



جدید فقہی مسائل

اور

فقہائے پاک و ہند کے اجتہادات

ڈاکٹر مفتی حافظ عبدالباسط خان



شیخ زاید اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور



MA ENTERED

جدید فقہی مسائل

اور

فقہائے پاک و ہند کے اجتہادات

ڈاکٹر حافظ عبدالباسط خان

شیخ زاید اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور

۵۹۷.۳۶
ح ۲۵۵

110013

نام کتاب: جدید فقہی مسائل اور فقہائے پاک و ہند کے اجتہادات

مصنف: مفتی ڈاکٹر حافظ عبدالباسط خان

عبدالباسط خان

کمپوزنگ و گرافکس: شاہد گلزار

شیخ زاید اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور

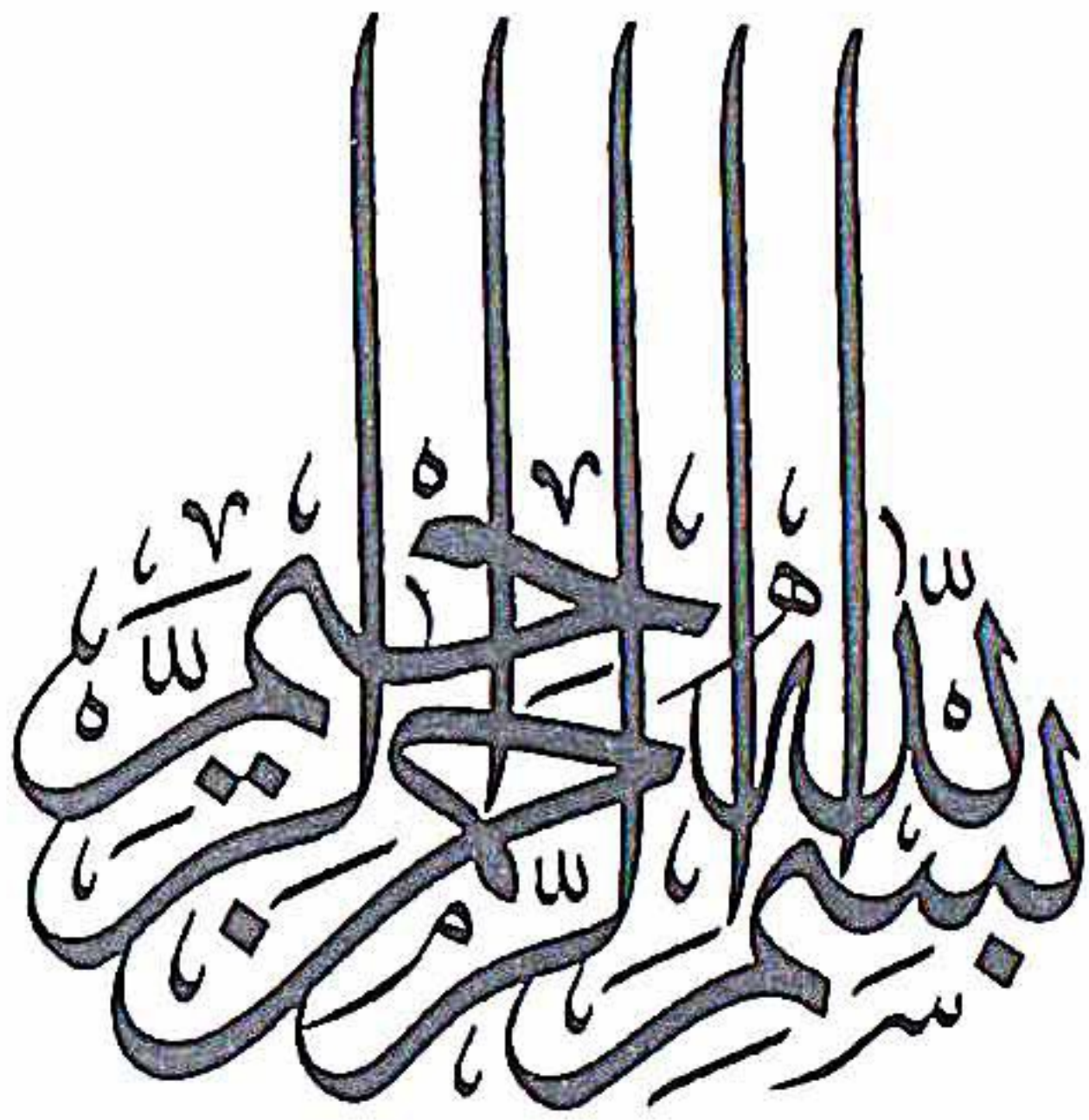
مطبع: پریس اینڈ پبلی کیشنز ڈیپارٹمنٹ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

ناشر: شیخ زاید اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور

صفحات: ۴۶۰

قیمت: ۴۰۰ روپے

شیخ زاید اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور



والد مرحوم

کے نام

حرف آغاز

یوں تو اجتہاد کا تعلق سارے ہی علوم و فنون سے ہے مگر فقہ و قانون کے ساتھ اس کا تعلق مزید گہرا ہو جاتا ہے۔ ”ان الشریعة الاسلامیة صالحة لكل زمان و مکان“۔ یہ شریعت اسلامیہ کا دعویٰ ہے کہ وہ ہر زمان و مکان میں قابل تنفیذ و عمل رہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی یہ خاصیت اسی وصف اجتہاد کے باعث ہے۔ کبھی تمدن کی ترقی سے مسائل جدیدہ جنم لیتے ہیں اور ان کے متعلق حکم شرعی مطلوب ہوتا ہے اور کبھی عرف کی تبدیلی احکام میں تبدیلی کا تقاضا کرتی ہے۔ الغرض تغیرات و حوادث کے اس ہجوم میں علمائے شریعت اسی وصف اجتہاد کو کام میں لاتے ہوئے امت مسلمہ کی راہنمائی کے لیے مصروف عمل نظر آتے ہیں۔

اجتہاد ایک حساس عمل ہے۔ اس کا غلط استعمال دین کی تحریف کا سبب بنتا ہے اور اصول و ضوابط کے مطابق اس کا استعمال دین کی حرکت کو باقی رکھتا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ علمائے شریعت جو درحقیقت وارثین علوم نبویہ ہیں اور اس لحاظ سے وہی اجتہاد کے اہل ہیں، اپنی اس ذمہ داری کا احساس کرتے ہوئے حوادث و نوازل یعنی نوپید مسائل میں امت کی راہنمائی کا فریضہ سرانجام دیتے رہیں۔

شیخ زاید اسلاک سینٹر کے استاد ڈاکٹر مفتی حافظ عبدالباسط خان کی یہ کتاب بیسویں اور اکیسویں صدی میں پیش آنے والے چیدہ چیدہ مسائل کے متعلق فقہائے برصغیر کے اجتہادات پر مشتمل ہے۔ باب اول میں بطور تمہید اجتہاد کی نوعیت و وسعت پر گفتگو کی گئی ہے جبکہ باب دوم میں جدید معاشرتی مسائل کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ باب سوم، چہارم اور پنجم میں علی الترتیب معاشی مسائل، مسلم اقلیتوں کے مسائل اور طبی مسائل پر علمائے پاک و ہند کے اجتہادات کا تقابل کیا گیا ہے۔ حافظ صاحب نے ہر ہر مسئلہ میں علماء کے نقطہ ہائے نظر دلائل کے ساتھ بیان کیے ہیں اور جس نقطہ نظر کو راجح سمجھا ہے اس کا اظہار بھی کر دیا ہے۔ کتاب کے مطالعہ سے یہ بات واضح

ہو جائے گی کہ معاصر علماء نے اپنی ذمہ داری کا احساس کرتے ہوئے جدید مسائل میں
نظرِ پاک و ہند کے عوام کی بھرپور راہنمائی کی ہے۔

شیخ زاید اسلامک سینٹر، اب تک مختلف موضوعات پر بائیس کے لگ بھگ علمی و تحقیقی شہ
پارے طبع کر چکا ہے۔ امید ہے کہ یہ کتاب بھی اپنی پیش رو کتب کی طرح اہل علم سے دادِ تحسین
وصول کرے گی اور فقہاء، وکلاء، مفتیانِ کرام اور فقہِ اسلامی سے دلچسپی رکھنے والے عوام کے لیے
مفید ثابت ہوگی۔

ڈاکٹر محمد اعجاز

ڈائریکٹر

شیخ زاید اسلامک سینٹر، جامعہ پنجاب، لاہور

مقدمہ

ادیان و مذاہب میں اسلام کا یہ امتیاز ہے کہ اس کا قانون (فقہ) زمانے کے تحدیات (چیلنجز) کا مقابلہ کرتا ہے، ان کے آگے ہتھیار نہیں پھینکتا۔ چودہ سو سال پہلے کے عربوں کی سادہ صحرائی زندگی ہو یا جدید دنیا کے متمدن شہروں کی پر تکلف زندگی۔ اسلام، سیاست، معاشرت، معیشت اور طب کے ہر ہر جزو کے متعلق راہنمائی فراہم کرتا ہے۔

تمدن کی ترقی نے بلاشبہ سینکڑوں مسائل کو جنم دیا ہے۔ ایک طرف جدید مواصلاتی ذرائع نے معاشرت کا حلیہ تبدیل کر دیا ہے تو دوسری طرف جدید معاشی نظام نے نت نئی صورتیں پیدا کر دی ہیں۔ میڈیکل سائنس کی ترقی نے تو گویا ناممکن کو ممکن بنانے کی ٹھان رکھی ہے۔

خلاق علیم کے احسن تقویم کے مظہر اس حضرت انسان نے ذہنی صلاحیتوں کو کام میں لاتے ہوئے اپنے لیے سہولت و سکون کے کیا کیا ساراں فراہم نہیں کر لیے۔

بقول شاعر مشرق:

آنگھ جو کچھ دیکھتی ہے، لب پہ آسکتا نہیں
موجِ حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی

نو پید مسائل پر موجود فقہ اسلامی کے ذخیرے میں اس نئی دنیا کے تمام مسائل کا حل موجود ہے۔ ملحد و بے دین طبقہ بھی اس امر کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ علمائے شریعت نے ہر نو پید مسئلہ کے متعلق رائے ضرور دی ہے اور اپنے اجتہاد کے مطابق راہنمائی کا فریضہ ضرور سرانجام دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اسی وجہ سے ہے کہ اس دین کے نازل کرنے والے نے اس میں حرکت و رہائی رکھی ہے نہ کہ جمود و قیود۔

دراصل قرآن و سنت کی محدود نصوص سے لامحدود مسائل کے حل کے لیے ایک شاندار اور پائیدار علم ”اصول فقہ“ کی صورت میں وجود میں آیا۔ اس میں قرآن و سنت، اجماع و قیاس جیسے بنیادی مآخذ اور عرف، استحسان و مصالح مرسلہ وغیرہ جیسے ثانوی مآخذ پر مفصل تحقیق کی گئی۔ پھر ان مآخذ کی بنیاد پر فروعیات یعنی جزوی مسائل کا ایک عظیم ذخیرہ ”فقہ“ کی صورت میں وجود میں آیا۔ علم اصول فقہ میں اجتہاد کے ضوابط متعین کیے گئے۔ اجتہاد کی تعریف سے لے کر اس کی شرائط تک کی تفصیلات طے کی گئیں تاکہ غالی، مبطلان اور جاہل لوگ اجتہاد کی آڑ میں احکام شریعت کو تختہ مشق نہ بنالیں اور اپنے تئیں مجتہد ہونے کے دعویدار نہ بن بیٹھیں۔

ہر دور میں آنے والے علماء نے اپنے پیش رو علماء جو علم و تقویٰ میں برتر تھے، کے علوم سے استفادہ کرتے ہوئے، انہی کی بیان کردہ فروعیات میں گہرے غور و فکر کے ذریعے اپنے دور کے پیش آمدہ مسائل کے امثال و اشباہ تلاش کیے۔ پھر جہاں سلف کے ہاں کوئی مثیل و شبیہ نہ ملی وہاں استحسان، عرف و عادت اور مصالح مرسلہ وغیرہ سے مدد لیتے ہوئے جدید مسائل کا حل پیش کیا۔

زیر نظر کتاب عصر حاضر کے چند منتخب مسائل پر علمائے برصغیر کے اجتہادات کی سرگزشت ہے۔ یہ دراصل پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری کے حصول کے لیے لکھا جانے والے تحقیقی مقالہ ہے جو اب ضروری ترمیم و تغیر اور حک و اضافہ کے بعد شائع کیا جا رہا ہے۔ راقم کے لیے اس سے زیادہ خوشی کیا ہوگی کہ مستنہین نے مقالہ کی ستائش کرتے ہوئے اسے Master Piece یعنی مثالی تحقیقی کام قرار دیا اور طباعت کی سفارش کی۔

اسلوب تحریر کے متعلق یہ وضاحت ضروری ہے کہ ہر ہر فقیہ کا الگ الگ موقف بیان کرنے کی بجائے ایک ہی موقف رکھنے والے فقہاء کو مانعین اور مجوزین کے عنوان کے تحت اکٹھا کر دیا گیا ہے البتہ اگر کسی فقیہ کا انفرادی موقف ہے تو اسے بہر حال علیحدہ بیان کیا گیا ہے۔ یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ جن غیر مطبوعہ فتاویٰ کا حوالہ بقید تاریخ دیا گیا ہے، ان سب کی نقول راقم کے پاس محفوظ ہیں۔ مقالہ میں یہ نقول ”ملحقات“ کے عنوان سے شامل کی گئی تھیں۔ تاہم ڈیڑھ صد صفحات پر مشتمل یہ نقول کتاب میں شامل کی جاتیں تو ضخامت بہت بڑھ جاتی۔

راقم کو اس طویل تحقیقی سفر میں نگران مقالہ ڈاکٹر ممتاز احمد سالک صاحب، استاد شعبہ علوم اسلامیہ کی راہنمائی قدم بہ قدم میسر رہی ہے۔ شیخ زاید اسلامک سینٹر کے ڈائریکٹر ڈاکٹر محمد اعجاز صاحب کی سرپرستی اس کتاب کی طباعت کا حقیقی سبب ہے۔ اسلامک سینٹر کے تمام رفقاء کا تعاون شامل رہا ہے۔ خصوصاً ڈاکٹر حافظ محمد عبدالقیوم صاحب اور حافظ عثمان احمد صاحب ہمہ جہتی تعاون کرتے رہے ہیں۔ والدین و اساتذہ کی دعائیں اور رفیقہ حیات کی خدمت نعمت خداوندی ہیں۔ معاونین کی فہرست طویل ہے۔ رب کریم سب کو اجر جزیل عطا فرمائے۔ آمین

(مفتی ڈاکٹر) حافظ عبدالباسط خان

C-1 ہاؤسنگ کالونی، شیخ زاید اسلامک سینٹر،

جامعہ پنجاب، لاہور

یکم شعبان ۱۴۳۳ھ / ۲۲ جون ۲۰۱۲ء

فہرست مضامین

v	حرف آغاز
vii	مقدمہ
i	باب اول: اجتہاد کی نوعیت و وسعت
۳	فصل اول: مبادیات اجتہاد
۳	اجتہاد کا لغوی مفہوم
۴	اجتہاد تام اور اجتہاد ناقص
۵	مجتہد کے لئے مطلوبہ شرائط و اوصاف
۸	طبقات مجتہدین
۱۱	اجتہاد کی اقسام
۱۴	تجزؤ والا اجتہاد
۱۸	تلفیق
۲۵	اجتہاد کے متعلق ایک غلط فہمی کا ازالہ
۲۷	فصل دوم: اجتماعی اجتہاد اور اس کا تاریخی پس منظر
۲۷	مجلة الاحکام العدلیہ کی تدوین - ایک نئے دور کا آغاز
۲۹	اسلامی فقہ (قانون) کی دفعہ وار تنظیم، ترتیب اور تدوین
۳۱	معاصر اجتماعی فقہی مسائل کے حل میں اجتماعی اجتہاد کا طریقہ کار
۳۵	اجتماعی اجتہاد کی تعریف
۳۶	اجتماعی اجتہاد کی شرعی بنیادیں
۳۸	اجتماعی اجتہاد کے معاصر ادارے

۳۹	برصغیر میں اجتماعی اجتہاد کی روایت
۴۱	فصل سوم: معاصر اجتہاد میں اردو فقہی ادب کا حصہ
۴۲	کتبِ فتاویٰ
۴۳	علمائے دیوبند کی کتبِ فتاویٰ
۴۹	بریلوی مکتبہ فکر کی کتبِ فتاویٰ
۵۰	جدید مسائل پر مشتمل فقہی کتب
۵۵	اختصاصی فقہی کتب
۵۶	فقہی مسائل پر مشتمل رسائل و جرائد
۵۹	دینی مدارس کے دارالافتاء
۶۲	دینی اداروں کی ویب سائٹس
۶۳	باب دوم: جدید معاشرتی مسائل
۶۵	فصل اول: نکاح سے متعلق جدید مسائل
۶۵	مواصلاتی نکاح
۶۵	مانعین کا موقف
۶۶	دلائل
۶۶	مجوزین کا موقف
۶۶	دلائل
۶۷	مانعین کا اعتراض
۶۸	مجوزین کی طرف سے جواب
۶۸	حاصل بحث

۶۹	نکاح مشروط
۷۰	نکاح مشروط کے منکرین
۷۱	دلائل
۷۱	نکاح مشروط کے مثبتین
۷۲	دلائل
۷۳	احناف کے ہاں شرائط مذکورہ کی حیثیت
۷۵	ہندوستان کے تناظر میں
۷۶	مجوزین کا موقف
۷۶	دلائل
۷۸	منکرین کا موقف
۷۹	منکرین کے دلائل
۸۰	مؤلف کی رائے
۸۰	مہر مشروط بنکاح ثانی و طلاق
۸۲	منکرین کا موقف
۸۲	دلائل
۸۳	مجوزین کا موقف
۸۳	دلیل
۸۵	دیگر موقف
۸۶	مؤلف کی رائے
۸۶	نکاح بشرط ملازمت
۸۶	منکرین کا موقف

۸۷	دلیل
۸۷	مجوزین کا موقف و دلیل
۸۸	مؤلف کی رائے
۸۹	فصل دوم: فسخ و تفریق کے متعلق جدید مسائل
۸۹	تفویض طلاق
۹۰	تفویض کی صورتیں
۹۱	تفویض کے صیغے
۹۱	تفویض کے متعلق اہم مسئلہ
۹۳	مؤلف کی رائے
۹۵	عدالتی خلع
۹۷	مجوزین کا موقف
۹۷	استدلال اول
۹۸	استدلال دوم
۹۹	استدلال سوم
۹۹	استدلال چہارم
۱۰۰	استدلال پنجم
۱۰۰	استدلال ششم
۱۰۲	استدلال ہفتم
۱۰۲	استدلال ہشتم
۱۰۳	استدلال نہم
۱۰۳	مانعین کا موقف

۱۰۳	دلائل
۱۰۳	مانعین کی طرف سے جوابات
۱۰۳	جواب دلیل اول
۱۰۵	جواب دلیل دوم
۱۰۶	جواب دلیل سوم
۱۰۷	جواب دلیل چہارم
۱۰۸	جواب دلیل پنجم
۱۰۹	جواب دلیل ششم
۱۱۱	جواب دلیل ہفتم
۱۱۱	جواب دلیل ہشتم
۱۱۲	جواب دلیل نہم
۱۱۳	ایک وضاحت
۱۱۴	ہندوستان میں قائم شرعی عدالتوں کا طرز عمل
۱۱۴	حاصل بحث
۱۱۷	تنسیخ نکاح
۱۱۷	”الحیلة الناجزة“ کی تالیف
۱۱۸	امراض و عیوب کے باعث فسخ نکاح
۱۱۹	امراض و عیوب کی اقسام
۱۲۰	امراض کے باعث فسخ نکاح میں ائمہ کا اختلاف
۱۲۱	خطرناک مہلک امراض
۱۲۵	ایڈز اور دیگر مہلک و متعدی امراض

۱۲۶	مؤلف کی رائے
۱۲۶	عنین کی تعریف
۱۲۷	شرائط تفریق
۱۲۸	محبوب کا حکم
۱۲۸	عنین کے بارے میں دوسرا موقف
۱۳۰	حاصل بحث
۱۳۰	زوجہ متعنت
۱۳۱	زوجہ متعسر
۱۳۲	حاصل بحث
۱۳۲	زوجہ مفقود الخبر
۱۳۳	حاصل بحث
۱۳۴	زوجہ غائب غیر مفقود
۱۳۴	مفقود کی واپسی کی صورت میں
۱۳۵	حاصل بحث
۱۳۵	زود و کوب کی وجہ سے فسخ
۱۳۹	دارالقضاء پھلواری شریف پٹہ، ہندوستان کا ایک فیصلہ
۱۴۱	حاصل بحث
۱۹۳	فصل سوم: متفرق عائلی مسائل
۱۴۲	غیرت کے نام پر قتل
۱۴۲	غیرت کے نام پر قتل، واقعاتی پس منظر
۱۴۵	ائمہ اربعہ کا مسلک

۱۴۶	حنفی کتب فتاویٰ کی عبارات کا اضطراب اور اس کا حل
۱۵۱	فقہاء پاک و ہند کی آراء
۱۵۲	مؤلف کی رائے
۱۵۵	خاندانی منصوبہ بندی اور ضبط ولادت
۱۵۷	صنعتی انقلاب
۱۵۷	عورتوں کا معاشی استقلال
۱۵۷	جدید تہذیب و تمدن
۱۵۸	طبقات کا عدم توازن
۱۵۸	زنا اور امراض خبیثہ کی کثرت
۱۵۹	طلاق کی کثرت
۱۵۹	شرح پیدائش میں کمی
۱۶۰	مجوزین کا موقف و دلائل
۱۶۲	مانعین کا موقف
۱۶۲	دلائل
۱۶۳	مجوزین کی طرف سے دلائل عدم جواز کے جوابات
۱۶۵	حاصل بحث
۱۶۶	ضبط تولید (انفرادی سطح پر)
۱۶۷	مصنوعی بانجھ پن
۱۶۷	مصنوعی بانجھ پن کی حرمت کے دلائل
۱۶۹	نس بندی کی استثنائی صورتیں
۱۷۰	عارضی موانع حمل

۱۷۲	عارضی موانع حمل کے متعلق شرعی احکام
۱۷۵	مؤلف کی رائے
۱۷۶	استقاط حمل
۱۷۹	مؤلف کی رائے
۱۸۱	باب سوم: جدید معاشی مسائل
۱۸۳	فصل اول: حصص (Shares) کی خرید و فروخت
۱۸۳	شرکت کی جدید اقسام
۱۸۳	پبلک لمیٹڈ کمپنی
۱۸۴	شخص قانونی کے نظائر
۱۸۵	محدود ذمہ داری کی شرعی حیثیت
۱۸۶	حصص اور بازار حصص کا تعارف
۱۸۸	مانعین کا موقف
۱۸۹	مانعین کے دلائل
۱۹۰	مجوزین کا موقف
۱۹۱	مجوزین کے دلائل
۱۹۶	مانعین کے اعتراضات
۱۹۷	مجوزین کی طرف سے جوابات
۱۹۸	مانعین کی طرف سے جوابات پر اعتراضات
۱۹۹	مؤلف کی رائے

۲۰۰	فصل دوم: نظام بینکاری
۲۰۰	معاصر اسلامی بینکاری
۲۰۲	اسلامی بینکاری کی تاریخ
۲۰۲	مت عمر کا تجربہ
۲۰۳	تبونگ حاجی
۲۰۴	ناصر اجتماعی بنک
۲۰۴	دیگر اسلامی بنکوں کا قیام
۲۰۵	پاکستان میں اسلامی بینکاری
۲۰۷	معاصر اسلامی بینکاری
۲۰۸	معاصر اسلامی بینکاری پر علماء کے اعتراضات
۲۲۳	مجوزین کی جانب سے توضیحات
۲۳۱	حاصل بحث
۲۳۳	کریڈٹ کارڈ
۲۳۴	کریڈٹ کارڈ استعمال کرنے کا شرعی حکم
۲۳۴	مجوزین کا موقف
۲۳۵	مانعین کا موقف
۲۳۶	مؤلف کی رائے
۲۳۷	فصل سوم: انشورنس و ملٹی لیول مارکیٹنگ
۲۳۷	انشورنس
۲۳۷	انشورنس کی اقسام

- ۲۳۹ بیہ کے بطور کاروبار عروج و ترقی کے عوامل
- ۲۴۱ مانعین کا موقف
- ۲۴۱ دلائل
- ۲۴۳ مجوزین کا موقف
- ۲۴۴ دلائل
- ۲۴۸ مانعین کی طرف سے مجوزین کے دلائل و اعتراضات کے جوابات
- ۲۵۲ حاصل بحث
- ۲۵۳ ملٹی لیول مارکیٹنگ
- ۲۵۴ ملٹی لیول مارکیٹنگ کا شرعی حکم
- ۲۵۹ باب چہارم:
- مسلم اقلیتوں اور بین الاقوامی تعلقات کے جدید مسائل
- ۲۶۱ فصل اول: مسلم اقلیتوں کے مذہبی و معاشرتی مسائل
- ۲۶۱ غیر مسلم ممالک میں رہائش و اقامت
- ۲۶۱ دارالحرب اور دارالاسلام کی تعیین
- ۲۶۶ دارالاسلام کی طرف ہجرت کا حکم
- ۲۶۸ قائلین عدم جواز اقامت کے دلائل (ائمہ مجتہدین)
- ۲۷۰ مجوزین کے دلائل (ائمہ مجتہدین)
- ۲۷۱ مانعین کے دلائل و جوابات (ائمہ مجتہدین)
- ۲۷۱ غیر مسلم ممالک میں رہائش کی مختلف صورتیں اور ان کا حکم
- ۲۷۳ غیر مسلم ممالک میں ملازمت

۲۷۴	غیر مسلموں کے اداروں میں ملازمت
۲۷۴	حاصل بحث
۲۷۵	شراب بیچنے والے ہوٹلوں میں ملازمت
۲۷۷	اہل کتاب کا ذبیحہ اور مشینی ذبیحہ
۲۷۸	کتابی ذابح کا اللہ کا نام لینا
۲۷۹	مشینی ذبیحہ
۲۷۹	موقف اول اور اس کی دلیل
۲۸۰	موقف دوم اور اس کی دلیل
۲۸۳	مشینی ذبیحہ کے متعلق اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے احباب کی آراء
۲۸۴	اہل کتاب کے ذبیحہ کے بارے میں متجددین کا موقف
۲۸۴	متجددین کے دلائل
۲۸۵	متجددین کے دلائل کے جوابات
۲۸۶	مؤلف کی رائے
۲۸۷	بیوی کے اسلام لانے پر فسخ نکاح
۲۸۷	موقف اول
۲۸۷	دلائل
۲۸۸	موقف دوم
۲۸۸	دلائل
۲۸۸	موقف دوم کے دلائل کا جواب
۲۸۹	مؤلف کی رائے
۲۸۹	کچھ عرصے کیلئے نکاح کرنا

۲۹۰	ویران قبرستان و مساجد کی فروختگی
۲۹۶	موقف اول
۲۹۷	موقف دوم
۲۹۷	مؤلف کی رائے
۲۹۷	مسلمان میت کا غیر مسلم کے قبرستان میں دفن کرنا
۲۹۸	فصل دوم: مسلم اقلیتوں کے معاشی مسائل
۲۹۸	دارالہرب میں سود
۲۹۹	مانعین کا موقف
۲۹۹	مانعین کے دلائل
۳۰۱	مجوزین کا موقف
۳۰۳	مجوزین کے دلائل
۳۰۷	مجوزین کے دلائل پر مانعین کے اعتراضات
۳۰۸	حاصل بحث
۳۰۹	ہندوستان کے مخصوص حالات کے تناظر میں انشورنس
۳۱۲	حاصل بحث
۳۱۳	فصل سوم: بین الاقوامی تعلقات کے جدید مسائل
۳۱۳	فدائی حملے
۳۱۴	فدائی حملوں کی مختلف صورتیں
۳۱۹	مانعین کا موقف
۳۱۹	دلائل
۳۲۳	مجوزین کا موقف

۳۲۳	دلائل
۳۲۴	مانعین کی دلیل کا جواب
۳۲۵	دارالاسلام میں کفار کے ٹھکانوں پر حملے
۳۲۵	حاصل بحث
۳۲۶	سفارتی تعلقات
۳۳۰	سفارت کار کا نو جداری کارروائی سے مستثنیٰ ہونا
۳۳۰	پہلا موقف
۳۳۱	دوسرا موقف
۳۳۵	حاصل بحث
۳۳۷	باب پنجم: جدید طبی مسائل اور اردو فقہی ادب
۳۳۹	فصل اول: سرجری سے متعلق جدید مسائل (۱)
۳۳۹	اعضاء کی پیوند کاری
۳۴۱	پیوند کیے جانے والے اعضاء کی اقسام
۳۴۲	مانعین کا موقف
۳۴۲	مانعین کے دلائل کے مقدمات
۳۴۴	مانعین کے دلائل
۳۴۷	مجوزین کا موقف
۳۴۸	مجوزین کے دلائل
۳۵۰	مانعین کی طرف سے مجوزین کے دلائل کے جوابات
۳۵۳	مانعین کے دلائل پر مجوزین کے اعتراضات

۳۵۵

انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کا مسئلہ

۳۵۶

حاصل بحث

۳۵۶

اسلامک فقہ اکیڈمی کا اعلامیہ

۳۵۷

اسلامی نظریاتی کونسل کا فیصلہ

۳۵۷

— مؤلف کی رائے

۳۵۹

بارآوری کے جدید معاون طریقے

۳۶۱

تولید کے جدید طریقوں کی شرعی حیثیت

۳۶۳

مختلف فیہ صورتیں

۳۶۳

مانعین کا موقف

۳۶۴

دلائل

۳۶۷

مجوزین کا موقف

۳۶۷

دلائل

۳۶۹

حاصل بحث

۳۷۰

فصل دوم: سرجری سے متعلق جدید مسائل (۲)

۳۷۰

— کلوننگ

۳۷۳

کلوننگ کی شرعی حیثیت

۳۷۵

— مؤلف کی رائے

۳۷۶

پوسٹ مارٹم

۳۷۷

ظاہری معائنہ

۳۷۸

اندرونی معائنہ

۳۷۹

لاش کی شناخت کیلئے پوسٹ مارٹم

۳۷۹	مانعین کا موقف
۳۷۹	مانعین کے دلائل
۳۸۰	مجوزین کا موقف
۳۸۰	مجوزین کے دلائل
۳۸۱	مؤلف کی رائے
۳۸۳	طب کی تعلیم کیلئے انسانی لاشوں پر تجربہ
۳۸۳	مجوزین کا موقف
۳۸۳	دلائل
۳۸۴	مانعین کا موقف و دلائل
۳۸۵	مؤلف کی رائے
۳۸۶	پلاسٹک سرجری
۳۸۸	پلاسٹک سرجری کا شرعی حکم
۳۹۰	اغراض فاسدہ کے تحت سرجری
۳۹۰	ممانعت کے دلائل
۳۹۲	حاصل بحث
۳۹۳	فصل سوم: مرض الموت سے متعلق جدید مسائل
۳۹۳	موت کی حقیقت اور مصنوعی آلہ تنفس
۳۹۳	موت دماغ کے ایک حصہ کا نام ہے
۳۹۴	انسان کو مردہ قرار دینے کی شرائط
۳۹۵	اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا فیصلہ
۳۹۵	مؤلف کی رائے

۳۹۶

مرنے کا حق

۳۹۷

موت میں مددگار دواؤں کا شرعی حکم

۴۰۰

موت کے حق کے بارے میں اسلامک فقہ اکیڈمی کا فیصلہ

۴۰۱

خلاصہ بحث / سفارشات و تجاویز

۴۱۷

مصادر و مراجع

باب اول

اجتہاد کی نوعیت و وسعت

فصل اول

مبادیات اجتہاد

اجتہاد کے لغوی و اصطلاحی مفہیم

اجتہاد کا مادہ جہد ہے جو جیم کے ضمہ اور فتح دونوں کے ساتھ منقول اور مستعمل ہے۔

ابن الاثیر لکھتے ہیں:

”قد تكرر لفظ الجُهد والجُهد في الحديث كثيرا، وهو بالضم:

الوسع والطاقة، وبالفتح: المشقة، وقيل هما لغتان في الوسع

والطاقة، فاما في المشقة والغاية فالفتح لا غير“^۱

یعنی جُہد اور جہد حدیث مبارکہ میں کثرت سے استعمال ہوئے ہیں۔ جُہد کا معنی وسعت

اور طاقت ہے جبکہ جہد کا معنی مشقت ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ وسعت اور طاقت کے معنی میں جُہد

اور جہد دونوں ہی استعمال ہوتے ہیں البتہ مشقت کے معنی میں صرف جہد استعمال ہوتا ہے۔

قرآن کریم میں بھی جُہد ۲ اور جہد ۳ استعمال ہوئے ہیں۔ اجتہاد اسی جُہد کا باب

انتعال ہے۔ اس کے معنی مقدور بھرکوشش کرنے کے ہیں۔ ظاہری بات ہے کہ مقدور بھرکوشش کسی

ایسے کام میں ہی ہو سکتی ہے جو مشقت اور کلفت کا متقاضی ہو، اسی لیے بقول امام غزالی وزنی پتھر

اٹھانے کیلئے ”اجتہد“ بولا جاتا ہے، رائی کے دانوں کو اٹھانے کیلئے ”اجتہد“ استعمال نہیں ہوتا۔ پھر

لفظ اجتہاد جس طرح امور حسیہ کیلئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح امور عقلیہ کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے۔

علمائے اصولیین کے ہاں اجتہاد کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں۔ ان تمام تعریفات کا

حاصل یہی ہے کہ اجتہاد احکام شرعیہ کے علم کے حصول میں مقدور بھرکوشش کا نام ہے۔ مثلاً امام

غزالی نے لکھا ہے:

۱ ابن الاثیر، مبارک بن محمد، النہایۃ فی غریب الحدیث والاشرا، ایران، مؤسسۃ اسمعیلیان، ۱۳۹۲ھ، ۱/۳۲۰

۲ النحل ۱۶:۳۸؛ النور ۲۴:۵۳؛ فاطر ۳۵:۳۲؛ المائدہ ۵:۵۳؛ الانعام ۶:۱۱۰

۳ التوبہ ۹:۷۹

۴ الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، کراچی، ادارۃ القرآن، ۱۳۰۷ھ، ۲/۱۰۱

”بذل المجتهد وسعه في طلب العلم باحكام الشريعة“^۱
 البتہ اگر اس بات کو پیش نظر رکھا جائے کہ اجتہاد کی ایسی جامع و مانع تعریف مطلوب ہے جو صرف انہی احکام کے ساتھ خاص ہو جو اجتہاد کا محل ہیں، تو مندرجہ ذیل تعریف موزوں ترین ہے۔
 ”بذل الوسع في درك الاحكام الفرعية الكلية بطريق الاستنباط ممن

حصلت له شرائط الاجتهاد“^۲

یعنی وہ فروعی کلی احکام جو استنباط سے معلوم ہوں، ان کے حصول میں اس شخص کا مقدور بھر کوشش کرنا جو اجتہاد کی مطلوبہ شرائط پر پورا اترتا ہو، اجتہاد کہلاتا ہے۔ پھر اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔
 اجتہاد تام اور اجتہاد ناقص

اجتہاد ناقص یہ ہے کہ محض حکم کے پہچاننے میں غور و فکر کیا جائے اور اجتہاد تام یہ ہے کہ اس حد تک غور و فکر کیا جائے کہ اس سے زیادہ سے نفس عجز محسوس کرے۔
 ابن بدران اس کی مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”مثاله مثال من ضاع له درهم في التراب فقلبه برجله فلم يجد شيئا
 فتركه وراح و آخر اذا جرى له ذلك جاء بغربال فغربال التراب حتى
 يجد الدرهم او يغلب على ظنه انه ما عاد يلقاه فالاول اجتهاد قاصر
 والآخر اجتهاد تام“^۳

”جیسے کسی شخص کا درہم مٹی میں گم ہو گیا تو اس نے پاؤں سے مٹی کو اوپر نیچے کیا اور نہ ملنے پر کوشش چھوڑ دی، یہ اجتہاد ناقص ہے۔ اس کے مقابلے میں دوسرے شخص نے اپنے گمے ہوئے درہم کو ڈھونڈنے کے لیے کدال استعمال کی اور مٹی کو کھودتا رہا یہاں تک کہ اسے درہم مل گیا یا اسے غالب گمان ہو گیا کہ اب وہ درہم نہیں ملے گا، یہ اجتہاد تام ہے۔“

۱۔ المستصفي من علم الاصول، ۲/۱۰۱

۲۔ اسعد عبدالغنی کفر اوی، ڈاکٹر، الاستدلال عند الاصولیین، مصر، دار السلام، ۲۰۰۵ء، ص ۳۰۸

۳۔ ابن بدران، نزہة الخاطر علی روضة الناظر وجنة المناظر، مصر، مکتبة الکلیات الازہریہ، ۱۹۹۱ء،

مجتہد کے لئے مطلوبہ شرائط و اوصاف

امام شاطبی علیہ الرحمۃ نے لکھا ہے کہ مجتہد، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نائب ہے کیونکہ علماء ہی انبیاء کے وارث ہیں وہ حکم شرعی کو مستنبط اور ظاہر کرنے والے ہیں۔ ظاہری بات ہے کہ اس اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہونے کیلئے مجتہد میں کچھ صفات کا ہونا بھی ضروری ہے۔ مجتہد کیلئے مطلوبہ شرائط و اوصاف دو قسموں میں منقسم ہیں۔

عام شرائط

مجتہد کیلئے مسلمان، ۲ عاقل اور بالغ ۳ ہونا شرط ہے۔

خاص شرائط

خاص شرائط درج ذیل ہیں۔

۱- کتاب اللہ کی معرفت

علمائے اصولیین نے مجتہد کیلئے انہی آیات کی معرفت کو ضروری قرار دیا ہے جو احکام سے متعلق ہیں ۴ نیز کتاب اللہ کی معرفت کے ذیل میں نسخ و منسوخ ۵ اور اسباب نزول ۶ کی

- | | |
|---|---|
| ۱ | شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ، الموافقات، بیروت، دارالکتب العلمیہ، س۔ ن۔ ۲/۳۶۳ |
| ۲ | المستصفیٰ، ۲/۱۰۲ |
| ۳ | زرکشی، محمد بن بہادر، البحر المحیط، قاہرہ، دارالکتبی، ۱۳۲۴ھ، ۸/۲۲۹ |
| ۴ | بصاص، ابوبکر احمد بن علی الرازی، الفصول فی الاصول، کویت، وزارة الاوقاف، ۱۳۱۴ھ، ۴/۲۷۷؛
رازی، فخر الدین محمد بن عمر، المحصول مع نفائس الاصول، ریاض، مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز، ۱۹۹۷ء،
۹/۳۹۸۸؛ الباجی، ابوالولید سلیمان بن خلف، احکام الفصول فی احکام الاصول، بیروت، مؤسسۃ
الرسالۃ، ۱۹۸۹ء، ۲/۶۳۷؛ ابن السبکی، عبدالوہاب بن علی، جمع الجوامع مع شرح المحلی وحاشیۃ البنانی،
بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۹۹۸ء، ۲/۳۸۴؛ ابن قدامہ، موفق الدین عبداللہ بن احمد، روضۃ الناظر
وجنۃ المناظر، مصر، مکتبۃ کلیات الازہریہ، ۱۹۹۱ء، ۲/۳۰۴ |
| ۵ | المحصول، ۹/۳۹۸۹؛ روضۃ الناظر، ۲/۳۰۵؛ جمع الجوامع، ۲/۵۹۲؛ البحر المحیط، ۸/۲۳۵؛ قرانی، احمد
بن ادریس، نفائس الاصول شرح المحصول، ریاض، مکتبہ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۹۹۷ء، ۹/۴۰۱۴ |
| ۶ | نفائس الاصول، ۴/۴۰۱۴؛ جمع الجوامع مع شرح المحلی، ۲/۵۹۳ |

معرفت بھی ضروری قرار دی گئی ہے۔

۲۔ حدیث رسول اللہ ﷺ کی معرفت

حدیث نبوی ﷺ کی معرفت کے ذیل میں بھی انہی احادیث کا جاننا ضروری قرار دیا گیا ہے جو احکام سے متعلق ہیں۔ ابن العربی ان کی تعداد تین ہزار قرار دیتے ہیں۔ ۲۔ علامہ سمعانی نے سنت سے متعلق پانچ امور کی معرفت ضروری قرار دی ہے۔

۱۔ تواتر و آحاد کی معرفت۔ ۲۔ آحاد کے طرق کی صحت کی معرفت کہ خبر واحد کب درجہ اعتبار کو پہنچتی ہے۔ ۳۔ افعال و اقوال کے احکام کی معرفت۔ ۴۔ الفاظ و معانی کی معرفت۔ ۵۔ متعارض اخبار میں ترجیح کی معرفت۔ ۳۔

۳۔ لغت عرب کا علم

عربی لغت کا اتنا علم مجتہد کیلئے ضروری ہے کہ کلام میں ظاہر و خفی، مجمل و مبین، عام و خاص، حقیقت و مجاز، مطلق و مقید، صریح و کنایہ اور فحوی و لحن میں فرق کر سکے۔ ۴۔

۴۔ علم اصول فقہ

امام رازی، قرآن و سنت کے بعد علم اصول فقہ کی معرفت کو سب سے اہم گردانتے ہیں۔

”وقد ظهر مما ذكرنا أن أهم العلوم للمجتهد علم اصول

الفقه وأما سائر العلوم فغير مهمة في ذلك“ ۵۔

ظاہر ہے کہ اصول فقہ اجتہاد کا منبع اور ماخذ ہے جب تک فقیہ دلالت الفاظ کو نہیں سمجھے گا، استنباط اور استدلال کے طرق کو نہیں جانے گا اور صحیح اور فاسد علتوں میں تمیز نہیں کرے گا وہ اجتہاد نہیں کر سکے گا۔

المستصفیٰ، ۲/۱۰۱	۱۔
البحر المحیط، ۸/۲۳۱؛ التقریر والتجیر، ۳/۳۸۹؛ ارشاد الفحول، ۳/۸۳۴	۲۔
سمعانی، ابوالمظفر، منصور بن محمد، قواطع الادلة، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۹۹۷ء، ۲/۳۰۵	۳۔
الفصول، ۴/۲۷۳؛ قواطع الادلة، ۲/۳۰۳؛ المستصفیٰ، ۲/۱۰۲؛ المحصول مع نفائس الاصول، ۹/۳۹۸۹؛	۴۔
روضۃ الناظر، ۲/۳۰۶-۳۰۷	
المحصول، ۹/۳۹۸۹	۵۔

۵۔ اجماع کا علم

مجتہد کو ان مسائل کا جاننا بھی ضروری ہے جن پر اجماع ہونے کے باعث اب ان میں

اجتہاد ممکن نہیں ہے۔

۶۔ برأتِ اصلیہ کی معرفت

یعنی یہ کہ شریعت میں اصل یہی ہے کہ انسان ذمہ داری سے بری ہے۔ ہر شرعی ذمہ

داری کسی حکم ہی کے تحت وجود میں آتی ہے۔

۷۔ مقاصد شریعت کی معرفت

علامہ شاطبی اس کے پر زور حامی ہے۔ ان کے بقول چونکہ اجتہاد کا سبب اور داعی یہی

مقاصد شریعت ہیں، لہذا ان کی معرفت گویا اجتہاد کیلئے شرط اول ہے۔

۸۔ قواعد کلیہ کی معرفت

امام سبکی نے اس کا ذکر کیا ہے۔ علامہ بنانی کا کہنا ہے کہ کتاب و سنت کی معرفت

کے ذیل میں یہ قواعد ضمناً آ ہی جاتے ہیں۔

۹۔ قیاس کی معرفت

بعض اصولیین نے اصول فقہ سے جدا قیاس کی معرفت کا تذکرہ کیا ہے۔ گویا مباحث

اصول فقہ میں سے قیاس کی معرفت خاص طور پر ضروری ہے۔

۱۰۔ علم منطوق کی معرفت

غالباً اس شرط کو کہ مجتہد کا علم منطوق سے واقف ہونا ضروری ہے، سب سے پہلے امام

۱۔ الفصول، ۲/۲۷۳؛ قواعد الادلۃ، ۲/۳۰۶، المستصفیٰ، ۲/۱۰۱-۱۰۲؛ المحصول، ۹/۳۹۸۹؛ روضۃ الناظر

مع نزہۃ الخاطر، ۲/۳۰۶؛ البحر المحیط، ۸/۲۳۲

۲۔ المحصول، ۹/۳۹۸۹؛ روضۃ الناظر، ۲/۳۰۶؛ جمع الجوامع، ۲/۵۹۰؛ البحر المحیط، ۸/۲۳۶

۳۔ الموافقات، ۲/۵۶-۵۷ جمع الجوامع، ۲/۵۹۱

۴۔ حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع، ۲/۵۹۱

۵۔ الفصول، ۲/۲۷۳؛ قواعد الادلۃ، ۲/۳۰۶؛ البحر المحیط، ۸/۲۳۳

غزالی نے بیان کیا ہے۔ ۱۔ پھر ان کی متابعت میں اصولیین کی ایک جماعت نے اسے برقرار رکھا ہے۔ ۲۔ تاہم دیگر اصولیین نے یہ کہہ کر اس کی مخالفت کی ہے کہ سلف صالحین علم منطق سے واقف نہ ہونے کے باوجود اعلیٰ درجہ کے مجتہد تھے۔ ۳۔

قرانی نے دونوں فریق کے کلام میں اس طرح توافق پیدا کیا ہے کہ اصطلاحات منطق وغیرہ کا جاننا اور ان کا استعمال کرنا ضروری نہیں۔ اس علم کے ثمرات یعنی مقدمات میں غلطی سے بچ جانے کو ممارست کے ذریعے حاصل کر لینا کافی ہے۔ ۴۔

طبقات مجتہدین

مجتہدین کو ان کے کام اور اہلیت کے اعتبار سے مختلف درجات اور مراتب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ سب سے زیادہ مفصل اور منقح درجہ بندی شمس الدین رومی معروف بابن کمال پاشا حنفی (م ۹۴۰ھ) کے یہاں ملتی ہے۔ انہوں نے غالباً یہ تقسیم حافظ قاسم بن قطلوبغا حنفی (م ۸۷۹ھ) سے اور انہوں نے شہاب الدین مقریزی شافعی (م ۸۴۵ھ) سے نقل کی ہے۔ ۵۔ اسی تقسیم کو علامہ شامی نے عقود رسم المفتی میں نقل کیا ہے۔ ۶۔

مجتہد مطلق یا مجتہد مستقل:

مجتہد مطلق وہ کہلاتا ہے جسکے اپنے قائم کردہ اصول ہوں اور وہ ان کی روشنی میں فروع کا استنباط کرتا ہو۔ یہ حضرات اصول و فروع دونوں میں دوسرے مجتہد کے مقلد نہیں ہوتے۔

”طبقة المجتہدین فی الشرع کالائمة الاربعة ومن سلك مسلکهم فی تاسیس قواعد الاصول واستنباط احکام الفروع عن الادلة“

۱	المستصفی، ۲/۱۰۲
۲	المحصل، ۹/۳۹۸۹؛ کشف الاسرار عن اصول البرز دوی، ۴/۱۶؛ البحر المحیط، ۸/۲۳۳
۳	زرکشی نے ابن دقیق العید کے حوالے سے یہ قول ذکر کیا ہے۔ البحر المحیط، ۸/۲۳۳
۴	نفائس الاصول، ۹/۲۰۱۹-۲۰۲۰
۵	عجیل جاسم، ڈاکٹر، مقدمہ الفصول فی الاصول، کویت، وزارة الاوقاف ۱۴۱۲ھ، ص ۲۰
۶	ابن عابدین، محمد امین، شرح عقود رسم المفتی، ملتان، دار الحدیث، ص ۴-۶

الاربعة من غير تقليد لاحد لا في الفروع ولا في الاصول^۱

مجتہد مطلق غیر مستقل، مجتہد منتسب:

یہ مجتہدین کا وہ گروہ ہے جو اپنے استاد و امام کے اصول کو برقرار رکھ کر دلائل کی تلاش اور ماخذ تک رسائی حاصل کرنے کے لیے اس استاد کے اقوال و آراء سے مدد لے اور اس کے استاد نے جن دلائل پر اپنے مسائل کی بنیاد رکھی ہے وہ ان پر کامل یقین رکھتا ہو۔ ان حضرات نے کبھی اطمینان قلب کے بغیر کسی متعین امام کی تقلید نہیں کی اسی لیے یہ اکثر اوقات اپنے امام کی رائے سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔^۲

مجتہد فی المذہب:

شاہ ولی اللہ دہلوی نے انہیں مجتہد فی المذہب اور اصحاب التخریج کہا ہے۔^۳

یہ مجتہدین کا وہ طبقہ ہے جو اپنے امام کے اصول و قواعد اور فروعات کا تتبع ہے یہ اپنے امام کے فتاویٰ و فروعات سے تجاوز نہیں کرتے۔ ان کا وظیفہ اور عمل امام سے منصوص فروعات میں موجود علت و وصف کو ان صورتوں میں تلاش کر کے حکم لگانا ہے جو صورتیں ان کے زمانے میں موجود ہیں اور امام کے زمانے میں ان کا وجود نہیں تھا۔ جہاں امام سے کوئی نص منقول نہیں تو پھر امام کے اصولوں کی روشنی میں خاص خاص صورتوں کے لیے خاص خاص علتیں اور اوصاف ڈھونڈتے ہیں۔ جہاں امام سے دو قول منقول ہوں یا امام اور اسکے شاگردوں میں اختلاف ہو تو اس طبقہ کے مجتہدین کو حق ہے کہ جسے چاہے اختیار کر لیں اور جس کی رائے پر چاہیں اپنے زمانہ کے مسائل کی بنیاد رکھ لیں۔

شاہ ولی اللہ نے اس مرتبہ کے مجتہدین کے عمل کی تحدید و تفصیل بڑے اچھے انداز میں بیان فرمائی ہے۔ ان کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں مجتہد مطلق اور اس کے شاگرد یعنی مجتہد منتسب کے اقوال میں اختلاف ہو تو مجتہد فی المذہب لوگوں کی سہولت کے پیش نظر کسی ایک کو بھی

۱ شرح عقود رسم المفتی، ص ۴

۲ شاہ ولی اللہ، احمد بن عبدالرحیم، عقد الجید، قاہرہ، المطبعة السلفية، ۱۳۸۵ھ، ص ۵

۳ عقد الجید، ص ۱۸-۱۹

اختیار کر سکتا ہے۔ پھر انہوں نے اس کی متعدد مثالیں بیان فرمائی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ
فخر الدین رازی نے علوی لوگوں کو زکوٰۃ دینے کے جواز کا قول اختیار کیا تھا۔
مجتہد فی التریح:

امام ابن السبکی نے انہیں مجتہد الفقیہ لکھا ہے۔^۱ یعنی فتویٰ میں اجتہاد کرنے والے۔
ان حضرات کا وظیفہ قوۃ دلیل یا کسی اور وجہ تریح کے باعث بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینا ہے۔^۲
ابوزہرہ نے لکھا ہے کہ اس مرتبہ کے حضرات اگرچہ مجتہد فی المذہب یا مجتہد فی التخریج کے مرتبہ تک
نہیں پہنچتے تاہم ان کا وظیفہ اور عمل ان حضرات سے کم نہیں اس لیے کہ اقوال کے درمیان تریح بھی
کوئی آسان عمل نہیں۔^۳ البتہ علامہ بنانی کا کہنا ہے کہ اس مرتبہ بلکہ اس سے کم مرتبہ کے حضرات
بھی امام کی نصوص بلکہ براہ راست ادلہ سے امام کے قواعد کے مطابق استنباط کرتے ہیں۔ جیسے
نووی نے فقہ شافعی میں ایسے اجتہاد کیے ہیں۔^۴
تبحر فی المذہب:

یہ وہ شخص ہے جو مذہب کا حافظ ہے اور مشکلات میں اس کا فہم ثاقب ہے منقول کے
تحت غیر منقول کو داخل کر سکتا ہے جبکہ دونوں میں کوئی فرق نہ ہو یا فقہی ضابطے کے تحت کسی
غیر منقول کو داخل کر سکتا ہے۔^۵

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں کہ یہ حضرات صرف دو صورتوں میں فتویٰ دے سکتے ہیں۔

۱۔ صحیح سند کے ساتھ امام کی روایات انہیں ملی ہوں۔

۲۔ مشہور اور معتبر کتب مذہب میں وہ مسئلہ موجود ہو۔

اجتہاد کی اقسام مندرجہ ذیل ہیں:

۱	عقد الجید، ص ۱۸-۲۱	۲	جمع الجوامع، ۲/۵۹۵
۳	شرح عقود رسم المفتی، ص ۵	۴	اصول الفقہ، ص ۳۷۲-۳۷۳
۵	حاشیہ البنانی علی جمع الجوامع، ۲/۵۹۵		
۶	ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، ادب الفتویٰ، مصر، مکتبۃ الاسرۃ، ۱۹۹۸ء، ص ۵۳		
۷	عقد الجید، ص ۲۱		

✓ اجتہاد کی اقسام

۱۔ اجتہاد توضیحی ۲۔ اجتہاد استنباطی ۳۔ اجتہاد استصلاحی ۱

۱۔ اجتہاد توضیحی:

یہ اجتہاد کی وہ قسم ہے جس میں نصوص سے احکام کے ثبوت کی وضاحت ہوتی ہے۔ اس قسم کے اجتہاد کو اجتہاد بیانی کہتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ لفظ عام ہے یا خاص، مشترک ہے یا مقید، نص ہے یا مشکل وغیرہ وغیرہ۔

اس قسم کے اجتہاد میں مجتہد کو حکم شارع کی وضاحت کرنا ہوتی ہے کہ دلیل سے حکم کا ثبوت کس طرح ہوا ہے۔ اصول فقہ میں الفاظ و معانی کی بحث میں اس قسم کے قواعد مفصل مذکور ہیں۔

۲۔ اجتہاد استنباطی:

اس قسم کے اجتہاد میں مجتہد کو ایسے مسئلہ میں جس کا واضح حکم شریعت میں موجود نہیں ہے، اسی کے مشابہ مسئلہ میں مشترک علت کی بنا پر حکم لگانا ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ سارق کا حکم قرآن میں مذکور ہے مگر نباش (کفن چور) کا حکم شریعت میں مذکور نہیں، آیا سارق کا حکم نباش پر جاری ہو سکتا ہے یا نہیں؟ یعنی یہ کہ حد سرقہ کی علت کیا کفن چوری کے عمل میں متحقق ہوتی ہے؟

یہاں مجتہد کو قیاس، استنباط، استحسان اور استدلال وغیرہ جیسے مآخذ شریعت استعمال کرنے پڑتے ہیں۔

۳۔ اجتہاد استصلاحی:

اجتہاد کی وہ قسم جو بالکل اجتہاد استنباطی جیسی ہے فرق یہ ہے کہ یہاں غیر منصوص میں حکم مصلحت معتبرہ کی بنا پر لگایا جاتا ہے۔ یوں کہا جاسکتا ہے کہ اجتہاد استنباطی اور استصلاحی میں فرق صرف اس قدر ہے کہ استنباطی میں کوئی متعین نظیر پہلے سے موجود ہوتی ہے اور استصلاحی میں

۱۔ اصولیین کے ہاں اس تقسیم کے اشارات ملتے ہیں مگر منضبط انداز میں یہ تقسیم ان کے ہاں نہیں ہے۔

یہاں یہ بحث مندرجہ ذیل کتب سے ماخوذ ہے۔ معروف، دوالیسی، ڈاکٹر، المدخل الی علم اصول الفقہ،

دمشق، مطبعہ جامعہ دمشق، ۱۹۵۹ء، ۳۷۵-۳۷۹؛ اجتہاد کا تاریخی پس منظر مشمولہ "اجتہاد" محمد تقی امینی،

مولانا، کراچی، قدیمی کتب خانہ، ص ۱۰۰، مولانا نے ان تین قسموں کی مثالوں اور ان میں صحابہ

کے اختلافات کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ ص ۴۰-۵۶

یہ نظیر متعین شکل میں نہیں ہوتی بلکہ عمومی شکل کے اصول و قوانین پر اس کی بنیاد ہوتی ہے۔

فقہاء کے یہاں اجتہاد و قیاس کے باب میں تین اصطلاحات کثرت سے استعمال ہوتی ہیں۔ اگرچہ مذکورہ دو تقسیمات میں ان کا ذکر ضمناً آ گیا ہے تاہم مزید تفصیل کیلئے ان کا علیحدہ سے ذکر کیا جا رہا ہے۔

مناط کی تقسیم:

۱۔ تنقیح المناط ۲۔ تخریج المناط ۳۔ تحقیق المناط

۱۔ تنقیح المناط

تنقیح المناط کا معنی یہ ہے کہ مجتہد یہ دیکھتا ہے کہ کسی خاص واقعہ میں شارع نے ایک حکم دیا ہے۔ اس واقعہ میں اس حکم کی علت بننے کے قابل مختلف اوصاف ہیں۔ اب وہ غیر معتبر اوصاف کو اور معتبر وصف کو جدا جدا کر دیتا ہے جس سے وہ وصف متعین ہو جاتا ہے جو اس واقعہ میں حکم کی علت بنا ہے۔ ”الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق“ ۱۔ شاطبی نے لکھا ہے۔

”وذلك ان يكون الوصف المعتبر في الحكم مذکوراً مع غيره في

النص فينقح بالاجتهاد حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى“ ۲

جیسے ایک دیہاتی شخص رسول اکرم ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ میں نے رمضان میں بیوی سے صحبت کر لی ہے آپ نے کفارہ کا حکم دیا یہاں کفارہ کی علت مختلف اوصاف بن سکتے ہیں۔ مثلاً اس کا اعرابی ہونا، بیوی سے صحبت کرنا، خاص اس سال کے رمضان میں واقعہ پیش آنا۔

مجتہد سوچ و بچار سے ان میں سے ایک ایسے وصف کو علت قرار دیتا ہے جو معتبر ہے اور وہ بیوی سے صحبت کرنا ہے۔ اس لیے کہ دیہاتی ہونا کوئی ایسا وصف نہیں جو حکم کفارہ کی علت بن سکے۔ اسی طرح خاص اس رمضان میں ہونا بھی کوئی معتبر وصف نہیں، اب متعین ہو گیا کہ رمضان میں بیوی سے صحبت کرنا حکم کفارہ کی علت ہے۔

۱۔ شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، ریاض، مکتبۃ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۴۱۷ھ، ۳/۵۰

۲۔ الموافقات، ۴/۴۹-۵۰

۲۔ تخریج المناط:

نص میں ایک حکم ہو۔ شارع نے یہ نہ بتایا ہو کہ اس حکم کی علت کیا ہے مجتہد اپنے اجتہاد سے علت متعین کرے یہ تخریج المناط ہے۔^۱
دونوں میں فرق یہ ہے کہ تنقیح میں نحسیت مدار حکم ان اوصاف کو لغو کیا جاتا ہے جو علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور تخریج میں اس وصف کو دلائل کے ذریعے متعین کیا جاتا ہے جو علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ شارع نے دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے سے منع کیا ہے۔ مجتہد نے غور کیا کہ اس کی علت کیا ہے تو اس پر یہ واضح ہوا کہ اس کی علت دو محرم عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا ہے۔ لہذا کسی بھی دو محرم رشتہ دار عورتوں کا نکاح میں جمع کرنا حرام قرار پایا۔
یوں تنقیح اور تخریج میں کوئی جوہری فرق نہیں ہے سوائے اس کے کہ تنقیح میں وہ وصف مختلف اوصاف کے درمیان ہوتا ہے جبکہ تخریج میں اس کا موثر ہونا بالکل بے غبار ہوتا ہے اور اس میں تنقیح و تہذیب کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

۳۔ تحقیق المناط:

”وہو ان يقع الاتفاق علی علیة وصف بنص، او اجماع فیجتہد فی وجودہا فی صورة النزاع کتحقیق ان النباش سارق“^۲
یعنی تحقیق المناط یہ ہے کہ کسی وصف کے علت ہو جانے پر نص کے ذریعے یا اجماع کے ذریعے اتفاق ہو جائے پھر مجتہد اس علت کو غیر منصوص پیش آمدہ مسئلہ میں تلاش کرے جیسے یہ اجتہاد کہ کفن چور، چور ہے۔ پھر حکم کے نفاذ کے لیے موقع محل کی تعیین بھی اجتہاد ہے۔

”ان یثبت الحکم بمدر کہ الشرعی لکن یبقی النظر فی تعیین محله“^۳
حکم اپنی جگہ شرعی طور پر ثابت ہے لیکن اس کے محل کی تعیین میں غور و فکر کا کام باقی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ تحقیق المناط کی ایک صورت یہ ہے کہ منصوص حکم سے علت لے کر جاری کرنی ہے۔ جیسے اشیاء ستہ میں سود کی حرمت کی علت کو دیگر اشیاء میں جاری کرنا۔ دوسری شکل

۱۔ نجم الدین الطونی، سلیمان بن عبدالقوی، شرح مختصر الروضة، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۷ء، ص ۴۲

۲۔ ارشاد الفحول، ۳/۷۵۱، ۳۔ الموافقات، ۴/۴۷

یہ ہے کہ حکم و علت سب کچھ موجود ہے لیکن اس کے نفاذ کیلئے موقع و محل کی تعیین کا کام باقی ہے کہ یہ موقع و محل اس حکم کے نفاذ کا متحمل ہے یا نہیں۔

حضرت عمرؓ کے اولیات یا ہر حالات و زمانہ کی رعایت والے احکام اسی قبیل سے ہیں۔ شاطبی اس کی مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جیسے گواہی میں شاہد کا عادل ہونا ضروری ہے۔ اب عدل کا ایک درجہ تو وہ تھا جو ابوبکر صدیق میں موجود تھا اور ادنیٰ درجہ وہ ہے کہ انسان کفر کی حد کے قریب ہو۔ اس کے درمیان بہت سے درجات ہیں تو اب یہ متعین کرنا کہ عدالت کا کونسا مفہوم متوسط ہے جسے معیار بنایا جائے۔

حاصل یہ ہے کہ تحقیق مناط اجتہاد کا وہ درجہ ہے جو قیامت تک باقی رہیگا۔

شاطبی لکھتے ہیں۔

”الاجتہاد علی ضربین احدهما لا یمکن ان ینقطع حتی ینقطع اصل التکلیف، وذلك عند قیام الساعة والثانی یمکن ان ینقطع قبل فناء الدنیا فاما الاول فهو الاجتہاد المتعلق بتحقیق المناط وهو الذی لا خلاف بین الامۃ فی قبولہ۔“ ۲

حاصل عبارت یہ ہے کہ اجتہاد کی ایک قسم ایسی ہے جو قیامت تک جاری رہے گی اور وہ تحقیق مناط سے متعلق ہے۔ اس قسم کی قبولیت میں پوری امت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ ظاہر ہے کہ قرآن و سنت کی محدود نصوص سے لامحدود مسائل کا حل جو ہر دور میں تمدن کی ترقی سے پیدا ہوتے ہیں، اجتہاد ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ چنانچہ فقہ اسلامی کے تاریخی تجزیہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ فقہائے امت نے ہر دور میں نئے پیش آمدہ مسائل میں رہنمائی کی ہے۔

تجزؤ والاجتہاد

یہاں اجتہاد کے متعلق ایک اور بحث بڑی مفید ہے جو آج کل کے دور میں خاص اہمیت اختیار کر گئی ہے وہ یہ ہے کہ کیا ہو سکتا ہے کہ ایک مجتہد کسی خاص باب میں مجتہد ہو اور دوسرے ابواب میں مجتہد نہ ہو یا یوں کہہ لیں کہ ایک شعبہ میں مجتہد ہو اور دوسرے شعبہ میں نہ ہو۔ مثلاً ایک

شخص اقتصادیات کے میدان میں سامان اجتہاد رکھتا ہے، نصوص متعلقہ سے باخبر ہے اور استنباط کے قواعد جانتا ہے مگر سیاسیات کے میدان میں سامان اجتہاد سے عاری ہے۔
اصولیین کے ہاں یہ مسئلہ تجزؤ والا اجتہاد کے نام سے مشہور ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ایسا ابواب فقہیہ میں تو ہو سکتا ہے مگر ایک ہی باب کے مختلف مسائل میں نہیں ہو سکتا۔
امام رازی فرماتے ہیں۔

”الحق انه يجوز ان تحصل صفة الاجتهاد في فن، دون فن بل في

مسئلة دون مسئلة خلافا لبعضهم“^۱

زرکشی نے لکھا ہے۔

”و کلامهم يقتضى تخصيص الخلاف بما اذا عرف بابا دون باب اما

مسئلة دون مسئلة فلا يتجزاء قطعا، والظاهر جريان الخلاف في

الصورتين، وبه صرح الانباري“^۲

حاصل عبارت یہ ہے کہ اصولیین کے کلام کا تقاضا تو یہی ہے کہ تجزی ابواب میں ہونہ کہ مسائل میں مگر ظاہر ہے کہ اختلاف دونوں صورتوں میں جاری ہوا ہے۔ انباری نے اس کی تصریح کی ہے۔ ابن قیم لکھتے ہیں۔

”فان قيل فما تقولون فيمن بدل جهده في معرفة مسألة او مسلتين

هل له ان يفتى بهما قيل نعم يجوز في أصح القولين وهما وجهان

لاصحاب الامام احمد“^۳

یعنی جس شخص نے اپنی پوری کوشش ایک یا دو مسئلوں کے بارے میں کھپائی ہو صحیح قول

کے مطابق اس کے لیے جائز ہے کہ وہ (ان مسائل میں) اپنے
شاگردوں کے اس بارے میں دو قول ہیں۔

ان اقوال سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ

دونوں میں جاری ہوتا ہے۔

^۱ المحصول مع نفائس الاصول، ۹/۳۹۹۰، ۲

^۳ اعلام الموقعین، ابن قیم، محمد بن ابی بکر، بیروت، دا

بیت المدینہ
ربیع
جون،

یہ ہے کہ حکم و علت سب کچھ موجود ہے لیکن اس کے نفاذ کیلئے موقع و محل کی تعیین کا کام باقی ہے کہ یہ موقع و محل اس حکم کے نفاذ کا متحمل ہے یا نہیں۔

حضرت عمرؓ کے اولیات یا ہر حالات و زمانہ کی رعایت والے احکام اسی قبیل سے ہیں۔ شاطبی اس کی مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جیسے گواہی میں شاہد کا عادل ہونا ضروری ہے۔ اب عدل کا ایک درجہ تو وہ تھا جو ابو بکر صدیقؓ میں موجود تھا اور ادنیٰ درجہ وہ ہے کہ انسان کفر کی حد کے قریب ہو۔ اس کے درمیان بہت سے درجات ہیں تو اب یہ متعین کرنا کہ عدالت کا کونسا مفہوم متوسط ہے جسے معیار بنایا جائے۔

حاصل یہ ہے کہ تحقیق مناط اجتہاد کا وہ درجہ ہے جو قیامت تک باقی رہیگا۔

شاطبی لکھتے ہیں۔

”الاجتہاد علی ضربین احدہما لا یمكن ان ینقطع حتی ینقطع اصل التکلیف، وذلك عند قیام الساعة والثانی یمكن ان ینقطع قبل فناء الدنیا فاما الاول فهو الاجتہاد المتعلق بتحقیق المناط وهو الذی لا خلاف بین الامۃ فی قبولہ۔“^۲

حاصل عبارت یہ ہے کہ اجتہاد کی ایک قسم ایسی ہے جو قیامت تک جاری رہے گی اور وہ تحقیق مناط سے متعلق ہے۔ اس قسم کی قبولیت میں پوری امت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ ظاہر ہے کہ قرآن و سنت کی محدود و مخصوص سے لامحدود مسائل کا حل جو ہر دور میں تمدن کی ترقی سے پیدا ہوتے ہیں، اجتہاد ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ چنانچہ فقہ اسلامی کے تاریخی تجزیہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ فقہائے امت نے ہر دور میں نئے پیش آمدہ مسائل میں رہنمائی کی ہے۔

تجزؤ الاجتہاد

یہاں اجتہاد کے متعلق ایک اور بحث بڑی مفید ہے جو آج کل کے دور میں خاص اہمیت اختیار کر گئی ہے وہ یہ ہے کہ کیا ہو سکتا ہے کہ ایک مجتہد کسی خاص باب میں مجتہد ہو اور دوسرے ابواب میں مجتہد نہ ہو یا یوں کہہ لیں کہ ایک شعبہ میں مجتہد ہو اور دوسرے شعبہ میں نہ ہو۔ مثلاً ایک

شخص اقتصادیات کے میدان میں سامان اجتہاد رکھتا ہے، نصوص متعلقہ سے باخبر ہے اور استنباط کے قواعد جانتا ہے مگر سیاسیات کے میدان میں سامان اجتہاد سے عاری ہے۔
اصولیین کے ہاں یہ مسئلہ تجزؤ الاجتہاد کے نام سے مشہور ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ایسا ابواب فقہیہ میں تو ہو سکتا ہے مگر ایک ہی باب کے مختلف مسائل میں نہیں ہو سکتا۔
امام رازی فرماتے ہیں۔

”الحق انه يجوز ان تحصل صفة الاجتهاد في فن، دون فن بل في

مسئلة دون مسئلة خلافا لبعضهم“ ۱

زرکشی نے لکھا ہے۔

”و کلامهم يقتضى تخصيص الخلاف بما اذا عرف بابا دون باب اما

مسئلة دون مسئلة فلا يتجزأ قطعا، والظاهر جريان الخلاف في

الصورتين، وبه صرح الانباري“ ۲

حاصل عبارت یہ ہے کہ اصولیین کے کلام کا تقاضا تو یہی ہے کہ تجزی ابواب میں ہونہ کہ مسائل میں مگر ظاہر ہے کہ اختلاف دونوں صورتوں میں جاری ہوا ہے۔ انباری نے اس کی تصریح کی ہے۔ ابن قیم لکھتے ہیں۔

”فان قيل فما تقولون فيمن بدل جهده في معرفة مسألة او مسئلتين

هل له ان يفتي بهما قيل نعم يجوز في أصح القولين وهما وجهان

لاصحاب الامام احمد“ ۳

یعنی جس شخص نے اپنی پوری کوشش ایک یا دو مسئلوں کے بارے میں کھپائی ہو صحیح قول کے مطابق اس کے لیے جائز ہے کہ وہ (ان مسائل میں) اپنے اجتہاد سے فتویٰ دے۔ امام احمد کے شاگردوں کے اس بارے میں دو قول ہیں۔

ان اقوال سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ تجزؤ الاجتہاد کا مسئلہ ابواب اور مسائل

دونوں میں جاری ہوتا ہے۔

۱۔ المحصول مع نفائس الاصول، ۳۹۹۰/۹، ۲۔ البحر المحیط، ۲۴۳/۸

۳۔ اعلام الموقعین، ابن قیم، محمد بن ابی بکر، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۱۴ھ، ۱۶۶/۴

علامہ تاج الدین ارموی نے لکھا ہے کہ اصولیین کی ایک کثیر جماعت کے ہاں اجتہاد میں تجزی ممکن ہے۔

”فذهب الاكثرون الى انه يجوز ان تحصل صفة الاجتهاد بالنسبة الى فن دون فن، بل بالنسبة الى مسألة دون مسألة“^۱

مثبتین:

تجزؤ الاجتہاد کی بحث اول اول امام غزالی کے ہاں ملتی ہے۔ امام غزالی، رازی، آمدی، سبکی، ابن ہمام، ابن قدامہ، ابن سبک، ابن قیم، ارموی، زرکشی، محبت اللہ بہاری، عبدالعلی وغیرہ اسکے قائل ہیں۔^۲
منکرین:

جبکہ امام شوکانی عدم جواز کی طرف مائل ہیں۔^۳ عدم جواز کا قول امام ابوحنیفہ کی طرف بھی منسوب ہے مگر غالباً اس قول کو ان کی تعریف فقہ سے مستنبط کیا گیا ہے کہ وہ فقہ کو ملکہ سمجھتے تھے اور ملکہ میں تجزی نہیں ہو سکتی۔^۴ ایک قول یہ بھی ہے کہ میراث کے مسائل میں تو تجزی کا قول قابل اعتبار ہے باقی ابواب میں نہیں۔^۵
مجوزین کے دلائل:

۱۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”استفت قلبك“^۶ کہ اپنے دل سے فتویٰ لو اور ظاہر ہے کہ ہر شخص

- ۱۔ ارموی، محمد بن عبدالرحیم، نہایت الوصول، ریاض، مکتبہ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۹۹۹ء، ۳۸۳۲/۹
- ۲۔ المستصفیٰ، ۱۰۳/۲؛ المحصول، ۳۹۹۰/۹؛ روضة الناظر مع زبہ الخاطر، ۲/۳۰۷-۳۰۸؛ جمع الجوامع، ۵۹۵/۲؛ اعلام الموقعین، ۱۶۶/۳؛ نہایت الوصول، ۳۸۳۲/۹؛ البحر المحیط، ۲۴۳/۸؛ آمدی، سیف الدین، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، مصر، مؤسسۃ الحکمی، ۱۹۶۷ء، ۱۶۳/۴؛ ابن سبک، شمس الدین محمد بن سبک، اصول الفقہ، ریاض، مکتبۃ العبیکان، ۱۹۹۹ء، ۱۳۶۹/۴؛ ابن ہمام، محمد بن عبد الواحد، التحریر مع التقریر التحیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ھ، ۳۹۰/۳-۳۹۱؛ محبت اللہ بن عبدالشکور البہاری، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت والمستصفیٰ، ایران، منشورات الشریف رضی، ۱۳۹۲ھ، ۳۶۳/۲
- ۳۔ ارشاد الفحول، ۸۴۳/۳
- ۴۔ از میری، مرآة الاصول علی مرقاة الوصول لملاخسر، ترکی، مطبع حاج محرم آفندی، ۱۲۸۵ھ، ۲/۳۶۸
- ۵۔ اعلام الموقعین، ۱۶۶/۴
- ۶۔ داری، عبداللہ بن عبدالرحمن، سنن الداری، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ھ، کتاب البیوع، باب مادع ما یریک الی مالای یریک، ۲/۳۲۰، ح ۲۵۳۳

ہر مسئلہ میں فتویٰ تو نہیں دے سکتا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ جس مسئلہ میں اسے افتاء کا منصب حاصل ہے اس میں ضرور فتویٰ دے۔ اس لیے اب اس کے لیے فتویٰ دینا ضروری ہو گیا ہے۔

۲۔ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے ”دع ما یریک الی ما لا یریک“^۱ کہ جو چیز شک میں ڈالے اسے چھوڑ کر اس چیز کو اختیار کرو جس میں شک نہیں۔ اب اگر تجزؤ والا اجتہاد کو ناجائز قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اسے اجتہاد سے تقلید کی طرف لے جا رہے ہیں۔ جبکہ تقلید میں مقلد کے لیے شک ہے درآنحالیکہ وہ خاص اس مسئلہ میں صاحب اجتہاد ہے اور اس کا اجتہاد بوجہ دلیل پر قائم ہونے کے شک سے پاک ہے لہذا عدم جواز کا قول اس حدیث کے مخالف ہوگا۔^۲

۳۔ اگر تجزؤ والا اجتہاد کو ناجائز قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ مجتہد تمام احکام سے واقف ہو حالانکہ ایسا ممکن نہیں۔ کئی اصحاب علم سے جب سوالات کیے گئے تو انہوں نے فرمایا کہ ”لا ادری“ جیسے امام مالک کے بارے میں مشہور ہے کہ انہوں نے چالیس سوالات میں سے چھتیس کے جواب میں لا ادری کہا۔^۳

۴۔ جب وہ ایک خاص باب میں مآخذ و مصادر پر مطلع ہو گیا اور کیفیت استنباط اسے حاصل ہو گئی تو اب اسے صفت اجتہاد حاصل ہو گئی کیونکہ ابواب شریعت کا آپس میں کم ہی تعلق ہوتا ہے۔^۴

مانعین کے دلائل:

۱۔ فقہ کے ابواب ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں، کتاب الزکاح اور کتاب الطلاق میں جو ربط ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ اسی طرح شرکت اور مضاربت میں جو تعلق ہے وہ بھی واضح ہے۔ لہذا ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ مجتہد کسی ایک باب میں مجتہد ہو اور دوسرے میں نہ ہو۔^۵

- | | |
|----|--|
| ۱۔ | فوائح الرحموت، ۳۶۴/۲، جمع الجوامع، ۴۰۳/۲ |
| ۲۔ | سنن الدارمی، کتاب البیوع، باب دع ما یریک الی ما لا یریک، ۳۱۹/۲، ح ۲۵۳۲ |
| ۳۔ | فوائح الرحموت، ۳۶۴/۲، المستصفیٰ، ۱۰۳/۲؛ روضۃ الناظر، ۳۰۸/۲؛ |
| ۴۔ | نہایۃ الوصول، ۳۸۳۲-۳۸۳۳؛ ارشاد الفحول، ۸۴۳/۳ |
| ۵۔ | المستصفیٰ، ۱۰۳/۲؛ المحصول، ۳۹۹۰/۹؛ روضۃ الناظر، ۳۰۷-۳۰۸؛ اعلام الموقعین، ۱۶۶/۴؛ |
| | البحر المحیط، ۲۴۲/۸؛ نہایۃ الوصول، ۳۸۳۲/۹ |
| ۶۔ | اعلام الموقعین، ۱۶۶/۴؛ البحر المحیط، ۲۴۲/۸؛ نزہۃ الخاطر العاطر، ۳۰۷/۲؛ ارشاد الفحول، ۸۴۳/۳ |

۲۔ اجتہاد ایک ملکہ ہے جو قابل تجزی نہیں ہے۔ اسی ملکہ کے باعث مجتہد اجتہاد پر قادر ہوتا ہے، تجزؤ والا اجتہاد کا معنی یہ ہے کہ اس میں یہ ملکہ ناقص ہے۔

اگرچہ مجوزین نے مانعین کے دلائل پر اور مانعین نے مجوزین کے دلائل پر اعتراضات کیے ہیں تاہم یہاں ان اعتراضات و مناقشات کے ذکر کی ضرورت نہیں جبکہ اکثر اصولیین اس کے جواز کے قائل ہوئے ہیں۔

امام غزالی نے بڑی عمدہ بات لکھی ہے۔

”فاذا لا يشترط الا ان يكون على بصيرة فيما يفتى فيفتى فيما يدري

ويدري انه يدري ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري فيتوقف فيما

لا يدري ويفتى فيما يدري“ ۲

شرط تو صرف اتنی ہے کہ اسے اپنے دیے ہوئے فتویٰ پر پوری بصیرت حاصل ہو سو جو وہ جانتا ہے اسی کے مطابق فتویٰ دے رہا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ وہ جانتا ہے اور اپنے جاننے اور نہ جاننے میں تمیز کر سکتا ہو چنانچہ جو جانتا ہے اسکے مطابق فتویٰ دے اور جو نہیں جانتا اس میں توقف کرے۔
تلفیق:

معاصر اجتہاد میں ایک بڑا عنصر تلفیق ہے۔ قبل اس کے کہ معاصر اجتہاد میں اس کی اہمیت بیان کی جائے بہتر یہ ہے کہ اس کی شرعی حیثیت پر تحقیقی نظر ڈال لی جائے۔
لغوی تعریف:

لغت میں تلفیق کپڑے کے ایک ٹکڑے کو دوسرے کے ساتھ سی دینے کو کہتے ہیں۔

”لفقت الثوب لفته لقا وهو ان تضم شقه الى اخرى فتخبطهما“ ۳
یعنی عرب ”لفقت الثوب“ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کپڑے کے ایک ٹکڑے کو دوسرے کے ساتھ سی دے۔ اسی لیے سینے سے پہلے محض کپڑوں کے ملانے کو تلفیق نہیں کہتے۔

۱ المستصفیٰ، ۲/۱۰۳

۲

ارشاد النجول، ۳/۸۲۴

۱

ابن منظور افریقی، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۶ء، ۱۰/۳۳۰

۳

اصطلاحی تعریف:

اصطلاح شریعت میں تلفیق کی تعریف یہ کی گئی ہے۔

”القیام بعمل یجمع فیہ بین عدۃ مذاہب حتی لا یمکن

اعتبار هذا العمل صحیحا فی ای مذہب من المذاہب“ ۱

یعنی کسی عمل کے قیام میں اس طرح مختلف فقہی مسالک کو جمع کر دینا کہ وہ عمل کسی بھی فقہی مسلک میں صحیح شمار نہ ہو۔

وہبہ الزحیلی اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”هو الاتیان بکیفیة لا یقول بها المجتهد، ومعناه ان یترتب

على العمل بتقلید المذاہب، والاخذ فی قضیة واحدة ذات

ارکان او جزئیات بقولین او اکثر الوصول الی حقیقة مرکبة

لا یقرها احد“ ۲

عمل کے دوران ایسی کیفیت ہو جسے کوئی بھی مجتہد صحیح نہ سمجھتا ہو۔ یعنی کسی عمل میں مختلف مسالک کی تقلید کرنا۔ یعنی اگر ایک ہی معاملہ ہو جس کی مختلف جزئیات یا ارکان ہوں، عامل اس معاملہ میں فقہاء کے دو یا زیادہ اقوال کو اس طرح جمع کرے کہ وہ مرکب عمل کسی فقیہ کے نزدیک بھی جائز نہ ہو۔

اگر دو علیحدہ مسئلوں میں مختلف فقہاء کی رائے پر عمل کیا جائے گو وہ دونوں ایک دوسرے سے منسلک اور وابستہ ہوں اس کا شمار تلفیق میں نہ گا۔ ۳

تلفیق کے مانعین:

ایک گروہ کا موقف یہ ہے کہ اگر ایک ہی مسئلہ میں تلفیق ہو تو وہ ناجائز ہے۔ اگر دو مسئلوں میں ہو گو وہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہوں پھر ان میں تلفیق جائز ہے۔ یہ

۱ مجتم لفظ الفقہاء، ص ۱۴۲

۲ زحیلی، وجہ، ڈاکٹر، اصول الفقہ الاسلامی، ایران، دار احسان، ۱۹۹۷ء، ۲/۱۱۴۲

۳ اصول الفقہ الاسلامی، ۲/۱۱۴۲، رحمانی خالد سیف اللہ، تقلید اور تلفیق، بحث و نظر، اپریل جون،

مسلم مولانا اشرف علی تھانوی کا ہے۔^۱

دوسرا موقف یہ ہے کہ تلفیق اگر دو مسئلوں میں ہو اور وہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ مسلک ہوں پھر بھی تلفیق ممنوع ہے۔ ہاں اگر ان کا بالکل تعلق نہ ہو پھر جائز ہے۔ یہ مسلم مولانا حبیب احمد کیرانوی کا ہے۔^۲

مجوزین کا موقف:

مجوزین کا موقف یہ ہے کہ تلفیق اگرچہ ایک ہی عمل میں ہو پھر بھی جائز ہے مگر چند قیود کے ساتھ۔^۳ یہ قیود آگے ان حضرات کے دلائل میں پیش کی جا رہی ہیں۔
مانعین کے دلائل:

مانعین کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ تلفیق کے باعث خرق اجماع کی نوبت آتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اصول فقہ کی کتب میں یہ بحث اجماع کے ذیل میں ملتی ہے کہ جب کسی دور کے فقہاء و مجتہدین کا دو اقوال پر اس طرح اجماع ہو جائے کہ وہاں کوئی تیسرا قول ان میں سے کسی کا نہ ہو تو بعد والے مجتہدین کے لیے ان دو اقوال کے مقابلے میں تیسرا قول اپنانا جائز نہیں رہتا۔ تلفیق میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ دو اقوال کے مقابلے میں ایک تیسرا قول سامنے آتا ہے۔ مثلاً ایک شخص جسے قے ہو گئی ہو اور اس نے عورت کو چھولیا ہو تو احناف اور شوافع کا اتفاق ہے کہ اس کا وضوء ٹوٹ گیا۔ اب اگر کوئی شخص قے کے مسئلے میں شوافع کے قول اور عورت کو چھونے کے مسئلے میں احناف کے قول کو اختیار کرے تو اس کے نزدیک اس کا وضوء درست ہے حالانکہ یہاں اس کا وضوء ٹوٹنے پر دونوں فقہاء کا اتفاق ہے۔ اسے اجماع مرکب کہتے ہیں۔^۴

۲۔ ایسا حکم جو تلفیق کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے بالا جماع حرام ہے۔

۱۔ تھانوی، اشرف علی، مولانا، الحلیۃ الناجزہ (حاشیہ)، کراچی، دارالاشاعت، ۱۹۸۷ء، ص ۱۵-۱۶

۲۔ ظفر احمد عثمانی، مولانا، اعلاء السنن، بیروت، دارالکتب العلمیۃ، ۱۹۹۷ء، ۲۰/۲۳۸

۳۔ مجوزین میں سے ڈاکٹر وہبہ الزحیلی اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے میسر آئی ہے۔ اصول الفقہ

الاسلامی، ۲/۱۱۳۲؛ تقلید اور تلفیق، ص ۹۵

۴۔ یہ مولانا حبیب احمد کیرانوی کی مفصل بحث کا حاصل ہے۔ اعلاء السنن، ۲۰/۲۳۸-۲۳۸

”وان الحکم الملق باطل بالاجماع“ ۱

مجوزین کے دلائل:

مجوزین کے دلائل دو طرح کے ہیں۔ اول وہ دلائل جو ان کے مدعا کو ثابت کرتے ہیں۔ دوم وہ دلائل جو انہوں نے مانعین کے دلائل کے جواب کے ذیل میں بیان کیے ہیں۔ پہلے قسم اول کے دلائل بیان کیے جاتے ہیں۔

۱۔ اصولیین کا معتد بہ گروہ تلفیق کے جواز کا قائل ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے میں علامہ ابن ہمام جواز کے قائل ہیں۔ اس لئے کہ ابن ہمام نے تلفیق کی ممانعت نقل کرنے کے بعد نہ اپنی رائے کا اظہار کیا ہے اور نہ اپنے مزاج کے مطابق اس پر دلائل قائم کیے ہیں۔ ۲

”وقیدہ متاخر بان لا یترتب علیہ ما یمنعانہ فمن قلد الشافعی فی

عدم الدلک وما لکافی عدم نقض اللمس بلا شہوة و صلی، ان کان

الوضوء بذالک صحت والا بطلت عندهما۔“ ۳

تحریر کے شارح امیر بادشاہ ۴ اور شاہ ولی اللہ کی بھی یہی رائے ہے۔ ۵

۲۔ تلفیق دور تقلید کی بحث ہے۔ اس لیے سلف کے ہاں اس بحث کا سراغ نہیں ملتا یہی وجہ ہے کہ دور نبوی ﷺ، دور صحابہؓ، دور تابعین اور دور ائمہ اربعہ میں کسی نے بھی مذہب غیر پر عمل کی ممانعت نہیں کی۔ جو شخص مسئلہ دریافت کرنا چاہتا تھا اس پر یہ پابندی نہ تھی کہ ایک متعین مجتہد سے مسائل دریافت کرے بلکہ وہ جس سے چاہتا تھا مسئلہ پوچھ لیتا تھا۔ اس لیے بسا اوقات تلفیق کی نوبت بھی آتی ہوگی۔ ۶

۳۔ مانعین تلفیق کی یہ دلیل کہ احداث قول ثالث (تیسرے قول کو ایجاد کر لینا) ممنوع ہے، یہ دلیل اس بنیاد پر ہے کہ اجماع مرکب جائز ہے۔ حالانکہ اجماع مرکب صرف احناف کے نزدیک

۱۔ رد المحتار، ۱/۵۱ ۲۔ تقلید اور تلفیق، ص ۹۷، ۹۸

۳۔ التحریر مع التیسیر، ۲/۲۵۲ بحوالہ تقلید اور تلفیق، ص ۹۷

۴۔ التحریر مع التیسیر، ۲/۲۵۲ بحوالہ تقلید اور تلفیق، ص ۹۷

۵۔ عقد الجید، ص ۲۵ ۶۔ اصول الفقہ الاسلامی، ۲/۱۱۳۸

جائز ہے اور وہ بھی اسے اجماع کی دوسری اقسام کے درجے میں نہیں رکھتے۔ ۱۔

دوسری بات یہ ہے کہ خرق اجماع سے مراد یہ ہے کہ کسی ایک ہی مسئلہ میں جس میں دو رائیں ہوں، کوئی تیسری رائے اختراع کی جائے۔ یہاں دو الگ الگ مسئلے ہیں۔ ایک تے کی وجہ سے نقض وضوء اور دوسرا عورت کو چھونے کی وجہ سے نقض وضوء یا ایک اعضاء کو نہ ملنے کی وجہ سے نقض وضوء کا اور دوسرا عورت کو چھونے کی وجہ سے نقض وضوء کا۔ ۲۔

مزید یہ کہ خرق اجماع نام ہے کسی متفق علیہ مسئلے کی خلاف ورزی کا یہاں پہلے ہی مذکورہ دو مسئلے مختلف فیہ ہیں تو پھر خرق اجماع کیسا۔ ۳۔

۴۔ مانعین کا یہ دعویٰ کہ تلفیق بالا اجماع باطل ہے، غلط ہے۔ اس لیے کہ کم از کم طحاوی نے اجماع کے دعویٰ کو غلط قرار دیکر امام مالک کے ہاں تلفیق کے جواز کو ثابت کیا ہے۔ ۴۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے علامہ شامی کی تنقیح حامدہ سے نقل کیا ہے کہ شیخ طرطوسی اور ابوالسعود اسے جائز قرار دیتے تھے۔ ابن عرفہ مالکی، علامہ عدوی، علامہ بیجوری اور علامہ شفشاونی بھی تلفیق کے جواز کے قائل تھے۔ ۵۔

مانعین کی توضیحات

مانعین نے لکھا ہے کہ دور سلف کے عوام کے بارے میں یہ گمان کرنا کہ وہ تلفیق کرتے تھے، غلط ہے۔ اس لیے کہ وہ لوگ اپنے مقامی علماء سے مسائل پوچھتے تھے اور مقامی علماء اکثر احکام میں متفق تھے۔ مثلاً حجازی علماء کا ایک مسلک تھا۔ کوفی علماء کا ایک مسلک تھا۔ مقامی علماء میں باہم اختلاف بہت کم ہوتا تھا۔ ۶۔

مجوزین کے ہاں قیودات

مجوزین کا کہنا ہے کہ تلفیق کے جواز پر دلائل قائم کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کی تمام اقسام کو جائز قرار دے دیا جائے بلکہ اس کی بعض اقسام بہر حال ناجائز رہیں گی۔ وہ اقسام مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔	تقلید اور تلفیق، ص ۹۷	۲۔	ایضاً، ص ۹۷، ۹۶	۳۔	ایضاً، ص ۹۷
۴۔	طحاوی، احمد بن محمد، حاشیہ طحاوی علی مرقی الفلاح، مصر، مکتبۃ البابا الحلسی، ۱۳۱۸ھ، ص ۱۲				
۵۔	اصول الفقہ الاسلامی، ۲/ ۱۱۳۷-۱۱۳۸	۶۔	اعلاء السنن، ۲۰۰/ ۲۳۹		

۱۔ ایسی تلفیق جو محرمات کو حلال کرنے والی ہو جیسے زنا اور شراب کو حلال کرنے والی تلفیق جائز نہ ہوگی۔

۲۔ جان بوجھ کر رخصتیں تلاش کرنا اور دین کو نعوذ باللہ مذاق بنا لینا۔ ایسی تلفیق بھی حرام ہے۔

۳۔ ایسی تلفیق جو حاکم کے حکم کو ختم کر دے، یہ تلفیق بھی حرام ہے۔

۴۔ ایسی تلفیق جو ازراہ تقلید کیے ہوئے عمل سے رجوع کی راہ دکھاتی ہو یا وہ ایک اجماعی امر سے

رجوع کا راستہ دکھاتی ہو مثلاً ایک شخص نے امام ابوحنیفہ کی تقلید میں بغیر عورت کے ولی کے نکاح

کر لیا۔ سو اب اس نکاح کی صحت تقاضا کرتی ہے کہ اس کے بعد دی جانے والی طلاق صحیح ہو۔ اس

لیے کہ نکاح کی صحت کا یہ اجماعی لازمی نتیجہ ہے۔ اب وہ تین طلاقیں دے دیتا ہے۔ پھر اس کا یہ

ارادہ ہوتا ہے کہ فقہ شافعی کے مطابق تو نکاح ہی نہیں ہوا تھا۔ لہذا یہ تین طلاقیں بھی نہیں ہوئیں تو

اس کا یہ ارادہ صحیح نہیں۔ اس لیے کہ ایک لازمی اجماعی امر سے رجوع جائز نہیں۔

۵۔ اسی طرح شریعت کے منہیات میں بھی تلفیق کا راستہ اختیار کر کے ان منہیات کو اختیار کرنا

جائز نہیں۔ اس لیے کہ شارع نے ہر ممنوعہ چیز کو اس کی مضرت کے باعث ہی حرام کیا ہے ہاں اگر

شرعی ضرورت ہو تو پھر جائز ہے۔ البتہ عبادات بدنہ میں تلفیق جائز ہے جبکہ حاجت کا تحقق ہو۔

لیکن عبادات مالیہ میں تلفیق کے ذریعے سے کم مالیت والی شکلوں کو اختیار کرنا جائز

نہیں ہے اس لیے کہ اس طرح فقراء کے حقوق ضائع ہونگے۔

مناکحات و مخاصمات نکاح میں یہ دیکھنا چاہیے کہ رشتہ ازدواج کے مصالح کیا تقاضا

کرتے ہیں۔ اگر تلفیق کے ذریعے ان مصالح کو حاصل کیا جاسکے تو پھر حرج نہیں۔ اسی طرح

لوگوں کے باہمی معاملات میں یہی پیش نظر رہنا چاہیے کہ مقاصد شریعت تلفیق کے ذریعے حاصل

ہوتے ہیں یا نہیں۔ اگر حاصل ہوتے ہیں تو تلفیق میں مضائقہ نہیں۔ ۱۔

معاصر اجتہاد میں تلفیق کا وجود اور اہمیت:

معاصر اجتہاد ہی کی ایک شاخ ”فتویٰ بمذہب الغیر“ ہے۔ علماء نے نہ صرف فتویٰ بمذہب الغیر کی اجازت دی ہے بلکہ عملاً اسے مواقع ضرورت میں اختیار بھی کیا ہے۔ مسافر کے لیے جمع بین الصلوٰتین کی اجازت حنفی فقہاء نے اسی اصول کی روشنی میں دی ہے۔ ماضی قریب میں مولانا اشرف علی تھانوی نے مفقود الخبر کی بیوی کے لیے چار سال انتظار کے بعد نکاح کی اجازت مالکی مسلک کے مطابق دی۔

آج معاشرت، معیشت، طب اور فقہ الاقلیات (غیر مسلم ممالک کے مسلمانوں کے مسائل) کے میدان میں اہل یورپ کی تعمیر کی ہوئی دنیا کے اپنے تقاضے ہیں۔ مسلمان ایک مغلوب اقوام کے طور پر ان کے لائے ہوئے نظام کو اپنانے پر مجبور نظر آتے ہیں۔ جب معاصر علماء اس دنیا کے نئے تقاضوں کو مطابق اسلام بنانے کی کوشش کرتے ہیں تو انہیں مخصوص فقہی مسالک ان تقاضوں سے عہدہ برآء ہوتے ہوئے نظر نہیں آتے۔ ایک مخصوص فقہی مسلک کی پابندی کرتے ہوئے انہیں بہت سی مشکلات پیش آتی ہیں۔ ان کے سامنے اس مشکل کا یہی حل ہے کہ تلفیق کا راستہ اختیار کیا جائے اس راستہ کو اختیار کر کے مسالک اربعہ کے دائرہ میں رہتے ہوئے کوئی نہ کوئی حل نکل آتا ہے۔ مثلاً اسلامی بینکوں کو یہ مشکل درپیش ہے کہ عقد مراحہ کے ذریعے مکان، گھریا دیگر اشیائے صرف خریدنے والے وقت مقررہ پر قسط ادا نہیں کرتے۔ آج کل کی حکومتیں بینکوں کے معاملات میں دخل اندازی نہیں کرتیں ورنہ قانون سازی کے ذریعے اس مشکل کا حل نکالا جاسکتا تھا مثلاً یہ کہ ایسے شخص کو قید کر دیا جاتا۔ اب ان بینکوں کے پاس اس مشکل کا ظاہری حل یہ ہے کہ عمل پر وقت مقررہ پر قسط ادا نہ کرنے کی صورت میں جرمانہ عائد کر دیا جائے۔ لیکن یہ جرمانہ سود کے مشابہ ہے۔ معاصر فقہاء نے سود سے مشابہت کی مشکل کا یہ حل تلاش کیا ہے کہ عمل بوقت معاہدہ خود اس شرط کو رضا کارانہ طور پر تسلیم کر لے کہ وہ بوقت ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں ایک مخصوص رقم خیراتی فنڈ میں جمع کروائے گا۔ کسی شخص کا اپنے اوپر کسی چیز کو لازم کر لینا التزام کہلاتا ہے۔ یہ التزام صرف بعض مالکی فقہاء کے ہاں جائز ہے، چونکہ اسلامی بینکاری

مختلف فقہی مسالک کے مجموعہ سے وجود میں آئی ہے لہذا اب یہاں تلفیق پائی گئی ہے۔ اس ایک مثال سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ معاصر اجتہاد میں تلفیق کی کیا اہمیت ہے۔ اسی لئے معاصر فقہاء تلفیق کو ایک ضرورت سمجھ کر قبول کر لیتے ہیں۔

اجتہاد کے متعلق ایک غلط فہمی کا ازالہ

اجتہاد کے متعلق ایک غلط فہمی عموماً یہ پائی جاتی ہے کہ اجتہاد کے قیامت تک جاری رہنے کا مطلب گویا یہ ہے کہ ائمہ اربعہ اجتہاد کے جس مرتبہ پر فائز تھے، آج بھی اس مرتبہ کے مجتہدین کا پایا جانا ممکن ہی نہیں بلکہ لابدی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ پہلی پانچ صدیوں میں امت میں جس نوعیت کا اجتہاد عموماً جاری و ساری تھا وہ اجتہاد مطلق تھا۔ اسکی وجہ یہ ہے اس پنج صدی دور میں اجتہاد مطلق امت مسلمہ کی ایک ضرورت تھی۔ قرآن و سنت کی نصوص محدود ہیں اور وقائع و حوادث لا محدود ہیں۔ لہذا فقہ اسلامی میں آفاقیت اور ابدیت کی صلاحیت پیدا کرنے کیلئے اصول و قواعد کی ایک ایسی مضبوط بنیاد قائم کرنا ضروری تھا جس پر بعد ازاں ہر دور کے مسائل کے حل کا بوجھ ڈالا جاسکے اور جس پر فقہ اسلامی کی عمارت قائم کی جاسکے۔ لہذا تقدیر نے امت کی اس ضرورت کو پورا کرنے کیلئے اس دور میں ایسے نوابغ روزگار اشخاص کو پیدا فرمایا جو جودت و ذکاوت، حفظ و صیانت، صلاحیت استنباط و استدلال اور ورع و تقویٰ میں عدیم المثال تھے۔

دوسری طرف یہ ایک بدیہی امر ہے کہ ہر علم و فن کی تاریخ میں ایک تاسیسی و تاسیلی دور ہوا کرتا ہے۔ جب اس دور میں علم و فن کے قواعد کی تاسیس و تاسیل کا کام مکمل ہو جاتا ہے تو پھر دوبارہ کسی ایسے دور کی ضرورت نہیں پڑتی الا یہ کہ اس میں کوئی نقص و کمی باقی رہ گئی ہو۔

اسلامی قانون کا یہ تاسیسی دور (پہلی صدی ہجری تا پانچویں صدی ہجری) اس لحاظ سے بے مثال ہے کہ اصول قانون کی تفسیر و تشریح کے جتنے ممکنہ طریقے ہو سکتے تھے وہ اس دور میں ان ائمہ مجتہدین نے بیان کر دیئے۔ مثلاً یہ کہ قرآن کے عام کو خبر واحد کے ذریعے خاص کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جتنے ممکنہ جواب ہو سکتے تھے وہ سب ان ائمہ کے ہاں دیئے جا چکے ہیں بلکہ اختیار بھی کیے جا چکے ہیں۔ لہذا اس دور میں امت کی یہ ضرورت پوری ہو چکی، اب اس

ضرورت کو پورا کرنے والے ائمہ مجتہدین (مجتہدین مطلق) کی بھی ضرورت نہیں رہی۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس دور کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند کیا نہیں گیا بلکہ ضرورت پورا ہو جانے کے باعث یہ دروازہ خود بخود بند ہو گیا ہے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ائمہ اربعہ اور دیگر ائمہ مجتہدین کے بعد اجتہاد ختم ہو گیا بلکہ اجتہاد مطلق کے علاوہ دیگر مراتب اجتہاد کے اہل لوگ ہر دور میں گزرتے رہے ہیں۔ اس دور میں جہاں مجتہدین مطلق گزرے ہیں وہاں انہی کے قابل شاگرد بھی گزرے ہیں جو مجتہدین منسبین کے مقام پر فائز تھے۔ مجتہدین کے طبقات کے ذکر میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ائمہ مجتہدین کے شاگرد صرف اسی لیے مجتہدین منسبین کہلاتے ہیں کہ وہ اپنے استاد کے طریق استنباط کو اختیار کرتے تھے ورنہ ان سب میں اجتہاد مطلق کی صلاحیت موجود تھی۔ وہ اپنے امام کے اصولوں پر انتقادی نگاہ رکھتے تھے۔ اسی لیے جہاں ان کا اجتہاد اپنے امام کے اجتہاد کے مخالف ہوتا وہ اپنے اجتہاد ہی کی پیروی کرتے تھے۔ یہ اختلاف اصول و فروع دونوں میں ہوتا تھا۔ آج اصول فقہ کی کتابوں میں بیسویں ایسی مثالیں ملتی ہیں جہاں کسی امام کے شاگرد کا اصول اپنے امام سے مختلف ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن کمال پاشا کی یہ بات ۲ درست معلوم نہیں ہوتی کہ مجتہد فی المذہب (مجتہد منسب) وہ ہے جو اصول میں اپنے امام کی مخالفت نہ کرتا ہو اور فروع میں مخالفت کرتا ہو۔

نیز یہ کہ چونکہ امام شاطبی کی تصریح کے مطابق اجتہاد کی وہ قسم جو تحقیق المناط ۳ کہلاتی ہے، وہ قیامت تک جاری رہے گی، اس کا مطلب یہ ہے کہ اجتہاد اپنی اس قسم کے ساتھ کسی دور میں بھی ختم نہیں ہوگا۔

۱ زاہد الراشدی، مولانا، دور جدید میں اجتہاد کی ضرورت اور دائرہ کار، مشمولہ، عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں، لاہور، شیخ زاہد اسلامک سنٹر، جامعہ پنجاب، ۲۰۰۲ء، ص ۲۶-۲۸، محمود احمد غازی، ڈاکٹر، عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریق کار، مشمولہ، عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں، ص ۴

۲ شرح عقود رسم المفتی ص ۴

۳ تحقیق المناط کی توضیح صفحات بالا میں اجتہاد کی اقسام کے عنوان کے تحت گزر چکی ہے۔

فصل دوم

اجتماعی اجتہاد اور اس کا تاریخی پس منظر

مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین..... ایک نئے دور کا آغاز

تیرہویں صدی کے آخری ربع میں اسلام میں پہلی مرتبہ مغربی طرزِ قانون کی طرح کا دفعہ دارِ قانون ”مجلۃ الاحکام العدلیہ“ مرتب ہوا۔ یہ مجلہ عثمانی سلطنت کا قانون مدنی تھا۔ مجلہ کی ضرورت کا ذکر کرتے ہوئے مصطفیٰ الزرقاء لکھتے ہیں کہ سلطنت عثمانیہ میں محکمہ شرعیہ (عدلیہ) سے علیحدہ ایک محکمہ (محکمہ انتظامیہ) بنایا گیا جس کے ذمے بعض دعوؤں کی سماعت تھی اور اس محکمہ کے حکام شرعی احکام سے واقف نہ تھے۔ اس وقت ایسے مدون قانون کی ضرورت محسوس ہوئی، جو مذاہب کی تفصیل، متعدد اقوال اور پیچیدہ تفصیل سے خالی ہو، تاکہ حکام آسانی سے اس قانون کی روشنی میں فیصلے کر سکیں۔ اخذ مجلہ کے مرتبین نے صدر اعظم عالی پاشا کے سامنے اس مجلہ کی تدوین کا جو سبب بیان کیا وہ یہی تھا کہ فقہ حنفی کے وسیع ذخیرہ فقہ سے ایسے قوانین منتخب کر کے مدون کرنے کی ضرورت ہے جو عرف و عادت کے مطابق ہوں۔^۱

اس مجلہ کی تدوین کے لیے جن اراکین کا انتخاب ہوا، ان کے صدر احمد جودت پاشا (عدلیہ کے سربراہ) مقرر ہوئے۔ اس کے علاوہ احمد خلوصی، احمد حلمی (محکمہ عدلیہ کے اراکین) محمد امین جندی، سیف الدین (سلطنت کی مجلس شوریٰ کے اراکین) سید خلیل (محکمہ اوقاف کے رکن) اور علامہ ابن عابدین الشامی کے بیٹے شیخ محمد علاء الدین ابن عابدین شامل تھے۔ لیکن یہ اراکین وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہے۔^۲

مجلس نے اپنا کام ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء ۳ یا ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء ۵ میں شروع کیا۔ ہر ہر رکن کے ذمے علیحدہ علیحدہ ابواب لگائے گئے۔ یہ سب اپنا کام رئیس مجلس کو دکھاتے تھے اور وہ

۱ المدخل الفقہی العام، ۱/۱۹۷

۲ سلیم رستم باز، شرح المجلۃ، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ص ۹-۱۵

۳ علی محمد معوض و عادل عبدالموجود، تاریخ التشریح الاسلامی، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۲۰۰۰ء، ۲/۲۹۷

۴ ایضاً، ۲/۲۹۸ المدخل الفقہی العام، ۱/۱۹۸

اس کی تہذیب کر کے حتمی شکل دے دیتے تھے۔ ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء میں یہ کام مکمل ہو گیا اور یہ قانون نافذ کر دیا گیا۔

یہ مجلہ ۱۸۵۱ دفعات پر مشتمل ہے۔ مجلہ میں ایک مقدمہ اور سولہ کتابیں (حصے) ہیں۔ کتب میں ابتداء کتاب البیوع سے ہوتی ہے۔ پھر اجارات، کفالہ، حوالہ، رہن، امانات، ہبہ، غصب و اتلاف، حجر، اکراہ، شرکات، وکالتہ، صلح، اقرار، دعویٰ، بینات و تحلیف اور قضاء شامل ہیں۔ مجلہ کے مرتبین نے ان قوانین کو مرتب کرتے ہوئے حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کو لیا ہے۔ البتہ جہاں انہوں نے ظاہر الروایۃ میں اپنے زمانے کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے تنگی محسوس کی ہے وہاں امام ابوحنیفہ کے قول سے عدول کر کے صاحبین کے قول کو لیا ہے۔ مثلاً بیوقوف پر معاملات میں پابندی لگانے کے سلسلے میں انہوں نے امام صاحب کے قول کی بجائے صاحبین کے قول کو اختیار کیا ہے۔ ۲۔ اسی طرح عقد الاستصناع کے جواز کے سلسلے میں انہوں نے امام ابو یوسف کے قول کو اختیار کیا ہے۔ ۳۔ اسی طرح غصب شدہ شے کے منافع کے سلسلے میں انہوں نے متاخرین حنفیہ کی رائے کو لیا ہے۔ اسی طرح بیع الوفاء کے سلسلے میں انہوں نے ابو الیث سمرقندی کے قول کو اختیار کیا ہے جبکہ ظاہر الروایۃ میں بیع الوفاء کی اجازت نہیں۔ ۴۔ اسی طرح پھل کے پکنے سے پہلے اس کی بیع اس شرط کے ساتھ کہ بائع اسے ابھی درخت پر ہی رہنے دے گا، اس مسئلہ میں امام محمد کے قول کو اختیار کیا گیا ہے۔ ۵۔

مجلة الاحکام العدلیہ کی تدوین و تنفیذ سے دو تصورات کو بہت فروغ ملا اور وہی اس دور کی خصوصیات ہیں۔

- ۱۔ اسلامی فقہ (قانون) کی دفعہ وار تنظیم، ترتیب اور تدوین۔
- ۲۔ معاصر اجتماعی فقہی مسائل کے حل میں اجتماعی اجتہاد کا طریقہ کار

۱۔	علی محمد معوض، تاریخ التشریح الاسلامی، ۲/۲۹۷
۲۔	محمد خالد الاتاسی، شرح مجلة الاحکام العدلیہ مع متن مجلہ، کوئٹہ، مکتبہ رشیدیہ۔ س۔ ن، مادة ۹۵۸،
۳۔	۵۱۸/۳ ایضاً، ماده ۲۳۸۸/۲، ۳۰۰-۳۰۲
۴۔	ایضاً، ماده ۲۹۶/۲، ۳۱۳-۳۱۶ ایضاً، ماده ۲۰۶/۲، ۹۳-۹۶

اسلامی فقہ (قانون) کی دفعہ وار تنظیم، ترتیب اور تدوین

سب سے پہلے یہ نکتہ قابل غور ہے کہ اسلامی فقہ کی تاریخ میں کبھی بھی قانون بنانے، مرتب کرنے اور اس کو توسیع دینے میں ریاست کا عمل دخل نہیں رہا۔ حتیٰ کہ اس کی تکمیل و تنفیذ میں بھی ریاست کا عمل دخل نہیں رہا۔ یہ ایک پرائیوٹ قانون ہے جو فقہاء و مجتہدین کے عالی دماغوں کے نتائج فکر ہیں۔ مزید یہ کہ جب بھی فقہاء و مجتہدین کے اس حق قانون سازی و اجتہاد میں ان کے معاصر حکمرانوں نے دخل دینے کی کوشش کی اور ان فقہاء کی آراء کے مقابلے میں اپنی آراء کو ترویج دینے کی کوشش کی تو عامۃ المسلمین نے نہ صرف ان کی آراء کو یکسر مسترد کر دیا بلکہ ان کے اس عمل کی بھی مخالفت کی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام میں قانون سازی ریاستی عمل دخل سے آزاد رہی۔

یہی وجہ ہے کہ مختلف فقہی مسالک یا آراء میں سے کسی ایک مسلک یا رائے کو سرکاری طور پر نافذ کرنے کی کوشش تک کی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی۔ ابن المقفع، جو عربی کا مشہور ادیب تھا، اس نے خلیفہ منصور کو لکھا تھا کہ قضاة کے فیصلوں میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے لہذا انہیں کسی ایک فقہی رائے کا پابند بنایا جائے۔^۱ لیکن اس کی اس رائے کو خلیفہ نے لوگوں کی مخالفت کے ڈر سے قبول نہیں کیا۔ اسی طرح خلیفہ منصور نے امام مالک کو کہا تھا کہ ان کی موطا کو سلطنت عباسی کا سرکاری قانون بنا دیا جائے مگر انہوں نے یہ کہہ کر اس کی مخالفت کی کہ ہر جگہ کے رہنے والوں کے پاس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث پہنچ گئی ہیں اور وہ ان پر عامل ہیں۔^۲

اس سے معلوم ہوا کہ دفعہ وار (codified) شکل کے متعین قانون کی ضرورت کبھی بھی (باستثنائے واقعات بالا) کے محسوس نہیں کی گئی بلکہ فقہاء و قضاة اپنے اپنے اجتہادات کے

۱۔ محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی، کراچی، اردو اکیڈمی، ۱۹۸۳ء، ص ۲۱-۲۳؛

محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، خطبات بہاولپور، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۹ء، ص ۱۱۹؛ محمود احمد

غازی، ڈاکٹر، خطبات بہاولپور (۲) اسلام کا قانون بین الممالک، بہاولپور، اسلامیہ یونیورسٹی،

۱۹۹۷ء، ص ۳۲-۳۷

۲۔ احمد زکی صفوت (مرتب) رسالۃ فی الصحابۃ مشمولہ جمرۃ رسائل العرب فی عصور العربیۃ الزاہرۃ،

بیروت، المکتبۃ العلمیۃ، س۔ ن، ۳۰/۳-۲۸

۳۔ محمد الزرقانی، مقدمہ، شرح الزرقانی علی موطا الامام مالک، قاہرہ، المکتبۃ التجاریۃ، ۱۳۵۵ھ، ۱/۷-۸

مطابق قانون سازی کرتے تھے۔

مجلتہ الاحکام العدلیہ کی تالیف کے وقت اکثر مسلم ممالک، مغربی طاقتوں کے زیر نگیں آئے ہوئے تھے۔ مغربی ریاستوں میں، اسلامی ریاستوں کے برعکس قانون ہمیشہ سرکاری سطح ہی پر بنتا ہے اور قانون دانوں کا حصہ اس میں صرف ایک راہبر و مشیر ہی کا ہوتا ہے۔ لہذا وہاں حکومت کا دفعہ وار مرتب کیا ہوا قانون عدالتوں میں استعمال ہوتا ہے اور اسی کے مطابق فیصلے ہوتے ہیں۔ اکثر اسلامی مقبوضات میں غیر مسلم استعماری طاقتیں اپنے پنجے گاڑ چکی تھیں اور انہوں نے رفتہ رفتہ مسلمان قاضیوں کو برطرف کر کے اپنا قانون نافذ کیا اور اسی قانون کے جاننے والوں کو بطور قاضی (جج) مقرر کیا۔

جب مسلم ممالک استعماری طاقتوں کے چنگل سے آزاد ہوئے تو قلوب و اذہان اسلامی طرز قانون و عدلیہ سے نامانوس ہو چکے تھے اور فی الفور نفاذ کیلئے ان کے پاس وہی مغربی قوانین تھے جو دورِ غلامی میں ان پر نافذ تھے۔ یہ ریاستیں مسلم ریاستیں تھیں مگر اسلامی ریاستیں نہ تھیں۔ خلافت کی بجائے جمہوریت ان کا طرز حکومت تھا۔

اس دور میں مسلم امہ کے جن حضرات کو ان کے مجددانہ و مصلحانہ افکار کے باعث شہرت حاصل ہوئی وہ بھی مغربی طرز قانون سے مالوف تھے لہذا ان کے ہاں بھی یہی آواز تھی کہ اسلام میں اب نفاذ کی صلاحیت ختم ہو چکی ہے تا آنکہ اجتہاد کے ذریعے اسے نئی زندگی دی جائے۔ کسی منظم دفعہ وار اسلامی قانون کی عدم موجودگی اجتہاد نو کی آواز کا سبب بنی۔ چنانچہ بعض نو آزاد مسلم ممالک میں مغربی قانون نافذ کیا گیا۔ سب سے پہلے ۱۸۷۷ء-۱۸۸۵ء کے دوران مصر میں نیولین کوڈ پر مبنی مختلف دیوانی، فوجداری، تجارتی اور جہاز رانی وغیرہ قانونی ضابطے مرتب کرا کے ملک میں نافذ کیے گئے۔ بعد ازاں مصر شام، لبنان، عراق اور مراکش وغیرہ میں بھی مغربی طرز کے قانونی ضابطے درآمد کر کے نافذ کیے گئے۔ ۲

دوسری طرف اسلامی قانون کی دفعہ وار تنظیم و ترتیب کی آواز نے ایک تحریک کی شکل اختیار کر لی۔

۱. N.J coulson, A History of Islamic Law, Edinburg, EUP
1964 P:152

۲ صحیحی محمدصانی، فلسفۃ التشریح فی الاسلام، بیروت، دارالعلم، ۱۹۶۱ء، ص ۹۳-۱۲۸

اسلامی قانون کی ضابطہ بندی کی تحریک:

بیسویں صدی کے ربع اول میں اسلامی قانون کی ضابطہ بندی نے ایک تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ چنانچہ سب سے پہلے مصر میں، بعد ازاں شام، تیونس، عراق، مراکش، اردن، متحدہ ہندوستان اور پاکستان میں دفعہ وار قوانین مرتب ہوئے اور ان میں سے اکثر نافذ بھی کر دیئے گئے۔^۱

اس ضمن میں چند نجی کاوشیں بھی سامنے آئیں۔ چنانچہ بیسویں صدی کے مشہور فقیہ ڈاکٹر مصطفیٰ الزرقاء نے اپنی تصنیف ”المدخل الفقہی العام“ میں شخصی اور مالی احکام کو دفعہ وار انداز میں پیش کیا۔ جسٹس ڈاکٹر تنزیل الرحمن نے ”مجموعہ قوانین اسلام“ کے نام سے شخصی قوانین کو اس اسلوب میں پیش کیا۔ مگر شخصی قوانین کے علاوہ باقی ابواب فقہیہ کو ہنوز اس انداز میں پیش کرنے کی طرف زیادہ میلان نہیں رہا۔

معاصر اجتماعی فقہی مسائل کے حل میں اجتماعی اجتہاد کا طریقہ کار

اجتماعی اجتہاد کا تصور

مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین اور نوآزاد شدہ مسلم ممالک میں مغربی طرز حکومت و قانون کے نفاذ سے یہ تصور ابھرا کہ مسلم ممالک میں بھی اجتماعی اجتہاد اور اجماع کو فروغ دینا چاہیے۔ اس دور میں سب سے پہلے مفتی محمد عبده (م ۱۹۰۵ء) نے اور بعد ازاں ان کے شاگرد علامہ محمد رشید رضا (م ۱۹۳۵ء) نے اجماع کا ایک نیا تصور پیش کیا۔ وہ یہ کہ قرآن و سنت سے استنباط احکام کی صلاحیت رکھنے والے علماء اور دوسری طرف ملت کے منتخب نمائندوں کو (جن میں صحافی، وکلاء، اساتذہ، اقتصادی، سماجی اور تمدنی مسائل کا ادراک رکھنے والے مفکرین کو) کسی جگہ مثلاً اسمبلی میں جمع کیا جائے۔ ان سب حضرات کا کسی مسئلہ پر اتفاق، اجماع کہلائے گا۔^۲

۱۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو: تنزیل الرحمن، جسٹس ڈاکٹر، مجموعہ قوانین اسلام، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات

اسلامی ۱۹۸۷ء، ص ۸-۱۷

۲. Ahmad Hasan, The Doctrine of Ijma in Islam, Islamabad, Islamic Research Institute, 1978, PP:244-250

محمد رشید رضا، الخلافۃ والامامۃ^{لعظما}، قاہرہ، مطبعۃ المنار: ۱۳۳۱ھ، ص ۵۷-۶۱، ۶۲-۹۳

علامہ محمد اقبال (م ۱۹۳۸ء) نے یہ تصور پیش کیا کہ قانون اسلامی کی جدید تفسیر کیلئے ایک سے زائد ایسے افراد کی ضرورت ہے جو نہ صرف قانون اسلامی کو جدید پیرائے میں مرتب کر سکیں بلکہ اس کو ایسی وسعت دے سکیں جو حال کے تمام تمدنی تقاضے پورے کر سکے۔ یہ بات انہوں نے ۱۹۰۴ء میں اپنے مضمون ”قومی زندگی“ میں لکھی تھی۔^۱ پھر اپنے مشہور خطبے میں جو مجموعہ ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ کا چھٹا خطبہ ہے، انہوں نے یہ تصور پیش کیا کہ ائمہ اربعہ کے مسالک کے نمائندے اپنا حق اجتہاد پارلیمنٹ کو تفویض کر دیں۔ پھر پارلیمنٹ اس تفویض شدہ حق کے ذریعے اجتہاد کی اہل ہو جائے گی۔ ان کی رائے یہ تھی کہ اس پارلیمنٹ میں علماء، مددگار اور تجویز کار کی حیثیت سے اپنا اہم کردار ادا کریں گے۔^۲ البتہ متحدہ ہندوستان کے تناظر میں اقبال ایک ایسی مجلس علماء کی تشکیل کے خواہش مند تھے جسے دستوری سطح پر تسلیم کیا گیا ہو اور جو قانون ساز اسمبلی کو کوئی ایسا قانون پاس نہ کرنے دے جو مسلم پرسنل لاء کے خلاف جا رہا ہو۔^۳

علامہ اقبال نے پارلیمنٹ کو حق اجتہاد تفویض کرنے کا تصور مصطفیٰ کمال پاشا کے ترکی کی گریڈ نیشنل اسمبلی کو حق اجتہاد دیئے جانے کے تناظر میں پیش کیا تھا مگر اس اسمبلی نے بعض افسوس ناک فیصلے کیے، مثلاً یہ کہ رسم الخط کو عربی حروف کی بجائے لاطینی حروف میں تبدیل کر دیا۔ علامہ اقبال کو جب یہ خبر پہنچی کہ اب اذان اور نماز بھی ترکی زبان میں ادا ہوا کرے گی تو اس کی شدید مخالفت کی۔^۴

علامہ اقبال کا یہ خطبہ اپنی حتمی شکل میں ۱۹۲۹ء تیار ہو گیا تھا اور نومبر ۱۹۲۹ء میں پڑھا گیا۔ ان کی اس زمانہ کے بعد کی شاعری سے یہ بات اشارۃً ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے اس تصور سے رجوع کرنے والے تھے۔ چنانچہ اپنی وفات سے دو برس قبل ۱۹۳۶ء میں ”مشرق“ نامی مختصر نظم میں

۱۔ علامہ محمد اقبال، قومی زندگی مشمولہ مقالات اقبال، مرتب، عبدالواحد معینی، لاہور، شیخ محمد اشرف

۲۔ Allama M. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Institute of Islamic culture, 2003, pp139-140

۳۔ تحسین فراقی، اقبال، چند نئے مباحث، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء، ص ۶۱

وہ واشگاف الفاظ میں مصطفیٰ کمال اتاترک کی کاوشوں کی بے شماری کا اظہار کرتے ہیں۔

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی

کہ روح شرق، بدن کی تلاش میں ہے ابھی!

جب خود مصطفیٰ کمال ہی پر عدم اعتماد کا اظہار ہو گیا تو اس کی پارلیمنٹ اور اس کے مفوضہ حق اجتہاد کے تناظر میں مجلس قانون ساز کو دیا جانے والا حق اجتہاد بھی لازماً معرض شک میں پڑ گیا۔^۱

ان مذکورہ بالا تینوں حضرات کے تصور اجماع کو امت میں قبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ ان حضرات کے اس تصور نے اجماع کی بجائے اجتماعی اجتہاد کی ادارتی تنظیم کے تصور کو جلا بخشی۔ علامہ اقبال کے بارے میں تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ انہوں نے اجماع کا تصور دیا ہی نہیں بلکہ ان کا تصور اجتماعی اجتہاد ہی کا تھا۔

ان مذکورہ بالا حضرات کے علاوہ بھی بعض حضرات علماء کرام نے اجتماعی اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا۔

بیسویں صدی میں عالم اسلام کے جید فقیہ ڈاکٹر مصطفیٰ الزرقاء (م ۱۹۹۹ء) کی رائے (یہ رائے انہوں نے ۱۹۵۱ء-۵۲ء کے دوران لکھی تھی) یہ تھی کہ اجتماعی اجتہاد کا مندرجہ ذیل منہج اختیار کیا جائے۔

۱۔ جو مسلمان ممالک آزاد ہیں ان آزاد مسلم ممالک میں اسلامی قانون کو بطور ملکی قانون کے فوری طور پر اختیار کیا جائے اور شریعت اسلامیہ کی تدوین کر کے اس کو قانون مقنن یعنی دفعہ وار انداز میں مرتب کیا جائے۔

۲۔ اس کے بعد فقہ اسلامی کے تمام ذخائر کو سامنے رکھ کر ایسا انسائیکلو پیڈیا تیار کیا جائے جس میں فقہ اسلامی کے سارے مسائل و احکام، تصورات و اصول، قواعد و ضوابط اور فقہائے اسلام کے تمام خیالات کو جمع کیا جائے تاکہ بوقت تحقیق ان کی طرف رجوع کیا جاسکے۔

۱۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (ضرب کلیم)، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۸ء، ص ۱۴۲

۲۔ اقبال چند نئے مباحث، ص ۴۹-۵۰

۳۔ تیسرا اقدام یہ کہ نامور فقہائے اسلام کو ایک لڑی میں اس طرح پرودیا جائے کہ وہ سال میں ایک بار کسی ایک مقام پر جمع ہوں اور سال میں جمع ہونے کے بعد مختلف معاملات پر اس مواد کی مدد سے غور کریں جو انسائیکلو پیڈیا کی شکل میں موجود ہے اور پھر قانون مدون میں اگر کوئی خلا، ابہام یا کمی ہے تو اسے پورا کر دیں۔ اسی تصور کو بعد ازاں ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے بھی اختیار کیا۔ ۲

مولانا محمد تقی امینی (م ۱۹۹۱ء) کا شمار ماضی قریب کی نابغہ روزگار شخصیتوں میں ہوتا ہے۔ آپ نے اجتہاد کے موضوع پر دو کتابیں تحریر کیں۔ دونوں کتابیں آپ کے قیامِ اجمیر، ہندوستان کے زمانہ کی ہیں۔ یہ قیام آپ کی اپنی تصریح کے مطابق ۱۹۵۶ء تا ۱۹۶۴ء ہے۔ ۳ آپ نے اسی زمانہ میں اپنی کتاب ”مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر“ میں اجتماعی اجتہاد کا تصور پیش کیا۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

”اجتہاد کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اسکی صلاحیت رکھنے والوں کی ایک مجلس قائم کی جائے

جس میں مختلف ضروریات کے لحاظ سے ہر ضرورت کے ماہرین ہوں، ایسی مجلس فقہ

حنفی کی تدوین کے وقت بھی قائم تھی جس میں تقریباً چالیس افراد تھے۔“ ۴

مولانا نے اپنے اسی تصور کو عملی شکل دینے کیلئے ایک تحریک بھی چلائی جس کے نتیجہ

میں ہندوستان میں ”مجلس تحقیقات شرعیہ“ ندوہ میں قائم ہوئی۔ وہاں ایک سال (۱۹۶۳ء) اس

مجلس کے کنوینیر کی حیثیت سے آپ نے کام بھی کیا۔ ۵

مولانا محمد یوسف بنوری (م ۱۹۷۸ء) بھی اجتماعی اجتہاد کے تصور کے مؤید رہے۔

چنانچہ ان کا خیال تھا کہ اسلامی احکام اور قدیم فقہی ذخیرے کو جدید قالب میں ڈھالا جائے تاکہ نئی

نسل کے دل و دماغ پر اس کا اثر ہو اور جدید دور سے قبول کر سکے۔ ان کے خیال میں یہ کام علماء کو

۱۔ محمود احمد غازی، ڈاکٹر، عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریقہ کار مشمولہ عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی

قابل عمل صورتیں، ص ۱۸-۱۹

۲۔ محمد یوسف القرضاوی، ڈاکٹر، الفقہ الاسلامی بین الاصلۃ والتجدید، قاہرہ، دار الصحوة، ۱۴۰۶ھ،

ص ۵۶-۷۰ ۳۔ مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر مشمولہ اجتہاد، ص ۳۶۶-۳۶۷

۴۔ ایضاً، ص ۳۶۴ ۵۔ ایضاً، ص ۳۶۱

کسی ایک مرکز پر جمع کر کے کرایا جائے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ (م ۲۰۰۲ء) نے بھی اجتماعی اجتہاد کا تصور پیش کیا بلکہ اس کے لیے ایک نقشہ کار بھی تجویز کیا۔ وہ یہ ہے کہ مسلم ممالک اور جہاں جہاں غیر مسلم ممالک میں قابل ذکر تعداد میں مسلمان موجود ہیں، وہاں وہاں فقہ اکیڈمیز قائم کی جائیں۔ ان اکیڈمیز کا آپس کا تعلق فیڈریشن جیسا ہو۔ جب بھی ان میں سے کسی اکیڈمی کو کوئی استفتاء آئے وہ اس کی نقول تمام دیگر اکیڈمیز کو بھیج دے اور ان تمام اکیڈمیز کو اس مسئلہ پر غور کیلئے مہلت دی جائے۔ ایک سال بعد یہ اکیڈمیز اپنی اپنی آراء اور ان کے دلائل مرکزی اکیڈمی کو بھیج دیں۔ پھر وہ مرکزی اکیڈمی غور و فکر کے بعد کسی ایک رائے کو اختیار کر لے۔ مولانا نے اپنی اس رائے کا اظہار اپنی مختلف کتابوں میں کیا ہے۔ خطبات بہاولپور، جو مارچ ۱۹۸۰ء میں دیئے گئے، ان میں بھی یہ خاکہ ذکر کیا گیا ہے۔^۱

ان حضرات کے اس تصور کے عملی مظاہر بیسویں صدی کے نصف آخر میں بھرپور طور پر سامنے آنا شروع ہوئے اور متعدد ادارے قائم ہوئے۔ اجتماعی اجتہاد کے ان اداروں کا تعارف کرانے سے قبل اجتماعی اجتہاد کے چند مبادیات کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

اجتماعی اجتہاد کی تعریف

”الاجتہاد الجماعی هو استفراغ اغلب الفقهاء الجہد

لتحصیل ظن بحکم شرعی بطریق الاستنباط و اتفاقہم

جمیعا او اغلبہم علی حکم بعد التشاور“^۲

اجتماعی اجتہاد، فقہاء کی اکثریت کا کسی حکم شرعی کے ظنی علم کے حصول میں اپنی کوشش صرف کرنا ہے۔ حکم شرعی کا حصول استنباط کے طریقے سے حاصل ہوگا اور مشورہ کے بعد ان تمام فقہاء کا یا اکثر کا اس پر اتفاق ہوگا۔

اجتہاد اور اجماع میں متعدد وجوہ سے فرق ہے۔

۱۔ محمد یوسف بنوری، مولانا، ”تقریظ“ تنزیل الرحمن، جسٹس ڈاکٹر، مجموعہ قوانین اسلام، اسلام آباد،

ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۷۳ء ۲۔ خطبات بہاولپور، ص ۹۴

۳۔ عبد الحمید السوسوہ اشرفی، الاجتہاد الجماعی فی التشریح الاسلامی، قطر، وزارة الاوقاف والشؤون الدینیة،

- ۱۔ اجتماعی اجتہاد امت کے اکثر افراد کا ہوتا ہے جبکہ اجماع امت کے تمام فقہاء کا ہوتا ہے۔
- ۲۔ اجماع منجملہ حج شرعیہ کے ایک حجت شرعیہ ہے جو قطعی ہے جبکہ اجتماعی اجتہاد بمنزلہ انفرادی اجتہاد کے ہے جس کی پابندی شرط نہیں ہے۔
- ۳۔ اجماع میں ایسا نہیں ہوتا کہ دو آراء ہوں بلکہ ایک ہی رائے پر اتفاق ہوتا ہے جبکہ اجتماعی اجتہاد کے نتیجے میں دو یا زیادہ آراء ہو سکتی ہیں۔
- ۴۔ اجماع کسی خاص مسلک کا پابند نہیں ہوتا بلکہ اس میں تمام مسالک کے فقہاء شامل ہوتے ہیں۔ اس لیے اگر کسی خاص مسلک کے علماء کسی مسئلہ پر اتفاق کر لیں تو وہ اجماع نہیں کہلاتا۔ جبکہ اجتماعی اجتہاد مسلکی اور غیر مسلکی دونوں طرح کا ہو سکتا ہے۔ اسی طرح شوریٰ اور اجتماعی اجتہاد میں بھی فرق ہے۔

- ۱۔ شوریٰ میں تمام شامل ہونے والے حضرات بسا اوقات مجتہد ہوتے ہیں اور بسا اوقات مجتہد نہیں بھی ہوتے، جبکہ اجتماعی اجتہاد میں شامل ہونے والے حضرات مجتہد ہوتے ہیں۔
- ۲۔ شوریٰ میں تمام مسائل قابل مشورہ ہو سکتے ہیں، ان مسائل کا تعلق دنیوی معاملات سے بھی ہو سکتا ہے، جبکہ اجتماعی اجتہاد میں صرف دینی مسائل ہی قابل بحث ہوتے ہیں۔

اجتماعی اجتہاد کی شرعی بنیادیں

اجتماعی اجتہاد کی شرعی بنیادیں درج ذیل ہیں۔

- ۱۔ ”و عن علیؑ قال قلت یا رسول اللہ ﷺ ان نزل بنا امر لیس فیہ بیان امر ولا نہی فما تأمرنی قال شاوروا فیہ الفقہاء والعابدین ولا تمضوا فیہ رأی خاصۃ“ ۳

۱۔ وہبہ الزحیلی، الدكتور الاستاذ، الاجتہاد الجماعی و اہمیتہ فی مواجہتہ مشکلات العصر، الدراسات الاسلامیہ، رئیس التحریر، محمد الغزالی، اسلام آباد، مجمع البحوث الاسلامیہ، العدد الاول، المجلد الاربعون، ذوالقعدۃ محرم ۱۴۲۶ھ، ص ۱۰-۱۱

۲۔ ایضاً ص ۱۱

۳۔ امام بیہقی نے کہا ہے ”رواہ الطبرانی فی الاوسط و رجالہ موثقون من اہل الصحیح“، مجمع الزوائد، کتاب العلم، باب فی الاجماع، ۱/۱۷۸؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، قاہرہ، دار الحرمین، ۱۴۱۵ھ، باب الالف من اسمہ احمد، ۲/۱۷۲، ج ۱، ۱۶۱۸

حضرت علیؑ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اگر ہمیں کوئی ایسا امر پیش آئے جس کے بارے میں نصوص میں کوئی امر و نہی (حکم) نہ ہو تو آپ ہمیں ایسی صورت میں کیا حکم دیں گے؟ آپ نے فرمایا تم فقہاء اور عابدین سے مشورہ کر لینا اور کسی ایک کی رائے پر نہ چلنا۔

۲۔ اجتماعی اجتہاد کی تائید میں شیخین صحابہؓ کے عہد میں کیے جانے والے فیصلے بھی بطور دلیل بیان کیے جاتے ہیں۔

۳۔ اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کا عمل بھی یہی نقل کیا جاتا ہے کہ انہوں نے مدینہ منورہ کے دس فقہاء کو جمع کیا اور فرمایا

”انما دعوتکم لأمر تؤجرون علیہ وتکونون فیہ اعوانا علی الحق ما

ارید ان اقطع أمرا الا برأیکم او برأی من حضر منکم“ ۲

میں نے تم لوگوں کو ایک ایسے کام کیلئے بلایا ہے جس پر یقیناً تمہیں اجر ملے گا اور تم حق کے ناصر و مددگار شمار ہو گے۔ میں چاہتا ہوں کہ تمام اقدامات تم سب کی رائے یا تم میں سے جتنے بھی حاضر ہوں ان کی رائے سے کروں۔

۴۔ تجزؤ الاجتہاد کے جواز نے بھی اجتماعی اجتہاد کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ فصل اول میں تجزؤ الاجتہاد کی بحث گزر گئی ہے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ اکثر اصولیین کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ کوئی ایک شخص کسی ایک فقہی باب میں اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو اور دوسرے باب میں اسے یہ صلاحیت حاصل نہ ہو۔ آج کے دور میں مجتہد کو جن مسائل فقہ کا حل ڈھونڈنا پڑتا ہے وہ اس قدر متنوع الاشکال ہیں کہ عین ممکن ہے کہ وہ ان تمام مسائل میں اجتہاد کی صلاحیت نہ رکھتا ہو مثلاً وہ طب (Medical Sciences) کے شعبے میں جدید مسائل کے حل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ مگر اقتصادیات (Economics) کے شعبے میں یہ صلاحیت نہ رکھتا ہو۔ ۳

۱۔ الاجتہاد الجماعی واہمیۃ فی مواجہۃ مشکلات العصر، ص ۵

۲۔ طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ھ، ۶/۲۲۷

۳۔ محمد طاہر منصور، ڈاکٹر، فقہ کی تشکیل جدید میں اجتماعی اجتہاد کا کردار مشمولہ عصر حاضر میں اجتہاد اور

اس کی قابل عمل صورتیں، ص ۷۸-۷۹

۵۔ امام ابوحنیفہ کا شورائی طرز عمل بھی ایک مضبوط بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے۔

اجتماعی اجتہاد کی اہمیت

اجتماعی اجتہاد کی اہمیت درج ذیل نکات سے واضح ہو جاتی ہے۔

۱۔ اجتماعی اجتہاد کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے ایک متفقہ موقف امت کے سامنے آ جاتا ہے اور اختلافِ فتاویٰ سے جو انتشار و افتراق پیدا ہوتا ہے، اس سے حفاظت ہو جاتی ہے۔

۲۔ بعض محققین کا کہنا ہے کہ آج کے دور میں ذرائع ابلاغ کی ترقی نے بہت سے ایسے لوگوں کیلئے فتویٰ دینا آسان کر دیا ہے جو یقیناً فتویٰ کے اہل نہیں ہیں۔ یہ لوگ اخبارات، رسائل، ریڈیو، ٹیلی ویژن اور انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعے مرجوح، متروک، ضعیف اور نام نہاد اقوال فقہیہ کی بنیاد پر گمراہ کن فتاویٰ جاری کرتے رہتے ہیں۔ اس کے بالمقابل اجتماعی اجتہاد کے ذریعے معتمد اور قابل وثوق اصول و اقوال کی روشنی میں علماء کا متفقہ موقف سامنے آتا ہے جس سے ایسے نام نہاد فتاویٰ کا راستہ بند ہوتا ہے۔

اجتماعی اجتہاد کے معاصر ادارے

مندرجہ ذیل عالمی اور مقامی ادارے اجتماعی اجتہاد کی روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے جدید مسائل میں اجتماعی موقف سامنے لانے میں اہم کردار ادا کر رہے ہیں۔

مجمع الفقہ الاسلامیہ، قاہرہ، مصر	مجمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ
مجمع الفقہ الاسلامی، جدہ	یورپین مجلس برائے افتاء و تحقیق
اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا	مجلس شرعی، مبارکپور، انڈیا

۱۔ فقہ کی تشکیل جدید میں اجتماعی اجتہاد کا کردار مشمولہ عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں، ص ۷۹-۸۰

۲۔ الاجتہاد الجماعی واہمیتہ فی مواجہۃ مشکلات العصر، ص ۱۲-۱۳

۳۔ ایضاً، ص ۱۳-۱۵

برصغیر میں اجتماعی اجتہاد کی روایت

ہندوستان میں اجتماعی غور و فکر کے سلسلے کی ابتدائی کڑی تو فتاویٰ عالمگیری ہی ہے۔ مسلمانوں کے اقتدار کا سورج غروب ہونے کے بعد اس سلسلہ کی ایک کاوش حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا ابوالحسن محمد سجاد اور مفتی کفایت اللہ کے زیر سایہ سرانجام پائی اور اسی کے نتیجہ میں الحیلۃ الناجزہ اور انفساخ نکاح مسلم ایکٹ کی ترتیب عمل میں آئی، پھر جمعیت علماء ہند کے ذمہ داروں میں سے ایک اہم شخصیت حضرت مولانا محمد میاں دیوبندی نے ”ادارۃ المباحث الفقہیہ“ قائم کیا جس نے رویت ہلال کے موضوع پر ایک کانفرنس بھی منعقد کی۔ غالباً ۱۹۶۳ء میں مولانا ابوالحسن علی ندوی (م ۱۹۹۹ء) نے ”مجلس تحقیقات شرعیہ“ قائم کی۔ یہ وہی مجلس ہے جو مولانا محمد تقی امینی کی فقہ کی تشکیل جدید کی تحریک کا نتیجہ تھی۔ اس مجلس نے کئی مسائل انشورنس، رویت ہلال اور نس بندی کے موضوعات پر متعدد نشستیں منعقد کیں اور بعض قابل قدر فیصلے بھی ہوئے۔ مگر ان دونوں اداروں کو زیادہ وسعت حاصل نہیں ہو سکی۔

پاکستان میں اجتماعی اجتہاد کی ابتداء اس وقت ہوئی جب اس ملک کے قیام کے فوراً بعد یہ سوال اٹھایا گیا کہ اس ملک میں اسلام کا نفاذ کس مذہبی فرقہ کی تشریحات کے مطابق ہو۔ اس پر تمام مذہبی مکاتب فکر کے اکتیس (۳۱) سرکردہ علماء کرام جمع ہوئے۔ علامہ سید سلیمان ندوی (م ۱۹۵۳ء) کی صدارت میں ان حضرات نے متفقہ طور پر بائیس نکات وضع کیے۔ ان بائیس

ان اداروں میں سے ماسوا مجمع الفقہ الاسلامی جدہ اور مجلس شرعی مبارکپور کے، باقی اداروں کے تعارف اور کارکردگی کے لیے ملاحظہ ہو: محمد طاہر منصور (مرتب و مدون)، اجتماعی اجتہاد، تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۲۰۰۷ء، جبکہ مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کے تعارف کیلئے ملاحظہ ہو: فقہ کی تشکیل جدید میں اجتماعی اجتہاد کا کردار مشمولہ عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں، ص ۶۹-۹۶، جب کہ مجلس شرعی مبارکپور کے تعارف کیلئے ملاحظہ ہو، الجامعۃ

الاشرفیہ، مبارکپور، انڈیا کی ویب سائٹ www.aljamiatulashrafia.org

نکات میں سے ایک ایک نکتہ ان حضرات کی اجتہادی صلاحیتوں پر شاہد ہے۔^۱
 البتہ پاکستان میں باقاعدہ اجتماعی اجتہادی کاوشوں کی ابتداء غالباً ”مجلس تحقیق مسائل
 حاضرہ“ کے قیام سے ہوئی ہے۔ یہ وہ مجلس ہے جو مفتی محمد شفیع (م ۱۹۷۶ء) اور مولانا یوسف بنوری
 نے قائم کی تھی۔ اس مجلس کی باقاعدہ تشکیل کب ہوئی اس کے بارے میں ۱۹۶۶/۱۹۶۷ء کا زمانہ
 تخمینے سے مقرر کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ مفتی محمد شفیع نے اس مجلس کے تحقیق شدہ رسالہ ”انسانی
 اعضاء کی پیوند کاری“ کا دیباچہ لکھا ہے جس پر شعبان ۱۳۸۷ھ کی تاریخ ثبت ہے۔ یہ زمانہ
 نومبر/دسمبر ۱۹۶۷ء کا بنتا ہے۔ مفتی شفیع نے اس کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ یہ مجلس مختلف تحقیقی
 مسائل بلاسود بینکاری، پراویڈینٹ فنڈ، مواقیت حج، مشینی ذبیحہ وغیرہ پر فیصلے کر چکی ہے جو عنقریب
 چھپ جائیں گے۔^۲ اس تحریر سے اندازہ ہوتا ہے کہ ساٹھ کی دہائی کے دوسرے نصف میں یہ
 مجلس تشکیل پائی ہوگی۔ مفتی شفیع نے لکھا ہے کہ یہ مجلس ابھی تک عام جماعتوں کی رسمی پابندیوں اور
 عہدہ و منصب کے ضابطوں سے بے نیاز اپنا کام نہایت سادگی سے سرانجام دے رہی ہے۔^۳
 اسی رسالہ کی ابتداء میں اس مجلس کی ہیئت تنظیمی کا ایک خاکہ دیا گیا ہے۔ اس خاکہ کے مطابق مفتی
 محمد شفیع اور مولانا یوسف بنوری سرپرست ہیں اور مفتی رشید احمد لدھیانوی (م ۲۰۰۲ء)، مفتی ولی
 حسن ٹونکی (م ۱۹۹۵ء)، مولانا عاشق الہی بلند شہری (م ۲۰۰۱ء)، مفتی محمد رفیع عثمانی اور مفتی تقی
 عثمانی اراکین میں شامل ہیں۔^۴

۱۔ دور جدید میں اجتہاد کی ضرورت اور دائرہ کار، مشمولہ عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں،
 ص ۲۹-۳۰
 ۲۔ محمد شفیع، مفتی (دیباچہ) انسانی اعضاء کی پیوند کاری، کراچی، دارالاشاعت، س۔ ن۔ ص ۶
 ۳۔ محولہ بالا
 ۴۔ انسانی اعضاء کی پیوند کاری، ص ۲

معاصر اجتہاد میں اردو فقہی ادب کا حصہ

صفحات بالا میں مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تالیف سے اجتہاد کی تاریخ میں ایک نئے دور کے آغاز کا تذکرہ کیا گیا ہے قانون اسلامی کی ضابطہ بندی کی تحریک اور اجتماعی اجتہاد کی ادارتی تنظیم اس دور کی اہم خصوصیات ہیں۔ برصغیر بھی اس دور کی ان دو اہم خصوصیات سے متاثر ہوا، چنانچہ متحدہ ہندوستان اور بعد ازاں پاکستان میں عائلی قوانین کی ضابطہ بندی بھی کی گئی اور اجتماعی اجتہاد کے اہم ادارے اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، اسلامی نظریاتی کونسل اور وفاقی شرعی عدالت قائم ہوئے۔

