Biannual Research Journal
AL-IDAH
Published by
SHAYKH ZAYED ISLAMIC CENTRE
UNIVERSITY OF PESHAWAR
PESHAWAR PAKISTAN
ISSN (Print) : 2075-0307
ISSN (Online) : 2664-3375
OPEN ACCESS
ششماہی تحقیقی مجلہ
الإیضاح
شیخ زاید مرکز اسلامی جامعہ پشاور
www.al-idah.szic.pk
JUL - DEC 2020
VOL:38 ISSUE:2

نکاح کی تعریف و تعبیر اور اس کی تین اطلاقی صورتوں سے متعلق مذاہب اربعہ کا علمی و تقابلی مطالعہ

A Scientific and comparative study of Four Schools of thoughts Regarding the Definition, Interpretation and Applied Forms of Nikāh.

Author(s): 1. Muhammad Ismail
PhD Scholar Dept: of IS, Qurtuba University, (Chief Khateeb KP) Email: abuabdullah64@gmail.com

2. Mushtaq Ahmad
Dean Faculty of Social Sciences, Qurtuba University, Email: hodisl@qurtuba.edu.pk

Issue: *http://al-idah.szic.pk/index.php/al-idah/index*
URL: *http://al-idah.szic.pk/index.php/al-idah/article/view/632*
Citation: *Muhammad Ismail and Mushtaq Ahmad 2020. A Scientific and comparative study of Four Schools of thoughts and Forms of Nikāh. Al-Idah . 38, - 2 (Dec. 2020), 144 - 158.*
Publisher: *Shaykh Zayed Islamic Centre, University of Peshawar, Al-Idah – Vol: 38 Issue: 2 / July – Dec 2020/ P.144-158*

Article DOI:
https://doi.org/10.37556/al-idah.038.02.632
Received on:07-09-2020
Accepted on:16-11-2020
Published on: 25 Dec 2020

Abstract

Nikah is a proper way of breeding human race on earth. From literary point of view the Arabic word Nikah conveys the meanings of merger, amalgamation, intermingling or welding together and alike. According to Islamic law and jurisprudence the word Nikah signifies an interrelationship between a male and female proceeded by a specific contract. This procedure is termed as "Aqd e Nikah" which is furthered by the words of Ijab and Qabul. The early Muslim jurists of four schools of thoughts produce valuable and comprehensive definitions and interpretation of the word Nikah with reference to its literal meanings. Its juristic application in the light of Quran, Sunnah and Ijma is present in detail. All the above definitions and interpretation have been referred to the original classical jurist literature of four schools of thoughtwith correspondingthree applied forms i.e.Nikah kitabiya, NikahMu'aqqat or Mutta' and Nikah Shighar have been taken as test cases that how the earlier jurists successfully went through the formation, embodiment, streamlining and shaping these according to Islamic law and jurisprudence.

Keywords:
Nikāh, Definition, Interpretation, Four Schools of thoughts, Scientific and comparative study

cc BY
Islamic Research Index
Crossref
DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS
INTERNATIONAL Scientific Indexing
INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL

تمہید:

کرہ ارض پر نسلِ انسانی کی رویدگی، بڑھوتری، ارتقاء اور بقاء مرد و عورت کے باہمی میلاپ اور ایک دوسرے کی طرف انتقالِ بیضہ ہائے حیات کے ذریعے ہی ممکن رہی ہے۔ بادی النظر میں دیکھا جائے، تو مذکورہ عمل بلا کسی ضابطہ، پیشگی قیود اور عمرانی قواعد کے بھی ممکن تھا، تاہم انسان اور غیر انسانی مخلوقات کے درمیان توالد و تناسل کے فرق کو نمایاں کرنے کے لیے اس جنسی میلاپ کو ضابطہ نکاح کے ساتھ مقید کیا گیا۔ یوں دنیا بھر کے ادیان و مذاہب اور تہاذیب میں یہ ضابطہ ضرور کسی نہ کسی شکل میں پایا جاتا ہے۔ اور دنیا کی کوئی قوم خواہ وہ فکری اور عملی اعتبار سے جتنی بھی آزاد منش، آزاد خیال اور عمرانیات کے ہر پہلو سے قید و لگام سے عاری ہو، اس بات کو روا نہیں رکھے گی کہ اس کے ہاں کی انسانی آبادی نکر متی طرز پیدائش و رویدگی کی طرح بڑھتی پھیلتی جائے۔

دنیا کے تمام خطّوں میں عملِ مباشرت سے پہلے کے اس ضابطے کے لیے دینیاتی یا عُرفی لحاظ سے متنوع نام رکھے گئے ہیں۔ بیشتر نام مقامی زبانوں سے ماخوذ اور اپنی اصلیت کے حوالے سے اپنے اندر عملِ مباشرت کا مفہوم رکھتے ہیں، جو اسے آزادانہ عملِ مباشرت سے ممتاز کرتے ہیں، اور جس کے لیے مقابلتاً مذموم اور قابلِ نفرت نام رکھا گیا ہوتا ہے، جو عموماً شرم و عار اور عقوبت کا موجب خیال کیا جاتا ہے۔

عربی اسلام کی دینیاتی زبان ہے جو اسلام سے قبل عرب سماج میں جنسی میلاپ و مباشرت کو نکاح کی قید سے مقید کر چکا تھا۔ اسلام نے طرز، طریقہ اور منہجِ نکاح کو تطہیری اور تشریعی عمل سے تو گزارا، تاہم لفظ نکاح کو جوں کا توں بر قرار رکھا۔ بعد ازاں نکاح فقہ اسلامی کا مستقل باب بنا، تو فقہاء نے حسب عادت سب سے پہلے لفظ نکاح کے لغوی معنی کو ٹٹولا اور پھر اس لغوی معنی کو شرعی اور اصطلاحی مفہوم کے ساتھ کچھ اس طرح جوڑ دیا کہ ہر دو میں ایک دوسرے کا عکس نمایاں نظر آنے لگا۔

اہل لغت کے ہاں نکاح ضَرَبَ کے باب سے سہ حرفی لفظ "نکح" کی اساس پر قائم ہے، اور جس کے معنی باہمی میلاپ یا انضمام اور ایک دوسرے میں گھس جانے کے ہیں۔ اسی حوالے سے لغت میں جب تناکحت الاشجار کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس کا مطلب ہوتا ہے کہ دو درختوں کی شاخیں اور ٹہنیاں آپس میں مل گئیں اسی حوالے سے انہوں نے لفظ نکح کے دو ممکن معانی تشکیل دے کر کہا نَکَحَ یَنکِحِ الرجل و المراۃ نکاحاً یعنی مرد و عورت بروئے نکاح آپس میں نکاح کر گئے، نکاح کیا یا نکاح کر رہے ہیں، یا یہ کہ نکحت المراۃ: تزوجت، ونکح فلان امرأۃ : تزوجھا کوئی خاتون رشتہ ازدواج میں منسلک ہو گی یا فلاں مرد نے فلاں عورت کے ساتھ ازدواج قائم کیا۔ [1]

لغوی اعتبار سے لفظ نکح یا نکاح کی مزید تنقیح کی گئی تو معلوم ہوا کہ لفظِ نکاح اپنے اندر بیک وقت مباشرت اور عقد بلا مباشرت کے دو معانی رکھتاہے۔ يطلق على الوطء و على العقد دون الوطء۔ یعنی یہ کہ نکاح کا اطلاق مباشرت اور عقد بلا مباشرت دونوں پر ہوتا ہے۔[۲]

