالتی فیصلے جو حقیقت حال سے مطابقت نہ رکھتے ہوں، محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب نہیں بن سکتے، یعنی نہ تو وہ ظاہری اعتبار سے نافذ العمل ہوتے ہیں اور ان کی پابندی لازم ہوتی ہے اور نہ ہی باطنی اعتبار سے ان کی کوئی ایسی حیثیت ہوتی ہے جس سے ایسا کروانے والا آخرت کی مسئولیت اور اللہ تعالی کی عدالت میں اپنے مواخذے، جواب دہی اور سزا سے بچ سکے۔ فقہاے اسلام کے درمیان اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا عقود مثلا عقد نکاح، عقد بیع، عقد ہبہ وغیرہ اور فسوخ مثلا فسخ نکاح، فسخ بیع اور فسخ ہبہ وغیرہ سے متعلقہ مقدمات میں صادر ہونے والے ایسے عدالتی فیصلوں کو جو حقیقت حال سے مطابقت نہ رکھتے ہوں، ایسی ہی حیثیت حاصل ہوتی ہے یا کہ نہیں؟ اور آیا وہ محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب بن سکتے ہیں یا کہ نہیں؟ اس ضمن میں فقہاے اسلام کے ہاں دو نقطہ ہاے نظر پائے جاتے ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

پہلا نقطۂ نظر

عدالتوں میں زیر سماعت مقدمات کی نوعیت جو بھی ہو ان میں صادر ہونے والے ایسے عدالتی فیصلے جو حقیقت حال سے مطابقت نہ رکھتے ہوں، محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب نہیں بن سکتے یعنی نہ تو وہ ظاہری اعتبار سے نافذ العمل ہوتے ہیں اور ان کی پابندی لازم ہوتی ہے اور نہ ہی باطنی اعتبار سے ان کی کوئی ایسی حیثیت ہوتی ہے جس سے ایسا کروانے والا آخرت کی مسئولیت اور اللہ تعالی کی عدالت میں اپنے مواخذے، جواب دہی اور سزا سے بچ سکے۔ ان مقدمات میں مالی معاملات اور حقوق سے متعلقہ مقدمات اور عقود و فسوخ سے متعلقہ مقدمات میں تمیز و تفریق برتنا درست نہیں۔ چناں چہ اگر کوئی شخص اس مقدمے کے ساتھ عدالت سے رجوع کرے کہ اس نے فلاں عورت سے نکاح کر رکھا ہے اور اپنے اس مقدمے کے

اثبات کے لیے عدالت میں دو گواہوں سے جھوٹی گواہی دلوا کر اپنے حق میں فیصلہ صادر کروالے تو ایسا فیصلہ نہ تو قابل نفاذ ہو گا اور نہ اس کی پابندی لازم ہو گی۔ جھوٹی گواہی کے نتیجے میں صادر ہونے والے اس فیصلے سے اس شخص کے لیے ایسی عورت سے ازدواجی تعلقات قائم کرنا جائز نہیں ہو جائے گا اور اگر وہ ایسا کرے گا تو زنا کا مرتکب ہو کر دنیا میں بھی اس جرم کی سزا کا حق دار ٹھہرے گا اور آخرت کی مسئولیت اور اللہ تعالیٰ کی عدالت میں اپنے اس حرام فعل کے لیے جواب دہی اور سزا سے نہیں بچ پائے گا۔ اسی طرح سے اگر کوئی عورت اس مقدمے کے ساتھ عدالت سے رجوع کرے کہ اس کے شوہر نے اسے طلاق دے رکھی ہے اور اپنے اس مقدمے کے اثبات کے لیے عدالت میں جھوٹی گواہی دلوا کر اپنے حق میں فیصلہ صادر کروالے تو ایسا فیصلہ نہ تو قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی اس کی پابندی لازم ہو گی۔ جھوٹی گواہی کے نتیجے میں صادر ہونے والے اس فیصلے کے نہ تو کوئی دنیاوی نتائج مرتب ہوں گے اور نہ ہی اپنی بیوی سے ازدواجی تعلقات قائم رکھنے پر اس کے حقیقی شوہر کے لیے آخرت کی کوئی مسئولیت ہو گی۔ فقہاے اسلام کی غالب اکثریت کا یہی نقطۂ نظر ہے اور فقہاے احناف میں سے صاحبین نے بھی اسی نقطۂ نظر کو اختیار کیا ہے۔[۷۵] جمہور فقہاے اسلام اپنے اس نقطۂ نظر کی تائید میں قرآن کریم اور سنت رسول ﷺ سے استدلال پیش کرتے ہیں جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

قرآن کریم سے استدلال

قرآن کریم میں اللہ عز و جل کا حکم ہے: "اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ اور نہ حاکموں کے پاس ان کا مقدمہ اس لیے پہنچاؤ کہ لوگوں کا کچھ مال جان بوجھ کر کھالو۔"[۷۶]

اس آیت کریمہ سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے جہاں دوسروں کا مال ناجائز طور طریقوں سے کھانے کی جملہ صورتوں کو ممنوع قرار دے دیا ہے، وہاں ان صورتوں میں سے ایک ایسی صورت کو الگ سے بھی بیان فرما دیا ہے جس میں کوئی شخص ناجائز طور طریقے سے کسی دوسرے کا مال کھانے کے لیے اپنا مقدمہ اس مقصد کے لیے عدالت میں لے کر جاتا ہے کہ وہ عدالت سے اپنے حق میں کوئی ایسا فیصلہ صادر کروائے

۷۵۔ تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: ابن رشد، بداية المجتهد، ۲: ۵۰۱؛ القرافی، الفروق، ۴: ۴۲؛ الخرشی، شرح الخرشی على مختصر خليل، ۷: ۱۶۶؛ الشیرازی، المهذب في فقة مذهب الإمام الشافعي، ۲: ۳۴۳، الحموی، أدب القضاء، ۱۳۰؛ الشربینی، مغنى المحتاج، ۴ : ۳۹۷؛ البہوتی، کشاف القناع ،۶: ۳۳۵؛ ابن حزم، المحلى، ۱۰: ۶۱۷۔

۷۶۔ القرآن، ۲: ۱۸۸۔

کہ جس کے ذریعے وہ کسی دوسرے کا مال ہتھیا سکے۔ لہذا اس آیت کریمہ کی رو سے دوسروں کا مال ناجائز طور پر کھانے کے لیے استعمال ہونے والے تمام طور طریقوں ہی کی طرح دوسروں کا مال ہڑپ کرنے کے لیے بھی اس طرح کا استعمال ہونے والا حربہ مطلقاً ممنوع ہی ہو گا اور دوسروں کا مال ناحق کھانے ہی کے زمرے میں آئے گا اور اس معاملے میں مالی معاملات سے متعلقہ مقدمات اور حقوق سے متعلقہ مقدمات اور عقود و فسوخ سے متعلقہ مقدمات میں کسی بھی طرح کی تفریق و امتیاز برتنا درست نہیں ہو گا؛ چناں چہ عدالتوں میں زیر سماعت مقدمات میں صادر ہونے والے ایسے تمام فیصلے جو حقیقت حال سے مطابقت نہ رکھتے ہوں، بلا تفریق و امتیاز باطل ہوں گے اور کسی بھی طرح کے محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب نہیں بنیں گے، یعنی نہ تو وہ ظاہری اعتبار سے نافذ العمل ہونگے اور ان کی پابندی لازم ہو گی اور نہ باطنی اعتبار ہی سے ان کی کوئی ایسی حیثیت ہو گی جس سے ایسا کروانے والا آخرت کی مسئولیت اور اللہ تعالی کی عدالت میں اپنے مواخذے، جواب دہی اور سزا سے بچ سکے۔