ان اداروں کی اجتماعی اجتہادی کاوشوں کے پہلو بہ پہلو علماء عظام و مفتیان کرام کی انفرادی اجتہادی کاوشیں (فتاویٰ) خاصی اہمیت رکھتی ہیں۔ اس اردو دان خطہ ہند میں اسلامی اقدار و روایات یقیناً دیگر خطہ ہائے ارض کے مقابلے میں مضبوط ہیں۔ انہی روایات میں سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہاں کے عوام اپنے عباداتی، نجی، عائلی، معاشرتی اور معاشی مسائل میں مفتیان کرام ہی پر اعتماد کرتے ہیں۔ یہ مفتیان کرام اپنے انفرادی اجتہادات یعنی فتاویٰ کے ذریعے عوام کے مسائل حل کرنے میں کوشاں رہتے ہیں۔ ان حضرات کے اجتہادات پر مشتمل کئی مجموعے ”فتاویٰ“ کی شکل میں زیور طباعت سے آراستہ ہو چکے ہیں۔

پھر اسی معاصر دور میں اردو فقہی ادب میں ان کتب فتاویٰ کے پہلو بہ پہلو مختلف فقہی مسائل پر مشتمل دیگر کتابیں بھی منظر عام پر آئی ہیں۔ یقیناً یہ کتابیں بھی اپنے مصنفین کے علمی رسوخ کی وجہ سے فتاویٰ جات کے ہم پلہ ہیں۔

دینی رسائل و مجلات کے آغاز سے یہ روایت بھی قائم ہوئی ہے کہ مختلف دورانیوں کے ان رسائل و مجلات میں فقہی مسائل کو بھی شامل کیا جائے بلکہ بعض مجلات فقہی مسائل و مباحث کیلئے ہی مخصوص ہیں۔

پھر جدید ذرائع ابلاغ کی افادیت نے علماء کو بھی ان ذرائع کے استعمال کی طرف متوجہ کیا ہے چنانچہ بعض اداروں نے فقہی مسائل کے حل کیلئے ای میل اور براہ راست فتویٰ

(online fatwa) کا طریقہ بھی اختیار کیا ہے۔

چنانچہ اگر جدید مسائل کے حوالے سے اردو فقہی ادب کا جائزہ لیا جائے تو یہ پانچ بنیادی حصوں میں منقسم نظر آتا ہے۔

- ۱۔ کتب فتاویٰ
- ۲۔ فقہی کتب
- ۳۔ فقہی مجلات و رسائل
- ۴۔ دارالافتاء کے فتاویٰ
- ۵۔ مدارس کی انٹرنیٹ ویب سائٹس

کتب فتاویٰ

اردو کتب فتاویٰ کی ایک طویل فہرست ہے۔ یہاں پر ان میں سے چند بنیادی کتب فتاویٰ کا تذکرہ کیا جا رہا ہے۔ چونکہ مقالہ کا موضوع عصری اجتہادی مسائل ہے لہذا ان کتب فتاویٰ کا جائزہ بھی اس حیثیت سے لیا گیا ہے کہ ان میں جدید مسائل کو کس حد تک قابل اعتناء گردانا ہے۔

فتاویٰ کے متعلق یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ ان کا تعلق براہ راست عوام کی عملی زندگی سے ہوتا ہے۔ عوام عبادات کو دین کا کلیدی حصہ سمجھتے ہوئے انہی کے متعلق زیادہ استفسارات کرتے ہیں۔ دوسرے درجے میں ان کے عائلی مسائل اہم ہوتے ہیں جبکہ تیسرے درجے میں معاشی مسائل قابل استفسار ہوتے ہیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ کتب فتاویٰ میں معیشت کی نسبت عبادات اور معاشرت کے متعلق مسائل زیادہ ملتے ہیں۔

۱۔ فتاویٰ عبدالحی: مولانا عبدالحی فرنگی محلی (م ۱۸۸۴ء) برصغیر کی کثیر التصانیف شخصیت ہیں۔

دیگر علوم اسلامیہ کے ساتھ ساتھ فقہ میں بھی ید طولی رکھتے تھے۔ فقہ حنفی کے مشہور متن ”الوقایہ“ کی دو شرحیں، مشہور کتاب ”الہدایۃ“ کا حاشیہ اور امام محمد کی کتاب ”الجامع الصغیر“ کا مبسوط تعارفی مقدمہ آپ ہی کا لکھا ہوا ہے۔

آپ کے فتاویٰ تینوں زبانوں عربی، فارسی اور اردو میں موجود تھے۔ بعد ازاں دیگر دو زبانوں کے فتاویٰ کو بھی اردو میں ترجمہ کر کے شائع کیا گیا۔ مولانا کے نظریہ اجتہاد و تقلید میں توسع تھا۔ اسی لیے بعض اوقات فقہ حنفی سے تجاوز کر کے دیگر مسالک کے مطابق بھی فتویٰ دے دیا کرتے تھے۔ اس دور کے متعلق بعض جدید مسائل بھی اس میں مل جاتے ہیں۔

علمائے دیوبند کی کتب فتاویٰ

۲۔ فتاویٰ رشیدیہ: مولانا رشید احمد گنگوہی (م ۱۹۰۵ء) کو دارالعلوم دیوبند کے مؤسسین اور سرپرستوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ فقہ و حدیث سے آپ کو خصوصی شغف تھا۔ چودہ مرتبہ فقہ حنفی کی کتاب ”الہدایہ“ کی تدریس کر چکے تھے۔^۱ مولانا انور شاہ کاشمیری آپ کو ”فقیہ النفس“ شمار کیا کرتے تھے۔^۲

دارالعلوم دیوبند کے قیام کے بعد وہاں باقاعدہ دارالافتاء قائم نہیں ہوا تھا۔ لہذا بعض استفتاء آپ کی طرف قصبہ گنگوہ ارسال کر دیئے جاتے تھے۔ اسی لیے فتاویٰ رشیدیہ کو دارالعلوم دیوبند کے افتاء کی تاریخ کا اولین حصہ سمجھا جاتا ہے۔

مولانا گنگوہی کے ان فتاویٰ کی ایک اہم خصوصیت اس دور کے نوپید شدہ مسائل اور ان کے حل کا تذکرہ ہے۔ ہنڈی، منی آرڈر، بینک میں رقم رکھوانا، بندوق کے ذریعے شکار اور مسلمانوں کے کفار کے ساتھ اشتراک عملی جیسے مسائل پر گفتگو کی گئی ہے۔

۳۔ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند: دارالعلوم دیوبند کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ اس نے افتاء کو باقاعدہ ایک ادارہ کی شکل دی۔ چنانچہ ۱۳۱۰ھ میں فتویٰ نویسی کا باقاعدہ آغاز ہوا۔ مفتی عزیز الرحمن (م ۱۹۲۸ء) کو بحیثیت مفتی یہ ذمہ داری سونپی گئی۔ آپ ۱۸۹۲ء سے ۱۹۲۷ء تک اس مسند پر رہے۔ آپ کے ابتدائی اٹھارہ سال کے فتاویٰ محفوظ نہ ہو سکے۔ بقیہ اٹھارہ سال کے فتاویٰ ۳ آٹھ حصوں میں اولاد دیوبند سے شائع ہوئے۔ پھر مفتی محمد شفیع کے وہ فتاویٰ جو دارالعلوم دیوبند میں بحیثیت مفتی آپ کے قیام کے دوران جاری ہوئے تھے، وہ بھی دیوبند ہی سے چھپے۔ پھر ان دونوں حضرات کے فتاویٰ کو مدون و مرتب کر کے ادارۃ المعارف، دارالعلوم کراچی سے ”فتاویٰ دارالعلوم دیوبند“ کے نام سے شائع کیا گیا۔

مفتی عزیز الرحمن کے فتاویٰ پر مشتمل حصہ کا نام ”عزیز الفتاویٰ“ اور مفتی محمد شفیع کے

۱۔ میرٹھی، عاشقی الہی، مولانا، تذکرۃ الرشید، لاہور، ادارہ اسلامیات ۱۹۸۶ء، ص ۹۳

۲۔ انور شاہ، مولانا، ملفوظات محدث کشمیری، (مرتب) احمد رضا بجنوری، ملتان، ادارہ تالیفات اشرفیہ،

س۔ ن، ص ۲۶۷

۳۔ ظفر الدین، مفتی (مقدمہ) فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ملتان، مکتبہ حقانیہ۔ س۔ ن، ۱/۱۰۸

فتاویٰ پر مشتمل حصہ کا نام ”امداد المفتین“ رکھا گیا۔

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند اس دور کے اہم مذہبی، معاشرتی اور معاشی مسائل پر مشتمل ہے

۴۔ نظام الفتاویٰ: مفتی نظام الدین (م ۲۰۰۴ء) دارالعلوم دیوبند میں پچھلی نصف صدی سے زائد عرصہ تک افتاء کی خدمت سرانجام دیتے رہے۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی بھی آپ کے تلامذہ میں شامل ہیں۔ مولانا مجاہد الاسلام نے آپ کے فتاویٰ کے مبسوط مجموعہ میں سے جدید فقہی مسائل کا انتخاب کر کے ”منتخبات نظام الفتاویٰ“ کے نام سے شائع کیا۔ عبدالقیوم قاسمی نے اسے ترتیب دیا ہے۔ اس مجموعہ میں برصغیر کے علاوہ افریقہ اور یورپ وغیرہ کے مسلمانوں کے فقہی مسائل بھی آگئے ہیں۔ چنانچہ یوٹھینزیا، جو اس دور کا انتہائی حساس مسئلہ ہے، وہ بھی اس مجموعہ میں شامل ہے۔ دارالحرب اور دارالاسلام کی نفیس بحث بھی اس مجموعہ کا حصہ ہے۔ اس کے علاوہ ضبط تولید، مصنوعی تولید کی صورتیں، مشینی ذبیحہ اور وقف کے جدید مسائل بھی اس مجموعہ میں آگئے ہیں۔

۵۔ فتاویٰ محمودیہ: مفتی محمود حسن گنگوہی (م ۱۹۹۶ء) مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور، جامع العلوم کانپور اور دارالعلوم دیوبند میں خدمت افتاء سرانجام دیتے رہے۔ اس عرصہ میں آپ کے قلم سے ہزاروں فتاویٰ جاری ہوئے۔ فتاویٰ محمودیہ آپ کے ان فتاویٰ جات کا مجموعہ ہے۔ جامعہ فاروقیہ کراچی کے دارالافتاء کے احباب نے آپ کے فتاویٰ کی از سر نو ترتیب، تصویب اور تخریج کی۔ اب یہ مجموعہ بیس (۲۰) ضخیم جلدوں میں جامعہ فاروقیہ ہی سے طبع ہوا ہے۔ ان مذکورہ مدارس میں سے آپ کا سب سے زیادہ قیام دارالعلوم دیوبند میں رہا۔ اس لیے آپ کے فتاویٰ کو دارالعلوم ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

مفتی محمود حسن گنگوہی کے فتاویٰ اپنی جامعیت، مقصدیت اور اسلوب استدلال میں اپنی مثال آپ ہیں۔ چونکہ آپ کے فتاویٰ نصف صدی (۱۹۳۲ء.....۱۹۸۵ء) سے زائد عرصہ پر محیط ہیں۔ اس لیے اس دور کے اہم معاشرتی، معاشی اور طبی مسائل اس مجموعہ میں ملتے ہیں۔ تفویض طلاق کے احکام، مفقود الخبر کے مسائل، حصص کی خرید و فروخت، دارالحرب میں سود اور

مفتی محمود حسن گنگوہی اور فتاویٰ محمودیہ کے متعلق معلومات مندرجہ ذیل مضمون سے لی گئی ہیں۔

مفتی عبدالباری، مفتی محمود حسن گنگوہی کے حالات زندگی، مقدمہ فتاویٰ محمودیہ، ناشر، کراچی، جامعہ

فاروقیہ ۲۰۰۵ء/۱-۳۸-۷۸

خاندانی منصوبہ بندی وغیرہ جیسے عصری مسائل بھی اس مجموعہ میں آگئے ہیں۔

۶۔ امداد الفتاویٰ: مولانا اشرف علی تھانوی (م ۱۹۴۳ء) کی ہمہ جہت شخصیت علوم اسلامیہ کے طالب علم کیلئے محتاج تعارف نہیں۔ مولانا تفسیر، حدیث اور تصوف کے ساتھ ساتھ فقہ میں گہری مہارت رکھتے تھے۔ جس طرح مولانا کی شخصیت ہمہ جہت ہے اسی طرح مولانا کے فتاویٰ بھی ہمہ جہت ہیں۔ اس دور کے عقائد، عبادات، سیاست، معاشرت اور معیشت کے امہات المسائل اس مجموعہ میں ملتے ہیں۔

”القصص السنی فی حکم حصص کمپنی“ کے نام سے مشترکہ عوامی کمپنیوں کے حصص کے متعلق آپ کا یہ رسالہ منفرد تحقیق پر مشتمل ہے۔

۷۔ امداد الاحکام: اسے امداد الفتاویٰ کا تکملہ کہا جاتا ہے۔ یہ خانقاہ تھان بھون میں لکھے گئے مولانا تھانوی کے شاگرد عزیز مولانا ظفر احمد عثمانی (م ۱۹۷۴ء) کے فتاویٰ ہیں۔ اسی لیے اسے ”امداد الفتاویٰ“ کا تکملہ کہا جاتا ہے۔

پراویڈنٹ فنڈ، حق تصنیف، جانور کو بے ہوش کر کے ذبح کرنا اور مانع حمل دوائیوں کا استعمال جیسے بعض جدید مسائل اس مجموعہ میں شامل ہیں۔

۸۔ فتاویٰ خلیلیہ: مولانا خلیل احمد سہارنپوری (م ۱۹۲۷ء) کا شمار اکابر علماء دیوبند میں ہوتا ہے۔ مولانا کو مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور کے طویل قیام میں جو استفتاء آتے تھے، یہ مجموعہ انہی کے جوابات پر مشتمل ہے۔ یہ مختصر مجموعہ ہے جو بعض اہم مسائل پر مشتمل ہے۔

۹۔ کفایت المفتی: مفتی کفایت اللہ دہلوی (م ۱۹۵۴ء) کی شخصیت فقہ و افتاء کے حوالے سے محتاج تعارف نہیں۔ آپ نے متواتر پچپن برس تک درس و تدریس کے ساتھ ساتھ خدمت افتاء انجام دی۔ اس نصف صدی سے زائد عرصہ میں ایشیاء، یورپ اور عرب غرضیکہ جہاں بھی مسلمانوں کا وجود ہے، وہاں آپ کے فتاویٰ پہنچے۔

فتاویٰ کا یہ مجموعہ آپ کے منتشر فتاویٰ کو جمع کر کے ترتیب دیا گیا ہے۔ مقدمہ نگار کے مطابق آپ کے وہ فتاویٰ جو نقول فتاویٰ کے رجسٹروں میں محفوظ تھے، وہ فتاویٰ جو جمعیت علماء ہند کے رسالہ ”الجمیعیہ“ میں چھپتے رہے اور وہ فتاویٰ جو رہائش گاہ میں موجود تھے، سب کو جمع کیا گیا ہے۔

اس مجموعہ میں اعضاء کی پیوند کاری، انتقال خون اور پوسٹ مارٹم جیسے جدید مسائل کے ساتھ ساتھ سیاست حاضرہ پر بھی فتاویٰ ملتے ہیں۔

۱۰۔ فتاویٰ حقانیہ: مولانا عبدالحق (م ۱۹۸۹ء) نے ۱۹۴۷ء میں بے سرو سامانی کے عالم میں دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک، صوبہ سرحد کی بنیاد رکھی۔ عوام الناس کی ضروریات کے پیش نظر دارالافتاء قائم کیا گیا۔ مولانا اپنی زندگی میں فتاویٰ جات کی تصحیح، تصویب اور نقل کا خوب اہتمام کرتے تھے۔ چنانچہ ”فتاویٰ حقانیہ“ دارالعلوم حقانیہ کے دارالافتاء سے نصف صدی سے زائد عرصہ پر محیط زمانہ میں جاری ہونے والے فتاویٰ کا مجموعہ ہے۔ اس مجموعہ میں عقائد و عبادات، سیاست و شریعت، معیشت و معاملات اور طب و اخلاق غرضیکہ ہر شعبہ زندگی کے متعلق فتاویٰ شامل ہیں۔ ترتیب و تصویب نہایت عمدہ ہے۔ تخریج کا باقاعدہ اہتمام کیا گیا ہے۔ ایک مسئلہ کے بارے میں ایک سے زائد حوالے درج کیے گئے ہیں۔ مدرسہ مذکورہ کے ماہنامہ ”الحق“ میں چھپنے والے فقہی مضامین و فتاویٰ کو بھی ان کے مناسب ابواب کے تحت درج کیا گیا ہے۔ ۲

۱۱۔ احسن الفتاویٰ: مفتی رشید احمد لدھیانوی (م ۲۰۰۲ء) اپنے دور میں عدیم المثال ہستی تھے۔ ورع و تقویٰ کے غلبہ کے باعث طبیعت میں شدت کا پہلو نمایاں تھا۔ فقہ و افتاء میں مولانا رشید احمد گنگوہی کے ہم صفات تھے۔ افتاء میں آپ کی شہرت اس قدر ہوئی کہ اندرون و بیرون ملک کے علماء بھی مشکلات میں آپ کی طرف رجوع کرتے تھے۔ مفتی رشید احمد لدھیانوی کے تمام صادر شدہ فتاویٰ کو اگر جمع کیا جائے تو بلاشبہ بیس ۲۰ سے زائد جلدوں میں سمائیں۔

”احسن الفتاویٰ“ مفتی رشید احمد لدھیانوی کے تبحر علمی، وسعت معلومات اور صلاحیت استنباط و استدلال کا نمونہ ہے۔ مفتی موصوف کے کچھ تفردات بھی تھے۔ آغاز وقت طلوع فجر کے بارے میں آپ کا نظریہ جمہور سے مختلف تھا اور اس کے لیے آپ کے پاس اس قدر مضبوط دلائل تھے کہ تادم وفات کوئی ہستی انہیں ان کے موقف سے ہٹانہ سکی۔ جس مجلس میں معاصر اسلامی بینکاری کی ابتدائی تجاویز طے ہوئیں، آپ اس کے رکن رکین تھے۔

۱۔ سمیع الحق، مولانا، نقش آغاز، فتاویٰ حقانیہ، ناشر، اکوڑہ خٹک، جامعہ دارالعلوم حقانیہ، ۲۰۰۲ء، ۳/۱

۲۔ مختار اللہ حقانی (پیش لفظ) فتاویٰ حقانیہ، ۱/۱۳۲-۱۳۴

نو پید مسائل پوسٹ مارٹم، پیوند کاری، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، وغیرہ کے بارے میں سخت موقف کے حامل تھے۔ اس مجموعہ میں بہت سے جدید مسائل آگئے ہیں۔

۱۲۔ فتاویٰ رحیمیہ: سید مولانا عبدالرحیم لاچپوری (م ۲۰۰۱ء) کی شخصیت فقہی حلقوں میں جانی پہچانی ہے۔ آپ کے یہ فتاویٰ گجراتی زبان کے مجلہ ”پیغام“ میں چھپنے والے فتاویٰ کا مجموعہ ہے۔ مولانا کی شخصیت اور اس مجموعہ کے متعلق مولانا کے بہت سے معاصرین کے توصیفی کلمات بھی ابتداء میں شامل ہیں۔ اردو فقہی ادب میں زبان کی سلاست کے اعتبار سے یہ مجموعہ منفرد ہے۔ اکثر عصری اجتہادی مسائل اس میں آگئے ہیں۔

دارالحرب میں سود کے مسائل، ہندوستان میں انشورنس کا مسئلہ، ضبط تولید کی مختلف صورتیں، مصنوعی تولید کی شکلیں اور اعضاء کی پیوند کاری جیسے مسائل کے متعلق مدلل بحث کی گئی ہے۔

۱۳۔ خیر الفتاویٰ: مولانا اشرف علی تھانوی کے خلیفہ مجاز مولانا خیر محمد (م ۱۹۷۰ء) نے ۱۹۳۱ء میں مولانا اشرف علی تھانوی کے مشورہ و اجازت سے اپنے ادارہ خیر المدارس کا آغاز جالندھر، ہندوستان میں کیا۔ ۱۹۴۷ء میں قیام پاکستان کے بعد یہ مدرسہ قدیمی شہر ملتان میں منتقل ہوا۔ مولانا نے مدرسہ کے قیام کے متصل بعد عوام کی آگہی کے لئے دارالافتاء قائم کیا مگر یہ دارالافتاء صرف آپ ہی کی ذات کا نام تھا، نہ کوئی مستقل عمارت، نہ متعدد شخصیات۔ البتہ ۱۹۴۹ء میں باقاعدہ افتاء کا شعبہ قائم ہوا اور یہاں مزید مفتیان کرام کو دعوت دی گئی۔ ۲

”خیر الفتاویٰ“ مولانا خیر محمد جالندھری اور ان کے دیگر رفقاء کار اور دارالافتاء کے مفتیان کرام کے فتاویٰ پر مشتمل ہے۔ ان شخصیات میں مفتی محمد عبداللہ، مفتی عبدالستار اور مفتی محمد انور نمایاں ہیں۔ مؤخر الذکر ہی نے یہ فتاویٰ ترتیب دیا ہے۔ یہ مجموعہ خیر المدارس میں موجود چالیس سالہ فتاویٰ سے ایک عمدہ انتخاب ہے جس میں تفسیر و عقائد سے نکاح و طلاق تک کے متعلق فتاویٰ ہیں۔ اردو فتاویٰ جات میں یہ مجموعہ کثرت فروعات کے باعث منفرد ہے۔ البتہ عقائد، عبادات اور معاشرت کے علاوہ دیگر ابواب مثلاً معیشت اور طب وغیرہ کے مسائل اس مجموعہ میں نہیں۔

۱ عیسیٰ بھائی ابراہیم (تکملہ تعارف) فتاویٰ رحیمیہ، کراچی، دارالاشاعت، ۲۰۰۳ء، ۲۲/۱

۲ محمد انور، مفتی (مرتب) خیر الفتاویٰ، ملتان، مکتبہ امدادیہ ۱۹۹۱ء، ۲۸/۱

۱۴۔ فتاویٰ بینات: جامعہ علوم اسلامیہ، بنوری ٹاؤن کراچی کا شمار ملک پاکستان کی نمایاں اہم جامعات میں ہوتا ہے۔ اس کی بنیاد مولانا محمد یوسف بنوری (م ۱۹۷۸ء) نے رکھی تھی۔ اسی ادارے میں بعد ازاں ”دارالافتاء“ بھی قائم ہوا۔ مولانا نے عوام الناس کی دینی ضروریات کے پیش نظر ایک ماہنامہ رسالہ بینات بھی جاری کیا۔ یہ وہی رسالہ ہے کہ جس کے ذریعے علماء نے ادارہ تحقیقات اسلامی کے ڈائریکٹر ڈاکٹر فضل الرحمن اور ان کے تبعین کے تجدد پسندانہ افکار و نظریات کا بڑی جرأت مندی سے مقابلہ کیا تھا۔

۱۳۹۹-۱۴۲۶ھ / ۱۹۷۹-۲۰۰۶ء کے عرصہ میں اس رسالہ میں مدرسہ ہذا کے دارالافتاء کے متعلقین کے جو فتاویٰ و مضامین چھپتے رہے، انہی کو ”فتاویٰ بینات“ کی صورت میں طبع کیا گیا ہے۔ اگرچہ ۱۳۹۹ھ / ۱۹۷۹ء سے پہلے کے مضامین بھی اس میں شامل ہیں تاہم اس کی تعیین نہیں کہ یہ سلسلہ کب سے شروع ہوا۔

اس مجموعہ میں مولانا یوسف بنوری، مفتی ولی حسن ٹونکی مولانا یوسف لدھیانوی (م ۲۰۰۰ء)، مفتی نظام الدین شامزئی (م ۲۰۰۴ء) مفتی عبدالسلام چانگامی اور دیگر اہل علم کے فتاویٰ و مضامین شامل ہیں۔

چونکہ یہ مجموعہ ربع صدی سے زائد کے مضامین و فتاویٰ پر مشتمل ہے، اس لیے عقائد، عبادات، سیاسیات، حلال و حرام، معیشت اور طب کے اہم جدید مسائل اس مجموعہ میں شامل ہیں۔ یتیم پوتے کی وراثت، عورت کی حکومت، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، اور ملٹی لیول مارکیٹنگ وغیرہ جیسے مسائل آگئے ہیں۔ تاہم ظاہر ہے کہ صرف ایک علمی مجلہ کے مضامین پر مشتمل ہونے کے باعث عام کتب فتاویٰ کی طرح اس مجموعہ میں مسائل مستفسرہ کی تعداد بہت زیادہ نہیں ہے۔

۱۵۔ فتاویٰ مفتی محمود: مفتی محمود (م ۱۹۸۰ء) کی شخصیت سیاسی اور علمی حلقوں میں محتاج تعارف نہیں ہے۔ مفتی محمود کو فتویٰ نویسی میں غیر معمولی مہارت تھی۔ عرصہ سے آپ کے فتاویٰ کی اشاعت کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی۔ پچھلے چند سالوں میں اس مجموعہ کی چار جلدیں منظر عام پر آئی ہیں، جن میں کتاب العقائد، کتاب الصلوٰۃ سے کتاب الزکاح والطلاق تک کے مسائل درج ہیں۔ آپ

کے فرزند مولانا فضل الرحمن نے وضاحت کی ہے کہ والد محترم کی گونا گوں مصروفیات کے باعث بہت سے فتاویٰ آپ کے شاگرد آپ کے حکم سے لکھ دیا کرتے تھے اور آپ ان کی تحریری یا زبانی تصدیق کر دیا کرتے تھے۔ ان فتاویٰ کو بھی آپ ہی کے فتاویٰ سمجھنا چاہیے۔^۱
چنانچہ اس مجموعہ میں ایسے بہت سے مسائل درج ہیں جن پر آپ کا نام بھی تحریر نہیں۔
جامعہ مدنیہ لاہور کے استاذ حدیث مولانا نعیم الدین اور ان کے رفقاء نے ان فتاویٰ کو ترتیب دیا ہے۔^۲

تاہم تدوین میں بے ترتیبی ہے، زیریں عنادین بھی قائم نہیں کیے گئے، بعض جگہ عنوان اور معنون میں بھی مناسبت نہیں، مکررات یکجا نہیں کیے گئے، اس طرح تخریج کا بھی اہتمام نہیں کیا گیا۔

بریلوی مکتبہ فکر کی کتب فتاویٰ

۱۶۔ العطا یا النبویہ فی الفتاویٰ الرضویہ: یہ مولانا احمد رضا خان بریلوی (م ۱۹۲۱ء) کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے جو فتاویٰ رضویہ کے نام سے مشہور ہے۔

یہ فتاویٰ پہلے ۱۲ جلدوں میں شائع ہوا تھا۔ اس میں عربی و فارسی عبارات بکثرت تھیں۔ پھر رضا فاؤنڈیشن لاہور نے اسے تحقیق، تخریج اور عربی، فارسی عبارات کے ترجمہ کے ساتھ ۳۰ جلدوں میں شائع کیا۔ اس میں ۶۸۲۸ سوالات کے جوابات دیئے گئے ہیں۔^۳

مولانا نے اپنے فتاویٰ میں اصولی و فروعی ابحاث پر تفصیلی کلام کیا ہے چنانچہ جلد اول میں اجتہاد کے مبادیات اور آداب افتاء پر ایک مبسوط رسالہ شامل تحریر ہے۔ چند اہم عصری مسائل پر بھی گفتگو کی ہے۔

۱۷۔ فتاویٰ فیضان الرسول: یہ مفتی جلال الدین امجدی (م ۲۰۰۱ء) کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے۔

اس فتاویٰ میں ۲۴۵۰ فتاویٰ میں سے ۲۲۹۳ فتاویٰ آپ کے لکھے ہوئے ہیں جبکہ باقی

۱۔ فضل الرحمن، مولانا، پیش لفظ، فتاویٰ مفتی محمود، لاہور، جمعیتہ پبلی کیشنز، ۲۰۰۱ء، ۱/۱

۲۔ محمد ریاض درانی، (عرض ناشر) فتاویٰ مفتی محمود، ۱۵/۱

۳۔ ہمایوں عباس شمس، ڈاکٹر، برصغیر کے چند جدید حنفی علماء کی کتب فتاویٰ (ایک اجمالی تعارف)، سہ ماہی

فکر و نظر، جولائی ستمبر ۲۰۰۶ء، ص ۴۱-۴۲

فتاویٰ دیگر حضرات کے لکھے ہوئے ہیں۔ ۱۔

روایتی مسائل کے پہلو بہ پہلو جدید مسائل بھی اس میں آگئے ہیں مثلاً انجکشن سے روزہ ٹوٹنے کی بحث، چلتی ٹرین پر نماز اور ٹیلیفون پر نکاح کے بارے میں فتاویٰ ملتے ہیں۔

۱۸۔ فتاویٰ نوریہ: اس فتاویٰ کے مصنف مفتی نور اللہ بصیر پوری (م ۱۹۸۳ء) ہیں۔ فتاویٰ کی چھ جلدوں میں ۹۲۶ کے لگ بھگ سوالات کے جوابات ہیں۔ ۲۔ بعض جدید مسائل مثلاً ہوائی جہاز میں نماز، انتقال خون اور ہومیو پیتھی ادویات کا استعمال وغیرہ جیسے مسائل پر بھی بحث کی گئی ہے۔

۱۹۔ فتاویٰ یورپ: مفتی عبدالواحد قادری کے ان فتاویٰ کا مجموعہ ہے جو یورپ میں قیام کے دوران جاری کیے گئے۔ یہ ۳۰۹ فتاویٰ کا مجموعہ ہے۔ ظاہر ہے کہ فقہ الاقلیات کے مسائل کتاب کا مرکزی موضوع ہے۔ ٹائیلٹ پیپر کے استعمال کا حکم، جہاں چھ ماہ کا دن ہو وہاں روزہ رکھنے کا طریقہ، فلموں میں منعقدہ نکاح کی حیثیت وغیرہ پر بحث کی گئی ہے۔ ۴۔ جلدوں پر مشتمل اس کتاب میں روایتی موضوعات کے ساتھ ساتھ بعض جدید مسائل مثلاً لائف انشورنس، لاٹری اور الیکشن وغیرہ سے متعلق احکام شرعیہ بیان ہوئے ہیں۔

۲۰۔ منہاج الفتاویٰ: چار جلدوں پر مشتمل یہ فتاویٰ، مفتی عبدالقیوم خان ہزاروی کے فتاویٰ جات کا مجموعہ ہے۔ اس مجموعہ میں چند جدید مسائل بھی آگئے ہیں۔

جدید مسائل پر مشتمل فقہی کتب

یہاں جدید مسائل پر مشتمل فقہی کتب میں سے چند کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ بلاشبہ یہ کتب اپنے مصنفین کے رسوخ علم کے باعث کتب فتاویٰ سے کم اہم نہیں ہیں۔

رسائل و مسائل: سید ابوالاعلیٰ مودودی (م ۱۹۷۹ء) نے رسالہ ”ترجمان القرآن“ میں ایک سلسلہ ”رسائل و مسائل“ کے نام سے شروع کیا۔ اس عنوان کے تحت مولانا تفسیر، حدیث، مذہبی، معاشرتی، معاشی اور سیاسی مسائل کے متعلق استفسارات کے جواب دیتے تھے۔ بعد ازاں مولانا نے انہی جوابات کو بذاتِ خود ضروری اصلاحات، ترامیم اور اضافی نوٹس کے ساتھ مرتب کیا۔ ہر

۱۔ برصغیر کے چند جدید حنفی علماء کی کتب فتاویٰ (ایک اجمالی تعارف)، ص ۵۱-۵۲

۲۔ ایضاً، ص ۵۰-۵۱

جلد میں موضوعاتی تقسیم کی گئی ہے اور تفسیر آیات، تاویل احادیث، فقہی مسائل، معاشی مسائل، عام مسائل، کاروباری مسائل، سیاسی مسائل اور تحریک اسلامی کے متعلق سوالات و جوابات رکھے گئے ہیں۔

رسائل و مسائل کی چار جلدیں مولانا مودودی کی ہیں جبکہ باقی جلدیں مولانا کے قریبی شاگرد مولانا غلام علی کی ہیں۔ مولانا غلام علی ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۵ء وفاقی شرعی عدالت کے جج بھی رہے تھے۔ رسائل و مسائل، مولانا کی قوت استنباط و استدلال کا مظہر ہیں۔ جرابوں پر مسح، فاتحہ خلف الامام اور اذان فجر کے وقت سحر کے تناول کے بارے میں مولانا کا مسلک جمہور سے مختلف تھا۔ اس مجموعہ میں مصنوعی تولید، پوسٹ مارٹم، ترجیحی حصص اور مشینی امامت وغیرہ جیسے مسائل بھی آگئے ہیں۔

جواہر الفقہ: مفتی محمد شفیع نے اپنے فتاویٰ کے علاوہ متعدد فقہی رسائل تحریر کیئے۔ انہی رسائل کو بعد ازاں مدون و مرتب کر کے ”جواہر الفقہ“ کے نام سے شائع کیا گیا۔

آپ کی فقہی تصانیف کی تعداد پچانوے (۹۵) ہے۔ ۲۵ فقہی مسائل ایسے تھے جو یا تو طبع نہیں ہو سکے یا محض کسی ماہنامہ وغیرہ میں ایک مضمون کی حیثیت سے شائع ہوئے تھے یا طبع ہو کر نایاب ہو گئے تھے۔ ایسے تمام رسائل کو اس مجموعہ میں شامل کیا گیا ہے۔ اب مکتبہ دارالعلوم کراچی نے انہیں اعلیٰ طباعتی معیار کے مطابق دو جلدوں میں شائع کیا ہے۔

فقہی مقالات: مولانا مفتی محمد تقی عثمانی عصر حاضر کی نمایاں شخصیات میں شامل ہیں۔ یہ کتاب مولانا کے ان مقالات کا مجموعہ ہے جن میں سے اکثر مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کیلئے بزبان عربی تحریر کیے گئے تھے۔ مولانا کے شاگرد مولانا عبداللہ میمن نے ان میں سے اکثر کا اردو ترجمہ کیا ہے۔ ایک مقالہ ”حقوق مجردہ کی خرید و فروخت“ کا ترجمہ ہندوستان کے عالم مولانا عتیق احمد بستوی نے کیا ہے۔ ”شیراز کی خرید و فروخت“ مقالہ نہیں ہے بلکہ بیت المکرم کراچی میں منعقد ایک تجارتی سیمینار میں پڑھا جانے والا مقالہ ہے۔^۱

۱ رفیع عثمانی، مفتی (پیش لفظ) جواہر الفقہ، کراچی، مکتبہ دارالعلوم، ۱۹۹۹ء، ۱۳/۱-۱۵

۲ محمد عبداللہ میمن، مولانا، پیش لفظ فقہی مقالات، کراچی، مین اسلامک پبلیشرز، ۲۰۰۴ء، ۳/۱-۴

اس مجموعہ میں عصر حاضر کے جدید مسائل پر سیر حاصل گفتگو کی گئی ہے۔
مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کوالمہد العالمی للفکر الاسلامی، واشنگٹن کے ارسال کردہ سوالات کے جوابات
پر مشتمل ایک مقالہ بعنوان ”غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے مسائل“ شامل کتاب ہے۔

تفہیم المسائل: یہ مولانا گوہر رحمن (م ۲۰۰۳ء) کی تصنیف ہے۔ اس مجموعہ میں ان استفسارات
کے جواب درج ہیں جو مولانا کے ادارہ جامعہ تفہیم القرآن، مردان میں آتے تھے۔ اسی مجموعہ میں
مولانا کے آٹھ اختصاص مقالہ جات بھی شامل ہیں۔ وہ ۲۱ سوالات جو ایک میڈیکل ایسوسی ایشن
کی طرف سے پوچھے گئے ہیں وہ بھی شامل ہیں، یہ سوالات جدید طبی مسائل پیوند کاری، ٹیسٹ
ٹیوب بے بی وغیرہ کے متعلق ہیں۔ ۱۔

موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل: یہ مولانا برہان الدین سنبھلی کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب
مصنف کے چند علمی مقالات، فکری مضامین اور فقہی جوابات کا مجموعہ ہے۔ مولانا کے یہ مقالات
کم و بیش تہائی صدی کے اندر وقفہ وقفہ سے مختلف اسباب و محرکات اور سوالات کی بناء پر ان کے قلم
سے نکلے۔ ان میں سے بعض مقالہ جات بعض بین الاقوامی یا ملکی علمی اجتماعات کے لئے اور کچھ
فقہی مراکز و مجالس کی طلب پر اور زیادہ ان سوالات کے جواب میں لکھے گئے جو محقق کے پاس
ایک فقہی ادارہ (مجلس تحقیقات شرعیہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ) کے ناظم ہونے کی حیثیت سے
ملک و بیرون ملک سے آئے۔ ۲۔

مولانا برہان الدین کے ہاں حزم و احتیاط کے ساتھ توسع کا پہلو ملتا ہے۔ آپ نے خود
بھی اس کتاب کی ابتداء میں اس کا اعتراف کیا ہے کہ انہوں نے نہ تو ہر جدید کو قابل قبول بنانے
کیلئے ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے اور نہ ہر جدید کو معمولی اسباب کی بناء پر ناجائز کہہ کر رد کرنا مناسب
سمجھا ہے۔ ۳۔

پراویڈنٹ، انشورنس، انتقال خون، اعضاء کی پیوند کاری، عورتوں کی ملازمت کا مسئلہ،

۱۔ گوہر رحمن، مولانا، تفہیم المسائل، مردان، مکتبہ تفہیم القرآن ۱۹۹۸ء، ۱/۱۹-۲۰

۲۔ سنبھلی، برہان الدین، مولانا، موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، لاہور، الفیصل ناشران،

س۔ ن، ص ۱۲ ۳۔ ایضاً، ص ۱۵

سول میرج اور مشینی ذبیحہ جیسے اہم جدید مسائل کو زیر بحث لایا گیا ہے۔
 مولانا وہ واحد شخص ہیں جنہیں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے پیوند کاری کے جواز کے
 فیصلے سے اتفاق نہیں ہے۔

اسلام اور جدید دور کے مسائل:

مولانا محمد تقی امینی (م ۱۹۹۱ء) برصغیر کی ممتاز علمی و فکری شخصیت تھے۔ مجلس تحقیقات
 شرعیہ ہندوستان آپ ہی کے نظریہ اجتہاد اجتماعی کی عملی صورت تھی۔ مولانا فقہ کی تشکیل جدید کیلئے
 ایسے علماء کے وجود کے خواہش مند تھے جو مجتہدین منتسبین کے وظائف سرانجام دینے کے اہل
 ہوں۔^۱ آپ کی یہ کتاب مختلف مقالات کا مجموعہ ہے۔ یہ مقالات مختلف قومی اور بین الاقوامی
 سیمیناروں کیلئے لکھے گئے تھے۔ اولاً انہیں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے مقالات امینی کے نام سے
 ۱۹۷۰ء میں شائع کیا۔^۲ پھر غالباً ۱۹۸۸ء میں قدیمی کتب خانہ نے مولانا کے کچھ نئے مقالات
 کے اضافے کے ساتھ یہ مجموعہ ”اسلام اور جدید دور کے مسائل“ کے عنوان سے شائع کیا۔

اس مجموعہ میں اولاً اجتہاد، فقہ کی تدوین جدید کی صورت، فقہ کی تدوین جدید میں موجود
 حالات کی رعایت اور فقہ کے اجتماعی مسائل کے مضامین شامل ہیں۔ پھر ریڈیو پر روایت ہلال کی
 خبر، بازار حصص، بیمہ اور بعض دیگر موضوعات پر مضامین موجود ہیں۔

جدید فقہی مباحث:

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے اجلاسوں میں زیر بحث آنے والے موضوعات کو پاکستان
 میں ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ ”جدید فقہی مباحث“ کے نام سے شائع کرتی ہے۔ اب تک
 اس سلسلہ کی پچیس جلدیں شائع ہوئی ہیں۔ لیکن ان جلدوں میں ابھی تک صرف پندرہ فقہی سیمینار
 کے موضوعات سموائے گئے ہیں۔ البتہ ایفا پبلیکیشنز کے نام سے حال ہی میں قائم ہونے والی
 اکیڈمی کے ذیلی ادارے نے ان سیمیناروں میں زیر بحث آنے والے تمام مسائل پر مستقل

۱۔ مجاہد الاسلام قاسمی، اہم فقہی فیصلے، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳

۲۔ اجتہاد کا تاریخی پس منظر، ص ۳۵۳

۳۔ محمد تقی امینی، مولانا، مقدمہ، اسلام اور جدید دور کے مسائل، کراچی، قدیمی کتب خانہ، ص ۱۲

تصانیف کا سلسلہ شروع کر دیا ہے۔ مئی ۲۰۱۲ تک اکیڈمی ۲۱ سیمینار منعقد کروا چکی ہے۔

جدید فقہی مسائل: مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، جو اب مجاہد الاسلام قاسمی (م ۲۰۰۲ء) کے بعد اسلامک فقہ اکیڈمی کے جنرل سیکریٹری ہیں، کے فقہی مضامین ”جدید فقہی مسائل“ کے عنوان سے طبع ہوئے ہیں۔ پہلے یہ کتاب دو حصوں میں طبع ہوئی تھی اب معاشرت، معیشت اور میڈیکل سائنس میں سے ہر ایک کے متعلق علیحدہ علیحدہ حصے شامل کر کے مکمل پانچ حصوں میں یہ کتاب طبع ہوئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اردو فقہی ادب میں جدید مسائل کے حوالے سے یہ کتاب اساس اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ تقریباً تمام بنیادی جدید فقہی مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ بعض جدید مسائل پر مولانا کی علیحدہ علیحدہ کتب بھی میسر ہیں۔

فقہی مضامین: ڈاکٹر مفتی عبدالواحد، لاہور کی معروف دینی درسگاہ جامعہ مدنیہ کے فاضل ہیں۔ مولانا نے اپنی تدریسی اور فقہی خدمات کا آغاز اسی ادارے سے کیا تھا۔ اسی ادارے کے رسالہ ”انوار مدینہ“ اور دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے رسالہ ”منہاج“ میں آپ کے جو فقہی مضامین طبع ہوئے، انہی کو علیحدہ ”فقہی مضامین“ کے نام سے شائع کیا گیا ہے۔

مولانا کے ہاں اسلاف کے طریقہ تحقیق کی پابندی نظر آتی ہے تاہم مولانا اصول کے دائرہ کار میں رہتے ہوئے جہاں وسعت و رخصت کی ضرورت محسوس کرتے ہیں وہاں رخصت دینے میں تامل نہیں کرتے۔ چونکہ مولانا ایم بی بی ایس ڈاکٹر بھی ہیں اور اسی پیشہ سے تاحال منسلک بھی ہیں، اس لیے طب کے مسائل میں مولانا کا نقطہ نظر بسا اوقات دیگر مفتیان کرام سے مختلف نظر آتا ہے۔ مسائل بہشتی زیور کے نام سے مولانا کی ایک اور کتاب بھی بعض جدید مسائل کے حوالے سے معلومات فراہم کرتی ہے۔

فقہی مضامین میں مالتھس کے نظریہ آبادی، پیوند کاری، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، کلوننگ، بازار حصص میں سرمایہ کاری اور اسلامی بینک کاری پر اعتراضات جیسے عنوانات پر بحث کی گئی ہے۔ دارالحرب میں سود کے جواز کے سلسلہ میں مولانا منفرد نقطہ نظر کے حامل ہیں۔ پیش نظر مقالہ میں انکی رائے اور اس کے دلائل درج کیے گئے ہیں۔

ان کتب کے علاوہ مفتی سید سیاح الدین کا کاخیل (م ۱۹۸۸ء) کی کتاب

عبدالواحد، ڈاکٹر مفتی، فقہی مضامین، کراچی، مجلس نشریات اسلام، ۲۰۰۶ء، ص ۱

تفہیم الاحکام اور سید عروج احمد قادری (م ۱۹۸۶ء) کی کتاب ”احکام و مسائل“ اہم فقہی مباحث پر مشتمل ہیں۔

اختصاصی فقہی کتب

اردو فقہی ادب میں کسی خاص فقہی باب کے متعلق یا کسی خاص فقہی مسئلہ کے متعلق بھی کتب موجود ہیں۔ ان میں سے چند کتب کا یہاں تذکرہ کیا جا رہا ہے۔

حیلہ ناجزہ: مولانا اشرف علی تھانوی کی یہ تصنیف عورتوں کے حق تنسیخ نکاح کے مسئلہ پر مشتمل ہے۔ کتاب کا مکمل تعارف مقالہ ہذا کے متعلقہ مسئلہ کی ابتداء میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

مولانا تھانوی کے مواعظ و ملفوظات میں بعض فقہی مسائل و احکام بھی مذکور ہوتے ہیں۔ انہی فقہی مسائل و احکام کو ”اشرف الاحکام“ کے عنوان سے جمع کیا گیا ہے۔ اسی طرح ”اسلامی شادی“ کے نام سے حضرت تھانوی کا ایک رسالہ بعض عائلی مسائل پر اہم معلومات فراہم کرتا ہے۔

ہمارے عائلی مسائل: مولانا مفتی محمد تقی عثمانی کی شخصیت بلاشبہ بجائے خود ایک ادارہ ہے۔ مولانا برصغیر کی وہ واحد شخصیت ہیں جنہیں بعض بین الاقوامی فقہ اکیڈمیوں میں شمولیت حاصل ہے۔ بلکہ اب تو آپ مجمع الفقہ الاسلامی، جدہ کے نائب صدر کے عہدہ پر فائز ہیں۔

مولانا کے فقہی رسائل کی بھی خاصی تعداد ہے۔ یہ مذکورہ بالا کتاب ان کی ابتدائی کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ یتیم پوتے کی وراثت، صغریٰ کی شادی، تعدد ازواج اور اس طرح کے دیگر مسائل پر درجہ جدید کے تناظر میں گفتگو کی گئی ہے۔

اسلام اور جدید معیشت و تجارت: مولانا تقی عثمانی کی یہ تالیف ان کے ان خطبات کا مجموعہ ہے جو انہوں نے دارالعلوم کراچی میں مختلف مدارس کے اساتذہ کرام کے سامنے دیئے تھے۔ مولانا کو اقتصادیات اسلامی میں تخصص حاصل ہے اس لیے اقتصادیات اسلامی پر مولانا کی ایک سے زائد تالیفات ہیں۔

حال ہی میں ادارہ اسلامیات نے ان تمام تالیفات کو یکجا کر دیا ہے۔ اس مجموعہ میں اسلام کا معاشی نظریہ، تجارت کے اسلامی احکام، بازارِ حصص میں سرمایہ کاری اور اسلامی بینکاری جیسے موضوعات شامل ہیں۔

مریض و معالج کے اسلامی احکام: جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے کہ ڈاکٹر مفتی عبدالواحد کا یہ رسالہ مریض و معالج کے لیے فقہی اور اخلاقی ضابطہ بندیوں کی نشاندہی کرتا ہے۔ نیز جدید طبی مسائل پر بھی مشتمل ہے۔

شیرز بازار میں سرمایہ کاری: عبدالعظیم اصلاحی کی یہ کتاب بازار حصص میں سرمایہ کاری کی صورتوں اور ان کے شرعی احکام پر مشتمل ہے۔

کریڈٹ کارڈ کے شرعی احکام: مولانا محمد اسامہ کی یہ کتاب کریڈٹ کارڈ کے متعلق اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ اور دیگر اجتماعی اجتہادی اداروں کی تحریرات پر مشتمل ہے۔ کتاب کے آخر میں کراچی کے دو دینی مدارس کے فتاویٰ بھی شامل ہیں۔

فقہی مسائل پر مشتمل رسائل و جرائد

اردو فقہی ادب کا ایک اہم حصہ وہ رسائل و جرائد بھی ہیں جن میں عصری فقہی مسائل کا تذکرہ ہوتا ہے۔ ان رسائل کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

اختصاصی فقہی مجلات
عام دینی مجلات

اختصاصی فقہی مجلات

اختصاصی فقہی مجلات میں ہندوستان سے مجلہ بحث و نظر اور پاکستان سے مجلہ المباحث الاسلامیہ اور مجلہ فقہ اسلامی شامل ہیں۔

بحث و نظر: مولانا مجاہد الاسلام قاسمی برصغیر میں معاصر دور کی ایک متحرک شخصیت تھے۔ آپ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے مؤسس، نائب امیر شریعت بہار و اڑیسہ، ادارہ بحث و نظر کے امین عام اور سہ ماہی مجلہ بحث و نظر کے منتظم تھے۔

مولانا کے اس رسالہ میں ”اصولی مباحث“ ”قرآنیات“ ”تعارف کتاب“ ”شخصیات“ اور ”فتاویٰ“ کے تحت فقہ اسلامی کی معاصر تطبیقات پر ہمہ جہتی مضامین پیش ہوتے ہیں۔ مولانا مجاہد الاسلام کی وفات کے بعد مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی ادارت میں دہلی سے نکلتا ہے۔

المباحث الاسلامیہ: مولانا سید نصیب علی شاہ (م ۲۰۰۷ء) نے ملک پاکستان میں عصری فقہی مسائل کے حل کی خاطر علماء کو ایک مرکز پر جمع کرنے کیلئے فقہی کانفرنسوں کے انعقاد کی ضرورت محسوس کی۔ چنانچہ فروری ۱۹۹۶ء میں بنوں میں پہلی فقہی کانفرنس منعقد ہوئی۔ اس وقت سے اب تک چھ فقہی کانفرنسیں منعقد ہو چکی ہیں۔ معاشرتی، معاشی اور طبی مسائل ان کانفرنسوں کا موضوع رہے ہیں۔ بنیادی طور پر انہی کانفرنسوں میں پڑھے جانے والے مقالہ جات کی اشاعت کیلئے سہ ماہی ”المباحث الاسلامیہ“ کا اجراء کیا گیا۔ بعد ازاں اس مجلہ نے اپنا دائرہ وسیع کرتے ہوئے ملک و بیرون ملک کے علماء کے مقالہ جات بھی شامل اشاعت کیے ہیں۔ ملک پاکستان میں اپنی نوعیت کا یہ منفرد مجلہ ہے۔

فقہ اسلامی: ڈاکٹر نور احمد شاہتاز نے ۱۹۹۹ء میں کراچی سے اس مجلہ کا اجراء کیا۔ اس رسالہ میں اردو، عربی اور انگریزی میں فقہ اسلامی کے متعلق برصغیر کے علاوہ عالم عرب اور دیگر خطہ ہائے ارضی کے علماء کے مقالات شائع ہوتے ہیں۔

عام دینی مجلات

فکر و نظر: پاکستان میں دینی مجلات کی تاریخ میں ”فکر و نظر“ سرفہرست ہے۔ ۱۹۶۳ء سے یہ مجلہ باقاعدگی سے شائع ہوتا ہے۔ پہلے ماہنامہ تھا پھر سہ ماہی ہو گیا۔ اس رسالہ میں عصری فکری مسائل کے پہلو بہ پہلو عملی فقہی مسائل پر بھی مضامین چھپتے رہتے ہیں۔ یہ مضامین بلاشبہ ملک پاکستان کے نمایاں اہل علم کے اجتہادات پر ایک وقیع سرمایہ ہیں۔ عائلی، معاشی اور طبی مسائل پر اس مجلہ کے مضامین قابل قدر ہیں۔

تحقیقات اسلامی: سہ ماہی تحقیقات اسلامی ”جماعت اسلامی ہند کے ادارہ“ ادارہ تحقیق و تصنیف، علی گڑھ“ کا ترجمان ہے۔ ۱۹۸۲ء سے تاحال باقاعدگی سے شائع ہوتا ہے۔ ۲۰۰۶ء تک اس رسالہ میں ۲۹۷ مقالات اور ۵۲ مقالات کے تراجم نے جگہ پائی تھی جبکہ ۱۷۱ مقالہ نگاران کی نگارشات شائع ہوئی تھیں۔ جدید فقہی مسائل میں سے سماجیات، معاشیات اور طب جدید کے

۱۔ جلال الدین عمری، ادارہ تصنیف و تحقیق اور تحقیقات اسلامی کے بیس سال، سہ ماہی تحقیقات اسلامی،

مدیر جلال الدین عمری، علی گڑھ، ادارہ تحقیق و تصنیف، اکتوبر دسمبر ۲۰۰۶ء، ص ۱۷

متعلق مقالہ جات شائع ہوئے ہیں۔

معارف: علوم شرقیہ پر برصغیر میں لکھے جانے والے مجلات میں ”معارف“ سرفہرست ہے۔ برصغیر کے اہل علم کے نتائج تحقیق اس رسالہ کی زینت رہے ہیں۔ اس مجلہ میں جدید فقہی مسائل کے متعلق بھی مضامین چھپتے رہتے ہیں۔

مولانا مناظر احسن گیلانی (م ۱۹۵۶ء) اور مولانا ظفر احمد عثمانی کے مابین غیر مسلم ممالک میں سود کے جواز و عدم جواز کے متعلق عمدہ بحث اسی رسالہ میں شائع ہوئی۔

البلاغ: دارالعلوم کراچی کے ترجمان ماہنامہ البلاغ کا اجراء ۱۹۶۶ء میں ہوا۔ اس وقت سے اب تک یہ رسالہ باقاعدگی سے شائع ہوتا ہے۔ جدید فقہی مسائل کے متعلق مضامین اور اسی مدرسہ کے دارالافتاء کے اہم فتاویٰ بھی وقتاً فوقتاً اس میں شائع ہوتے رہتے ہیں۔

بینات: جامعہ علوم اسلامیہ، بنوری ٹاؤن کراچی کا ترجمان ماہنامہ ”بینات“ فکریات اور فقہیات دونوں میدانوں میں اسلامی موقف کا ترجمان ہے۔ فتاویٰ بینات کے ذکر میں اس مجلہ کے متعلق چند باتیں ذکر کر دی گئی ہیں۔

ترجمان القرآن: جماعت اسلامی پاکستان کا ترجمان ماہنامہ ”ترجمان القرآن“ ہے۔ فکری محاذ پر عالم اسلام کا ترجمان ہے۔ اس رسالہ کی تاریخ پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وقتاً فوقتاً اسلام کی اساسی تعلیمات پر ہونے والے حملوں کا اس مجلہ نے ٹھوس اور مدلل انداز میں جواب دیا ہے۔ اس مجلہ میں فکریات کے پہلو بہ پہلو بعض جدید فقہی مسائل پر بھی مضامین ملتے ہیں۔ ”رسائل و مسائل“ کا عنوان عوامی استفسارات کیلئے مخصوص ہے۔

الحق: دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک کا ترجمان ماہنامہ ”الحق“ مولانا سمیع الحق کی ادارت میں باقاعدگی سے نکلتا ہے۔ عصری فقہی مسائل پر اس رسالہ کے مضامین وقیع حیثیت رکھتے ہیں۔

الخیر: جامعہ خیر المدارس کا ترجمان ”الخیر“ مولانا حنیف جالندہری کی ادارت میں نکلتا ہے۔ اس رسالہ میں بھی فقہی مسائل و مضامین چھپتے رہتے ہیں۔

منہاج: سید محمد متین ہاشمی (م ۱۹۹۲ء) کی کاوشوں سے دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، لاہور سے سہ ماہی ”منہاج“ کا اجراء ۱۹۸۲ء سے ہوا۔ یہ رسالہ لائبریری کی انتظامیہ کی بے اعتنائی کے باعث وقتاً فوقتاً موقوف بھی ہوتا رہا ہے اور اب ایک عرصہ سے اس کی اشاعت موقوف ہے۔ اس مجلہ کے خصوصی نمبر ”اسلامی معیشت نمبر“ اور ”اجتہاد نمبر“ اپنے موضوعات و عناوین کے اعتبار سے اہمیت کے حامل ہیں۔ منہاج کو معاصر فقہی مسائل کے حوالے سے خصوصی حیثیت حاصل رہی۔

محدث: مولانا عبدالرحمن مدنی کی ادارت میں جامعہ رحمانیہ سے جاری ہونے والا یہ ماہنامہ علمی و فقہی حیثیت سے اہمیت کا حامل ہے۔ مسلک اہل حدیث کی تبلیغ و دفاع کے ساتھ ساتھ عصری مسائل بھی رسالہ کی زینت بنتے رہتے ہیں۔

زندگی: ماہنامہ زندگی نومبر ۱۹۴۸ء سے رام پور انڈیا سے شائع ہونا شروع ہوا۔ پھر اکتوبر ۱۹۸۳ء سے ”زندگی نو“ کے نام سے دہلی سے شائع ہونا شروع ہوا۔ اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے۔ یہ جماعت اسلامی ہند کے افکار کا ترجمان ہے۔ اس رسالہ کے کچھ خصوصی نمبر ”مسلم پرسنل لاء نمبر“ اور ”طلاق نمبر“ وغیرہ کو اہل علم کے ہاں پذیرائی حاصل ہوئی۔ ”رسائل و احکام“ کا عنوان فقہی مسائل کیلئے مخصوص ہے۔

ان مذکورہ بالا رسائل کو اجتہاد کے حوالے سے معاصر فقہی ادب کی تاریخ میں اساسی حیثیت حاصل ہے۔

دینی مدارس کے دارالافتاء

اردو فقہی ادب کا ایک اہم حصہ وہ فتاویٰ بھی ہیں جو برصغیر کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے دینی مدارس سے جاری ہوتے ہیں اور کسی کتاب یا دینی مجلہ میں شامل نہیں ہوتے۔ یہاں اہم دینی مدارس کا ذکر کیا جا رہا ہے جہاں باقاعدہ دارالافتاء قائم ہیں اور ان کے فتاویٰ کو وثوق و اعتماد کا درجہ حاصل ہے۔

دارالافتاء دارالعلوم کراچی

دارالعلوم کراچی کا دارالافتاء ملک پاکستان کا سب سے بڑا دارالافتاء ہے۔ اس ادارہ میں

۱۔ محمد الیاس الاعظمی، ڈاکٹر، اسلامیات کے چند اہم اردو رسائل و جرائد کے اشارے، سہ ماہی تحقیقات

مفتی محمد شفیع، مولانا رشید احمد لدھیانوی، مولانا عاشق الہی بلند شہری جیسے اساطین افتاء خدمات سرانجام دیتے رہے ہیں۔ اب مولانا مفتی محمد تقی عثمانی اور مولانا محمد رفیع عثمانی اس ادارے کے سربراہ ہیں۔ چونکہ مولانا محمد تقی عثمانی کو عالمی شہرت حاصل ہے، اس لیے بیرون ملک سے بہت سے سوال اس ادارہ کو موصول ہوتے ہیں۔ زیر نظر کتاب میں بھی اس ادارہ کے چند فتاویٰ کا حوالہ دیا گیا ہے۔

دارالافتاء جامعہ اشرفیہ لاہور

جامعہ اشرفیہ کا یہ ادارہ مفتی جمیل احمد تھانوی (م ۱۹۹۴ء) کے زیر ادارت فتویٰ نویسی کی اہم خدمت سرانجام دیتا رہا ہے۔ مفتی جمیل احمد تھانوی کے فتاویٰ بلاشبہ ہزاروں کی تعداد میں ہیں۔ ڈاکٹر خلیل احمد تھانوی، دارالعلوم اسلامیہ لاہور نے مفتی صاحب کے فتاویٰ کے ایک حصہ کو جمع (Edit) کیا ہے مگر تا حال وہ مجموعہ شائع نہیں ہوا۔

اس ادارہ کے فتاویٰ کو عوام الناس کا اعتماد بھی حاصل ہے اور عدالتوں میں بھی پذیرائی حاصل ہے۔

دارالافتاء جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی:

اس ادارہ کا تعارف ”فتاویٰ بینات“ کے ذیل میں کروایا جا چکا ہے۔

دارالافتاء جامعہ خیر المدارس ملتان

اس ادارہ میں مفتی خیر محمد اور بعد ازاں مفتی عبدالستار فتویٰ نویسی کا کام کرتے رہے ہیں۔ اب بھی یہ ادارہ مصروف عمل ہے۔

دارالافتاء دارالعلوم حقانیہ، اکوڑہ خٹک سرحد

اس ادارہ میں مولانا عبدالحق اور بعد ازاں مفتی فرید فتویٰ نویسی میں مصروف عمل رہے ہیں۔ اب بھی یہ ادارہ مصروف عمل ہے۔

دارالافتاء جامعہ فاروقیہ کراچی

مولانا سلیم اللہ خان، صدر وفاق المدارس العربیہ، پاکستان، مہتمم جامعہ ہڈانے دارالافتاء قائم کیا۔ اس ادارہ کے فتاویٰ قدرے کم مقبول ہوئے ہیں۔

دارالافتاء جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی

مفتی نعیم اللہ اس ادارہ کے سربراہ ہیں۔ مفتی شوکت علی، رئیس دارالافتاء ہیں۔ اس ادارہ کے فتاویٰ اپنی ویب سائٹ کے باعث ملک و بیرون ملک مقبول ہیں۔

دارالافتاء جامعہ نعیمیہ لاہور

مفتی محمد حسین نعیمی اس ادارہ کی مقتدر شخصیت تھے۔ آپ کے اس ادارہ کو بریلوی مسلک کے عوام میں پذیرائی حاصل ہے۔

دارالافتاء دارالعلوم دیوبند

دارالعلوم دیوبند کے دارالافتاء کو ایک صدی سے زائد عرصہ سے برصغیر اور دنیا کے دوسرے خطوں میں پذیرائی حاصل ہے۔

دارالعلوم دیوبند کی ویب سائٹ کے مطابق اس ادارہ سے صرف مفتی مہدی حسن (م ۱۹۷۶ء) کے بحیثیت صدر مفتی قیام (۱۹۴۷.....۱۹۶۸ء) کے عرصہ میں جاری ہونے والے فتاویٰ کی تعداد ۵۳۲۴ ہے۔

مفتی مہدی حسن کے علاوہ مفتی عزیز الرحمن، مفتی محمد شفیع، مفتی محمود گنگوہی، مفتی نظام الدین اور مفتی ظفر الدین مفتاحی اس عظیم ادارہ کے نمایاں اصحاب فتاویٰ میں شامل ہیں۔

دارالافتاء جامعہ اشرفیہ مبارکپور

ہندوستان میں بریلوی مکتبہ فکر کا یہ اساسی ادارہ ہے۔ ان کے ہاں مجلس شرعی مبارکپور کے قیام کے بعد ملک کے طول و عرض کے اصحاب افتاء جمع ہوتے رہتے ہیں۔ اس لیے عصری اجتماعی مسائل میں اجتماعی موقف سامنے آجاتا ہے۔ مجلس شرعی کا کریڈٹ کارڈ کے بارے میں متفقہ فیصلہ زیر نظر کتاب میں شامل ہے۔

دارالافتاء ادارہ بحث و نظر: اسی ادارہ کو اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کی تاسیس کا شرف حاصل ہے۔ ادارہ کے اہم فتاویٰ مجلہ بحث و نظر میں شامل ہوتے رہتے ہیں۔

ہندوستان میں دینی مدارس کی کثیر تعداد ہے۔ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے قیام کے بعد عصری اجتماعی مسائل میں ان مدارس کے اصحاب کا اجتماعی و اختلافی موقف سامنے آجاتا ہے۔

اس اکیڈمی اور ادارہ کے دارالافتاء کے فتاویٰ زیر نظر کتاب میں شامل ہیں۔

دارالافتاء و تحقیق، لاہور:

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب کی نگرانی اور سرپرستی میں چلنے والا یہ ادارہ مفتی موصوف کی دینی و فقہی خدمات کے باعث اب مرجع الخلاق بن رہا ہے۔

دینی اداروں کی ویب سائٹس

دینی اداروں کی ویب سائٹس، ای میل کے ذریعے سوالوں کے جواب اور on line Fatwa بھی علماء کے انفرادی اجتہادات کا ایک ذریعہ ہیں۔

<http://www.binoria.org>

جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی کی یہ ویب سائٹ عالم اسلام کی پہلی ویب سائٹ ہے جو ہاتھ کے لکھے ہوئے (Hand written) فتاویٰ کو سکین (Scan) کر کے جاری کرتی ہے۔ یہ سائٹ باقاعدہ up-date ہوتی رہتی ہے۔ اس کتاب میں بھی اس کے کچھ فتاویٰ کا حوالہ دیا گیا ہے۔

http://www.darulifta_deoband.org

دارالعلوم دیوبند کی یہ مستقل ویب سائٹ ای۔میل کے ذریعے سوالات کے جواب کا اہتمام کرتی ہے۔ پوچھے گئے سوالات کے جوابات کا ایک ذخیرہ اس ویب سائٹ پر موجود ہے۔ بازار حصص میں سرمایہ کاری کے متعلق ایک فتویٰ زیر نظر کتاب میں شامل ہے۔

<http://www.Islamicacademy.org>

بریلوی مکتبہ فکر کی یہ ویب سائٹ مختلف بریلوی کتب فتاویٰ اور اس مکتبہ فکر کے معاصر علماء کے فتاویٰ پر مشتمل ہے۔

<http://www.Jamiaashrafia.org>

جامعہ اشرفیہ on-line Fatwa کا اہتمام کرتی ہے۔ ایک مخصوص وقت میں بذریعہ انٹرنیٹ براہ راست گفتگو کے ذریعے مفتیان کرام سے سوالات پوچھے جاتے ہیں۔

باب دوم

جدید معاشرتی مسائل

فصل اول

نکاح سے متعلق جدید مسائل

مواصلاتی نکاح

موجودہ دور میں ٹیلیفون کے ذریعے نکاح کا رواج عام ہے، بلکہ انٹرنیٹ کے آنے کے بعد ویب کیمرہ (Web Camera) کے ذریعے ایجاب و قبول کرنے والے مرد و عورت اور گواہ سب ایک دوسرے کو دیکھ بھی لیتے ہیں، نیز فون کا سپیکر کھول دینے سے گواہ براہ راست اکٹھے مجیب کے ایجاب کو سن سکتے ہیں۔ ان صورتوں میں ٹیلی فون کے ذریعے نکاح کا حکم کیا ہوگا؟ مواصلاتی نکاح کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ ایک قسم تو وہ ہے کہ جس میں ایجاب کرنے والا بذریعہ ٹیلی فون کسی شخص کو اپنی طرف سے نکاح کا وکیل بنا دیتا ہے اور یہ موکل مجلس نکاح میں دو گواہوں کے سامنے وکالت ایجاب کرتا ہے اور دوسرا فریق اس ایجاب کو قبول کر لیتا ہے۔ یہ صورت بلا کسی اختلاف کے جائز ہے۔

۲۔ دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں مجیب بذریعہ فون براہ راست ایجاب کرتا ہے اور دوسرا فریق فون پر براہ راست قبول کرتا ہے تو یہ صورت مختلف فیہ ہے۔

مانعین کا موقف

مانعین کا موقف یہ ہے کہ ایسی صورت میں نکاح نہیں ہوتا۔

۱۔ فتاویٰ محمودیہ ۱۰/۶۷۸؛ فتاویٰ مفتی محمود، ۳۶۸/۴۰، لدھیانوی، محمد یوسف، مولانا، آپ کے مسائل اور ان کا حل، کراچی، مکتبہ لدھیانوی، ۱۹۹۸ء، ۴۱/۵؛ عبدالواحد، ڈاکٹر، مفتی، مسائل بہشتی زیور، لاہور، مکتبہ الحسن، س۔ ن۔ ۳۶/۲؛ رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، جدید فقہی مسائل، کراچی، زم زم پبلشرز، ۲۰۰۶ء، ۱۹۳/۱

۲۔ واضح رہے کہ عام کتب فتاویٰ میں عام فون اور اسپیکر فون میں فرق کو ملحوظ نہیں رکھا گیا بلکہ مطلقاً ٹیلی فون پر براہ راست نکاح کی ممانعت ذکر کی گئی ہے۔ آپ کے مسائل اور ان کا حل، ۴۱/۵؛ جدید فقہی مسائل، ۱۹۳/۱؛ مفتی عبدالواحد کی رائے اولاً عدم جواز کی تھی، پھر جواز کی رائے اختیار کی جس کا تذکرہ آگے آ رہا ہے۔ مسائل بہشتی زیور، ۳۶/۲؛ مفتی محمود حسن گنگوہی نے مذکورہ بالا صورت اول ذکر کی ہے جس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ صورت دوم کو وہ ناجائز سمجھتے تھے۔ فتاویٰ محمودیہ کے مرتبین و محشین نے سپیکر فون کے استعمال کی صورت میں جواز ذکر کیا ہے اور خیر الفتاویٰ کا حوالہ دیا ہے فتاویٰ محمودیہ، ۱۰/۶۸۰

بعض کے نزدیک اگر فون کا سپیکر کھلا ہو پھر بھی نکاح ناجائز ہے۔

دلائل

۱۔ نکاح کے لیے وحدت مجلس شرط ہے چاہے حقیقہ ہو جائے جیسے دونوں فریق اور گواہان ایک ہی جگہ بیٹھے ہوں یا معنی جیسے مجیب کا خط مجلس نکاح میں پڑھا جائے اور دوسرا فریق سن کر قبول کر لے جبکہ یہاں ٹیلی فون کی صورت میں نہ حقیقہ مجلس ایک ہے نہ معنی۔

۲۔ نکاح میں یہ بھی شرط ہے کہ عاقدین میں جہالت نہ ہو۔ اس کی مثال دیتے ہوئے فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ اگر عورت پردے میں بیٹھی ہو اور اس کے ساتھ کوئی اور عورت بھی ہو تو اب آواز میں اشتباہ کے پیش نظر عورت کے ایجاب و قبول کا اعتبار نہ ہوگا۔

مجوزین کا موقف

مجوزین کا موقف یہ ہے کہ اگر لاؤڈ سپیکر کھلا ہو تو فون پر نکاح جائز ہے۔

دلائل

۱۔ اگر ایک فریق کسی کو وکیل بنائے بغیر ایک مکتوب میں ایجاب کر دے اور یہ ایجاب مجلس عقد میں گواہوں کے سامنے پڑھا جائے اور دوسرا فریق قبول کرے تو فقہاء ایسی صورت کو جائز کہتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ یہاں معنوی اتحاد پایا گیا اور وہ کافی ہے۔ جس طرح مکتوب کی صورت میں اتحاد معنوی پایا گیا اسی طرح ٹیلی فون پر آنے والی آواز بھی اتحاد معنوی کے لیے کافی ہونی چاہیے۔

- | | |
|--|---|
| جامعہ خلفائے راشدین کراچی کا فتویٰ، مورخہ ۲۳ محرم ۱۴۲۷ھ | ۱ |
| جدید فقہی مسائل، ۱/۱۹۳؛ جامعہ خلفائے راشدین کراچی کا مذکورہ بالا فتویٰ | ۲ |
| جامعہ خلفائے راشدین کراچی کا، مذکورہ بالا فتویٰ | ۳ |
| خیر الفتاویٰ، ملتان، مکتبہ امدادیہ، ۴/۳۷۰-۳۷۱؛ فتاویٰ حقانیہ، ۴/۳۱۱-۳۱۲؛ جامعہ الرشید کراچی کا | ۴ |
| فتویٰ مورخہ ۱۸ ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ، مفتی عبدالواحد صاحب کی تحریر، مورخہ ۲۹ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۷ھ | |
| خیر الفتاویٰ، ۴/۳۷۰-۳۷۱ | ۵ |

۲۔ ٹیلی فون پر آنے والی آواز کی اچھی طرح شناخت ہو جاتی ہے۔ پھر بھی یہ ممکن ہے کہ آواز میں اشتباہ ہو جائے مثلاً یہ کہ آواز پہلے سے ٹیپ شدہ ہو۔ اسے فقہاء ”النفمة تشبة النفمة“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر یہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ آواز کی آواز سے مشابہت کے احتمال کے باوجود فقہاء دو اندھوں کی گواہی نکاح میں جائز سمجھتے ہیں۔

”و كذا بصر الشاهد ليس بشرط فين عقد النكاح بحضور الاعمى“^۱
 لہذا جب دو اندھوں کی گواہی کی صورت میں آواز کے اشتباہ کو برداشت کیا گیا ہے تو پھر ٹیلی فون سے آنے والی آواز میں موجود اشتباہ بھی قابل درگزر ہونا چاہیے۔^۲
 مانعین کے اعتراضات:

۱۔ خط اور آواز میں فرق ہے۔ مولانا ظفر احمد عثمانی مسئلہ رویت ہلال کے بیان میں لکھتے ہیں۔
 ”ٹیلی فون گواہی اصل کے اعتبار سے خط کے مثل ہے لان النفمة تشبه النفمة كما ان الخط يشبه الخط لیکن اگر غور کیا جائے تو اس میں خط سے زیادہ اشتباہ ہے کیونکہ خط میں مکرر نظر کر کے بخوبی شناخت کا موقع ملتا ہے اور ٹیلی فون میں قلت وقت کی وجہ سے مکرر غور کی نوبت نہیں آسکتی“^۳
 نیز خط اور ٹیلی فون میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ خط کو دوبارہ جب مجلس عقد میں پڑھا گیا تو گویا ایجاب دوبارہ پھر ہوا اور اس کے بعد معاً ہی قبول ہو گیا۔ جبکہ ٹیلی فون پر کیے ہوئے ایجاب کو مجیب کی مجلس کا ایجاب کہا جائے یا مجلس عقد کا ایجاب؟ ظاہر ہے کہ وہ مجیب کی مجلس کا ہی ایجاب ہے۔ لہذا مجلس عقد میں یہ ایجاب نہیں ہوا۔^۴

۱۔ کاسانی، علاء الدین، بدائع الصنائع، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۲ء، ۲/۲۵۵

۲۔ مفتی عبدالواحد صاحب کی مذکورہ بالا تحریر

۳۔ ظفر احمد عثمانی، مولانا، امداد الاحکام، کراچی، مکتبہ دارالعلوم، ۲۰۰۵ء، ۲/۱۲۷

۴۔ جامعہ خلفائے راشدین کراچی کا فتویٰ، ۲۸ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۷ھ

مجوزین کی طرف سے جواب

ایجاب و قبول میں اتحاد مجلس کا یہ مطلب نہیں کہ ایجاب کے شروع سے لے کر قبول کے آخر تک مکان ایک ہی رہے۔ ایجاب کو جب تحریر کیا یا قاصد کو ایجاب پر مشتمل پیغام دے کر بھیجا اب وہ تحریر یا پیغام لمبا سفر کر کے عورت کے پاس پہنچا تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اب مجلس عقد میں نیا ایجاب ہوا بلکہ یہ اسی ایجاب کا تسلسل ہے جو مجیب کی مجلس سے شروع ہوا تھا۔ مفتی عبدالواحد لکھتے ہیں۔

”تحریر و قاصد کے واسطے کی طرح ٹیلی فون بھی ایک واسطے ہے جس سے ایجاب ایک جگہ سے دوسری دور کی جگہ تک پہنچ جاتا ہے اور آواز بھی ایجاب کرنے والے کی ہوتی ہے۔ پھر ٹیلی فون پر ایجاب کو دوسرے عاقد تک پہنچنے سے تسلیم کرنے میں کیا چیز مانع ہے دوسرے عاقد کو جس مجلس میں ایجاب پہنچا اسی مجلس میں اگر اس نے قبول کیا تو اس صورت میں بھی ایجاب و قبول کا ایک مجلس میں ہونا ثابت ہوا۔“

حاصل بحث

مؤلف کی رائے میں مجوزین کے دلائل مضبوط ہیں۔ ٹیلی فون پر آواز کتاب کے مشابہہ ہے اور اتحاد کے لیے کافی ہے اور آواز کا اشتباہ قابل عفو ہے۔ نیز سپیکر فون کی وجہ سے ایجاب و قبول کو بیک وقت گواہان اور عاقدین سن لیتے ہیں لہذا عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں البتہ اگر لوگ اسے محض تفریح طبع کیلئے استعمال کرنا شروع کر دیں تو پھر عدم جواز کی رائے اور ذریعہ کے طور پر اپنائی جانی چاہیے۔ نیز اگر ویب کیمرہ استعمال کر لیا جائے تو فریقین و گواہان ایک دوسرے کو دیکھ بھی سکتے ہیں۔ لہذا جواز کی رائے درست ہے۔

نکاح مشروط

نکاح مشروط کا معنی یہ ہے کہ نکاح کو کسی شرط کے ساتھ معلق کر دیا جائے مثلاً عورت یہ کہے کہ اس شرط پر نکاح کر رہی ہوں کہ خاوند مجھے میرے آبائی شہر سے باہر نہیں لے جائے گا۔ نکاح میں عائد کی جانے والی شرائط تین قسم کی ہیں۔

۱۔ وہ شرائط جو انہی حقوق و فرائض کو موکد کرتی ہیں جن کو شریعت نے نکاح کی وجہ سے لازمی طور پر واجب قرار دیا ہے جیسے یہ شرط کہ خاوند بیوی کو نفقہ ادا کرے گا، اس کے ساتھ بھلے طور پر بمطابق شریعت زندگی بسر کرے گا، اسی طرح یہ شرط کہ عورت معروف میں خاوند کی اطاعت کرے گی اور یہ کہ اس کی اجازت کے بغیر گھر سے باہر نہیں جائے گی۔

ظاہر ہے کہ ان شرائط کی حیثیت احکام شریعت کی بجا آوری کی توثیق و تجدید ہے جس میں کسی کو اختلاف نہیں۔

۲۔ وہ شرائط جو نکاح سے متعلق وجوبی احکام سے متصادم ہوں۔ ابن رشد کے بقول جو نکاح صحیح ہونے کی شرطوں میں سے کسی کو ساقط کر دیتی ہوں یا نکاح کے واجب احکام میں سے کسی حکم میں تغیر و تبدیلی کو مستلزم ہوں جیسے یہ شرط کہ بیوی کا مہر نہیں ہوگا یا شوہر کے ذمہ اس کا نفقہ نہیں ہوگا۔ ایسی شرطیں بالاتفاق غیر معتبر ہیں۔ امام بخاری نے ایسی شرطوں کی ممانعت پر مستقل عنوان باندھا ہے۔ ”باب الشروط التي لا تحل في النكاح“ پھر اس کے تحت رسول ﷺ کی حدیث پیش کی ہے۔ ابوہریرہؓ سے آپ کا ارشاد مروی ہے ”لا يحل لامرأة تسئل طلاق اختها لتستفرغ صحفتها فانما لها ما قدر لها“ ۲ کہ کسی عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے تاکہ اس کے حصہ کی بھی حقدار بن جائے کیونکہ جو اور جتنا اس کے لیے مقدر ہے وہ تو اسے مل کر رہے گا۔

۱۔ ابن رشد، محمد بن احمد، بدایۃ المجتہد، بیروت، دارالفکر، ص ۲۴/۲۔

۲۔ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب الشروط التي لا تحل في النكاح، ۵/۱۹۷۸، ج ۲۸۵۷۔

ایسی شرائط اگر نکاح میں لگائی جائیں تو ان کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ نکاح منعقد ہو جائے گا اور شرائط لغو ہوں گی۔

۳۔ وہ شرائط جن سے عورت کو نفع پہنچ سکتا ہے۔ درآنحالیکہ شریعت نے ان شرائط کو نہ واجب قرار دیا ہے نہ ان سے منع کیا ہے ایسی شرطوں میں عموماً مرد اپنے ہی کسی حق سے دستبردار ہو جاتا ہے، مثلاً یہ کہ خاوند اسے اس کے میکہ میں رکھے گا یا یہ کہ اس کو شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا۔ ایسی شرائط کے ساتھ نکاح تو بالاتفاق منعقد ہو جاتا ہے مگر اختلاف اس میں ہے کہ کیا ایسی شرائط پوری کرنا مرد پر لازم ہے؟
یہ مسئلہ قرن صحابہ سے مختلف فیہ چلا آ رہا ہے۔

منکرین کا موقف:

منکرین کا موقف یہ ہے کہ ان شرائط کو پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔ جو حضرات ایسی شرائط کو غیر معتبر تصور کرتے ہیں ان میں حضرت علیؑ، سعید بن مسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، عطاء، شعبی، ابن شہاب زہری، عبدالرحمن بن اذنیہ، ایاس بن معاویہ، ہشام بن ہبیرہ، طاؤس رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ شامل ہیں۔ ائمہ اربعہ میں سے ماسوا امام احمد بن حنبل کے باقی اسی موقف کے حامی ہیں۔^۱

۱۔ عبدالرزاق، ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام، المصنف، بیروت، المکتب الاسلامی ۱۴۰۳ھ، کتاب النکاح، باب الشروط، ۶/۲۲۴-۲۳۱؛ مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب النکاح، من قال لیس شرطھا بشیء، ۵۰۰/۳

۲۔ العبدری، محمد بن یوسف، التاج والاکلیل، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۸ھ، ۳/۴۴۶؛ مقدسی، عبداللہ بن احمد، المغنی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ھ، ۷/۷۱؛ ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم، البحر الرائق، بیروت، دارالمعرفۃ، س۔ ن، ۳/۱۷۳؛ نووی، یحییٰ بن شرف، شرح النووی علی صحیح مسلم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ھ، ۹/۲۰۱-۲۰۲

دلائل

اس موقف کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد حضرت عائشہؓ سے مروی ہے:

”كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل“^۱

۲۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد عمرو بن عوف المزنیؓ سے مروی ہے:

”المسلمون على شروطهم الا شرطا حرم حلالا و أحل حراما“^۲

یعنی مسلمانوں کے حقوق و واجبات طے شدہ شرطوں کے مطابق ہونگے۔ سوائے ایسی

شرط کے جو کسی حلال کو حرام کرے اور حرام کو حلال کر دے۔

اب اگر بیوی ایسی شرط لگاتی ہے جس کے ذریعے وہ کسی حلال کو شرط کے ذریعے خاوند

کیلئے حرام کر دے تو یہ ناجائز ہوگا۔ مثلاً وہ شرط لگائے کہ دوسرا نکاح نہ کرو جہاں میں ہوں وہاں ہی

تم رہو۔ حالانکہ دوسرے نکاح کی اور آزادانہ کسی بھی جگہ رہنے کی خاوند کو اجازت ہے تو گویا حلال

کردہ اشیاء کو حرام بنانا ہے جو ناجائز ہے۔

۳۔ ایسی شرطیں تقاضائے عقد کے خلاف ہیں۔

مثبتین کا موقف:

مثبتین میں حضرت عمرؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ، عمرو بن عاصؓ، قاضی شریح، ابو الشعثاء،

۱۔ ابن حبان، محمد بن حبان، صحیح ابن حبان، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۲ھ، ذکر البیان بان زوج

بریرة کان عبد الاحرا، ۱۰/۹۴، ح ۲۲۷۲، احمد بن حنبل، امام، المسند، مصر، مؤسسة قرطبة، س۔ ن؛

مسند عائشہ، ۶/۱۸۳، ح ۲۵۵۴۳، ۶/۲۱۳، ح ۲۵۹۲۷

۲۔ سنن الیہتی الکبریٰ، کتاب الشركة، باب الشرط فی الشركة، ۶/۷۹، کتاب النکاح، باب الشرط فی

النکاح، ح ۱۴۲۱۱؛ طبرانی، سفیان بن احمد، المعجم الکبیر، موصل، مکتبة العلوم، ۱۴۰۴ھ، باب من اسه

عمرو، ۱۴۰۴ھ، ۱۷/۲۲، ح ۳۰

حضرت عمر بن عبدالعزیز، اسحاق، اوزاعی، ابن شبرمہ کا یہی قول ہے۔ ۱۔ امام بخاری نے ”باب الشروط فی النکاح“ قائم کر کے حضرت عمرؓ کا وہی قول نقل کیا ہے جو ان شروط کے معتبر ہونے کے بارے میں ہے، جس نے انکار رجحان بھی اس طرف معلوم ہوتا ہے۔ ۲۔ امام ابوداؤد کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے ان کے ہاں عنوان، ”باب فی الرجل یشرط لها دارھا“ ہے۔ ۳۔ ائمہ اربعہ میں سے امام احمد بن حنبل کا یہی مسلک ہے۔ ۴۔

دلائل:

اس موقف کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

قرآن پاک میں ارشاد ہے۔

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ۵

”اے اہل ایمان اپنے عقود پورے کیا کرو۔“

اس آیت کے ذیل میں جصاص لکھتے ہیں۔

”و كذلك كل شرط شرطه انسان على نفسه في شيء“

۱۔ حضرت عمر اور امام اسحاق بن راہویہ کی طرف نسبت امام ترمذی نے کی ہے۔ ابن مسعودؓ کا ذکر امام بغوی نے کیا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز اور دیگر تابعین کا ذکر مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے اور ابن شبرمہ کی طرف نسبت ابن رشد نے کی ہے۔

ترمذی، محمد بن عیسیٰ، سنن ترمذی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، س۔ ن، کتاب النکاح، باب ما جاء فی الشرط فی عقد النکاح، ۳/۴۲۴؛ مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب النکاح، فی الرجل یتزوج المرأة ویشرط لها دارھا، ۳/۵۰۰؛ بدایۃ المجتہد، ۲/۴۴۴؛ بغوی، محمد حسین بن مسعود، شرح السنۃ، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۲۴ھ، کتاب النکاح، باب الوفاء بشرط النکاح، ۵/۴۴

۲۔ صحیح، بخاری، کتاب النکاح، باب الشروط فی النکاح، ۵/۱۹۷۸

۳۔ سنن ابی داؤد، کتاب النکاح، باب فی الرجل یشرط لها دارھا، ۲/۴۴۴

۴۔ المغنی، ۷/۷۱

۵۔ المائدہ، ۵:۱

يفعله في المستقبل فهو عقد“ ۱

یعنی مستقبل کے بارے میں انسان جو بھی شرط اپنے اوپر عائد کرے وہ عقد ہے، پھر

فرماتے ہیں۔

”وهو عموم في ايجاب الوفاء بجميع ما يشترطه الانسان

على نفسه ما لم تقم دلالة تخصصه“ ۲

یعنی انسان اپنے اوپر جو بھی شرطیں منظور کرے یہ آیت ان تمام شرائط کے پورا کرنے کو

واجب قرار دیتی ہے سوائے اس کے کوئی ایسی دلیل ہو جو اس میں تخصیص کا تقاضا کرتی ہو۔

۲۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے:

”احق ما اوفيتم من الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج“ ۳

سب سے زیادہ قابل ایفاء وہ شرطیں ہیں جن کے ذریعے تم عصمتوں کو حلال کرتے ہو۔

ذیل میں اس حدیث کے حوالہ جات میں مذکور کتب صحاح و سنن کے تراجم ابواب سے

معلوم ہوتا ہے کہ محدثین نے اس حدیث بالا سے اسی قسم کی شرط سمجھی ہیں۔

۳۔ عبدالرحمن بن غنم کہتے ہیں کہ میں حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر تھا، حضرت عمرؓ کے پاس ایک

مقدمہ آیا، جس میں شوہر اور بیوی کے درمیان یہ شرط طے شدہ تھی کہ شوہر اس کو میکہ ہی میں رکھے

گا، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ شرط پوری کی جائے۔ اس کے شوہر نے کہا کہ اگر اس طرح کا فیصلہ ہو تو

ایضاً: ۳/۲۸۶-۲۸۷

۲

احکام القرآن لہبھاص، ۳/۲۸۵

۱

صحیح بخاری، کتاب الشروط، باب الشروط فی المہر، ۲/۹۷۰، ح ۲۵۷۲، کتاب النکاح، باب الشروط

۳

فی النکاح، ۵/۱۹۷۸، ح ۴۸۵۶؛ صحیح مسلم، کتاب النکاح، باب الوفاء بشرط النکاح، ۲/۱۰۳۵،

ح ۱۴۱۸، سنن ابی داؤد، کتاب النکاح، باب فی الرجل یشرط لھا دارھا، ۲/۲۴۴، ح ۲۱۳۹؛ سنن

ترمذی، کتاب النکاح، باب ماجاء فی الشرط فی عقد النکاح، ۳/۴۳۴، ح ۱۱۷۲؛ سنن نسائی، کتاب

النکاح، احکام فی الخطبہ و شروط النکاح، ۳/۳۲۲-۳۲۳، ح ۵۵۳۱، ۵۵۳۳؛ سنن ابن ماجہ، کتاب

النکاح، باب الشرط فی النکاح، ۱/۶۲۸، ح ۱۹۵۴

عورت جب بھی شوہر سے علیحدہ ہونا چاہے گی، علیحدہ ہو جائے گی، حضرت عمرؓ نے فرمایا:

”المسلمون عند مشارطهم عند مقاطع حدودهم“ ۱

یعنی مسلمان اپنی شرطوں کو پورا کرنے میں اپنی حدود کے پابند ہیں۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ ظاہر ہے کہ صحابہ کی موجودگی میں تھا جب

انہوں نے اس پر نکیر نہیں کی تو گویا یہ کم از کم مدینہ میں موجود صحابہ کا متفقہ فیصلہ ہو گیا۔ ۲

۳۔ یہ ایسی شرطیں ہیں جو مقاصد نکاح میں تو مانع نہیں اور اس سے ایک جائز مقصد و منفعت متعلق

ہے جیسے اپنے ملک میں رہنا یا مہر کی زیادتی، تو جب یہ امور درست ہیں تو ان پر مشتمل شرطوں کو بھی

درست ہونا چاہیے۔ ۳

احناف کے ہاں شرائط مذکورہ کی حیثیت:

عام طور پر یہی خیال کیا جاتا ہے کہ احناف کے نزدیک ان شرائط پر عمل کرنا مطلقاً

ضروری نہیں ہے۔ مگر اس میں اتنی تفصیل ضرور ہے کہ احناف کے ہاں اس قسم کی شرائط عہود و

مواعید کے زمرے میں آتی ہیں جنکا پورا کرنا اگرچہ قضاءً ضروری نہیں ہے تاہم دیانۃً ضروری

ہے، علامہ عینی لکھتے ہیں:

”یؤمر الزوج بتقوی اللہ والوفاء بالشروط ویحکم بذلك حکماً“ ۴

شوہر کو تقوی اور ایفاء شرط کا حکم دیا جائے گا اور اس بارے میں قطعی حکم دیا جائے گا۔

اسی طرح مولانا انور شاہ کاشمیری مسئلہ مذکورہ میں حنفیہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”والشروط اللتی لا تنافی النکاح جائزۃ وتوفی دیانۃ ولا تلزم قضاءً“ ۵

۱۔ مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب النکاح، فی الرجل یتزوج ویشرط لہا دارھا، ۳/۵۰۰

۲۔ المغنی، ۷/۷۱ ۳۔ محولہ بالا

۴۔ عینی، بدرالدین محمود بن احمد، عمدۃ القاری، کوئٹہ، مکتبہ رشیدیہ، س۔ ن۔ ۲۰/۱۹۸

۵۔ کاشمیری، انور شاہ، مولانا، العرف الشذی علی جامع الترمذی، ملتان، مکتبہ شرکت علمیہ، س۔ ن۔ ۱/۲۱۶

جو شرطیں منافی نکاح نہیں ہیں وہ جائز ہیں، دیانتہ ان کو پورا کرنا واجب ہے۔ قضاء واجب نہیں ہے۔

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں ایک فتویٰ میں نکاح مشروط کے بارے میں یہ تصریح ہے، کہ ”اس صورت میں نکاح ہو گیا، شرائط کے پورا نہ کرنے سے نکاح میں فرق نہیں آیا۔ اگرچہ شوہر کو دیانتہ پورا کرنا شرائط کا ضروری تھا مگر پورا نہ کرنے سے نکاح میں کچھ فرق نہیں آیا“۔

حاصل یہ ہے کہ احناف کے ہاں ان شرائط کو پورا کرنا صرف دیانتہ ضروری ہے عورت شرط پوری نہ ہونے کی صورت میں فسخ کا دعویٰ نہیں کر سکتی جبکہ حنابلہ کے ہاں ان شرائط کا پورا کرنا قضاء ضروری ہے اس لئے عورت قاضی کے ہاں فسخ کا دعویٰ کر سکتی ہے۔

ہندوستان کے تناظر میں:

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے آٹھویں اجلاس منعقدہ ۲۰ تا ۲۲ اکتوبر ۱۹۹۵ء بمقام مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں اس مسئلہ پر کافی بحث و تمحیص کی کہ خاص ہندوستان کے حالات کے تناظر میں کیا حنابلہ کے موقف کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

حنابلہ کے موقف کو اختیار کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ عورت کوئی ایسی شرط لگا سکے جس سے وہ ایسے تحفظات حاصل کر سکے جس کے ذریعے سے اس کا مستقبل محفوظ ہو جائے اور وہ متوقع خطرات سے محفوظ رہ سکے۔

خاص ہندوستان کے تناظر میں اس مسئلہ کی اہمیت اس لئے بڑھ جاتی ہے کہ وہاں کے مسلمان شریعت کے مزاج و مذاق سے محرومی، شرعی پابندیوں سے لاعلمی اور ناخواندگی کے باعث اکثر اوقات بغیر کسی تدبیر کے طلاق کا فیصلہ کر لیتے ہیں یا پھر دوسری شادی کا عزم کر لیتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے ہاں طلاق کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے اور خواتین کے ساتھ ظلم و ناانصافی کے

واقعات بھی بڑھتے جا رہے ہیں۔ وہاں مختلف مقامات پر قائم شرعی نجی عدالتیں، امارات شرعیہ اور دارالقضاء وغیرہ کے ذمہ داران اس کی تائید کرتے ہیں۔

مجوزین کا موقف:

اکیڈمی کے اجلاس میں شریک فقہاء میں سے بعض کی رائے یہ تھی کہ ہندوستانی مسلم معاشرے کے مخصوص حالات کے پیش نظر حنا بلہ کے مسلک کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

دلائل:

۱۔ یہ درست ہے کہ جمہور کا موقف قوی ہے تاہم جمہور ہی میں سے بعض حنا بلہ کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں۔

ابن رشد مالکی لکھتے ہیں:

”والحدیثان صحیحان اخرجہما البخاری ومسلم الا ان المشہور عند الاصولیین القضاء بالخصوص علی العموم وهو لزوم الشروط وهو ظاہر ما وقع فی العتبیۃ وان کان المشہور خلاف ذلك“

یعنی جمہور کی دلیل ”کل شرط لیس فی کتاب اللہ فهو باطل“ اور حنا بلہ کی دلیل ”احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج“ دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور بخاری و مسلم کی تخریج کردہ ہیں۔ ہاں البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ مشہور قاعدہ

۱۔ جدید فقہی مسائل، ۳/۲۷-۲۸ ۲۔ یہ موقف بہت سے معاصر فقہاء کا ہے،

رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، نکاح میں شرط تفویض طلاق اور شرط مہر کا مسئلہ، مشمولہ، جدید فقہی مباحث، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، س۔ن، ۱۱/۵۰؛ مصطفیٰ عبدالقدوس ندوی، اشتراط فی النکاح، جدید فقہی مباحث، ۱۱/۵۵؛ نسیم احمد قاسمی، مولانا، نکاح میں شرائط مقرر کرنے کا شرعی حکم، ۱۱/۲۷۰

۳۔ رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، نکاح میں شرط تفویض طلاق اور شرط مہر کا مسئلہ، مشمولہ جدید فقہی

مباحث، ۱۱/۳۶-۳۷ ۴۔ بدایۃ المجتہد، ۲/۳۵

اصولیین کا یہ ہے کہ خاص کے ذریعے عام کی تخصیص کی جائے گی اور وہ یہ ہے کہ یہاں شرط کو لازم کر دیا جائے یعنی یہ عموم کہ وہ تمام شرط باطل ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں، اس میں سے شرط نکاح کی تخصیص کر دی جائے کہ وہ بہر حال باطل نہیں۔ یہی بات مالکی مذہب کی مشہور کتاب عتبیہ میں ہے۔ اگرچہ مالکیہ کا مشہور قول اس کے خلاف ہے۔

حنابلہ کی دلیل مذکور کے بارے میں جمہور کا موقف یہ ہے کہ اس سے وہی شرائط مراد ہیں جو خود مقتضیات عقد میں سے ہیں۔ گویا وہ شرائط مراد ہیں جو بذات خود بغیر کسی شرط کے خود بخود عقد نکاح میں شامل ہیں۔ لیکن ابن حجر لکھتے ہیں:

”قد استشكل ابن دقيق العيد حمل الحديث على الشروط
التي هي من مقتضيات النكاح قال تلك الامور لا تؤثر
الشروط في ايجابها فلا تشتد الحاجة الى تعليق الحكم
باشرطها وسياق الحديث يقتضي خلاف ذلك لان لفظ
”احق الشروط“ يقتضي ان يكون بعض الشروط يقتضي
الوفاء بها وبعضها اشد اقتضاء والشروط هي من مقتضى
العقد مستوية في وجوب الوفاء بها“^۱

یعنی جو شرطیں خود ہی مقتضیات عقد میں سے ہیں، انہیں کو اس حدیث کا مصداق قرار دینے پر ابن دقیق العید کو اشکال ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب ان امور کو واجب قرار دیئے جانے میں ان شرطوں کو لگانا مؤثر نہیں ہے تو پھر ان شرطوں کے لگانے پر حکم کو معلق کرنے کی کوئی حاجت نہیں، حدیث کا سیاق بھی اس سے مختلف بات کا متقاضی ہے، کیوں کہ احق الشروط کی تعبیر ظاہر کرتی ہے کہ بعض شرطیں قابل ایفاء ہیں اور بعض زیادہ قابل ایفاء ہیں اور جو شرطیں واجبات عقد میں سے ہیں وہ لازم الایفاء ہونے میں برابر ہیں۔

یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ شارع علیہ السلام کا منشاء یہ نہیں تھا کہ کوئی ایسی شرط نہ لگائی

۱ ابن حجر، احمد بن علی، فتح الباری، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۳۷۹ھ، ۹/۲۱۸

جائے جو کتاب اللہ میں نہیں، بلکہ مقصد یہ تھا کہ ایسی شرائط جو کسی ایک فریق کو ایسا فائدہ پہنچائیں جو اس عقد کی روح ہی کے مخالف ہوں۔ جمہور ہی کی دلیل کے پس منظر میں حضرت بریرہؓ کا قصہ اس پر شاہد ہے۔ پھر یہ بھی کہ ابو موسیٰ اشعریؓ کو حضرت عمرؓ کے لکھے جانے والے خط میں یہ الفاظ تھے:

”الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا احل حراما او احرم حلالا“^۱

یعنی مسلمانوں کے درمیان ہر طرح کی صلح جائز ہے مگر وہ صلح جو تحریم حلال و تحلیل حرام کر دے۔

باوجود اس ارشاد فاروقی کے خود عمر فاروقؓ نکاح کی ان شروط کو قابل ایفاء سمجھتے تھے، گویا

وہ ان شروط کو تحریم حلال نہیں گردانتے تھے۔^۲

۲۔ موجودہ دور کے اہل علم و تحقیق مثلاً ڈاکٹر مصطفیٰ الزرقاء، شیخ سید سابق اور ڈاکٹر وہبہ الزحیلی بھی

حنابلہ کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں۔^۳

۳۔ ہندوستان کے حالات ایسے ہیں کہ جہاں ضرورتاً حنابلہ کے مسلک کو اختیار کرنے کی گنجائش

ہے۔^۴

منکرین کا موقف:

منکرین کا موقف یہ ہے کہ جمہور کے مسلک ہی کو اختیار کرنا چاہیے۔^۵

۱۔ سنن دارقطنی، کتاب فی الاقضية والاحکام وغیر ذلک، کتاب عمر ابی موسیٰ اشعری، ۴/۲۰۶، ج ۱۵

۲۔ نکاح میں شرط تفویض طلاق اور شرط مہر کا مسئلہ مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۲۷-۲۸

۳۔ (i) سید سابق، فقہ السنۃ، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۹۷ء، ۲/۵۳

(ii) مصطفیٰ احمد الزرقاء، المدخل الفقہی العام، دمشق، مکتبۃ الفباء الاریب، ۱۹۶۷ء، ۱/۲۲۵-۲۲۷

(iii) وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ، دمشق، دارالفکر، الطبعة الثانیة عشرة، ۹/۵۲

۴۔ نکاح میں شرط تفویض طلاق اور شرط مہر کا مسئلہ مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۵۰؛ اشتراط فی النکاح،

مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۵۵؛ نکاح میں شرائط مقرر کرنے کا شرعی حکم، جدید فقہی مباحث، ۱۱/۲۷

۵۔ یہ موقف بھی متعدد حضرات کا ہے۔ محمد زید، مفتی، نکاح میں مقرر کی ہوئی شرطوں کے شرعی احکام

مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۲۲۳؛ عتیق احمد بستوی، مولانا، اشتراط فی النکاح مشمولہ جدید فقہی

مباحث، ۱۱/۶۸، ابوسفیان اعظمی مشمولہ جدید فقہی مباحث، اشتراط فی النکاح، ۱۱/۹۱

منکرین کے دلائل:

۱۔ جمہور کا مسلک دلائل کے اعتبار سے قوی ہے۔ مفتی محمد زید لکھتے ہیں:

”نصوص میں غور کرنے اور محققین کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کو تمام قسم کی شرطوں سے خالی ہونا چاہیے، نکاح بغیر کسی قید و شرط کے مطلق ہونا چاہیے، سنت متوارثہ یہی ہے۔ اس سے عدول کرنا سنت متوارثہ کے خلاف ہے الا یہ کہ ایسی شرط ہو جو خود مقتضائے عقد کے مطابق ہو اور محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک ان احادیث کا مصداق یہی شرطیں ہیں جن کے بارے میں مقرر کردہ شرطوں کے پورا کرنے کی تاکید آئی ہے۔“

یہی وجہ ہے کہ امام مالک فرمایا کرتے تھے کہ اگر عورت اس طرح کی شرائط عائد کر لے مثلاً یہ کہ خاوند اس کو اس کے آبائی شہر سے باہر نہیں لے جائے گا تو مرد کو عورت پر ملک تام حاصل نہ ہوگی اور ملک بضع کی اباحت ملک تام ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ امام مالک فرمایا کرتے تھے کہ میرا دل چاہتا ہے کہ میں بازاروں میں منادی کروادوں کہ مرد کی دین داری اور امانت داری کو دیکھ کر نکاح کرو اور شرائط عائد کر کے نکاح مت کرو۔

۲۔ مصالح کے اعتبار سے بھی جمہور کا موقف راجح ہے، کیونکہ ان شرائط کو جائز ٹھہرانے سے عورتیں خود سر ہو جائیں گی اور شریعت کے مزاج و مذاق سے بے آہنگ شرائط عائد کرنا شروع کر دیں گی۔ نیز ان شرائط میں ایسے وعدے ہیں جن سے امور شرعیہ سے تعارض لازم آتا ہے۔

۳۔ علماء برصغیر بھی اسی جمہور کی رائے کے مؤید رہے ہیں۔ مثلاً حضرت تھانویؒ لکھتے ہیں کہ بعض

۱۔ نکاح میں مقرر کی ہوئی شرطوں کے شرعی احکام، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۲۲۳

۲۔ کاندھلوی، محمد زکریا، اوجز المسائل شوح مؤطا امام مالک، سہارنپور، مکتبہ تحویہ، ۱۳۷۴ھ، ۲/۲۶۴

۳۔ عتیق احمد بستوی، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۶۷-۶۸

نادان یہ سمجھتے ہیں کہ مہر میں زیادتی مرد کو طلاق سے روک دے گی۔ حالانکہ یہ ضروری نہیں نیز یہ کہ بعض اوقات طلاق ہی میں مصلحت ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ ایسی صورت میں مرد کثرت مہر کے باعث طلاق نہ دیں گے مگر طلاق سے بدتر معاملہ کریں گے کہ نکاح میں رکھیں گے اور نفقہ نہ دیں گے اور حقوق زوجیت ادا نہ کریں گے یہ طلاق سے بدتر صورت ہے۔

اسی طرح فتاویٰ رشیدیہ اور فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں بھی نکاح ثانی کی صورت میں طلاق کی شرط پر عدم جواز کا حکم دیا گیا ہے۔

مؤلف کی رائے:

مؤلف کا خیال یہ ہے کہ جمہور کے نقطہ نظر کی حکمت یہ ہے کہ نکاح جیسے معاملہ میں کہیں عورتیں بے لگام ہو کر اس عمومی روش کو اختیار نہ کر لیں کہ خاوندوں کو مختلف قیود کا پابند کرتی رہیں مثلاً یہ کہ وہ میرے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہیں کرے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے ہاں جو ان شروط کے دینا ایفاء کا تصور ملتا ہے حقیقت میں وہ جانبین کے مذکورہ متعارض دلائل کے درمیان ممکنہ حد تک بہترین توفیق و تطبیق ہے جس میں ایک طرف خاوند اپنے وعدہ کا پابند اور دوسری طرف عورت اس حق کے متوازن استعمال پر قائم رہتی ہے، اس لئے دلائل کے اعتبار سے جمہور کا قول مضبوط ہے۔

اگرچہ فقہ اکیڈمی نے کافی بحث و تمحیص کے بعد حنا بلہ کے قول کو اختیار کرنے کی اجازت دی ہے۔

مہر مشروط بنکاح ثانی و طلاق:

نکاح مشروط سے مشابہ دو اور مسائل بھی قابل توجہ ہیں وہ یہ ہیں کہ نکاح ثانی اور طلاق

۱۔ تھانوی، اشرف علی، مولانا، اسلامی شادی، ملتان، ادارہ تالیفات اشرفیہ، س۔ ن، ص ۱۷۶

۲۔ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ۷/۹۳؛ فتاویٰ رشیدیہ مشمولہ تالیفات رشیدیہ، ص ۳۸۲

۳۔ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۶۳۱

کے ساتھ مہر میں زیادتی کو مشروط کیا جاسکتا ہے یا نہیں یعنی یہ کہ اگر خاوند نے دوسرا نکاح نہ کیا تو مہر مثلاً بیس ہزار اور اگر نکاح کیا تو مہر پچاس ہزار۔ یہ مسئلہ بھی اکیڈمی کے اسی مذکورہ اجلاس میں قابل بحث رہا ہے۔

فقہاء احناف کے ہاں اس طرح مہر کی دو مقداریں اگر مشروط طور پر طے کی جائیں تو اس کے بارے میں مختلف فروعاً کتب فقہ میں نقل ہوئی ہیں ان میں سے چند حسب ذیل ہیں۔
۱۔ ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خوبصورت ہو تو مہر دو ہزار اور بدصورت ہو تو ایک ہزار۔
۲۔ ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خاندانی طور پر آزاد رہی ہو تو مہر دو ہزار اور اگر خاندانی طور پر غلام تھی گواہ آزاد ہے تو مہر ایک ہزار۔
۳۔ عورت نے بوقت نکاح کہا کہ اگر نکاح کی کوئی اور بیوی ہو تو مہر دو ہزار اور اگر نہ ہو تو مہر ایک ہزار۔ ان تینوں صورتوں میں احناف کے ہاں متفقہ طور پر موجود دونوں مہر صحیح ہونگے اور شرائط قابل ایفاء ہونگی۔

اگرچہ ان صورتوں میں احناف کے ہاں اختلاف نقل کیا گیا ہے تاہم ترجیح اس کو ہے کہ یہ صورتیں حکماً متفق علیہ ہیں۔

۴۔ ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر میں تمہاری موجودگی میں دوسرا نکاح کروں تو مہر دو ہزار اور اگر نہ کروں تو ایک ہزار، امام ابوحنیفہ کے ہاں مہر مقرر ایک ہزار ہوگا، اگر اس نے دوسرا نکاح کر لیا تو پھر مہر مثل اور دو ہزار میں سے جو کم ہوگا وہی مہر ہوگا، صاحبین کے ہاں پہلی صورتوں کی طرح یہاں بھی دونوں مہر معتبر ہیں اور نکاح کرنے کی صورت میں مہر دو ہزار ہوگا۔
مقدم الذکر تین صورتوں اور آخری صورت میں فرق کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ پہلی تین صورتوں میں جو باتیں بطور شرط رکھی گئی ہیں وہ قابل مشاہدہ ہیں اور پہلے سے طے شدہ ہیں جبکہ یہ آخری شکل ابھی طے نہیں کہ وہ خاوند دوسرا نکاح کرے گا یا نہیں گویا یہاں خطرہ قوی ہے، نیز پہلی صورتوں میں یہ نزاع نہیں ہے یا ہے مگر خفیف ہے جبکہ اس آخری شکل میں آئندہ نزاع پیدا ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔

۱۔ البحر الرائق، ۳/۱۷۲-۱۷۳؛ رد المحتار، مع الدر المختار، ۳/۱۲۳-۱۲۶

۲۔ البحر الرائق، ۳/۱۷۳

اب یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ امام صاحب کے نزدیک جس شرط کا پہلے ذکر کیا، اسی کا اعتبار نہیں ہے بلکہ اعتبار اس کا ہے جو تجیز کی صورت میں ہے چاہے اسے پہلے ذکر کیا جائے یا بعد میں۔

”اعلم ان قولهم هنا بصحة التسمية الاولى فقط بناء على انها منجزة واما على نحو الف ان طلق ضرثها وعلى الفين ان لم يطلق فعلى العكس لان المنجز الآن عدم الطلاق فينبغي فساد الاولى وصحة الثانية“^۱

حاصل یہ ہے کہ اگر بیوی نے کہا کہ اگر تو نے میری سوکن کو طلاق دی تو ایک ہزار اور نہ دی تو دو ہزار تو اب دوسری صورت معتبر ہے کیونکہ وہ منجز ہے۔

منکرین کا موقف:

منکرین کا موقف یہ ہے کہ بہر حال امام صاحب کا قول اختیار کرنا چاہیے۔^۲

دلائل:

۱۔ امام صاحب کا قول راجح ہے۔ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”جب تک قول امام کے ترک پر کوئی ضرورت داعیہ نہ ہو مفتی پر مطلقاً

قول امام پر فتویٰ دینا واجب ہے، قاضی پر عموماً قول امام کے مطابق فیصلہ

کرنا واجب ہے۔“^۳

۱۔ البحر الرائق، ۳/۱۷۳

۲۔ محفوظ الرحمن شاہین جمالی، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۱۴۴؛ مصطفیٰ عبدالقدوس

ندوی، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۱۶۳؛ مصطفیٰ آل مصباحی، مولانا، مشروط

نکاح کے چند بنیادی احکام، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۲۶۱

۳۔ مشروط نکاح کے چند بنیادی احکام، ۱۱/۲۶۱

ان کا کہنا ہے کہ

”پھر جب کہ مسئلہ دائرہ میں علماء محققین و مدققین نے قول امام ہی پر جزم و اعتماد فرمایا بلکہ متون میں امام اعظم ہی کا مذہب بیان فرمایا گیا، شروع میں جہاں قول صاحبین ذکر کیا گیا ہے، وہیں دلائل سے امام اعظم ہی کے قول کو ترجیح دی گئی ہے تو ثابت ہوا کہ قول امام مرجح، معتمد، محقق و منقح ہے جب تک اسباب ستہ (ضرورت، دفع حرج، تعادل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، عرف، کسی فساد مظنون بظن غالب یا موجودہ کا ازالہ) میں سے کوئی سبب متحقق نہ ہو جائے، رہا طلاق کے واقعات کو روکنے کیلئے صاحبین کے قول پر فتویٰ و عمل تو یہ بے بنیاد ہے۔“

انہوں نے اپنے علاقے کی مثال دیتے ہوئے لکھا ہے کہ وہاں مہر کی مقدار بہت زیادہ ہوتی ہے پھر بھی لوگ تین کیا دس بیس طلاق دینے سے بھی نہیں ہچکچاتے، دوم یہ کہ امام صاحب کے ہاں دوسری صورت میں جب خاوند شرط (نکاح ثانی کا نہ کرنا یا طلاق دینا) پوری نہ کرے تو بہر حال امام صاحب کے ہاں مہر مثلی لازم ہوتا ہے اور مہر مثل عموماً مہر مسمی سے زیادہ مختلف نہیں ہوتا۔^۱
۲۔ اگر مہر کی مقدار بہت زیادہ رکھ دی جائے تو اس سے بھی مفسد کا خطرہ ہے مثلاً یہ کہ اگر نشوز عورت کی طرف سے ہو تو مرد کی جان نہیں چھوٹ سکتی کیونکہ وہ اتنا زیادہ مہر ادا نہیں کر سکتا یا پھر مرد کی طرف سے نشوز ہو لیکن وہ عورت کو نکاح سے آزاد نہ کرے کیونکہ وہ اتنا زیادہ مہر ادا کرنے کا متحمل نہیں۔^۲

حضرت تھانوی ایک جگہ فرماتے ہیں:

”بعض عقلمند مہر کی زیادگی میں یہ مصلحت سمجھتے ہیں کہ چھوڑ نہ سکے گا۔ اگر مہر

۱۔ مشروط نکاح کے چند بنیادی احکام، ۱۱/۲۶۱

۲۔ محولہ بالا

۳۔ مفتی محفوظ الرحمن، شرائط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۴۷۳

کم ہو تو شوہر پر کوئی بار نہیں پڑتا اور اس کو امر سے کوئی مانع نہیں ہوتا کہ اس کو چھوڑ کر دوسری کرے اور مہر کی کثرت میں ذرا سی رکاوٹ رہتی ہے، یہ عذر بالکل لغو ہے جن کو چھوڑنا ہوتا ہے وہ چھوڑ ہی دیتے ہیں خواہ کچھ ہی ہو، دوسرے نہ چھوڑ سکن ہر جگہ تو مصلحت نہیں ہے (کیونکہ) جو لوگ مہر کے مطالبہ کے خوف سے نہیں چھوڑتے وہ چھوڑنے سے بدتر کر دیتے ہیں یعنی تطلق کی جگہ تعلق عمل میں لاتے ہیں کہ نکاح سے نہیں نکالتے مگر حقوق بھی ادا نہیں کرتے، ان کا کوئی کیا کر لیتا ہے، جس کے دل میں خدا کا خوف نہ ہو اس کو کوئی چیز کسی امر سے نہیں روک سکتی۔^۱

مجوزین کا موقف:

اکثر شرکاء سیمینار کا موقف یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا جانا

چاہئے۔^۲

دلیل:

ضرورت کے مواقع میں صاحبین کے قول کو اختیار کرنے کی فقہ حنفی میں گنجائش ہے۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

”قلت لکن هذا في غير مواضع الضرورة فقد ذكر في
حيض البحر في بحث الوان الدماء اقوالا ضعيفة ثم قال
وفي المعراج عن فخر الائمة لو افتى مفت بشئ من هذه
الاقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا، وكذا

اسلامی شادی، ص ۱۷۶

۱

نکاح میں شرط تفویض طلاق اور مشروط مہر کا مسئلہ، جدید فقہی مباحث، ۱۱/۵۹؛ عتیق احمد قاسمی،

۲

اشتراط فی النکاح، جدید فقہی مباحث، ۱۱/۶۹؛ اختر امام عادل، اشتراط فی النکاح، ۱۱/۳۰۶-۳۰۷

قول ابی یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشهوة لا
يجب به الغسل ضعيف واجازوا العمل به للمسافر
او الضيف الذى خاف الريبة كما سياتى فى محله وذلك من
مواضع الضرورة^۱

”میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے مواقع پر ہے جہاں ضرورت درپیش نہ ہو چنانچہ
البحر الرائق کے باب الحيض میں خون حیض کے رنگوں کی بابت چند اقوال
صاحب بحر نے نقل کیے ہیں پھر کہا ہے کہ ”معراج“ میں فخر الائمہ سے
منقول ہے کہ اگر مفتی ان میں سے کسی پر ازراہ سہولت فتویٰ دے تو بہتر
ہے اسی طرح اگر شہوت ٹوٹ جانے کے بعد منی نکلے تو امام ابو یوسف کے
ہاں غسل واجب نہیں ہے یہ قول ضعیف ہے لیکن مسافر اور تہمت سے
خائف مہمان کے لئے اس پر عمل کرنے کی اجازت ہے جیسا کہ اپنی جگہ
آئے گا اور یہ مواقع ضرورت میں سے ہے“

دوسری بات یہ ہے کہ فقہاء نے مسئلہ مذکورہ میں صاحبین اور امام صاحب کا قول نقل
کر کے کسی کو ترجیح نہیں دی ایسے مواقع پر صاحبین کے قول کو اگر ازراہ ضرورت بمطابق تعامل یا
بوجہ قوت دلیل اختیار کر لیا جائے تو کوئی حرج نہیں جیسا کہ فقہاء نے اس اصول کی تصریح کی ہے۔^۲
دیگر موقوف:

بعض حضرات نے بلاوجہ طلاق دینے کی صورت میں خاوند پر ایک معتد بہ رقم بطور
جرمانہ کے عائد کرنے کی تجویز دی ہے۔^۳ بعض نے کہا ہے کہ ایسے شخص کو سزا دلوائی جائے جو بغیر

۱ ردالمحتار، ۷/۷۸

۲ نکاح میں شرط تفویض طلاق اور مشروط مہر کا مسئلہ، جدید فقہی مباحث، ۱۱/۵۸

۳ مولانا شمس پیرزادہ، اشترط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۱۳۱-۱۳۳

عذر کے طلاق دے دیتا ہے۔ جبکہ بعض نے عالمگیری حوالے سے یہ حیلہ ذکر کیا ہے کہ عورت اس طرح مہر مقرر کرے کہ اگر تم میرے اوپر کوئی سوکن نہ لائے تو مہر دس ہزار اور اگر کوئی سوکن لائے تو مہر مثل اور مہر مثل اتنا بتائے کہ جو مرد پر بھاری ہو۔^۱ ایسی صورت میں امام صاحب کے قول پر عمل بھی ہو جائے گا اور مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔^۲

مؤلف کی رائے:

مؤلف کے رائے میں صاحبین کے قول کو یہاں (مسئلہ طلاق میں) اختیار کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ یہاں ضرورت کا تحقق ہو جاتا ہے۔ مہر کی زیادتی میں بہر حال طلاق دینے سے روک رہے گی۔ البتہ نکاح ثانی کے بارے میں ایسی شرط قابل ایفاء نہیں ہونی چاہئے کیونکہ نکاح شریعت میں مطلوب و مرغوب ہے۔ اگر عورت کو یہ خطرہ لاحق ہے کہ نکاح ثانی کے بعد شوہر میرے حقوق پورے نہیں کرے گا تو وہ ابتداءً نکاح میں تفویض طلاق کا حق اپنے لیے محفوظ کروالے۔

نکاح بشرط ملازمت:

اسی تناظر میں ایک اور مسئلہ بھی اہم ہے، وہ یہ کہ کیا عورت بوقت نکاح یہ شرط رکھ سکتی ہے کہ وہ اپنی مرضی سے ملازمت جاری رکھے گی اور خاوند کو ملازمت چھڑوانے کا حق نہ ہوگا۔

منکرین کا موقف:

اکثر حضرات کا خیال ہے کہ عورت کا خاوند کی خدمت میں رہنا، خاوند کیلئے ہر وقت عورت کا مہیا ہونا اور اسکی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلنا، چونکہ نکاح کے مقاصد میں شامل ہے اسلئے ایسی شرط لغو ہوگی۔^۳

۱ مفتی محفوظ الرحمن، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۱۳۴

۲ شیخ نظام و جماعۃ علماء، فتاویٰ عالمگیری، کونڈہ، مکتبہ رشیدیہ، ۱۳۰۳ھ، ۶/۳۹۷

۳ نکاح میں مقرر کی ہوئی شرطوں کے شرعی احکام مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۲۳۴

۴ نکاح میں شرط، تفویض طلاق اور مشروط مہر کا مسئلہ، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۶۰، برہان الدین

سنہلی، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۴۶۱؛ محمد جنید، مفتی، اشتراط فی النکاح،

مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۱۱۹

دلیل:

فقہاء نے لکھا ہے:

”وإذا ارادت المرأة ان تخرج الى مجلس العلم بغير اذن

الزوج لم يكن لها ذلك“^۱

یعنی عورت شوہر کی اجازت کے بغیر علمی مجالس میں جانا چاہے تو اس کے لئے ایسا کرنا

جائز نہیں۔

”له منعها من الغزل و كل عمل تبرعاً لاجنبی ولو قابلة او

مغسلة لتقدم حقه على فرض الكفاية ومن مجلس العلم الا

لنازلة امتنع زوجها من سؤالها“^۲

یعنی شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو دھاگے کا تنے اور ہر ایسے کام سے روکے، جو وہ اجنبی شخص

کے لئے تبرعاً انجام دے، خواہ وہ دایہ ہو یا غسالہ ہو، کیونکہ شوہر کا حق فرض کفایہ پر مقدم ہے،

سوائے اس کے کہ وہ ایسے پیش آمدہ مسئلہ کی بابت ہو جس کو شوہر دریافت نہ کر رہا ہو۔

مجوزین کا موقف و دلیل:

اسکے بالمقابل چند حضرات کا خیال یہ ہے کہ اگر ملازمت درست ہو شرعی پردہ کا اہتمام

ہو اور کوئی غیر شرعی امر نہ ہو تو عورت کی اس شرط کو پورا کرنے میں کوئی حرج نہیں۔^۳ مولانا ٹمبس

پیرزادہ کا کہنا ہے کہ اگر خاوند اور بچوں کو عورت کی ملازمت سے کوئی تکلیف نہ ہو پھر بھی خاوند روکے

تو عورت قاضی کے پاس اپنا معاملہ پیش کر سکتی ہے، قاضی مناسب حال فیصلہ کریگا۔^۴ اسی طرح

محولہ بالا

۱

الدر المختار مع رد المحتار، ۶۰۳/۳

۱

مولانا اختر امام عادل، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۳۰۰/۱۱؛ مولانا ممتاز عالم

۲

مصباحی، نکاح اور شرائط، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۴۹۰/۱؛ اشتراط فی النکاح، مفتی ریاست علی

قاسمی، جدید فقہی مباحث، ۵۰۹/۱۱

مولانا ٹمبس پیرزادہ، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۳۳-۱۳۴

۳

مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی کا خیال ہے کہ اگر کسی طالبات کے سکول میں یا مدرسۃ البنات میں جہاں مردوں کا داخلہ نہ ہو، عورت بمطابق شرط ملازمت کر سکتی ہے۔

مؤلف کی رائے:

مؤلف کی رائے میں عورتوں کی ملازمت کی شرط لغو ہے۔ اسلئے کہ مرد کو اس کی ضروریات کا کفیل بنا کر عورت کو فکر معاش سے آزاد کر دیا گیا ہے۔ اگر نکاح کو ایسی فضول اور لغو شرطوں سے معلق کرنے کی راہ کھل گئی تو معاشرتی نظام خراب ہو جائے گا۔ لہذا ایسی شرطیں ”سد ذریعہ“ کے اصول کے تحت بھی ناجائز ہی ہونی چاہئیں۔

اس مفصل بحث سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ اجمالی طور پر ہر قسم کی شرائط عائد کرنے کو جائز قرار دینا یقیناً مفاسد کا دروازہ کھولنا ہے۔ اس لیے ہر شرط پر غور و فکر کی ضرورت ہے۔ اسلام کا عمومی مزاج و مذاق زن و شو کے معاملات میں شوہر کی فوقیت ہی کا ہے جو ایک فطری امر بھی ہے لہذا عورتوں کو ہر طرح کی شرائط عائد کرنے کی اجازت اگر مل جائے تو وہ یقیناً خود سر ہو جائیں گی۔

فسخ و تفریق سے متعلق جدید مسائل

تفویض طلاق

تفویض طلاق کا مسئلہ یوں تو اسلامی فقہ کا کوئی نیا مسئلہ نہیں ہے تاہم دور جدید میں اس مسئلہ کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔

عورتوں کے ساتھ مظالم مسلم معاشرے میں بڑھ گئے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس دعویٰ کی صداقت میں کوئی اختلاف ہو، تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ خود کتب فتاویٰ میں اس طرح کے کئی استفسارات موجود ہیں جن میں عورتوں پر مظالم کا ذکر ہے اور ان سے خلاصی کی صورتیں پوچھی گئی ہیں۔

غیر منقسم ہندوستان کے فتاویٰ جات میں بکثرت ”کابین نامہ“ میں تفویض طلاق کا ذکر ملتا ہے^۱ البتہ پاکستان میں لکھے جانے والے فتاویٰ جات میں تفویض طلاق کا ذکر کم ہے۔

تفویض طلاق کا معنی ہے بیوی کو طلاق کا حق دے دینا یا کسی تیسرے شخص کو شوہر کا یہ حق تفویض کر دینا کہ تو چاہے تو میری بیوی کو طلاق دے دے۔ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جس عورت کو طلاق کا اختیار دے دیا جائے اسے اسی مجلس میں اپنے آپ کو طلاق دینے کا اختیار مل جاتا ہے۔^۲

صاحب نصب الراية نے حضرت عبداللہ بن مسعود، جابر، عمر، عثمان اور عبداللہ بن عمرو بن عاص سے تفویض طلاق کے جواز کی روایات کا ذکر کیا ہے اور تابعین میں سے مجاہد، جابر بن زید،

۱ ”کابین“ فارسی کا لفظ ہے۔ قدیم اردو میں اس کا استعمال ملتا ہے، اس کا مطلب ہے مہر، اسی طرح

”کابین نامہ“ اس کاغذ کو کہتے ہیں جس میں مہر کی مقدار اور دیگر شرائط وغیرہ لکھی جاتی تھیں۔ فیروز

اللغات، لاہور، فیروز سنز، س۔ ن۔ ص ۵۲۱؛ نسیم اللغات، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۹ء، ص ۷۰۴

۲ فتاویٰ محمودیہ، ۱۳/۱۳۳-۱۵۲؛ امداد الاحکام، ۲/۲۸۹-۳۹۱؛ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ۱۰/۳۲-۳۵

۳ مرغینانی، علی بن ابی بکر، الھدایہ، بیروت، المکتب الاسلامی، س۔ ن۔ ۱/۲۳۳

۴ زیلعی، عبداللہ بن یوسف، نصب الراية فی تخریج احادیث الھدایہ، مصر، دارالحدیث، ۱۳۵۷ھ،

شعنی، نخعی، عطاء اور طاؤس سے اس کے جواز کا ذکر کیا ہے۔ ۴ ائمہ اربعہ اس کے جواز پر متفق ہیں۔
تفویض کی صورتیں:

جیسا کہ تفویض کی تعریف سے واضح ہوتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ شوہر کا بیوی کو حق طلاق تفویض کرنا۔

۲۔ شوہر کا کسی دوسرے شخص کو حق طلاق تفویض کرنا۔

شوہر اگر بیوی کو یہ حق تفویض کرے تو اب اس سے رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ یہ تملیک ہے اور تملیک سے رجوع نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ تفویض قبل النکاح
۲۔ تفویض وقت النکاح

۳۔ تفویض بعد النکاح

جمہور معاصر علماء تفویض قبل النکاح کے حامی ہیں۔ البتہ ان کے ہاں ایسی صورت میں اضافت ملک یا اضافت الی سبب الملک ضروری ہے۔ اس کی ایک صورت ان الفاظ میں ہو سکتی ہے۔

”میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دیدیا کہ معاملہ کا اختیار مسماة فلاں کے ہاتھ میں ہوگا وہ جب اور جس وقت چاہے گی اپنے آپ کو طلاق دے لے گی۔“

مرد اس کے جواب میں یہ کہے گا کہ میں نے قبول کیا۔ یہی الفاظ نکاح خواں بھی کہلواسکتا ہے یا خود کہہ سکتا ہے کہ میں نے فلاں بنت فلاں کو اس شرط پر تمہارے نکاح میں دیا کہ معاملہ کا اختیار مسماة فلاں کے ہاتھ میں ہوگا وہ جب اور جس وقت چاہے اپنے آپ کو طلاق دے لے گی۔
اس طرح کی تفویض کیلئے یہ الفاظ بھی ہو سکتے ہیں۔

”اگر میں فلاں عورت (مریم بی بی) سے نکاح کروں تو اس کی طلاق ہے باطلاق کا اختیار ہے۔“

محولہ بالا

۲

امداد الاحکام، ۲/۴۹۴

۱

فتاویٰ محمودیہ، ۱۳/۱۴۳

۳

تفویض کے صیغے

تفویض کے لیے تین صیغے فقہاء نے ذکر کئے ہیں۔

تخیر: یعنی عورت سے یہ کہہ دینا کہ تجھے اپنی طلاق کا اختیار ہے۔

امر بالید: یعنی عورت سے یہ کہنا کہ تیرا معاملہ اب تیرے ہاتھ میں ہے۔

طلاق نفس: یعنی عورت سے یہ کہنا ”طلقی نفسک“ تو اپنے کو طلاق دے لے۔

اگر شوہر تفویض طلاق بیوی کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو کرے، تو اس حق سے شوہر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ یہ توکیل ہے اور توکیل میں موکل حق وکالت واپس لے سکتا ہے۔^۱ البتہ کسی دوسرے شخص کو دیا ہوا حق مجلس تک موقوف نہیں ہوتا۔^۲

تفویض کے متعلق اہم مسئلہ:

تفویض طلاق کے بارے میں سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر بیوی کو یہ اختیار دیا اور اختیار کسی واقعہ کے ساتھ معلق کیا مثلاً یوں کہا کہ اگر تین مہینہ تک نان و نفقہ ادا نہ کروں تو تمہیں طلاق کا اختیار ہے تو یہ اختیار خاوند کے اس مذکورہ قول کے ٹھیک تین مہینہ بعد اسی مذکورہ قول کے وقت پر ہی استعمال ہو سکتا ہے۔ اگر عورت نے ٹھیک تین مہینہ بعد کے لمحے میں، جس مجلس میں موجود ہے اس مجلس میں اپنے کو طلاق نہ دی تو اس کا یہ حق ختم ہو جائے گا۔

فتاویٰ جات میں اس باب میں جتنے سوال مذکور ہیں ان میں سے اکثر میں صورت یہی ہے کہ عورت نے عین اسی مجلس میں حق استعمال نہیں کیا لہذا اس کا حق ختم ہو گیا۔^۳ اب سوال یہ ہے کہ کیا طریقہ اپنایا جائے کہ عورت کو تفویض کیا گیا حق اتنا مختصر الوقت نہ ہو کہ جو محض مجلس کے ختم ہوتے ہی ختم ہو جائے۔ فتاویٰ جات میں عورتوں پر مظالم کے حوالہ سے

۱۔ مصلح الدین، مولانا، اشتراط فی النکاح اور اس کا حکم، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۷۴

۲۔ البحر الرائق، ۳/۳۵۳؛ فتاویٰ محمودیہ، ۱۳/۱۵۳-۱۵۴

۳۔ البحر الرائق، ۳/۳۵۳؛ بدائع الصنائع، ۴/۲۶۶

۴۔ امداد الاحکام، ۲/۲۸۷-۲۸۸؛ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ۱۰/۳۲-۳۳؛ فتاویٰ محمودیہ، ۱۳/۱۳۸-۱۳۹

جو صورتیں ان کی حفاظت کی ذکر کی گئی ہیں ان میں سے بعض ایسی ہیں کہ جن سے عورتوں کے بے خوف اور بے لگام ہو جانے کا خطرہ ہے۔ ایک طریقہ یہ منقول ہے کہ بوقت نکاح یہ لکھوا لیا جائے کہ فلاں فلاں معاملات ہونے پر میں با اختیار ہوں۔ لیکن مسئلہ پھر وہی ہے کہ اختیار مجلس تک محدود ہے۔ اگر یہ اختیار جب چاہے کے الفاظ کے ساتھ دے دیا جائے تو پھر یہ خطرہ ہے کہ عورتیں اس حق کو غلط استعمال کرینگی۔

معاصر علماء میں سے بعض کی رائے ہے کہ اولاً علماء کے مشورہ سے ”کابین نامہ“ یا ”اقرار نامہ“ لکھوایا جائے۔^۱ ایک رائے یہ ہے کہ حق کسی شرعی پنچائیت کے حوالے کر دیا جائے۔^۲ خاوند یوں کہے:

”میں اپنی زوجہ فلاں بنت فلاں کو اختیار دیتا ہوں کہ متذکرہ بالا شرائط میں سے کسی کی عدم تکمیل جب بھی دارالقضاء میں ثابت ہو جائے تو وہ اپنے آپکو طلاق بائن واقع کر لے۔^۳ اب دارالقضاء معاملہ کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لے کر طلاق کا فیصلہ کرے۔
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں:

”خیال ہوتا ہے کہ تفویض طلاق کی کوئی ایسی صورت اختیار کرنی بہتر ہے جس میں حق طلاق دارالقضاء یا محکمہ شرعیہ کو دیا گیا ہو۔“^۴
متذکرہ بالا عبارت میں جب بھی ”کاللفظ عربی زبان کے ”متی“ کا ہم معنی ہے اور ایسے الفاظ کے بارے میں فقہاء کا کہنا ہے کہ

”فان اطلق الوقت بان قال امرک بیدک اذا شئت او متی شئت
او حیث شئت فلها الخيار فی المجلس و غیر المجلس ولا
یتقید بالمجلس حتی لو رد الامر لم یکن رداً“^۵

۱	امداد الاحکام، ۲/۳۹۴:۱ حسن الفتاویٰ، ۵/۱۷۸-۱۷۹
۲	فتاویٰ محمودیہ، ۱۳/۱۵۲-۱۵۳
۳	جدید فقہی مسائل، ۳/۳۱-۳۳
۴	ایضاً، ۳/۳۱
۵	جدید فقہی مسائل، ۳/۳۲:۱ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے آٹھویں سیمینار میں ذیلی کمیٹی کی تجاویز، جدید فقہی مباحث، ۱۱/۶۰۷
۶	بدائع الصنائع، ۴/۲۶۵

یعنی اگر وقت کو مطلق رکھا اور یوں کہا تم جب چاہو یا جہاں چاہو معاملہ تمہارے اختیار میں ہوگا تو اس مجلس میں بھی اختیار حاصل رہے گا اور اس کے بعد بھی۔ مجلس کے ساتھ اس کا اختیار مقید نہیں رہے گا یہاں تک کہ اگر وہ مرد خود اختیار کو رد بھی کر دے تو رد نہیں ہوگا۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ اقرار ناموں یا نکاح ناموں میں تفویض کی شرائط کا اندارج از ابتداء نکاح ہی غلط فہمیوں اور بدگمانیوں کی بنیاد ہے۔ لہذا ایسا کرنا مناسب نہیں ہے۔

مؤلف کی رائے:

مؤلف کی رائے یہ ہے کہ تفویض طلاق کے جواز پر ائمہ اربعہ کا اتفاق اس کے مستند ہونے پر کافی دلیل ہے۔ نیز فتاویٰ جات میں بکثرت اس کا ذکر ملتا ہے جس سے کم از کم اتنی بات ضرور سمجھ میں آتی ہے کہ بعض ظروف و احوال ایسے ہو سکتے ہیں جن میں تفویض کی ضرورت پڑتی ہے۔ خود اسلامک فقہ اکیڈمی کے متذکرہ بالا سیمینار کے مباحثہ میں برطانیہ سے آئے ہوئے ایک صاحب کا جو وہاں کی شرعی کونسل کے ممبر بھی ہیں، یہ بیان مذکور ہے کہ مغرب میں رہنے والے لوگ اپنی بچیوں کی شادی مشرقی ممالک کے لڑکوں سے کر دیتے ہیں اور پھر لڑکے کو بلوانے کیلئے درخواست دائر کرتے ہیں۔ اکثر اوقات درخواستیں مسترد ہو جاتی ہیں اب اگر لڑکے والوں سے یہ کہا جائے کہ لڑکی کو بلو لیں تو وہ کہہ دیتے ہیں کہ مقصود تو لڑکے کا مغربی ملک میں جانا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اگر لڑکا طلاق و خلع پر راضی نہ ہو تو تفویض و نسخ کی ضرورت متحقق ہو جاتی ہے۔ اسی طرح بعض اوقات مشرقی ممالک کے نوجوان وطن سے باہر جانے کے بعد چند ماہ کی مہلت لیکر واپس آتے ہیں یہاں شادی کرتے ہیں اور پھر اکیلے واپس چلے جاتے ہیں اور بیوی کو بلوانے کا وعدہ بھی کر لیتے ہیں مگر بلوانے میں بسا اوقات پانچ پانچ سال لگ جاتے ہیں۔ اسی طرح بعض اوقات شادی کے بعد خاوند یا تو نفقہ سے بے پرواہ ہو جاتے ہیں یا ایسے بدچلن ہو جاتے ہیں کہ جن کے ساتھ رہنا دشوار ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں لڑکیوں کے والدین اپنی بچیوں کے لئے

۱۔ مولانا سید نظام الدین کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱۱/۶۰۸

۲۔ شرائط فی النکاح سے متعلق مباحثہ میں مولانا یعقوب اسماعیل نشی کا موقف، جدید فقہی مباحث،

تحفظ کے خواستگار ہوتے ہیں جیسا کہ فتاویٰ جات کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہے۔
 ان متذکرہ بالا احوال کے علاوہ اور بھی کئی صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں جن میں تفویض
 کے حق کو استعمال کرنے کی ضرورت محسوس ہو سکتی ہے۔ پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جہاں
 مفتیان کرام سے عورتوں پر مظالم سے چھٹکارے کا حل پوچھا گیا ہے وہاں انہوں نے تفویض
 طلاق کے استعمال کی اجازت دی ہے۔ البتہ تفویض طلاق کے حق کو معروضی صورت حال کے
 پیش نظر نکاح ناموں میں مشروط طور پر استعمال کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ البتہ اتنا ضرور ہے
 کہ حق کسی باعتماد عالم یا علماء کی مجلس کے تحقیق احوال کے ساتھ معلق ہونا چاہیے تاکہ عورت اس حق
 کا غلط استعمال نہ کر سکے۔

عدالتی خلع

اسلام نے خاندان کے نظام کو مضبوط بنانے کے لئے قانونی اور اخلاقی دونوں طرح کے اقدامات کئے ہیں۔ مگر جب کسی بھی طور پر اس خاندانی نظام کو برقرار نہ رکھا جاسکے، تو پھر احسن طریقے سے اسے ختم کرنے کی صورتیں بھی بیان کی ہیں۔

مرد و عورت، ازدواجی زندگی میں صرف ایک ہی مقصد کے طالب ہوتے ہیں اور وہ سکون ہے۔

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا
وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ ۱

”اللہ پاک کی نشانیوں میں سے ایک نشانی یہ ہے کہ اس نے تمہارے لئے تمہارے نفسوں سے جوڑے پیدا کئے تاکہ تم ان کے ساتھ سکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان محبت و مودت قائم کر دی۔“

ظاہر ہے کہ یہ سکون اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب دونوں ایک دوسرے سے مطمئن ہوں۔ اسی باہمی اطمینان سے اعتماد کی فضا قائم ہوتی ہے اور جب اطمینان و اعتماد ختم ہو جاتا ہے تو پھر اس کا لازمی نتیجہ یعنی سکون بھی مفقود ہو جاتا ہے۔

اس کا حاصل تو یہ تھا کہ جب بھی فریقین میں سے کسی کو دوسرے پر اعتماد نہ رہے وہ رشتہ ازدواج ختم کر لیں مگر خدائے حکیم نے اسے خاندانی نظام کے لئے انتہائی مضر گردانا ہے۔ اس لئے فریقین اور ان کے حکمین (فریقین کی طرف سے فیصلہ کرنے والوں) کو حکم دیا گیا ہے کہ حد درجہ کوشش مصلحت ہی کی ہو۔ مگر انسانی طبیعت بعض اوقات توافر و تباعد کی اس حد کو پہنچ جاتی ہے کہ زوجین ایک دوسرے کے ساتھ رہنے کو یکسر تیار نہیں ہوتے۔ ایسی صورت میں کبھی تو نشوز (نافرمانی، علیحدگی کی طلب) مرد کی طرف سے ہوتی ہے اب اسے یہ ترغیب ہے کہ طلاق کا راستہ اختیار کرے اور ایسا نہ کرے کہ عورت کو دیا ہوا مہر واپس لے لے۔ اگر یہی نشوز عورت کی طرف سے ہے تو مرد کو پھر بھی یہی تاکید ہے کہ دیئے ہوئے مہر سے زائد واپس نہ لے۔ مہر

کی بنیاد پر فرقت و علیحدگی کا یہ معاملہ شریعت اسلامیہ میں ”خلع“ کہلاتا ہے۔

خلع کی حقیقت کیا ہے آیا یہ طلاق کی طرح کا ایک معاملہ ہے یا فسخ نکاح کی ایک صورت ہے۔ اگر تو یہ طلاق کی طرح ہے تو پھر خلع بھی تین مرتبہ واقع ہو سکتا ہے۔ تیسری مرتبہ خلع ہو جانے پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور اگر یہ فسخ نکاح کی طرح ہے تو پھر اس کا حکم لازماً یہ ہوگا کہ اس کے استعمال کرنے سے فرقت تو ہو جائے گی مگر مرد کا حق طلاق ایک بھی مرتبہ کم نہ ہوگا۔

اب فقہاء مجتہدین کا اختلاف ہے کہ خلع فسخ ہے یا طلاق۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، سعید بن مسیب، حسن بصری، عطاء، قاضی شریح، شعبی، ابراہیم نخعی، جابر بن زید، امام مالک، امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور صحیح قول کے مطابق امام شافعی ان سب کا مسلک یہ ہے کہ خلع طلاق ہے۔

دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عثمانؓ، طاؤس، عکرمہ، امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، ابو ثور، داؤد ظاہری کا کہنا ہے خلع فسخ نکاح ہے، اس پر طلاق کے احکام جاری نہیں ہونگے۔ امام شافعی کا قدیم مذہب یہی تھا۔ پھر انہوں نے مذکورہ بالا مذہب اول اختیار کر لیا تھا۔
برصغیر میں خلع کے بارے میں حنفی مذہب ہی اختیار کیا جاتا تھا وہ یہ کہ مرد کی رضامندی کے بغیر خلع نہیں ہو سکتا اور انگریزی عدالتیں اس کے مطابق فیصلے کرتی تھیں۔^۱

چنانچہ عمر بی بی بنام محمد دین اور سعیدہ خانم بنام محمد مسیح کے مقدمات میں عدالتوں نے اس کے مطابق فیصلہ دیا کہ مرد کی مرضی کے بغیر خلع نہیں ہو سکتا،^۲ لیکن بلیقیس فاطمہ بنام نجم الاکرام اور خورشید بیگم بنام محمد امین کے مقدمات میں اس نقطہ نظر کو اختیار کیا کہ عدالت اگر زوجین میں مصالحت کو ناممکن خیال کرے تو وہ از خود خاوند کی مرضی کے بغیر خلع کر سکتی ہے۔^۳

۱ تفسیر ابن کثیر، ۱/۲۶۰، بدایۃ المجتہد، ۲/۶۹

۲ محمد تقی عثمانی، مولانا، اسلام میں خلع کی حقیقت مشمولہ الحیلۃ الناجزۃ، کراچی، دارالاشاعت، ۱۹۸۷ء، ص ۲۰۸

۳ عمر بی بی بنام محمد دین، اے آئی آر، ۱۹۴۵ء، لاہور، ۵۱؛ سعیدہ خانم بنام محمد مسیح، پی۔ ایل۔ ڈی،

۱۹۵۲ء، لاہور، ۱۱۳

۴ بلیقیس فاطمہ بنام نجم الاکرام، پی۔ ایل۔ ڈی، ۱۹۶۷ء، سپریم کورٹ ۹۷

مجوزین کا موقف

مجوزین کا موقف یہ ہے کہ خلع میں مرد کی رضا مندی ضروری نہیں۔ اگر عدالت ایک طرفہ طور پر مرد کی رضا مندی کے بغیر خلع کا فیصلہ کر دے تو یہ صحیح ہے۔^۱ چونکہ یہ مسئلہ حنفیہ کے ہاں تو متفق علیہ ہے کہ جب خلع طلاق ہے تو لازماً اس میں خاوند کی رضا مندی شرط ہے۔ خاوند عدالت میں نہ آئے یا وہ دور دراز ہو یا وہ خلع دینے سے انکار کر دے تو عورت کو از خود عدالت خلع نہیں دے سکتی۔ اس لئے مؤخر الذکر دو فیصلوں کو علماء کی اکثریت نے غلط ٹھہرایا اور ہنوز علماء کا موقف یہی ہے۔

جن فاضل ججوں نے مؤخر الذکر دو فیصلے دیے ان میں سے جسٹس ایس اے رحمان نے اپنے تفصیلی فیصلے میں قرآن و حدیث اور فقہاء کی عبارتوں سے ثابت کیا کہ بے شک عدالت خلع دے سکتی ہے۔