ہم اگر نکاح کو مباشرت جائزہ (Lawful Sexual Intercourse) کے معنوں میں لے لیں تو ہم دیکھیں گے کہ مذکورہ لفظ زوجین کے آپس میں ملنے اور اپنے اعضائے مخصوصہ کو ایک دوسرے میں ضم کیے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا جیسا کہ تناکحت الاشجار کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور اگر ہم اہل لغت کے اس مفہوم کو آگے بڑھائیں کہ کبھی لفظ نکاح عقد بلا مباشرت (Contract without Sexual Intercourse) کے لیے بولا جاتا ہے تو محسوس ہو گا کہ بروئے ضابطہ ایجاب و قبول کے الفاظ کا استجوابی عمل (Responsive Process) اور باہمی معروضی تبادلہ الفاظ (Cross Communication) کا وہی تصور موجود ہے جو خود مباشرت جائز کے اندر پایا جاتا ہے۔ ہم اگر اسے ایجاب و قبول کے تناکح سے تعبیر کریں تو بے جا نہ ہو گا۔ اور وہ یہ کہ ایجاب و قبول کے الفاظ باہم ضم ہو کر عقدِ نکاح برائے مباشرتِ جائزہ پر منتج ہوئے۔ اسی بنا پر اور اسی حوالے سے عقد پر لفظِ نکاح کا اطلاق بر محل اور جائز ہو گا۔ بروئے اصطلاح فقہاء لفظ نکاح اس عقد کا نام ہے، جس کے ذریعے زوجین کو ایک دوسرے سے متمتع ہونے کا جائز حق ملتا ہے۔ تمتع کا دائرہ صرف جنسی عمل تک نہیں بلکہ عمرانی زندگی کے ان تمام صور استفادہ تک پر محیط ہے جس کی تحدید فقہ اسلامی نے کی ہے۔

جب ہم تمتع یا متمتع کا لفظ بولتے ہیں اور اسے عقد نکاح کے ساتھ منسلک کرتے ہیں، تو فقہی مکاتب فکر میں حق انتفاع اور حق منفعت کے دو الفاظ سامنے آتے ہیں۔ فقہاء کے نزدیک عقد نکاح سے عاقد زوجہ کی ذات سے انتفاع یا حصول نفع کا حقدار تو بن جاتا ہے جس میں حق مباشرت، حق خدمت، حق رضاعتِ مولود اور دیگر ایسے عمرانی حقوق شامل ہیں جو اپنے وجود کے باوجود زوجہ سے متعلق زوج کے حق ملکیت کی نفی کرتی ہے اور جو اس بات کو منقح کرتی ہے کہ باوجود عقد نکاح کے کوئی آزاد خاتون عاقد کی ملکیت میں نہیں آسکتی، جیسا کہ قدیم ملک یمین میں ہوا کرتا تھا، گو کہ آخری پیراگراف حق منفعت کی بطورِ خود تشریح کرتا ہے۔ تاہم یہاں یہ بھی بتانا ہے کہ فقہی مکاتب فکر میں حق منفعت کیا ہے؟ فقہی نقطہ نگاہ میں حق منفعت میں بہ سبب عقد زوجہ کی ذات میں حق ملکیت کا شبہ درمیان میں آتا ہے۔ مثلاً یہ کہ زوج کو زوجہ کے اندام انہانی سے حق تلذذ حاصل ہے تاہم اگر اس اندام انہانی کے حوالے سے زوجہ ماورائے ازدواج موجود بوجوہ کسی مال کا مالک بنے تو کیا زوج کو اس مال کا بھی حقدار سمجھا جائے گا؟ مثلا مباشرت بہ سبب شبہ میں مباشر کے ذمے مہر مثل کی ادائیگی عائد ہوتی ہے۔ اب اگر زیر نظر زواج سے پہلے یا اس دوران اسی

عورت کے ساتھ شخص غیر بہ سبب شبہ مباشرت کرے اور عدالت مباشر کو مہر مثل کی ادائیگی کا حکم دے، تو صرف زوجہ اس مہر مثل کی مالکہ متصور ہو گی اس کے زوج کو بہ سبب عقد زواج مطالبہ مہر مثل یا مطالبہ از مہر مثل حاصل نہیں ہو گا، اور نہ وہ اُسے وصول کرنے کا کسی صورت میں بھی حقدار ہو گا۔ یہ حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی فقہاء کی متفقہ رائے ہے۔ جسے عبد الرحمان الجزیری نے ذکر کیا ہے[۳]۔

وعلی ھذا القیاس اگر مطلقہ بیوی اُجرت پر دودھ پلا چکی ہے اور بعد ازاں وہ دوسرے شوہر کے نکاح میں آجائے۔ اور اس دوران وہ اس اُجرت کو وصول کرے تو شوہر اس کا حقدار نہیں ہو گا۔ اسی طرح منکوحہ متوفیہ کی پنشن شوہر کی ملکیت نہیں ہو گی بلکہ میراث کے قانون کے مطابق ورثاء میں تقسیم ہو گی۔ ہاں البتہ شوہر اپنا حصہ بطور شوہر وصول کرنے کا مجاز ہو گا۔

دیکھا جائے کہ صورت بالا حق انتفاع اور صورت زیریں حق منفعت کے مؤخر الذکر صورت میں یک گونہ ازدواج میں مالی پہلو کا ہے۔ وعلی ھذا القیاس یہ کہا جاسکتا ہے کہ زوج، زوجہ کی زندگی میں اس جائیداد کا حقدار نہیں جو زوجہ کو وراثت میں ملی ہو یا وہ تجارتی منافع جو زوجہ کے اموال کی اساس پر بڑھتا ہے یا وہ تنخواہ یا کوئی بھی ایسا گھریلو اور روایتی کسب جس میں صرف زوجہ کا مال اور محنت شامل ہو۔ ان تمام صورتوں میں صرف زوجہ اسکی حقدار ہو گی۔ الا یہ کہ جیسا کہ قرآن کریم میں وارد ہے وہ بہ طیب خاطر اپنے اموال میں زوج کو شریک کرے یا اس سے تمتع اور استفادہ کی اجازت دی دے تو بہ صورت این زوج مجازِ تمتع متصور ہو گا۔ (القرآن، ۴: ۴)۔

تعریفات ثلاثہ:

اگر نکاح کی تعریف سے متعلق فقہائے اربعہ کی عام اور خاص تعریفات کو یکجا کیا جائے تو ہمارے سامنے تین ایسی تعریفات آئیں گی جو از روئے تتمہ ایک ہی نتیجہ پر منتج ہوں گی۔

پہلی تعریف حنفی فقہاء کی ہے کہ لفظ نکاح میں مفہوم مباشرت از روئے حقیقت اور مفہوم عقد از روئے مجاز پنہاں ہے۔ اس رائے کے تحت قرآن کریم اگر بصیغہ ممانعت کہتا ہے کہ وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ (القرآن، ۴: ۲۲)" یعنی ان خواتین سے نکاح مت کریں جن کے ساتھ تمھارے باپ دادا نکاح کرتے پائے گئے ہیں"۔ تو زیر نظر رائے کے تحت ممانعت کا اطلاق عقد کے بجائے مباشرت پر ہو گا۔ اس رائے کا توضیحی نوٹ بتاتا ہے کہ عقدِ محض موجب ہتکِ احترام و تقدس نہیں ہوتا، اور یہ کبھی بوجہ لاعلمی حرمت کے بھی منعقد ہوتا ہے جب تک عقد کے نتیجے میں مباشرت متحقق نہ ہو۔ گویا شارع کا یہ کہنا ہے کہ محرمات کے ساتھ مباشرت بلا عقد و بصورت عقد دونوں کے حرام ہے۔ اس لیے زیر نظر نص نے موجِب مباشرت کے بجائے موجَب کی ممانعت کی۔[۴]