علامہ قتادہؒ [۷۷] اس آیت کریمہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

اے ابن آدم تمھیں یہ بات اچھی طرح سے معلوم ہونی چاہیے کہ قاضی کی جانب سے صادر ہونے والا فیصلہ تمھارے لیے کسی ایسی چیز کو حاصل کرنا حلال نہیں کر سکتا جس کا حاصل کرنا تمھارے لیے اصلا حرام ہے اور یہ فیصلہ تمھارے لیے کسی ایسی چیز کا حق حاصل کرنا جائز نہیں بنادے گا، جو تمھارے لیے اصلا باطل ہے۔ قاضی تو صرف انھی شواہد و براہین کی بنیادوں پر اپنا فیصلہ صادر کرتا ہے جو عدالت میں اس کے روبرو پیش کیے جاتے ہیں اور قاضی بھی تو بالآخر انسان ہی تو ہوتا ہے۔ چناں چہ وہ اپنے فیصلے میں غلطی بھی کر سکتا ہے اور اس کا فیصلہ درست بھی ہو سکتا ہے۔ تو اس بات کو اچھی طرح سے جان لو کہ اگر وہ کسی کے حق میں کسی ایسی چیز کا فیصلہ صادر کر دے جسے حاصل کرنا اس کے لیے جائز نہیں تو اس کی عدالت میں پیش ہونے والے ہر دو فریق کے درمیان قاضی کے اس فیصلے سے یہ معاملہ یہاں اس جہاں ہی میں ختم نہیں ہو جائے گا بلکہ یہ اس وقت تک چلتا رہے گا جب تک وہ دونوں قیامت کے دن اللہ کریم کے ہاں اس آخری عدالت میں حاضر نہیں ہو جاتے جہاں وہ کسی چیز کا اصلا حق رکھنے والے کو اس دنیا میں اس سے یہ چیز باطل طریقے سے حاصل کرنے والے سے اس سے بہتر چیز لوٹانے کا فیصلہ صادر نہیں فرمادیتا۔ [۷۸]

۷۷- ان کا پورا نام قتادہ بن دعامہ بن قتادہ بن عزیز ابو الخطاب السدوسی البصری تھا۔ وہ مفردات اللغہ اور ایام العرب والنسب کے ایک بلند پایہ عالم کی حیثیت سے پہچانے جاتے ہیں۔ ان کی وفات ۱۱۸ھ میں ہوئی۔ تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن احمد الذہبی، تذکرة الحفاظ (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۸ء)، ۱: ۹۲۔

۷۸- دیکھیے: ابو جعفر محمد بن جبیر الطبری، جامع البیان عن تاویل آي القرآن، ت: محمود شاکر (مصر: مطعبة دار المعارف)، ۳: ۵۵۰۔

سنت رسول ﷺ سے استدلال

حضرت ام سلمہ ؓ سے روایت ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

بلاشبہ میں بھی تو ایک انسان ہی ہوں، تم میرے پاس اپنے جھگڑے لے کر آتے ہو، تو یہ بھی ممکن ہے کہ تم میں سے بعض اپنے مقدمے کو پیش کرنے کے بارے میں اس مقدمے کے دوسرے فریق کی نسبت زیادہ چرب زبان ہو اور میں یہ باور کرتے ہوئے کہ اسی کا موقف درست ہے، اس کے حق میں فیصلہ صادر کر دوں، تو اس طرح سے میں جس شخص کے لیے اس کے کسی بھائی کا کوئی حق دلا دوں تو اسے چاہیے کہ وہ اسے ہر گز بھی نہ لے، کیوں کہ اس طرح سے تو میں اسے بس آگ کا ایک ٹکڑا ہی دے رہا ہو تا ہوں۔[۷۹]

اس حدیث رسول ﷺ سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ اس میں حضور نبی کریم ﷺ نے یہ وضاحت فرمادی ہے کہ ایک انسان ہونے کے ناطے وہ لوگوں کے درمیان پیدا ہونے تنازعات اور جنم لینے والے مخاصمات و مشاجرات کا فیصلہ اپنے پاس ظاہری طور پر پیش ہونے والے اسی طرح کے شواہد و براہین کی بنیاد پر صادر فرماتے ہیں جس طرح کہ اس معاملے میں دیگر انسان کیا کرتے ہیں جب کہ عین ممکن ہے کہ آپ ﷺ کے پاس زیر سماعت مقدمہ کا کوئی ایک فریق دوسرے فریق کی نسبت اپنا موقف زیادہ بہتر انداز میں پیش کرنے کی اہلیت اور صلاحیت کا حامل ہو اور اس طرح وہ اپنی چرب زبانی کے ذریعے آپ ﷺ کو یہ باور کروانے میں کام یاب ہو جائے کہ وہی حق پر ہے اور آپ ﷺ اپنے پاس پیش ہونے والے مقدمے میں بہ ظاہر نظر آنے والی ظاہری صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے اس کی طرف سے پیش کیے گئے موقف ہی کو درست سمجھ کر فیصلہ صادر فرمادیں، حالاں کہ آپ ﷺ کے پاس زیر سماعت اس مقدمے کی اصل صورت حال اس فیصلے کے بر عکس ہو۔ آپ ﷺ نے اس بات سے بھی خبر دار فرمادیا کہ اگر اس طرح کے حربے سے آپ ﷺ کے پاس پیش ہونے والے مقدمے کا کوئی ایک فریق کسی دوسرے کا کوئی مال یا کوئی حق ہتھیا لے گا تو وہ اس کے لیے ایسے ہی ہو گا جیسے اس نے اپنے لیے آگ کا ایک ٹکڑا حاصل کیا ہو۔ لہٰذا عدالتوں میں زیر سماعت آنے والے مقدمات میں اگر مقدمے کا کوئی ایک فریق دوسرے فریق کی نسبت اپنا موقف زیادہ بہتر انداز میں پیش کرنے کی اپنی اہلیت اور صلاحیت کے باعث اپنی چرب زبانی کے ذریعے عدالت کو یہ باور کروانے میں کام یاب بھی ہو جائے کہ وہی حق پر ہے اور عدالت ظاہری طور پر نظر آنے والی صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے اسی کے حق میں فیصلہ صادر کر دے، حالاں کہ حقیقی صورت حال ظاہری طور پر دکھائی دینے والی صورت کے بالکل بر عکس ہو، تو ایسا عدالتی فیصلہ مطلقاً کسی بھی نوعیت کے محکوم بہ کی اصل حیثیت