اس موقف کا علماء کرام نے شد و مد سے انکار کیا اور جسٹس موصوف کے شبہات کا جواب دیا۔ ذیل میں اولاً ان حج صاحبان کے اعتراضات و دلائل پیش کئے جا رہے ہیں اور پھر ان حج صاحبان کے دلائل کے وہ جوابات درج کیے جا رہے ہیں جو اردو فقہی ادب میں تحقیق و تلاش کے بعد میسر آئے ہیں۔

استدلال اول:

مجوزین نے سب سے پہلے قرآن مجید کی آیت سے استدلال کیا ہے:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^۲

”اور عورتوں کے بھی حقوق ہیں جو مثل انہی کے حقوق کے ہیں جو ان

۱۔ مجوزین میں عدالتوں کے حج صاحبان شامل ہیں۔ انھیں مخصوص وہ حج صاحبان جنہوں نے ۱۹۵۹ء اور ۱۹۶۷ء میں مذکورہ بالا مقدمات میں اس موقف کو بدلائل اختیار کیا تھا۔ ان میں لاہور ہائیکورٹ کے جسٹس شبیر احمد، جسٹس یعقوب علی، جسٹس ایس اے محمود اور جسٹس ایس اے رحمان قابل ذکر ہیں۔

۲۔ البقرة ۲: ۲۲۸

عورتوں پر ہیں قاعدے کے موافق۔“

یہ حضرات مندرجہ بالا آیت سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جس طرح مرد کو عورت کی رضا مندی کے بغیر طلاق کا قانونی حق دیا گیا ہے اس طرح عورت کو بھی مرد کی رضا مندی کے بغیر خلع کا حق ملنا چاہیے۔

استدلال دوم:

مجوزین قرآن مجید کی آیت خلع سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٍ بِاِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اَتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّا اَنْ يَّخَافَا اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهٖ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾ ۲

”طلاق دو مرتبہ (جائز) ہے پھر خواہ رکھ لینا قاعدے کے موافق خواہ چھوڑ دینا خوش عنوانی کے ساتھ، تمہارے لئے یہ بات حلال نہیں کہ کچھ بھی لو اس میں سے جو تم نے ان کو دیا تھا مگر یہ کہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ وہ دونوں ضوابط خداوندی قائم نہ رکھ سکیں گے تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں اس چیز میں سے جس کو (لے کر عورت) اپنی جان چھڑالے۔ خدائی ضابطے ہیں سو تم ان سے باہر مت نکلنا اور جو شخص خدائی ضابطوں سے باہر نکلے ایسے ہی لوگ اپنا نقصان کرنے والے ہیں۔“

مجوزین کے نزدیک اس آیت کے الفاظ

﴿فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ﴾ ۳

یعنی ”اگر تم کو یہ احتمال ہو کہ دونوں خدائی ضابطے قائم نہ رکھ سکیں گے۔“

میں خطاب حکام اور اولوالامر کو ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر حکام عدالت یہ سمجھتے ہوں کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو وہ شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کے ذریعے فسخ نکاح کر سکتے ہیں اس سلسلے میں وہ لعان، ایلاء عنین اور مفقود الخمر جیسے مسائل میں فسخ نکاح کو بطور نظیر پیش کر کے آخر میں علامہ ابن ہمام کی فتح القدر، علامہ ابو بکر جصاص کی احکام القرآن اور صحیح بخاری کے حوالوں سے ثابت کرتے ہیں کہ:

”اگر عورت مرد سے ناقابل اصلاح نفرت کرتی ہو تو یہ خلع کے لئے کافی وجہ جواز ہے۔“^۱

استدلال سوم:

مجوزین کے نزدیک خلع طلاق نہیں بلکہ فسخ نکاح ہے۔ اس سلسلے میں وہ فقہاء کا اختلاف نقل کرنے کے بعد حضرت عبداللہ بن عباسؓ، امام احمد، امام شافعی اور داؤد ظاہری کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں جس کی رو سے خلع طلاق نہیں بلکہ فسخ ہے چنانچہ مجوزین نتیجہ نکالتے ہیں کہ:

”اگر خلع کو فسخ مان لیا جائے نہ کہ طلاق تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خلع تنہا شوہر کی مرضی پر موقوف نہیں ہے۔“^۲

استدلال چہارم:

مجوزین کے نزدیک خلع میں شوہر کی رضامندی کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اس سلسلے میں وہ علامہ شعرانی کی عبارت پیش کرتے ہیں:

”اتفق الائمة علی ان المرءة اذا کرهت زوجها لقبح منظر او سوء عشرة جاز لها ان تخالعه علی عوض وان لم یکن من ذالك شیء وتراضیا علی الخلع من غیر سبب جاز ولم یکره خلافا لزهري وعطاء وداود فی قولهم ان الخلع لا یصلح فی هذه الحالة لانه عبث والعبث غیر مشروع۔“^۳

تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کو بد صورتی یا سوء

۱۔ پی۔ ایل۔ ڈی، ۱۹۶۷ء، سپریم کورٹ ۹۷
 ۲۔ محولہ بالا
 ۳۔ الشعرانی، عبدالوہاب، المیزان الکبریٰ، مصر، دارالاحیاء الکتب المصریة، س۔ ن، ۱۱۹/۲

معاشرت کی وجہ سے ناپسند کرتی ہو تو اس کیلئے جائز ہے کہ شوہر سے معاوضہ پر خلع کر لے۔ اگر ناپسندیدگی کی کوئی وجہ نہ ہو اور میاں بیوی خلع پر راضی ہو جائیں تب بھی جائز ہے اور مکروہ نہیں۔ البتہ اس میں امام زہری، امام عطاء اور امام داؤد کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ اس حالت میں خلع صحیح نہیں اسلئے کہ وہ عبث ہے اور عبث غیر مشروع ہے۔

استدلال پنجم:

مجوزین امام مالک، امام اوزاعی اور امام اسحاق کا مسلک نقل کرتے ہیں کہ زوجین کے درمیان مصالحت کرانے کے لئے جو حکم بھیجے جاتے ہیں ان کو تفریق کا اختیار بھی ہوتا ہے اور اگر وہ مناسب سمجھیں تو شوہر کی اجازت کے بغیر بھی تفریق کروا سکتے ہیں۔

استدلال ششم:

یہ حضرات مندرجہ ذیل حدیث سے استدلال کرتے ہیں:

”عن ابن عباسؓ ان امرأة ثابت بن قيس اتت النبي ﷺ فقالت يا رسول الله ثابت بن قيس ما اعتب عليه في خلق ولا دين ولكن اكره الكفر في الاسلام فقال رسول الله ﷺ اتردين عليه حديثه قالت نعم قال رسول الله اقبل الحديقة طلقها تطليقة“ ۱

۱۔ پی۔ ایل۔ ڈی، ۱۹۴۹ء، سپریم کورٹ ۹۷

۲۔ اس حدیث کو اکثر اصحاب صحاح، سنن و مسانید نے ذکر کیا ہے۔ چند حوالے درج ذیل ہیں۔
صحیح بخاری، کتاب الطلاق، باب الخلع و کیف الطلاق، ۲۰۲۱/۵، ح ۳۹۷۱؛ سنن نسائی، کتاب الطلاق، باب ما جاء فی الخلع، ۱۶۹/۶، ح ۳۳۶۳؛ باب عدة الخلعة، ۱۸۶/۶، ح ۳۳۹۷؛ سنن ابی داؤد، کتاب الطلاق، باب فی الخلع، ۳۶۹/۲، ح ۲۲۲۸؛ سنن ابن ماجہ، کتاب الطلاق، باب الخلعة تاخذا عطاها، ۶۶۳/۱، ح ۲۰۵۶، ۲۰۵۷؛ مسند احمد، بقیة حدیث سہل بن ابی حمزة، ۳/۴

”حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ ثابت بن قیس کی بیوی (جمیلہؓ) آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہؐ میں ثابت بن قیسؓ کے اخلاق اور دینداری سے ناراض نہیں ہوں لیکن اسلام کے بعد کفر کی باتوں سے ڈرتی ہوں آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم ان پران کا باغ (جو انہوں نے بطور مہر دیا تھا) لوٹا دو گی؟ انہوں نے کہا ہاں تو آپ ﷺ نے حضرت ثابتؓ سے فرمایا تم باغ قبول کر لو اور انہیں ایک طلاق دے دو۔“

یہاں موصوف نے وجہ استدلال تو بیان نہیں کیا البتہ سعیدہ خانم بنام محمد سمیع کے مقدمہ میں فاضل حجج کی اس رائے پر کہ حضرت جمیلہؓ کا واقعہ شوہر کی مرضی سے ہوا تھا، اعتراض کیا ہے کہ:

"It would be more consistent, in my humble opinion, with the letter and spirit of the Quran, and which places the husband and the wife on an Equal footing, in respect of rights of one against the other, to construe this incident a meaning that the person in authority, including the Qazi, can order separation by Khula even if the husband is not agree able to that course." (1)

میری ناقص رائے میں یہ بات قرآن کے الفاظ اور روح کے ساتھ جو بیوی اور شوہر کو ایک دوسرے کے حقوق کے معاملے میں ایک ہی مقام دیتی ہے، زیادہ ہم آہنگ ہوگی کہ ان واقعات کی تشریح

1- PLD 1967 SC 117

اس طرح کی جائے کہ اولوالامر بشمول قاضی خلع کے ذریعے خود بھی تفریق کا حکم دے سکے، اگرچہ شوہر اس سے متفق نہ ہو۔

استدلال ہفتم:

مجوزین حضرت عمرؓ کا ایک ارشاد نقل کرتے ہیں جو کہ سنن بیہقی میں روایت کیا گیا ہے۔
حضرت عمرؓ نے فرمایا:

”اذا ارادت النساء الخلع فلا تکفروهن“^۱

اگر عورتیں خلع کرنا چاہیں تو ان سے انکار نہ کرو۔

وجہ استدلال تو بیان نہیں کی، البتہ ظاہر یہی ہے کہ عورتوں کی حمایت اور ان کے مطالبہ خلع سے عدم انکار کو شاید خلع کی دلیل سمجھا ہے۔^۲

استدلال ہشتم:

علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں خلع کا بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

”والفقه ان الفداء انما جعل للمرأة في مقابلة ما بيد

الرجل من الطلاق فانه لما جعل الطلاق بيد الرجل اذا

فرك المرأة جعل الخلع بيد المرأة اذا كرهت الرجل“^۳

یعنی خلع میں راز یہ ہے کہ فدیہ (خلع) عورت کو مرد کے حق طلاق کے مقابلے میں دیا

گیا ہے۔ اس لئے کہ جب مرد عورت کو ناپسند کرے تو اسے طلاق کا اختیار دیا گیا ہے اور جب

عورت مرد کو ناپسند کرے تو اس کو خلع کا اختیار دیا گیا ہے۔

اس عبارت سے مجوزین یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جس طرح طلاق میں عورت کی رضامندی ضروری

نہیں اسی طرح خلع میں مرد کی رضامندی ضروری نہیں۔^۴

^۱ سنن بیہقی الکبریٰ، کتاب الخلع والطلاق، باب الوجه الذی تحل بہ الفدیۃ، ۳۱۵/۷، ح ۴۶۳۱

2- PLD 1967 SC 117

یہ دلیل اسی مذکورہ فیصلہ میں جسٹس ایس اے محمود صاحب

^۲

بدایۃ المجتہد، ۱/۵۱

^۳

نے دی ہے۔ پی۔ ایل۔ ڈی، ۱۹۶۷ء، سپریم کورٹ، ۱۱۷

استدلالِ نہم:

جسٹس ایس اے محمود نے اس ضمن میں ابن حزم کا بھی حوالہ دیا ہے کہ وہ بھی اس حق میں تھے کہ جب میاں بیوی کے درمیان مصالحت کی کوشش ناکام ہو جائے تو قاضی کو حق ہے کہ وہ تفریق کرادے۔^۱

مانعین کا موقف:

مانعین کا موقف یہ ہے کہ خلع میں مرد کی رضا مندی ضروری ہوتی ہے۔ اس لیے عدالت نے اگر شوہر کی رضا مندی کے بغیر خلع کی بنیاد پر تفریق کا فیصلہ دیا تو یہ فیصلہ غلط ہے، شرعاً نافذ نہیں ہوگا اور عورت اب نیا نکاح نہیں کر سکتی۔^۲

دلائل

منکرین کے اپنے موقف کے بارے میں تفصیلی دلائل بھی اردو فقہی ادب میں ملتے ہیں تاہم ان کی طرف سے مجوزین کے دلائل کے جوابات کے ذیل میں ان کے دلائل بھی آجاتے ہیں۔ لہذا یہاں وہ جوابات درج کیے جاتے ہیں۔

مانعین کی طرف سے جوابات

جواب دلیل اول:

مجوزین نے جس آیت کو مستدل بنایا ہے وہ پوری آیت اس طرح ہے:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^۳

۱۔ پی۔ ایل۔ ڈی۔ ۱۹۶۷ء، سپریم کورٹ ۹۷

۲۔ مجوزین میں جمہور فقہاء کرام شامل ہیں۔ چند حوالہ جات درج ذیل ہیں۔

احسن الفتاویٰ، ۳۸۵/۵؛ خیر الفتاویٰ، ۲۶۷/۵؛ مسائل بہشتی زیور، ۱۲۵/۲؛ آپ کے مسائل اور ان

کاحل، ۳۸۹/۵ ۳ البقرة ۲: ۲۲۸

اور عورتوں کے بھی حقوق ہیں جو مثل انہی حقوق کے ہیں جو ان عورتوں پر ہیں قاعدہ کے موافق اور مردوں کا ان کے مقابلے میں کچھ درجہ بڑھا ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ زبردست حکیم ہے۔

اس آیت میں (وللرجال علیہن درجۃ) کے الفاظ واضح طور پر دلالت کر رہے ہیں کہ بعض معاملات میں جو اختیارات مرد کو حاصل ہیں وہ عورت کو حاصل نہیں ہیں اور اگر اس آیت کا مطلب یوں لیں کہ زوجین تمام حقوق و فرائض میں بالکل برابر ہیں تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ مرد کو بغیر معاوضہ دیئے طلاق کا اختیار ہے اور عورت معاوضہ دیئے بغیر طلاق حاصل نہیں کر سکتی۔^۱ نیز زوجین کی مساوات کا اگر یہ مفہوم لیا جائے کہ نکاح کو قطع کرنے میں برابر ہیں تو عورت کو بھی طلاق کا حق ملنا چاہیے حالانکہ مجوزین بھی اسکے قائل نہیں ہیں۔^۲

تمام فقہاء و مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں زوجین کی جس مساوات کا ذکر کیا گیا ہے وہ معاشرتی مساوات ہے۔^۳
حضرت ابو مالک فرماتے ہیں:

”وللرجال علیہن درجۃ قال یطلقها ولیس لها من الامر شیء“^۴
یعنی آیت قرآن (وللرجال علیہن درجۃ) کا مطلب یہ ہے کہ مرد عورت کو طلاق دے سکتا ہے لیکن عورت کو اس معاملے میں کوئی اختیار نہیں۔^۵

امام ابو عبد اللہ القرطبی (مالکی) اپنی تفسیر میں علامہ ماوردی کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”لہ رفع العقد دونہا“^۶

عقد نکاح کو ختم کرنے کا اختیار صرف مرد کو ہے عورت کو نہیں۔^۷

ظاہر ہے کہ ان دلائل کی موجودگی میں (وللرجال علیہن درجۃ) سے قطع نظر

۱۔ خیر الفتاویٰ ۵/۲۵۶-۲۵۷؛ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۱۰

۲۔ محولہ بالا

۳۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الدر المنثور فی التفسیر الماثور، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۳ء، ۱/۶۶۲

۴۔ قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ، دار الشعب، ۱۳۷۲ھ، ۳/۱۲۵

کر کے صرف (ولہن مثل الذی علیہن بالمعروف) کے الفاظ سے یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ محض ناپسندیدگی کی بناء پر عورت شوہر کو بزور عدالت خلع پر مجبور کر سکتی ہے۔

جواب دلیل دوم:

اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ اس آیت میں فان خفتہم کا خطاب حکام کو ہے تب بھی اس آیت سے استدلال درست نہیں۔ کیونکہ آیت میں تو صرف اتنا کہا گیا ہے کہ اگر حکام کو اس بات کا احتمال ہو کہ زوجین حدود اللہ قائم نہ رکھ سکیں گے تو زوجین کے لئے خلع کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔ اس سے یہ بات کہاں ثابت ہوتی ہے کہ زوجین میں سے کسی ایک کو خلع پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ آیت میں صاف کہا جا رہا ہے کہ اگر وہ دونوں کو حدود اللہ قائم نہ رکھ سکیں تو زوجین کے لئے خلع کرنے میں کوئی حرج نہیں نہ کہ اس طرح کہا گیا ہے کہ تمہیں اختیار ہے کہ ان کے درمیان نکاح فسخ کرادو، حکام زوجین کو خلع کا مشورہ تو دے سکتے ہیں لیکن معاملہ باہمی رضامندی سے ہی طے پائے گا۔ رہا یہ اعتراض کہ پھر اولوالامر کو مخاطب کیوں کیا گیا؟ تو اس کا جواب معاشرتی پس منظر کو سامنے رکھ کر بآسانی دیا جاسکتا ہے کہ اس زمانے میں اولوالامر کی حیثیت صرف ایک حج یا حاکم کی نہیں تھی بلکہ ایک مصلح، مفتی اور مشیر کی بھی تھی۔ اولوالامر کو محض مخاطب کرنے سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ انہیں خلع کے معاملے میں وہ اختیارات حاصل ہو گئے جو زوجین کو حاصل نہیں۔ فرض کریں کہ ایک مقدمے میں زیادتی عورت کی طرف سے ہے اور شوہر مہر معاف کرائے بغیر طلاق پر آمادہ نہیں، عورت خلع پر راضی نہیں یا وہ طلاق ہی نہیں لینا چاہتی یا طلاق کے معاوضے میں مہر معاف کرانے پر راضی نہیں تو کیا اس صورت میں حکام عورت کو خلع پر مجبور کر کے نکاح فسخ کر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ بالکل نہیں۔ لہذا محض (فان خفتہم) کے خطاب سے یہ نتیجہ نکالنا کہ حکام کو زبردستی خلع کے ذریعے فسخ نکاح کا حق حاصل ہے بالکل غلط ہے۔ کسی معاملے پر اتفاق عقد معاوضہ ہوتا ہے جس میں فریقین کی رضامندی لازمی شرط ہے کوئی فریق دوسرے کو مجبور نہیں کر سکتا۔^۱ اسی طرح قاضی بھی مجبور نہیں کر سکتا۔^۲

ایضاً، ص ۲۱۳-۲۱۶

۱

اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۱۳

۲

احسن الفتاویٰ، ۵/۳۸۴

۳

علامہ ابن قیم لکھتے ہیں:

”وفى تسمية علي بن ابي طالب الخلع فدية دليل على ان فيه معنى

المعاوضة ولهذا اعتبر فيه رضا الزوجين“^۱

آنحضرت ﷺ نے جو خلع کا نام فدیہ رکھا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس میں زوجین کی رضامندی لازمی شرط ہے۔

باقی جہاں تک عنین (نامرد) مجنون، متعنت (نان و نفقہ نہ دینے والا) اور مفقود الخبر پر قیاس کرنے کا معاملہ ہے تو ان صورتوں کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اس کا نکاح بلا معاوضہ فسخ کر دیا جائے، حالانکہ اس کے مجوزین بھی قائل نہیں ہونگے۔^۲

جواب دلیل سوم

اس بحث کو نظر انداز کرتے ہوئے کہ فقہاء کے اس اختلاف میں قابل ترجیح مسلک کونسا ہے، اگر کچھ دیر کے لئے فرض کر لیا جائے کہ امام احمد اور امام شافعی ہی کا مسلک قابل ترجیح ہے تو اس سے یہ بات کیسے ثابت ہوگئی کہ فسخ نکاح شوہر کی مرضی کے خلاف بھی عمل میں آسکتا ہے۔ امام احمد بن حنبل خلع کو فسخ نکاح تو قرار دیتے ہیں لیکن وہ بھی جمہور امت کی طرح خلع کو فسخ نکاح قرار دینے کے باوجود فریقین کی رضامندی کو لازمی شرط سمجھتے ہیں۔

چنانچہ علامہ ابن قدامہ جو امام احمد کے مذہب کے مستند ترین راوی ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

”ولا يفتقر الخلع الى حاكم نص عليه احمد فقال يجوز

الخلع دون السلطان وروى البخارى ذلك عن عمر

وعثمان رضى الله عنهما وبه قال شريح والزهرى ومالك

والشافعى واسحاق واهل الراى“^۳

۱ ابن قیم، محمد بن ابی بکر، زاد المعاد، مصر، المطبعة الميمنية، ۱۳۲۴ھ، ۲/۲۳۸

۲ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۱۸

۳ المغنی، ۲/۲۳۶-۲۳۷

”خلع کے لئے حاکم کی ضرورت نہیں، امام احمد نے اس کی تصریح کی ہے۔ چنانچہ کہا ہے کہ خلع بغیر سلطان کے جائز ہے اور امام بخاری نے یہی مذہب حضرت عمرؓ و حضرت عثمانؓ سے نقل کیا ہے اور امام شریح، امام زہری، امام شافعی، امام اسحاق اور اہل الرائے کا بھی یہی قول ہے۔“ علامہ ابن قدامہ نے مندرجہ بالا عبارت میں امام احمد کا صاف مذہب یہ نقل کیا ہے کہ خلع باہمی رضامندی سے ہوتا ہے۔

مجوزین کے نزدیک امام شافعی بھی خلع کو فسخ مانتے ہیں لیکن یہ امام شافعی کا قدیم قول ہے۔ آخری قول امام شافعی کا بھی یہی ہے کہ خلع طلاق ہے۔^۱ جہاں تک فریقین کی رضامندی کا تعلق ہے تو وہ بھی دوسرے تمام فقہاء کی طرح خلع کے لئے اسے لازمی شرط قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ الام کے باب الخلع والنشوز میں پوری صراحت سے لکھتے ہیں۔

وان قال لا افارقها ولا اعدل لها اجبر علی القسم لها ولا يجبر علی فراقها“^۲
اگر شوہر کہے کہ نہ میں بیوی کو علیحدہ کروں گا نہ اس کے ساتھ انصاف کروں گا تو اسے انصاف پر مجبور کیا جائے گا لیکن علیحدگی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

ان اقتباسات سے واضح ہوتا ہے کہ جن فقہاء نے خلع کو طلاق کی بجائے فسخ کہا ہے وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ یہ فسخ نکاح، اقالہ کی طرح فریقین کی رضامندی کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

جواب دلیل چہارم

مجوزین کی علامہ شعرانی کی پیش کردہ عبارت سے یہی بات واضح ہو جاتی ہے کہ اختلاف شوہر کی رضامندی کے مسئلے میں نہیں بلکہ اس مسئلے میں ہے کہ فریقین کی رضامندی کے بعد بھی خلع ہر حال میں جائز ہے یا صرف اس صورت میں جائز ہے کہ بیوی اپنے شوہر کو ناپسند کرنے کی معقول وجہ رکھتی ہو۔ اکثر فقہاء نے پہلی رائے کو اختیار کیا ہے۔ امام زہری، امام عطاء، امام داؤد، نے دوسری رائے لی ہے۔ لیکن جہاں تک خلع کے معاملے میں فریقین کی رضامندی کا

تعلق ہے اس کو دونوں فریق ضروری قرار دیتے ہیں۔

جیسا کہ ”جاز لھا ان یخالعه علی عوض“ اور ”وتراضیا علی الخلع“ کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔

جواب دلیل پنجم

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام مالک کے نزدیک مصالحتی حکم کو تفریق کا اختیار ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور دوسرے تمام فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جب تک شوہر حکمین کو اپنا وکیل مختار نہ بنائے اس وقت تک ان کو شوہر کی مرضی کے بغیر تفریق کا اختیار حاصل نہیں ہے۔ ان حضرات کا استدلال اس قرآنی آیت سے ہے:

﴿وَأَنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ ۲

اور اگر تمہیں میاں بیوی کے درمیان پھوٹ پڑنے کا اندیشہ ہو تو تم ایک حکم مرد کی طرف سے اور ایک عورت کی طرف سے بھیجو اگر وہ دونوں اصلاح کا ارادہ کریں گے تو اللہ تعالیٰ زوجین کے اندر موافقت پیدا کر دے گا۔

اس آیت کا آخری جملہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم زوجین کے درمیان تفریق و علیحدگی کے لئے نہیں بلکہ موافقت اور پھوٹ سے بچانے کے لئے بھیجے جا رہے ہیں۔ ۳

”ولا یجبر الزوجان علی توکیلہما ان لم یوکلا“ ۴
یعنی اگر زوجین حکمین کو وکیل نہ بنائیں تو انہیں مجبور نہیں کیا جائے گا۔

امام ابو جعفر طحاوی بھی یہ موقف بیان کرتے ہیں:

۱۔ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۲۶

۲۔ النساء، ۳۵

۳۔ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۲۶-۲۲۷

۴۔ الام، ۱۹۵/۵

”ولیس للحکمین فی الشقاق ان یفرقا الا ان یجعل ذالک الیہما الزوج“^۱
اور حکمین کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ شقاق کی صورت میں تفریق کر دیں الا یہ کہ شوہر انہیں یہ اختیار دے دے۔

خود علامہ ابن حزم نے اس مسئلے پر تفصیلاً بحث کرنے کے بعد یہی نتیجہ نکالا ہے کہ

”لیس فی الآیة ولا فی شیء من السنن ان للحکمین ان یفرقا

ولا ان ذالک للحاکم“^۲

کسی بھی آیت یا حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حکمین کو تفریق کا اختیار حاصل ہے

اور نہ اختیار حاکم کے لئے ثابت ہوتا ہے۔

جواب دلیل ششم

حضرت جمیلہؓ کے واقعہ سے استدلال اس بناء پر درست نہیں ہے کہ مذکورہ واقعہ شوہر کی

رضامندی سے ہوا تھا اور انہوں نے خلع کے معالے کو قبول کر لیا تھا۔^۳

چنانچہ سنن نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

”فارسل الی ثابت فقال له خذ الذی بہا علیک واخل سبیلہا قال نعم“^۴

آنحضرت ﷺ نے حضرت ثابتؓ کے پاس پیغام بھیجا کہ جو مال انکا تم پر واجب تھا وہ

لے لو اور ان کو چھوڑ دو تو حضرت ثابتؓ نے کہا ہاں۔

ظاہر ہے کہ اگر شوہر خلع کو قبول کر لے تو کوئی مسئلہ نہیں رہتا۔ مسئلہ تو تب ہے کہ جب

شوہر خلع پر راضی نہ ہو رہا ہو۔ رہی یہ بات کہ آنحضرت ﷺ نے انہیں خلع کا حکم دیا تھا تو یہ حکم نہیں

بلکہ مشورہ تھا۔^۵

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

۱۔ ابو جعفر طحاوی، احمد بن سلامۃ، مختصر الطحاوی، دکن، دارالکتب العربی، ۱۳۷۰ھ، ص ۱۹۱

۲۔ ابن حزم، علی بن احمد، المحلی، بیروت، دار آفاق الجدیدہ، ص۔ ن، ۱۰/۸۸

۳۔ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۲۹؛ احسن الفتاویٰ، ۵/۳۹۲؛ خیر الفتاویٰ، ۵/۲۵۸-۲۵۹

۴۔ سنن نسائی، کتاب الطلاق، باب عدة المخلعة، ۶/۱۸۶، ج ۳۲۹

۵۔ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۲۹

”ہو امر ارشاد و اصلاح لا ایجاب“^۱

اس کے علاوہ آنحضرت ﷺ کا شوہر کو طلاق کا حکم دینا خود اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قاضی یا حاکم از خود تفریق نہیں کر سکتا بلکہ یہ کام صرف شوہر کر سکتا ہے۔^۲ صاحب احسن الفتاویٰ نے حضرت جمیلہ کے واقعے سے شوہر کی رضامندی کے ثبوت پر حدیث مذکور کے مختلف طرق سے بہت عمدہ استدلال کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”حضور ﷺ کا یہ فیصلہ تراضحیٰ طرفین سے تھا، خلع پر جبر نہ تھا، روایت مذکورہ میں مختلف جملے اس پر شاہد ہیں جیسا کہ بیوی سے استفہام ”اتردین علیہ حدیقتہ“ پھر بیوی کا قول ”نعم“ اور روایت نسائی میں شوہر کا قول ”نعم“ اور روایت ابوداؤد میں ”ویصلح ذلک یا رسول اللہ“ اور روایت دارقطنی میں ”قبلت قضاء رسول اللہ ﷺ“ علاوہ ازیں مدعا علیہ کی عدم موجودگی میں قضاء مستقل دلیل ہے کہ یہ جبری قضاء نہ تھی ”لعدم جواز القضاء علی الغائب“ اس لئے یہ قضاء رضائے مدعی علیہ کے تین پر مبنی تھی، روایت عبدالرزاق کے الفاظ مذکورہ سب روایات سے زیادہ واضح ہیں:

”فقلت انا ارد الیہ حدیقتہ قال او تفعیلین قالت نعم فدعا زوجها فقال انها ترد علیک حدیقتک قال او ذلک لی قال نعم قال فقد قبلت یا رسول اللہ فقال النبی ﷺ اذہبا فہی واحدة ثم نکحت بعدہ رفاعۃ العابدی فضر بها فجاءت عثمان فقلت انا ارد الیہ صداقہ فدعاہ عثمان فقبل الحدیث“^۳

چنانچہ امام ابوبکر جصاص رازی اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہیں:

۱ فتح الباری، ۹/۳۰۰
۲ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۲۹
۳ احسن الفتاویٰ، ۵/۳۹۲

”لو كان الخلع الى السلطان شاء الزوجان او ابيا اذا علم
انهما لا يقيمان حدود الله لم يسئلهما النبي ﷺ عن ذلك
ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل كان يخلعها منه ويرد عليه
حديثه وان ابيا او واحد منهما كما كانت فرقة المتلاعنين

الى الحاكم لم يقل للملا عن خل سبيلها بل فرق بينهما“^۱

اگر یہ اختیار سلطان کو ہوتا کہ وہ جب دیکھے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کریں گے تو خلع کر
دے خواہ یہ زوجین کی خواہش ہو یا نہ ہو تو آنحضرت ﷺ ان دونوں سے اس کا سوال نہ فرماتے اور نہ شوہر
سے یہ کہتے کہ تم ان سے خلع کر لو بلکہ خود خلع کر کے عورت کو چھڑا دیتے اور شوہر پر اس کا باغ لوٹا دیتے
خواہ دونوں انکار کرتے یا ان میں سے کوئی ایک انکار کرتا جیسا کہ لعان میں زوجین کی تفریق کا اختیار حاکم
کو ہوتا ہے تو وہ ملاعن (شوہر) سے یہ نہیں کہتا کہ اپنی بیوی کو چھوڑ دو بلکہ خود تفریق کر دیتا ہے۔

جواب دلیل ہفتم

حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد بذات خود اس بات کی دلیل ہے کہ حاکم فریقین یا ان میں سے
کسی ایک کی مرضی کے خلاف خلع نہیں کر سکتا۔ حضرت عمرؓ نے اس ارشاد میں شوہروں کو خطاب
فرمایا ہے، اس لئے کہ حاکم اور قاضی تو وہ خود تھے اگر حاکم اور قاضی کو از خود خلع کا اختیار حاصل ہوتا
تو ان کو شوہروں سے یہ کہنے کی کیا ضرورت تھی کہ جب عورتیں خلع کرنا چاہیں تو تم انکار نہ کرو۔ یہ
ارشاد شوہروں کے لئے ہدایت نامہ ہے کہ جب عورتیں خلع کرنا چاہیں تو انہیں خواہ مخواہ باندھے
رکھنے کی بجائے خلع کو قبول کر لینا چاہیے۔^۲

جواب دلیل ہشتم

مجوزین نے علامہ ابن رشد کی جس عبارت کا حوالہ دیا ہے اس سے چند سطر پہلے علامہ
ابن رشد نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے:

۱ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۳۱-۲۳۲

۲

احکام القرآن لبحاص، ۲/۹۵

۳

”واما ما يرجع الى الحال التي يجوز فيها الخلع من التي

لا يجوز فان الجمهور على ان الخلع جائز مع التراضي

اذا لم يكن سبب رضاهما بما تعطيه اضراة بها“ ۱

اور یہ بات کہ خلع کوئی حالت میں جائز ہوتا ہے اور کوئی حالت میں ناجائز، سو جمہور کا

اس پر اتفاق ہے کہ خلع باہمی رضامندی کی حالت میں جائز ہے بشرطیکہ عورت کے مال کی ادائیگی

پر راضی ہونے کا سبب مرد کی طرف سے اسے تنگ کرنا نہ ہو۔

اس عبارت سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ خلع صرف باہمی رضامندی کے وقت ہی

جائز ہے البتہ اس طرح عورت کوئی الجملہ علیحدگی کا ایک رستہ مل جاتا ہے اس لئے ابن رشد نے

اسے الگ سے بیان کر دیا کہ عورت کا یہ اختیار مرد کے حق طلاق کے مقابلے میں ہے۔

تمام فقہاء کا طریقہ یہ ہے کہ وہ صرف احکام اور انکی علتیں بیان کرتے ہیں، حکمتوں اور

مصلحتوں کا تذکرہ نہیں کرتے اور اگر کہیں اتفاقاً ان کا تذکرہ آئے تو (الفقہ فیہ) یا (السرفیہ) کے

الفاظ سے اس کو ممتاز کر دیتے ہیں۔ ایسی صورت میں اصول یہ ہے کہ فقہاء کا قانونی منشاء معلوم

کرنے کے لئے ان کے بیان کردہ اسباب و علل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور جو بات حکمت و

مصلحت کے طور پر بیان ہو، اسے کسی قانونی حکم کی بنیاد نہیں بنایا جاتا، اسلئے کہ احکام فقہیہ کا مدار

علتوں پر ہوتا ہے حکمتوں پر نہیں اور اس مقام پر ابن رشد نے یہ نکتہ (الفقہ فیہ) کے عنوان سے ہی

بیان فرمایا ہے۔ ۲

جواب دلیل نہم:

ابن حزم کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ بھی حاکم کے اختیار تفریق کے قائل تھے صریح غلط

بیانی ہے وہ اس معاملے میں جس قدر شدت کا مظاہرہ کرتے ہیں وہ ان کے اس ارشاد سے ظاہر ہے۔

”لیس فی الآیة ولا فی شیء من السنن ان للحکمین ان یفرقا

ولا ان ذلك للحاکم“ ۳

قرآن و حدیث میں ایسی کوئی دلیل نہیں کہ حکمین کو یا حاکم کو میاں بیوی میں تفریق کا

۱ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۳۲-۳۳

۲ بدایۃ المجتہد، ۱/۵۱

۳ المحلی، ۱۰/۸۷-۸۸

حق حاصل ہے۔

ایک وضاحت:

”الذی بیدہ عقدۃ النکاح“ سے مراد ولی ہے یا شوہر؟

تفسیر کا ایک کلیدی اصول ہے کہ کسی آیت کا جو مفہوم خود آنحضرت ﷺ نے بیان فرما دیا ہو وہی مفہوم سب سے زیادہ مستند قوی اور واجب ہے۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ کا ایک ارشاد اس معاملے میں محدثین نے روایت کیا ہے جو کہ سند کے لحاظ سے حسن سے کسی طرح کم نہیں ہے۔

”عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جدہ قال قال رسول اللہ

ﷺ ولی عقدۃ النکاح الزوج“ ۱

حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ولی عقدۃ النکاح سے مراد شوہر ہے۔

اس معنی کی ایک حدیث مرفوع، ابن جریر، ابن ابی حاتم، طبرانی اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بیان کی ہے جس میں آپ ﷺ نے (الذی بیدہ عقدۃ النکاح) کی تفسیر میں فرمایا کہ اس سے مراد شوہر ہے۔ ۲

اس وجہ سے صحابہ کرامؓ کی اکثریت سے اس آیت کی یہی تفسیر منقول ہے، جن میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ بھی داخل ہیں۔ امام المفسرین حافظ ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں اس موضوع پر نہایت مفصل بحث کی ہے۔ ۳

۱ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۳۶؛ احسن الفتاویٰ، ۵/۳۹۰

۲ سنن دارقطنی، کتاب النکاح، ۳/۳۷۹، ج ۱۲۸

۳ آلوسی، سید محمود، روح المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ص ۱۵۴/۲

۴ تفسیر طبری، ۲/۵۴۳-۵۵۱

ہندوستان میں قائم شرعی عدالتوں کا طرز عمل:

ہندوستان میں قائم شرعی عدالتوں کے ذمہ داران مفتیانِ کرام و قضاة عظام کا موقف یہ ہے کہ اکثر ایسی صورت حال پیش آ جاتی ہے کہ خاوند باوجود بار بار بلانے کے عدالت میں حاضر نہیں ہوتا۔ عورت کا موقف اور بحیثیت مدعیہ اس کے گواہان کی شہادت صحیح معلوم ہوتی ہے۔ ایسے مواقع میں اگر امام مالک کے قول پر عمل کر لیا جائے اور حکمین مقرر کر لیے جائیں جو مصالحت اور موافقت کی بھرپور کوشش کریں پھر اگر کوئی ایسی صورت نہ نکلے تو حکمین تفریق کا فیصلہ کر دیں یا قاضی نکاح فسخ کرادے۔ امام مالک کے ہاں اس کی گنجائش ہے البتہ ان کے ہاں حکمین کے تقرر میں مندرجہ ذیل شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

۱۔ حکمین میں سے ایک شوہر کے رشتہ داروں میں سے ہو اور ایک بیوی کے قربت داروں میں سے ہو۔ البتہ اگر ان دونوں کے اہل میں ایسے افراد نہ ہوں جو معاملات کی سوجھ بوجھ رکھتے ہوں تو دو اجنبی بھی مقرر کیے جاسکتے ہیں۔

۲۔ فیصلہ پر حکمین متفق ہوں۔

۳۔ صلح وغیرہ کی دیگر تدابیر ناکام ہوگئی ہوں اور حکمین کا تقرر انتہائی اقدام ہو۔

۴۔ حکمین نہ حاکم کے حکم کے پابند ہونگے نہ فریقین کے، خصوصاً تفریق کا فیصلہ کرنے میں وہ ہرگز پابند نہ ہوں گے۔!

حاصل بحث:

مؤلف کے خیال میں فقہاء کی تصریحات سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ خلع کیلئے فریقین کی رضامندی ضروری ہے۔ خلع اور طلاق میں فرق یہی ہے کہ مقدم الذکر میں عورت گلو خلاصی چاہتی ہے اور مرد بغیر اپنا مہر واپس لیے اسے آزاد نہیں کر رہا۔ ورنہ مرد کے پاس توحق طلاق موجود ہے۔ جب خلع نام ہی گویا مال کے عوض طلاق دینے کا ہے تو پھر یہ معاملہ بغیر خاوند کی رضامندی کے کیسے طے پاسکتا ہے۔

نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ فقہاء خلع کی مشروعیت کی حکمت ہی یہی بتلاتے ہیں کہ جب مرد و عورت محسوس کریں کہ وہ رشتہ ازدواج سے قائم ہونے والی اللہ کی حد کو باہمی نزاع کے باعث قائم نہیں رکھ سکیں گے تو وہ خلع کا راستہ اختیار کر لیں۔ اگر خلع میں خاوند کی رضامندی کا عنصر ختم کر دیا جائے تو خلع کی حکمت ہی سرے سے ختم ہو جاتی ہے۔

رہی یہ بات کہ پھر تنسیخ نکاح میں خاوند کی رضامندی کیوں ضروری نہیں ٹھہرائی گئی۔ بالفاظ دیگر تنسیخ نکاح پر خلع کو کیوں قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کو فسخ کرنے کے موجبات و اسباب پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں تمام اسباب مرد سے متعلق ہیں۔ بعض اسباب میں تو صورت ایسی ہے کہ مرد موجود ہی نہیں مثلاً یہ کہ وہ مفقود الخبر ہے یا طویل عرصے سے غائب ہے یا صورت یہ ہے کہ مباشرت پر قادر نہیں یا انتہائی نادار ہے۔ یہ وہ تمام صورتیں ہیں جن میں عدالت کی مداخلت ضروری ہے ورنہ عورت معلق رہے گی۔

البتہ یہ مسئلہ قابل غور ہے کہ اگر فسخ نکاح کے ان موجبات و اسباب کا وجود نہ ہو جو فقہاء نے بیان کیے ہیں مگر عورت خاوند کے ہاتھوں سخت تنگ ہو، ذہنی و جسمانی اذیت کا شکار ہو اور خاوند گلو خلاصی پر راضی نہ ہو تو کیا صورت اختیار کی جائے۔

مؤلف کے نزدیک اس کا حل یہ ہے کہ ایک تو موجبات فسخ نکاح کا دائرہ وسیع کیا جائے اور صرف فقہاء کے بیان کردہ اسباب تک محدود نہ رہا جائے۔ آج کے دور میں متعدد معاشرتی تغیرات نے صورت حال تبدیل کر دی ہے۔ ذہنی پریشانیاں بہت بڑھ گئی ہیں۔ عورتوں کے حوصلہ و برداشت کا وہ معیار بھی باقی نہیں رہا جو ہمارے قدیم معاشروں میں موجود تھا۔ اسلئے فی زمانہ کئی ایسے احوال بھی سامنے آئے ہیں جن میں رشتہ ازدواج کا ختم ہو جانا ہی طرفین کے حق میں بہتر ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ خاوند کو بیوی پر اعتماد نہیں ہے اور وہ بار بار اس پر بدکاری اور بدچلنی کے الزامات لگاتا ہے۔ اس کے باوجود اسے نکاح کے بندہن سے آزاد بھی نہیں کرتا۔ یہ الزام ایک ایسی ذہنی کوفت کا باعث ہے جس کی وجہ سے طبیعتوں کا نشاط باقی نہیں رہتا۔ اسی طرح عورت کو شدید مار پیٹ کر نا بھی ایک ایسا ہی سبب ہے جو اب کم از کم عورتوں کیلئے ناقابل برداشت ہے۔

دوسری طرف عدالتی نظام کو بھی بہتر بنانے کی ضرورت ہے۔ محض معمولی مارپیٹ، روزمرہ کے معمولی جھگڑے اور بعض معاملات میں بیوی کی حق تلفی ایسے اسباب ہیں جو گویا رشتہ ازدواج کے لوازم ہیں۔ اگر عدالتیں عورتوں کی طرف سے پیش ہونے والے ایسے معمولی اسباب کو بنیاد بنا کر تنسیخ نکاح بر بنائے خلع (Dissolution of Marriage on the basis of Khula) کا فیصلہ کرتی رہیں تو یقیناً معاشرتی شیرازہ بندی ختم ہو جائے گی اور عائلی زندگی تباہ ہو جائے گی۔ ہمارے ہاں چند جملوں پر مشتمل ایک لگی بندھی عبارت ہر خلع کے دعویٰ میں لکھی ہوتی ہے۔ عدالتیں خاوند کو بلانے کی کوشش کرتی ہیں۔ جب وہ عدالت میں حاضر نہیں ہوتا تو یک طرفہ فیصلہ سنا دیا جاتا ہے۔ حالانکہ اولاً اس بات کی تحقیق ہونی چاہئے کہ عورت کا دعویٰ کہاں تک درست ہے۔ پھر گواہان کے بارے میں مکمل تحقیق ہونی چاہئے کہ ان کی گواہی کس حد تک درست ہے، اگر عورت کا دعویٰ اور اس کے گواہان کی گواہی صحیح ثابت ہو جائے اور خاوند بار بار بلانے کے باوجود حاضر نہ ہو تو پھر اگر عدالتیں تنسیخ نکاح کی بنیاد پر نہ کہ خلع کی بنیاد پر تفریق کا فیصلہ کریں تو پھر ان کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے اس لیے کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر خصم (مدعا علیہ) باوجود بلانے کے بھی حاضر نہ ہو تو یہ رفع الزام سے گریز ہے اور رفع الزام سے گریز گویا قسم سے انکار یعنی ”نکول عن الحلف“ ہے جو ظاہر ہے کہ مدعی کے دعویٰ کا اثبات ہے۔

تفہیم نکاح

اسلام نے عائلی نظام کو مضبوط بنیادوں پر قائم کرنے کا پورا انتظام کیا ہے۔ لہذا وہ تمام ممکنہ صورتیں جو اس نظام کے مضبوط قیام کیلئے ضروری تھیں اسلام نے بہم پہنچائی ہیں۔ ضروری نہیں کہ ہر نکاح کامیاب ہو بلکہ بیشتر اوقات ایسی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں جہاں نکاح کے بندہن کا ٹوٹنا ہی فریقین کے حق میں بہتر ہوتا ہے۔ مرد کے پاس اس بندہن کو توڑنے کے لئے طلاق کا حق موجود ہے۔ اگر وہ اپنے دیئے ہوئے مہر کو واپس لے کر طلاق دے تو خلع کی گنجائش موجود ہے۔

لیکن اس کے ساتھ ساتھ کئی ایسی صورتیں ہیں جہاں خلع بھی کارگر نہیں ہوتا۔ ایسی صورتیں درج ذیل ہو سکتی ہیں۔

۱۔ نامرد ہونا

۲۔ متعنت ہونا

۳۔ مجنون ہو جانا

۴۔ مفقود الخبر ہو جانا

۵۔ غائب غیر مفقود ہونا

”الحیلة الناجزة“ کی تالیف:

مولانا اشرف علی تھانوی کو خدائے پاک نے دین کی ہمہ جہتی خدمات کی جو توفیق عطا فرمائی تھی وہ علوم اسلامیہ کے کسی واقف سے مخفی نہیں۔ مولانا نے اپنے دور میں اس ضرورت کا احساس کیا کہ وہ عورتیں جن کے خاوند مقدم الذکر صورتوں میں سے کسی میں مبتلا ہو جاتے ہیں، وہ بسا اوقات اپنی خواتین کو بہت تنگ کرتے ہیں وہ نہ تو خاتون کے ساتھ رشتہ ازدواج میں موجودان رکاوٹوں کو دور کر کے زندگی خوشگوار بناتے ہیں اور نہ ہی خاتون کو نکاح کے بندہن سے آزاد کرتے ہیں۔ ادھر چونکہ ہندوستان میں فقہ حنفی رائج ہے اور فقہ حنفی میں مقدم الذکر صورتوں میں عورتوں کو گلو خلاصی میں شدید مشکلات ہیں نیز یہ کہ یہاں ہندوستان میں قضاء کا نظام بھی موجود نہیں ہے جبکہ فقہ حنفی میں فسخ نکاح قاضی کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا۔ پھر اس پر مستزاد یہ کہ بعض اطراف سے حضرت تھانوی کو ایسی خبریں بھی موصول ہوئیں کہ عورتوں نے ایسے بد بخت مردوں سے نجات کے

حصول کے لئے ارتداد کا راستہ اختیار کر لیا۔ آپ نے ان اسباب و دواعی کے پیش نظر مقدم الذکر صورتوں میں سے اکثر میں فقہ مالکی کی طرف رجوع کا فیصلہ کیا۔^۱

حضرت تھانوی نے اولاً فقہ مالکی کی معتبر کتب سے مسائل درج بالا کے متعلق پوری معلومات حاصل کیں۔ پھر مدینہ منورہ کے مالکی علماء و مفتیان کرام سے براہ مراسلت ان صورتوں کے مفصل احکام حاصل کئے جو ”الحیلة الناجزة“ ہی کے ساتھ شامل ہیں۔ پھر اس کتاب کو لکھ کر اس وقت کے قابل ذکر اہم مدارس مثلاً مظاہر العلوم سہارنپور اور دارالعلوم دیوبند وغیرہ سے تصدیقات بھی حاصل کیں، ان مذکورہ مدارس کے حضرات نے آج کل کے مروجہ طریقہ تصدیق کتب و رسائل سے ہٹ کر مکمل کتاب کا مطالعہ کیا اور مفید مشورے بھی دیئے۔ جب کتاب ان کے حسب مشورہ و اضافہ مکمل ہوئی تو ان سب حضرات نے اس کی تصدیق فرمائی۔ لہذا بلا شک و شبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ کتاب اس دور کے نمایاں اہل علم کا متفقہ فتویٰ ہے۔ اس دور سے اب تک فتاویٰ جات میں اسی تفصیل کے مطابق جوابات دیئے جاتے رہے ہیں۔^۲

یہاں ایک نکتہ کی وضاحت ضروری ہے۔ وہ یہ کہ مولانا اشرف علی تھانوی نے اولاً خواتین کو تفویض طلاق کا راستہ اختیار کرنے کی راہ بتلائی ہے۔ صفحات بالا میں تفویض طلاق کے سلسلے میں مکمل وضاحت گزر چکی ہے۔ آپ نے تفویض طلاق پر مشتمل دو کاہن نامہ بھی بطور نمونہ کے دیئے ہیں۔^۳

امراض و عیوب کے باعث فسخ نکاح:

امراض و عیوب میں چار ممکنہ صورتیں ہیں۔

۱۔ شوہر یا بیوی میں عقد نکاح سے پہلے عیب موجود تھا جس سے دوسرے فریق کو آگاہ نہیں کیا گیا۔

۱۔ تقی عثمانی، مولانا، (حرف آغاز) الحیلة الناجزة، ص ۹، ۱۰

۲۔ بطور مثال چند فتاویٰ جات درج ذیل ہیں۔ محمد شفیع، مفتی امداد المفتین، کراچی دارالاشاعت،

۱۹۸۵ء، ص ۵۵۵-۵۶۹؛ فتاویٰ محمودیہ، ۱۳/۱۵۷-۲۹۷؛ احسن الفتاویٰ، ۵/۲۵۷-۲۹۲

۳۔ الحیلة الناجزة، ص ۱۹-۲۸

پھر نکاح کے بعد اپنی زبان یا عمل کے ذریعہ دوسرے فریق نے رضا مندی ظاہر نہیں کی۔
۲۔ عیب پہلے سے تھا، دوسرا فریق بے خبر تھا، عقد نکاح کے بعد اس نے اپنی رضا مندی ظاہر کر دی۔

۳۔ نکاح کے بعد شوہر میں عیب پیدا ہوا۔

۴۔ نکاح کے بعد بیوی میں عیب پیدا ہوا۔

امراض و عیوب کی اقسام:

مختلف فقہاء کے ہاں جن امراض و عیوب کے باعث نکاح فسخ ہو سکتا ہے۔ ان کی تین

قسمیں ہیں۔

الف: وہ عیوب جو مرد و عورت کے درمیان مشترک ہیں۔

۱۔ جنون ۲۔ جذام ۳۔ برص۔ سفید یا کالا (سفید یا سیاہ داغ)

۴۔ عزیزہ (مرد و عورت کے بوقت جماع پاخانہ نکل آئے۔ اسی حکم میں پیشاب کو بھی رکھا گیا ہے)

ب: وہ عیوب جو مردوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔

۱۔ خصاء (مرد کے خصیتین نکال دینا) ۲۔ جب (مرد کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو)

۳۔ عننت (نامرد) ۴۔ اعتراض (مرد کے عضو تناسل میں ایستادگی نہ ہو)

ج: وہ عیوب جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔

۱۔ قرن (ایک بیماری جس میں عورت کی شرمگاہ میں ہڈی نکل آتی ہے اور اس سے ہمبستری دشوار

ہو جاتی ہے)

۲۔ رتق (اندام نہانی پر گوشت کا ایسا ٹکڑا پیدا ہو جائے جس کے باعث جماع نہ ہو سکے)

۳۔ انضاء (بوجہ کثرت جماع کے ہمبستری اور پاخانہ کے راستے مل جاتے ہیں)

۴۔ بخر (شرمگاہ یا بغل یا منہ سے بدبو آنا) ۲

۱۔ جدید فقہی مسائل، ۳/۱۰۵

۲۔ محمد عبدالرحمن عثمانی، رحمۃ اللہ علیہ، مختلف الأئمة، مصر، مطبع مصطفیٰ البابی، ۱۹۶۰ء، ص ۲۱۰؛ جدید فقہی

مسائل، ۳/۱۰۷، ۱۱۰-۱۱۱

امراض کے باعث فسخ نکاح میں ائمہ کا اختلاف:

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے ہاں یہ تمام مذکورہ بالا عیوب کسی نہ کسی صورت میں فسخ نکاح کا موجب بنتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ کے ہاں صرف جب (مقطوع الذکر ہونا) اور عنت (نامرد ہونا) موجب فسخ ہیں۔ یہ بھی اس وقت ہے جب عقد نکاح سے پہلے یہ امراض مرد میں موجود تھے اور عورت کو بوقت عقد علم نہیں تھا۔ یا نکاح کے بعد مرد کو لاحق ہوئے اور وہ بھی ایک مرتبہ عورت سے جماع نہیں کر سکا۔ امام محمد کے ہاں جب اور عنت کے ساتھ ساتھ برص، جذام اور جنون بھی موجب فسخ ہیں۔ اب صورت حال یہ ہے کہ مرد کے پاس عورت سے تخلص اور نجات کا راستہ طلاق کی صورت میں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ نے عورت کو لاحق ہونے والے امراض میں مرد کو فسخ کا اختیار نہیں دیا۔ البتہ عورت کو فسخ کا اختیار دیا ہے۔ فقہاء حنفیہ کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد صرف ان عیوب کو بشمول جب اور عنت کے موجب فسخ نہیں مانتے بلکہ ان کے ہاں وہ تمام عیوب جس کی وجہ سے عورت کا مرد کے ساتھ رہنا مشکل ہو، موجب فسخ ہیں۔

”وقال محمد: ترد المرأة اذا كان بالرجل عيب فاحش

بحيث لا تطيق المقام معه لانها تعذر عليها الوصول الى

حقها لمعنى فيه فكان كالجب والعنة“ ۲

امام محمد کہتے ہیں کہ اگر مرد میں کوئی ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ اس کے باوجود

اس کے ساتھ رہنا نہ جاسکتا ہو تو عورت نکاح رد کر سکتی ہے اس لئے کہ اس

بیماری کی وجہ سے اس کے لئے اپنا حق حاصل کرنا مشکل ہو جائے گا تو اس

طرح اب یہ مجبوب اور نامرد کے حکم میں ہوگا۔

۱۔ رحمة الامة، ص ۲۱۰

۲۔ زیلیعی، عثمان بن علی، تبیین الحقائق، شرح کنز الدقائق مع حاشیة الشلیبی، بیروت، دار الکتب العلمیة،

۱۴۲۰ھ، ۳/۲۴۶

کاسانی لکھتے ہیں:

”خلوه من كل عيب لا يمكنها المقام معه الا بضرر كالجنون
والجذام والبرص شرط لزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح“^۱
امام محمد کے نزدیک نکاح لازم ہونے کے لیے شرط ہے کہ وہ ایسے عیوب سے خالی ہو
جن کے پائے جاتے ہوئے وہ ضرر کے بغیر مرد کے ساتھ نہ رہ سکے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے
نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔

فی زمانہ ایسے مہلک امراض بھی موجود ہیں جو متعدی ہوتے ہیں اور غالب گمان یہی
ہے کہ اگر زوجین میں سے کسی ایک میں ایسے کسی متعدی مرض کے جراثیم تشخیص ہو جائیں تو
جامعت یا مصاحبت (بوس و کنار وغیرہ) کے ذریعے دوسرے میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ ایسے چند
امراض مندرجہ ذیل ہیں۔

خطرناک مہلک امراض:

HIV اور ایڈز:

HIV مخفف ہے Human immuno Defeney virus کا۔ اس کا
مطلب ہے کہ ایسا وائرس جو انسان کے دفاعی نظام کو تباہ کر دے اور انسان انفلیکشن اور امراض کے
خلاف دفاع نہ کر سکے۔ HIV وائرس مخصوص طریقوں سے ایک شخص سے دوسرے شخص کو لگ جاتا
ہے اور اس کے حفاظتی اور دفاعی نظام کو بے کار کر کے رکھ دیتا ہے۔ HIV کا وائرس ہی ایڈز
پھیلانے کا باعث بنتا ہے۔

ایڈز کا معنی ہے ایسا مرض لگنا جس میں جسمانی علامات ایسی ہوں کہ انسان کا دفاعی
نظام امراض اور چھوت کے خلاف نہ لڑ سکے۔ جب کوئی انسان AIDS سے متاثر ہوتا ہے تو
کہتے ہیں کہ اسے ایڈز ہو گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایڈز کو مرض کے بجائے علامت مرض قرار دیا

جاتا ہے۔ لوگ ایڈز سے نہیں مرتے بلکہ وائرس ان کو اس قدر کمزور کر دیتا ہے کہ وہ بیماری کے خلاف مدافعت نہیں کر سکتے۔ ایڈز کے پھیلنے میں جہاں دیگر عوامل از قسم تبادلہ خون، متاثرہ سرنج کا استعمال اور پیدائش وغیرہ کا فرما ہوتے ہیں، وہاں ناجائز جنسی تعلقات انتہائی اہم کردار ادا کرتے ہیں، ان ناجائز جنسی تعلقات میں زنا، دخول مقعد اور اورل سیکس شامل ہیں۔^۱ یہ مرض وراثت میں منتقل ہو کر ایک دوسرے کو لگ جاتا ہے جس کی وجہ سے جس سے بھی مریض تعلق جوڑے گا وہ اس مرض کا شکار ہو جائے گا، خواہ مرد ہو یا عورت۔ یہ مرض کبھی ماں سے بچے میں منتقل ہو جاتا ہے حمل کے دوران یا ولادت کے وقت یا ولادت کے بعد۔ اس مرض کی انتہا موت پر ہوتی ہے۔^۲

آتشک:

یہ مرض انتہائی خطرناک ہے جو جنسی بے قاعدگیوں کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس مرض کے چند مرحلے ہوتے ہیں۔ یہ مرض دوسرے مرحلے میں جسم میں پھیل جاتا ہے اور جلد پر پھنسیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس میں پیپ پیدا ہو کر زخموں کی نوبت آ جاتی ہے بعد ازاں منتقل ہو کر جگر تک پہنچ جاتا ہے جس سے جسم میں سوجن اور سرطان کی بھی شکایت ہو جاتی ہے، رعشہ بھی ہو جاتا ہے۔ کبھی کبھی اس کا اثر پھیپھڑوں اور دل تک پہنچ جاتا ہے اور آخر کار مریض کی موت واقع ہو جاتی ہے۔^۳

آتشک کو بادرنگ یا پنجابی گرمی بھی کہتے ہیں جو متعدی مرض ہے۔ زوجین میں سے جو بھی اس مرض میں مبتلا ہو تو مباشرت کی وجہ سے یہ زہر دوسرے کو سرایت کر جاتا ہے جس کے بعد اس کی اور اس کے گھرانے کی زندگی تباہ ہو جاتی ہے۔ اور پھر اولاد بھی لولی لنگڑی پیدا ہوتی ہے۔

سوزاک:

سوزاک ایک متعدی مرض ہے۔ اس مرض سے اگرچہ موت واقع نہیں ہوتی لیکن جنسی

۱۔ معاذ حسن، جنسی تعلقات، اسلام اور جدید سائنس کی روشنی میں، لاہور، دارالکتاب، ۲۰۰۳ء، ص ۳۷۰

۲۔ جمال بن عبدالرحمن اسماعیل، بدکاریوں کی تباہ کاریاں (مترجم) مولانا مشہود احمد، لاہور مکتبہ رحمانیہ،

اعضاء میں بڑی خرابی آتی ہے۔ یہ مرض بھی حرام جگہ شہوت پوری کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

-:PID

یہ مخفف ہے PELVIC INFLAMMATORY DISEASE کا جس کا معنی ہے پیٹرو کی سوزش کا مرض۔ اکثر خواتین جو اس مرض کا شکار ہوتی ہیں وہ اس سے بے خبر رہتی ہیں کیونکہ اس کی علامات ظاہر نہیں ہوتیں۔ اس مرض میں خواتین، بخار، متلی، قے، سردی، درد معدہ، جنسی تعلقات کے دوران درد اور ماہواری کے دوران شدید درد یا پیشاب کے دوران درد میں مبتلا ہو سکتی ہیں۔ یہ مرض تب لاحق ہوتا ہے جب کوئی جنسی انفیکشن اندام نہانی سے قاذف نالیوں (Fallopian Tubes) رحم یا بیضہ دانیوں میں سرایت کر جاتا ہے۔ قاذف نالیاں زخمی ہو جاتی ہیں چنانچہ جب عورت حاملہ ہونے کے لئے تیار ہوتی ہے بار آور بیضہ رحم کی بجائے قاذف نالیوں میں نمو پانا شروع ہو جاتا ہے اس سے جنین کی نشوونما متاثر ہوتی ہے اور حاملہ کی زندگی خطرے میں پڑ جاتی ہے جس کی بناء پر آپریشن کی ضرورت پیش آتی ہے۔

شکر ایڈ (CHANCROID)

یہ مرض سوزاک اور آتشک سے کہیں زیادہ نقصان دہ ہے۔ عام آدمی کو اس کے بارے میں معلومات نہیں ہوتیں اور اگر کوئی اس کا شکار ہو بھی جاتا ہے تو اسے خود پتہ نہیں چلتا کہ اس کے ساتھ کیا ہو رہا ہے۔ اس کا حملہ آہستہ اور ہلکا ہوتا ہے لیکن یہ لگاتار اندر بڑھتا رہتا ہے اور اعضائے توالد و تناسل تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ بیماری خاص کر آوارہ لڑکوں کے ساتھ ہم جنسی کرنے والوں کو ہی لگتی ہے۔ یہ جراثیم اندام نہانی کی جلد میں داخل ہو کر چھوٹے چھوٹے پیپ سے بھرے ہوئے ایک یا زیادہ ملائم چھالے پیدا کر دیتے ہیں۔ یہ چھالے تیزی سے پھوٹتے رہتے ہیں اور تکلیف دہ پھوڑوں کی شکل میں زیریں حصے اور پوشیدہ اعضاء پر پھیل جاتے ہیں۔

ایل جی وی (LGV)

یہ لمفروگرینولوما ونیریم (Lymphro Granuloma Venereum) کا مخفف ہے۔ مباشرت کے ذریعے جس دن مریض اس کے جراثیم قبول کرتا ہے اس کے تقریباً تین ہفتے بعد عضو تناسل پر چھالے پیدا ہو جاتے ہیں۔ دو ہفتوں بعد رانوں کے جوڑ کے پاس انڈے کے برابر پھوڑا ظاہر ہوتا ہے اور یہیں سے مرض کی تکلیف کا آغاز ہو جاتا ہے۔ جلد ہی بیماری پھیل کر مقعد کو گھیر لیتی ہے اور مقعد کا راستہ بند ہو جاتا ہے۔ ایک اور تکلیف یہ ہوتی ہے کہ عضو تناسل اور مقعد کے درمیان کی جگہ پر درجنوں چھوٹے چھوٹے چھید بن جاتے ہیں جن سے ہر وقت پیپ رستی رہتی ہے۔ اس بیماری کا ابھی تک کوئی خاص علاج ایجاد نہیں ہوا۔

کینسر یا سرطان:-

یہ نہایت ہی مہلک بیماری ہے۔ صحیح تشخیص کے بعد عام طور پر مریض علاج نہ ہونے کی صورت میں سال دو سال سے زیادہ نہیں جیا کرتا۔ کینسر میں جسم کے کسی حصے کے خلیات بے قابو ہو کر بڑھنے لگتے ہیں، جن کے نتیجے میں ایک رسولی ظاہر ہونے لگتی ہے۔ کچھ عرصہ بڑھنے کے بعد یہ رسولی درمیان میں سے گلنے لگتی ہے اور ایک زخم ظاہر ہو جاتا ہے، اس زخم کے کنارے موٹے ہوتے ہیں، سخت درد کرتے ہیں ذرا سا چھیڑنے سے خون نکلتا ہے۔ کینسر والی جگہوں کے چاروں طرف لمف گلینڈ بڑھ جاتے ہیں اور سخت ہوتے جاتے ہیں اور کچھ عرصہ بعد وہاں بھی کینسر کے آثار ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ کینسر کا سب سے بڑا خطرہ یہی ہوتا ہے کہ اس کا بیج پھیلتا چلا جاتا ہے۔ کینسر کے خلیات اکھڑ کر خون اور لمف کی نالیوں کے ذریعے جس جگہ بھی پہنچتے ہیں ایک نیا کینسر شروع ہو جاتا ہے۔ کینسر تقریباً جسم کے ہر حصے میں ہوتا دیکھا گیا ہے مثلاً جلد کا کینسر، چھاتی کا کینسر، پھیپھڑوں کا کینسر، ہڈیوں کا کینسر، معدے کا کینسر، بڑی آنت کا کینسر، جگر کا کینسر، بچہ دانی کا کینسر اور خون کا کینسر جسے لیمفوما بھی کہتے ہیں۔ پان کثرت سے کھانے والوں کو مسوڑوں کا کینسر

ہو جاتا ہے جس کی وجہ چوڑے کی خراش ہوتی ہے۔ سگریٹ کثرت سے پینے والوں کو پھیپھڑوں کا کینسر اور شراب کثرت سے پینے والوں کو معدے کا کینسر ہو سکتا ہے۔ ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کوئی مخزش شے لگا تار کسی خاص حصہ جسم پر اپنا اثر ڈالتی ہے تو اس مخصوص حصہ جسم میں کینسر ہو سکتا ہے۔

اس کے علاوہ کلامیڈیا، اعضائے تناسل کے پھوڑے اور دانے (genital warts) اور پپائٹائٹس (B) بھی مہلک امراض کی فہرست میں شامل ہیں۔ ان میں صرف ایڈز اور LGV ایسے دو امراض ہیں جو وائرس سے پیدا ہوتے ہیں جبکہ باقی پوشیدہ امراض جراثیم سے پیدا ہوتے ہیں۔

ایڈز اور دیگر مہلک و متعدی امراض کے باعث فسخ نکاح

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ان متعدی امراض کے نکاح پر اثر انداز ہونے کے بارے میں لکھتے ہیں:

”ان تفصیلات کی روشنی میں غور کیا جائے تو ائمہ ثلاثہ کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک بھی ایڈز ان امراض میں سے ہے جن کی وجہ سے عورت کو حق تفریق حاصل ہے کیوں کہ یہ برص و جذام سے زیادہ قابل نفرت بھی ہے اور متعدی بھی اور چونکہ جنسی ربط بھی اس مرض کی منتقلی کا ایک اہم سبب ہے اس لئے ایڈز کا مریض شوہر اس کی بیوی کے حق میں نامرد ہی کے حکم میں ہے کہ وہ مرض کی منتقلی کے خوف سے اس مرد کے ذریعہ داعیہ نفس کی تکمیل نہیں کر سکتی۔ لہذا عورت کو ایسے مرد کے خلاف دعویٰ تفریق کا حق حاصل ہوگا“۔

۱۔ سید باچا آغا صاحبزادہ، ڈاکٹر، ایڈز اور دیگر متعدی و مہلک امراض کی وجہ سے فسخ نکاح، (سہ ماہی)

المباحث الاسلامیہ، مدیر، سید نصیب علی شاہ، بنوں، جامعۃ المرکز الاسلامی، جلد ۴، شمارہ ۴، ص ۱۱۵

جدید فقہی مسائل، ۳۴/۵

مولانا نے ایک جگہ آتشک اور سوزاک وغیرہ جیسے امراض کو بھی موجب فسخ قرار دیا ہے۔
اسلامی نظریاتی کونسل نے ایڈز میں مبتلا شوہر کی بیوی کو یہ حق دیا ہے کہ وہ شوہر کو
مجامعت سے روک دے مگر اس بنیاد پر فسخ نکاح کے حق کے بارے میں کونسل کا فیصلہ نہیں آیا۔
کونسل کے جملہ اراکین بشمول مفتی اعظم پاکستان مفتی رفیع عثمانی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔
اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے بھی ایڈز میں مبتلا شخص کی بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے، خواہ عورت
کو نکاح سے پہلے اس کے اس مرض کا علم بھی ہو۔

مؤلف کی رائے

مؤلف کی تحقیق کے مطابق قدیم اردو فتاویٰ جات میں ان تمام صورتوں میں جن میں
خاوند، امراض کے باعث مستقل طور پر مباشرت پر قادر نہیں وہاں عنین کے احکام لاگو کیے گئے
ہیں۔ امراض متعدیہ کے متعلق سوالات پوچھے ہی نہیں گئے۔ اس لیے یہاں امراض متعدیہ کے
باعث فسخ نکاح کے مسئلے کو اختلافی مسئلہ نہیں بنایا گیا۔ مؤلف کی رائے میں امام محمد کے قول کی بنیاد
پر متعدی مرض میں مبتلا شخص کی بیوی کو حق فسخ حاصل ہونا چاہئے البتہ اگر یہ امراض کسی دور میں
قابل علاج ہو جائیں تو پھر علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دینی چاہئے۔

عنین کی تعریف:

عنین (نامرد) اسے کہتے ہیں جس کا عضو مخصوص تو ہو، مگر وہ عورت سے جماع نہ کر سکتا
ہو، مرض کے باعث، ضعف کے باعث، بڑھاپے کے باعث یا کسی اور وجہ سے تو جس عورت سے
جماع نہ کر سکتا ہو اس کے حق میں اسے عنین کہیں گے۔

۱۔ جدید فقہی مسائل، ۱۱۲/۳

۲۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ، ۲۰۰۲ء-۲۰۰۳ء، طابع و ناشر، اسلام آباد، اسلامی نظریاتی کونسل،
اگست، ۲۰۰۳ء، ص ۲۲۲-۲۲۷

۳۔ آٹھویں فقہی سیمینار کا فیصلہ مشمولہ اہم فقہی فیصلے، مرتب، مجاہد الاسلام قاسمی، کراچی، ادارۃ القرآن،
۱۹۹۹ء، ص ۸۷-۸۸

۴۔ حاشیہ لشلی علی تبیین الحقائق، ۳/۲۳۸

فسخ نکاح کیلئے عورت قاضی، یا اس کی عدم فراہمی کی صورت میں انگریزی عدالت کے جج کے ہاں (بشرطیکہ وہ قواعد شرعیہ کے مطابق فیصلہ کرتے ہوں) دعویٰ دائر کرے گی، اگر وہ بھی فراہم نہ ہو تو مسلمانوں کی ایک جماعت کے سامنے اپنا دعویٰ رکھے گی۔
اس جماعت کیلئے چند شرائط ہیں۔

پھر قاضی وغیرہ خاوند سے تحقیق کریں گے اور دعویٰ ثابت ہونے کی صورت میں ایک سال کی مہلت بغرض علاج دی جائے گی۔

شرائط تفریق

عورت کی عنین سے تفریق کے لئے مندرجہ ذیل شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔

۱۔ نکاح سے پیشتر اسے مرد کے عنین ہونے کا علم نہ ہو۔ ورنہ اگر پہلے سے علم تھا تو اب نکاح کے بعد اسے اختیار نہیں رہے گا۔

۲۔ نکاح کے بعد ایک مرتبہ بھی مرد جماع نہ کر سکا ہو۔ اگر ایک مرتبہ بھی جماع کر لیا تو اختیار ختم ہو گیا

۳۔ نکاح کے بعد ایک مرتبہ بھی عورت نے عنین کے ساتھ رہنے پر صراحتہ رضامندی ظاہر نہ کی ہو۔

اگر ایک مرتبہ بھی صراحتہ رضامندی ظاہر کر دی تو اسے اختیار نہیں رہے گا۔ محض بوس و کنار، خاوند کے ساتھ لیٹنا وغیرہ رضامندی کی دلیل نہیں۔

عورت کو اسی مجلس میں تفریق کا مطالبہ کرنا چاہیے جس مجلس میں قاضی نے اسے اختیار

دیا تھا۔ اگر اس نے اس مجلس میں اس اختیار کو استعمال نہ کیا یا اسی مجلس میں قاضی کے اختیار دینے

کے بعد کسی کام میں مشغول ہو گئی، گفتگو کرنا شروع کر دی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ عورت کو

ایسی صورت میں پورا مہر ملے گا اور اس پر عدت واجب ہوگی۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے

جب خاوند عنین ہو۔

۱۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو، الحیلة الناجزة، ص ۱۳۹-۱۵۲

۲۔ ایضاً، ص ۴۳-۵۰

محبوب کا حکم

اور اگر ایسی صورت ہو کہ خاوند محبوب ہو، محبوب وہ ہوتا ہے کہ جس کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو۔ مثلاً اس کا حشفہ ہی نہ ہو ایسی صورت میں قاضی معائنہ کرا سکتا ہے اگر خاوند محبوب نکلے تو قاضی فوراً تفریق کروا دیگا۔^۲

عینین کے بارے میں دوسرا موقف

عینین کے بارے میں دوسرے موقف میں مندرجہ ذیل امور مذکور ہیں۔

۱۔ اگر عورت کو پہلے سے مرد کے نامرد ہونے کی خبر ہو تو فقہاء نکاح کے بعد عورت کے اختیار کو ختم کر دیتے ہیں۔ دوسری طرف اگر ایک مرد کو عورت نکاح کے وقت حق مہر معاف کر دے یا مرد اس شرط پر نکاح کرے کہ کوئی مہر نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں فقہاء اس شرط کو لغو قرار دے کر مہر لازم کر دیتے ہیں۔ اس پر مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں:

”مہر جو ایک مالی حق ہے وہ اس طرح ختم نہیں ہو جاتا تو جنسی حق تو اس سے بھی بڑھ کر ہے اور اس سے محروم کر دینا اس سے کہیں زیادہ ضرر اور فتنہ کا باعث ہے۔“^۳

پھر مزید یہ کہ جب یہ بات ممکن ہے کہ ایک مرد ایک عورت کے حق میں نامرد نہ ہو اور دوسری کے حق میں نامرد ہو تو ہو سکتا ہے کہ عورت نے یہ سمجھا ہو کہ یہ مرد پہلی بیوی کے حق میں نامرد تھا، میرے حق میں نامرد نہیں ہوگا۔^۴

۲۔ اسی طرح اگر عورت نکاح کے بعد رضامندی ظاہر کر دے تو ایسی صورت میں بھی فقہاء اس کے حق کو ساقط کر دیتے ہیں حالانکہ اگر ایک مرد کی متعدد بیویاں ہوں اور ان میں سے کوئی اپنی نوبت (باری) دوسری بیوی کو دے دے تو وہ اس حق کو جب چاہے واپس لے سکتی ہے۔^۵ تو پھر

۱	المبسوط، ۵۰/۹	۲	الحیلة الناجزة، ص ۴۹-۵۰
۳	جدید فقہی مسائل، ۱۱۶/۳	۴	محولہ بالا
۵	الهدایة، ۲۲۲/۱۰		

مناسب یہی ہے کہ اگر عنین کے ساتھ رہنے پر وہ ایک مرتبہ رضا مند ہو جائے تو جب وہ تفریق کی طالب ہو اسے تفریق کا حق ہونا چاہیے۔^۱

۳۔ اسی طرح فقہاء نے یہ کہا ہے کہ ایک مرتبہ اگر عنین جماع کرے تو عورت کا حق تفریق ختم ہو جائے گا۔ حالانکہ حضرت عمرؓ نے فوجیوں کے لئے چھ ماہ سے زیادہ گھر سے باہر رہنے پر پابندی لگائی تھی۔ اسی طرح حضرت کعبؓ نے ایک عورت کے شوہر کو حکم دیا کہ کم از کم چار دن میں ایک مرتبہ ضرور بیوی کو ملا کر دے۔^۲ ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت بہر حال مرد کی طرح جنسی خواہش رکھتی ہے اور پوری زندگی میں ایک مرتبہ جماع کر لینے سے اس کا حق ختم نہیں ہوتا۔ لہذا عنین کی زوجہ کے لئے حق فرقت ہونا چاہیے اگرچہ وہ ایک مرتبہ جماع کر چکا ہو اور اب جماع کی قوت نہ رکھتا ہو۔^۳

شاید یہی وجہ ہے کہ امام مالک اور احمد کے ہاں اگر کوئی شخص بغیر قسم کے اپنی عورت کے پاس چار مہینے تک نہ گیا تو بھی ان کے ہاں ایلاء ہوگا۔

”واختلفوا فی من ترك وطئ زوجته للأضرار بها من غیر یمین

اکثر من اربعة اشهر هل یكون مولیا ام لا فقال ابو حنيفة

والشافعی لا وقال مالک واحمد فی احدی روایتیه نعم“^۴

جو شخص محض بیوی کو نقصان پہنچانے کی نیت سے قسم کھائے بغیر چار ماہ سے زیادہ وطی کرنا

چھوڑ دے تو کیا وہ ایلاء کرنے والا سمجھا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ اور شافعی نے کہا کہ نہیں۔ جبکہ امام مالک اور ایک روایت کے مطابق امام احمد نے کہا ہاں۔ یعنی ایلاء کا حکم ہوگا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں:

”میں سمجھتا ہوں کہ جو ان عورت جس کا شوہر ادائے حق زوجیت سے عاجز ہو چکا

المغنی ۷/۲۳۱-۲۳۲

۱

جدید فقہی مسائل، ۳/۱۱۶-۱۱۷

۲

رحمة الامة، ص ۲۲۲-۲۲۵

۳

جدید فقہی مسائل، ۳/۱۲۱

۴

ہے اور وہ ہر لمحہ اپنے نفس پر خطرہ محسوس کر رہی ہے، گناہ میں ڈالنے والی فضا نے اس کا احاطہ کر لیا ہے، ایسے حالات میں کسی عالم یا قاضی کا محض یہ کہہ کر عورت کی درخواست خارج کر دینا کہ زندگی میں ایک بار تمہارا شوہر تم سے جماع کر چکا ہے، عدل نہیں ظلم ہے، علم نہیں جہالت ہے۔

۴۔ جہاں عنین کے صحیح ہونے کا غالب گمان نہ ہو وہاں امام مالک فوری تفریق کا بھی حکم دیتے ہیں لہذا اگر قاضی مذہب مالک پر فیصلہ کر دے تو یہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔

حاصل بحث:

مؤلف کی رائے میں معاشرتی تغیرات کے باعث تقویٰ و طہارت اور عفت و عصمت کا وہ معیار اب اسلامی معاشروں میں نظر نہیں آتا جو پہلے موجود تھا۔ اسلئے عورت اگرچہ نکاح سے پہلے مرد کے عنین ہونے پر واقف ہو یا بعد میں رضامند ہوگئی ہو، عورت کیلئے حق فرقت برقرار رہنا چاہئے، نیز ایک مرتبہ کے جماع سے اس کا حق فرقت ختم نہیں ہونا چاہئے۔ یک بارگی جماع سے عورت کے حق کا ختم ہو جانا شریعت میں منصوص نہیں، صرف فقہاء کا اجتہاد ہے جسے بوقت ضرورت ترک کیا جاسکتا ہے خاص طور پر جبکہ فقہاء کی دوسری رائے بھی موجود ہے کہ یہ عورت کا ایسا حق ہے جو بار بار پیدا ہوتا ہے۔

زوجہ متعنت:

متعنت اس شخص کو کہتے ہیں جو باوجود قدرت کے بیوی کو نان و نفقہ نہ دیتا ہو۔ الحیلۃ الناجزہ میں مالکی فقہ کی شرائط کا تذکرہ کر کے زوجہ متعنت کو بھی ان شرائط کو پورا کرنے کی صورت میں تفریق کا اختیار دیا ہے جو اولاً طلاق رجعی کی صورت میں ہوگا اور اس عدت کے دوران بھی اگر

۱۔ رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، کتاب الفتاویٰ، کراچی، زمزم پبلشرز، ۲۰۰۸ء، ۵/۱۹۳

۲۔ منظور احمد مفتی، عنین کو ایک سال کی مہلت دیئے بغیر فسخ نکاح کا حکم، المباحث الاسلامیہ، جلد ۳،

خاوند نفقہ نہ دے سکا تو عدت پوری ہونے پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ البتہ یہ بات ملحوظ رہے کہ عورت کا دعویٰ اسی وقت قابل قبول ہوگا جب اس کے لیے بسہولت یا بروقت دیگر ذرائع سے خرچ کا انتظام نہ ہو سکتا ہو یا انتظام تو ہو سکتا ہے لیکن خاوند سے علیحدہ رہنے کی صورت میں زنا اور اس کے متعلقات کے ارتکاب کا اندیشہ ہے۔ ۱۔

صاحب احسن الفتاویٰ نے لکھا ہے کہ یہ دوسری صورت اسی وقت ہے جب خاوند نہ خرچ دیتا ہو نہ ساتھ رہتا ہو ورنہ ساتھ رہنے کی صورت میں اگر دیگر ذرائع سے خرچ کا انتظام ہے تو ظاہر ہے کہ پھر حق تفریق نہ ہوگا۔ ۲۔

زوجہ متعسر

متعسر اس شخص کو کہتے ہیں جو فقر و افلاس کے باعث بیوی کو نفقہ دینے پر قادر نہ ہو۔ اس کا حکم بھی فقہ مالکی سے لیا گیا ہے۔ البتہ الحیلة الناجزة میں اس کا حکم شامل کتاب نہیں ہے۔ زوجہ متعسر بھی زوجہ متعنت کی طرح ہے۔ فرق یہ ہے کہ متعنت اگر قاضی کی مجلس میں نفقہ ادا کرنے پر رضا مندی ظاہر نہ کرے تو قاضی فوراً تفریق کرادے جبکہ متعسر کو ایک ماہ کی مہلت دی جائے گی۔

صاحب احسن الفتاویٰ نے لکھا ہے کہ متعسر کو ایک ماہ کی مہلت دینا صحت قضاء کے لئے شرط نہیں ہے۔ ۳۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے لکھا ہے کہ مالکیہ کے مذہب میں قاضی کو اختیار ہے کہ وہ اپنے اجتہاد سے مہلت دے خواہ کتنی ہی مہلت کیوں نہ دے۔ ۴۔

مالکی مسلک میں دیگر شرائط کے ساتھ ایک شرط یہ بھی ہے کہ اگر عورت کو نکاح سے پہلے مرد کی تنگدستی کا علم تھا پھر بھی اس نے نکاح کر لیا تو اب نکاح کے بعد حق فسخ نہیں ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں ایسا نہیں ہے بلکہ عورت کو اگر مرد کی تنگدستی کا پہلے سے علم بھی تھا پھر بھی وہ نکاح کے بعد حق فسخ رکھتی ہے۔

۱۔ احسن الفتاویٰ، ۴۱۲/۵

۲۔

الحیلة الناجزة، ص ۴۲-۴۳

۳۔

جدید فقہی مسائل، ۸۴/۳

۴۔

احسن الفتاویٰ، ۴۱۳/۵

۵۔

حاصل بحث:

مؤلف کے نزدیک شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک حالات و زمانہ کے اعتبار سے موزوں ہے اس لیے کہ نفقہ اور جنسی حق گویا لوازم نکاح ہیں۔ نیز مال (نفقہ) تو عورت کی نفسیاتی کمزوری بھی ہے۔ لہذا بہتر یہی ہے کہ عورت کو بہر صورت حق فسخ دیا جائے۔ اسی لیے ہندوستان میں بہار اور اڑیسہ کے علاقے میں قائم دارالقضاء میں اسی پر عمل ہے۔

زوجہ مفقود الخبر:

مفقود الخبر اس شخص کو کہتے ہیں جو گم ہو گیا ہو اسکی کوئی خبر نہ ہو باوجود خوب تحقیق و تفتیش کے اس کا پتہ نہ لگے۔

”فلم يعرف له موضع ولا يعلم أحي هو أم ميت“ ۱

اس مسئلہ میں جہاں تک مفقود کی بیوی کے دوسرے نکاح کا مسئلہ ہے، حنیفہ اور شافعیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مفقود کی بیوی کو اس وقت تک انتظار کرنا چاہیے جب تک مفقود کے ہم عمر لوگ ختم نہ ہو جائیں۔ بعض صورتوں میں ان کے ہاں یہ تخفیف ہے کہ جب قاضی کو اس مفقود کی ہلاکت کا غالب گمان ہو جائے تب وہ مفقود کی زوجہ کو نکاح ثانی کی اجازت دے سکتا ہے۔ ۲

امام مالک فرماتے ہیں کہ مفقود کی زوجہ قاضی کے پاس دعویٰ کرنے کے بعد چار سال تک انتظار کرے گی۔ ۳ امام احمد کے ہاں یہی فتویٰ ہے۔ ۴

حنفیہ کے ہاں امام مالک کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ امام مالک کے مذہب کی تفصیلات

جدید فقہی مسائل، ص ۸۴/۳	۱
مرغینانی، علی بن ابی بکر، بدایۃ المبتدی مع الہدایۃ، بیروت، المکتبۃ الاسلامیہ، ص ۱۸۰/۲	۲
تبیین الحقائق، ۳/۳۱۱-۳۱۲، الام، ۲۳۴/۹	۳
ابن رشد، محمد بن احمد، مقدمات ابن رشد مع المدونۃ الکبریٰ، مکتبۃ المکرمۃ، مکتبۃ عباس احمد الباز	۴
۱۸۶/۹، المغنی، ۵	۵
۲۹۵-۲۹۴/۵، ۱۳۱۵ھ	

ہی کو الحیلۃ الناجزۃ میں بطور شرائط کے ذکر کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ عورت قاضی کے ہاں جا کر اولاً مفقود سے اپنا نکاح گواہی کے ذریعے ثابت کرے گی (اگر اس کا نکاح مشہور و معروف ہو تو گواہوں کی ضرورت نہیں) پھر اس کا غائب ہونا ثابت کرے گی۔ اسے چار سال انتظار کرنا پڑے گا۔ اس دوران اعلانات و اشتہارات کے ذریعے اس کی تلاش کی حتی المقدور کوشش کی جائے گی۔ چار سال کے بعد عورت عدت و فوات (چار ماہ دس دن) گزارے گی۔ امام مالک کے مسلک میں فسخ نکاح کیلئے دوبارہ قاضی کے پاس جانے کی ضرورت نہیں۔ الحیلۃ الناجزہ میں یہاں بجائے مالکی مسلک کے حنفی مسلک کو اختیار کیا گیا ہے۔ عورت فسخ نکاح کیلئے اگر بسہولت ممکن ہو تو قاضی کے پاس جائے گی ورنہ خود ہی عدت و فوات گزار کر دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے۔

مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ عورت اگر قسم کھائے کہ وہ چار سال انتظار نہیں کر سکتی تو قاضی بجائے چار سال کے ایک سال انتظار کا حکم دے سکتا ہے۔ پھر اس ایک سال کے گزرنے پر وہ عدت و فوات کی بجائے عدت طلاق (تین ماہ واریاں) گزارے گی اور پھر دوسری جگہ نکاح کر سکے گی۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے فوجیوں کو چار ماہ کے بعد لازماً گھر جانے کے حکم کو سامنے رکھتے ہوئے، نیز مدت ایلاء کے چار ماہ تک محدود کیے جانے کی حکمت کو مد نظر رکھتے ہوئے، مفقود کی بیوی کو ابتلائے معصیت کے اندیشہ کے پیش نظر صرف چار ماہ انتظار کا حکم دینا مناسب ہے۔

حاصل بحث

مؤلف کے خیال میں یہاں ایلاء پر قیاس درست نہیں۔ خاوند کی جدائی بصورت غیوبت ایک ایسا غم ہے کہ عورت پر اس دوران ابتلائے معصیت کا اندیشہ نہیں ہے۔ لہذا احتیاط

اسی میں ہے کہ کم از کم مدت انتظار ایک سال ہی ہو۔

زوجہ غائب غیر مفقود:

ایسا شوہر جو بالکل لاپتہ نہ ہو لیکن اس کا کوئی متعین پتہ بھی نہ ہو یا پتہ تو ہو مگر وہ خود آتا ہو نہ بیوی کو اپنے پاس بلاتا ہو نہ ہی عورت کو نان و نفقہ دیتا ہو نہ ہی جنسی حق ادا کرتا ہو ایسا شخص ”غائب غیر مفقود“ کہلاتا ہے۔

غائب غیر مفقود کی بیوی کو بھی یہی حکم ہے کہ قاضی کی عدالت میں دعویٰ دائر کرے۔ پھر مندرجہ ذیل باتیں گواہی کے ساتھ ثابت کرے۔

۱۔ اس غائب غیر مفقود سے میرا نکاح ہوا تھا۔ ۲۔ اس نے نفقہ نہیں دیا۔

۳۔ نہ ہی نفقہ بھیجا ۴۔ نہ یہاں کوئی انتظام کیا۔

۵۔ میں نے نفقہ معاف بھی نہیں کیا۔

پھر ان تمام باتوں پر قسم کھائے۔ پھر اگر کسی عزیز رشتہ دار نے اس کی کفالت کی ذمہ داری لے لی تو صحیح ہے ورنہ قاضی دو عادل آدمیوں کو اس غائب غیر مفقود کے پاس بھیجے جو اسے پیغام دیں کہ وہ بیوی کو بلائے یا خود آئے یا نفقہ وغیرہ کا انتظام کرے ورنہ طلاق دے دے۔ پھر اگر وہ غائب ان میں سے کسی صورت پر بھی راضی نہ ہو تو قاضی ایک مہینہ کی مہلت دے گا۔ ایک مہینہ کے اندر اندر اگر عورت کی شکایت رفع ہوگئی تو صحیح ہے ورنہ عورت قاضی کی دوبارہ درخواست پر کہ وقت گزر گیا اور میری شکایت برقرار ہے، تفریق کرادے گا۔

مفقود کی واپسی کی صورت میں:

البتہ یہاں ایک اور مسئلہ بھی قابل تحقیق ہے۔ مالکیہ کے ہاں سوائے اس صورت کے کہ عورت نے جب دوسرے مرد سے نکاح کیا تھا تو اس مرد کو علم ہی نہیں تھا کہ اس کا پہلا خاوند غائب ہو گیا تھا، باقی تمام صورتوں میں تمام مرحلوں میں پہلا خاوند جب بھی آجائے، عورت کو اسی

کے پاس واپس جانا ہوگا۔ حنفیہ کے ہاں تو یہ متذکرہ بالا شرط بھی نہیں ہے۔ یعنی جب بھی شوہر اول آگیا، شوہر ثانی کو اس کے مفقود ہونے کا علم تھا یا نہیں، عورت شوہر اول کے پاس جائے گی۔
 مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے یہ ہے کہ چونکہ مفقود کی بیوی اس کے فقدان کے باعث طویل عرصہ تک نفقہ اور جنسی حق سے محروم رہی ہے، نیز یہاں مفقود سے اس کی جدائی قاضی کے ذریعے ہوئی ہے اور ہر جدائی جو قاضی کے ذریعے ہو وہ یا تو فسخ ہوتی ہے یا طلاق بائن، لہذا یہاں مفقود کو یہ سزا ضرور ملنی چاہیے کہ وہ بیوی سے بہر حال محروم رہے۔ کیونکہ وہ طویل عرصہ تک غائب رہ کر بیوی کو کئی پہلوؤں سے اذیت پہنچا چکا ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے فقہاء ازراہ سزا نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کو واقع کر دیتے ہیں۔۲

حاصل بحث

مؤلف کی رائے میں مفقود کے فقدان کی وجہ اور سبب میں غور کی ضرورت ہے اگر اس کے فقدان میں اس کا اپنا قصور ہے تو بیوی دوسرے شوہر کو ملنی چاہئے اور اگر اپنا قصور نہیں مثلاً ناجائز مقدمہ میں اندر ہو گیا تو بیوی اسے (شوہر اول) ہی ملنی چاہئے، اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ وہ عورتیں جن کے خاوند جیلوں میں لمبی قید کاٹ رہے ہوں، فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق رکھتی ہیں۔

آج کے دور میں معروضی حالات پر غور کرنے سے کچھ ایسی نئی صورتیں بھی سامنے آجاتی ہیں جن میں فسخ نکاح کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہاں ہندوستان میں قائم دارالقضاء کا ایک فیصلہ اور عصر حاضر میں فسخ نکاح کی ایک کثیرالواقع صورت ذکر کی جاتی ہے۔

زدوکوب کی وجہ سے فسخ:

عورتوں کو زدوکوب کرنا ہمارے معاشروں میں اگر معمول نہیں تو کم از کم موجود ضرور ہے۔ فقہاء نے یہاں بھی ممکنہ حد تک اس باب کے مسائل کو منقح انداز میں پیش کیا ہے۔

قرآن مبین نے اپنے جامع اسلوب میں عورتوں کی نافرمانی کی اصلاح کے تین مدارج بتلائے ہیں:

﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ ۱

۱۔ نصیحت کرو۔ ۲۔ عورتوں کو ان کے بستروں سے علیحدہ کر دو۔

۳۔ مار پیٹ کرو۔

پھر مار پیٹ کا ایک ایسا درجہ ہے جو اصطلاحاً ضرب مبرح کہلاتا ہے۔ ضرب مبرح (ایسی مار جس سے شدید تکلیف ہو) کی بہر صورت اجازت نہیں ہے۔ چنانچہ جابر بن عبد اللہ روایت کرتے ہیں:

”اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله

واستحللتم فروجهن بكلمة الله وان لكم عليهن ان لا يوطى

فرشكم احد تكرر هونه فان فعلن فاضر بوهن ضربا غير مبرح

ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف“ ۲

یعنی عورتوں کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو۔ تم نے ان کو اللہ کی امانت کے ذریعہ حاصل کیا ہے اور اللہ کے حکم سے ان کی عصمتیں حلال کی ہیں۔ تمہارا ان پر حق ہے کہ تمہارے بستر کو روندنے نہ دیں جس کو تم ناپسند کرتے ہو۔ اگر ایسا کر گزریں تو ان کو اس طرح مارو کہ تکلیف دہ نہ ہو اور تمہارے ذمہ ان کے لئے معروف طریقہ پر روزی اور لباس ہے۔

حدیث میں یہ بھی ہے کہ چہرے پر نہ مارو اور گالم گلوچ نہ کرو۔ ۳

عام طور پر فقہاء نے مندرجہ ذیل اسباب کے تحت سرزنش کرنے کی اجازت دی ہے۔

۱۔ زیبائش و آرائش نہ کرنا۔ ۲۔ بلانے کے باوجود ہمبستری کے لئے بلا عذر آمادہ نہ ہونا۔

۳۔ نماز نہ پڑھنا۔ ۴۔ غسل جنابت نہ کرنا۔ ۵۔ گھر سے بلا اجازت نکل جانا۔ ۴

۱ النساء: ۳۴، ۲ احکام القرآن للجصاص، ۳/۱۵۰، ۳ جامع البیان (تفسیر طبری)، ۵/۶۶، ۴ حاشیہ الشلی علی تبیین الحقائق، ۳/۶۴۰

بعض فقہاء کا خیال ہے کہ ان مذکورہ بالا امور میں سے بھی صرف ان اسباب کی وجہ سے مارنا جائز ہے جو مرد کے حقوق سے تعلق رکھتے ہیں باقی وہ امور جو عورت کی ذات سے تعلق رکھتے ہیں ان کی وجہ سے مارنا جائز نہیں۔

”وذكر في النهاية انه انما يضربها لمنفعة تعود اليه لا لمنفعة

تعود الى المرأة الا ترى ليس له ان يضربها على ترك

الصلوة“^۱

اب اگر ایسی صورت ہو کہ عورت نے کوئی ایسی غلطی کی جسکی وجہ سے اسے مارنا جائز تھا پھر خاوند نے اسے ایسا مارا کہ اس کی موت واقع ہوگئی تو اس کو معاف نہیں کیا جائے گا بلکہ وہ ضامن ہوگا۔

”اذ اعزر زوجته لترك الزينة او الاجابة اذا دعاها الى فراشه

او لاجل ترك الصلوة او الخروج من البيت يعنى فماتت فانه

يكون ضامنا“^۲

اسی طرح اگر عورت کی نافرمانی کے بغیر اسے مار پیٹ کی جائے تو پھر بھی شوہر ذمہ دار ہوگا۔^۳ امام ابوحنیفہ کے ہاں ایسی صورت میں عورت قاضی کے ہاں مقدمہ کر سکتی ہے اور قاضی خاوند کو بلا کر مناسب سرزنش کرے گا۔ امام مالک کے مسلک میں اگر خاوند بیوی کو تکلیف دہ حد تک مارے تو وہ قاضی کے ہاں جا کر نکاح فسخ کرا سکتی ہے۔^۴ یہاں دو امور قابل توضیح ہیں۔

اول۔ یہ کہ ضرب مبرح کس مار کو کہتے ہیں۔

تفسیر خازن میں بیوی کو شدید زد و کوب کی مذمت کی روایات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

”ففي هذه الاحاديث دليل على ان الاولى ترك الضرب

البحر الرائق، ۵۳/۵

۱

تبیین الحقائق، ۶۴۱/۳

۲

الشرح الصغير، ۵۱۲/۲

۳

تبیین الحقائق، ۶۴۰/۳

۴

للنساء فان احتاج الى ضربها للتاديب فلا يضربها ضربا
شديدا وليكن ذلك مفرقا ولا يوالى بالضرب على موضع
واحد عن بدنها ولتق الوجه لانه مجمع المحاسن ولا يبلغ
بالضرب عشرة اسواط وقيل ينبغي ان يكون الضرب
بالمنديل واليد ولا يضرب بالسوط والعصا وبالجملة
فالتخفيف بأبلغ شيء اولى في هذا الباب“ ۱

ان احاديث میں اس بات کی دلیل ہے کہ بہتر یہی ہے کہ عورتوں کو نہ مارا جائے لیکن
اگر برائے تادیب حد درجہ ضرورت ہو تو پھر شدید نہ مارے بلکہ مختلف جگہوں پر مارے، ایک ہی جگہ
پر نہ مارتا چلا جائے، چہرے پر بھی نہ مارے کہ وہ خوبصورتی اور محاسن کا مظہر ہے۔ مارنے کی مقدار
دس کوڑوں تک نہ پہنچائے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ کوڑے اور لاٹھی سے نہ مارے۔ سزا میں
آخری درجہ تخفیف اس معاملہ میں بہتر ہے۔

علامہ شامی نے لکھا ہے کہ ایسی شدید مار نہ مارے جو ہڈی توڑ دے، کھال پھاڑ دے یا

سیاہ کر دے۔ ۲

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ

۱۔ چہرہ پر مارنا
۲۔ ایک ہی مقام پر مسلسل مارنا

۳۔ ایسی مار کہ نشان پڑ جائے یا کھال سیاہ ہو جائے یا پھٹ جائے اور خون نکل آئے یا ہڈی ٹوٹ

جائے۔
۴۔ کوڑے اور لاٹھی سے مارنا

یہ تمام صورتیں ضرب مبرح میں داخل ہیں۔ پھر پیٹ، سینہ، دماغ اور جسم کے ایسے

حصوں پر مارنا جو طبی اعتبار سے خاص نزاکت کے حامل ہیں بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہونگے۔ ۳

۱۔ بغدادی، علاء الدین، علی بن محمد، لباب التاویل فی معانی التزیل (تفسیر خازن) بیروت، دارالکتب

العلمیہ، ۱۳۱۵ھ، ۱/۳۷۱

۲۔ جدید فقہی مسائل، ۳/۱۰۳-۱۰۴

۳۔ ردالمحتار، ۴/۷۹

دوم۔ یہ بات قابل توضیح ہے کہ مالکی مسلک کی اس بارے میں کیا تفصیل ہے۔
تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

۱۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ شوہر نے بیوی کو تکلیف دہ حد تک اس کی غلطی پر مارا ہے یا کسی سبب شرعی کے بغیر مارا ہے یا لعن طعن کیا ہے اور برا بھلا کہا ہے تو چاہے یہ واقعہ ایک ہی مرتبہ کیوں نہ پیش آیا ہو اگر عورت تفریق کا تقاضا کرے تو قاضی تفریق کر دے گا۔

۲۔ پھر اگر طلاق کی بجائے عورت اصلاح احوال چاہتی ہو تو قاضی شوہر کو سمجھائے گا۔ ڈانٹ کر فہمائش کرے گا۔ اس سے بھی اس کی اصلاح نہ ہو اور قاضی مناسب سمجھے تو مار کر سرزنش کرے۔

۳۔ پھر اگر عورت مرد کی ظلم و زیادتی کی مدعیہ ہو مگر یہ ثابت نہ ہو سکے یا زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے کی زیادتی کا مدعی ہو مگر اثبات نہ ہو سکے تو قاضی حکم دے گا کہ یہ لوگ شریف اور صالح لوگوں کے درمیان رہیں تاکہ ان کے ذریعے نشانہ ہی ہو سکے کہ زیادتی کس کی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ جب وہ پہلے سے ایسے لوگوں کے درمیان نہ رہتے ہوں۔

۴۔ پھر بھی اگر زوجین میں نزاع باقی رہے اور قاضی کے ہاں کسی ایک فریق کی زیادتی ثابت نہ ہو سکے تو قاضی دو حکم مقرر کرے گا اور معاملہ ان کے اختیار میں ہوگا صلح کروادیں یا خلع پر خاوند کو راضی کر لیں۔
ہندوستان میں امارت شرعیہ بہار اور اڑیسہ میں فقہ مالکی پر ہی عمل ہے۔

دارالقضاء پھلواری شریف پٹنہ، ہندوستان کا ایک فیصلہ:

یہاں پھلواری شریف میں قائم دارالقضاء کے ایک مقدمہ کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ جس سے واضح ہو جائے گا کہ زن و شو کے تعلقات میں وہ کونسے اسباب ہیں جو ان حضرات اصحاب قضاء کے ہاں فسخ نکاح کا موجب ہیں۔

مدعیہ زینب کا نکاح مدعا علیہ سعید سے عرصہ چار سال ہوئے ہوا تھا۔ مدعیہ کا کہنا ہے کہ

۱۔ الصاوی، المالکی، احمد بن محمد، بلغة السالک لا قرب المسالک، بیروت، دارالمعارف، س۔ن،

مدعا علیہ سے:

۱۔ نفقہ ادا نہیں کرتا

۲۔ زود و کوب کرتا ہے

۳۔ زنا کی تہمت لگاتا ہے

مقدمہ کی مکمل کارروائی یعنی مدعا علیہ کے بیانات، گواہان کی گواہی اور قرائن سے یہ امور

واضح ہوئے کہ:

۱۔ مدعی علیہ، مدعیہ کو زود و کوب کرتا تھا، اس نے پنچائیت کے سامنے اس کا اقرار کیا۔

۲۔ مدعی علیہ اگرچہ یہ کہتا ہے کہ باوجود بار بار بلانے کے مدعیہ اپنے میکہ سے واپس اپنے سسرال نہیں آئی تاہم مدعیہ اقرار کرتی ہے کہ مدعی علیہ نے اس پر کئی بار تہمت زنا لگائی ہے جس کی وجہ سے وہ اب سسرال میں نہیں جاسکتی۔

۳۔ یہ حقیقت ہے کہ جب سے مدعیہ اپنے میکہ میں ہے مدعی علیہ نے اسے نفقہ وغیرہ نہیں دیا۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مدعی علیہ کے بار بار اصرار پر بھی جب مدعیہ اپنے سسرال واپس نہیں گئی تو وہ ”ناشزہ“ تو نہیں ہوگئی جس کے باعث وہ تعسر نفقہ یا عدم نفقہ کی شکایت نہیں کر سکتی۔ قاضی مجاہد الاسلام قاسمی فیصلہ کرتے ہیں کہ جب یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ مدعی علیہ نے، مدعیہ پر کئی بار تہمت زنا لگائی ہے جسے وہ ثابت بھی نہیں کر سکا تو عورت کو حق ہے کہ وہ اپنی عصمت بچانے کے لئے مدعی علیہ کے ساتھ رہنے سے انکار کر دے لہذا وہ ”ناشزہ“ نہیں ہے، اس لئے نفقہ سے محروم نہیں کی جاسکتی۔ ثابت ہوا کہ مدعیہ، مدعی علیہ کے اصرار کے باوجود نہ جانے پر بھی ”ناشزہ“ نہیں لہذا اس کا نفقہ نہ دینے کا الزام بالکل درست ہے۔ چنانچہ فیصلہ دیتے ہوئے قاضی موصوف لکھتے ہیں۔

”میں نے مدعیہ زینب بنت شہاب الدین کا عقد نکاح مدعا علیہ محمد سعید ولد وزیر سے

۱۔ نسخ نکاح، عدالت دارالقضاء و امارات شرعیہ بہار واڑیسہ، پھلواری شریف، مقدمہ نمبر ۲۱/۴۲۷۸،

مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا، (سہ ماہی) بحث و نظر، اپریل ستمبر ۱۹۹۷ء، ص ۱۳۶

بسبب عدم انفاق و ایذا رسانی منجانب زوج و قذف مدعیہ دفع ضرر و ظلم و رفع تکلیف ما لایطاق و احترام عن النفقہ کے پیش نظر فسخ کر دیا۔ اب مدعیہ، مدعا علیہ کی بیوی نہیں رہی۔ عدت گزار کر دوسرا عقد کر سکتی ہے فقط!۱

حاصل بحث:

اس فیصلہ میں قاضی کے یہ جملے قابل توجہ ہیں۔

”نیز یہ بھی ثابت ہے کہ مدعا علیہ مدعیہ کو تہمت زنا بغیر ثبوت لگاتا ہے۔ جو ایک عورت پر صریح ظلم ہے اور جس کی وجہ سے باہم اعتماد اٹھ جاتا ہے اور طبیعت میں وہ نشاط و انس باقی نہیں رہ سکتا جو ازدواجی تعلقات کے لئے ضروری ہے۔“۲

اس فیصلہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عصر حاضر میں عائلی معاملات میں ایسی صورتیں پیش آتی ہیں جہاں وہ پانچ اسباب اپنی بیان کردہ شرائط کے مطابق تو نہیں پائے جاتے جنکی بناء پر قاضی کو فسخ نکاح کا اختیار ہے تاہم وہاں فسخ نکاح کا حکم دیا جاتا ہے۔ یہاں مدعیہ کا دعویٰ زد و کوب بھی حنفیہ کے ہاں موجب فسخ نہیں ہے۔ عدم انفاق بھی یہاں مکمل طور پر ثابت نہیں ہے کیونکہ بظاہر عورت ناشرہ معلوم ہوتی ہے اور دعویٰ تہمت زنا بھی موجب فسخ نہیں پھر بھی نکاح فسخ کر دیا گیا ہے۔

اس بحث مذکورہ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قاضی فسخ کے معاملے میں صرف ان پانچ اسباب کو سامنے نہیں رکھے گا بلکہ اجتہاد کے ذریعے معاملے کی گہرائی تک پہنچے گا اور پھر حکم لگائے گا۔ اسلئے کہ موجودہ دور میں تقویٰ و طہارت اور عفت و عصمت کا وہ معیار نہیں رہا جو پہلے زمانوں میں موجود تھا۔ لہذا جہاں جہاں عورتوں پر مظالم کی مختلف شکلیں وقوع پذیر ہوں وہاں تنسیخ نکاح کا دروازہ کھلا رکھنا چاہئے۔

متفرق عائلی مسائل

غیرت کے نام پر قتل

”غیرت کے نام پر قتل“ ایک قدیم مسئلہ کا جدید عنوان ہے۔ یہ مسئلہ پہلی مرتبہ اس وقت پیش آیا جب قرآن نازل ہو رہا تھا اور نبوت اسکی تشریح اور تکمیل دین کا فریضہ سرانجام دے رہی تھی۔ مدینہ منورہ میں منجملہ، احکام کے، حدود کے احکام، بھی نازل ہو رہے تھے۔ سورہ نور میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے زنا کی حد بیان فرمائی اور زنا کے ثبوت کا طریقہ بھی بیان فرمایا۔ اسکے ساتھ ساتھ وہ شخص جو زنا کی تہمت لگائے اسکی حد قذف بھی بیان فرمائی۔

غیرت کے نام پر قتل، واقعاتی پس منظر

جب یہ احکام نازل ہوئے تو انصار کے سردار سعد بن عبادہ کہنے لگے کہ اے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اگر ایک شخص اپنی بیوی کو زنا کی حالت میں دیکھے تو کیا وہ اب چار گواہ تلاش کر کے لائے۔ مطلب یہ تھا کہ ایسی حالت میں انسانی غیرت یہ کیسے گوارا کر سکتی ہے کہ ایک منٹ کیلئے بھی مشغول مرد اور بیوی کو مہلت دے۔ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”اتعجبون من غیرة سعد لانا اغیر منه واللہ اغیر منی“

یعنی اے لوگو! کیا تم سعد کی غیرت پر تعجب کرتے ہو، میں اس سے زیادہ غیرت والا ہوں اور اللہ مجھ سے بھی زیادہ غیرت والے ہیں یہ روایت حضرت مغیرہؓ سے مروی ہے۔ انہی دنوں میں یہی مسئلہ واقعہ دو صحابہ کے ساتھ پیش بھی آ گیا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حد قذف کی آیات بر سر منبر سنائیں تو عاصم بن عدی انصاریؓ مجمع میں موجود تھے۔ انہوں نے سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں اگر ہم میں سے کوئی اپنی بیوی کو غیر مرد کے ساتھ دیکھے تو اگر وہ اپنے دیکھے ہوئے واقعہ کو بیان کرے تو اسے مردود الشہادۃ قرار دے دیا جائے گا

صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب الغیرۃ، ۵/۲۰۰۲؛ کتاب المحاربین، باب من رأى مع امرئ

رجلا فقتله ۶/۲۵۱۱، ح ۶۴۵۴؛ کتاب التوحید، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا شخص اغیر من اللہ ۶/۲۶۹۸،

ح ۶۹۸۰، صحیح مسلم۔ کتاب اللعان ۲/۱۱۳۶، ح ۱۴۹۹

فاسق شمار ہوگا اور اسے اسی کوڑے (قذف کی سزا) لگیں گے۔ کیونکہ وہ ایسی حالت میں چارگواہ کہاں سے تلاش کر کے لایگا۔ کیونکہ اگر وہ گواہ تلاش کرنے لگے گا تو وہ آدمی اپنا کام کر کے بھاگ چکا ہوگا۔ یہ وہی سوال تھا جو سعد بن عبادہ نے کیا تھا۔ یہ سوال بروز جمعۃ المبارک کیا گیا۔ پھر یہ واقعہ پیش آیا کہ عاصمؓ کے چچا زاد بھائی عویمیر بن جن کا نکاح عاصم ہی کی چچا زاد بہن خولہ کے ساتھ ہوا تھا۔ عویمیر نے دیکھا کہ انکی بیوی خولہ، شریک بن سحما کے ساتھ مشغول ہے جو عاصم ہی کے چچا زاد بھائی تھے۔ عویمیر نے خود کوئی کارروائی کیے بغیر یہ واقعہ عاصم بن عدیؓ سے بیان کیا۔ عاصم بن عدی نے انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھا اور اگلے جمعۃ المبارک یہی واقعہ رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا اور کہا کہ افسوس گزشتہ جمعۃ المبارک جو سوال میں نے کیا تھا میں خود ہی اس میں مبتلا ہو گیا ہوں۔ کیونکہ ایسا ہی واقعہ میرے اہل بیت میں پیش آ گیا ہے۔

سہل بن سعدؓ سے مروی روایت میں ہے کہ عاصم بن عدیؓ نے جب یہ صورت رسول اللہ ﷺ سے بیان کی تو آپ ﷺ نے جواب دینا مناسب نہ سمجھا۔ ادھر عویمیرؓ نے عاصمؓ سے پوچھا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے کیا جواب دیا۔ انہوں نے کہا کہ اللہ کے رسول ﷺ کو یہ سوال پسند نہ آیا۔ عویمیرؓ خود آئے اور آکر پوچھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”قد انزل اللہ فیک وفی صاحبک فاذهب فأت بہا قال سہل فتلاعنا“ کہ تمہارے واقعہ کے متعلق آیات نازل ہو گئی ہیں۔ پھر آپ ﷺ نے انکی بیوی کو بلایا حضرت سہل کہتے ہیں کہ پھر ان دونوں نے آپس میں لعان کیا۔ دوسرا واقعہ حضرت ہلال بن امیہؓ کے ساتھ پیش آیا انہوں نے اپنی بیوی کو غیر مرد کے ساتھ مشغول دیکھا تو رسالت مآب ﷺ سے آکر عرض کیا آپ ﷺ نے انکی بیوی کو بلا کر ان دونوں کے درمیان لعان کروادیا۔ ۲

۱۔ عویمیر عجلانی والا واقعہ اختصار کے ساتھ بہت سی کتب میں موجود ہے۔ صحیح بخاری، کتاب الطلاق، باب من اجاز الطلاق الثلاث، ۲۰۱۴/۵، ح ۴۹۵۹، باب اللعان ومن طلق بعد اللعان، ۲۰۳۳/۵، ح ۵۰۰۲؛ صحیح مسلم، کتاب اللعان، ۱۱۲۹/۲، ح ۱۴۹۲؛ مؤطا امام مالک، کتاب الطلاق، باب من جاء فی اللعان، ۵۶۶/۲، ح ۱۱۷۷

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الطلاق، باب یبدأ الرجل بالتلاعن، ۲۰۳۲/۵، ح ۵۰۰۱؛ صحیح مسلم، کتاب اللعان، ۱۱۳۴/۲، ح ۱۴۹۶؛ سنن الترمذی، کتاب التفسیر من سورۃ النور، ۳۳۱/۵، ح ۳۱۷۹

ان دونوں واقعات میں منجملہ دیگر امور کے ایک قابل غور امر یہ ہے کہ دونوں مذکورہ اشخاص نے بذات خود کوئی کارروائی نہیں کی بلکہ معاملے کو دربار نبی ﷺ میں پیش کیا تھا۔ بادی النظر میں تو حکم انہی دو روایات سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اہل خانہ کو کسی اجنبی مرد کے ساتھ مشغول دیکھے تو از خود کارروائی نہ کرے۔ مگر اس معاملے کا ایک رخ اور بھی ہے، حضرت سعد بن عبادہؓ والے قصہ میں سنن ابن ماجہ میں رسول اکرم ﷺ کا یہ جملہ بھی سلمۃ بن محبق والی روایت میں منقول ہے:

”انی اخاف ان يتتابع في ذاك السكران والغيران“

”پھر مجھے خطرہ ہے کہ لوگ نشہ اور غیرت میں آ کر دھڑا دھڑا قتل شروع کر دیں گے۔“

حضرت سعدؓ ہی کے قصے میں ایک روایت میں حضرت سعدؓ کا یہ سوال بھی منقول ہے کہ کیا میں اپنی بیوی کے ساتھ مشغول شخص کو اتنی مہلت دے دوں کہ میں چار گواہ (ڈھونڈ) کر لاؤں؟ آپ نے فرمایا ”نعم“، یعنی تمہیں ڈھونڈ کر لانے ہوں گے۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت سعدؓ نے اجازت چاہی کہ اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ ایسا معاملہ دیکھوں تو اس مرد کو قتل کر دوں آپ نے فرمایا ”لا“، یعنی تمہیں اس کی اجازت نہیں۔ یہاں کئی امور قابل غور ہیں ایک یہ کہ یہ معاملہ محض اپنی بیوی تک محدود نہیں ہے بلکہ بیٹی، بہن، ماں، خالہ اور دیگر محارم بلکہ اجنبیات جو غیر مردوں کے ساتھ مشغول ہوں ان کا کیا حکم ہے۔ دوسرا یہ کہ آج کل اکثر ایسا ہوتا ہے کہ لوگ اپنی دیرینہ دشمنی یا حسد و انتقام کی خاطر کسی شخص پر ایسا جھوٹا الزام لگا دیتے ہیں یا مثلاً یہ کہ اسے پہلے خود گھر بلاتے ہیں پھر شک و شبہ والا ماحول پیدا کرتے ہیں اور پھر اسی الزام میں قتل کر دیتے ہیں۔ شہروں کی نسبت دیہاتوں میں جہاں برادری، ذات اور نظامت قبیلہ ابھی بھی مستحکم ہے، ایسے واقعات اکثر ہوتے رہتے ہیں۔ پاکستان میں جرگہ، قبیلہ، پنچائیت اور بعض اوقات عدلیہ ایسے مقدمات کا فیصلہ کرتی ہیں۔ ایسی رسوم کے مختلف

۱ سنن ابن ماجہ، کتاب الحدود، باب الرجل یجد مع امراتہ رجلاً، ۲/۸۶۸، ج ۲۶۰۶

۲ صحیح مسلم، کتاب اللعان، ۲/۱۱۳۵، ج ۱۳۹۸

۳ صحیح مسلم، کتاب اللعان، ۲/۱۱۳۵، ج ۱۳۹۸

نام ونی، کار و کاری اور غیرت کے نام پر قتل وغیرہ مشہور ہیں۔

تیسرا یہ کہ جہاں مذکورہ نصوص اقدام قتل کے بارے میں بالکل واضح ہیں وہاں شریعت میں تغیر المنکر کا قاعدہ بھی بڑا مستحکم ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے:

”من رای منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم

یستطع فبقلبہ وذلک اضعف الایمان“^۱

اس حدیث کی روشنی میں مشغول شخص کو بھگانا اور نہ بھاگنے پر قتل کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور میں ایک شخص نے اس طرح غیرت میں آکر قتل کر دیا تو آپؐ نے علانیہ حکم میں لکھا کہ اس شخص سے (مقتول کے بدلہ میں) قصاص لیا جائے اور خفیہ حکم میں لکھا کہ مقتول کی دیت ادا کی جائے۔^۲

ائمہ اربعہ کا مسلک

یہی وجہ ہے کہ فقہاء کے درمیان بھی اس مسئلے میں یہی رجحان پایا جاتا ہے۔ چنانچہ ائمہ اربعہ کے ہاں حکم یہی ہے کہ اگر ایک شخص اپنے گھر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر شخص کو مشغول دیکھے تو اس شخص کو دیانۃً قتل کر سکتا ہے۔ وہ اسے تغیر المنکر کے تحت داخل کرتے ہیں۔^۳

دیانۃً کا معنی یہ ہے کہ اس کا یہ عمل اسکے اور اللہ کے درمیان تو کسی دلیل کا محتاج نہ ہوگا البتہ قضاء یعنی دنیاوی سزا سے بچنے کیلئے اسے اپنے اس عمل پر دو گواہ لانے ہونگے کہ واقعی اسکی بیوی کسی کے ساتھ مشغول تھی اور اس نے اسے مع دو گواہان کے دیکھا ہے۔ چار گواہوں کی ضرورت اس لیے نہیں کہ شہادۃً علی الزنا نہیں ہے بلکہ شہادت علی العمل ہے کہ وہ عورت غیر کے ساتھ مشغول تھی عام ہے کہ حالت زنا ہو یا مقاربات زنا۔

^۱ صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان کون انھی عن المنکر من الایمان، ۱/۶۹، ج ۴۹؛ سنن ابی داؤد،

کتاب الصلاة، باب الخطبہ یوم العید، ۱/۲۹۶، ج ۱۱۴۰

^۲ مصنف عبدالرزاق، کتاب العقول، باب الرجل، سجد علی امرأۃ رجلا، ۹/۴۳۳

^۳ المغنی، ۹/۱۵۳-۱۵۴؛ المہذب، ۲/۲۲۵؛ الشرح الکبیر، ۴/۳۵۷

حنفی کتب فتاویٰ کی عبارات کا اضطراب اور اس کا حل

اگر حنفیہ کی کتب فتاویٰ کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان فتاویٰ کی عبارات میں اضطراب ہے۔ یہاں ان مضطرب عبارات کا ذکر کیا جاتا ہے۔

”اختلف العلماء فيمن قتل رجلا وزعم انه وجده قد زنى بامرء ته فقال جمهورهم لا يقبل بل يلزمه القصاص الا ان تقوم بذلك بينة او تعترف به ورثة القاتل والبينة اربعة من عدول الرجال يشهدون على نفس الزنا ويكون القاتل محصنا واما فيما بينه وبين الله تعالى فان كان صادقا فلا شئ عليه“^۱

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ قاتل کو اختیار اس صورت میں ہے جب مشغول خاتون اسکی اہلیہ ہو نیز یہ کہ چار آدمیوں کی گواہی ہو یعنی نصاب گواہی برائے زنا ضروری ہے۔ نیز یہ کہ مقتول محصن ہو اگر غیر محصن ہو تو معاملہ مختلف ہوگا۔

”سئل الهندوانی عن رجل وجد مع امرأة رجلا يحل له قتله قال ان كان يعلم انه ينزجر عن الزنا بالصباح والضرب بما دون السلاح لا يحل وان علم انه لا ينزجر الا بالقتل حل له القتل وان المرأة حل له قتلها ايضا۔“^۲

ابو جعفر ہندوانی سے یہ پوچھا گیا کہ ایک شخص عورت کو غیر مرد کے ساتھ مشغول دیکھتا ہے کیا وہ اسے قتل کر سکتا ہے۔ ہندوانی نے کہا کہ اگر اسے یقین ہو کہ یہ مشغول شخص شور مچانے سے یا ہلکی تھپکی مارنے سے بھاگ جائے گا تو قتل جائز نہیں اور اگر یہ یقین نہ ہو تو پھر قتل کر سکتا ہے اگر عورت اس فعل شنیع پر راضی ہو تو پھر عورت کو بھی قتل کر سکتا ہے۔

”قال في منية المفتي ولو كان مع امرته وهو يزني بها او مع محرمة وهما مطاوعان قتلها جميعا“^۳

۱۔ البحر الرائق، ۵/۳۵

۲

عمدة القاری، ۱۹/۷۵

۱

الدر المختار، ۴/۶۳

۳

مذنیہ المفتی میں یہ ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی کے ساتھ یا اپنی محرم عورت کے ساتھ کسی شخص کو زنا میں مبتلا دیکھے جبکہ وہ برضا یہ فعل کر رہے ہوں تو دونوں کو قتل کر دے۔

”ویکون بالقتل کمن وجد رجلا مع امرأة لا تحل له ان کان یعلم
انه لاینزجر بصیاح و ضرب بما دون السلاح والا لا وان کانت
المرئة مطاوعة قتلها ولو کان مع امراته وهویزنی بها او مع محرمة
وهما مطاوعان قتلها جمیعا مطلقا۔“^۱

”یہ تعزیر قتل کی صورت میں ہوگی جیسے ایک شخص ایک (اجنبی) عورت کے ساتھ ایک شخص کو دیکھے درآنحالیکہ وہ عورت اس شخص کے لیے حلال نہ ہو۔ اگر یہ جانتا ہے کہ یہ شخص چیخ و پکار اور بغیر اسلحہ کی پٹائی کے نہیں باز آئے گا تو پھر تو قتل جائز ہے ورنہ نہیں اور اگر ایسی صورت میں عورت بھی برضا و رغبت مشغول ہو تو پھر دونوں کو قتل کر سکتا ہے اور اگر یہ شخص اپنی ہی عورت کے ساتھ کسی کو مشغول دیکھے یا اپنے محرم کے ساتھ کسی کو مشغول دیکھے تو مطلقاً قتل کر سکتا ہے۔“

”فقد افاد الفرق بین الاجنبیة والزوجة والمحرم ففی الاجنبیة لا
یحل القتل الا بالشرط المذكور من عدم الانزجار بالصیاح
والضرب و فی غیرها یحل“^۲

صاحب بحر کا کہنا ہے عبارات فقہیہ کو جمع کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مشغول عورت کے بیوی، محرم اور اجنبیہ ہونے سے مسئلہ بدل جائے گا۔ اگر دیکھنے والے نے ایک اجنبی عورت کو دیکھا ہے (یعنی جس کا دیکھنے والے سے کوئی رشتہ نہیں) تو پھر شرط یہی ہوگی کہ قتل اسی وقت جائز ہوگا جب اسے یقین ہو کہ مشغول شخص بغیر اسلحہ کی مارا اور چیخ و پکار سے باز نہیں آئے گا اگر یہ یقین نہ ہو (یعنی یہ یقین نہ ہو کہ چیخ و پکار اور بغیر اسلحہ کی مار سے بھاگ جائے گا)۔ تو پھر اس اجنبی مرد کا قتل جائز نہ ہوگا۔ جبکہ اگر یہ اپنی ہی عورت کو یا محرم عورتوں میں سے کسی کو ایسی حالت میں دیکھتا ہے تو

بغیر مذکورہ شرط کے قتل کر سکتا ہے۔

ان عبارات مذکورہ میں مندرجہ ذیل وجوہ سے اضطراب ہے۔

۱۔ بعض عبارات میں مشغول شخص کو قتل کرنے سے پہلے چیخ و پکار اور مار پیٹ کے ذریعے بھگانے کی کوشش کرنے کا حکم ہے اور بعض میں قتل کی اجازت مطلق ہے۔

۲۔ بعض عبارات میں بیوی یا محرم ہونے کی صورت میں بھگانے کی کوشش کرنے کی قید نہیں ہے اور اجنبی ہونے کی صورت میں یہ قید لگائی گئی ہے۔ صاحب بحر علامہ ابن نجیم نے جو فرق کیا ہے کہ چیخ و پکار اور مار کر بھگانے کی کوشش کا تعلق اجنبیہ کے ساتھ ہے۔ اگر دیکھنے والے کی بیوی ہو یا اسکی محرم ہو تو یہ قید مذکورہ نہیں ہے، اس فرق کو علامہ ابن عابدین نے رد کر دیا ہے۔

ابن عابدین نے ایک اور فرق کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ کہ اگر دیکھنے والا دونوں کو ایسی حالت میں دیکھے کہ وہ زنا نہ کر رہے ہوں بلکہ دواعی و مقاربات زنا میں مشغول ہوں تو پھر بغیر بھگانے کی کوشش کے قتل جائز نہیں ہے اور اگر حالت زنا میں دیکھے تو پھر بھگانے کی کوشش کے بغیر قتل کرنا جائز ہے۔ دونوں صورتوں میں اجنبیہ، محرم یا بیوی ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اس فرق کو علامہ رافعی نے تسلیم نہیں کیا۔ انکا کہنا ہے کہ ابو جعفر ہندوانی کی عبارت میں

من وجد شخصا مع امرئته کے الفاظ بتلا رہے ہیں کہ موضوع بحث عورت اور مرد کا ناجائز حالت یعنی زنا یا دواعی زنا میں پایا جانا ہے نہ کہ عورت اور مرد کا صرف حالت زنا میں مبتلا ہو جانا۔^۱
ان اضطرابات اور انکے حل کے لیے پیش کی جانے والی تطبیقات کے رد ہو جانے کے

بعد اسکے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ یہ یہاں ایسے قتل کی دو قسمیں کر لی جائیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ جس نے کسی شخص کو کسی عورت کے ساتھ جو اس کے لیے حلال نہیں خلوت میں پایا اور اس دیکھنے والے کو ظن غالب ہے کہ یہ شخص مذکور چیخ و پکار اور مارنے سے نہیں بھاگے گا تو اس شخص کے لیے جائز ہے کہ وہ مشغول شخص کو اسی حالت میں قتل کر دے۔ ہاں اگر مشغول شخص اس مذکورہ حالت

۱۔ رد المحتار مع الدر المختار، ۶۳/۴

۲۔ الرافعی، عبدالقادر، تقریرات الرافعی علی حاشیة ابن عابدین، مصر، مطبعة الکبری الامیریة، ۱۳۲۳ھ،

سے نکل آیا تو بعد میں قتل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ مشغول عورت دیکھنے والے کی بیوی ہے یا محرم ہے یا اجنبیہ ہے نیز یہ کہ وہ مرد محسن ہے یا غیر محسن۔

یہاں محض خلوت میں پایا جانا ضروری ہے مشغولیت زنا ضروری نہیں اس لیے کہ فقہاء کی عبارات میں مع امرأۃ کے الفاظ ہیں یعنی عورت کے ساتھ مرد کا ہونا۔ فقہانے لکھا ہے:

”رجل رأى رجلا مع امرئته يزنى بها او يقبلها او يضمها الى نفسه

وهي مطاوعة فقتله او قتلها لا ضمان عليه“^۱

”ایک شخص نے ایک مرد کو اپنی عورت کے ساتھ اس حالت میں دیکھا کہ وہ زنا کر رہا تھا یا اسے بوسہ دے رہا تھا یا اپنے آپ سے اسے مل رہا تھا اور وہ عورت راضی تھی پھر اس نے اس مرد کو یا دونوں کو قتل کر دیا تو اب اس پر ضمان نہیں ہے۔“

مشغول شخص کا محسن ہونا شرط نہیں اس لیے کہ یہ حد نہیں بلکہ تغیر المنکر ہے۔ مشغول شخص کا محسن ہونا شرط نہیں اس لیے کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہے کہ یہاں

صاف ظاہر ہے کہ حالت وجدان ضروری ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ تغیر المنکر ہے اور وہ منکر کے دوران ہی ہو سکتا ہے نہ کہ بعد میں۔

اب یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے کہ یہ شخص جو یہ قتل کر رہا ہے یہ تو قانون کو اپنے ہاتھ میں لے رہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسلام میں فوجداری قانون criminal law کی دو بڑی قسمیں ہیں، حدود اور تعزیرات۔

حد قائم کرنا صرف حکومت کا کام ہے۔ عوام کا نہیں جبکہ تعزیر خاوند، آقا اور عام لوگ بھی قائم کر سکتے ہیں۔

”ان الحد مختص بالامام والتعزير يفعله الزوج والمولى وكل من

رأه احد اياهم المعصية“^۲

”حد صرف امام کے ساتھ مختص ہے جبکہ تعزیر خاوند، آقا اور ہر وہ مسلمان قائم کر سکتا ہے جو کسی کو معصیت میں مبتلا دیکھے۔“

اور یہ قتل تعزیر میں آتا ہے نہ کہ حد میں۔ اسی لیے تو یہاں صرف ناجائز حالت میں پایا جانا شرط ہے۔ زنا میں مشغولیت شرط نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ یہاں دو گواہوں کا ہونا شرط ہے نہ کہ چار کا۔

چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ یہاں صرف دو مرد گواہوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا پایا جانا ضروری ہے جو اس بات پر گواہی دیں کہ مقتول شخص خلوت میں پایا گیا۔ پھر یہ بھی کہ اگر ایسا کوئی قطعی قرینہ ہو جو بینہ (گواہی) کے قائم مقام ہو سکے تو پھر بھی قصاص اور دیت ساقط ہو جائیں گے ورنہ قصاص لازم آئے گا۔

فقہاء نے ایسے قرینہ کی مثال دیتے ہوئے لکھا ہے:

”کان ظہر من دار خالیة انسان خائف بسکین متلوث بدم فد خلوها

فورا فراوا مذبوحا اخذ به اذلا یمتری احدانہ قاتلہ“^۳

پھر فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر مقتول لوگوں کے ہاں اپنے اس عمل کے باعث مہتمم تھا تو پھر بھی قصاص ساقط ہونا چاہیے جیسا کہ چوری کے باب میں انہوں نے لکھا ہے کہ اگر صاحب بیت نے چور کو قتل کر دیا اور وہ چور اپنے اس عمل میں مشہور و معروف تھا بلکہ مطلقاً مورثر میں معروف تھا تو قاتل سے قصاص معاف ہو جائے گا ہاں اسکے مال سے مقتول کے ورثاء کو دیت ادا کی جائے گی۔^۴

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک مرد کو ایک عورت کے ساتھ مشغول پایا اور اسے قتل کر دیا درآنحالیکہ اسے ظن غالب تھا کہ چیخ و پکار اور مار پیٹ کے ذریعے یہ شخص بھاگ جائے گا۔ تو ایسی صورت میں اسے قصاص سے بچنے کے لیے چار گواہ لانے ہونگے۔ اور مشغول

۱۔ المغنی، ۹/۱۵۴

۲

ردالمحتار، ۴/۶۰

۱

ایضاً، ۴/۶۴

۳

ردالمحتار، ۵/۳۵۴

۲

شخص کا مہسن ہونا بھی ضروری ہے۔ ہاں ایسی صورت میں اگر اس نے واقعی زنا ہوتے ہوئے دیکھا ہے اور زانی بھی مہسن ہے تو پھر خدا کے ہاں وہ قتل کے گناہ سے محفوظ رہے گا ہاں امام کی اجازت کے بغیر حد قائم کرنے کا اسے آخرت میں گناہ ہوگا۔ اور یہ گناہ اسے اس صورت میں بھی ہوگا کہ وہ اس عمل زنا پر گواہ لے آیا تھا۔

یہ تو فقہی کتب میں موجود تفصیل اور کتب کی مضطرب عبارات کے درمیان تطبیق کی ایک صورت تھی۔

پاکستان میں اس مسئلہ میں شدت اس وقت آئی جب ۲۱ اپریل ۱۹۹۹ء کو ایک مشہور NGO دستک میں پشاور سے آئی ہوئی سمیہ عمران کے قتل کا واقعہ پیش آیا۔ اس واقعہ کے بعد مختلف علمائے کرام سے اس بارے میں استفسار کیا گیا نیز اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی اپنی رائے پیش کی۔ اسکے ساتھ ساتھ اردو فتاویٰ جات میں بھی یہ بحث موجود ہے۔ یہاں تفصیلاً ان سب آراء کا تحلیلی جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

فقہاء پاک و ہند کی آراء

امداد المفتین میں مفتی محمد شفیع نے ایک سوال کے جواب میں لکھا ہے کہ ایسا قتل دیانۃً جائز ہے اور دلیل میں علامہ شامی کی وہی عبارت نقل کی ہے جو اوپر گزری کہ ایسے آدمی کو دیانۃً قتل کیا جاسکتا ہے۔ ۳

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں اسکے متعلق مختلف و متعدد سوالات موجود ہیں تاہم براہ راست یہی مسئلہ بعینہ نہیں پوچھا گیا۔ ایک یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے اپنے مکان سے ایک شخص کو نکلتے ہوئے دیکھا ہے۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان توہمات کا شریعت میں اعتبار نہیں

۱ حنفیہ کی کتب فتاویٰ میں موجود اضطراب کا یہ حل احسن الفتاویٰ سے نقل کیا گیا ہے۔ احسن الفتاویٰ،

۲ محمد عطاء اللہ صدیقی، غیرت کا قتل قانونی و اسلامی نقطہ نظر، ماہنامہ محدث، مدیر، عبدالرحمن مدنی،

ہے۔ ایسی صورت میں چار گواہ زنا کے موجود ہونے چاہیں ورنہ زنا متحقق نہ ہوگا۔
 یا یہ صورت کہ عورت نے خود خاوند کے سامنے اقرار کیا کہ اس نے زنا کیا خاوند نے
 اسے زہر دے کر مار دیا۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ خاوند نے غلطی کی اس پر اخروی مواخذہ
 ہوگا۔ اس لیے کہ حدود کو ہر شخص جاری نہیں کر سکتا۔ ۲

یا یہ صورت کہ عورت نے اقرار کیا کہ اس کا حقیقی بھائی اسکے ساتھ زنا کرتا ہے ایک آدمی
 نے دیکھ بھی لیا۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایک آدمی کی گواہی سے زنا ثابت نہیں ہوتا اور عورت
 کا اقرار مرد کے حق میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ ۳

اسی طرح صاحب احسن الفتاویٰ نے اس سوال کے جواب میں کہ ایک عورت رات
 کے وقت اپنے گاؤں سے باہر ایک اجنبی کے ساتھ گئی اور اسے ایک عورت نے جاتے ہوئے
 دیکھا۔ لکھتے ہیں کہ اگر قرآن سے معلوم ہو کہ عورت اس مرد کے ساتھ گئی تھی تو اسے تعزیراً سزا دی
 جاسکتی ہے۔ خاوند، حاکم، والد اور آقا منکر کے وقوع کے بعد بھی تعزیراً سزا دے سکتے ہیں بلکہ اگر
 باپ سزا دینے پر قادر نہ ہو یا نہ دے سکتا ہو تو دوسرے رشتہ دار سزا دے سکتے ہیں اگر وہ بھی ایسا نہ
 کریں تو عامۃ الناس بھی ایسا کر سکتے ہیں بلکہ انہوں نے لکھا ہے کہ اگر خاوند کے مناسب سزا دینے
 کے دوران بیوی مر جائے تو اس پر مواخذہ نہیں ہونا چاہیے۔ ۴ نیز صاحب احسن الفتاویٰ نے ایک
 مستقل مضمون ”الحکم الحقانی فی قتل الزانی“ میں وہی تفصیل ذکر کی ہے جو قتل کی دو قسموں کے ذیل
 میں صفحات بالا میں بیان کی گئی ہے۔ یہ تفصیل انہی کے مضمون سے ماخوذ ہے۔ ان کے نزدیک مطلقاً
 اجنبی مرد و عورت کا خلوت میں ہونا تغیر المنکر ہونے کے باعث غیرت کے قتل کے زمرے میں آتا
 ہے اور اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ قاتل کو ظن غالب ہو کہ چیخ و پکار اور مار پیٹ سے یہ مقتول
 نہیں بھاگے گا۔ ۵

اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنے تشکیل کردہ ورکنگ گروپ سے مکمل اتفاق کیا ہے۔

۱	فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ۱۲/۱۸۸	۲	ایضاً، ۱۲/۱۹۷-۱۹۸
۳	ایضاً، ۱۲/۱۸۳	۴	احسن الفتاویٰ، ۵/۵۱۵
۵	محولہ بالا		

ورکنگ گروپ کی سفارشات میں اولادہ احادیث ذکر کی گئی ہیں جو اوپر ذکر کی جا چکی ہیں اور پھر آخر میں مندرجہ ذیل جملوں کو شامل کیا ہے۔

”اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول ﷺ نے قتل کی اجازت نہیں دی البتہ اگر کوئی قتل کر دے اور چار گواہ پیش کرے کہ مقتول نے جرم زنا کا ارتکاب کیا ہے تو اس صورت میں قصاص نہیں ہوگا، قاضی یا جج کی صوابدید پر تعزیری سزا ہوگی اور اس امر کا تعین بھی گواہوں کی شہادت زنا، قطعی قرینہ یا دیگر دلائل و شواہد کی بنیاد پر عدالت ہی کرے گی کہ قاتل کا یہ فعل ان عام مستثنیات میں داخل ہے یا نہیں جن کا ذکر مجموعہ تعزیرات پاکستان کے باب چہارم میں ہے۔“^۱

جامعہ اشرفیہ سے جاری ہونے والے فتویٰ میں یہ وضاحت ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت زنا میں دیکھے تو ایسی حالت میں دونوں کو دیا نہ قتل کر سکتا ہے اور دلائل میں وہی عبارات پیش کی ہیں جو پہلے ذکر ہوئیں۔^۲

جامعۃ الرشید (کراچی) سے جاری ہونے والے فتویٰ میں سد ذرائع کے اصول کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ ایسی صورت میں اشتعال انگیز کارروائی سے پرہیز کرنا چاہیے نیز گھر کی عورتوں کو پردے کا پابند کیا جائے۔^۳

جامعہ فریدیہ (اسلام آباد) سے جاری ہونے والے مفصل فتویٰ میں وہی بات کہی گئی ہے جو جامعہ اشرفیہ کے فتویٰ میں ہے۔^۴

مولانا حسن جان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ایسے قتل کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

”میری ناقص رائے اور فہم کے مطابق اس قسم کا قتل عقلاً اور اخلاقاً اور قوانین شریعت مطہرہ کی رو سے قطعاً جائز نہیں اور نہ اس قسم کے قتل کے جواز کا فتویٰ دینا چاہیے۔“^۵

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

-
- | | |
|---|---|
| ۱ | اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ ۲۰۰۰ء-۱۹۹۰ء، ص ۵۸-۵۹ |
| ۲ | جامعہ اشرفیہ کا فتویٰ ۳ جامعۃ الرشید کا فتویٰ، مورخہ ۲۹ صفر ۱۴۲۶ھ |
| ۴ | جامعہ فریدیہ کا فتویٰ، مورخہ یکم ربیع الاول ۱۴۲۶ھ |
| ۵ | محمد حسن جان، مولانا، غیرت کے نام پر قتل، اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۰ء، ۱۹۹۹ء، ص ۲۱۴ |

”اور بعض علماء جو اس قسم کے قتل کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں داخل کرنا چاہتے ہیں تو یہ بھی قواعد شریعت مطہرہ کے خلاف ہے۔ ایک عام شخص کو نہی عن المنکر کے سلسلے میں قتل کی اجازت دینا تعجب کی بات ہے یہ تو قاضی و محتسب کا کام ہے۔ خود قاضی بھی کسی مرتد شخص کو تین دن تک مہلت دینے سے قبل قتل نہیں کر سکتا بلکہ دائمی قید کی سزا دے سکتا ہے۔ اگر نہی عن المنکر کے سلسلے میں عام شخص کو قتل کر نیکی اجازت مل جائے تو بہت سے مسلمان ایک دوسرے پر کفر اور ارتداد کا حکم لگا کر قتل کریں گے، جس سے بہت بڑا فتنہ اور فساد برپا ہو جائے گا۔ لہذا جس نے جواز کا فتویٰ دیا ہوگا۔ تو اس نے نفاذ فی مابینہ و بین اللہ یا انتہائی جواز کے طور پر دیا ہوگا۔ ابتدائی جواز کا نہیں اگر ابتداً جائز قرار دیا جائے اور اس کا فتویٰ بھی دیا جائے تو قرآن کریم میں لعان کے حکم کے آنے کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی۔“

ڈاکٹر سرفراز نعیمی کی رائے بھی یہی ہے کہ کسی کو قانون ہاتھ میں لینے کی اجازت نہیں۔ ۲

مؤلف کی رائے

مؤلف کی رائے میں فقہاء متقدمین کا یہ نقطہ نظر اصولی طور پر تو درست ہے کہ ایسے قتل کی بہر حال دیانۃً اجازت ہے اور یہ اقدام کرنے والا اگر دو گواہ لے آئے تو وہ دنیاوی مواخذہ سے بھی بچ جائے گا البتہ اس فساد کے پیش نظر کہ لوگ اس طرح کے قتل کو منفی مقاصد مثلاً دیرینہ عداوتوں کو پورا کرنے، شرانگیزی اور شریعت مطہرہ کو بدنام کرنے کیلئے استعمال کریں گے، سد ذریعہ کے اصول کے پیش نظر حکومت وقت کسی خاص علاقہ یا کسی خاص مدت کیلئے پابندی لگا سکتی ہے۔

۱۔ محمد حسن جان، مولانا، غیرت کے نام پر قتل، ص ۲۱۴-۲۱۵

۲۔ سرفراز نعیمی، ڈاکٹر، زانی کو از خود قتل کرنے کا حکم، اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۰ء،

خاندانی منصوبہ بندی اور ضبط ولادت

یوں تو ضبط ولادت کا موضوع انسانی تاریخ میں بالعموم اور اسلامی تاریخ میں بالخصوص کوئی نیا موضوع نہیں ہے۔ فقہ اسلامی کے ادب میں اس موضوع پر باقاعدہ اسباحث موجود ہیں۔ تاہم اجتماعی طور پر ایک تحریک کی صورت میں اس کی جلوہ گری ابتداء یورپ میں اٹھارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں ہوئی۔ شروع میں اس کا نام تحریک ضبط ولادت تھا جو بعد میں خاندانی منصوبہ بندی کے نام سے تبدیل کر دیا گیا۔^۱

اگرچہ ہمارا دائرہ کار اس کے فقہی حکم تک محدود ہے، تاہم نوعیت مسئلہ کی تفہیم کی خاطر اس تحریک کے بنیادی خدو خال، مضمرات اور نتائج پر مختصر بحث درج ذیل ہے۔

اس تحریک یا نظریہ کی بنیاد انگلستان کے مشہور ماہر معاشیات رابرٹ مالتھس کا نظریہ آبادی ہے، جسے اس نے ۱۷۹۸ء میں اپنے ایک مضمون

"An essay on population and as it effects the future improvement of society"

میں بیان کیا۔ ۱۸۰۳ء میں اس نے اپنے اس مضمون کے نتائج میں کچھ ترمیم بھی کی۔ مالتھس کے نظریہ کے اہم نکات یہ ہیں۔

۱۔ غذا حیات انسانی کے لئے ناگزیر ہے اور اس لئے وہ آبادی پر ایک مضبوط رکاوٹ عائد کرتی ہے۔ غذا جتنی زیادہ پیدا ہوگی اتنی ہی زیادہ آبادی کی کفالت ہو سکے گی۔

۲۔ آبادی Geometric Ratio سے بڑھتی ہے اور غذائی پیداوار میں اضافہ Arithmetic Ratio سے ہوتا ہے۔ مثلاً پورے کرہ ارض کو سامنے رکھیں اور آبادی کو ہزار ملین فرض کریں تو نوع انسانی میں اضافہ ان اعداد پر ہوگا۔

۱-۲-۸-۱۶-۳۲-۶۴-۱۲۸-۲۵۶

۱۔ ابوالاعلیٰ مودودی، سید، اسلام اور ضبط ولادت، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء، ص ۱۲

۲۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، ۳/۶۴۷

جبکہ غذا میں اضافہ ان اعداد پر ہوگا۔

۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۹

دو صدیوں بعد غذا بس اتنی ہوگی کہ ہر دو سو چھپن افراد میں سے صرف نو (۹) کے لئے کافی ہو سکے گی اور دو ہزار سال میں یہ تفاوت اتنا زیادہ ہوگا کہ شمار سے باہر ہوگا۔