حنفی فقہاء میں سے اس رائے کو امام سرخسی نے نقل کیا ہے۔[۵] حنفی فقہاء کے ہاں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ لفظ نکاح مجرد عقد کا مفہوم بھی دیتی ہے۔ یہ محل و موقع پر منحصر ہے اور محل و موقع کا لحاظ اور رعایت کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک بصورت طلاق ثلاثہ میں حَتّٰی تَنۡکِحَ زَوۡجا غَیرَہٗ (القرآن، ۲: ۲۳۰)، یہاں تک کہ مطلقہ ثلاثہ شخصِ غیر سے نکاح کرے، کا اطلاق بروئے محل و موقع اور بروئے قرینہ لاحقہ عقد ہی پر ہوگا۔ کیونکہ حنفی فقہاء کے ہاں مباشرت میں منکوحہ کی حیثیت انفعالی ہوتی ہے۔ جب کہ مرد فاعلانہ حیثیت رکھتا ہے۔ لہٰذا جب یہاں نص لفظ انعقاد نکاح کو منکوحہ کی طرف منسوب کرتا ہے تو منکوحہ کی طرف نسبتِ نکاح سے مراد نسبت عقد ہے نہ کہ نسبت مباشرت۔

یہاں یہ اعتراض، کہ حلالہ سے متعلق نکاح کی مذکورہ تعریف حدیث نبوی لا حتّٰی تذوقی عسیلته و یذوق عُسیلتک[۶]، سے متعارض ہوگی کہ حدیثِ نبوی حلالہ میں مباشرت کو ناگزیر سمجھتی ہے۔

یہاں حدیث نبوی نے مباشرت کو بطور تتمہ عقد قرار دیا تا آنکہ مدعائے عقد کی تکمیل ممکن ہو، نہ یہ کہ یہاں مباشرت بطورِ خود عقد گردانا گیا ہے، حنفی فقہاء میں سے امام کاسانی نے یہی تصریح کی ہے۔[۷] اور اگر محض عقد پر حلالہ میں لفظ نکاح کا اطلاق ہو تو پھر مباشرت مذکور در حدیث نبوی کی نفی ہوگی، جیسے کہ عبد الرحمان الجزیری نے لکھا ہے۔[۸] یہاں پر واضح رہے کہ صورت مذکور میں محل نکاح عقد ہی ہے تاہم بروئے حدیث رفاعہ اس عقد کو مباشرت کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے، اور وجہ یہ ہے کہ محض عقد موجب حلت نکاح نہیں بلکہ جب تک مباشرت یا اس کا قائم مقام متحقق نہ ہو۔ اطلاقاتِ نصوص کا مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ از روئے اصول حدیث و اصول فقہ حدیث نبوی کسی نص کے محدود اطلاق پر اضافہ کرکے امر مضاف الیہ کو اس کا ملزوم بنا دیتی ہے۔ جیسے ہم دیکھتے ہیں کہ سورۃ النور کی آیت بابت سزائے زنا کا اطلاق بلا تخصیص احصان و عدم احصان مجرم پر صرف سو کوڑوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ تاہم حدیث نبوی نے عدم احصان مجرم کی صورت میں نفی عام اور احصان کی صورت میں رجم کو اس کے ساتھ منسلک کیا۔[۹] بعد ازاں جب نبی کریم ﷺ نے بصورت احصان بلا نفاذ جلد صرف رجم تا دم مرگ پر اکتفاء کیا تو اس سے اس فقہی قاعدہ نے جنم لیا کہ بڑی سزائیں چھوٹی سزاؤں کو کاٹ دیتی ہیں۔[۱۰]

دوسری رائے اور تعریف مالکی اور شافعی فقہاء کی ہے جو نکاح کو بروئے حقیقت عقد اور بروئے مجاز مباشرت سمجھتے ہیں۔ انہوں نے بھی اپنے موقف پر حَتّٰی تَنۡکِحَ زَوۡجا غَیرَہٗ کو بطور دلیل پیش کیا ہے کہ متعلقہ مقام پر نکاح عقد کے معنی میں لیا جاتا ہے۔ مالکی اور شافعی فقہاء کی مذکور رائے امام شربینی نے نقل کی ہے اور جس میں اسی آیت حَتّٰی

تَنْكِحَ زَوْجا غَيرَه "کو بنیاد بنا کر نکاح کو بروئے حقیقت عقد اور بروئے مجاز وطئ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ امام شربینی کی عبارات بتاتی ہیں کہ لفظ نکاح ہر جگہ حقیقتاً عقد اور مجازاً مباشرت کا مفہوم ادا کرتا ہے۔[۱۱]

شافعی فقہاء کے ہم فکر مالکی فقہاء نے بھی پوری شرح وبسط کے ساتھ موضوع کو زیر بحث لیا ہے اور ان کے نزدیک بھی جہاں بھی لفظ نکاح وارد ہے وہ اولاً مباشرت کے بجائے بروئے حقیقیت عقد اور بعد ازاں بروئے مجاز مباشرت کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ اس ضمن میں نکاح سے متعلق سورۃ النساء میں وارد آیت وَ لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ (القرآن، ۴: ۲۲)، وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ(القرآن، ۲:۲۲۱) ، وَ لَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا (أيضًا) اور فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ- (القرآن، ۴: ۲۵) سے استدلال کیا گیا ہے۔ اور وہ یہ کہ متعلقہ نصوص میں وارد نکاح عقد پر دلالت کرتا ہے اور یہ بات صحیح نہیں ہو سکتی کہ بلا عقد مذکورہ بالا صورتوں میں مباشرت ممکن ہو۔[۱۲]

مذکورہ حوالے سے مالکی فقہاء میں سے محمد بن عرفہ کی طویل بحث یہ نتیجہ بہم پہنچاتی ہے، کہ نکاح اپنے اصل کے اعتبار سے عقد ہی ہے۔[۱۳]

دیکھا جائے، تو مالکی اور شافعی فقہاء کلیۃ اور علی الاطلاق لفظِ نکاح کو بروئے حقیقت عقد اور بروئے مجاز مباشرت پر محمول کرتے ہیں، اور اس حوالے سے اُن کا مرکزِ استدلال مقدّمہ حلالہ میں حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجا غَيرَهٗ ہی ہے۔ جبکہ حنفی فقہاء لفظِ نکاح کو بروئے حقیقت مباشرت اور بروئے مجاز عقد پر محمول کرتے ہیں۔ ماسوائے مقدّمہ حلالہ سے متعلق وارد نصّ قرآنی کے، کہ وہاں ان کے نزدیک حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجا غَيرَهٗ کا اطلاق حقیقتا عقد پر ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ انکاح اگر خاتون کی طرف منسوب ہے، تو ازدواج میں اسے صرف عقد میں اولیت حاصل ہے، مباشرت میں اُس کی حیثیت انفعالی ہے، جیسا کہ سطورِ سابقہ میں منقّح کیا گیا ہے۔

تیسری رائے حنبلی فقہاء کی ہے، جو نصوص میں وارد لفظِ نکاح عقد اور مباشرت دونوں میں مشترک سمجھتے ہیں۔ اس قسم کا اشتراک کچھ یوں ہوتا ہے، کہ معانی مشترکہ میں سے کسی ایک کو دوسرے سے جدا اور الگ کیا جائے، تو ایک کا الگ ہونا دوسرے کے لئے الگ ہونے کا سبب اور موجب بنتا ہے۔ اس لیے حنبلی فقہاء کے نزدیک لفظِ نکاح بیک وقت عقد اور مباشرت دونوں میں بطورِ حقیقت بیان ہوا ہے، اس رائے کو ابن قدامہ حنبلی نے ذکر کیا ہے۔[۱۴]

یہی رائے دیتے ہوئے ابن قدامہ نے اس فنی دلیل کو سامنے رکھا ہے، کہ جس طرح وَ لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ کے تحت کوئی بیٹا اپنے باپ کے زیرِ عقد رہنے والی خاتون کے ساتھ نکاح نہیں کر سکتا، بالکل اسی طرح وہ اس خاتون کے ساتھ بھی نکاح کرنے کا مجاز نہیں ہوتا، جس کے ساتھ اُس کے باپ نے بلا عقد کے حرام

مباشرت کا ارتکاب کیا ہو۔ گویا نص بتاتی ہے، کہ نہ تو تم اپنے باپ کے زیرِ عقد، اور نہ ہی اُن خواتین سے نکاح کر سکتے ہو، جن سے تمہارے باپ کی بلا تزویج مباشرت ثابت ہو چکی ہے۔[۱۵]

یہ بات کہ جب تک نکاح کے ساتھ متعلقہ قرینہ منسلک نہ ہو، تو یہ نہ بطورِ حقیقت اور نہ بطورِ مجاز عقد اور مباشرت دونوں کا متضمن نہیں۔ کیونکہ، جیسا کہ زبیدی نے کہا ہے، کہ بنیادی طور پر یہ چار حرفی لفظِ نکاح اپنے مادہ اصل نکح سے نکل کر اپنی تمام تر اشتقاقی صورتوں میں ازدواج کے عقد یا مباشرت بصورت عقد کا مفہوم ادا کرنے سے اس وقت تک قاصر سمجھا جائے گا جب تک اس کے ساتھ ایسا خارجی قرینہ لاحق نہ کیا جائے، جو اسے مذکورہ مفاہیم کے تحت لا سکے۔ زبیدی کا کہنا ہے، کہ لفظِ نکاح از روئے لغت اگر ادخال اور انضمام کے لیے مستعمل ہے، تو بعد از الحاقِ قرینہ عقد یا مباشرت کے لیے اس کا استعمال مجازاً ہی ہو گا، حقیقتاً نہیں۔ مثلاً بروئے لغت جب کسی شخص پر دوائی کا اثر بڑھے ، اور کثرتِ استعمالِ ادویہ اسے مدہوش کرے، تو یہی کہا جاتا ہے، کہ نَكَحَه الدَّواءُ إذا خامَرَه و غَلَبَه ، دوائی اس میں ضم ہوئی، اسے مدہوش کیا، اور اس پر غلبہ پایا، یا جب دو یا زیادہ درختوں کی شاخیں ایک دوسرے سے مل کو ضم ہو جاتی ہیں، تو از روئے لغت یہ تَنَاكُحِ الأَشجارِ یعنی انضمام اشجار کہلاتا ہے، یا نَكَحَ المطَرُ الأَرضَ ، إذا اختلَط في ثَرَاهَا یعنی بارش کا زمین کے ساتھ ملنا جب وہ اس کی مٹی میں مل جائے۔ زبیدی کے مطابق لفظِ نکاح کو مجازاً عقد اور مباشرت دونوں کے لیے استعمال کرنا صحیح ہو گا ، کہ بوجہ ماخوذ از غیر ہونے کے یہ عقد اور مباشرت دونوں میں بطورِ حقیقت دخیل نہیں۔ پھر جب اس لفظِ نکاح کے ساتھ متعلقہ قرینہ نحنھی پایا جائے، اور دلالتِ حال اس قرینہ کی تائید کرے، تب لفظِ نکاح مجازاً عقد یا مباشرت پر منطبق ہو گا۔ جیسے نَكَح في بني فلانٍ یعنی اس نے فلاں قبیلے میں نکاح کیا، تو اب نکاح کا اطلاق عقد پر ممکن ہو گا، تاہم یہ اطلاق مجازاً متحقق ہو گا۔ اسی طرح اگر کہا جائے کہ نَكَحَ زوجته اُس نے اُس کی بیوی سے نکاح کیا، تو یہاں ازدواج بطورِ قرینہ سامنے آکر لفظِ نکاح کو مباشرت میں تبدیل کر دے گا، اور یہ تبدیلی بصورتِ مباشرت بھی بروئے مجاز ہو گی۔[۱۶] کیونکہ از روئے شرع مجازِ شرعی کے تحقق کے لیے کسی لفظ مختص لِمعنی معلوم کو کسی غیر معلوم معنی کی طرف پھیرنا، عبد الرحمن حسن کہتے ہیں قرینہ دلالتِ شرعی کا مقتضی ہوتا ہے، جیسے عباداتِ معروفہ پر صلاۃ کا اطلاق کرنا، مجازاً شرعی گردانا جائے گا۔[۱۷]

جب ہم لفظِ نکاح کے ساتھ الحاقِ قرینہ کی بات کرتے ہیں، یا جب ہم کہتے ہیں کہ کوئی قرینہ یا دلالتِ حال ہی لفظِ نکاح کو عقد یا مباشرت کی طرف پھیر سکتی ہے، اور نکاح کے نام سے ایک نئی اصطلاح کو پروان چڑھا سکتی ہے، تو ہمارا مقصد یہ ہوتا ہے کہ حسبِ اہلِ لغت قتل اُس وقت تک قتلِ عام ہوتا ہے، جب تک اس کے ساتھ عمد یا خطاء کا قرینہ لاحق نہ ہو۔ جب یہ بات متحقق ہو، کہ قتل آلہ جارحہ سے عمل میں لایا گیا ہے، تو آلہ جارحہ بطورِ قرینہ عام قتل کے ساتھ مل

کر اسے قتلِ عمد میں تبدیل کر تا ہے۔ لیکن اگر ثابت ہو، کہ قتل آلہ غیر جارحہ یا اس طریقے سے ہوا ہے کہ قاتل کا مقصد تو شکار تھا، لیکن گولی یا تیر مقتول کو لگا۔ تو اس صورت میں آلہ کی غیر جارحیت یا عدمِ قصدِ قتل، عام قتل کے ساتھ مل کر اسے قتلِ خطاء میں تبدیل کرے گا۔[۱۸]

مذکورہ بالا تعریفات نکاح سے متعلق محلِ عقد یا محلِ مباشرت نکاح کے جواز اور عدمِ جواز میں اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ یا یہ کہ کبھی عقد تو ہوتا ہے، لیکن محل پر واقع نہیں ہوتا، اور کبھی محل پر واقع تو ہوتا ہے، لیکن بوجوہ استعمالِ محل سے قاصر رہتا ہے۔ یہ دو باتیں نکاح سے متعلق جزوی اصطلاحات کو جنم دینے کا موجب بنتی ہیں۔

نکاح کی تین اختلافی صورتوں میں سرفہرست نکاح کتابیہ ہے جسے فقہائے اربعہ تعریفی، تعبیری اور اس کے اطلاقی مراحل سے گزار کر زیر بحث لائے ہیں۔ بنیادی طور پر حلتِ نکاح کتابیہ پر نص وارد ہے کہ : وَ الْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَ الْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ- (القرآن، ۵: ۵) یہ کہ اہل کتاب کی خواتین کے ساتھ (نکاح کرنا) تمہارے لیے حلال ہے۔ ظاہر ہے کہ قرآن جہاں بھی اہل کتاب کا ذکر کرتا ہے یا انہیں مخاطب کرتا ہے تو اس لفظ کا اطلاق صرف یہود و نصاریٰ پر ہوتا ہے۔ بلاشبہ جزیہ کے حوالے سے یہ اصطلاح دیگر ذمیوں کی طرف وسیع ہو سکتی ہے جیسے آٹھویں صدی عیسوی میں اسے عراق، ایران، اور ہندوستان کے غیر مسلم باشندوں تک پھیلایا گیا، لیکن حلت ازواج کے حوالے سے یہ صرف اہل تورات اور اہل انجیل تک محدود ہے۔ اس ضمن میں اسامہ حسن اپنے تازہ ترین کتابچہ From Dhimmitude to Democracy میں لکھتے ہیں۔

The protection of non-Muslims under Muslim rule, in return for the payment of poll Tax that initially applied only to Jews and Christians, was quickly extended to Zoroastrians in Persia and Hindus in India, since the term ahl al kitab applies by definition to major world religions. Modern Muslim thinkers and theologians have extended this principle to support full religious freedom and equality[19]

تاہم فقہاء کی آراء سے کچھ یوں مترشح ہوتا ہے کہ حلتِ نکاح کتابیہ کا حکم ہنگامی اور غیر یقینی صورت حال میں ہے۔ عام حالات میں اس پر اقدام مستحسن نظروں سے نہیں دیکھا گیا ہے۔ مثلاً حنفی فقہاء دار الحرب میں بسنے والی یہودی یا نصرانی خاتون سے نکاح کو حرام سمجھتے ہیں کہ دار الحرب میں بسنے والا مسلمان اور اس کی کتابیہ زوجہ ہر حوالے سے غیر مسلم ماحول کے شہری متصور ہوں گے۔ جہاں مسلمان زوج کو کتابیہ زوجہ پر وہ تسلط اور اختیار حاصل نہیں ہو گا جو تسلط اور اختیار اسے اس پر دار الاسلام میں حاصل ہوتا ہے۔ اور یوں اولاد پر اس کا براہ راست اثر ممکن رہے گا۔ تاہم اگر کتابیہ ریاست اسلامی کی ذمیہ ہو، تو پھر حنفی فقہاء کے ہاں اسی قسم کا نکاح کراہت کے ساتھ جائز ہو گا اور یہ کراہت تنزیہی ہو گی۔ حنفی فقہاء کی اس رائے کو ابن نُجیم مصری نے ذکر کیا ہے[۲۰]

مالکی فقہاء دار الحرب اور دار الاسلام دونوں میں نکاح کتابیہ کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ مالکی فقہاء اس قسم کے نکاح کو مکروہ گردانتے ہیں، کہ از روئے اصول اہل کتاب کے لیے سؤر کا کھانا، شراب کا پینا، کنیسہ میں جانا جائز ہے۔ ظاہر ہے کہ شوہر کو حق ممانعت حاصل نہیں ہو گا اور ایک اسلامی گھر میں یہودیت یا مسیحیت سرایت کرتی جائیگی۔ اس لیے سد ذرائع کو بروئے کار لاتے ہوئے مالکی فقہاء اسے مکروہ قرار دیتے ہیں۔ گو کہ مالکی فقہاء سے ایک رائے علی الاطلاق حلت نکاح کتابیہ پر بھی پائی جاتی ہے۔

مالکی فقہاء کی اس رائے کو محمد بن عبد اللہ الخرشی نے ذکر کیا ہے۔[۲۱]

شافعی فقہاء کا کہنا ہے کہ دارالحرب میں نکاح کتابیہ بمع شدت کراہت جائز ہو گی جبکہ دار الاسلام میں رخصت خفیفہ کے ساتھ بوجوہ جائز ہو گی۔ ایک یہ کہ شخص ناکح کو منکوحہ کے مسلمان ہونے کا یقین نہ ہو۔ دوسری یہ کہ مسلمان خاتون نکاح کے لیے دستیاب نہ ہو، تیسری یہ کہ بوجہ عدم نکاح اسے خود سے متعلق زنا میں پڑ جانے کا خوف ہو۔

شافعی فقہاء کی اس رائے کو خطیب شربینی نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔[۲۲]

حنبلی فقہاء جو بروئے نص حلت نکاح کتابیہ کے قائل ہیں اور اس میں حرمت یا کراہت کی مذکورہ بالا شرائط کو آڑے نہیں آنے دیتے۔ اس قسم کی حلت کو صرف ایک شرط کے ساتھ مشروط کرتے ہیں کہ کسی کتابیہ کے ساتھ نکاح تب جائز ہو گا۔ جب وہ پدری اور مادری دونوں حوالوں سے کتابیہ ہو۔ لہذا اگر اس کا باپ کتابی اور ماں بت پرست ہو تو اس قسم کا نکاح جائز نہیں ہو گا۔

یہ شرط شافعی فقہاء کے ہاں وارد ایک قول میں بھی ملتی ہے۔

حنبلی فقہاء کی مذکورہ رائے کو ابن قدامہ المقدسی نے ذکر کیا ہے۔[۲۳]

عبد الرحمان الجزیری نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ حرمت و کراہت کی بات تب مؤثر ہوتی، جب نص درمیان میں نہ ہوتی۔ اب جبکہ نص نے نکاح کتابیہ کو مباح قرار دیا ہے، تو اس اباحت میں ضرور کوئی مصلحت پوشیدہ ہو گی۔ اس سے یہودی مسیحی سسرال اپنے لیے اس قسم کا نکاح بطور اعزاز گردانیں گے۔ بہت ممکن ہے کہ دونوں ادیان کے درمیان مفاہمتی راہیں ہموار ہوں۔ پھر اسلامی ریاست میں دین کے حوالے سے باپ کا اثر اولاد پر بہ نسبت ماں کے زیادہ ہوتا ہے۔ چونکہ مرد میں غالبیت اور خاتون میں فطرتی مغلوبیت ہوتی ہے۔ اس لیے اباحت نکاح کا اطلاق اور اس کی تحدید مسلمان مرد اور کتابیہ خاتون تک کر دیا گیا اور بالعکس اس کا دائرہ وسیع نہیں کیا گیا۔[۲۴]

مذکورہ بالا کیس پر نظر ڈالنے سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ یہود و نصاریٰ کے بوجہ مشرک ہونے کے نکاح کتابیہ میں محل عقد مفقود اور اصولا باطل ہے۔ لیکن نص نے اس عام قاعدہ ابطال سے استثنیٰ دے کر محل عقد کو وجود دیا۔ کہ حرمت میں

اصل لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ ہے۔ جبکہ یہودی حضرت عزیر علیہ السلام اور مسیحی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ابنیت کے قائل ہیں اور مؤخر الذکر تثلیث (Trinity) کا عقیدہ رکھ کر اَفَرَءَيْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰى، وَمَنٰوة الثَّالِثَةَ الْاُخْرٰى (القرآن، ۵۳: ۱۹-۲۰) کا عقیدہ رکھنے والے مشرکین عرب کی ایک شکل ہے لیکن شارع صورت استثنائی دینے پر قادر ہے جیسا کہ معدوم کی بیع باطل ہونے کے باوجود شارع نے بیع سلم کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ قرار دیا۔[۲۵]

مذاہب اربعہ کی تعبیرات کے حوالے سے ایک اور امر متعہ یا نکاح مؤقت کا ہے۔ واضح رہے کہ مالکی، شافعی اور حنبلی فقہاء متعہ اور نکاح مؤقت میں فرق نہیں کرتے۔ مالکی فقہاء کی رائے کو محمد عرفہ الدسوقی اور الشیخ محمد علیش[۲۶]، شافعی فقہاء کی رائے کو امام شافعی،[۲۷] اور حنبلی فقہاء کی رائے کو ابن قدامہ المقدسی نے ذکر کیا ہے۔[۲۸]

گو کہ حنفی فقہاء نکاح موقت اور متعہ میں فرق روا رکھنے کے لیے نکاح کا خاتون کو لفظ متعہ کے ساتھ متعینی بنفسک اور اس سے مترادف ایسے الفاظ کو درمیان میں لانے کے قائل ہیں، جو متعہ کے مفہوم کو ادا کر سکیں۔ تاہم جیسا کہ جزیری نے کہا ہے کہ حنفی فقہاء کی طرف سے اس قسم کی شرط ثابت نہیں ہے لہذا جمہور کے نزدیک متعہ اور نکاح مؤقت میں کوئی فرق نہیں۔

حنفی فقہاء کی مذکورہ رائے کو امام شمس الدین ابو بکر محمد بن ابی سہل السرخسی اور امام علاؤ الدین الکاسانی نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے[۲۹]

از روئے شرع نکاح متعہ یا نکاح مؤقت ایک ہنگامی صورت حال اور ایمر جنسی میں جائز قرار دیا گیا تھا اور وہ یہ کہ جب اسلام اور کفر کے درمیان جزیرہ عرب کے اندر جنگیں جاری تھیں کچھ مجاہدین جوان ہفتوں گھروں سے دور ہوا کرتے تھے۔ تو ان حالات میں ان کی جنسی تسکین کے لیے متعہ یا مؤقت نکاح کو جائز قرار دیا گیا۔ اس ضمن میں حلت و حرمت متعہ برائے وقت محددہ سے متعلق دو روایات آتی ہیں۔ ایک کی روایت امام مسلم نے حضرت سبرۃ سے کی ہے کہ عام الفتح کے موقع پر دخول مکہ کے وقت نبی کریم ﷺ نے ہمیں متعہ کی اجازت دی۔ پھر ابھی ہم مکہ سے نکل کے واپس ہو رہے تھے کہ ہمیں اس سے منع کیا گیا۔[۳۰]

دوسری روایت ابن ماجہ کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا لوگو! میں تمہیں استمتاع کی اجازت دے چکا تھا، سنیں! آج کے بعد تا قیامت اللہ نے اسے حرام ٹھہرایا ہے۔[۳۱]

یہاں پر واضح رہے کہ جواز متعہ و نکاح مؤقت کے حوالے سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف جو قول منسوب ہے جب انہوں نے ابن زبیر رضی اللہ عنہ کو جواز متعہ پر جواب دیتے ہوئے فرمایا: إِنَّكَ لَجِلْفٌ جَافٍ فَلَعَمْرِي لَقَدْ كَانَتْ الْمُتْعَةُ تُفْعَلُ عَلَى عَهْدِ إِمَامِ الْمُتَّقِينَ يُرِيدُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ ابْنُ الزُّبَيْرِ فَجَرِّبْ بِنَفْسِكَ فَوَاللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتَهَا لَأَرْجُمَنَّكَ بِأَحْجَارِكَ -[۳۲]

یہ بھی واضح رہے کہ جب ابن عباس کو متعہ کے منسوخ ہونے کا پتہ چلا تو نہ صرف انہوں نے جواز متعہ سے رجوع کیا بلکہ خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: هِيَ حَرَامٌ كَالْمَيْتَةِ وَالدَّمِ وَلَحْمِ الْخِنْزِيرِ-[۳۳] یہ ایسا ہی حرام ہے، جیسا کہ مردار، خون اور سؤر کا گوشت حرام ہے۔

لہذا ثابت ہوا کہ مذاہب اربعہ نے علی الاتفاق متعہ اور نکاح موٴقت کی حرمت پر اتفاق کیا ہے۔ حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی فقہاء علی کل حال اسے باطل گردانتے ہیں۔ کہ متعہ اور موٴقت نکاح میں تاقیت (Limitation of Time) ہے جسے شریعت برداشت نہیں کرتی۔ الا یہ کہ جیسا کہ حنفی فقہاء نے کہا ہے کہ تاقیت اگر تا قیامت ہو اور دوران عقد تزویج کا ذکر ہو تو اسے تاقیت کے بجائے تاکیدِ تابید کے طور پر لیا جائے گا۔ شرط لغو قرار پائے گی، اور نکاح صحیح متصور ہو گا۔[۳۴]

یہاں پر اس بات کو نوٹ کیا گیا کہ نص نے ابتدا میں متعہ اور نکاح موقت کی صورت میں محل عقد کو متعین کر کے اس سے استفادہ کی اجازت دی بعد ازاں اس کو غیر جائز قرار دے کر بصورت مذکور محل عقد تمتع و تاقیت کو ختم کیا اور جب محل باقی نہیں رہا تو عقد بھی جامد ہو کر رہ گیا۔

فقہی تعریفات، تعبیرات اور اطلاقات پر مبنی ایک اور عقد اور اس کا اجراء و عدم اجراء نکاح شغار کا ہے۔ یہاں لغوی اعتبار سے شغار کتے کا ٹانگ اٹھا کر پیشاب کرنے کے لیے بولا جاتا ہے اور اس میں رفع الرِجل کا مفہوم شامل ہے۔ بعد ازاں فقہاء نے رفع رجل کو دورانِ عقد رفع المھر سے تعبیر کر کے اس قسم کے نکاح کو شغار سے تعبیر کیا۔ جس میں مہر مسمی کو درمیان میں سے اٹھا کر ہر دو خواتین میں سے ہر ایک کو دوسرے کا مہر قرار دیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الشِّغَارِ وَالشِّغَارُ أَنْ يُزَوِّجَ الرَّجُلُ ابْنَتَهُ عَلَى أَنْ يُزَوِّجَهُ الآخَرُ ابْنَتَهُ، لَيْسَ بَيْنَهُمَا صَدَاقٌ -[۳۵] ترجمہ: "حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شغار سے منع فرمایا ہے، اور نکاحِ شغار یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیٹی اس شرط کے ساتھ دوسرے کے نکاح میں دے دے کہ وہ بھی اپنی بیٹی اس کے نکاح میں دے دے، اور ان کے درمیان اس کے علاوہ کوئی مہر نہ ہو"

شافعی فقہاء کے ہاں شغار کا یا تو متعاقدین میں سے ہر ایک کا اپنی بیٹی کو دوسرے کی بیٹی کے ساتھ نکاح کا عوض ٹھہرانا ہے۔ اس لحاظ سے ہر دو لڑکیوں کی ذات مال متصور ہو گی۔ اور اسی پر عقد قائم ہو گا یا متعاقدین میں سے ہر ایک کا اس پر اتفاق کہ اس کی بیٹی کی ذات بمعہ سو دینار دوسرے کی بیٹی کی ذات بمعہ سو دینار کا عوض ہو گی اور ہر ایک متعاقد کی بیٹی ایسی شرط پر دوسرے متعاقد کی زوجیت میں منتقل ہو گی۔

شافعی فقہاء کے ہاں یہ دونوں صورتیں شغار اور باطل ہیں۔ اول الذکر کا بطلان تو نمایاں ہے کہ ذات انسانی کو مال قرار نہیں دیا جا سکتا۔ رہی دوسری صورت تو اس میں علت تحریم یہ ہے کہ گو کہ عقد میں ادائیگی مال کا ذکر ہے لیکن اس تصریح نے ہر دو لڑکیوں کی ذات کو مہر کے ٹھہرنے سے خارج نہیں کیا۔ لہذا ہر ایک لڑکی بیک وقت ایک شخص کی زوجہ بھی ہو گی اور اس شخص کی بیٹی کا مہر بھی، اب صورت حال یہ ہو گی، گویا ہر لڑکی کے نکاح میں دو اشخاص باہم مشترک ہیں۔ جو باطل ہے یا متعاقدین میں سے ایک متعاقد کا یہ کہنا کہ وہ اپنی بیٹی کو سو دینار کے عوض متعاقد دوم کے نکاح میں اس شرط پر دے گا، کہ متعاقد اپنی بہن کو سو دینار کے عوض اپنی بیٹی متعاقد اول کے نکاح میں دے گا۔ تو اس قسم کا عقد صحیح تو ہو گا لیکن مہر باطل ٹھہرے گا۔ وجہ بطلان مہر یہ ہے کہ متعاقد اول نے مہر کو عقد ثانی کے انعقاد کے لیے بطور شرط رکھا ہے۔ در آنحالیکہ عقد ثانی کے نامعلوم ہونے کی وجہ سے اس میں مہر مسمی باطل ٹھہرا۔ اب جبکہ عقد اول عقد ثانی پر موقوف اور اس کے ساتھ مشروط تھی در آنحالیکہ عقد ثانی بوجہ بطلان مہر فاسد ٹھہرا، تو عقد اول بھی فاسد ٹھہرے گا کہ فاسد پر مبنی ہر امر فاسد ہی متصور ہوتا ہے۔ تاہم اگر اس قسم کے عقد ثانی میں مباشرت کی گئی تو اس صورت میں مہر مثل ثابت ہو گا۔ رہا اریاف یعنی دو اشخاص کا آپس میں یہ اقرار کہ ایک اپنی دو بیٹیوں کو دوسرے کے دو بیٹوں کے نکاح میں دے گا، اور دوران اقرار مہر کا ذکر نہیں کیا تو یہ شغار متصور نہیں ہو گا۔ شافعی فقہاء کی مذکورہ رائے کو اَبوزکریا محیي الدین یحیی بن شرف النووي نے ذکر کیا ہے۔[۳۶]

حنفی فقہاء کے ہاں اگر دو اشخاص الگ الگ طور پر اقرار کریں، کہ ہر ایک اپنی بیٹی دوسرے کے بیٹے کی نکاح میں دے گا، اور یہ کہ ہر لڑکی کی ذات دوسری کا مہر متصور ہو گی، تو اس پر شغار کا اطلاق کیا جائے گا۔ تاہم اگر متعاقدین نے دورانِ عقد اقرار کر کے کہا کہ وہ اپنی بہنوں کو ایک دوسرے کے نکاح میں دیں گے اور لڑکیوں کی ذات کو مہر نہیں ٹھہرایا۔ یا ایک نے اپنی بہن کی ذات کو مہر تو ٹھہرایا لیکن دوسرے نے اسے تسلیم نہیں کیا، کہ اپنی بہن کی ذات کو اپنی منکوحہ کا مہر قرار دے، تو حنفی فقہاء کے نزدیک یہ شغار نہیں ہو گا، بلکہ عقد صحیح متصور ہو گا اور ہر دو لڑکیوں کے حق میں مہر مثل کا حکم دیا جائے گا۔ حنفی فقہاء کی مذکورہ رائے کو امام شمس الدین ابو بکر محمد بن ابی سہل السرخسی، اور امام علاؤالدین الکاسانی نے ذکر کیا ہے۔[۳۷]

حنبلی فقہاء کے نزدیک کسی متعاقد کا اپنی بیٹی یا اپنے زیر ولایت لڑکی کو بلا ذکر مہر اور بلا اشتراط تفویض ذات یا بمعہ تفویض ذات دوسرے کو نکاح میں دینا تمام صورتوں میں نکاح فاسد متصور ہو گا، اور یہی نکاح شغار ہو گا۔ حنبلی فقہاء کی اس رائے کو ابن قدامہ المقدسی نے ذکر کیا ہے۔[۳۸]

مالکی فقہاء نے نکاح شغار کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ ایک تو وہ جس میں متعاقدین نے زیر عقد خواتین میں سے ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات کا عوض قرار دے کر عقد باندھنے کا اقرار کیا ہو۔ یہ شغار صریح کہلاتا ہے۔ کہ اس

میں تحدیدِ مہر کا ذکر ہی موجود نہیں۔ دوسرا شغار وجھاً کہلاتا ہے، یہ کہ متعاقدین میں سے ہر ایک کا اپنی بہن کو سو دینار کے عوض دوسرے کی بہن کے ساتھ اسی مقدار پر تبادلہ اقرار کرنا ہے۔ اس کی تفصیل ابھی ابھی شافعی فقہاء کی آراء کے سلسلے میں گزر چکی ہے۔

تیسرا شغار مرکب ہے جس میں ایک متعاقد کی طرف سے مہر کی تحدید، جب کہ دوسرے کی طرف سے اس قسم کی تحدید نہیں ہوئی ہو، تو یہ ایک پہلو سے شغارِ صریح ہوگی کہ مہر کی تحدید کی گئی ہے۔ اور دوسرے پہلو سے شغار وجھاً ہوگی کہ تحدیدِ مہر نہیں پائی گئی۔

مالکی فقہاء کے نزدیک شغار صریح باطل متصور ہوتی ہے۔ اور اس قسم کا عقد قبل اور بعد از دخول کی دونوں صورتوں میں فسخ کیا جا سکتا ہے تاہم اگر قبل از دخول اسے فسخ کیا گیا تو دونوں لڑکیوں کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر بعد از دخول اسے فسخ کیا گیا تو بصورت مباشرت ہر ایک لڑکی کے حق میں مہر مثل واجب ہوگا۔ ان کے نزدیک شغار وجھاً بھی باطل ہی ہے۔ تاہم وہ قبل از دخول بصورت طلاق فسخ ہو سکتا ہے، لیکن بعد از دخول نہیں۔

رہا شغار مرکب تو اس صورت میں مہرِ مسمی والی لڑکی قبل از دخول عقد کو فسخ کرنے کی مجاز ہوگی، جبکہ بصورت دخول عقد ثابت متصور ہوگا، اور وہ مہر مثل کی حقدار ہوگی۔ رہی غیر مسمی لھا تو وہ قبل از دخول و ما بعد از دخول دونوں صورتوں میں فسخ عقد کی مجاز ہوگی۔ تاہم اگر وہ بعد از دخول عقد فسخ کر بیٹھی، تو اس صورت میں وہ صداق مثل کی حقدار ہوگی۔ مالکی فقہاء کی اس رائے کو أحمد بن غنیم بن سالم ابن مھنا، النفراوي الأزھري المالکي نے ذکر کیا ہے۔[۳۹]

بحث بالا اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ عمرانیات میں نسل انسانی کو اخلاقیات کی ایک معقول سطح پر رکھنے کے لیے ہر قوم میں ایک ضابطہ ازدواج موجود ہے۔ جسے اسلام ضابطہ نکاح سے تعبیر کرتا ہے اور جو انسانی توڑ اور تفریق کی بجائے انسانی جوڑ پر دلالت کرتا ہے۔

اس بات کا مشاہدہ کیا گیا، کہ نکاح سے متعلق فقہائے اربعہ کی تعریفات، تعبیرات اور اطلاقات موضوع سے متعلق ان کی گہری لغوی اور فقہی بصیرت کا مبینہ ثبوت ہیں۔

یہ اعزاز صرف اسلامی فقہ کو حاصل ہے۔ کہ اسے نصوص کی اساس پر استوار کر کے فقہاء نے ہر جہت اور ہر پہلو سے اس کا جائزہ لیا ہے، نکاح کے بارے میں فقہائے اربعہ کے دوررس اور دقیق تعریفات کو استقصائی مراحل سے گزار کر نتیجہ اخذ کیا گیا، کہ نکاح بروئے لغت میلاپ اور انضمام سے عبارت ہے، تاہم اسے بطور مجاز عقد ازدواج کے لیے لیا گیا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ اس حوالے سے فقہی تعبیرات اور تعریفات میں جو فقہی تفاوت اور تباین نظر آتا ہے وہ مسئلہ سے متعلق اطلاقی پہلو میں ایک دوسرے کے قریب تر نظر آتا ہے۔ یہی بات ائمہ ثلاثہ یعنی کتابیہ، نکاح

مؤقت و متعہ اور سب سے آخر میں نکاح شغار میں بھی نمایاں رہی۔ بلاشبہ مذکورہ انکحہ ثلاثہ، ان کی تعریفات، تعبیرات اور اطلاقات عصر حاضر کا ایک اہم عمرانی اور عائلی مسئلہ ہے جسے زیر نظر بحث میں مذاہب اربعہ کے آئمہ اور فقہاء کے آراء کی روشنی میں منقح کرنے کی مقدور بھر کوشش کی گئی ہے اور ہر ایک سے متعلق بر محل فقہی حکم کو نمایاں کیا گیا ہے۔

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International Licence.

حواشی وحوالہ جات:

1 almosoa alfiqhia alkoyaita, Al- Nazayer Press Kuwait,1433 Ah).

2 Ahmed bin Mohammed bin Ali, Al-Fayoumi,(770 AD) al-misbah al-munir fe gareb al-sharh al-kabir, almaktaba alealemai, beruit, ketab alnon, bezel nakaha.

3 Abdul Rahman, Al-Jazeeri,(1941),al-fiqh al-almazaheb al-arbaea,(beruit: almaktaba alesaryai,1334 AD),6:4.

4 Abu al-barkat Abdullah bin Ahmed bin Mahmoud, Al-Nasfi,(710 AD) tafseer al-nasafi)madarik al-tanzeel wa haqayaeq al-tawel), (Lahore, al-maktaba al-el-meai),sura al-nesa, bezel ayat number 22.

5 Abu Bakar, Muhammad ibn Sahal, Al-Sarakhsi,(438 AD) kitab al-mabsut,(beruit:dar alfekar,1432 AD),176:4.

6 Muhammad ibn Ismail al-Bukhari,(256 AD),al-jamy-al-sahih,(beruit:dar al-kutab al-elemeah,1438 AD) ketab al-shahadaat, baab shahadaat al-mukhtabee, Hadith 2639.

7 Imam, Alauddin, Abi Bakr bin Massoud, Al-Kasani,(587 AD) badaayee al-sanayee fee tarteeb al-sharyee,(beruit: dar al-kutab al-elmeya,2010),485:4

8 Al-fiqh o al-al-mazaaheb al-arbeya,6:4.

9 Abu Al-Hussein, Muslim bin Al-Hajjaj bin Muslim Al-Qushaayri Al-Nisaburi,(261 AD), sahih muslim (beruit: dar al-fikar,1419 AD),3:ketab al-hodood, bab had- al-zana,Hadith number 1690.

10 Abdelkader Owdah,(1954)al-tashre al-janaayee al-islamee maqarna bil qaanoon al-wazyee,(beruit: al-maktaba al-asreyaa, 1434 AD),539:1 madat number 508.

11 Shams al-Din, Muhammad ibn al-Khatib, al-Sharbini,(977 AD),mughni al-muhtaaj elaa maarefat al-maani alminhaaj,(beruit, dar alfekar,1430 AD),159:3,

12 Malik Ibn Anas, Al-Asbahi,(179 AD),al-mudawana alkubraa, (Cairo: Dar Ibn Al-Jawzi,1439 AD)482:2.

13 Muhammad Ibn Araafa,(803 AD),al-mukhtasar al-faqi,(dubai, amaarat: moasisaa khalaf ahmad alhabtuur,1435 AD,2014),187:3.

14 Ibn Qudaamah, Mowaffaq al-Din, Abu Muhammad, Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad,(620 AD) al-mughni,(cairo: dar al-hadith,1428 AD,2004)113:9.

15 Ibid.eazan

16 Muhammad bin Muhammad bin Abdul Razzaq, Al-Zubaidi, Al-Husseini,(1205 AD),taj al-orus min jawaher al-kamus,(beruit:dar alkutub al-elameaa, 2007).

17 Abdul Rahman Hassan Habanka al-medani (2004 AD) al-balagh al-arabeyaa, ususaha wa uloomuha wa funonuhaa) demashaq: dar alkalam,1996),bezel almjaz alsheri.

18 Awdaa, al-tashree al-janaayee al-islamee muqaranan bil qaanoon al-wazeyee,2:5.

19 Sheikh Dr Usama Hasan, FROM DHIMMITUDE TO DEMOCRACY: Islamic Law,Non_Muslim & Equal Citizenship, (London: Quilliam,2015) p.8

20 Shaykh Zayn al-Din ibn Ibrahim ibn Muhammad, Ibn Nujaim al-Misri, al-Hanafi,(930 AH),al-bahar al-raaeq sharha kanz al-daqaeeq,(beruit:dar al kutab al-elameaa,1434 AH),111:3.

21 Muhammad bin Abdullah, al-Kharashi, al-Maliki, Abu Abdullah,(1101 AH),sharha mukhtasar Khalil al-kharashe,(beruit: dar alfikar,satan),226:3.

22 Al-shaarbeni,mughgni al-muhtaaj,240:3.

23 Ibn Qudaama, Al Kafi fi Fiqh of Imam Ahmad Ibn Hanbal,(beruit: dar al-kutub al-elameaa,1414 AH),34:3.

24 alfiqh ala- al-mazahib al-arbeaa,67:4

25 Al-mujalla, mujalla al-akhkaam al-adleaa,(beruit: daar ibne hazam,1432 AH) page,115.

26 Sheikh Muhammad bin Ahmed bin Muhammad Ulaish, Abu Abdullah,(1299 AH),manh Ul jaleel alaa mukhtasar al-khaleel,(beruit:dar alfikar,1404 AH),303:3, Shams-ud-din Sheikh Mohammad,(1230 AH), haasheaa al-dasuuqee ala al-sharh al-kabeer,(demushaq: daar ahyaa al-kutub al-arabi),239:2.

27 Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idrees,(204 AH),al-umm,(cairo:sherkha alquds,2016)138:5

28 Ibn-Qudaamah, Al-Mughni,388:9

29 Al-sarakhsee , ketaab al-mabsuut,136:5, al-kasaanee, badaaye al-sanaaye, 446:3.

30 Imam Muslim, Sahih Muslim,Vol 2: ketab al-nekah, baab nekaah al-mutaa, Hadith numbr 1406.

31 Ibn Maajah, Sunan Ibn Maajah, Vol 2: ketab alnekaah,baab al-nahye an nekaah almutaa, hadith number 1962.

32 Imam Muslim, Sahih Muslim, Vol 2: ketab al-nekaah,baab nekaah almutaa, Hadith numbr 1406.

33 Abu Bakar Ahmad bin Al-Hussein bin Ali Al-Bayhaqi (458 AH),al-sunan al-kubraa, Muhammad Abdul Qadir Atta, (Beirut:dar al-kutub al-elmeeya,1424 AH),7: ketab al-nekaah,bab nekaah al-mutaa, Hadith numbr 14167.

34 Alfiqh o ala al-mazaaheb al-rabeaya,79:4

35 Imam Bukhari, Sahih Al-Bukhari, 3: ketab al-nekaah, bab al-sheghaar, hadith number 5112

36 Mohi-ud-Din Yahya bin Sharaf Al-Nawawi Abu Zakaria (676 AH) Minhaj al-talibeen wa umdata al-mufteen, (beruit: dar al-minhaj,1426 AH)

37 Al-sarakhsee , ketab al-mabsuut,95:5 al-kasaanee, badayee al-sanaayee, 461:3.

38 Ibn e Qudaamah, Al-Mughni,384:9 .

39 Ahmad ibn Ghunaim ibn Salem ibn Mahnaa, al-Azhari al-Maliki, (1126 AH),al-fawakeh al-dawani alaa risaala ibn e abe Zaid al-Qirwani, (Beirut:dar alkutab al-elmeyaa, 1418 AH).