۷۹- حدیث ام سلمہ ؓ کی تخریج اسی مقالے کے گذشتہ صفحات میں کی جا چکی ہے۔

کی تبدیلی کا موجب نہیں بن سکتا۔ چناں چہ اس حدیث رسول ﷺ سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ عدالتوں میں زیر سماعت مقدمات میں صادر ہونے والے ایسے تمام فیصلے جو حقیقت حال سے مطابقت نہ رکھتے ہوں، بلا تفریق و امتیاز کسی بھی طرح کے محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب نہیں بنیں گے یعنی نہ تو وہ ظاہری اعتبار سے نافذ العمل ہونگے اور ان کی پابندی لازم ہو گی اور نہ ہی باطنی اعتبار سے ان کی کوئی ایسی حیثیت ہو گی جس سے ایسا کروانے والا آخرت کی مسئولیت اور اللہ تعالی کی عدالت میں اپنے مواخذے، جواب دہی اور سزا سے بچ سکے۔

علامہ الکاسانیؒ [۸۰] اس حدیث شریف کو نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

اس حدیث شریف میں حضور نبی کریم ﷺ نے مدعی کے حق میں کسی ایسی چیز کے فیصلے کو اس کے لیے آگ کے ٹکڑے سے تشبیہ دی ہے۔ چناں چہ ایسا فیصلہ اگر محکوم بہ کی اصل حقیقت کو تبدیل کرنے کا موجب بن سکتا ہوتا تو آپ ﷺ اسے ہر گز آگ سے تشبیہ نہ دیتے۔ [۸۱]

علامہ الشیرازیؒ اس حدیث مبارک کو نقل کرنے کے بعد رقم طراز ہیں:

اور چوں کہ ان الفاظ کے استعمال سے آپ ﷺ نے اس کے لیے محکوم بہ کا حاصل کرنا حرام ٹھہرایا ہے لہذا عدالتی فیصلے کے نتیجے میں ایسی چیز اس کے لیے حلال نہیں ہو جائے گی بلکہ یہ تو اسی طرح سے ہو گا جیسے اس کے حق میں کوئی ایسا فیصلہ صادر ہوا ہے جو قرآن و سنت اور اجماع امت کے صریح طور پر خلاف ہو۔ [۸۲]

علامہ ابن حزمؒ [۸۳] اس حدیث مبارک کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

اگر خود حضور نبی کریم ﷺ کا کوئی ایسا فیصلہ محکوم لہ کے لیے کسی ایسی چیز کا حاصل کرنا حرام ٹھہراتا ہے جو اصلا اس کے

۸۰۔ دیکھیے: الکاسانی، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ۷: ۱۵۔

۸۱۔ دیکھیے: الشیرازی، **المهذب في فقه مذهب الإمام الشافعي**، ۲: ۳۴۴۔

۸۲۔ ان کا پورا نام علی بن احمد بن سعید بن حزم الظاہری، ابو محمد ہے۔ حدیث، فقہ و اصول کے بہت بلند پایہ عالم تھے اور ائمہ اسلام میں شمار ہوتے ہیں۔ بیان و استدلال کی غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک تھے۔ نصوص کے ظاہر ہی سے استدلال کے قائل تھے اور قیاس پر یقین نہیں رکھتے تھے۔ ان کی تصانیف میں **المحلی**، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، **الإحكام لأصول الأحكام** اور **الناسخ و المنسوخ** بہت مشہور ہیں۔ انھوں نے ۴۵۶ھ کو اندلس میں وفات پائی۔ تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: ابن کثیر، **البداية والنهاية**، ۱۲: ۹۱– ۹۲، جمال الدین ابو المحاسن یوسف بن تغری بردی الاتابکی، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر و القاهرة** (مصر: وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دار الكتب) ۵: ۷۵۔

۸۳۔ دیکھیے: ابن حزم، **المحلى**، ۱۰: ۶۱۸۔

لیے حلال نہ ہو تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ آپ ﷺ کے بعد کسی اور کا فیصلہ محکوم بہ کی اصل حقیقت تبدیل کرنے کا کسی بھی طور پر موجب بن سکتا ہے۔ [۸۴]

علامہ النووی رقم طراز ہیں:

یہ حدیث شریف امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد اور اصحاب رسول ﷺ اور تابعین کی ایک غالب اکثریت کے علاوہ مختلف اقطار و امصار سے تعلق رکھنے والے جمہور فقہاے اسلام کے اس موقف کی تائید کرتی ہے کہ عدالتی فیصلہ محکوم بہ کی اصل حقیقت کو تبدیل کرنے اور کسی حرام کو حلال ٹھہرانے کا موجب نہیں بن سکتا۔ چناں چہ اگر دو جھوٹے گواہوں نے کسی شخص کے حق میں مال کی گواہی دی اور عدالت نے ان کی اس گواہی کی بنیاد پر اس کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا تو عدالت کے اس فیصلے کے نتیجے میں اس کے لیے یہ مال حلال نہیں ہو جائے گا اور اگر دو جھوٹے گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر عدالت نے قصاص کا فیصلہ صادر کر دیا تو مقتول کے ولی کا یہ جانتے بوجھتے کہ یہ فیصلہ جھوٹی گواہی کی بنیاد پر صادر ہوا ہے، اسے قصاصاً قتل کرنا حلال نہیں ہو جائے گا اور اگر دو گواہوں نے عدالت میں کسی کے خلاف یہ جھوٹی گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے اور عدالت نے ان کی اس گواہی کی بنیاد پر اس کی طلاق کا فیصلہ صادر کر دیا تو کسی ایسے شخص کے لیے اس سے نکاح حلال نہیں ہو جائے گا جو یہ جانتا تھا کہ یہ فیصلہ جھوٹی گواہی کی بنیاد پر صادر شدہ ہے۔ [۸۵]

دوسرا نقطۂ نظر

امام ابو حنیفہؒ[۸۶] کے نقطۂ نظر کے مطابق عدالتوں میں زیر سماعت آنے والے وہ مقدمات جو عقود مثلاً عقد بیع، عقد طلاق، عقد ہبہ وغیرہ یا فسوخ مثلاً فسخ بیع، فسخ طلاق اور فسخ ہبہ وغیرہ سے متعلق ہوں اور ان کی ابتدا درست طور پر ہوئی ہو تو ایسے عقود و فسوخ میں صادر ہونے والے عدالتی فیصلے اگر حقیقت حال سے مطابقت نہ بھی رکھتے ہوں تب بھی محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب بن سکتے ہیں یعنی وہ