۳- غذائی ذرائع میں اضافہ کے ساتھ ساتھ آبادی میں اضافہ بھی ضرور ہوتا ہے الا یہ کہ ظاہری وقوی موانع رکاوٹ پیدا کیے جائیں۔

۴- ایجابی و انسدادی مانعات موجود ہیں جو آبادی کو ذرائع بقاء کی سطح پر رکھتے ہیں۔ ایجابی مانعات قدرت کی طرف سے ہیں۔ ان میں بری عادتیں، غربت، غیر صحت مند پیشے، بچوں کی ناقص تربیت، وبائیں، جنگیں اور قحط شامل ہیں۔ انسدادی مانعات میں دیر سے شادی کرنا اور شادی کے بعد اپنے اوپر کچھ قدغنیں لگانا شامل ہے۔

ماتھس کا یہ نظریہ قبول عام حاصل نہ کر سکا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ماتھس حساب لگا کر یہ تو بتا سکتا تھا کہ آبادی کس رفتار سے بڑھے گی۔ لیکن یہ بتانا اس کے بس میں نہ تھا کہ اس کے مقابلے میں غذائی پیداوار، صنعت و ایجادات کی ترقی کے باعث کس قدر بڑھ جائیگی۔ نیز ماتھس نے اپنے اس مندرجہ بالا نظریہ پر بھی کوئی ٹھوس دلیل قائم نہیں کی تھی۔

۱۸۳۳ء میں امریکہ کے charles knowlton نے ایک پمفلٹ ”ثمرات فلسفہ“ کے نام سے لکھا جس میں مانع حمل تدابیر کا ذکر تھا۔ یہ پمفلٹ جب انگلستان میں ۱۸۷۲ء میں شائع ہوا تو ناشرین کے خلاف مقدمہ چلا اور یوں عوام میں اس کی شہرت پھیلی۔ ۱۸۷۷ء میں ڈاکٹر ٹورسڈیل کے زیر صدارت ایک انجمن قائم ہوگئی جس کا مقصد ضبط ولادت کی تائید میں کتب چھاپنا تھا۔ ۱۸۷۸ء میں ہالینڈ میں پہلا ضبط ولادت کلینک قائم ہوا۔ ۱۸۷۹ء میں ایک کتاب Law of population شائع ہوئی جس کے ایک لاکھ پچھتر ہزار نسخے پہلے ہی سال میں فروخت ہو گئے۔ ۱۹۲۱ء میں ضبط ولادت کا ایک اور کلینک لندن میں قائم ہوا۔ ۱۹۱۹ء میں ایک خاتون مارگریٹ سنیکر نے ضبط ولادت لیگ متحدہ امریکہ میں قائم کی۔ پچھلی صدی کی تیسری دہائی

تک مانع حمل تدابیر کے خلاف پابندیاں نرم ہو گئی تھیں۔ آخر ۱۹۶۷ء میں اقوام متحدہ کی ایک Policy statements وضع ہوئی جس پر ۲۶ اقوام نے دستخط کئے جن میں پاکستان بھی شامل تھا۔ دنیا کی آبادی پر ایک اعلامیہ جاری کیا گیا جس میں آبادی کے حیرت انگیز اضافے پر تشویش کا اظہار کیا گیا اور سربراہان مملکت نے اس عزم کا اظہار کیا کہ تحدید آبادی کو ملکوں کی تعمیر نو کے پروگرامز میں شامل کرنا چاہیے اور ہر فرد کا بہتر سہولیات کی فراہمی، عمدہ زندگی، عالمی امن وغیرہ جیسے عظیم مقاصد کے لئے اولاد میں تحدید ایک بنیادی انسانی حق ہے۔

یہ تو تھا ایک انتہائی مختصر خاکہ ان کوششوں کا جو تحدید آبادی کے پروگرام کو اس درجہ تک لانے میں کی گئیں۔

مولانا مودودی نے موجودہ دور میں اس تحریک کے کامیابی کے ساتھ پھیلنے کے مندرجہ ذیل اسباب ذکر کئے ہیں۔

صنعتی انقلاب

اس انقلاب کے باعث دیہی آبادی کا رخ شہر کی طرف ہوا۔ دولت کی ریل پیل کے باعث معیار زندگی بلند ہو گیا۔ لیکن بالآخر محدود رقبوں میں وسیع آبادی کے لئے بلند معیار زندگی برقرار رکھنا مشکل ہو گیا لہذا لوگوں نے اس کا علاج تحدید نسل کی صورت میں تلاش کیا۔

عورتوں کا معاشی استقلال

جب لوگوں کے لیے مصنوعی معیار زندگی کو برقرار رکھنا مشکل ہو گیا تو عورتوں کو بھی فطری تقسیم کے برخلاف امور خانہ داری کے ساتھ ساتھ امور کسب اختیار کرنے پڑے۔ لہذا ان کے لیے دوہرے کام کے ساتھ ساتھ بچوں کی پیدائش ایک بوجھ بن گیا۔ اس لئے انہوں نے اس کا علاج تحدید نسل کی صورت میں تلاش کیا۔

جدید تہذیب و تمدن

جدید تہذیب و تمدن کے باعث لوگ مادہ پرست، حسن پرست اور آسائش پرست بن

گئے۔ ان حالات میں ان کے لئے اولاد کے بوجھ کو برداشت کرنا مشکل ہو گیا۔ ایک فرانسیسی مصنف نے لکھا ہے کہ ضبط ولادت پر عمل کرنے والے جوڑوں میں سے اکثر مندرجہ ذیل مقاصد کی خاطر ایسا کرتے ہیں۔

”اپنی مالی حالت بہتر بنانا اور معیار زندگی بلند رکھنا، اپنی جائیداد کو حصوں میں تقسیم ہونے سے بچانا، اکلوتے بچے کو بہت اعلیٰ درجے کی تعلیم دینا اور شاندار مستقبل کے لئے تیار کرنا، بیوی کے حسن اور نزاکت کو حمل اور پرورش اطفال کی کھکھیٹر سے بچانا اپنی سیر و تفریح کی آزادی کو محفوظ رکھنا، اس خطرے کی روک تھام کہ بچوں والی ہو کر بیوی بچوں ہی کی ہو کر نہ رہ جائے اور شوہر کا لطف کر کرانہ ہو جائے۔“^۱

لیکن خود مغرب نے اس تحریک کے نقصانات کو محسوس کیا۔ اس تحریک نے کیا کیا تباہ کاریاں پیدا کیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

طبقات کا عدم توازن

ضبط ولادت کے طریقوں پر عمل کرنے والے زیادہ تر افراد اعلیٰ اور اوسط طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ جسمانی محنت کرنے والے افراد میں بار آوری (Fertility) سب سے زیادہ ہے۔ نتیجہً موروثی خصائص کے حامل محنت کار مغربی معاشروں میں بڑھ رہے ہیں اور اعلیٰ دماغی اور انتظامی صلاحیت کے افراد کم ہوتے جا رہے ہیں۔

زنا اور امراض خبیثہ کی کثرت

عورتوں کو خوف خدا کے بعد وہی چیزیں اخلاق کے بلند معیار پر قائم رکھتی ہیں۔ فطری حیاء اور ناجائز اولاد کی پیدائش کا خوف۔ مانع حمل ادویات نے مؤخر الذکر کو بالکل معدوم کر دیا ہے جبکہ فطری حیاء جدید تہذیب لے اڑی ہے۔

۱ اسلام اور ضبط ولادت، ص ۱۲-۱۹

۲ Paul Bureau, Towards Moral bank ruptey, london, 1925,

بقول ڈاکٹر آنروالد شوارز:

”ہر سال اوسطاً ۸۰ ہزار عورتیں ناجائز اولاد کو جنم دیتی ہیں یعنی تمام زچکیوں کا ۱/۳“
یہ اقتباس ان کی کتاب The psychology of sex کے ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۵۱ سے لیا گیا ہے جبکہ اب نصف صدی سے زیادہ گزر جانے پر صورت حال اس سے بھی گھمبیر ہو گئی ہوگی اور یہ اعداد و شمار مانع حمل ادویات کے استعمال کے باوجود ہونے والی زچکیوں کے ہیں۔ اس پر مستزاد یہ کہ جنسی بیماریاں بھی دن بدن بڑھ رہی ہیں۔ آتشک اور سوزاک کے مریضوں کی تعداد میں دن بدن اضافہ ہو رہا ہے۔

طلاق کی کثرت:

مغربی معاشروں میں طلاق کی کثرت زیادہ تر ان جوڑوں میں بڑھ رہی ہے جو اولاد ہیں۔ طلاق حاصل کرنے والے جوڑوں میں سے دو تہائی بے اولاد ہیں۔ ایک مصنف کا کہنا ہے کہ ”طلاق حاصل کرنے والے جوڑوں میں سے دو تہائی بے اولاد ہیں اور ۱/۵ کے صرف ایک بچہ ہے حقیقت یہ ہے کہ طلاق اور بے اولاد شادی میں ایک واضح اور بین تعلق ہے۔“

شرح پیدائش میں کمی:

ضبط ولادت کی اس تحریک کا سب سے بڑا نقصان افراد کی کمی بتلایا جاتا ہے۔ مغربی ممالک کے متعلق شرح پیدائش کی کمی کے خدشات مندرجہ ذیل ہیں۔

برطانوی ماہرین اپنے ملک میں گھٹتی ہوئی آبادی کے بارے میں سخت پریشان ہیں کیونکہ وہاں ملک چلانے کے لئے مطلوبہ افراد میسر نہیں۔ نیز ۲۰۳۰ء تک جاپان، یورپ اور امریکا میں آبادی اتنی کم ہو جائے گی کہ بچوں کے چچا ماموں اور پھوپھا نہیں ہونگے بلکہ صرف انکے دادا اور پردادا ہونگے۔ اسی طرح ۲۰۴۰ء تک برطانیہ میں عیسائی آبادی ۲۷ فیصد سے گھٹ کر ۲۳ فیصد رہے گی۔

1. Schwarz Ornwald, The Psychology of sex, Pelican, Book, 1951, P:81
2. Brand H.F & Ruedi O.M, The American way of life, New York, 1951 P:652

جائے گی۔ نیز اگر جاپان میں بچوں کی شرح پیدائش ۱۰۲۹ کے حساب سے برقرار رہی تو ۳۳۰۰ء تک پوری جاپانی قوم دنیا سے ختم ہو جائے گی۔ اقوام متحدہ کی ایک رپورٹ بتاتی ہے کہ ۲۰۵۰ء تک جاپان، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ، یورپ اور جنوبی امریکا میں سالانہ دس لاکھ افراد کی کمی ہوگی۔ شاید اس لئے اب آسٹریلیا میں کمسن لڑکیوں کے حاملہ ہونے کی حوصلہ افزائی ہو رہی ہے انہیں پہلے ۲۱۰۰ ڈالر فی بچہ پیدائش پر ملتا تھا جو اب ۱۳۵۰۰ امریکی ڈالر کیا جا رہا ہے۔

غالباً برصغیر میں اس تحریک کی آمد بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں ہوئی اور پھر دیکھتے ہی دیکھتے اس تحریک کو حکومتوں کی ترجیحات میں شامل کر دیا گیا۔ قیام پاکستان کے بعد پچاس اور ساٹھ کی دہائی میں اس تحریک کے خلاف کثیر لٹریچر شائع ہوا جس میں اس تحریک کے اغراض و مقاصد اور خدشات و نقصانات کو واضح کیا گیا۔ دوسری طرف ایک گروہ ان حضرات کا بھی پیدا ہوا جو اسے ایک قومی تحریک کی شکل میں بھرپور طریقے سے اپنانے کے پرزور حامی تھے۔ دونوں گروہوں کا موقف اور دلائل درج ذیل ہیں۔

مجوزین کا موقف و دلائل

واضح رہے کہ مجوزین سے مراد یہاں وہ حضرات ہیں جو تجدید نسل کو اجتماعی شکل میں اپنانے کے حامی ہیں۔ ۲۔ ورنہ انفرادی طور پر تجدید کے مختلف طریقوں کو مختلف اغراض و مقاصد کے تحت اپنانے کی بحث علیحدہ سے ذکر کی جائیگی۔

۱۔ مجوزین کا سب سے بڑا استدلال وہ احادیث ہیں جن میں عزل کی اجازت دی گئی ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ کسی بھی حدیث میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل سے واضح طور پر منع نہیں فرمایا بلکہ بقول حضرت جابرؓ کہ ہم عزل کیا کرتے تھے اور قرآن اس وقت نازل ہو رہا تھا۔ ۳۔ مجوزین کا کہنا

۱۔ رضی الدین، سید، مغرب میں بڑھتی ہوئی مسلم آبادی، (ماہنامہ) ترجمان القرآن، مدیر، پروفیسر خورشید احمد، لاہور، ادارہ ترجمان القرآن، جولائی، ۲۰۰۷ء، ص ۶۲-۶۳

۲۔ مجوزین میں تجدید پسند حضرات شامل ہیں۔ ان کے اسماء آگے آنے والے حوالہ جات سے ظاہر ہو رہے ہیں یہ قول بہت سے محدثین نے ذکر کیا ہے۔ بطور مثال چند حوالے درج ذیل ہیں۔

صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب العزل، ۵/۱۹۹۸، ج ۳۹۱۱؛ صحیح مسلم، کتاب النکاح، باب حکم العزل، ۲/۱۰۶۵، ج ۱۴۲۰؛ سنن الترمذی، کتاب النکاح، باب ما جاء فی العزل، ۳/۴۴۳، ج ۱۱۳۷

ہے کہ حدیث میں عزل کو ”الواد الخشی“ جو کہا گیا ہے وہ یہود کا قول ہے نہ کہ حضرت محمد ﷺ کا۔ ابوسعید خدریؓ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ میں اپنی لونڈی سے عزل کرنا چاہتا ہوں۔ میں نے سنا ہے کہ یہود اسے مؤدودہ صغری (چھوٹا قتل) کہتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا ”کذبت الیہود ان اللہ اذا اراد ان یخلقه فلم یمنعه“ یعنی یہود جھوٹ کہتے ہیں اگر اللہ کسی کو پیدا کرنا چاہے تو تم اسے روک نہیں سکتے۔ نیز حضرت علیؓ نے فرمایا کہ عزل میں کوئی حرج نہیں یہ مؤدودہ (زندہ قتل) نہیں ہو سکتا جب تک اس پر سات ادوار نہ گزر جائیں۔ ۱۔ مجوزین کا موقف ہے کہ عزل کی مطلقاً اجازت ہے۔

۲۔ دوسرا استدلال وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے چار چیزوں سے پناہ مانگی ہے۔

”کان یتعوذ من سوء القضاء ومن درک الشقاء ومن شماتۃ الاعداء

ومن جھد البلاء“ ۳

یعنی جھد البلاء (سخت مصیبت) درک الشقاء (بدبختی) سوء القضاء (بری قسمت) اور

شماتۃ الاعداء (مصیبتوں پر دشمنوں کا خوش ہونا) سے اللہ کی پناہ مانگتے تھے۔

یہاں جھد البلاء کی دو تفسیریں منقول ہیں۔

۱۔ مال کی کمی، عیال کی کثرت اور مشقت کی زندگی۔

۲۔ ایسی آزمائشی حالت کہ انسان موت کو ترجیح دینے لگے اور موت کی آرزو کرنے لگے۔ ۴

ان دونوں معانی کو جمع کیا جائے تو نتیجہ نکلے گا کہ کثرت عیال اور قلت مال کے سبب

ایسی آزمائشی حالت کہ انسان موت کی تمنا کرنے لگے۔ ۵

۱۔ سنن الترمذی، کتاب النکاح، باب ماجاء فی العزل، ۴۴۲/۳، ج ۱۱۳۶؛ سنن بیہقی، کتاب النکاح، باب العزل، ۲۳۰/۷

۲۔ ابن ہمام، کمال الدین عبدالواحد، شرح فتح القدر، مصر، مطبعہ امیریہ، ص ۳۰۱/۳

۳۔ صحیح مسلم، کتاب الذکر والدعاء، باب فی التعوذ من سوء القضاء، ۴/۲۰۸۰، ج ۲۷۰۷

۴۔ شرح النووی مع صحیح مسلم، ۳۱/۱۷

۵۔ ان دونوں دلائل کا تذکرہ جعفر شاہ نے کیا ہے۔ جعفر شاہ پھلواری، اسلام اور خاندانی منصوبہ بندی،

لاہور، فیملی پلاننگ ایسوسی ایشن، ۲۰۰۰ء، ص ۴۱-۴۲

۳۔ امام غزالی کا موقف ہے کہ عیال کی کثرت سے بچنے کے لیے بھی عزل کیا جاسکتا ہے۔
 ۴۔ ایک دلیل یہ بھی ذکر کی جاتی ہے کہ منصوبہ بندی اور پلاننگ کا تعلق غور و فکر اور تدبیر کے ساتھ ہے۔ منصوبہ بندی کا معنی ہے کام کو غور و فکر کے ساتھ تنظیم کے ذریعہ کرنا اور اس تنظیم کا حکم قرآن کریم نے بھی دیا ہے۔ آیات تفکر اسی کی طرف مشیر ہیں۔ نیز قوم کی آگہی کے لیے اجتماعی سطح پر اس کا آغاز درست ہے۔

۵۔ خاندانی منصوبہ بندی ایک سماجی مسئلہ ہے جو ہر ملک و قوم کے معروضی حالات کے ساتھ منسلک ہے۔ اس کا مذہب کے ساتھ کوئی خاص تعلق نہیں۔ یہ اور اس طرح کے چند ملتے جلتے دلائل مجوزین کی طرف سے ذکر کیے گئے ہیں۔

مانعین کا موقف

علماء کی اکثریت قومی سطح پر تحدید نسل کی تحریک کو ناجائز قرار دیتی ہے۔ ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

دلائل

۱۔ تحدید نسل کی تحریک مغرب کی ایک سازش ہے جس کے تحت وہ عالم اسلام کی بڑھتی ہوئی آبادی کو روکنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اس تحریک کو کامیابی سے ہم کنار کرنے کے لیے وسیع دولت پیمانہ ممالک میں بالعموم اور مسلم ممالک میں بالخصوص خرچ کی جا رہی ہے۔
 ۲۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ ۵

- | | |
|----|---|
| ۱۔ | الغزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دار المعرفۃ، ص ۵۲/۲۔ ن۔ |
| ۲۔ | محمد فاروق خان، ڈاکٹر، فیملی پلاننگ اور اسلام، اسلام آباد، وزارت بہبود آبادی، ص ۱۰-۱۱۔ |
| ۳۔ | مولانا ابوالکلام آزاد کی طرف منسوب رائے، فتاویٰ، مرتب و ناشر، فیملی پلاننگ ایسوسی ایشن، ص ۱۰۔ |
| ۴۔ | تفصیل مندرجہ ذیل کتاب میں ہے۔ خاندانی منصوبہ بندی، الزبتھ لیاگن، مترجم محبت الحق صاحبزادہ، اسلام آباد، انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، ۲۰۰۲ء |
| ۵۔ | بنی اسرائیل ۳۱:۱۷ |

اپنی اولاد کو غربت و افلاس کے ڈر سے مت قتل کرو۔
اس تحریک کے حاملین جن وجوہات کی بناء پر تحدید کے قائل ہیں ان میں سے سب سے بڑی وجہ معاش ہے لہذا یہ تحریک قرآن کی اس نص مذکورہ کی صریح مخالفت ہے۔
۳۔ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد معقل بن یسار سے مروی ہے:

تزوجوا الولود الودود فانی مکاتربکم الامم“ ۱
ایسی عورتوں سے شادی کرو جو خوب بچے پیدا کرنے والی اور خوب محبت کرنے والی ہوں اس لئے کہ میں اپنی امت کی کثرت پر قیامت کے دن فخر کروں گا۔

۴۔ مرد و عورت کی ساخت ایک دوسرے سے مختلف رکھی گئی ہے۔ عورت کے جسم کی ساخت اور جسم میں ہونے والے افعال حقیقت میں رکھے ہی تولید کے لئے گئے ہیں۔ اسی لئے جب عورت کے جسم میں تولید کی صلاحیت مرور عمر کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے تو اسی دور میں اس کا ضعف اور بڑھاپا شروع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مرد کے جنسی غدود نہ صرف انسان میں تولید کی قوت پیدا کرتے ہیں بلکہ جسم کو رونق، حسن و جمال اور تازگی فراہم کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب کسی مرد کے جسم میں یہ غدود کمزور ہوتے ہیں تو پھر نہ صرف اس کی تولیدی صلاحیت ماند پڑ جاتی ہے بلکہ جسم پر بھی ضعف کے آثار نمایاں ہو جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ عمل تولید کو روکنا خالق کے نظام میں دخل دینا ہے۔ مولانا مودودی کے بقول:

”وہ شخص جو زوجی تعلق سے محض لذت حاصل کرتا ہے اور بقائے نسل کے مقصد کو پورا نہیں ہونے دیتا، نسل کشی کا ارتکاب کرتا ہے، یہی نہیں بلکہ میں تو یہاں تک کہوں گا وہ فطرت کے ساتھ دغا بازی کر رہا ہے۔“ ۲

۱۔ فتاویٰ محمودیہ، ۱۸/۳۰۷؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۱۸۲؛ احسن الفتاویٰ، ۸/۳۳۹؛ نظام الدین، مفتی، نظام

الفتاویٰ، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، س۔ ن، ۱/۳۷۸

۲۔ سنن ابی داؤد، کتاب النکاح، باب النہی عن تزویج من لم یلد من النساء، ۲/۲۲۰، ح ۲۰۵۰؛ سنن

نسائی، کتاب النکاح، باب کراہیۃ تزویج العقیم، ۶/۶۵، ح ۳۲۲۷؛ مسند احمد، مسند انس بن مالک،

اسلام اور ضبط ولادت، ص ۶۳

۳

۳/۲۲۵، ح ۱۳۵۹۳

یہ ان دلائل کا ماحصل اور خلاصہ ہے جو فتاویٰ اور دیگر کتب میں ذکر کئے گئے ہیں۔

مجوزین کی طرف سے دلائل عدم جواز کے جوابات

مجوزین نے جہاں جواز کے دلائل ذکر کئے ہیں وہاں عدم جواز کے دلائل کے جوابات بھی دیے ہیں۔ انکا کہنا ہے کہ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾^۱ میں جیتی جاگتی زندہ اولاد کے قتل کا ذکر ہے نہ کہ ایسی اولاد کا جو ابھی پیدا بھی نہیں ہوئی بلکہ اس کی تخلیق شروع بھی نہیں ہوئی۔^۲ ”تزوجوا الولود الودود“ حدیث کا جواب تو ایک تو یہ دیا گیا کہ یہ حدیث ضعیف اور مرسل ہے۔ ڈاکٹر محمد فاروق خان لکھتے ہیں:

”اس ضمن میں ایک روایت بھی پیش کی جاتی ہے جس کے مطابق باہم شادی بیاہ کرو تا کہ تمہاری کثرت ہو اور میں قیامت کے دن اپنی امت پر فخر کروں۔ یہ روایت جامع السیوطی میں تحریر ہے یہ ایک ضعیف اور مرسل روایت ہے (یعنی حضور ﷺ تک اس کا سلسلہ منقطع ہے)۔^۳ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اس روایت میں زیادہ بچے جننے یعنی ”الولود“ کا لفظ اضافی ہے۔ بعد میں درج کیا گیا ہے“۔^۴

بعض کا کہنا ہے کہ اس حدیث کے مکمل متن سے یہ واضح ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے یہ اس وقت فرمایا جب ایک مسلسل تین دفعہ ایسی عورت سے شادی کرنیکی اجازت طلب کرنے کے لئے آیا تھا جو بانجھ تھی۔ تیسری مرتبہ بھی منع فرما کر آپ ﷺ نے یہ الفاظ ارشاد فرمائے۔^۵ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ ارشاد اس وقت کے لئے تھا جب امت کو افرادی قوت کی ضرورت تھی۔^۶ بعض کا یہ بھی کہنا ہے کہ شادی سے پہلے کسی خاتون کے متعلق یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ زیادہ بچے پیدا کرنے والی ہوگی۔ علماء کا کہنا ہے کہ بعض خاندان ایسے ہوتے ہیں کہ

۱۔ بنی اسرائیل ۳۱:۱۷

۲۔ مولانا اسحاق بھٹی کا ایک سوال کے ذیل میں جواب، اندیشے اور حقائق، ناشر لاہور، فیملی پلاننگ

ایسوسی ایشن، ۱۹۹۹ء، ص ۱۸-۲۰؛ اسلام اور خاندانی منصوبہ بندی، ص ۲۵-۳۱

۳۔ فیملی پلاننگ اور اسلام، ص ۳۲ ۴۔ اندیشے اور حقائق، ص ۲۷

۵۔ اسلام اور خاندانی منصوبہ بندی، ص ۹۶ ۶۔ فیملی پلاننگ اور اسلام، ص ۴۴-۴۶

جن کی خواتین بچے پیدا کرنے والی ہوتی ہیں۔ اب ایسے خاندان نہیں۔
یہ دلیل کہ مغرب نے یہ تحریک مسلمانوں کی تحدید نسل کے لئے شروع کی ہے، کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دنیا کی آبادی کا مجموعی طور پر بڑھنا ترقی یافتہ ممالک کے لیے بطور خاص نقصان دہ ہے۔ اس لیے کہ ننگ و افلاس میں مبتلا اقوام ترقی یافتہ ممالک پر چڑھ دوڑیں گی۔ اس لیے مغرب کا یہ اقدام بطور مجموعی پوری دنیا کے لئے مفید ہے۔^۱ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ مغربی اقوام نے جب اپنے ملکوں کی آبادی کو بڑھتا ہوا دیکھا تو خود بھی تحدید شروع کر دی اب جب ان کی آبادی ایک خاص حد تک کم ہو گئی ہے تو وہ دوبارہ تکثیر آبادی کی مہم پر عمل پیرا ہیں۔ چونکہ ہمارے ملک کی آبادی وسائل معاش کے مقابلے میں بہت تیزی سے بڑھ رہی ہے اس لئے ہمیں تحدید کی مہم پر عمل درآمد کرنا چاہیے۔^۲

حاصل بحث

مؤلف کی رائے یہ ہے کہ مجوزین نے جو اعتراضات حدیث مذکور پر کیے ہیں وہ بالکل غلط ہیں، یہ حدیث صحیح ہے اور اپنے معنی میں صریح ہے۔ رسالت مآب ﷺ کا منشاء اس حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ تخلیق آدم اور رشتہ ازدواج کی مشروعیت کی حکمت و مقصد کو پورا پورا ادا کرنے والی خواتین سے شادی کرنا چاہئے۔ کیونکہ اولاد ہی زن و شو کے مابین محبت کا بڑا سبب بنتی ہے۔ باقی یہ کہنا کہ زواج سے پہلے یہ کیسے معلوم ہوگا کہ کونسی عورت زیادہ بچے پیدا کرنے والی ہوگی، ایک سطحی اعتراض ہے۔ منشاء حدیث یہ ہے کہ کسی قرینہ سے بھی یہ معلوم ہو جائے مثلاً علاقہ، غذا، خاندان آب و ہوا اور عمومی صحت، تو ایسی ہی خواتین سے شادی کو ترجیح دینی چاہیے۔ نیز قرآنی آیت بالا کا مفہوم بھی بالکل واضح ہے اور قتل اولاد کی علت عربوں کے ہاں فقر و افلاس ہی تھی۔
مفتی محمود حسن گنگوہی لکھتے ہیں۔

”قتل اولاد بھی ممنوع ہے اور قتل اولاد جس نظریہ اور مقصد کے لئے تھی وہ

مقصد و نظریہ بھی مذموم و غیر مشروع ہے“^۳

۱۔ فیملی پلاننگ اور اسلام، ص ۳۲-۳۹

۲

اندیشے اور حقائق، ص ۳۱-۳۲

فتاویٰ محمودیہ، ۳۱۵/۱۸

۳

فیملی پلاننگ اور اسلام، ص ۳۷

۴

عزل اگرچہ ائمہ اربعہ کے ہاں مشروع ہے لیکن احادیث کے مجموعی مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ عزل کے تین اسباب تھے۔

(۱) لونڈی سے اولاد نہ ہو۔ (۲) لونڈی سے اولاد ہوگی تو وہ ام ولد بن جائے گی اور اسے ہمیشہ اپنے پاس رکھنا پڑے گا۔ (۳) زمانہ رضاعت میں حمل ٹھہر جانے سے شیر خوار بچے کو نقصان ہوگا۔

مگر ان تینوں اسباب کے باعث عزل کسی اجتماعی تحریک کی صورت میں اختیار نہیں کیا جا رہا تھا۔ بلکہ انفرادی ضروریات کے تحت اختیار کیا جا رہا تھا۔

امام غزالی کے قول کا جواب یہ ہے کہ وہ شافعی المسلک تھے۔ شافعیہ میں نکاح سے عبادت زیادہ بہتر ہے۔ تو جب نکاح ہی کی حیثیت ان کے ہاں ثانوی ہے تو اولاد کا بوجھ تو بطریق اولی مانع اولاد ہوگا۔

اسی طرح حدیث ”جهد البلاء“ کا مفہوم بھی اہل عیال کی کثرت لے لینا دوسری بہت سے احادیث سے متعارض ہے۔

نیز مؤلف کی رائے یہ ہے کہ مغرب کا اس تحریک کی سرپرستی کرنا، اس کے لئے کثیر مادی وسائل مہیا کرنا اور قومی سطح پر اس کو اختیار کرنے والے ممالک کے لیے مراعات کا اہتمام کرنا، یہ تمام ایسے اشارے ہیں جو بجائے خود اس تحریک کو مذموم ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ عقیدہ کا معاملہ عمل سے بھاری ہوتا ہے، عقیدہ رزاقیت خدا کا تقاضا یہ ہے کہ فطری عمل کو فطری ہی رکھا جائے۔

ضبط تولید (انفرادی سطح پر)

گذشتہ صفحات میں اجتماعی سطح پر خاندانی منصوبہ بندی کے متعلق برصغیر کے علماء کی آراء نقل کی جا چکی ہیں۔ یہاں اس مسئلہ کے انفرادی سطح پر حکم کے متعلق ان کی آراء کا تحقیقی جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔ ضبط تولید اگر انفرادی اور شخصی سطح پر ہو تو اس کے مدارج مختلف ہیں۔ چنانچہ اسے چار سطحوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

- ۱۔ مصنوعی بانجھ پن
 ۲۔ عارضی منع حمل
 ۳۔ چار ماہ کے حمل سے پہلے اسقاط
 ۴۔ چار ماہ کے حمل کے بعد اسقاط
 مصنوعی بانجھ پن

عورتوں میں مصنوعی بانجھ پن کے مندرجہ ذیل طریقے ہیں۔

- ۱۔ رحم کو کاٹ کر جدا کر دینا۔ (Hysterectomy)
 ۲۔ رحم کی نالیوں کو بند کرنا۔ (Tubal ligation)
 ۳۔ رحم کی نالیوں کو گرہ دے کر قطع کرنا (Resection with ligation)
 جبکہ مردوں میں اس کے دو طریقے ہیں۔

- ۱۔ خصی کرنا (Castration)
 ۲۔ آپریشن کرنا (Vasectomy)
 خصی کرنے کا طریقہ پہلے زمانے میں رائج تھا۔ اس میں خصیتین کو کاٹ کر جدا کر دیا جاتا ہے۔ جبکہ آپریشن vasectomy میں نسیں یا تو اس قابل نہیں رہتیں کہ ان سے ہو کر مادہ تولید گزرے یا ان نسیں کو اس طرح سے گرہ دی جاتی ہے کہ حسب ضرورت انہیں کھولا جاسکے۔
 مصنوعی بانجھ پن کے سلسلے میں بعض علماء نے اسے مطلقاً ناجائز ذکر کیا ہے اور انہوں نے اعذار کی بنا پر کسی استثناء کا ذکر نہیں کیا۔ جبکہ بعض علماء نے ناجائز قرار دینے کے ساتھ ساتھ بعض اعذار کا بھی ذکر کیا ہے۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

مصنوعی بانجھ پن کی حرمت کے دلائل

خصی ہونا حرام ہے

۱۔ عن عبد اللہ بن مسعود قال کنا نغزو مع رسول اللہ ﷺ لیس معنا

نساء فقلنا الا نختصی فنہانا عن ذلك“ ۳

۱۔ فقہی مضامین، ص ۲۹۸

۲۔ شمس الدین، مفتی، ضبط تولید کا مسئلہ، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱/۲۵۵

۳۔ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب ما یکرہ من التہتیل والنصاء، ۵/۱۹۵۲، ج ۲، ص ۲۷۸

۲- عن ابی ہریرۃؓ قال قلت یا رسول اللہ انی رجل شاب وانا اخاف علی نفسی العنت ولا اجد ما أتزوج به النساء کانه یستاذنہ فی الاختصاص قال فسکت عنی ثم قلت مثل ذلك فسکت عنی ثم قلت مثل ذلك فسکت عنی ثم قلت مثل ذلك فقال النبی ﷺ یا ابا ہریرۃؓ جف القلم بما هو کائن فاخص علی ذلك او زر!۱

پہلی روایت کا مفہوم یہ ہے کہ عبد اللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ ہم اللہ کے رسول ﷺ کے ساتھ غزوہ میں تھے ہمارے ساتھ بیویاں نہیں تھیں ہم نے چاہا کہ خصی ہو جائیں آپ نے منع فرمادیا۔ دوسری حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے خصی ہونے کی اجازت چاہی اور عذر یہ پیش کیا کہ مجھے زنا کا خوف رہتا ہے اور نکاح کی (مالی) طاقت مجھ میں نہیں۔ آپ نے تین مرتبہ سکوت فرمایا اور چوتھی مرتبہ فرمایا کہ تقدیر لکھی جا چکی اگر تیری قسمت میں خدا نخواستہ زنا کرنا لکھا ہے تو وہ ہو کر رہے گا خصی ہونے سے فرق نہیں پڑے گا۔

ایک روایت میں سعد بن ابی وقاصؓ فرماتے ہیں کہ عثمان بن مظعونؓ کو آپ ﷺ نے خصی ہونے کی اجازت نہیں دی اگر دے دیتے تو ہم بھی خصی ہو جاتے۔۲

۲- تغیر لخلق اللہ حرام ہے: نس بندی تغیر لخلق اللہ بھی ہے یعنی آدمی مستقل طور پر جب قوت تولید ضائع کر دے تو یہ تغیر ہے جو کہ حرام ہے۔۳ مفسرین نے قرآن کریم میں شیطان کے مقولہ:

۱ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب ما یکرہ من التبتل والنخاء، ۵/۱۹۵۳، ج ۲۷۸۸

۲ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب ما یکرہ من التبتل والنخاء، ۵/۱۹۵۲، ج ۲۷۸۶

۳ ان دو دلائل کا ذکر مندرجہ ذیل کتب و مقالہ جات میں ہے۔

احسن الفتاویٰ، ۳۲۵-۳۵۰؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۱۸۳؛ فقہی مضامین، ص ۲۹۹-۳۰۰؛ نیز جدید فقہی

مباحث جلد اول میں موجود مندرجہ ذیل حضرت کی آراء

الف۔ مولانا سعود عالم قاسمی، ص ۲۸۳ ب۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، ص ۳۰۳-۳۰۴

ج۔ مولانا زبیر احمد قاسمی، ص ۳۲۵-۳۲۶ د۔ مولانا مفتی ظفر الدین، ص ۳۳۲-۳۳۵

ھ۔ مولانا جنید عالم قاسمی، ص ۳۳۶-۳۳۷

﴿وَلَا مَنِينَهُمْ وَلَا مَرْئِيَهُمْ فَلْيَغْيِرْنِا خَلْقَ اللّٰهِ﴾ ۱

میں انہیں امیدیں دلا دوں گا اور انہیں حکم کروں گا پس وہ ضرور بالضرور اللہ کی تخلیق کو

تبدیل کریں گے۔

کے ذیل میں لکھا ہے کہ اس میں غلاموں کو خصی کرنے کی ممانعت بھی شامل ہے۔ ۲

۳۔ یہ نکاح کے مقصد (بِأَشْرُوهُنَّ وَابْتِغُوا مَا كَتَبَ اللّٰهُ) ۳ کی صریح خلاف ورزی ہے۔ یعنی

آیت بالا میں مقصد نکاح، اولاد کا حصول ہے جو نس بندی میں دائمی طور پر ختم ہو جاتا ہے۔

نیز حدیث ”تزوجوا الولود الودود فانی مکاتیبکم الامم“ کے بھی خلاف ہے۔ ۴

۴۔ اگر کسی مرد یا عورت کی قوت تولید ضائع کر دی جائے تو دیت واجب ہوتی ہے۔ یہ اس بات کی

دلیل ہے کہ قوت تولید کا ضائع ہو جانا کتنا بڑا نقصان ہے۔ ۵

۵۔ نس بندی مثلاً ہے۔ نیز شرک فی الاحکام ہے۔ اس لئے مداخلت فی الدین ہے۔ ۶

نس بندی کی استثنائی صورتیں

ان دلائل مذکورہ بالا کی بنیاد پر مستقل نس بندی چاہے مرد میں ہو چاہے عورت میں

ناجائز قرار دی گئی ہے۔

البتہ بعض علماء نے چند استثنائی صورتوں کا ذکر کیا ہے۔

۱۔ کسی مرض مثلاً رحم کی رسولیوں یا سرطان کے ابتدائی مرحلہ میں رحم کو کاٹ کر جدا کر دیا جائے۔ ۷

۲۔ ماہر اطباء کی یہ رائے ہو کہ اگر استقرار حمل ہوا تو زچہ کی جان جانے یا عضو کے تلف ہو جانے کا

خطرہ ہے۔ ۸

۱	النساء: ۱۱۹	۲	روح المعانی، ۵/۱۵۰
۲	البقرة: ۱۸۷		
۳	مولانا زبیر احمد قاسمی کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۲۵-۳۲۶		
۴	مفتی ظفر الدین کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۳۵؛ مولانا جنید کی رائے، جدید فقہی مباحث،		
۵	۱/۳۶۷	۶	مفتی محمد زید کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۳۶
۷	فقہی مضامین، ص ۳۰۰	۸	فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۱۹۰

۳۔ عورت مجنون ہے اسے کچھ ہوش نہیں رہتا اور وہ خود طہارت نہیں کر سکتی تو ایسی عورت کے لئے حیض کی نجاست وغیرہ سے بچنے کے لئے ایسا کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس میں اصلاح احوال ہے اور کوئی غرض فاسد نہیں ہے۔

۴۔ زوجین میں سے کوئی موذی اور شدید مرض میں مبتلا ہے اور ڈاکٹروں کی رائے کے مطابق مرض اولاد میں متعدی ہو جانے کا قوی اندیشہ ہے مثلاً جذام، جنون اور دیگر امراض اور عارضی منع حمل کی تدبیریں کارگر نہیں ہو رہیں یا وہ شخص دماغی عدم توازن کے باعث عارضی تدابیر اختیار نہیں کر سکتا اور کوئی ایسا رشتہ دار بھی نہیں جو اولاد ہونے کی صورت میں پرورش کر سکے تو پھر اس فقہی قاعدے کے تحت کہ ضرورات، محظورات کو حلال کر دیتی ہیں، اجازت دی جاسکتی ہے۔

عارضی موانع حمل

جہاں تک عارضی موانع حمل کا تعلق ہے تو اس کی مختلف صورتیں ہیں۔

- ۱۔ فطری منع حمل
- ۲۔ عزل
- ۳۔ بیرونی استعمال کی چیزیں
- ۴۔ داخلی استعمال کی چیزیں

۱۔ فطری حمل

فطری منع حمل کا مطلب یہ ہے کہ شوہر بیوی سے ان ایام کے اندر مجامعت نہ کرے جن میں طبی نقطہ نظر سے حمل ٹھہرنے کا تقریباً یقین ہوتا ہے۔ یہ وہ دن ہوتے ہیں جن میں بیضہ پختہ ہو کر باہر آتا ہے اور حیوانات منی (sperms) سے بار آور ہونے کے لئے منتظر ہوتا ہے۔ ان دنوں کے بعد وہ بیضہ اگر بار آور نہ ہو تو نکل (Release) جاتا ہے۔

۱۔ فقہی مضامین، ص ۳۰۰

۲۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۰۶؛ زبیر احمد قاسمی کی رائے،

۱/۳۲۶-۳۲۷؛ مفتی محمد زید کی رائے، ص ۱/۳۲۷؛ مولانا محمد جنید قاسمی کی رائے، ۱/۳۶۸

۳۔ جدید فقہی مسائل، ۱/۲۰۱-۲۰۲

۲۔ عزل

منع حمل کا قدیم طریقہ ہے۔ عزل کا معنی یہ ہے کہ مرد اس وقت اپنے آلہ تناسل کو شرمگاہ سے باہر نکال لے، جب انزال قریب ہو، یوں مادہ منویہ بجائے شرمگاہ کے خارج میں ضائع ہو جاتا ہے۔

پیرونی اور داخلی استعمال کی چیزیں:

الف۔ مانع حمل ادویات۔ (Contraceptive drugs)

ان گولیوں کی مختلف اقسام ہیں۔ ان میں اسٹروجن (Estrogen) یا پروجیسٹیریون (Progesterone) یا دونوں شامل ہوتے ہیں۔ مقدم الذکر ovulatin کو روکتا ہے یعنی بیضہ دانی سے انڈے نہیں نکلتے جبکہ مؤخر الذکر حیوانات منی (sperms) کو رحم (uterus) کے اندر جانے سے روکتا ہے۔ پروجیسٹیریون کے ایسے ماچس کی تیلی کی طرح کے کپسولز بھی ہوتے ہیں جو بازو کے اوپر والے حصہ میں جلد کے نیچے رکھے جاتے ہیں۔ یہ بعد میں آپریشن کے ذریعے نکال دیئے جاتے ہیں تاکہ ان کا اثر (منع حمل) ختم ہو جائے۔

ب۔ منع حمل کے خارجی طریقے

۱۔ کنڈوم: (Condom) ربڑ کا ایک غبارہ جو مرد بوقت مجامعت اپنے آلہ تناسل پر چڑھا لیتا ہے۔ جس سے منی اس غبارے میں خارج ہو جاتی ہے۔

ب۔ (Cavical cap) یا (diaphragm): یہ نرم ربڑ کے کیپ سے ہوتے ہیں جو رحم کے منہ کو ڈھانپ لیتے ہیں۔

ج۔ کوپرٹی (Copper T) جیسا کہ نام سے ظاہر ہے کہ انگریزی حرف (T) کی شکل کا تانبے کا ایک تار ہوتا ہے جو رحم کے منہ پر لگا دیا جاتا ہے جس سے منی اندر نہیں جاتی۔

د۔ چھلا۔ (IUD): یہ پلاسٹک سے بنا ہوتا ہے اور رحم کے منہ میں رکھا جاتا ہے یہ تقریباً چار سال تک اندر رکھا جاسکتا ہے۔

ھ۔ ڈوشنگ: (Douching) اس میں عورت مجامعت کے فوراً بعد اپنی اندام نہانی کو مختلف

طریقوں سے دھو لیتی ہے۔

و۔ ٹیکہ۔ ایک ٹیکہ اڑھائی ماہ تک حمل کو روکتا ہے۔

ز۔ پانی کی پچکاری سے رحم کو دھونا۔

فطری طریقہ منع حمل کے متعلق آراء

جہاں تک منع حمل کے فطری طریقے کا تعلق ہے تو اس کے متعلق ایک رائے یہ ہے کہ یہ نیت پر موقوف رہے گا۔ اگر کرنے والے کی نیت درست ہے یعنی وہ ایسا ان اعذار و امراض کی وجہ سے کر رہا ہے جو شریعت میں معتبر ہیں۔ مثلاً عورت کی صحت کا حمل کی تکلیف کا متحمل نہ ہونا، تو پھر یہ عمل جائز ہے وگرنہ نیت فاسد ہونے کی صورت میں یہ عمل بھی ناجائز ہوگا۔ مثلاً بچوں کے اخراجات، رزق اور تعلیم وغیرہ کی طرف نظر کرتے ہوئے ایسا کرنا۔^۱

ایک رائے یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ اس لئے کہ مرد کو اجازت ہے کہ وہ جب چاہے بیوی سے مقاربت کرے اور جب چاہے نہ کرے۔^۲

دیگر طریقے اور ان کے استعمال کا حکم

جہاں تک منع حمل کے دیگر طریقوں کا تعلق ہے تو ان کے درمیان حکم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ بلکہ مضر صحت نہ ہونے کی صورت میں سب کا حکم یکساں رکھا گیا ہے۔ اس سلسلے میں جو اعذار و امراض عام قدیم کتب فقہ میں مذکور ہیں وہ درج ذیل ہیں۔

- ۱۔ عورت حمل کی تکلیف کی متحمل نہ ہو۔
- ۲۔ عورت دور کے سفر میں ہے جہاں مستقل قیام و قرار کی نیت نہیں اور جائے قرار مہنیوں کی مسافت پر ہے۔

۱۔ اشفاق احمد، مفتی، ضبط تولید کا تاریخی ارتقاء اور اس کی طبی و شرعی حیثیت، ناشر، سرحد، دارالعلوم عربیہ

ٹیری کرک، س۔ ن۔ ص ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۲۸

۲۔ جدید فقہی مسائل، ۱/۲۰۲-۲۰۳

۳۔ سعود عالم قاسمی کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۲۸۳

۳۔ مرد و عورت کے تعلقات ناخوشگوار ہیں اور علیحدگی کا ارادہ ہے۔
 ۴۔ زمانے کے بگاڑ کی وجہ سے اولاد کے بگڑ جانے کا قوی امکان ہے۔
 برصغیر کے فقہاء میں سے بعض نے صرف ان اعذار کا ذکر کیا ہے اور ان کے باعث عارضی منع حمل کی اجازت دی ہے۔
 بعض علماء نے مؤخر الذکر کا تذکرہ نہیں کیا باوجودیکہ وہ قدیم عام کتب فتاویٰ میں دوسرے اعذار کیساتھ مذکور ہے۔
 بعض نے ان کے ساتھ ساتھ مندرجہ ذیل کا اضافہ کیا ہے۔

۱۔ بچے کے بارے میں قوی امکان ہے کہ وہ موذی امراض مثلاً سرطان، ایڈز وغیرہ میں مبتلا پیدا ہوگا۔

بعض نے اس کے ساتھ اس کا بھی اضافہ کیا ہے کہ نئے بچے کی معاشی کفالت والدین پر غیر معمولی بوجھ ہوگی اور باپ کا حرام کسب کی طرف جانے کا امکان ہے۔ یہ رائے مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا سعود عالم قاسمی اور مولانا زبیر احمد قاسمی کی ہے۔ جبکہ دیگر فقہاء نے اس سبب سے منع حمل کی تدبیر کی سخت مخالفت کی ہے۔

بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر عورت حمل کا بوجھ اٹھا سکتی ہے مگر دماغی امراض یا دیگر جسمانی امراض میں مبتلا ہے لیکن خاوند بچے کی رضاعت و تربیت کا انتظام کر سکتا ہے تو پھر بھی منع حمل کی اجازت نہیں ہے بلکہ اگر باپ ایسے امراض میں مبتلا ہے کہ وہ کفالت نہیں کر سکتا مگر دیگر عزیز واقارب کفالت کر سکتے ہیں تو پھر بھی منع حمل جائز نہیں ہے۔

- | | |
|----|---|
| ۱۔ | ردالمحتار، ۳/۱۷۶؛ فتاویٰ عالمگیری، ۵/۳۵۶ |
| ۲۔ | احسن الفتاویٰ، ۸/۳۳۷؛ تفہیم المسائل، ۱/۲۵۱ |
| ۳۔ | مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے، جدید فقہی مباحث ۱/۳۶۰، مفتی محمد زید کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۳۷ |
| ۴۔ | جدید فقہی مباحث، ص ۱/۲۶۴، ۲۹۰، ۳۲۸، ۳۲۹ |
| ۵۔ | فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۱۸۳، ۱۸۵؛ احسن الفتاویٰ، ۸/۳۳۸؛ نظام الفتاویٰ، ۱/۳۷۸ |
| ۶۔ | نظام الفتاویٰ، ۱/۳۷۸، ۳۷۹؛ مولانا جمیل احمد ندیری کی رائے۔ جدید فقہی مباحث، ۱/۳۲۰ |

بعض کا کہنا ہے کہ امام غزالی کے کلام سے جب یہ معلوم ہو رہا ہے کہ عورت کے حسن جمال کی خاطر منع حمل کی تدابیر اختیار کرنا جائز ہے تو پھر اگر عورت کو یہ قوی گمان ہے کہ میرے حسن کے ڈھل جانے سے مرد کی محبت کم ہو جائے گی کیونکہ وہ بد اخلاق ہے اور بد اخلاقی مزید بڑھ جائے گی، تو پھر حسن و جمال کو قائم رکھنے کے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔
ان تمام آراء کا استدلالی محور مندرجہ ذیل امور ہیں۔

۱۔ کیا عزل کرنا شریعت اسلامیہ میں مندوب و مستحسن ہے یا کسی عذر و مرض کے ساتھ منسلک ہے۔
۲۔ حسن و جمال کا برقرار رکھنا اور معاش کے عنصر کو، ان اعذار پر قیاس کیا جاسکتا ہے جو فقہاء نے ذکر کئے ہیں۔

۳۔ تکثیر اولاد شریعت میں بہر صورت مطلوب ہے یا حالات و شرائط کے ساتھ منسلک ہے۔

۴۔ کیا امام غزالی کے کلام سے استدلال درست ہے۔ جبکہ وہ شافعی المسلک تھے اور شافعیہ نکاح کے مقابلے میں عبادت کو افضل قرار دیتے ہیں۔

جہاں تک عزل کا تعلق ہے تو حنفیہ اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ جبکہ دیگر محدثین و محققین اسے مکروہ سمجھتے ہیں۔ احادیث سے دونوں نقطہ ہائے نظر کی تائید ہوتی ہے۔^۱ تاہم محققین حنفیہ بھی اسے بکراہت جائز کہتے ہیں۔ ملا علی قاری "ذک الواد الخفی" کی تشریح میں لکھتے ہیں:

"ذالك لا يدل على حرمة بل يدل على كراهته"^۲

اسی طرح مولانا شبیر احمد عثمانی دونوں طرح کی روایات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"فالذی یترجح عن مجموع الادلة كراهة العزل و كونه غیر مرضی

من غیر تحریم"^۳

۱۔ مولانا جمیل احمد ندیری کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۲۰؛ مولانا مفتی زید کی رائے، جدید فقہی

مباحث، ۱/۳۵۳

۲۔ عزل کے بارے میں متعارض روایات کے درمیان ترجیح و تطبیق دونوں کی صورت نکلتی ہے، تفہیم

المسائل، ۱/۲۵۱-۲۵۸

۳۔ ملا علی قاری، مرقاة المفاتیح، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۲ء، ۶/۳۳۷

۴۔ عثمانی، شبیر احمد، مولانا، فتح الملہم، مکتبہ مدنیہ، لاہور، س۔ ن، ۳/۵۱۳

جہاں تک حسن جمال کو برقرار رکھنے کے باعث منع حمل کا مسئلہ ہے تو اسے امام غزالی نے ذکر کیا ہے اور انہوں نے کثرت عیال اور قلت مال کے خوف سے بھی منع حمل کے جواز کا ذکر کیا ہے۔ ان کے ذکر کردہ ان اعذار کے متعلق مولانا مفتی محمود الحسن گنگوہی لکھتے ہیں۔

”علاوہ ازیں امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ شافعی المذہب ہیں۔ فروعی مسائل میں حنفیہ پر ان کی عبارت حجت و قابل استدلال نہیں ہے نیز نفس نکاح کی بھی ان کے نزدیک وہ حیثیت نہیں جو کہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔ نکاح کے غوائل اور مہلکات کی تفصیل

احیاء العلوم میں دیکھنے کے بعد شاید نکاح پر اقدام کا قصد ہی باقی نہ رہے۔“

غالباً اسی لئے اکثر فقہاء نے ان دونوں عناصر کو موانع حمل کے اسباب میں شمار نہیں کیا۔

جہاں تک تکثیر اولاد کے مطلوب و مستحسن ہونے کا تعلق ہے تو حدیث ”تزوجوا

الولود الودود“ میں ’الولود‘ کے معنی محدثین نے ”التي تكثر ولادتها“ کے بتلائے ہیں۔ اس

سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت میں تکثیر اولاد مطلوب ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے فیصلے میں مندرجہ ذیل وجوہات کی بنا پر عارضی منع حمل کو ناجائز قرار دیا ہے۔

۱۔ چھوٹے خاندان کا فیشن ۲۔ عورتوں کی سماجی دلچسپیاں، ملازمت وغیرہ۔

۳۔ معاشی عنصر ۴۔ عورت کے حسن و جمال کی بقاء

مؤلف کی رائے

مؤلف کی رائے میں عارضی منع حمل کی تدابیر اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں، اسلئے

کہ یہ سب تدابیر عزل کے حکم میں ہیں اور کم از کم حنفیہ کے ہاں عزل کی اجازت ہے۔ البتہ اگر ان

تدابیر کو اختیار کرنے میں کوئی غرض فاسد شامل ہو تو پھر ان کا حکم تبدیل ہو جائے گا۔ اولاد کے رزق

۱۔ فتاویٰ محمودیہ، ۱۸/۳۰۴-۳۰۵

۲۔ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے پہلے سیمینار میں طے کی گئی متفقہ تجاویز متعلقہ ضبط ولادت، جدید فقہی

مباحث، ۱/۳۹۰

کی فکر میں ایسا کرنا غرض فاسد ہے۔ اسی طرح عورت کی سماجی دلچسپیوں کی خاطر ایسا کرنا بھی غرض فاسد ہی ہے۔ البتہ عورت کے حسن و جمال کی بقاء کی خاطر یا اس کی صحت کی حفاظت کی خاطر وقتی طور پر منع حمل کی تدابیر اختیار کرنے میں شریعت کے کسی حکم کی مخالفت نہیں ہوتی۔ لہذا ان اسباب کی خاطر منع حمل کی اجازت ہے۔

اسقاط حمل

اسقاط حمل کے بارے میں فقہاء کرام کے ہاں یہ تفصیل ملتی ہے کہ اسقاط حمل دو طرح کا ہے۔ ۱۲۰ دن سے قبل اور ۱۲۰ دن کے بعد یعنی چارہ ماہ سے بعد۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عبد اللہ بن مسعود سے مروی حدیث میں ہے ”ان احد کم یجمع خلقه فی بطن امه اربعین یوما ثم یكون فی ذلك علقه مثل ذلك ثم یكون فی ذلك مضغه مثل ذلك“^۱ کہ ماں کے پیٹ میں ۴۰، ۴۰ دنوں میں نطفہ علقہ مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) بنتا ہے۔ لہذا ۱۲۰ دن (۴ ماہ) کے بعد اس میں جان پڑ جاتی ہے۔ چار ماہ سے پہلے کے اسقاط کے بارے میں تقریباً تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ ضرورت کے تحت ساقط کیا جاسکتا ہے۔^۲ لیکن ضرورت وہ جو اضطرار کے درجہ تک پہنچتی ہو۔ وہ کوئی ضرورتیں ہیں جن کے تحت ۴ ماہ سے کم والے حمل کا اسقاط کیا جاسکتا ہے اس کے بارے میں کوئی منضبط تفصیل نہیں ملتی۔ مندرجہ ذیل صورتیں اردو کتب فتاویٰ میں منقول ہیں۔

۱۔ عورت کا رحم بچے کی پرورش کے قابل نہیں ہے۔

۲۔ حمل کی تکلیف غیر معمولی طور پر زیادہ ہو اور زچہ اس کی متحمل نہ ہو۔ البتہ وہ تکلیف جو قابل برداشت ہو اور ہمت کر کے سہی جاسکتی ہو اس میں اجازت نہیں۔

۳۔ بچے کے ناقص الخلق ہونے کا قوی امکان ہے۔

۱۔ صحیح مسلم، کتاب القدر، باب کیفیۃ الخلق، ۴/۲۰۳۶، ح ۲۶۴۳

۲۔ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۱۸۱، ۱۹۱، ۲۹۱؛ فتاویٰ محمودیہ، ۱۸/۳۲۱-۳۲۲؛ فقہی مضامین، ص ۳۰۴؛ جدید فقہی

مسائل، ۱/۲۰۱؛ احسن الفتاویٰ، ۸/۳۲۸؛ امداد الفتاویٰ، ۴/۲۰۵؛ تفہیم المسائل، ۱/۲۵۹؛ عبد القیوم

خان ہزاروی، مفتی، منہاج الفتاویٰ، لاہور، منہاج القرآن پبلی کیشنز، ۲۰۰۱ء، ۳/۳۲۵-۳۲۶

۴۔ حمل کے ظہور کے بعد عورت کا دودھ ختم ہو جائے اور پہلے سے موجود شیر خوار بچے کے لئے باپ میں کسی دایا کو اجرت پر رکھنے کی استطاعت نہ ہو اور دیگر متبادل وسائل بھی نہ ہوں اور بچے کی ہلاکت کا اندیشہ ہو۔

۵۔ رحم میں پرورش کی صورت میں عورت کی جان کو خطرہ ہے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا قوی امکان ہے۔

۶۔ حمل زنا کا ہو۔ اس میں البتہ یہ بات قابل ذکر ہے کہ صاحب فتاویٰ محمودیہ و فتاویٰ رحیمیہ کے ہاں زنا سے حمل کی صورت میں زنا بالجبر اور زنا بالرضاء میں فرق نہیں کیا گیا۔^۱ عین ممکن ہے کہ سوال میں تصریح نہ ہونے کے باعث جواب میں صراحت نہ کی گئی ہو۔ البتہ جدید فقہی مباحث میں موجود مقالہ نگاران نے زنا بالجبر ہی کا تذکرہ کیا ہے اور زنا بالرضا کی صورت میں اسقاط کے عدم جواز کی تصریح نہیں کی۔ ماسوا مولانا محمد جنید نایب مفتی امارت شرعیہ بہار اڑیسہ اور مفتی زبیر احمد قاسمی کے۔^۲ مولانا جنید لکھتے ہیں۔

”اور اگر حمل زنا بالرضاء کے نتیجے میں ہو یا اس حمل پر ۴ ماہ گزر چکے ہوں تو ان حالتوں میں اسقاط کی اجازت نہیں۔“^۳

یوں تو زنا بالجبر سے ہونے والے حمل کی بھی اجازت نہیں۔ صاحب ہدایہ نے اس کی علت بتاتے ہوئے لکھا ہے۔

”وهذا الحمل محترم لانه لا جنایة فیہ ولہذا لم یجز اسقاطہ“^۴
یعنی یہ حمل محترم ہے اسلئے کہ اس کا کوئی گناہ نہیں اس لیے اس کا اسقاط جائز نہیں۔

۱۔ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۹۱/۲-۱۹۲، فتاویٰ محمودیہ، ۳۲۲/۱۸؛ فقہی مضامین، ص ۳۰۴، جدید فقہی مسائل، ۲۰۱/۱
۲۔ فتاویٰ محمودیہ، ۳۲۱/۱۸-۳۲۲، فتاویٰ رحیمیہ، ۱۸/۱۰
۳۔ مفتی زبیر کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۳۳۲/۱؛ مولانا جنید کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۳۷۳/۱
۴۔ جدید فقہی مباحث، ۳۷۳/۱
۵۔ الہدایۃ، ۲۹۲/۲

لیکن محشی ہدایہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اس موقع پر لکھا ہے:

”واما فی زماننا یجوز وان استبان الخلق وعلیہ الفتویٰ“^۱

جب مولانا محترم اپنے زمانے کے فساد اور بگاڑ کے باعث سینکڑوں لڑکیوں کی عزت کی خاطر اس کے اسقاط کی اجازت دیتے ہیں تو پھر فی زمانہ بگاڑ اس زمانے کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے۔

باقی اعذار و امراض مذکورہ بالا کی صورت میں اسقاط کی اجازت کا محور فقہاء کی وہ عبارات ہیں جو نفع روح سے قبل اسقاط کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً

”ویکرہ ان تسعی لاسقاط حملها و جاز لعذر حیث لا یتصور“^۲

یعنی اسقاط حمل کی تدابیر مکروہ ہیں ہاں جان پڑنے سے پہلے بصورت عذر جائز ہیں۔ عذر کی مثال دیتے ہوئے علامہ شامی لکھتے ہیں:

”کالمرضعة اذا ظهر بها الحبل وانقطع لبنها وليس لاب الصبی ما

یستاجر به الظئر ویخاف هلاك الولد قالوا یباح لها ان تعالج فی استنزال

الدم ما دام الحمل مضغة او علقة ولم یخلق له عضو و قدروا تلك المدة

بمائة وعشرين یوما و جاز لانه لیس بآدمی و فیہ صیانة الآدمی“^۳

جہاں تک چار ماہ کے بعد حمل کا تعلق ہے تو کسی نے بھی اس کا جواز ذکر نہیں کیا بلکہ

اسے قطعی طور پر حرام قرار دیا ہے اور قتل نفس شمار کیا ہے۔^۴

ہاں اگر ایسی صورت ہے کہ چار ماہ کا حمل ہو چکا ہے لیکن اس کے باقی رکھنے کی صورت میں ماں کی

^۱ فرنگی محلی، مولانا عبدالحی، حاشیہ الہدایہ مع الہدایۃ، ملتان، مکتبہ شرکت علمیہ۔ سن۔ ن، حاشیہ نمبر ۹،

۲۹۲/۲

^۲ الدر المختار مع الرد المختار، ۳۷۹/۵

^۳ رد المختار مع الدر المختار، ۴۲۹/۶

^۴ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۱۸۱، ۱۹۲-۱۹۳؛ فتاویٰ محمودیہ، ۱۸/۳۲۱-۳۲۲؛ فقہی مضامین، ص ۳۰۴

جان کو یقینی خطرہ ہے تو ایسی صورت میں فقہی قاعدہ ”من ابتلی ببلیتین فلیختر اھونھما“ کے تحت بعض فقہاء نے اجازت دی ہے۔

مؤلف کی رائے

مؤلف کی رائے میں احناف کی کتب فتاویٰ میں مختلف اعذار کے پیش نظر چار ماہ سے قبل اسقاط کی اجازت کی تصریح ہے۔ اسی بناء پر معاصر اردو فقہی ادب میں مختلف احوال و ظروف میں اس کی اجازت دی گئی ہے۔ البتہ اس کے بارے میں کوئی حتمی منضبط قاعدہ نہیں وضع کیا جاسکتا۔ اسقاط حمل کی اجازت اعذار کی نوعیتوں اور کیفیتوں پر موقوف ہے۔ اگر حمل پر چار ماہ گزر گئے ہیں اور کوئی صورت ایسی پیش آگئی ہے کہ جس میں حاملہ کی جان کو خطرہ ہے تو پھر بھی اسقاط کی اجازت ہے۔

۱۔ مولانا محمد جنید عالم قاسمی کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۷۰؛ مفتی مختار اللہ حقانی کی رائے، ضبط تولید کا تاریخی ارتقاء اور اس کی شرعی و طبی حیثیت، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ نصیب علی شاہ، مولانا، اسقاط جنین کی شرعی حیثیت، سہ ماہی المباحث الاسلامیہ، مارچ ۲۰۰۲ء، ص ۹

باب سوم

جدید معاشی مسائل

فصل اول

حصص (Shares) کی خرید و فروخت

حصص (Shares) اور بازار حصص کی حقیقت سمجھنے کے لیے پبلک لمیٹڈ کمپنی کا

تعارف ضروری ہے۔

شرکت کی جدید اقسام

- ۱۔ مشترکہ سرمایہ کی کمپنیاں Joint Stock companies
 - انہیں کا دوسرا نام پبلک لمیٹڈ کمپنیز Public Limited Companies بھی ہے۔
 - ۲۔ نجی محدود کمپنی Limited Companies
 - ۳۔ کاروباری شراکت Partnership
 - ۴۔ انجمن ہائے امداد باہمی Co-operatives
- ان تمام اقسام مذکورہ میں سے قسم اول تجارت میں کثرت سے استعمال ہوتی ہے۔ لہذا اس کا تفصیلی ذکر کیا جا رہا ہے۔

پبلک لمیٹڈ کمپنی

یورپ میں صنعتی انقلاب رونما ہونے کے بعد سترہویں صدی کے آغاز میں بڑے بڑے کارخانوں وغیرہ کے قائم کرنے کے لیے جب عظیم سرمایہ کی ضرورت پڑنے لگی، جس کو کوئی شخص اکیلا یا چند افراد مل کر فراہم نہیں کر سکتے تھے تو اس وقت عام لوگوں کی منتشر بچتیں یکجا کر کے ان سے اجتماعی فائدہ اٹھانے کے لیے کمپنی کا نظام رائج ہوا۔

کمپنی اور شرکت میں منجملہ اور فروق کے سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ شرکت میں ہر شریک کی الگ الگ ملکیت متصور ہوتی ہے جبکہ کمپنی میں کئی افراد کے مجموعے کو ایک شخص قانونی قرار دیا جاتا ہے۔ اس شخص قانونی کو ”کارپوریشن“ کہتے ہیں۔ اسی کی ایک قسم کمپنی ہے۔ چونکہ پبلک لمیٹڈ کمپنی کا تعلق عوام کے سرمائے سے ہوتا ہے، اس لیے حکومت اس طرح کی کمپنی کی تشکیل کے لیے باقاعدہ اہتمام کرتی ہے۔ کمپنی پہلے ایک رپورٹ تیار کرتی ہے جس میں کاروبار کے چلنے

کے امکانات، وسائل، درکار سرمایہ اور امکانی نفع وغیرہ جیسے امور ذکر ہوتے ہیں۔ اسے Feasibility Report کہتے ہیں۔ پھر کمپنی کا اجمالی ڈھانچہ (Memorandum) تیار ہوتا ہے۔ پھر انتظامی قواعد و ضوابط (Articles of Association) لکھے جاتے ہیں۔ پھر Corporate law authority کو ان مذکورہ بالا چیزوں سمیت ایک درخواست دی جاتی ہے۔ درخواست منظور ہونے پر کمپنی کی ایک مستقل حیثیت بن جاتی ہے۔ اسی کو شخص قانونی (Legal person) یا فرضی شخص (Fictitious person) کہتے ہیں۔

اب لوگوں کو کمپنی میں حصہ دار (Share Holder) بننے کی دعوت دینے کے لیے ایک تعارفی کتابچہ (Prospectus) شائع کیا جاتا ہے۔

عوام سے کمپنی جو سرمایہ حاصل کرے گی اس کی تحدید کر دی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر کمپنی کو حصص (Shares) جاری کرنے کا مطلق اختیار نہیں ہوتا بلکہ اس کی تحدید ہوتی ہے۔ حصہ (Share) بنیادی طور پر اس منظور شدہ سرمایہ کی ایک اکائی ہے۔ شرعی اعتبار سے کمپنی کے بارے میں تین چیزیں محل نظر ہیں۔

- (۱) شخص قانونی کی شرعی حیثیت کیا ہے۔
- (۲) محدود ذمہ داری (Limited liability) کی شرعی حیثیت کیا ہے۔
- (۳) کمپنی شرعی معنی میں عقد کی کونسی قسم کے تحت آتی ہے۔

ان تینوں امور کے متعلق برصغیر میں فقہ المعاملات پر گہری نظر رکھنے والے عالم مولانا محمد تقی عثمانی اور ان کے تبعین کی تحقیق مندرجہ ذیل سطور میں ذکر کی جا رہی ہے۔

۱۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، کمپنی کا علیحدہ سے ایک وجود قائم ہو جاتا ہے۔ کمپنی اپنے حاملین حصص سے علیحدہ قانونی وجود رکھتی ہے۔ اس قانونی وجود کا تصور واضح طور پر شریعت میں موجود تو نہیں البتہ ایسے نظائر شریعت میں موجود ہیں جس سے اس کے تصور پر روشنی پڑتی ہے۔

شخص قانونی کے نظائر

۱۔ وقف بھی ایک طرح کا شخص قانونی ہے۔ وہ مالک ہوتا ہے، اگر کوئی شخص اپنی کسی چیز کو

محمد تقی عثمانی، مولانا، اسلام اور جدید معیشت و تجارت، کراچی، مکتبہ معارف القرآن، ۲۰۰۳ء، ص

وقف کرتا ہے تو وقف کا ادارہ اس کا مالک ہوتا ہے اور وہ شے مملوک ہوتی ہے۔ وقف دائن بھی ہوتا ہے۔ جیسے ارض موقوفہ کو کوئی شخص کرایہ پر لے تو یہ کرایہ وقف کا دین ہے۔ اسی طرح وقف عدالتی دعوؤں میں مدعی اور مدعی علیہ بھی ہوتا ہے۔

۲۔ بیت المال بھی شخص قانونی کی نظیر ہے۔ بلکہ بیت المال کا ہر حصہ شخص قانونی ہے۔ علماء نے لکھا ہے کہ اگر بیت المال کے ایک حصہ میں مال نہ ہو تو بقدر ضرورت دوسرے حصے سے قرض لیا جاسکتا ہے۔ مقدم الذکر حصہ مدیون ہے اور مؤخر الذکر دائن ہے۔ لہذا اس میں بھی شخص قانونی کی صفات پائی جاتی ہیں۔

۳۔ ترکة مستغرقة بالمدین بھی شخص قانونی کی نظیر ہے۔ کسی میت کا سارا ترکہ دیون سے مستغرق ہو تو اس صورت میں دائنین کا مدیون نہ میت ہے، اس لیے کہ مرنے کے بعد کوئی شخص مدیون نہیں ہوتا اور نہ ورثہ مدیون ہیں اس لیے کہ ان کو تو میراث ملی ہی نہیں لہذا یہاں مدیون ترکہ ہوا جو شخص قانونی ہے۔

۴۔ خلافة الشیوع: ما سوا حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کے ہاں مال زکوٰۃ کئی شخصوں میں مشاع طور پر مشترک ہو تو زکوٰۃ انفرادی طور پر حصوں پر نہیں بلکہ مجموعے پر ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ مجموعہ ایک شخص قانونی ہے۔

۲۔ محدود ذمہ کی شرعی حیثیت

جہاں تک محدود ذمہ داری کی شرعی حیثیت کا سوال ہے تو اس کی بھی ایک شرعی نظیر موجود ہے۔ عقد مضاربت میں جب تک رب المال مضارب کو دوسروں سے قرضے لینے کی اجازت نہ دے اس وقت تک رب المال کی ذمہ داری اس کے سرمائے تک محدود رہتی ہے۔ اگر مضارب نے رب المال کی اجازت کے بغیر قرضے لے لیے تو مضارب بھی اس کا ذمہ دار ہوگا۔ یہاں سے شریعت میں محدود ذمہ داری کے تصور کی ابجد ملتی ہے۔ لیکن ایک اشکال باقی رہتا ہے وہ یہ کہ یہاں مضاربت میں اگر رب المال نہیں تو کم از کم مضارب تو ذمہ دار ہوتا ہے جس سے دائنین کا ذمہ خراب نہیں ہوتا، یعنی ان کی رقم بالکل نہیں ڈوبتی جبکہ کمپنی کو قرض دینے والے اداروں

کی رقم بالکل ڈوب جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاذؓ کی تفلیس فرمانے کے بعد نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تھا۔

”خذوا ما وجدتم لیس لکم الا ذلك“ ۱

فقہ میں لمیٹڈ کمپنی کی ایک دلچسپ نظیر موجود ہے جو لمیٹڈ کمپنی سے نہایت قریب ہے۔ وہ عبدآذون فی التجارة ہے۔ اسے آقا کی طرف سے تجارت کی اجازت تو ہوتی ہے تاہم اگر اس پر دیون واجب ہوں تو اس غلام کی اپنی قیمت کی حد تک محدود ہوں گے۔ اس سے زیادہ کا نہ غلام سے مطالبہ ہو سکتا ہے نہ آقا سے ۲۔

حصص اور بازار حصص کا تعارف

بازار حصص (Stock exchange) وہ بازار ہے جس میں پبلک لمیٹڈ کمپنیز

(Public limited companies) کے حصص فروخت ہوتے ہیں۔ بازار حصص کی حقیقت یہ ہے کہ جب مختلف لوگ سرمایہ لگا کر کسی کمپنی کے حصص دار بنتے ہیں تو پھر ان سب کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ جب چاہیں کمپنی میں سے اپنا حصص نکال لیں الا یہ کہ انہیں ایک ایسا بازار میسر ہو جہاں وہ اپنا حصص فروخت بھی کر سکتے ہوں اور دوسری کمپنیوں کے حصص خرید بھی سکتے ہوں۔

بازار حصص میں صرف انہی کمپنیوں کے حصص فروخت کیے جاسکتے ہیں جس کی کوئی نہ

کوئی ساکھ ہو اور وہ قابل اعتماد ہوں۔ بازار حصص میں جن کمپنیوں کے حصص کی خرید و فروخت ہوتی ہے ان کو Listed companies کہتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں جن کمپنیوں کے حصص بازار حصص میں فروخت نہیں ہوتے ان کو Unlisted companies کہتے ہیں۔ کسی کمپنی کی لسٹنگ کبھی تو کمپنی کے وجود میں آنے کے فوراً بعد ہو جاتی ہے اور کبھی منظور ہو جانے کے بعد کاروبار شروع ہونے سے پہلے ان کی لسٹنگ (Listing) ہو جاتی ہے۔

شیئرز خریدنے والے دو طرح کے ہوتے ہیں۔

۱ صحیح مسلم، کتاب المساقاة، استحباب الوضع من الدین، ۳/۱۱۹۱، ج ۱۵۵۶

۲ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۸۱-۸۳؛ محمد عمران اشرف عثمانی، ڈاکٹر، شرکت و مضاربت عصر

حاضر میں، کراچی، مکتبہ معارف القرآن، ۲۰۰۰ء، ص ۳۳۲-۳۳۸

- ۱۔ بعض لوگ کمپنی میں حصہ دار بننے کے لیے شیئرز خریدتے ہیں اور اپنے پاس رکھ کر سالانہ منافع حاصل کرتے ہیں۔ مگر ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں۔
 - ۲۔ اکثر لوگ شیئرز کو مال تجارت سمجھ کر اس کی خرید و فروخت کرتے ہیں۔ شیئرز کی قیمت چونکہ گھٹتی بڑھتی رہتی ہے اس لیے جب شیئرز کی قیمت کم ہو تو خرید لیتے ہیں اور جب بڑھ جائے تو بیچ دیتے ہیں۔ ایسی تجارت اور ان سے حاصل ہونے والے منافع کو Capital gain کہتے ہیں۔ چونکہ ایسی تجارت میں یہ اندازہ پہلے سے لگانا ہوتا ہے کہ آئندہ کس کمپنی کے شیئرز کی قیمت بڑھے گی اور کس کمپنی کے شیئرز کی قیمت کم ہوگی۔ اس اندازہ لگانے کو تخمین یا سٹ (Speculation) کہتے ہیں۔ پھر شیئرز کی خریداری کے تین طریقے ہیں۔
 - ۱۔ حاضر سودا (Spot sale): اس میں عام تجارت کی طرح شیئرز بیچ کر قیمت وصول کر لی جاتی ہے۔ البتہ مشتری کا شیئر کے سرٹیفیکیٹ پر قبضہ عموماً ایک ہفتے بعد ہی ہوتا ہے۔
 - ۲۔ (Sale on Margin): اس میں شیئرز کی قیمت کا کچھ حصہ ابھی ادا کر دیا جاتا ہے جبکہ باقی ادھار رکھا جاتا ہے۔ چونکہ بازار حصص میں خرید و فروخت عموماً دلالوں (بروکرز) کے ذریعے ہوتی ہے اس لیے خریدنے والا یہ ادھار کا معاملہ اسی دلال سے کر لیتا ہے۔ وہ اپنے دلالوں کو کہہ دیتا ہے کہ تم میرے لیے اس کمپنی کے شیئرز خرید لو میں اتنے فیصد رقم ابھی تمہیں دیتا ہوں باقی تم اپنی طرف سے ادا کرو میں بعد میں تمہیں ادا کرونگا۔ دلال اس قرض پر بسا اوقات سود بھی لیتے ہیں۔
 - ۳۔ (Short Sale): یہ درحقیقت بیع غیر مملوک ہے۔ کیونکہ اس میں بائع ایسے شیئرز فروخت کرتا ہے جس پر اس کا قبضہ ابھی نہیں ہوا لیکن اسے توقع ہے کہ وہ خرید کر مشتری کو دے دیگا۔
- پھر شیئرز کے سودے دو طرح کے ہوتے ہیں ایک کو حاضر سودا (Spot Sale) اور دوسرے کو غائب سودا (Forward Sale) کہتے ہیں۔
- حاضر سودے میں شیئرز کی بیع بھی اسی وقت ہو جاتی ہے اور منتقلی بھی اسی وقت ہو جاتی ہے۔ خریدار ابھی سے شیئرز لینے کا حقدار ہوتا ہے مگر بعض انتظامی مجبوریوں کی بناء پر شیئرز کے سرٹیفیکیٹ کی ادائیگی میں تاخیر ہوتی ہے۔ جب کوئی شیئر خریدتا ہے تو اس خریداری کا اندراج فوری

طور پر سودوں کے کمپیوٹرائزڈ ریکارڈ میں ہو جاتا ہے۔ بازار حصص ان سودوں میں فریقین کی ذمہ داریوں کی ضمانت دیتا ہے۔ یہاں سودے کے تین دن بعد خریدار کو طے شدہ قیمت ادا کرنی ہوتی ہے اور بیچنے والے کو بیچے ہوئے حصص کی ڈیلیوری دینی ہوتی ہے۔ ڈیلیوری کا مطلب حصص کی بیچ میں یہ ہوتا ہے کہ جس کمپنی کے حصص بیچے گئے ہیں اس کمپنی کے ریکارڈ میں سی ڈی سی کے ذریعے ان حصص کی منتقلی خریدار کے نام ہو جاتی ہے۔

غائب سودوں میں بیچ تو ابھی ہو جاتی ہے مگر مستقبل کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ پھر جس تاریخ کو ادائیگی طے کی گئی تھی، اس تاریخ کے آنے پر کبھی تو حقیقہ شیرز خریدار کے حوالے کر دیے جاتے ہیں اور کبھی اس خاص تاریخ میں شیر کی قیمت میں جو کمی بیشی آئی ہے وہ برابر کر لی جاتی ہے۔ بطور مثال یکم جون کو PSO کے شیر کی قیمت ۱۵۰ روپے بتاریخ ۱۵ جون ادائیگی و حوالگی طے ہوئی۔ ۱۰ جون کو اس شیر کی قیمت ۱۶۰ ہو چکی ہے تو اب بائع خریدار کو شیر دینے کی بجائے دس روپے دے دے گا اور قیمت ۱۴۰ ہو گئی تو خریدار بائع کو دس روپے دے دے گا۔ غائب سودے میں تاریخ مقررہ آنے تک وہ شیر کئی ہاتھوں میں فروخت ہو چکا ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حاضر سودوں اور فوری سودوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول الذکر میں ڈیلیوری جلد ہو جاتی ہے جبکہ مؤخر الذکر میں دیر سے ہوتی ہے۔ شیرز کے بارے میں فقہاء بر صغیر کے دو گروہ ہیں، مانعین اور مجوزین۔

مانعین کا موقف

مانعین میں سے بعض کا موقف یہ ہے کہ کسی بھی کمپنی کے حصص خریدنا جائز نہیں ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ جو کمپنیاں سودی لین دین کرتی ہیں ان کے حصص خریدنا جائز ہے۔

۱۔ شیرز کی مذکورہ بالا تفصیل مندرجہ ذیل کتب سے لی گئی ہے۔ (i) اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۷۰-۷۴ (ii) جدید معاملات کی شرعی حیثیت، ص ۲۹-۵۸ (iii) فقہی مضامین، ص ۲۰۱-۲۰۲
۲۔ فقہی مضامین، ص ۲۰۶، محمد تقی امینی، مولانا، اسلام اور جدید دور کے مسائل، کراچی، قدیمی کتب خانہ، س-ن، ص ۲۰۶
۳۔ آپ کے مسائل اور ان کا حل، ۸۲/۶-۸۶؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۱۹۶

مانعین کے دلائل

- ۱۔ کمپنی میں ڈائریکٹر کی حیثیت اجیر (مزدور) کی سی ہے اور شیئرز کا معاملہ اولاً شرکت اموال اور پھر اجارہ ہے۔ یہ ڈائریکٹر ان اکثر اوقات کمپنی کے حاملین حصص یعنی شیئرز ہولڈرز نہیں ہوتے بلکہ کمپنی کے تنخواہ دار ملازم ہوتے ہیں۔ ان کی تنخواہیں اور الائنمنٹس مجہول ہوتے ہیں اور جہالت سے معاہدہ اجارہ فاسد ہو جاتا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ کم از کم انکی مراعات قیمتہ ضرور مجہول ہوتی ہیں وہ رپورٹس ہیں جو کمپنی شائع کرتی ہے۔
- ۲۔ جب کوئی شخص کسی کمپنی کے شیئر واپس کرنا چاہتا ہے گویا وہ عقد اجارہ ختم کرنا چاہتا ہے۔ تو وہ ایسا نہیں کر سکتا بلکہ بہر صورت اسے اپنا شیئر دوسرے کو فروخت کرنا پڑتا ہے اور یہ پہلے ثابت کیا گیا ہے کہ اس شیئر ہولڈر کا عقد اجارہ فاسد ہے تو اب اگر وہ دوسرے کو فروخت کر دے تو گویا وہ دوسرے کو بھی معصیت میں مبتلا کر رہا ہے۔
- ۳۔ چونکہ اکثر کمپنیاں سودی لین دین کرتی ہیں اس لیے ان کمپنیوں کے شیئرز خریدنا ناجائز ہے۔ یہ سودی کاروبار میں شراکت ہے۔
- ۴۔ کمپنی کے ڈائریکٹر ان دھوکہ دیکر حصہ داروں سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہیں۔ ہوشیار اور کمپنی کی اندرونی حالت سے واقف لوگ احتکار و تخمین کے ذریعے زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں حصص کے کاروبار میں لوگوں کی کثیر تعداد شامل ہوتی ہے اس لیے حق تلفی، دھوکہ دہی اور ناجائز استحصال وغیرہ کو سرے سے برا خیال ہی نہیں کیا جاتا۔
- ۵۔ شیئرز کی خرید و فروخت مستقبل کے تخمینے کاروبار کو فروغ دیکر تمسک کے صرافوں کو جنم دیتی ہے، نیز حصص کی بار بار منتقلی سے اخلاقی حس کو ٹھیس پہنچتی ہے۔
- ۶۔ پھر بعض صورتوں میں جہالت بھی پائی جاتی ہے خاص طور پر نفع کی منتقلی میں، جیسے ترجیحی حصص (Preference Share) میں جہاں ان حصص کے حاملین کو عام حصص (Ordinary Share) رکھنے والوں پر نفع دینے میں ترجیح دی جاتی ہے۔

۱۔ فقہی مضامین، ص ۲۰۲-۲۰۴ ۲۔ فقہی مضامین، ص ۲۰۴، آپ کے مسائل اور ان کا حل، ۶/۸۳-۸۶؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۱۹۶؛ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص ۱۵۱ ۳۔ یہ مندرجہ بالا دلائل (دلیل چہارم سے دلیل ششم تک) مولانا محمد تقی امینی نے دیئے ہیں۔ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص ۱۶۱-۱۶۲

مجوزین میں سے مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی محمد شفیع، مولانا تقی عثمانی، دارالعلوم کراچی، جامعہ بنوریہ کراچی اور اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے حضرات کے نزدیک جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حرام ہے، مثلاً سودی بینک، انشورنس کمپنی، شراب بنانے والی کمپنی، ان کے شیئرز خریدنا ناجائز ہے۔ البتہ جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہے، ان کے شیئرز کی خرید و فروخت تین شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

۱۔ کمپنی نے نقد سرمایہ سے املاک مثلاً زمین، مشینری، بلڈنگ وغیرہ خرید لی ہوں۔ اگر ایسا نہیں تو پھر شیئر کی قیمت اسمیہ (Face value) سے زائد یا کم قیمت پر اسے فروخت کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ ایسی صورت میں شیئر صرف نقد کی نمائندگی کر رہا ہے تو کمی یا زیادتی پر بیچ، سود ہو جائیگی۔ مثلاً اگر شیئر پر اس کی قیمت ۱۰۰ روپیہ لکھی ہے اور کمپنی کے پاس املاک نہیں صرف نقد روپیہ ہے تو یہ ۱۰۰ روپیہ کا شیئر ۱۰۰ روپیہ کے بدلے میں ہے اگر اسے ۹۸ یا ۱۱۰ روپے پر بیچ دیا تو یہ سودی معاملہ ہو جائے گا۔

۲۔ چونکہ کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہے مگر انہیں رقوم بینک میں رکھ کر سود لینا پڑتا ہے یا قرض لے کر سود دینا پڑتا ہے تو شیئر ہولڈرز سالانہ عام اجلاس (Agm) میں ان سودی معاملات کے خلاف آواز اٹھائیں اگرچہ ان کی یہ آواز بظاہر موثر نہ بھی ہو۔

۳۔ جب منافع تقسیم ہوں تو جتنا حصہ سودی ڈیپازٹ سے حاصل ہوا ہو، اسکو صدقہ کر دے۔
یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب مقصود کسی کمپنی کے شیئرز خرید کر اس کمپنی کے

تھانوی، اشرف علی، مولانا، امداد الفتاویٰ، کراچی، مکتبہ دارالعلوم، س۔ ن۔ ۳/۲۸۶-۵۱۲؛ مولانا تھانوی کے ہاں یہ منقح تفصیل تو نہیں ملتی البتہ مولانا نے ان مندرجہ بالا شرائط میں سے بعض کا تذکرہ کیا ہے۔ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۸۶-۸۹؛ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۳۲-۳۳۲؛ فتویٰ دارالعلوم دیوبند (www.darulifta-deoband.org)؛ اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کا فیصلہ، (جدید فقہی مباحث، ۱۶/۱۸-۱۹)؛ فتویٰ جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی، مورخہ ۲۶ محرم ۱۴۲۷ھ؛ عظمت اللہ بنوی، مولانا، شیئرز کی خرید و فروخت کی شرعی حیثیت، (سہ ماہی) المباحث اسلامیہ، مارچ جون، ۲۰۰۶ء، ص ۲۲-۲۳؛ محمد طاہر مسعود، مفتی، حصص کی خرید و فروخت، (سہ ماہی) المباحث اسلامیہ، جون ستمبر، ۲۰۰۴ء، ص ۳۷-۳۸؛ مفتی نظام الدین کے ہاں دارالحرب میں جواز سود کی وجہ سے حصص کی خرید جائز رکھی گئی ہے۔ نظام الفتاویٰ، ۱/۲۵۲-۲۵۳

کاروبار کے منافع حاصل کرنا مقصود ہو۔ باقی اگر مقصود محض تجارت Capita Gain ہو جس میں شیئرز خریدنا اور بیچنا اور اس سے نفع حاصل کرنا ہو تو اس کا حکم مندرجہ ذیل ہے۔

۱۔ فیوچر سیل (Future Sale) جس کا مقصد شیئرز خریدنا نہیں ہوتا بلکہ بڑھتے گھٹتے دام کے ساتھ نفع و نقصان برابر کر لینا ہوتا ہے، جائز نہیں۔ اس میں نہ تو شیئرز پر قبضہ ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ پیش نظر ہوتا ہے۔

۲۔ غائب سودے (Forward Sale) جس میں بیع تو ہو جاتی ہے لیکن اضافت مستقبل کی طرف ہوتی ہے کہ میں فلاں تاریخ کو اتنے شیئرز تم سے خرید لوں گا، یہ بیع نہیں وعدہ بیع ہے۔ مقررہ تاریخ آنے پر دوبارہ باقاعدہ بیع کرنا ہوگی۔

۳۔ حاضر سودوں میں بھی جب تک شیئرز پر قبضہ نہ ہو جائے اس وقت تک اسے آگے بیچنا جائز نہیں۔ یہاں مولانا تقی عثمانی اور دارالعلوم کراچی کے حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ شرعاً جسے قبضہ کہا جاتا ہے وہ Delivery کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ بائع جس کمپنی کے حصص بیچ رہا ہے اس کے ریکارڈ میں انتقال مشتری کے نام کا کرے۔

مجوزین کے دلائل

چونکہ مجوزین کے موقف میں شیئرز کی خرید و فروخت برائے نفع و برائے تجارت دونوں شامل ہیں اس لیے دونوں کے دلائل علیحدہ علیحدہ ذکر کیے جاتے ہیں۔

۱۔ جہاں تک شیئرز کی حیثیت اور اس کے خریدنے کے باعث شیئر ہولڈر اور کمپنی کے درمیان ہونے والے تعلق کا مسئلہ ہے تو مجوزین اس کو شرکت عنان میں داخل کرتے ہیں۔

۱۔ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۹۱-۹۲؛ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۲۴-۳۲۵؛ جدید فقہی مباحث، ص ۱۰/۱۶؛ حصص کی خرید و فروخت، ص ۳۹؛ شیئرز کی خرید و فروخت کی شرعی حیثیت، ص ۲۵-۲۶؛ ۲ اشاک اسپینج میں شیئرز کی خرید و فروخت اور ان پر قبضہ سے متعلق حکم شرعی کی تحقیق، دارالافتاء دارالعلوم، کراچی، (ماہنامہ) البلاغ، اگست، ۲۰۰۵ء، مدیر محمد تقی عثمانی، مفتی، کراچی، جامعہ دارالعلوم، ص ۱۱۲

۳۔ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۷۹؛ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۱۷-۳۱۸؛ شیئرز کی خرید و فروخت کی شرعی حیثیت، ص ۲۲؛ عبدالرشید، مفتی، کمپنی، بورڈ آف ڈائریکٹرز اور شیئرز ہولڈر کا باہمی رشتہ، (سہ ماہی) المباحث الاسلامیہ، مارچ جون ۲۰۰۴ء، ص ۵۹

شرکت عنان اس شرکت کو کہتے ہیں جس میں دو یا زیادہ افراد اس طرح شریک ہوں کہ ہر ایک کا سرمایہ، عمل، حقوق و نفع مساوی نہ ہوں۔ اس میں ہر شریک دوسرے کا صرف وکیل ہوتا ہے کفیل نہیں ہوتا۔ شرکت کی اس قسم میں شرائط بہت نرم ہیں۔

۲۔ مجوزین کمپنی کے ڈائریکٹرز کو شیئر ہولڈرز کے وکیل شمار کرتے ہیں۔ امداد الفتاویٰ میں کمپنی کے متعلق ایک طویل سوال کے جواب میں مذکور ہے۔

”بظاہر اس عقد کی حقیقت شرکت عنان ہے، کیونکہ جو لوگ کمپنی قائم کرتے ہیں وہ دوسروں کو شریک کرنے کے وقت خود کو بھی کمپنی کا ایک حصہ قرار دیتے ہیں۔ اور اپنی عمارت مملو کہ کمپنی اور جملہ سامان و مال تجارت کو نقد کی طرف محمول کرتے ہیں۔“

ایک اور سوال کے جواب میں مذکور ہے۔

”حقیقت اس معاملہ کی شرکت ہے یعنی روپیہ داخل کرنے والے اس تجارت کے شرکاء ہیں اور کارکنان کمپنی تمام کاروبار میں ان کے وکیل ہیں۔“

۳۔ اب یہ بات تو اپنی جگہ بالکل ظاہر ہے اور دلیل کی محتاج نہیں کہ کوئی کمپنی اگر اصلاً حرام کاروبار کر رہی ہے تو پھر اس کے حصص لینا جائز نہیں۔ البتہ اگر اس کا کاروبار حرام نہیں ہے لیکن وہ سودی لین دین میں مصروف ہے تو پھر اس شیئر ہولڈر کا اس سودی لین دین کے خلاف آواز اٹھانا برأت ذمہ کے لیے کافی ہو جائے گا۔

۴۔ باقی جب اس سودی لین دین کے نتیجے میں اس شیئر ہولڈر کو ملنے والے نفع میں ایک حصہ اس سود منافع سے حاصل ہوگا تو جب اس سود کو اصل نفع سے Income Statement کے ذریعے سے معلوم کر کے نکال دیا جائے گا تو باقی مال حلال ہوگا۔

۱۔	بدائع الصنائع، ۶/۵۶
۲۔	امداد الفتاویٰ، ۳/۴۹۱؛ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۲۰؛ شیئرز کی خرید و فروخت کی شرعی حیثیت، ص ۲۴، کمپنی، بورڈ آف ڈائریکٹرز اور شیئر ہولڈرز کا باہمی رشتہ، ص ۶۰-۶۱
۳۔	امداد الفتاویٰ، ۳/۴۹۲
۴۔	ایضاً، ۳/۴۹۱
۵۔	امداد الفتاویٰ، ۳/۴۹۱؛ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۸۸؛ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۲۰
۶۔	امداد الفتاویٰ، ۳/۴۸۸؛ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۲۱؛ شیئرز کی خرید و فروخت کی شرعی حیثیت، ص ۲۵، اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۸۸-۸۹

۵۔ اگر کمپنی کے اثاثے صرف نقد کی شکل میں ہوں تو اس کے شیئرز کی کمی بیشی پر خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔ کمپنی کے اثاثے سیال اور جامد دونوں شکلوں میں ہوں بالفاظ دیگر نقد مال اور املاک دونوں ہوں تو پھر کمی بیشی پر بھی شیئرز کی بیع جائز ہے۔ اس کی دلیل ایک فقہی جزئیہ ہے جو ”مدعجوة، منطقة مفضضة، سیف محلی“ کے نام سے مشہور ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز مال ربوی وغیر ربوی سے مرکب ہو اور اسے خالص مال ربوی سے فروخت کیا جائے، مثلاً ایک تلوار جس کے قبضہ میں چاندی کے ٹکینے لگے ہوئے ہیں اگر اس کے چاندی کے سکوں یعنی درہم کے بدلہ میں فروخت کیا جائے تو کیا حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام احمد کی ایک روایت کے مطابق یہ خرید و فروخت جائز ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک جب تک مال ربوی وغیر ربوی کو جدا جدا نہ کر لیا جائے اس وقت تک یہ خرید و فروخت صحیح نہیں ہے۔ البتہ آج کل کے بعض شافعی اور حنبلی علماء یہ کہتے ہیں کہ اگر مخلوط میں مال غیر ربوی، مال ربوی سے زیادہ ہے تو پھر یہ خرید و فروخت جائز ہے ورنہ نہیں ہے۔

اب اس مسئلہ کو شیئرز پر منطبق کر کے دیکھیں تو صورت یہ ہے کہ اگر کمپنی کا شیئر قیمت اسمیہ کے مطابق مثلاً سو روپیہ کا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ کمپنی کے سو روپے کے اثاثوں کے مقابل ہے۔ اگر کمپنی کے جامد اثاثے نہیں ہیں تو پھر سو روپے کا شیئر سو روپے کے مقابل ہے۔ لہذا اگر اب شیئر ۰۵ روپے کا بیچا تو یہ سود ہوگا اور اگر کمپنی کے جامد اثاثے بھی ہیں اور نقد بھی تو اب یہ سو روپے کا شیئر نقد اور جامد کے مقابل ہے لہذا اتفاضل یعنی زیادتی کے ساتھ اس کی خرید و فروخت جائز ہو جائے گی۔

اگر شیئر ہولڈر، شیئر کو کمپنی سے ملنے والے نفع کے لیے نہیں بلکہ تجارت کے لیے خریدتا ہے تو اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ چونکہ بازار حصص میں شیئرز کی تجارت اندازوں (Estimates) اور تخمینوں (Speculation) پر مدار رکھتی ہے لہذا اس بات کی دلیل پیش کرنا ہوگی کہ تخمینوں کے ذریعے کی جانے والی خرید و فروخت صحیح ہے اور یہ سٹہ نہیں ہے۔

۱۔ المیسوط، ۱۴/۵؛ مغنی المحتاج، ۲/۲۸؛ المغنی، ۴/۴۲

۲۔ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۸۶؛ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۳۲-۳۳۵

۳۔ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۸۶-۸۷؛ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۳۵-۳۳۸

پہلی بات یہ ہے کہ سٹہ کی حقیقت دو باتوں میں دائر ہے۔ اول یہ کہ سٹہ وہ ہوتا ہے جس میں ایک طرف سے ادائیگی متعین ہو اور دوسری طرف سے موہوم ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ جس طرف سے ادائیگی ہو رہی ہے اسکی رقم دو باتوں میں دائر ہو یا تو یہ رقم خود بھی ڈوب جائے گی یا اور رقم کو کھینچ کر لائے گی۔

ظن و تخمین پر مشتمل ہر معاملہ اور بیع ناجائز نہیں ہوتی بلکہ شرعی رعایت نہ رکھنے سے معاملہ ایسا بن جاتا ہے۔

۱۔ جن کمپنیوں کے شیئرز بازار حصص میں فروخت ہو رہے ہیں مگر وہ ابھی وجود میں نہیں آئیں تو ان کے شیئرز بیع غیر مملوک ہے جو ناجائز ہے۔

۲۔ جن صورتوں میں کوئی بیع و شراء نہیں ہوتی صرف آخر میں جا کر آپس میں فرق برابر کر لیتے ہیں یہ بھی ناجائز ہے۔ کیونکہ یہاں کوئی بیع ہوئی ہی نہیں۔

۳۔ مستقبل کی بیع جو غائب سودوں میں ہوتی ہے وہ بھی ناجائز ہے کیونکہ بیع ان چیزوں میں ہے جن کی مستقبل کی طرف اضافت با اتفاق فقہاء ناجائز ہے۔

۴۔ رہا یہ امر کہ شیئرز پر شرعی قبضہ کیسے متحقق ہوگا۔ تو اس کے بارے میں دلائل دونوں طرف کے موجود ہیں یعنی یہ بھی کہ جب بائع اور مشتری نے خرید و فروخت کا معاملہ کر لیا اور شیئر کے تمام منافع و نقصان اب مشتری کے ذمہ ہیں تو اب قبضہ شرعی کی روح موجود ہے۔ اس لیے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ ضمان مشتری کی طرف منتقل ہوتا۔ اس جہت کو دیکھیں تو شیئرز کی بیع قبل القبض جائز ہے مگر یہ اصول کہ ہر شے کا قبضہ عرف کے مطابق ہوتا ہے اور عرف میں قبضہ اسی وقت سمجھا جاتا ہے جب شیئر ہاتھ میں آجائے تو پھر بیع ناجائز ہونی چاہیے۔

غور کرنے سے جہت اول راجح معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ جہاں حقیقی اور حسی قبضہ نہ ہو سکے وہاں اگر تخلیہ کے ذریعے بیع کا ضمان مشتری کی طرف منتقل ہو جائے تو یہاں وہ دونوں علتیں ختم ہو جاتی ہیں جن کے باعث بیع قبل القبض ناجائز ہوتی ہے۔ یعنی ربح مالہ یضمن اور غرر انفساخ۔ ربح مالہ یضمن کا معنی تو واضح ہو چکا کہ اس چیز کا نفع حاصل کرنا جسکی ذمہ داری ابھی نہیں اٹھائی۔ غرر انفساخ کا معنی ہے کہ جب چیز بائع اول نے قبضہ کے بغیر مشتری کو بیچی

اور اس مشتری نے پھر بائع بن کر یہ چیز آگے بیچ دی تو اگر اس پہلی بیچ میں بیع قبل القبض ہی ہلاک ہو گیا تو بیچ اول فسخ ہو جائے گی۔ اور پھر بیچ ثانی فسخ ہو جانے کا احتمال شروع ہی سے رکھتی ہے اور یہی غرر انفساخ کا ہے کہ بوقت بیچ، بیچ کے فسخ ہو جانے کا دھوکہ پایا جائے۔

اب تخلیہ کا معنی یہ ہے کہ مشتری اور بیچ کے درمیان کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے گھر میں ایک برتن میں موجود سرکہ فروخت کیا اور مشتری کے سامنے کر دیا۔ مشتری نے اس برتن پر اپنی کوئی نشانی لگائی اور برتن کو سین کر دیا اور بائع ہی کے گھر میں رکھ دیا۔ اب اگر یہ سرکہ ضائع ہو گیا تو مشتری کے مال میں سے ہی ضائع سمجھا جائے گا۔

”واجمعو علی ان التخلیة فی البیع الجائز تكون قبضا وفی البیع الفاسد روايتان والصحيح انها قبض-----رجل باع خلا فی دن فی بیتہ فخلی بینہ و بین المشتري فحتم المشتري علی الدن وترکہ فی بیت البائع فہلک بعد ذلك فانه یہلک من مال المشتري فی قول محمد و علیہ الفتوی۔“^۱

اب چونکہ شیئرز کی فروخت کمپنی میں بائع کے حصہ مشاع (مشترکہ حصہ) کی فروخت ہے اور مشاع کا قبضہ حسی تو ہو نہیں سکتا اس لئے وہاں فقہاء نے تخلیہ ہی کو قبضہ قرار دیا ہے۔ صاحب المسبوط علامہ سرحسی بیچ اور اجارہ میں مشاع کے درمیان فرق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وهذا بخلاف البیع، لان التسليم هناك بالتخلیة يتم وذلك فی الجزء الشائع يتم“^۲

اب دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ بازار حصص میں Short Sale کا عام رجحان ہے۔ Short Sale کا معنی ہے بیع غیر مملوک۔ ایسی چیز کی فروخت جس کا بائع مالک نہیں۔ اب اگر بائع نے Short Sale کی تو یہاں خود بائع بھی ابھی شیئرز کا مالک نہیں بنا تو وہ مشتری کو کیسے شیئرز کا تخلیہ دے سکتا ہے۔ نیز کراچی اسٹاک ایکسچینج کے قواعد و ضوابط میں یہ چیز مصرح ہے کہ حاضر سودوں (فوری سودوں) کا تصفیہ پیر کے دن ہوگا۔ اگر بائع اس دن شیئرز کا قبضہ مشتری

کو نہ دے سکا تو مشتری اتنے شیئرز اس کمپنی کے بازار سے خریدنے کا حق دار ہوگا اور اگر اسے مطلوبہ شیئرز اس قیمت کی نسبت مہنگے ملے جس پر وہ بائع سے خرید کا سودا کر چکا تھا تو بائع اس کا ذمہ دار ہوگا اور مشتری کے نقصان کو پورا کرے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بائع نے پیر کے دن تک شیئرز یا تو اسلئے مشتری کے حوالے نہیں کئے کہ وہ شیئرز اسکے پاس پہنچے ہی نہیں تھے کہ آگے بیچ دیے جاتے یا یہ کہ اس کا ارادہ بدل گیا تھا، دونوں صورتوں میں بات ظاہر ہے کہ اس نے مشتری کو تخیلہ دیا ہی نہیں۔ نیز یہ کہ جب اسٹاک ایکسچینج کے قواعد بجائے بائع کو مطلوبہ شیئرز مشتری کو دینے کے مشتری کو یہ اختیار دیتے ہیں کہ وہ بازار سے کسی دوسرے شخص سے خرید لے بالفاظ دیگر پہلی بیچ فسخ کر دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مشتری کا قبضہ نہیں ہوا اور بائع نے کسی اور کو بیچ دیئے ہیں۔

اس تمام تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مشتری کا قبضہ ڈیلوری سے ہی متحقق ہوگا اور یہ مشتری آگے اسی وقت فروخت کر سکتا ہے جب اسے باقاعدہ ڈیلوری مل جائے۔

مانعین کے اعتراضات

۱۔ کمپنی کا معاملہ شرکت عنان کا نہیں۔ اس کے بالمقابل کمپنی کے قواعد و ضوابط میں یہ لکھا ہوا ہوتا ہے کہ ڈائریکٹران اجرت لیں گے تو یہ معاملہ اجارہ کا ہے۔ جب قواعد و ضوابط میں ہی اجرت پر کام کرنے کا ذکر ہے تو پھر اس معاملہ کا عقد اجارہ ہونا ثابت ہے۔ شرکت عنان میں تو ہر عامل کو محنت اور سرمایہ کے بقدر متناسب نفع ملتا ہے۔ اس بات کا ذکر کمپنی کے قواعد و ضوابط میں نہیں ہوتا۔

۲۔ شریک عقد خود اجیر بھی ہوا سکی نظیر فقہ اسلامی میں نہیں۔

۳۔ جب عقد اجارہ فاسد ہو گیا تو اب محض آواز اٹھانے سے یہ فساد تو مرتفع نہیں ہو سکتا۔ بالخصوص جبکہ یہ آواز اٹھانا شرط ہے اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے۔ اس کا معنی تو یہ ہوا کہ شیئرز خریدتے وقت آواز اٹھائے۔

۱۔ شیئرز پر شرعی قبضہ سے متعلق یہ تفصیل دارالعلوم کراچی کے فتویٰ سے لی گئی ہے۔ استفتاء، اسٹاک ایکسچینج میں شیئرز کی خرید و فروخت اور ان پر قبضہ سے متعلق حکم شرعی کی تحقیق، (ماہنامہ) البلاغ، مدیر محمد تقی عثمانی، کراچی، جامعہ دارالعلوم، اگست ۲۰۰۵ء، ص ۱۰۶-۱۱۳

۲۔ فقہی مضامین، ص ۴۰۷
۳۔ ایضاً، ص ۴۱۱

۴۔ سود لینے سے بچت تو ممکن ہے مگر جب ڈائریکٹران نے کمپنی چلانے کے لئے قرضہ لیا تو اس کا سود وہ حصہ داروں کے نفع میں سے نکالیں گے۔ لہذا یہاں سود دینے کا معاملہ ہوا جو ناجائز ہے۔

۵۔ مولانا اشرف علی تھانوی کو غالباً اسکا اندازہ نہیں تھا کہ کمپنی کے قواعد و ضوابط پہلے سے باقاعدہ طے ہوتے ہیں جس میں ڈائریکٹر کا اجرت پر کام کرنا مصرح ہوتا ہے اسی لئے حضرت تھانوی انھیں صرف وکیل قرار دے دیتے ہیں۔

مجوزین کی طرف سے جوابات

۱۔ کمپنی میں بطور ڈائریکٹر کام کرنے والے، حقیقت میں اسی کے شیئر ہولڈرز بھی ہوتے ہیں اور ان میں سے چیف ایگزیکٹو مقرر کیا جانے والا ڈائریکٹر بھی عموماً تنخواہ وصول کرتا ہے اور اس کا تقرر کمپنی قائم ہو جانے کے کافی عرصہ بعد ہوتا ہے۔

۲۔ شریک خود اجیر ہو سکتا ہے۔ احسن الفتاویٰ میں متعدد نصوص ذکر کرنے کے بعد منجملہ امور کے مندرجہ ذیل امور ذکر کیے ہیں۔

”شریک کو اجیر رکھنے کا جواز کسی نص شرعی سے ثابت نہیں، امام ابوحنیفہ سے بھی اس بارے میں کوئی روایت نہیں۔ امام محمد کا قول عدم جواز کا ہے مگر اسکے ساتھ علت ذکر نہیں۔ پھر بعض مشائخ نے جو علتیں بیان فرمائی ہیں وہ دوسرے مشائخ کی نظر میں مخدوش ہیں۔ قفیز طحان اگرچہ نص شرعی سے ثابت ہے تاہم بعض مشائخ نے محض تعامل کے باعث اسکے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ ترک نص شرعی کے لئے تعامل عام کی شرط ہے مگر ترک نص مذہب کے لئے خاص تعامل بھی کافی ہے۔ مذہب حنفی ہونے کی حیثیت سے اقوال صاحبین سے تعامل مقدم ہے۔ نص مذہب کو تو تعامل خاص سے بھی ترک کر دیا جاتا ہے اور کمپنی کے شرکاء کو اجیر رکھنے کا تو تعامل عام ہے لہذا اس میں بطریق اولیٰ نص مذہب متروک ہوگی۔ بالخصوص جبکہ یہ نص امام بھی نہیں بلکہ قول امام محمد ہے جس سے تعامل مقدم ہے۔ پھر مضاربہ سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے۔ مضارب عمل مشترک سے

نفع حاصل کرتا ہے۔“

۳۔ یہ اعتراض کہ اجرتیں اور الاؤ سنسز مجہول ہوتے ہیں۔ صحیح نہیں اسلئے کہ وہ عرفاً متعین ہوتے ہیں۔

۴۔ ہر کمپنی کے نظام میں سودی قرض لینے کا ذکر نہیں ہوتا۔ اگر بعض کمپنیوں کے نظام میں سود لینے کا ذکر ہوتا ہے تو پھر ساتھ ”سود“ کا لفظ نہیں ہوتا۔ ہاں بعض کمپنیوں کے نظام میں قرض لینے کا ذکر ہوتا ہے مگر وہ ضمنی چیز ہے۔ اصل یہ ہے کہ عقد شرکت ہے اور شرکت شرط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتی، وہ شرط فاسدہ خود بخود باطل ہو جاتی ہے۔

مانعین کی طرف سے جوابات پر اعتراضات

۱۔ کمپنی کے قواعد و ضوابط میں یہ تو طے ہوتا ہے کہ ڈائریکٹران کمپنی کے امور چلائیں گے اور اجرت پر کام کریں گے۔ اگرچہ ان کا تقرر بعد میں ہوتا ہے۔ مگر اجرت پر کام کرنے کا ذکر قواعد و ضوابط میں ہوتا ہے۔

۲۔ احسن الفتاویٰ کا فتویٰ شریک فی المال سے اجرت پر کام کروانے کا جواز ثابت کرتا ہے نہ کہ شریک بہ شرکت عنان سے۔

۳۔ ڈائریکٹر کی اجرتیں اور الاؤ سنسز عرفاً متعین اسلئے ہوتے ہیں کہ کسی کو یہ خبر نہیں کہ ڈائریکٹران کیا کچھ لے جاتے ہیں اگر خبر ہو جائے تو یہ شرط مفضی الی النزاع ہے۔

۴۔ اگر کمپنی کے نظام میں سود لینے کا تذکرہ نہیں ہوتا تو پھر کمپنی اپنا کام کس طرح چلاتی ہے تو پھر ان کا قرض لینا معروف ہو اور المعروف کا مشروط۔ پھر یہ عقد، عقد شرکت نہیں بلکہ اجارہ ہے جو شرط فاسدہ سے فاسد ہو جاتا ہے۔ نیز ایسی کمپنیاں جو سودی قرض نہ لیتی ہوں اقل القلیل اور نادر ہیں۔ اور النادر کا لمعدوم۔

۱ احسن الفتاویٰ، ۷/۳۲۱-۳۲۸

۲ دارالعلوم کراچی کا فتویٰ، بحوالہ فقہی مضامین، ص ۲۰۸

۳ ایضاً، ص ۲۰۹

۴ ایضاً، ص ۲۰۸

۵ ایضاً، ص ۲۰۸

۶ ایضاً، ص ۲۰۸-۲۰۹

مؤلف کی رائے:

مؤلف کی رائے یہ ہے کہ کمپنی کی ہیئت ترکیبی، کام کی نوعیت اور نفع کی تقسیم وغیرہ پر نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ کمپنی، شرکت عنان ہی کی ایک جدید قسم ہے۔ مانعین کا یہ کہنا کہ شرکت عنان کی حقیقت یعنی شرکاء کا مل کر کام کرنا اور پھر اپنی محنت کے بقدر نفع میں شریک ہونا، اس کا کہیں تذکرہ نہیں ہوتا، یہ غلط ہے، اسلئے کہ یہ امر بدابہت معلوم ہوتا ہی ہے۔

جب کمپنی شرکت عنان ہی کی ایک قسم ہے تو پھر ڈائریکٹران کو سود پر قرضہ لینے کا اختیار دینا شرط فاسد ہونے کے باوجود اس شرکت کو فاسد نہیں کرے گا۔ اسلئے کہ شرکت، شرط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتی۔ اسلئے مجوزین کا موقف دلائل کے اعتبار سے قوی ہے اور شیئرز کی خرید و فروخت مندرجہ ذیل شرائط کا لحاظ رکھتے ہوئے جائز ہے۔

۱۔ کمپنی کا بنیادی کاروبار حرام نہ ہو، مثلاً وہ کمپنی شراب بنانے کا کام نہ کرتی ہو۔

۲۔ کمپنی کے کچھ اثاثے منجمد شکل میں موجود ہوں۔

۳۔ کمپنی اگر فاضل رقم کو بینک میں رکھ کر سود لیتی ہو یا اپنا کام چلانے کیلئے سودی قرض لیتی ہو تو حامل شیئر کمپنی کے سالانہ اجلاس میں اس عمل کے خلاف آواز اٹھائے اور سودی اعمال سے اپنی برأت کا اظہار کرے۔

۴۔ جب منافع تقسیم ہوں تو اس نفع میں جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو، اسے بغیر ثواب کی نیت کے صدقہ کر دیا جائے۔

نظام بینکاری

معاصر اسلامی بینکاری

یورپ کے صنعتی انقلاب کے بعد دنیا میں جو اہم تبدیلیاں رونما ہوئیں، ان میں سے ایک بینکاری کے نظام کا ظہور تھا۔ یوں تو بینکاری کی تاریخ اس سے بھی پرانی بتلائی جاتی ہے، تاہم موجودہ دور میں اس کی شکل و ہیئت، صنعتی تہذیب ہی سے جڑی ہوئی ہے۔ پروفیسر اوصاف لکھتے ہیں:

”خود مغربی دنیا میں بھی تجارتی بینکوں کی تاریخ کچھ زیادہ قدیم نہیں ہے۔ مغربی دنیا میں تجارتی بینکاری کے نظام کا ظہور اور اسکی ترقی، گذشتہ دو اڑھائی صدیوں میں صنعتی تہذیب کے عروج کے ساتھ ساتھ ہوئی ہے۔ صنعتی انقلاب کے نتیجے میں تاجروں، صنعت کاروں اور صنعتیوں کی تعداد میں زبردست اضافہ ہوا، جو اپنے کاروبار کو وسعت دینا چاہتے تھے اور مختلف اشیاء کی پیداوار کیلئے کارخانے قائم کرنا چاہتے تھے، لیکن خود انکے ذاتی مالی وسائل اس کام کے لئے کافی نہ تھے اس لئے کسی ایسے طریقے کی ضرورت تھی جس کے ذریعے انہیں ان لوگوں کے مالی وسائل پر تصرف کا موقع حاصل ہو سکے جن کے پاس وسائل تو تھے لیکن وہ اسکے پیداواری (Productive) استعمال سے قاصر تھے۔“^۱

یہی مالیاتی ثالثی (Financial Intermediation) تھی جسکی ضرورت نے تجارتی بینکاری کو وجود دیا۔ یہ اس مفروضہ پر قائم ہے کہ ایک جانب کھاتہ داروں (Borrowers) اور بینک اور دوسری جانب قرض داروں (Depositors) اور بینک کے درمیان تعلق، لین دین اور دین داری کا تعلق ہے۔ سود اس نظام میں ساکھ (یا ادھار) کی قیمت تصور کیا جاتا ہے جو زر کی متبادل لاگت کو ظاہر کرتا ہے۔^۲

مسلمان علماء و فقہاء نے سود کی اس موجودگی کے باعث ہی روایتی مغربی بینکاری کو رد

۱ اوصاف احمد، پروفیسر، اسلامی بینک کاری، اسلام آباد، انسٹیٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، ۱۹۹۲ء،

کیا تھا۔ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی لکھتے ہیں۔

“Muslims think that riba (which they generally and correctly thought included bank interest) makes the banking and financial system unfair and incapable of ensuring the best interest of people”^۱

ظاہر ہے کہ ایک مسلمان کے لئے، مسلمان ہوتے ہوئے، شرعی طور پر سودی بینکاری کو اپنانے کی اب کوئی صورت نہ تھی۔ اب اہل اسلام کیلئے ایک ہی راستہ تھا۔ وہ یہ کہ وہ اس نظام کے متبادل کوئی دوسرا نظام لے کر آئیں۔ اس نظام بینکاری کو وہ بالکل اس لیے رد نہیں کر سکتے تھے کہ وہ جدید صنعتی اور مالیاتی نظام کے لیے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت اختیار کر گیا تھا۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر مغربی سودی بینکاری کے متبادل اسلامی بینکاری کے نظام کے آنے میں اس قدر تاخیر کیوں ہوئی۔ اس کا جواب دیتے ہوئے ایک مفکر لکھتے ہیں کہ عین اسی دور میں مغربی افکار اور اسلام کے درمیان ہم آہنگی ظاہر کرنے کا مزاج بھی ابھرا تھا۔ بعض دانشوروں نے بینک کے سود کے بارے میں یہ توجیہ کی کہ حرمت ربا کا اطلاق صرف ان قرضوں پر ہوتا ہے جو افراد کی طرف سے نامناسب شرح سود (Usurious Loan) پر دیئے جائیں، بعض نے یہ کہا کہ مقاصد صرف (Consumption Purposes) کے لیے لیا جانے والا قرض اگر سودی ہو تو وہ حرام ہے جبکہ تجارتی بینکوں کا سود عموماً پیداواری قرضوں (Productive Loans) پر ہونے کے باعث حرام نہیں ہے۔ دوسری بات یہ بھی ہے کہ نوآبادیاتی دور میں بیشتر اسلامی ممالک کی معیشتیں نوآبادیاتی طاقتوں کے قبضہ و اختیار میں تھیں۔ لہذا وہ کسی متبادل نظام کے لانے پر از خود قادر نہ تھے۔^۲

^۱ Siddiqi, M. Najatullah, Islamic Banking and Finance in theory and practice; A survey of state of the art, Islamic Economic Studies, (ed) Tariqullah Khana, Jaddah, Islamic Development Bank, Vol, 13, No, 2, P2

اسلامی بینکاری کی تاریخ

اسلامی بینکاری کی تاریخ کے موضوع پر اولین تحریر ۱۹۴۰ء میں ملتی ہے۔ لیکن اسلامی بینکاری کے اولین تجربات بیسویں صدی کی چھٹی دہائی میں ملتے ہیں۔ ان میں مصر میں مت غمر کا تجربہ، ملائیشیا میں تبونگ حاجی کا تجربہ، پاکستان کے شہر کراچی میں ایک غیر سودی بینک کا تجربہ شامل ہے۔^۱

مت غمر کا تجربہ

مت غمر بنیادی طور پر ایک دیہی علاقہ تھا یہاں کی آبادی دوسرے دیہی علاقوں کی طرح مذہبی احکام کی پابند تھی۔ یہ لوگ اپنی بچتیں عام تجارتی بینکوں میں اس لیے نہیں رکھواتے تھے کہ ان بینکوں میں بچتوں پر سود ملتا تھا۔ نیز دیہی علاقوں میں یوں بھی تجارتی بینک اپنی شاخیں نہیں کھولتے۔ ان لوگوں کی اکثر بچتیں سماجی تقریبات اور ناگہانی آفات کا مقابلہ کرنے کے لیے استعمال ہوتی تھیں لیکن وہ پیداوار اور سرمایہ کاری میں تبدیل نہیں ہوتی تھیں۔

مت غمر پروجیکٹ میں بینک تین طرح کے کھاتے کھولتے تھے۔ بچت کھاتے، سرمایہ کاری کھاتے اور زکوٰۃ کھاتے، بچت کھاتوں میں جمع شدہ رقم کو عندالطلب نہیں نکالا جاسکتا تھا، گو بعض شرائط کے ساتھ اسکی اجازت رکھی گئی تھی۔ اس رقم کی سرمایہ کاری نفع میں شرکت کی بنیاد پر کی جاتی تھی۔ کھاتہ داروں کو سود کی بجائے نفع کا ایک حصہ ادا کیا جاتا تھا۔ زکوٰۃ کھاتے میں وہ رقوم وصول کی جاتی تھیں جن کو زکوٰۃ کے لیے مخصوص کر دیا گیا ہو اور ادا کنندگان غرباء اور مستحقین میں اس رقم کی تقسیم بینک کے ذریعہ کرانا چاہتے ہوں۔^۲

مت غمر پروجیکٹ میں غیر متوقع کامیابی حاصل ہوئی۔ ۱۹۶۳ء تا ۱۹۶۶ء بچت کھاتوں کی رقوم ۲۵ ہزار مصری پاؤنڈ سے بڑھ کر ۷۵ ہزار مصری پاؤنڈ ہو گئی تھی لیکن اس پروجیکٹ کو سیاسی اسباب کی بناء پر ترک کر دیا گیا۔^۳

۱ Siddiqi, M.Najatullah, Muslim Economic thinking, Leicester, The Islamic Foundation, 1981, PP29-30

۲ Islamic Banking and Finance in theory and practice, P3

تبونگ حاجی

ملائشیاء کا زیارت (حج) کا انصرامی فنڈ اور بورڈ (Pilgrims Management Fund and Board) جس کو تبونگ حاجی (Tubung Haji) کے مقبول عام نام سے پکارا جاتا ہے، اس کو اسلامی بینکاری کی تاریخ میں مرکزی اہمیت حاصل ہے اس ادارے کے قیام کے دو مقصد تھے۔ ایک یہ کہ اکثر ملائشی مسلمان حج پر جانے سے قبل اپنی جائیداد منقولہ وغیر منقولہ فروخت کر دیتے تھے۔ حج سے واپسی کے بعد یہ لوگ اقتصادی بد حالی کا شکار ہو جاتے تھے۔ اس لیے کسی ایسے ادارے کی ضرورت محسوس ہوئی، جو حج پر سفر کے لیے مالیات فراہم کر سکے۔ دوسرا مقصد یہ تھا کہ حج پر خرچ کی جانے والی رقم سود کی آمیزش سے پاک رہیں۔

عام تجارتی بینکوں میں یہ خواہش پوری نہیں ہو سکتی تھی۔ لہذا ان مقاصد کے حصول کے لیے ۱۹۶۳ء میں زائرین بچت کارپوریشن (Pilgrims Saving Corporation) قائم کی گئی، جسکو ۱۹۶۹ء میں تبونگ حاجی میں ضم کر دیا گیا تبونگ حاجی کے بطور مالیاتی ادارے کے مندرجہ ذیل مقاصد تھے۔

۱۔ مسلمانوں کو ایسے مواقع بہم پہنچانا کہ وہ حج کے اخراجات یا اپنے دوسرے نفع بخش مقاصد کے لیے بچت کر سکیں۔

۲۔ مسلمانوں کو ایسے مواقع فراہم کرنا کہ وہ اسلامی اصولوں کے مطابق اپنی بچت کی سرمایہ کاری، صنعت، تجارت، باغات اور غیر منقول جائیداد وغیرہ میں کر سکیں۔

۳۔ حج کے سفر کے دوران تبونگ حاجی کی مختلف سہولیات کے ذریعے مسلمانوں کی حفاظت اور بہبود کے لیے خدمات کی فراہمی۔

تبونگ حاجی کی ابتداء ۱۹۶۳ء میں ۱۲۸۱ کھاتہ داروں سے ہوئی جنہوں نے مختلف کھاتوں میں ۴۲ ہزار ۲ سو ملائشین ڈالر جمع کیے تھے۔ ۱۹۸۵ء کے اواخر تک پورے ملک میں تبونگ حاجی کی ۲۵ شاخیں پھیل چکی تھیں۔ کھاتہ داروں کی تعداد بڑھ کر ۸ لاکھ ۲۷ ہزار ۲۲۰ ہو چکی تھی اور کھاتوں میں جمع کل رقم دس ارب (ایک بلین) ملائشین ڈالر سے تجاوز کر گئی تھی۔

تبونگ حاجی کے اعمال کی بنیاد مطلق وکالت (Absolute Power of)

(Authority) پر رکھی گئی ہے۔ کھاتہ دار تہونگ حاجی کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ اسکی جمع کی ہوئی رقم کو نفع بخش کاروبار وغیرہ میں لگا دے۔ لوگ اپنی بچتیں اپنی تنخواہوں میں سے کٹوا کر ملک کے طول و عرض میں پھیلی ہوئی شاخوں اور ڈاک خانوں کے ذریعے بھی جمع کروا سکتے ہیں۔ رقم نکلوائی بھی جاسکتی ہے تاہم اگر رقم جمع کروانے والے شخص نے اس سال حج کرنا ہو تو پھر اسکی رقم واپس نہیں دی جاتی۔ تہونگ حاجی کی سرمایہ کاری کی چار مختلف شکلیں ہیں۔

۱۔ تجارتی حصص میں سرمایہ کاری

۲۔ ذیلی کمپنیوں میں سرمایہ کاری

۳۔ آراضی اور عمارات کی تعمیر میں سرمایہ کاری

۴۔ کم مدتی سرمایہ کاری

ناصر اجتماعی بینک

قاہرہ میں ناصر اجتماعی بینک کا قیام ۱۹۷۱ء میں عمل میں آیا اور ۱۹۷۳ء میں اس نے اپنے کام کا آغاز کیا۔ ناصر اجتماعی بینک ایک عوامی ادارہ ہے جسے خود مختار حیثیت حاصل ہے۔ اسکا بنیادی مقصد اجتماعی اور معاشرتی مقاصد کا حصول ہے مثلاً چھوٹے منصوبوں کے لیے نفع میں شرکت کی بنیاد پر غیر سودی قرض دینا، فقراء اور ضرورت مندوں کی مدد کرنا، غریب اور ضرورت مند طلباء کو یونیورسٹی کی سطح اور اعلیٰ تعلیم کے لیے قرض اور وظائف دینا۔

دیگر اسلامی بینکوں کا قیام

ستر (۷۰ء) اور اسی (۸۰ء) کی دہائی میں اسلامی بینکوں کی تعداد میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ پچھلی صدی کے آخر تک بیسیوں بینک اور سرمایہ کاری کی کمپنیاں وجود میں آچکی تھیں۔ بینکوں میں دینی اسلامی بینک اور اسلامی ترقیاتی بینک قابل ذکر ہیں۔ مؤخر الذکر کا مقصد اسلامی بینکاری کے بارے میں تجربہ، رہنمائی اور سرمایہ فراہم کرنا ہے۔ بڑی بڑی ہولڈنگ کمپنیوں میں دارالمال الاسلامی (DMI) ہے۔ ۱۹۹۲ء تک یہ ادارہ ۲۲ مختلف اداروں کے ذریعہ ۱۴ ملکوں میں کام کر رہا تھا۔ دوسری بڑی کمپنی ”البرکتہ گروپ“ ہے۔ یہ بھی ۱۹۹۲ء تک ۱۲ ذیلی

کمپنیوں کے ساتھ کام کر رہی تھی۔
ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کا کہنا ہے کہ اسلامی بینکاری کے لیے مراحہ کے استعمال نے
اسلامی بینکاری کو خوب ترویج دی۔

“However the proliferation of Murabahah did give a big boost to Islamic finance during the coming decades . Their total number by year 2004 may have exceeded 200, spread more than fifty countries”^۲

اور اب تو صورت حال یہ ہے کہ مغربی سودی بینکوں نے بھی اسلامی بینکاری کی شاخیں (branches) اور شعبے (windows) کھول لی ہیں۔ بڑے بڑے مغربی سودی بینک HSBC City bank اور ABN AMRO بھی اسلامی بینکاری کو اختیار کر چکے ہیں۔^۳ اس معاملے میں بعض ملکوں میں سرکاری سطح پر بھی اسلامی بینکاری کو اپنانے کی کوشش کی گئی۔ بنگلہ دیش، ایران، سوڈان اور ملائیشیا میں یہ کوششیں بہت حد تک کامیاب ہوئیں۔

پاکستان میں اسلامی بینکاری

پاکستان میں اسلامی بینکاری کی تاریخ انیسویں صدی عیسوی کی ساتویں دہائی سے شروع ہوتی ہے۔ پاکستان وہ پہلا اسلامی ملک ہے جس میں سرکاری سطح پر اس عزم کا اظہار کیا گیا کہ ملک کی معیشت کو سود سے پاک کیا جائے گا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اسلامی نظریاتی کونسل کو ایک خاص ہدف (Target) دیا گیا۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے نومبر ۱۹۷۷ء میں ملک کے نامور علماء، ماہرین اقتصادیات و بینک کاری پر مشتمل ایک پینل قائم کیا۔ جس نے اپنی رپورٹ فروری ۱۹۸۰ء میں پیش کر دی۔ پھر ۱۵ جون ۱۹۸۹ء کو کونسل نے اپنے ایک اجلاس میں اس

۱ اسلامی بینک کاری، ص ۳۲-۳۳

۲ Islamic Banking and Finance in theory and practice, P3

۳ Ibid

رپورٹ کو آخری اور حتمی شکل دے دی اور حکومت کو پیش کر دی۔ اس رپورٹ کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے کونسل کے چیئرمین لکھتے ہیں۔

”استیصال سود سے متعلق کونسل کی رپورٹ اپنے موضوع پر دنیا میں سب سے پہلی کوشش ہے جس کی تیاری میں نہ صرف صاحب بصیرت علمائے دین بلکہ جدید اقتصادیات و بینک کاری کے پیچیدہ علمی اور فنی مسائل کا گہرا شعور و ادراک رکھنے والے اہل نظر حضرات کا وسیع تجربہ بھی شامل ہے۔“

اس کے بعد سٹیٹ بینک آف پاکستان نے بھی بینکوں کے لیے چند متبادلات (Alternatives) اس رپورٹ ہی کی روشنی میں متعین کر دیئے۔ کونسل کی اس رپورٹ میں سود کی جو متبادل اساس پیش کی گئی تھی، بعض مخلص ماہرین کو اس سے اتفاق نہ تھا۔ ان میں سب سے زیادہ نمایاں نام پاکستان کے مشہور اقتصادی ماہر شیخ محمود احمد کا ہے۔ انہوں نے کونسل کی رپورٹ پر اپنا اختلافی نوٹ لکھا جو بوجہ چھپ نہ سکا۔ بعد ازاں سود کی متبادل اساس کے نام سے علیحدہ طبع ہوا۔ اس کے علاوہ بعض اہل علم نے انفرادی طور پر بھی بلا سود بینکاری کا ایک مکمل خاکہ پیش کیا جو کونسل کی اس مذکورہ بالا رپورٹ سے بھی پہلے تیار ہوا تھا۔ ان میں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کا دیا ہوا خاکہ خاصہ مقبول ہوا۔ پھر بیسویں صدی کی آخری دو دہائیوں میں پاکستان میں ایک سے زائد افراد نے بلا سود بینکاری پر اپنے نتائج تحقیق پیش کیے۔

مگر ان سب خاکوں اور نقشوں میں جو دشواری تھی وہ یہ تھی کہ ان سب میں بلا سود بینکاری کو رائج کرنے سے پہلے سودی بینکاری کا خاتمہ ضروری تھا، کسی میں بتدریج اور کسی میں بلا تدریج فی الفور۔

یہی وہ بنیادی دشواری تھی جس کے باعث ان خاکوں میں سے کسی پر بھی بالکل عمل نہ ہو سکا۔ ان کو خامی اس لحاظ سے کہا گیا ہے کہ ان کے نفاذ کے لیے قدیم سودی نظام کا خاتمہ ضروری ہے

۱۔ یہ بات بلا سود بینک کاری پر اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ کے ابتدائی اور حرف آغاز میں

مذکور ہے۔ ابتدائی ڈاکٹر عبدالواحد ہالے پوتا کا اور حرف آغاز جسٹس ڈاکٹر تنزیل الرحمن کا لکھا ہوا ہے۔

۲۔ بلا سود بینک کاری پر اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ کا حرف آغاز، ص ۳

۳۔ شیخ محمود احمد، سود کی متبادل اساس، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۶ء

۴۔ نجات اللہ صدیقی، ڈاکٹر، بلا سود بینک کاری، لاہور، اسلامی پبلی کیشنز، ۱۹۶۹ء

ورنہ قدیم نظام کے خاتمے پر انکا انحصار ایک خوبی بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر علماء سودی بینکاری کے خلاف مسلسل آواز اٹھاتے رہے ہیں نیز یہ کہ ذمہ دار اہل علم حج حضرات نے متعدد دفعہ عدالتی فیصلوں کے ذریعے سود کی حرمت کی توثیق کی اور اس کو معیشت سے بالکل ختم کرنے کی ہدایت کی۔

بہر حال سودی بینکاری کو ختم کیے بغیر سودی بینکوں ہی میں نفع و نقصان کی بنیاد پر شراکتی

کھاتے (Profit and Loss Sharing Accounts) کھولے گئے۔ نیز دوسرے

متبادلات رائج کیے گئے مگر وہی ہوا جسکا خدشہ تھا۔ نفع نقصان کی بنیاد پر شراکتی کھاتے صحیح اسلامی

خطوط پر چل سکے اور نہ ہی دوسرے متبادلات مثلاً مراحہ موجدہ، بانی بیک Buy Back وغیرہ

صحیح طریقے پر استعمال ہوئے، نتیجہ یہی ہوا کہ سودی بینکاری ختم نہ ہو سکی۔

ہمیشہ پاکستان کے اہل علم حضرات کی یہ کوشش رہی کہ بینکاری کے نظام کو اس طریقے سے

اسلامی خطوط پر استوار کیا جائے کہ کوئی شخص یا ادارہ آسانی سے اسے اغواء (Trap) نہ کر سکے، مفتی

محمد شفیع کے وقت سے مقتدر علماء کی مجلس، ”مجلس تحقیق مسائل حاضرہ“ کراچی میں قائم تھی۔ یہ وہی

مجلس ہے جس نے انتقال خون، پیوند کاری، اور انشورنس جیسے مسائل پر قابل قدر تحقیق کی تھی۔ اسی

مجلس کے تحت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی اور دیگر متعدد علماء مفتی تقی عثمانی، مفتی عبدالشکور ترمذی

وغیرہ کی ایک جماعت نے بلا سود بینکاری کے مسئلہ پر تحقیق کے لیے شعبان ۱۴۱۲ھ میں ایک اجلاس

منعقد کیا، اس میں پاکستان بینکنگ کونسل کے دو ممبر بھی شریک تھے۔ اس اجلاس میں کچھ تجاویز منظور

ہوئیں۔ بعد ازاں انہی تجاویز کی بنیاد پر بینکنگ کا جو نظام پروان چڑھا آج ملک کے طول و عرض

میں پھیلے ہوئے اسلامی بینک اور اسلامک ونڈوز میں وہی نافذ ہوا۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

معاصر اسلامی بینکاری

پاکستان میں معاصر اسلامی بینکاری میں ”البرکہ گروپ“ کے بینک البرکتہ اور میزان بینک

سود سے پاک اسلامی بینکاری کے مدعی ہیں۔ میزان بینک خالص اسلامی بینکاری (Premier

Islamic Banking) کا مدعی ہے۔ اسکے علاوہ بائستثنائے چند کے تقریباً تمام سودی بینکوں

نے بھی اسلامی بینکاری کی شاخیں کھول لی ہیں۔ پاکستان کی معروف علمی شخصیت مولانا محمد تقی عثمانی

۱۔ محمد تقی عثمانی، مفتی، اسلام اور جدید معیشت و تجارت، کراچی، مکتبہ معارف القرآن، ۲۰۰۳ء،

احسن الفتاویٰ، ۷/۱۱۶-۱۲۵

۲

ص ۱۳۸-۱۴۳

کے تلامذہ اکثر بینکوں میں شرعی نگران (Shariah Advisor) کے طور پر مقرر ہیں۔ یہاں اس نظام بینکاری پر ان علماء کے اعتراضات کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

معاصر اسلامی بینکاری پر علماء کے اعتراضات

ملک پاکستان میں جاری اسلامی بینکاری پر یہاں کے اکثر علماء کو اعتماد نہیں ہے۔ اس نظام کے بارے میں ان کے کچھ تحفظات ہیں۔

چنانچہ معاصر اسلامی بینکاری پر بعض علماء کے انفرادی مفصل فتاویٰ جاری ہوئے ہیں۔ نیز ملک کے چاروں صوبوں کے جید علماء کرام اور مفتیان عظام کا ایک متفقہ فتویٰ بھی جاری ہوا ہے جس پر انتیس (۲۹) حضرات مفتیان کرام کے دستخط مثبت ہیں۔ اس فتویٰ کی متعلقہ عبارت درج ذیل ہے:

”گذشتہ چند سالوں سے اسلامی شرعی اصطلاحات کے حوالے سے رائج ہونے والی بینکاری کے معاملات کا قرآن و سنت کی روشنی میں ایک عرصے سے جائزہ لیا جا رہا تھا اور ان بینکوں کے کاغذات، فارم اور اصولوں پر غور و خوض کے ساتھ ساتھ اکابر فقہاء کی تحریروں سے بھی استفادہ کیا جاتا رہا تھا۔ بالاخر اس سلسلے میں حتمی فیصلے کے لیے ملک کے چاروں صوبوں کے اہل فتویٰ علمائے کرام کا ایک اجلاس مورخہ ۲۸ اگست ۲۰۰۸ء بمطابق ۲۵ شعبان المعظم ۱۴۲۹ھ بروز جمعرات حضرت شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان دامت برکاتہم کی زیر صدارت جامعہ فاروقیہ کراچی میں منعقد ہوا۔ اجلاس میں شریک مفتیان عظام نے متفقہ طور پر یہ فتویٰ دیا کہ اسلام کی طرف منسوب مروجہ بینکاری قطعی غیر شرعی اور غیر اسلامی ہے۔ لہذا ان بینکوں کے ساتھ اسلامی یا شرعی سمجھ کر جو معاملات کیے جاتے ہیں وہ ناجائز اور حرام ہیں اور ان کا حکم دیگر سودی بینکوں کی طرح ہے۔“

اعتراضات کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ مروجہ اسلامی بینکاری اور تصویر کے بارے میں ملک کے چاروں صوبوں کے جید علماء کرام اور مفتیان

عظام کا متفقہ فتویٰ، (ماہنامہ) بینات، مدیر، سعید احمد جلال پوری، مولانا، کراچی، جامعۃ العلوم

الاسلامیہ بنوری ٹاؤن، اکتوبر ۲۰۰۸ء ص ۸۲-۸۳ ۲ ایضاً ص ۸۲

۱۔ مروجہ اسلامی بینک مجوزہ اسلامی طریقہ کار پر کار بند نہیں ہے۔

علماء کا بنیادی اعتراض یہ ہے کہ مروجہ اسلامی بینک اس طریقہ کار پر کار بند نہیں ہیں جو مجوزین (اراکین مجلس تحقیق مسائل حاضرہ) نے طے کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی بینکاری اپنا جداگانہ تشخص قائم رکھنے میں ناکام ثابت ہوئی ہے۔
اس دعویٰ پر تین شہادتیں پیش کی گئی ہیں۔

پہلی شہادت: اسلامی بینک کاری کے لیے شرکت و مضاربت کو معیاری متبادلات قرار دیا گیا تھا اور مراہمہ و اجارہ کو عارضی اور فی الوقتی متبادلات کے طور پر استعمال کرنے کی اجازت دی گئی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر مراہمہ و اجارہ کو مستقل معیار بنا لیا جائے تو ایسی بینکاری قطعاً روایتی سودی بینکاری سے مختلف نہیں ہو سکتی اس کے باوجود معاصر اسلامی بینکاری میں شرکت و مضاربت کا عنصر قلیل کا معدوم ہے۔^۱ کہا گیا ہے کہ ایک محتاط اندازے اور سروے کے مطابق شرکت و مضاربت کا تناسب اجارہ و مراہمہ کے مقابلے میں پندرہ سے بیس فیصد ہے۔^۲

دوسری شہادت: اسلامی بینک کاری کے پشتیبان حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی، جن کے فتویٰ پر اس سلسلے میں اعتماد کیا جاتا ہے وہ خود بھی اس اسلامی بینکاری سے مایوس ہو چکے ہیں۔ معترضین کا کہنا ہے کہ مولانا کے اس نظام سے مایوسی کا اظہار جس تقریر میں ہوا تھا، وہ ان کے پاس محفوظ ہے۔^۳
تیسری شہادت: وہ حضرات جنہوں نے سودی اور اسلامی دونوں بینکوں سے اپنے معاملات رکھے مگر وہ ان دونوں کے درمیان کسی طور پر بھی فرق نہیں رکھ سکے۔ حالانکہ ان حضرات میں صرف عام

۱۔ متذکرہ بالا مختصر فتویٰ کے ساتھ ساتھ اس سے متعلقہ دو تحریرات موجود ہیں۔ مولانا رفیق احمد بالا کوٹی کا مضمون جس میں جمہور علماء کے موقف کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے اور ایک مفصل تحریر جو لگ بھگ چار سو صفحات پر مشتمل ہے۔ مؤلف نے اختصار کی خاطر مانعین کے اعتراضات کے حوالہ کے طور پر صرف اسی مختصر مضمون پر اکتفا کیا ہے۔ تفصیل کیلئے ذیل کی مفصل تحریر ملاحظہ ہو:

رفقاء دارالافتاء جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن، مروجہ اسلامی بینکاری، تجزیاتی مطالعہ، شرعی جائزہ، فقہی نقد و تبصرہ، ناشر، کراچی، مکتبہ بینات، جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن، ۲۰۰۸ء

۲۔ رفیق احمد بالا کوٹی، مفتی، مروجہ اسلامی بینکاری اور جمہور علماء کے موقف کا خلاصہ، ماہنامہ بینات،

اکتوبر ۲۰۰۸ء، ص ۸۶

ایضاً، ص ۸۶

ایضاً، ص ۹۰

اکاؤنٹ ہولڈر شامل نہیں بلکہ ماہر بینکار اور اقتصادی ماہرین بھی شامل ہیں۔

۲۔ تلفیق محرم کا استعمال

مروجہ اسلامی بینکاری کو قائم کرنے کے لیے روایتی بینکوں کے ہاں مفید تجارتی شکلوں کو اپنایا گیا ہے اور انہیں اسلامی لبادہ پہنانے کے لیے تلفیق محرم کا سہارا لیا گیا ہے۔^۱
تلفیق محرم کا معنی یہ ہے کہ شرعی تقاضے پورے کیے بغیر کسی دوسرے فقہی مسلک کو اپنانا۔ تلفیق پر بحث باب اول میں گزر گئی ہے۔

۳۔ شخص قانونی کا اصول محض بینکوں کے فائدے کے لیے ہے

شخص قانونی (Juristic person) اور محدود ذمہ داری (Limited liability) کا اصول محض بینکوں کے فائدے کے لیے روایتی سودی بینکاری میں وضع کیا گیا ہے۔ حالانکہ اس سے اکاؤنٹ ہولڈرز کا شدید ترین استحصال ہوتا ہے۔ جب تک بینک کو اپنے کاروبار سے نفع ہوتا رہتا ہے وہ شخص قانونی ہونے کی بناء پر اس نفع کا بہت بڑا حصہ لیتا رہتا ہے اور جب نقصان ہو جاتا ہے تو یہی شخص قانونی محدود ذمہ داری کے اصول پر بھاری نقصانات سے بری الذمہ ہو جاتا ہے۔
اسلامی بینکاری کے مجوزین نے ان دونوں اصولوں کو اسلامی جامہ پہنانے کے لیے ریک اور دور از کار تاویلات پیش کی ہیں اور کمزور فقہی نظائر استعمال کیے ہیں۔ حالانکہ جن اصولوں سے انسانوں کا شدید ترین مالی استحصال ہوا نہیں اسلام کیسے گنوارا کر سکتا ہے۔^۲

۴۔ روایتی سودی شرح کو معیار (Bench Mark) بنانا غلط ہے

اسلامی بینک شرکت و مضاربت کے معاملات میں اپنے نفع کا تناسب وہی رکھتے ہیں جو سودی بینک قرضہ دیتے وقت ماہانہ سود مقرر کرتے ہیں۔
مثلاً اگر سودی بینک چار لاکھ روپیہ قرض پر آٹھ فیصد ماہانہ سود وصول کرتے ہیں تو اسلامی بینک چار لاکھ روپیہ بطور شریک کسی کاروبار میں لگا کر اپنے لیے نفع کا اتنا ہی تناسب مقرر کریں گے جو سودی بینکوں کے شرح سود کے قریب قریب ہو، یہ بدابہت غلط ہے۔^۳

۱۔ مروجہ اسلامی بینکاری اور جمہور علماء کے موقف کا خلاصہ، ص ۸۷

۲۔ ایضاً، ص ۸۸

۳۔ ایضاً، ص ۹۱-۹۲

۵۔ اسٹیٹ بینک کا پابند بنانا غلط ہے

چنانچہ اسلامی بینک شرکت و مضاربت کے معاہدات میں فریق ثانی کو اسٹیٹ بینک کا پابند بنادیتے ہیں۔ جو نہی اسٹیٹ بینک شرح سود میں کمی یا زیادتی کرتا ہے، اسلامی بینک تمام جاری و رواں معاہدات میں اسی تناسب سے شرح نفع میں کمی یا زیادتی کر دیتے ہیں۔ حالانکہ اولاً تو خود اسٹیٹ بینک کے معاملات شرعی احکام کے مخالف ہیں۔

۶۔ مجہول کا پابند بنانا غلط ہے

ثانیاً جب اسٹیٹ بینک کا پابند بنایا گیا تو گویا ایک مجہول شے کا پابند بنایا گیا اور مجہول وغیر معلوم شرائط کا پابند بنانا غلط ہے اور اس سے معاملہ فاسد ہو جاتا ہے۔

۷۔ حلال و حرام سے مخلوط معاملہ غلط ہے

جو معاملہ حلال و حرام سے مخلوط ہو وہ بھی حرام ہی ہوا کرتا ہے۔ معترضین کا کہنا ہے کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اسلامی بینکوں کے بعض معاملات شریعت کے احکام کے موافق ہیں تو بعض معاملات یقیناً احکام شریعت کے مخالف بھی ہیں لہذا یہاں حلال و حرام کا اختلاط پایا گیا جس سے سارا معاملہ حرام ہو گیا۔

۸۔ شرکت متناقضہ ناجائز بیوع کے زمرے میں آتی ہے

اسلامی بینک تمویل (Financing) کے لیے شرکت متناقضہ کو اختیار کرتے ہیں۔ یہ شرکت کی وہ قسم ہے جس میں دو فریق مل کر ایک شے خرید لیتے ہیں پھر ایک فریق دوسرے فریق کا حصہ آہستہ آہستہ قسط وار خریدتا چلا جاتا ہے۔ یوں ایک فریق کا حصہ کم ہوتا چلا جاتا ہے اور دوسرے فریق کا حصہ بڑھتا چلا جاتا ہے تاکہ وہ پوری چیز کا مالک ہو جاتا ہے۔ اسلامی بینک یہ طریقہ تمویل گھروں کی فروخت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ معترضین کا کہنا ہے شرکت متناقضہ ناجائز بیوع کے زمرے میں آتی ہے اس میں متعدد مفاسد پائے جاتے ہیں۔ جیسے صفقتہ فی صفقتہ اور بیع و شرط

۱۔ مروجہ اسلامی بینکاری اور جمہور علماء کے موقف کا خلاصہ، ص ۹۰

۲۔

محولہ بالا

۳۔ مروجہ اسلامی بینکاری اور جمہور علماء کے موقف کا خلاصہ، ص ۹۱

۴۔ ایضاً، ص ۹۱؛ صفقتہ فی صفقتہ کا ذکر آگے آرہا ہے۔ بیع و شرط کا معنی ہے کہ بیع میں کوئی شرط لاگو کرنا جو

متعاقدین میں سے ایک کو فائدہ پہنچاتی ہو اور دوسرے کو نقصان۔

۹۔ مضاربہ فیس غلط ہے

بینک مضاربہ ہونے کی بناء پر صرف اپنا مقررہ نفع طے شدہ شرح کی بنیاد پر لے سکتا ہے مگر اسلامی بینک اس نفع کے علاوہ عمیل (رب المال) سے مختلف رقوم، مضاربہ فیس، حق الخدمت (Service charges) اور انتظامی اخراجات کے نام پر وصول کرتے ہیں۔ جو ظاہر ہے کہ غلط ہے۔

۱۰۔ بینک کی آمدنی کا ناجائز ہونا

ایک اعتراض یہ ہے کہ جتنے بینک اسلامی بینکاری کرتے ہیں وہ سب مرکزی بینک (State bank) کے قواعد و ضوابط کے پابند ہوتے ہیں اس پابندی کے معاہدہ کی وجہ سے ہی انہیں رواں بینکوں (Scheduled Banks) کا درجہ ملتا ہے اور سٹیٹ بینک سے جب بھی ماتحت بینکوں کو قرض لینے کی ضرورت پڑتی ہے تو وہ قرض انہیں سود پر ہی ملتا ہے۔ اسی طرح یہ بینک سودی پیسہ بطور شریک کے شراکت میں لگاتے ہیں اگرچہ دوسرے شرکاء یعنی کھاتہ داروں کی آمدنی حلال ہوتی ہے، تاہم بینک کی اپنی آمدنی حرام ہوتی ہے۔^۱
نیز یہ کہ بینک حصص (Shares) کے کاروبار میں بھی روپیہ لگاتا ہے۔
ڈاکٹر عمران اشرف عثمانی لکھتے ہیں:

"The shares of a lawfull company can be sold or purchased on Murabahah basis because according to the principles of Islam ,the shares represent ownership into assets of the company provided all other basic conditions of the transaction are fulfilled"^۲

۱۔ مروجہ اسلامی بینکاری اور جمہور علماء کے موقف کا خلاصہ، ص ۹۱

۲۔ حمید اللہ جان، مفتی، اسلامی نظام معیشت کے تناظر میں موجودہ اسلامی بینکنگ پر ایک تحقیقی فتویٰ،

ناشر، لاہور، دارالافتاء والارشاد جامعۃ الحمید، ۲۰۰۹ء، ص ۸

۳۔ Imran Ashraf Usmani, Dr, Meezan Bank's Guide to Islamic Banking, Karachi, Dar-ul-Ishaat, 2002, P130

یعنی مرابحہ کی بنیاد پر کسی باقاعدہ کمپنی کے حصص خریدے اور فروخت کیے جاسکتے ہیں کیونکہ اسلامی اصولوں کی رو سے جب کہ عقد کی دیگر تمام بنیادی شرائط پوری کی جا رہی ہوں یہ حصص کمپنی کے اثاثہ جات میں ملکیت کی دلیل ہیں۔

جبکہ شیئرز کی خرید و فروخت ناجائز ہے۔

کھاتہ دار کا عقد کے بارے میں لاعلم ہونا

ایک اعتراض یہ ہے کہ کھاتہ دار کو کھاتہ کھلواتے وقت یہ علم ہی نہیں ہوتا کہ اس کا روپیہ بطور شریک کے کار بار میں لگے گا یا بطور رب المال کے۔ یعنی وہ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے یا مضاربت کا گویا ایجاب و قبول یہاں پایا ہی نہیں جاتا محض فارم پر کر کے معاملہ شروع کر لیا جاتا ہے۔

رب المال کا مال مضاربت اور مضارب کے درمیان تخلیہ فراہم نہ کرنا

مضاربت ایک ایسا عقد ہے جس میں مضارب محنت کرتا ہے اور رب المال مال فراہم کرتا ہے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ مال مضاربت جب تک مضارب کے قبضہ میں نہیں آئے گا مضاربت شروع نہیں ہو سکتی؛ اسی لیے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر رب المال یہ شرط رکھے کہ میں بھی تمہارے (مضارب) کے ساتھ کام کروں گا تو یہ معاملہ صحیح نہیں ہوگا۔

"فلو شرط رب المال ان يعمل مع المضارب لا تجوز

المضاربة سواء كان المالك عاقداً اولاً" ۳

اسی طرح اگر رب المال نے مضارب کی اجازت کے بغیر مال لے لیا اور خود

خرید و فروخت شروع کر دی تو "معاملہ مضاربت" فاسد ہو جائیگا۔ ۴

جبکہ بینکوں کا طریقہ کار یہ ہے کہ رب المال (کھاتہ داروں) کو چیک بک

(Cheque Book) دے دی جاتی ہے جسکے ذریعے وہ اپنی رقم "مال مضاربت" نکلا سکتا

ہے۔ حالانکہ ایسی صورت میں مضارب اور مال مضاربت کے درمیان تخلیہ نہیں رہا۔ تخلیہ صحت

۱ فقہی مضامین، ص ۲۷۰

۲ اسلامی نظام معیشت کے تناظر میں موجودہ اسلامی بینکنگ پر ایک تحقیقی فتویٰ، ص ۸

۳ ردالمحتار، ۴/۵۴۰ ۴ ایضاً، ۴/۵۴۶

۵ اسلامی نظام معیشت کے تناظر میں موجودہ اسلامی بینکنگ پر ایک تحقیقی فتویٰ، ص ۹

”لا نه يمنع التخلية فيمنع الصحة“ ۱

نفع کے تناسب کا مجہول ہونا

مفتی حمید اللہ جان صاحب لکھتے ہیں کہ اسلامی بینکوں میں نفع کا تناسب ابتداء عقد سے معلوم نہیں ہوتا اسی لیے ان حضرات نے یومیہ سرمایہ کی بنیاد پر نفع کی تقسیم (On the basis of daily products) کا طریقہ نکالا ہے۔ ۲۔ مفتی عبدالواحد صاحب نے بھی اس مذکورہ بالا طریقہ تقسیم نفع پر اعتراض کیا ہے۔ ۳۔ اس اعتراض کی حقیقت جاننے کیلئے ضروری ہے کہ اس چیز کو سمجھا جائے کہ بلا سود بینکاری میں کھاتہ داروں میں نفع کس طرح تقسیم ہوگا۔

وہ لوگ جو بینک کی تائیس میں سرمایہ لگاتے ہیں وہ بینک کے ساتھ شراکت کا معاملہ کرتے ہیں جبکہ وہ حضرات جو بینک میں کھاتہ دار ہوتے ہیں وہ بینک کے ساتھ مضاربت کا معاملہ کرتے ہیں۔ اب صورتحال روایتی بینکنگ میں یہ ہوتی ہے کہ کھاتہ دار اگر Fixed Deposit میں رقم رکھواتا ہے تو اسے رقم نکلوانے کا اختیار تو نہیں ہوتا لیکن رقم ہر وقت رکھوانے کا اختیار ضرور ہوتا ہے۔ بلا سود بینکاری میں مشکل یہ ہے کہ عقد مشارکت ایک متعین سرمائے سے جب شروع ہو جاتا ہے تو عقد کے درمیان کسی نئے شریک کا سرمایہ بھی نہیں لگایا جاسکتا، کیونکہ پھر از سر نو عقد شرکت شروع کرنا پڑے گا اور نہ ہی کوئی فریق اپنے لگائے ہوئے سرمایہ کا کچھ حصہ نکال سکتا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں بھی عقد شرکت ختم ہو جائے گا۔

معاصر علماء کے ہاں غالباً اس مشکل کا اسکے علاوہ اور کوئی حل نہیں ہے کہ شراکت کے روایتی تصور میں اس جدت کو تسلیم کر لیا جائے کہ رواں شراکت میں کوئی شریک شراکت سے نکل بھی سکتا ہے درآنحالیکہ وہ شراکت رواں ہی رہے گی اور اس رواں شراکت میں ایک نیا شریک شامل بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ ان علماء کا کہنا ہے کہ اسکے بغیر بینکنگ کا کاروبار چل نہیں سکتا۔

اب جو شخص اس رواں شراکت میں سے اپنا حصہ نکالنا چاہتا ہے اسکے حصے کی بریک

ردالمحتار، ۴/۵۴۴

اسلامی نظام معیشت کے تناظر میں موجودہ اسلامی بینکنگ پر ایک تحقیقی فتویٰ، ص ۹-۱۰

فقہی مضامین، ص ۲۸۶-۲۹۷

اپ ویلیو (Break Up Value) متعین کر کے اسکے مطابق اسکا حصہ اسے واپس مل جائے گا۔ مثلاً اس نے اٹھارہ ہزار روپیہ مضاربت کھاتے میں تین سال کی مدت کے لیے جمع کرایا مگر ایک سال کے بعد اسے اپنی رقم واپس لینی پڑی تو اس کے اس حصہ (رقم) کی وہ ویلیو متعین کی جائے گی جو کمپنی (بینک) تحلیل ہونے کی صورت میں ہوتی، یہی بریک اپ ویلیو ہے۔ اسکے مطابق اسکا حصہ واپس دے دیا جائے گا۔

ایسی صورت میں نفع کی تقسیم کے لیے یومیہ بنیاد کا فارمولہ متعارف کرایا گیا ہے۔^۱ بطور مثال فرض کریں مشارکت کی کل مدت ایک سو دن ہے مدت کی ابتداء ہی میں عمر نے پانچ ہزار (۵۰۰۰) اور بکر نے دس ہزار (۱۰۰۰۰) جمع کروائے پھر ان دونوں نے پوری مدت میں کوئی رقم نہیں نکلوائی۔ انکے مقابلے میں زید نے شروع میں پانچ ہزار جمع کرائے اور دس دن بعد وہ نکلوا لیے آخر کے دس دنوں میں پانچ ہزار روپے پھر جمع کرائے۔

اب

ان سو دنوں کا سرمایہ = سولہ لاکھ (۱۶۰۰۰۰۰)

عمر کے پانچ ہزار = ۵ لاکھ (۵۰۰۰۰۰) = ۵۰۰۰ × ۱۰۰ دن

بکر کے دس ہزار = ۱۰ لاکھ (۱۰۰۰۰۰۰) = ۱۰۰۰۰ × ۱۰۰ دن

زید کے پانچ ہزار = ۵ لاکھ (۱۰۰۰۰۰۰) = ۵۰۰۰ × ۲۰ دن

۱۰۰ دن میں کل ۱۶ لاکھ روپے استعمال ہوئے تو ایک دن میں ۱۶ ہزار روپے استعمال

میں رہے۔ اگر کل نفع آٹھ ہزار ۸۰۰۰ روپے ہو تو یومیہ بنیاد کے حساب سے عمر کا نفع ہوا ۲۵۰۰

روپے اور بکر کا نفع ہوا ۵۰۰۰ روپے اور زید کا ۵۰۰ روپے۔

اس نفع کی تقسیم کے طریقے پر دو اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ

یہ تقسیم تخمینی اور ظنی ہے، حقیقی نہیں۔ اس لیے کہ اوپر کی مثال میں یہ ممکن ہے کہ ۸۰۰۰ روپے کا نفع

۱۔ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، کراچی، ص ۳۸۳-۳۸۸

۲۔ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۸۹-۳۵۸؛ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۱۳۶

درمیان کے دنوں میں ہوا ہو اور شروع اور آخر کے دنوں میں جن میں زید کی رقم لگی رہی، کچھ نفع نہ ہوا ہو۔ لہذا زید کو ایسے ہی بلا وجہ دوسروں کے سرمایوں پر ہونے والے نفع میں سے ۵۰۰ روپے مل گئے۔ ڈاکٹر عمران اشرف عثمانی نے خود ہی اس اعتراض کو ذکر کیا ہے^۲ اور خود ہی اس کا مندرجہ ذیل جواب دیا ہے۔

“This argument can be refuted on the ground that it is not necessary in a Musharska that a partner should earn profit on his own money only . Once a Musharakah pool come into existence all the participants regardless of whether their money is or is not utilized in a particular transaction earn the profit accruing to the joint pool .This is particularly true of the Hanafi school which does not deem it necessary for a valid musharakah that the monetary contribution of the partners are mixed up together ”^۳

مولانا کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مشارکت میں یہ ضروری نہیں کہ ہر شریک صرف اپنے سرمایہ پر نفع حاصل کرے۔ شراکت کے بعد اگرچہ صرف ایک شریک کا سرمایہ استعمال ہوا

فقہی مضامین، ص ۴۹۲-۴۹۳؛ اسلامی نظام معیشت کے تناظر میں موجودہ اسلامی بینکنگ پر ایک تحقیقی فتویٰ، ص ۱۰-۱۲

^۲ Meezan Bank's Guide to Islamic Banking, P-178

^۳ ibid

نیز مندرجہ ذیل کتب میں بھی اس سوال جواب کا تذکرہ ہے۔ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں

ص ۳۹۰-۳۹۱؛ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۱۳۶

لیکن نفع میں دیگر شرکاء بھی شریک ہوتے ہیں۔

لیکن یہ جواب اس لیے غلط ہے کہ جب ایک شریک نے کچھ عرصہ بعد اپنی رقم نکلوائی تو یہاں تو شراکت ہی باقی نہیں رہی خصوصاً جبکہ وہ شریک (Sleeping Partner) ہو اور وہ اپنا کل سرمایہ (Active Partner) سے واپس لے لے۔ اگر کل سرمایہ نہ لے بلکہ نصف ہی لے لے پھر بھی شراکت باطل ہوگئی کیونکہ سرمایوں کے نئے تناسب (Ratios) سے نئے عقد کی ضرورت ہوگی۔

دوسرا اعتراض یومیہ بنیادوں پر نفع کی تقسیم پر یہ ہوتا ہے کہ جب شراکت کے رواں کھاتوں میں کھاتے دار رقمیں نکلواتے اور رکھواتے رہتے ہیں تو اس المال کا علم ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اس اعتراض کو بھی خود ہی ذکر کر کے مولانا ڈاکٹر عمران اشرف نے یہ جواب دیا ہے کہ ہمارے حنفیہ کے ہاں شراکت کے جواز کے لیے یہ کوئی شرط نہیں ہے کہ اس المال کی مقدار معلوم نہ ہو۔ کیونکہ ایسی جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہے۔

"لنا ان الجہالة لا تمنع جواز العقد بعینہا بل لا فضا ئہا الی المنازعة وجہالة رأس المال وقت العقد لا تفضی الی المنازعة لانه یعلم مقداره ظہرا وغالباً لان الدرہم والدنا نیرتوزنان وقت الشراء فیعلم مقدارہما فلا یودی الی جہالة مقدار الربح وقت القسمة" ۱

یعنی ہمارے ہاں (حنفیہ کے ہاں) جہالت مفد عقد نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہالت بذات خود عقد کے جواز کیلئے مانع نہیں ہوتی بلکہ مفضی الی المنازعة ہونے کی وجہ سے مانع ہوتی ہے اور عقد کے وقت اس المال کی جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہے۔ کیونکہ عام طور سے سامان کی خرید کے وقت چونکہ درہم و دنانیر کو تولا جاتا ہے اس لیے اس وقت اسکی مقدار معلوم ہو جاتی ہے لہذا نفع کی تقسیم کے وقت نفع کی مقدار بھی مجہول نہیں رہتی۔

۱ فقہی مضامین، ص ۴۹۳-۴۹۴

۲ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۹۲-۳۹۳؛ Meezan Bank's Guide to

Islamic Banking, P179-180

۳ بدائع الصنائع، ۶/۵۷

لیکن علامہ کاسانی کی اس عبارت سے یہ استدلال کہ حنفیہ کے ہاں سرمائے کا علم ہونا شرط نہیں، بجائے خود غلط ہے۔ اس لیے کہ اس عبارت میں صرف اتنا کہا گیا ہے کہ جب بوقت عقد شرکت دراہم سامنے دیئے گئے تو انکا اجمالی علم یعنی مقدار حاصل ہوگئی۔ ان دراہم کا وزن کر کے انکا تفصیلی علم (مقدار) ضروری نہیں ورنہ یہ مطلب نہیں کہ سرے سے سرمائے کا بالکل ہی علم ہونا ضروری نہیں ورنہ تو شراکت بالاً موال کی حقیقت ہی ختم ہو جائے گی۔
یومیہ بنیادوں پر نفع کی تقسیم کی ایک دلیل یہ دی گئی ہے۔^۱ کہ حدیث میں آتا ہے کہ

”المسلمون علی شروطہم“^۲

یعنی اگر مسلمان آپس میں کوئی شرط کر لیں جو صریح احکام شریعت کے خلاف نہ ہو تو یہ شرط معتبر ہوگی۔ لیکن یہ دلیل بھی غلط ہے اسلئے کہ یہاں صرف ایک کا نفع دوسرے کو نہیں دیا جاتا بلکہ ایک کا نقصان بھی دوسرے کے سر چلا جاتا ہے۔ ظاہر ہے پھر معاملہ اس حدیث کا مصداق نہیں بن سکتا۔^۳
مراہمہ مؤجلہ پر اعتراضات:- مراہمہ مؤجلہ پر مندرجہ ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

مراہمہ شریعت اسلامیہ میں فروختگی کا ایسا طریقہ ہے جس میں بیچنے والا شے کی قیمت خرید بتلا کے اپنا نفع بتلا کے خریدنے والے کو شے مذکورہ بیچے گا، اگر بیچنے والا خریدنے والے کو قیمت کی ادائیگی میں مہلت دے یا اسکی قسطیں بنا دے تو یہی معاملہ شریعت میں "مراہمہ مؤجلہ" کہلاتا ہے۔^۴
سودی بینکاری میں بینک سے قرض لینے والوں میں بہت سے لوگوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ملنے والی رقم سے وہ اپنے مطلب کی چیز خرید لیں گے۔ جسکی انہیں ضرورت ہے۔ بینک اس قرض پر سود لیتا ہے۔ اگر مقرض بروقت سودی قرض کی قسط ادا نہ کرے تو اس پر سود بڑھا دیا جاتا ہے۔

اسلامی بینک چونکہ سودی قرضہ نہیں دے سکتا اس لیے مراہمہ مؤجلہ کا طریقہ تجویز کیا گیا

- | | |
|---|--|
| ۱ | فقہی مضامین، ص ۴۹۰ |
| ۲ | شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۹۴؛ Meezan Bank's Guide to Islamic Banking, P-181 |
| ۳ | حدیث مذکور کی تخریج "نکاح مشروط" کے تحت پیچھے گزر چکی ہے۔ |
| ۴ | فقہی مضامین، ص ۴۹۵ |
| ۵ | اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۱۴۰ |

ہے۔ اسلامی بینک قرض لینے والے شخص کو بجائے قرض کے، اس کی مطلوبہ شے بازار سے خرید کر قیمت خرید میں اپنا نفع شامل کر کے بیچ دیتا ہے اور قیمت قسطوں میں وصول کر لیتا ہے۔ اس طرح یہ معاملہ بیع بالتقسیط اور مراہمہ موجدہ کا مجموعہ بن جاتا ہے۔ یہاں شرعی نقطہ نظر سے کئی امور محل نظر ہیں۔

”ربح مالم یضمن کی خرابی“

۱۔ معاصر اسلامی بینکاری میں یہ طریقہ ہے کہ مراہمہ کرنے والا شخص بذات خود اولاً بینک کے وکیل کی حیثیت سے اس شے کو بازار سے خرید کر اس پر قبضہ کر لیتا ہے اور پھر خود ہی اس چیز کو بینک سے بیع تعاظی کے ذریعے خرید لیتا ہے۔ بیع تعاظی اسے کہتے ہیں کہ زبان سے خرید و فروخت کے الفاظ بولے بغیر بائع دے دے اور مشتری خرید لے۔ جب شخص مذکور نے بینک کے وکیل کی حیثیت سے شے مذکور پر قبضہ کیا تھا مگر ابھی وہ چیز بینک سے خریدی نہیں اور اس حالت میں شے مذکور کا نقصان ہو جائے تو بینک کے قواعد و ضوابط کے مطابق نقصان عمیل (خریدار) کا ہوگا۔ حالانکہ ابھی تک شے مذکور بینک ہی کے ضمان (رسک) میں ہے۔ لہذا نقصان بھی اسی کا ہونا چاہیے ورنہ لازم آئے گا کہ بینک مراہمہ کے اس معاملے میں ضمان کے بغیر نفع کما رہا ہے۔ یعنی ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جس کا نقصان اٹھانے کے لیے وہ تیار نہیں۔ اسے ”ربح مالم یضمن“ کہتے ہیں جو شریعت میں ناجائز ہے۔^۱

بیع تعاظی کی شرط کا موجود نہ ہونا

۲۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا یہ بیع تعاظی ہے۔ بیع تعاظی میں فریقین کا مجلس میں ہونا ضروری ہے۔ جبکہ خریدار خریدنے کے بعد اکیلا ہوتا ہے اس مجلس میں فروخت کنندہ کا کوئی نمائندہ نہیں ہوتا۔^۲ مجلس تحقیق اسلامیہ (جس کا ذکر پیچھے گزرا ہے) میں یہ طے ہوا تھا کہ مراہمہ میں عمیل جب بینک کے وکیل کی حیثیت سے شے پر قبضہ کر لے تو بینک اس قرضہ کی تصدیق کے لیے ایک نمائندہ بھیجے گا مگر اس شرط کو بینکوں نے اختیار نہیں کیا۔^۳ اگرچہ یہ شرط محض احتیاط کے لیے تھی مگر آج کے دور میں عمیل کا جھوٹ بول دینا کون سی بعید بات ہے۔

۱۔ اسلامی نظام معیشت کے تناظر میں موجودہ اسلامی بینکنگ پر ایک تحقیقی فتویٰ، ص ۲۹؛ مروجہ نظام

بینکاری اور جمہور علماء کے موقف کا خلاصہ، ص ۸۹

۲۔ مروجہ نظام بینکاری اور جمہور علماء کے موقف کا خلاصہ، ص ۸۹ ۳۔ احسن الفتاویٰ، ۱۱۹/۷

عدم ادائیگی قسط کی بناء پر مالی جرمانہ عائد ہونا

مراجہ موجدہ کرنے والا شخص اگر بروقت قسط کی ادائیگی نہ کرے تو اسکا کیا حل ہونا چاہیے۔ شریعت مطہرہ میں حکم ہے کہ ایسا شخص اگر تنگ دست ہے تو اسے مہلت دی جائے اور اگر خوشحال ہے مگر پھر بھی بروقت قسط ادا نہیں کرتا تو اسے قید کر دیا جائے۔ بعد ازاں اگر وہ اس ضد پر برقرار رہے تو اسکے مال سے قاضی وقت اسکا قرض ادا کر دے گا۔

مگر یہاں صورت حال مختلف ہے اس لیے کہ حکومت اسلامی نہیں ہے۔ مولانا تقی عثمانی نے اسکے لیے یہ تجویز دی تھی کہ مراجہ کا معاملہ کرنے والے شخص سے عقد کے شروع میں یہ وعدہ لیا جائے کہ اگر وہ بروقت قسط ادا نہ کر سکا تو وہ ایک مخصوص رقم خیراتی فنڈ (Charity Fund) میں دے گا۔

یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ کیا کسی شخص پر اسکے کیے ہوئے وعدہ کی بنا پر قانوناً کوئی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔

حنفیہ کے ہاں تو نہیں البتہ بعض مالکی فقہاء کے ہاں وعدہ کی قانونی حیثیت ہے۔

”واما اذا التزم انه ان لم يوفه حقه في وقت كذا فعليه كذا الفلان او صدقة للمساكين فهذا هو محل الخلاف المعقود له هذا الباب فالمشهور انه لا يقضى به كما تقدم وقال ابن دينار يقضى به۔“ ۱

”اور جب وہ التزام کرے کہ اگر میں نے فلاں وقت اسکا حق ادا نہ کیا تو میں فلاں کو اتنا دوں گا یا میرے اوپر مساکین کے لیے اتنا صدقہ لازم ہوگا تو وہ نقطہ اختلاف ہے جس کے لیے باب قائم کیا گیا ہے۔ پس مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اس التزام کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ (قاضی یہ حکم نہیں دے گا) اور ابن دینار فرماتے ہیں کہ اس التزام کو پورا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔“

معلوم ہوا کہ مالکی فقہاء کے ہاں بھی یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے۔ صرف ابن دینار کا قول ہے لہذا ایک دوسرے مذہب کے شاذ مسئلے پر بنیاد رکھنا خود کمزور ہے۔ نیز یہ بھی کہ صدقہ ایک تبرع ہے۔ اور تبرع پر کسی کو مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ ۲

۱۔ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۱۴۰

۲۔ تحریر الکلام فی مسائل الالتزام، بحوالہ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۱۴۰

۳۔ اسلامی نظام معیشت کے تناظر میں موجودہ اسلامی بینکنگ پر ایک تحقیقی فتویٰ، ص ۲۳-۲۶

صاحب احسن الفتاویٰ نے لکھا ہے کہ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں علماء نے اس بات پر زور دیا تھا کہ اگر خیراتی فنڈ بنانا بھی ہے اور مالکی فقہ کے اس مسئلے کو منطبق کرنا ہی ہے تو پھر یہ فنڈ بینک کے تصرف و اختیار میں نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ کسی تیسری پارٹی کے کنٹرول میں ہونا چاہیے مگر بینک والے اسی چیز پر مصر رہے کہ اس فنڈ کو بینک ہی کے قبضے میں رہنے دیا جائے۔^۱

ظاہر ہے کہ بینک اگر اسے اپنے تصرف میں رکھنے پر مصر ہیں تو انکا کوئی نہ کوئی فائدہ تو اس سے متعلق ہے ورنہ کسی ایسے کام کو اپنے ذمہ لینا جسکا بظاہر کوئی فائدہ نہ ہو تعجب سے خالی نہیں، غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ شاید بینک اس خیراتی فنڈ سے غرباء کی مدد کر کے نیک نامی حاصل کرنا چاہتا ہے اور یہ نیک نامی کا حصول بھی بظاہر ایک معنوی سود ہے یعنی معنوی فائدہ ہے۔^۲

نیز یہ کہ خود اسلامی بینکنگ کے حامی یہاں مراحہ میں اس عائد ہونے والی رقم کو نقصان کا تدارک کہتے ہیں۔ اگر اسے نقصان کا تدارک کہیں اور رقم اتنی ہی وصول کی جائے جتنی سودی بینک سود کے نام پر لیتا ہے تو پھر سود میں اور اس میں کیا فرق رہ جائے گا۔^۳

بینک کے عقد اجارہ پر اعتراضات

جدید نظام بینکاری میں اجارہ کی ایک نئی قسم متعارف کرائی گئی ہے۔ اسے فائنانسنگ لیز یا "الاجارۃ الملتھمی بالتملیک" کہتے ہیں۔ اس طریقہ اجارہ کی صورت یہ ہے کہ مثلاً مشین ایک فیکٹری کو مطلوب ہے بینک اس فیکٹری کو وہ مشین اجارہ پر دیتا ہے۔ اور اس مشین کی قیمت مع نفع متعین کرتا ہے اور مشین کے لیے اتنی مدت مقرر کرتا ہے جس میں وہ مشین استعمال ہو کر گھس کر ختم ہو جائے گی پھر مشینری کی اس رقم کو اس معینہ مدت پر یونٹ بنا کر تقسیم کر لیا جاتا ہے۔ اب جب فیکٹری مشینری کی معینہ رقم بینک کو ادا کر کے فارغ ہوگی اس وقت وہ مشین بھی استعمال ہو کر اپنی کارکردگی قریب قریب کھو دے گی۔ پھر ایک نئے عقد کے ذریعے یہ مشین فیکٹری کی ملکیت ہو جائے گی۔

یہاں شرعی اعتبار سے تین معاملات ہیں

۱۔ بینک کا گاہک کے لیے مطلوبہ چیز خریدنا

فقہی مضامین، ص ۳۶۸-۳۶۹

احسن الفتاویٰ، ۱۲۱/۷، ۲

۱

فقہی مضامین، ص ۳۶۶-۳۶۷؛ اسلامی نظام معیشت کے تناظر میں موجودہ اسلامی بینکنگ پر ایک

۳

تحقیقی فتویٰ، ص ۲۸-۲۹

۲۔ بینک کا مطلوبہ شے عمیل کو اجارہ پر دینا۔

۳۔ مدت اجارہ مکمل ہونے کے بعد بینک کا وہ مطلوبہ شے عمیل کو بیچ دینا۔

اسلامی بینکوں کو یہ ہدایت کی گئی ہے کہ وہ عمیل کے ساتھ ان تینوں معاملات میں کسی معاملے کو دوسرے کے ساتھ مشروط نہ کریں، ہاں محض وعدہ لے لیں مگر مشروط نہ کریں۔ مثلاً بینک عمیل (گاہک) کیلئے مطلوبہ شے خریدتے وقت یہ شرط نہ لگائے کہ وہ عمیل یہ چیز بینک سے ضرور اجارہ پر لے گا یا اجارہ پر دیتے وقت یہ شرط لگانا کہ اجارہ مکمل ہونے کے بعد وہ اس شے کو بینک سے ضرور خرید لے گا۔

عقد اجارہ کو فسخ کرنے کی صورت میں

اگر عمیل اجارہ کے دوران کسی درجہ پر عقد اجارہ کو فسخ کرنا چاہے تو اسے وہ مطلوبہ شے مستاجرہ بینک سے بینک ہی کی متعین کردہ قیمت پر خریدنی پڑے گی۔ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے چونکہ صریحاً بینک کے فائدے میں ہے لہذا غلط ہے اور عمیل کیلئے اس میں نقصان ہے لہذا اس شرط سے عقد اجارہ فاسد ہو گیا کیونکہ عقد اجارہ شرط فاسدہ سے فاسد ہو جاتا ہے۔^۱

شے مستاجرہ کی انشورنس کروانا

موجودہ اسلامی بینکاری میں شے مستاجرہ کی انشورنس کروائی جاتی ہے اگرچہ انشورنس بینک کرواتا ہے تاہم عمیل کو معلوم ہوتا ہے کہ میرے لیے انشورنس کرائی جا رہی ہے لہذا وہ عمیل بھی گناہ میں شریک ہوتا ہے اور اس عمل سے بینک بھی گناہ گار ہو جاتا ہے۔ نیز یہ کہ انشورنس کروا کر وہ شے بینک کے ضمان سے نکل جاتی ہے۔ حالانکہ فقہ کا قاعدہ ہے کہ اگر شے مستاجرہ مستاجر کی غفلت کے بغیر ہلاک ہو جائے تو ضمان مستاجر کی بجائے مؤجر پر آتا ہے۔^۲

صفقتہ فی صفقتہ کی خرابی

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ عقد اجارہ میں تینوں عقد ایک دوسرے کے ساتھ مشروط نہیں ہونے چاہئیں اور نہ ہی ایک عقد میں دوسرا عقد شامل ہونا چاہئے نہ صراحۃً نہ عرفاً۔

۱۔ محمد تقی عثمانی، مفتی، فقہی مقالات، کراچی، مبین اسلامی پبلشرز، ۱۹۹۴ء، ۱/۲۶۸

۲۔ اسلامی نظام معیشت کے تناظر میں موجودہ اسلامی بینکنگ پر ایک تحقیقی فتویٰ، ص ۳۵-۳۶

۳۔ فقہی مضامین، ص ۲۹۷

اسلامی بینک یا تو بغیر عقد جدید کے یا برائے نام عقد کے وہ شے مستاجرہ مستاجر کو اجارہ کے ختم ہونے کے وقت فروخت کر دیتے ہیں اور حقیقت میں یہ عقد اجارہ اسی عقد بیع کیلئے کیا جاتا ہے ورنہ اگر بینک کو معلوم ہو جائے کہ یہ شے مستاجرہ، مستاجر آخر میں نہیں دے گا تو وہ کبھی بھی عقد اجارہ نہ کریں۔ لہذا اس معاملہ میں صفقتہ فی صفقتہ اور تعلیق البیع^۱ کی خرابیاں یہاں پائی جاتی ہیں۔^۲

ہنڈی کا مسئلہ

اسلامی بینکوں کو یہ راہ بتلائی گئی ہے کہ برآمد کنندہ جب بینک کے پاس ہنڈی لے کر آئے تو بینک اس ہنڈی کو وصول کر کے برآمد کنندہ کی اجازت سے اس ہنڈی پر رقم وصول کرنے کا وکیل بن جائے گا۔ پھر ایک دوسرا عقد اس طرح کرے گا کہ جتنی رقم کی ہنڈی تھی اتنی رقم کا بلا سود قرض برآمد کنندہ کو دے گا۔

عقد اول یعنی بطور وکیل ہنڈی کی رقم وصول کرنے پر بینک برآمد کنندہ سے حق الخدمت (Service Charges) وصول کر سکتا ہے۔ احتیاط صرف اتنی ہے کہ دونوں معاملات علیحدہ علیحدہ ہوں اور ایک دوسرے کے ساتھ مشروط نہ ہوں۔^۳ مگر مسئلہ یہ ہے کہ یہاں دو معاملوں کو ایک دوسرے سے مشروط نہ کرنا متعاقدین کی رضا مندی پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ بینک کے قواعد و ضوابط میں لکھا ہوتا ہے کہ ایسے شخص کو قرض جاری کیا جائے۔ لہذا یہاں دونوں معاملات خود بخود پہلے ہی سے مشروط ہوتے ہیں اس لیے صفقتہ فی صفقتہ کی خرابی یہاں دور ہو ہی نہیں سکتی۔ اس لیے یہ معاملہ ناجائز ہی رہے گا۔^۴

مجوزین کی جانب سے توضیحات

مؤلف نے مانعین کے ان اعتراضات کو مد نظر رکھ کر مجوزین کی تحریرات کا مطالعہ بھی

۱ صفقتہ فی صفقتہ کی معنی ہے کہ ایک معاملے میں دوسرا معاملہ شامل کرنا۔ تعلیق البیع کا مطلب ہے بیع کو کسی شرط فاسد کیساتھ معلق کرنا

۲ اسلامی نظام معیشت کے تناظر میں موجودہ اسلامی بینکنگ پر ایک تحقیقی فتویٰ، ص ۳۷-۳۸، مروجہ اسلامی بینکاری اور جمہور علماء کے موقف کا خلاصہ، ص ۸۹

۳ Meezan Bank's Guide to Islamic Banking, PP198-199

۴ فقہی مضامین، ص ۵۰۱

کیا ہے اور عملاً معاصر اسلامی بینکوں کے شرعی مشیران سے تبادلہ خیال بھی کیا ہے۔
مؤلف اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ ان مذکورہ بالا اعتراضات میں سے بعض تو سرے سے غلط ہیں اور موجودہ اسلامی نظام بینکاری سے کلی واقفیت نہ ہونے کا نتیجہ ہیں جبکہ بعض اعتراضات کو بجائے خود مجوزین بھی قبول کرتے ہیں اور اس رواں نظام سے ان خرابیوں کو دور کرنے کیلئے کوشاں ہیں جو ان اعتراضات کا منشا ہیں۔

یہاں ان اعتراضات کی مذکورہ بالا دونوں قسموں کا تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جا رہا ہے۔ پہلے مذکورہ بالا قسم کے تحت آنے والے اعتراضات کا تجزیہ کیا جا رہا ہے۔

کیا اسلامی بینک سودی بینکوں سے جداگانہ تشخص قائم کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں؟

اسلامی بینک کاری پر ایک بنیادی اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ معاصر اسلامی بینک اپنا جداگانہ تشخص قائم نہیں رکھ سکے۔ عام اکاؤنٹ ہولڈر ہو یا جدید ماہر معاشیات، ان تمام لوگوں کا یہی کہنا ہے جو معاصر اسلامی بینکوں سے معاملہ کر چکے ہیں، کہ ان بینکوں اور سودی بینکوں کے معاملات میں واضح فرق نہیں ہو سکا ہے۔

اس اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ اسلامی بینک بھی اسی سودی بینکوں والے سیٹ اپ میں کام کر رہے ہیں سوائے اس کے کہ ان اسلامی بینکوں کے ہاں معاملات (Transactions) میں سود نہیں ہے۔ مجوزین کا کہنا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کی تعداد سودی بینکوں کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ اسلئے وہ ابھی تک اپنا Inter bank offered rate بنانے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔

Inter bank offered rate بینکوں کے باہمی مالی تبادلے کا ایک نظام ہے جس کی وجہ سے تمام بینک تمویل (Financing) کیلئے ایک خاص شرح سود کے پابند ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر تمام بینک اس ضابطہ کی رو سے پابند ہوتے ہیں کہ وہ تمویل کیلئے جتنا قرض بھی دیں گے اس پر ایک متعین فیصدی مقدار مثلاً ۱۱ فی صد سے کم سود وصول نہیں کریں گے۔ اب اسلامی بینک تمویلی قرضوں پر سود وصول نہیں کرتے تاہم وہ اپنے نفع کی فیصدی شرح اس شرح سود سے کم یا بہت زیادہ نہیں کر سکتے۔ اسلامی بینکوں کو ملک پاکستان میں KIBOR یعنی Karachi

Inter bank offered Rate اور عموماً بین الاقوامی سطح پر LIBOR یعنی London Inter bank offered Rate کا پابند رہنا پڑتا ہے۔ اگر اسلامی بینکوں کی تعداد بڑھ جائے تو وہ اپنا Inter bank offered Rate قائم کر کے جداگانہ تشخص قائم کر سکتے ہیں۔ پھر وہ اپنے کھاتہ داروں کو بہت زیادہ نفع بھی دے سکیں گے اور سرمایہ دارانہ استحصالی نظام کے خلاف اسلامی عادلانہ تقسیم دولت کے نظام کے قائم کرنے میں مدد و معاون بھی ہو سکیں گے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے مانعین کے اس اعتراض کی حقیقت بھی سمجھ میں آ سکتی ہے جو انہوں نے روایتی سودی شرح کو معیار (Bench Mark) بنانے کے متعلق کی تھی۔ حلال منافع کی تعیین کیلئے سود کی شرح کو معیار بنانے سے بہر حال معاملہ حرام نہیں ہوگا۔

کیا شخص قانونی اور محدود ذمہ داری کا اصول محض بینکوں کے فائدے کیلئے ہے؟

مجوزین کا کہنا ہے کہ شخص قانونی اور محدود ذمہ داری کا جو تصور ان کی طرف سے پیش کیا گیا ہے وہ حتمی نہیں ہے۔ اگر اس سے لوگوں کا استحصال اور دھوکہ دہی کا دروازہ کھل رہا ہو تو اس پر نظر ثانی کی جاسکتی ہے۔ مولانا تقی عثمانی محدود ذمہ داری کے نظائر ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

”ان پانچ نظائر کی بنیاد پر بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”شخص قانونی“ اور ”محدود ذمہ داری“ کا تصور اسلامی تعلیمات کے خلاف نہیں ہے۔ لیکن اس بات کو اہمیت دی جانی چاہئے کہ محدود ذمہ داری کا تصور لوگوں کو دھوکہ دینے اور نفع بخش کاروبار کے نتیجے میں پیدا ہونے والی فطری ذمہ داریوں سے جان چھڑانے کا ذریعہ نہ بنے لہذا اس تصور کو پبلک کمپنی تک محدود کیا جاسکتا ہے جو کہ اپنے شیئرز عوام الناس کیلئے جاری کرتی ہے اور اس کے شیئر ہولڈرز کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ انہیں کاروبار کے روزمرہ کے امور اور اثاثوں سے زائد قرضوں کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔“ ۲

۱ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو: (۱) محمد تقی عثمانی، مفتی، غیر سودی بینکاری، کراچی، مکتبہ معارف القرآن،

۲۰۰۹ء، ص ۲۶۷-۲۷۱ (۲) اعجاز صدیقی، ڈاکٹر مولانا، اسلامی اور سودی بینکاری میں فرق، کراچی،

مکتبہ کامل پورے، س۔ ن۔ ص ۱۰-۳ ۲ محمد تقی عثمانی، مفتی، اسلامی

بینکاری کی بنیادیں، (مترجم) محمد زاہد، فیصل آباد، مکتبہ العارفی، س۔ ن۔ ص ۲۲۱

مولانا نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس اصول کا اطلاق کسی فرم کے غیر عامل شرکاء (Sleeping Partners) اور پرائیوٹ کمپنی کے ان شرکاء پر بھی ہو سکتا ہے جو کاروبار کے انتظام و انصرام میں عملی حصہ نہیں لیتے۔ لیکن کسی شراکت (Partnership) کے کام کروانے والے شرکاء اور پرائیوٹ کمپنی کے کام میں حصہ لینے والے شرکاء کی ذمہ داری غیر محدود ہونی چاہئے۔

شخص قانونی اور محدود ذمہ داری پر کیے گئے اعتراضات کے جواب میں پہلی بات تو یہ کہی گئی ہے کہ شخص قانونی اور محدود ذمہ داری کا تصور ایسا ہے جس کے بارے میں کوئی براہ راست رہنمائی نصوص میں نہیں ملتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ شخص قانونی سرے سے ایک غیر شرعی تصور ہے تو یہ بجاہتاً غلط ہے۔ اس لیے کہ شخص قانونی درحقیقت شخص معنوی ہی کی ایک شکل ہے اور ہر ایک ادارہ خواہ مدرسہ ہو یا ہسپتال، تجارتی ادارہ ہو یا بینک، اپنے مالکوں، منتظمین اور شرکاء سے الگ ایک وجود رکھتا ہے اور یہی وجود شخص معنوی ہے۔ شخص معنوی کو جب قانون بھی تسلیم کر لے تو یہ شخص قانونی بن جاتا ہے۔ جینکوں کے عقد مضاربت میں جہاں ہزاروں کھاتہ دار بطور رب المال بینک کے ساتھ، جو مضارب ہے، عقد کر رہے ہوتے ہیں، وہاں محدود ذمہ داری کی شرط کی وجہ سے ان کے مالی نقصان کا احتمال نہیں ہوتا بلکہ اس تصور و شرط کے بغیر بھی مضاربت کے عام قاعدے کے تحت کہ عقد میں نقصان ہوا تو رب المال ہی کا ہوگا، نقصان کا احتمال رہتا ہے۔ اور اگر نقصان بینک یعنی مضارب کی تعدی سے ہو تو محدود ذمہ داری کا تصور بینک کو بچا نہیں سکتا اس لیے کہ کمپنی کے قانون میں صراحت ہے کہ کمپنی کو کسی فراڈ، خلاف معاہدہ کام کرنے یا اختیارات سے تجاوز کرنے کی صورت میں کوئی تحفظ فراہم نہیں ہوگا۔ ہاں محدود ذمہ داری کا تصور اس نادر صورت میں متعارض شریعت ہے جب کمپنی دیوالیہ ہو جائے۔ اس کے حل کیلئے یہ تجویز دی گئی ہے کہ کمپنی کی تحلیل کے وقت جو آفیسر ”منتظم امور بروقت تحلیل“ (Liquidator) مقرر ہوتا ہے، شرکاء اس کے پاس جا کر از خود یہ پیشکش کر دیں کہ جو دائین اپنے حقوق سے محروم ہو رہے ہیں، ان کے باقی واجب الاداء دیون میں سے جتنے دیون حصہ رسدی کے طور پر ہمارے ذمہ

آتے ہے وہ ہم ادا کرنے کیلئے تیار ہیں۔ یہ رقوم ان شرکاء کے ذمہ واجب ہوں گی۔
محدود ذمہ داری کی شرط سے کوئی عقد شراکت یا مضاربت بہر حال فاسد نہ ہوگا بلکہ یہ شرط کہ ذمہ
داری محدود ہوگی، فاسد ہو جائے گی۔

کیا ہر تلفیق حرام ہے؟

مانعین کا ایک اعتراض یہ ہے کہ معاصر اسلامی بینکاری میں شرعی تقاضے پورے کیے
بغیر تلفیق کا سہارا لیا گیا ہے۔ ایسی تلفیق حرام ہے۔

مجوزین کا کہنا ہے کہ یہ مسئلہ غور طلب ہے کہ اگر ایک فقہی مسلک میں کسی نوپید مسئلہ کے
متعلق کوئی فرع نہ ہو اور دوسرے فقہی مسلک میں اس مسئلہ کے متعلق کوئی فرع ہو تو کیا اس فرع کو
اپنا بھی تلفیق ہوگا؟

اجباری تصدق کے مسئلہ ہی پر غور کیا جائے۔ حنفی کتب فقہ و فتاویٰ اس کے متعلق خاموش
ہیں۔ مالکی کتب فقہ میں اس مسئلہ کے متعلق راہنمائی موجود ہے۔ انکا کہنا ہے کہ اگر یہاں مالکی فقہ
سے استفادہ کر لیا جائے تو یہ تلفیق نہ ہوگی۔

کیا شرکت و مضاربت کا وجود اسلامی بینکوں میں قلیل کا معدوم ہے؟

یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلامی بینک ابھی تک معیاری طریقہ ہائے تمویل یعنی شرکت و
مضاربت کو بڑے پیمانے پر اپنانے میں کامیاب نہیں ہوئے۔ مجوزین بھی اس صورت حال پر
مشوش ہیں۔ مگر وہ اس صورت حال سے مایوس نہیں ہیں اور شرکت و مضاربت کو مراہجہ و اجارہ کی
جگہ بڑے پیمانے پر اپنائے جانے کی پر زور ترغیب میں مصروف ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ بہر حال
اجارہ و مراہجہ کے استعمال کے باوجود بھی موجودہ نظام سود سے پاک ہے۔ اس لیے کہ مراہجہ
مؤجلہ، جس کی شرح اسلامی بینکاری میں سب سے زیادہ ہے، خلافت عثمانیہ میں باقاعدہ رائج
تھی۔

۱۔ غیر سودی بینکاری، ص ۳۳۵-۳۵۵ (مخلص)

۲۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو، غیر سودی بینکاری، ص ۲۷۷-۲۹۷

۳۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو، غیر سودی بینکاری، ص ۷۴-۱۳۱

کیا اسلامی بینک سٹیٹ بینک کے قوانین کے پابند ہوتے ہیں؟

مانعین کا یہ اعتراض درست ہے کہ اسلامی بینک مرکزی بینک کے قواعد کے پابند ہوتے ہیں۔ مجوزین کا کہنا ہے کہ اس کے باوجود اسلامی بینک صرف اس حد تک مرکزی بینک کے قوانین کی پابندی کرتے ہیں جس حد تک فقہ اسلامی انہیں اجازت دیتی ہے۔ چند مثالوں سے یہ بات مزید واضح ہو جاتی ہے۔

الف: سٹیٹ بینک اپنے قواعد و ضوابط میں تبدیلی کرتا رہتا ہے، مگر اسلامی بینک جاری و رواں معاہدات میں ان تبدیلیوں کو لاگو نہیں کرتے بلکہ جب عقد کا دورانیہ مکمل ہو جاتا ہے تو نئے عقد کے وقت ان قوانین کو لاگو کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر مرکزی بینک Inter bank offered Rate تبدیل کرتا ہے تو اسلامی بینک ان ریٹس (Rates) کو جاری و رواں معاہدات میں تبدیل نہیں کرتے۔

ب: مرکزی بینک لیزنگ اور فنانسنگ کی مختلف شکلوں میں انشورنس کو لازمی قرار دیتا ہے مگر تکافل کے نظام کے متعارف ہو جانے کے بعد تمام اسلامی بینکوں نے انشورنس کی بجائے تکافل کو اپنا لیا ہے۔

ج: چونکہ کوئی اسلامی بینک جاری و رواں معاہدات میں تبدیلی نہیں کرتا، اسلئے یہ اعتراض بھی نہیں کیا جاسکتا کہ اسلامی بینک مجہول کا پابند بناتے ہیں۔

د: یہ اعتراض کہ اسلامی بینک ضرورت آن پڑنے پر مرکزی بینک سے سود پر قرضہ حاصل کرتے ہیں، غلط ہے۔ اسلئے کہ تمام اسلامی بینکوں کو اس بات کا سختی سے پابند کیا گیا ہے کہ وہ سٹیٹ بینک سے اور نہ ہی کسی اور سودی بینک سے سود پر قرضہ حاصل کریں۔ مجوزین کا کہنا ہے کہ معاصر اسلامی بینکوں میں سے کسی کے بارے میں بھی سودی قرضہ کی بات ثابت نہیں کی جاسکتی۔^۱
کیا شرکت متناقضہ ناجائز بیوع کے زمرے میں آتی ہے؟

مجوزین کا کہنا ہے کہ معاصر اسلامی بینکاری میں شرکت متناقضہ تین اجزاء کا نام ہے۔

۱۔ بینک اور عمیل کا مشترکہ طور پر کسی اثاثہ کو خریدنا ۲۔ بینک کا عمیل کو اپنا حصہ کرایہ پر دینا

۳۔ عمیل کا بینک سے بالاقساط بینک کا حصہ خریدنا

تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو، غیر سودی بینکاری، ص ۵۷

تمام اسلامی بینکوں کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ ان تینوں معاملات کو علیحدہ علیحدہ رکھیں اور ایک معاملہ کو دوسرے پر مشروط نہ کریں، اسلامی بینک اسی اصول پر کار بند ہیں۔ اگر عمیل استعمال شدہ حصہ کا کرایہ دیتا رہے اور اس حصے کو نہ خریدے تو اسلامی بینک اسے اس پر مجبور نہیں کرتے۔ لہذا جب تینوں معاملات ایک دوسرے پر موقوف نہیں ہیں تو پھر شرکت متناقضہ کیسے ناجائز ہو سکتی ہے، نہ اس میں ”صفقتہ فی صفقتہ“ ہے اور نہ ہی ”بیع و شرط“ ہے۔^۱

کیا مراہجہ میں بیع تعاطی ہوتی ہے؟

مراہجہ میں بیع تعاطی ممنوع ہے لہذا یہ اعتراض کہ موجودہ نظام میں مراہجہ میں بیع تعاطی ہوتی ہے، غلط ہے۔ یہاں باقاعدہ شرعی معاملہ ہوتا ہے نیز عاقدین یہاں ایجاب و قبول کے ذریعے عقد کرتے ہیں۔ کیا اسلامی بینک مراہجہ میں ہر مرحلہ پر شے کو عمیل کے رسک میں رکھتے ہیں؟ اسلامی بینک عمیل کے قبضہ میں شے مذکورہ کے آنے سے پہلے اس کے نقصان کے بذاتِ خود ذمہ دار ہوتے ہیں۔ چنانچہ ابھی حال ہی میں میٹرو پولیٹن حبیب بینک لمیٹڈ کی اسلامی بینکاری کی شاخ کو ایک ایسے ہی معاملہ میں دو کروڑ روپے کا نقصان اٹھانا پڑا۔ اسی طرح البرکہ بینک کو درآمد شدہ ادویات میں اسلئے نقصان برداشت کرنا پڑا کہ بیع مراہجہ کے تحت وہ ادویات البرکہ بینک ہی کے ضمان میں تھیں کہ ضائع (Expire) ہو گئیں، لہذا یہ اعتراض صحیح نہیں کہ اسلامی بینک مراہجہ کے تحت خریدی جانے والی شے کو ہر مرحلہ پر عمیل کے رسک میں سمجھتے ہیں۔^۲

مالی جرمانے کی حیثیت

جہاں تک مالی جرمانے کا تعلق ہے تو مجوزین کا کہنا ہے کہ یہاں اجباری صدقہ کو ایک ضرورت کے تحت اپنایا گیا ہے جسکا اور کوئی حل نہیں، البتہ بینک اسے قطعاً کسی فائدے کیلئے استعمال نہیں کرتے۔^۳

کیا کھاتہ دار بوقت عقد، عقد کے بارے میں لاعلم ہوتا ہے؟

مجوزین کا کہنا ہے کہ اس اعتراض کو متعلقہ عملہ کی غلطی یا کوتاہی پر محمول کیا جاسکتا ہے

ایضاً، ص ۲۱۳-۲۱۶

۲

غیر سودی بینکاری، ص ۲۷۵-۲۷۶

۱

ایضاً، ص ۲۸۱

۳

ورنہ بوقت عقد کاغذات میں عقد کی نوعیت کی تصریح ہوتی ہے کہ یہ عقد، عقد مشارکہ ہے یا عقد مضاربتہ ہے۔ اگر عمل استفسار کرے تو اس کی زبانی وضاحت بھی کر دی جاتی ہے۔
کیا اسلامی بینک مضاربتہ فیس لیتے ہیں؟

یہ اعتراض بھی ایک غلط فہمی کا نتیجہ ہے، حقیقت یہ ہے کہ بعض اسلامی بینکوں کے کاغذات میں عقد مضاربتہ کے تحت بینک کی طے شدہ شرح نفع کو مضاربتہ فیس سے موسوم کیا گیا ہے، جس کی اب تصحیح کر دی گئی ہے وہ مضاربتہ فیس نہیں ہے بلکہ بینک کا حصہ نفع ہے۔
کیا نفع کی تقسیم تخمینہ ہے؟

مجوزین کا کہنا ہے کہ اگرچہ معاصر اسلامی بینکاری میں نفع کی تقسیم تخمینہ ہے تاہم یہ تقسیم شرکت کے کسی بنیادی اصول سے متصادم نہیں ہے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ جب شریک نے رواں شرکت میں سے اپنا حصہ نکال لیا تو شرکت ہی ختم ہوگئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض حنبلی فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے کہ شرکاء ابتدائے شرکت میں یہ طے کر سکتے ہیں کہ کسی ایک شریک کے حصہ واپس لینے پر مشارکہ ختم نہیں ہوگا تا آنکہ تمام شرکاء یا اکثر شرکاء مشارکہ ختم کرنے پر راضی ہو جائیں۔
کیا اسلامی بینکوں میں ہنڈی کے معاملات ہوتے ہیں؟

مانعین کی طرف سے ایک اعتراض یہ بھی تھا کہ اسلامی بینک ہنڈی کا کاروبار کرتے ہیں اسلامی بینکاری کے ایک ماہر اور مشیر سے گفتگو کے بعد یہ بات واضح ہوئی کہ ہنڈی یعنی بلوں پر کٹوتی کا معاملہ کسی اسلامی بینک میں نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہنڈی کے کاروبار کا ذکر ڈاکٹر عمران اشرف عثمانی نے اپنی کتاب Meezan bank, s guide to islamic banking میں کیا ہے اور اسی کو بنیاد بنا کر مفتی عبدالواحد صاحب نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اسلامی بینک ہنڈی کا کاروبار کرتے ہیں۔ لیکن عملاً کسی اسلامی بینک میں یہ

۱ غیر سودی بینکاری، ص ۶۳ ۲ ایضاً، ص ۵۹

۳ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو:

اسلامی بینکاری کی بنیادیں، ص ۴۵؛ غیر سودی بینکاری، ص ۳۰۳-۳۳۳

مروج نہیں ہے اور نہ ہی اس کی اجازت ہے۔

حاصل بحث

اس تفصیلی بحث سے اولاً تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مانعین و مجوزین کی اکثریت اسلامی نظام بینکاری سے فکری اتفاق رکھتے ہیں یعنی ایسا ہرگز نہیں کہ وہ اسلامی بینکاری نظام کو سرے سے ناجائز سمجھتے ہیں ظاہر ہے کہ اس کا اس کے سوا اور کوئی مفہوم اخذ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ بھی معیاری مثالی اسلامی نظام بینکاری کے خواہش مند ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے اعتراضات کی ایک بنیاد معاصر نظام کا ان سفارشات سے عدول کر جانا ہے جو مجلس تحقیق مسائل حاضرہ نے تجویز کی تھیں۔ ثانیاً یہ کہ مجوزین کی طرف سے تقریباً ان تمام اعتراضات کا جواب بھی دیا گیا ہے جو مانعین نے اٹھائے تھے۔ اس لیے اس رواں اسلامی نظام بینکاری سے کلی اختلاف کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔ ثالثاً یہ کہ جب بھی کوئی بینک Scheduled Bank کا درجہ حاصل کرتا ہے تو وہ لازماً اسٹیٹ بینک کا پابند ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اسٹیٹ بینک اور اس کے توسط سے عالمی مالیاتی اداروں خصوصاً World Bank سے خلاصی کی کوئی صورت اس وقت تک ممکن نہیں جب تک بینک، بینک ہے۔ رابعاً یہ کہ مثالی اسلامی نظام معیشت کے قیام کیلئے اس رواں اسلامی بینکاری کو ایک عبوری راستہ سمجھنا قطعاً دانشمندی نہیں۔ بھلا جس نظام میں قطعی، حتمی اور آخری مالیاتی فوائد عالمی مالیاتی اداروں کے توسط سے یہودی ساہوکاروں اور سرمایہ داروں کو ہوتے ہوں، وہ نظام کیسے مثالی اسلامی نظام معیشت کے قیام میں مدد و معاون ہو سکتا ہے۔ اس لیے اس سے ایسی امیدیں باندھنا، امیدوں کی بنیادنا امید پر رکھنا ہے۔

البتہ رواں سودی نظام معیشت میں مسلمانوں کو سود سے بچانے کی یہ ایک قابل ستائش محنت ہے جس کے ذریعے سے لاکھوں مسلمان خدائے کریم سے جنگ و جدل سے محفوظ ہو رہے ہیں۔ اس رواں اسلامی نظام بینکاری کا یہی ایک پہلو ہے جو اس نظام کے حق میں قوت فیصلہ کو ایک وجہ تریح فراہم کر دیتا ہے۔

اس نظام کو بہتر بنانے کیلئے اسلامی بینکوں کو اپنا Inter bank offered rate قائم کرنا چاہئے۔ نیز اسلامی بینکوں کو اپنے معاملات میں شرکت و مضاربت کا وزن بڑھانا چاہئے۔ موجودہ دور میں بینکاری جس طرح مالی نظام میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت اختیار کر چکی ہے، اس سے فرار ممکن نہیں۔ اسلئے معاصر اسلامی نظام بینکاری کو بالکل رد کیا جانا دانشمندی کے خلاف ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

کریڈٹ کارڈ

دور جدید میں معاشی دنیا میں تغیرات کا ایک ہجوم ہے۔ روز بروز معاملات کی نت نئی صورتیں سامنے آرہی ہیں۔ انہی میں سے ایک صورت کریڈٹ کارڈ کی بھی ہے۔

کریڈٹ کارڈ کی اقتصادی تعریف

کریڈٹ کارڈ سے مراد وہ قرض ہے جو حامل کارڈ اپنی ضروریات خریدنے یا رقم حاصل کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے پھر بعد میں وہ یہ قرض ادا کر دیتا ہے اگر سارا قرض معینہ مدت میں ادا نہ کرنا چاہے تو اسے قسطوں میں بمع سود ادا کرتا ہے۔

کریڈٹ کارڈ۔ چند تنقیحات

۱۔ یہاں تین فریق ہوتے ہیں۔

۱۔ حامل کارڈ ۲۔ متعلقہ بینک ۳۔ متعلقہ تاجر

لہذا کریڈٹ کارڈ کے ذریعے کیا جانے والا معاملہ ان تین فریقوں کے باہمی عمل سے

وجود میں آتا ہے۔

کریڈٹ کارڈ کا حامل کارڈ کو دو مقاصد کے لیے استعمال کر سکتا ہے۔

اول: اس کے ذریعے سامان خریدنے کے لیے۔ اس مقصد کے لیے جب حامل یہ کارڈ استعمال کرتا ہے تو اسے کوئی اضافی رقم بنام سود کارڈ جاری کرنے والے بینک کو ادا نہیں کرنی پڑتی۔ مثلاً ایک ہزار روپے کا سامان خریدا تو ایک ہزار روپیہ ہی حامل بینک کو مقررہ وقت پر ادا کر دے گا۔ ہاں اگر مقررہ وقت کے بعد ادا کرے تو پھر اس پر سود بنام جرمانہ عائد ہوگا۔

دوم: اس کے ذریعے سے نقد رقم کے حصول کے لیے۔ اس مقصد کے لیے حامل جب بھی مشین کے ذریعے یا براہ راست رقم نکلوائے گا تو اسے رقم پر عائد سود ادا کرنا پڑے گا خواہ وہ ایک ہی دن بعد رقم بینک کو کیوں نہ لوٹا دے۔

۴۔ ایک شخص یہ عزم کیوں نہ کر لے کہ وہ اس کارڈ کو سامان کی خریداری کے لیے استعمال کرے گا اور وقت مقررہ سے پہلے پہلے رقم بینک کو واپس کر دے گا اور سود کی ادائیگی کی نوبت نہیں

آنے دے گا، اسے بینک کے معاہدہ نامہ (Agreement) پر دستخط ضرور کرنا پڑتے ہیں۔ اس معاہدہ نامہ میں حامل اقرار کرتا ہے کہ اگر وہ وقت مقررہ پر ادائیگی نہ کر سکا تو وہ سود ادا کرے گا۔ پھر بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی خاص ادائیگی صرف کریڈٹ کارڈ ہی کے ذریعے پوری ہو سکتی ہے۔ جبکہ بعض اوقات اس کارڈ کے ذریعے خریداری کرنے پر نقد رقم سے خریداری کے مقابلے میں کچھ رعایت ملتی ہے۔

کریڈٹ کارڈ استعمال کرنے کا شرعی حکم:

اب یہاں کریڈٹ کارڈ کی شرعی حیثیت متعین کرنے میں تین باتیں قابل غور ہیں۔

- ۱۔ ایک شخص محض سامان کی خریداری کے لیے کریڈٹ کارڈ لیتا ہے۔
- ۲۔ وہ یہ عزم کرتا ہے کہ سود کی ادائیگی کی نوبت نہیں آنے دے گا۔
- ۳۔ ان دونوں مذکورہ امور کے ہوتے ہوئے معاہدہ نامہ میں محض اس شرط کے اقرار کی حیثیت کہ وہ بروقت ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں سود ادا کرے گا۔

مجوزین کا موقف

مجوزین کا موقف یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ کا استعمال چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

- ۱۔ حامل اس بات کا پورا اہتمام کرے کہ وہ معین وقت سے پہلے پہلے ادائیگی کر دے گا۔ اور کسی وقت بھی سود کی عائدگی کی نوبت نہیں آنے دے گا۔

جامعہ احتشامیہ جیکب لائن کے فتویٰ میں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ قرضہ عقود معاوضہ میں سے نہیں ہے۔ بلکہ عقود تبرع میں سے ہے اس لیے حامل کا اقرار کہ وہ بروقت ادائیگی

۱۔ مجوزین میں سے دارالعلوم کراچی، جامعہ احتشامیہ کراچی اور مجلس شرعی مبارکپور ہندوستان کے علماء کی آراء مل سکی ہیں۔ مقدم الذکر دو اداروں کے فتاویٰ کا ذکر مولانا محمد اسامہ نے کیا ہے۔ محمد اسامہ، مولانا، کریڈٹ کارڈ کے شرعی احکام، کراچی، دارالاشاعت، ۲۰۰۵ء، ص ۱۲۹-۱۳۳، مجلس شرعی مبارکپور کا فیصلہ مندرجہ ذیل رسالے میں ہے۔ نظام الدین رضوی، مفتی، مجلس شرعی الجامعہ الاشرافیہ مبارکپور کا چودہواں فقہی سیمینار، موضوعات، مذاکرات، فیصلے، (ماہنامہ) اشرفیہ، مدیر مبارک حسین مصباحی، مبارکپور، اعظم گڑھ، جون ۲۰۰۷ء ص ۳۸

نہ کرنے کی صورت میں سود ادا کرے گا، اس شرط فاسد کے باعث معاملہ فاسد نہ ہوگا۔ کیونکہ عقود تبرع شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے۔ بلکہ وہ شرط لغو ہو جاتی ہے۔ البتہ شرط فاسد لگانے کا گناہ رہے گا۔ اور اگر وہ مکمل اطمینان اور عزم کر لے کہ وہ اس شرط کی نوبت نہیں آنے دے گا تو ان شاء اللہ گناہ گار بھی نہ ہوگا۔

مجلس شرعی مبارکپور انڈیا کے چودھویں فقہی سیمینار میں کریڈٹ کارڈ کا مسئلہ زیر بحث رہا۔ بحث و تمحیص کے بعد یہ فیصلہ ہوا۔

”چونکہ اصل گناہ زائد رقم دینا ہے اس کی وجہ سے اس کی شرط قبول کرنا بھی گناہ ہوتا ہے۔ لیکن یہاں اس کے ساتھ ایک شرط ایسی بھی ہے جو زائد رقم دینے سے خالی ہے اور عاقد کا عزم اسی پر عمل کا بھی ہے۔ اور فی الواقع اسی پر اس کا عمل بھی ہوتا ہے۔ ساتھ ہی اسے سقوط خطر طریق وغیرہ کا فائدہ بھی حاصل ہو رہا ہے اس لیے خلاف عزم محض یہ لفظی یا تحریری شرط گناہ نہیں۔“^۱

۲۔ حامل کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس کارڈ کو غیر شرعی امور میں استعمال نہ کرے۔^۳
۳۔ اگر ضرورت ڈیبٹ کارڈ سے پوری ہوتی ہو تو بہتر ہے کہ اس کارڈ کو استعمال نہ کرے۔^۴

مانعین کا موقف

مانعین میں سے مفتی عبدالواحد صاحب لکھتے ہیں کہ کریڈٹ کارڈ کا استعمال صرف حالت اضطرار میں جائز ہے۔ یعنی جبکہ ایسی صورت ہو کہ کوئی ادائیگی کرنی ہو اور وہ صرف کریڈٹ کارڈ کے ذریعے ہوتی ہو۔^۵ مفتی حمید اللہ جان صاحب نے اس گنجائش کا ذکر نہیں کیا اور مطلقاً حرمت کا فتویٰ دیا ہے۔^۶

اس موقف کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

- | | |
|----|--|
| ۱۔ | کریڈٹ کارڈ کے شرعی احکام، ص ۱۳۲ |
| ۲۔ | مجلس شرعی الجامعہ الاشرافیہ، مبارکپور کا چودھواں فقہی سیمینار، موضوعات، مذاکرات، فیصلے، ص ۳۸ |
| ۳۔ | دارالعلوم کراچی کا فتویٰ، مورخہ ۳ ربیع الاول ۱۴۲۷ء |
| ۴۔ | محولہ بالا |
| ۵۔ | دارالافتاء والتحقیق کا فتویٰ، مورخہ ۱۶ محرم ۱۴۲۹ھ |
| ۶۔ | جامعہ اشرافیہ کا فتویٰ، مورخہ ۱۳ صفر ۱۴۲۹ھ |

۱۔ مفتی عبدالواحد صاحب کا موقف یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ کا معاملہ چند افراد کا نہیں بلکہ پوری اجتماعیت کا ہے اسکے جواز کا عمومی فتویٰ دینے سے مسلمان بھی بالآخر سود میں ملوث ہو جائیں گے۔ اسلئے کہ

۱۔ لا پرواہی عام ہے۔

۲۔ حامل کے پاس اس چیز کی کیا ضمانت ہے کہ وہ بروقت ادائیگی کر دے گا۔

اگر کارڈ جاری کرنے والا ادارہ ادائیگی میں تاخیر پر عائد ہونے والی رقم کو بینک کے مصارف یعنی سروس چارجز قرار دیں تو یہ بھی غلط ہے، اس لیے کہ یہ مصارف بہر حال ہوتے ہی ہیں۔ انہیں مشروط بالتاخیر عن الوقت کرنے کی ضرورت نہیں۔

قرض کا عقد، عقد تبرع ہے مگر قرض مشروط بالنفع تبرع نہیں۔

مؤلف کی رائے:

مؤلف کی رائے میں بلا ضرورت سودی معاملات میں شریک ہونا گناہ ہے۔ اسلئے اگر کوئی ادائیگی بغیر کریڈٹ کارڈ کے نہ ہوتی ہو اور وہ ادائیگی کا معاملہ ضروری ہو تو صرف ایسی صورت میں اس کے استعمال کی گنجائش ہے۔ ورنہ چونکہ یہ درجہ حاجت کے تحت بھی نہیں آتا اسلئے اس کا استعمال سوائے مذکورہ بالا استثنائی صورت کے جائز نہیں۔ قرض مشروط بالنفع، عقد تبرع نہیں ہے نیز اگرچہ عاقد کا عزم ادائیگی سود کی نوبت آنے کا نہیں ہے، تاہم جب خطر طریق سے حفاظت ATM کارڈ سے حاصل ہو سکتی ہے تو پھر کریڈٹ کارڈ کے معاملہ میں سود کی ادائیگی کی شرط کو تسلیم کرنا بلا وجہ گناہ گار ہونا ہے۔

۱۔ دارالافتاء والتحقیق کا مذکورہ بالا فتویٰ

۲۔ جامعہ اشرفیہ کا مذکورہ بالا فتویٰ؛ دارالافتاء والتحقیق کا مذکورہ بالا فتویٰ

۳۔ جامعہ اشرفیہ کا مذکورہ بالا فتویٰ

انشورنس و ملٹی لیول مارکیٹنگ

انشورنس

انشورنس انگریزی زبان کے لفظ (Insure) سے نکلا ہے جسکے معنی یقین دہانی کرانے کے ہیں۔ اردو زبان میں اسکے لئے بیمہ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے جسکا معنی ہے خوف اور اندیشہ۔

انشورنس کی اقسام

انشورنس کی مشہور اقسام درج ذیل ہیں۔

تعاونی بیمہ (Mutual Insurance)

اسکا حاصل یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے خطرات ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں وہ آپس میں مل کر ایک فنڈ بنا لیتے ہیں کہ ہم میں سے کسی کو کوئی حادثہ پیش آ گیا تو اس فنڈ میں موجود رقم سے اسکے نقصان کی تلافی کر دی جائے گی۔ فنڈ میں رقم ممبران ہی کی ہوتی ہے اور نقصان کی صورت میں ادائیگی بھی ممبران ہی کو ہوتی ہے۔ اگر سال کے اختتام پر ادا کئے گئے معاوضات کی رقم جمع شدہ رقم سے بڑھ جائے تو ممبران سے مزید رقم وصول کر لی جاتی ہے اور اگر رقم بچ جائے تو واپس کر دی جاتی ہے۔

ابتداء میں بیمہ کی اسی قسم کا رواج تھا۔ چنانچہ رومن حکومت میں تجہیز و تکفین کے ادارے (Burial club) قائم تھے جو کسی فرد کے مرجانے کے بعد اسکی تجہیز و تکفین کے لیے چندہ جمع کرتے تھے۔ سترہویں صدی میں مجالس احباب (Friendly societies) اسی طور پر کام کرتی تھیں۔ گروہ کا جو فرد بیمار ہو جاتا اور کسب معاش سے معذور ہو جاتا تھا اسے مشترکہ فنڈ سے امداد دی جاتی تھی۔ پھر انگلستان میں تاجروں کی انجمنیں (Merchants guilds) مشترکہ فنڈ کے ذریعے حادثے کا شکار ہونے والوں کی امداد کیا کرتی تھیں۔ فی زمانہ بھی دنیا میں انشورنس کی اس قسم کا رواج ہے مگر دوسری اقسام کے مقابلے میں اسکا رواج کم ہے۔

گروپ انشورنس (Group insurance)

عموماً اس قسم کی انشورنس کا اہتمام کوئی سرکاری یا نیم سرکاری ادارہ کرتا ہے۔ اس میں

ملازمین کی تنخواہوں میں سے ایک مخصوص رقم کاٹ کر ایک فنڈ میں جمع کی جاتی ہے۔ اکثر صورتوں میں اس رقم پر سود حاصل کیا جاتا ہے۔ پھر ملازم کی مدت ملازمت ختم ہونے پر، کسی حادثے کا شکار ہونے پر یا وفات پر ایک معقول رقم اسکے ورثاء کو دی جاتی ہے۔

کمرشل انشورنس (Commercial Insurance)

اس قسم میں باقاعدہ بیمہ کمپنی قائم کی جاتی ہے۔ کمپنی بیمہ کو بطور تجارت اختیار کرتی ہے۔ کمپنی کا مقصد بیمہ کی رقم کے ذریعے نفع کمانا ہوتا ہے۔ بیمہ کرانے والا اپنے مخصوص مقصد کے لئے بیمہ کراتا ہے، کمپنی اس سے معاہدہ کرتی ہے اور اسے ایک مخصوص رقم (premium) ہر ماہ جمع کروانی پڑتی ہے۔ اگر شخص مذکور قسطیں جمع نہ کروا سکے تو پہلے سے جمع شدہ رقم ضبط ہو جاتی ہے۔ بعض اسکیموں میں اس رقم کا ۴۰ فیصد واپس مل جاتا ہے۔

بیمے کی اس قسم کا رواج زیادہ ہے اور اسکی مختلف اقسام رائج ہیں۔ جن خطرات کے خلاف بیمہ کرایا جاتا ہے ان کے لحاظ سے بیمہ کی مندرجہ ذیل قسمیں ہیں۔

اشیاء کا بیمہ (Goods Insurance)

اس قسم میں بیمہ دار جس شے کا بیمہ کرانا چاہتا ہے اسکے لیے ایک خاص رقم قسط کی صورت میں بیمہ کمپنی کو جمع کراتا ہے۔ اگر وہ حادثہ پیش نہ آئے تو جمع شدہ رقم واپس نہیں ملتی اور اگر حادثہ پیش آجائے تو ایک مخصوص رقم بیمہ دار کو واپس مل جاتی ہے۔ بیمہ کی اس رقم کا رواج بھی قدیم ہے۔ رومیوں نے جب فرانس پر حملہ کیا تو انہیں اپنا سامان حرب وہاں پہنچانے کی ضرورت تھی۔ تاجر لوگ بحری قزاقوں اور سمندری طوفانوں سے ڈرتے تھے حکومت روم انھیں یقین دہانی کراتی تھی کہ اگر انکا سامان ضائع ہو گیا تو حکومت انکے سامان کا پورا پورا معاوضہ ادا کرے گی۔ کہا جاتا ہے کہ اسکندر یہ کے عرب تاجر بھی بحری راستوں سے سامان بچھوانے والوں کو معاوضہ کے عوض سفر کے خطرے سے امان کی ضمانت دیا کرتے تھے۔ بعد ازاں اس میں جہاز کے کپتان کی زندگی کا بھی بیمہ ہونے لگا۔

ذمہ داری کا بیمہ (Third party Insurance)

اس قسم میں کسی ایسی ذمہ داری سے جو مستقبل میں آسکتی ہو اس سے نمٹنے کے لئے بیمہ

کرایا جاتا ہے۔ مثلاً گاڑی روڈ پر لانے سے اگر کسی شخص کا نقصان ہو گیا تو اس ڈرائیور یا گاڑی والے پر مالی تاوان آئے گا۔ اگر اس گاڑی والے نے بیمہ کرا رکھا ہے تو یہ مالی تاوان بیمہ کمپنی ادا کرے گی۔

بیمہ حیات (Life Insurance)

اسکا حاصل یہ ہے کہ بیمہ دار سے بیمہ کمپنی معاہدہ کرتی ہے کہ اگر ایک مخصوص مدت میں بیمہ دار کا انتقال ہو گیا تو مخصوص رقم اسکے ورثاء کو ملے گی۔ اگر مدت گزر گئی اور انتقال نہ ہوا تو بیمہ دار کی طرف سے قسط وار جمع شدہ رقم بمعہ سود کے واپس مل جاتی ہے۔

بیمہ کے بطور کاروبار عروج و ترقی کے عوامل

یہاں ان عوامل کا ذکر بھی ضروری ہے جنکے باعث بیمہ اپنی تعاونی شکل سے نکل کر ایک تجارتی شکل اختیار کر گیا۔ شروع میں اسکا دائرہ کار محدود تھا۔ بعد ازاں اس نے علاقائی، قومی اور بین الاقوامی کمپنیوں کی شکل اختیار کر لی۔ ایسا کیوں ہوا؟ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی نے اس سوال کو اٹھا کر خود ہی اسکا جواب دیا ہے۔ انکے جواب کی تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ یورپ میں صنعتی ترقی کی وجہ سے کاروبار کو بہت عروج حاصل ہوا۔ معاشیات نے بطور علم خوب ترقی کی۔ اسی دوران ۱۶۱۶ء میں لندن کی عظیم آتشزدگی کا واقعہ رونما ہوا۔ اب بیمہ کے بارے میں موجود قدیم نظام پر اس لحاظ سے غور و فکر شروع ہوا کہ اسے وسیع پیمانے پر پھیلا یا جائے۔ لیکن اس میں رکاوٹ یہ تھی کہ ایک بہت بڑے انسانی گروہ کے لئے خطرات و حوادث کی امکانیت کا اندازہ لگانا مشکل تھا۔ علوم کی ترقی کے اس دور میں قانون اعلیٰیت، قانون اوسط اور قانون اعداد کثیر پر علمی تحقیق ہوئی جسکے نتیجے میں خطرات و حوادث کی امکانیت کا اندازہ لگانا مشکل نہیں رہا۔

بیمہ کی اقسام اور تاریخ مندرجہ ذیل کتب سے لی گئی ہے۔

بدر شکیب، بیمہ حیات، کراچی، عثمانیہ اکیڈمی، ۱۹۶۳ء، ص ۱۹-۵۲؛ خالد عبدالرؤف میاں، بیمہ زندگی، لاہور، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۰ء، ص ۳-۱۴؛ نجات اللہ صدیقی، ڈاکٹر، انشورنس، اسلامی معیشت میں، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۸۲ء، ص ۶۳-۷۹؛ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ۲۰۰۳ء، ص ۵۹-۶۱؛ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص ۲۲۱-۲۲۵؛ نور محمد غفاری، ڈاکٹر، موجودہ نظام انشورنس اور اسلام کا نظام تکافل اجتماعی، کراچی، ادارۃ المعارف، ۱۹۸۰ء، ص ۱۲-۱۵

۱ قانون اقلیت کا معنی یہ ہے کہ کسی واقعے کے بار بار تجربات سے آئندہ اس واقعے کے دوبارہ رونما ہونے کی نوعیت کا اندازہ لگانا۔ قانون اوسط کا معنی یہ ہے کہ کثیر تعداد افراد کے گروہ میں بعض مشترک خصوصیات کی اوسط مقدار ایک متعین سطح پر قائم رہتی ہے اور افراد کی کمی بیشی اور کام کی تبدیلی اس اوسط مقدار پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ قانون اعداد کثیر کا معنی یہ ہے کہ ایک جیسے ماحول کے باشندوں کی حرکات میں مشابہت انکے وزن، مدت عمر، صلاحیت اور کام کی رفتار میں مطابقت بتلاتی ہیں۔

کاروبار بیمہ کے عروج کا ایک دوسرا سبب یہ بھی تھا کہ تعاونی بیمہ کے ادارے عموماً مخلص افراد کے سہارے چلتے ہیں جو دن بدن کم ہوتے چلے جاتے ہیں ایک سبب یہ بھی تھا کہ مشترکہ کمپنیوں اور کارپوریشنوں کو حکومتیں چند ضوابط کا پابند بنانے میں کامیاب ہو گئی تھیں۔ ورنہ بیمہ کے کاروبار میں اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں قمار کا عنصر اس قدر بڑھ گیا تھا کہ ۱۷۷۴ء میں قانون قمار بازی (Gambling act) نافذ کیا گیا نیز یہ کہ سوشلسٹ اور جمہوری تحریکوں کے زیر اثر سوشل انشورنس کا نظام قائم ہوا جو اشتراکی تناظر میں سرمایہ دارانہ نظام کی چیرہ دستیوں کا رد عمل تھا۔

لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اسکے عروج کے منجملہ اسباب میں سب سے بڑا سبب سرمایہ دارانہ نظام کے تحت سود اور سٹے کی ترویج تھی۔ اسے عالمی سطح پر کاروبار کے وسیع پیمانے پر پھیلانے کا ایک مضبوط ہتھیار کہا جائے یا انسانی نفسیات میں خطرات سے حفاظت کا فطری داعیہ قرار دیا جائے، اس میں اگر سود اور سٹے کی موجودگی ہے، تو پھر اسکی کوئی اور توجیہ ممکن نہیں۔

بیمہ پر فقہی بحث کا آغاز

بیمہ پر اولین فقہی رائے تیرہویں صدی کے مشہور حنفی عالم علامہ محمد امین ابن عابدین المعروف علامہ شامی کے ہاں ملتی ہے۔ اگرچہ اس وقت بیمہ کی موجودہ ترقی یافتہ شکل تو نہ تھی تاہم بنیادی ڈھانچہ ایسا ہی تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

"وبما قررنا يظهر جواب ما كثر السؤال عنه في زماننا وهو انه جرت

العادة ان التجار اذا استاجروا من حربى يدفعون له اجرته
ويدفعون ايضا مالا معلوما لرجل حربى يقيم فى بلاده يسمى ذلك
المال "سوكره" على انه مهما هلك من المال الذى فى المركب
بحرق او غرق او نهب او غيره فذلك الرجل ضامن له بمقابلة
ما يأخذه منهم وله وكيل عنه مستا من فى دارنا يقيم فى بلاد السواحل
الاسلامية باذن السلطان يقبض من التجار مال السوكره واذاهلك من
مالهم فى البحر شىء يودى ذلك المستامن للتجار بدله تماما۔"

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تاجر کسی حربی سے بحری جہاز کرایہ پر لیتے وقت کرائے کیساتھ
ساتھ دارالحرب کے کسی باشندے کے نام ایک خاص رقم سوکرہ کے نام سے بھیجتا ہے کہ اگر جہاز میں
موجود مال غرق، آتش زدہ وغیرہ ہو گیا تو یہ دارالحرب کا باشندہ ضامن ہوگا۔ اس باشندہ کا ایجنٹ
اسلامی ریاست کے ساحلی شہروں میں سلطان کی خصوصی اجازت سے مستامن بن کر رہتا ہے۔

برصغیر میں اردو فقہی ادب میں اسکا ذکر تقریباً تمام قدیم و جدید کتب فتاویٰ میں مذکور
ہے۔ اسکے علاوہ اس پر مستقل رسالے اور مضامین بھی لکھے گئے ہیں۔ ان میں مفتی محمد شفیع، مولانا
ولی حسن ٹونکی، مولانا برہان الدین سنبھلی اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی وغیرہ کے مقالات قابل
ذکر ہیں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کا رسالہ اپنے اختصار کے باوجود ایک عمدہ مقالہ ہے
مانعین کا موقف

مانعین کا یہ کہنا ہے کہ بیمہ کی تمام اقسام حرام ہیں چاہے بیمہ زندگی ہو یا بیمہ تجارت یا
بیمہ برائے حوادث البتہ محکمہ ڈاک وغیرہ بحفاظت سامان پہنچانے کی ضمانت پر جو رقم لیتے ہیں وہ
جائز کہی گئی ہے۔ مانعین میں سے چند کا تذکرہ دلائل کے ذیل میں آ رہا ہے۔

مانعین کے دلائل

مانعین کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ انشورنس کی تمام اقسام سود اور قمار کے باعث حرام ہیں۔ مثلاً بیمہ زندگی میں قمار تو نہیں

مگر سود ہے جبکہ دیگر تمام اقسام میں قمار اور سود دونوں شامل ہیں۔ ۱۔ بعض حضرات نے اس کا اضافہ کیا ہے کہ بیمہ کمپنیاں لوگوں کی رقوم جمع کر کے آگے سودی کاموں میں لگاتی ہیں اور اس ناجائز کاروبار میں انسان آپ سے آپ حصہ دار بن جاتا ہے۔ ۲۔

۲۔ غیر معین واقعے پر موقوف ہونے کو فقہاء خطر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی کی ایک صورت رقبی بھی ہے جس سے شریعت نے منع فرمایا ہے۔ اس کا معنی ہے کہ دو شخص آپس میں یہ وعدہ کریں کہ ایک کہے کہ اگر میں پہلے مر گیا تو میرا یہ مکان تیرے نام وگرنہ میرے نام ہی رہے گا۔

"معنی الرقبیٰ هذا الدار لآخر ناموتا كما نه يقول اراقب موتك وتراقب موتی فان مت قبلك فھی لك وان مت قبلی فھی لی فكأن هذا تعلیق التملیک ابتداء بالخطر وهو موت المالك قبله وذا باطل" ۳

مفہوم یہ ہے کہ کوئی مکان کا مالک اپنے مکان کی ملکیت دوسرے کی طرف یہ کہہ کر منتقل کرتا تھا کہ اگر میں پہلے مر گیا تو مکان تیرا اور نہ میرا، تو گویا ایسی شکل کو تعلیق التملیک بالخطر کہا جاتا ہے اور وہ باطل اور غیر معتبر ہوتی ہے۔

یہی مخاطرہ قمار کی جڑ ہے۔ چنانچہ فقہاء نے اسے تفصیل سے بیان کیا ہے۔ مثلاً علامہ احمد بن محمود بارتی تعلیق التملیک بالخطر کے ذیل میں فرماتے ہیں۔

۱۔ امداد الفتاویٰ، ۱۶۱/۳؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۲۷۳/۹؛ محمد شفیع، مفتی، اسلام اور بیمہ (انشورنس)، مشمولہ فتاویٰ بینات، ۱۸۹/۴؛ فتاویٰ محمودیہ، ۳۸۷/۱۶؛ رسائل و مسائل، ۲۲۲/۳-۲۲۳؛ آپ کے مسائل اور ان کا حل، ۲۵۵/۶-۲۵۶؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ۱۵۵-۱۶۱؛ کیلانی، عبدالرحمن، مولانا، تجارت اور لین دین کے احکام و مسائل، لاہور، مکتبۃ السلام، ۱۹۹۶ء، ص ۱۱۶؛ موجودہ نظام انشورنس اور اسلام کا نظام تکافل اجتماعی، ص ۱۷-۲۶

۲۔ رسائل و مسائل، ۲۲۲/۳-۲۲۳؛ احسن الفتاویٰ، ۲۴/۷؛ موجودہ نظام انشورنس اور اسلام کا نظام تکافل اجتماعی، ص ۱۷

۳۔ قاضی زادہ، شمس الدین، نتائج الافکار، ۱۴۴/۷ بحوالہ سنبھلی، برہان الدین، مولانا، انشورنس فقہی نقطہ نظر سے (۲)، اسلام اور عصر جدید، دہلی جامعہ نگر، جنوری ۱۹۷۷ء، ص ۷۰

- ”والتملیكات لا تحملہ لأدائہ الی معنی القمار۔“
 یعنی ملکیت منتقل کرنے کے لئے اسے ایسی کسی غیر یقینی چیز کے ساتھ وابستہ کرنیکی شرعاً
 گنجائش نہیں جسکا وجود اور عدم دونوں محتمل ہوں کیونکہ اس سے قمار کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔
 ۳۔ خاص بیمہ حیات میں یہ قباحت بھی پائی جاتی ہے کہ بیمہ کرانے والا جسے نامزد کر گیا ہو،
 بیمہ دار کی وفات کے بعد رقم اسے ہی ملتی ہے اور شرعاً و رثاء میں تقسیم نہیں ہوتی۔
 ۴۔ بعض قسموں مثلاً حادثات کے بیمہ میں رقم واپس نہیں ملتی یہ رقم کمپنی کے پاس بیمہ دار کی
 قرض ہوتی ہے جسکا واپس کرنا شرعاً ضروری ہے۔
 ۵۔ بیمہ کی وجہ سے بہت سے اخلاقی مفاسد بھی پیدا ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ بیمہ حیات کی
 صورت میں وارثین مورث کے قتل کی کوشش کرتے ہیں یا حادثات کے بیمہ کی صورت میں خود بخود
 املاک کو آگ لگائی جاتی ہے۔

مجوزین کا موقف

مجوزین کا موقف یہ ہے کہ بیمہ جائز ہے۔ البتہ وہ اس میں یہ تفصیل بتلاتے ہیں کہ بیمہ
 کا کاروبار جب غیر سودی معیشت میں ہوگا، تو پھر جائز ہوگا۔ جبکہ بعض حضرات بیمہ کمپنیوں کے
 سودی کاروبار میں (Investment) کو بھی جائز سمجھتے ہیں۔ انکے نزدیک بیمہ اپنی موجودہ

۱۔ بابر تلی، اکمل الدین، محمد، عنایہ شرح الھدایہ مع فتح القدر، مصر، مطبعہ امیر یہ، س۔ ن۔ ۱۹۶/۱

۲۔ رسائل و مسائل، ۲۲۳/۳

۳۔ اسلام اور بیمہ (انشورنس) مشمولہ فتاویٰ بینات، ۱۹۸/۴

۴۔ یہ دلیل مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے مانعین کی طرف سے بیان کی ہے۔ جدید فقہی مسائل، ۷۰/۵

۵۔ انشورنس اسلامی معیشت میں، ص ۵۰-۵۱، واضح رہے کہ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی بیمہ دار کو بیمہ حیات

میں زائد ملنے والی رقم یا حادثے کی صورت میں زائد ملنے والی رقم کو سود نہیں سمجھتے۔ البتہ بیمہ کمپنیوں

کے سودی کاروبار میں انویسمنٹ (Investment) کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ مولانا سید احمد عروج

قادری کو غالباً ڈاکٹر نجات اللہ کے موقف کو سمجھنے میں غلطی لگی ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ ڈاکٹر نجات

اللہ موجودہ نظام انشورنس کو سرے سے ناجائز سمجھتے ہیں اور مانعین میں شامل ہیں۔ حالانکہ ڈاکٹر نجات

اللہ کا موقف وہی ہے جو اوپر بیان ہوا، قادری، عروج احمد، سید، احکام و مسائل، لاہور، بین اسلامک

پبلشرز، ۱۹۹۰ء، ۳۵۸-۳۵۷

شکل میں بھی جائز ہے۔ تشریح دلائل کے ذیل میں آرہی ہے۔

مجوزین کے دلائل

ان حضرات کے دلائل میں بعض تو وہ امور ہیں جو بیمہ کی ضرورت ثابت کرتے ہیں اور بعض امور دراصل مانعین کے دلائل کے جوابات ہیں۔

۱۔ خطر کی دو قسمیں ہیں کاروباری خطر یا عدم تیقن اور خطر محض۔ کاروباری خطر وہ ہوتا ہے جس میں نقصان کا اندیشہ اور نفع کی امید دونوں وابستہ ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک کاریگر ایک چیز بناتا ہے، اسکی امید یہ ہے کہ یہ چیز اتنی مدت مثلاً ایک ماہ کے بعد اتنی قیمت پر فروخت ہوگی اور مجھے اتنا نفع حاصل ہوگا۔ اسکا یہ تخمینہ غلط بھی ہو سکتا ہے اور صحیح بھی، ممکن ہے کہ چیز کی قیمت اسکے اندازہ سے بڑھ جائے اور اسے زیادہ نفع حاصل ہو جائے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بازار میں چیز کی مانگ (Demand) کم ہو جائے اور قیمت کم ہو جائے اور نقصان ہو جائے۔ خطر کی یہ قسم کاروبار کی کلید ہے۔ البتہ یہاں نفع یا نقصان ناقابل پیمائش ہے۔
ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی لکھتے ہیں:

”یہ اندازہ صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ اندازہ غلط ثابت ہوا تو اسے خسارہ ہوگا۔ صحیح ثابت ہوا تو اسے نفع ہوگا۔ نفع یا نقصان کی مقدار ناقابل پیمائش ہے۔“

دوسری قسم ان خطرات کی ہے، جنکے پیش آنے سے صرف نقصان کا اندیشہ وابستہ ہے مثلاً بحری جہاز سمندر میں اگر غرق ہو گیا تو اس سے نقصان ہوگا۔ نقصان کی اس قسم کی پیمائش ممکن ہے ”خطرات کی یہی قسم ہے جس کا مقابلہ اجتماعی طور پر کرنے سے افراد کے لئے سہولت پیدا ہو جاتی ہے اور کارگاہ حیات میں انکی کارکردگی میں اضافہ ہوتا ہے۔ ایسا کرنے کا موقع اس اصول کی بنا پر حاصل ہوا جسے اب قانون اعداد کثیر (Law of large number) یا قانون اوسط (Law of average) کہا جاتا ہے

۱۔ عرفانی، عبدالملک، بیمہ کی شرعی حیثیت، فکر و نظر فروری، ۱۹۸۴ء، ص ۱۷-۱۸

۲۔ انشورنس اسلامی معیشت میں، ص ۱۲-۱۶

ایضاً، ص ۱۵

انشورنس کا ہدف یہ قابل پیمائش خطر محض ہے۔^۱

۲۔ خطر کی اس مذکورہ بالا قسم دوم اور قمار میں موجود خطر میں فرق ہے۔ قمار میں موجود خطر انسان خود پیدا کرتا ہے یا ان سے ارادی طور پر اپنا تعلق قائم کرتا ہے۔ پھر ان خطرات میں نقصان (بالکل ختم ہو جانے) اور نفع (بہت کچھ آنے) کا اندیشہ ہوتا ہے۔ ان خطرات کو مول لینا قمار کہلاتا ہے۔ جبکہ انشورنس میں موجود خطر کو انسان خود مول نہیں لیتا بلکہ وہ پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ اور اس خطر سے مالی نقصان وابستہ ہوتا ہے۔ اسکی سب سے نمایاں مثال موت ہے جس سے ہمیشہ تو نہیں مگر اکثر بالخصوص اگر متوفی جوان ہو تو اسکے ورثاء کو مالی نقصان ہوتا ہے۔^۲

جوئے (قمار) اور بیمہ میں دوسرا جوہری فرق نفع کی امید سے تعلق کا ہے۔ جوئے بازی کا مالی محرک اس مالی منفعت کا حصول ہے جو جیتنے کی صورت میں ملے گی۔ جبکہ بیمہ کرانے کا مالی محرک نقصان کی تلافی ہے، جو خطرہ پیش آجانے کی صورت میں ہوگا۔ کیا لائٹری کے ٹکٹ خرید کر نقصان کا اندیشہ مول لینے والا اور جہاز کا بیمہ کرا کر نقصان کی تلافی سے حفاظت حاصل کرنے والا برابر ہو سکتے ہیں۔ نیز یہ کہ بیمہ کرانے والا نقصان کی صورت میں ملنے والی رقم سے بہت زیادہ امیر نہیں ہو جاتا جبکہ جوئے باز جیتنے والے کو ایک خاص رقم ادا کرتا ہے جو سراسر نقصان ہے جبکہ بیمہ کرانے والا ایک خاص رقم (پریمیم) ادا کرتا ہے جس سے اسے نقصان نہیں بلکہ فائدہ یعنی حفاظت حاصل ہوتی ہے۔^۳

ایک فرق یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ پریمیم کی رقم اور لائٹری ٹکٹ سے حاصل شدہ رقم کا مصرف بالکل جدا جدا ہو جاتا ہے۔ نیز قمار سے دولت کا ارتکاز ہوتا ہے۔ سماجی عدل متاثر ہوتا ہے جبکہ انشورنس سے خطر سے حفاظت کے باعث قوت کار میں اضافہ ہوتا ہے۔^۴

ایک فرق یہ بھی نکالا گیا ہے کہ حدیث میں خرید و فروخت کی جن شکلوں سے منع کیا گیا ہے انہی میں بیع الحصاة وغیرہ بھی ہیں۔ جن میں بخت و اتفاق کا عنصر پایا جاتا ہے۔ میری کنکری جس کپڑے پر گر گئی وہ میرا ہوا اور مجھے بتائے ہوئے مخصوص دام دینے پڑیں گے۔ چاہے وہ کپڑا ان داموں کے مقابلے میں مہنگا ہو۔ ان معاملات سے ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ان سے کوئی تمدنی فائدہ وابستہ نہیں، جبکہ انشورنس تعاون باہمی پر مبنی نظام ہے جس سے تمدن کے فوائد وابستہ ہیں۔^۵

۱۔ ایضاً، ص ۳۴-۳۵

۲

انشورنس، اسلامی معیشت میں، ص ۱۶

۱

ایضاً، ص ۲۵-۲۷

۵

ایضاً، ص ۲۲-۲۳

۳

ایضاً، ص ۳۶-۳۷

۳

اس تمام بحث سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ بیمہ کے مقابلے میں قمار ایک ہزل ہے جبکہ بیمہ باقاعدہ جد (سنجیدہ) معاملہ ہے۔ لہذا دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔^۱

ایک فرق یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ قمار کے سلسلے میں قرآن نے اسکے تین مفسد کا تذکرہ کیا ہے:

﴿انَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبُغْضَ فِي
الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾^۲

مفہوم آیت یہ ہے کہ شیطان شراب و جو کے ذریعے بنی آدم میں دشمنی، بغض اور ذکر اللہ سے دوری پیدا کرتا ہے۔ جبکہ انشورنس میں یہ تینوں امور نہیں پائے جاتے، لہذا اس آیت کی روشنی میں بیمہ پر قمار کے مفسد کا اطلاق نہیں ہوتا لہذا بیمہ جائز ہے۔^۳

۳۔ بیمہ میں غرر کا عنصر بھی نہیں پایا جاتا۔ اس لئے کہ اولاً غرر کی ممانعت خرید و فروخت کے تناظر میں وارد ہوئی ہے۔ ثانیاً یہ کہ غرر وہاں ممنوع ہے جہاں بیع (بیچی جانے والی چیز) مقدوراً لتسلیم (سپردگی کے قابل) نہ ہو، یا ارکان عقد مجہول ہوں، جبکہ یہاں بیمہ میں دونوں صورتیں نہیں ہیں۔

یہاں قسط کی رقم، زندگی کے بیمہ میں رقم بیمہ، دیگر اقسام میں بیمہ کی آخری حد (یعنی جس بڑے سے بڑے نقصان کی تلافی بیمہ کمپنی کر سکے گی) اور بیمہ دار کے لئے تحفظ یا امان سب متعین ہیں باقی یہ بات کہ بیمہ غیر یقینی واقعہ کے ظہور پذیر ہونے پر واجب الاداء ہوتا ہے یہ غلط ہے۔ کیونکہ بیع میں اصل چیز بیع ہے جو غیر یقینی ہو تو غرر ہے، جبکہ بیمہ میں اصل چیز قابل بیمہ مفاد ہے اور یہ مفاد بہر صورت موجود رہتا ہے۔^۴

باقی یہ بات کہ ہر وہ عقد جو کسی حادثہ کے وقوع پذیر ہونے پر متعلق ہو قمار ہے اور بیمہ ایسا ہی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیمہ تعاون و تکافل پر مبنی ہے اس لیے تبرع ہے اور تبرعات میں مذکورہ بالا قاعدہ نہیں چلتا بلکہ تبرعات کے علاوہ میں بھی تعلیق مفسد عقد نہیں۔^۵

۱۔ یہ دلیل مولانا تقی عثمانی نے مجوزین کی طرف سے پیش کی ہے۔ یہ درحقیقت ڈاکٹر مصطفی الزرقاء کی پیش کی ہوئی دلیل ہے۔ وہ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کے موافق تھے، اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۱۶۲؛ حسین احمد حسان، ڈاکٹر، بیمہ کی شرعی حیثیت، (مترجم) عبدالرحیم اشرف بلوچ، اسلام آباد،

ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۷۵ء، ص ۱۷۰

المائدہ ۵: ۹۱

۲

عبدالمالک عرفانی، بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۱۳-۱۴

۳

ایضاً، ص ۱۵-۱۶

۴

ایضاً، ص ۱۰

۵

۴۔ جہاں تک بیمہ میں سود کے پائے جانے کا تعلق ہے تو اولاً واپس ملنے والی رقم تبرعاً دی جاتی ہے۔ اس لئے کہ پریئم میں دی جانے والی رقم تعاون و تکافل کی بنیاد پر دی گئی تھی اب جو رقم واپس مل رہی ہے وہ مشترکہ فنڈ میں سے تعاون و تبرع کے طور پر دی جاتی ہے۔

۵۔ نیز یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ شریعت میں قرض پر ملنے والے اضافے کو سود سے تعبیر کیا گیا ہے جبکہ یہاں پریئم کے طور پر ادا کی جانے والی رقم قرض نہیں ہے کہ اس پر ملنے والا اضافہ سود ہو بلکہ وہ تو تبرع کے طور پر ایک طرح کی باہمی تعاونی تنظیم میں دی جانے والی رقم ہے۔

۲۔ نیز بیمہ کئی مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہے مثلاً ضرر کا زائل کرنا، امن و سلامتی کا حصول اور تعاون و تکافل کی حوصلہ افزائی ہے۔ نیز بیمہ میں معمولی دھوکہ ہے۔ اور معمولی دھوکہ مالکیہ کے ہاں معاملہ کو فاسد نہیں کرتا۔ نیز یہ کہ اگر کوئی تیسرا آدمی ضمانت لے تو فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔

باقی رہا یہ اعتراض کہ بیمہ کی کمپنیاں پالیسی ہولڈرز سے حاصل ہونے والی رقم کو سودی کاروبار میں لگا دیتی ہیں تو وہ حضرات جو اسلامی مالیاتی نظام کے تناظر میں انشورنس کے جواز کے قائل ہیں وہ تو ایسے اقدامات کو مانعین کی طرح ناجائز ہی سمجھتے ہیں جیسا کہ گزر چکا اور وہ حضرات جو ایسے اقدامات کو جائز قرار دیتے ہیں انکا کہنا ہے کہ سود معاہدہ بیمہ کا جز نہیں ہوتا معاہدہ بیمہ میں کوئی شرط یا اسکا کوئی رکن سود سے متعلق نہیں ہوتا نہ ہی بیمہ کمپنی پر کوئی پابندی ہوتی ہے کہ وہ اپنے سرمایہ کو کہاں لگائے، نیز بیمہ دار کو جو رقم اضافہ کے ساتھ ملتی ہے وہ تبرع ہے۔ اور اگر معاوضہ بھی قرار دیا جائے تو جائز ہے جیسے فاحشہ عورت اگر مکان بنوائے تو مستریوں اور مزدوروں کو اسکی حرام کمائی سے اجرت لینا جائز ہے۔ مجوزین میں سے بعض نے مجوزین کی طرف سے فرضی دلائل قائم کر کے انکا جواب دیا ہے لیکن ظاہر ہے کہ مجوزین نے ان دلائل کو قائم ہی نہیں کیا تو جواب کی کیا حاجت۔

- | | |
|----|--|
| ۱۔ | عبدالمالک عرفانی، بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۱۷-۱۸ |
| ۲۔ | انشورنس اسلامی معیشت میں، ص ۵۱ |
| ۳۔ | عبدالمالک عرفانی، بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۷ |
| ۴۔ | معصومی، محمد صغیر حسین، انشورنس، بیمہ یا تائین، (سہ ماہی) فکر و نظر، اکتوبر ۱۹۷۲ء، ص ۲۰۵-۲۰۶ |
| ۵۔ | ایضاً، ص ۵۰ |
| ۶۔ | بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۱۸ |
| ۷۔ | یہ عبدالمالک عرفانی کی بحث کا ماحصل ہے۔ بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۱۹-۲۳ |

مانعین کی طرف سے مجوزین کے دلائل و اعتراضات کے جوابات

۱۔ مجوزین کی ایک دلیل یہ تھی کہ بیمہ میں غرر، خطر اور قمار نہیں پایا جاتا۔ مجوزین نے جو یہ فرق بیان کیا تھا کہ قمار میں موجود خطر کو انسان خود پیدا کرتا ہے جبکہ انشورنس میں وہ خطرہ پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ انشورنس کی طرح قمار میں بھی جس چیز پر ہار جیت کو معلق کیا گیا ہے وہ غیر اختیاری ہے۔ ہاں ایک دوسرے زاویے سے دیکھا جائے تو انشورنس اور قمار دونوں اختیاری ہیں۔ قمار میں شرط لگانا اور بیمہ میں بیمہ کرانا۔ حاصل یہ ہے کہ انشورنس اور قمار میں اختیاری و غیر اختیاری کا فرق کرنا غلط ہے۔ نیز یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ قمار کے وجود و عدم وجود کے درمیان فارق یہ نہیں ہے کہ ایک میں موقوف علیہ اختیاری اور دوسرے میں غیر اختیاری ہے بلکہ ملحوظ تین چیزیں ہیں اسکی ایک مثال سے وضاحت کی جاتی ہے۔

خالد اور عابد دو دوست ہیں۔ خالد نے کہا کہ ہمارا مکان بہت بوسیدہ ہے، برسات میں گر جائے گا (عابد جو کہ انجنیر بھی ہے) نے کہا کہ نہیں گر سکتا۔ دونوں میں اس پر بحث چلی یہاں تک کہ دونوں میں طے ہو گیا کہ اگر مکان گر گیا تو عابد خالد کو دو لاکھ روپے دیگا بشرطیکہ خالد ابھی عابد کو پانچ ہزار روپے دے دے۔ اب یہاں مکان کا گرنا غیر اختیاری بھی ہے اور کچھ اس شرط پر موقوف بھی نہیں بلکہ اسکے بغیر بھی گرنے کا خطرہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موقوف علیہ (مکان کا گرنا) قمار کا سبب اس معاہدے کے بعد بنا اس سے پہلے نہیں۔

اب اگر اس مثال پر انشورنس کو منطبق کر کے دیکھیں تو صورت حال یہ ہے کہ خالد بیمہ کرانے والا ہے، عابد بیمہ کمپنی ہے، مکان کا گر جانا موقوف علیہ ہے، انشورنس کا معاہدہ اس مکان کے گرنے کی بازی لگانے کی جگہ ہے۔
ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کے الفاظ ہیں:

”جو اکھینے والا بازی لگا کر یا شرط بد کر اپنے لئے ایک ایسا خطرہ مول لیتا ہے جو پہلے سے موجود نہ تھا یا اگر موجود تھا تو خود اسکی ذات سے اسکا کوئی تعلق نہ تھا۔“

اس عبارت کو اگر انشورنس پر منطبق کریں تو

۱۔ انشورنس، فقہی نقطہ نظر سے، (۲)، ص ۷۰-۷۳

۲۔ انشورنس، اسلامی معیشت میں، ص ۳۴

”انشورنس کرانے والا انشورنس کرا کر ایسا خطرہ (پریئم کے ضائع ہو جانے کا خطرہ) مول لیتا ہے جو پہلے سے موجود نہ تھا یا اگر تھا تو خود اسکی ذات سے اسکا کوئی تعلق نہ تھا وہ اگر چاہتا تو انشورنس نہ کراتا اور اگر وہ انشورنس نہ کراتا تو اس رقم کے نقصان (پریئم کے نقصان) کا خطرہ اسے پیش نہ آتا۔“

باقی جو فروق دونوں کے درمیان بیان کیے گئے ہیں وہ حکم و مصالح کہے جاسکتے ہیں لیکن انکی وجہ سے انشورنس قمار سے آزاد نہیں ہوتی۔

۲۔ یہ کہنا کہ قمار میں ہزل ہے اور بیمہ جد (سنجیدہ معاملہ) ہے، لہذا بیمہ جائز ہے یہ غلط ہے۔ اس لئے کہ قمار اگر پوری سنجیدگی کے ساتھ کیا جائے تو پھر بھی ناجائز ہی ہوگا۔

۳۔ نیز یہ جو کہا گیا کہ قرآن نے جوئے اور شراب کے بارے میں جو کہا ہے وہ بیمہ میں متحقق نہیں لہذا بیمہ جائز ہے یہ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ بغض، عداوت اور ذکر اللہ سے دوری یہ قمار کی علت نہیں ہے بلکہ حکمت ہے اور حکمت پر حکم کا مدار نہیں ہوتا ورنہ تو پھر کوئی یہ کہے گا کہ شراب پینے کی علت اسی مذکورہ آیت کی روشنی میں یہی تین چیزیں ہیں، اگر یہ نہ ہوں اور نماز کے وقت نشہ اتر جائے اور وہ شخص پانچ وقت نماز پڑھ لے تو شراب پینا بھی جائز ہو جائے۔ جب شراب کی علت ان تینوں چیزوں کو قرار نہیں دیا جاتا بلکہ سکر اور نشے کو قرار دیا جاتا ہے تو پھر قمار اور میسر کے لئے بھی یہ تینوں چیزیں علت نہیں بنیں گی۔ بلکہ اسکی علت وہ حادثاتی واقعہ پر باقاعدہ معاہدہ کے تحت نقصان کا قائم کرنا ہوگا۔

۴۔ یہ دلیل کہ بیمہ میں غرر کا عنصر نہیں پایا جاتا اس لئے کہ تمام چیزیں معلوم و متعین ہوتی ہیں غلط ہے اس لئے کہ بیمہ میں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کتنی قسطوں کی ادائیگی کے بعد بیمہ کی رقم

۱۔ یہ مولانا سنبھلی کی بات کا خلاصہ ہے جس کا بیمہ پر انطباق ظاہر کرنے کے لیے بطور اقتباس ذکر کیا

گیا ہے، انشورنس، فقہی نقطہ نظر سے (۲) ص ۷۰-۷۴

۲۔ انشورنس، فقہی نقطہ نظر سے (۲) ص ۷۵

۳۔ کا کا خیل، سیاح الدین، سید، مروجہ بیمہ کی شرعی حیثیت، فکر و نظر، اکتوبر دسمبر ۱۹۸۵ء، ص ۳۲-۳۳

۴۔ مروجہ بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۳۳-۳۴

۵۔ یہ دلیل کہ بیمہ میں قابل بیمہ مفاد اصل چیز ہے اور وہ یقینی ہے، غلط ہے۔ اولاً اس لئے کہ یہ مفاد بیع بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا، دوم یہ کہ قسطوں کی ادائیگی اور متعین طور پر رقم کی مقدار بہر حال مجہول ہوتی ہے۔ باقی یہ بات کہ یہ تبرع ہے اور تبرعات بلکہ تمام معاملات میں تعلیق مفید نہیں ہے، غلط ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ بیمہ داروں کی طرف سے دی جانے والی رقم تبرع نہیں ہے اس لئے کہ کمپنی کی طرف سے اگر حادثہ کی صورت میں رقم نہ ملے تو عدالت کے ذریعے رقم وار گزار کرائی جاتی ہے۔ نیز یہ کہ اگر یہ تبرع ہے تو پھر کمپنی پر واپسی کی کوئی ذمہ داری نہیں ہونی چاہیے۔

۶۔ باقی مجلہ کی یہ عبارت کہ ”المواعید باکستاب صور التعلیق تكون لازمة“

کا معنی یہ ہے کہ زید نے خالد کو کہا کہ مجھے یہ چیز پانچ سو روپے میں ادھار پر فروخت کرو۔ زید کو ڈر ہے کہ خالد چیز خرید کر رقم ادا نہیں کرے گا بکر کہتا ہے کہ میں ذمہ داری لیتا ہوں کہ اگر زید نے یہ رقم ادا نہ کی تو زید خالد سے رقم وصول کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے اور بکر انکار نہیں کر سکتا۔ اب چونکہ زید کا حق محفوظ رکھنے کی خاطر شریعت بکر کو مجبور کرتی ہے کہ وہ رقم ادا کرے تاکہ حق دار کا حق مارا نہ جائے

اور یہ بکر کا وعدہ قضاء واجب ہو جائے گا۔ اس کا مطلب ہرگز نہیں کہ پہلے سے ایک وعدہ ہی نہ ہو ایک مبہم امر کے وجود پر ایک شخص وعدہ کرے کہ اگر نقصان ہو گیا تمہارا تو میں ادا کروں گا جبکہ جس شخص سے وعدہ کر رہا ہے وہ ایک مخصوص رقم (پریئم) بطور قرض یا تبرع ادا کر چکا ہے۔ اگر قرض قرار دیں تو اضافہ سود ہے اور اگر تبرع قرار دیں تو تبرع پر کسی کو مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا دونوں وعدوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

۷۔ بالفاظ دیگر اگر اس جزئیہ کو مستدل بنایا جائے کہ ایک شخص راہگیر کو راستہ بتلاتے ہوئے کہتا ہے کہ تم اس راستے سے جاؤ اگر نقصان ہو تو میں ضامن ہوں گا۔ تو اب نقصان کی صورت میں

۱۔ کیلانی، عبدالرحمن، مولانا، بیمہ کی شرعی حیثیت اور اس کا متبادل، المعارف، مدیر، پروفیسر سعید محمد شیخ،

لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، جنوری، ۱۹۷۹ء، ص ۱۷-۱۸، محمد اکرم خان، بیمہ کی شرعی حیثیت، فکر و نظر،

اکتوبر دسمبر، ۱۹۸۲ء، ص ۱۳۹ ۲۔ محمد اکرم خان، بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۱۴۰

۳۔ مروجہ بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۴۰-۴۳

وہ ضامن ہوگا۔

سوا سکا جواب یہ ہے کہ کفالت بالمال کا تعلق ایسے حق سے ہوتا ہے جو کسی کے ذمے ثابت ہو جبکہ یہاں بیمہ میں بیمہ دار کا حق کسی پر ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ خود اس کا اپنا نقصان ہوتا ہے جسکی تلافی بیمہ کمپنی کرتی ہے البتہ حادثات کے بیمہ کی صورت میں بیمہ دار کے ذمے نقصان پہنچنے والے کا حق واجب ہوتا ہے۔ لیکن یہ حق بھی بیمہ کا معاہدہ طے کرتے وقت موجود نہیں ہوتا۔ جبکہ کفالت انہیں دیون و حقوق کا ہوتا ہے جو معاملہ کرنے کے وقت ثابت اور موجود ہوں۔

۸۔ باقی یہ بات کہ بیمہ میں جہالت معمولی درجے کی ہے اور فقہاء خصوصاً مالکیہ کے ہاں معمولی جہالت قابل درگزر ہے، غلط ہے۔ اس لئے کہ مالکیہ میں سے امام قرانی نے لکھا ہے کہ مالی معاملات میں میعاد کے بارے میں لاعلمی ان معاملات کو متاثر کرتی ہے۔ اسی طرح حنفیہ میں سے کاسانی نے لکھا ہے کہ اگر لین دین میعاد والی ہے تو اس میں میعاد کا معلوم ہونا ضروری ہے اگر میعاد معلوم نہ ہو تو عقد فاسد ہو جائے گا جو جیسے کھیت کے کٹنے پر اور حاجیوں کے آنے پر اسکی میعاد رکھنا۔

اب خود فیصلہ کیا جائے کہ موت کو بطور میعاد مقرر کرنا کیا شدید ترین نوعیت کا دھوکہ نہ ہوگا۔

۹۔ یہ دلیل کہ بیمہ دار کی دی جانے والی رقم تبرع ہے لہذا واپس ملنے والا اضافہ سود نہیں۔ اس دلیل کا واضح البطلان ہونا تو پچھلے صفحات میں ثابت ہو گیا۔ باقی یہ بات کہ فاحشہ عورت کے اجرت میں دیئے جانے والے پیسے اجیر کے لئے حلال ہیں لہذا بیمہ کمپنیوں کے اصل جمع شدہ قسطوں کی رقم سے زائد کے پیسے بھی جائز ہیں، بدیہی طور پر غلط لگتی ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ وہاں اجیر نے اجرت کا معاوضہ لیا ہے۔ جبکہ یہاں بیمہ کمپنی زائد رقم کسی عمل، خدمت یا کام کے معاوضے میں نہیں دے رہی بلکہ اصل جمع شدہ رقم پر بطور اضافہ دے رہی ہے جو سود ہے۔

۱۔	یہ دلیل مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے مجوزین کی طرف سے پیش کی ہے اور پھر خود ہی اس کا جواب دیا ہے۔ جدید فقہی مسائل، ۶۵/۵	۲۔	ایضاً، ۶۸/۵
۳۔	الفروق، ۲۶۵/۳	۴۔	بدائع الصنائع، ۳۹۳/۷
۵۔	حسین حامد حسان، بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۹۵		
۶۔	مروجہ بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۲۳-۲۵		

حاصل بحث

مؤلف کا خیال ہے کہ مجوزین بیمہ کے دلائل غلط ہیں۔ انکے قیاسات واضح طور پر باطل ہیں اس لئے بیمہ کی تمام قسمیں مانعین کے دلائل کی روشنی میں غلط ٹھہرتی ہیں۔ البتہ نقل و حمل کا بیمہ جائز ہے، بشرطیکہ نقل و حمل اور بیمہ ایک ہی کمپنی کے انتظام میں ہو۔

شریعت کے نظام عاقلہ کے قریب ترین ہونے کی بنا پر مولانا خالد سیف اللہ رحمانی حادثات کے بیمے کے جواز کے قائل ہوئے ہیں وہ اسے فی زمانہ حاجت کے درجہ میں رکھتے ہیں اور اس میں موجود غرر کو معمولی قرار دیتے ہیں^۱ لیکن راقم کی رائے میں یہ نظریہ بھی غلط ہے اس لئے کہ بہر حال زائد ملنے والی رقم نہ ضمانت کے تحت آتی ہے نہ کفالت کے تحت، اسلئے وہ قرض پر اضافہ ہو کر سود ٹھہرتی ہے۔

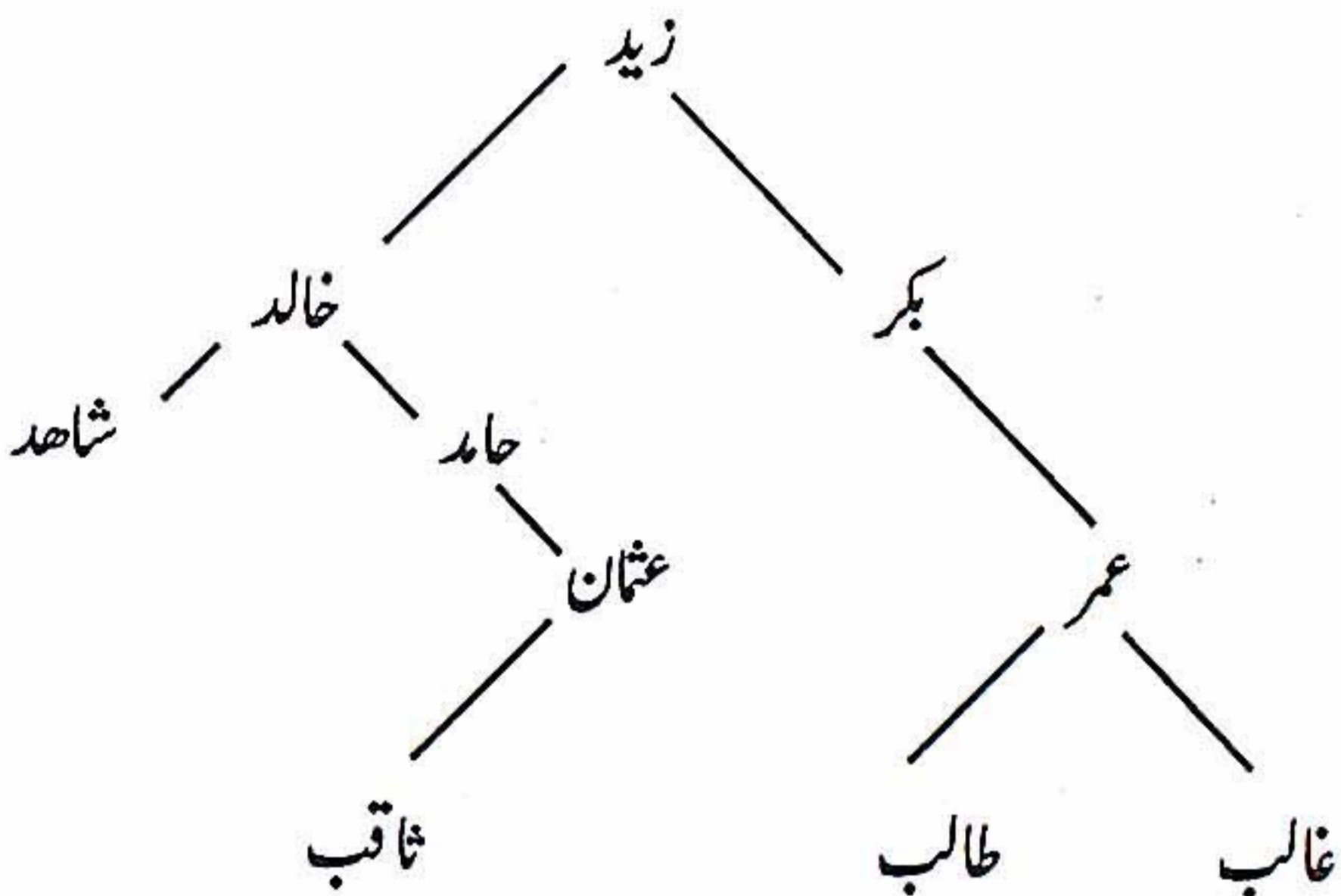
۱ امداد الفتاویٰ، ۱۰۹/۳-۱۱۱؛ مفتی محمد شفیع، بیمہ زندگی، کراچی، دارالاشاعت، ص ۱۸-۱۹

۲ جدید فقہی مسائل، ۵/۴۳-۴۴، ۴۶

ملٹی لیول مارکیٹنگ

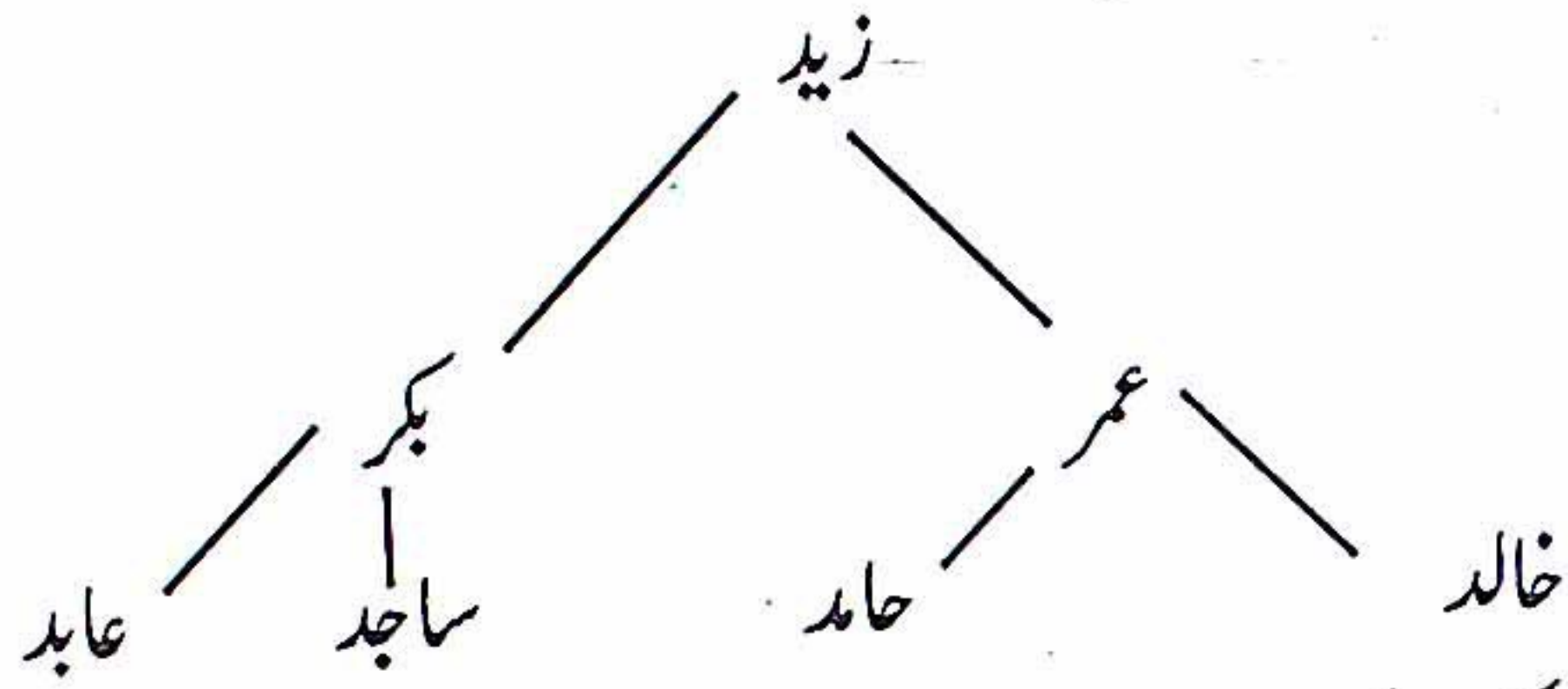
ملٹی لیول مارکیٹنگ کاروبار کی ایک خاص شکل ہے اس میں اس کاروبار کو اختیار کرنے والی کمپنی پہلے اپنی اشیاء (Products) مارکیٹ میں متعارف کراتی ہیں۔ جب ایک شخص انکی کسی مصنوعہ شے کو خرید لیتا ہے تو اسے کمپنی اپنے کاروبار کا ممبر بننے کی پیشکش کرتی ہے اور پھر جب وہ ممبر مزید افراد کو کمپنی کی مصنوعہ شے خرید کرواتا ہے تو اسے ایک مخصوص فیصدی منافع ملتا ہے۔ چونکہ مختلف کمپنیاں اس کاروبار کو قدرے مختلف طریقوں سے چلاتی ہیں لہذا ان میں سے کچھ کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۔ بزناس (Biznas) کمپنی ۹۹ ڈالر کے عوض کمپیوٹر کے کچھ کورس اور ویب سائٹ دیتی ہے جب ایک شخص مذکورہ قیمت ادا کر دیتا ہے تو اب چاہے وہ یہ کورس کرے یا نہ کرے وہ کمپنی کا رکن بن جاتا ہے۔ یہ ممبر اگر براہ راست اور بلا واسطہ دو اور افراد کو کمپیوٹر کے یہ کورس وغیرہ، ۹۹ ڈالر کے عوض خرید کر دے اور پھر یہ دو ممبر آگے مزید ممبر بنائیں یہاں تک کہ کم از کم نو ممبر بن جائیں تو کمپنی پہلے ممبر کو اپنی کمائی میں حصہ دار بنا لیتی ہے۔



جب مذکورہ بالا نقشہ کے مطابق کم از کم تین ممبر ایک طرف اور باقی دوسری طرف کل نو ممبر بن جائیں تو بزناس کمپنی پہلے ممبر زید کو ۵۰ ڈالر دے گی۔ اور جب کل تیس ممبر ہو جائیں تو زید کو ۱۰۰ ڈالر ملیں گے۔ پھر ہر ممبر بنانے پر ۵ ڈالر فی کس ملیں گے۔

۲۔ شینل (xiana) کمپنی ہیلٹھ مشین (Electronic Pulse Massager) ۹۹۸۰ روپے میں فروخت کرتی ہے۔ پہلے ممبر کو بنیادی ڈسٹری بیوٹر (Basic Distributer) کا نام دیتی ہے۔ جب اسکے واسطے سے چھ مزید ممبر بن جائیں تو وہ Advanced Distributer کے لقب کا حقدار ہو جاتا ہے۔



یہاں عمر اور بکر جن کو زید نے بلا واسطہ ممبر بنایا ہے انکو بلا واسطہ ممبر یا Direct Downlines کہا جاتا ہے۔ ان کو ممبر بنانے پر کمپنی زید کو ۳ فی صد کمیشن دیتی ہے۔ خالد، حامد، اور ساجد جو کہ بالواسطہ ممبر Indirect Downlines ہیں ان پر زید کو ۳ فی صد کمیشن ملتا ہے۔

۳۔ گولڈن کی (Golden key) ۴۵۰۰ روپے میں کچھ سامان فروخت کرتی ہے۔ وہ پہلے ممبر کو جب وہ آگے ممبر سازی کرنے لگے سپروائزر (Supervisor) کا نام دیتی ہے۔ یہ سپروائزر جتنے ممبر براہ راست بنائے گا ہر ممبر سے حاصل شدہ رقم میں سے ۵ فی صد، کمپنی اس سپروائزر کو بطور کمیشن دیتی ہے۔ سپروائزر اور اس سے آگے نیچر، یہ دونوں بالواسطہ ممبروں پر بھی علی الترتیب ۱۵ فی صد اور ۲۵ فی صد کے حقدار ہوتے ہیں۔

ملٹی لیول مارکیٹنگ کا شرعی حکم

ملٹی لیول مارکیٹنگ چونکہ کاروبار کی ایک نئی قسم ہے، اسلئے جب ان کمپنیوں نے ابتدا میں کاروبار شروع کیا تھا تو علماء و فقہاء کے سامنے انہوں نے اپنے کاروبار کی مکمل معلومات پیش نہیں کی تھیں۔ اس لیے اولاً انکے حق میں جواز کے فتاوی جات شائع ہوئے۔ شینل کمپنی کے حق میں کراچی کے مدرسہ جامعہ خلفائے راشدین سے فتوی جاری ہوا جس پر ملک پاکستان کے

معروف مفتی مولانا نظام الدین شامزئی شہید کے بھی دستخط تھے۔ اسی طرح گولڈن کی کے لئے کراچی ہی کے مدرسہ جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی اور جامعہ فاروقیہ سے جواز کے فتاویٰ جاری ہوئے۔ پھر بزنا سے بچنے کے حق میں عالم اسلام کے معروف فقیہ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی کا فتویٰ دارالعلوم کراچی کے دارالافتاء سے جاری ہوا۔ اگرچہ یہ مؤخر الذکر فتویٰ بالکل ان کے حق میں نہیں جاتا تھا تاہم اس فتویٰ کی عبارت سے ان کے کاروبار کی بالکل تردید بھی نہیں ہوتی تھی۔ پھر مکمل صورت حال واضح ہونے پر فقہاء نے اپنے جواز والے فتاویٰ سے رجوع کر لیا۔ اب اس مسئلے پر محقق کی تحقیق و تفتیش کی حد تک کوئی جواز کا فتویٰ موجود نہیں ہے۔ مزید برآں اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے سولہویں سیمینار میں ملٹی لیول مارکیٹنگ کے عدم جواز کا فیصلہ دیا ہے۔^۱ مختلف فتاویٰ جات کے مطابق تفصیل درج ذیل ہے۔

☆ جو شخص ان کمپنیوں کا سامان خریدتا ہے اس کا مقصد تین باتوں میں سے ایک ہوتا ہے۔
۱۔ وہ محض اس سامان سے استفادہ کرنا چاہتا ہے۔ مثلاً ہیلتھ مشین استعمال کرنا چاہتا ہے۔ کمپنی کا ممبر بننا اس کا مقصد نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز ہے اور اسکے جواز میں کوئی اشکال نہیں۔

۱۔ ان فتاویٰ کے نقول دستیاب نہیں ہو سکے تاہم مفتی عبدالواحد صاحب نے ان فتاویٰ کا ذکر کیا ہے۔
فقہی مضامین، ص ۲۵۰-۲۵۸

۲۔ مفتی نظام الدین شامزئی کے رجوع پر مشتمل تحریر فتاویٰ بینات میں ہے۔ نظام الدین شامزئی، مفتی، شینل نامی کمپنی کا حکم، ایک غلط فہمی کا ازالہ، فتاویٰ بینات، ۲۲۳/۴-۲۲۴۔ دارالعلوم کراچی کے دو فتاویٰ جو ۱۴۲۳ھ اور ۱۴۲۶ھ کے دستخط شدہ ہیں، ان کے مطابق مذکورہ بالا ادارہ کا فتویٰ بھی عدم جواز ہی کا ہے۔ اگرچہ یہ فتاویٰ شینل کمپنی کے کاروبار کے عدم جواز کے حکم پر مشتمل ہے تاہم ملٹی لیول مارکیٹنگ ہونے کی وجہ سے بزنا وغیرہ کا بھی عدم جواز ان سے ثابت ہو جاتا ہے۔ جامعہ بنوریہ سائٹ کا فتویٰ بھی عدم جواز کا ہے۔

(www.jamiabinoria.net/efatwa/urduMasail/20531.html)

دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ بھی عدم جواز کا ہے۔

(www.darulifta-deoband.org Question No 1703)

۳۔ سولہویں فقہی سیمینار کی تجاویز، بحث و نظر، اکتوبر ۲۰۰۷ء، ص ۹۷

دارالعلوم کراچی کے جواز و عدم جواز کے فتاویٰ میں اس صورت کے جواز کی تصریح ہے۔ ۱۔ جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کے فتویٰ میں بھی جواز کی تصریح ہے۔ ۲۔ جبکہ جامعہ بنوریہ سائٹ کے فتویٰ میں اس صورت کے جواز کو ممبر شپ کی شرط نہ ہونے کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ گویا اگر سامان کی خریداری کے ساتھ ممبر شپ مشروط ہو تو پھر یہ صورت بھی ناجائز رہے گی۔ ۳۔

۲۔ وہ سامان سے استفادہ کرنا بھی چاہتا ہے اور کمپنی کا ممبر بن کر آگے کاروبار میں شریک بھی ہونا چاہتا ہے۔ اس صورت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر سامان مثلاً مشین کی قیمت اسکی بازاری قیمت سے زیادہ ہے تو پھر یہ جوئے کے حکم میں داخل ہے اور اگر مشین کی قیمت بازاری قیمت کے برابر یا اس سے کم ہے تو پھر مشین خریدنا بھی جائز ہے اور مارکیٹنگ سسٹم میں شامل ہونا بھی جائز ہے۔ یہ شق ۲ کی تفصیل دارالعلوم کراچی کے مرجوح فتویٰ کے مطابق ہے۔ ۴۔

مختلف فتاویٰ جات بلکہ دارالعلوم کراچی کے موجودہ عدم جواز کے فتویٰ میں بھی یہ بات مصرح ہے کہ خریدار (ممبر) کا مقصد مشین سے استفادہ کرنا نہیں ہوتا بلکہ اس کاروبار میں شامل ہو کر پیسہ کمانا مقصود ہوتا ہے۔ ۵۔

۳۔ اگر کسی شخص کا مقصد محض مارکیٹنگ سسٹم میں شمولیت ہے تو پھر بھی یہ شق ۲ والی تفصیل ذکر کی گئی ہے۔ اگر بازاری قیمت سے سامان کی قیمت زیادہ ہے تو یہ صریح جواز ہے اور اگر کم ہے تو یہ جوئے کے مشابہ ضرور ہے۔ ۶۔

یہاں تیسری صورت کے مطلقاً عدم جواز کا ذکر کرنے کے بعد دارالعلوم کراچی کے مرجوح فتویٰ میں مذکور ہے:

۱۔ فقہی مضامین، ص ۴۵۵، دارالعلوم کراچی کے فتاویٰ مؤرخہ ۱۲-۹-۱۴۲۳ھ، ۲۷-۶-۱۴۲۶ھ

۲۔ فتاویٰ بینات، ۴/۲۳۳، ۲۳۴-۲۴۱

۳۔ جامعہ بنوریہ کا مذکورہ بالا فتویٰ

۴۔ فقہی مضامین، ص ۴۵۵

۵۔ جامعہ بنوریہ کا مذکورہ بالا فتویٰ، دارالعلوم کراچی کے مذکورہ بالا فتاویٰ، فتاویٰ بینات، ۴/۲۳۳-۲۳۴؛

سولہویں فقہی سیمینار کی تجاویز، ص ۹۷

۶۔ جامعہ بنوریہ کا مذکورہ بالا فتویٰ، فقہی مضامین، ص ۴۵۷

”اس میں وکالت پراڈکٹ کے معاملہ کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ کمیشن ایجنٹ وہ بن سکتا ہے جو کسٹمر ہے لیکن چونکہ وکیل بنانے کا اختیار موکل کو ہے اور اگر وہ یہ اصول بنا لے کہ وہ صرف اپنے گاہک ہی کو وکیل بنائے گا تو شرعا اس میں کوئی حرج نہیں۔“

مفتی عبدالواحد کا کہنا ہے کہ مذکورہ بالا عبارت تو پھر تیسری صورت کے جواز ہی کی طرف مشیر ہوگئی ہے ایسا دو ٹوک فتویٰ ہونا چاہیے تھا جو اس کاروبار کو بالکل ناجائز ٹھہراتا، اس لیے کہ جب ۷۵ فیصد افراد محض سکیم میں شامل ہونے کے لیے سامان خریدتے ہیں اور یہ سامان عام بازاری قیمت سے ہمیشہ مہنگا بھی ہوتا ہے تو پھر مختلف صورتیں بنا کر بعض پر جواز اور بعض پر عدم جواز کا حکم لگانے کا کیا فائدہ۔ مگر اب جبکہ مجوزین نے اپنے جواز والے فتاویٰ سے رجوع کر لیا ہے اس اختلاف کی حیثیت نظری ہوگئی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ملٹی لیول مارکیٹنگ کا کاروبار مکمل طور پر ناجائز ہے علاوہ مذکورہ قباحتوں کے اس میں دھوکہ، غرر، صفتۃ فی صفتۃ وغیرہ کی خرابیاں بھی ہیں۔ موجودہ فتاویٰ اور فیصلوں میں مسلمانوں کو اس طرح کے کاروبار سے مکمل اجتناب کی ہدایت کی گئی ہے۔ انہیں یہ کہا گیا ہے کہ نہ خود اس طرح کے کاروبار میں شریک ہوں اور نہ ہی دوسروں کو ممبر بننے کی ترغیب دیں۔

مؤلف کی رائے:

مؤلف کی رائے میں ملٹی لیول مارکیٹنگ کا کاروبار مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں خلاف شریعت ہے۔

۱ فقہی مضامین، ص ۲۵۷-۲۵۸

۲ ان جملوں کو مفتی عبدالواحد کے مضمون کا خلاصہ کہا جاسکتا ہے۔ فقہی مضامین، ص ۲۵۰-۲۵۸

۳ سولہویں فقہی سیمینار کی تجاویز، ص ۹۷

۴ سولہویں فقہی سیمینار کی تجاویز، ص ۹۷؛ جامعہ بنوریہ کا فتویٰ، ملحق ۲۰

باب چہارم

مسلم اقلیتوں اور بین الاقوامی تعلقات
کے جدید مسائل

مسلم اقلیتوں کے مذہبی و معاشرتی مسائل

غیر مسلم ممالک میں رہائش و اقامت

اسلام ہر زمانے اور مقام کیلئے احکام پر مشتمل ایک جامع مذہب کا نام ہے، یہ عبوری اور مستقل ہر دور کیلئے رہنمائی فراہم کرتا ہے۔ مسلمان اقلیت میں ہوں، انکی حکومت نہ ہو اور وہ مغلوب ہو کر رہے ہوں ایسے وقت میں انکے حقوق و فرائض کیا ہیں، اسلام انہیں بھی تفصیل سے بتاتا ہے۔

دارالحرب اور دارالاسلام کی تعیین

فقہائے کرام نے پوری دنیا کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، دارالحرب اور دارالاسلام۔ اس تقسیم کا پس منظر یہ ہے کہ اسلام دنیا میں خالق کائنات کے ابدی احکام کے نفاذ کے لیے سعی مسلسل کا حکم دیتا ہے۔ جو علاقے ان احکام کی تنفیذ کے لیے تیار ہو جائیں وہ دارالاسلام بن جاتے ہیں۔ اور جو علاقے مشیت الہی کے تحت کفر کے تسلط میں رہ جائیں اور ہنوز اطاعت الہیہ کے لیے تیار نہ ہوں وہ دارالحرب کہلاتے ہیں۔ یہ تو ان اصطلاحات کے پس منظر کو سامنے رکھ کر ایک عامیانہ سی تفہیم و تعریف ہے۔ باقی فقہائے کرام کی تعریفات میں سے چند درج ذیل ہیں۔

(۱) دارالاسلام ما یجری فیہ حکم امام المسلمین

و دارالحرب ما یجری فیہ امور رئیس الکافرین۔

(۲) و ذکر فی الزاہدی انہا ما غلب فیہ من المسلمین

و کانوفیہ آمنین و دارالحرب ما خافو فیہ من الکافرین۔

(۳) المراد بالدار الاقلیم المختص بقہر ملک الاسلام او

کفر لا ما یشمل دارالسکنی۔

ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہاء کے ہاں غلبہ کا اعتبار ہے، بعض کے ہاں

امن و خوف کا اعتبار ہے اور بعض کے ہاں اقتدار اعلیٰ کا اعتبار ہے۔

۱۔ قہستانی، شمس الدین محمد، جامع الرموز، لکھنؤ، مطبع نولکشور، س۔ ن، ۵۳۹/۴

۲۔ محولہ بالا ۳۔ رد المحتار، ۱۶۶/۴

مولانا رشید احمد گنگوہی نے لکھا ہے کہ فقہاء کی مذکورہ بالا تعریفات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل دار و مدار غلبہ اور تسلط پر ہے۔

”غرض از نقل این عبارات این ست کہ مدار بودن در کفر و اسلام بر غلبہ کفر

و اسلام ست و بس۔“^۱

مولانا اشرف علی تھانوی نے لکھا ہے۔

”عموماً دار الحرب کے معنی غلطی سے یہ سمجھے جاتے ہیں کہ جہاں حرب

(لڑائی) واجب ہو، سو اس معنی کو تو ہندوستان دار الحرب نہیں، کیونکہ

یہاں آپس کے معاہدہ کی وجہ سے حرب (لڑائی) درست نہیں۔“^۲

نیز مولانا نے لکھا ہے کہ شرعی اصطلاح میں دار الحرب کی تعریف یہ ہے کہ جہاں پورا

تسلط غیر مسلم کا ہو تعریف تو یہی ہے آگے جو کچھ فقہاء نے لکھا ہے وہ امارات (علامات) ہیں۔

نیز مولانا نے لکھا ہے کہ دار الحرب یا دار غیر الاسلام کی دو قسمیں ہیں۔ دار الامن اور دار الخوف۔

دار الخوف وہ ہے جہاں مسلمان خائف ہوں اور دار الامن وہ ہے جہاں مسلمان امن سے ہوں۔^۳

مولانا نور شاہ کشمیری کے ہاں بھی یہی تفصیل ہے۔^۴

مولانا مودودی نے لکھا ہے کہ دار الاسلام کے مقابل دار الکفر ہے اور امام ابوحنیفہ

نے دار الکفر کی اصطلاح ہی استعمال کی ہے۔ فقہاء کے دور میں دار الاسلام سے ملاصق جتنے

دار الکفر ہوتے تھے وہ مسلمانوں سے برسر پیکار بھی رہتے تھے اس لیے فقہاء نے دار الحرب ہی کی

اصطلاح استعمال کی اور دار الکفر اور دار الحرب میں موجود باریک فرق کو نظر انداز کر دیا۔^۵

مولانا نے لکھا ہے کہ دار الکفر کی متعدد اقسام ہیں اور ان کے علیحدہ علیحدہ احکام ہیں۔

۱ گنگوہی، رشید احمد، مولانا، فیصلۃ الاعلام فی دار الحرب و دار الاسلام، مشمولہ تالیفات رشیدیہ، لاہور،

ادارہ اسلامیات، ۱۳۱۲ھ، ص ۶۵۶

۲ مجذوب، عزیز الحسن، خواجہ،

حسن العزیز، ملتان ادارہ تالیفات اشرفیہ، س۔ن، ۱۲۷/۳

۳ محولہ بالا

۴ احمد رضا، بجنوری، (مرتب) ملفوظات محدث کشمیری، ملتان ادارہ تالیفات اشرفیہ، س۔ن،

ص ۱۶۰-۱۵۷

۵ مودودی، سید ابوالاعلیٰ، مولانا، سود، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۹۹ء، ص ۳۱۲