۸۴- ان کا پورا نام ابراہیم بن علی بن محمد، ابن فرحون، برہان الدین الیعمری ہے۔ اپنے زمانے کے بلند پایہ فقیہ، قاضی اور کبار علماے مالکیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی تصنیفات میں **تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الأحكام**، **الديباج المذهب** اور **طبقات علماء المغرب** بہت مشہور ہیں۔ آپ نے سال ۷۹۹ھ میں وفات پائی۔ تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: ابو القاسم محمد الحفناوی ابو القاسم الدلیسی بن ابراهیم الفول، **تعريف الخلف برجال السلف** (طبع الجزائر، ۱۳۳۴ھ / ۱۹۰۶ء)، ۱: ۱۹۷، عبداللہ مصطفی المراغی، **الفتح المبين في طبقات الاصوليين** (بیروت: محمد امین دیحہ و شرکاؤہ، ۱۹۷۴ء)، ۲: ۲۱۱۔

۸۵- اس حدیث مبارک کو **صحيح البخاري** نے کتاب الطلاق، باب التلاعن في المساجد میں حدیث رقم ۵۳۰۹ کے تحت نقل کیا ہے۔

۸۶- دیکھیے: ابن عابدین، **ردالمحتار على الدر المختار**، ۵: ۴۰۶۔

ظاہری اعتبار سے نافذ العمل ہوتے ہیں اور ان کی پابندی لازم ہوتی ہے البتہ باطنی اعتبار سے ان کی حیثیت کے بارے میں ایک قول کے مطابق ایسا کرنے والے کو اخروی طور پر اپنے اس فعل کے لیے مسئول اور جواب دہ ٹھہرایا گیا ہے اور ایک دوسرے قول کے مطابق اس عدالتی فیصلے کو ایک تعبدی حکم قرار دیتے ہوئے ایسا کرنے والے کو اپنی اخروی مسئولیت سے بھی بری الذمہ قرار دیا گیا ہے۔(۸۷)

امام ابو حنیفہؒ اس نقطۂ نظر کی یہ توجیہ فرماتے ہیں کہ مالی معاملات اور حقوق سے متعلقہ مقدمات کے برعکس عدالتیں جب عقود و فسوخ سے متعلقہ مقدمات میں قانون کے تحت مقرر شدہ طریقۂ کار اور اس ضمن میں وضع شدہ قواعد و ضوابط کے پابندی کرتے ہوئے اپنے پاس پیش ہونے والے شواہد و براہین کی صحت و صداقت کو جانچنے اور پرکھنے کے بعد کوئی فیصلہ صادر کرتی ہیں تو ان عقود و فسوخ کو بھی اسی طرح کے عقود و فسوخ کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے جنھیں فریقین نے اپنی باہمی رضامندی سے طے کر کے نافذ کر رکھا ہو۔ اس طرح اگر فیصلہ کرنے والا قاضی ان مقدمات میں اپنے پاس ثابت ہونے والے مقدمے کا فیصلہ نافذ کرنے میں کسی توقف سے کام لے گا تو ایسا کرنا شرعاً درست نہیں ہو گا؛ اس لیے کہ وہ ظاہری صورت حال ہی کو اپنے سامنے رکھتے ہوئے فیصلہ کرنے کا مکلف اور پابند ہے۔ باطن کا علم تو صرف اللہ تعالیٰ ہی کے پاس ہوتا ہے اور فیصلہ کرنے والا شرعاً نہ تو ان عقود و فسوخ کے اندر اتر کر ان کی صحت و صداقت کا جائزہ لینے کا مکلف ہے اور نہ اسے اس امر کا پابند ہی کیا جا سکتا ہے۔ چناں چہ اگر کوئی شخص اس مقدمے کے ساتھ عدالت سے رجوع کرے کہ اس نے فلاں شخص سے کوئی مال خرید کر رکھا ہے جب کہ مدعیٰ علیہ اس کے اس دعوے کو مسترد کر رہا ہو اور وہ شخص اپنے موقف کی تائید میں دو ایسے اشخاص کی گواہی پیش کرے جو اگرچہ اس کے حق میں جھوٹی گواہی دینے والے ہوں، مگر ان کی گواہی کے قابل قبول ہونے کے بارے میں عدالت کو پورا اطمینان حاصل ہو تو عدالت مقدمے کی ظاہری صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے مدعی کے حق میں فیصلہ صادر کر سکتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور اس کی پابندی لازم ہو گی اور اس فیصلے کے نتیجے میں مدعی کے لیے وہ مال اپنے قبضے میں لینا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اس مقدمے کے ساتھ عدالت سے رجوع کرے کہ اس نے فلاں عورت سے نکاح کر رکھا ہے جب کہ مدعیٰ علیہا اس کے اس دعوے کو مسترد کر رہی ہو اور وہ شخص اپنے موقف کی تائید میں دو ایسے اشخاص کی گواہی پیش کرے جو اگرچہ اس کے حق میں جھوٹی گواہی دینے والے ہوں مگر ان کی گواہی کے قابل قبول ہونے کے بارے میں عدالت کو پورا اطمینان حاصل ہو تو عدالت مقدمے کی ظاہری صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے

۸۷- دیکھیے: ابن النجیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ۷: ۱۴۔

مدعی کے حق میں فیصلہ صادر کرسکتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عدالتی فیصلہ قابل نفاذ ہوگا اور اس کی پابندی لازم ہوگی اور اس فیصلے کے نتیجے میں مدعی کا اس عورت کیساتھ ازدوجی تعلق استوار کرنا جائز ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ اپنے اس نقطۂ نظر، کہ عدالتوں میں زیر سماعت آنے والے ایسے مقدمات جو عقود و فسوخ وغیرہ سے متعلق ہوں اور ان کی ابتدا درست طور پر ہوئی ہو تو ان میں صادر ہونے والے عدالتی فیصلے اگر حقیقت حال سے مطابقت نہ بھی رکھتے ہوں تب بھی ان کی پابندی لازم ہوتی ہے اور وہ محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب بن جاتے ہیں، کی تائید میں سنت رسول ﷺ، آثار صحابہ رضوان اللہ علیہم اور معقول سے استدلال کرتے ہیں جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

سنت رسول ﷺ سے استدلال

حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ(۸۸) روایت فرماتے ہیں کہ قبیلہ انصار کا ایک شخص حضور نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ ﷺ سے یہ عرض کی کہ: یارسول اللہ! اس شخص سے متعلق آپ کا کیا حکم ہے جو اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو دیکھے، تو کیا وہ اسے قتل کر دے یا اس کے ساتھ کوئی اور سلوک کرے؟ چناں چہ اسی مقدمے کے بارے میں قرآن کریم کی وہ آیت نازل ہوئی جس میں لعان کا حکم نازل ہوا اور اسی حکم کی روشنی میں حضور نبی کریم ﷺ نے اس سے فرمایا کہ "اللہ تعالی نے تمھاری بیوی کے بارے میں فیصلہ فرما دیا ہے۔" پھر ان دونوں میاں بیوی نے مسجد ہی میں لعان کیا، راوی کہتے ہیں کہ میں بھی اس وقت وہاں ہی موجود تھا۔ جب وہ دونوں میاں بیوی لعان سے فارغ ہو گئے تو اس شخص نے حضور نبی کریم ﷺ سے یہ عرض کی کہ یارسول اللہ ﷺ! اگر میں اب بھی اسے اپنے نکاح میں رکھوں گا تو اس کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ میں نے اس پر جھوٹی تہمت لگائی تھی۔ چناں چہ لعان کا عمل مکمل ہونے کے بعد اس نے اس معاملے میں حضور نبی کریم ﷺ کے کسی فیصلے کے صادر ہونے سے پہلے ہی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں اور حضور نبی کریم ﷺ کی موجودگی ہی میں اسے اپنے سے علاحدہ کر دیا۔ راوی فرماتے ہیں کہ اس کے بعد ہر لعان کرنے والے مرد اور عورت کے لیے لعان کے ذریعے آپس میں علاحدگی کا یہی طریقہ روبہ عمل ہو گیا۔(۸۹)