۱۔ باجگزار دارالکفر

وہ دارالکفر جو اسلامی حکومت کو خراج دیتا ہو اور جس کے رہنے والوں کو اپنے ملک میں احکام کفر جاری کرنے کی آزادی حاصل ہو۔ ان کے اموال مولانا کی نظر میں مباح نہیں۔

۲۔ معاہدہ دارالکفر

وہ دارالکفر جس سے دارالاسلام کا معاہدہ ہو۔ ان کے متعلق بھی حکم یہی ہے کہ ان کے جان و مال مباح نہیں ہیں۔

۳۔ غادر دارالکفر

یہ وہ دارالکفر ہے جس کا اسلامی حکومت سے کوئی معاہدہ نہیں گویا کسی وقت بھی جنگ کی نوبت آسکتی ہے۔ اگر اسلامی ریاست کا کوئی فرد ان کے اموال تلف کر دے تو حنفیہ کے نزدیک اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا مگر امام شافعی کے ہاں آئے گا۔ مولانا موصوف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اعلان جنگ سے پہلے ان کے اموال بھی ہمارے لیے مباح نہیں۔

۴۔ محارب دارالکفر

یہ وہ دارالکفر ہے جس سے مسلمانوں کی بالفعل جنگ ہو، اسی دار کو تعلقات خارجیہ کے اعتبار سے دارالحرب کہہ سکتے ہیں۔ یہی وہ دارالحرب ہے جس کے رہنے والوں کے اموال اور ان لوگوں کی جانیں مباح ہیں۔
اس کے بالمقابل ایک اور تقسیم ہے جو مفتی نظام الدین نے کی ہے ان کے ہاں دارالکفر کی چار قسمیں ہیں۔

۱۔ دارالمحاربہ

وہ ملک جو براہ راست مسلمانوں سے برسر پیکار ہو۔

۲۔ دارالمعاہدہ والمسالمة

وہ ملک جس کا دارالاسلام سے صلح و سلامتی کا معاہدہ ہو۔

۳۔ دارالامن

وہ ملک جہاں مسلمان امن و سلامتی کے ساتھ رہتے ہوں۔

۴۔ دارالشرف والفساد

وہ دارالکفر جہاں مسلمان مامون و محفوظ نہ رہتے ہوں۔

یہاں پہلی دونوں قسمیں دارالاسلام کے ساتھ مقابل و تقسیم ہیں جبکہ آخری دونوں قسمیں دارالکفر کے اندرونی حالات کے لحاظ سے ہیں اور یہ دونوں آپس میں مقابل و تقسیم ہیں۔ اسی لیے یہ ہو سکتا ہے کہ مقدم الذکر دونوں قسموں میں کسی کے ساتھ مؤخر الذکر دونوں قسموں میں سے کسی کا اجتماع ہو جائے۔ مثلاً ایک دارالکفر، دارالمحاربہ بھی ہے اور دارالشرف والفساد بھی ہے۔ یا ایک ملک دارالمحاربہ ہے مگر دارالامن بھی ہے۔

البتہ مولانا عتیق احمد بستوی کا کہنا ہے کہ جس ملک میں مسلمان امن و سلامتی سے نہ رہتے ہوں وہ ملک بھی دارالحرب ہی ہونا چاہیے۔

مولانا نظام الدین نے لکھا ہے کہ دارالمحاربہ، دارالکفر کی سب سے شدید قسم ہے لہذا عین ممکن ہے کہ فقہاء نے اسی کو سامنے رکھتے ہوئے جہاد کی ترغیب کی خاطر تمام اقسام کا نام دارالحرب رکھ دیا ہو۔ نیز یہ کہ یہ تقسیم شخصی حکومتوں کے اعتبار سے ہے۔ موجودہ دور میں جمہوری حکومتوں کے تحت مزید تفصیل و تقسیم کرنا پڑے گی۔ اگر مرکزی اور صوبائی حکومتوں کے قوانین یکساں ہوں تو پھر تو پورے ملک کا ایک حکم ہو گا وگرنہ صوبائی حکومت اگر علیحدہ قوانین رکھتی ہے تو اس کا حکم مرکزی حکومت سے مختلف ہو سکتا ہے۔

مولانا کے نزدیک دارالشرف والفساد سے جہاد کرنا واجب ہے اور وہاں سے ہجرت کرنا بھی واجب ہے۔ اگر جہاد اور ہجرت کی استطاعت نہ ہو یا مقام ہجرت میسر نہ ہو تو وہیں رہ کر انابت الی اللہ کو جاری رکھا جائے۔

۱ نظام الفتاویٰ، ۱/۲۶۳-۲۶۵ ۲ بستوی، عتیق احمد، مولانا، غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں

کے مسائل، بحث و نظر، جنوری مارچ ۲۰۰۱ء، ص ۲۶ ۳ نظام الفتاویٰ، ۱/۲۶۷-۲۶۸

۴ نظام الدین، مفتی، مسائل ربا مشمولہ جدید فقہی مباحث (مرتب) مجاہد الاسلام قاسمی، کراچی، ادارۃ

القرآن، س۔ ن۔ ۳۸۸/۲

مولانا نے یہ بھی لکھا ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک دارالکفر ایک دارالاسلام کے لیے دارالمحاربہ ہو اور دوسرے دارالاسلام کے لیے دارالمعاہدہ والمسالمت ہو۔ یہ صورت اس وقت پہلی مرتبہ پیش آئی تھی جب دو یا دو سے زیادہ دارالاسلام قائم ہوئے تھے۔

نیز یہ کہ اگر حکومتی حدود و قوانین اور عوامی حالات میں فرق ہو مثلاً یہ کہ حکومت کا قانون مسلمانوں کی حفاظت کا ہے مگر عوامی سطح پر مسلمانوں کے لیے فتنے اور فساد برپا رہتے ہیں تو چونکہ شریعت عام ظاہری حالات کا اعتبار کرتی ہے اس لیے عوامی سطح کے حالات کے مطابق حکم ہوگا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے یوں تقسیم کی ہے۔

۱۔ دارالاسلام

وہ مملکت جہاں مسلمانوں کو ایسا سیاسی موقف حاصل ہو کہ وہ تمام احکام اسلامی کے نفاذ

پر قادر ہوں۔

۲۔ دارالحرب

جہاں کافروں کو امن اور مسلمانوں کو بے امنی حاصل ہو۔ نیز مسلمان اعلانیہ حقوق و عبادات

سے قاصر ہوں۔ دارالاسلام سے اتصال و عدم اتصال کی بات فی زمانہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔

۳۔ دارالامن

جہاں مسلمان مآمون ہوں، کلید اقتدار غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہو، ایسے احکام

اسلام جن کے لیے اقتدار ضروری نہیں، انجام دے سکتے ہوں اور مسلمان دعوت دین کافرینہ بھی

انجام دے سکتے ہوں۔ اگر کفار کا ایک گروہ غیر آئینی طور پر مسلمانوں پر حملے کرتا ہو اور فسادات کرتا

ہو تو یہ دارالامن کے منافی نہیں۔ ہاں اگر آئینی طور پر مسلمانوں کو امن نہ حاصل ہو تو پھر یہ ملک

دارالحرب کے زمرے میں آئے گا۔

مولانا کے ہاں دارالامن سے ہجرت واجب نہیں ہے۔

۱	نظام الفتاویٰ، ۱/۲۶۶-۲۶۷	۲	ایضاً، ۱/۲۶۸
۳	جدید فقہی مسائل، ۵/۳۶-۳۷	۴	ایضاً، ۵/۵۱

مولانا نے لکھا ہے کہ کمیونسٹ بلاک کے وہ ممالک جہاں مسلمانوں کو مذہبی حقوق حاصل نہیں ہیں نیز وہ ممالک جو مطلقاً مذہب ہی کے معاند ہیں نیز وہاں مسلمان اپنا مذہبی تشخص برقرار نہیں رکھ سکتے وہ ممالک دارالحرب ہیں اور جہاں جمہوری حکومتیں قائم ہیں، پھر یا تو ملک کا کوئی مذہب ہی نہیں یا رہنے والی تمام قومیں اپنے اپنے مذہب میں عمل کرنے پر آزاد ہیں جیسے امریکہ اور برطانیہ، وہ دارالامن میں شمار کیے جاسکتے ہیں۔

اس تمام بحث کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ دارالحرب اپنے اصل حکم کے اعتبار سے صرف وہی ممالک ہیں جہاں یا تو مسلمانوں پر ظلم و ستم ہو رہا ہے یا پھر وہ ممالک براہ راست مسلمانوں سے برسر پیکار ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا ان ممالک کی طرف سفر کرنا جائز ہے یا نہیں۔

دارالاسلام کی طرف ہجرت کا حکم

اس مسئلے کا مدار ایک اور مسئلہ پر ہے وہ یہ کہ آیا دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنا اب بھی ضروری ہے یا نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کی آراء حسب ذیل ہیں۔

۱۔ وہ ممالک جہاں بحیثیت مسلمان قیام سخت مشکل ہو۔ اپنے اور اپنے نسلوں کے دین و ایمان، عزت و آبرو اور جان و مال کو شدید خطرات درپیش ہوں، اور انکے تحفظ کی کوئی ضمانت نہ ہو، مذہبی آزادی نہ ہو اور دین پر قائم رہنا وہاں ممکن نہ ہو، ایسے ملکوں میں قیام باتفاق فقہاء جائز نہیں ہے، اور جو مسلمان ایسے ممالک میں موجود ہوں اگر وہاں سے کسی پر امن ملک کی طرف ہجرت کی طاقت رکھتے ہوں تو ان پر ہجرت فرض ہے، البتہ شافیہ نے ان مسلمانوں کو مستثنیٰ کیا ہے جن کے قیام میں مسلمانوں کی کوئی مصلحت مضمر ہو اور وہ کفار کی اذیتوں اور تکلیفوں کو برداشت کر سکتے ہوں۔

۲۔ وہ غیر اسلامی ممالک جہاں کھل کر دین پر عمل کی آزادی نہ ہو، مسلمان وہاں کمزور اقلیت میں ہوں، مال، عزت اور آبرو پر خطرات کے بادل منڈلا رہے ہوں، مگر مسلمان وہاں سے ہجرت کرنے کے متحمل نہیں، یہ مسلمان باتفاق فقہاء ہجرت کی فرضیت سے مستثنیٰ ہیں اور ان پر ایسے

ممالک میں رہنے میں گناہ نہیں ہے۔

قسم اول کا حکم قرآنی آیت:

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا فُتُورًا ظَالِمِينَ﴾ ۱

سے ماخوذ ہے۔ مفہوم آیت یہ ہے کہ فرشتے کچھ لوگوں کی جان قبض کریں گے جو ظالم ہونگے تو وہ فرشتوں سے کہیں گے کہ ہم ضعیف تھے فرشتے کہیں گے کہ تم نے ہجرت کیوں نہیں کی۔
قسم دوم اسی مندرجہ بالا آیت سے متصل آیت سے ماخوذ ہے۔

﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا

يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ ۲

”بجز ان لوگوں کے جو مردوں، عورتوں اور بچوں میں سے کمزور ہوں کہ نہ کوئی تدبیر ہی کر سکتے ہوں اور نہ کوئی راہ پاتے ہوں تو یہ لوگ ایسے ہیں کہ اللہ انہیں معاف کر دے گا اور اللہ تو ہے ہی بڑا معاف کرنے والا اور بخشنے والا۔“

۳۔ تیسری قسم ان غیر اسلامی ممالک کی ہے جہاں مسلمانوں کے لیے بحیثیت اقلیت کوئی خطرہ نہ ہو، مذہبی آزادی حاصل ہو، اپنے یا اپنی نسلوں کے دین و ایمان کو مکمل تحفظ فراہم ہو، ایسے ملکوں میں اقامت اختیار کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ ایسے ملکوں میں جانا اور اقامت اختیار کرنا ناجائز ہے بلکہ پہلے سے موجود مسلمانوں کو بھی وہاں سے ہجرت کرنا واجب ہے۔
حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسے ملکوں میں جانا اور قیام کرنا جائز ہے اور وہاں مقیم مسلمانوں کے لیے ہجرت کرنا واجب نہیں ہے۔ ۵

۱ احکام القرآن لخصاص، ۳/۲۲۸؛ الانصاف للمرداوی، ۴/۱۲۱؛ مغنی المحتاج، ۴/۲۳۹؛ بھوتی، منصور بن

یونس، کشف القناع، بیروت دار الفکر، ۱۴۰۳ھ، ۳/۴۳

۲ النساء: ۹۷ ۳ النساء: ۹۸

۴ مقدمات ابن رشد مع المدونة الکبری، ۵/۴۶۵-۴۶۷؛ مغنی المحتاج، ۴/۲۳۹

۵ احکام القرآن لخصاص، ۳/۲۲۸؛ الانصاف للمرداوی، ۴/۱۲۱

قائلین عدم جواز اقامت کے دلائل:

جو فقہاء ان ملکوں میں قیام کو ناجائز کہتے ہیں انکے پیش نظر مندرجہ ذیل دلائل ہیں
حضرت امیر معاویہؓ کی روایت ہے:

”لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى

تطلع الشمس من مغربها.“^۱

۲- حضرت عبداللہ اسعدی کی روایت ہے:

”لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار“^۲ اور لا تنقطع الهجرة ما

دام العدو يقاتل“^۳

پہلی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک توبہ کا دروازہ کھلا ہے اس وقت تک ہجرت ختم نہیں ہوگی اور توبہ کا دروازہ قیامت تک کھلا ہے۔ دوسری حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک کفار سے جنگ ختم نہیں ہوتی اس وقت تک ہجرت بھی بند نہیں ہوگی اور ظاہر ہے کہ جہاد قیامت تک جاری رہے گا۔ ان احادیث سے معلوم ہوا کہ جو مسلمان دیار کفر میں ہیں ان پر بھی وہاں سے ہجرت واجب ہے۔ ایسی صورت میں دیار اسلام کے باشندوں کو وہاں جانے کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے۔^۴

۳- وہ روایات جن میں مشرکین کی آبادیوں کے درمیان اقامت اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

حضرت جریر بن عبداللہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

”انا برئ من كل مسلم يقيم بين اظهر المشركين قالوا

۱- سنن ابی داؤد اہل کتاب الجہاد، باب فی الحجۃ قبل انقطع، ۳/۳، ج ۲۲۷۹؛ سنن بیہقی، کتاب

السیر، باب فی الرخصة فی الاقامة بدار الشک لمن لا ینحرف الفتنۃ، ۱۷/۹

۲- سنن النسائی الکبریٰ، کتاب السیر، انقطاع الحجۃ، ۵/۲۱۷، ج ۸۷۱۰؛ سنن بیہقی، کتاب السیر،

باب فی الرخصة فی الاقامة بدار الشک لمن لا ینحرف الفتنۃ، ۱۷/۹

۳- مسند احمد، حدیث عبدالرحمن بن عوف الزہری، ۱/۱۹۲، ج ۱۶۷۱

۴- اختر، امام عادل، مولانا، غیر مسلم ممالک میں قیام و سکونت کی شرعی حیثیت، المباحث الاسلامیہ، مارچ

جون ۲۰۰۶ء، ص ۸۳

یا رسول اللہ ولم؟ قال لا تراأی ناراهما“^۱

روایت کا مفہوم یہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکین کے درمیان رہتا ہو۔ صحابہ کرامؓ کے استفسار پر فرمایا کہ دونوں اتنے دور ہیں کہ ان میں سے کوئی دوسرے کی آگ نہ دیکھ سکے۔ اس کی مختلف تشریحات کی گئی ہیں۔ ایک یہ ہے کہ مشرک اور مسلمان حکم کے اعتبار سے برابر نہیں ہو سکتے۔ دوسری یہ کہ اللہ نے دارالاسلام اور دارالکفر دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر دیا ہے اب کسی مسلمان کے لیے مشرکین کے ممالک میں رہائش اختیار کرنا جائز نہیں چونکہ جب مشرک آگ جلائیں گے اور یہ مسلمان انکے ساتھ سکونت اختیار کئے ہوئے ہونگے تو دیکھنے سے یہی خیال ہوگا کہ یہ بھی ان میں سے ہیں۔ تیسرا معنی یہ ہے کہ مسلمان اپنے طور و اطوار اور شکل و شبہت میں غیر مسلموں کا حلیہ اختیار نہ کریں۔^۲

حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی روایت میں ہے:

”لا تساکنوا المشرکین ولا تجامعوا ہم فممن ساکنہم او

جامعہم فہو مثلہم“^۳

ایک اور روایت میں ہے:

”من جامع المشرک وسکن معہ فانہ مثلہ“^۴

مفہوم یہ ہے کہ جس نے بھی مشرکین کے ساتھ سکونت اختیار کی اور انکے ساتھ مجالست اختیار کی وہ انہی کی طرح سمجھا جائے گا۔

-
- ۱ سنن البیہقی، کتاب القسامۃ ابواب کفارة القتل، ۸/۱۳۰؛ سنن الترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی کراہیۃ المقام بین اظہر المشرکین، ۴/۱۵۵، ج ۱۶۰۵
- ۲ مبارکپوری، عبدالرحمن، تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ھ، ۵/۱۸۰
- ۳ سنن الترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی کراہیۃ المقام بین اظہر المشرکین، ۴/۱۵۵، ج ۱۶۰۵؛ سنن البیہقی، کتاب السیر، باب الاسیر یؤخذ علیہ العہدان لایہرب، ۹/۱۴۲
- ۴ سنن ابی داؤد، اول کتاب الجہاد، باب فی الاقامۃ بارض الشریک، ۳/۹۳، ج ۲۷۸۷؛ المعجم الکبیر، سلیمان بن سمرۃ عن ابیہ، ۷/۲۵۱، ج ۷۰۲۳

ایک عقلی دلیل یہ دی گئی ہے کہ اسلامی ملک سے غیر اسلامی ملک کی طرف ہجرت کا مطلب یہ ہے کہ وہ خود کو اسلامی قوانین کے سائے سے نکال کر غیر اسلامی قوانین و ماحول کے سپرد کر رہا ہے اس کی اجازت کیسے دی جاسکتی ہے۔

مجوزین کے دلائل

مجوزین کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے روز ارشاد فرمایا:

”لا ہجرة ولكن جهاد ونية و اذا استنفرتم فانفروا“^۱

اب ہجرت کا حکم باقی نہیں ہے البتہ جہاد اور نیت باقی ہے جب تم کو جہاد کے لیے بلایا جائے تو جہاد کے لیے نکلو۔

حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ حکم صرف مکہ مکرمہ کے لیے خاص نہیں ہے بلکہ ہر وہ جگہ جہاں مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل ہوگئی ہو، اس میں داخل ہے^۲، امام شوکانی کا کہنا ہے کہ ہجرت مدینہ کا حکم عبوری تھا۔ جب مسلمان تعداد میں بڑھ گئے اور اسلام کو شان و شوکت حاصل ہوگئی تو یہ حکم ہٹا لیا گیا۔^۳

۲۔ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ سے قبل بعض صحابہؓ کو مکہ میں رہنے کی اجازت دی تھی حالانکہ مکہ اس وقت دار الکفر تھا۔^۴ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دار الکفر میں اگر جان و مال کی حفاظت کا یقین ہو تو قیام کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ بعض صحابہ رسول اللہ ﷺ کے مدینہ طیبہ ہجرت فرما جانے کے بعد بھی حبشہ ہی میں رہے۔ خود نجاشی بھی اسلام لانے کے بعد حبشہ ہی میں مقیم رہے۔^۵

۱۔ مقدمات ابن رشد مع المدونة الكبرى، ۵/۲۶۶؛ جامعہ اشرفیہ اور دارالافتاء والارشاد لاہور کا فتویٰ،

مؤرخہ ۱۲ محرم ۱۴۲۹ھ ۲ سنن ابی داؤد، اول، کتاب الجہاد، باب فی

الہجرۃ هل انقطعت، ۳/۳، ح ۲۴۸۰ ۳ فتح الباری، ۶/۳۸-۳۹

۴۔ نیل الاوطار، ۸/۲۶ ۵ سنن بیہقی، کتاب السیر، باب فی الرخصة

فی الاقامة بدار الشک لمن لا ینحاف الفتنۃ، ۹/۱۵

۶۔ غیر مسلم ملکوں میں قیام و سکونت کی شرعی حیثیت، ص ۸۶-۸۷

۳۔ عطاء بن ابی رباحؓ کہتے ہیں کہ میرے استفسار پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہجرت کا حکم اس وقت تھا جب اسلام کو فروغ نہ ملا تھا اور مسلمانوں کے لیے دینی اعتبار سے فتنہ تھا اب صرف جہاد اور نیت کا حکم باقی ہے۔

مانعین کے دلائل کے جوابات

۱۔ مانعین کی تمام روایات سند اور استدلال کے اعتبار سے محل نظر ہیں۔ سند کے اعتبار سے اس طرح کہ ان روایات کے رواۃ متکلم فیہ ہیں ۲ اور استدلال کے اعتبار سے اس طرح کہ غیر مسلم ممالک میں علی الاطلاق رہائش کا عدم جواز درست نہیں۔ لامحالہ اس سے مراد وہ ممالک ہیں جہاں مسلمانوں کا دینی تشخص محفوظ نہیں ہے اور جہاں انہیں اپنے مذہب پر عمل کی آزادی نہیں ہے۔ ۳۔ مولانا اختر امام عادل نے لکھا ہے کہ مجوزین یعنی جمہور کا قول (کہ غیر مسلم ممالک میں رہائش رکھی جاسکتی ہے) بوجہ ذیل صحیح معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ مانعین کے دلائل کمزور ہیں۔

۲۔ مانعین کے دلائل ان ممالک پر منطبق کیے جاسکتے ہیں جہاں مسلمان دینی لحاظ سے خطرہ میں ہوں۔

۳۔ غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں کو عقیدہ و عمل کی آزادی مل گئی ہے۔ وہ بڑھ چڑھ کر دین کا کام کر رہے ہیں۔

۴۔ اگر ہجرت کا حکم دے دیا جائے تو یہ غیر مسلم ممالک مسلمانوں سے خالی ہو جائیں گے۔ اس کو کوئی بھی عاقل درست نہیں سمجھے گا۔ ۴

غیر مسلم ممالک میں رہائش کی مختلف صورتیں اور ان کا حکم

سطور بالا میں دارالکفر کو جس طرح مختلف اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے، رہائش و اقامت کے حکم کے اعتبار سے فقہاء نے دارالکفر کے اس فرق کو مد نظر نہیں رکھا۔ چنانچہ اردو فقہی ادب میں

- | | |
|--|---|
| ۱۔ سنن البیہقی، کتاب السیر، باب فی الرخصة فی الاقامة بدارالشرك لمن لا يخاف الفتنة، ۱۷/۹ | ۱ |
| ۲۔ نیل الاوطار، ۲۶/۸ | ۲ |
| ۳۔ غیر مسلم ملکوں میں قیام و سکونت کی شرعی حیثیت، ص ۸۴ | ۳ |
| ۴۔ غیر مسلم ملکوں میں قیام و سکونت کی شرعی حیثیت، ص ۸۸، مولانا عتیق احمد بستوی کے ہاں بھی اسی طرح کی تفصیل ملتی ہے۔ غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے مسائل، ص ۲۸ | ۴ |

بالعموم ”غیر مسلم ملک“ ہی کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے، جو ظاہر ہے کہ دارالکفر کی تمام اقسام بشمول دارالحرب کو شامل ہے۔

۱۔ اگر ایک مسلمان کو اسکے وطن میں کسی جرم کے بغیر تکلیف پہنچائی جا رہی ہو یا اسکو ظلماً قید و بند کی سزا میں گرفتار کر لیا جائے یا جائیداد ضبط کر لی جائے اور اسکے پاس غیر مسلم ممالک میں رہائش کے علاوہ کوئی صورت نہ ہو تو اسکے لیے ان ملکوں کی اقامت اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہاں احکام اسلام کی پابندی کرے گا اور رائج فواحش و منکرات سے محفوظ رہے گا۔ مگر نیت یہ ہو کہ جو نہی یہ رکاوٹیں دور ہوں گی وہ اپنے ملک کو لوٹ جائے گا۔ ۲۔

۲۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی غیر مسلم ملک میں اس نیت سے رہائش اختیار کرتا ہے کہ وہ وہاں کفار کو اسلام کی دعوت دے گا اور موجود مسلمانوں کی دینی زندگی کی فکر کرے گا، انہیں صحیح احکام شریعت بتلائے گا تو ایسی صورت میں رہائش نہ صرف جائز ہوگی بلکہ موجب اجر و ثواب بھی ہوگی۔ چنانچہ بہت سے صحابہؓ، تابعین اور بزرگان دین نے غیر مسلم ممالک کی رہائش اسی نیت سے اختیار کی جو بعد میں انکے محاسن میں شمار ہونے لگی۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو اپنے ملک میں اتنے معاشی وسائل نہیں کہ وہ باعزت طریقے سے گزارا کر سکے تو اسے بھی ان دو درج بالا شرائط کے ساتھ وہاں غیر مسلم ممالک میں سکونت کی اجازت ہوگی۔ ۳۔

۳۔ اگر کسی شخص کو اپنے ملک میں اس قدر معاشی وسائل مہیا ہیں کہ وہ گزارہ کر سکے مگر محض بلند معیار زندگی کے حصول کے لیے ان ممالک کی اقامت اختیار کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں کسی دینی یا دنیاوی ضرورت کے بغیر وہ اپنے آپکو فواحش و منکرات میں پھنسا رہا ہے۔ ایسی صورت میں وہ مانعین کے دلائل کے ضمن میں گزرنے والی احادیث کا مصداق بنے گا۔ ۴۔

۱۔ فقہی مقالات، ۱/۲۳۳؛ فتاویٰ بینات، ۳/۳۷۶؛ سعد اللہ، حافظ، غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے

مسائل، اجتماعی اجتہاد، تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں، ص ۴۹۵

۲۔ غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل، ص ۴۹۵

۳۔ فقہی مقالات، ۱/۲۳۳؛ فتاویٰ بینات، ۳/۳۷۶؛ غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل، ص ۴۹۸

۴۔ فقہی مقالات، ۱/۲۳۵؛ فتاویٰ بینات، ۳/۳۷۶-۳۷۷؛ غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے

مسائل، ص ۴۹۸-۵۰۱

البتہ محترم خرم مراد کی رائے میں اگر دارالاسلام میں ذریعہ معاش میسر نہ ہو تو بہتر معاش کے لیے بھی دارالکفر میں جو دارالامن اور دارالصلح ہو، رہنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔
۴۔ اگر کوئی شخص محض معاشرے میں معزز بننے کے لیے، دوسروں پر اپنی فوقیت ظاہر کرنے کے لیے اور غیر مسلموں کی معاشرت کو ذہناً مسلمانوں کی معاشرت پر فوقیت دیتے ہوئے ایسے ملکوں کی اقامت اختیار کرتا ہے تو یہ مطلقاً حرام ہے۔

غیر مسلم ممالک میں ملازمت

غیر مسلم ممالک میں ملازمت کے سلسلے میں اولاً تو یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ ملازمت اگر بلا واسطہ کسی غیر مسلم کی شخصی ہو تو فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے۔ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے:

”استقرت المذاهب علی ان الصناع فی حوائیتهم یجوز لهم العمل لا هل الذمة ولا یعتد ذلك من الذلة بخلاف ان یخدمه فی منزله وبطریق التبعية له“^۱

”تمام مذاہب فقہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسلمان کاریگروں کا اپنی دوکانوں میں بیٹھ کر ذمی غیر مسلموں کے لیے کام کرنا جائز ہے اس میں ذلت کا کوئی پہلو نہیں۔ البتہ ایک مسلمان کا کسی ذمی کے گھر میں اسکی خدمت انجام دین اور اسکی ماتحتی اختیار کرنا جائز نہیں کیونکہ اس میں ذلت کا پہلو پنہاں ہے“
اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جس خدمت میں مسلمانوں کی ذلت کا پہلو نہ ہو ایسی شخصی خدمت بھی جائز ہے۔

”کرہ اهل العلم ذلك الا لضرورة بشرطین احدهما ان یكون عمله فی ما یحل للمسلم فعله والاخر ان لا یعینه علی ما یعود ضرره علی المسلمین“^۲

۱۔ خرم مراد، دارالکفر میں رہائش زیر عنوان رسائل و مسائل، ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۹۶ء، ص ۷۲-۷۳
۲۔ فقہی مقالات، ۱/۲۳۷؛ فتاویٰ بینات، ۳/۳۷۷؛ غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل، ص ۵۰۱
۳۔ فتح الباری، ۴/۲۵۲

”اہل علم نے ایسی شخصی خدمت کو مکروہ قرار دیا ہے مگر ضرورۃً اسکی اجازت ہے، دو شرطوں کے ساتھ۔ ایک یہ کہ وہ خدمت شرعاً مسلمان کے لیے کرنا جائز ہو، دوم یہ کہ اسکا ضرر مسلمانوں کو نہ ہوتا ہو، یعنی کوئی ایسی خدمت نہ ہو جس سے مسلمانوں کو نقصان پہنچتا ہو۔“

غیر مسلموں کے اداروں میں ملازمت

اب سوال یہ ہے کہ غیر مسلموں کے اداروں میں ملازمت کا کیا حکم ہے۔ سو اس بارے میں متفقہ رائے یہ ہے کہ اگر نوکری فی نفسہ شرعاً جائز ہو اور اسکا ضرر مسلمانوں کو نہ پہنچتا ہو تو پھر ایسی نوکری کی اجازت ہے۔ کہا گیا ہے کہ ان ممالک کے ایٹمی ٹیکنالوجی کے اداروں میں بھی ملازمت درست ہے۔ البتہ اگر انکے ذمہ کوئی ایسا عمل لگایا جائے جو مسلمانوں کے لیے ضرر رساں ہو تو پھر ایسی ملازمت کی بالکل اجازت نہیں ہے۔ چونکہ کفار کی نجی کمپنیوں میں بھی کئی افراد مل کر یہ کمپنیاں چلا رہے ہوتے ہیں لہذا وہاں کراہت نہیں ہے۔

حاصل بحث

مؤلف کی رائے یہ ہے کہ موجودہ دور میں جس طرح کفار عالم اسلام پر یلغار کر چکے ہیں اس مسئلے کو اس نئے تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے، نہ صرف یہ کہ کفار کے اداروں میں ملازمت کو ضرورت کے ساتھ مقید کیا جانا چاہیے بلکہ فقہاء کی تقسیم کے بموجب کفار کے ممالک کو متحد الحکم نہیں رکھنا چاہئے، بلکہ وہ ممالک جو مسلمانوں کے خلاف عملاً برسر پیکار ہیں مثلاً امریکہ اور اسکے اتحادی ممالک، ان میں ملازمت شدید کراہت کے ساتھ محض ضرورت کے لیے جائز ہونی چاہئے۔ اس لیے کہ فقہاء کے ہاں معصیت میں اعانت بھی معصیت شمار ہوتی ہے۔ اعانت چاہے بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ، اس میں حرمت سے کراہت تک درجات کا تفاوت تو ہو سکتا ہے تاہم ناپسندیدگی ہر حالت میں باقی رہتی ہے۔ البتہ ایسے غیر مسلم ممالک جو عملاً مسلمانوں کے خلاف برسر پیکار نہیں ہیں۔ ان ممالک میں اقامت اور انکے اداروں میں ملازمت کی اجازت اس نیت

۱ فقہی مقالات، ۱/۲۶۵ ۲ عمری، جلال الدین، مولانا، غیر مسلموں

سے تعلقات اور ان کے حقوق، علی گڑھ ادارہ تحقیق و تصنیف، ۱۹۹۹ء، ص ۱۱۵

کے ساتھ مقید ہونی چاہئے کہ جب مسلم ممالک کے حالات اچھے ہوں گے اور وہاں تارکین وطن کو باعزت اقامت و روزگار میسر ہوگا تو یہ تارکین وطن واپس لوٹ آئیں گے۔ اس لیے کہ تقریباً تمام غیر مسلم ممالک میں صورتحال اس قدر خراب ہے کہ مسلمانوں کے لیے اپنے ایمان کو بچانا اور خصوصاً اپنی اولاد کی صحیح تربیت کرنا مشکل ہو گیا ہے۔ علی التسلیم کہ مسلم ممالک کی صورتحال بھی کچھ تسلی بخش نہیں ہے مگر عقیدہ و عمل کی آزادی یہاں ابھی بھی ایک حد تک حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے غیر مسلم ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کو یہ مشورہ دیا ہے کہ وہ اکٹھے ہو کر اپنے محلے آباد کریں اور پھر گھروں اور محلوں میں اسلامی تہذیب و ثقافت کو اپنائیں۔

محرمات کی خرید و فروخت کا مسئلہ

یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ کسی مسلمان کیلئے محرمات کی خرید و فروخت کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے لیکن ان غیر مسلم ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کو منجملہ دیگر مسائل کے اس بارے میں دو مسئلے درپیش ہیں۔

اول یہ کہ ان ممالک میں ہوٹلوں اور Take away میں مسلمانوں کو ملازمت کرنا پڑتی ہے۔ جبکہ ان جگہوں پر شراب بکتی ہے۔ دوم یہ کہ انھیں غیر مسلموں کے ہاتھوں مشینوں سے ذبح کیا ہوا ذبیحہ خریدنا پڑتا ہے۔

فقہائے برصغیر نے ان دونوں مسائل کے بارے میں بھی اپنی آراء دی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔
مسلم اقلیتوں کو بہت سے مذہبی، معاشرتی اور معاشی مسائل کا سامنا ہے۔ یہ مسائل بھی اردو فقہی ادب میں زیر بحث رہے ہیں یہاں ان مسائل کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

شراب بیچنے والے ہوٹلوں میں ملازمت

جہاں تک اس مسئلہ کا تعلق ہے تو یہ امت مسلمہ کا متفقہ موقف ہے کہ جس طرح شراب کا پینا حرام ہے اسی طرح اسکا بنانا، اٹھانا، بیچنا، خریدنا اور پلانا بھی حرام ہے۔ ایک استفسار کے جواب میں فقہی مقالات میں ذکر ہے۔

”ایک مسلمان کے لیے غیر مسلم کے ہوٹل میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ مسلمان شراب پلانے یا خنزیر یا دوسرے محرّمات کو غیر مسلموں کے سامنے پیش کرنا عمل نہ کرے اس لیے یہ شراب پلانا یا اسکو دوسروں کے سامنے پیش کرنا حرام ہے۔“^۱

یہی موقف دیگر فقہاء کا بھی ہے۔^۲

حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے:

”لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه وساقياها وباعها واكل ثمنها والمشتري اليها والمشتراة له“^۳

”حضور اقدس ﷺ نے شراب سے متعلق دس اشخاص پر لعنت فرمائی ہے۔ شراب نچوڑنے والا، جس کے لیے نچوڑی جائے، اسکو پینے والا، اٹھانے والا، جس کے لیے اٹھائی جائے، پلانے والا، بیچنے والا، شراب بیچ کر اسکی قیمت کھانے والا، خریدنے والا، جس کے لیے خریدی جائے۔“

عبدالرحمن بن دعلج فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ ابن عباسؓ سے پوچھا کہ ہم ایسے علاقے میں رہتے ہیں جہاں ہمارے پاس انگور کے باغات ہیں اور ہماری آمدنی کا بڑا ذریعہ شراب ہی ہے۔ جواب میں حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر شراب کی ایک مشک بطور ہدیہ پیش کی، حضور ﷺ نے اس شخص سے فرمایا:

۱ فقہی مقالات، ۱/۲۵۲-۲۵۳

۲ جامعہ اشرفیہ کا مذکورہ بالا فتویٰ؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۳۳۳؛ نعمت اللہ حقانی، مفتی، غیر اسلامی ممالک کے

سفر اور ملازمت کا شرعی حکم، المباحث الاسلامیہ، ستمبر دسمبر، ۲۰۰۵ء، ص ۹۰-۹۱

۳ سنن الترمذی، کتاب البیوع، باب النھی ان یتخذ الخمر خلا، ۳/۵۸۹، ح ۱۲۹۵؛ سنن ابن ماجہ، کتاب

الاشربة، باب لعنة الخمر علی عشرة اوجہ، ۲/۱۱۲۲، ح ۳۳۸۱

”ان الذی حرم شربها حرم بیعها“: جس ذات نے اسکے پینے کو حرام قرار دیا ہے اس نے اسکی خرید و فروخت کو بھی حرام قرار دیا ہے۔

اس مندرجہ بالا فتویٰ سے یہ بالکل واضح ہو گیا کہ جس علاقے میں شراب کی تجارت کا عام رواج ہو، وہاں بھی اسکی خرید و فروخت حرام ہی رہے گی۔ ایک رائے یہ ہے کہ حالت اضطرار میں اس کی اجازت ہے۔ ڈاکٹر سعود عالم قاسمی لکھتے ہیں:

”راقم کارحمان اس طرف ہے کہ سودی کاروبار کرنے والے ملک اور شراب سپلائی کرنے والے ہوٹل میں مسلمانوں کی ملازمت اسی حد تک ہونی چاہیے جب تک متبادل موجود نہ ہو اگر متبادل ملازمت مل جائے تو اسے ترک کر دینا ہی مناسب ہے۔ کیوں کہ اضطراری حالت کو اختیاری بنا لینا روح شریعت کے منافی ہے۔“^۱

لیکن اس موقف میں یہ بات واضح نہیں ہو سکی کہ آیا ایسے ہوٹلوں میں غیر مسلموں کے سامنے شراب رکھنا اور انھیں پیش کرنا جائز ہو گا یا نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ کونسے حالات ہیں جنہیں اضطراری حالات سے تعبیر کیا جائے گا، کیونکہ اکثر ملازمت کرنے والے حضرات اعلیٰ دنیاوی تعلیم کے حصول کی غرض سے ان ممالک میں مقیم رہتے ہیں۔

مؤلف کی رائے میں ایک مسلمان کے لیے شراب بنانے، بیچنے، پلانے اور اس کے کاروبار میں وسیلہ بننے کی ہرگز اجازت نہیں ہونی چاہیے۔

اہل کتاب کا ذبیحہ

مغربی ممالک کی طرف مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد کی ہجرت کے بعد یہ مسئلہ بھی پیدا ہوا کہ آیا ان ممالک میں ذبح کیے جانے والے جانور حلال ہیں یا حرام۔ اس تناظر میں دو مسئلے قابل غور تھے۔ اول یہ کہ آج کل کے اہل کتاب آیا نزول قرآن کے وقت کے اہل کتاب کی

۱ صحیح مسلم، کتاب المساقات، باب تحریم الخمر، ۳/۱۲۰۶، ج ۱۵۷۹

۲ سعود عالم قاسمی، ڈاکٹر، غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے فقہی مسائل، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، تصور،

ارتقاء اور عملی صورتیں، ص ۵۷۱

طرح ہیں یا محض رسماً اہل کتاب میں شمار ہوتے ہیں کیونکہ اہل کتاب کے ذبیحہ کو شریعت نے حلال قرار دیا ہے۔ دوم یہ کہ ان ممالک میں جس مشینی طریقے سے جانور ذبح کیے جاتے ہیں وہ طریقہ جائز ہے یا نہیں۔ اسکے مطابق مذبح جانور حلال ہیں یا حرام۔

کتابی ذابح کا اللہ کا نام لینا (مختلف نقطہ ہائے نظر اور ان کے دلائل)

جہاں تک امر اول کا تعلق ہے تو اسکے بارے میں جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ کتابی کا ذبیحہ اس وقت حلال ہے جب وہ بوقت ذبح خالص اللہ کا نام لے۔ قرآن پاک میں متعدد مقامات پر اس کا تذکرہ ہے کہ جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا جائے اسے مت کھاؤ۔

﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ ۱

اور اس جانور کا گوشت مت کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا اور یہ گناہ ہے۔

رافع بن خدیجؓ سے مروی حدیث میں آتا ہے:

”ما أنهر الدم وذكرت اسم الله عليه فكل“ ۲

جس جانور کا خون بہایا جائے اور تو اس پر اللہ کا نام لے تو اسے کھا۔

البتہ مفتی رشید احمد لدھیانوی کی تحقیق یہ ہے کہ اگر کتابی بوقت ذبح اللہ کا نام نہ لے اور

غیر اللہ کا نام بھی نہ لے تو اسکے ذبیحہ کی گنجائش ہے۔ ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(ا) امام شافعی اہل کتاب کے ذبیحہ کی حلت کے قائل ہیں، خواہ کتابی نے عمداً تسمیہ نہ پڑی ہو۔ بعض شوافع ایسے ذبیحہ کو مکروہ تنزیہی کہتے ہیں۔

(ب) کتابی نے اللہ کا نام عمداً چھوڑا مگر غیر اللہ کا نام نہیں لیا تو پھر بھی جمہور کے ہاں حلال ہے۔

(ج) کتابی مثلاً نصرانی نے بوقت ذبح عیسیٰ علیہ السلام کا نام لیا تو بھی بعض کے ہاں ذبیحہ حلال ہے کیونکہ عیسیٰ کا مصداق ان کے ہاں اللہ ہیں۔

(د) بنو تغلب کے ذبائح کو حضرت علیؓ حرام قرار دیتے ہیں مگر جمہور حلت کے قائل ہیں۔

۱ الانعام ۶: ۱۲۱

۲ سنن بیہقی، کتاب الصيد والذبائح، باب ما جاء في زكاة مال الیقدر علی ذبحه الا برمی او سلاح، ۹/۲۳۶، ح

۱۸۷۰۶؛ مسند احمد، حدیث رافع بن خدیج، ۳/۴۶۲، ح ۱۵۸۵۱

مولانا فرماتے ہیں ان دلائل کی روشنی میں گنجائش نکلتی ہے۔ انکا کہنا ہے کہ انہوں نے پاکستان سے لے کر روم تک کے بڑے بڑے مراکز اور مذبح خانوں سے براہ راست رابطہ کیا تو معلوم ہوا کہ یہ لوگ بوقت ذبح نہ تو اللہ کا نام لیتے ہیں نہ ہی غیر اللہ کا نام لیتے ہیں۔^۱ باقی علماء کا کہنا ہے کہ بوقت ذبح خالص اللہ کا نام لینا شرط ہے۔ ان علماء کا کہنا ہے کہ ذبیحہ کے لیے تسمیہ شرط ہے چاہے ذابح مسلمان ہو یا کتابی۔ کتابی کا ذبیحہ بھی اسی لیے حلال کیا گیا ہے کہ وہ بوقت ذبح اللہ کا نام لیا کرتے تھے۔^۲

مشینی ذبیحہ

اگر مشین کے ذریعے ذبح کیا جائے تو ایسی صورت میں فقہاء برصغیر کی دو آراء ہیں۔

موقف اول اور اس کی دلیل

پہلی رائے یہ ہے کہ مشین کے ذریعے ذبح کیا ہوا جانور مطلقاً حرام ہے۔ چاہے ذابح مسلمان ہو یا کتابی، اس نے اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔ مفتی محمد شفیع نے چند شرائط کے ساتھ مشینی

۱ احسن الفتاویٰ، ۷/۴۱۶
 ۲ محولہ بالا
 ۳ محمد شفیع، مفتی، اہل یورپ کے ذبیحہ اور غذاؤں کے متعلق استفتاء اور اس کا جواب، مشمولہ فتاویٰ بینات، ۴/۵۲۱؛ محمد یوسف بنوری، مولانا، مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب کے جواب کی تائید، مشمولہ فتاویٰ بینات، ۴/۵۳۳-۵۳۴؛ فقہی مقالات، ۱/۲۶۴؛ جواہر الفقہ، ۲/۳۷۳؛ جدید فقہی مسائل، ۱/۱۸۲؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۷۳؛ کفایت المفتی میں ایک سوال کے جواب میں مطلقاً اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال کہا گیا ہے۔ جبکہ دوسری جگہ ایک سوال کے جواب میں کتابی کا تکبیر پڑھنا بطور شرط ذکر کیا گیا ہے۔ کفایت المفتی، ۸/۲۶۹، ۲۷۳؛ جبکہ امداد الفتاویٰ میں کہا گیا ہے کہ ذبیحہ اہل کتاب کی روایات مطلقاً ہیں تسمیہ کی قید نہیں۔ البتہ اختلاف سے بچنے کے لیے آج کل کے نصاریٰ کا گوشت استعمال نہ کریں۔ امداد الفتاویٰ، ۳/۴۶۴؛ فتاویٰ محمودیہ میں یہ کہا گیا ہے کہ جو لوگ کسی نبی کی نبوت کے مدعی ہوں ان کا ذبیحہ اس شرط پر حلال ہے کہ غیر اللہ کا نام نہ لیں۔ فتاویٰ محمودیہ، ۱۷/۲۳۴؛ تفہیم المسائل، ۱/۳۵۱، ۳۶۰؛ جامعہ بنوریہ کافتویٰ مورخہ ۲۰ ربیع الثانی ۱۴۲۸ھ
 ۴ محمود، مفتی، مشینی ذبیحہ سے متعلق مولانا مفتی محمود صاحب کا مکتوب، فتاویٰ بینات، ۴/۵۴۱؛ جامعہ اشرفیہ کافتویٰ مورخہ ۲۵ محرم ۱۴۲۹ھ، یہی رائے مفتی جمیل احمد تھانوی کی بھی تھی۔ مدیر فکر و نظر کے نام ان کا مکتوب، فکر و نظر، مارچ ۱۹۶۸ء، ص ۷۱۳؛ مسائل بہشتی زیور، ۲/۴۰۶

ذبح کی حلت کا فتویٰ دیا تھا۔ اس پر مفتی محمود نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”مہربان من! میں سمجھتا ہوں کہ بٹن دبانے والا مسلمان بھی ہو اور بٹن دبانے کے وقت تسمیہ بھی پڑھے تب بھی مشین کے مروجہ ذبیحہ کو حلال نہیں کہا جاسکتا بلکہ وہ مردار ہی ہے۔ آپ یہ دیکھیں کہ بٹن دبانے والے نے صرف اتنا ہی تو کیا کہ برقی طاقت اور مشین کا جو کنکشن (تعلق) کٹ چکا تھا اور ان دونوں کے درمیان جو مانع تھا اس کو دور کر دیا اور پھر سے کنکشن جوڑ دیا اور پھر بس۔ دراصل مشین کی چھری کو چلانے والی اور جانور کا گلا کاٹنے والی برقی لہر (کرنٹ) ہے نہ کہ ایک مسلمان کے ہاتھ کی قوت محرکہ، اور یہ گلا کاٹنا برقی قوت اور مشین کا فعل ہے نہ کہ اس مسلمان کا۔“

موقف دوم اور اس کی دلیل

دوسری رائے یہ ہے کہ محض اس وجہ سے جانور حرام نہیں ہوگا کہ اسے مشین سے ذبح کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ مشین کو چلانے والا بہر حال انسان ہی ہے۔ مفتی محمود کے نقد کا حاصل یہ تھا کہ مشین کے بٹن دبانے والے نے بجلی اور جانور کے درمیان کنکشن منقطع (Off) ہونے کو دوبارہ بحال (On) کیا اور جانور ذبح ہو گیا۔ لہذا اس بٹن دبانے والے نے صرف مانع کو رفع کیا ہے، حقیقت میں ذبح مشین نے ہی کیا ہے۔

مفتی رشید احمد لدھیانوی اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

”حقیقت یہ ہے کہ بٹن دبانے کا مانع نہیں بلکہ بٹن کے اندر دو تاروں کے درمیانی فاصلہ کو پیتل کے ٹکڑے سے پر کر کے محرکہ (برقی لہر) کو چھری تک پہنچایا جاتا ہے۔ بٹن دبا کر کوئی تعلق کاٹا نہیں جاتا بلکہ ملایا جاتا ہے یہی اسکی حقیقت ایصال الی الذبح الی المذبوح ہے، رفع مانع اور ایصال بواسطہ شے میں فرق بدیہی ہے کہ اول اعدام الموجود ہے اور ثانی ایجاد المعدوم یا یوں کہیں کہ اول رفع الشے ہے اور ثانی میں اتیان بالشیء، فشتان بینہما“۔“

۱ فتاویٰ بینات، ۴/۵۴۱ ۲ محمد شفیع، مفتی، ذبح کا مسنون طریقہ
اور مشینی ذبح کے متعلق شرعی مسائل، مشمولہ فتاویٰ بینات، ۴/۴۹۹-۵۰۰؛ احسن الفتاویٰ، ۷/۴۶۴
۳ احسن الفتاویٰ، ۷/۴۷۳

مفتی رشید احمد لکھتے ہیں کہ اگر آگ جل رہی ہو اور کسی چیز مثلاً نلکی کے ذریعے وہ آگ مذبوح تک پہنچ گئی اور اسکی رگیں منقطع ہو کر خون بہہ گیا تو ایسا جانور حلال ہے۔ بالکل مشینی ذبیحہ کی یہی حالت ہے کہ بجلی کو انسان اس جانور تک پہنچا دیتا ہے۔ لہذا یہ موجود کو معدوم کرنا نہیں بلکہ معدوم کو موجود کرنا ہے۔ مفتی رشید احمد مزید لکھتے ہیں کہ اگر مشین کا بٹن دبا نا مباشرت فعل نہیں بلکہ رفع مانع ہے تو اس طرح اگر کسی انسان نے دوسرے کو قتل کر دیا یعنی مشین کی چھریوں کے نیچے باندھ کر بٹن دبا دیا تو کیا پھر اس پر قصاص نہ ہوگا۔ نیز یہ کہ جس طرح ایک شخص آگ کو جانور تک پہنچا کر پیچھے ہٹ جائے اور آگ جانور کی رگوں کو منقطع کرے تو یہ جائز ہے اسی طرح ایک شخص محض مشین کا بٹن دبا دے اور پیچھے ہٹ جائے اور مشین ذبح کرے تو یہ بھی جائز ہے۔^۱

البتہ مشینی ذبیحہ کے اندر چند اور خرابیاں پائی جاتی ہیں جو اگرچہ اسکی حالت پر اثر انداز نہیں ہوتیں تاہم انکے باعث مشینی ذبیحہ کا استعمال مکروہ ہونے کے باعث بغیر شدید ضرورت کے صحیح نہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ جانور کو گڈی کی طرف سے وار کر کے ذبح کیا، اگرچہ اللہ کا نام بھی لیا ہو مگر یہ طریقہ غلط ہے۔

۲۔ جانور کی پوری گردن، سر وغیرہ کو دھڑ سے بالکل جدا کر دینا بھی مکروہ ہے۔^۲

ابن عباس کا قول ہے:

”الزکوة فی الحلق واللبة“^۳

حضرت عمرؓ نے مدینہ میں اعلان کر دیا تھا۔

”الزکوة فی الحلق واللبة لمن قدر ولا تعجلوا الا نفس حتی تزھق“^۴

یعنی ذبح (اختیاری) کا مقام حلق اور سینہ کے درمیان ہے اور پوری طرح جان نکلنے سے پہلے کھال

۱۔ احسن الفتاویٰ، ۲/۲۷۵-۲۷۶، ۲
 ۲۔ احسن الفتاویٰ، ۲/۲۷۶؛ فتاویٰ بینات، ۴/۳۹۹-۵۰۰
 ۳۔ صحیح بخاری، ۵/۲۰۹۸؛ سنن بیہقی الکبریٰ، ۹/۲۷۹؛ دونوں کتابوں میں ابن عباس کا یہ قول ترجمہ الباب ہے۔
 ۴۔ سنن بیہقی الکبریٰ، کتاب الذبائح، باب کراہتہ نضح، ۹/۲۷۹۔ البتہ مدینہ منورہ میں اس قول کی منادی کروائے جانے کا ذکر صرف فقہاء نے کیا ہے۔ المہذب، ۱/۲۵۳

”قال ابن عباس وانس وابن عمر اذا قطع الرأس مع ابتداء الذبح من الحلق ولا يتعمد فان ذبح من القفالم تؤكل سواء قطع الرأس ام لم يقطع۔“^۱

حضرت ابن عباس، حضرت انس اور حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ اگر حلق کی جانب سے ذبح کرتے وقت جانور کا سر کٹ کر الگ ہو جائے تو کوئی حرج نہیں لیکن بالارادہ ایسا نہیں کرنا چاہیے کہ یہ مکروہ ہے اور اگر جانور کو پشت کی جانب سے ذبح کیا جائے تو وہ حلال نہیں برابر ہے کہ سر کٹ جائے یا نہیں۔

اسی طرح بدائع الصنائع میں ہے:

”ولو ضرب عنق جذور او بقرة او شاة بسيفه فابانها وسمى فان كان ضربها من قبل الحلقوم تؤكل وقد اساء۔۔۔ وان ضربها من القفا فان ماتت قبل القطع بان ضرب على التانى والتوقف لا تؤكل۔۔۔ وان قطع العروق قبل موتها تؤكل۔“^۲

اور اگر اونٹ، گائے یا بکری کی گردن پر تلوار مار کر گردن الگ کر دی جائے تو اگر ایسا فعل بسم اللہ پڑھ کر کیا اور حلق کی جانب سے کیا تب تو ذبیحہ حلال ہے اور اگر گردن کے اوپر سے تلوار ماری تو اگر عروق ذبح تک تلوار پہنچنے سے پہلے جانور مر گیا تو وہ مردار ہے۔ اور اگر فوری طور پر کاٹا گیا اور مرنے سے پہلے ذبح کی جانے والی رگیں کٹ گئیں تو گوشت حلال ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ مفتی رشید احمد کی تحقیق کے مطابق اگر کتابی نے بوقت ذبح اللہ کا نام نہیں لیا اور غیر اللہ کا نام بھی نہیں لیا تو پھر انکے ہاں مذکورہ بالا دو مفاسد کے باعث ذبیحہ حلال ہونے کے باوجود جائز نہیں ہے، بلکہ خود مفتی رشید احمد کے بقول آج کل کے کتابی جانور کی گردن

مروڑ کر یا اور صریح حرام طریقوں پر جانور کی جان نکالتے ہیں۔ ۱۔ جبکہ دیگر علماء کے ہاں ان دو مفاسد کے علاوہ اللہ کا نام نہ لینے کے باعث مذبوحوہ جانور حرام ہے حتیٰ کہ مفتی محمد شفیع نے لکھا ہے کہ اگر بہت سارے جانور ایک ہی چھری سے ذبح ہوئے ہیں تو پھر صرف پہلے جانور جس پر بسم اللہ پڑھی گئی وہ حلال ہوگا۔ باقی جانور حرام رہیں گے۔ کیونکہ ان پر تسمیہ نہیں پڑھی گئی۔ البتہ اگر ایک ہی بڑی چھری (Cutter) سے متعدد جانور بیک وقت ذبح ہوئے تو پھر ان سب کے لیے ایک ہی تسمیہ کافی ہو جائے گی۔ ۲۔

مشینی ذبیحہ کے متعلق اسلامی فقہ انڈیا کے احباب کی آراء

مناسب ہوگا کہ یہاں مذکورہ اکیڈمی کی تجاویز و فیصلے بھی ذکر کر دیے جائیں۔

۱۔ ایسی مشین جس کے ذریعے صرف جانوروں کو قابو کیا جاتا ہے اور پھر بجلی، زنجیر یا پٹکے کے ذریعے جانور کو بے ہوش کیا جاتا ہے اور پھر ایک مسلمان ذابح تسمیہ پڑھ کر جانور ذبح کرتا ہے یہ طریقہ اکیڈمی کے احباب کے ہاں بالاتفاق جائز ہے۔

۲۔ ایسی مشین جس کے ذریعے جانور کو قابو کیا جاتا ہے اور ذبح بھی کیا جاتا ہے اس کے بارے میں اکیڈمی کے احباب کی تین آراء ہیں۔

الف۔ صرف پہلا جانور حلال ہوگا اس کے بعد والے تمام جانور حرام رہیں گے۔ یہ اکثر شرکاء سیمینار کی رائے ہے۔

ب۔ پہلا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔ مفتی شبیر احمد قاسمی مراد آبادی، مولانا مجیب الغفار اعظمی (بنارس)، مولانا بدر احمد مجیبی (پٹنہ) اور مولانا ابوالحسن علی (گجرات) کی یہ رائے ہے۔

ج۔ پہلا جانور بھی حلال ہوگا اور بعد میں جتنے جانور اس فعل ذبح کے منقطع ہونے سے پہلے پہلے ذبح ہو جائیں وہ بھی حلال ہیں۔ یہ رائے متعدد حضرات کی ہے۔ جن میں مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور مولانا جلال الدین عمری قابل ذکر ہیں۔

اکیڈمی نے وضاحت کی ہے کہ مخصوص مشین کے بارے میں یہ فتویٰ ہے۔ ہر مشین پر

اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

ادارہ بحث و نظر پٹنہ کی طرف سے ایک فتویٰ بھی درج بالا تیسری رائے کے مطابق جاری ہوا ہے۔^۲

اہل کتاب کے ذبیحہ کے بارے میں متجددین کا موقف

متجددین کا موقف یہ ہے کہ اسلام میں ذبح کا کوئی طریقہ مقرر نہیں ہے، فقہاء کا بیان کردہ طریقہ تعبدی ہے وہ طریقہ چونکہ عرب میں رائج تھا اس لیے اسلام نے بھی اسے جاری رکھا۔ وہ کوئی ایسا متعین طریقہ نہیں ہے جس کی مخالفت ناجائز ہو۔^۳ ان میں بعض کا موقف یہ بھی ہے کہ جب کسی آدمی کا اہل کتاب میں سے ہونا معلوم ہو جائے تو پھر اسکے ذبیحہ کے متعلق مزید کسی تفتیش کی ضرورت نہیں۔^۴ یہاں یہ بات واضح ہو جانی چاہئے کہ ان حضرات کے موقف اور دلائل بہت حد تک وہی تھے جو مفتی محمد عبدہ اور ان کے شاگرد علامہ رشید رضا مصری نے بیان کئے ہیں۔

متجددین کے دلائل

۱۔ قاضی ابوبکر ابن العربی کا فتویٰ ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے چاہے وہ کیسے ہی طریقہ پر ذبح کیوں نہ کریں، ذبح کا ہونا شرط ہے۔^۵

۲۔ قرآن نے ذبح کے لیے ”التزکیہ“ کا لفظ استعمال کیا ہے اور تزکیہ کا مطلب ہے خوب پاک صاف کر دینا۔ چونکہ اس کا طریقہ بصورت ذبح ہی عربوں میں معروف و مروج تھا اس لیے شریعت نے اسے بحال رکھا نہ یہ کہ شریعت نے اسے تزکیہ کا واحد اور منفرد حل مقرر کیا ہے۔^۶

۳۔ قرآن پاک میں ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَّكُمْ﴾ کے مطلقاً آیا ہے۔ جس سے

۱۔ نويس فقہی سیمینار کے فیصلے، مشمولہ اہم فقہی فیصلے، ص ۱۰۲-۱۰۳

۲۔ نسیم احمد قاسمی، مفتی، مشینی ذبیحہ، بحث و نظر، جنوری مارچ، ۱۹۹۱ء، ص ۱۱۲-۱۱۷

۳۔ یہ دلیل فتاویٰ بینات میں ایک سائل کے سوال میں بلا تصریح قائل مذکور ہے۔ ذبح کا مسنون طریقہ

اور مشینی ذبیحہ کے متعلق شرعی مسائل، مشمولہ فتاویٰ بینات، ۴/۲۹۱

۴۔ محمد سرور، ذبیحہ کے احکام، فکر و نظر، نومبر ۱۹۶۷ء، ص ۳۳۳

۵۔ ابن العربی، محمد بن عبد اللہ، احکام القرآن، بیروت، دار الفکر، ۱۳۰۸ھ، ۲/۲۲-۲۵

۶۔ ذبیحہ کے احکام، ص ۳۳۳ کے المائدہ ۵:۵

معلوم ہوتا ہے کہ اہل کتاب کا ہر کھانا بشمول ذبیحہ کے حلال ہے۔ ۱۔
۴۔ ابن جریر اور دوسرے مفسرین نے صحابہ اور تابعین کے واقعات نقل کیے ہیں جن میں محض اہل کتاب ہونے کے باعث مختلف لوگوں کا ذبیحہ حلال قرار دیا گیا ہے۔ حتیٰ کہ بعض واقعات میں مسائل نے وضاحت بھی کی کہ ذبح شدہ جانور عیسائیوں کے کلیسوں کے نام پر ذبح ہوئے ہیں پھر بھی ان کے حلال ہونیکا فتویٰ دیا گیا ہے۔ ۲۔

نیز رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی عورت کا پکا ہوا گوشت کھایا تھا جس میں زہر ملا ہوا تھا آپؐ نے تحقیق نہیں کی تھی۔ ۳۔ قرآن سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو جانور کسی بت کے نام پر ذبح کئے گئے ہوں اور ان پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ حرام ہیں۔ ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ ۴۔ کا یہی معنی ہے۔ لہذا ذبیحہ کے حلال ہونے کی صرف ایک شرط کہ وہ غیر اللہ کے نام پر ذبح نہ ہو ہو۔

متجددین کے دلائل کے جوابات

۱۔ جہاں تک ابن العربی کے فتویٰ کا تعلق ہے تو خود انہوں نے اس فتویٰ سے رجوع کر لیا تھا۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”فان قيل فما اكلوه على وجه الزكوة كالخنق و حطم الرأس فالجواب

ان هذه ميتة وهي بالنص وان اكلوها فلا ناكلها نحن“ ۵

یعنی جن جانوروں کا گوشت اہل کتاب کھاتے ہیں جبکہ وہ جانور گلا گھونٹ کر یا سر پر ضرب لگانے کی وجہ سے ہلاک ہوئے ہیں تو یہ جانور ہمارے لیے حرام ہی رہیں گے۔ کیونکہ قرآن کی نص کی رو سے یہ مردار ہیں اگرچہ اہل کتاب انہیں کھاتے ہیں۔

۲۔ شریعت کا ذبح کرنے کا حکم چاہے امر تعبیدی ہو یا امر عادی ہو بالفاظ دیگر اسکی حکمت و علت ہمیں سمجھ آتی ہو یا نہ آتی ہو ہم اسکے تبدیل کرنے یا مطلقاً چھوڑنے کا حق نہیں رکھتے جیسا کہ ابن عباسؓ کے گدی کی جانب سے وار کئے ہوئے جانور کو حرام قرار دینے کے فتویٰ سے سمجھ آتا ہے۔ ۶۔

۱۔ ذبیحہ کے احکام، ص ۳۳۷ ۲۔ ایضاً، ص ۳۳۶-۳۳۷

۳۔ یہ دلیل مجوزین کی جانب سے مولانا گوہر رحمن نے ذکر کی ہے۔ تنہیم المسائل، ۱/۳۵۳

۴۔ الانعام: ۱۲۱: ۵۔ احکام القرآن، ۲/۴۶

۶۔ ولی حسن ٹونکی، مولانا، ذبح کا مسنون طریقہ مشمولہ فتاویٰ بینات، ۳/۵۰۱-۵۰۴

۳۔ آیت قرآنی ﴿و طعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم﴾ ۱ سے اگر ہر قسم کا کھانا حلال ہو جائے تو پھر اہل کتاب کا ذبح کیا ہوا خنزیر بھی حلال ہونا چاہئے جب اسے اس وجہ سے حرام قرار دیا جاتا ہے کہ ہماری شریعت نے اسے حرام قرار دیا ہے تو پھر ہماری شریعت ہی نے ﴿الا ما ذکیتم﴾ کی قید لگا کر ہمارے لیے وہی جانور حلال قرار دیے ہیں جو بطریق شرع ذبح ہوئے ہوں۔ ۲

جہاں تک رسول اللہ ﷺ کے یہودیہ کے گوشت کھانے کا تعلق ہے اس وقت اہل کتاب اللہ ہی کے نام پر ذبح کیا کرتے تھے اس لیے رسول اللہ ﷺ کو پوچھنے کی نوبت نہیں آئی۔ ۳

۴۔ جہاں تک مختلف صحابہ کے واقعات کا تعلق ہے تو یہ حقیقت ہے کہ بعض صحابہ کرام کتابیوں کے علماء، محتاط عوام (جو بوقت ذبح تسمیہ کا خیال رکھتے تھے) اور غلط کار عوام (جو بوقت ذبح تسمیہ کا خیال نہیں رکھتے تھے) میں فرق نہیں کرتے تھے، اسی لیے سب کتابیوں کے ذبیحہ کو حلال گردانتے تھے۔ مگر اکثر اس فرق کو ملحوظ رکھتے تھے جیسا کہ حضرت علیؑ کا بنو تغلب کے عیسائیوں کے بارے میں رویہ تھا۔ ۴

مؤلف کی رائے

مؤلف کی رائے میں ذبیحہ کا مسئلہ حلال و حرام کا مسئلہ ہے دوسری طرف گوشت ایسی ضرورت نہیں ہے جس کی وجہ سے حالت اضطرار کا تحقق ہو سکے۔ نیز یہ کہ اب مسلمانوں کو متعدد غیر مسلم ممالک میں حلال گوشت میسر بھی آجاتا ہے لہذا اہل کتاب کے ذبیحے کو ناجائز ہی ہونا چاہیے۔ البتہ مشینی ذبیحہ کے متعلق یہ تفصیل کی جانی چاہیے کہ اگر مشین ایسی ہو جس میں جانور کو گردن کی جانب سے ذبح کیا جائے نہ کہ گدی کی جانب سے اور مشین چلانے والا مسلمان ہو اور وہ ایک دفعہ مشین کو تسمیہ پڑھ کر شروع (On) کر دے تو اس کے بعد جتنے جانور ذبح ہوتے چلے جائیں گے وہ حلال ہوں گے تا آنکہ مشین بند ہو جائے اس لیے کہ بجلی کی روانی کی وجہ سے ایک تسمیہ کفایت کر سکتی ہے۔

جواہر الفقہ، ۲/۳۸۸

۲

المائدہ ۶:۵

۱

تفہیم المسائل، ۱/۳۶۳-۳۶۴

۳

یہ مفتی محمد شفیع کی طویل بحث کا حاصل ہے۔ جواہر الفقہ، ۲/۳۹۰-۳۰۵

۴

بیوی کے اسلام لانے پر فسخ نکاح

غیر مسلم معاشروں میں ایک اہم مسئلہ ان نو مسلم خواتین کا ہے جو خود تو اسلام قبول کر لیتی ہیں مگر ان کے شوہر اسلام قبول نہیں کرتے۔ بسا اوقات ان خواتین کو یہ امید ہوتی ہے کہ اگر وہ اپنے کافر خاوندوں کے ساتھ ازدواجی تعلقات برقرار رکھیں اور حسن معاشرت کا اظہار کریں تو خاوند جلد یا بدیر اسلام قبول کر لیں گے۔ ورنہ جدائی کی صورت میں ایک تو کوئی مسلم عموماً ان سے نکاح کے لیے تیار نہ ہوگا، دوسرا اس کافر خاوند سے اولاد ہونے کی صورت میں اس اولاد کے گمراہ ہونے کا اندیشہ ہے۔ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس سوال کا جواب اتفاقی طور پر یہی ہے کہ خاوند کے اسلام لانے کی امید پر بھی اس کے ساتھ رہنے کی اجازت نہیں۔ لیکن ایک موقوف اس کے مقابل بھی موجود ہے۔

موقف اول:

موقف اول یہ ہے کہ جب عورت اسلام لے آئے اور خاوند کافر ہو تو خاوند پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو نکاح برقرار رہے گا ورنہ ان کے درمیان جدائی کرادی جائے گی، خواہ خاوند کے اسلام لانے کی امید ہی کیوں نہ ہو۔

دلائل

قرآن کریم میں ارشاد ہے:

﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ ۱

دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهَا﴾ ۲

امام بخاری نے حضرت عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے:

”اذا اسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه“ ۳

۱ فقہی مقالات، ۱/۲۳۰ ۲ البقرة ۲:۱۰ ۳ المختار ۶۰:۱۰
صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب اذا اسلمت المشرکة او النصرانية تحت الذی والحربی، ۵/۲۰۲۵

جب ایک عیسائی عورت اپنے خاوند سے ایک ساعت پہلے بھی اسلام لے آئی وہ عورت اس مرد پر حرام ہوگئی۔

چنانچہ یہ ائمہ کا متفق علیہ قول بلکہ اجماع ہے۔

موقف دوم:

اگر نو مسلم خاتون کو خاوند کے اسلام لانے کی قوی امید ہو تو وہ اس کے ساتھ رہ سکتی ہے۔ یہ موقف یورپی مجلس برائے افتاء و تحقیق کی طرف سے بغیر قائلین کی تصریح کے پیش کیا گیا ہے۔ کونسل کی قراردادوں میں اسے بعض علماء کا قول بتلایا گیا ہے۔

دلائل

۱۔ حضرت عمرؓ نے حیرہ کی ایک عورت کو جس نے اسلام قبول کر لیا تھا اور اس کے شوہر نے اسلام قبول نہیں کیا تھا، یہ اختیار دیا تھا کہ اگر وہ چاہے تو اپنے شوہر سے علیحدگی اختیار کر لے اور اگر چاہے تو اسی کے پاس رہے۔

۲۔ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے کہ اگر عیسائی یا یہودی شوہر کی کوئی عیسائی یا یہودی عورت اسلام قبول کر لے تو اس کا شوہر اس کی ذات کا زیادہ مستحق ہے، کیونکہ اس کا اس عورت کے ساتھ عہد و پیمانہ ہے۔

موقف دوم کے دلائل کا جواب

حضرت عمرؓ کا مندرجہ بالا فیصلہ اور حضرت علیؓ کا ارشاد جمہور کی رائے کے مقابلہ میں ایک شاذ قول کی حیثیت رکھتا ہے۔ حضرت عمرؓ کا مشہور قول اس کے مخالف منقول ہے۔ ابن حزم نے مندرجہ ذیل واقعہ نقل کیا ہے۔

”عن یزید بن علقمة ان عبادة بن النعمان التغلبي كان ناكحا

۱۔ غیر مسلم معاشرہ میں مسلمانوں کے مسائل مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۳۵۹
 ۲۔ کونسل کا آٹھواں اجلاس، قرارداد نمبر ۳، بحوالہ، فہیم اختر ندوی، غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل، اجتماعی اجتہاد کی کاوشوں کا تنقیدی جائزہ، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۵۴۲-۵۴۳
 ۳۔ اٹلی، ۳۱۳/۷، ۲، محولہ بالا

بامراة من بنی تمیم فاسلمت فقال له عمر بن الخطاب اما ان

تسلم واما ننتزعها منك فابی فنزعها عمر منه“ ۱

یزید بن علقمہ راوی ہیں کہ قبیلہ تغلب کے ایک کافر عبادة بن نعمان نے

قبیلہ بنو تمیم کی ایک کافرہ سے شادی کی ہوئی تھی، وہ عورت اسلام لے آئی۔

حضرت عمرؓ نے اس کے شوہر کو کہا کہ یا تو تم بھی اسلام لے آؤ ورنہ ہم اس

عورت کو تم سے جدا کر دیں گے۔ اس نے اسلام لانے سے انکار کر دیا۔

آپ نے ان دونوں کے درمیان تفریق کرادی۔

مؤلف کی رائے

مؤلف کی رائے میں ایک شاذ قول کو بنیاد بنا کر ایک اجماعی مسئلہ کی مخالفت درست

نہیں لہذا انو مسلم خاتون اور اس کے کافر خاوند کے درمیان فوراً تفریق کرادی جائے۔

کچھ عرصے کے لیے نکاح کرنا

مسلمان ممالک سے غیر مسلم ممالک کی طرف جانے والے لوگ خصوصا طلباء

وطالبات وہاں جا کر نکاح کر لیتے ہیں۔ ان نکاحوں میں ابتداء ہی سے ان کی نیت ان نکاحوں کو

برقرار رکھنے کی نہیں ہوتی بلکہ یہ ہوتی ہے کہ جب تک یہاں رہیں گے تب تک نکاح کو باقی رکھیں

گے پھر ختم کر دیں گے۔ حالانکہ شریعت اسلامیہ نکاح موقت اور متعہ کو صریحاً ناجائز گردانتی ہے۔

البتہ ان مذکورہ نکاحوں میں باقاعدہ گواہوں کے سامنے مہر کے ساتھ ایجاب و قبول ہوتا ہے اس

لیے انعقاد نکاح کی ان تمام شرائط کا خیال رکھنے کے باعث یہ نکاح منعقد ہو جاتے ہیں اور میاں

بیوی کا تعلق بھی حلال ہوتا ہے۔

”ولو تزوجها وفي نيتها ان يعقد معها مدة فالنكاح صحيح“ ۲

تاہم ابتداء ہی سے نکاح کو ایک مدت تک برقرار رکھنے کی نیت غلط ہے۔ صاحب فقہی مقالات

اسے دیانہ مکروہ کہتے ہیں۔ ۳

۱ البحر الرائق، ۳/۱۱۶

۲

المحلی، ۷/۳۱۳

۳

فقہی مقالات، ۱/۲۶۰

۳

”ولیس منه (ای من المتعة والنکاح الموقت) ما لو نکحها

علی ان یطلقها بعد شهر او نوبی مکثا معها مدة معینا۔“ ۱

”اما لو تزوج وفي نیتہ ان یطلقها بعد مدة نواھا صح۔“ ۲

مؤلف کی رائے میں اگر بوقت ایجاب و قبول وہ نکاح کے عمومی الفاظ استعمال کرتا ہے اور وقت مقرر کی تصریح نہیں کرتا تاہم اس کی نیت یہی ہوتی ہے کہ ایک مخصوص مدت کے بعد وہ طلاق دے دے گا تو یہ نکاح صحیح ہے تاہم یہ عمل کراہت سے خالی نہیں۔

ویران قبرستان و مساجد کی فروختگی

غیر مسلم ممالک میں ایک یہ مسئلہ بھی ہے کہ جو قبرستان اور مساجد اس طرح ویران ہو گئی ہیں کہ ان کے قریب کوئی مسلم آبادی نہیں رہی اور ان کا کوئی استعمال نہیں ہے ان کے بارے میں کیا طرز عمل اختیار کیا جائے۔

یہاں ہندوستان کی مثال دینا مناسب ہوگا۔ ۱۹۴۷ء میں تقسیم ہند کے نتیجے میں مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد نے ہندوستان سے پاکستان کی طرف ہجرت کی تھی۔ اس ہجرت کے نتیجے میں کئی مقامات مسلمانوں سے بالکل خالی ہو گئے۔ جب وہ ان مقامات میں رہائش پذیر تھے تو انہوں نے وہاں مساجد بھی قائم کی تھیں اور قبرستان کی جگہیں بھی بنائی تھیں۔ یہ جگہیں یا تو آثار قدیمہ والوں کے ہاتھ لگ گئیں یا پھر غیر مسلموں کے تصرف میں آ گئیں۔ پنجاب، ہماچل پردیش، ہریانہ، راجستھان، دہلی اور اتر پردیش میں ایسی اراضی موقوفہ بکثرت ملتی ہیں۔ ۳

اسی طرح امریکہ و یورپی ممالک میں بھی یہ مسئلہ درپیش ہے۔ مسلمان بڑی محنت سے مساجد تعمیر کرتے ہیں مگر بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ان مساجد کے قریب سے مسلمان کسی دوسرے مقام پر منتقل ہو جاتے ہیں اور وہ مساجد ویران ہو جاتی ہیں۔

اب مساجد اور قبرستان عموماً اراضی موقوفہ ہوتے ہیں اور وقف کے سلسلے میں فقہاء کا قاعدہ ہے کہ انہیں بیچ نہیں سکتے۔ ایک مرتبہ کا وقف قیامت تک وقف ہی رہے گا۔

جہاں تک ایسی مساجد کا تعلق ہے تو امام احمد و امام محمد کے ماسوا ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ جو ایک مرتبہ اصطلاحی مسجد بن گئی یعنی باقاعدہ جگہ وقف کر کے اس پر مسجد بنائی گئی اب وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی چاہے حالات تبدیل ہی کیوں نہ ہو جائیں اور مسجدیں ویران ہی کیوں نہ ہو جائیں۔ چنانچہ مسلک شافعی کے امام خطیب شربنی فرماتے ہیں۔

”ولو انهدم مسجد، وتعذرت اعادته، او تعطل بخراب البلد مثلاً، لم يعد ملكا ولم يبع بحال، كالعبد اذا اعتق، ثم زمن ولم ينقض ان لم يخف عليه لا مكان الصلاة فيه، ولا مكان عوده كما كان۔۔۔ فان خيف عليه نقض، وبنى الحاكم بنقضه مسجداً آخر ان راى ذلك والا حفظه، وبنى بقربه اولى“

”اگر مسجد منہدم ہو جائے اور اس کو دوبارہ درست کرنا ممکن نہ ہو، یا اس بستی کے اجڑ جانے سے وہ مسجد بھی ویران ہو جائے تب بھی وہ مسجد مالک کی ملکیت میں نہیں آئے گی اور نہ اس کو بیچنا جائز ہوگا۔ جیسا کہ غلام کو آزاد کر دینے کے بعد اس کی بیع حرام ہو جاتی ہے پھر اگر اس مسجد پر غیر مسلموں کے قبضے کا خوف نہ ہو تو اس کو منہدم نہ کیا جائے، بلکہ اس کو اپنی حالت پر برقرار رکھا جائے، اس لیے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ مسلمان دوبارہ یہاں آکر آباد ہو جائیں اور اس مسجد کو دوبارہ آباد کر دیں۔۔۔ البتہ اگر غیر مسلموں کے تسلط اور قبضہ کا خوف ہو تو اس صورت میں حاکم وقت مناسب سمجھے تو اس مسجد کو ختم کر دے اور اس کے بدلے میں دوسری جگہ مسجد بنا دے، اور یہ دوسری مسجد پہلی مسجد کے قریب ہونا زیادہ بہتر ہے اور اگر حاکم وقت اس مسجد کو توڑنا اور مسمار کرنا مناسب نہ سمجھے تو پھر اس کی حفاظت کرے۔“

اور فقہاء مالکیہ میں سے علامہ موفق تحریر فرماتے ہیں:

”ابن عرفة من المدونة وغيرها، يمنع بيع ما خرب من ربع الحبس مطلقاً،۔۔۔ وعبارة الرسالة، ولا يباع الحبس وان خرب۔۔۔ وفي

الطَّرَرُ عَنْ ابْنِ عَبْدِ الْغَفُورِ: لَا يَجُوزُ بَيْعُ مَوَاضِعِ الْمَسَاجِدِ الْخَرَبَةِ،
لَا نَهَا وَقْفًا، وَلَا بَأْسَ بَبَيْعِ نَقْضِهَا“^۱

ابن عرفہ مدونہ وغیرہ سے نقل کرتے ہیں کہ وقف مکان کی بیع مطلقاً جائز نہیں، اگرچہ وہ ویران ہو جائے۔۔۔ اور رسالہ میں یہ عبارت درج ہے کہ وقف کی بیع جائز نہیں اگرچہ وہ ویران ہو جائے۔۔۔ طر میں ابن عبدالغفور سے یہ عبارت منقول ہے کہ ویران مساجد کی جگہوں کو بیچنا وقف ہونے کی بناء پر جائز نہیں۔ البتہ ان کا ملبہ بیچنا جائز ہے۔

اسی طرح ہدایہ میں ہے:

”وَمَنْ اتَّخَذَ أَرْضَهُ مَسْجِدًا لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَرْجِعَ فِيهِ، وَلَا يَبِيعَهُ، وَلَا يُوْرَثُ عَنْهُ، لِأَنَّهُ تَجَرَّدَ عَنْ حَقِّ الْعِبَادَةِ، وَصَارَ خَالِصًا لِلَّهِ، وَهَذَا لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا لِلَّهِ تَعَالَى، وَإِذَا سَقَطَ الْعَبْدُ مَا ثَبَتَ لَهُ مِنَ الْحَقِّ رَجَعَ إِلَى أَصْلِهِ فَانْقَطَعَ تَصَرُّفُهُ عَنْهُ، كَمَا فِي الْأَعْتَاقِ، وَلَوْ خَرِبَ مَا حَوْلَ الْمَسْجِدِ، وَاسْتَغْنَى عَنْهُ بَقِيَّةُ مَسْجِدٍ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ، لِأَنَّهُ اسْقَاطَ مِنْهُ، فَلَا يَعُودُ إِلَى مَلِكِهِ“^۲

اگر کسی شخص نے اپنی زمین مسجد کے لیے وقف کر دی تو اب وہ شخص نہ تو اس وقف سے رجوع کر سکتا ہے اور نہ اس کو بیچ سکتا ہے، اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اس لیے کہ وہ جگہ بندہ کی ملکیت سے نکل کر خالص اللہ کے لیے ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر چیز حقیقتاً اللہ کی ملکیت ہے اور اللہ تعالیٰ نے بندہ کو تصرف کا حق عطا فرمایا ہے۔ جب بندہ نے اپنا حق تصرف ساقط کر دیا تو وہ چیز ملکیت اصلی یعنی اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ لہذا اب بندہ کا اس میں تصرف کرنے کا حق ختم ہو جائے گا۔ جیسا کہ آزاد کردہ غلام میں (بندہ کا حق تصرف ختم ہو جاتا ہے) اور اگر مسجد کے اطراف کا علاقہ ویران ہو جائے اور مسجد کی ضرورت باقی نہ رہے تب بھی امام ابو یوسف کے نزدیک مسجد ہی رہے گی۔ اس لیے کہ اس کو مسجد بنانا اپنا حق

ساقط کرنا ہے۔ لہذا بندہ کا اپنا حق ساقط کرنے کے بعد دوبارہ یہ حق اس کی ملکیت میں واپس نہیں آئے گا۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر مسجد کے اطراف کی آبادی ختم ہو جائے اور مسجد کی ضرورت بالکل ختم ہو جائے تو ایسی صورت میں مسجد کو بیچنا جائز ہے۔

”ان الوقف اذا خرب، وتعطلت منافعه، كدار انهدمت، او ارض خربت، وعادت مواتا، ولم تكن عمارتها، او مسجد انتقل اهل القرية عنه، وصار في موضع لا يصلح فيه، او ضاق باهله، ولم يمكن توسيعه في موضعه، او تشعب جميعه، فلم يمكن عمارته، ولا عمارة بعضه الا ببيع بعضه، جاز بيع بعضه لتعمربه بقية، وان لم يمكن الا انتفاع بشيء منه ببيع جميعه۔“

اگر وقف کی زمین ویران ہو جائے اور اس کے منافع ختم ہو جائیں، مثلاً کوئی مکان تھا وہ منہدم ہو گیا، یا کوئی زمین تھی جو ویران ہو کر ارض موات بن گئی۔ یا کسی مسجد کے اطراف میں جو آبادی تھی وہ کسی دوسری جگہ منتقل ہو گئی اور اب اس مسجد میں کوئی نماز پڑھنے والا بھی نہ رہا، یا وہ مسجد آبادی کی کثرت کی وجہ سے نمازیوں سے تنگ ہو گئی اور مسجد میں توسیع کی بھی گنجائش نہیں یا اس مسجد کے اطراف میں رہنے والے لوگ منتشر ہو گئے اور جو لوگ وہاں آباد تھے وہ اتنی قلیل تعداد میں تھے کہ ان کے لیے اس مسجد کی تعمیر اور درستگی کرنا ممکن نہ تھا تو اس صورت میں اس مسجد کے کچھ حصے کو فروخت کر کے اس کی رقم سے دوسرے حصے کی تعمیر کرنا جائز ہے اور اگر مسجد کے کسی بھی حصے میں انتفاع کا کوئی راستہ نہ ہو تو اس صورت میں پوری مسجد کو بیچنا بھی جائز ہے۔

امام محمد کا بھی یہی مسلک ہے۔ البتہ ان کے ہاں تفصیل یہ ہے کہ اگر وقف زمین کی ضرورت بالکل ختم ہو جائے تو وہ زمین دوبارہ واقف کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ اور اگر واقف کا انتقال ہو چکا ہو تو پھر اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

”و عند محمد يعود الی ملک الباقی، او الی وارثہ بعد موتہ، لانہ عینہ لنوع قربۃ، وقد انقطعت، فصار کحصید المسجد وحشیشہ اذا استغنی عنہ“ ۱

امام محمد کے نزدیک وہ زمین دوبارہ مالک کی ملکیت میں چلی جائے گی اور اگر اس کا انتقال ہو چکا ہے تو اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کے مالک نے اس زمین کو ایک مخصوص عبادت کے لیے معین کر دیا تھا اب جب کہ اس جگہ پر مخصوص عبادت کی ادائیگی منقطع ہو گئی تو پھر اس کی ضرورت باقی نہ رہنے کی وجہ سے وہ مالک کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ جیسے کہ مسجد کی درمی، چٹائی یا گھاس وغیرہ کی ضرورت ختم ہونے کے بعد وہ مالک کی ملکیت میں واپس لوٹ آتی ہے۔

جمہور کا استدلال ایک تو حضرت عمرؓ کے اس ارشاد سے ہے کہ:

”انہ لا یباع اصلہا ولا تباع ولا تورث ولا توہب۔“ ۲

کہ (موقوفہ زمین) نہ آئندہ بیچی جائے گی، نہ خریدی جائے گی نہ اس میں وراثت جاری ہوگی۔ اور نہ کسی کو ہبہ کی جاسکے گی۔

حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد اس وقت کا ہے جب وہ خیبر کی زمین وقف کر رہے تھے۔ دوسرا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے:

﴿وَإِنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ ۳

اور بے شک مساجد اللہ ہی کیلئے ہیں پس اس کے ساتھ کسی کو مت پکارو۔

ابن عربی فرماتے ہیں:

”اذا تعینت للہ اصلاً وعین لہ عقد، فصارت عتیقۃ عن

التملک مشترکۃ بین الخلیقۃ فی العبادۃ“ ۴

علامہ ابن قدامہ، امام احمد کے مسلک کی تائید میں حضرت عمرؓ کا وہ مکتوب پیش کرتے

۱ الہدایۃ، ۳/۲۰ ۲ صحیح مسلم، باب الوقف، ۳/۱۲۵۵، ج ۱۶۳۲

۳ الجن ۱۸:۷۲ ۴ احکام القرآن لابن العربی، ۴/۳۲۱

ہیں جو انہوں نے حضرت سعدؓ کو لکھا تھا۔ واقعہ یہ ہوا کہ کوفہ کے بیت المال میں چوری ہوگئی، جب اس کی اطلاع حضرت عمرؓ کو ہوئی تو آپ نے لکھا کہ موضع تمارین کی مسجد منتقل کر کے بیت المال کے قریب اس طرح بناؤ کہ بیت المال مسجد کے قبلہ کی سمت میں ہو جائے، اس لیے کہ مسجد میں ہر وقت کوئی نہ کوئی نمازی موجود ہی ہوتا ہے۔ (اس طرح بیت المال کی حفاظت بھی ہو جائے گی)۔ چنانچہ فقہاء کے اس اختلاف کے باعث مسئلہ مجتہد فیہ بن چکا ہے۔ اس لیے اگر کسی جگہ مسلمانوں کی دوبارہ آبادی کا امکان نہ ہو اور کفار کا اس ویران مسجد کی بے حرمتی کا اندیشہ ہو تو امام احمد اور امام محمد کے مسلک کو اختیار کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔^۱

البتہ اس میں دو احتیاطیں ضروری ہیں۔

اول: یہ کہ اس مسجد کی فروخت سے جو رقم آئے اسے دوسری جگہ مسجد کی تعمیر کے سوا کسی اور مصرف میں لگانا جائز نہیں۔

”ولو جاز جعل اسفل المسجد سقاية و حوانيت لهذه

الحاجة، لجاز تخريب المسجد و جعله سقاية و حوانيت،

و يجعل بدله مسجداً في موضع آخر۔“^۲

دوم: یہ کہ اگر تمام مسلمان وہاں سے منتقل نہ ہوئے ہوں بلکہ اکثر منتقل ہوئے ہوں اور کچھ وہاں ابھی بھی آباد ہوں تو پھر امام احمد کے نزدیک بھی مسجد کی فروخت ناجائز ہے۔ لہذا تمام مسلمانوں کا وہاں سے منتقل ہو جانا مسجد کی فروختگی کے لیے شرط ہے۔^۳

”وان لم تتعطل مصلحة الوقف بالكية، لكن قلت، و كان غير انفع

منه، و اكثر رداً على اهل الوقف لم يجز بيعه، لان الاصل تحريم

البيع، و انما ابيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع

امكان تحصيله و مع الانتفاع و ان قل ما يضيع المقصود۔“^۴

فقہی مقالات، ۱، ۲۲۹

۱

المغنی، ۵، ۳۶۹

۲

فقہی مقالات، ۱، ۲۵۰

۳

المغنی، ۵، ۳۷۰

۴

المغنی، ۶، ۲۲۷

۵

اگر وقف کی مصلحت اور منفعت بالکل ختم نہ ہوئی ہو، لیکن اس میں کمی آگئی ہو، اور دوسری صورت اہل وقف کے لیے زیادہ نفع بخش اور بہتر ہے، تب بھی اس وقف کی بیع جائز نہیں، اس لیے کہ وقف میں اصل بیع کی حرمت ہی ہے۔ لیکن وقف کی مصلحت کے لیے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کے لیے ضرورت کے تحت بیع اس وقت جائز ہے جبکہ بیع کا مقصد بھی تحصیل مقصود ہو، لیکن اگر موجودہ حالت میں وقف کی بیع کے بغیر ہی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو اگرچہ وہ نفع قلیل مقدار میں ہو، تو اس صورت میں مقصود بالکل ختم ہونے کی وجہ سے اس وقف کی بیع جائز نہیں ہوگی۔

جہاں تک ویران قبرستان کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں دو موقف ہیں۔

موقف اول:

موقف اول یہ ہے کہ ایسے قبرستان کی زمین کو لیز (Lease) پر دے دیا جائے۔ مجاہد الاسلام قاسمی کہتے ہیں:

”جہاں تک قبرستان کی بیع کا سوال ہے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ البتہ یہ سوال اپنی جگہ قائم ہے کہ قدیم اور مردہ قبرستان جن سے دفن موتی کا مصرف عرصہ دراز سے نہیں لیا جا رہا ہے اور نہ آئندہ یہ مصرف لیے جانے کا امکان ہے، ایسے قبرستان کی اراضی کو کیا کیا جائے؟ خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ اس کا قوی امکان ہے کہ ان اراضی پر غاصب لوگ قبضہ کریں گے جس کو ہٹانا ناممکن ہے، یا بے حد دشوار ہے۔ میری رائے میں ایسی اراضی کو راہیہ پر دیا جاسکتا ہے۔ اور یہی اقرب الی الفقہ ہے۔“

دلیل:

اس موقف کی دلیل حضرت عمرؓ کا وہی ارشاد ہے جو اوپر مساجد کی فروختگی کے سلسلے میں بیان ہوا ہے۔ اس ارشاد کے مطابق موقوفہ زمین بیچی نہیں جاسکتی۔^۱

۱ بحث و نظر، اپریل۔ جون، ۱۹۹۹ء، ص ۱۰۲-۱۰۳، بحوالہ غیر مسلم معاشرہ میں مسلمانوں کے فقہی مسائل مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۵۶۷

۲ محولہ بالا

موقف دوم:

موقف دوم یہ ہے کہ ایسی زمینوں کو بیچ دیا جائے بشرطیکہ ان زمینوں کے ضائع ہونے اور غیر مسلموں کے قبضہ میں جانے کا غالب امکان ہو۔

دلیل:

ابن نجیم نے لکھا ہے:

”الوقف اذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضی ان

یبیعه ویشتري بثمانه غیره ولیس ذلك الا للقاضی۔“^۱

یہ قول امام محمد سے منقول ہے۔^۲ لیکن قاضی میسر نے ہونے کی صورت میں صالح

مسلمانوں کی ایک جماعت یہ کام کر سکتی ہے۔^۳

مؤلف کی رائے

مؤلف کی رائے میں مساجد کے معاملے میں امام احمد اور امام محمد کے قول پر عمل درست ہے۔ اس لیے کہ وہاں ضرورت کا تحقق ہو جاتا ہے جبکہ قبرستان کے معاملے میں زمین (Lease) پر دینے والا قول زیادہ مفید ہے۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں اس سے دوبارہ انتفاع ہو سکتا ہے۔

مسلمان میت کا غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کرنا

اکثر غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے لیے علیحدہ قبرستان نہیں ہوتا اور عام قبرستانوں میں یہودی و عیسائی وغیرہ ہر مذہب کے لوگ دفن ہوتے ہیں۔ ایسی صورت حال میں مسلمانوں کو علیحدہ کسی جگہ بھی قبر بنانے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اس حالت میں انہیں کفار ہی کے قبرستان میں ضرورت کے تحت مسلمان مردوں کو دفنانے کی اجازت دی گئی ہے۔^۴

مؤلف کی رائے میں ضرورت کے تحقق کے بعد مسلمان میت کو غیر مسلموں کے

قبرستان میں دفنانے میں کوئی حرج نہیں۔

۱۔ یہ موقف مولانا سعود عالم قاسمی کا ہے۔ غیر مسلم معاشرہ میں مسلمانوں کے فقہی مسائل مشمولہ اجتماعی

البحر الرائق، ۵/۲۲۳

۲

اجتہاد، ص ۵۶۹

غیر مسلم معاشرہ میں مسلمانوں کے فقہی مسائل مشمولہ

۳

محولہ بالا

فقہی مقالات، ۱/۲۳۱

۴

اجتماعی اجتہاد، ص ۵۶۹

مسلم اقلیتوں کے معاشی مسائل

دارالحرب میں سودی معاملات

ہندوستان کے دارالحرب ہونے کے تناظر میں یہ مسئلہ اردو فقہی ادب میں خاصا قدیم ہے کہ آیا دارالحرب میں سودی معاملات کرنا جائز ہے یا نہیں۔ قبل اس کے کہ اس مسئلہ میں فقہائے برصغیر کی آراء کا ذکر کیا جائے بہتر ہے کہ اس مسئلہ میں ائمہ حنفیہ کا مسلک ذکر کر دیا جائے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا کہنا ہے کہ دارالحرب میں حربی کے ساتھ سودی معاملہ کرنا مسلم متامن کے لیے جائز ہے۔ جبکہ آئمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ مسلمان کے لیے سود کا معاملہ کرنا کسی جگہ بھی جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا کہنا ہے کہ دارالحرب میں حربی کا مال معصوم نہیں ہوتا۔ اس لیے جب مسلمان اس کی خوشی سے اس کا مال زائد لے رہا ہے تو یہ سود ہی نہیں اس لیے کہ سود کا تحقق مال معصوم میں ہوتا ہے اور عصمت دو چیزوں سے حاصل ہوتی ہے۔ دارالاسلام سے یا مال اسلام ہونے سے یعنی یہ کہ وہ دار جہاں یہ معاملہ ہو رہا ہے اگر وہ دارالاسلام ہے تو مال معصوم ہے چاہے متامن غیر مسلم ہو یا ذمی ہو یا خود اسلامی ریاست کا باشندہ ہو۔ اسی طرح اگر مال مسلمان کا ہے تو پھر بھی معصوم ہے مسلمان اسے کسی بھی جگہ کیوں نہ لے جائے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ مسلمان احکام اسلام کا ہر جگہ پابند ہے چاہے وہ جگہ دارالاسلام ہو یا دارالحرب۔ لہذا اس کے لیے سود کی حرمت کا حکم ہر جگہ رہے گا۔

ہندوستان میں اس مسئلہ پر بحث کا آغاز غالباً شاہ عبدالعزیز دہلوی کے فتویٰ سے ہوا۔ اس کے بعد اس مسئلہ پر گفتگو کا ایک لمبا سلسلہ شروع ہوا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ حنفی فقہ کے اعتبار سے امام ابوحنیفہ کے قول کو صاحبین کے قول پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ اگرچہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ حنفیہ کے ائمہ میں اختلاف ہو تو ترجیح قوت دلیل کی بناء پر ہوتی ہے۔ تاہم اکثر کا کہنا ہے کہ ترجیح بہر حال امام صاحب کے قول کو ہوگی۔ لیکن اگر قوت دلیل والی بات کو بھی تسلیم کر لیا جائے۔ پھر بھی امام ابوحنیفہ اور امام محمد (طرفین) کے قول کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے اصل میں تو

بہر حال طرفین کا قول راجح ہے۔ تاہم مفتی کو ایسے موقع پر دونوں اقوال کے درمیان ترجیح کا حق حاصل ہوتا ہے۔^۱ بعض اوقات اس ترجیح کی وجہ فسادِ زمانہ بھی ہوتا ہے۔ بہر حال علمائے برصغیر کی ایک جماعت کے ہاں طرفین کے قول پر فتویٰ تھا اور دوسری جماعت کے ہاں ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ تھا۔

مانعین کا موقف

مانعین کا موقف یہ ہے کہ مسلمانوں کے لیے سود کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہے۔ خواہ دارالحر ب ہو یا دارالاسلام چاہے مسلمان کا سود لینا ہو یا دینا۔ مولانا رشید احمد گنگوہی کا فتویٰ جو فتاویٰ رشیدیہ میں منقول ہے وہ عدم جواز کا ہے۔ مفتی محمد شفیع نے لکھا ہے کہ آپ کا فتویٰ جواز کا تھا لیکن آخری رائے عدم جواز کی تھی۔ مولانا حسین احمد مدنی نے لکھا ہے کہ مولانا گنگوہی فتنہ کے خوف سے عدم جواز کا فتویٰ دیتے تھے ورنہ ان کی اصل رائے جواز کی تھی۔^۲ برصغیر کے نمایاں فتاویٰ میں اسی احتیاط کے پیش نظر عدم جواز کا فتویٰ ہے۔^۳ معاصر علماء میں سے بھی اکثر کی رائے عدم جواز کی ہے۔^۴

مانعین کے دلائل

۱۔ مانعین کی سب سے مضبوط دلیل یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا قول دلائل کے اعتبار سے راجح ہے۔ وجوہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:

- ۱۔ نکاح مشروط اور فسخ نکاح بوجہ عنین کے ذیل میں یہ بحث گذر چکی ہے۔
- ۲۔ تالیفات رشیدیہ، ص ۳۱۰؛ امداد المفتین، ص ۶؛ حسین احمد مدنی، مولانا، فتاویٰ شیخ الاسلام، مرتب، سلمان منصور پوری، لاہور، نفیس پبلشرز، س۔ ن، ص ۱۳۹؛ برصغیر کے نمایاں اردو فتاویٰ میں اسی احتیاط کے پیش نظر عدم جواز کا فتویٰ ہے۔
- ۳۔ فتاویٰ محمودیہ، ۳۵۴/۱۶؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۷۴/۳؛ کفایت المفتی، ۷۵/۸؛ نظام الفتاویٰ، ۲۵۹/۱-۲۶۰، ۲۶۹؛ امداد الفتاویٰ، ۱۵۵/۳-۱۶۰
- ۴۔ احسن الفتاویٰ، ۲۰/۷-۲۱؛ جدید فقہی مباحث جلد دوم میں بھی بہت سے حضرات کی رائے عدم جواز کی نقل کی گئی ہیں۔ چند حوالے مندرجہ ذیل ہیں۔ عبید اللہ سعدی، مولانا، ریوا کی شرعی حیثیت، ص ۴۰۷؛ جنید عالم ندوی، مولانا، ریوا کا مسئلہ، ص ۳۶۸-۳۶۹؛ حبیب الرحمن خیر آبادی، مولانا، موجودہ سودی بینکنگ نظام اور معاشی مسائل کا حل، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ نسیم احمد قاسمی، مفتی، سودی معاملات شریعت کی نظر میں، ۲۴۲-۲۴۳؛ جدید فقہی مسائل، ۳۹/۴

- الف۔ مسلمان ہر جگہ احکام شریعت کا پابند ہے۔ خواہ دارالحرب میں ہو یا دارالاسلام میں۔
ب۔ طرفین کے پاس صرف ایک دلیل ہے۔

”لا ربوا بین المسلم والحربی فی دار الحرب“^۱
دارالحرب میں مسلمان اور حربی (کافر) کے درمیان ربا نہیں ہوتا۔
حالانکہ اس حدیث کے بارے میں ابن حجر کہتے ہیں:

”لم اجده، لکن ذکرہ الشافعی ومن طریقۃ البیہقی قال قال
ابویوسف وانما قال ابوحنیفہ ہذا لان بعض المشیخۃ حدثنا
عن مکحول عن رسول اللہ ﷺ قال لا ربوا بین اهل
الحرب اظنہ قال واهل الاسلام“^۲

حاصل عبارت یہ ہے کہ ابن حجر کو اس حدیث کے اتصال کا سراغ نہیں ملا۔ وہ کہتے ہیں
کہ امام شافعی نے اس کا ذکر کیا ہے۔ بیہقی کی سند میں ہے کہ امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ
نے اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد کہا تھا کہ بعض مشائخ اسے مکحول کی رسول اللہ ﷺ سے مروی
روایت کہتے ہیں۔ وہ روایت یہ ہے کہ اہل حرب کے درمیان ربا نہیں ہے۔ غالباً اس کے ساتھ اہل
اسلام کا لفظ بھی کہا تھا۔ یعنی اہل حرب اور اہل اسلام کے درمیان ربا کا تحقق نہیں ہوتا۔

ج۔ حالانکہ اس مذکورہ بالا روایت کا معنی بھی ایسا بن سکتا ہے جو سود لینے کے جواز کو ختم
کردے۔ وہ یہ کہ یہاں ”لا“ نہی کے لیے ہو۔ اس کا معنی یہ ہوگا کہ مسلمان ہرگز حربی سے سود کا
معاملہ نہ کرے۔ اور اس کی خاص ممانعت کی وجہ یہ ہو کہ حربی کے مال کے غیر معصوم ہونے کے
باعث اس کی اباحت کا شبہ ہو سکتا تھا۔ اس شبہ کو ختم کرنے کے لیے یہ ارشاد فرمایا۔^۳
۲۔ قرآن کریم میں سود کی حرمت سے متعلق جتنی نصوص ہیں ان کے ہوتے ہوئے کسی

۱۔ سید محمد میاں، مولانا، ہندوستان میں عقود فاسدہ کا حکم، مشمولہ نظام الفتاویٰ، ۱/۲۵۹-۲۶۰
۲۔ ظفر احمد عثمانی، مولانا، غیر اسلامی ممالک میں سود و قمار وغیرہ کا حکم، معارف، اعظم گڑھ، انڈیا، جنوری
۱۹۴۵ء، ص ۱۱۱
۳۔ الہدایہ مع نصب الراية، ۳/۶۵۲
۴۔ محولہ بالا
۵۔ امداد الفتاویٰ، ۳/۱۵۸

مسلمان سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ سودی معاملہ کرے گا۔ سود خور کو خدائے عزوجل نے مجنون قرار دیا ہے۔ حدیث پاک میں ہے کہ سود میں بہت سے گناہ ہیں جن میں سب سے ادنیٰ گناہ ماں سے زنا کرنے کے برابر ہے۔ حضرت عمرؓ نے اسی لیے ارشاد فرمایا تھا کہ سود اور سود سے مشابہہ چیزوں کو ہی چھوڑ دو۔

۳۔ شریعت نے جس کو خبیث کہا ہے اس کی خباث صرف دارالاسلام تک محدود نہ ہوگی بلکہ یہ خباث اس معاملہ کی فطرت ہے لہذا یہ معاملہ جس جگہ بھی ہوگا، یہ خباث موجود رہے گی۔
۴۔ حدیث میں مسلم و حربی کے درمیان ربا کو صرف دارالحرب کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اور دارالحرب بلحاظ جواز ربا صرف وہی کہلائے گا جو عملاً مسلمانوں سے برسر پیکار ہو۔ اس خاص حالت جنگ میں دارالحرب کے لوگوں کا مال ان کی رضامندی سے زائد لیا جاسکتا ہے۔

مجوزین کا موقف

مجوزین کا موقف یہ ہے کہ دارالحرب میں مسلمان کا حربی سے سود لینا جائز ہے۔
مولانا مناظر احسن گیلانی کے موقف سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مسلمان کے سود لینے اور دینے دونوں کو جائز سمجھتے ہیں۔

معاصر علماء میں سے مفتی محمد زید اور مولانا آدم پالنپوری نے مولانا مناظر کے موقف کی

تائید کی ہے۔

مولانا قاسم نانوتوی کا موقف یہ تھا کہ حربی سے اس مسلمان کا معاملہ کرنا جائز ہے جو دارالحرب میں مستامن ہو۔ البتہ جو دارالحرب سے یہاں آ کر رہ پڑا اس سے یہ معاملہ کرنا جائز نہیں ہے۔

مولانا انور شاہ کشمیری کا موقف یہ تھا کہ دارالحرب میں حربی سے مسلمان کا سودی

- | | | | |
|----|--|----|--------------------------|
| ۱۔ | احسن الفتاویٰ، ۲۰/۲۱-۲۰ | ۲۔ | نظام الفتاویٰ، ۱/۲۵۹-۲۶۰ |
| ۳۔ | یہ مولانا مودودی کے موقف کا خلاصہ ہے۔ تفصیل دلائل کے ذیل میں آرہی ہے۔ | | |
| ۴۔ | گیلانی، مناظر احسن، مولانا، مقالات گیلانی، لاہور، شیخ زاید اسلامک سنٹر، جامعہ پنجاب، ص ۱۵۵-۱۵۷ | | |
| ۵۔ | محمد زید، مفتی، ریوا کی شرعی حقیقت، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۲/۳۹۷؛ آدم پالنپوری، مولانا، مسئلہ ربوا، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۲/۳۵۹ | ۶۔ | فتاویٰ شیخ اسلام، ص ۱۳۸ |

معاملہ کرنا جائز ہے۔

جامعہ اشرفیہ کا فتویٰ بھی حربی سے سود لینے کے جواز ہی پر مشتمل ہے۔
مفتی عبدالواحد صاحب نے لکھا ہے:

”وہ مسلمان جو ویزا لے کر دارالحرب میں گیا ہو (یعنی مسلم مستامن)
اور وہ شخص جو دارالحرب میں مسلمان ہوا ہو (یعنی مسلم حربی) یہ لوگ کافر
حربی اور مسلم حربی سے سود لے سکتے ہیں۔“

پھر لکھتے ہیں:

”مسلم اصلی یعنی وہ مسلمان شخص جسے دارالحرب میں مستقل سکونت کی
اجازت مل گئی ہو یا جس دارالاسلام کا وہ پہلے باشندہ تھا وہ دارالحرب میں
تبدیل ہو گیا ہو یہ بھی دارالحرب میں حربی سے سود لے سکتا ہے۔“

اسلامک اکیڈمی (بریلوی مکتبہ فکر) کی رائے بھی یہی ہے۔ ۵۔ نیز فتاویٰ امجدیہ میں بھی
یہ منقول ہے کہ حربی سے مسلم مستامن سود لے سکتا ہے۔

مفتی عبدالواحد صاحب نے یہ صراحت کر دی ہے کہ یہ مسئلہ اصل کے اعتبار سے ہے۔
اگر کسی جگہ کے علماء مفاسد کے اندیشے کے پیش نظر سود لینے سے اجتناب کا فتویٰ دیں تو ان کے
فتویٰ پر عمل کیا جائے۔

مولانا احمد رضا خان بریلوی کی رائے یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب دونوں میں
حربی سے سود لینا جائز ہے۔ دارالاسلام میں اس وقت جائز ہوگا جب وہ بغیر امان کے آئے۔

۱	ملفوظات محدث کشمیری، ص ۱۵۶	۲	جامعہ اشرفیہ کا فتویٰ مورخہ ۲۴ محرم ۱۴۲۹ھ
۳	مسائل بہشتی زیور، ۲/۲۶۶-۲۶۵	۴	ایضاً، ۲/۲۶۶
۵	اسلامک اکیڈمی، ”کافر ملکوں میں بینکوں سے جو سود ملتا ہے کیا اسے لینا صحیح ہے؟“		

<http://www.islamicacademy.org>

۶	فتاویٰ امجدیہ، ۳/۲۲۵	۷	مسائل بہشتی زیور، ۲/۲۶۶؛ فقہی مضامین، ص ۴۳۱
۸	مطبع الرحمن رضوی، مولانا، ہندوستان میں سود کا مسئلہ، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۲/۵۰۵؛ احمد رضا خان بریلوی، مولانا، فتاویٰ رضویہ، لاہور، جامعہ نظامیہ رضویہ، ۲۰۰۰ء، ۱۷/۳۱۳		

مجوزین کے دلائل

مجوزین کے دلائل کو بیان کرنے سے پہلے یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ مجوزین میں سے بعض حضرات نے اس مسئلے کے لیے فقہاء کی ایک یاد و تصریحات کو کافی سمجھا ہے جبکہ مولانا مناظر احسن گیلانی سے اس مسئلہ پر تفصیلی کلام کیا ہے۔ اور دلائل کا اچھا خاصہ ذخیرہ پیش کیا ہے۔

۱۔ حربی کے مال کو عصمت حاصل نہیں ہے۔ اس لیے کہ مدار عصمت اموال اسلام ہے یا دارالاسلام اور حربی کے مال میں یہ دونوں چیزیں مفقود ہیں۔ لہذا جب اس کا مال مباح ہو تو یہ صرف ظاہراً سو نظر آتا ہے حقیقت میں یہ سود ہے ہی نہیں بلکہ حربی سے اس کی رضامندی سے اس کا مال لینا ہے جو ظاہر ہے کہ جائز ہی ہے۔ جہاں مال کو عصمت حاصل ہوگی تو وہاں زیادتی سود بنے گی۔

۲۔ امام ابوحنیفہ کے پاس اپنے دعویٰ کے اثبات کے لیے صرف ایک ہی حدیث نہیں بلکہ ایک مضبوط و محکم بنیاد ہے جو دلیل اول میں ذکر ہوئی۔ اگر اس بنیاد کو ایک دلیل ہی تسلیم کر لیا جائے تو یہ بجائے خود اتنی مضبوط ہے کہ اس کے مقابلے میں کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں۔ ۲۔ تاہم مولانا مناظر احسن گیلانی نے اس سلسلے میں مندرجہ ذیل دلائل بھی تائیداً ذکر کیے ہیں۔

۳۔ حضرت عباسؓ فتح خیبر سے پہلے مسلمان ہو چکے تھے۔ جبکہ ربا کا حکم فتح خیبر سے پہلے نازل ہو چکا تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے انہیں مکہ میں رہتے ہوئے سودی معاملے سے منع نہیں فرمایا۔ امام طحاوی نے اس بات کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ۳۔

۴۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے ایران و روم کی جنگ کے سلسلے میں ایک کافر کے ساتھ شرط لگائی تھی۔ شرط جیتنے کے نتیجے میں حضرت ابو بکرؓ کو ۱۰۰ اونٹ ملے۔ اگر دارالحرب میں قمار کا یہ معاملہ ناجائز ہوتا تو رسول اللہ اس معاملے کے کرنے کا حکم نہ دیتے اور نہ ہی مال کو حضرت ابو بکر صدیقؓ کی ملک قرار دیتے۔ البتہ جیتنے کے بعد محض شکرانے کے طور پر ابو بکرؓ نے ان کو صدقہ فرما دیا تھا۔ ۴۔

۱۔ جامعہ اشرفیہ کا مذکورہ بالا فتویٰ

۲۔ یہ مولانا مناظر کی طویل بحث کا خلاصہ ہے۔ مقالات گیلانی، ص ۷۶-۱۱۱

۳۔ مقالات گیلانی، ص ۱۱۲-۱۱۶؛ طحاوی، احمد بن سلامہ، مشکل الآثار، بیروت، دارالکتب العلمیہ،

۱۳۱۵ھ، ۳۳۲/۴-۳۳۵ ۴۔ مقالات گیلانی، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ شیبانی، محمد بن حسن، السیر

الکبیر مع الشرح (شارح سرحی، محمد بن احمد)، حیدرآباد، دائرة المعارف، ۱۳۳۵ھ، ۳/۱۷۹

۵۔ رکانہ کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کی لڑائی ہوئی، آپ تین مرتبہ جیتے تو رکانہ نے کہا:

”ما وضع احد جنبی وما انت صرعتنی“

یہ سن کر رسول اللہ نے سب کچھ ان کو واپس کر دیا۔

سرخسی نے لکھا ہے:

”لو كان ذلك مكر وها ما دخل فيه رسول الله ﷺ۔“ ۲

البتہ آپ نے مال صرف تالیف قلب کے طور پر واپس فرمایا تھا۔ ۳

۶۔ بنی قینقاع اور بنو نضیر کے یہودیوں کو جب شرارتوں کے باعث جلا وطن کر دیا تو ابن عباسؓ سے

مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”ضعوا وتجعلوا“ ۴

یہ بھی ظاہراً ایک ربا کی صورت تھی کہ دس کی جگہ مثلاً پانچ ہی لے لو۔ رسول اللہ ﷺ نے اسے جائز

رکھا۔ ۵

۷۔ مکحول کی روایت کے بارے میں سنداً کلام ہو سکتا ہے۔ تاہم ظاہر یہ ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے

امام ابو یوسف کو یہ حدیث محض تشفی اور تائید کے لیے سنائی تھی کہ ریو ایک بہت شدید معاملہ محسوس

ہوتا ہے۔ ۶

اسی لیے سرخسی نے اس روایت کی تائید کی ہے۔

”هذا مرسل ومكحول ثقة والمرسل من مثله مقبول“ ۷

۸۔ ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری بھی اس عقد کے جواز کے قائل تھے۔ امام طحاوی نے اپنی متصل سند

سے یہ بات بیان کی ہے۔ جب یہ دونوں جلیل القدر بزرگ اس کے قائل ہیں تو اس کا مطلب یہ

ہوا کہ یہ فقہ کوفہ کا ایک متفقہ مسئلہ ہے۔ ۸

۱۔ مقالات گیلانی، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ السیر الکبیر، ۳/۱۸۰

۲۔ شرح السرخسی علی السیر الکبیر، ۳/۱۸۰

۳۔ مقالات گیلانی، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ شرح السرخسی علی السیر الکبیر، ۳/۱۸۰

۴۔ دارقطنی، علی بن عمر، السنن، بیروت، دارالمعرفۃ، ۱۴۲۳ھ، کتاب البیوع، ۳/۴۶، ج ۱۹۰

۵۔ مقالات گیلانی، ص ۱۱۸-۱۱۹

۶۔ ایضاً، ص ۱۴۰

۷۔ شرح السرخسی علی السیر الکبیر، ۳/۸۵

۸۔ مقالات گیلانی، ص ۱۲۳-۱۲۴

۹۔ ”ان رجلا من اشجع جاء الى النبي ﷺ فشكا اليه الحاجة فقال اصبر
ثم ذهب فاصاب العدد غنيمة واتى بها الى النبي ﷺ فطيبها له فانزل
الله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا“۔

یعنی قبیلہ اشجع کا ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور تنگدستی کے باعث کچھ مانگا۔
رسول اللہ ﷺ نے کہا کہ صبر کر، وہ چلا گیا۔ پھر ایک جماعت وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس کچھ مال
بطور غنیمت دشمن سے لے کر آیا آپ نے اس مال کو اس کے لیے حلال قرار دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ حربی
کا مال تھا جسے آپ ﷺ نے مباح قرار دیا۔

مولانا مناظر نے سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی کی موافقت کو مستقل دلائل کی حیثیت دی ہے
اور فتح مکہ کے بعد حضرت عباسؓ کے معاملے کو فتح خیبر کے بعد کے معاملے سے علیحدہ حیثیت دی
ہے۔ اس طرح اپنی تائید میں انہوں نے دس دلائل پیش کیے ہیں اور کہا ہے کہ اگر کوئی زیادتی کا
طالب ہو تو مزید دلائل دیے جاسکتے ہیں۔۲

مولانا مناظر و مفتی محمد زید کے انفرادی موقف کی وضاحت اور دلائل
دو امور اس موقف میں منفرد ہیں۔

اول: باوجود اس کے کہ مسلمان اس حربی سے اس کی رضا سے مال لے کر مالک بن چکا ہے۔
مولانا مناظر احسن گیلانی اس معاملے کو مکروہ ضرور خیال کرتے ہیں اور اس معاملہ کو فاسد سمجھتے
ہیں۔۳

دوم: دونوں حضرات حربی سے سود لینے اور دینے دونوں کو جائز کہتے ہیں۔۴

دلائل

۱۔ مسلمان کی اس معاملہ میں شرکت غلط ہے اس لیے معاملہ فاسد ہے اور ایک سودی
معاملہ کرنے کا گناہ اسے ضرور ہوگا مگر مال کا وہ مالک بن چکا ہے۔۵ بین الاقوامی اباحت کا یہ

۱۔	السیر الکبیر، ۳/۸۵	۲۔	مقالات گیلانی، ص ۱۲۵
۳۔	ایضاً، ص ۱۰۰	۴۔	ایضاً، ص ۱۵۵-۱۵۷،
	ربوکی شرعی حیثیت مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۲/۲۹۷	۵۔	ایضاً، ۹۶-۱۰۳

قانون ہے کہ جس طرح ہمارے مال ان کے لیے معصوم نہیں ان کے مال ہمارے لیے معصوم نہ ہوں۔ لہذا حربی سے مسلمان سود لے بھی سکتا ہے اور دے بھی سکتا ہے۔

۲۔ خود علامہ شامی کو اس کا اعتراف ہے کہ عبارات فقہیہ کا اطلاق یہی بتلاتا ہے کہ مسلمان سود لے اور دے سکتا ہے۔ پھر فقہاء نے صرف سود لینے کی بات اس لیے کی ہے کہ مقصود اس جواز سے مسلمان کو فائدہ پہنچانا ہے اور وہ سود لینے میں حاصل ہوتا ہے مگر یہ ضروری نہیں۔ جب مسلمان سودی قرض لے گا تو اسے نقد رقم مل جائے گی اور وہ اس نقد رقم کو ادھار میں واپس کر دے گا اور یہ نقد رقم مل جانا بھی ایک فائدہ ہے۔ لہذا جواز دونوں صورتوں کا ہے۔

مفتی عبدالواحد کے انفرادی موقف کی وضاحت و دلیل

مولانا نے لکھا ہے کہ سود لینے والے کا مسلم متامن ہونا ضروری نہیں وہ مسلم اصلی بھی ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ جب حربی کا مال مباح ہے خواہ کافر ہو یا مسلم۔ تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جو مسلم حربی نہ ہو یعنی مسلم متامن ہو یا مسلم اصلی ہو اس کا مال مباح نہیں یعنی کوئی اس سے سود لے نہیں سکتا وہ گویا پھر خود تو لے سکتا ہے۔ نیز یہ کہ جب مسلم متامن اور مسلم حربی کے لیے حربی کا مال مباح ہے تو پھر مسلم اصلی کے لیے بھی مباح ہونا چاہیے۔ اس سے کوئی مانع موجود نہیں ہے۔

مولانا احمد رضا خان بریلوی کے انفرادی موقف کی وضاحت اور دلیل

سود کی حرمت کی علت مال کا محظور (ممنوع) ہونا ہے۔ ورنہ ”لا ربوا بین المسلم والحر بی“ میں حربی کی قید اتقاقی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر حربی بغیر امان کے دارالاسلام میں آجائے تو اس کا مال مباح ہوگا، لہذا اس صورت میں بھی حربی سے بطیب خاطر اضافہ جائز ہی ہوگا۔

۱۔ مقالات گیلانی، ص ۹۶-۱۰۳

۲۔ ربوا کی شرعی حیثیت، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۲/۲۹۷

۳۔ فقہی مضامین، ص ۲۲۶

۴۔ فتاویٰ رضویہ، ۱۷/۳۱۳؛ ہندوستان میں سود کا مسئلہ، جدید فقہی مباحث، ۲/۵۰۵

مجوزین کے دلائل پر مانعین کے اعتراضات

- ۱۔ محارب اور غیر محارب میں فرق ہے۔ محارب وہ لوگ ہیں جو براہ راست مسلمانوں سے برسر پیکار ہوں جبکہ غیر محارب وہ ہیں جو براہ راست مسلمانوں سے برسر پیکار نہ ہوں۔
- احادیث و آثار میں جہاں بھی حربی کے مال کے مباح ہونے کا صراحتاً یا اشارتاً ذکر ملتا ہے وہ سب اسی مندرجہ بالا معنی کے اعتبار سے محارب ہیں۔ وہ بھی صرف اس لیے کہ جنگ کی حالت اضطراری حالت ہے نیز یہ کہ دشمن کا مال فی الاصل مباح ہے۔
- ۲۔ وہ تمام عبارات فقہاء جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم مستامن دار الحرب میں جس بھی طریقے سے حربیوں کا مال حاصل کرے مباح ہے، محل نظر ہیں۔ ان تمام عبارات کو حالت جنگ یا کم از کم محارب لوگوں کے ساتھ مقید ہونا چاہیے۔
- ۳۔ جہاں مسلمان غیر مسلم مقبوضات میں خوب شان و شوکت کے ساتھ رہ رہے ہوں اور وہ اسلامی احکام پر عمل بھی کر سکتے ہوں وہاں ایسے فتاویٰ سے جو فساد و انتشار پیدا ہو گا وہ ظاہر ہے۔
- ۴۔ حضرت ابو بکرؓ کی شرط اس زمانے کی ہے جب قمار کی تحریم کا حکم نازل نہیں ہوا تھا۔
- ۵۔ اگر مجوزین کی بات کو درست تسلیم کر لیا جائے اور اسی کے مطابق فتویٰ دے دیا جائے تو انجام کار مسلمان ہر جگہ سودی معاملہ ہی کرینگے پھر مسلمان، مسلمان سے بھی سود لے گا۔
- ۶۔ اگر دارالاسلام کے علاوہ ہر جگہ دار الحرب ہی ہو جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ مسلمان کسی کے مال و جان کا احترام نہیں کریں گے بلکہ سب کے اموال و نفوس ان کے لیے مباح ہو جائیں گے۔
- ۷۔ کوئی ایسی مثال پیش کی جائے جس سے ظاہر ہو کہ مسلمان بغیر حالت جنگ کے سود کا معاملہ کرتے تھے۔

۱۔	مولانا مودودی کے مولانا مناظر کے مضمون پر حواشی مشمولہ سود، ص ۲۴۱-۲۴۲
۲۔	ایضاً، ص ۲۴۱-۲۴۵
۳۔	ایضاً، ص ۲۴۶
۴۔	ایضاً، ص ۲۴۶-۲۴۷
۵۔	ایضاً، ص ۲۴۷-۲۴۸
۶۔	ایضاً، ص ۲۶۶
۷۔	ایضاً، ص ۲۶۶

حضرت عباس والی بات درست نہیں۔ ایک تو اس لیے کہ جب رسول ﷺ کو مکہ کے لوگوں پر نفاذ کی قوت ہی نہ تھی تو وہ کیسے حکم دیتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کی کوئی دلیل نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کو حضرت عباسؓ کے سودی کاروبار کا علم تھا۔ نیز حضرت عباس والی حدیث کی مندرجہ ذیل تاویلات کی گئی ہیں۔

(۱) حضرت عباسؓ کو مکہ میں اظہارِ شرک کی اجازت تھی حالانکہ عام حالات میں کسی کو اس کی اجازت نہیں اسی طرح انہیں سود لینے کی اجازت دی گئی ہوگی۔

(۲) عین ممکن ہے کہ حضرت عباسؓ نے معاملہ لاعلمی کی وجہ سے جاری رکھا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے آپ کا اسلام سے پہلے والا سود معاف کیا ہو۔ اس لیے کہ اسلام لانے کے بعد آپ کے سودی معاملات پر کوئی واضح دلیل نہیں۔

(۳) اس بات کا امکان ہے کہ حضرت عباسؓ کا سودی معاملہ کرنا اس وجہ سے ہو کہ سود کی حرمت کے حکم کو ہنوز قطعیت حاصل نہ ہو اس لئے کہ ۹ھ میں آیت حرمت ربا کے نزول پر حرمت ربا کے حکم کو قطعیت حاصل ہوئی۔

حاصل بحث

مؤلف کے نزدیک امام ابوحنیفہ و امام محمد کا قول دلائل کے اعتبار سے راجح ہے۔ سرخسی و طحاوی کی تصریحات یہ واضح کرتی ہیں کہ یہ فقہ کوفہ کا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ مزید یہ کہ عبارات فقہیہ کا اطلاق اور خود ”لاربوا بین المسلم والحربی فی دار الحرب“ کا اطلاق مسلمان کے زیادتی لینے اور دینے دونوں کو جائز رکھتا ہے۔ محارب بالفعل و محارب بالقوة کا فرق درست نہیں۔ نیز زیادتی لینے اور دینے کے جواز سے وہاں (غیر مسلم ممالک) کے مسلمانوں کے بہت سے مسائل حل ہو سکتے ہیں۔ البتہ ”سد ذریعہ“ کے اصول کے تحت اگر مفاسد کا خطرہ متیقن ہو تو عدم جواز کا قول راجح ہوگا۔

۱۔ مولانا مودودی کے مولانا مناظر کے مضمون پر حواشی، ص ۲۷۱

۲۔ یہ تاویلات مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے ڈاکٹر نزیہ حماد کے مقالہ ”احکام التعامل بالربا بین المسلمین وغیر المسلمین“ سے نقل کی ہیں۔ جدید فقہی مسائل، ۳۷/۲-۳۸

ہندوستان کے مخصوص حالات کے تناظر میں انشورنس

ہندوستان میں مسلمان ہندوؤں کے درمیان بستے ہیں۔ جب ہندو بلوائیوں کی طرف سے فسادات کا آغاز ہوتا ہے تو مسلمانوں کی املاک ضائع کر دی جاتی ہیں۔ اچھے خاصے متمول مسلمان نان جوئیں کے محتاج ہو جاتے ہیں۔ کیا وہاں مسلمانوں کے لیے اپنے املاک اور اپنی جانوں کا بیمہ کروانا جائز ہوگا۔

اکتوبر ۱۹۶۳ء میں لکھنؤ میں قائم مجلس تحقیقات شرعیہ نے ایک سوالنامہ انشورنس کے متعلق ہندو پاک کے مختلف علماء کے پاس بھیجا تھا۔ اس سوالنامہ میں انشورنس کے متعلق جہاں اور امور کے متعلق استفسار کیا گیا تھا وہاں دارالرحب میں موجود مسلمانوں کے لیے بیمہ کے جواز کے متعلق بھی پوچھا گیا تھا۔

”اگر کوئی مسلمان کسی دارالرحب کا باشندہ ہو (مستامن نہیں) اور کمپنی حربیوں

ہی کی ہو تو کیا اس صورت میں یہ معاملہ مسلمانوں کے لیے جائز ہوگا۔“

اس کے جواب میں دو طرح کی آراء موصول ہوئیں۔ اکثر کی رائے عدم جواز کی تھی۔

مجلس نے کافی غور و خوض کے بعد ہندوستان کے مخصوص حالات کے پیش نظر ضرورت شدیدہ کی صورت میں جواز کا راستہ اختیار کیا۔

مجلس نے یہ فیصلہ کیا کہ جہاں کسی معاملہ کے دو فریق ہوں۔ ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم، پھر معاملہ کی شکل مقرر کرنا مسلمان کے ہاتھ میں نہ ہو وہاں بوقت ضرورت کچھ قیود و شرائط کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہوتا ہے۔ انشورنس کی صورت حال بھی ایسی ہے۔ نیز یہ جان و مال کی حفاظت کا ذریعہ ہے، تجارتی ضرورت ہے۔ پھر اسلام جان و مال کی حفاظت پر زور بھی بہت دیتا ہے۔

۱۹۹۰ء میں پھر ادارہ مباحث فقہیہ جمعیت علماء ہند کے استفسار پر دارالعلوم دیوبند کے ہاں

سے بھی ایک فتویٰ جواز کا جاری۔ اس فتویٰ پر دارالعلوم کے موقر مفتی حضرات کے دستخط ثبت ہیں۔

جن میں مفتی نظام الدین، مفتی ظفر الدین اور مولانا مرغوب الرحمن وغیرہ کثیر حضرات شامل ہیں۔

فتاویٰ بینات، ۴/۲۰۵-۲۰۶

۲

بیمہ زندگی، ص ۱۳ مشمولہ فتاویٰ بینات، ۴/۱۹۳

۱

(سہ ماہی) بحث و نظر، شوال ۱۳۱۵ھ، ص ۱۰۹-۱۱۲

۳

اس فتویٰ میں یہ تفصیل رکھی گئی کہ اگر بیمہ پالیسی مکمل ہونے پر یا طبعی موت کے بعد رقم ملی تو جس قدر رقم جمع شدہ رقم سے زائد ہوگی وہ واجب التصدق ہوگی۔ اسی طرح اگر مالک کے اپنے فعل سے املاک تباہ ہوئیں تو پھر بھی رقم زائد واجب التصدق ہوگی۔ البتہ اگر مسلمان ظلماً مارے گئے یا ان کے املاک فسادات میں ضائع کر دیے گئے تو پھر بیمہ کمپنی سے رقم لینا جائز ہوگا، کیونکہ حکومت مسلمانوں کی جان و املاک کی ضامن ہے۔

اگست ۱۹۹۲ء میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے چوتھے سیمینار میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا۔ مختلف اہل علم کی تحقیقات کی روشنی میں مسئلہ پر بحث جاری تھی کہ یہ بات سامنے آئی کہ فسادات میں ہونے والے نقصانات کا بیمہ نہیں ہوتا اور انہیں بیمہ پالیسی میں مستثنیٰ کر دیا جاتا ہے۔

پھر اس مسئلہ پر تحقیق کی گئی اور ”لائف کارپوریشن آف انڈیا“ کے اعلامیہ کی دفعہ نمبر ۱۰ شق (۱۱۱) کی روشنی میں یہ امر واضح ہوا کہ عام حادثاتی موت کی صورت میں اصل بیمہ پالیسی پر مستزاد اضافی رقم جو دی جاتی ہے وہ فرقہ وارانہ فسادات کی صورت میں پہنچنے والے جانی اور مالی نقصانات کو شامل نہیں ہوتی۔ یعنی ایک عام طبعی موت ہے، ایک حادثاتی موت ہے اور ایک فرقہ وارانہ فسادات میں ہونے والی موت ہے۔ حادثاتی موت میں بیمہ پالیسی کی کل رقم پر بھی کچھ زائد ملتا ہے جو دوسری دو قسم کی اموات میں نہیں ملتا۔ استثناء صرف اس چیز کا تھا لہذا اکیڈمی نے مجلس تحقیقات شرعیہ لکھنؤ اور دارالعلوم دیوبند کے فتویٰ کے حوالہ کے ساتھ جان و مال کے بیمہ کی اجازت دی۔

”مروجہ انشورنس اگرچہ شریعت میں ناجائز ہے کیونکہ سود و ربا، قمار، غرر جیسے شرعی طور پر ممنوع معاملات پر مشتمل ہے۔ لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات میں جبکہ مسلمانوں کی جان و مال، صنعت و تجارت وغیرہ کو فسادات کی وجہ سے ہر آن شدید خطرہ لاحق رہتا ہے اس کے پیش نظر ضرورت تیح المخطورات، دفع ضرر و دفع حرج اور تحفظ جان و مال کی شرعاً اہمیت کی بناء پر ہندوستان کے موجودہ حالات کے تناظر میں جان و مال کا بیمہ کرا لینے کی شرعاً اجازت ہے۔“

۱	(سہ ماہی) بحث و نظر، ص ۱۱۰-۱۱۱	۲	جدید فقہی مباحث، ۴/۵۹۷-۵۹۸
۳	ایضاً، ۷/۹۳۷-۹۳۸	۴	ایضاً، ۷/۹۳۸

پھر تقریباً تین سال کے بعد دارالعلوم دیوبند کا ایک دوسرا فتویٰ بیمہ کے متعلق نکلا جس میں ہندوستان کے مخصوص حالات میں بیمہ کا عدم جواز ثابت کیا گیا۔ فتویٰ میں کوئی خاص دلائل ذکر نہیں کیے گئے۔ یہ کہا گیا ہے کہ بیمہ سود اور قمار پر مشتمل ہونے کے باعث جائز نہیں۔ آگے لکھا ہے:

”بیمہ کرانے سے بھی اس ملک میں جان و مال کی قطعاً کوئی گارنٹی نہیں ہوتی ہے۔ مسلم دشمنی میں کسی قانون کی کوئی رعایت حکومت کا عملہ نہیں کرتا ہے۔ جس کی ہزاروں مثالیں موجود ہیں۔“^۱

مولانا عاشق الہی بلند شہری نے اسلامک فکھ اکیڈمی انڈیا کے اس فیصلے پر عدم اطمینان کا اظہار فرمایا ہے۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی کے نام مکتوب میں وہ لکھتے ہیں کہ فکھ اکیڈمی کے فیصلے کی بنیاد و استناد دارالعلوم دیوبند کا قدیم فتویٰ جواز تھا۔ اب اس مذکورہ بالا عدم جواز کے فتویٰ کے بعد یہ استناد ختم ہو گیا۔^۲

بریلوی مکتبہ فکر کے علماء کے ہاں مسئلہ کی تفصیل کچھ اور طرح ہے۔ بیمہ زندگی کروانے کی اجازت اس وقت ہوگی جب انسان تین سال کی اقساط ادا کرنے کا ظن غالب ملحق بالیقین رکھتا ہو۔ یہ تین سال کی مدت مقررہ ہو یا موسع ہو۔ نیز جمع شدہ رقم سے زائد جو بیمہ کمپنی ادا کرے گی وہ مسلمان کے لیے مباح ہے۔ البتہ اس کا صدقہ کر دینا بہتر ہے۔^۳

اسلامک فکھ اکیڈمی انڈیا کے فیصلے میں جان و مال کے نقصان کی صورت میں زائد ملنے والی رقم کے بارے میں کچھ نہیں کہا گیا۔ مولانا عبید اللہ اسعدی کا کہنا ہے کہ فیصلے میں اس کا ذکر سہوا رہ گیا ہے۔ ان کے مطابق فیصلہ یہ ہوا تھا کہ جان و مال کے نقصان کے بعد جو کچھ ملے وہ جائز ہوگا اور جو حق و ضابطہ میں بتایا جائے اس کا لینا جائز ہوگا۔ بقیہ تمام صورتوں میں صرف اپنی جمع کردہ رقم ہی کا لینا جائز ہوگا۔^۴

۱ (سہ ماہی) بحث و نظر، شوال ۱۴۱۵ھ، ص ۱۰۸
۲ ایضاً، ص ۱۰۶
۳ اسلامک اکیڈمی، محمد نیاز برکاتی مصباحی، جیون بیمہ (Life Insurance)، کے بارے میں شریعت کا کیا حکم ہے؟

<http://www.Islamicacademy.org>

۴ اسعدی، محمد عبید اللہ، مفتی، ضرورت و اضطرار کی بابت چند نکات و سوالات، (سہ ماہی) بحث و نظر،

جولائی ستمبر ۱۹۹۴ء، ص ۱۰۰

فتاویٰ رحیمیہ، فتاویٰ محمودیہ اور نظام الفتاویٰ میں ہندوستان کے مخصوص حالات کے تناظر میں مخصوص شرائط کے ساتھ اجازت منقول ہے۔

حاصل بحث

مؤلف کے خیال میں جب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں دارالہرب میں حربی سے مسلم اصلی کے سود لینے کی گنجائش موجود ہے۔ جیسا کہ عنوان ”دارالہرب میں سودی معاملات“ کے تحت مفتی عبدالواحد کے انفرادی موقف سے واضح ہو جاتا ہے تو پھر جبکہ ہندوستانی مسلمانوں کو اس معاملے میں اضطراری حالات درپیش ہیں، انشورنس کی اجازت میں کوئی قباحت نہیں۔

بین الاقوامی تعلقات کے جدید مسائل

فدائی حملے

اکیسویں صدی شاید اسلام اور کفر کے درمیان معرکہ الآراء اور فیصلہ کن لڑائی کی صدی ثابت ہوگی۔ ایک طرف تمام عالم کفر کا مختلف المذاہب ہونے کے باوجود اسلام کے خلاف اتحاد اور دوسری طرف اسلامی جہادی قوتوں کا ایشیا اور بالخصوص خطہ ہند میں اجتماع اس معرکہ کی تیاری محسوس ہوتا ہے، اس تناظر میں مسلمانوں کا فدائی حملوں کا طریق کار بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ ایسی صورت میں ان حملوں کی شرعی حیثیت قابل توجہ ہے۔ قبل اس کے کہ ان کی شرعی حیثیت پر بحث کی جائے، فقہ الواقع کے طور پر ان حملوں کے مختلف طریقے بیان کیے جاتے ہیں۔

پہلا طریقہ

کبھی حملہ کی یہ صورت ہوتی ہے کہ اکیلا حملہ آور دشمن کے جم غفیر اور مجمع میں گھس جاتا ہے اس طور پر کہ عاۓہ اس کا بیچ نکلنا ممکن نہیں ہوتا اور اس کی موت یقینی ہوتی ہے۔

دوسرا طریقہ

چند حملہ آوروں کا دشمن کے قلعہ، شہر، ہیڈ کوارٹر یا کسی اور ایسے حساس علاقہ میں گھس جانا جہاں دشمن مکمل چوکننا اور مستعد ہے، انتہائی الرٹ ہے اور حملہ آور کا اس حملہ سے قبل اس صورت حال سے باخبر ہونے کے باوجود اس حملہ کا اقدام کرنا۔

تیسرا طریقہ

جسم سے بارود اسلحہ وغیرہ باندھنا اور دشمن کی اہم تنصیبات یا دشمن کی فوج میں گھس کر دھا کہ کر دینا جس میں حملہ آور کی ہلاکت یقینی ہو۔

چوتھا طریقہ

کبھی کبھار حملہ آور دھا کہ خیز مواد لئے دشمن کی تنصیبات وغیرہ (اپنے نارگٹ) کے قریب جا کر اس مواد کو نارگٹ کی طرف پھینک کر فرار ہونے کی کوشش کرتا ہے مگر اس کے فرار کی یہ

کوشش بہت ہی کم کامیاب ہوتی ہے۔ نتیجہً حملہ آور خود بھی اس دھماکہ کی زد میں آ کر فوت ہو جاتا ہے اس قسم کے حملہ کو عرف میں ”گوریلا وار“ بھی کہتے ہیں۔

پانچواں طریقہ

بسا اوقات ٹارگٹ اتنا بڑا یا مشکل ہوتا ہے کہ اس کو اکیلے کلی طور پر یا اکثر طور پر تباہ کرنا ذکر کردہ طریقوں سے ممکن نہیں ہوتا اس صورت میں حملہ آور اسلحہ حاصل کر کے اس کو مندرجہ ذیل صورتوں میں استعمال کرتا ہے۔

(۱) بارود سے بھری ہوئی کار کو ٹارگٹ پر دے مارنا۔ (ب) بارود سے بھری ہوئی کشتی کو دشمن کے بحری جہاز یا دیگر آلات حرب کے اتلاف کے لیے ٹکرادینا۔ (ج) بارود سے بھرے ہوئی جہاز کو ٹارگٹ پر دے مارنا۔

تلاش و تتبع کے بعد یہ وہ طریقے سامنے آئے ہیں جن کے نظائر و شواہد تاریخ میں یانی زمانہ ملتے ہیں، مگر واضح رہے کہ ان ذکر کردہ طریقوں پر حصر نہیں کہ اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ ہوتا ہی نہیں، بلکہ حالات و مواقع کے اعتبار سے حملہ آور اپنے اس حملے کی تدبیر و طریقہ اختیار کرتا ہے تاہم مشہور و عام وہی طریقے ہیں جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

فدائی حملوں کی مختلف صورتیں

ہر جارحانہ اقدام کسی ہدف کے انتخاب کا لحاظ کرتے ہوئے کیا جاتا ہے۔ اس بناء پر فدائی حملوں میں بھی حملہ آور اپنے ہدف کے انتخاب کے بعد اس کو حاصل کرنے کے لیے قدم اٹھاتا ہے اور وہ ہدف مختلف حالات میں مختلف ہوتا ہے، اس لیے فدائی حملے میں ہدف کا انتخاب (Target Selection) بہت اہم ہوتا ہے اس لیے اہداف کے لحاظ سے اس کی کئی صورتیں بنتی ہیں اور وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

پہلی صورت

عام جنگ میں دشمن کو بھاری نقصان پہنچانے کے لیے اس کی فوج کو نشانہ بنانا، اس صورت میں حملہ آور دشمن کے کسی فوجی دستے کو یا ان کے کسی بھاری اسلحہ یا ہتھیار کو ہدف بناتا ہے۔

دوسری صورت

جنگ کے نتیجے میں جب دشمن کسی ملک پر قابض ہو جائے اور مقبوضہ علاقے کی فوج مزاحمت نہ کر سکے، اس صورت میں قابض فوج کو نقصان پہنچانے کے لیے ان کے فوجی دستوں یا عمارتوں یا مقبوضہ علاقوں کو نشانہ بنانا۔

تیسری صورت

اگر دشمن کسی علاقے پر قابض ہو جائے اور اس کے مقامی باشندوں کی عسکری حالت اتنی کمزور ہو جائے کہ وہ کسی بھی قسم کی مزاحمت نہ کر سکیں تو اس صورت میں حملہ آور دشمن کے وطن اصلی میں ان تنصیبات کو نشانہ بناتا ہے جو اس کی طاقت کا چشمہ اور منبع سمجھی جاتی ہیں اور اس قسم کے حملوں کے ذریعے مقصد دشمن کی توجہ کو مقبوضہ علاقوں سے ہٹا کر اپنے وطن کی طرف مبذول کروانا ہوتا ہے تاکہ دشمن اس قسم کے نقصانات کی وجہ سے مقبوضہ علاقہ خالی کرنے پر مجبور ہو جائے اور لاچار ہو کر اپنے ملک کی طرف لوٹ جائے۔

چوتھی صورت

فدائی حملوں کی یہ صورت بحث و تحقیق کے اعتبار سے سب سے اہم ہے اور وہ یہ کہ دشمن نے کسی علاقے پر قبضہ کرنے کے بعد مقبوضہ علاقہ کی تمام مزاحمتی تحریکوں اور افراد کو اس طرح کچل دیا ہے کہ اب وہاں کسی منظم باقاعدہ عسکری قوت کا سامنے آنا ممکن نہیں، اب دشمن کو مقبوضہ علاقوں میں معتد بہ نقصان پہنچانا ناممکن نہیں تو انتہائی مشکل ضرور ہے، اس صورت حال میں فدائی حملہ آور انتہائی اقدام کے طور پر دشمن کی ایسی شہری، عوامی عمارتوں، علاقوں، اجتماع گاہوں کو ہدف بناتا ہے جس میں دشمن کے غیر محارب شہریوں کا بھاری جانی و مالی نقصان ہو۔ اس حملہ سے مقصود عوام کو انتہائی خوفزدہ کر کے دشمن کے باختیار افراد پر عوامی دباؤ ڈالنا ہوتا ہے۔ اس طرح جب عوام کا اس قدر جانی اور مالی نقصان ہوگا تو وہ اپنی حکومتوں پر دباؤ ڈالیں گے جس کے نتیجے میں دشمن مقبوضہ علاقوں کو آزادی دے کر اپنی فوجیں واپس بلانے پر مجبور ہو جائے گا گویا اس حملے کے ذریعہ سے دشمن کو من جہۃ القوم ہر اسماں و خوفزدہ کرنا ہوتا ہے۔

پانچویں صورت

جدید دور کی جنگوں کے مقاصد میں سے جو سب سے اہم مقصد ہے وہ معاشی طور پر خوشحال ہونا اور معاشی طور پر مضبوط اور طاقتور بننا ہوتا ہے۔ اسی مقصد کے پیش نظر طاقتور ممالک ان ملکوں پر قبضہ کی کوشش کرتے ہیں جن کی طرف سے مزاحمت کم سے کم ہو اور معاشی فوائد خوب حاصل ہوں۔ اسی نقطہ نظر کے تحت فدائی حملہ آورد دشمن کے ان اہم تجارتی مراکز اور منڈیوں کو نشانہ بنانے کی کوشش کرتا ہے جن پر دشمن کی ساری معیشت کا دار و مدار ہوتا ہے۔ اس قسم کے حملہ سے مقصود دشمن کو معاشی طور پر کمزور یا مفلوج کرنے کی کوشش ہوتی ہے تاکہ دشمن اپنی معاشی ضرورتوں کے حصول اور ان کی تکمیل کے سلسلہ میں محدود ہو جائے اور اپنے تسلط کو مقبوضہ علاقوں سے ختم کر دے۔

چھٹی صورت

فدائی حملہ آور کا مقصد اور ہدف تو دشمن کی قابض و ظالم فوج کو نشانہ بنانا ہوتا ہے، لیکن ہدف کو حاصل کرتے ہوئے عوامی مقامات اور شہری آبادی بھی زد میں آجاتی ہے مثلاً دشمن کا کوئی فوجی اڈہ شہری آبادی یا عوامی عمارت میں ہے تو اس صورت میں فدائی حملہ تو دشمن پر ہوتا ہے لیکن اس کی زد میں عام شہری بھی آکر ہلاک ہو جاتے ہیں۔

چونکہ یہ مسئلہ جدید نوعیت کا ہے، اس لیے اس کا تذکرہ اردو کتب فتاویٰ میں نہیں ہے البتہ مختلف دینی مدارس کے غیر مطبوعہ فتاویٰ کی روشنی میں اس پر بحث کی جا رہی ہے۔

اس موضوع پر فتاویٰ کا جائزہ لینے سے اس کی تین قسمیں سامنے آتی ہیں۔

۱۔ فدائی حملوں کی متفق علیہ جائز صورتیں

۲۔ فدائی حملوں کی متفق علیہ ناجائز صورتیں

۳۔ فدائی حملوں کی مختلف فیہ صورتیں

الف۔ فدائی حملہ آور بم یا بارود لے کر حربی کفار کے مجمع یا علاقے میں گھس جائے اور پھر اس بم یا بارود کو اپنے سے علیحدہ کر کے ٹارگٹ پر پھینک دے اور خود وہاں سے نکلنے کی پوری کوشش کرے لیکن اپنے ہی بم یا بارود کی زد میں آکر شہید ہو جائے۔

ب۔ فدائی بارود سے بھری گاڑی یا ٹینک لے کر کفار کے علاقے یا تنصیبات میں گھس جائے اور اس کو وہاں چھوڑ کر نکلنے کی کوشش کے دوران مارا جائے۔

ج۔ فدائی حملہ آور یا ان کا گروپ حربی کفار کے اسلحہ ڈپویا اسلحہ ساز فیکٹری کو تباہ کرنے یا ان کے لیڈر کو ختم کرنے کی نیت سے ان کے انتہائی حساس علاقوں میں گھس جائے اور اپنی اس کوشش میں خود اس ڈپویا فیکٹری کی تباہی کے ساتھ شہید ہو جائے۔

دلیل:

کتب شرح حدیث و فقہ میں صحابہ کرامؓ کے جنگی کارناموں سے یہ مسئلہ مستنبط کیا گیا ہے کہ جب کفار کے ساتھ مقابلہ ہو اور ایک مسلمان ایک ہزار کفار کے مجمع میں گھس جائے اور کفار کو مارتے مارتے شہید ہو جائے تو اس کا یہ عمل کچھ شرائط کے ساتھ صحیح ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں:

”و اما مسئلة حمل الواحد على العدد الكثير من العدو فصرح الجمهور بانه ان كان لفرط شجاعته وظنه انه يرهب العدو بذلك ويجرى المسلمون عليهم ونحو ذلك من المقاصد الصحيحة فهو حسن ومتى كان مجرد تهور فممنوع ولا سيما ان ترتب على ذلك وهن في المسلمين۔“^۲

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اگر ایک مسلمان ایک جماعت کفار پر حملہ آور ہو تو اس کا یہ عمل صرف اس صورت میں جائز ہے کہ اس کے اس عمل سے دشمن کے قلوب میں مسلمانوں کا رعب پیدا ہو یا مسلمان مجاہدین میں جرأت و ہمت پیدا ہو یا کوئی اور قابل قدر دینی

۱۔ دارالعلوم کراچی کا فتویٰ مؤرخہ ۲۱ ربیع الثانی ۱۴۲۱ھ، جامعہ بنوریہ کا فتویٰ مؤرخہ ۸ جمادی الثانی ۱۴۲۸ھ، دارالعلوم حقانیہ کا فتویٰ، المباحث الاسلامیہ جلد ۳ شماره ۴، ص ۱۵؛ جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کا فتویٰ، المباحث الاسلامیہ، جلد ۳ شماره ۲، ص ۷۰؛ جامعہ مدنیہ لاہور کا فتویٰ، مؤرخہ ۱۶ ذی الحجہ ۱۴۲۲ھ، دارالعلوم کراچی کے فتویٰ کے علاوہ باقی مذکورہ فتاویٰ میں ان صورتوں کی مکمل تفصیل نہیں ملتی تاہم ان کی عبارات سے ان صورتوں کا جواز نکلتا ہے۔

مصلحت و منفعت ہو ورنہ یہ حملہ جائز نہ ہوگا۔ خاص طور پر جبکہ اس سے مسلمانوں میں کمزوری پیدا ہو۔

فدائی حملوں کی متفق علیہ ناجائز صورتیں

اگر ان کفار پر حملہ کیا جائے جو مسلمانوں سے برسر پیکار نہ ہوں اور نہ مسلمانوں پر ظلم ہو رہا ہو تو ایسی صورت میں فدائی حملے متفقہ طور پر ناجائز ہیں۔

دلیل:

مسلمانوں کو حکم ہے کہ وہ کفار سے کیے گئے معاہدات پورے کریں اور ان معاہدات کی خلاف ورزی نہ کریں۔ موجودہ دور میں امن عالم کے بارے میں اقوام کے درمیان معاہدات ہو چکے ہیں۔

الف۔ ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ ۳

ب۔ حضرت امیر معاویہؓ کا اہل روم کے ساتھ جنگ بندی کا معاہدہ تھا جب معاہدہ مکمل ہو کر وقت ختم ہونے لگا تو امیر معاویہؓ فوج لے کر ان کے شہروں کی طرف چل دیے تاکہ جب معاہدہ کا وقت ختم ہو تو ان پر فوراً حملہ کیا جائے۔ حضرت عمرو بن عبسہؓ نے متنبہ کیا کہ رسول پاک ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔

فدائی حملوں کی مختلف فیہ صورتیں

۱۔ فدائی حملہ آور اپنے جسم کے ساتھ بم یا بارود باندھ کر یا اپنے لباس میں چھپا کر دشمن کی صفوں میں یا اس کی تنصیبات میں گھس جائے اور اس بارود کے پھٹنے کے ساتھ اس کا جسم بھی ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے۔

۲۔ فدائی کسی بارود سے بھری گاڑی، ٹینک یا جہاز کو لے کر جائے اور اس کو دشمن کی

۱۔ دارالعلوم کراچی کا مذکورہ بالا فتویٰ، جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کافتویٰ، المباحث الاسلامیہ، ص ۱۷

۲۔ دارالعلوم کراچی کا مذکورہ بالا فتویٰ ۳ النحل ۹۱:۱۶

۳۔ سنن الترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی الغدر، ۴/۱۲۳، ح ۱۵۸۰، سنن ابی داؤد، کتاب الجہاد،

باب فی الامام یکون بینہ و بین العدو عهد فیسیر الیہ، ۳/۸۳، ح ۲۷۵۹

تنصیبات، افواج یا حساس علاقوں میں بغیر کسی توقف کے مار دے جس سے سوار سمیت وہ سواری تباہ ہو کر دشمن کا نقصان کر دے۔

مانعین کا موقف

مانعین کا کہنا ہے کہ یہ مندرجہ بالا دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔

دلائل:

الف۔ ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾^۱

ب۔ عن اسلم بن ابی عمر ان قال غزونا بالقسطنطنية وعلى الجماعة عبد الرحمن ابن الوليد والروم ملصوق ظهورهم بحائط المدينة فحمل رجل على العدو فقال الناس مه مه لا اله الا الله يلقي بيديه الى التهلكة فقال ابو ايوب انما نزلت هذه الاية فينا معشر الانصار لما نصر الله نبيه واطهر دينه الاسلام قلنا هلم نقيم في اموالنا ونصلحها فانزل الله تعالى ﴿وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة﴾ فاللقاء بالايدي الى التهلكة ان نقيم في اموالنا ونصلحها وندع الجهاد قال ابو عمران فلم يزل ابو ايوب يجاهد في سبيل الله حتى دفن بالقسطنطنية^۲

ج۔ لما زعم هؤلاء القائلون قوله تعالى ﴿ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة﴾ عاما في كل من جر نفسه حتفا سواء كان بعد

۱۔ دارالعلوم کراچی کا مذکورہ بالافتویٰ، دارالعلوم کراچی کا مفصل فتویٰ، المباحث الاسلامیہ، جلد ۳، شمارہ ۲،

ص ۵۴-۵۵؛ جامعہ بنوریہ کا مذکورہ بالافتویٰ ۲ التوبہ ۹: ۱۱۱

۳۔ احکام القرآن لخصاص، ۱/۳۲۶-۳۲۷، اس روایت کا اجمالی ذکر مندرجہ ذیل کتب حدیث میں بھی

ہے۔ سنن ابی داؤد، کتاب الجہاد، باب فی تولہ تعالیٰ ولا تلقوا بايديکم الى التهلكة، ۳/۱۲، ح ۲۵۱۲؛ سنن

الترمذی، کتاب التفسیر، ۵/۲۱۲، ح ۲۹۷۲

منفعة دینیة او غیرها رد علیہم مقاتلہم تلک، وقال ما حاصلہ ان اقامتنا فی اموالنا بحیث نترك الغزو والجهاد كان القاء النفس فی التهلکة۔ فکلما كان هذا شأنه كان مصداقا للآیة منہیا عنہ بها۔ واما من اهلك نفسه لیعلی کلمة الله او لیهلك عدوه ای یصیب فیہم نکایة فلیس مما زعمتم وهذا الرجل كان كذلك فانه لما دخل فیہم ووطن نفسه علی الموت فای بلاء لا یصیبها علیہم واذا كان موته بعد انکائهم او قتل احد منهم او جرح بعضهم لم یکن من هذا القبیل۔۔۔۔ وهذا الذی اختاره اهل العلم من ان الرجل اذا القی نفسه بحیث یتیقن فیہ قتله یساغ له ذالك اذا كان ذلك بجلب منفعة دینیة معتدة بها۔^۱

د۔ واغلقت بنو حنیفة الحدیقة علیہم واحاط بہم الصحابة وقال البراء بن مالک: یا معشر المسلمین القونی علیہم فی الحدیقة فاحتملوه فوق الجحف ورفعوها بالرماح حتی القوه فوق سورها فلم یزل یقاتلہم دون بابها حتی فتحه ودخل المسلمون الحدیقة من حیطانها وابوابها یقتلون من فیہا من المرتدة من اهل الیمامة۔^۲

حاصل عبارات یہ ہے کہ پہلی عبارت میں جو آیت قرآنی ہے اس میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے مؤمنین کی جانوں کو جنت کے بدلے خرید لینے کا تذکرہ فرمایا ہے۔

دوسری عبارت قسطنطنیہ کے جہاد کے متعلق ہے کہ ایک آدمی دشمن کے دستے میں گھس گیا جہاں اس کی شہادت یقینی تھی لوگوں نے قرآنی آیت

۱۔ رشید احمد گنگوہی، مولانا، الکوکب الدرر، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، ۱۳۰۷ھ، ۷۶/۲

۲۔ طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک، (تاریخ طبری) بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۳۰۷ھ

﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾

سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ اسے روکو یہ اپنی جان کو ہلاکت میں ڈال رہا ہے۔ اس موقع پر ابو ایوب انصاریؓ نے وضاحت فرمائی کہ یہ آیت تو ہم انصار کے بارے میں نازل ہوئی تھی کہ جب دین اسلام کو شان و شوکت حاصل ہوگئی تو ہم نے سوچا کہ اب کچھ اپنے اموال پر بھی توجہ دے لیں تو یہ آیت نازل ہوگئی۔ گویا اشارہ ہوا کہ جہاد کو چھوڑ کر دنیاوی اموال کے حصول میں لگ جانا ہلاکت ہے۔

تیسری عبارت اسی واقعہ کے متعلق مولانا رشید احمد گنگوہی کی تقریر ترمذی بزبان عربی سے لی گئی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اس حملہ کرنے والے مسلمان مجاہد کے عمل پر بھی لوگوں کو اعتراض ہوا۔ انہوں نے سمجھا کہ ہر وہ شخص جو اپنے آپ کو یقینی موت کی طرف لے جائے وہ اس آیت کا مصداق ہے۔ ابو ایوب انصاریؓ نے وضاحت فرمائی کہ آیت کا مصداق ہم انصار تھے۔ گویا ہر وہ شخص جو جہاد چھوڑ کر دنیا کے مال و متاع میں لگ جائے وہ گویا اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے والا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے کو اس لیے مروائے کہ اللہ کا کلمہ بلند ہو جائے اور دین اسلام کو غلبہ نصیب ہو جائے تو یہ شخص اس آیت کا مصداق نہیں بلکہ اس کا یہ عمل بہت بڑے ثواب کا باعث ہے۔ چوتھی عبارت قبیلہ بنو حنیفہ کے خلاف کیے جانے والے جہاد سے متعلق ہے۔ بنو حنیفہ اپنے قلعہ میں محصور ہو گئے تھے اور دروازے بند کر لیے تھے۔ اس واقعہ میں براء بن مالک نے مجاہدین سے کہا کہ مجھے اس قلعے کی دیوار پر پھینک دو۔ مجاہدین نے ایسا ہی کیا اور پھر براء بن مالک دیوار پر کھڑے لڑتے رہے یہاں تک کہ قلعہ فتح ہو گیا۔

وجہ استدلال:

ان تمام عبارات میں وجہ استدلال یہ نکتہ ہے کہ کہیں بھی اس کا تذکرہ نہیں کہ مجاہد پہلے اپنے ہی اسلحہ سے خود مراد ہو پھر اس کے اسلحے سے دوسروں کو نقصان پہنچا ہو بلکہ ”فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ، فَحَمَلُ رَجُلٍ عَلَى الْعَدُوِّ وَإِذَا كَانَ مَوْتُهُ بَعْدَ انْكَائِهِمْ أَوْ قَتَلَ أَحَدًا مِنْهُمْ أَوْ جَرَحَ بَعْضَهُمْ، فَلَمْ يَزَلْ يِقَاتِلُهُمْ دُونَ بَابِهَا حَتَّى فَتَحَهُ“ عبارات سے یہی واضح ہو رہا

ہے کہ پہلے مجاہدین نے دشمن کو مارا ہے اور پھر اسی دوران دشمن کے حملوں سے وہ شہید ہوئے ہیں۔

چنانچہ جب مروجہ خودکش حملہ اپنی کوئی نظیر نہیں رکھتا تو پھر احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ یہ حملے ناجائز ہی ہوں۔

۲۔ ایسا فدائی حملہ فقہاء کی بیان کردہ صورتوں کی روشنی میں بھی احتیاط کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ ایک مسلمان کی جان کی حفاظت قلعوں کو فتح کرنے سے بھی زیادہ قیمتی ہے۔ ایک ایسی ہی عبارت درج ذیل ہے۔

”ولو ان مشرکاً طعن مسلماً برمح فانفذه فاراد ان یمشی فی الرمح الیہ لیضربہ بالسیف فان کان یخاف الہلاک ان فعل ذلک ویرجو النجاة ان خرج من الرمح فعلیہ ان ینخرج۔“

سرحدی اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

”لان المشی الیہ فی الرمح اعانة علی قتل نفسه والواجب علی کل احد الدفع عن نفسه لجهده اولاً ثم النیل من عدوه۔“

حاصل عبارت یہ ہے کہ اگر ایسی صورت ہو کہ ایک مشرک نے مسلمان کو نیزہ مارا اور وہ جسم میں گھس گیا۔ اب اگر یہ مجاہد اس مشرک کا پیچھا کرتا ہے تو اسے ڈر ہے کہ اس گھسے ہوئے نیزے سے وہ ہلاک نہ ہو جائے اور اگر نیزہ نکالنے میں مشغول ہوتا ہے تو وہ کافر ہاتھ سے نکل جائے گا تو اب اسے چاہیے کہ نیزہ نکالنے میں مشغول ہو۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں اس مشرک کا پیچھا کرنا گویا اپنے آپ کو خود اپنے ہاتھوں قتل کرنا ہے جبکہ ہر مسلمان پر لازم ہے کہ پہلے اپنی جان کی حفاظت کرے پھر دشمن پر کامیابی کی کوشش کرے۔

دارالعلوم کراچی کا مذکورہ بالا فتویٰ	۲	محولہ بالا	۱
دارالعلوم کراچی کا مفصل فتویٰ، الباحت الاسلامیہ، ص ۵۵			۳
شیبانی، محمد بن الحسن، السیر الکبیر مع الشرح (شارح، سرحدی، محمد بن ابی اسہل)، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۱۱ھ، ۱۵۱۱/۴	۵	محولہ بالا	۴

مجوزین کا موقف

مجوزین کا موقف یہ ہے کہ ایسے خودکش حملے جائز ہیں اور کارِ ثواب ہیں۔ البتہ مفتی عبدالواحد کا موقف یہ ہے کہ ایسے حملے اسرائیل میں تو تمام شہریوں پر بھی جائز ہیں اس لیے کہ وہ غاصب ہیں باقی جگہوں پر ان حملوں کی اجازت آسان معاملہ نہیں ہے۔ گویا باقی جگہوں پر مفتی موصوف کے ہاں غیر مسلم ممالک کے عام شہریوں پر حملہ کی اجازت نہیں۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

دلائل

- ۱۔ وہ آیات، احادیث و تاریخی واقعات جو جہاد کے بارے میں وارد ہوئے ہیں ان میں سے کچھ مانعین کے دلائل کے ذیل میں گزرے ہیں۔ البتہ ان حضرات میں سے بعض نے مانعین کے وجہ استدلال سے تعرض نہیں کیا۔ ۳۔ جبکہ بعض نے مانعین کے وجہ استدلال کا رد کیا ہے۔ ۴۔ اس کا تذکرہ آگے آرہا ہے۔ یہ حضرات ان نصوص و واقعات سے یہ استنباط کرتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ یقینی شہادت کے باوجود کفار کے مجموعوں میں گھس گئے جو فدائی حملوں کے جواز کی واضح دلیل ہے۔ ۵۔
- ۲۔ مسلمان کی جان کی اہمیت دین اسلام میں جس قدر ہے اس سے کوئی بھی ناواقف نہ ہوگا اس کے باوجود فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر مسلمان جہاد کر رہے ہوں اور مد مقابل کفار اپنے ہاں کے مسلمانوں کو ڈھال بنا لیں تو اب مجاہدین کے لیے اجازت ہے کہ وہ ان کفار کو ہلاک کرنے کے لیے ڈھال بنے ہوئے مسلمانوں کو بھی مار دیں۔ البتہ قصد و ارادہ کفار کے مارنے کا ہی ہونا چاہیے۔ ۶۔

-
- ۱۔ جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کا فتویٰ، المباحث الاسلامیہ، ص ۷۱؛ دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خشک کا فتویٰ، المباحث الاسلامیہ، ص ۱۰-۱۹
 - ۲۔ جامعہ مدنیہ کا مذکورہ بالا فتویٰ ۳۔ دارالعلوم حقانیہ کا فتویٰ، المباحث الاسلامیہ، ص ۱۵-۱۸،
 - ۴۔ جامعہ مدنیہ کا مذکورہ بالا فتویٰ، جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کا فتویٰ المباحث الاسلامیہ، جلد ۳، شماره ۲، ص ۷۱ ۵۔ جامعہ بنوری ٹاؤن کا فتویٰ، المباحث الاسلامیہ، ص ۶۶-۶۸
 - ۶۔ جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کا فتویٰ المباحث الاسلامیہ، جلد ۳، شماره ۲، ص ۶۸-۶۹

۳۔ تاریخی واقعات یہ بتلاتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ نے یقینی شہادت کے باوجود اپنے آپ کو کفار کے سامنے پیش کیا اور کفار نے انہیں شہید کر دیا۔ ان کی شہادت کے بارے میں اگر کسی نے شبہ کیا تو رسالت مآب ﷺ نے اس شبہ کا رد کر دیا۔ ”اصحاب الاخدود“ کے واقعہ سے بھی یہی مستنبط ہوتا ہے۔ کیونکہ اس لڑکے نے اپنے آپ کو شہادت کے لیے پیش کر دیا تھا۔

مانعین کی دلیل کا جواب

مانعین کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے مفتی عبدالواحد لکھتے ہیں:

”اس کے بارے میں دارالعلوم والوں کا یہ کہنا کہ ”حملہ کرنے والا اپنے ہی اسلحہ سے پہلے خود کو مارتا ہے اور پھر دشمن کے آدمی مرتے ہیں یعنی خود کو مار کر دشمن کو مارنا مقصود ہے اور اس کو اختیار کرنا درست معلوم نہیں ہوتا“ ہمارے رائے میں درست نہیں، کیونکہ خودکش یا بمبار فدائی حملہ میں حملہ کرنے والے کا مقصود خود کو ہلاک کرنا نہیں ہوتا بلکہ دشمن کو شکار کرنا مقصود ہوتا ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ دشمن مرے یا نہ مرے وہ خود ضرور مر جاتا ہے، لیکن ضابطہ ہے ”الامور بمقاصدھا“^۱

جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کافتویٰ ایک اور جواب پر مشتمل ہے۔

”نیز اگر خودکشی کی تعریف، خودکشی کرنے والے شخص کی غرض، خودکشی کا پس منظر اور پیش منظر عوامل اور وجوہات کو دیکھا جائے تو اس سے بھی خودکشی اور دشمن کو ہلاک کرنے کے لیے بمبار حملہ میں واضح فرق نظر آئے گا۔ خودکشی کرنے والا شخص اپنی زندگی سے مایوس، سخت ذہنی اور دماغی پریشانیوں میں گھرا ہوا ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ناراض ہو کر دنیاوی پریشانیوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے اپنے آپ کو موت کی نیند اتارتا ہے۔ اس کے برخلاف یہ بمبار مجاہد نہ تو اپنی زندگی سے مایوس ہوتا ہے نہ ذہنی اور دماغی پریشانیوں میں مبتلا ہوتا ہے اور نہ ہی تقدیر پر ناراض ہوتا ہے۔“^۲

۱۔ جامعہ بنوری ٹاؤن کافتویٰ، المباحث الاسلامیہ، ص ۶۹-۷۰

۲۔ جامعہ مدنیہ کاندھلہ کورہ بالا فتویٰ

۳۔ جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کافتویٰ، المباحث الاسلامیہ، ص ۷۰-۷۱

دارالاسلام میں کفار کے ٹھکانوں پر حملے

دارالاسلام میں کفار کے ٹھکانوں پر حملہ کرنے کے بارے میں رائے یہ ہے کہ اگر یہ کفار مستأمن ہیں اور امان حاصل کر کے اسلامی ممالک میں رہ رہے ہیں اور حربی کاروائیوں میں ملوث بھی نہیں ہیں تو ان کے ساتھ چونکہ امن کا معاہدہ ہے اس لیے ان پر حملے کرنا شرعاً درست نہیں ہے۔

حاصل بحث

مؤلف کے خیال میں مانعین اور مجوزین دونوں کے دلائل اس قدر صریح نہیں کہ کسی ایک طرف کو ترجیح دی جاسکے۔ محض اس وجہ سے فدائی حملوں کو ناجائز قرار دینا کہ ان میں خودکش مجاہد پہلے اپنے آپ کو ختم کرتا ہے صحیح نہیں۔ اس لیے کہ اتنا تو کہا جاسکتا ہے کہ اس صورت کا ذکر فقہاء کی کتب میں نہیں، لیکن اس بنیاد پر انہیں ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔

البتہ حالت اضطرار کے پیش نظر قیودات ذیل کے ساتھ اس کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

۱۔ فدائی حملے بالفعل محارب لوگوں پر کیے جائیں۔

۲۔ بالفعل محاربین کا ساتھ جو لوگ دے رہے ہیں ان پر فدائی حملے جائز ہوں گے مگر اس

طور پر نہیں کہ محارب ممالک کے عام لوگوں پر بھی حملے جائز ہوں اس لیے کہ یہ حملے انتہائی ناگزیر

صورت حال کے تحت جائز ہیں لہذا محارب ممالک کے عام لوگوں پر حملے میں ایک مسلمان مجاہد کی

ایک قیمتی جان حتمی طور پر لگ رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی اجازت وہیں ہونی چاہیے جہاں

محاربین کا اچھا خاصا نقصان ہو۔

۳۔ مسلم ممالک میں رہائش پذیر مستأمنین پر فدائی حملے صرف اسی صورت میں جائز ہیں

جب وہ بالفعل حربی یا تخریبی کاروائیوں میں ملوث ہو۔

۱۔ پاکستان کے اٹھاون علماء کرام کا متفقہ فتویٰ مورخہ ۱۸ مئی ۲۰۰۵ء؛ جامعہ خیر المدارس کا فتویٰ، مورخہ

۱۸ صفر ۱۴۲۶ھ؛ دارالعلوم حقانیہ کا فتویٰ، المباحث الاسلامیہ، ص ۱۹

سفارتی تعلقات

مسلم ممالک میں تعینات غیر مسلم سفراء کا فوجداری کارروائی سے مستثنیٰ ہونا

اس مسئلہ کا محرک وہ عالمی معاہدے ہیں جو ویانا کنونشنز کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ دو کنونشنز تھے جو بالترتیب ۱۹۶۱ء اور ۱۹۶۳ء میں ویانا شہر میں منعقد ہوئے۔ مقدم الذکر کو ویانا معاہدہ (کنونشن) برائے سفارتی تعلقات اور مؤخر الذکر کو ویانا معاہدہ (کنونشن) برائے قونصلی تعلقات کہا جاتا ہے۔ ان معاہدات میں سفراء کو تعیناتی کے ملک میں فوجداری کارروائی سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ سفیر اگر اس ملک میں جہاں وہ متعین ہے، کوئی جرم کرتا ہے تو وہاں کے قوانین کے مطابق اس پر مقدمہ نہیں چلایا جاسکتا۔

ان مذکورہ بالا معاہدات کی شقوں کو ملک پاکستان کے قانون میں شامل کر لیا گیا ہے۔ دوسری طرف مجموعہ تعزیرات پاکستان ۱۸۶۰ء میں دفعات ۲۳۸-۲۹۹ میں ترمیم کر کے اسلامی فوجداری قانون کے اصول (قصاص و دیت کی سزائیں) اس مجموعہ میں شامل کر دیئے گئے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مقدم الذکر سزاؤں میں حکومت کا مقدمہ چلانے کا اختیار بظاہر معاشرہ سے (یعنی حکومت سے) فردا متاثرہ خاندان کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا سفراء کو ارتکاب جرم پر فوجداری کارروائی یعنی سزا سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے۔^۱

۱۔ ان دونوں معاہدات کا مکمل متن درج ذیل ویب سائٹ پر دیا گیا ہے۔

http://untreat.un.org/ilc/texts/instruments/english/conventions/9_1_1961.pdf;

http://untreat.un.org/ilc/texts/instruments/english/conventions/9_1_1963.pdf

۲۔ اس بحث کا سبب درحقیقت ملک پاکستان کے وزارت مذہبی امور کا مراسلہ بنام اسلامی نظریاتی کونسل ہے۔ قانون و انصاف ڈویژن نے وزارت مذہبی امور کی وساطت سے کونسل سے اس مسئلہ پر رہنمائی طلب کی ہے۔ حکومت کو درحقیقت یہاں ایک تضاد کا سامنا ہے۔ ویانا کنونشن سفارت کار کو فوجداری کارروائی سے مستثنیٰ کرتے ہیں جبکہ قصاص اور دیت کے ملکی قوانین قصاص کی معافی کا اختیار متاثرہ فرد خاندان کو دیتے ہیں۔ اب اگر فرد اپنا یہ حق معاف نہ کرے تو حکومت کیا کرے گی۔ ویانا معاہدہ کے بارے میں وزارت مذہبی امور کا مراسلہ بنام کونسل، اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ

رپورٹ، ۲۰۰۵ء-۲۰۰۴ء، ص ۱۲۲-۱۲۳

اس بحث کا نقطہ آغاز سفیر کی شرعی حیثیت کا تعین ہے۔

سفیر کی تعریف

علمائے لغت نے لکھا ہے کہ سفیر اور رسول مترادف لفظ ہیں۔

”السفير: الرسول والمصلح بين القوم“^۱

اس تعریف سے ظاہر ہے کہ سفیر، پیامبر اور مصلح قوم کو کہتے ہیں۔ زبیدی نے لکھا ہے کہ سفیر کو سفیر اس لئے کہتے ہیں کہ فریقین کے قلوب میں چھپے امور کو واضح کر دیتا ہے۔^۲

سفیر کی حیثیت

دارالحرب سے دارالاسلام میں آنے والا شخص اگر عارضی قیام کی نیت سے آئے تو اسے ”مستأمن“ کہتے ہیں۔ عبدالقادر عودہ نے لکھا ہے کہ استیمان موقت (عارضی امان) کی ایک قسم الامان بالعرف والعادة ہے۔ اسکی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ الرسالة ۲۔ التجارة

مقدم الذکر کے متعلق لکھتے ہیں،

”الرسول: فاذا ارسل غير المسلمين رسولا الى دار الاسلام بدون

تقدم امان من المسلمين فهو امن اذا خرج كتابا من ملكهم او

رئيسهم اذ لم تنزل الرسل آمنة في الجاهلية والاسلام۔“^۳

یعنی امان کبھی عرف و عادی کے تحت بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب غیر مسلموں نے

اپنا سفیر بغیر کسی پیشگی امان کے دارالاسلام کی طرف بھیج دیا تو وہ آنے والا سفیر از خود مامون و محفوظ

شمار ہوگا۔ بشرطیکہ وہ متعلقہ ملک کے بادشاہ کا پروانہ رسالت یا سفارت دکھا دے۔ اسکی وجہ یہ ہے

کہ زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام دونوں میں ہمیشہ رسولوں کو امان حاصل رہا ہے۔

۱۔ ابن منظور افریقی، لسان العرب، بیروت دارصادر، الطبعة الاولى، ۳/۴۷۰؛ رازی، عبدالقادر، محمد بن

ابی بکر، مختار الصحاح، بیروت، مکتبۃ لبنان، ۱۳۱۵ھ، ۱/۱۲۶

۲۔ زبیدی، سید محمد مرتضیٰ، تاج العروس، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳ء، ۷/۵۲

۳۔ عودہ، عبدالقادر، التشریح الجنائی، بیروت، داراللمعی، ۲۰۰۰ء، ۱/۵۲

سرخسی کی عبارت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سفارتی ذمہ داریاں مثلاً امن اور جنگ سے متعلق معاملات سرانجام دینے والے لوگ مستأمن ہوتے ہیں۔

”و اذا وجد الحربی فی دار الاسلام فقال: انا رسول فان اخرج کتابا عرف انه کتاب ملکهم کان امنا حتی يبلغ رسالة ويرجع لان الرسل لم تنزل آمنة فی الجاهلیة والاسلام وهذا لان امر القتال او الصلح لا يتم الا بالرسول فلا بد من امان الرسول لیتوصل الی ما هو المقصود“^۱

یعنی جب ایک حربی دارالاسلام میں ملے اور وہ کہے کہ میں سفیر (رسول) ہوں۔ پھر اگر وہ ایک دستاویز نکالے جس سے معلوم ہو جائے کہ یہ اس کے بادشاہ کا پروانہ سفارت ہے تو وہ مأمون و محفوظ رہے گا تا آنکہ وہ اپنا سفارتی کام مکمل کر کے لوٹ نہ جائے اسکی وجہ یہ ہے کہ سفارت کار ہمیشہ امان حاصل کرتے آرہے ہیں جاہلیت میں بھی اور اسلام میں بھی، نیز یہ کہ جنگ و صلح وغیرہ جیسے امور سفارت ہی کے ذریعے انجام پاتے ہیں لہذا یہ ضروری ہے کہ سفارت کاروں کو امان دیا جائے۔ تاکہ مقصود (جنگ و امن میں گفتگو) حاصل ہو جائے۔

پھر اس پر مستزاد یہ کہ خود حدیث نبوی ﷺ سے ثابت ہے کہ سفراء کو امان حاصل ہوتا ہے۔
عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ جب مسیلمہ کذاب کے دو نمائندوں سے آپ ﷺ نے پوچھا:

”اتشهد ان مسیلمة رسول الله؟“

انہوں نے کہا ہاں۔ آپ ﷺ نے فرمایا۔

لو لا ان الرسل لا تقتل لضربت اعناقکما۔“^۲

اگر یہ بات نہ ہوتی کہ رسولوں کو قتل نہیں کیا جاتا تو میں تم دونوں کی گردنیں اڑا دیتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ رسالت استیمان موقت ہی کی ایک شکل ہے۔ لہذا سفیر پر مستأمن

کے احکام جاری ہونگے۔

سفیر کے احکام:

سفارت استیمان کی ایک شکل ہے اور مستأمن پر باستثنائات قلیل ذمی کے احکام جاری

۱۔ المبسوط، ۱۰/۹۲، ۲۔ سنن ابی داؤد، کتاب الجہاد، باب فی

الرسول، ۳/۸۳، ج ۲، ۶۱۷؛ مسند احمد، مسند عبداللہ بن مسعود، ۱/۳۹۰؛ حدیث نعیم بن مسعود، ۳/۲۸۷

ہونگے۔

”فالقاعدة العامة ان المستأ من في الحقوق كالذمي الا في الاستثنائات القليلة اقتضتها طبيعة كون المستأ من اجنبيا عن دار الاسلام“^۱
 عام قاعدہ یہی ہے کہ مستأ من بمنزلہ ذمی ہی کے ہے سوائے قلیل استثناء کے، وہ بھی اسلئے کہ مستأ من دار الاسلام کیلئے اجنبی ہے، اس کا اقتضاء یہی ہے۔
 لیکن سزا کی تنفیذ کے حوالے سے کن جرائم کے اعتبار سے مسلم وغیر مسلم میں فرق ہے اور فرق نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔
 پہلا نظریہ: ائمہ ثلاثہ کا موقف عبدالقادر عودہ کے الفاظ میں حسب ذیل ہے۔

”ان الشريعة تطبق على كل جريمة ترتكب في اي مكان داخل حدود دار الاسلام سواء كان مرتكب الجريمة مسلما او ذميا او مستأمناً، لأن المسلم ملزم بطبيعة اسلامه باحكام الشريعة والذمي ملزم باحكام الشريعة بعقد الذمة الذي التزم بمقتضاه احكام الاسلام التزاما دائما في مقابل الامان الدائم والعصمة الدائمة لنفسه وماله والمستأ من ملزم باحكام الشريعة بطلبه الامان“^۲

خلاصہ یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ ہر جرم پر (سزا کو) منطبق کرتی ہے۔ یہ جرم دارالاسلام کی حدود میں کسی جگہ بھی ہو اور یہ جرم کرنے والا مسلمان ہو یا ذمی ہو یا مستأ من ہو۔ کیونکہ مسلمان احکام شریعت کو ماننے کا وعدہ کر چکا ہے۔ اور مستأ من چونکہ خود امان طلب کر چکا ہے۔ دارالاسلام میں اسکا طلب امان ہی احکام شریعت کی اتباع کا وعدہ ہے۔
 دوسرا نظریہ: امام ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک حربی مستأ من پر صرف ان سزاؤں کی تنفیذ ہوگی جو حقوق العباد سے متعلق ہیں۔ مثلاً قصاص و دیت اور حدود میں صرف حد قذف، باقی کوئی حد جاری نہیں ہوگی۔

”والاصل ان عند ابی حنیفة و محمد لا يجب على الحربی

حد من الحدود سوى حد القذف فلا يجب عليه حد زنا ولا

سرقة ولا شرب خمر۔^۱

تیسرا نظریہ: امام ابو یوسف کا ہے۔ انکے نزدیک مستأمن کو صرف ان جرائم میں استثناء حاصل ہے جو انکے مذہبی عقیدے کی رو سے جرم نہ ہو، جیسا کہ شرب خمر۔ پس مستأمن پر حد خمر جاری نہیں ہوگی۔ باقی تمام حدود شرعیہ میں اسے کوئی استثناء حاصل نہیں۔

”وعند ابی یوسف یجب الكل الا حد الشرب“^۲

امام ابو یوسف اپنے نظریے کی توجیہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مستأمن جب تک ہمارے درمیان دارالاسلام میں اقامت پذیر ہے وہ اس وقت تک معاملات و سیاسیات میں ہماری شریعت کا پابند ہے سوائے ان اشیاء کے جو اسکے اپنے مذہب میں مباح ہیں جیسے شراب پینا وغیرہ۔^۳ طرفین (امام ابو حنیفہ و امام محمد) کا کہنا ہے کہ مستأمن مستقل اقامت کی نیت سے تو آیا نہیں بلکہ اسکا مقصد تو ایک معینہ مدت گزارنا ہے ظاہر ہے کہ استیمان کی وجہ سے وہ ہماری شریعت کے تمام احکام کا تو پابند ہوا نہیں۔ وہ تو صرف ان احکام کا پابند ہوگا جو اسکے مقصد کے حصول میں معاون ہوں۔ اور وہ وہی احکام ہیں جو حقوق العباد سے تعلق رکھتے ہیں لہذا قصاص و دیت اور حد قذف کے سوا اس پر کوئی حد جاری نہیں ہوگی۔

زنا تو خالص حق اللہ ہے اور چوری میں بھی حق اللہ غالب ہے۔^۴

سفارت کار کا فوجداری کارروائی سے مستثنیٰ ہونا

اس تمام تفصیل بالا کی روشنی میں اگر اس سوال کا جائزہ لیا جائے تو دو موقوف سامنے آتے ہیں۔

پہلا موقوف:- پہلا موقوف یہ ہے کہ سفارت کار فوجداری کارروائی سے مستثنیٰ نہیں ہوتا۔ یہ موقوف

یوں تو اسلامی نظریاتی کونسل کے ایک ریسرچ آفیسر جناب انعام اللہ کا ہے۔^۵ مگر درحقیقت یہ

۱ فتح القدر، ۲۶۹/۵ ۲ محولہ بالا

۳ فتح القدر، ۲۶۹/۵-۲۷۰ ۴ ایضاً، ۲۷۰/۵

۵ انعام اللہ خان، ویانا معاہدہ (کنونشن) برائے سفارتی تعلقات کے تحت سفارتی نمائندگان کو حاصل

فوجداری کارروائی کے خلاف تحفظ کا قرآن و سنت کے احکام کی روشنی میں ایک جائزہ (ریسرچ

نوٹ)، سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۵ء-۲۰۰۴ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۱۸۶

موقف تقریباً تمام علماء و مفتیان عظام کا ہوگا اگر انہیں اس مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر اس پر رائے دینے کا موقع دیا جائے۔ اولاً اس لئے کہ یہی فقہ حنفی میں مفتی بہ قول ہے ثانیاً اس لیے کہ بظاہر اسلام کے مزاج و مذاق اور احکام سے یہی موقف ہم آہنگ ہے۔

اسلام کے مندرجہ ذیل فوجداری قواعد بھی اسی موقف کی تصویب کرتے ہیں۔

پہلا قاعدہ: جرم کے ارتکاب پر مقرر سزا نافذ کر دی جائے گی۔ جہاں کہیں جرم کا ثبوت ہو اور تنفیذ سزا کے لئے ضروری شرائط کا تحقق ہو۔ ہاں صرف وہ صورتیں مستثنیٰ ہوں گی جو شریعت نے مستثنیٰ کی

ہیں۔

دوسرا قاعدہ: حقوق العباد سے متعلق جرائم کا تعلق افراد کے حق سے ہوتا ہے۔ جرم پر سزا کے

مطالبے کا حق بھی فرد کو حاصل ہوتا ہے اور معافی کا حق بھی متعلقہ فرد کو حاصل ہوتا ہے۔

تیسرا قاعدہ: متعین سزاؤں (حدود شریعہ) میں کسی کو تبدیلی یا تخفیف کا حق حاصل نہیں ہے۔

دوسرا موقف: دوسرا موقف یہ ہے کہ سفراء کو تعیناتی کے ملک میں فوجداری کارروائی سے مستثنیٰ کیا

جاسکتا ہے۔ یہ موقف یوں تو اسلامی نظریاتی کونسل کے چیف ریسرچ آفیسر جناب الیاس خان کا

ہے۔ البتہ اسلامی نظریاتی کونسل نے اسی موقف کو اپنایا ہے۔ گویا یہ اسلامی نظریاتی کونسل کی

سفارش بصورت فیصلہ ہے۔ بہتر ہے کہ اس موقف کے دلائل ذکر کرنے سے پہلے کونسل کی سفارش

کا متن ذکر کر دیا جائے۔

۱۔ اسلام بین الاقوامی معاہدات میں شرکت اور ان پر دستخطوں کی اجازت دیتا ہے۔

ب۔ اسلامی سفراء اسفارتی اہل کاروں کے لیے خصوصی مراعات اور تحفظ کا شروع سے

معترف رہا ہے۔

۱۔ ویانا معاہدہ (کنونشن) برائے سفارتی تعلقات، ۱۹۶۱ء، اور ویانا معاہدہ (کنونشن) برائے قونصلی

تعلقات، ۱۹۶۳ء کے تحت سفارتی نمائندگان کو حاصل فوجداری کارروائی کے خلاف تحفظ کا قرآن

وسنت کے احکام کی روشنی میں ایک جائزہ (ریسرچ نوٹ)، ص ۱۵۸

۲۔ ایضاً، ص ۱۸۵-۱۸۶

۳۔ ایضاً، ص ۱۸۶

ج۔ حقوق اللہ سے متعلق جرائم اور حدود سے سفراء / سفارتی اہل کاروں کو حاصل فوجداری تحفظ بظاہر غیر متنازعہ ہے۔

د۔ قتل خطا کی صورت میں حکومت مقتول کے ورثاء کو دیت کی ادائیگی کی ذمہ دار ہوگی۔ چاہے وہ یہ دیت بیت المال سے ادا کرے اور چاہے سفارت کار یا اسکے ملک سے معاوضہ لیکر اسکی ادائیگی کرے۔

ه۔ قتل عمد کی صورت میں اولاً تو حکومت سفارت کار کے ملک سے مرتکب جرم سفارت کار کی سفارتی مراعات واپس لینے کی درخواست کرے گی۔ اور اگر اس کی یہ درخواست قبول ہو جاتی ہے تو ضابطہ و قانون کے مطابق ایسے سفارت کار کے خلاف ملکی قانون کے مطابق کارروائی کرے گی۔ (جس کی مثال اوپر دی جا چکی ہے)

و۔ اگر مرتکب قتل عمد سفارت کار کا ملک اپنے سفارت کار کو حاصل فوجداری کارروائی سے تحفظ کی مراعات واپس لینے کی درخواست قبول نہ کرے تو حکومت اس صورت میں مقتول کے ورثاء کو قتل عمد کا معاوضہ قبول کرنے پر راضی کرے گی اگر ورثاء معاوضہ لینے پر راضی ہو جائیں تو حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ انہیں ان کے لیے قابل قبول معاوضہ کی ادائیگی کا بندوبست کرے، چاہے یہ ادائیگی وہ سرکاری خزانہ سے کرے یا قاتل سفارت کار اور یا پھر اس کے ملک سے وصول کر کے اس کی ادائیگی کرے۔

ز۔ اگر مقتول کے ورثاء قتل عمد کا معاوضہ قبول کرنے پر کسی صورت راضی نہ ہوں اور دوسری طرف سفارت کار کا ملک بھی جرم کا ارتکاب کرنے والے اپنے سفارت کار کی سفارتی مراعات واپس لینے پر راضی نہ ہو تب بھی احناف اور مالکیہ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے قصاص کو معاشرے / حکومت کا حق سمجھتے ہوئے حکومت مرتکب جرم سفارت کار کو اس کے جرم کے ریکارڈ کے ساتھ اپنے ملک میں اس درخواست کے ساتھ واپس بھیج دے کہ اس کے خلاف اپنے ملک کے قوانین کے مطابق کارروائی کی جائے۔ اگر قصاص کو معاشرے / حکومت کا حق تسلیم نہ بھی کیا جائے تب بھی فقہ کے مشہور نظریہ السیاسة الشرعیة کے تحت حکومت اس طرح کے اختیارات استعمال

کر سکتی ہے۔^۱

یوں تو مندرجہ بالا متن میں اس موقف کے دلائل بھی آگئے ہیں تاہم مزید وضاحت کے لئے مندرجہ ذیل امور بھی پیش کئے گئے ہیں۔

۱۔ اسلام میں بین الاقوامی معاہدات کی اجازت ہے۔ خاص طور پر جب ان معاہدات سے مسلمانوں کا مفاد وابستہ ہو۔

”وان لم یکن بالمسلمین قوۃ علیہم (ای الکفار) فلا بأس

بالموادعة۔“^۲

یعنی جب مسلمانوں کا کفار پر غلبہ نہ ہو تو معاہدات کرنے میں حرج نہیں۔ بلکہ بعض صورتوں میں اس طرح کے بین الاقوامی معاہدات میں شمولیت واجب ہو جاتی ہے خصوصاً جب خطرہ ہو کہ معاہدہ میں عدم شمولیت کی بناء مسلمانوں کو ایسے خطرات درپیش ہو سکتے ہیں جن کا تدارک ممکن نہیں پھر یہ امر قابل غور ہے کہ اسلام نے ایسے معاہدات کی تکمیل پر بہت زور دیا ہے۔

﴿وَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾^۳

امام ابوحنیفہ تو ایسے معاہدات میں کسی زمانی تحدید کے بھی قائل نہیں بلکہ انکے ہاں ایسے

معاہدات غیر معینہ عرصہ کیلئے بھی ہو سکتے ہیں۔^۴

۲۔ طلب قصاص حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں فرد کے ساتھ ساتھ معاشرے کا بھی حق ہے۔^۵

۳۔ قصاص میں سفارش بھی کی جاسکتی ہے اور قصاص کے بدلے معاوضے کی ادائیگی بھی جائز ہے۔

حق قصاص کو معاف بھی کیا جاسکتا ہے۔^۶

۴۔ طلب قصاص کیلئے ضروری ہے کہ قتل، قتل عمد ہو۔ مزید یہ کہ قاتل کا قصد ”تعمد محض“ ہو۔ اسکی

تشریح یہ ہے کہ وہاں کوئی ایسا شبہ نہ ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ قاتل کا قصد قتل کا نہ تھا۔ ورنہ

فقہاء کے ہاں وہ قتل عمد کے ضمن میں نہیں آئے گا۔^۷

۱۔ سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۵ء-۲۰۰۳ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۵۸-۲۵۹

۲۔ السیر الکبیر مع الشرح، ۱۶۸۹/۵، ۳ التوبۃ ۸:۴

۳۔ المغنی، ۲۳۸/۹، ۵ الفقہ الاسلامی وادلتہ، ۲۶۲/۶-۲۶۳

۴۔ ایضاً، ۲۶۳/۶-۲۶۴، ۷ ایضاً، ۲۶۶/۶

۵۔ جنیوا کنونشن برائے سفارتی تعلقات کے آرٹیکل ۴۱ میں لکھا ہے:

“Without prejudice to their privileges and immunities , It is the duty of all persons enjoying such privileges and regulations of the receiving state.”^۱

اسی طرح آرٹیکل ۳۱ کی شق ۴ کے تحت لکھا ہے۔

“The immunity of a diplomatic agent from the jurisdiction of the receiving state does not exempt him from the jurisdiction of the sending state”^۲

گویا اس معاہدہ میں اولاً سفارتکاروں کو تعیناتی کے ملک کے قوانین کے احترام کی ترغیب دی گئی ہے اور پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ جس ملک کا وہ سفیر ہے اسکے ملک میں بہر حال اسکے خلاف مقدمہ ضرور چلے گا۔

۶۔ تعیناتی کا ملک بھیجنے والے ملک سے سفیر کو حاصل اس رعایت کے الغاء کی درخواست دے سکتا ہے۔ اگر یہ درخواست قبول ہوگئی تو سفیر کو تعیناتی کے ملک ہی میں مقدمہ کا سامنا کرنا پڑیگا۔ مثلاً زائر کے سفیر نے فرانس میں ٹریفک حادثہ میں دو بچوں کی جان لے لی، فرانس کی درخواست پر زائر نے اپنے سفیر کو حاصل رعایت ختم کر دی، چنانچہ سفیر کو فرانس ہی میں مقدمہ کا سامنا کرنا پڑا۔

۷۔ جنیوا کنونشن جیسے معاہدات میں تمام ممالک شامل ہیں پھر یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ یہ مراعات بالمثل (reiciprocity) ہوتی ہیں نیز یہ کہ یہ معاہدات عرف عام کی حیثیت

۱ <http://untreat.united-nation-organization-convention-1961-P13>

۲ <http://untreat.united-nation-organization-convention-1961-P9>

رکتے ہیں۔ ا

حاصل بحث

مؤلف کی رائے میں مسلم ممالک بھی بین الاقوامی معاہدات کے اس حد تک پابند ہیں جس حد تک ان معاہدات کے مشمولات کی موافقت اسلامی قوانین سے ہوتی ہے۔ زیر نظر مسئلہ میں اگر قصاص کو معاشرے کا حق تسلیم کر لیا جائے اور مقتول کے ورثاء کو بیت المال سے یا تعیناتی کے ملک سے دیت اداء کر دی جائے تو کسی پیچیدگی کے بغیر مسئلہ حل ہو سکتا ہے۔ لہذا اسلامی نظریاتی کونسل کا فیصلہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ البتہ اگر کوئی مسلمان کفار کی قید میں ہو تو غیر مسلم ملک کے مجرم سفیر کی رہائی کو اس مسلمان قیدی کی رہائی کے ساتھ مشروط کیا جانا چاہیے۔ ریمنڈ ڈیوس کی رہائی کو بنت امت مسلمہ ڈاکٹر عافیہ صدیقی کی رہائی کے ساتھ مشروط کیا جاسکتا تھا مگر جب مسلمانوں کے حکمران، جو قوت و سطوت کے مظہر ہیں، ضعف کا شکار ہو جائیں تو شکوہ و شکایت کس سے کی جائے۔ فالی اللہ المشتکیٰ

ا یہ تمام دلائل محمد الیاس خان، چیف ریسرچ آفیسر اسلامی نظریاتی کونسل کے ریسرچ نوٹ بعنوان ”سفارتی نمائندگان کو حاصل فوجداری کارروائی کے خلاف تحفظ؛ مسئلہ کا شرعی اور قانونی پس منظر“ سے لیے گئے ہیں۔ سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۵ء-۲۰۰۳ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۲۷-۲۳۰

باب پنجم

جدید طبی مسائل

Homo Transplant
 Hetero Transplant
 Auto Transplant
 Xeno - Transplant

غیر متعلقہ جاندار سے
 متعلقہ جاندار سے
 خود سے
 متعلقہ جاندار سے
 غیر متعلقہ جاندار سے
 Auto Transplant
 Hetero Transplant
 Xeno Transplant
 (فول + غیر فول) (فول + غیر فول) (فول + غیر فول)
 (فول + غیر فول) (فول + غیر فول) (فول + غیر فول)
 (فول + غیر فول) (فول + غیر فول) (فول + غیر فول)
 (فول + غیر فول) (فول + غیر فول) (فول + غیر فول)

سرجری سے متعلق جدید مسائل (۱)

اعضاء کی پیوند کاری

اعضاء کی پیوند کاری آج کے دور میں ایک اہم مسئلہ ہے۔ یوں تو پیوند کاری کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ نباتات اور پھلوں میں اس کی تاریخ بہت پرانی ہے اور نسجوں میں اس کی تاریخ بھی قدیم ہے۔ جلد کی پیوند کاری کا رواج تقریباً ڈیڑھ ہزار برس قبل مسیح سے ہے۔ پھر آنکھوں کی پتلی اور ہڈیوں کی پیوند کاری انیسویں صدی کے اخیر نصف میں شروع ہوئی، لیکن مکمل اعضاء کی پیوند کاری بیسویں صدی کے آغاز میں الیکس کیرل کے ہاتھوں شروع ہوئی۔ اعضاء کی پیوند کاری کی دنیا میں اس وقت انقلاب آیا جب ۱۹۶۰ء میں اعضاء کو مسترد کیے جانے سے محفوظ رکھنے والی (immunosuppressive drugs) ادویات بازار میں دستیاب ہوئیں۔^۱ دور جدید میں پیوند کاری کی مختلف اقسام پر تحقیق جاری ہے۔

۱۔ ایلوٹرانسپلانٹ (Allo-Transplant)

ایک طرح کے جانور مثلاً بندر سے بندر میں، یا ایک انسان سے دوسرے انسان میں۔ اعضاء کا انتقال اگر ایک انسان سے دوسرے انسان میں ہو تو اسے ہوموٹرانسپلانٹ (Homo-transplant) بھی کہتے ہیں۔

۲۔ ہیٹروٹرانسپلانٹ (Hetero-transplant)

ایک نسل سے دوسری نسل میں اعضاء کی منتقلی مثلاً کتے کا دل بندر میں منتقل کرنا

۳۔ آٹوٹرانسپلانٹ (Auto-transplant)

ایک شخص کا عضو اسی شخص کے جسم میں لگا دینا۔

۴۔ زینوٹرانسپلانٹ (xeno-transplant)

کسی جانور کا عضو انسان میں لگانا۔^۲

۱۔ ایم امان اللہ، ڈاکٹر، اعضاء کی پیوند کاری، ایک طبی خاکہ، مشمولہ جدید فقہی مباحث (مرتب) مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا، کراچی ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، س۔ ن، ۱۶۹/۱۔
۲۔ نعیم حامد، ڈاکٹر، اعضاء کی پیوند کاری، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱/۱۷۵؛ سعید اختر، ڈاکٹر، انسانی اعضاء کی پیوند کاری، طبی نقطہ نظر، مشمولہ سالانہ رپورٹ ۲۰۰۱-۲۰۰۰ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۳۳

اسکے مقابل ہمارے فقہی سرمائے میں پیوند کاری کی مندرجہ ذیل اقسام کا ذکر ملتا ہے۔

۱۔ غیر حیوانی اجزاء سے پیوند کاری

اس کے استعمال میں کوئی اختلاف نہیں۔ حضرت عرفجہؓ کی ناک جاہلیت کی ایک لڑائی یوم الکلاب میں کٹ گئی تھی، انہوں نے چاندی کی ناک لگوائی تھی، جس میں بو پڑ گئی، حضور اقدس ﷺ نے انہیں سونے کی ناک لگوانے کی اجازت دے دی تھی۔

۲۔ ایسے جانوروں کے اجزاء سے پیوند کاری جو ماکول اللحم اور مذبووح ہوں

چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ ہڈی سے علاج کرنا جائز ہے، جبکہ ہڈی بکری، اونٹ، گھوڑے یا دوسرے جانوروں کی ہو۔^۱ نیز یہ بھی تصریح کی ہے کہ اگر انسان کا دانت گر جائے تو وہ مذبووح بکری کا دانت لگوا سکتا ہے۔^۲

۳۔ غیر ماکول اللحم یا غیر مذبووح جانوروں کے اعضاء سے پیوند کاری

اضطرار کی حالت میں خنزیر اور آدمی کے سوا باقی تمام ماکول اللحم جانوروں کے اجزاء کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔ البتہ عصر حاضر کے اکثر فقہاء نے حالت اضطرار میں خنزیر کے اجزاء کے استعمال کی بھی اجازت دی ہے۔^۳

۴۔ ایک انسان کے اعضاء کی اسی کے جسم میں پیوند کاری

اس مسئلہ میں طرفین (امام ابو حنیفہ اور امام محمد) اور امام ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے۔ طرفین کہتے ہیں کہ جسم سے علیحدہ ہو جانے والا جزء اب صرف دفن کرنے کا مستحق ہے اور دوبارہ استعمال سے اسکا استحقاق ختم ہو جائے گا۔ جبکہ امام یوسف فرماتے ہیں کہ اپنے ہی علیحدہ ہو جانے والے جزء کے استعمال میں کوئی ممانعت نہیں لہذا وہ جائز ہے۔^۴

۱۔ سنن نسائی، کتاب الزینۃ، باب من اصیب انفہ ہل یتخذ انفا من ذہب، ۸/۱۶۴، ح ۵۱۶۲

۲۔ البحر الرائق، ۸/۲۳۳ ۳ بدائع الصنائع، ۵/۱۳۲

۴۔ مجاہد الاسلام قاسمی، (مرتب) اہم فقہی فیصلے، کراچی ادارۃ القرآن والعلوم اسلامیہ، ۱۹۹۹ء، ص ۱۱۲

۵۔ بدائع الصنائع، ۵/۱۳۲

۵۔ ایک انسان کے اعضاء کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوند کاری یہی مسئلہ درحقیقت "پیوند کاری" کے عنوان سے زیر بحث ہے، اور آج علمی دنیا میں جو کچھ اختلاف ہے وہ اسی کے جواز و عدم جواز میں ہے۔

اس کی بھی چند قسمیں تھیں۔

۱۔ زندہ شخص کا عطیہ:

یعنی ایسا شخص جو بقائم ہوش و حواس اپنی مرضی سے اپنے جسم کا کوئی عضو عطیہ دے دے، اور وہ دوسرے شخص کے جسم میں پیوند کر دیا جائے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱)۔ خونی رشتہ دار کا عطیہ مثلاً بہن، بھائی، ماں، باپ اور اولاد وغیرہ کی طرف سے عطیہ۔

(ب)۔ غیر خونی رشتہ دار یا غیر رشتہ دار کی طرف سے عطیہ مثلاً بیوی، دوست، پڑوسی جو کسی

قیمت کے عوض عطیہ دیں۔

۲۔ کسی زندہ شخص کا اپنا عضو (گردہ) بیچنا

چونکہ عموماً باقی اعضاء زندگی میں عطیہ نہیں دیے جاسکتے۔ اس لیے یہاں گردہ ہی کا ذکر ہوتا ہے۔

۳۔ مردہ شخص کا عطیہ

اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱)۔ ایسے شخص کی طرف سے عطیہ جو دماغی طور پر مردہ ہے، مگر دل دھڑک رہا ہے یہ وہ لوگ

ہیں جو دل کی حرکت ہو جانے کے ۱۲ سے ۲۴ گھنٹے تک مکمل وفات پاتے ہیں اس دوران میں دماغی

موت کی مکمل تشخیص ہو چکی ہوتی ہے، تو دل کی دھڑکن بند ہونے سے قبل (یعنی دوران خون رکنے

سے پہلے) ان کے اعضاء کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً دماغی چوٹ لگنے کے بعد۔

(ب)۔ ایسے شخص کی طرف سے عطیہ جس کا دل دھڑکنا بند ہو چکا ہو، ایسے حالات میں عموماً

اعضاء ناکارہ ہو جاتے ہیں، تاہم کوشش کے بعد ۵۰ فیصد تک قابل استعمال ہو سکتے ہیں۔

پیوند کئے جانے والے اعضاء کی اقسام

۱۔ وہ عضو جو جسم میں ایک ہے اور اسکے بغیر زندگی ناممکن ہے، یا وہ زندگی میں عطیہ نہیں ہو سکتے،

مثلاً دل۔

- ۲۔ وہ عضو جو جسم میں دو ہیں، مگر زندگی میں ان کا عطیہ دینا ممکن نہیں، مثلاً آنکھیں۔
 ۳۔ وہ عضو جو جسم میں دو ہیں، اور زندگی میں ان کا عطیہ دینا ممکن ہے، مثلاً گردے۔
 وہ اعضاء جو منتقل ہو سکتے ہیں۔

۱۔ قرنیا ۲۔ دل ۳۔ پھیپھڑے ۴۔ جگر ۵۔ بلبہ ۶۔ گردے ۷۔ آنتیں ۸۔ رحم ۹۔ بیض ۱۰۔
 مانعین کا موقف

انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے بارے میں مانعین کی رائے یہ ہے کہ انسانی اعضاء کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوند کاری ناجائز ہے، خواہ پیوند ہونے والا عضو زندہ کا ہو یا مردہ کا، حالت اضطراب ہو یا نہ ہو۔ یہ جمہور علمائے برصغیر کی رائے ہے۔^۱ قبل ازیں کہ ان حضرات کے دلائل ذکر کیے جائیں مناسب ہے کہ ان مقدمات کا ذکر کر دیا جائے جن پر ان حضرات کے دلائل کی بنیاد ہے۔
 مانعین کے دلائل کے مقدمات

۱۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے جن اشیاء کو حرام قرار دیا ہے، وہ بلاشبہ انسانیت کے لئے مضر ہیں، چاہے

۱۔ انسانی اعضاء کی پیوند کاری، طبی نقطہ نظر، ص ۳۴۲

۲۔ یہ برصغیر کے اکثر علماء کی رائے ہے۔ مفتی محمد شفیع، مولانا یوسف بنوری، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا سلیم اللہ خان، مفتی جمیل احمد تھانوی، مفتی عبدالستار، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا یوسف لدھیانوی، مولانا رشید احمد لدھیانوی، مفتی عبدالسلام چانگامی، مفتی حمید اللہ جان اور مفتی عبدالواحد وغیرہ اہل علم یہی رائے رکھتے تھے اور رکھتے ہیں۔ انسانی اعضاء کی پیوند کاری، ص ۳۷-۳۸؛ مظفر بیگ (مرتب) روداد مجالس مولانا مودودی، لاہور، البدر پبلی کیشنز، ۱۹۷۸ء، ص ۳۱-۳۲؛ احسن الفتاویٰ، ۲۷۸/۸؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۱۶۸-۱۷۰؛ فتاویٰ بینات، ۳۴۶/۴؛ فقہی مضامین، ص ۳۵۹؛ آپ کے مسائل اور ان کا حل، ۱۷۶/۹-۱۷۷؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۵۸؛ تفہیم المسائل، ۲۴۳/۱، مولانا گوہر رحمن کی اولاً رائے عدم جواز کی تھی بعد میں آپ نے جواز کا قول اختیار کیا تھا۔ جس کا ذکر مجوزین کے ذیل میں آرہا ہے۔ چانگامی، عبدالسلام، مفتی، انسانی اعضاء کا احترام اور طب جدید، کراچی، اسلامی کتب خانہ، ۱۴۰۷ھ، ص ۱۰۰-۱۱۴ اس کتاب میں برصغیر کے اہل افتاء کے متعدد فتاویٰ پیوند کاری کے عدم جواز کے بارے میں ذکر کیے گئے ہیں۔ حمید اللہ جان، مفتی، انسانی اعضاء کی پیوند کاری کا شرعی جائزہ، المباحث الاسلامیہ، مارچ جون ۲۰۰۷ء، ص ۲۷

ان کا ضرر انسان کے فہم میں آئے یا نہ آئے، نیز یہ ضرر کبھی انسانی جسم سے متعلق ہوتا ہے کبھی روح انسانی سے اور کبھی دونوں سے متعلق ہوتا ہے۔

۲۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے مکرم و معزز بنایا ہے، خدائے پاک کا ارشاد ہے:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾

اور ہم نے انسان کو عزت دی ہے۔

۳۔ شریعت اسلامیہ نے معالجات کے بارے میں بہت سی سہولیات دی ہیں۔ اور مریض کے لئے بہت آسانیاں پیدا فرمائی ہیں، چنانچہ مریض کے لئے عبادت میں تخفیف اور محرمات تک سے علاج اس کی ایک مثال ہے۔

۴۔ فقہاء نے انسان کو درپیش آنے والے مسائل کو پانچ درجات میں تقسیم کیا ہے۔

الف۔ ضرورت

ضرورت وہ درجہ ہے کہ جس میں انسان اس حالت تک پہنچ جاتا ہے کہ اگر وہ ممنوعہ چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے گا، اسی کو اضطراری حالت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہی وہ درجہ ہے جس میں مردار کا کھانا، خون کا پینا وغیرہ چند شرائط کے ساتھ جائز ہو جاتا ہے۔

ب۔ حاجت

یعنی وہ درجہ جس میں ممنوعہ چیز کو استعمال نہ کر کے ہلاکت نہ ہوگی، مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی، اس حالت میں انسان کو بہت سی سہولیات شریعت کی طرف سے حاصل ہو جاتی ہیں، مگر قرآن کی حرام کردہ اشیاء حلال نہیں ہوتیں۔

ج۔ منفعت

وہ درجہ جس میں کسی چیز کے استعمال کرنے سے فائدہ تو ہوگا، مگر استعمال نہ کرنے سے نقصان نہ ہوگا، یعنی سخت تکلیف یا ہلاکت کا خطرہ نہیں۔ اس حالت میں نہ تو کوئی ”حرام“ حلال ہوتا ہے، اور نہ ہی عمومی شرعی زہمتیں ملتی ہیں۔

د۔ زینت

وہ درجہ ہے جس میں مثلاً بدن کو کسی خاص چیز کے استعمال سے کوئی خاص تقویت بھی نہیں ملتی بس محض تفریح ہے۔ اس درجہ میں تو بطریق اولیٰ کوئی حرام حلال نہیں ہوگا۔

ر۔ فضول

یہ درجہ زینت سے بھی آگے کا ہے جس میں محض ہوس ہوتی ہے۔ اس درجہ میں احکام شرعیہ میں کوئی رعایت تو درکنار خود اس کی مخالفت کی گئی ہے۔

ضرورت یا حالت اضطرار کی مزید تفصیل

حالت اضطرار میں کسی حرام چیز کے استعمال کرنے کی تین شرطیں ہیں۔

- ۱۔ آدمی کی حالت واقعتاً ایسی ہو کہ حرام چیز کے استعمال نہ کرنے سے جان کا خطرہ ہو۔
- ۲۔ یہ خطرہ محض وہی نہ ہو بلکہ معتمد معالج کی رائے پر یقینی ہو اور علاج اس معالج کی نظر میں کسی حلال چیز سے ممکن نہ ہو۔

۳۔ اس حرام چیز سے شفاء بھی معتمد معالج کی رائے میں عام عادت کے موافق یقینی ہو۔ اگر یہ تین شرطیں متحقق ہو جائیں تو اس موقع پر اس خاص شخص کے لئے بمقدار ضرورت حرام چیز حلال ہو جاتی ہے۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ ایسی حالت میں خون اور پیشاب کا پینا اور مردار کا کھانا جائز ہو جائے گا۔

اب ان مقدمات کے بعد ان حضرات کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں جو علی الاطلاق انسانی اعضاء کی پیوند کاری کو ناجائز خیال کرتے ہیں۔

مانعین کے دلائل

- ۱۔ ایک دلیل یہ ہے کہ انسان کو خدائے پاک نے اپنے جسم و اعضاء کا مالک نہیں بنایا اور اس کے پیچھے بھی انسانی عزت و تکریم کی حکمت پوشیدہ ہے۔ اگر انسان کو اسکے اعضاء کا مالک بنایا جاتا تو ممکن ہے کہ کسی زمانے میں (جیسا کہ آج کل مشاہدہ ہے) وہ اپنے اعضاء کو فروخت کرنا

۱۔ حموی، احمد بن محمد، غمزیون البصائر شرح الاشباہ والنظائر، کراچی، ادارۃ القرآن والاسلامیہ، ۱۴۱۸ھ

شروع کر دیتا یا عام لوگ اس کی وفات کے بعد یہ کام شروع کر دیتے۔
اس امر کی دلیل کہ وہ خود اپنے اعضاء کا مالک نہیں، مندرجہ ذیل امور ہیں۔

الف۔ اسلام میں خودکشی حرام ہے

اس کی بھی یہی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ وہ اپنی جان کا مالک نہیں ہے۔ رسول

پاک ﷺ کا ارشاد ثابت بن ضحاکؓ سے مروی ہے:

”من قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة“^۱

جس شخص نے دنیا میں اپنے کو جس چیز سے قتل کیا اسی چیز سے اسے قیامت کے دن

عذاب دیا جائے گا۔

ب۔ کسی عضو کا بگاڑنا ہی حرام ہے

چنانچہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت طفیل بن عمروؓ کے ہمراہ انکی قوم کے ایک فرد نے رسول ﷺ کے پاس مدینہ کی طرف ہجرت کی۔ وہاں اس شخص کو موسم موافق نہ آیا اور وہ بیمار ہو گیا اور بیماری سے اس قدر تنگ آ گیا کہ اپنے ہاتھ کی انگلیوں کو کاٹ ڈالا، اس کی انگلیوں سے خون رستا رہا، یہاں تک کہ وہ مر گیا۔ حضرت طفیلؓ نے اس شخص کو خواب میں دیکھا تو پوچھا کیا معاملہ ہوا، اس نے کہا ”رسول ﷺ کی طرف ہجرت کے باعث میری مغفرت ہو گئی“ پوچھا کہ تو نے اپنے ہاتھ کو کیوں ڈھانپ رکھا ہے، اس شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جس عضو کو تم نے اپنے ہاتھ سے بگاڑ لیا ہم اسکی اصلاح نہیں کریں گے۔ رسول ﷺ نے خواب سنا تو فرمایا: ”اللهم وليديه فاغفر“^۲ اے اللہ اس کے ہاتھ کی بھی مغفرت کر دیجئے۔

ج۔ انسانی اعضاء کا استعمال ممنوع ہے

ابن عمرؓ سے روایت ہے:

”أن رسول الله ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة والواشمة

۱۔ صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب غلظ تحريم قتل الانسان نفسه، ۱/۱۰۳، ح ۱۱۰

۲۔ صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الدلیل علی ان قاتل نفسه لا یکفر، ۱/۱۰۸، ح ۱۱۶

والمستوشمة“^۱

یعنی رسول اللہ ﷺ نے دوسرے کسی انسان کے بال لگانے اور لگوانے والی دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔

د۔ مثلہ حرام ہے۔

چنانچہ ظاہر ہے کہ میت کے گردے وغیرہ نکالنے میں مثلہ ہوگا۔^۲

اب دیکھا جائے تو پیوند کاری میں

i۔ جسمانی ہیئت بگڑ جاتی ہے۔ ii۔ مثلہ ہوتا ہے کیونکہ اس کا عضو نکالا جاتا ہے۔

iii۔ میت کی بے اکرامی ہوتی ہے۔ یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب ہے کہ مانعین مردہ کے اعضاء سے پیوند کاری کو جائز نہیں سمجھتے تو زندہ آدمی کے جسم سے عضو نکالنے کو وہ کیسے جائز قرار دے سکتے ہیں۔

۲۔ وہ جزئیات جن میں صراحتاً یا اشارتاً پیوند کاری کی ممانعت ہوئی ہے۔ مثلاً

الانتفاع باجزاء الادمی لم یجز قیل للنجاسة وقیل

للكرامة وهو الصحيح کذا فی جوهر الاخلاطی^۳

”آدمی کے اجزاء بدن سے نفع اٹھانے کی اجازت نہیں ہے، کہا جاتا ہے کہ اس کی علت

انسان کے اجزاء کا منفصل حالت میں نجس ہونا ہے۔ یا یہ کہ ان کا احترام ملحوظ ہے، اور

یہی رائے کہ احترام ملحوظ ہے، درست ہے جیسا کہ جوهر الاخلاطی نامی کتاب میں ہے۔“

”واذا کان برجل جراهة یکره المعالجة بعظم الخنزیر والانسان لانه

یحرم الانتفاع به کذا فی الکبریٰ“^۴

۱۔ صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب الوصل فی الشعر، ۲۲۱۶/۵، ج ۵۵۸۹؛ صحیح مسلم، کتاب اللباس

والزینة، باب تحريم فعل الوصلة والمستوشمة ۱۶۷۷/۳، ج ۲۱۲۳

۲۔ انسانی اعضاء کی پیوند کاری، ص ۳۰-۳۲، ۳۷-۴۰؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۱۶۸-۱۷۱؛ موجودہ زمانے

کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۵۴-۲۶۱؛ فقہی مضامین، ص ۳۵۰-۳۵۳

۳۔ فتاویٰ عالمگیری، ۵/۳۵۴

۴۔ محولہ بالا

جب کسی انسان کے زخم ہو تو انسان اور خنزیر کی ہڈی سے علاج کرنا درست نہیں اسلئے کہ ان سے انتفاع حرام ہے۔

☆ امام شافعی فرماتے ہیں:

”وان رقع عظمه بعظم میتة او ذکی لایؤکل لحمه او عظم انسان فھو کالمیتة فعلیہ قلعه و اعادۃ کل صلاة صلاھا وھو علیہ فان لم یقلعه جبرہ السلطان علی قلعه“^۱

اگر کسی شخص نے اپنی ٹوٹی ہوئی ہڈی میں مردار، غیر ماکول اللحم مذبوح جانور یا انسان کی ہڈی سے پیوند لگایا تو وہ مردار کی طرح ہے اس پر اس ہڈی کا نکالنا واجب ہے اور جتنی نمازیں اس ہڈی سمیت پڑھی ہیں انکی قضاء لازم ہے اور اگر وہ اس ہڈی کو اپنے جسم میں سے نہیں نکالتا تو بادشاہ اس پر جبر کرے گا۔

اسی طرح کی متعدد جزئیات اس بارے میں نقل کی جاتی ہیں۔^۲

۳۔ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ پیوند کاری کی اجازت دے دینے سے لاشوں کے اعضاء نکالنے شروع کر دئے جائیں گے جس سے جسم انسانی کی فروخت شروع ہو جائے گی، جو انسانیت کی تذلیل اور تحقیر ہے۔^۳

۴۔ جیسا کہ پیچھے گزرا، انسانی عضو جسم سے جدا ہوتے ساتھ ہی نجس ہو جاتا ہے۔ اس لئے پیوند کاری کی صورت میں ایک ناپاک عضو ہمیشہ جسم میں رہے گا۔^۴

قبل اس کے کہ ان کے دلائل کی وقعت اور ان کے بارے میں نقد پیش کیا جائے بہتر ہے کہ ان لوگوں کی رائے اور دلائل ذکر کر دیے جائیں جو پیوند کاری کو جائز قرار دیتے ہیں۔

مجوزین کا موقف

اس گروہ میں پاک و ہند کے کئی علماء اور فقہ اکیڈمیز کے اراکین شامل ہیں۔ پیوند کاری

۱۔ الام، ۱۱/۵۳
 ۲۔ احسن الفتاویٰ، ۸/۲۷۰-۲۷۲
 ۳۔ انسانی اعضاء کی پیوند کاری کا مسئلہ، ۳۲-۳۳؛ روداد مجالس مولانا مودودی، ص ۳۷-۳۸
 ۴۔ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۶۱-۲۶۲

کے مجوزین میں سے بعض تو صرف زندہ بقائم ہوش و حواس انسان کے اعضاء کے استعمال کو جائز سمجھتے ہیں جبکہ بعض اس ضمن میں اپنے اعضاء کے استعمال کی وصیت کر کے مرنے والے کے اعضاء کی پیوند کاری کو بھی جائز سمجھتے ہیں۔

مجوزین کے دلائل

جو حضرات پیوند کاری کو جائز کہتے ہیں ان کے دلائل دو طرح کے ہیں۔

اول:- وہ دلائل جن سے صرف مردہ کے اعضاء سے پیوند کاری کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

دوم:- وہ دلائل جن سے زندہ اور مردہ دونوں کے اعضاء سے پیوند کاری کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

وہ دلائل جن سے مردہ اور زندہ دونوں کے اعضاء سے پیوند کاری کی اجازت مفہوم

ہوتی ہے۔ اس بارے میں مجوزین کے پاس صرف ایک دلیل ہے اور وہ ہے مصالح مرسلہ اور قواعد

فقہیہ، یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ عرف اور حالت اضطرار کے بارے میں فقہاء کے ذکر کردہ قواعد اور

جزئیات ۲۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ ضرورت کے پیش نظر محظورات یعنی ممنوع چیزیں بھی مباح

ہو جاتی ہیں، یہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے۔ نیز ”المشقة تجلب التیسیر“ بھی فقہ کا مشہور قاعدہ ہے، یعنی

مشقت ہمیشہ آسانی لاتی ہے جہاں مشقت ہوگی وہاں شریعت آسانی پیدا کر دے گی۔ ۳۔

مصلحت اور ضرورت کے تحت احکام میں تبدیلی کیلئے یہ حضرات مندرجہ ذیل جزئیات

بھی بطور استشہاد ذکر کرتے ہیں۔ ۴۔

۱۔ پہلی رائے اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کی ہے۔ جبکہ دوسری رائے اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان کی

ہے۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا مفتی منیب الرحمن، مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد رفیع عثمانی اور

مولانا گوہر رحمن (اپنی آخری حتمی رائے کے مطابق) بظاہر دوسری رائے کے حامی ہیں۔ البتہ اسلامی

نظریاتی کونسل کے اراکین جناب محمد قاضی ہارون مینگل اور مولانا غلام سیالوی کو جواز کی رائے سے

اتفاق نہیں۔ اہم فقہی فیصلے، ص ۱۳-۱۲؛ سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۱ء-۲۰۰۰ء، اسلامی نظریاتی کونسل،

ص ۱۰۱-۱۴۴، ۲۴۳؛ جدید فقہی مسائل، ۵۸/۵، تفہیم المسائل، ۱۸۸/۳-۱۸۹

۲۔ جدید فقہی مسائل، ۴۶/۵ ۳۔ محولہ بالا

۴۔ جدید فقہی مسائل، ۵۳/۵-۵۴

۱۔ اگر حاملہ عورت مرجائے اور ظن غالب ہو کہ اسکے پیٹ میں موجود بچہ زندہ ہے تو اسے نکالنے کے لئے ماں کا پیٹ چاک کرنا جائز ہوگا۔

۲۔ ایک شخص نے دوسرے کا موتی نگل لیا اور اسکی موت واقع ہوگئی تو اس کے پیٹ کو چاک کر کے موتی نکالا جائے گا۔

۳۔ جنگ میں اگر کافر مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا لیں تاکہ مسلمان حملہ نہ کر سکیں تو اگر مزاحمت نہ کرنے کی صورت میں کافروں کی فتح اور فتح کے بعد مسلمانوں کا قتل اور قید و بند یقینی ہو تو مسلمان فوج کو ایک بڑی تعداد کی خاطر ان ڈھال بننے والے چند مسلمانوں کو قتل کرنا جائز ہوگا۔

۴۔ فقہاء نے اگرچہ مضطر کے لئے مردہ انسان کا گوشت کھانا جائز قرار دیا ہے اور زندہ انسان کا گوشت کھانا جائز قرار نہیں دیا ہے تاہم اس کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانے میں جسم انسانی کی قطع و برید سے ضرر شدید کا اندیشہ تھا اور پیوند کاری میں زندہ انسان کو اس کا خطرہ نہیں ہوتا۔

پیوند کاری کیلئے صرف میت کے اعضاء لینے کی دلیل

ان حضرات کی دلیل مندرجہ ذیل فقہی فرع ہے۔

”وان كان مباح الدم كالحربي والمرتد فذكر القاضي ان للمضطر

قتله واكله لان قتله مباح وهكذا قال اصحاب الشافعي لانه لا حرمة

له فهو بمنزلة السباع وان وجده ميتا ابيح اكله لان اكله مباح بعد

قتله فكذلك بعد موته وان وجد معصوما ميتا لم يبيح اكله في قول

اصحابنا وقال الشافعي وبعض الحنفية يباح وهو اولي لان حرمة

الحي اعظم“

”مضطر یعنی جو حالت اضطرار میں ہو وہ اگر کسی حربی یا مرتد کو پائے جس کو قتل کرنا جائز

۱۔	البحر الرائق، ۲۰۵/۸،	۲	ایضاً، ۲۳۳/۸
۳	المبسوط، ۱۵۴/۱۰، برصغیر کے مجوزین پیوند کاری میں سے کسی نے اس دلیل کا ذکر نہیں کیا تاہم مانعین میں سے مفتی عبدالواحد نے مجوزین کی طرف سے یہ دلیل ذکر کی ہے۔ فقہی مضامین، ص ۳۵۴		
۴	جدید فقہی مسائل، ۵۳/۵	۵	المغنی، ۳۳۵/۹

ہو، تو قاضی ابوبکر باقلانی نے ذکر کیا ہے کہ مضطر کو اجازت ہے کہ وہ اسکو قتل کر دے اور اس کا گوشت کھالے کیونکہ اس کا قتل پہلے سے جائز ہے، یہی قول امام شافعی کے دیگر اصحاب کا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حربی یا مرتد کو حرمت حاصل نہیں ہے، اور وہ شریعت کی نظر میں چوپائے کی مانند ہے، اگر مضطر حربی یا مرتد کے مردہ جسم کو پائے تو اس کا گوشت کھا سکتا ہے کیونکہ وہ تو اسکو قتل کر کے اس کو کھا سکتا تھا تو اس طرح اسکی موت کے بعد بھی اس کو کھا سکتا ہے اور اگر مضطر کسی ایسی لاش کو پائے جسکو قتل کرنا حرام ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک مضطر کیلئے اسکا گوشت کھانا جائز نہیں جبکہ امام شافعی اور بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ اسکا گوشت کھانا بھی جائز ہے، اور یہی قول اولیٰ ہے کیونکہ زندہ مضطر کا احترام مردہ سے زیادہ ہے۔“

خلاصہ یہ ہے کہ صرف ایک صورت فقہاء کے ہاں ناجائز ہے اور وہ ہے کسی ناحق مسلمان کو یا اور کسی معصوم الدم مثلاً ذمی کو ناحق قتل کرنا اسکے علاوہ مضطر کیلئے تمام صورتیں جائز ہیں۔ استدلال اس طرح ہے کہ جب مضطر کیلئے میت کو کھانا بلکہ حربی زندہ کو قتل کر کے کھا لینا جائز ہے، تو مردہ کے جسم سے کسی عضو کو نکال کر ضرورت کو پورا کر لینا بطریق اولیٰ جائز ہونا چاہئے کیونکہ پیوند کاری از قسم تدویٰ و معالجہ ہے اور معالجہ میں محرّمات کا استعمال بھی جائز ہے، اسی لئے انسانی خون کا استعمال جائز قرار دیا گیا ہے۔

فریقین نے اپنے اپنے دلائل پیش کرنے کے ساتھ ساتھ ایک دوسرے کے دلائل کے جوابات بھی تحریر کیے ہیں۔ ان جوابات کو بھی درج ذیل سطور میں ذکر کیا جاتا ہے۔

مانعین کی طرف سے مجوزین کے دلائل کے جوابات

۱۔ مصلحت اور عرف کو نسا معتبر ہے۔

مجوزین نے مصلحت اور عرف کو بنیاد بنایا تھا۔ اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ مصلحت کے تحقق اور رعایت کیلئے اصولیین نے تین شرائط ذکر کی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ مصلحت حقیقی ہونی چاہئے نہ کہ وہی اور ظنی کہ واقعی اس سے کسی نفع کا حصول یا نقصان کا دفعیہ ہوتا ہو۔

۲۔ اس مصلحت کا نص یا اجماع سے ثابت شدہ کسی حکم سے ٹکراؤ نہیں ہونا چاہئے۔

۱۔ جدید فقہی مسائل، ۵۱/۵-۵۲؛ زبیر احمد قاسمی، مولانا، اعضاء کی پیوند کاری، مشمولہ جدید فقہی مباحث،

۳۔ مصلحت عام ہونی چاہیے کہ جس سے لوگوں کی ایک بڑی تعداد کو فائدہ پہنچے۔
اسی طرح عرف کیلئے فقہاء نے شرط رکھی ہے کہ وہ عرف عام ہونا چاہئے نہ کہ عرف مشترک۔
(۱) عرف عام وہ ہوتا ہے کہ اس تعال کے مخالف کوئی دوسرا تعال اس کثرت سے رواج پذیر نہ ہو اور یہاں دو گروہ ہیں ایک شد و مد سے پیوند کاری پر تعال ہے اور دوسرا گروہ اس سے گریز کرتا ہے
(۲) جس عرف میں مفاسد ہوں وہ عرف قابل قبول نہیں، اور پیوند کاری کے باب میں بہت سے مفاسد ہیں مثلاً انسانی اعضاء کی اہانت اور خرید و فروخت وغیرہ۔

(۳) اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو پیوند کاری کے جواز پر عرف عام کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ کسی امر میں عرف عادی اس وقت منغیر حکم شرعی ہوگا، جب وہ عقلی طور پر بھی نفوس میں قرار پکڑے اور طبیعت سلیمہ کے حامل افراد سے قبول کر لیں۔ حضرت تھانوی نے لکھا ہے کہ جس طرح اجماع کیلئے علماء کی شمولیت ضروری ہے اسی طرح عرف بھی اسی وقت قابل قبول ہوگا جب علماء اس پر نکیر نہ کرتے ہوں۔ جبکہ پیوند کاری کے بارے میں علماء کی اکثریت عدم جواز کی رائے رکھتی ہے۔
مصلحت کے ذیل میں ذکر کردہ مثالوں کی توضیح

مجوزین نے مصلحت کے جواز میں تین مثالیں پیش کی تھیں، حالانکہ تینوں میں بنیاد مصلحت نہیں بلکہ دیگر علتیں ہیں۔

۱۔ مردہ حاملہ عورت کے پیٹ سے بچہ نکالنا۔ اولاً تو حاملہ اور اسکے پیٹ کا بچہ ایک ہی چیز ہے دو چیزیں نہیں اسلئے اس پر قیاس ہی غلط ہے۔ نیز یہاں زندگی کا بچنا یقینی ہے جبکہ پیوند کاری کی صورت میں زندگی کا بچنا موہوم ہے۔

۲۔ ثانیاً یہ زندہ بچے کے حق کو پورا کرنے کے لئے ہے۔

۱	فقہی مضامین، ص ۳۵۵-۳۵۶	۲	انسانی اعضاء کی پیوند کاری کا شرعی جائزہ، ص ۲۲
۲	امداد الفتاویٰ، ۳۲/۳	۳	انسانی اعضاء کی پیوند کاری کا شرعی جائزہ، ص ۲۳
۵	موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۵۹		
۶	مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی کی رائے، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۲۳۱/۱؛ فقہی مضامین، ص ۳۵۸		

- ۳۔ نیز یہ تولید کا ایک طریقہ ہے یا حادثہ سے نجات دلانے کی غرض سے ہے۔
- ۴۔ موتی نگلنے کی صورت میں مال کا حصول میت سے متعلقہ ایک حق تھا۔ جس کا پورا کرنا ضروری ہے، اور یہ بھی اس صورت میں ہے کہ میت کے ترکہ سے اس موتی کی قیمت مثل ادا نہ ہوتی ہو۔
- ۵۔ جہاں تک جنگ میں کافروں کا مسلمانوں کو ڈھال بنا لینا ہے، تو جب تک محاصرہ ممکن ہو، اور کافروں کا مسلمان علاقوں پر تسلط کا خوف نہ ہو تو مسلمان فوج کیلئے ڈھال بنے ہوئے قیدی مسلمانوں کا قتل جائز نہیں۔

حالت اضطرار میں مردار کا کھانا، دلیل کا جواب

مجوزین کی ایک دلیل یہ بھی تھی جو صفحات بالا میں ذکر ہوئی، اسکے بارے میں چند باتیں ذکر کی گئیں ہیں۔

۱۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ مضطر کیلئے مردار کے کھانے پر پیوند کاری کو قیاس کرنا غلط ہے اسلئے کہ پیوند کاری معالجہ ہے اور معالجہ میں اور اکل میں فرق ہے۔

☆ علاج سنت ہے اکل للمضطر فرض ہے۔

☆ اکل (کھانے) میں شیع (پیٹ بھر جانا) متیقن ہے جبکہ معالجہ میں شفاء ظنی ہے۔

☆ جبکہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ پیوند کاری از قسم معالجہ بھی نہیں ہے کیونکہ تدوی میں فقہاء

نے تمام ناقابل احترام چیزیں مثلاً خون، پیشاب وغیرہ کا ذکر کیا ہے جبکہ پیوند کاری میں قابل

احترام اعضاء مثلاً آنکھ، ناک، وغیرہ استعمال ہوتے ہیں۔

☆ اگر ایک طرف شوافع کے ہاں مضطر کیلئے لحم انسانی کے کھانے کی اجازت ہے تو دوسری

طرف تدوی میں انسانی عضو کی پیوند کاری ممنوع ہے۔ نیز عضو انسانی منفصل ہو جانے کے بعد

شوافع کے نزدیک نجس ہے چنانچہ عضو انسانی نجس ہوتے ہوئے پیوند کاری کی ممانعت کے باوجود

۱	احسن الفتاویٰ، ۲۷۵/۸، ۲	فقہی مضامین، ص ۳۵۸
۲	محولہ بالا	انسانی اعضاء کی پیوند کاری کا شرعی جائزہ، ص ۲۱
۳	احسن الفتاویٰ، ۲۷۶/۸، ۶	انسانی اعضاء کی پیوند کاری کا شرعی جائزہ، ص ۲۱

اکل لحم انسانی پر قیاس کرتے ہوئے پیوند کاری کی اجازت دینا تلفیق ہے جو جائز نہیں ہے۔
اگر کوئی خون اور دودھ پر قیاس کرے تو وہ بھی غلط ہے۔ اسلئے کہ

(۱) خون دینا اور دودھ تغذیہ (غذا دینا ہے) اور پیوند کاری معالجہ ہے۔

(۲) خون سے معالجہ کی اجازت خلاف قیاس ہے اور خلاف قیاس اپنے مورد پر بند ہوتا ہے اس پر پیوند کاری کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) خون کے اخراج میں کسی عضو کی قطع و برید نہیں ہوتی۔ (۴) خون میں لحوق شین نہیں۔

(۵) بسا اوقات خون کا اخراج ناگزیر ہوتا ہے جیسے نکسیر کی صورت میں ہے اور جن حضرات کے نزدیک پیوند کاری معالجہ نہیں ان کے نزدیک تو خون پر قیاس ویسے ہی غلط ہے۔

مانعین کے دلائل پر مجوزین کے اعتراضات

پہلا اعتراض یہ ہے کہ پیوند کاری میں اہانت نہیں ہے، اس لیے کہ اہانت کا کوئی مستقل معیار شریعت نے مقرر نہیں کیا۔ اور جہاں شریعت نے کوئی مستقل معیار مقرر نہ کیا ہو، عرف وہاں حاکم ہوتا ہے، چنانچہ ڈاکٹر و ہبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

” قال الفقهاء ایضاً کل ماورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فیہ ولا

فی لغة یرجع فیہ الی العرف کما لحرز فی السرقة“

فقہاء نے کہا ہے کہ جو چیز شریعت میں مطلقاً وارد ہوئی ہے اور اسکے لئے شریعت میں کوئی ضابطہ نہیں ہے تو عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، جیسے سرقہ میں حفاظت کا مصداق۔

چنانچہ اب اہانت کا مفہوم عرف پر ہی معتبر ہوگا اور عرف اب پیوند کاری میں اہانت کا نہیں ہے بلکہ اگر مردہ وصیت کر کے جائے کہ میرے اعضاء استعمال کر لیے جائیں تو معاشرے میں اسے عزت و تکریم سے نوازا جاتا ہے۔

نیز یہ کہ محض انسانی جان کے بچاؤ کیلئے فقہاء نے قرآنی آیات تک کو خون وغیرہ سے

۱ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۶۱ ۲ احسن الفتاویٰ، ۲۷۶/۸

۳ انسانی اعضاء کی پیوند کاری کا شرعی جائزہ، ص ۲۱

۴ اصول الفقہ الاسلامی، ۸۳۱/۲ ۵ جدید فقہی مسائل، ۴۹/۵

لکھنے کا جواز فراہم کیا ہے۔

”والذی رعف فلا یرقأ دمہ فاراد ان یکتب بد مہ علی جہتہ شیاً

من القران قال ابو بکر یجوز“

جس شخص کو نکسیر ہو اور خون بند نہ ہوتا ہو وہ اپنے خون سے اپنی پیشانی پر قرآن کا کوئی

حصہ لکھنا چاہے تو ابو بکر کہتے ہیں جائز ہے۔

نیز فقہاء نے محض انسانی جان کی بقاء کے لئے بہت سی قابل احترام چیزوں کی اہانت

برداشت کی ہے۔

انسانی اعضاء کے استعمال کی ممانعت۔ دلیل کا جواب

مجوزین کہتے ہیں کہ انسانی اعضاء کے استعمال کی ممانعت جس حدیث سے معلوم ہوتی

ہے اس میں انسانی بالوں کے استعمال سے محض زینت مطلوب ہے لہذا وہاں وجہ لعنت زینت ہے

نہ کہ انسانی بالوں کا استعمال لیکن اگر ایسا ہوتا تو جانوروں کے بالوں کے استعمال پر بھی پابندی

ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

نیز اسے تزئین کے ساتھ خاص کرنا تمام شراح حدیث کی تشریحات کو نظر انداز کرنا

ہے۔ شراح نے اس حدیث سے مطلقاً اعضاء انسانی کے استعمال کی ممانعت سمجھی ہے اور اس پر ان

کا اتفاق ہے۔

یہ اعتراض پیوند کاری کی اجازت سے انسان قابل خرید و فروخت چیز بن جائے گا۔

مجوزین کہتے ہیں اس خدشہ کا بلاشبہ اندیشہ ہی نہیں، بلکہ مشاہدہ ہے اسکے لئے قانون سازی کی جانی

چاہیے۔

۱	خلاصۃ الفتاویٰ، ۳۶۱/۴	۲	جدید فقہی مسائل، ۵۱/۵-۵۲
۳	ایضاً، ۵۳/۵	۴	فقہی مضامین، ص ۳۵۳
۵	موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۵۴-۲۵۵		
۶	فقہی مضامین، ص ۳۵۳	۷	جدید فقہی مسائل، ۵۳/۵

انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کا مسئلہ

انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کے سلسلے میں چند امور قابل لحاظ ہیں۔

۱۔ شریعت نے بعض مواقع پر انسانی جان اور انسانی اعضاء کو متقوم (قیمت والا) ٹھہرایا ہے، یہ اس وقت ہے جب انسان کو ہلاک کر دیا جائے یا اس کا کوئی عضو تلف کر دیا جائے۔

۲۔ پورے انسانی جسم کی خرید و فروخت بھی حرام ہے۔

۳۔ انسانی بال اور دودھ یہی دو چیزیں تھیں جن سے گزشتہ زمانے میں فائدہ اٹھایا جاتا تھا، فقہاء نے ان میں سے بالوں کی خرید و فروخت کی ممانعت کی ہے، اور وجہ احترام آدمیت کو ٹھہرایا ہے۔

”و شعر الا نسان والا انتفاع به ای لم یجز بیعه لان الادمی مکرم

غیر مبتذل فلا یجوز ان یکون شیء من اجزاء ہ مہانا مبتذلاً“

۴۔ علامہ شامی نے بالوں کی طرح انسانی ناخنوں کی خرید و فروخت کو بھی ممنوع ٹھہرایا ہے۔

۵۔ دودھ کی خرید و فروخت میں اختلاف ہے۔ احناف نے احترام آدمیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے

اسے ناجائز قرار دیا ہے۔ البتہ امام ابو یوسف نے اسے جائز رکھا ہے۔ شوافع اور مالکیہ کے نزدیک

بھی جائز ہے اسی طرح ابن قدامہ حنبلی، ابن مفلح اور دیگر حنابلہ بھی جواز ہی کی طرف گئے ہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی تحقیق یہ ہے کہ جن اشیاء سے بوجہ نجاست یا بوجہ حرمت

انتفاع نہ ہو سکے اگر وہ قابل انتفاع ہو جائیں تو ان کی خرید و فروخت جائز ہے۔ جیسے گوہر اور ریشم

کے کیڑے کی فروخت جائز قرار دی گئی ہے۔ نیز یہ کہ اگر کسی شے کی خرید و فروخت اصلاً ممنوع ہو

اور وہ کسی نص صریح کے خلاف نہ ہو لیکن انسانی ضرورت اور تعامل اس کے جواز کا تقاضا کرتے

ہوں تو اس کی بیع جائز ہو جاتی ہے۔ لہذا ان دو امور سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسانی اعضاء کی ازراہ

مجبوری خرید جائز ہے، فروخت جائز نہیں ہے۔

رد المحتار، ۲۳۶/۵

۲

البحر الرائق، ۱۸/۶

۱

البحر الرائق، ۸۷/۶؛ الہدایہ، ۴۵/۳؛ مغنی المحتاج، ۱۱۲/۲؛ المجموع، ۲۳۱/۹؛ الغزالی، محمد بن محمد،

۳

الوسیط، قاہرہ، دار السلام، ۱۴۱۷ھ، ۲۰/۳؛ مواہب الجلیل شرح مختصر الجلیل، ۳۶۵/۳؛ المغنی،

۱۷۷/۳؛ الانصاف، ۲۷۷/۳؛ ابن مفلح، ابراہیم بن محمد، المبدع، بیروت، المکتب الاسلامی،

جدید فقہی مسائل، ۵۹-۵۷/۵

۴

۱۲/۳، ۱۴۰۰ھ

حاصل بحث

اگر فقہی جزئیات اور فقہاء کے ذکر کردہ قواعد کی طرف نظر کی جائے تو مانعین کا مسلک

زیادہ مضبوط معلوم ہوتا ہے بایں وجوہات

۱۔ بعض جزئیات صراحتاً انسانی ہڈی سے پیوند کاری کی ممانعت میں وارد ہوئی ہیں جیسا کہ الام کے حوالے سے صریح مسئلہ گزر چکا ہے۔

۲۔ انسانی جسم کی اہانت کی ممانعت پر اتنی کثیر فروعات موجود ہیں کہ ان سے صرف نظر کرنا مشکل ہے

۳۔ محض مصلحت مرسلہ یا عرف پر جدید مسائل کا فیصلہ کر دینا دین میں خود سری ہے۔ پیوند کاری کی

کھلی رخصت دے دینا انسانی لاشوں بلکہ زندوں کی خرید و فروخت کی کھلی چھٹی دے دینے کے

مترادف ہے اور عملاً صورت حال اس سے کہیں گھمبیر ہے۔ پاکستان گردوں کی خرید و فروخت کی

عالمی منڈی بن چکا ہے۔

البتہ

مطلقاً اضطرار وہ واحد وجہ ہے جسکی بناء پر محدود پیمانے پر چند کڑی شرائط کے ساتھ اسکی اجازت دی

جاسکتی ہے چنانچہ مجوزین کو بھی ان شرائط کا پاس اور لحاظ ہے۔ مجوزین میں سے اسلامک فقہ اکیڈمی

انڈیا کا اعلامیہ درج ذیل ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا اعلامیہ

۱۔ اعضاء انسانی کا فروخت کرنا حرام ہے۔

۲۔ اگر کوئی مریض ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اسکا کوئی عضو اس طرح بے کار ہو کر رہ گیا ہے کہ اگر

اس عضو کی جگہ کسی دوسرے عضو کی اس کے جسم میں پیوند کاری نہ کی جائے تو قوی خطرہ ہے کہ اس کی

جان چلی جائے گی اور سوائے انسانی عضو کے کوئی دوسرا متبادل اس کی کوپورا نہیں کر سکتا اور ماہر، قابل

اطباء کو یقین ہے کہ سوائے عضو انسانی کی پیوند کاری کی صورت کے کوئی راستہ اسکی جان بچانے کا نہیں

ہے اور عضو انسانی کی پیوند کاری کی صورت میں ماہر اطباء کو ظن غالب ہے کہ اسکی جان بچ جائیگی اور

متبادل عضو انسانی اس مریض کیلئے فراہم ہے تو ایسی ضرورت و مجبوری اور بے بسی کے عالم میں عضو

انسانی کی پیوند کاری کروا کر اپنی جان بچانے کی تدبیر کرنا مریض کیلئے مباح ہے۔
 ۳۔ اگر کوئی تندرست شخص ماہر اطباء کی رائے کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اگر اسکے دو گردوں میں سے ایک گردہ نکال لیا جائے تو بظاہر اس کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور وہ اپنے رشتہ دار مریض کو اس حال میں دیکھتا ہے کہ اگر اس کا خراب گردہ بدلا نہیں گیا تو بظاہر حال اس کی موت یقینی ہے اور اس کا کوئی متبادل موجود نہیں ہے تو ایسی حالت میں اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ بلا قیمت اپنا ایک گردہ اس مریض کو دے کر اس کی جان بچائے۔

۴۔ اگر کسی شخص نے یہ ہدایت کی کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے اعضاء پیوند کاری کے لئے استعمال کئے جائیں جسے عرف عام میں وصیت کہا جاتا ہے از روئے شرع اسے اصطلاحی طور پر وصیت نہیں کہا جاسکتا اور ایسی وصیت اور خواہش شرعاً قابل اعتبار نہیں ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل کا فیصلہ

اسلامی نظریاتی کونسل نے دو گواہوں اور اقرب وارث کی موجودگی میں اعضاء کے استعمال کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے۔ باقی تمام امور اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کی تجاویز سے ملتے جلتے ہیں۔ کونسل نے اسے آرڈیننس کی شکل دے کر وزارت صحت کو بھجوا دیا ہے، اب حکومت پاکستان نے اسے نافذ کر دیا ہے۔ رپورٹ میں لکھا ہے کہ کونسل نے اس آرڈیننس کی تیاری میں مجمع الفقہ الاسلامی جدہ، مجمع الفقہی مکتہ المکترمہ، ہیئۃ کبار العلماء سعودی عرب اور اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے فیصلہ جات کے ساتھ ساتھ دمشق کے محقق ڈاکٹر محمد فارح کا علمی اور تحقیقی مقالہ بھی پیش نظر رکھا ہے۔^۱

مؤلف کی رائے:

کونسل نے وصیت کو جائز رکھ کر غلطی کی ہے، اس لیے کہ یہ اعضاء انسانی کی عمومی اہانت کا دروازہ کھولتا ہے۔

۱۔ اہم فقہی فیصلے، ص ۱۲-۱۳

۲۔ سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۱ء، ۲۰۰۰ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۱۰۳-۱۲۳

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ مانعین میں سے پاکستان سے ڈاکٹر مفتی عبدالواحد کی رائے یہ ہے کہ ایک محدود حد تک پیوند کاری کی اجازت ہے۔ مثلاً (Needle biopsy) کے ذریعے معطلی کے جگر کے کچھ خلیے لے کر مریض کے جسم میں داخل کر دیے جائیں جن میں تقسیم در تقسیم کے عمل سے اضافہ ہو جائیگا۔ اسی طرح اس عمل کے ذریعے ہڈی کا گودا (Bone marrow) حاصل کر کے مریض کے جسم میں داخل کرنا جائز ہوگا۔

حاصل بحث یہ ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی کا اعلامیہ زیادہ جامع اور قریب بہ شریعت ہے اسلامی نظریاتی کونسل کے فیصلے میں وصیت کا جواز غیر شرعی ہے اور ڈاکٹر مفتی عبدالواحد کی رائے احتیاط پر مبنی ہے۔

بار آرٹس کے مسائل طریقے

Cloning

Artificial insemination

ICSI

Test tube baby.

بار آوری کے جدید معاون طریقے

میڈیکل سائنس نے جہاں دیگر گوشہ ہائے حیات میں جدید طریقے متعارف کروائے ہیں وہاں تولید اور پیدائش کے میدان میں بھی جدید طریقوں کی بنیاد ڈالی ہے، یہ طریقے مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ کلوننگ ۲۔ مصنوعی تخم ریزی

۳۔ ٹیسٹ ٹیوب بے بی ۴۔ ایکسی (ICSI)

۵۔ کراسٹوفرزنگ

ان طریقوں میں سے کلوننگ انتہائی منفرد اور مختلف طریقہ ہے لہذا اسکے متعلق الگ سے گفتگو کی جائے گی۔ باقی طریقوں کی تفصیل شرعی حکم کی تحقیق درج ذیل ہے۔

مصنوعی تخم ریزی (Artificial insemination)

اس طریقہ میں مرد کا مادہ منویہ حاصل کر کے مصنوعی طریقے سے عورت کے رحم میں داخل کیا جاتا ہے۔ مرد کا مادہ منویہ سرنج سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اسکی مختلف صورتیں ہیں

۱۔ مادہ منویہ اپنے زندہ شوہر کا ہو

۲۔ مادہ منویہ اپنے مردہ شوہر کا ہو جس کا مادہ منویہ محفوظ کر لیا گیا ہو یا شوہر طلاق بائن یا مغلظہ دے چکا ہو۔

۳۔ مادہ منویہ غیر شوہر کا ہو لیکن اسکو شوہر کا سمجھ کر داخل کر لیا گیا ہو۔

۴۔ مادہ منویہ غیر شوہر کا ہو لیکن اسکی رضا مندی کے بغیر عورت نے دھوکہ سے اپنے فرج میں داخل کیا ہو۔

۵۔ مادہ منویہ غیر شوہر کا ہو لیکن اسکی رضا مندی سے عورت نے وہ اپنے فرج میں داخل کیا ہو۔ ۱

ٹیسٹ ٹیوب بے بی (test tube baby)

ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر ایس رضی الدین نے لکھا ہے کہ شوہر کا تولیدی جراثیم اور بیوی کا ایگ لے کر ایک ٹیسٹ ٹیوب میں ایک خاص ماحول میں افزائش کی جاتی ہے، ٹیسٹ ٹیوب کے اندر ہی اس انڈے کو ایک سے دو، دو سے چار، چار سے آٹھ اور آٹھ سے بارہ خود مختار حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، بعد ازاں ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا یہ افزائش شدہ

انڈہ کسی دوسری خاتون کے ایک نارمل بچے کی طرح جنم لے گا۔

اس سے واضح ہو گیا کہ ہم شکل انسان پیدا کرنے کا طریقہ کلوننگ ٹیکنالوجی ہی نہیں بلکہ ٹیسٹ ٹیوب ٹیکنالوجی کے ذریعے بھی ہم شکل انسان پیدا کئے جاسکتے ہیں، اور انکی تعداد حسب منشاء بڑھائی جاسکتی ہے۔ ۱۔

ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی بھی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔

۱۔ اجنبی مرد و عورت کے مادہ منویہ اور بیضۃ المنی کو باہم خلط کر کے تولید عمل میں آئے پھر یہ ضروری نہیں کہ افزائش کیلئے اسی عورت کے رحم کو استعمال کیا جائے اس عورت کے علاوہ کسی اور عورت یا مرد کی قانونی و شرعی بیوی کے رحم کو بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ میاں بیوی کے مادہ ہائے حیات کو باہم ٹیوب میں مخلوط کیا جائے اور پھر بیوی کے رحم میں منتقل کیا جائے یا اس مرد کی دوسری بیوی کے رحم میں منتقل کر دیا جائے کیونکہ پہلی بیوی زچگی کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ ۲۔

ایکسی (ICSI) :

طبی ماہرین نے ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی ایک جدید شکل ایکسی کے نام سے متعارف کرائی ہے، ایکسی اس طریقہ تولید کو کہتے ہیں جس میں صرف مرد کے نطفہ sperm کا نیوکلیس انڈے میں ڈالا جاتا ہے۔ یہ طریقہ ان مردوں کیلئے کرن امید ہے جنکے sperms میں زیادہ حرکت نہیں ہوتی۔ ۳۔ کرائسٹوفرینگ:

کرائسٹوفرینگ کے بارے میں ایک ڈاکٹر لکھتے ہیں کہ کرائسٹوفرینگ ایسے عمل کو کہتے ہیں جس میں سپرم، ایگ یا ایمبریو کو مخصوص جگہ میں سٹور کر لیا جاتا ہے، یہ ان مریضوں کے بارے میں ہے جن میں ایسے خاوندوں کی بڑی تعداد موجود ہے جنکی رپورٹ کبھی بہتر ہوتی ہے کبھی خراب۔ اس صورت میں انکے سپرم کو پانچ سال کیلئے مخصوص جگہ میں سٹور کر لیا جاتا ہے۔ اس طرح

۱۔ مرتضائی، محمد انوار الرسول، کلوننگ کے ذریعہ تولید کی شرعی حیثیت، مشمولہ کلوننگ (مرتب) نور احمد

شاہتاز، ڈاکٹر، کراچی، سکا لریز اکیڈمی، ۱۹۹۸ء، ص ۷۶

۲۔ جدید فقہی مسائل، ۹۸/۵-۱۰۰

۳۔ کلوننگ کے ذریعہ تولید کی شرعی حیثیت، ص ۷۵

ایگ اور ایمبر یو بھی، البتہ جو ایمبر یوسٹور کیا جاتا ہے یا رحم میں منتقل کیا جاتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے جو بہتر کوالٹی کا ہو۔ اسکے لئے گریڈنگ کی جاتی ہے اور کوالٹی کنٹرول ہوتا ہے، اس لئے بچے زیادہ صحت مند اور توانا ہوتے ہیں۔

تولید کے جدید طریقوں کی شرعی حیثیت:

تولید کے ان جدید طریقوں میں سے وہ تمام طریقے جن میں مرد کا مادہ تولید اجنبی عورت (کرائے کی ماں) کے رحم میں رکھا جاتا ہے یا خاوند بیوی کے مادہ ہائے تولید ٹیوب میں خلط کر کے کسی اجنبی عورت کے رحم میں مزید پرورش کیلئے رکھے جائیں، یہ سب صورتیں فقہاء کے نزدیک ناجائز ہیں، کیونکہ ان طریقوں میں نطفوں کے اختلاط سے نسب خلط ہو جاتا ہے اور مزید یہ کہ تمام صورتیں زنا کے مترادف ہیں۔^۱ البتہ اگر میاں بیوی کے نطفوں کو خارج میں تخلیق کے عمل تک پہنچا کر اجنبی عورت کے رحم میں رکھا جائے تو یہ صورت ڈاکٹر اشرف علیم جانیسی کے ہاں جائز ہے۔^۲ البتہ یہاں اس مترادف زنا فعل پر حد جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ زنا بہر حال حدود عورت کا جسمانی فعل ہے نیز اس میں مرد و عورت لذت حاصل کرتے ہیں اور یہاں ایسی صورت نہیں البتہ قاضی تعزیر عائد کر سکتا ہے۔^۳

ان صورتوں میں نسب کیا ہوگا، اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جس اجنبی عورت کے رحم میں پرورش ہوئی ہے، اگر وہ شوہر والی ہے تو پھر بچہ اس کے خاوند کا ہوگا اور اگر کنواری ہے تو ایسی صورت میں بچہ اس ماں کی طرف منسوب ہوگا اور اس اجنبی مرد کا نہیں ہوگا، جس کا نطفہ تھا۔ البتہ غلطی سے شوہر کا نطفہ سمجھ کر داخل کر لیا یا شوہر کو دھوکہ دے کر جانتے بوجھتے ہوئے نطفہ داخل کر لیا تو ایسی

۱۔ کلوننگ کے ذریعے تولید کی شرعی حیثیت، ص ۷۶-۷۷

۲۔ جدید فقہی مسائل ۵/۹۸-۱۰۰؛ فقہی مضامین، ص ۳۰۵-۳۲۲؛ نظام الفتاویٰ، ۱/۴۱۲؛ فتاویٰ رحیمیہ،

۱۰/۱۷۹-۱۸۰؛ فتاویٰ بینات، ۲/۳۱۳-۳۱۹؛ احسن الفتاویٰ، ۸/۲۱۳؛ سید ابوالاعلیٰ، رسائل و

مسائل، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۹۹ء، ۱/۱۲۵-۱۲۶؛ تفہیم المسائل، ۱/۲۵۹؛ موجودہ زمانے کے

مسائل کا شرعی حل، ص ۲۳۸؛ نعیم احمد نعمانی (مرتب) عصر حاضر کے جدید مسائل اور ڈاکٹر محمد طاہر

القادری، کراچی منہاج بک بنک، ۲۰۰۴ء، ص ۳۵

۳۔ جانیسی، اشرف علیم، ڈاکٹر، ٹیسٹ ٹیوب بے بی یا تجرباتی نلکی زادہ، معارف، جون ۱۹۹۶ء، ص ۴۳۴

۴۔ جدید فقہی مسائل ۵/۹۹

صورت میں صاحب نطفہ کا بچہ ہوگا۔ ۱

ان صورتوں کے ناجائز ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل موجود ہیں۔

۱۔ شریعت اسلامیہ کا اصول ہے کہ

"لا یعار الفرج" ۲

"فرج یعنی شرم گاہ کو عاریت پر نہیں لیا جاسکتا۔"

جبکہ اجنبی عورت کے رحم میں پرورش کی صورت میں فرج اور رحم دونوں کو عاریت لیا

جارہا ہے۔ جب عاریت ناجائز ہے تو اجارہ بطریق اولیٰ ناجائز ہوگا۔ ۳

۲۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے

﴿نِسَائِكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ﴾ ۴

"تمہاری عورتیں تمہارے لئے کھیتیاں ہیں۔"

کیونکہ پچھلی دلیل سے یہ واضح ہو گیا کہ رحم دوسرے کے استعمال کیلئے نہیں دیا جاسکتا۔

تو اب یہ بات متعین ہو گئی عورت صرف اپنے شوہر کیلئے کھیتی ہے۔ ۵

۳۔ اس صورت میں اجنبی عورت کا رحم کرائے پر لیا جاتا ہے اور اجارہ شریعت میں خلاف قیاس

مشروع ہوا ہے، اور خلاف قیاس پر دوسری فرع کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ ۶

۴۔ یہ فطرت سلیمہ کے خلاف ہے۔ ۷

۵۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد روایف بن ثابت انصاریؓ سے مروی ہے "لا یحل لامریء یؤمن

باللہ والیوم الاخر ان یسقی ماء ہ زرع غیرہ" ۸ کہ تم میں سے کوئی بھی ہرگز کسی

دوسرے کی کھیتی کو سیراب نہ کرے۔ یعنی دوسرے کی عورت استعمال نہ کرے۔

۱۔ جدید فقہی مسائل ۹۹/۵؛ فقہی مضامین ص ۳۲۲؛ فتاویٰ بینات، ۳۱۵/۴-۳۱۶

۲۔ یہ ابن سیرین اور حسن بن زیاد کا قول ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب النکاح، ما قالوا فی المرأة او

الرجل تکحل لرجل جاریتہ یطأھا، ۱۳/۴

۳۔ فقہی مضامین، ص ۳۲۲؛ فتاویٰ بینات، ۳۰۳/۴

۴۔ البقرة: ۲۲۳ ۵۔ فقہی مضامین، ص ۳۲۲

۶۔ محولہ بالا ۷۔ فقہی مضامین، ص ۳۲۲؛ رسائل و مسائل، ۱۲۵/۱-۱۲۶

۸۔ جدید فقہی مسائل، ۹۸/۵

۶۔ نطفوں کے اختلاط سے انساب مخلوط ہو جاتے ہیں۔ جبکہ شریعت میں اکثر احکام انساب پر موقوف ہیں۔

ڈاکٹر اشرف علیم جاسی کی دلیل

جیسا کہ پیچھے گزرا کہ ڈاکٹر موصوف اس رائے کے حامل ہیں کہ جب نطفہ ^{تلقیح} (علقہ) کے مرحلہ پر پہنچ جائے تو پھر نسب کے مخلوط ہونے کا احتمال نہیں رہتا۔ لہذا اس علقہ کو کسی اجنبی عورت کے رحم میں مزید پرورش کے لیے رکھا جاسکتا ہے۔ لہذا کرائے کی ماں (Surrogate Mother) کی یہ صورت جائز ہے۔

اس دلیل کا جواب

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب کا کہنا ہے کہ اگرچہ یہ بات درست ہے کہ جب نطفہ علقہ کے مرحلہ پر پہنچ جائے اور پھر وہ کسی اجنبی ماں کے رحم میں رکھا جائے تو نسب مخلوط نہیں ہوتا۔ لیکن صرف اتنی بات اس کے جواز کی دلیل نہیں بنتی۔ ڈاکٹر موصوف نے اس مندرجہ بالا صورت کے عدم جواز پر وہی دلائل دیے ہیں جو ابھی اوپر گزرے۔

مختلف فیہ صورتیں

- ۱۔ خاوند کا مادہ تولید اسکی بیوی کے رحم میں بذریعہ انجکشن داخل کیا جائے۔
 - ۲۔ خاوند اور بیوی کے مادہ ہائے تولید ٹیوب میں رکھ کر اسی بیوی کے رحم میں داخل کئے جائیں۔
 - ۳۔ کسی شخص کی دو بیویاں ہوں اور ایک بیوی زچگی کی متحمل نہیں تو اس بیوی کا اور شوہر کا مادہ ہائے تولید ٹیوب میں رکھ کر دوسری بیوی کے رحم میں رکھا جائے۔
- بعض علماء نے تیسری صورت پر بطریق اولیٰ ناجائز ہونے کی وجہ سے بحث ہی نہیں کی۔

مانعین کا موقف

جہاں تک صورت اول و دوم کا تعلق ہے تو بعض علماء نے اسے غیر فطری طریقہ

۱۔ تفہیم المسائل، ۲۶۰/۱، جدید فقہی مسائل، ۹۹/۵

۲۔ ٹیسٹ ٹیوب بے بی یا تجرباتی نلکی زادہ، ص ۳۳۲

۳۔ فقہی مضامین، ص ۳۳۲

گردانتے ہوئے ناجائز قرار دیا ہے۔ ۱۔

دلائل: اس کے غیر فطری طریقہ ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل دیے گئے ہیں۔

۱۔ سورۃ سجدہ میں مَاءٍ مَّهِينٍ (حقیر پانی) ۲، سورۃ قیامہ میں مَنِيٍّ يُمْنِيٍّ (ٹپکائی جانے والی منی) ۳، سورۃ الطارق میں مَاءٍ دَافِقٍ (اچھلنے والا پانی) ۴ سب الفاظ بتلا رہے ہیں کہ وہ منی مرد کے آلہ تناسل سے نکل کر عورت کے رحم میں جائے۔ یہی فطری طریقہ ہے ورنہ عزل یا جلق کی صورت پیش آئیگی، جو دونوں ناجائز ہیں۔

۲۔ قرآن میں ہے ﴿وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ﴾ ۵ خدائے تعالیٰ تخلیق انسانی کے مختلف مراحل کے بیان کے بعد فرما رہے ہیں کہ ہم جس نطفے کو چاہتے ہیں ماں کے پیٹ میں مقررہ معیاد تک ٹھہرائے رکھتے ہیں جبکہ ٹیسٹ ٹیوب بے بی میں نطفہ پیٹ میں نہیں ٹھہرتا۔

۳۔ سورۃ مومنون میں ہے ﴿فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ ۶ کہ ہم نے ایک محفوظ جگہ مٹی کے خلاصے کو نطفہ بنا کر رکھا جبکہ ٹیسٹ ٹیوب کو کوئی بھی قرار مکیں نہیں کہہ سکتا۔ ٹیوب بدل سکتی ہے جس سے اختلاط نسب کا قوی اندیشہ ہے۔ نیز یہ کہ سورۃ زمر میں سارے مراحل تخلیق بطن میں پورے ہونے کا تذکرہ ہے ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ ۷ وہ تمہیں تمہاری ماؤں کے پیٹوں میں پیدا کرتا ہے اور (بتدریج) تین تاریکیوں میں ایک شکل کے بعد دوسری شکل دیتا چلا جاتا ہے۔ ٹیسٹ ٹیوب بے بی میں کچھ مراحل بطن سے باہر ٹیوب میں سرانجام پاتے ہیں۔

۴۔ کچھ آیات میں براہ راست مباشرت کی طرف راہنمائی دی گئی ہے۔ جیسے ﴿وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ ۸ تم مہر کیسے واپس لے سکتے ہو جبکہ تم میں سے بعض بعض سے مباشرت کر چکے ہیں۔ اسی طرح ﴿فَاتُوا حَرَثَكُمْ أَنِّي سِئْتُمْ﴾ ۹ آؤ اپنی کھیتوں میں جس طرح چاہو اسی طرح ﴿بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ ۱۰ جماع کرو اور اسکے ذریعے سے وہ

۱۔ احسن الفتاویٰ، ۲۱۵/۸؛ فتاویٰ بینات، ۳۱۸/۴-۳۱۹؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۸۰/۱۰-۱۷۹؛ نظام الفتاویٰ،

۲	السجدہ ۸:۳۲	۲۱۲/۱
۳	الطارق ۶:۸۶	القیامۃ ۷۵:۳۷
۵	المؤمنون ۱۳:۲۳	الحج ۵:۲۲
۷	النساء ۲۱:۴	الزمر ۶:۳۹
۱۰	البقرۃ ۲:۱۸۷	البقرۃ ۲:۲۲۳

چیز تلاش کرو جو اللہ نے تمہارے لئے رکھی ہے۔

۵۔ کچھ آیات میں اس جنسی تعلق کو میاں بیوی کے درمیان مودۃ اور سکون کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے، ﴿لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان محبت و ہمدردی پیدا کر دی۔

﴿وَجَعَلَ فِيهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ﴾ ۲
اللہ نے اسی سے اسکا جوڑا بنایا تاکہ تم اس سے سکون حاصل کرو پھر جب اس مرد نے اس عورت کو ڈھانپ لیا تو اسے ہلکا سا حمل ہو گیا پھر وہ اسے لیے پھرتی ہے

۶۔ دو ہی طریقے فطری قرار دیے ہیں ﴿الَّا عَلَىٰ اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ﴾ ۳
صرف اپنی بیویوں پر یا جن کے وہ مالک ہیں (انہیں سے جنسی خواہش پوری کرتے ہیں)
۷۔ تغیر لخلق اللہ ہے جو حرام ہے۔ ۴

جن حضرات نے ٹیسٹ ٹیوب بے بی کو مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے ان میں سے بعض نے خاوند کو دوسری، تیسری شادی کا مشورہ دیا ہے۔ ۵

بعض علماء نے صورت اول و دوم کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی ہے کہ بیوی کے رحم میں نطفہ یا مخلوط نطفہ بیوی از خود پہنچائے ۶ یا طبیبہ پہنچائے ۷ طبیب ہرگز ایسا نہیں کر سکتا۔
۸۔ ایک علت ناجائز ہونے کی یہ ہے کہ عورت فاحشہ (شرم گاہ) کا عورت یا مرد طبیب کے سامنے کھولنا منع ہے۔ چنانچہ مفتی عبدالرحیم لاچپوری فرماتے ہیں:

"ڈاکٹر سے ایسا عمل کرانا قطعی حرام ہے، ستر عورت فرض ہے، عورت کی شرم گاہ (جائے پیشاب) عورت غلیظہ ہے، شرم گاہ کے بالائی حصہ کو بلا وجہ شرعی دوسروں

۱	الروم ۳۰:۲۱	۲	الاعراف ۷:۱۸۹
۲	المؤمنون ۲۳:۶	۳	اس عمل کے غیر فطری ہونے کے مندرجہ بالا دلائل مندرجہ ذیل مضمون سے لیے گئے ہیں۔ عبدالغفار حسن، مولانا، فطری نظام تخلیق اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی، فکر و نظر، اکتوبر دسمبر ۱۹۸۸ء، ص ۹۶-۱۰۶
۴	فتاویٰ محمودیہ، ۱۸/۳۲۲-۳۲۷	۵	فتاویٰ بینات، ۳۱۸/۴، نیز جامعہ بنوریہ کا فقہی مضامین، ص ۳۱۰
۵	فتویٰ، مورخہ ۳۰ صفر ۱۴۲۸ھ	۶	
		۷	

کیلئے دیکھنا جائز نہیں ہے تو اندرونی حصہ کو دیکھنا اور شرم گاہ کو چھونا کس طرح جائز ہو سکتا ہے، میاں بیوی سخت گنہگار ہونگے، اور شوہر از روئے حدیث دیوث بنے گا اور جنت کی خوشبو سے محروم رہے گا۔ لہذا اس عمل سے قطعاً احتراز کیا جائے اولاد کا شوق ہے تو دوسری شادی کر سکتے ہیں جائز صورت ہوتے ہوئے ناجائز طریقہ چل پڑا تو آپ سخت گنہگار اور مبغوض ہونگے"۱

یہاں یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ علاج کیلئے مسلمان طبیبہ کے سامنے ستر کھولنے کی عورت کو اجازت ہے اور طبیبہ میسر نہ ہونے کی صورت میں مسلمان طبیب کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت ہے، پھر ٹیسٹ ٹیوب بے بی میں اسکی گنجائش کیوں نہیں دی جاتی۔

صاحب احسن الفتاویٰ اسکا جواب یوں دیتے ہیں:

”ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریق کار میں کسی ایسے مرض کا علاج نہیں کیا جاتا جس کی وجہ کسی جسمانی تکلیف میں ابتلاء ہو، یہ دفع مضرت نہیں بلکہ جلب منفعت ہے، اسلئے یہ عمل لیڈی ڈاکٹر سے بھی کروانا جائز نہیں۔ مرد ڈاکٹر سے کروانا انتہائی بے دینی کے علاوہ ایسی بے غیرتی و بے شرمی بھی ہے جسکے تصور سے بھی انسانیت کو سوں دور بھاگتی ہے، اللہ تعالیٰ کو ناراض کر کے جو اولاد حاصل کی گئی وہ وبال ہی بنے گی۔“ ۲

مفتی محمود حسن گنگوہی نے اس خدشے کا اظہار فرمایا ہے کہ اس طریقہ سے مردوں کے نطفے محفوظ کر لئے جائیں گے، اور خواتین بغیر شادی کے اپنی پسند کے مرد کا نطفہ حاصل کر کے اولاد پیدا کرینگے وہ فرماتے ہیں:

”بعض جگہ اسکی بھی پابندی نہیں کہ ڈاکٹروں ہی کی تجویز کردہ طریق پر مادہ حاصل کیا جائے، لہذا اس انجکشن کی آڑ میں عام زنا کاری کا دروازہ کھل گیا اور عورتوں کے دونوں مقصد حل ہو گئے نہ مانع حمل آلات کی ضرورت ہے کہ بیش قیمت مادہ ضائع ہو نہ استوار کے بعد حمل ضائع کرنے کی ضرورت کہ خواہ مخواہ کی زحمت مول لی جائے، نہ والدین یا غیور دیگر اہل خاندان کی روپوشی، وطن سے فرار نہ خودکشی کی ضرورت کیونکہ

یہ اولاد لڑکی نے انتہائی محنت و عصمت کے ساتھ انجکشن کے ساتھ حاصل کی ہے، حرام کاری کے قصد سے کبھی کسی غیر مرد کی صورت بھی نہیں دیکھی ۱۔

پھر یہ ایک قباحت بھی ان طریقوں میں موجود ہے کہ مرد کو اپنا مادہ منویہ جلق کے ذریعے حاصل کرنا پڑتا ہے، جلق فقہاء کے ہاں ناجائز ہے، حنفیہ کی طرف اسکا جواز منسوب ہے لیکن وہ اضطرار کی حالت میں ہے کہ اگر جلق نہ کیا تو فاعل زنا میں مبتلا ہو جائے گا۔ ۲۔

مجوزین کا موقف

مجوزین کا موقف یہ ہے کہ مندرجہ بالا تینوں صورتیں ناجائز ہیں۔ مرد سے متعلق اعمال طبیب کرے اور عورت سے متعلق کام طبیبہ کرے۔ اگر طبیبہ میسر نہ ہو تو عورت سے متعلق کام مرد طبیب بھی کر سکتا ہے۔ ۳۔

دلائل

جو حضرات طبیب سے عورت سے متعلق امور کروانے جائز سمجھتے ہیں، انکے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ مرد و عورت کی بے ستری بعض اوقات ایسی صورتوں میں بھی جائز رکھی گئی ہے جہاں علاج نہیں ہے۔ مثلاً قدیم طریقہ علاج میں موٹا پے کیلئے حقنہ کروانا ۴۔ ظاہر ہے کہ حقنہ میں معالج کے سامنے بے ستری ہوتی ہے۔ اسی طرح قوت مجامعت بڑھانے کیلئے حقنہ کروانا وغیرہ۔ ۵۔

- | | | | |
|----|---|----|------------------------------------|
| ۱۔ | فتاویٰ محمودیہ، ۱۸/۳۲۷ | ۲۔ | رد المحتار علی الدر المختار، ۱۸/۲۷ |
| ۳۔ | مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی یہ رائے ہے۔ البتہ مولانا عبدالخالق ندوی نے طبیب کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت کو مہمل رکھا ہے۔ جبکہ مولانا برہان الدین سنہلی نے ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی مندرجہ بالا تیسری صورت کے لیے امکان جواز کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن وہ مرد طبیب کے سامنے عورت کو ستر کھولنے کی اجازت ہرگز نہیں دیتے۔ | | |
| | جدید فقہی مسائل، ۵/۹۸-۱۰۶؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۴۱؛ ندوی، عبدالحمید | | |
| | عبدالخالق، مولوی، جدید طبی مسائل اور ان کی شرعی حیثیت، معارف، اکتوبر ۲۰۰۴ء، ص ۲۹۸ | | |
| | موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۳۹ | ۴۔ | خلاصۃ الفتاویٰ، ۳/۳۶۳ |
| ۵۔ | قوت مجامعت بڑھانے کے لیے حقنہ کروانے کا جواز امام شافعی کی طرف منسوب ہے لیکن امام سرحسی نے اسے رد کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ ضرورت کا درجہ نہیں رکھتا لہذا اس مقصد کے لیے ستر کھولنا جائز نہیں ہوگا۔ المبسوط، ۱۰/۱۵۶ | | |

۲۔ فقہاء نے ضرورت کے تحت ایسے علاج کی اجازت دی ہے جو عام حالات میں شرعی اعتبار سے درست نہیں ہوتا۔ بے اولاد عورتوں کے لیے اولاد کی خواہش بعض اوقات ایسی شدید ہو جاتی ہے کہ ان کی حالت کو اضطرار کے درجے میں رکھ کر ٹیسٹ ٹیوب بے بی جیسے علاج کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ بے اولاد عورتوں میں تو فقہاء کے مقررہ قواعد کے مطابق ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے اور بعض عورتوں میں حاجت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے اور حاجت کے درجے میں بھی فقہاء ایسے علاج کی اجازت دے ہی دیتے ہیں۔

۳۔ جلق یعنی مشت زنی کی فقہاء نے ضرورت کی صورت میں اجازت دی ہے۔ عبدالرشید بخاری لکھتے ہیں:

ولا يحل هذا الفعل خارج رمضان ان قصد قضاء الشهوة

وان قصد تسكين الشهوة ارجو ان لا يكون عليه وبال ۲

شوہر کی ایک بیوی کا مادہ تولید دوسری بیوی کے رحم میں رکھے جانے والی صورت میں ماں کا تعین: تیسری صورت جس میں ایک شوہر کی دو بیویوں میں سے ایک کا مادہ تولید براہ راست یا ٹیوب کے عمل کے بعد دوسری بیوی کے رحم میں رکھا جاتا ہے، اس صورت میں پیدا ہونے والے بچے کی ماں کون ہوگی۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کا کہنا ہے کہ چونکہ نطفہ سے نسب ثابت ہوتا ہے لہذا ہونا تو یہی چاہئے کہ اسکی ماں نطفہ والی ہونہ کہ حمل والی، لیکن بعض حضرات نے والدہ کے قرآنی لفظ کی روشنی میں بچہ جننے والی کو ماں قرار دیا ہے۔ ۳

مفتی عبدالواحد کا کہنا ہے کہ مردانہ اور زنانہ نطفوں کو ملا کے اختلاط اور بیضہ انٹی کی بار آوری کے بعد جو علقہ حاصل ہوتا ہے، اس میں کسی اور زنانہ نطفہ یعنی بیضہ انٹی کو بار آوری کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اگرچہ انکی بحث اس صورت سے متعلق ہے جس میں اجنبی عورت کے رحم میں پرورش ہوتی ہے تاہم انکے دلائل سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ انکے نزدیک مرد و عورت کے مادہ ہائے تولید کے اختلاط سے نسب ثابت ہو گیا اب رحم والی ماں کی حیثیت محض استعمال ہونے والے رحم سے زیادہ

نہیں۔ لہذا نسب نطفہ والی ماں سے ثابت ہوگا۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن مبین میں جو ارشاد ہے:

﴿إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّيْئُ وَلَدْنَهُمْ﴾ ۱۔ اولاً تو یہ ظہار کرنے والوں کے بارے میں ہے۔ دوم یہ کہ چونکہ عادتاً وضع حمل وہی کرتی ہے جو اولاً حاملہ ہوتی ہے لہذا اسی کا تذکرہ ہے اور اس عادت کے خلاف حمل اور وضع حمل کا علیحدہ علیحدہ عورتوں سے صدور ہونا نادر ہے اور ”النادر کالمعدوم“ نیز فقہاء کی تصریحات بھی یہی بتلاتی ہیں کہ حمل ثابت النسب ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ ثبوت نسب کے لیے رحم دلیل نہیں بلکہ جنین دلیل ہے۔ لہذا اس بچے کی ماں وہی کہلائے گی جس کا یہ نطفہ ہے اور دوسری عورت جس نے اس کو جنا ہے وہ اس کی رضاعی ماں کے درجے میں رہے گی۔ ۲۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی تجویز ہے کہ دونوں بیویوں کو اس بچے کی ماں قرار دیا جائے اور فقہ و میراث کے معاملے میں جس عورت نے حمل کی تکالیف برداشت کی ہے اسے حقیقی ماں تصور کیا جائے۔ اسلئے کہ فقہاء کے ہاں وہ باندی جو دو آقاؤں کے درمیان مشترک ہو اور وہ حاملہ ہو کر بچے کو جنم دے تو اس بچے کے نسب میں دونوں باپ شامل ہونگے اور وہ دونوں کا بچہ ہوگا۔ ۳۔

حاصل بحث

مؤلف کا خیال ہے کہ ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی اجازت صرف اس صورت میں ہونی چاہیے جب مرد کے نطفے کے اخراج کے لیے طبیب اور اس نطفہ کو عورت کے رحم میں پہنچانے کے لیے طبیہ میسر ہو ورنہ اس کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ کیونکہ بے اولادی شریعت کے مقرر کردہ درجہ اضطرار کے تحت نہیں آتی البتہ اسے درجہ حاجت کے تحت داخل کیا جاسکتا ہے اور اس کے لیے طبیہ کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت ہے۔

تیسری صورت کہ جس میں ایک بیوی کا نطفہ دوسری بیوی کے رحم میں ڈال دیا جاتا ہے، اس کی گنجائش مخدوش معلوم ہوتی ہے۔ نسب کے معاملے میں یہی صورت بہتر ہے کہ جس عورت کا نطفہ ہے، اسی کی اولاد ہو اور حمل والی عورت رضاعی ماں کے درجے میں رہے۔ البتہ کرائے کی ماں کا تصور سرے سے غلط ہے۔

سرجری سے متعلق جدید مسائل (۲)

کلوننگ

تخلیق کے دو طریقے ہیں۔ ایک فطری اور دوسرا سائنسی۔

فطری طریقہ تخلیق میں زرمادہ کے نطفوں کے ملاپ کے بعد تخلیقی عمل شروع ہوتا ہے، سائنسی طریقہ تخلیق میں زرمادہ کے نطفے رحم کی بجائے خارج میں ملتے ہیں مؤخر الذکر عمل کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً ٹیسٹ ٹیوب بے بی، کلوننگ وغیرہ۔

کلوننگ (clonning) لفظ کلون سے نکلا ہے جسکے معنی ہم شکل کے ہیں۔ اصطلاحی طور پر کلون (clone) کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں۔

۱۔ ایک نامیاتی جسم یا نامیاتی اجسام کے گروپ جو کسی دوسرے نامیاتی جسم سے غیر جنسی (non sexual) افزینگی عمل سے اخذ کیا جائے

۲۔ خلیہ یا خلیوں کا گروپ جو ایک خلیہ سے اخذ کیا گیا ہو یا اخذ کئے گئے ہوں۔ ۱۔

کلوننگ سے مراد تخلیق کا وہ غیر فطری طریقہ ہے جسکے ذریعے ایک ہی طرح کے حیوانات یا ان کے اعضاء جزوی یا مکمل طور پر کثیر تعداد میں بنائے جاسکتے ہیں۔ ۲۔ گویا کلوننگ جینیاتی ٹیکنالوجی کی وہ قسم ہے جس میں سالمہ (molecule)، جانوروں یا پودوں کی بہت ساری نقول بنائی جاسکتی ہیں۔ ۳۔

حیوانات میں کلوننگ کی تاریخ نصف صدی سے زیادہ پر محیط ہے۔ لیکن سائنس دانوں کو حیوانی کلوننگ میں مکمل کامیابی ۱۹۹۷ء میں حاصل ہوئی، جب اسکاٹ لینڈ کے ڈاکٹر ”ایان وولمٹ“ نے ”روز لین انسٹی ٹیوٹ“ کے تحت ایک ایسی بھیڑ کی پیدائش کا تجربہ کیا جو کلوننگ کے ذریعے پیدا کی گئی تھی۔ ۴۔

۱۔ انسانی کلوننگ شرعی نقطہ نظر، قاضی محمد ہارون مینگل، مشمولہ سالانہ رپورٹ ۲۰۰۳-۲۰۰۲ اسلامی

نظریاتی کونسل، ص ۳۲۶

۲۔ عبدالرؤف شکوری، ڈاکٹر، کلوننگ ایک تعارف، لاہور، اردو سائنس بورڈ، ۱۹۹۸ء، ص ۶۸-۶۹

۳۔ نثار احمد، ڈاکٹر، کلوننگ کا سائنسی عمل، تعارف و تجزیہ ماہنامہ محدث، جلد ۳۵، شمارہ ۱، ص ۵۷

۴۔ نور احمد شاہتاز، ڈاکٹر، کلوننگ ایک تعارف مشمولہ کلوننگ، ترتیب و تدوین، نور احمد شاہتاز، ڈاکٹر،

کراچی، سکا لریزا کیڈمی، ۱۹۹۸ء، ص ۱۶

بھیڑ کی پیدائش کے بعد سے پوری دنیا میں کلوننگ اور بالخصوص متوقع انسانی کلوننگ ایک اہم موضوع کی شکل اختیار کر گیا۔ ایک طرف سائنسدانوں نے کلوننگ کے بارے میں اپنے تجربات بڑھانے شروع کر دیے اور دوسری طرف عوام الناس اور مذہبی طبقوں نے اس پر بحث کرنا شروع کر دی۔ چونکہ ہمارا دائرہ کار اسکی شرعی حیثیت تک محدود ہے لہذا یہاں صرف اسکے بارے میں فقہائے پاک و ہند کی آراء بیان کی جاتی ہیں۔

آراء کے ذکر سے پہلے ضروری ہے کہ اس کے طریقہ اور اقسام کا ذکر کر دیا جائے تاکہ شرعی حکم کا دائرہ کار واضح ہو سکے۔

کلوننگ کی مندرجہ ذیل اقسام ہیں۔

۱۔ بالغ ڈی این اے کلوننگ (Adult DNA clonning)

۲۔ جنین کلوننگ (Embryo clonning)

۳۔ معالجاتی کلوننگ (Therapeuetic clonning)

۱۔ بالغ ڈی این اے کلوننگ

اس طریقہ کار میں موانٹ کے بیضہ کے خلیہ سے مرکزہ نکال لیا جاتا ہے۔ اور دوسرے غیر جنسی خلیہ کا مرکزہ اس میں ڈال دیا جاتا ہے۔ پہلی کلونڈ (Cloned) بھیڑ کی پیدائش اسی طریقے سے عمل پذیر ہوئی تھی، اس طریقہ کار کو روز لین طریقہ کار بھی کہتے ہیں۔^۱ ضروری ہے کہ اس مقام پر کلوننگ کی قدرے تفصیل سے وضاحت کر دی جائے۔

جسم کی بنیادی اکائی خلیہ ہے، چاہے نباتات ہوں، حیوانات ہوں یا انسان۔ خلیہ کے اندر ایک مرکزہ (Nucleus) ہوتا ہے، اس مرکزہ میں دھاگے کی مانند چھوٹے چھوٹے اجسام ہوتے ہیں، یہ کروموسومز کہلاتے ہیں۔

ان کروموسومز میں موروثی خصوصیات کا حامل مادہ ہوتا ہے، اسے جینز کہتے ہیں۔ یہ

۱۔ کلوننگ کا سائنسی عمل، تعارف و تجزیہ، ص ۵۹؛ ڈاکٹر ناصر افضل کی پریزنٹیشن کے اہم نکات، مشمولہ

سالانہ رپورٹ ۲۰۰۲-۲۰۰۳ اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۱

جینز ایک خاص مالیکیول کا حصہ ہوتے ہیں، اسے DNA کہتے ہیں۔ اس DNA میں تمام موروثی صفات اور متعلقہ شخص کی تمام خصوصیات ہوتی ہیں اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ایک کروڑ افراد میں سے شاید صرف دو افراد کا DNA بمشکل ایک جیسا ہوتا ہو اب کلوننگ اس فعل کا نام ہے کہ بیضہ کو رحم سے لیکر اس کا مرکزہ نکال دیا جاتا ہے اور اسکی جگہ اسی مادہ کے یا کسی نر کے عام جسمانی خلیہ (cell somatic) کا مرکزہ نکال کر ڈال دیا جاتا ہے اور پھر اسے اسی مادہ کے یا کسی (جسکے بیضہ کے مرکزہ کو نکالا تھا) اور مادہ کے رحم میں پرورش کے لئے رکھا جاتا ہے۔ واضح رہے کہ جس خلیہ کا مرکزہ بیضہ کے خلیہ میں ڈالا جاتا ہے وہ عام جسمانی خلیہ ہی ہوتا ہے جو جلد یا اور کسی حصہ سے لیا جاتا ہے۔

یہاں ایک نکتہ کی وضاحت ضروری ہے، وہ یہ کہ عورت اور مرد کے جنسی خلیوں میں ۲۳، ۲۳ کروموسومز ہوتے ہیں۔ اور ہر مرد و عورت کے غیر جنسی خلیہ میں ۴۶ کروموسومز ہوتے ہیں۔ یہ قدرت کی کاریگری ہے کہ جنسی خلیوں میں ۲۳ اور ۲۳ کروموسومز رکھے ہیں، جو مل کر ۴۶ کروموسومز بنتے ہیں، اور مکمل بچہ اس سے وجود میں آتا ہے۔ اسی لئے بچے میں مرد و عورت دونوں کے اوصاف موجود ہوتے ہیں۔ اب کلوننگ میں جب ۴۶ کروموسومز کے حامل مرکزہ کو ایک بغیر مرکزہ والے بیضہ میں ڈالا جاتا ہے تو پیدا ہونے والا بچہ اسی حامل خلیہ کی مکمل شبیہ ہوگا، اور یہی کلوننگ کا راز ہے، اس میں کسی انسان کی مکمل شبیہ پیدا ہو جاتی ہے۔
بالغ ڈی این اے کلوننگ کی چار ممکنہ صورتیں ہو سکتی ہیں۔

۱۔ ایک مادہ کے بیضہ سے مرکزہ نکالا۔ اسی مادہ کے عام جسمانی خلیے کا مرکزہ بیضہ کے خلیہ میں ڈال دیا اور اسی مادہ کے رحم میں پرورش کے لئے رکھ دیا۔

۲۔ رحم دوسری مادہ کا ہو۔

۳۔ جسمانی خلیہ دوسری مادہ کا ہو، رحم اسی اول مادہ کا ہوگا۔

۴۔ ایک مادہ کے رحم سے بیضہ کا مرکزہ نکالا۔ اس میں دوسرے نر یا مادہ کے خلیہ کا مرکزہ ڈالا اور

ایک اور مادہ کے رحم میں رکھ دیا۔ ۱۔

جین کلوننگ (Embryo cloning)

اس طریقہ میں جب بیضہ پر کلوننگ کا عمل کر کے اسے زرخیز کر لیا جاتا ہے تو اس میں تقسیم کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ اس سے کئی خلیے پیدا ہوتے ہیں۔ جنہیں بعد ازاں مختلف مادہ کے رحم میں رکھ دیا جاتا ہے۔ اس طریقہ کار میں ایک خلیہ سے کئی کلونڈ حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ ۲۔

معالجاتی کلوننگ (Therapeutic cloning)

معالجاتی کلوننگ یہ ہے کہ کسی شخص کے جسم سے خلیہ لیکر مصنوعی طریقہ پر اس سے مکمل عضو یا اعضاء مثلاً دل، لبلبہ، جگر وغیرہ بنا کر، اس بیمار شخص کے جسم میں اسکی پیوند کاری کر دی جائے۔ ۳۔ واضح رہے کہ معالجاتی کلوننگ میں ابھی تک کامیابی حاصل نہیں ہو سکی۔

کلوننگ کی شرعی حیثیت

اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا اور مختلف مدارس کے فتویٰ جات سب اس بات پر متفق ہیں کہ انسانی کلوننگ ناجائز اور حرام ہے۔ ۴۔ اس کے مندرجہ ذیل دلائل دیے گئے ہیں۔

عدم جواز کے دلائل:

۱۔ فقہاء کے ہاں پیدائش کے فطری طریقہ کے علاوہ تمام طریقے ممنوع ہیں، ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے مسئلہ کے ذیل میں اسکے عدم جواز کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی گزری ہے کہ متذکرہ بالا

- | | | | |
|----|---|----|--------------|
| ۱۔ | انسانی کلوننگ شرعی نقطہ نظر، ص ۳۲۷-۳۲۸ | ۲۔ | ایضاً، ص ۳۲۷ |
| ۳۔ | ڈاکٹر قاسم مہدی کی پریزنٹیشن کے اہم نکات، مشمولہ سالانہ رپورٹ ۲۰۰۲-۲۰۰۳ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۱۵ | | |
| ۴۔ | سالانہ رپورٹ ۲۰۰۲-۲۰۰۳ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۱۶ | | |

www.ifa-india.org/english/seminars,10.html

دارالعلوم کراچی، دارالافتاء جامعہ فاروقیہ، نیز مفتی محمد رفیق الحسنی اور مفتی ذاکر حسن نعمانی کے فتاویٰ اور آراء کا ذکر ڈاکٹر نور احمد شاہتاز نے کیا ہے۔ یہ فتاویٰ اور آراء بھی کلوننگ کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ کلوننگ، ص ۱۲۶-۱۲۷، ۱۵۷-۱۶۱، ۱۶۳-۱۶۵، نیز مندرجہ ذیل کتب میں بھی اس کے عدم جواز کا ذکر ہے۔