اس حدیث رسول ﷺ سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ اس مقدمے میں حضور نبی کریم ﷺ نے اس بات کا علم ہونے کے باوجود بھی، کہ لعان کا عمل کرنے والے دونوں میاں اور بیوی میں سے ایک تو بہر حال جھوٹا ہی

۸۸- دیکھیے: الکاسانی، بدائع الصنائع، ۷: ۱۵۔

۸۹- دیکھیے: ابن حجر، فتح الباري، ۱۳: ۱۷۵۔

ہے، شوہر کی جانب سے اس عورت سے علاحدگی اختیار کر لینے کے فیصلے کو مسترد نہ فرما کر عملاً اس کے اس اقدام کی توثیق فرما دی؛ چناں چہ لعان کا عمل مکمل ہو جانے کے بعد اس شوہر کے لیے اپنی سابقہ منکوحہ سے ازدواجی تعلق قائم رکھنا حرام اور اس عورت کے لیے کسی دوسرے شخص سے نکاح کرنا جائز ہو گیا اور آپ ﷺ کی اسی توثیق کی بنیاد پر ہی آئندہ کے لیے بھی یہ سنت قائم ہو گئی کہ لعان کا عمل مکمل ہو جانے کے بعد متلاعنین کے درمیان علاحدگی واقع ہو جائے گی۔ حضور نبی کریم ﷺ کی جانب سے اس بات کے علم کے باوجود کہ متلاعنین شوہر اور بیوی میں سے بہر طور ایک تو جھوٹا ہی ہو گا، ان کے درمیان لعان کے اس عمل کی وجہ سے واقع ہونے والی تفریق کو باطل قرار نہ دینا اور پھر ایک سنت ثابتہ کی حیثیت سے اس کا امت کے درمیان جاری ہو جانا اس امر کی دلیل ہے کہ عقود اور فسوخ میں صادر ہونے والے عدالتی فیصلے اگر حقیقت حال سے مطابقت نہ بھی رکھتے ہوں تب بھی ان کی پابندی لازم ہوتی ہے اور وہ محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب بن جاتے ہیں۔

آثار صحابہ رضوان اللہ علیہم سے استدلال

حاشیہ ابن عابدین میں اس نقطۂ نظر پر استدلال کے لیے یہ اثر روایت ہوا ہے: ”ایک شخص نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت کا اپنی منکوحہ ہونے کا دعوی کیا مگر اس عورت نے اپنے ساتھ اس شخص کے نکاح کے دعوے کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ نکاح کے دعوے دار اس شخص نے اپنے اس دعوے کے ثبوت کے لیے دو جھوٹے گواہوں کی شہادت پیش کر دی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان گواہوں کی گواہی پر اعتبار فرماتے ہوئے ان کی اس گواہی کی بنیاد پر اس شخص کے حق میں فیصلہ صادر فرما دیا۔ اس پر اس عورت نے آپ رضی اللہ عنہ سے یہ عرض کی کہ اگرچہ اس شخص نے تو میرے ساتھ نکاح نہیں کر رکھا تاہم اگر آپ کا یہی فیصلہ ہے تو آپ اس کے ساتھ میرا نکاح پڑھوا دیجیے۔ عورت کے اس مطالبے پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں از سر نو تمھارا نکاح پڑھوانے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتا؛ اس لیے کہ میرے پاس پیش ہونے والے گواہوں نے اس شخص سے تمھارا نکاح پڑھوا دیا ہوا ہے۔[(۹۰)]

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منسوب اس اثر سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ جب آپ رضی اللہ عنہ اپنے پاس پیش ہونے والی شہادتوں پر اعتماد کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچے کہ مدعی کا اس عورت کی اپنی منکوحہ ہونے کے بارے میں یہ دعوی درست ہے تو آپ نے نہ صرف ان گواہیوں کی روشنی میں اس کے حق میں فیصلہ صادر فرمایا، بلکہ اس عورت کے

۹۰- دیکھیے: ابن حجر، مرجع سابق، ۱۳: ۱۷۶۔

مطالبے کے باوجود اس کی جانب سے اس نکاح کی تجدید کے ضمن میں پیش کی گئی درخواست کو بھی پذیرائی نہیں بخشی۔ چوں کہ احناف کے ہاں آثار صحابہ بھی واجب تقلید ہوتے ہیں اس لیے ان کے ہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ، جن کی علم و حکمت پر دست رس کے بارے میں حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں 'أقضاهم' یعنی سب سے زیادہ بہتر اور سب سے زیادہ عمدہ فیصلہ کرنے والے کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، سے مروی یہ اثر اس امر کی دلیل فراہم کرتا ہے کہ عقود و فسوخ میں صادر ہونے والے عدالتی فیصلے اگر حقیقت حال سے مطابقت نہ بھی رکھتے ہوں تب بھی ان کی پابندی لازم ہوتی ہے اور وہ محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب بن جاتے ہیں۔

عقلی استدلال

اس نقطۂ نظر کے حامی اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں عقلی استدلال بھی پیش کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ کسی بھی ریاست میں عدالتی نظام کے قیام کا بنیادی مقصد ہی وہاں کے شہریوں کے درمیاں وقتاً فوقتاً جنم لینے والے تنازعات کو نبٹانا، مخاصمات و مشاجرات کا تصفیہ کرنا اور اپنے حقوق کی بازیابی کے لیے عدالتوں سے رجوع کرنے والوں کو سستا اور بروقت انصاف فراہم کر کے معاشرے کے امن و امان کو لاحق خطرات کو ختم کرنا ہوتا ہے اور یہ مقاصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتے جب تک عدالتوں کی جانب سے اپنے پاس دائر ہونے والے مقدمات میں صادر ہونے والے ایسے فیصلے جو مروجہ قواعد و ضوابط کے مطابق ہوں اور ان میں پیش ہونے والے شواہد و براہین کی بنیاد پر ثابت شدہ ہوں، قابل نفاذ قرار نہ دے دیے جائیں اوران کی پابندی لازم نہ ٹھہرائی جائے؛ لہٰذا عقل بھی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ قواعد وضوابط کے تحت عدالتوں سے صادر ہونے والے فیصلے خواہ محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کے برعکس بھی کیوں نہ ہوں کو بلا تردد و توقف نافذ العمل قرار دیا جائے اور ان کی پابندی کو لازمی ٹھہرایا جائے۔[۹۱] اس ضمن میں علامہ علاء الدین الکاسانی ؒ فرماتے ہیں:

عدالت میں پیش ہونے والی گواہی سچی بھی ہو سکتی ہے اور جھوٹی بھی تو ایسے میں امام صاحب کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ جن صورتوں میں قاضی کے لیے انشاے عقد ممکن ہو ان میں اس کا فیصلہ بھی ظاہراً اور باطناً نافذ قرار دیا جائے۔

ترجیح

ہر دو نقطہ ہاے نظر اور ان کی جانب سے اپنے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں پیش کیے گئے استدلال کا جائزہ

۹۱- دیکھیے: ابن حجر، مرجع سابق، ۱۳: ۱۷۶۔

لینے کے بعد مقالہ نگار یہ سمجھتا ہے کہ اس ضمن میں جمہور فقہاے اسلام نے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں قرآن کریم، سنت رسول ﷺ اور اجماع امت سے جو دلائل پیش کیے ہیں وہ زیادہ مضبوط اور ہر لحاظ سے واضح اور قطعی حیثیت کے حامل ہیں۔ چناں چہ جمہور فقہاے اسلام کی جانب سے اپنایا گیا یہی نقطۂ نظر قابل ترجیح ہے کہ عدالتوں سے صادر ہونے والے جملہ ایسے فیصلے جو حقیقت حال سے مطابقت نہ رکھتے ہوں، خواہ وہ مالی معاملات اور حقوق سے متعلقہ مقدمات میں صادر ہوئے ہوں یا کہ ان کا تعلق عقود و فسوخ سے متعلقہ مقدمات سے ہو، ہر دو صورتوں میں محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت تبدیل کرنے کا موجب نہیں بن سکتے اور اس طرح ان کے قابل نفاذ ہونے اور پابندی لازم ٹھہرائے جانے کے لیے مقدمات کی نوعیت کے اعتبار سے ان میں کسی بھی طرح کی تفریق و امتیاز برتنا درست نہیں ہو گا۔ اس نقطۂ نظر کو قابل ترجیح گردانئے کی وجہ یہ بھی ہے کہ عدالتیں اپنے پاس دائر ہونے والے مقدمات میں صادر ہونے والے فیصلوں کی بنیاد ان ہی شواہد و براہین پر رکھتی ہیں جو ظاہر میں ان کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں۔ وہ اس امر کی مکلف تو ضرور ہوتی ہیں کہ ان شواہد و براہین کی صحت و صداقت کا پوری دقت نظر سے جائزہ لیں جو ان کے پاس پیش ہوتے ہیں اور ان کی پوری طرح سے چھان پھٹک اور پوری تسلی اور اطمینان کے بعد ہی ان کے قابل قبول ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی رائے قائم کریں؛ تاہم انھیں اس امر کا مکلف نہیں بنایا جا سکتا کہ وہ ان شواہد و براہین کی صحت و صداقت پرکھنے کے لیے ان کے اندر اترنا شروع کر دیں اور ان کے باطن کو بھی کھنگالنے کے بعد ہی ان کی صحت و صداقت کے ضمن میں اپنی کوئی رائے قائم کریں۔ اس لیے کہ باطن کا علم تو صرف ایک ہی ہستی ہی کو ہو سکتا ہے اور وہ صرف اور صرف پروردگار عالم ہی کی ہستی ہے، علام الغیوب ہونا جس اکیلے ہی کی صفت ہے۔ یہ تو اپنے مقدمات کے تصفیے کے لیے عدالتوں سے رجوع کرنے والوں کی ذمے داری ہے کہ وہ اپنے مقدمات کے اثبات کے لیے ان حدود و قیود کی پابندی کریں، جن کے وہ شرعاً مکلف ہیں اور اس کے لیے غیر مشروع اور غلط طور طریقے نہ اپنائیں۔ اب اگر وہ ایسا کرتے ہیں تو اس کا گناہ بھی ان ہی کے سر پر ہو گا اور وہی اس کے لیے اللہ تعالی کے ہاں مسئول اور جواب دہ بھی ہوں گے۔ اگر فیصلہ کرنے والے قاضی نے اپنے پاس زیر سماعت مقدمے میں اپنی عدالت میں پیش کیے گئے شواہد و براہین کی صحت و صداقت کو جانچنے کے بعد ان کے قابل قبول ہونے کے بارے میں کوئی اجتہادی رائے قائم کر لی تو وہ تو اس اجتہاد کے غلط ہونے کے باوجود بھی اللہ تعالی کے ہاں اپنی اس کوشش کے لیے ضرور ماجور ہو گا تاہم اس کا یہ فیصلہ خواہ مالی امور سے متعلقہ مقدمات میں صادر ہوا ہو یا عقود و فسوخ سے متعلقہ مقدمات میں، ہر دو صورتوں میں محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب نہیں بنے گا، اور اس طرح نہ تو ایسا فیصلہ قابل نفاذ ہو گا اور نہ ہی اس

کی پابندی لازم ہو گی۔

جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کے اس نقطۂ نظر، کہ عدالتوں سے صادر ہونے والے وہ فیصلے جو عقود و فسوخ سے متعلقہ مقدمات میں صادر ہوے ہوں، محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب بن سکتے ہیں، کی تائید میں حدیث المتلاعنین سے استدلال کا تعلق ہے تو اس استدلال کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ متلاعنین کے درمیان بطور شوہر اور بیوی ایک دوسرے سے علاحدگی ان میں سے کسی ایک کے جھوٹا ہونے پر بہ طور سزا واقع ہوئی تھی، لہٰذا ان کے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں اس حدیث مبارک سے استدلال کو درست نہیں تسلیم کیا جا سکتا۔ اس نقطۂ نظر کے حامیوں کی جانب سے اپنے نقطہ نظر کی تائید میں آثار صحابہ رضوان اللہ علیہم کے آثار میں سے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی اثر سے استدلال کے ضمن میں بھی یہ ملحوظ رہے کہ چوں کہ آپ رضی اللہ عنہ سے اس اثر کی نسبت کے بارے میں بھی اہل علم نے بہت سے سوال اٹھا رکھے ہیں، لہٰذا اس اثر کو بہ طور دلیل قبول کرنا ممکن نہیں۔ اس نقطۂ نظر کے حامیوں کی جانب سے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں پیش کیے گئے عقلی استدلال کو بھی اس لیے درخور اعتنا نہیں سمجھا جا سکتا، کیوں کہ لوگ اپنے مقدمات کے لیے عدالتوں سے رجوع ہی صرف اس مقصد کے لیے کرتے ہیں کہ عدالتیں ان کے درمیان وقتاً فوقتاً جنم لینے والے تنازعات کا تصفیہ کریں اور اصحاب حقوق کے حقوق کا صحیح صحیح اور درست طور پر تعین کر کے ان کو ان کے ثابت شدہ حقوق دلوا کر ان کے درمیان جنم دینے والے مخاصمات و مشاجرات کا خاتمہ کریں۔ اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ عدالتوں کے پاس دائر ہونے والے ہر طرح کے مقدمات میں صادر ہونے والے فیصلوں میں کسی بھی تفریق و امتیاز کے بغیر صرف ان ہی فیصلوں کو قابل نفاذ قرار دیا جائے اور ان کی پابندی کو لازم ٹھہرایا جائے جو صرف اور صرف حقیقت حال سے مطابقت رکھتے ہوں اور کسی بھی طرح سے محکوم بہ کی اصل حقیقت اور معلوم و مفہوم شرعی حیثیت کی تبدیلی کا موجب بننے والے نہ ہوں۔ اگر ایسا نہیں کیا جائے گا تو ریاست میں عدالتی نظام کو استوار کرنے کا یہ بنیادی مقصد کسی بھی طور پر حاصل ہی نہیں ہو سکے گا۔

List of Sources in Roman Script

- Al-Qurʾān.
- Al-Kāsānī, ʿAlāʾ al-Dīn Abū Bakr b. Masʿūd al-Ḥanafī. *Badāʾiʿ al-Ṣanāʾiʿ fī Tartīb al-Sharāʾiʿ*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, n.d.
- Al-Sarakhsī, Muḥammad b. Aḥmad Abū Bakr Shams al-Aʾimmah. *Al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Maʿrifah li'l-Ṭibāʿah wa'l-Nashr, n.d.
- Ibn Farḥūn al-Madanī, al-Qāḍī Ibrāhīm b. ʿAlī ibn Abī al-Qāsim b. Muḥammad. *Tabsirat al-Ḥukkām fī Uṣūl al-Aqḍiyah wa Manāhij al-Aḥkām*. Cairo: Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Ḥalabī, n.d.
- Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammad b. Ḥabīb. *Adab al-Qāḍī*. Edited by Muḥyī Hilāl al-Sarḥān. Baghdad: Maṭbaʿat al-ʿĀnī, 1392 AH.
- Ibn Qudāmah al-Maqdisī, ʿAbd Allāh b. Aḥmad ibn Muḥammad. *Al-Mughnī ʿalā Mukhtaṣar al-Khiraqī*. Cairo: Maṭbaʿat Dār al-Manār, n.d.
- Al-Samʿānī, Abū al-Qāsim ʿAlī b. Muḥammad b. Aḥmad. *Rawḍat al-Quḍāh wa Ṭarīq al-Najāḥ*. Beirut: Muʾassasat al-Risālah li'l-Ṭibāʿah wa'l-Nashr, n.d.
- Jamāʿah min ʿUlamāʾ al-Hind. *Al-Fatāwā al-ʿĀlamgīriyyah al-Maʿrūfah bi'l-Fatāwā al-Hindiyyah*. Cairo: al-Maṭbaʿah al-Amīriyyah, n.d.
- Al-Fīrūzābādī, Ibrāhīm b. ʿAlī b. Yūsuf. *Ṭabaqāt al-Fuqahāʾ*. Baghdad: al-Maktabah al-ʿArabiyyah, 1356 AH.
- Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī, Abū al-Falāḥ ʿAbd al-Ḥayy. *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab*. Beirut: Maṭābiʿ Dār al-Sirāj, n.d.
- Al-Asnawī, Jamāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥīm. *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyyah*. Edited by ʿAbd Allāh al-Jabūrī. Saudi Arabia: Dār al-ʿUlūm li-l-Ṭibāʿah wa-l-Nashr, 1981.

- Abū Bakr b. Hidāyat Allāh al-Ḥusaynī, known as al-Muṣannif. *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyyah*. Baghdad: al-Maktabah al-ʿArabiyyah, 1356 AH.
- Abū Isḥāq Ibrāhīm b. ʿAlī ibn Yūsuf al-Fīrūzābādī. *Al-Muhadhdhab fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shāfiʿī*. Egypt: Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Ḥalabī, n.d.
- Abū Isḥāq Ibrāhīm b. ʿAbd Allāh, known as Ibn Abī al-Damm al-Ḥamawī. *Adab al-Qaḍāʾ (al-Durar al-Manẓūmāt fī al-Aqḍiyah wa-l-Ḥukūmāt)*. Edited by Muḥammad Muṣṭafā al-Zuḥaylī. Damascus: Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah, 1975.
- Ibn Qudāmah, ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Muḥammad al-Maqdisī. *Al-Mughnī ʿalā Mukhtaṣar al-Khiraqī*. Cairo: Maṭbaʿat Dār al-Manār, 1367 AH.
- Abū Muḥammad Ḥisām al-Dīn ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz ibn Māzah al-Bukhārī, known as al-Ḥisām al-Shahīd. *Sharḥ Adab al-Qāḍī*. Edited by Muḥyī Hilāl al-Sarḥān. Baghdad: Maṭbaʿat al-Irshād, 1978.
- Al-Ṭarābulusī, ʿAlāʾ al-Dīn Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Khalīl. *Muʿīn al-Ḥukkām fīmā Yataraddadu bayna al-Khaṣmayn min al-Aḥkām*. Egypt: Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1393 AH.
- Al-Dasūqī, Muḥammad b. Aḥmad b. ʿArafah. *Ḥāshiyat al-Dasūqī ʿalā al-Sharḥ al-Kabīr li-l-Dardīr*. Beirut: Ma□baʿ at al-Taqaddum al-ʿ Ilmiyyah, 1331 AH.
- Al-Zaylaʿ ī, Fakhr al-Dīn ʿ Uthmān b. ʿ Alī. *Tabyīn al-Ḥaqāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Maʿ rifah li-l-Ṭibāʿ ah wa-l-Nashr (offset print), 1314 AH.
- Ibn al-Shiḥnah al-Ḥalabī, Abū al-Walīd Ibrāhīm b. Muḥammad. *Lisān al-Ḥukkām fī Maʿ rifat al-Aḥkām*. 2nd ed. Egypt: Ma▪ baʿ at Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1393 AH.
- Ibn Nujaym, Zayn al-ʿ Ābidīn b. Ibrāhīm. *Al-Baḥr al-Rāʾ iq Sharḥ Kanz al-Daqāʾ iq* by ʿ Abd Allāh Aḥmad al-Nasafī. Beirut: Dār al-Maʿ rifah li-l-Ṭibāʿ ah wa-l-Nashr, n.d.

- ❖ Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn. *Radd al-Muḥtār ʿalā al-Durr al-Mukhtār* by al-Ḥaṣkafī. Cairo: Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1966.
- ❖ Al-Shirbīnī al-Khaṭīb, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. *Mughnī al-Muḥtāj ilā Maʿrifat Alfāẓ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- ❖ Al-Kandī al-Hindī, Abū al-Ḥasanāt Muḥammad b. ʿAbd al-Ḥayy. *Al-Fawāʾid al-Bahiyyah fī Tarājim al-Ḥanafiyyah*. Egypt: Maṭbaʿat al-Saʿādah, 1324 AH.
- ❖ Al-Qurashī, Muḥyī al-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd al-Qādir. *Al-Jawāhir al-Muḍīʾah fī Ṭabaqāt al-Ḥanafiyyah*. Hyderabad (India): Maṭbaʿat Majlis Dāʾirat al-Maʿārif, 1332 AH.
- ❖ Ibn Nujaym, Zayn al-ʿĀbidīn b. Ibrāhīm. *Al-Ashbāh wa-l-Naẓāʾir*. Cairo: Muʾassasat al-Ḥalabī, 1968.
- ❖ Al-Buhūtī, Manṣūr b. Yūnus b. Idrīs. *Kashshāf al-Qināʿ ʿan Matn al-Iqnāʿ*. Riyadh: Maktabat al-Naṣr al-Ḥadīthah, n.d.
- ❖ Ḥājī Khalīfah, Muṣṭafā b. ʿAbd Allāh. *Kashf al-Ẓunūn ʿan Asāmī al-Kutub wa-l-Funūn*. Beirut: Wikālat al-Maʿārif, 1326 AH.
- ❖ Sarkīs, Yūsuf Ilyān. *Muʿjam al-Maṭbūʿāt al-ʿArabiyyah wa-l-Muʿarrabah*. Egypt: Maṭbaʿat Sarkīs, 1928.
- ❖ Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Zayn al-ʿĀbidīn Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad. *Al-Dhayl ʿalā Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*. Cairo: Maṭbaʿat al-Sunnah al-Muḥammadiyyah, 1952.
- ❖ Al-Bazzāz, al-Ḥāfiẓ ʿUmar b. ʿAlī. *Al-Aʿlām al-ʿAliyyah fī Manāqib al-Imām Ibn Taymiyyah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1400 AH.
- ❖ Al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Idrīs. *Al-Aḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā ʿan al-Aḥkām wa-Taṣarrufāt al-Qāḍī wa-l-Imām*. Aleppo: Maktabat al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyyah, n.d.
- ❖ Al-Buhūtī, Manṣūr b. Yūnus b. Idrīs. *Sharḥ Muntahā al-Irādāt*. Cairo: al-Maṭbaʿah al-ʿĀmirah al-Sharafiyyah, 1319 AH.

- Ibn Farḥūn, al-Qāḍī Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. ʿ Alī ibn Muḥammad al-Mālikī. *Al-Dībāj al-Mudhhab fī Maʿrifat Aʿyān ʿUlamāʾ al-Madhhab*. Cairo: Dār al-Turāth li-l-Ṭibāʿ ah wa-l-Nashr, n.d.
- Makhlūf, Muḥammad b. Muḥammad. *Shajarat al-Nūr al-Zakiyyah fī Ṭabaqāt al-Mālikiyyah*. Cairo: al-Maṭbaʿ ah al-Salafiyyah, 1349 AH.
- Al-Qarāfī, Abū al-ʿ Abbās Aḥmad b. Idrīs al-Miṣrī. *Al-Furūq (Anwār al-Burūq fī Anwāʾ al-Furūq)*. Beirut: Dār al-Maʿ rifah li-l-Ṭibāʿ ah wa-l-Nashr, n.d.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿ Alī b. Aḥmad al-Andalusī. *Al-Muḥallā*. Beirut: Dār al-Ittiḥād al-ʿ Arabī li-l-Ṭibāʿ ah, 1390 AH.
- Ibn Rushd, Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Qurṭubī. *Bidāyat al-Mujtahid*. Egypt: Maṭbaʿ at Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1950.
- Ibn ʿ Abd al-Barr, Abū ʿ Umar Yūsuf b. ʿ Abd Allāh al-Namarī al-Qurṭubī. *Al-Istīʿāb fī Maʿrifat al-Aṣḥāb*. Cairo: Maṭbaʿ at al-Nahḍah, n.d.
- Ibn Ḥajar al-ʿ Asqalānī, Abū al-Faḍl Aḥmad b. ʿ Alī. *Al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿ Arabī, 1359 AH.
- Al-Bukhārī, Abū ʿ Abd Allāh Mu▪ ammad b. Ismāʿ īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr li-l-▪ ibāʿ ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ , n.d.
- Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Nīsābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Cairo: Maṭ baʿ at ʿ Īsā al-Ḥalabī, 1375 AH.
- Ibn Ḥajar al-ʿ Asqalānī, Shihāb al-Dīn Abū al-Faḍl Aḥmad b. ʿ Alī. *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Imām al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr li-l-▪ ibāʿ ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ , n.d.
- ———. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Hyderabad (India): Majlis Dāʾ irat al-Maʿ ārif al-Ni▪ āmiyyah, 1326 AH.
- Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Ashʿ ath al-Sijistānī al-Azdī. *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut:: Dār al-Ḥadīth li-l-▪ ibāʿ ah wa-l-Nashr, 1389 AH.

- Ibn Mājah, Abū ʿAbd Allāh Mu▪ammad b. Yazīd al-Qazwīnī. *Sunan Ibn Mājah*. Cairo: Maṭbaʿat ʿĪsā al-Ḥalabī, 1952.
- Al-Dāraquṭnī, ʿAlī b. ʿUmar. *Sunan al-Dāraquṭnī*. Cairo: Dār al-Maḥāsin li-l-▪ibāʿah, 1966.
- Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Wāḥid. *Fatḥ al-Qadīr fī Sharḥ al-Hidāyah li-l-Marghīnānī*. Egypt: al-Maṭbaʿah al-Amīriyyah, 1316 AH.
- Al-Tirmidhī, Abū ʿĪsā Mu▪ammad b. ʿĪsā. *Sunan al-Tirmidhī*. 1st ed. Egypt: Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1382 AH.
- Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī. *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī li-l-▪ibāʿah wa-l-Nashr, 1978.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn b. ʿAlī. *Al-Sunan al-Kubrā*. Hyderabad (India): Majlis Dāʾirat al-Maʿārif, 1355 AH.
- Al-Ḥākim al-Nīsābūrī, Abū ʿAbd Allāh Mu▪ammad b. ʿAbd Allāh. *Al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn fī al-Ḥadīth*. Hyderabad (India): Dāʾirat al-Maʿārif al-Niẓāmiyyah, 1341 AH.
- Al-Nasāʾī, Abū ʿAbd al-Raḥmān Aḥmad b. Shuʿayb. *Sunan al-Nasāʾī*, with the commentary of al-Suyūṭī and the marginalia of al-Sindī, Kitāb Ādāb al-Qa▪āʾ. 1st ed. Cairo: al-Maṭbaʿah al-Miṣriyyah bi-l-Azhar, 1348 AH.
- Al-Khurashī, Abū ʿAbd Allāh Mu▪ammad. *Sharḥ al-Khurashī ʿalā Mukhta▪ar Khalīl*. Egypt: al-Maṭbaʿah al-Amīriyyah, n.d.
- Ibn Nujaym, Zayn al-ʿĀbidīn b. Ibrāhīm. *Al-Baḥr al-Rāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq*. Beirut: Dār al-Maʿrifah, n.d. Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn. *Radd al-Mu▪tār ʿalā al-Durr al-Mukhtār*. Cairo: Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1966.