فقہی مضامین، ص ۳۳۷؛ جدید فقہی مسائل، ۱۱۰/۵؛ نظام الفتاویٰ، ۳۳۹/۱

طریقہ غیر فطری ہے، تو جب ٹیسٹ ٹیوب میں جنسی خلیہ کے غیر فطری عمل سے بار آور ہونے کی اجازت نہیں تو غیر جنسی خلیہ سے بار آوری کس طرح جائز ہو سکتی ہے۔

۲۔ کلوننگ کے عمل میں اگر کسی عورت کے رحم کو عاریۃ یا اجزۃ استعمال کیا جائے تو یہ بھی ناجائز اور حرام ہے کیونکہ حدیث میں آتا ہے۔ لایعار الفرج ۲ کہ رحم و فرج کو عاریت پر نہیں، جب ان کو عاریت کی بجائے اجرت پر لیا جائے تو یہ بطریق اولیٰ حرام ہوگا۔

۳۔ کلوننگ کے ذریعہ پیدائش کی صورت میں نسب، وراثت اور نان و نفقہ کے مسائل پیدا ہوں گے۔

۴۔ کلوننگ عبث فی الخلق ہے، کیونکہ اس میں حیات انسانی کی بقا نہیں ہے۔ حیات انسانی کی بقاء فطری طریقوں پر ہے، اپنی منکووحہ سے یا مملوکہ سے مباشرت۔

۵۔ جس عورت کے رحم میں کلوننگ کے عمل سے خلیہ داخل کیا جائیگا اسکی بے پردگی ہوگی۔ البتہ ڈاکٹر طاہر القادری کی رائے یہ ہے کہ کلوننگ انسانوں میں اگر کامیاب ہوگی تو جائز ہوگی۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

"کلوننگ ٹیکنالوجی اگر جانوروں کی طرح انسانوں میں بھی شروع ہوگی تو

شریعت مطہرہ کو اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا اور وہ جائز ہوگی۔"

اسی طرح پروفیسر منیب الرحمن کی رائے ہے کہ اگر بیوی کے بیضہ کے خلیہ سے DNA

۱۔ فقہی مضامین، ص ۳۳۷؛ ذاکر حسن نعمانی، مفتی، کلوننگ جینیاتی انجیرنگ میں انقلاب یا مخلوق خدا کا مذاق مشمولہ کلوننگ، ص ۱۲۶-۱۲۷ ۲۔ اس کی تخریج پیچھے گزر چکی ہے۔

۳۔ فقہی مضامین، ص ۳۳۵ ۴۔ جدید فقہی مسائل، ۱۱۰/۵-۱۱۱؛ دارالعلوم

کراچی کا فتویٰ مشمولہ کلوننگ، ص ۱۵۷ ۵۔ اس دلیل کا ذکر متعدد فتاویٰ اور آراء میں

موجود ہے۔ دارالافتاء دارالعلوم کراچی، دارالافتاء جامعہ فاروقیہ نیز مفتی محمد رفیق الحسنی اور مفتی ذاکر

حسن نعمانی کے فتاویٰ اور آراء میں اس دلیل کا ذکر ہے۔ کلوننگ، ص ۱۲۶-۱۲۷، ۱۵۷-۱۶۱،

۱۶۳-۱۶۵، فقہی مضامین، ص ۳۳۷؛ جدید فقہی مسائل، ص ۱۱۰/۵؛ نظام الفتاویٰ، ۳۳۹/۱

۶۔ مفتی محمد رفیق الحسنی کی رائے مشمولہ کلوننگ، ص ۱۶۳

۷۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد طاہر القادری کی منفرد رائے مشمولہ کلوننگ، ص ۱۶۶

نکال کر شوہر کے جسمانی غیر جنسی خلیہ کا DNA اس میں داخل کر کے اسی بیوی کے رحم میں رکھ دیا جائے تو اسے جائز ہونا چاہئے۔ اگرچہ انکی یہ رائے حتمی نہیں تاہم اسلامی نظریاتی کونسل کے زیر اہتمام اجلاس میں انہوں نے اسی رائے کا اظہار کیا ہے۔

پروفیسر مذکور کی رائے تحقیقی اعتبار سے غلط ہے اس لئے کہ کلوننگ کے حرام ہونے کی علت محض اختلاط نسب نہیں بلکہ عبث فی المخلوق بھی ہے، نیز فطری طریقہ سے اعراض بھی ہے۔ جہاں تک ڈاکٹر طاہر القادری کی رائے کا تعلق ہے۔ تو انہوں نے اپنی رائے کے دلائل

ذکر نہیں کیے۔

مؤلف کی رائے

راقم الحروف کی رائے میں انسانی کلوننگ کو اسکی تمام قسموں سمیت ناجائز قرار دیا جانا چاہئے البتہ معالجاتی کلوننگ چونکہ معالجہ سے تعلق رکھتی ہے اسلئے اس کا جواز ہونا چاہئے۔

پوسٹ مارٹم

پوسٹ مارٹم کا شرعی جواز دور جدید کا ایک اہم اجتہادی مسئلہ ہے۔ یوں تو اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ کے ذیل میں اس پر اصولی بحث ہو چکی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جسم انسانی کی تکریم و توقیر کے باعث کوئی بھی ایسا عمل ناجائز ہے جس میں اہانت کا پہلو نکلتا ہو۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو پوسٹ مارٹم میں جسم انسانی کی اہانت پیوند کاری سے بہت زیادہ ہے جیسا کہ آگے اس کے طریقہ کار کے تفصیلی ذکر سے معلوم ہو جائے گا۔ البتہ دور جدید میں اسکی اہمیت کے پیش نظر فقہائے پاک و ہند کی اس مسئلہ میں ایک سے زیادہ آراء ہیں۔

قبل اسکے کہ ان علماء کے موقف اور اسکے دلائل ذکر کئے جائیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پوسٹ مارٹم کی اقسام اور طریقہ کار کا ذکر کر دیا جائے۔

پوسٹ مارٹم لاطینی زبان کا لفظ ہے جس کا معنی ہے مرگ کے بعد۔ میڈیکل سائنس کی اصطلاح میں میڈیکل آفیسر کا نعش کا معائنہ کرنا پوسٹ مارٹم کہلاتا ہے۔ پوسٹ مارٹم کی مندرجہ ذیل اغراض ذکر کی جاتی ہیں۔

- ۱۔ نامعلوم نعش کی شناخت کرنا۔
 - ۲۔ موت کے سبب اور موت کے بعد کی مدت کا تعین کرنا۔
 - ۳۔ نومولود میں اس امر کی تحقیق کہ پیدائش کی وقت زندہ تھا یعنی اس میں حیات کی قابلیت تھی یا نہیں
- پوسٹ مارٹم کا ایک اساسی اصول یہ ہے کہ معائنہ مفصل اور مکمل ہونا چاہئے۔ جسم کے تینوں جوف یعنی سینہ، پیٹ اور کھوپڑی کا کھول کر معائنہ ہونا چاہئے۔ زخم چاہے ایک جوف کا ہو معائنہ تینوں کا ہوگا، کیونکہ رپورٹ میں دونوں امور ذکر ہونے چاہئیں۔
- امراول کہ زخم کن کن اعضاء کو پہنچا ہے۔

امردوم کون کون سے اعضاء تندرست اور صحیح پائے گئے۔

مروجہ پوسٹ مارٹم معائنہ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ ظاہری معائنہ (external examination)

۲۔ اندرونی معائنہ (internal examination)

ظاہری معائنہ:- (External examination)

ظاہری معائنہ میں مندرجہ ذیل امور خاص اہمیت کے حامل ہیں۔

الف۔ لباس کا معائنہ۔ لباس پر پھٹن یا بٹن کا ٹوٹا ہوا ہونا، لباس پر کٹاؤ، لباس کا بے ترتیب ہونا، کسی جھگڑے وغیرہ پر لباس کا دلالت کرنا، کپڑوں کو بغیر پھاڑے احتیاط سے اتارا جائے اگر اتارنا ممکن نہ ہو تو سلائیوں پر سے احتیاط سے کاٹنا۔

ب۔ سر سے پیر تک اور کمر اور سینہ وغیرہ جسم کی ظاہری سطح کا احتیاط سے معائنہ کرنا تاکہ مندرجہ ذیل امور معلوم ہو سکیں۔

۱۔ وہ آثار و علامات جو موت کے بعد کی مدت پر دلالت کرتے ہیں مثلاً جسمانی تناؤ، مقعد کا درجہ حرارت، نیلگوں دھبے، ان دھبوں کا محل وقوع اور مقدار و پیمائش، نعش کے پھول جانے اور پھٹ جانے کی وسعت معلوم کرنا۔

۲۔ غیر شناخت شدہ لاشوں میں شناختی نشان مثلاً عمر، جنس، نوع، جسامت، جلد، بال اور آنکھوں کی رنگت، گودنے کے نشانات، بھرے ہوئے زخموں کے نشانات، وزن کرنا، جو اشخاص کسی انجکشن وغیرہ کے عادی ہوں انکی میت پر نشانات ہوتے ہیں، انکا معلوم کرنا۔

۳۔ جسم کے سوراخ نتھنے، منہ، کان اور مقعد وغیرہ کا معائنہ کرنا، گردن کے گردری کے نشانات کا اندازہ لگانا تاکہ موت کا سبب معلوم ہو سکے۔

۴۔ ریلوے اور ٹرین کے حادثات کی صورت میں آنکھوں کا مشاہدہ ضروری ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ شخص مذکور کہیں نابینا تو نہیں تھا۔

ظاہری معائنہ سے موت کے اسباب کا کچھ اندازہ لگایا جاسکتا ہے مثلاً

۱۔ چہرے کے پرانے ابھرے ہوئے زخم یا جلنے کے آثار، مرگی کی علامت ہیں۔

۲۔ پارک ناخنوں کے نشانات، گلا گھونٹنے کی علامت ہیں۔

۳۔ سوئی کے نشانات، عادی نشہ باز ہونے کی علامت ہیں۔

اندرونی معائنہ (internal examination)

ہر کیس میں جسم کے مذکورہ جو فون کا مکمل معائنہ ضروری ہے۔ اندرونی معائنہ کے اہم مدارج مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ اس جوف سے ابتدا کرنا بہتر ہے جو سب سے زیادہ متاثرہ ہوا ہو۔ پھر نشتر (چیر) ہر کیس کے خصوصی حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے لگایا جاتا ہے بطور مثال جب میت کے جسم پر چیلروں کے نشانات موجود ہوں تو چیر دینے سے گریز کیا جاتا ہے تاکہ وہ چیر بطور شہادت باقی رہے۔

۲۔ اولاً ٹھوری سے لے کر پیڑو تک چیر دیا جائے گا، البتہ اس دوران پیٹ کو احتیاط سے چیرا جائے تاکہ آنتوں کو زخم نہ پہنچے۔

۳۔ سینہ کی درمیانی ہڈی کو دونوں جانب کی پسلیوں کے غضروف artilages سے کاٹ کر جدا کر لیا جائے۔ اگر ضرورت ہو تو ہنسی کی ہڈی کو بھی آری سے چیرا جائے۔

۴۔ جوف بطن اور اس میں موجود اعضاء کا بغور معائنہ کیا جائے۔

۵۔ چاقو کو جبرے کے اندرونی جانب پھیر کر زبان کو منسلکات سے علیحدہ کر لیا جائے اور پھر حلق کے کاٹے ہوئے حصے سے زبان کو کھینچا جائے پھر چاقو کو حرکت دے کر زبان کو ہڈی، حلق، نخرہ، سانس کی نالی اور مری کی پچھلی جانب سے آگے لایا جائے بہتر یہ ہے کہ سینے کے تمام اعضاء بمعہ زبان، نخرہ اور حلق کو کاٹ کر جدا کر لیا جائے۔ پھر قلب، پیپھڑے، معدہ، عورت کے رحم، مثانہ کا چیر کر معائنہ کیا جائے، جگر، گردے اور تلی کو الگ الگ کر کے صاف ظروف میں ڈال لیا جائے، چھوٹی آنت کو بھی کاٹا جائے۔

۶۔ پورے نظام کا کھول کر معائنہ کیا جائے۔

۷۔ سر کی جلد کو کاٹ کر دائیں بائیں ڈال لیا جائے پھر کھوپڑی کو کانوں کے ذرا اوپر سے پورا کاٹ لیا جائے۔ اس ساری تفصیل کو اسلئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ صورت مسئلہ مکمل واضح ہو سکے۔

پوسٹ مارٹم مندرجہ ذیل دو مقاصد کیلئے کیا جاتا ہے۔

۱۔ لاش کی شناخت کیلئے۔ ۲۔ لیبارٹری تجربات کیلئے۔

لاش کی شناخت کے لیے پوسٹ مارٹم

مانعین کا موقف

جہاں تک لاش کی شناخت کیلئے اور دیگر اسی طرح کے مقاصد کیلئے پوسٹ مارٹم کرنے کا تعلق ہے تو علماء کی ایک جماعت نے اسے مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے۔

دلائل:

- ۱۔ قرآنی آیات ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ --﴾^۱ وغیرہ اور احادیث مبارکہ ”کسر عظم الميت ککسرہ حیاً“^۲ وغیرہ سے یہ استدلال کہ انسان کی اہانت کی اجازت نہیں ہے۔
- ۲۔ مردے کو زندے کی طرح احساس تکلیف، رنج و غم ہوتا ہے۔
- ۳۔ پوسٹ مارٹم کے طریقہ کار میں بے پردگی ہوتی ہے۔ خاص طور پر جب عورت کی لاش کا پوسٹ مارٹم مرد کرتے ہیں۔^۳ مجلس فقہی مکہ مکرمہ کو بنگلہ دیش کے ایک مسلمان کا خط موصول ہوا جس میں استفسار کیا گیا تھا کہ ایک بچی فضائی حادثے کا شکار ہوئی جس کا پوسٹ مارٹم ایک مرد ڈاکٹر نے کیا تھا۔ مجلس فقہی نے فیصلہ کیا کہ یہ عمل غیر شرعی ہے۔ بنگلہ دیش کے صدر کے نام خط لکھا گیا

۱۔ نظام الفتاویٰ، ۱/۴۱۳؛ کفایت المفتی، ۴/۱۸۹؛ فتاویٰ محمودیہ، ۹/۱۳۴-۱۳۵؛ فتاویٰ حقانیہ، ۲/۳۹۸؛ انسانی اعضاء کا احترام اور طب جدید، ص ۱۴؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۶۹؛ آپ کے مسائل اور ان کا حل، ۹/۲۳۴؛ الطاف الرحمن بنوی، مولانا، پوسٹ مارٹم کی شرعی حیثیت، المباحث الاسلامیہ، مارچ جون ۲۰۰۶ء، ص ۵۱۔ حضرت تھانوی اس بارے میں واضح رائے نہیں دے سکے البتہ مردہ کے پیٹ کو چاک کر کے مال وغیرہ نکالنے کا جزئیہ پیش کیا ہے۔ محمد اقبال قریشی، مولانا، مرتب اشرف الاحکام، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۴۲۴ھ، ص ۲۳۴

۲۔ الاسراء ۷۰:۱۷

۳۔ سنن ابی داؤد، کتاب الجنائز، باب فی الخفار یجد العظم هل یتکب ذلک المکان، ۳/۲۱۲، ج ۳۲۰

۴۔ نظام الفتاویٰ، ۱/۴۱۳؛ انسانی اعضاء کا احترام اور طب جدید ص ۱۴؛ نیز اسی کتاب میں دارالعلوم

کراچی کا فتویٰ، ص ۱۲۵؛ پوسٹ مارٹم کی شرعی حیثیت، ص ۵۲

۵۔ پوسٹ مارٹم معائنہ کی شرعی حیثیت، ص ۷۷

۶۔ کفایت المفتی، ۴/۱۸۸؛ نظام الفتاویٰ، ۱/۴۱۳

کہ آئندہ ایسا نہ ہو۔^۱

عورتوں کے پوسٹ مارٹم کے بارے میں صورت حال بہت گھمبیر ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ ان کے لیے پوسٹ مارٹم کرنے والی خواتین موجود نہیں۔ ثانیاً اسلئے کہ مردہ خانوں میں پوسٹ مارٹم کرنے والے اکثر عیسائی چمار ہوتے ہیں۔ چنانچہ اسلامی نظریاتی کونسل کو ایک خط موصول ہوا جس میں اس بات پر تشویش کا اظہار کیا گیا تھا کہ مسلمان مرد و عورت کا پوسٹ مارٹم عیسائی کرتے ہیں۔ کونسل نے وزارت صحت کو بذریعہ خط ہدایت کی کہ اس مقصد کیلئے مسلمانوں کا چناؤ کیا جائے نیز خواتین کا پوسٹ مارٹم لیڈی ڈاکٹر کرے۔^۲

مولانا مودودی کا نظریہ اس مسئلے میں توقف کا تھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک طرف تو شرعی احکام ہیں جو مر جانے والے کے جسد کے احترام کا تقاضا کرتے ہیں اور دوسری جانب طب کے مختلف شعبوں میں تحقیق و تجربہ کیلئے نیز مقدمات قتل میں سبب موت کی تحقیق کیلئے پوسٹ مارٹم کی ضرورت ہے، ان دو متضادم تقاضوں کے درمیان مصالحت کیلئے میری قوت فیصلہ بالکل عاجز ہے۔^۳

مجوزین کا موقف اور ان کے دلائل

علماء کا دوسرا گروہ بقدر ضرورت اسکے استعمال کی اجازت دیتا ہے۔^۴

مولانا گوہر رحمان لکھتے ہیں:

"میری ناقص رائے تو یہی ہے کہ پوسٹ مارٹم میں کچھ زیادہ چیر پھاڑ نہیں کی جاتی بلکہ موت کا سبب معلوم کرنا ہوتا ہے اس لئے ضرورت کی حد تک اس کی رخصت دی جاسکتی ہے۔"^۵

- | | |
|---|--|
| ۱ | پوسٹ مارٹم اور آپریشن کی شرعی حیثیت، مشمولہ بعض جدید مسائل و معاملات کی شرعی حیثیت، نور احمد شاہتاز، ڈاکٹر، کراچی، اسکا لرز اکیڈمی ۲۰۰۱ء، ص ۲۵-۲۶ |
| ۲ | سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۲ء-۲۰۰۳ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۱۵۱-۱۵۲ |
| ۳ | رسائل و مسائل، ۲/ ۱۹۵-۱۹۶ ج تفہیم المسائل، ۲۶۶/۱؛ جدید فقہی مسائل، ۲۲۰/۱؛ ندوی، عبدالخالق عبدالکبیر، مولانا، جدید طبی مسائل کی شرعی حیثیت، معارف، اکتوبر ۲۰۰۲ء، ص ۲۸۸-۲۸۹؛ سعیدی، غلام رسول، مولانا، شرح صحیح مسلم، لاہور، فریڈ بک سٹال، س۔ ن۔ ن، ۲۰۰۲ء، ص ۲۶۶/۱ |
| ۴ | تفہیم المسائل، ۲۶۶/۱ |

ان حضرات کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

- ۱۔ جہاں دو ضرر ہوں شریعت چھوٹے ضرر کو اختیار کرنے کی اجازت دیتی ہے۔
- ۲۔ فقہاء نے اس مردہ حاملہ عورت کا پیٹ چاک کرنے کی اجازت دی ہے جس کے پیٹ کا بچہ ابھی تک زندہ ہے۔
- ۳۔ پوسٹ مارٹم میں زیادہ چیر پھاڑ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

مؤلف کی رائے

مؤلف کا خیال ہے کہ پوسٹ مارٹم کی اقسام کا ذکر کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ اکثر شرعی ضروریات مثلاً قصاص، دیت ظاہری معائنہ سے پوری ہو جاتی ہیں۔ لہذا اندرونی معائنہ کی ہرگز اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ اس میں مردے کی شدید اہانت ہوتی ہے۔

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد لکھتے ہیں:

" جہاں تک ظاہری معائنہ کا تعلق ہے یہ ہر غیر متوقع موت اور قتل وغیرہ کی صورت میں کیا جانا ضروری ہے۔ کیونکہ اسکے نتائج ہی کی روشنی میں قصاص اور دیت اور قسامت کے احکامات صادر کئے جائیں گے۔ "

چنانچہ پاکستان کے جنرل آصف نواز کی تدفین کے کافی عرصہ بعد یہ خبر اڑائی گئی کہ انہیں زہر دیا گیا تھا، لہذا بالوں اور ناخنوں کا پوسٹ مارٹم کیا جائے۔

صاحب درمختار اس بارے میں لکھتے ہیں:

" ولا قسامة ولا دية في ميت لا اثر به لا نه ليس بقتيل لان القتيل عرفا هو فائت الحياة بسبب مباشرة الحي وانه مات حتف انفه والغرامة تتبع فعل العبد او يسيل دم من فمه او انفه او دبره او ذكره لان الدم يخرج منها عادة "

۱۔	پوسٹ مارٹم واپریشن کی شرعی حیثیت، ص ۱۹-۲۰؛ جدید طبی مسائل کی شرعی حیثیت، ص ۲۸۸-۲۸۹؛
۲۔	جدید فقہی مسائل، ۲۲۰/۱، ۲۲۰/۱، جدید فقہی مسائل، ۲۲۰/۱،
۳۔	تفہیم المسائل ۲۶۶/۱، پوسٹ مارٹم معائنہ کی شرعی حیثیت، ص ۷۶
۴۔	انعام اللہ گیلانی، ڈاکٹر، پوسٹ مارٹم کی شرعی حیثیت، المباحث الاسلامیہ، مارچ جون، ۲۰۰۵ء،
۵۔	ص ۶۶، الدر المختار، ص ۴۴۴

نیز انہوں نے لکھا ہے:

"وما تم خلقه ككبير اى وجد سقط تامة الخلقه به

اثر الضرب وجب القسامة والدية " ۱

ان عبارات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت کے موقع پر بعد از مرگ نعش کا ظاہری معائنہ واجب ہے خواہ بڑے کا ہو یا چھوٹے کا بلکہ ساقط شدہ جنین کا بھی۔ نیز اشارۃ النص ان عبارات کا یہ بھی بتاتا ہے کہ جب ظاہری معائنہ پر احکام شریعت حاصل ہو جائیں تو بلا ضرورت اندرونی معائنہ کی ضرورت نہیں ہے۔
ایک عملی مثال سے اسکی مزید وضاحت ہوتی ہے۔

ایک ۲۱ سالہ شادی شدہ عورت کی نعش اس حالت میں لائی گئی کہ ایک دوپٹے سے اسکے بازو اور ٹانگوں کو باندھا گیا تھا، منہ پر سینہ بند باندھا ہوا تھا بتلایا یہ گیا کہ اس کا شوہر اس پر ناراض ہوا، پہلے اس نے مقتولہ کو ایذا دی اور پھر قتل کر دیا، وہ پھولدار کپڑے پہنے ہوئے تھی جو خون سے رنگین تھے، کپڑے پانچ جگہوں سے کٹے ہوئے تھے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ افقی طور پر واقع ایک گھونپا ہوا زخم $۲ \times ۲ \times ۴$ سم دائیں جانب سینے کے نچلے حصے اور پیٹ کے اوپر کے حصے پر۔

۲۔ ترچھا چھری وغیرہ سے گھونپا ہوا زخم $۱ \times ۲.۵ \times ۲$ سم دائیں جانب پیٹ پر ناف سے ۳.۵ سم اوپر اور دائیں کو۔

۳۔ عمودی چھری وغیرہ سے گھونپا ہوا زخم $۲ \times ۲ \times ۵$ سم بائیں جانب پیٹ پر ناف سے ۲ سم باہر کو۔

۴۔ چھری وغیرہ سے گھونپا ہوا زخم $۱ \times ۱ \times ۴$ سم۔ بائیں جانب پیٹ کے نچلے حصے پر ناف سے ۳.۵ سم بائیں کو۔

۵۔ سوا گھونپا ہوا زخم، سینے کے نچلے حصے میں بائیں جانب۔ پستان (nipple) سے ذرا نیچے۔ یہ زخم پھیپھڑوں کو محیط جھلی کے جوف اور قلب تک جا گھسا ہے، ساتویں اور آٹھویں پسلیاں اور انکے مابین جگہ بھی متاثر ہے۔

پوسٹ مارٹم کے اندرونی معائنہ میں دائیں جانب نویں اور دسویں پسلیاں اور بائیں جانب ساتویں اور آٹھویں پسلیاں کٹی ہوئی پائی گئیں۔

قلب کو محیط جھلی اور بائیں وینٹریکل میں آلہ محدہ کے گھسنے کے نشان۔ ماہرین کا اندازہ ہے کہ موت فوری طور پر واقع ہو گئی تھی۔ بقیہ تمام اعضاء تندرست پائے گئے۔
اس مثال سے یہ واضح ہو گیا کہ یہاں اندرونی معائنہ کی کوئی خاص ضرورت نہیں جسکے باعث میت کی حرمت کو اور مسلمان عورت کے پردے کو یکسر نظر انداز کیا جاتا۔

یہ ساری بحث تو پوسٹ مارٹم کی اس صورت میں ہے جب وہ لاش کی شناخت وغیرہ کیلئے کیا جائے۔ جہاں تک طب کی تعلیم و تجربہ کیلئے لاشوں کے پوسٹ مارٹم کرنے کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

طب کی تعلیم کیلئے انسانی لاشوں پر تجربہ

مجوزین کا موقف

طب کی تعلیم کیلئے پوسٹ مارٹم ایک اہم مسئلہ ہے۔ جن علماء نے اسے ایک واقعی ضرورت سمجھا ہے، اور اسکے علاوہ کسی اور متبادل کا یا تو انکو علم نہیں یا وہ اس متبادل کو مکمل اور صحیح متبادل نہیں سمجھے انہوں نے اسکے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ ان علماء کی تعداد قلیل ہے۔^۱

دلائل

۱۔ مجوزین نے اس صورت کو مطلقاً آپریشن پر قیاس کیا ہے۔ اور وہی مسئلہ اپنی تائید میں پیش کی ہیں جو پیوند کاری کے مجوزین نے پیش کی ہیں مثلاً حاملہ عورت کے پیٹ سے زندہ بچے کے نکالنے کیلئے

۱۔ پوسٹ مارٹم معائنہ کی شرعی حیثیت، ص ۸۲-۸۳

۲۔ جدید فقہی مسائل، ۲۲۱/۱؛ جدید طبی مسائل اور ان کی شرعی حیثیت، ص ۲۹۸-۲۹۹؛ نظام الفتاویٰ، واضح

رہے کہ نظام الفتاویٰ کا جو فتویٰ طب کی تعلیم کے لیے انسانی لاشوں پر تجربے کے جواز پر مشتمل ہے وہ

موجودہ مطبوعہ نسخے میں نہیں ہے۔ صاحب احسن الفتاویٰ نے اسے نقل کیا ہے۔ یہ ۱۳۷۶ھ کا دستخط

شدہ ہے۔ یہ دارالعلوم کے مفتیان مولوی منت اللہ رحمانی، مفتی مہدی حسن اور مفتی نظام الدین کا متفقہ

ہے۔ جبکہ نظام الفتاویٰ کے موجودہ مطبوعہ نسخے میں طب کی تعلیم کے لیے اور لاش کی شناخت کے لیے

پوسٹ مارٹم کا عدم جواز مذکور ہے۔ احسن الفتاویٰ، ۳۳۹/۸-۳۴۱؛ نظام الفتاویٰ، ۲۱۳/۱

اور نیز میت کے نکلے ہوئے کسی دوسرے کے موتی نکالنے کیلئے آپریشن کرنا وغیرہ۔
 ۲۔ وہ فقہی قواعد جو ضرر خاص کو ضرر عام کے دفع کرنے کیلئے روار کھنے کے بارے میں ہیں۔
 صاحب احسن الفتاویٰ نے نظام الفتاویٰ کے جس فتوے پر نقد کیا ہے اس فتوے میں کاتب مفتی نے لکھا ہے:

”میڈیکل کالج میں چند مردوں کی نعش پر عمل جراحی کے باعث چونکہ سینکڑوں زندہ مریضوں کی جان بچتی ہے اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ ایک بچہ کی جان بچانے کے لیے ایک نعش پر عمل جراحی بلا اختلاف جائز ہو اور سینکڑوں جانیں بچانے کیلئے چند نعشوں پر عمل جراحی جائز نہ ہو۔“

مفتی نظام الدین مندرجہ بالا عبارت کے متعلق اخیر میں لکھتے ہیں۔

خط کشیدہ عبارت تو بہت ہی مضبوط دلیل ہے اور آیت کریمہ ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَا اُولٰٓئِیَ الْاَلْبَاب﴾ اور آیت قتال کے اشارے بھی اس طرف ہیں۔

مانعین کا موقف اور دلائل

مانعین انسانی لاشوں پر تجربہ کو طبی تعلیم کی ضرورت کیلئے واحد اور حتمی حل تسلیم نہیں کرتے۔

صاحب احسن الفتاویٰ نے فتویٰ مذکورہ بالا میں موجود استدلال (تعلیمی ضرورت کو

اخراج ولد پر قیاس کرنا) کو مندرجہ ذیل فروق کے باعث مسترد کیا ہے۔

۱۔ شق بطن ولد کا معروف طریقہ ہے اس میں اہانت نہیں۔

۲۔ اخراج ولد کے بعد میت کو احترام سے رکھ دیا جاتا ہے۔ بخلاف مذکورہ صورت کے۔

۳۔ اخراج ولد میں جان بچانے کا عمل ہے جبکہ یہاں جان بچانے کے طریقوں کی تعلیم ہے۔ جان

بچانے کے عمل اور تعلیم میں فرق ہے جان بچانے کیلئے حملہ آور کو قتل کرنا جائز ہے۔ جبکہ یہ عمل جان

بچانے کے طریقہ کو سیکھنے کیلئے جائز نہیں۔

۴۔ یہاں متبادل موجود ہے وہاں شق بطن کا متبادل کوئی نہیں۔ چنانچہ پلاسٹک کے انسانی

۱۔ پوسٹ مارٹم واپریشن کی شرعی حیثیت، ص ۱۹-۲۰؛ جدید طبی مسائل کی شرعی حیثیت، ص ۲۸۸-۲۹۹؛

جدید فقہی مسائل، ۲۲۰/۱، ۲

۳۔ احسن الفتاویٰ، ۳۴۰/۱۸، ۴

ڈھانچے، حیوانی ڈھانچے اور اسکریننگ مشین کے ذریعے جسم انسانی کی تصاویر متبادل راستے ہیں۔

نیز اشباہ کے کلیہ (کہ ضرر شدید کو ضرر خفیف سے زائل کیا جاسکتا ہے) سے استدلال

صحیح نہیں اسلئے کہ یہاں حفظ احترام کے مقابلہ میں حفظ جان نہیں بلکہ اسکی تعلیم ہے جب علاج

فرض نہیں تو علاج کی تعلیم کیلئے اہانت جسد انسانی کس طرح جائز ہو سکتی ہے اگر ایسا فرض ہو تو

حکومت کو جبراً لاشیں وارثین سے لے لینی چاہئیں، اور اگر وہ نہ دیں تو لاوارث لاش کو تختہ مشق بنانا

ظلم و زیادتی ہے۔^۱ صاحب خیر الفتاویٰ نے منجملہ دلائل کے دو دلائل درج ذیل ذکر کیے ہیں:

۱۔ اگر یہ عمل لاوارث لاشوں کے ساتھ کیا جائے تو یہ سخت قساوت قلبی کی دلیل ہے کہ جو چیز اپنی

وارث لاش کے ساتھ ہونا پسند نہیں وہ دوسروں کی لاش کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

۲۔ میت کا جنازہ، کفن اور دفن مسلمانوں کے ذمہ فرض ہے جبکہ اس عمل میں ان فرائض کی بجا آوری

نہیں ہوتی^۲

مؤلف کی رائے

مؤلف کی رائے میں صرف ظاہری معائنہ جائز ہے۔ اندرونی معائنہ دلائل کی روشنی

میں صحیح نہیں۔ اسلئے کہ لاش کی عظمت ضروری ہے جبکہ اندرونی معائنہ میں لاش کی شدید اہانت

ہوتی ہے۔ طب کی تعلیم کیلئے انسانی لاشوں کو تختہ مشق بنانا بھی جائز نہیں۔ اسلئے کہ اس کا متبادل

موجود ہے۔ ان تمام دلائل کے علاوہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تعلیم پانے والے طلباء و طالبات کا

رویہ اس لاش کے ساتھ بڑی بے حرمتی والا ہوتا ہے۔ وہ لاش کے ساتھ کھیلتے ہیں ایسی صورت میں

اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے۔

صرف ظاہری معائنہ کی ستر کی رعایت کے ساتھ اجازت ہے نیز پوسٹ مارٹم کے

وقت روشنی اور دیگر سہولیات کا مکمل انتظام ہونا چاہیے۔

یہ نصیحت کرنا کہ میری لاش کو اس مقصد کے لیے استعمال کر لیا جائے، یہ وصیت بھی صحیح

نہیں۔ ایسی وصیت کرنا جائز نہیں۔^۳

خیر الفتاویٰ، ۳/۳۱۹-۳۲۰

۲

احسن الفتاویٰ، ۸/۳۲۱-۳۲۲

۱

فتاویٰ محمودیہ، ۱۸/۳۲۵-۳۲۶

۳

پلاسٹک سرجری

لفظ پلاسٹک (plastic) یونانی لفظ (Plastikos) سے مشتق ہے۔ اسکے معنی ہیں کسی چیز کو موڑنا یا نئی شکل بنانا۔

پلاسٹک سرجری سے مراد ایسی سرجری ہے جس کا مقصد جسمانی نقص کی اصلاح ہو خواہ پیدائشی نقص ہو یا کسی حادثے کا نتیجہ ہو یا پھر اعضاء کی شکل میں تبدیلی کر کے اسکے حسن و جمال میں اضافہ مقصود ہو۔

اس مذکورہ بالا تعریف کے اعتبار سے پلاسٹک سرجری کی دو قسمیں بنتی ہیں۔

۱۔ Reconstructive Surgery ۲۔ Cosmetic Surgery

مقدم الذکر جسمانی نقائص و عیوب کی اصلاح کرتی ہے جبکہ مؤخر الذکر حسن و جمال میں اضافہ کرتی ہے۔

پلاسٹک سرجری کی تاریخ

مؤرخین کی تحقیق کے مطابق پلاسٹک سرجری میں مصری اطباء کو شرف اولیت حاصل ہے۔ Edwin Smith Pyprus جو تقریباً تین ہزار سال پہلے لکھی گئی تھی اس میں چہرہ سے متعلق عمل جراحی کی تفصیل موجود ہے۔ دوسرے نمبر پر ہندوستان کا نام آتا ہے۔ سنسکرت کی بعض کتابیں جو ۲۶۰۰ ق م میں لکھی گئی تھیں ان میں ناک کان اور زبان کی سرجری کا ذکر کافی تفصیل سے ہے۔ پھر Sushrute جس کے بارے میں خیال ہے کہ ۲۶۰۰ ق م سے ۴۰۰ ق م کے درمیان لکھی گئی، میں ہندو مصنف نے پلاسٹک سرجری کو کافی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اسکی بیان کردہ تکنیکوں سے کچھ عرصہ قبل تک فائدہ اٹھایا جاتا رہا ہے۔ ہندوستان میں اسکے پھیلنے کی وجہ یہ بھی تھی کہ یہاں ہندوؤں کی مذہبی عدالتیں مختلف اعضاء خصوصاً ناک، کان اور عضو تناسل کاٹ دیا کرتی تھیں۔

ہندوستان کے ساتھ ساتھ یونان وغیرہ میں بھی اس فن کو خوب عروج حاصل ہوا۔

Aulus cornelius جو اپنے زمانے کا معروف طبیب تھا، اس نے Demedina میں کٹی ہوئی زبان، کان اور ناک کی درستگی کا وہی طریقہ درج کیا ہے جو ہندوستانی اطباء اس سے پہلے

استعمال کر چکے تھے۔

بازنطینی حکومت کے طبیب خاص Oribasius نے طبی انسائیکلو پیڈیا Synagogue Medice میں چہرہ کی سرجری کے متعلق دو باب رکھے تھے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ عربوں میں یہ فن یا تو متعارف نہیں تھا یا ابتدائی شکل میں تھا۔ اسلئے کہ حضرت عرفجہ بن سعدؓ کو اولاً چاندی کی اور پھر اس میں بدبو آنے کے باعث سونے کی ناک لگوانا پڑی حالانکہ اس دور سے بہت پہلے ناک کی حقیقی شکل میں تیاری و تنصیب کا فن وجود میں آچکا تھا۔ ۱۸۱۸ء میں Vongraefe نے پلاسٹک سرجری کی اصطلاح کو سب سے پہلے استعمال کیا۔ اسے مقبول عام بنانے میں ڈاکٹر V.P. Blare کا نام قابل ذکر ہے جنہوں نے پہلی جنگ عظیم کے دوران غیر معمولی آپریشن کئے۔ ڈاکٹر موصوف نے امریکی ملٹری ہسپتال میں اس فن کا مستقل شعبہ بھی قائم کیا۔ ۱۹۵۰ء میں Micro Surgery کے آغاز سے ماڈرن پلاسٹک سرجری کا آغاز ہوا اور پھر دیکھتے ہی دیکھتے اسکی مقبولیت اتنی بڑھی کہ صرف امریکہ میں میڈیکل بورڈ کے مصدقہ ڈاکٹروں کے ذریعہ ہر سال اس طرح کے اڑھائی ملین آپریشن کئے جانے لگے۔ ۲۔

پلاسٹک سرجری اپنی مقدم الذکر دونوں قسموں سمیت مندرجہ ذیل مقاصد کے لئے استعمال ہوتی ہے۔

- ۱۔ پیٹ، پیٹھ، کمر، کولہا اور ٹھوری وغیرہ کے پاس مقامی طور پر سن کر کے زائد چربی کو زائل کر کے جسم کو دبلا اور چھریا بننے میں مدد دینا۔
- ۲۔ عضو تناسل کو بڑا کرنا۔
- ۳۔ حمل کی وجہ سے لٹک جانے والے پیٹ کو درست کرنا۔
- ۴۔ گال، ٹھوری، ہونٹ اور پستان کو حسب طلب بڑا یا چھوٹا کرنا۔
- ۵۔ جسم کی ڈھیلی کھال کو چست کرنا، خاص طور پر چہرے کی جھریوں کو دور کرنا۔
- ۶۔ ناک، کان اور گردن کو خوبصورت شکل دینا۔

۱۔ حضرت عرفجہ والی حدیث کی تخریج پیچھے گزر چکی ہے۔

۲۔ ندوی، حسنین احمد سید، ڈاکٹر، پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، بحث و نظر، اکتوبر دسمبر، ۲۰۰۷ء،

۷۔ آنکھ کے گرد سیاہ حلقے، دھبہ یا شکن دور کرنا۔

۸۔ ڈھلک جانے والی پلکوں کو درست کرنا۔

۹۔ سر کے پچھلے حصے سے بال سامنے منتقل کر کے جزوی یا کلی گنجا پن کا علاج کرنا۔

۱۰۔ جلد کو گورا کرنا۔ ۱۱۔ بھنوں کو، پلک یا ہونٹ وغیرہ پر مائٹ میک اپ کرنا۔

۱۲۔ پیٹ کی باطنی جلد سے مٹانہ تیار کرنا۔

۱۳۔ تیسری ڈگری تک جلے ہوئے جسم پر نئی جلد کی پیوند کاری کرنا۔

۱۴۔ کٹے ہوئے ہونٹ، اضافی انگلی، گنجا پن، چیچک زدہ چہرہ، ناک، کان اور آنکھ کی پلک کے نقص کو

دور کرنا وغیرہ۔

پلاسٹک سرجری کا شرعی حکم

پلاسٹک سرجری اگر بغرض علاج ہو تو وہ جائز ہے۔ علاج کے دو درجے ہو سکتے ہیں۔

اول درجہ یہ ہے کہ کوئی جسمانی عیب، نقص یا کمزوری اس درجہ کی ہو کہ اس کا علاج انتہائی ناگزیر اور

ضروری ہو، جیسے وہ شخص جس کا مٹانہ ناکارہ ہو گیا ہو۔ اسے پیٹ کی باطنی جلد سے مٹانہ تیار کر کے

لگانا۔ اسی طرح تیسری ڈگری تک جلے ہوئے جسم کے حصہ پر نئی جلد کی پیوند کاری کرنا۔ اسی طرح

عنین (نامرد) کا ذکر اتنا چھوٹا ہو کہ مجامعت نہ ہو سکے، اسکے ذکر کو بڑا کرنا۔ ۲۔ اس طرح کے علاج

کی دلیل مندرجہ ذیل احادیث ہیں۔

”عن ابی الدرداءؓ ان رسول اللہ ﷺ قال ان الله انزل الداء والدواء

وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تتداووا بحرام۔“ ۳

حضرت ابو درداءؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ نے بیماری اور اس کا

علاج دونوں نازل کیے ہیں اور ہر مرض کی دواء بنائی ہے اس لیے ضرورت پڑنے پر

علاج کرو اور البتہ حرام چیز سے علاج نہ کراؤ۔

۱۔ پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۱-۱۰۳؛ فقہی مضامین، ص ۳۴۸

۲۔ پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۱۷۷

۳۔ سنن ابی داؤد، کتاب الطب، باب فی تمرۃ العجوة، ۷/۱۴، ح ۳۸۷۴؛ سنن بیہقی، کتاب الضحایا، باب

النہی عن التداوی بما یكون حراما فی غیر حال الضرورة، ۵/۱۰، ح ۱۹۴۶۲

”عن عبد اللہ بن مسعودؓ ان رسول اللہ ﷺ قال: ما انزل الله داء

الا وانزل له دواء جهله من جهله وعلمه من علمه“ ۱

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے کوئی ایسی بیماری پیدا نہیں کی جس کا علاج پیدا نہ کیا ہو۔ البتہ یہ کسی کو معلوم نہیں ہے اور کسی کو معلوم ہے۔

دوم: وہ امراض و عیوب جو پہلی قسم کے مقابلہ میں کمتر ضرورت کے حامل ہوں جنکے علاج کی ضرورت شدید نہ ہو۔ مثلاً کٹے ہوئے ہونٹ، اضافی انگلی، گنجا پن، چچک زدہ چہرہ، ناک، کان اور آنکھ کی پلک میں ایسا نقص جو دیکھنے میں خراب لگتا ہو۔ اس کی تائید مندرجہ ذیل روایات سے ہوتی ہے۔

حضرت قتادہؓ بیان کرتے ہیں کہ احد کے موقع پر میں اپنے چہرے کو رسول پاک ﷺ

کے چہرے کے سامنے کر کے تیروں کو روک رہا تھا کہ ایک تیر مجھے ایسے لگا کہ جس سے میری آنکھ حلقے سے باہر نکل گئی میں نے اسے ہاتھ میں لیا اور رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ میں ایک عورت سے محبت کرتا ہوں۔ مجھے ڈر ہے کہ اب وہ مجھے ناپسند کرے گی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”ان شئت صبرت ولك الجنة وان شئت رددتها ودعوت الله تعالى لك“ اگر تم

صبر کر لو تو تمہیں جنت ملے گی اور اگر چاہو تو میں اللہ سے دعا کرتا ہوں، تمہاری آنکھ لوٹ آئے گی۔ حضرت قتادہؓ نے عرض کی کہ جنت بہترین بدلہ ہے لیکن اگر وہ خاتون دیکھے گی تو مجھے بھینگا کہے گی۔ آپ ﷺ نے میری آنکھ کو اس کی جگہ پر لوٹا بھی دیا اور میرے لیے جنت کی دعا بھی کی۔ ۲

حضرت رافع ابن مالکؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ بدر کے دن کچھ لوگوں نے جن میں، میں بھی تھا، ابی ابن خلف کا پیچھا کیا اس کی زرہ میں بغل کے نیچے مجھے ایک شگاف نظر آیا تو میں نے وہاں تلوار ماری اس موقع پر مجھے ایک تیر ایسا لگا کہ میں بھینگا ہو گیا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس جگہ لعاب دہن لگایا اور میرے لیے دعا کی تو پھر اس سے مجھے کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ یعنی میری آنکھ صحیح ہو گئی۔ ۳

بعض روایات سے اس درجہ کے امراض و عوارض کے علاج کی حوصلہ شکنی کی گئی ہے۔

۱۔ مسند احمد، آخر حدیث عبد اللہ بن مسعود، ۳۷۷/۱، ج ۳۵۷۸

۲۔ حلبی، علی بن برہان الدین، السیرة الحلبیة، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۴۰۰ھ، ۲/۵۴۲

۳۔ البدایہ والنہایہ، ۲۹۱/۳

”عن اسماء بنت ابی بکر، قالت: جاءت امرأة الى النبي ﷺ

فقال يارسول الله ان لي ابنة عريسا اصابها حصبة فتمزق شعرها

افاصله، فقال لعن الله الواصلة والمستوصلة“^۱

روایت کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایک عورت نے اپنی بیٹی کے بال جھڑ جانے کی شکایت کی اور اس لڑکی کی شادی کے موقع پر دوسرے بال لگوانے کی اجازت مانگی۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے بال لگانے والی اور لگوانے والی دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔

لیکن یہاں ممانعت کی وجہ تدلیس، تغیر، دھوکہ دہی اور فریب ہے۔

اغراض فاسدہ کے تحت سرجری

تدلیس، تغیر، فریب اور اغراض فاسدہ کے تحت سرجری کروانا ناجائز نہیں ہے۔ ہونٹوں کی موٹائی کو کم کرنا۔ دبی ہوئی Normal Range کی ناک کو اونچا کروانا۔ چہرے سے بڑھاپے کی جھریوں کو ختم کرنا۔ حمل کی وجہ سے زیر ناف جھریوں کو دور کرنا۔ عورت کی ڈھلکی ہوئی چھاتیوں کو اونچا کروانا۔^۲ البتہ بیوی، خاوند کی خوشنودی کیلئے چھاتی کی سرجری کروا سکتی ہے۔^۳

ممانعت کے دلائل

(۱) اس میں اسراف ہے۔^۴

(۲) اس میں دھوکہ و فریب مقصود ہوتا ہے یعنی ایسے تغیرات کرنا جسے دیکھ کر دیکھنے والے کو دھوکہ ہوتا ہے مثلاً چہرے سے بڑھاپے کی جھریوں کو دور کرنا تاکہ دیکھنے والے کو سرجری کیا ہوا چہرہ جو ان نظر آئے۔^۵

(۳) اس میں غرض فاسدہ کو پورا کرنا مقصود ہے، مثلاً عورت کی چھاتیاں ڈھلک جائیں تو انہیں اونچا کروانا یا حمل کے بعد زیر ناف جھریوں اور دانگوں کو صاف کروانا۔ شریعت ایسے اغراض فاسدہ کو

۱ صحیح مسلم، کتاب اللباس والزینة، باب تحريم الفعل الواصلة والمستوصلة، ۱۲۸۶/۳، ج ۲۱۲۲

۲ پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ فقہی مضامین، ص ۳۲۸-۳۲۹؛ جدید فقہی مسائل،

۲۰۹/۱ جامعہ بنوریہ کافتوی، مؤرخہ حکیم محرم الحرام ۱۴۳۰ھ

۳ پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۹

۴ پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۸؛ فقہی مضامین، ص ۳۲۸

پورا کرنے کی اجازت نہیں دیتی۔

(۴) اس سے جسم میں ایسے تغیرات پیدا ہوتے ہیں جو محض تکلف ہیں مثلاً دبی ہوئی مگر Normal Range کی ناک کو اونچا کروانا یا جیسے موٹے مگر قابل قبول ہونٹوں کو باریک کرانا۔ یہ ایسی اغراض ہیں جو محض تکلف ہیں۔

(۵) جو چیزیں نشہ تو پیدا نہ کرتی ہوں، لیکن صحت کے لئے مضر رساں ہوں اور انکا استعمال انسان کو انکا خوگر بنا دیتا ہو ایسی چیزیں مخدرات کہلاتی ہیں۔ شریعت میں ان اشیاء کا استعمال جائز نہیں جبکہ یہ چیزیں پلاسٹک سرجری میں بکثرت استعمال ہوتی ہیں۔

(۶) اس میں ستر کھولی جاتی ہے جو جائز نہیں ہے۔

(۷) اس میں تغیر لخلق اللہ ہے یعنی اللہ کی بنائی ہوئی شکل و ہیئت کو تبدیل کرنا ہے جو ظاہر ہے کہ جائز نہیں ہے۔ اس دلیل کی بناء قرآن میں مذکور شیطان کے اس مقولے پر ہے۔

﴿وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرْنَ خَلْقَ اللَّهِ﴾

اور میں انھیں حکم کرونگا تو وہ ضرور بالضرور اللہ کی خلقت میں تبدیلی کریں گے۔

ڈاکٹر حسین احمد ندوی کا کہنا ہے کہ یہ آیت بطور دلیل ذکر کرنا مناسب نہیں، اس لئے کہ یہ آیت انتہائی عمومی نوعیت کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تغیر خلق اللہ کے مفہوم میں اہل علم کا شدید اختلاف ہے، عبد اللہ بن عباس، سعید بن المسیب، ابو عیاض، ابوصالح ثوری نے اسے جانوروں کو خصی بنانے سے متعلق قرار دیا ہے۔ جبکہ قتادہ، عکرمہ، ابراہیم نخعی اور عطاء نے اسے دین اسلام سے ارتداد کے متعلق بتایا ہے۔ جبکہ حسن بصری نے اسے گدوانے کے متعلق قرار دیا ہے۔

مؤلف کا خیال ہے کہ جن حضرات نے اس آیت کو بطور استدلال ذکر کیا ہے انکے ہاں تغیر خلق اللہ کا

۱	فقہی مضامین، ص ۳۳۸	۲	محولہ بالا
۳	جدید فقہی مسائل، ۱/۲۵۷؛ پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۹		
۴	جدید فقہی مسائل، ۱/۲۵۷؛ پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۹		
۵	پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۹؛ فقہی مضامین، ۳۳۹؛ جدید فقہی مسائل، ۱/۲۰۹		
۶	النساء: ۱۱۹	۷	پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۹
۸	تفسیر طبری، ۵/۲۸۱-۲۸۶		

مصدق اضافی غیر ضروری تحسین و تکمیل ہوگا جو انہوں نے حضرت عبداللہؓ کے اس اثر سے لیا ہوگا۔

”لعن اللہ الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات

للحسن المتغيرات خلق اللہ“

اللہ تعالیٰ نے گودنے والی، گدوانے والی بھنوں کا بال نکالنے والی اور دانتوں کے

درمیان فاصلہ پیدا کرنے والی پر لعنت بھیجی ہے۔ یہ عورتیں حسن پیدا کرنے کے لئے

اللہ کی خلقت کو تبدیل کرنے والی ہیں۔

اسلئے اس آیت سے استدلال صحیح ہے۔

حاصل بحث

نیز مؤلف کے خیال میں پلاسٹک سرجری کا آج کے دور میں ایک اور بہت بڑا فائدہ ہے وہ یہ کہ اسکے ذریعے مجرموں کو پکڑنے اور انکا سراغ لگانے میں مدد ملتی ہے مردہ جسموں کی انگلیاں، چہرے اور دیگر اعضاء کی سرجری سے تحقیق و تفتیش میں مدد ملتی ہے آج کل خود کش حملہ آور Suicide Bomber کو اسی ذریعے سے قابل شناخت بنایا جاتا ہے۔ اسلئے فی نفسہ اس میں قباحت نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ از قسم علاج ہے۔ البتہ ضرورت کے بغیر محض حسن وزینت کے لئے انکے استعمال میں کئی شرعی قباحتیں موجود ہیں لہذا یہ جائز نہیں ہے۔ نیز عورت کے جسم کے مختلف حصوں کی سرجری، محض خاتون ڈاکٹر ہی سے کروانا جائز ہے۔ اگر خاتون ڈاکٹر میسر نہ ہو تو مندرجہ بالا قسم اول کے تحت آنے والے عیوب کی اصلاح کیلئے مرد ڈاکٹر سے بھی سرجری کروانا جائز ہوگا وگرنہ قسم دوم کے تحت آنے والے عیوب کی اصلاح کیلئے عورت صرف خاتون ڈاکٹر سے سرجری کروا سکتی ہے اور اگر عورت غرض فاسد کے تحت سرجری کروانا چاہے تو پھر چونکہ یہ از قسم معالجہ بھی نہیں ہے، اسلئے خاتون ڈاکٹر سے بھی ایسی سرجری کروانا جائز نہ ہوگا۔ اس کی تائید جامعہ بنوریہ کے فتویٰ سے بھی ہوتی ہے۔

۱ صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب المتفلجات للحسن، ۲۲۱۶/۵، ج ۵۵۸۷؛ صحیح ابن حبان، کتاب

الزینة والتطیب، ذکر لعن المصطفیٰ المتغيرات خلق اللہ، ۳۱۵/۱۲، ج ۵۵۰۵

۲ جامعہ بنوریہ کا مذکورہ بالا فتویٰ

مرض الموت سے متعلق جدید مسائل

موت کی حقیقت اور مصنوعی آلہ تنفس

عصر حاضر میں میڈیکل سائنس کی ترقی سے ایک اہم سوال ابھرا ہے کہ موت کی حقیقت کیا ہے۔ قدیم دور میں دل کی دھڑکن کے بند ہونے کو موت سے تعبیر کیا کرتے تھے۔ لیکن اب مختلف آپریشنوں میں دل کی دھڑکن کو کچھ لمحوں کیلئے بند بھی کر دیا جاتا ہے اور موت واقع نہیں ہوتی، اس طرح مصنوعی سانس کی مشین (Vantilator) کے ذریعے انسان کو سانس دلایا جاتا ہے۔ گویا سانس کی حقیقی آمد و رفت کے بغیر بھی انسان کو زندہ رکھا جاسکتا ہے۔

موت کی حقیقت اور تعریف کا تعین کئی لحاظ سے ضروری ہے۔

۱۔ جب ڈاکٹر پیوند کاری کی غرض سے کسی بیمار قریب المرگ آدمی کے اعضاء نکالنا چاہیں تو ضروری ہے کہ وہ اعضاء موت کے بعد نکالے جائیں کیونکہ شریعت اسلامیہ زندہ کے اعضاء کے استعمال کی اجازت نہیں دیتی اور اگر موت کے بعد نکالے جائیں تو وہ کارآمد نہیں رہتے۔

۲۔ اگر مریض مصنوعی تنفس پر ہو اور وراثتاً علاج کے اخراجات برداشت کر سکتے ہیں۔ اس آلے کا ہٹانا قتل نفس تو نہ ہوگا۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ اگر کسی انسان کا دل بیٹری سے چل رہا ہے۔ اس طرح گردوں کے مریض کا ڈائلیسز ہو رہا ہے۔ اسی طرح بلڈ کینسر کے مریض کو مسلسل خون دیا جا رہا ہے۔ اسی طرح وہ مریض جو مختلف بیماریوں میں دواؤں کے سہارے زندہ ہیں ان سب سے اگر زندگی کے معاون آلات اور دوائیں ہٹالی جائیں تو کیا یہ قتل ہوگا۔ یا پھر ایسا کرنا جائز ہوگا۔ لہذا یہ متعین کرنا ضروری ہے کہ موت کسے کہتے ہیں۔ معاصر فقہی ادب میں ابھی اس سوال پر خاطر خواہ تحقیق نہیں ہوئی۔ تاہم جو کچھ کہا گیا ہے وہ درج ذیل سطور میں ذکر کیا جا رہا ہے۔

موت دماغ کے ایک حصہ کا نام ہے:

میڈیکل سائنس کے محققین کا کہنا ہے کہ موت دراصل دماغ کے نیچے والے اڑھائی تین انچ کے تقریباً ایک انگلی جیسے حصے (Brain Stem) کی موت ہے۔ یہ حصہ ہوش، دل،

۱۔ کلیدیکل موت کے فقہی/قانونی پہلو (ایک مذاکرہ)، سالانہ رپورٹ ۹۸-۹۹ء اسلامی نظریاتی

کونسل، ص ۱۷۳-۱۷۸

بلڈ پریش اور سانس کو کنٹرول کرتا ہے۔

انسان کو مردہ قرار دینے کی شرائط

ایسے شخص کو مردہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

۱۔ جو مشین کے ذریعے سانس لے رہا ہو اور مکمل بے ہوش ہو۔

۲۔ جسکے جسم کا درجہ حرارت ۳۵ سینٹی گریڈ سے کم نہ ہو۔

۳۔ جسے مسکن یا بے ہوشی کی کوئی دوا نہ دی گئی ہو۔

۴۔ جسے کوئی ایسی بیماری نہ ہو جو جسم کے افعال کو کم کرتی ہو جیسے Hypothyroidism

ایک مستند ڈاکٹر جو کم از کم پانچ سال سے رجسٹرڈ ہو مندرجہ ذیل ٹیسٹ کر کے دیکھے کہ

اسکے دماغ کا خاص حصہ Brain Stem کام نہیں کر رہا۔

انسان کو مردہ قرار دینے کیلئے مندرجہ ذیل ٹیسٹ لازمی ہیں:

الف: درد سے جسم میں کوئی حرکت نہ ہونا۔

ب۔ گلے میں خراش سے گلے کی حرکت نہ ہونا۔

ج۔ آنکھوں کی پتلیاں جمی ہوئی ہونا اور روشنی سے ان کا نہ سکڑنا۔

د۔ آنکھوں کے قرنیاہ کو ملنے سے آنکھوں میں حرکت نہ آنا۔

ہ۔ سر ادھر ادھر کرنے سے آنکھوں میں حرکت نہ آنا۔

و۔ کانوں میں برفانی پانی ڈالنے سے آنکھوں کا حرکت میں نہ آنا۔

ز۔ سانس کی مشین ہٹانے یا کاربن ڈائی آکسائیڈ گیس دینے سے سانس کی کوئی حرکت نہ ہونا۔

اگر یہ سب علامات ہوں تو ایسے شخص کو ابتدائی مردہ کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر ایک بھی

علامت پائی جائے تو اسے مردہ نہیں کہا جاسکتا۔

چوبیس گھنٹے بعد ایک دوسرا ڈاکٹر یہ سارے ٹیسٹ اس مریض پر دوبارہ کرتا ہے اور اگر

پھر بھی یہ سارے کے سارے ٹیسٹ منفی ہوں تو پھر مریض کو مردہ قرار دے کر اس سے مصنوعی تنفس

کی مشین ہٹائی جاسکتی ہے۔

محمد طارق، پروفیسر ڈاکٹر، کلینیکل (Clinicla) موت۔۔۔ طبی نقطہ نظر، سالانہ رپورٹ ۲۰۰۰-۰۱ء،

اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۳۱-۲۳۲

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا فیصلہ

اسلامک فقہ اکیڈمی نے اس بارے میں درج ذیل تجاویز منظور کی ہیں۔

۱۔ جب سانس کی آمد و رفت پوری طرح رک جائے اور موت کی علامات ظاہر ہو جائیں تب ہی موت کے واقع ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ اور اسی وقت سے موت سے متعلق وصیت کا نفاذ، میراث کا اجراء اور عدت کا آغاز وغیرہ احکام جاری ہوں گے۔

۲۔ اگر مریض مصنوعی آلہ تنفس پر ہو، لیکن ڈاکٹر اس کی زندگی سے مایوس نہ ہوئے ہوں اور امید ہو کہ فطری طور پر تنفس کا نظام بحال ہو جائے گا تو مریض کے ورثاء کے لیے اسی وقت مشین کا ہٹانا درست ہوگا جب مریض کی املاک سے اس علاج کو جاری رکھنا ممکن نہ ہو، نہ ورثاء ان اخراجات کو برداشت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور نہ اس کو جاری رکھنے کے لیے کوئی اور ذریعہ میسر ہو۔

۳۔ اگر مریض آلہ تنفس پر ہو اور ڈاکٹروں نے مریض کی زندگی اور فطری طور پر نظام تنفس کی بحالی سے مایوسی ظاہر کر دی ہو تو ورثاء کے لیے جائز ہوگا کہ مصنوعی آلہ تنفس علیحدہ کر دیں۔

مؤلف کی رائے

مؤلف کے خیال میں اگر دو مسلمان ڈاکٹر اسکے مندرجہ بالا ٹیسٹ کر کے متفق ہو جائیں کہ مصنوعی تنفس کے آلہ کے ہٹانے پر اس شخص کی موت واقع ہو جائے گی۔ مصنوعی تنفس کے علاوہ اسکا کوئی علاج نہیں اور دوسرے مریض اس آلہ کے لگائے جانے کے منتظر ہیں اور ان میں اسکے استعمال پر زندگی کی امید بھی باقی ہے تو پھر ایسے شخص سے اس آلے کے ہٹانے میں کوئی قباحت نہیں۔

مرنے کا حق (Euthanasia)

مرنے کا حق Euthanasia رحم دلانہ قتل Mercy killing اور رحم دلانہ موت Mercy Dying وغیرہ ایک ہی مسئلہ کے مختلف عنوان ہیں۔

مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص ناقابل علاج مرض میں مبتلا ہے Terminally ill ناقابل برداشت درد Unbearable Pain میں ایک کر بناک صورت حال سے دوچار ہے۔

۱۔ کیا ایسا شخص خود اپنی زندگی کا خاتمہ کر سکتا ہے۔

اس ضمن میں مغربی ممالک میں سرکاری و نیم سرکاری سطح پر ہونے والی اباحت، سوالات و قوانین بالا اختصار درج ذیل ہیں۔

موت کے حق کے سلسلے میں آسٹریلیا نے جولائی ۱۹۹۶ء میں دنیا کی پہلی مملکت کی حیثیت سے رضا کارانہ مہربان موت یا قتل کو قانونی طور پر جائز قرار دیا ہے۔ بمطابق Right of terminally ill Act ذہنی طور پر بیدار افراد جو مرض الموت میں مبتلا ہوں، کسی ڈاکٹر سے زندگی ختم کرنے کے لیے امداد طلب کر سکتے ہیں۔ اس قانون کے خلاف مارچ ۱۹۹۷ء میں اپیل بھی کی گئی تھی پروٹیسٹ Prostate کے سرطان میں مبتلا پہلا شخص تھا جس نے قانونی طور پر آسٹریلیا میں زندگی کا خاتمہ چاہا تھا۔

ریاست ہائے متحدہ امریکا کی ریاستوں میں سے کولمبیا میں ۱۹۹۷ء میں عدالت نے فیصلہ دیا کہ جو انتہائی بیمار شخص کو مرنے میں مدد دے گا اسے فوجداری مجرم قرار نہیں دیا جائے گا۔ ۱۹۹۷ء میں امریکا کی سپریم کورٹ نے فیصلہ دیا کہ خودکشی میں مدد دینے والے ڈاکٹر کا فعل دستوری مسئلہ ہے۔ اس لئے ۲۲ ریاستوں نے اسے غیر قانونی قرار دیا۔ چھ ریاستوں میں اس کا کوئی قانون نہیں۔ ریاست اور یگان میں ۱۹۹۷ء میں Death with Dignity Act کے مطابق اس بات کی اجازت ہے کہ اگر مریض مرض کے انتہائی درجے پر ہو تو وہ خود اپنے آپ کو زہر کا انجکشن لگالے۔ ۱۲۷ افراد نے ۱۹۹۹ء میں خود کو اس قانونی راستے سے موت کے حوالے کیا۔ نومبر ۲۰۰۰ء کے آخری عشرے میں ہالینڈ کی پارلیمنٹ کے ایوان زیریں نے ایسی موت کے حق کو

فرد کی رائے پر چھوڑنے کی منظوری دے دی ہے۔ اس منظوری کی بنیاد عوامی تائید بتلائی جاتی ہے۔

البتہ پارلیمنٹ کے ایوان بالا کی منظوری ابھی باقی ہے۔

شرعی نقطہ نظر سے یہاں سوال یہ ہے کہ

۱۔ کیا کوئی شخص خود اپنی زندگی کا خاتمہ کر سکتا ہے۔

۲۔ کیا کوئی ڈاکٹر اس سلسلے میں اسکی کوئی مدد کر سکتا ہے۔

۳۔ کیا اسکے رشتہ دار اسکی زندگی کے خاتمہ کی درخواست دے سکتے ہیں۔

۴۔ موت میں مددگار دوائیں اور زہریلے انجکشن وغیرہ لگانے یا لگوانے کا کیا حکم ہے۔

۵۔ نیز یہ کہ اگر مریض مہلک دوائیں تو استعمال نہیں کرتا مگر اپنے مرض کا علاج کرنا چھوڑ دیتا ہے

تاکہ جلد از جلد فوت ہو جائے تو اسکا کیا حکم ہے۔

موت میں مددگار دواؤں کا شرعی حکم

موت میں مددگار دواؤں کا استعمال حرام ہے۔ اگر کوئی طبیب یا دیگر شخص ایسی دواؤں

وغیرہ کے استعمال میں مدد دے تو یہ قتل نفس ہوگا۔ ۲۔ اسکے مندرجہ ذیل دلائل دیئے گئے ہیں۔

۱۔ خودکشی حرام ہے۔ ۳۔

ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

”الذی یطعن نفسه انما یطعنہا فی النار والذی یتقحم فیہا یتقحم فی

النار والذی یخنق نفسه یخنقہا فی النار“

جس شخص نے پہاڑ سے گرا کر اپنے آپ کو ہلاک کر لیا تو وہ دوزخ میں بھی ہمیشہ اسی

۱۔ عطاء الرحمن، ڈاکٹر، مرنے کا قانونی حق، طبی اور فقہی پہلو، بحث و نظر، اپریل ستمبر ۲۰۰۱ء، ص ۱۰۷-۱۱۰

۲۔ مرنے کا قانونی حق، طبی اور فقہی پہلو، ص ۱۱۱؛ جدید فقہی مسائل، ۲۲۱/۱-۲۲۳؛ نظام الفتاویٰ،

۳۹۱/۱-۳۹۲، اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا نے بھی اپنے سولہویں سیمینار میں مرنے کے حق کو ناجائز قرار دیا

ہے اور اسے قتل نفس قرار دیا ہے۔ بحث و نظر، اکتوبر دسمبر ۲۰۰۷ء، ص ۹۷

۳۔ مرنے کا قانونی حق، طبی اور فقہی پہلو، ص ۱۱۴؛ جدید فقہی مسائل، ۲۲۱/۱-۲۲۳

طرح اپنے آپ کو گراتا رہے گا اور جس نے زہر پی کر جان دی تو دوزخ میں ہمیشہ اسی طرح پیتا رہے گا، اسی طرح جس نے کسی دھاردار ہتھیار سے خودکشی کی تو دوزخ میں بھی خود اپنے ہاتھ سے اپنے پیٹ پر وار کرتا رہے گا۔

یہاں ایک اعتراض پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر واقعی مرض کی شدت ہو اور اس مرض سے بچنے کی کوئی صورت نہ ہو تو ایسی صورت شاید عام خودکشی سے مختلف ہے، اس لئے اجازت ہو سکتی ہے۔ اس شبہ کا جواب بھی حدیث سے مل جاتا ہے۔ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ کی ہجرت کے بعد حضرت طفیل بن عمر، دوسیؓ نے اپنی قوم کے ایک آدمی کے ساتھ ہجرت کی، وہ شخص بیمار پڑ گیا اور شدت تکلیف سے گھبرا کر چاقو سے انگلیوں کے پورے کاٹ ڈالے ان کے ہاتھ سے بے تحاشا خون بہنے لگا۔ یہاں تک کہ اس کی وفات ہو گئی۔ حضرت طفیلؓ نے ان کو خواب میں اچھی حالت میں دیکھا، البتہ انکے ہاتھ ڈھکے ہوئے تھے، انہوں نے دریافت فرمایا کہ تمہارے رب نے تمہارے ساتھ کیا کیا؟ انہوں نے جواب دیا، حضور ﷺ کی طرف ہجرت کرنے کے طفیل مغفرت کر دی۔ حضرت طفیلؓ نے پوچھا یہ ہاتھ کیوں ڈھکے ہوئے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ مجھ سے کہا گیا کہ ہم اس چیز کو درست نہیں کرتے جسے تم نے خود بگاڑ لیا ہے۔ حضرت طفیلؓ نے اسکا ذکر حضور ﷺ سے کیا تو آپؐ نے دعا فرمائی۔ ”اللہم ولیدیہ فاغفر“ ۲ خداوند اس کے ہاتھوں کو بھی بخش دے۔

یہاں یہ اعتراض بھی ہو سکتا ہے کہ آپریشن میں بعض اوقات کسی عضو کو کاٹ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح کسی شرعی مصلحت کے تحت کسی عضو کو علیحدہ کرنا حدیث سے ثابت ہے۔ جیسے ایک حدیث میں ہے کہ صحابی نے دوران جہاد اپنے زخمی بازو کو کھینچ کر جدا کر دیا تھا۔ تو اس پر قیاس کرتے ہوئے بھی جان کے خاتمے کی اجازت ہو سکتی ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں باقی جسم کو

۱ صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی قاتل النفس، ۱، ۴۵۹/۱، ج ۱۲۹۹؛ مسند احمد، مسند ابی ہریرہ،

۲ ۴۳۵/۲، ج ۹۶۱۶

۳ صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الدلیل علی ان قاتل نفسہ لایکفر، ۱، ۱۰۸/۱، ج ۱۱۶

اذیت سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔ لہذا اس پر اسے قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ زندگی کا بچانا فرض ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا - وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ ۲

”اور ہم نے بنی اسرائیل پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جو شخص کسی کو بغیر اس کے کہ وہ کسی کا قاتل ہو یا زمین میں فساد مچانے والا ہو، قتل کر دے تو گویا اس نے تمام لوگوں کو قتل کر دیا، اور جو شخص کسی ایک کی جان بچالے، اس نے گویا تمام لوگوں کو زندہ کر دیا۔“

۳۔ جان بچانے کے لئے کلمہ کفر کہنے کی رخصت۔

۴۔ موت کی آرزو تک کی ممانعت۔

۵۔ اذیت اور تکالیف گناہوں کی بخشش کا ذریعہ ہیں۔

۶۔ اسوہ ایوبؑ کو اسی لیے ذکر کیا گیا ہے کہ انسان مرض کی مصیبت سے متاثر نہ ہو اور ایسے میں موت کی آرزو نہ کرے۔

۷۔ مایوس نہ ہونا اور زندہ رہنے کی کوشش ایمان کی علامت ہے۔

۸۔ اللہ کے حق میں دخل نہ دیا جائے یعنی زندگی دینے کا فیصلہ جس نے کیا ہے، اس کو یہ حق حاصل ہے کہ زندگی کے خاتمے کا فیصلہ کرے۔

۹۔ ایمان کا تقاضا راضی بہ رضا ہونا ہے۔ حدیث قدسی میں ہے۔

”من لم يرض بقضائى و يصبر على بلائى فليتمس ربا سوائى“ ۳
جو میری مرضی پر راضی نہ ہو اور جس نے میری آزمائشوں پر صبر نہ کیا، اسے چاہیے کہ میرے سوا کسی اور رب کو تلاش کر لے۔

۱۰۔ علاج لازمی ہے۔ ۱۱۔ زندگی بچانے کیلئے اضطراری حالت میں حرام کا استعمال۔

۱۲۔ اپنے ہاتھوں اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کی ممانعت۔ ۴

۱۔ جدید فقہی مسائل، ۲۲۱/۱، ۲۲۲
۲۔ المائدہ ۵: ۳۴
۳۔ المعجم الکبیر للطبرانی، ۲۲/۱۳۲۰، ابوہند الداری
مضمون ”مرنے کا قانونی حق، طبی اور فقہی پہلو“، ص ۱۱۱-۱۱۹ سے لی گئی ہیں۔

دلائل پر تبصرہ

جہاں تک دلیل دہم کا تعلق ہے تو پیوند کاری کے ذیل میں گذر چکا ہے کہ علاج سنت ہے۔ لازمی نہیں ہے۔ امام نووی نے حدیث ”لکل داء دواء“ کے تحت لکھا ہے۔

”فی هذا الحدیث اشارة الى استحباب الدواء وهو مذهب

اصحابنا وجمهور السلف و عامة الخلف“^۱

تاہم مفتی نظام الدین صاحب نے لکھا ہے کہ علاج کو چھوڑ دینا منشاء شرع کے خلاف ہے۔^۲ اسی طرح گیارہویں دلیل بھی مخدوش ہے۔ اسلئے کہ مخمصہ (جان بچانے کی حالت) کو معالجہ پر قیاس کرنا غلط ہے۔ جیسا کہ پیوند کاری کے ذیل میں گذرا ہے۔

موت کے حق کے بارے میں اسلامک فقہ اکیڈمی کا فیصلہ

شریعت اسلامی میں انسانی جان کی بڑی اہمیت ہے اور حتی المقدور اس کی حفاظت خود اس شخص کا اور دوسروں کا فریضہ ہے۔ اس لیے:

(۱) کسی مریض کو شدت تکلیف سے بچانے یا اسکے متعلقین کو علاج اور تیمارداری کی زحمت سے نجات دلانے کے لیے عملاً ایسی تدبیر کرنا جس سے اس کی موت واقع ہو جائے حرام ہے اور یہ قتل نفس کے حکم میں ہے۔

(۲) ایسے مریض کو گو، مہلک دواء نہ دی جائے مگر قدرت کے باوجود اس کا علاج ترک کر دیا جائے تاکہ جلد سے جلد اس کی موت واقع ہو جائے، یہ بھی جائز نہیں ہے۔^۳

حاصل بحث

مؤلف کی رائے میں احادیث بالا اور فقہاء کی تصریحات سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ کسی انسان کو موت کا حق نہیں دیا جاسکتا۔ جب تک مریض میں زندگی ہے تو وہ شریعت کا مکلف ہے اس لیے اس کی زندگی کا خاتمہ نہیں کیا جاسکتا۔

نظام الفتاویٰ، ۱/۳۹۲

۲

شرح النووی علی صحیح مسلم، ۱۳/۱۹۱

۱

سولہویں فقہی سیمینار کی تجاویز، بحث و نظر، اکتوبر دسمبر ۲۰۰۷ء، ص ۹۷

۳

خلاصہ بحث

خلاصہ بحث / سفارشات و تجاوز

مؤلف نے مندرجہ ذیل صفحات میں تمام مجوشہ امور کے متعلق خلاصہ و نتیجہ بحث تحریر کر دیا ہے اور ان امور کے متعلق سفارشات و تجاوز بھی درج کر دی ہیں۔ البتہ اس طویل تحقیقی سفر میں وہ موضوعات کہ ان کے متعلق اختصاصی تحقیقی مطالعہ کی ضرورت محسوس کی گئی ان کا ذکر انہی درج ذیل صفحات کے بعد علیحدہ سے کر دیا گیا ہے۔

فقہاء امت نے جہاں ہر دور کے فروعی مسائل میں اجتہاد کیا ہے وہاں اجتہاد کے قواعد و ضوابط کو بھی متعین کر دیا ہے۔ معاصر دور میں اجتہاد کے قواعد و ضوابط اور متعلقہ مباحث پر پھر سے غور و فکر کا سلسلہ بھر پور طریقے سے شروع ہوا ہے، جس سے ایک وسیع ذخیرہ تحریر وجود میں آیا ہے۔ علمائے اصولیین نے اجتہاد کی مختلف تعریفات ذکر کی ہیں اور متاخرین اصولیین نے ان تعریفات پر استدراک و انتقاد کیا ہے۔

مؤلف کے نزدیک ان تعریفات میں سے سب سے زیادہ جامع اور مانع تعریف

مندرجہ ذیل ہیں۔

”بذل الوسع فی درک الاحکام الفروعیۃ الکلیۃ بطریق

الاستنباط ممن حصلت له شرائط الاجتہاد“

مجہد مطلق کیلئے مندرجہ ذیل شرائط مقرر کی گئی ہیں۔

- | | |
|-------------------------|------------------------------|
| ۱۔ کتاب اللہ کی معرفت | ۲۔ حدیث رسول اللہ ﷺ کی معرفت |
| ۳۔ لغت عرب کی معرفت | ۴۔ علم اصول فقہ میں مہارت |
| ۵۔ مقاصد شریعت کی معرفت | |

مجہدین کو ان کی اہلیت اور وظائف کے اعتبار سے مختلف طبقات میں تقسیم کیا گیا ہے۔

طبقات مجہدین کی سب سے منضبط بحث حنفیہ کے ہاں ملتی ہے۔ طبقات مجہدین مندرجہ ذیل

ہیں۔

- | | | |
|-------------------|-------------------|-------------------|
| ۱۔ مجہد مطلق | ۲۔ مجہد منتسب | ۳۔ مجہد فی المذہب |
| ۴۔ مجہد فی التریح | ۵۔ تبحر فی المذہب | |

مجتہد مطلق کیلئے مطلوبہ شرائط کا ذکر اوپر ہوا ہے۔ اس درجہ کے علاوہ ان دیگر درجات کے مجتہدین کیلئے یہ مذکورہ بالا شرائط ضروری نہیں۔ اپنے اپنے وظائف کے اعتبار سے ان کے لئے شرائط مقرر ہیں۔

اجتہاد کی مختلف اقسام ہیں۔

۱۔ اجتہاد استنباطی ۲۔ اجتہاد توضیحی ۳۔ اجتہاد استصلاحی

اسی طرح ایک تقسیم یہ بھی ہے۔

۱۔ تحقیق المناط ۲۔ تنقیح المناط ۳۔ تخریج المناط

تجزؤ الاجتہاد کا معنی یہ ہے کہ کوئی مجتہد کسی خاص فقہی باب میں اہلیت اجتہاد کا حامل ہو اور دوسرے ابواب فقہ میں اسے اہلیت اجتہاد حاصل نہ ہو۔ بلکہ کسی خاص مسئلہ میں وہ مجتہد ہو اور دوسرے مسائل میں درجہ اجتہاد پر فائز نہ ہو۔ اصولیین کی اکثریت اس کے جواز کی قائل ہے۔ تلفیق کا معنی یہ ہے کہ مختلف جزئیات پر مشتمل کسی عملی مسئلہ میں دو یا زیادہ فقہاء کے اقوال کو اس طرح جمع کیا جائے کہ وہ عمل کسی فقیہ کے نزدیک جائز نہ ہو۔ تلفیق کے بارے میں تین اقوال ہیں۔ مؤلف کے نزدیک تلفیق اگر ایک ہی مسئلہ میں ہو پھر بھی جائز ہے مگر مقررہ شرائط کے ساتھ۔ ان شرائط کا ذکر کتاب میں کیا گیا ہے۔

اجتہاد کے تاریخی مطالعہ سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ہر دور میں فقہاء و مجتہدین امت کو درپیش مسائل کا حل پیش کرتے رہے ہیں۔ اجتہاد کسی دور میں بھی موقوف نہیں رہا اور نہ ہی اجتہاد کا دروازہ بند کیا گیا ہے۔ شاطبی نے تصریح کی ہے کہ اجتہاد کی قسم تحقیق المناط کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوگا۔ البتہ اصول میں اجتہاد کا سلسلہ پانچویں صدی ہجری کے بعد خود بخود اس لئے بند ہو گیا کہ اصول کی تفسیر و تشریح کے جتنے ممکنہ طریقے تھے وہ سب فقہاء اصولیین نے بیان کر دیئے۔ اب کسی نئے اصول فقہ کے وجود کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

عصر حاضر میں اجتہاد کے حوالے سے دو خصوصیات بہت نکھر کر سامنے آئی ہیں۔

۱۔ اسلامی قانون کی ضابطہ بندی: چنانچہ مصر، شام، تیونس، عراق، اردن، پاکستان اور دیگر کئی ممالک میں اسلامی شخصی قوانین کو دفعہ وار انداز میں مرتب کرنے کی کوششیں کی

گئیں اور کئی دفعہ وار قوانین بنا کر نافذ کیے گئے۔

۲۔ اس دور میں اولاً اجتماعی اجتہاد کا تصور پیش کیا گیا۔ بعد ازاں اس تصور کی بنیاد پر متعدد عالمی اور مقامی اجتماعی اجتہادی ادارے وجود میں آئے۔ یہ مسلمانوں کے مذہبی، معاشرتی اور معاشی مسائل کے حل کرنے میں نمایاں خدمات انجام دے رہے ہیں۔ ان میں سے بعض اداروں نے گمراہ فرقوں کے خلاف اعلا میے بھی جاری کیے ہیں، اسی طرح ان میں سے بعض اداروں نے ”فقہ الاقلیات“ کے میدان میں نمایاں اور بیش قیمت اجتہادات پیش کیے ہیں۔ اجتماعی مسائل کے سلسلے میں اجتماعی موقف بلاشبہ ان اداروں کی وجہ امتیاز ہے۔

معاصر اجتہاد میں علمائے برصغیر کی خدمات یقیناً کسی اور خطہ کے علماء سے کم نہیں ہیں۔ اردو زبان میں کتب فتاویٰ، جدید مسائل پر مشتمل اختصاصی فقہی کتب، اختصاصی فقہی مجلات، دینی مدارس کے دارالافتاء اور دینی اداروں کی انٹرنیٹ ویب سائٹس، اس خطہ کے علماء کے اجتہاد پر شاہد عدل ہیں۔ اردو فقہی ادب میں جدید مسائل کے حوالے سے موجود آراء میں قدامت و جدت کا ملا جلا عنصر پایا جاتا ہے۔ ضرورت و حاجت، عرف اور تلفیق کے جواز کے تصور پر مشتمل آراء میں جواز کا پہلو نمایاں ہے، جب کہ سد ذرائع اور تلفیق کے عدم جواز کے تصور پر مشتمل آراء میں عدم جواز کا پہلو نمایاں ہے۔ بعض فقہی آراء ان دونوں مذکورہ بالا پہلوؤں کے بین بین ہیں۔

علماء برصغیر کے استدلال میں علمائے اصولیین کے مقرر کردہ قواعد و ضوابط کی سختی سے پابندی جھلکتی ہے۔ اجتہاد میں تجدید کا عنصر ہونے کے باوجود تجدید کا عنصر ابھی تک نسبتاً بہت کم ہے۔ ذیل میں اہم معاصر اجتہادی مسائل پر ان حضرات کے اجتہادات کا ذکر ہے اور بعد ازاں مؤلف کے نزدیک رائج رائے کا تذکرہ ہے۔

ٹیلی فون کے ذریعے ہونے والے نکاح کے بارے میں یہ صورت تو متفق علیہ ہے کہ عاقدین میں سے ایک دوسرے عاقد کے شہر میں موجود اپنے کسی رشتہ دار کو وکیل بنا دے۔ وہ وکالت ایجاب کر دے اور دوسرا فریق قبول کرے۔ مگر یہ صورت کہ عاقدین براہ راست ٹیلی فون پر

ایجاب و قبول کریں، یہ صورت بعض فقہاء کے ہاں جائز نہیں۔ بعض نے یہ گنجائش پیدا کی ہے کہ اگر فون کا اسپیکر کھلا ہو اور عاقدین کے ایجاب و قبول کو گواہان بھی سن لیں تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ بعض کے نزدیک آواز کے اشتباہ کے احتمال کے پیش نظر یہ صورت بھی جائز نہیں۔

مؤلف کے نزدیک اسپیکر فون کے ذریعے ہونے والا نکاح صحیح ہے اور آواز کا اشتباہ قابل عفو ہے۔

مخصوص معاشرتی حالات کے پیش نظر بعض معاصر حنفی فقہاء بھی مشروط نکاح کی اجازت دیتے ہیں۔ ایسی صورت میں عورت ایسی شرط عائد کر سکتی ہے جس سے اسے کوئی فائدہ حاصل ہو۔ اسی طرح مہر کو بھی کسی شرط کے ساتھ مشروط کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ اگر خاوند نے مجھے طلاق دی تو مہر ایک لاکھ اور اگر نہ دی تو مہر پچاس ہزار۔ اسی طرح اگر خاوند نے دوسرا نکاح کیا تو مہر ایک لاکھ اور اگر نہ کیا تو مہر پچاس ہزار۔ اسی طرح عورت نکاح کو اپنی ملازمت کے ساتھ مشروط کر سکتی ہے کہ خاوند اسے ملازمت سے نہیں روکے گا۔ ان مسائل میں معاصر فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔

مؤلف کے نزدیک مطلقاً ہر قسم کی شرائط کے بارے میں اجمالی حکم نہیں لگایا جاسکتا، جواز و عدم جواز شرط، شرط کی نوعیت پر منحصر ہے۔ البتہ مہر مشروط بطلاق تو درست ہے۔ مہر مشروط بزکاح ثانی و ملازمت درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ احکام شریعت کے عمومی مزاج و مذاق سے ہم آہنگ نہیں۔

تفویض طلاق کی ایک صورت مظلوم عورتوں کیلئے راہ نجات بن سکتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ عورت بوقت نکاح یہ شرط رکھوائے کہ اس کے حقوق میں کمی و تقصیر اور اس پر ظلم و تعدی کی صورت میں اگر اس کا دعویٰ شرعی پنچائیت، دارالافتاء، دارالقضاء یا معتمد علماء کی مجلس کے روبرو ثابت ہو گیا تو مجلس کو طلاق دینے کا اختیار ہے گا۔

مؤلف کے نزدیک یہ صورت درست ہے اور نکاح ناموں میں تفویض طلاق کے حق کا استعمال عورتوں کے حقوق کو محفوظ کرنے میں مہم و معاون ثابت ہو سکتا ہے۔

خلع زوجین میں تفریق کا ایسا طریقہ ہے جو باہمی رضامندی سے انجام پاتا ہے۔

بعض عدالتی فیصلوں میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ خلع کا حق قاضی اور عدالت کو بھی حاصل ہے۔ ان فیصلوں میں اس دعویٰ کے ثبوت کیلئے مختلف دلائل پیش کیے گئے ہیں۔ مانعین نے ان دلائل کا جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ بغیر خاوند کی رضامندی کے خلع واقع نہیں ہو سکتا۔ مؤلف کے نزدیک مانعین کا موقف درست ہے۔ خلع میں مرد کی رضامندی ضروری ہے۔

خلع کے بارے میں ہماری عدالتوں کا رویہ بہت حد تک غیر ذمہ دارانہ ہے۔ زوجین میں پیدا ہونے والے ہر جھگڑے کو خلع کی بنیاد نہیں بنانا چاہئے۔ نیز ہر مقدمہ میں عورت ہی کو صحیح موقف پر قائم سمجھنا بھی دانشمندی نہیں۔ عائلی جھگڑوں کو برادریوں کی سطح پر حل کر دانے کی کوشش کی جانی چاہئے، نیز اگر مقدمہ عدالت تک پہنچتا ہے تو مدعی علیہ یعنی خاوند کو ہر ممکن طریقے سے عدالت میں بلانے کی کوشش کرنی چاہئے۔ اگر خاوند عدالت میں حاضر نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں عدالت کو فوراً تفریق کا فیصلہ سنا دینا مناسب نہیں۔ بلکہ اس کی تحقیق ضروری ہے کہ عورت کا دعویٰ کس حد تک درست ہے اور اس کے دعویٰ کے مشمولات کس حد تک شریعت میں اسباب فسخ کے طور پر قابل قبول ہیں۔ ان تمام مراحل کے بعد قاضی اگر اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ شرعاً عورت کا دعویٰ درست ہے تو پھر وہ تفریق بر بنائے تنسیخ کا حکم جاری کر سکتا ہے۔ تفریق بر بنائے خلع کا حکم صحیح نہ ہوگا۔

تنسیخ نکاح کیلئے فقہاء حنفیہ نے چند اسباب بیان کیے ہیں۔ ان اسباب میں سے بعض ایسے امراض ہیں جو صرف مرد کو لاحق ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو صرف عورت کو لاحق ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو زوجین میں سے کسی ایک کو لاحق ہو سکتے ہیں۔ مرد کے پاس مرض میں مبتلا عورت سے تخلص کا راستہ طلاق کی صورت میں موجود ہے مگر عورت کے پاس مرض میں مبتلا شخص سے نجات کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ اسی لئے شریعت نے ایسی صورت میں قاضی کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے۔ امام ابوحنیفہ صرف جب (مقطوع الذکر ہونا) اور عننت (نامرد ہونا) کو موجب فسخ نکاح گردانتے ہیں جب کہ امام محمد کا کہنا ہے کہ مرد میں موجود ہر وہ عیب جس کے باعث عورت اسی کے ساتھ نہ رہ سکتی ہو، موجب فسخ ہے۔ چنانچہ امام محمد کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے بعض معاصر

فقہاء اور اجتماعی اجتہادی اداروں نے ایڈز اور دیگر متعدی امراض میں مبتلا شوہر کی بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے۔

حضرت تھانوی نے ”الحیلة الناجزة“ میں عورتوں کی گلو خلاصی کیلئے بعض موجبات فسخ میں امام مالک کے قول کو اپنایا ہے۔ اس سلسلے میں فقہاء کا یہ قاعدہ برقرار رکھا گیا ہے کہ اگر عورت کو خاوند کی نامردی کا پہلے سے علم ہو تو بعد از نکاح اسے فسخ کا اختیار نہیں۔ بعض معاصر فقہاء ایسی صورت میں بھی حق فسخ کے قائل ہیں۔ مؤلف کے نزدیک یہ دوسری رائے درست ہے اور حالات و زمانہ کے مطابق ہے۔ اسی طرح اگر خاوند متعسر ہو اور بیوی کو پہلے سے اس کے تعسر کا علم ہو تو فقہاء اس کے حق فسخ نکاح کو ختم کر دیتے ہیں۔ یہاں بھی بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ حق فسخ برقرار رہنا چاہئے۔ مقالہ نگار کے نزدیک یہی رائے درست ہے۔ مفقود الخبر کی بیوی کے بارے میں فقہاء کا کہنا ہے کہ مفقود کی واپسی کی صورت میں وہ بعض صورتوں میں شوہر اول کو ملے گی اور بعض میں شوہر ثانی کو۔

مؤلف کے نزدیک مفقود کی بیوی کے شوہر اول یا شوہر ثانی کو ملنے کے بارے میں مدار اس امر پر ہونا چاہئے کہ مفقود کا فقدان اگر اس کے اپنے قصور سے ہوا ہے تو بیوی دوسرے شوہر کو ملنی چاہئے اور اگر اس کے فقدان میں اس کا قصور نہیں ہے مثلاً ناجائز مقدمہ میں قید ہو گیا تو ایسی صورت میں وہ شوہر اول کو ملنی چاہئے۔ مگر انتظار کی مدت ہر صورت میں ایک سال سے کم نہیں ہونی چاہئے۔

مؤلف کے نزدیک فی زمانہ عورتوں کو زد و کوب کرنا اور عورت کو مختلف حیلے بہانوں سے شدید دباؤ (Stress) کا شکار کر دینا بھی اسباب فسخ میں شامل ہونے چاہئیں۔

مؤلف کے نزدیک اجتماعی سطح پر خاندانی منصوبہ بندی کی تحریک اسلام اور عالم اسلام کے خلاف ایک گہری سازش ہے، اس لئے اسے اپنانا ہرگز جائز نہیں۔ البتہ انفرادی سطح پر اس کی مختلف اقسام کے پیش نظر اس کے احکام بھی مختلف ہیں۔ جہاں تک مستقل نس بندی کا تعلق ہے تو مردوں میں اس کی ہرگز اجازت نہیں۔ البتہ عورتوں میں بعض استثنائی صورتوں میں اس کی اجازت ہے۔ مثلاً رحم کے سرطان کے باعث جب اسے کاٹ دیا جائے، مجنون عورت کو حیض و نفاس کی نجاست سے بچانے کیلئے یا زوجین کے کسی موذی متعدی مرض میں مبتلا ہونے کے باعث اس

مرض کے اولاد میں منتقل ہونے کے غالب گمان کے باعث ایسا کرنا جائز ہے۔ عارضی منع حمل کی تدابیر اگر غرض فاسد کے بغیر اختیار کی جائیں تو درست ہیں اور اغراض فاسدہ مثلاً بچوں کے رزق و معاش کی فکر کی صورت میں جائز نہیں ہیں۔ عورت کی صحت کی حفاظت کی خاطر یا اس کے حسن و جمال کے بقاء کی خاطر عارضی منع حمل کی تدابیر کے بارے میں فقہائے عصر کے اقوال مختلف ہیں۔ مؤلف کے نزدیک دلائل کی روشنی میں اس کی اجازت ہے۔ چار ماہ سے قبل مختلف احوال و ظروف کے تحت اسقاط درست ہے، جب کہ چار ماہ کے بعد صرف اسی صورت میں درست ہے جب حاملہ کی جان کو خطرہ ہو۔

غیرت کے نام پر قتل کے بارے میں اگرچہ فقہاء حنفیہ کے نزدیک گنجائش کا پہلو موجود ہے اور اسی لیے بعض معاصر فقہاء نے ایسے قتل کو دیانہٴ جائز رکھا ہے تاہم مؤلف کے نزدیک سد ذریعہ کے طور پر ایسے قتل کی ہرگز اجازت نہیں ہے۔

شیرز کی خرید و فروخت کے بارے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ وہ اسے اولاً عقدِ اموال اور بعد ازاں اجارہ قرار دیتے ہیں۔ یہ حضرات دلائل کی روشنی میں اس عقدِ اجارہ کو فاسد قرار دیتے ہیں۔ مجوزین اسے عقدِ شرکت عنان ثابت کرتے ہیں اور اجارہ کو اس عقدِ شرکت کے تابع رکھتے ہیں۔ یہ حضرات عقدِ اجارہ کو فاسد قرار نہیں دیتے اور چند شرائط کے ساتھ شیرز کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں۔

مؤلف کے نزدیک مجوزین کا قول دلائل کے اعتبار سے مضبوط ہے۔ اس لئے مجوزین کی مقرر کردہ شرائط کے ساتھ شیرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔

معاصر اسلامی بینکاری کے بارے میں علماء کے ایک بڑے گروہ کا موقف یہ ہے کہ یہ صحیح خطوط پر قائم نہیں ہے۔ ان کے نزدیک اس نظام میں بہت حد تک ترمیم و اصلاح کی ضرورت ہے۔ جب کہ علماء کا دوسرا گروہ اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ یہ نظام ترمیم و اصلاح کا محتاج ہے مگر وہ اس رواں نظام کو خلاف اسلام قرار نہیں دیتے۔ حقیقت یہ ہے کہ مقدم الذکر علماء کے بہت سے اعتراضات نظام سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہیں۔

مؤلف کے نزدیک رواں اسلامی نظام بینکاری، اگرچہ ترمیم و اصلاح کا متقاضی ہے

مگر وہ بہر حال سود سے پاک ہے۔ اسلئے شرعی اعتبار سے درست ہے۔

اسلامی بینکوں کو شرکت و مضاربت کا حجم (weightage) بڑھانا چاہئے اور اجارہ و مراہجہ کو مستقل طریقہ ہائے تمویل کے طور پر اپنانے میں احتیاط کرنی چاہئے۔

نیز اسلامی بینکوں کو اسلامی اخلاقی اقدار اپنانے کی ضرورت ہے۔ معاصر اسلامی بینکوں کا ماحول کسی طور پر بھی سودی بینکوں سے مختلف نہیں ہے۔ مثلاً بے پردہ عورتوں کی ملازمت ہی ایک ایسا عنصر ہے جو ان بینکوں کے اسلامی ہونے کے جواز کو مخدوش بنا دیتا ہے۔

نیز ان بینکوں نے روایتی بینکاری کے طور طریقے ابھی تک اپنائے ہوئے ہیں۔ انہیں ان طریقوں سے گریز کی راہ اختیار کرنی چاہئے۔ عام صارفین کو تعیشات کا عادی بنانا تعیشات کو ضرورتوں اور حاجات کا درجہ دینے کی کوشش کرنا کوئی دانشمندی نہیں۔ ان بینکوں کو اپنا سرمایہ بڑے بڑے تجارتی منصوبوں میں لگانا (Invest) چاہئے۔ نیز ان بینکوں کو اپنا Inter bank offered rate قائم کرنا چاہئے تاکہ یہ اپنا جداگانہ تشخص قائم کر سکیں۔

کریڈٹ کارڈ کے استعمال کے بارے میں علماء برصغیر کے ایک گروہ کا موقف یہ ہے کہ انسان کو اگر یقین بھی ہو کہ وہ مذکورہ کارڈ کے استعمال میں سود کی نوبت نہیں آنے دے گا اور بروقت قیمت کی ادائیگی کر دے گا، پھر بھی اس کا استعمال ناجائز ہے۔ دوسرے گروہ کا موقف یہ ہے کہ جب بروقت ادائیگی کی غالب اُمید ہو تو اس کارڈ کا استعمال جائز ہے۔

مؤلف کے نزدیک کریڈٹ کارڈ کا استعمال شرعی اعتبار سے حاجت کے درجے میں بھی نہیں رکھا جاسکتا، اسلئے بلا ضرورت شرعی اس کا استعمال ناجائز ہے۔ البتہ اگر کوئی ادائیگی صرف اس کارڈ ہی کے ذریعے ہوتی ہو اور وہ ادائیگی بھی ضروری ہو تو صرف ایسی صورت میں اس کا استعمال جائز ہے۔

بیمہ کے بارے میں ایک گروہ کا موقف یہ ہے کہ یہ تعاون و تبرع پر مبنی ہے، اس لئے جائز ہے۔ خواہ بیمہ زندگی ہو یا بیمہ برائے حوادث۔ دوسرے گروہ کا موقف یہ ہے کہ بیمہ غرر، سود اور دیگر مفاسد کے باعث ایک ناجائز معاملہ ہے۔ دونوں گروہوں نے اپنے دلائل پیش کیے ہیں۔

مؤلف کے نزدیک بیمہ کی کوئی صورت بھی سود، غرر اور دیگر مفاسد سے خالی نہیں ہے۔

بیمہ میں غرر معمولی درجے کا نہیں کہ قابلِ درگزر ہو، اس لئے بیمہ کی تمام اقسام حرام ہیں۔

ملٹی لیول مارکیٹنگ کاروبار کی ایک نئی شکل ہے۔ برصغیر میں اس کی اول اول آمد پر علماء

کو اس کی تفصیل کا علم نہ تھا۔ اس لئے بعض فتاویٰ اس کے حق میں جاری ہوئے مگر بعد ازاں اس کی تفصیل سے واقفیت کے بعد تمام علماء نے اسے ناجائز قرار دیا ہے۔

فقہاء برصغیر نے مسلم ممالک کے باشندوں کو بغیر ضرورت دار الکفر میں رہائش و

اقامت کی اجازت نہیں دی اور ضرورت کی صورت میں رہائش کی اجازت دی ہے۔

مؤلف کے نزدیک اس اجازت میں ذرا تفصیل سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ وہ

کافر ممالک جو مسلمانوں پر براہ راست حملہ آور ہیں، ان کی افواج بلاد اسلامیہ پر یلغار کر چکی ہیں،

ان ممالک میں رہائش کی اجازت شدید ضرورت کے ساتھ ہے اور اس میں بھی کراہت باقی رہے

گی۔ البتہ وہ ممالک جو براہ راست مسلمانوں پر حملہ آور نہیں ہیں ان میں ضرورت کے باعث،

رہائش و ملازمت کی اجازت ہے۔

ایسی جگہوں پر ملازمت جہاں حرام چیزوں مثلاً شراب، خنزیر کے گوشت وغیرہ کا

کاروبار ہوتا ہے صرف اس صورت میں جائز ہے جب ان جگہوں پر کچھ حلال چیزیں بھی فروخت

ہوتی ہوں نیز مسلمانوں کو کفار کے سامنے شراب و خنزیر وغیرہ پیش کرنے کا کام نہ سونپا جائے ورنہ

ملازمت جائز نہ ہوگی۔

اہل کتاب کے ذبیحہ کے بارے میں علماء کے ایک بڑے گروہ کا موقف یہ ہے کہ یہ

ذبیحہ اس وقت حلال ہوگا جب کتابی، تسمیہ پڑھ کر اس طریقہ پر ذبح کرے جو اسلام میں متعین

ہے۔ دوسرے گروہ کا موقف یہ ہے کہ اگر کتابی اسی طریقے پر ہی ذبح کرے جو اسلام میں متعین

ہے مگر بوقت ذبح نہ اللہ کا نام لے اور نہ غیر اللہ کا تو اس کے ذبیحہ کے حلال ہونے کی گنجائش ہے۔

مؤلف کے نزدیک موقف اول کے حامل علماء کے دلائل مضبوط ہیں لہذا ان کا

موقف درست ہے۔

مشینی ذبیحہ کے متعلق ایک رائے یہ ہے کہ مشین کا بٹن دبانے کے بعد جو پہلا جانور

ذبح ہوگا وہ حلال ہے باقی حرام ہیں۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ایک بٹن دبانے کے بعد بجلی کے انقطاع یا مشین کے بند ہونے سے قبل جتنے جانور ذبح ہوں گے وہ سب حلال ہیں۔ ایک مؤقف یہ بھی ہے کہ مشین سے ذبح کرنا سرے سے جائز ہی نہیں لہذا پہلا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔

مؤلف کے نزدیک دوسری رائے راجح ہے۔ اس لئے ایک دفعہ مشین کا بٹن دبانے کے بعد مشین بند ہونے سے قبل ذبح ہونے والے تمام جانور حلال ہوں گے۔

بیوی اگر مسلمان ہو جائے اور خاوند حالت کفر پر قائم ہو تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، یہ جمہور صحابہ، تابعین اور ائمہ اربعہ کا مسلک ہے۔ اس لیے معاصر دور کی نو مسلم خواتین کو اس مسئلہ کے بارے میں چھوٹ نہیں دی جاسکتی، یورپی مجلس برائے افتاء و تحقیق کی طرف سے بغیر قائلین کی تصریح کے شاذ دلیل کی بنیاد پر یہ نقطہ نظر پیش کیا گیا ہے کہ عورت ایسی صورت میں خاوند کے اسلام کا انتظار کر سکتی ہے اور اس کے ساتھ رہ سکتی ہے۔ اس رائے کو علماء نے سختی کے ساتھ رد کر دیا ہے۔

مؤلف کے نزدیک ایسے حساس اور اجتماعی مسئلہ کو محض ایک شاذ دلیل کی بنیاد پر رد کر دینا بدیہی طور پر غلط ہے۔

مؤلف کے نزدیک اس نیت سے نکاح کرنا کہ کچھ عرصہ بعد چھوڑ دوں گا، قضاء درست ہے مگر دیاۓ مکروہ ہے یعنی دنیاوی حکم کے اعتبار سے ایسا نکاح صحیح ہوگا تاہم آخرت میں اس نیت کی وجہ سے مواخذہ کا خدشہ ہے۔

کیا مسلمانوں کے ویران قبرستان کو اس لئے فروخت کرنا جائز ہوگا کہ بصورت دیگر اس زمین پر کفار قبضہ کر لیں گے۔

ایک رائے یہ ہے کہ ایسی صورت میں فروخت کرنے میں حرج نہیں۔ دوسری رائے یہ ہے کہ بجائے فروخت کرنے کے اسے لیز (Lease) پر دے دیا جائے۔

مؤلف کے نزدیک دوسری رائے بہتر ہے اس لئے کہ اس کو اپنانے کی صورت میں اس زمین سے دوبارہ انتفاع کی صورت باقی رہے گی۔

مسلمان اگر کسی جگہ سے نقل مکانی کر گئے ہوں اور وہاں مساجد ویران ہوں جن کی

بے حرمتی کا قوی گمان ہو تو بعض فقہاء برصغیر ایسی صورت میں امام محمد اور امام احمد کے اس قول پر عمل کی اجازت دیتے ہیں کہ اس مسجد کی زمین بیچ کر دوسری جگہ زمین خرید کر مسجد تعمیر کرادی جائے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ایسی مسجد قیامت تک مسجد رہے گی اس کو فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ مؤلف کی رائے یہ ہے کہ ایسی صورت میں ضرورت کا تحقق ہو جاتا ہے لہذا رائے اول صحیح ہے۔

غیر مسلم ممالک میں سودی معاملات کے متعلق علماء برصغیر کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔ مؤلف کے نزدیک دلائل کے اعتبار سے یہ موقف سب سے زیادہ مضبوط ہے کہ غیر مسلم ممالک میں بننے والا مسلمان، کافر سے سود لے بھی سکتا ہے اور دے بھی سکتا ہے۔ البتہ متیقن مفاسد کے تحت عدم جواز کا قول راجح ہوگا۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی جان و اموال خطرے میں رہتی ہیں۔ ایسی غیر معمولی صورت حال کے پیش نظر جان و مال کے بیمہ کی گنجائش کا قول راجح ہے۔

فدائی حملوں کے مانعین و مجوزین اپنے اپنے موقف پر صریح اور واضح دلائل پیش نہیں کر سکے، دلائل کا تقاضا یہی ہے کہ یہ حملے ناجائز ہوں، البتہ موجودہ صورت حال میں بالفعل محاربین پر فدائی حملوں کی گنجائش نظر آتی ہے۔

اکثر بین الاقوامی معاہدات چونکہ متفقہ ہوتے ہیں۔ خاص طور پر اقوام متحدہ کے تحت پانے والے معاہدات، اس لئے غیر مسلم ملک کے سفارت کار کو مسلم ملک کی فوجداری کارروائی سے مستثنیٰ رکھا جاسکتا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ متاثرہ خاندان کو سفارت کار کا ملک یا مسلم ملک پوری دیت ادا کرے۔ البتہ اس رعایت کے بدلے میں غیر مسلم ممالک میں قید کسی مسلمان کو رہا کروانا چاہیے۔

انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے متعلق اردو فقہی ادب میں اچھا علمی ذخیرہ موجود ہے۔ انفرادی آراء کے پہلو بہ پہلو برصغیر کے اجتماعی اجتہادی اداروں نے بھی اسے غور و فکر کا موضوع بنایا ہے۔

فقہاء برصغیر کے ایک گروہ کا موقف یہ ہے کہ انسانی اعضاء کی پیوند کاری کسی صورت

میں بھی جائز نہیں ہے۔ یہ حضرات اپنے دلائل میں قرآن و سنت کی وہ نصوص پیش کرتے ہیں جو انسانی عزت و تکریم کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور پیوند کاری کو جسم انسانی کی اہانت شمار کرتے ہیں۔ بعض پیوند کاری کو از قسم معالجہ سمجھتے ہیں مگر اس کے لیے انسانی اعضاء کی اہانت قبول کرنے کیلئے آمادہ نہیں۔ ایک دوسرا گروہ اسے اس صورت میں درست قرار دیتا ہے جب معاملہ اضطرار کی حد تک پہنچا ہوا ہو۔ اس گروہ کے ہاں نہ تو انسانی اعضاء کی فروخت جائز ہے اور نہ ہی اپنے اعضاء کے استعمال کی وصیت جائز ہے، رشتہ داروں کیلئے محض زندگی میں ہبہ جائز ہے۔

ایک مؤقف یہ بھی ہے کہ اس مقصد کیلئے اپنے اعضاء کی وصیت بھی جائز ہے۔ مؤلف کے نزدیک پہلے گروہ کے دلائل مضبوط ہیں اس لیے ترجیح اسی مؤقف کو حاصل ہے کہ عام حالات میں انسانی اعضاء کی پیوند کاری ناجائز ہے البتہ درجہ اضطرار کے تحقق کے بعد پیوند کاری جائز ہے۔ نیز مؤلف کے نزدیک انسانی اعضاء کی خرید و فروخت اور وصیت ناجائز ہے۔ تولید کے مختلف جدید طریقوں میں عدم جواز کی علت مشترک بے پردگی ہے۔ اکثر علماء ان طریقوں کو جائز قرار نہیں دیتے۔ یہ حضرات صرف خاوند کو اس کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ مصنوعی طریقہ سے بیوی کے رحم میں نطفہ پہنچا دے۔ بعض اس صورت میں اجازت دیتے ہیں جب ان طریقوں میں عورت سے متعلقہ اعمال طبیبہ انجام دے اور مرد سے متعلق اعمال طبیبہ انجام دے جب کہ بعض کا کہنا ہے کہ طبیبہ میسر نہ ہونے کی صورت میں عورت سے متعلقہ اعمال طبیبہ بھی انجام دے سکتا ہے۔

مؤلف کے نزدیک دلائل کے اعتبار سے پہلے گروہ کا مؤقف راجح ہے۔ البتہ شریعت میں علاج معالجہ کے بارے میں دی گئی سہولتوں کے پیش نظر اس کی اجازت دی جاسکتی ہے کہ عورت سے متعلقہ اعمال طبیبہ انجام دے لے۔

لیکن یہ ساری بحث صرف اس صورت میں ہے جب شوہر ہی کا نطفہ بیوی کے رحم میں ڈالا جائے۔ مغرب میں کرائے کی ماں (Surrogate mother) کا جو تصور ہے وہ ناجائز ہے۔

انسانی کلوننگ کے بارے میں تقریباً تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ البتہ

معالجاتی کلوننگ جائز ہے۔

پوسٹ مارٹم کے بارے میں بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ وہ ناجائز ہے جب کہ بعض دیگر علماء اسے جائز قرار دیتے ہیں۔

مؤلف کے نزدیک پوسٹ مارٹم کی دو قسموں (ظاہری اور اندرونی) کے متعلق اگر علماء کو مکمل معلومات فراہم کی جائیں تو شاید تمام علماء ظاہری پوسٹ مارٹم کو بالاتفاق جائز اور اندرونی پوسٹ مارٹم کو بالاتفاق ناجائز قرار دیں۔ اندرونی پوسٹ مارٹم میں جسم انسانی کی شدید اہانت ہے۔ طب کی تعلیم کیلئے انسانی لاشوں پر تجربہ کی بعض حضرات نے اجازت دی ہے جب کہ دیگر حضرات نے اسے جائز قرار نہیں دیا۔

مؤلف کے نزدیک اس مقصد کیلئے انسانی لاشوں کی اہانت درست نہیں۔ اسلئے کہ پلاسٹک اور دیگر اشیاء سے تیار شدہ انسانی ڈھانچے اس مقصد کیلئے کفایت کر سکتے ہیں۔ پلاسٹک سرجری کے شرعی حکم کی وضاحت کیلئے علاج کے دو درجے کیے گئے ہیں اور دونوں درجوں کیلئے پلاسٹک سرجری کی اجازت دی گئی ہے۔ البتہ دوسرے درجے کے علاج میں اگر غرض فاسد شامل ہو جائے تو پھر اس کی اجازت ہرگز نہیں ہے۔

مؤلف کے نزدیک دلائل کی روشنی میں یہ موقف درست ہے۔

عورتوں کے علاج معالجہ کیلئے لیڈی ڈاکٹروں کا انتظام بہت ضروری ہے۔ ہمارے ہاں اس معاملے میں احتیاط نہیں برتی جاتی۔ بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہ زچگی کے معالجات میں بھی مرد ڈاکٹر ہی مصروف کار ہوتے ہیں۔

اگر لیڈی ڈاکٹروں کا مناسب انتظام کر دیا جائے تو ٹیسٹ ٹیوب بے بی جیسے حساس مسائل میں بھی جواز کا راستہ اختیار کیا جاسکتا ہے۔

دور جدید میں منجملہ یہ مسئلہ بھی حل طلب ہے کہ مریض کو کب مردہ تصور کیا جائے گا، اس لئے کہ دماغی موت اور حقیقی موت میں فرق ہے۔

اس مسئلہ پر یہ رائے دی گئی ہے کہ جب سانس کی آمد و رفت مکمل طور پر رک جائے اور موت کے آثار نمایاں ہو جائیں صرف اسی صورت میں موت کا حکم لگایا جائے گا۔

مؤلف کے نزدیک یہ موقوف درست ہے۔

کیا شدید تکلیف میں مبتلا شخص کو اس تکلیف سے چھٹکارہ دلوانے کیلئے اس کے علاج کو روکا جاسکتا ہے یا موت میں مددگار دوائیں اسے دی جاسکتی ہیں۔ اردو فقہی ادب میں اس سوال کا ایک ہی متفقہ جواب سامنے آیا ہے۔ وہ یہ کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

نیز اگر کوئی شخص مصنوعی آلہ تنفس کے سہارے زندگی گزار رہا ہو اور ڈاکٹروں کو اس کی زندگی کی کوئی اُمید نہ ہو تو ایسی صورت میں اس آلہ کو ہٹایا جاسکتا ہے۔ مؤلف کے نزدیک یہ موقوف بھی درست ہے۔

تحقیق کے نئے موضوعات

- ۱۔ معاصر اجتہاد۔۔۔ اصول وقوانین اور عوامل و محرکات
- ۲۔ فقہ اسلامی کی تشکیل جدید۔۔۔ علمائے برصغیر کی تحریرات کا تجزیاتی مطالعہ
- ۳۔ مقاصد شریعت۔۔۔ حصر و اضافہ کے تصورات۔ تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ
- ۴۔ معاصر معاشرتی، معاشی اور طبی مسائل کے متعلق مذاہب اربعہ میں موجود رخصتوں کا تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ
- ۵۔ عورتوں کی ملازمت۔۔۔ معاصر دور کے تناظر میں
- ۶۔ معاصر اسلامی بینکاری۔۔۔ مانعین اور مجوزین برصغیر کی آراء کا تجزیاتی مطالعہ
- ۷۔ معاصر اسلامی بینکاری اور توروک۔۔۔ ایک تحقیقی جائزہ
- ۸۔ دارالحرب میں سود۔۔۔ علمائے برصغیر کی آراء کا تحقیقی، تجزیاتی و تقابلی مطالعہ
- ۹۔ معاصر مسلم اقلیتوں کے معاشی مسائل
- ۱۰۔ معاصر مسلم اقلیتوں کے معاشرتی مسائل
- ۱۱۔ مجالس میں شرعی رخصتوں کا اصولی مطالعہ

مصادر و مراجع

مصادر و مراجع

القرآن الکریم

اردو کتب

احمد رضا خان بریلوی، مولانا، فتاویٰ رضویہ، لاہور، جامعہ نظامیہ رضویہ، ۲۰۰۰ء
اشفاق احمد، مفتی، ضبط تولید کا تاریخی ارتقاء اور اسکی طبی و شرعی حیثیت، سرحد، دارالعلوم عربیہ ٹیری
کرک، س۔ن

اکبر شاہ بخاری، بیس علمائے حق، لاہور، مکتبہ مدنیہ، س۔ن
الزبتہ لیاگن، خاندانی منصوبہ بندی، (مترجم) محبت الحق صاحبزادہ، اسلام آباد، انسٹی ٹیوٹ آف
پالیسی اسٹڈیز، ۲۰۰۲ء

انور شاہ، مولانا، ملفوظات محدث کشمیری (مرتب) احمد رضا بجنوری، مولانا، ملتان، ادارہ تالیفات
اشرفیہ، س۔ن

اوصاف احمد، پروفیسر، اسلامی بینک کاری، اسلام آباد، انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، ۱۹۹۲ء
بدر شکیب، بیمہ حیات، کراچی، عثمانیہ اکیڈمی، ۱۹۶۴ء

تحسین فراقی، ڈاکٹر، اقبال، چند نئے مباحث، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء

تنزیل الرحمن، جسٹس ڈاکٹر، مجموعہ قوانین اسلام، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۸۷ء

تھانوی، اشرف علی، مولانا، اسلامی شادی، ملتان، ادارہ تالیفات اشرفیہ، س۔ن

تھانوی، اشرف علی، مولانا، الحیلۃ الناجزۃ، کراچی، دارالاشاعت، ۱۹۸۷ء

تھانوی، اشرف علی، مولانا، امداد الفتاویٰ، کراچی، مکتبہ دارالعلوم، س۔ن

جعفر شاہ پھولاری، اسلام اور خاندانی منصوبہ بندی، لاہور، فیملی پلاننگ ایسوسی ایشن، ۲۰۰۰ء

جمال بن عبد الرحمن اسماعیل، بدکاریوں کی تباہ کاریاں، مولانا مشہود احمد (مترجم)، لاہور،

مکتبہ رحمانیہ، ۱۴۱۷ھ

جمیلہ شوکت ڈاکٹر، (ناشر) عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریقہ کار، لاہور،

شیخ زاید اسلامک سنٹر، جامعہ پنجاب، ۲۰۰۵ء

چائنگامی، عبدالسلام، مفتی، انسانی اعضاء کا احترام اور طب جدید، کراچی،

اسلامی کتب خانہ، ۱۴۰۷ھ

حسین احمد حسان، ڈاکٹر، بیمہ کی شرعی حیثیت، (مترجم) عبدالرحیم اشرف بلوچ، اسلام آباد،

ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۷۵ء

حسین احمد مدنی، مولانا، فتاویٰ شیخ الاسلام، (مرتب) سلمان منصور پوری، لاہور،

نفس پبلشرز، س۔ن

خالد عبدالرؤف میاں، بیمہ زندگی، لاہور، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۰ء

خیر محمد، مولانا، خیر الفتاویٰ، (مرتب) مفتی محمد انور، ملتان، مکتبہ امدادیہ، ۱۹۹۱ء

رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، جدید فقہی مسائل، کراچی، زم زم پبلشرز، ۲۰۰۶ء

ابوزہرہ، امام ابوحنیفہ، (مترجم) رئیس احمد ندوی، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۰ء

سنبھلی، برہان الدین، مولانا، موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، لاہور،

الفیصل ناشران، س۔ن

شیخ محمود احمد، سود کی متبادل اساس، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۶ء

ظفر احمد عثمانی، مولانا، امداد الاحکام، کراچی، مکتبہ دارالعلوم، ۲۰۰۵ء

عبدالحق، مولانا، فتاویٰ حقانیہ، اکوڑہ خٹک، جامعہ دارالعلوم حقانیہ، س۔ن

عبدالرؤف شکوری، ڈاکٹر، کلوننگ، ایک تعارف، لاہور، اردو سائنس بورڈ، ۱۹۹۸ء

عبدالقیوم خان ہزاروی، مولانا، منہاج الفتاویٰ، لاہور، منہاج القرآن پبلی کیشنز، ۲۰۰۱ء

عبدالواحد، مفتی ڈاکٹر، فقہی مضامین، کراچی، مجلس نشریات اسلام، ۲۰۰۶ء

عبدالواحد، مفتی ڈاکٹر، مسائل بہشتی زیور، لاہور، مکتبہ الحسن، س۔ن

عزیز الرحمن، مفتی، فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (عزیز الفتاویٰ)، ملتان، مکتبہ حقانیہ، س۔ن۔
علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۸ء

علامہ محمد اقبال، مقالات اقبال، (مرتب) عبدالواحد معینی، لاہور، شیخ محمد اشرف ۱۹۶۳ء
عمران اشرف عثمانی، ڈاکٹر، شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، کراچی،

مکتبہ معارف القرآن، ۲۰۰۱ء

عمری، جلال الدین، مولانا، غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق، علی گڑھ،
ادارہ تحقیق و تصنیف، ۱۹۹۹ء

فیملی پلاننگ ایسوسی ایشن لاہور (ناشر)، اندیشے اور حقائق، فیملی پلاننگ ایسوسی ایشن،
لاہور، ۱۹۹۹ء

قادری، عروج احمد سید، احکام و مسائل، لاہور، پین اسلامک پبلشرز، ۱۹۹۰ء

کفایت اللہ، مفتی، کفایت المفتی، ملتان، مکتبہ امدادیہ۔س۔ن

گیلانی، عبدالرحمن، مولانا، تجارت اور لین دین کے احکام و مسائل، لاہور، مکتبہ السلام، ۱۹۹۶ء

گوہر رحمن، مولانا، تفہیم المسائل، مردان، مکتبہ تفہیم القرآن، ۱۹۹۸ء

گیلانی، مناظر احسن، مولانا، مقالات گیلانی، لاہور، شیخ زاید اسلامک سنٹر جامعہ پنجاب، ۲۰۰۴ء

لاجپوری، عبدالرحیم، مفتی، فتاویٰ رحیمیہ، کراچی، دارالاشاعت، ۲۰۰۳ء

لدھیانوی، رشید احمد، مفتی، احسن الفتاویٰ، کراچی، ایچ۔ایم۔سعید کمپنی، ۱۴۲۵ھ

لدھیانوی، محمد یوسف مولانا، آپ کے مسائل اور ان کا حل، کراچی، مکتبہ لدھیانوی، ۱۹۹۸ء

مجاہد الاسلام قاسمی، اہم فقہی فیصلے، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، ۱۹۹۹ء

مجذوب، عزیز الحسن خواجہ، حسن العزیز، ملتان، ادارہ تالیفات اشرفیہ، س۔ن

مجلس دعوت و تحقیق اسلامی، فتاویٰ بینات، کراچی، مکتبہ بینات، ۲۰۰۶ء

مجیب اللہ ندوی، فتاویٰ عالمگیری اور اس کے مؤلفین، لاہور،

مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور، س۔ن

محمد اسامہ، مولانا، کریڈٹ کارڈ کے شرعی احکام، کراچی، دارالاشاعت، ۲۰۰۵ء

محمد تقی امینی، مولانا، اجتہاد، کراچی، قدیمی کتب خانہ، س۔ن

محمد تقی امینی، مولانا، اسلام اور جدید دور کے مسائل، کراچی، قدیمی کتب خانہ، س۔ن

محمد تقی عثمانی (پیش لفظ) فتاویٰ عالمگیری مولانا امیر علی (مترجم)، کراچی، دارالاشاعت، ۱۹۸۹ء

محمد تقی عثمانی، مفتی، اسلام اور جدید معیشت و تجارت، کراچی، مکتبہ معارف القرآن، ۲۰۰۳ء

محمد تقی عثمانی، مفتی، اسلامی بینکاری کی بنیادیں، محمد زاہد، مولانا (مترجم)، فیصل آباد،

مکتبہ العارفی، س۔ن

محمد تقی عثمانی، مفتی، اسلامی میں خلع کی حیثیت، مشمولہ الحیلۃ الناجزہ، کراچی،

دارالاشاعت، ۱۹۸۷ء

محمد تقی عثمانی، مفتی، فقہی مقالات، کراچی، مبین اسلامک پبلشرز، ۲۰۰۴ء

محمد تقی عثمانی، مفتی، فقہی مقالات، کراچی، مبین اسلامک پبلشرز، ۱۹۹۴ء

محمد تقی عثمانی، مفتی، ہمارے عائلی مسائل، کراچی، دارالاشاعت، ۱۴۱۳ھ

محمد تقی عثمانی، مفتی، غیر سودی بینکاری، کراچی، مکتبہ معارف القرآن، ۲۰۰۹ء

محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی، کراچی، اردو اکیڈمی، ۱۹۸۳ء

محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، خطبات بہاولپور، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۹ء

محمد شفیع، مفتی، امداد المفتین، کراچی، دارالاشاعت، ۲۰۰۱ء

محمد شفیع، مفتی، انسانی اعضاء کی پیوند کاری، کراچی، دارالاشاعت، س۔ن

محمد شفیع، مفتی، جواہر الفقہ، کراچی، مکتبہ دارالعلوم، ۱۹۹۹ء

محمد طاہر منصور، ڈاکٹر (مرتب)، اجتماعی اجتہاد، تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں، اسلام آباد،
ادارہ تحقیقات اسلامی، ۲۰۰۷ء

محمد فاروق خان، ڈاکٹر، فیملی پلاننگ اور اسلام، اسلام آباد، وزارت بہبود آبادی، س۔ن
محمود احمد غازی، ڈاکٹر، خطبات بہاولپور (۲) اسلام کا قانون بین الممالک، بہاولپور،
اسلامیہ یونیورسٹی، ۱۹۹۷ء

محمود حسن گنگوہی، مفتی، فتاویٰ محمودیہ، کراچی، جامعہ فاروقیہ، ۲۰۰۵ء

محمود، مفتی، فتاویٰ مفتی محمود، لاہور، جمیعتہ پیلی کیشنز، ۲۰۰۱ء

مظفر بیگ (مرتب) روداد مجالس مولانا مودودی، لاہور، الہدیر پیلی کیشنز، ۱۹۷۸ء

معاذ حسن، جنسی تعلقات، اسلام اور جدید سائنس کی روشنی میں، لاہور، دارالکتاب، ۲۰۰۳ء

مودودی، سید ابوالاعلیٰ، سود، لاہور، اسلامک پیلی کیشنز، ۱۹۹۹ء

مودودی، سید ابوالاعلیٰ، اسلام اور ضبط ولادت، لاہور، اسلامک پیلی کیشنز، ۲۰۰۳ء

مودودی، سید ابوالاعلیٰ، رسائل و مسائل، لاہور، اسلامک پیلی کیشنز، ۲۰۰۰ء

میرٹھی، محمد عاشق الہی، مولانا، تذکرۃ الرشید، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۶ء

نجات اللہ صدیقی، ڈاکٹر، انشورنس، اسلامی معیشت میں، لاہور، اسلامک پیلی کیشنز، ۱۹۸۲ء

نجات اللہ صدیقی، ڈاکٹر، بلاسود بینکاری، لاہور، اسلامک پیلی کیشنز، ۱۹۶۹ء

نعیم احمد نعمانی، (مرتب) عصر حاضر کے جدید مسائل اور ڈاکٹر محمد طاہر القادری کی رائے، کراچی،

منہاج بک بینک، ۲۰۰۲ء

نور احمد شاہتاز، بعض جدید معاملات کی شرعی حیثیت، کراچی، اسکالرز اکیڈمی، ۱۹۸۵ء

نور احمد شاہتاز، (مرتب) کلوننگ کے ذریعہ تولید کی شرعی حیثیت، کراچی، اسکالرز اکیڈمی، ۱۹۹۸ء

نور محمد غفاری، ڈاکٹر، موجودہ نظام انشورنس اور اسلام کا نظام تکافل اجتماعی، کراچی،

ادارۃ المعارف، ۱۹۸۰ء

عربی کتب

- آلوسی، سید محمود، روح المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، س۔ن
- آمدی، سیف الدین علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، مصر، مؤسستہ الحکمی، ۱۹۶۷ء
- ابن ابی شیبہ، ابو بکر عبداللہ بن محمد، المصنف، ریاض، مکتبۃ الرشید، ۱۴۰۹ھ
- ابن الاثیر، مبارک بن محمد، النہایۃ فی غریب الحدیث والاثار، ایران، مؤسستہ اسماعیلیان، ۱۳۹۲ھ
- احمد زکی صفوت، جمہرۃ رسائل العرب فی عصور العربیۃ الزاہرۃ، بیروت، المکتبۃ العلمیۃ، س۔ن
- ارموی، محمد بن عبدالرحیم، نہایۃ الوصول، ریاض، مکتبۃ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۹۹۹ء
- اسعد عبدالغنی کفراوی، ڈاکٹر، الاستدلال عند الاصولیین، مصر، دار السلام، ۲۰۰۵ء
- اسنوی، عبدالرحیم بن الحسن، نہایۃ السؤل شرح منہاج الوصول، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۰ھ
- امام الحرمین جوینی، عبدالملک بن عبداللہ، البرہان، مصر، دار الوفاء، ۱۴۱۸ھ
- امام الحرمین جوینی، عبدالملک بن عبداللہ، الکافیۃ فی الجدل، مصر، مطبع عیسیٰ البابی الحکمی، ۱۹۷۹ء
- انور شاہ، مولانا، العرف الشذی علی جامع الترمذی، ملتان، مکتبہ شرکت علمیہ، س۔ن
- بابرتی، اکمل الدین محمد، عنایۃ شرح الہدایۃ، مصر، مطبعہ امیریہ، س۔ن
- الباجی، ابوالولید سلیمان بن خلف، احکام الفصول فی احکام الاصول، بیروت، مؤسستہ الرسالۃ، ۱۹۸۹ء
- بخاری، علاؤ الدین عبدالعزیز بن احمد، کشف الاسرار عن اصول البزازی، مکتہ المکرمۃ، مکتبۃ عباس احمد الباز، ۱۴۱۸ھ
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ھ
- بغدادی، علاؤ الدین علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التزیل (تفسیر خازن)، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۵ھ
- بغوی، محمد حسین بن مسعود، شرح السنۃ، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۲۴ھ

- بہاری، محبت اللہ بن عبد الشکور، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت، ایران،
منشورات الشریف رضی، ۱۳۹۲ھ
- بہوتی، منصور بن یونس، کشف القناع، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ھ
- بیضاوی، عبد اللہ بن عمر، منہاج الوصول مع نہایۃ السوؤل، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۰ھ
- بیہقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، مکتۃ المکرمۃ، مکتبۃ دار الباز، ۱۹۷۶ء
- ترمذی، محمد بن عیسیٰ، سنن ترمذی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، س۔ن
- جصاص، ابو بکر احمد بن علی الرازی، الفصول فی الاصول، کویت، وزارة الاوقاف، ۱۴۱۴ھ
- جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ھ
- ابن حبان، محمد بن حبان، صحیح ابن حبان، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۱۴ھ
- ابن حجر عسقلانی، تلخیص الحییر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر، سانگہ ہل، المکتبۃ الاثریۃ، س۔ن
- ابن حجر، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۳۷۹ھ
- ابن حزم، علی بن حزم، المحلی، بیروت، دار آفاق الجدیدہ، س۔ن
- حلبی، علی بن برہان الدین، السیرۃ الحلبیۃ، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۴۰۰ھ
- ابو حمزہ الحسینی، محمد بن علی، ذیل تذکرۃ الحفاظ، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، س۔ن
- ابن خزیمہ، محمد بن اسحاق، صحیح ابن خزیمہ، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۹۷۰ء
- خضریٰ بک، تاریخ التشریح الاسلامی، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۴ء
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۳ھ
- دارقطنی، علی بن عمر، السنن، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۹۶۶ء
- دارمی، عبد اللہ بن عبد الرحمن، السنن، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ھ
- ابوداؤد، سلیمان بن اشعث، السنن، بیروت، دار الفکر، س۔ن
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر، المحصول مع نفائس الاصول، ریاض، مکتبۃ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۹۹۷ء

رافعی، عبدالقادر، تقریرات الرافعی علی حاشیة ابن عابدین، مصر، مطبعة الکبری الامیریة، ۱۳۲۳ھ
ابن رشد، محمد بن احمد، بدایة المجتهد ونہایة المقتصد، بیروت، دارالفکر، س۔ن
ابن رشد، محمد بن احمد، مقدمات ابن رشد مع المدونة الکبری، مکتة المکتمة،
مکتبة عباس احمد الباز، ۱۴۱۵ھ

رشید احمد گنگوہی، مولانا، اللکوکب الدری شرح جامع الترمذی، کراچی،

ادارة القرآن والعلوم الاسلامیة، ۱۴۰۷ھ

زرکشی، محمد بن بہادر، البحر المحیط، قاہرہ، دارالکتبی، ۱۴۲۴ھ

زیلعی، عبداللہ بن یوسف، نصب الراية فی تخریج احادیث الہدایة، مصر، دارالحدیث، ۱۳۵۷ھ

زیلعی، عثمان بن علی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ھ

سکی، عبدالوہاب بن علی، جمع الجوامع مع شرح المحلی وحاشیة البنانی، بیروت،

دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۸ء

سرخسی، محمد بن ابی سہیل، اصول السرخسی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۷۳ھ

سرخسی، محمد بن احمد بن ابی سہیل، المبسوط، بیروت، دارالصمیمی، س۔ن

سلیم رستم باز، شرح المجلة، بیروت، دارالکتب العلمیة، س۔ن

سمعانی، ابوالمظفر منصور بن محمد قواطع الادلة، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۷ء

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر الماثور، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳ء

شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسی، الموافقات، بیروت، دارالکتب العلمیة، س۔ن

شافعی، محمد بن ادریس، الرسالة، بیروت، المکتبة العلمیة، س۔ن

شافعی، محمد بن ادریس، کتاب الام، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۳ھ

شاہ ولی اللہ، احمد بن عبدالرحیم، عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید، قاہرہ،

المطبعة السلفية، ۱۳۸۵ھ

- شعرانی، عبدالوہاب، المیزان الکبریٰ، مصر، دار احیاء الکتب العربیہ، س۔ ن
- شوکانی، محمد بن علی، ارشاد النحول، ریاض، مکتبہ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۴۱۷ھ
- شیبانی، محمد بن الحسن، السیر الکبیر مع الشرح، سرخسی، محمد بن احمد، حیدرآباد، دائرۃ المعارف، ۱۳۳۵ھ
- شیخ نظام وجماعۃ علماء، فتاویٰ عالمگیری، کوئٹہ، مکتبہ رشیدیہ، ۱۴۰۳ھ
- صحیح محمصانی، فلسفۃ التشریح فی الاسلام، بیروت، دارالعلم، ۱۹۶۱ء
- ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، ادب الفتویٰ، مصر، مکتبۃ الاسرۃ، ۱۹۹۸ء
- طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، قاہرہ، دارالحرین، ۱۴۱۵ھ
- طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، موصل، مکتبۃ العلوم، ۱۴۰۴ھ
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل ای القرآن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ھ
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۰۷ھ
- طحاوی، ابو جعفر احمد بن سلامۃ، مختصر الطحاوی، دکن، دارالکتب العربی، ۱۳۷۰ھ
- طحاوی، احمد بن سلامۃ، مشکل الآثار، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۱۵ھ
- طحاوی، احمد بن محمد، حاشیۃ الطحاوی علی مراقی الفلاح، مصر، مکتبہ مصطفیٰ البابی الحلی، ۱۳۱۸ھ
- ظفر احمد عثمانی، مولانا، اعلاء السنن، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۹۹۷ء
- ابن عابدین، محمد امین بن عمر، رد المحتار علی الدر المختار، بیروت، دارالفکر، ۱۳۸۶ھ
- ابن عابدین، محمد امین بن عمر، شرح عقود رسم المفتی، ملتان، دار الحدیث، س۔ ن
- عبدالحمید السوسوہ اشرفی، الاجتهاد الجماعی فی التشریح الاسلامی، قطر، وزارة الاوقاف، ۱۴۱۸ھ
- عبدالرزاق، ابو بکر عبدالرزاق بن ہمام، المصنف، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ھ
- عبدالرشید بخاری، خلاصۃ الفتاویٰ، کوئٹہ، مکتبہ رشیدیہ، س۔ ن
- العبدری، محمد بن یوسف، التاج والاکلیل، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۸ھ
- عثمانی، شبیر احمد، مولانا، فتح الملہم شرح صحیح المسلم، لاہور، مکتبہ مدنیہ، س۔ ن

- ابن العربي، محمد بن عبد اللہ، احکام القرآن، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۸ھ
- علی محمد معوض وعادل عبدالموجود، تاریخ التشریح الاسلامی، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۲۰۰۰ء
- عودہ، عبدالقادر، التشریح الجنائی، بیروت، دارالاصحیح، ۲۰۰۰ء
- علینی، بدرالدین محمود بن احمد، عمدۃ القاری، کوئٹہ، مکتبہ رشیدیہ، س۔ن
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم اسلامیہ، ۱۴۰۷ء
- غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالمعرفۃ، ۱۹۹۵ء
- ابن قدامہ، موفق الدین عبد اللہ بن احمد، روضۃ الناظرین وحیۃ المناظر، مصر، مکتبۃ الکلیات الازہریہ، ۱۹۹۱ء
- قرانی، احمد بن ادريس، نفائس الاصول شرح المحصول، ریاض، مکتبۃ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۹۹۷ء
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع احکام القرآن، قاہرہ، داراشعب، ۱۳۷۴ھ
- قتیری، مسلم بن الحجاج، صحیح المسلم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ھ
- قہستانی، شمس الدین محمد، جامع الرموز، لکھنؤ، مطبع نولکشور، س۔ن
- ابن قیم، محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۱۴ھ
- ابن قیم، محمد بن ابی بکر، زاد المعاد، مصر، المطبعة المیمنۃ، ۱۳۲۲ھ
- کاسانی، علاء الدین ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۲ھ
- کاندھلوی، محمد زکریا مولانا، اوجز المسالك شرح مؤطا امام مالک، سہارنپور، مکتبۃ تحویہ، ۱۳۷۴ھ
- ابن کثیر، ابوالفداء عماد الدین اسماعیل بن کثیر، البدلیۃ والنہایۃ، بیروت، دارالمعارف، س۔ن
- ابن کثیر، ابوالفداء عماد الدین اسماعیل بن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۶ھ
- لکھنوی، عبدالحی، مولانا، حاشیۃ الہدایۃ، ملتان، مکتبۃ شرکت علمیہ، س۔ن
- ابن ماجہ، محمد بن یزید، سنن ابن ماجہ، بیروت، دارالفکر، س۔ن
- مالک بن انس، امام، المؤطا، بیروت، داراحیاء التراث العربی، س۔ن

- مالک بن انس، امام، المدونۃ الکبری، مکتۃ المکترمة، مکتبۃ عباس احمد الباز، ۱۴۱۵ھ
- مبارکپوری، عبدالرحمن، مولانا، تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ھ
- محمد الزرقانی، شرح الزرقانی علی مؤطا الامام مالک، قاہرہ، المکتبۃ التجاریۃ، ۱۳۵۵ھ
- محمد خالد الاتاسی، شرح المحجلۃ، کوئٹہ، مکتبۃ رشیدیہ، س۔ن
- محمد رشید رضا، الخلافۃ والامامۃ العظمی، قاہرہ، مطبعتۃ المنار، ۱۳۳۱ھ
- محمد عبدالرحمن عثمانی، رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، مصر، مطبع مصطفی البابی الحلبي، ۱۹۶۰ء
- مرداوی، علی بن سلیمان، الانصاف، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۶ء
- المرغینانی، علی بن ابی بکر، الھدایۃ، بیروت، المکتب الاسلامی، س۔ن
- مصطفی احمد الزرقاء، ڈاکٹر، المدخل الفقہی العام، دمشق، مطبع الفباء الادیب، ۱۹۶۸ء
- معروف دوایب، ڈاکٹر، المدخل الی علم اصول الفقہ، دمشق، مطبعتۃ جامعۃ دمشق، ۱۹۵۹ء
- ابن مفلح، شمس الدین محمد بن مفلح، اصول الفقہ، ریاض، مکتبۃ العبیکان، ۱۹۹۹ء
- ابن مفلح، شمس محمد بن مفلح، المبدع، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۰ھ
- مقدسی، عبداللہ بن احمد، المغنی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ھ
- نجم الدین طونی، سلیمان بن عبدالقوی، شرح مختصر الروضۃ، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۹۸۷ء
- ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم، البحر الرائق، بیروت، دارالمعرفۃ، س۔ن
- نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، بیروت، دارالکتب العلمیۃ، ۱۴۱۱ھ
- نسفی، ابوالبرکات عبداللہ بن احمد، کشف الاسرار شرح المنار، بیروت، دارالکتب العلمیۃ، ۱۹۸۶ء
- نووی، یحییٰ بن شرف، المجموع، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ھ
- نووی، یحییٰ بن شرف، شرح النووی علی صحیح المسلم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ھ
- نیشاپوری، حاکم محمد بن عبداللہ، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالکتب العلمیۃ، ۱۴۱۶ھ
- وہبہ الزحیلی، ڈاکٹر، اصول الفقہ الاسلامی، ایران، داراحسان، ۱۹۹۷ء

- وہبہ الزحیلی، ڈاکٹر، الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ مشمولہ الاجتہاد، ریاض، جامعہ محمد بن سعود، ۱۹۸۱ء
الہشیمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ھ
ابن ہمام، کمال الدین عبدالواحد، شرح فتح القدر، مصر، مطبعتہ امیریہ، س۔ن
ابن ہمام، محمد بن عبدالواحد، التخریر مع التقریر والتجیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ھ
مطالع رابطۃ العالم السلامی، (ناشر) التعریف بمجمع الفقہ الاسلامی بمکتہ المکرمۃ،
مطالع رابطۃ العالم الاسلامی، ۱۴۱۴ھ

English Books

- Allama M. Iqbal, The Reconstruction of Religious thoughts in Islam, Lahore, Institute of Islamic Culture, 2003
N.J Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh. 1964
Paul, Bureau, Towards Moral Bank suptey, London, 1925
Schwarz Ornwald, Thy Psychology of Sex, London, 1951
Brand H. F and Ruedi O.M, The American way of life, New york 1951
Siddiqi, M.Najatullah, Muslim Economic Thinking, Leicester, The Islamic Foundation, 1981
Imran Ashraf Usmani, Dr, Meezan Bank,s Guide to Islamic Banking, Karachi, Dar-ul-Ishaat, 2002

لغات

- رازی، عبدالقادر محمد بن ابی بکر، مختار الصحاح، بیروت، مکتبۃ لبنان، ۱۴۱۵ھ
 زبیدی، سید محمد تفضی، تاج العروس، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۴ء
 ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۶ء
 نسیم اللغات، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۹ء
 فیروز اللغات، لاہور، فیروز سنز، س۔ن

اردو مجلات

- اسلام اور عصر جدید، (سہ ماہی) دہلی، جامعہ نگر
 اشرفیہ، (ماہنامہ) مبارکپور، اعظم گڑھ، ہندوستان
 البلاغ، (ماہنامہ) کراچی، جامعہ دارالعلوم
 المباحث الاسلامیہ، (سہ ماہی) بنوں، جامعۃ المرکز الاسلامی
 بحث و نظر، (سہ ماہی) دہلی، ادارہ بحث و نظر
 بینات، (ماہنامہ) کراچی، جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن
 تحقیقات اسلامی، (سہ ماہی) علی گڑھ، ادارہ تحقیق و تصنیف
 ترجمان القرآن، (ماہنامہ) لاہور، ادارہ ترجمان القرآن
 فکر و نظر، (سہ ماہی) اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی
 محدث، (ماہنامہ) لاہور، مجلس التحقیق الاسلامی، جامعہ رحمانیہ
 منہاج، (سہ ماہی) لاہور، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور

عربی مجلہ

الدراسات الاسلامیہ، (مجلہ فصلیہ) اسلام آباد، مجمع البحوث الاسلامیہ

انگریزی مجلہ

Islamic Economic Studies, (Quarterly) Jeddah, Islamic
Development Bank

حکومتی رپورٹس

اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ ۲۰۰۳-۲۰۰۲ء

اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ، ۲۰۰۰-۱۹۹۹ء

اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ، بلا سود بینکاری

اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ، ۲۰۰۵-۲۰۰۴ء

اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ، ۲۰۰۱-۲۰۰۰ء

Websites

<http://www.Darululoom-deoband.com>

<http://www.islamicacademy.org>

<http://www.binoria.org>

<http://www.ifa-india.org>

مطبوعات شیخ زاید اسلامک سینٹر

- | | |
|---|------------------------------------|
| ☆ شرح اربعین النووی | تحقیق و تعلق: ڈاکٹر خالد علوی |
| ☆ تحفۃ الطالبین لابن العطار | تحقیق و تعلق: ڈاکٹر جمیلہ شوکت |
| ☆ المنہاج السوی للسیوطی | تحقیق و تعلق: ڈاکٹر جمیلہ شوکت |
| ☆ فلائد الجمان لابن الشعار | تحقیق و تعلق: ڈاکٹر خورشید رضوی |
| ☆ قرآن و سنت - چند مباحث (جلد اول و دوم) | حافظ احمد یار |
| ☆ رسم عثمانی اور اس کی شرعی حیثیت | سمیع اللہ فراز |
| ☆ اختلاف قرأت اور نظریہ تحریف قرآن | فیروز الدین شاہ کھگہ |
| ☆ قرأت شاذہ: شرعی حیثیت، تفسیر و فقہ پر اثرات | محمد اسلم |
| ☆ امام ابن شہاب زہری اور ان پر اعتراضات کا تحقیقی جائزہ | ڈاکٹر حافظ محمد عبدالقیوم |
| ☆ نبی کریم ﷺ بحیثیت مثالی شوہر | ڈاکٹر بشیر احمد صدیقی |
| ☆ عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں | شیخ زاید اسلامک سینٹر |
| ☆ مقالات گیلانی | مولانا مناظر احسن گیلانی |
| | (تحقیق و تعلق: حافظ عبدالباسط خان) |
| ☆ سجدۃ القلم | سعید احمد بودلہ |
| ☆ آئینہ کردار | ڈاکٹر زاہد منیر عامر |
| ☆ عربی شاعری - ایک تعارف | ڈاکٹر خورشید الحسن رضوی |
| ☆ پاکستان میں عربی زبان | ڈاکٹر مظہر معین |
| ☆ مغربی تہذیب - ایک معاصرانہ جائزہ | ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری |
| ☆ ہمز یات عشر | ڈاکٹر صوفی ضیاء الحق |
| ☆ رسم عثمانی اور اس کی شرعی حیثیت | سمیع اللہ فراز |
| ☆ قید و بند کا اسلامی تصور | ڈاکٹر محمد اعجاز |
| ☆ پاکستان میں اسلام اور لبرل ازم کی کشمکش | ڈاکٹر اشتیاق احمد گوندل |



جدید فقہی مسائل

اور

فقہائے پاک و ہند کے اجتہادات

ڈاکٹر مفتی حافظ عبدالباسط خان



شیخ زاید اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور

