

عالم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

# سلسلہ جدید فقہی مباحث

مع تقاریط علمائے کرام



- حالت نشہ کی طلاق اور اس سے متعلق احکام
- غیر مسلم ملکوں میں عدالتوں کی طلاق
- مباحث فقہیہ (اصول فقہ اور فقہ کے چند اہم مسائل پر تحقیقی بحث)

تحقیقات اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا



زیر سرپرستی

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی  
حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

تاثرات

مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی  
مفتی اعظم پاکستان جناب مولانا محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم  
شیخ الاسلام جناب مولانا مفتی محمد تقی صاحب دامت برکاتہم

دارالاشاعت

اردو بازار ۰ ایم اے جناح روڈ ۰ کراچی پاکستان





علم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

# سلسلہ جدید فقہی مباحث

مع تقاریظ علمائے کرام

جلد 7

حالت نشہ کی طلاق اور اس سے متعلق احکام  
غیر مسلم ملکوں میں عدالتوں کی طلاق کا حکم  
مباحث فقہیہ (اصول فقہ پر ایک تحقیقی بحث)

تحقیقات اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

زیر سرپرستی

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

تأثرات

مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ

مفتی اعظم پاکستان جناب مولانا محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الاسلام جناب مولانا مفتی محمد تقی صاحب دامت برکاتہم

دارالاشاعت

ارٹو بازار، ایم اے جناح روڈ، کراچی پاکستان

کاپی رائٹ رجسٹریشن نمبر.....  
اسلامی فقہ اکیڈمی کی تحریری اجازت کے مطابق  
جملہ حقوق طباعت و اشاعت بحق دارالاشاعت اردو بازار کراچی محفوظ ہیں

ہمارے اس ایڈیشن میں 80 میں سے تقریباً 58 مباحث پہلی مرتبہ صرف پاکستان میں طبع ہوئے ہیں۔ ہم اسلامی فقہ اکیڈمی کے شکر گزار ہیں کہ انہوں نے تمام مسودات و کمپوزنگ بذریعہ ای میل مرحمت فرمائے۔ جزاک اللہ

باہتمام: خلیل اشرف عثمانی

طبع اول: نومبر 2017ء

تعداد: 500

طباعت: عابد پرنٹنگ پریس غریب آباد کراچی

U-Ref

297-3  
ج 199

140104

جلد 4

﴿..... ملنے کے پتے .....﴾

ادارۃ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور و اردو بازار کراچی  
مسٹر بکس جناح سپر مارکیٹ اسلام آباد  
دارالخلاص صدف پلازہ محلہ جنگلی پشاور  
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور  
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی  
مکتبہ معارف القرآن جامعہ دارالعلوم کراچی  
بیت القرآن اردو بازار کراچی  
بیت القلم اردو بازار کراچی  
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار۔ فیصل آباد

ISLAMIC BOOKS CENTRE  
119-121, HALLI WELL ROAD  
BOLTON BL 3NE, U.K.

AZHAR ACADEMY LTD.  
54-68 LITTLE ILFORD LANE  
MANOR PARK, LONDON E12 5QA

﴿امریکہ میں ملنے کے پتے﴾

DARUL-ULOOM AL-MADANIA  
182 SOBIESKI STREET,  
BUFFALO, NY 14212, U.S.A

MADRASAH ISLAMIAH BOOK STORE  
6665 BINTLIFF, HOUSTON,  
TX-77074, U.S.A.



## فہرست مضامین سلسلہ جدید فقہی مباحث

۷۱	سماجی مشکلات کی وجہ سے طلاق سکران کے عدم وقوع کا حکم/ مولانا بدر احمد مجیبی ندوی	۱۹	طلاق سکران۔ دلائل اور احکام
۷۵	شریعت کی نگاہ میں طلاق سکران/ مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی	۲۱	پیش لفظ/ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۷۸	نشہ کی حالت میں طلاق/ مولانا سید اسرار الحق سبیلی	۲۳	سوالنامہ طلاق سکران
۸۲	حالت نشہ کی طلاق سماجی مشکلات اور حل/ مولانا محمد نور قاسمی	۲۵	اکیڈمی کا فیصلہ
۸۹	نشہ آنے کے بعد دی گئی طلاق۔ شرعی موقف/ مولانا محمد ابرار خان ندوی	۲۵	تلخیص مقالات
۸۹	نشہ کی طلاق کا نفاذ بطور سزا	۳۰	طلاق سکران/ مفتی احمد نادر القاسمی
۸۹	نشہ کی طلاق علماء کرام کی نظر میں	۳۰	عرض مسئلہ
۹۲	حالت نشہ کی طلاق، وقوع اور عدم وقوع کی فقہی تفصیلات/ مولانا نوشاد عالم ندوی	۳۰	طلاق سکران/ مولانا بدر احمد مجیبی
۹۲	طلاق سکران، چند ضروری مسائل اور حل/ محمد اسجد جمال قاسمی ندوی	۳۶	دوسرا باب تفصیلی مقالات
۹۶	طلاق سکران اور سماج پر اس کے منفی اثرات/ مولانا عبدالستار بن ولی محمد مدنی	۳۶	طلاق سکران میں مفتی بہ قول سے رجوع/ مولانا محمد بزہان الدین سنہجلی
۹۹	طلاق غضبان و سکران کا حکم/ مولانا عبدالسلام ابو ہریرہ سلفی	۳۸	طلاق کا حکم نشہ کی وضاحت سے مشروط ہے/ مولانا محمد قاسم صاحب مظفر پوری
۱۰۱	تیسرا باب مختصر تحریریں	۴۰	نشہ کی طلاق کا مسئلہ/ مولانا زبیر احمد قاسمی
۱۰۱	حالت نشہ کی طلاق اور ضرر اشد اور اخف کا اصول/ حضرت مولانا مفتی نظام الدین عظمیٰ	۴۲	موجودہ حالات میں نشہ کی طلاق اور تعزیری پہلو/ مولانا سعید الرحمن عظمیٰ ندوی
۱۰۲	وقوع طلاق سکران۔ غور و فکر کے چند پہلو/ مولانا قاضی عبدالجلیل قاضی	۴۲	طلاق سکران۔ دلائل اور احکام/ مفتی محمد جنید عالم ندوی قاسمی
۱۰۳	اجتہادی مسائل سے متعلق بعض اصولی نکات/ مفتی محبوب علی وجیبی	۴۴	نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق اور اس کا شرعی حکم/ مولانا نور الحق رحمانی
۱۰۵	علاج ہوش شخص کی طلاق کے اعتبار و عدم اعتبار کا مسئلہ/ ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی	۵۱	طلاق سکران ائمہ و فقہاء کی آراء کی روشنی میں/ مفتی حبیب اللہ القاسمی
		۶۱	حالت نشہ کی طلاق شرعی تفصیلات کی روشنی میں/ مولانا راشد حسین ندوی
		۶۳	نشہ والے شخص کی طلاق کا شرعی حکم/ مولانا ابو بکر قاسمی
		۶۹	



۱۲۴	عام حالات میں سکران کی طلاق واقع ہوگی / مفتی انور علی اعظمی	۱۰۵	سکر کے حدود کا تعین
۱۲۵	نشہ میں دی گئی طلاق اور موجودہ صورت حال / مولانا اختر امام عادل	۱۰۷	موجودہ حالات میں طلاق سکران کا نفاذ / مولانا شفیق الرحمن ندوی
۱۲۶	حالت نشہ کی طلاق کو نافذ مانا جائے / مولانا محمد صادق	۱۰۸	نشہ میں مبتلا شخص احکام کا مکلف نہیں / مفتی عزیز الرحمن بجنوری
۱۲۷	نشہ کی طلاق کا مسئلہ اور اختلاف اقوال / مولانا اعجاز احمد قاسمی	۱۰۹	حالت نشہ کی طلاق، علماء کا موقف اور موجودہ حالات / مولانا عتیق احمد بستوی
۱۲۸	طلاق سکران میں مرجوح قول پر فتویٰ / مولانا مفتی سعید الرحمن فاروقی قاسمی	۱۱۱	طلاق سکران میں عدم وقوع کا فتویٰ / قاری ڈاکٹر ظفر الاسلام قاسمی
۱۲۹	نشہ میں مست شخص کی طلاق اور تصرفات و معاملات / مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی آداپوری	۱۱۲	نشہ میں مدہوش کی طلاق اور موجودہ حالات میں راجح پہلو / مولانا خورشید احمد اعظمی
۱۲۹	طلاق سکران اور چند سماجی پہلو / مولانا عبداللطیف پالنپوری	۱۱۳	طلاق سکران کا وقوع اور خواتین کی مشکلات / مولانا محمد ظفر عالم ندوی
۱۳۰	حالت نشہ کی طلاق کے باب میں احوط مذہب / مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم	۱۱۴	نشہ میں مبتلا شخص اور تکلیف احکام شرعی / مولانا ابوالحسن علی محمود شخص کی طلاق کا حکم / مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی
۱۳۰	نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق اور موجودہ حالات / مولانا نعیم اختر قاسمی سبیلی	۱۱۵	حالت نشہ کی طلاق اور علماء مجتہدین کا موقف / مولانا سلطان احمد اصلاحی
۱۳۲	موجودہ سماجی حالات اور حالت نشہ کی طلاق / مولانا ابو جندل قاسمی	۱۱۶	نشہ میں مدہوش شخص کی طلاق / مولانا ریاض احمد سلفی
۱۳۳	نشہ کی طلاق کا عدم وقوع اور دلائل / ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی	۱۱۷	طلاق سکران کا حکم احادیث کی روشنی میں / مولانا محمد عطاء الرحمن مدنی
۱۳۴	طلاق سکران کا وقوع اور حالات کا تقاضا / مفتی وسیم احمد قاسمی	۱۱۸	حالت نشہ کی طلاق نافذ ہوگی / مولانا ابوسفیان مفتاحی
۱۳۵	موجودہ مصلحت اور طلاق سکران / مولانا محمد صباح الدین ملک قاسمی	۱۱۹	طلاق سکران کا مسئلہ مختلف فیہ ہے / ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
۱۳۵	حالت نشہ کی طلاق کا عدم وقوع دلیل اور مصلحت / مفتی عبدالقیوم قاسمی	۱۱۹	طلاق سکران کے عدم وقوع کا فتویٰ / مولانا عبدالقیوم پالنپوری
۱۳۶	حالت نشہ کی طلاق موجودہ حالات میں / مولانا عبدالرشید قاسمی	۱۲۰	حالت نشہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی / مفتی جمیل احمد ندیری
۱۳۸	نشہ کی طلاق اور معاشرتی مصلحت / مولانا فرحت افتخار قاسمی اعظمی	۱۲۰	نشہ کی حالت میں طلاق اور موجودہ حالات کی رعایت / مولانا محی الدین قاسمی بڑودی
۱۳۹	فقہاء کی نظر میں طلاق سکران / مولانا محمد عزیز اختر القاسمی	۱۲۱	نشہ کی طلاق کا عدم وقوع اشبه بالفقہ ہے / مفتی نسیم احمد قاسمی
۱۳۹	طلاق سکران اور شریعت کا راجح پہلو / مولانا عطاء اللہ قاسمی	۱۲۱	سکران کے تصرفات و معاملات
۱۴۱	طلاق سکران سے متعلق نصوص پر ایک نظر / مولانا جمیل احمد سلفی	۱۲۳	نشہ کی طلاق کا عدم وقوع اور پیدا ہونے والے مفسد / مولانا خورشید انور اعظمی



۲۱۷	شوہر کا غیر مسلم عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دینا	۱۴۱	طلاق سکران کا وقوع اور وجہ ترجیح / مولانا محمد ارشاد القاسمی
۲۱۷	عورت کا غیر مسلم عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دینا اور مرد کا پیشگی دستخط کر کے عدالت کے فیصلہ کو منظور کرنا	۱۴۲	نشہ کی طلاق میں عدول عن المذہب / مولانا محمد یوسف ندوی
۲۱۷	عورت کا فسخ نکاح کی درخواست غیر مسلم حج کے پاس دینا اور مرد کا عدالت کے فیصلہ پر رضامند نہ ہونا	۱۴۳	طلاق سکران اور اختلاف ائمہ / مولانا تنویر عالم قاسمی
۲۱۷	غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت میں مسلم حج کا فیصلہ فرقت	۱۴۴	طلاق سکران اور ائمہ کا نقطہ نظر / مولانا مبارک حسین ندوی قاسمی
۲۱۸	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا محمد جعفر علی رحمانی	۱۴۴	نشہ کی طلاق کا وقوع اور زجر و توبیح / مولانا محمد یعقوب قاسمی
۲۲۱	غیر مسلم ممالک میں عدالتوں کی طلاق / مولانا خورشید احمد اعظمی	۱۴۵	مناقشہ: حالت نشہ کی طلاق
۲۲۲	غیر مسلم ممالک میں آباد ہونے والے مسلمانوں کی ذمہ داریاں اور ان کے حق میں غیر مسلم حکام کے فیصلے / مفتی محمد اقبال شکر روی	۱۶۱	غیر مسلم ممالک میں عدالتوں کی طلاق
۲۳۰	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا اشتیاق احمد اعظمی	۱۶۳	ابتدائیہ / مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۲۳۲	غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا عطاء اللہ قاسمی	۱۶۴	اکیڈمی کا فیصلہ
۲۳۲	غیر مسلم ملکوں میں عدالت کے ذریعہ حاصل کئے گئے طلاق کا شرعی حکم / مولانا محمد شاہ جہاں ندوی	۱۶۵	سوال نامہ
۲۵۲	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا فیصلہ / مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی		پہلا باب: تمہیدی امور
۲۵۸	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مفتی محمد اشرف قاسمی	۱۶۶	تلخیص مقالات
۲۶۲	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق و تفریق / مفتی محمد عارف باللہ القاسمی	۱۶۶	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا قاضی محمد کامل قاسمی
۲۶۸	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ حاصل کئے گئے طلاق کا شرعی حکم / مفتی محمد عثمان بستوی	۱۸۸	عرض مسئلہ
۲۷۵	غیر مسلم عدالتی فیصلہ اسلامی تناظر میں / مولانا سلمان پالن پوری	۱۸۸	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا خورشید احمد اعظمی
۲۷۹	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا عبدالحی مفتاحی		دوسرا باب: تفصیلی مقالات
		۱۹۳	غیر مسلم ممالک کی عدالتوں سے طلاق کے فیصلے / مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
		۲۰۰	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا مسئلہ / مولانا خورشید انور اعظمی
		۲۰۴	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق دینے کا شرعی حکم / مولانا بدر احمد مجیبی ندوی
		۲۰۸	غیر مسلم عدالت کا فیصلہ فسخ نکاح / مفتی انور علی الاعظمی
		۲۱۱	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا شرعی حکم / مولانا ابوسفیان مفتاحی
		۲۱۴	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کی شرعی حیثیت / مفتی محمد ابو بکر قاسمی



۳۲۵	غیر مسلم عدالت میں طلاق و تفریق کا فیصلہ / مولانا ڈاکٹر سید اسرار الحق سبیلی	۲۸۲	غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق اسلامی تناظر میں / مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی آداپوری
۳۲۷	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق شرعاً معتبر ہے یا نہیں / مولانا محی الدین بڑودوی	۲۸۶	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق ایک تحقیقی جائزہ / مولانا عبید اللہ ندوی
۳۲۹	غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق - ایک تحقیقی جائزہ / مولانا صبح اختر	۲۸۹	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق شرعی تناظر میں / مفتی محمد اقبال قاسمی
۳۳۱	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مفتی معز الدین قاسمی	۲۹۳	غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا محمد رمضان علی
۳۳۳	غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق کا شرعی حکم / مولانا عبداللطیف پالنپوری	۲۹۷	غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق کے فیصلے / مفتی لطیف الرحمن ولایت علی، ممبئی
۳۳۵	فسخ نکاح میں غیر مسلم ممالک کے عدالتوں کا فیصلہ / مولانا محمد فاروق در بھنگوی	۳۰۱	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا محمد موسیٰ شمش قاسمی
۳۳۷	غیر اسلامی عدالتوں میں طلاق کے مسائل / حافظ شیخ کلیم اللہ عمری مدنی	۳۰۵	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا ارشد شاداب
۳۳۸	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا محمد احسن عبدالحق ندوی		تیسرا باب: مختصر تحریریں
۳۴۰	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا رضوان الحق مظاہری	۳۱۰	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا مسئلہ / مفتی شیر علی گجراتی
۳۴۲	غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق کا شرعی حکم / مولانا افتخار احمد مفتاحی	۳۱۲	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا زبیر احمد قاسمی
۳۴۴	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا مسئلہ / مولانا محمد ذکاء اللہ شبلی، اندور	۳۱۳	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق و تفریق / مولانا محمد قاسم مظفر پوری
۳۴۵	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا فیصلہ / مفتی محمد حنیف	۳۱۵	غیر مسلم ملکوں میں بذریعہ عدالت طلاق کا فیصلہ / مولانا ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی
۳۴۷	غیر مسلم ممالک کی عدالتوں میں تفریق کا فیصلہ شریعت کی نظر میں / مفتی محمد ارشد فاروقی	۳۱۸	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مفتی عبدالرحیم قاسمی
۳۴۹	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا ریاض احمد قاسمی	۳۱۹	غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا سلطان احمد اصلاحی
۳۵۰	غیر مسلم عدالتوں کے ذریعہ دی گئی طلاق کا مسئلہ / سید عبدالحفیظ الحجاوی	۳۲۱	غیر اسلامی عدالت کے ذریعہ طلاق / مولانا اختر امام عادل قاسمی
		۳۲۲	کیا غیر مسلم حج مسلمانوں کا نکاح فسخ کر سکتا ہے؟ / مولانا عبدالقیوم پالنپوری



۳۵۱	باب سوم اسلام کا قانون نفقہ	غیر مسلم ملکوں میں بذریعہ عدالت طلاق کا شرعی حکم / مولانا
۳۵۲	اسلام کا قانون نفقہ	نثار احمد گودھروی
۳۶۵	فقہ مطلقہ کا مسئلہ قرآن و حدیث کی روشنی میں	چوتھا باب: اختتامی امور
۳۶۶	اسلام میں عورتوں کے حقوق	مناقشہ: غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق
۳۷۵	ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی زندگی اور اسلامی فقہ	مباحث فقہیہ
۳۷۸	باب چہارم اسلامی عدالتی نظام	اصول فقہ اور فقہ کے چند اہم مسائل پر اہم معاصر تحقیقی بحثیں
۳۸۷	اسلامی زندگی اور نظام شرعی کا قیام	لفظ چند / حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی
۳۸۷	قضاء اور اس کی شرعی بنیاد	تعارف / مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۳۸۹	قضاء علی الغائب	باب اول "کتاب ہدایت" کا پہلا صفحہ!
۳۹۳	تحکیم (ثالثی) کے اصول	علم اصول فقہ کی نشوونما (عہد سیدنا امام شافعی تک)
۴۰۵	ازدواجی الجھنوں کا قرآنی حل تحکیم (ثالثی) کی روشنی میں	اصول فقہ کے سلسلہ میں حنفیہ کا کام
۴۲۱	باب پنجم طبی مباحث	چھٹی صدر ہجری اور اس کے بعد علم اصول فقہ
۴۳۲	ضبط تولید کا مسئلہ اور شریعت اسلامی	مصادر شرع اسلامی
۴۳۷	دماغی موت و حیات کا نظریہ اور اس سے پیدا ہونے والے	ضمنی ادلہ شرعیہ
۴۴۴	فقہی سوالات	استصحاب
۴۵۶	یوتھینیز یا (Euthanasia) (قتل بدافع شفقت)	شرعی رخصتیں اور ان کا حکم
۴۶۲	باب ششم معاشی مسائل	تتبع رخص (رخصتوں کو تلاش کرنے) کا مسئلہ
۴۶۶	بیع الوفاء	مسئلہ تلفیق اور اس کا حکم
۴۷۳	بیع حقوق / مسئلہ کا تعارف اور چند سوالات	باب دوم اوقاف و عبادات
۴۸۳	قرض دینے والے چند مالیاتی ادارے / غور و فکر کے چند پہلو	نماز جمعہ کے لئے مصر کی شرط اور موجودہ عرف و حالات
۴۸۷	بینک ڈپوزٹ کی شرعی حیثیت اور پیداواری قرضوں کا حکم	وقف فقہ اسلامی میں
۴۹۳	سرکاری سودی قرضے	بدلتے ہوئے حالات میں ویران مقابر اور اوقاف کے احکام
۴۹۷	ملکت	مساجد کے اوپر یا نیچے مکانوں اور دوکانوں کی تعمیر کا مسئلہ







بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## عرض ناشر

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

اللہ تبارک و تعالیٰ کا جتنا بھی شکر ادا کیا جائے کم ہے دارالاشاعت کراچی کو پاکستان میں 1949ء سے تمام موضوعات پر اسلامی کتب کی طباعت اور اشاعت کی سعادت حاصل رہی ہے، یہ محض اللہ تعالیٰ کے فضل، تمام بزرگوں کی دعاؤں اور اکابر کی خدمات کا ثمرہ ہے، اسی محنت و لگن اور جذبے سے یہ خدمت تیسری نسل یعنی موجودہ ذمہ داران بھی کر رہی ہے اور اب چوتھی نسل کے نمائندے بھی ماشاء اللہ اس کام میں شریک ہو گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس کام کو مکمل اخلاص کے ساتھ جاری رکھنے کی توفیق عطا فرمائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت عطا فرمائے جو کمی کوتاہی اس میں رہ جاتی ہے اس پر معاف فرمائے۔ (آمین)

تمام قارئین جو ماشاء اللہ ذی علم حضرات ہیں ان کے تعاون اور دعاؤں سے ہی یہ کام انجام پاسکا ان سب حضرات سے بھی دونوں جہاں میں کامیابی کی دعا کی درخواست ہے۔

زیر نظر مجموعہ ”سلسلہ جدید فقہی مباحث“ کا موجودہ ایڈیشن جو بڑے سائز کی 26 جلدوں میں طبع ہوئی ہے اس میں تقریباً 70 مختلف مستقل موضوعات پر کتب جو ہندوستان میں قائم ادارہ ”اسلامی فقہ اکیڈمی“ کی طویل کوششوں سے وجود میں آئیں، فقہ اکیڈمی کے سرپرست حضرات مدظلہم کی بصیرت اور کوششوں سے بڑے بڑے نامور اکابر علماء کے مقالے ان جدید فقہی موضوعات پر جمع ہو کر علمی تحقیقات کرنے والوں کے لیے بڑا زبردست ذخیرہ جمع کر دیا ہے، جسے نامور اکابر ملت نے بڑی خدمت قرار دیا ہے، آئندہ صفحات میں ان بزرگوں کی تقاریر شامل ہیں۔

ہمارے اس ایڈیشن سے قبل اس کتاب کا تقریباً چوتھائی سے بھی کم حصہ طبع ہوا تھا، جس کا معیار بھی مناسب نہ تھا اور اس کی دستیابی بھی مستقل نہ ہونے کی وجہ سے اہل علم پریشان رہتے تھے، ضرورت تھی کہ نہ صرف معیار بہتر ہو اور مستقل فراہمی بھی رہے۔ ”دین تنظیمین اسلامی فقہ اکیڈمی دہلی انڈیا“ کی خواہش تھی کہ پاکستان میں کوئی ایسا ادارہ ہو جو ان کے مقاصد کو بھی پورا کرتا ہو اور مکمل اشاعت بھی کر سکتا ہو، تا کہ اس علمی ذخیرہ کی پاکستان میں اشاعت کی ذمہ داری اس کے سپرد کی جائے۔

اس مقصد کے لیے تقریباً اب سے سات سال قبل انہوں نے دارالاشاعت کراچی کو تحریری اجازت مرحمت فرمادی تھی، ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اگر ہماری طرف سے اس میں تساہل یا کوتاہی کی گئی تو وہ کسی اور ناشر کو خدمات سونپ دیں گے۔ ارادے کے باوجود بعض مصالحوں اور حکمتوں کے سبب اسلامی فقہ اکیڈمی سے اپنے عذر کو واضح کر دیا گیا اور اس کی اشاعت کا ارادہ ترک کر دیا گیا۔

2015ء میں اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کے سابقہ داعیہ کے ایک صاحب علم نے پیغام دیا کہ پاکستان میں اس کتاب کی مکمل اور مستقل اشاعت نہ ہونے کے سبب وہ پھر چاہتے ہیں کہ اس کا کوئی مستقل انتظام ان کے مطلوبہ معیار و مقاصد کے مطابق ہو جائے بہر حال! پھر دوبارہ ایک مفصل تحریری اجازت نامہ ان حضرات نے پاکستان کے لیے ہمیں جاری فرمایا اور تمام مطبوعہ وغیر مطبوعہ کمپیوٹر کمپوزنگ یا جس شکل میں بھی یہ ذخیرہ تھا انہوں نے مذکورہ صاحب علم صاحب کے ذریعے ہمیں فراہم کیا، ان دو سالوں میں طویل محنت و اخراجات کر کے اب اسے طبع کرنے کے لیے تیار کر لیا گیا ہے۔ اب پاکستان میں اس ذخیرہ کی اشاعت کے حقوق



قانونی طور پر بھی دارالاشاعت کراچی ہی کے پاس ہیں، تقریباً 22 کتب اس میں سے پہلے شائع ہوئی تھیں، ان کے علاوہ تمام ذخیرہ پہلی مرتبہ طبع ہو کر آپ کے ہاتھوں میں ہے، یہ ذخیرہ پہلے انڈیا میں شائع نہیں ہوا تھا۔

ہم نے اپنے اس جدید ایڈیشن میں ترتیب یا جن دیگر خصوصیات سے اسے مزین کیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

۱..... اسلامی فقہ اکیڈمی کی طرف سے پرانے شائع شدہ نسخوں میں کسی بھی بحث کے نتیجے میں جمع ہونے والے مقالے شائع کر دیے جاتے تھے، پھر بعد میں ان میں یہ اضافہ کیا گیا کافی جگہ اکیڈمی نے ان بحثوں کے نتیجے میں جو فیصلہ کیا اس کا اضافہ اس موجودہ نسخے میں شامل ہے۔

۲..... پورے علمی ذخیرے کو از سر نو بڑے سائز میں کمپوز و سیننگ سے آراستہ کیا گیا ہے بعض مقامات پر ایسا محسوس ہوتا ہے بات ادھوری رہ گئی ہے تو قدیم نسخوں اور اصل مسودے میں بھی اسی طرح نامکمل ہے۔

۳..... پورے علمی ذخیرے کی نئی ترتیب یا جلد بندی اس طریقہ پر کئی گئی ہے کہ ممکنہ طور پر ایک جیسے موضوعات پر مباحث ایک جلد میں آجائیں، پہلے طبع شدہ نسخے میں یہ صورت نہ تھی۔ مثلاً اسلامی بینکنگ کے عنوان سے ایک موضوع چوتھی جلد میں ہے تو اسی عنوان سے دوسرا موضوع ۱۳ نمبر جلد میں ہے، اب یہ کوشش کی گئی ہے کہ ایک جیسے موضوع ایک ہی جلد میں آجائیں۔

۴..... ممکن ہے کہ استفادہ کرنے والے حضرات کو ایسا محسوس ہو کہ کمپوزنگ بہت جلی نہیں ہے اسے ذرا بڑا بھی رکھا جاسکتا تھا لیکن اس سے مجموعہ کے صفحات اور جلدوں میں بہت اضافہ ہو رہا تھا اور اس کی قیمت بھی قارئین پر ایک بوجھ ہوتی۔ مزید یہ کہ گزشتہ طبع شدہ نسخوں کا قلم بھی تقریباً اس جیسا ہی تھا۔

۵..... بحمد اللہ! اب ”سلسلہ جدید فقہی مباحث“ کا سائز بھی دیگر فقہی کتب کی طرز پر ہو گیا، کاغذ، طباعت اور جلد سازی کا معیار بھی بہت نمایاں اور بہتر ہو گیا۔

۶..... اس ذخیرہ کی قیمت بھی بازار میں دستیاب کتب کے مقابلے میں معیار وغیرہ کو دیکھتے ہوئے بہت مناسب رکھی گئی ہے۔ امید ہے کہ اہل علم حضرات، یونیورسٹیاں، لائبریریاں، اس علمی ذخیرے کی پذیرائی کریں گی اللہ تعالیٰ سے عاجزانہ درخواست اور دعا ہے کہ ہماری اس کوشش کو اپنی بارگاہ میں شرف قبول عطا فرمائیں اور دنیا و آخرت دونوں کے لیے نافع بنادیں (آمین)

والسلام

خلیل اشرف عثمانی

مدیر کتب خانہ دارالاشاعت

اردو بازار کراچی

8/7/2017



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی ہند

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب مدظلہ العالی

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

”اسلام ملک فقہ اکیڈمی ہند“ ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں..... بالخصوص علماء اور دینی غیرت و فکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری و فکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ و صحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ العالی

صدر دارالعلوم کراچی پاکستان

”مجھے بے انتہا مسرت بھی اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علمائے کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانے پر یہ کام شروع نہ کر سکے۔..... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہل قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا۔



## تقدیم

### شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

بمناسبت خطبہ صدارت چوتھے فقہی سیمینار منعقدہ ۱۹۹۲ء حیدرآباد (دکن)

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين الصطفى: اما بعد!

میرے لیے یہ بات بہت بڑے اعزاز اور خوشی و مسرت اور یادگار کی حیثیت رکھتی ہے کہ اللہ جل جلالہ کے فضل و کرم سے مجھے اس عظیم الشان علمی ادارے کے چوتھے فقہی مذاکرہ میں شرکت کی سعادت حاصل ہوئی۔ میں اپنے محترم بزرگ جناب مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم کا اور اس اسلامک فیکلٹی کے تمام منتظمین کا تہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے مجھے اس محفل میں شرکت کا موقع عنایت فرمایا اور نہ صرف ایک سامع اور شریک کی حیثیت میں بلکہ اس افتتاحی اجلاس کی صدارت کی ذمہ داری بھی مجھ ناچیز کو سونپی۔ اس سے پہلے اگرچہ اکیڈمی کی طرف سے ہر سال مجھے دعوت موصول ہوتی رہی لیکن میں اپنے بعض مشاغل کی وجہ سے حاضر خدمت نہ ہو سکا۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے، لیکن میں ان کو ایک فقیہ، ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم و فضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض و مقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض و مقاصد کو مد نظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد مجسم طبرانی میں ایک روایت میں ہے جسے علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

”اذا جاءنا امر ليس فيه امر ولا نهي فماذا تأمرنا فيه“

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں، ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہیے۔ حضرت نبی کریم سرور دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”شاو روا الفقهاء العابدین ولا تمضوا فيه برای خاص“

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجے میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم سمجھو۔

یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نئے مسائل کا حل ہمارے لیے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے، اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین



کو جمع کیا جائے۔ مگر اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو صفتیں بیان فرمائی: ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں، دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج و مذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگا دی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لیے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنالے، اس کے حکم بیان کر دے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے، بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ یہ بات فرمایا کرتے تھے:

”کہ اگر میرا علم بمعنی جان لینا کوئی کمال کی بات ہوتی تو شاید ابلیس سے بڑا صاحب کمال اس کائنات میں کوئی نہ ہوتا۔“

اس لیے کہ جہاں تک جاننے کا تعلق ہے صرف جان لینے کا، علم حاصل کر لینے کا، تو ابلیس کو علم بہت بڑا حاصل تھا، بہت کچھ علم اس کو اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا تھا، اور عقل کے اعتبار سے بھی آپ دیکھیں تو عقل، خالص عقل، جو وحی کی رہنمائی سے آزاد ہو، اس عقل کے اعتبار سے اس نے جو دلیل پیش کی، سجدہ نہ کرنے کی، کہ اے اللہ! تو نے آدم کو مٹی سے پیدا کیا اور مجھ کو آگ سے پیدا کیا، تو میں افضل ہوں، اس لیے کہ آگ افضل ہے مٹی کے مقابلے میں، تو اگر عقل کو وحی کی رہنمائی سے آزاد کر دیا جائے تو خالص عقل کی بنیاد پر اس کی دلیل کا توڑ پیش نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اس سارے عقل اور اس سارے علم کے باوجود وہ راندہ درگاہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ کی بارگاہ سے نکالا گیا، اس لیے کہ وہ علم نرا علم تھا، دانستن کے معنی میں اس پر عمل نہیں تھا۔ اس کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہیں تھا، آپ کو معلوم ہے کہ آج ہمارے اس دور میں جتنے معشر قین ہیں، اگر آپ ان کی لکھی ہوئی کتابیں دیکھیں تو ان میں اسلامی کتابوں کے ڈھیر ملیں گے۔ اتنی کتابوں کے حوالے ملیں گے کہ بسا اوقات ہمارے عالم دین اتنی کتابوں کا مطالعہ نہیں کرتے ہیں۔ لیکن سارا علم اور ساری معلومات حاصل کرنے کے بعد اس علم کا اتنا فائدہ نہیں اٹھا سکے کہ ایمان کی دولت حاصل کر لیتے۔ یہودی کے یہودی، عیسائی کے عیسائی رہے۔ تو معلوم ہوا کہ صرف فقہ کا عالم ہو جانا کافی نہیں، اور صرف فقہ کے عالم ہو جانے سے وہ مقام حاصل نہیں ہو جاتا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نئے مسائل کو حل کرنے کے لیے تجویز فرمایا بلکہ قید لگا دی کہ فقہاء کے ساتھ عابدین ہونے چاہیے، عبادت گزار ہونے چاہیے۔ یہ حدیث میں نے اس وجہ سے سنائی کہ آج کثرت سے یہ آواز بلند ہوتا رہتا ہے، مختلف حلقوں کی طرف سے کہ صاحب دین کی تفہیم اور دین کی تعبیر کا حق صرف علماء ہی کو کیوں حاصل ہے۔ ہر مسلمان بہ حیثیت ایک مسلمان وہ دین کی تفہیم و تشریح کیوں نہیں کر سکتا۔ ہر آدمی کھڑا ہو کر بہ آواز بلند کہتا ہے کہ میں قرآن کریم سے احکام شرعیہ کا استنباط کر سکتا ہوں۔ یہ دین کی تفہیم و تعبیر کا سارا حق اٹھا کر علماء کی جھولی میں کیوں ڈال دیا گیا۔ علماء کی اجارہ داری کیوں قائم کر دی گئی۔

تو جواب دیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ یہ تشریح و تعبیر کا حق صرف فقہاء عابدین کو حاصل ہے، صرف فقہاء کو بھی نہیں بلکہ فقہاء عابدین کو، اس کے سوا کوئی قرآن و سنت کے احکام کی صحیح تفسیر و تشریح نہیں کر سکتا۔

یہ عجیب واقعہ ہے کہ دنیا کے ہر علم و فن میں کوئی ذمہ دارانہ بات کہنے کے لیے ساری دنیا میں یہ شرط غائد کی جاتی ہے کہ اس فن کا اس نے علم حاصل کیا ہو، اس کی ڈگری حاصل کی ہو، کوئی شخص آج تک ایسا پیدا نہیں ہوا جو کہتا ہو کہ انگریزی جانتا ہوں، میڈیکل سائنس کی کتابیں مطالعہ کر کے میں علاج کر سکتا ہوں، اگر میڈیکل سائنس کی کتابیں پڑھ کر، محض مطالعہ کر کے ڈکٹریوں کے ذریعہ اس کے ترجمے دیکھ کر آدمی علاج کرنا شروع کر دے تو سوائے قبرستان آباد کرنے کے اور کوئی خدمت انسانیت کی وہ انجام نہیں دے سکتا۔ تو اللہ تعالیٰ نے دین کے اندر بھی یہ راستہ رکھا ہے کہ جب کتاب بھیجی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ساتھ بھیجاتا کہ آپ اس کی تعلیم دیں، اس کی تربیت دیں، اس کے معانی سکھائیں اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین نے سالہا سال کی محنت کر کے قرآن کریم کی ایک سورۃ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے پڑھی۔ اس لیے یہ نعرہ جو لگایا جاتا ہے کہ ہر شخص قرآن و سنت کے بارے میں جو چاہے کہہ سکتا ہے اس کا جواب اس مکمل حدیث کے اندر موجود ہے۔ اور جیسا کہ میں نے عرض کیا مجمع الفقہ الاسلامی اسی حدیث کی



تعلیم معلوم ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اس حدیث پر عمل کرنے کا صحیح نور، اس کی صحیح برکت اور اس کا صحیح فائدہ مجمع کو عطا فرمائے۔

جیسا کہ مجھ سے پہلے کئی حضرات اس پر روشنی ڈال چکے ہیں کہ اس مجمع (اکیڈمی) کے قیام کا اصل مقصد ان نئے مسائل کا حل تلاش کرنا ہے جو اس امت مسلمہ کو درپیش ہیں اور کوئی شک نہیں کہ علماء کے نقطہ نظر سے یہ وقت کا اہم ترین تقاضہ ہے کہ علماء باہم سر جوڑ کر ان مسائل کا حل امت مسلمہ کے سامنے پیش کریں جو آج امت مسلمہ کے لیے چیلنج بنے ہوئے ہیں۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ وقت کا بہت بڑا تقاضہ ہے کہ علماء یہ کام کریں تو مجھے چند وہ جملے بھی یاد آتے ہیں جو بسا اوقات مختلف حلقوں کی طرف سے بار بار اٹھائے جاتے ہیں کہ علماء کو وقت کے تقاضے کے پیچھے چلنا چاہیے۔ علماء کو وقت کے تقاضوں کے مطابق کام کرنا چاہیے۔ اور وقت کے تقاضوں کو سمجھنا چاہیے۔ یہ جملہ جس اجمال کے ساتھ بولا جاتا ہے اس کا صحیح مطلب بھی ہو سکتا ہے اور غلط مطلب بھی ہو سکتا ہے وقت کے تقاضہ کا مفہوم بسا اوقات لوگ یہ بیان کرتے ہیں کہ مغرب میں جو ہوا چل کر آوے، مغرب سے جو فکر، جو فلسفہ جو نظریہ، جو طرز عمل ہمارے ملکوں میں درآمد ہو گیا، بجائے اس کے کہ اس کو بدلا جائے، اس کے بجائے اسلام کو بدل کر اس کے مطابق کیا جائے، اسے وقت کا تقاضہ قرار دیا جاتا ہے۔

ایک زمانہ تھا کہ سود، ربوا کا چلن ہوا تو لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ صاحب اس وقت کا تقاضہ یہ ہے کہ مسلمان سود کو جوں کا توں قبول کر لیں..... ایک زمانہ آیا کہ اشتراکیت اور سوشلزم کا ڈنکا بجا، اور انہوں نے دنیا کے اندر اپنے نظریات کو پھیلا کر شروع کیا، دنیا کے مختلف ملکوں اور سلطنتوں میں ان کا نظام رائج ہوا۔ اس کا شور شرابہ ہوا تو اس کے نتیجے میں ایک جماعت نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اس وقت کا تقاضہ یہ ہے کہ سوشلزم کو، اشتراکیت کو اسلام کے مطابق ڈھال دیا جائے وقت کا تقاضہ یہ ہے۔ غرض جوئی و با مغرب سے درآمد ہوا اسلام کو اس کے مطابق بنانے اور اس کو اسلام کے اندر داخل کرنے کے لیے وقت کے تقاضہ کا عنوان استعمال کر لیا جاتا ہے۔

لیکن یہ مجمع الفقہ الاسلامی درحقیقت ایسے وقت کے نام نہاد تقاضوں کے پیچھے نہ ہے اور نہ ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ..... یہاں وقت کے تقاضوں سے مراد یہ ہے کہ بے شمار مسائل آپ کی زندگی کے اندر سے پیش آگئے ہیں کہ ہمیں ان کا صریح حکم کتاب اللہ میں یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یا فقہاء کرام کے کلام میں نہیں ملتا، جسے آپ اصلاحی اعتبار سے اجتہاد فی المسائل کہہ سکتے ہیں۔ تو اجتہاد فی المسائل کے ذریعہ ان مسائل کا حل تلاش کیا جائے اور وسعت نظر کے ساتھ کیا جائے۔ پورے اسلامی مزاج کے ساتھ کیا جائے، اس کے اندر کسی اجنبی نظریہ اور فلسفہ سے مرعوب ہو کر نہیں، بلکہ حقیقی اسلامی ضروریات کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کا حل اسلامی اصولوں کے دائرہ میں رہ کر تلاش کیا جائے اس سے باہر نہ جایا جائے، یہ ہے اس مجمع (اکیڈمی) کا اصل مقصد اور اسی لیے اس میں الحمد للہ مختلف انخیال، مختلف اداروں سے تعلق رکھنے والے موجود ہیں اور پچھلے دنوں جو تحقیقات سامنے آئی ہیں اللہ کے فضل و کرم سے ان میں ان بنیادی اصولوں کا لحاظ نظر آتا ہے۔ امید ہے کہ یہ اکیڈمی ان راستوں پر چلے گی، تو انشاء اللہ اس امت کے لیے بہترین مسائل کا حل پیش کرے گی..... لیکن میں آخر میں اس سلسلہ کے ایک اہم نکتہ کی طرف آپ حضرات کو توجہ دلانا چاہتا ہوں، بلکہ توجہ دلانا تو بے ادبی کی بات ہوگی۔ سارے حضرات اکابر علماء ہیں۔ محض تذکیر اور تکرار کے طور پر عرض کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ کہ چوں کہ ہم ایک ایسے معاشرہ میں جی رہے ہیں جس میں مغرب کا سیاسی اور فکری تسلط قائم ہے۔ سیاسی اور فکری سیاسی اعتبار سے پوری دنیا کے اوپر مغرب مسلط ہے۔ فکری اعتبار سے بھی مغرب کے افکار اور ان کے نظریات و فلسفے مسلط ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ ”جس کی لاشی اس کی بھینس“ جس کے پاس ہتھیار، جس کے پاس قوت ہو تو لوگوں کو بات بھی اسی کی سمجھ میں آتی ہے اور جلدی سے سینے میں اتر جاتی ہے۔ تو اس واسطے مغرب نے جو افکار ہمارے یہاں پھیلا دیئے اور صدیوں کی محنت کے بعد پھیلائے۔ ہمارے نظام تعلیم کے اندر وہ افکار پھیلا دیئے۔ ان کی موجودگی میں اس بات کا بڑا قوی اندیشہ ہے کہ بعض ایسی چیزوں کو وقت کی ضرورت قرار دیا جائے جو درحقیقت وقت کی ضرورت نہیں ہے۔ محض مغرب کے پروپیگنڈہ نے اسے وقت کی ضرورت قرار دے دیا۔ یہ وقت کی ضرورت ایک ایسا مجمل لفظ ہے جس کے اندر بہت کچھ سما سکتا ہے اس لیے وقت کی ضرورت کے ہتھیار کو استعمال کرتے ہوئے ان کی دو دھاریں اپنے ذہن میں رکھنی ضروری ہے۔ یہ دو دھاریں ہتھیار ہیں، اس سے امت مسلمہ کے مسائل بھی حل ہو سکتے ہیں اور اس سے امت مسلمہ کا کام



بھی تمام ہو سکتا ہے۔ اس لیے ہم جب وقت کی ضرورت کا لفظ استعمال کریں تو یہ بات ہمارے ذہن میں ہونی چاہیے کہ محض پروپیگنڈہ کے شور و شغب سے مرعوب ہو کر ہم یہ نہ کہہ بیٹھیں کہ یہ بھی وقت کی ضرورت ہے۔ بلکہ ہم یہ دیکھیں کہ ہمارے اپنے اصول، ہمارے اپنے قواعد کے لحاظ سے یہ ضرورت ہے یا نہیں؟

اسی ضمن میں یہ سوال بہ کثرت اٹھتا ہے کہ کیا ان مسائل کو طے کرتے وقت کسی ایک فقہی مذہب کی پیروی کرنی چاہیے یا مختلف فقہی مذاہب کو سامنے رکھ کر اور اس میں جو ضرورت کے مطابق معلوم ہو اس کو اختیار کر لینا چاہیے۔

میں خاص طور پر آپ حضرات سے باادب عرض کرنا چاہتا ہوں کہ خاص طور پر اس دور میں معاملات کے شعبہ میں چوں کہ معاملات پیچیدہ ہوتے ہیں، بے شمار مسائل سامنے آگئے ہیں، لہذا اگر یہ شخص حنفی مذہب کا پیروکار ہے اور وہ کسی ضرورت کی وجہ سے، عموم بلوئی کی خاطر، وہ مسائل وقت کو حل کرنے کی خاطر دوسرے کسی امام کے قول کو اختیار کر لے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ جائز ہے اور نہ صرف جائز ہے بلکہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کو باضابطہ یہ وصیت فرمائی تھی کہ اس دور میں جب کہ معاملات پیچیدہ ہو گئے ہیں، اگر آئمہ اربعہ کے دائرہ میں رہتے ہوئے کسی بھی فقہی مذہب میں کوئی گنجائش مل جائے تو اس دور کے لوگوں کے لیے آسانی پیدا کرنی چاہیے۔

لیکن اس میں ادق ترین جو نکتہ ہے جو بسا اوقات افراط و تفریط کا شکار ہو کر فراموش ہو جاتا ہے وہ یہ کہ مختلف مذاہب میں سے علوم بلوئی کی خاطر کوئی قول اختیار کر لینا اور بات ہے اور اپنی خواہشات نفسانی کو پورا کرنے کی خاطر مذاہب کو گڈ مڈ کرنا بالکل جدا شے ہے یعنی اگر کوئی شخص محض اس بنیاد پر کہ میری خواہش نفسانی میرے مفاد ایک مذہب سے پورے ہو رہے ہیں دوسرے سے پورے نہیں ہو رہے ہیں تو اس بنیاد پر اگر وہ ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب اختیار کرتا ہے اپنے ذاتی مفاد کی خاطر تو اس کی کسی کے نزدیک اجازت نہیں، یہ اتباع ہوئی ہے۔ یہ خواہشات نفسانی کی اتباع ہے۔ اس کو تشبیہ کہا گیا ہے، یہ شہوت پرستی ہے، یہ خواہش پرستی ہے، محض اپنے ذاتی فائدہ یا ذاتی سہولت کی خاطر ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب اختیار کر لیتا ہے اس کی مثال آپ حضرات کے سامنے پیش کرتا ہوں۔

آج جب کہ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے یہ عام رجحان پیدا ہوا۔ پورے عالم اسلام میں خاص طور پر عرب ممالک میں یہ رجحان بہت پیدا ہوا کہ ان معاملات کو حل کرنے کے لیے مختلف مذاہب سے رہنمائی حاصل کی جائے اور کسی ایک مذہب کی اتباع نہ کی جائے۔ جب یہ لے آگے بڑھی تو اس نے بعض اوقات یہ صورت اختیار کر لی کہ محض ضرورت کی خاطر نہیں، بلکہ محض ذاتی مفاد، ذاتی سہولت کی خاطر ”جمع بین المذاہب“ اور تملیق بین المذاہب کا راستہ اختیار کر لیا..... اتباع ہوئی کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ فتاویٰ کے اندر لکھتے ہیں:

”اگر کوئی شخص ذاتی خواہش کی خاطر دوسرے مذہب کو اختیار کرتا ہے تو یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔“

حالانکہ علامہ ابن تیمیہ تقلید کے سخت مخالف ہیں۔ اتباع ہوئی کو وہ بھی حرام قرار دیتے ہیں۔ اس کی چھوٹی سی مثال پیش کرتا ہوں۔

ایک صاحب سے میری ایک بار ملاقات ہوئی میں اور وہ دونوں سفر پر تھے اور دونوں سفر کے عالم میں مقیم تھے۔ ہفتہ دس دن ایک جگہ ٹھہرنا تھا تو میں نے دیکھا کہ وہ ”جمع بین الصلوٰتین“ کر رہے ہیں۔ دو نمازوں کو جمع کر رہے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک جائز ہے، امام مالکؒ کے نزدیک جائز ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جمع حقیقی جائز نہیں ہے۔ جمع صوری کو جائز کہتے ہیں۔ تو وہ جمع کر رہے تھے، انہوں نے امام شافعیؒ کے قول پر عمل کیا ہوگا۔ مگر میں نے دیکھا کہ وہ ہفتہ بھر مقیم رہے اور جمع بین الصلوٰتین کرتے رہے، تو میں نے ان سے پوچھا کہ کیا آپ نے شافعی مسلک کو لے لیا تاکہ دو نمازوں کو جمع کرنے کی گنجائش مل جائے، میں نے عرض کیا کہ شافعی مسلک یہ بھی ہے کہ چار دن سے زیادہ ان کے یہاں قصر نہیں ہو سکتی۔ ان کے نزدیک مدت قصر صرف چار دن ہے۔ تو چار دن سے زیادہ مدت سفر نہیں ہوتی اور آپ تو ہفتہ بھر سے مقیم ہیں۔ تو کہنے لگے کہ میں نے اس معاملہ میں حنفی مسلک کو لے لیا۔ تو میں نے پوچھا کہ کیا آپ دلائل کے نقطہ نظر سے یہ سمجھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک زیادہ قوی ہے اور اس معاملہ میں شافعیہ کا مسلک زیادہ قوی ہے۔ کہنے لگے کہ دلیل کے اعتبار سے تو میں نہیں سمجھتا لیکن میں نے نو دیکھا کہ یہ

میرے لیے زیادہ سوٹ کرتا ہے تو اس واسطے میں نے اس میں حنفی کا مسلک لے لیا اور اس میں شافعی کا مسلک لے لیا..... تو میری گزارش یہ ہے کہ محض ذاتی سہولت اور ذاتی مفاد، ذاتی راحت کے پیش نظر ایک مسئلہ میں ایک قول کو لے لینا اور دوسرے مسئلہ میں دوسرے قول کو لے لینا، یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ یہ طریقہ اختیار کیا گیا تو اس سے دین کا حلیہ بگڑنے کا اندیشہ ہے۔ اس واسطے کہ ہر مذہب میں جو قول اختیار کیا گیا اس کے کچھ شرائط ہیں اس کے کچھ حدود ہیں۔ آپ نے ان شرائط کو مد نظر نہیں رکھا چھوڑ دیا اور ان شرائط کو مد نظر رکھے بغیر اور اس طرح سے "تلفیق بین المذہب" کا سلسلہ شروع کر دیا تو اس کا نتیجہ سوائے اتباع ہوئی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، اس لیے میری گزارش یہ ہے کہ بے شک دوسرے مذاہب خاص طور پر معاملات کے اندر دوسرے مذاہب سے لے لینے کی گنجائش ہے لیکن یہ اس وقت جب کہ واقعی کوئی ضرورت داعی ہو اور واقعہ اس سے مسلمانوں کے کسی اجتماعی مسئلہ کا حل نکالنا مقصود ہو اور اس کا مقصد اتباع ہوئی، تشبیہ اور ذاتی منفعت کو حاصل کرنا نہ ہو، اس صورت میں اس کی گنجائش ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ یہ علماء کا مجمع ہے، ان کے سامنے کہنے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن یہ اس لیے میں نے تذکیر اور تکراراً عرض کر دی کہ جب ہم کسی ایک جانب جھکیں تو ایسا نہ ہو کہ دوسری جانب کا خیال ہمارے دل سے اوجھل ہو..... یہ کام بڑا نازک ہے، یہ پل صراط ہے۔ تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہے۔ اس میں اس کا خیال رکھنا ہے کہ وقت کی ضروریات پوری ہوں، مسلمانوں کے مسائل حل ہوں اور دوسری طرف اس بات کا لحاظ رکھنا ہے کہ آپ مغرب کے اس جھوٹے پروپیگنڈے سے مرعوب نہ ہوں جو ہر نئی وبا کو وقت کی ضرورت کہہ کر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ اس واسطے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے ہم اس کام کو انجام دیں گے تو ان شاء اللہ تعالیٰ اس شریعت کے اندر اللہ تعالیٰ نے یہ صلاحیت رکھی ہے کہ یہ آنے والے ہر بڑے سے بڑے مسئلہ کا حل رکھتی ہے اور جب یہ تصور آپ کے سامنے رکھتے ہوئے جواب دیں گے تو ان شاء اللہ امت کے مسائل حل ہوں گے..... جیسا کہ مجھ سے پہلے حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہم نے فرمایا کہ عالم کا کام صرف یہ نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ یہ حرام ہے بلکہ اس کا کام یہ بھی ہے کہ اگر کسی چیز کو حرام کہا ہے اور لوگوں کو اس کی ضرورت ہے تو اس کا متبادل حلال طریقہ بھی بتائے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں جب حضرت یوسف علیہ السلام سے خواب کی تعبیر پوچھی گئی کہ بادشاہ نے خواب دیکھا ہے کہ:

"انی اری سبع بقرات سمان یا کلھن سبع عجاف..."

جب یہ پوچھا تو یوسف علیہ السلام نے خواب کی تعبیر بعد میں بتائی کہ قحط آنے والا ہے لیکن اس قحط سے بچنے کا راستہ پہلے بتا دیا:

"تزرعون سبع سنین دابا... فما حصدتم فذروا فی سنبلة..."

تعبیر تو بعد میں بتائی کہ قحط آنے والا ہے اور پہلے قحط سے بچنے کا یہ راستہ بتایا کہ سات سال تک خوب جم کر زراعت کرو، اور خوشہ کے اندر گیہوں کو چھوڑ دو۔ تو بچنے کا طریقہ پہلے بتا دیا اور خواب کی تعبیر بعد میں بتائی..... تو عالم کا کام محض حرام قرار دے کر ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ متبادل راستہ بتانا بھی اس کی ذمہ داری ہے۔ اور یہ اکیڈمی درحقیقت اسی لیے قائم کی گئی ہے۔ اس کے لیے میں سمجھتا ہوں کہ دوسرے علوم و فنون کے ماہرین کی بھی ضرورت ہوگی۔ متبادل طریقوں کے سمجھنے اور اس کے تعین کے لیے وہ طریقے تجویز کئے جاسکیں جو قابل عمل ہیں۔

الحمد للہ! دیکھتا ہوں کہ مجمع الفقہ الاسلامی نے اس اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے دیگر علوم و فنون کے ماہرین سے بھی استفادہ کا سلسلہ جاری کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے اپنی رحمت سے اس اکیڈمی کو اپنے مقاصد حسنہ میں کامیابی عطا فرمائے، قدم قدم پر اس کی نصرت و دستگیری فرمائے، اس کے راستے کی دشواریوں کو دور فرمائے اور دین کی صحیح خدمت کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

میں اخیر میں ایک بار پھر اس کانفرنس کے منتظمین کا اور تمام حاضرین کا تہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس ناچیز کی گزارشات کو غور و توجہ کے ساتھ سنا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان باتوں پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین



علم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

سلسلہ  
جدید فقہی مباحث

# طلاق سکراں دلائل اور احکام (حالت نشہ کی طلاق اور اس سے متعلق احکام)

تحقیقات اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

زیر سرپرستی

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی  
حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

دائرۃ الاشاعت

اردو بازار، ایم اے جناح روڈ، کراچی پاکستان





## پیش لفظ

شریعت اسلامی کی ایک بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ وہ پوری طرح انسانی فطرت سے ہم آہنگ اور انسانی ضرورتوں کے مطابق ہے، ہر انسان کو زندگی کا طبعی سفر طے کرنے کے لئے ایک انیس و غم خوار کی ضرورت ہوتی ہے، جس کی شرکت اس کی خوشی کو دو بالا کرتی ہے اور جس کی دلداری درد و غم کے لمحات میں اس کے زخمی دل کے لئے مرہم بنتی ہے، اسی ضرورت کی تکمیل کے لئے نکاح کی نہ صرف اجازت دی گئی بلکہ اس کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے اور اسے آپ ﷺ نے اپنی اور گذشتہ انبیاء کی سنت قرار دیا ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے انسانیت کے لئے نمونہ اور آئیڈیل بنا کر بھیجا تھا، اس رشتہ کا قائم ہونا جس قدر پسندیدہ اور محمود ہے اس کا ٹوٹ جانا اسی قدر ناپسندیدہ اور مذموم ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے طلاق کی سخت مذمت فرمائی ہے اور اسے مباح امور میں سب سے زیادہ مبغوض قرار دیا ہے۔

لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جب نفرت کی آگ سلگ جاتی ہے اور دل کے آگینے ٹوٹ جاتے ہیں تو پھر نکاح کا رشتہ راحت و سکون کے بجائے بے سکونی کا سبب بن جاتا ہے اور انسان ایسا محسوس کرتا ہے کہ وہ پھولوں کی بیج سے کانٹوں کے بستر پر آ گیا ہے، اس لئے جب رشتہ نکاح کے باقی رکھنے میں مقاصد نکاح کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو طلاق کی گنجائش بھی باقی رکھی گئی ہے، یہ شریعت اسلامی کا نقص نہیں بلکہ اس کا کمال ہے کیونکہ جس طرح ایسا مکان مکمل نہیں ہو سکتا جس میں صرف اندر جانے کا راستہ ہو باہر نکلنے کے لئے کوئی راستہ نہیں ہو، اسی طرح نکاح کا وہ قانون بھی انسانی ضرورتوں کو پورا نہیں کرتا جس میں اس رشتہ کو قائم کرنے کے بعد بوقت ضرورت اس کو ختم کرنے کی گنجائش موجود نہ ہو۔

طلاق چونکہ ایک نہایت اہم اور نازک معاملہ ہے اس لئے ضروری ہے کہ پوری طرح غور و فکر کے بعد اس کا فیصلہ کیا جائے، اور غور و فکر کے لئے ضروری ہے کہ انسان کی شعوری کیفیت بحال ہو، اسی لئے جب انسان عقل و شعور کو استعمال کرنے کی صلاحیت سے محروم ہو تو اس حالت کی طلاق واقع نہیں ہوتی، اسی بنا پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجنون، بے ہوش، مجنون، نابالغ اور کسی ایسے سبب سے نشہ میں مبتلا ہونے والے شخص جو حرام نہ ہو کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی، بعض فقہاء نے حرام طریقہ پر نشہ استعمال کرنے والے شخص پر بھی اسی اصول کو نافذ کیا ہے اور ان کے نزدیک نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق مطلق واقع نہیں ہوتی، دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ چونکہ نشہ میں مبتلا ہونا اس کے اپنے اختیار سے ہے اور اس نے خود ہی ایک معصیت کا ارتکاب کر کے اپنے آپ کو عقل و شعور سے محروم کیا ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

پھر صورت حال یہ ہے کہ حالت نشہ کی طلاق واقع ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں قرآن و حدیث میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے، صحابہ کے فتاویٰ مختلف ہیں، قیاس کی بھی دو جہتیں ہیں، جو دو الگ نقاط نظر کی تائید کرتی ہیں۔ ائمہ متبوعین اور سلف صالحین کے درمیان اس میں شروع سے اختلاف رہا ہے، امام ابوحنیفہؒ طلاق واقع ہونے کے قائل ہیں، لیکن آپ کے مایہ ناز شاگردوں میں امام زفرؒ کے نزدیک نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ مشائخ حنفیہ کے یہاں بھی اس سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، امام کرخیؒ اور امام طحاویؒ جیسے ممتاز حنفی فقہاء عدم وقوع کے قائل ہیں۔ دوسری طرف یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ہندوستان دارالاسلام نہیں دارالکفر ہے یہاں نہ شراب کے کارخانوں پر پابندی ہے اور نہ مے خانوں پر، جہالت اور بددینی کے غلبہ کی وجہ سے بہت سے مسلمان اس بری عادت میں مبتلا ہیں، ہندوستان کے سماجی حالات کچھ ایسے ہیں کہ طلاق کا نقصان مرد سے کہیں زیادہ عورت کو پہنچتا ہے، خاص کر اگر مرد

فاسق و فاجر آدمی ہو تو وہ تو چند ہی روز میں دوسری شادی رچا سکتا ہے لیکن بے چاری عورتوں کا حال یہ ہے کہ کنواری لڑکیوں ہی کا رشتہ تلاش کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے، مطلقہ عورتوں کا رشتہ ملنا تو یوں بھی دشوار ہے اور ہندو سماج سے متاثر ہونے کی وجہ سے اسے منحوس بھی سمجھا جاتا ہے، اس لئے خدانا ترس شوہر سے جدائی کے بعد اس کی زندگی اس کے لئے بوجھ بن جاتی ہے اور بعض اوقات اپنے بچوں کا بوجھ بھی اسی کو اٹھانا پڑتا ہے۔

ان حالات میں کیا نشہ کی طلاق کے سلسلہ میں اس رائے کو قبول کیا جاسکتا ہے، جس کے مطابق نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی، کیونکہ فقہاء نے بوقت ضرورت دوسری فقہ کی طرف عدول اور مذہب کے قول ضعیف پر بھی عمل کی اجازت دی ہے اور متقدمین و متاخرین نیز علماء ہند کے یہاں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ یہ سوال اکیڈمی کے پیش نظر تھا اسی پس منظر میں بارہویں فقہی سمینار جو مورخہ ۱۱-۱۴ فروری ۲۰۰۰ء کو دارالعلوم بستی میں منعقد ہوا تھا) میں یہ مسئلہ زیر بحث لایا گیا۔ اکیڈمی کے سمیناروں میں اس بات کا پورا لحاظ رکھا جاتا ہے کہ مختلف نقاط نظر کے حاملین کو اپنی رائے پیش کرنے کا پورا پورا موقع دیا جائے، چنانچہ مختلف اہل علم نے اپنی اپنی رائیں اور ان کے اسباب و وجوہ پیش کئے اور کسی ایک رائے پر اتفاق نہیں ہو سکا، لہذا تجویز میں دونوں نقاط نظر کا پوری دیانت کے ساتھ ذکر کیا گیا اور جن لوگوں نے جو رائے اختیار کی تھی ان میں سے چند اہم نام بھی ذکر کر دیئے گئے، اس تجویز کی روشنی میں ارباب افتاء کا جس رائے پر انشراح ہو وہ اس کے مطابق فتویٰ دے سکتے ہیں۔

افسوس کہ بعض حضرات نے اکیڈمی کی اس تجویز کو اس کے خلاف پرو پگنڈہ کا ہتھیار بنالیا اور اس طرح تشہیر کی گئی کہ گویا اکیڈمی نے ضلالت و گمراہی کا راستہ اختیار کر لیا ہے، غور کیا جائے کہ جو مسئلہ منصوص نہ ہو، جو نقطہ نظر صحابہ میں خلیفہ راشد حضرت عثمان غنیؓ سے منقول ہو، جس کے قائل امام احمدؒ اور سلف صالحین میں بہت سے مجتہدین ہوں اور خود حنفیہ میں جو امام زفرؒ کا قول ہو (جن کے قول پر تقریباً بیس مسائل میں فتویٰ دیا گیا ہے) اور جو رائے ماحول کی تبدیلی کی وجہ سے اختیار کی گئی ہے کہ نشہ کی طلاق واقع کئے جانے کا اصل سبب مرد کو سزا دینا تھا اور اب یہ مرد کے بجائے عورت کے لئے سزا بن گئی ہے، اس کو گمراہی قرار دینا کتنی بڑی جسارت اور زیادتی ہے؟ کسی شخص کو اس رائے سے اختلاف ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں اور وہ جس رائے کو درست سمجھتا ہو اسی پر فتویٰ دینے اور عمل کرنے میں انشاء اللہ وہ ماجور ہے، لیکن اس کی بنیاد پر دوسروں کو گمراہ اور خوف خدا سے عاری قرار دینا یقیناً تقاضہ انصاف کے خلاف ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم لوگوں کو عدل پر قائم رکھے اور ایسی باتوں سے بچائے جو اس کو ناراض کرنے والی ہیں۔

حالت نشہ کی طلاق سے متعلق مقالات و مباحث کا مجموعہ ابھی تک شائع نہیں ہو پایا تھا، خاصی تاخیر کے ساتھ یہ پہلی بار اشاعت کے لئے جارہا ہے اور عزیزان گرامی محمد ہشام الحق ندوی و احمد نادر القاسمی (رفقاء شعبہ علمی) نے اس کی تصحیح و ترتیب کی خدمت انجام دی ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے قبول فرمائے اور امت کے لئے نافع بنائے۔ واللہ هو المستعان۔

خالد سیف اللہ رحمانی (جنرل سکرٹری)

۸ جمادی الاخریٰ ۱۴۳۰ھ / ۲ جون ۲۰۰۹ء

☆☆☆



## پہلا باب تمہیدی امور

سوالنامہ:

## طلاق سکران

تمہید

اس وقت مسلمانوں کے معاشرتی مسائل کی فہرست میں ایک بہت نازک اور موجب فکر و تشویش مسئلہ مسلم سماج میں طلاق کا بکثرت اور بے جا استعمال ہے، جس کی وجہ سے اچھے خاصے بے بسائے گھر برباد ہو رہے ہیں اور یہ بھی سچائی ہے کہ مطلقہ خواتین یا تو اپنے بچوں کی وجہ سے نکاح ثانی نہیں کر پاتیں یا اگر وہ نکاح ثانی کرنا چاہیں بھی تو مناسب جوڑا نہیں مل پاتا کیونکہ آج کنواری بچیوں کی شادی بھی بہت مشکل ہو گئی ہے۔

طلاق کی مشروعیت شریعت کی بہت بڑی حکمت ہے اور رحمت بھی کہ زبردستی کسی جوڑے کو باہمی ازدواجی رشتہ پر قائم رکھنے پر مجبور کرنا غیر فطری اور مختلف مشکلات پیدا کرنے کا باعث ہے، لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ اسی حق طلاق کا بے جا استعمال، خاص کر ان حالات میں جب کہ انسان شعور و آگہی اور فہم و فکر اور اونچ نیچ کی سمجھ سے محروم ہو، محض وقتی ابال میں طلاق دے ڈالے، معاشرہ کو ایک بڑے عذاب میں مبتلا کر دیتا ہے، ان حالات میں علماء، فقہاء اور اصحاب افتاء کی ذمہ داری ہے کہ وہ معاشرتی حالات اور مشروعیت طلاق کی حکمتوں کا گہرا مطالعہ کریں، پھر احکام پر نظر رکھتے ہوئے منصوص و غیر منصوص، مجتہد فیہ اور غیر مجتہد فیہ احکام کا جائزہ لیتے ہوئے قوانین شرع کی وہ عادلانہ تعبیر کریں جو مقاصد شرع سے ہم آہنگ اور معاشرہ کو مشکلات اور فتنوں سے محفوظ رکھنے کا ذریعہ ہو۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ جہالت اور بے دینی کی وجہ سے ہندوستان میں طلاق کے واقعات بڑھتے جا رہے ہیں، طلاق کی ایک قابل لحاظ تعداد کا سبب نشہ ہے بلکہ مختلف دارالافتاء میں طلاق سے متعلق استفتاء کا جائزہ لینے سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ کم از کم پچاس فی صد طلاق کے واقعات نشہ کی وجہ سے پیش آتے ہیں، طلاق جو سوچ سمجھ کر اور بڑے بھلے کے شعور کے ساتھ ناگزیر حالات میں استعمال کے لئے دیا جانے والا حق ہے، اسے نشہ میں مبتلا شخص بے سوچے سمجھے استعمال کرتا ہے۔

قیاس کا تقاضا ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق واقع نہ ہو، چاہے یہ نشہ کسی حرام شئی کے استعمال سے پیدا ہوا ہو یا مباح شئی کے استعمال سے، کیونکہ نشہ کی حالت میں انسان عقل کھودیتا ہے، لیکن فقہاء حنفیہ ایسے شخص کو تقدیراً عاقل مانتے ہیں، یعنی حقیقتاً تو وہ عاقل نہیں ہے، لیکن اگر اس نے نشہ کا استعمال کیا تو ایسی صورت میں اس کی دی ہوئی طلاق ازراہ زجر نافذ کی جاتی ہے، سوائے اس کے کہ اس نے کسی مباح چیز کا استعمال کیا ہو اور اسے نشہ آ گیا ہو یا ایسی حالت میں نشہ آور شئی استعمال کی جب اس کے لئے اس کا استعمال مباح تھا اور نشہ میں اس نے طلاق دے دی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اہل علم کے لئے یہ بات محتاج اظہار نہیں کہ اس مسئلہ میں عہد صحابہؓ ہی سے اختلاف رہا ہے، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت معاویہؓ، امام مالکؓ، سفیان ثوریؓ، اور اعلیٰ وغیرہ کے نزدیک طلاق سکران نافذ ہوگی، یہی ایک قول امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا بھی ہے، جب کہ حضرت عثمان غنیؓ، لیث بن سعدؓ، اسحاق بن راہویہؓ وغیرہم کے علاوہ فقہاء حنفیہ میں سے امام زفرؒ، امام طحاویؒ، امام کرخیؒ اور محمد بن مسلمہؒ وغیرہ طلاق سکران کو نافذ نہیں مانتے اور امام شافعیؒ و امام احمدؒ کا بھی ایک قول اسی طرح کا ہے، جس کو بعض اصحاب مذہب نے راجح قرار دیا ہے۔

غرض یہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے جس کے بارے میں عہد صحابہؓ سے اختلاف رائے چلا آ رہا ہے اور تابعین، تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین کے درمیان بھی اس میں اختلاف ہے، دونوں نقطہ ہائے نظر کے لئے نقلی و عقلی دلیلیں موجود ہیں، تاہم جن فقہاء نے طلاق سکران کو نافذ قرار دیا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بنیادی طور پر ان کے پیش نظر شوہر کی تعزیر ہے، مگر ہندوستان کی موجودہ صورت حال یہ ہے کہ عورت کے لئے نکاح ثانی کی دشواری اور عدالتی کارروائیوں کی سرگرانی اور طول عمل کے باعث طلاق کے نتیجہ میں جو مصیبتیں آتی ہیں ان سے شوہر کم اور بیوی اور معصوم بچے زیادہ دوچار ہوتے ہیں اور شاید ہی ایسی کوئی مثال مل سکے کہ محض وقوع طلاق کی وجہ سے نشہ کرنے والوں کو عبرت ہوئی ہو اور وہ نشہ کے استعمال سے رک گئے ہوں۔

اس ذیل میں اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے بارہویں فقہی سمینار میں جو مطابق ۱۱-۱۳ فروری ۲۰۰۰ء میں دارالعلوم اسلامیہ بستی میں منعقد ہو رہا ہے آپ حضرات علماء کرام کو طلاق سکران پر گفتگو اور اس کے مختلف پہلوؤں پر غور و فکر کر کے کسی فیصلہ تک پہنچنے کی دعوت دی جا رہی ہے۔

### سوالات:

- ۱- کیا معاشرہ کی حالت اور احکام شرعی کے بارے میں اوپر لکھی ہوئی تفصیلات سے آپ متفق ہیں؟
- ۲- مقاصد شرع کی رعایت اور مدارج احکام پر نظر رکھتے ہوئے کیا اس کی گنجائش ہے کہ آج کے حالات میں اس طلاق کو غیر نافذ قرار دیں جو نشہ کی حالت میں دی جاتی ہے جب کہ شوہر ہوش و خرد سے محروم ہوتا ہے، اور کیا اس سلسلہ میں سیدنا عثمان غنیؓ، لیث بن سعدؓ، اسحاق بن راہویہؓ، امام شافعیؒ (ایک قول)، امام احمد بن حنبلؒ (قول معتمد فی المذہب)، فقہاء حنفیہ میں امام زفرؒ، امام ابو جعفر طحاویؒ، امام کرخیؒ، اور محمد بن مسلمہؒ کی اس رائے کو معمول بہ بنایا جائے کہ طلاق سکران نافذ نہیں ہوتی اور کیا جائز ہوگا کہ ہم آج اسی قول پر فتویٰ دیں؟





## حالت نشہ کی طلاق

- ۱۔ اگر کسی شخص نے لاعلمی میں نشہ آور حرام چیز کا استعمال کیا اور اسے نشہ طاری ہو گیا، اسی حالت نشہ میں اس نے بیوی کو طلاق دے ڈالی تو یہ طلاق واقع نہ ہوگی۔
- ۲۔ کسی شخص نے اگر کسی نشہ آور حرام چیز کا استعمال ایسی صورت میں بہ طور دوا کے کیا جب ماہر مسلم اطباء کی رائے میں اس کے مرض کا علاج اسی نشہ آور چیز سے ہی ہو سکتا ہے، یا بھوک اور پیاس کی غیر معمولی شدت میں (کوئی حلال چیز فراہم نہ ہونے کی وجہ سے) جان بچانے کے لئے نشہ آور چیز کا استعمال کیا اور اسے نشہ طاری ہو گیا اور حالت نشہ میں اس شخص نے بیوی کو طلاق دے دی تو یہ طلاق واقع نہ ہوگی۔
- ۳۔ کسی شخص کو شراب یا کسی دوسری نشہ آور چیز کے استعمال پر مجبور کیا گیا۔ جبر و اکراہ کی وہ صورت اختیار کی گئی جس میں اس کے لئے اس حرام چیز کا استعمال کرنا جائز ہو گیا، اس لئے اس نے نشہ آور چیز کا استعمال کیا اور نشہ طاری ہونے پر بیوی کو طلاق دے ڈالی تو یہ طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔
- ۴۔ جائز و حلال چیز کے استعمال سے اگر کسی شخص کو نشہ طاری ہو گیا اور حالت نشہ میں اس نے بیوی کو طلاق دے دی تو یہ طلاق شرعاً معتبر نہ ہوگی۔
- ۵۔ کسی شخص نے شراب یا کسی اور نشہ آور حرام چیز کا استعمال اپنی رضامندی سے جان بوجھ کر کیا اور اسے نشہ طاری ہو گیا لیکن وہ نشہ کی ابتدائی حالت میں ہے جس میں ایک قسم کا سرور طاری ہوتا ہے البتہ ہوش و حواس برقرار رہتے ہیں اور انسان بات سمجھتا ہے۔ اسی حالت میں وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا ہے تو اس کی طلاق واقع ہوگی۔
- ۶۔ اور اگر اس حالت میں اس کو شدید نشہ طاری ہو گیا، جس کی وجہ سے ہوش و حواس برقرار نہ رہا، بالکل بے ہوش و حواس کھو بیٹھا، اور اس حالت میں اس نے الفاظ طلاق استعمال کئے تو اس کی طلاق واقع ہوئی یا نہیں اس سلسلہ میں شرکاء سمینار دورائے رکھتے ہیں:

(الف) اکثر شرکاء سمینار اس طلاق کو واقع نہیں مانتے، ان میں سے چند اہم نام یہ ہیں:

- |   |   |
|---|---|
| ۱۔ مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب   | ۲۔ مولانا سید نظام الدین صاحب (امیر شریعت بہار و اڑیسہ)     |
| ۳۔ مولانا یعقوب اسماعیل نشی صاحب          | ۴۔ قاضی عبدالجلیل صاحب (قاضی امارت شرعیہ)                   |
| ۵۔ مولانا عبید اللہ سعدی صاحب             | ۶۔ مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب (قاضی، لکھنؤ)                |
| ۷۔ مولانا ابوالعاص و حیدی صاحب            | ۸۔ مفتی جنید عالم ندوی صاحب (مفتی امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ) |
| ۹۔ مولانا محمد سلمان حسینی ندوی صاحب      | ۱۰۔ مولانا خلیل الرحمن سجاد نعمانی صاحب                     |
| ۱۱۔ مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب           | ۱۲۔ مفتی جمیل احمد ندیری صاحب                               |
| ۱۳۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب         | ۱۴۔ مولانا صباح الدین بلک قاسمی صاحب                        |
| ۱۵۔ مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب             | ۱۶۔ مولانا خورشید احمد قاسمی صاحب                           |
| ۱۷۔ مولانا شفیق احمد مظاہری صاحب (بردوان) | ۱۸۔ مولانا مبارک حسین ندوی صاحب (نیپال)                     |

- ۲۰۔ مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب  
 ۲۲۔ مولانا راشد حسین ندوی صاحب  
 ۲۳۔ مولانا اسرار الحق سنبھلی صاحب

- ۲۔ مفتی عبدالرحمن صاحب (دہلی)  
 ۴۔ مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب  
 ۶۔ مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی صاحب  
 ۸۔ مولانا ابو جندل صاحب  
 ۱۰۔ مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب  
 ۱۲۔ مفتی سعید الرحمن صاحب ممبئی  
 ۱۴۔ مولانا عبداللہ مظاہری صاحب بستی  
 ۱۶۔ مولانا نذیر احمد کشمیری صاحب  
 ۱۸۔ مولانا جمال الدین صاحب  
 ۲۰۔ مولانا ابراہیم خاں ندوی صاحب

- ۱۹۔ مولانا خورشید انور اعظمی صاحب  
 ۲۱۔ مولانا قاری ظفر الاسلام صاحب  
 ۲۳۔ مولانا ریاض احمد سلفی صاحب

(ب) درج ذیل حضرات طلاق واقع ہونے کے قائل ہیں:

- ۱۔ مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب  
 ۳۔ مفتی محبوب علی وجیہی صاحب  
 ۵۔ مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب  
 ۷۔ مولانا ابوبکر قاسمی صاحب  
 ۹۔ مولانا اختر امام عادل صاحب  
 ۱۱۔ مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحب  
 ۱۳۔ مولانا عبدالقیوم صاحب  
 ۱۵۔ قاضی کامل صاحب  
 ۱۷۔ مولانا احمد دیولوی صاحب  
 ۱۹۔ مولانا محمد حمزہ گورکھپوری صاحب





## طلاق سکران

مفتی احمد نادر القاسمی

تلخیص کے وقت ۶۸ مقالات راقم کے پاس موجود ہیں، ان تمام مقالات کا خلاصہ، مقالہ نگار کی آراء اور ان کے دلائل ذیل میں پیش کئے جا رہے ہیں، ”طلاق سکران“ سے متعلق اکیڈمی کی جانب سے جو سوال نامہ جاری کیا گیا ہے، اس میں دو سوالات ہیں:

(۱) ہندوستانی معاشرہ کی بد حالی، اور نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق کے وقوع کے نتیجہ میں معصوم بچوں اور مطلقہ کی واقع دشواری، اس مسئلہ کے دور صحابہ ہی سے اختلافی ہونے یا اس کے مجتہد فیہ ہونے، نیز اس طلاق کے تعزیراً واقع کئے جانے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اس پر اتفاق اور عدم اتفاق تفصیل چاہی گئی ہے بایں طور کہ کیا معاشرہ کی حالت اور احکام شرعی کے بارے میں اوپر لکھی ہوئی تفصیلات سے آپ متفق ہیں؟

اس کے جواب میں تقریباً تمام ہی مقالہ نگار حضرات نے سوال نامہ میں درج جملہ تفصیلات اور حالات سے اتفاق رائے ظاہر کیا ہے، البتہ مولانا راشد حسین ندوی نے طلاق سکران کی تعداد اور سوال نامہ میں مذکور اس کی شرح سے اختلاف کیا ہے اور مولانا عطاء اللہ قاسمی نے اس کو طلاق بے جا قرار دیا ہے، گویا ان کے نزدیک زیادہ تر طلاقیں بے جا ہوتی ہیں کہ نشہ کی وجہ سے۔

جناب مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی جمیل احمد ندیری، مولانا عطاء الرحمن مدنی، مولانا محمد مصطفیٰ آذاپوری اور مولانا محمد برہان الدین سنہلی صاحبان نے سوال نمبر (۱) کی تفصیلات کو محل نظر اور پورے طور پر اتفاق نہ کئے جانے کی بات کہی ہے ان میں سے بعض حضرات نے اپنے اپنے یہاں آنے والے استفتاء اور سوالات کا حوالہ بھی دیا ہے، جن استفتاءات میں طلاق کے دوسرے طریقوں کے بارے میں زیادہ تر سوالات کئے گئے ہیں۔ نشہ کی حالت میں دیئے گئے طلاق کی فیصد بہت کم ہے اور تقریباً تمام ہی مقالہ نگار نے اپنے اپنے طور پر نظریاتی دلیلیں پیش کی ہیں، بخوف طوالت احتراز کیا جاتا ہے۔

(۲) دوسرے سوال میں دریافت کیا گیا ہے کہ مدارج احکام اور مقاصد شرع کی رعایت کرتے ہوئے نشہ کی حالت میں دی جانے والی طلاق کو جب کہ شوہر ہوش و خرد سے محروم ہوتا ہے آج کے حالات میں غیر نافذ قرار دیا جاسکتا ہے؟ اور سیدنا عثمان غنیؓ، لیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ، امام شافعی (ایک قول) امام احمد (معمدنی المذہب)، امام زفر، ابو جعفر طحاوی، امام کرخی اور محمد بن مسلمہ رحمہم اللہ کی رائے پر طلاق سکران عدم وقوع کا فتویٰ دیا جاسکتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں علماء کے پانچ نقاط نظر ہیں: (۱) طلاق واقع نہیں ہوگی، (۲) واقع ہوگی اور امام کرخی و طحاوی کا قول (مفتی بہ اور معمول بہ) نہیں بنایا جاسکتا، (۳) عقل و خرد باقی نہ رہے تو واقع نہ ہوگی ورنہ واقع ہوگی، (۴) قول عدم وقوع پر موجودہ حالات میں فتویٰ دیا جاسکتا ہے، (۵) دار الحرب اور دار الاسلام کا فرق کرتے ہوئے حکم میں بھی فرق کیا جائے گا۔

ان تمام نقاطہائے نظر کی تفصیل مع اولہ اس طرح ہیں:

الف۔ پہلا نقطہ نظریہ ہے کہ سکران کی طلاق خواہ نشہ کم ہو یا زیادہ، ہوش و خرد برقرار ہو یا نہ ہو یا وہ جو کچھ اپنی زبان سے کہہ رہا ہے وہ سمجھ بھی رہا ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ، اس طرح کی جزوی تفصیلات میں جائے بغیر اس نقطہ نظر کے حاملین مقالہ نگار نے طلاق کے عدم وقوع کو راجح اور اقرب الی

الدلیل قرار دیا ہے، اس رائے کے حاملین میں مولانا جمیل احمد سلفی، مولانا عطاء الرحمن مدنی، مولانا عبداللہ جوم، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عبد الستار مدنی، مولانا اسجد جمال قاسمی، صباح الدین ملک، ریاض احمد سلفی اور مفتی جمیل احمد ندیری، مولانا نوشاد عالم ندوی، مولانا عبدالقیوم القاسمی (احمد آباد) کے نام شامل ہیں۔

تقریباً جملہ حضرات نے مندرجہ ذیل روایات و احادیث اور آثار و آیات سے استدلال کیا ہے:

- ارشاد باری تعالیٰ ہے: {یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سکرى حتى تعلموا ما تقولون} [النساء: ۴۳]۔

- ارشاد نبوی ہے: (إنما الأعمال بالنیات) [أخرجه البخاری]۔

- ارشاد نبوی ہے: قال حمزه رضی اللہ عنہ وهو سکران لرسول الله صلی اللہ علیہ وسلم "هل أنتم إلا عبید لأبی" [بخاری فی المغازی باب شہود الملائكة بدرأ و کتاب الطلاق باب الطلاق فی الاغلاق والمکره]۔

- عن معز بن مالک لما جاء إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأقر أنه زنی. أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یستنکھوه لیعلموا هل هو سکران أم لا؟ فی روایة: فحرف النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه قد ثمل، فخرج وخرجنا معه۔

- قال عثمان: حبس لمجنون ولا لسکران طلاق [طلاق]۔

- وقال ابن عباس: طلاق السکران والمستکره لیس بجائز [حوالہ سابق]۔

- رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى یستیظ، وعن الصبی حتى یحتلم، وعن المجنون حتى یعقل [ابوداؤد کتاب الحدود]۔

- عن عائشة قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: أدرؤ الحدود عن المسلمین ما استطعتم فإن کان له مخرج فخلوا سبیله فإن الإمام أن یخطی فی العقوبة۔

- روي عن علي أنه قال: "كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه" قيل له: "السکران معتوه بسکره كالمجنون معتوه بالمجنون والوسوسة معتوه بالوسوسة [مختصر اختلاف العلماء ۲۳۱-۲۳۲]۔

ان دلائل کے علاوہ عدم وقوع کے قائلین نے فقہاء اور محدثین کی عبارات بھی تائیداً پیش کی ہیں، چند عبارتیں بطور نمونہ ذیل میں درج ہیں:

\* واختاره الطحاوي واحتج بأنعم أجمعوا على أن طلاق المعتوه لا یقع، قال: والسکران معتوه بسکره [فتح الباری ۹، ۲۸۹]۔

\* والقیاس الصحیح المحض علی زائل العقل بدواء أو بنبح أو مسکر هو معذور بمقتضى قواعد الشریعة، فإن السکران لا قصد فهو أولى بعدم المواخذة من اللاعنی [اعلام الموقعین ۲، ۲۹]۔

\* أن عقله زائل والعقل من شرائط أهلية التصرف ولهذا لا یقع طلاق المجنون والصبی الذی لا یعقل والذی زال عقله بالنبح والدواء کذا هذا والدلیل علیه أنه لا تصح رده فلان لا یصح طلاقه أولى [بدائع الصنائع ۳، ۹۹]۔

\* أن غفلته عن نفسه فوق غفلة النائم فإن النائم ینتبه إذا نبه والسکران لا ینتبه ثم طلاق النائم لا یقع فطلاق السکران أولى [المبسوط ۶، ۱۵۶]۔

\* وهو من أقوى أدلة من لم یواخذ السکران بما یقع منه فی حال سکره من طلاق وغیره [فتح الباری ۹، ۲۸۸]۔



(دلائل کی مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو مقالات مفتی سید اسرار الحق سیبلی، مولانا عبدالستار مدنی، مولانا عبداللہ جوہم اور مولانا خورشید احمد اعظمی۔)

ب۔ دوسرا نقطہ نظریہ ہے کہ سکران کی دی ہوئی طلاق واقع ہو جائے گی، اس نقطہ نظر کے حاملین نے اسے جمہور کا مسلک قرار دیا ہے، اس کے علاوہ عدم وقوع کے قول پر فتویٰ کی وجہ سے معاشرہ میں بہت سی غیر اسلامی خرابیاں، طلاق کے بے جا استعمال اور شریعت کا مذاق، شراب نوشی کی کثرت وغیرہ چیزیں سامنے آسکنے کے خطرات کے خدشات ظاہر کئے ہیں۔ مصالِح کا تقاضہ یہ ہے کہ اس حکم کو علیٰ حالہ باقی رہنے دیا جائے ان میں مندرجہ ذیل حضرات علماء ہیں:

مولانا محمد اشتیاق احمد اعظمی، مولانا محمد ارشاد قاسمی، مولانا محمد صادق، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا ابوالحسن ماٹلی والا، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا مصطفیٰ آواپوری، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا محمد برہان الدین سنہلی، مولانا اختر امام عادل، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا تنویر عالم قاسمی وغیرہ صاحبان۔ البتہ مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب نے سماج کی اصلاح، شراب نوشی کی روک تھام کے پیش نظر حرام اشیاء کے استعمال کے نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کو ہر قیمت پر واقع مانا ہے اور مولانا ابوسفیان مفتاحی کے نزدیک طلاق کے عدم نفاذ سے تلاعب بالبدین کا راستہ کھلے گا، اور مولانا محی الدین بڑودہ کے خیال میں مباح اشیاء یا زبردستی شراب پلایا گیا اور نشہ آ گیا اور طلاق دی تو نہیں پڑے گی باقی تمام صورتوں میں طلاق پڑ جائے گی۔

ان حضرات نے مندرجہ ذیل اولہ شرعیہ سے استدلال کیا ہے:

- الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح [بقرہ: ۲۲۹]۔

- فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره [بقرہ: ۲۰۰]۔

- يا أيها الذی آمنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم سکرى [النساء: ۴۳]۔

- كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب علی عقله [ترمذی]۔

- روى أبو وبرة الكلبی قال: أرسلنى خالد إلى عمر فأتیته فی المسجد، ومعه عثمان، وعلی وعبد الرحمن وطلحة والزبیر فقلت: إن خالدأ یقول: إن الناس انهمكوا فی الخمر وتحافروا العقوبة فقال عمر: هؤلاء عندك فسلم، فقال علی: نراه إذا سکر هذی، وإذا هذی افترى وعلی المفتری عمانون، فقال عمر: أبلغ صاحبك ما قال [المغنی ۴، ۲۸۹]۔

- ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة [أبو داؤد ۲، ۲۵۹، ترمذی ۱، ۲۲۵ ط: دیوبند]۔

- عن صفوان بن غزوان الطائى أن رجلاً كان نائماً فقامت امرأته، فأخذت سكينا وجلست علی صدره فوضعت السكين علی حلقه، لتطلقني ثلاثاً، أولا نجتك فناشذها الله فأبت فطلقها ثلاثاً ثم أتى النبى ﷺ فذكر له ذلك، فقال لا قبلولة فی الطلاق [المحلى لابن حزم ۲، ۵۳۵، نصب الرأیة للزيلعي ۲، ۲۲۲]۔

- أن رجلاً من أهل عثمان تملأ من الشراب فطلق امرأته ثلاثاً فشهد علیه أربع نساء، فكتب إلى عمر بذلك فأجاز شهادة النسوة وأثبت علیه الطلاق [الموطأ للإمام محمد ۳، ۱۰۹، المجموع شرح المذهب ۱۴، ۶۳] وفى رواية: ففرق عمر بينها [المحلى ۱۱، ۶۳۶]۔

- ولأن عقله زال بسبب هو معصية فينزل قائماً عقوبة علیه وزجراً له عن ارتكاب المعصية [بدائع الصنائع ۳، ۹۹]۔

ج۔ تیسرا نقطہ نظریہ ہے کہ نشہ کی وجہ سے عقل و خرد اور ہوش و ہواس بالکل کھودے تو سکران کی طلاق کے عدم وقوع کا فتویٰ دیا جاسکتا ہے، اس رائے

کے حاملین میں مولانا عبداللہ عباس ندوی، مفتی عزیز الرحمن مدنی، مولانا محمد قاسم مولانا خورشید انور اعظمی وغیرہم کے نام شامل ہیں، ان حضرات نے سکر کی لغوی تشریح اور نشہ کی وہ حد جس میں عقل زائل ہو جاتی ہے اور جو کچھ فقہاء و محققین نے اس کی تفصیلات ذکر کی ہیں ان کو سامنے رکھتے ہوئے رائے دی ہے، مثلاً:

\* وحد السكر الذي يقعه الخلف في صاحبه هو الذي يجعله بخلط في كلامه ولا يعرف رداؤه من رداء غيره ونعله من نعل غيره ونحوه [المغنی ۱۰۳۲۸]۔

\* السكر سرور يزيل العقل فلا يعرف به السماء من الأرض [رد المحتار ۲۰۲۵۹]۔

\* السبب في اختلافهم هل حكمه حكم المجنون أم بينهما فرق؟ فمن قال هو والمجنون سواء إذ كان كلاهما فاقدا للعقل ومن شرط التكليف العقل، قال لا يقعه ومن قال الفرق بينهما أن السكران أدخل الفساد على عقله بإرادته والمجنون بخلاف ذلك، ألزم السكران الطلاق وذلك من باب التغليظ عليه [بداية المجتهد ۲۰۶۲]۔

\* السكران عقله معه إلا أنه يغلب عليه السرور فيمنعه من استعمال عقله وذلك لا يخرج من أن يكون عاقلاً [الشرح الكبير ۲۰۲۱۵]۔

\* والعجب ما صرح به في بعض العبارات من أن معه من العقل ما يقوم به التكليف إذ لا شك أن على هذا التقدير لا يتجه لأحد أن يقول لا يصح تصرفاته [فتح القدير ۲۰۲]۔

\* وإن كان معه من العقل ما يقوم به التكليف فهو كالصاحي [البحر الرائق ۲۰۲۶۶]۔

\* ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجحة۔ [ترمذی و ابوداؤد]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: مقالہ مولانا عبداللہ عباس ندوی، مولانا خورشید انور اعظمی۔

د۔ چوتھا نقطہ نظر یہ ہے کہ ہندوستان جو دارالحرب ہے یہاں شراب پر کوئی پابندی نہیں ہے، یہاں کی گورنمنٹ ایک طرف کہتی ہے کہ شراب مت پیو دوسری طرف ٹیلی ویژن وغیرہ پر شراب کے اشتہارات اور طرح طرح سے لوگوں کو شراب کی طرف مائل کرنے کے طریقے زوروں پر ہیں، اس لئے اس مسئلہ کو دارالاسلام اور دارالحرب کے آئینہ میں دیکھا جانا چاہئے اور اسلامی ممالک میں تو سکران کی طلاق کے وقوع کا ہی نفاذ ہونا چاہئے، البتہ دارالحرب میں اس کی گنجائش ہونی چاہئے کہ سکران کی طلاق واقع نہ ہو۔ اس رائے کے حاملین میں مولانا نوشاد عالم ندوی، مولانا محمد شمیم اختر قاسمی، مولانا منصور عالم قاسمی، اور مولانا محمد سہیل اختر قاسمی ہیں۔

ان حضرات نے اس کی تائید میں ان مسائل کا سہارا لیا ہے جن میں ماضی کے فقہاء نے دارالاسلام اور دارالکفر کے فرق کو وہاں کے سیاسی اور معاشی حالات کی بنیاد پر ملحوظ رکھتے ہوئے حکم شرعی مستنبط کیا ہے۔

۵۔ پانچویں اور آخری رائے یہ ہے کہ کتب فقہ و حدیث میں جہاں کہیں طلاق سکران کا تذکرہ ہے وہاں زیادہ تر ایسے مقامات ہیں جن میں شوہر کی تعزیر اور زجر و توبخ کے پیش نظر وقوع طلاق کا فتویٰ اور فیصلہ کیا گیا ہے، مگر آج کے حالات میں اور بالخصوص برصغیر ہندوپاک وغیرہ کے پس منظر میں طلاق کی وجہ سے شوہر کو تنبیہ اور زجر ہونے کے بجائے بیوی بچے بے گھر ہو جاتے ہیں اور طرح طرح کی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اس لئے سکران کی طلاق کے عدم وقوع کا فتویٰ دیا جائے اور وہ ائمہ جو اس کے عدم وقوع کے قائل ہیں، اور وہ قول بھی چونکہ مبنی بر دلائل شرعیہ ہے، اس لئے اس قول پر فتویٰ دیا جائے، اس رائے کے حاملین علماء و فقہاء ہیں:

حضرت مفتی سید نظام الدین، مولانا سعید الاعظمی، مفتی عبدالرحیم، مولانا ریاض احمد سلفی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا بدر احمد



مجیبی، مفتی نسیم احمد قاسمی، مولانا محمد یعقوب قاسمی، مولانا محمد ظفر عالم ندوی، مفتی وسیم احمد القاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا ناراشد حسین ندوی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مولانا محمد عزیز اختر قاسمی، حکیم ظل الرحمن، مولانا فرحت افتخار القاسمی، مولانا نوشاد عالم ندوی، مولانا نعیم اختر القاسمی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا شفیق الرحمن ندوی، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مولانا محمد یوسف ندوی، مولانا عبدالرشید القاسمی اور مولانا ریاض الدین القاسمی وغیرہم صاحبان ہیں۔

نیز وہ حضرات جو طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل ہیں ان حضرات نے فریقین کے دلائل ذکر کرنے کے بعد ترجیحی طور پر مندرجہ ذیل نصوص و قواعد پیش کئے ہیں:

(۱) قال تعالیٰ: {ولا تزر وازرة وزر أخرى} (سورہ زمر: ۴، انعام: ۱۶۴)۔

(۲) قاعدہ فقہیہ: لا ینکر تغیر الأحكام بتغیر الزمان اور یتغیر الفتوی بتغیر الزمان۔

(۳) الضرر یزال۔

(۴) یتحمل ضرر الأخریف یدفع ضرر الأشد۔

(۵) یہ مسئلہ عہد صحابہ سے ہی اختلافی اور مجتہد فیہ رہا ہے، اور اختلاف کے وقت حالات کے پیش نظر کسی بھی فقیہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے جو "اقرب الی مقاصد الشریعہ" ہو۔

(۶) فقہی عبارت سے معلوم ہوتا ہے امام کرخی اور طحاوی کا قول ماضی میں بھی مفتی بہ رہا ہے، چنانچہ تاتارخانیہ میں ہے: وکان الشیخ أبو الحسن الکرخی یختار أنه لا یقع شیء وهو قول الطحاوی وأحد قول الشافعی وفي التفرید الفتوی علیہ [الفتاوی التاتارخانیہ]۔

وفي الهدایة: وطلاق السكران واختیار الکرخی والطحاوی أنه لا یقع وهو أحد الشافعی لأن صحة العقد بالعقل وهو زائل العقل فصار كزواله بالنبج والدواء [الهدایة للمرغینانی ۲: ۳۵۸]۔

(دلائل کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: مقالات حضرت مولانا سید نظام الدین صاحب، مفتی نسیم احمد قاسمی، مولانا فرحت افتخار قاسمی، مولانا ناراشد حسین ندوی)

علاوہ ازیں مولانا عبدالجلیل قاسمی اور مفتی عزیز الرحمن صاحبان کی رائے یہ ہے کہ اگر ایسا شخص جو اپنے بچے اور بیوی کو وقت پر نفقہ نہ دیتا ہو، اس پر ظلم روا رکھتا ہو، اور وہ شراب پی لے، یا اسے شراب پلا دیا جائے اور نشہ میں اگر بیوی کو طلاق دیدے تو اس کی طلاق مانی جائے گی اور نافذ ہوگی بشرطیکہ اس کے ساتھ کسی قسم کا دھوکہ نہ کیا گیا ہو اور اگر شوہر شریف اور بھلا ہو، بیوی بچے کے واجب حقوق ادا کرتا ہو اور اس نے اگر نشہ کی حالت میں طلاق دیدی تو اس کی طلاق نہ مانی جائے۔ جبکہ مولانا ظفر الاسلام صاحب کہتے ہیں کہ طلاق سکران کے متعلق بجائے اس کے کہ عدم وقوع کے فتویٰ کی عام اجازت دی جائے، اسے قاضی کی طرف محول کرنا چاہئے تاکہ قاضی حالات کی پوری چھان بین کے بعد جو صورت حال سامنے ہو اس کے مطابق فیصلہ کرے اور کسی قسم کا کوئی معاشرتی اندیشہ بھی نہ ہو۔



## طلاق سکران

مولانا بدر احمد مجیبی

اسلام نے جس طرح خانگی زندگی گزارنے کے لئے نکاح کو مشروع کیا ہے اور زوجین کے درمیان ہم آہنگی اور میل محبت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، اسی طرح جب شوہر و بیوی کے درمیان شدید اختلاف کی صورت ہو اور دونوں میں نباہ مشکل نظر آتا ہو تو ایسے ناگزیر حالات میں طلاق کو بھی مشروع کیا ہے تاکہ دونوں اس مصیبت بھری زندگی سے چھٹکارا پا کر اطمینان کی زندگی بسر کر سکیں۔ لیکن اس کے لئے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ بہت سوچ سمجھ کر، پورے غور و فکر کے بعد ایسے حالات میں اس کا اقدام کیا جائے جب اس کے علاوہ کوئی دوسرا چارہ کار باقی نہ رہے۔

یہ عجیب المیہ ہے کہ طلاق جیسی چیز جس کا استعمال انتہائی نامساعد حالات میں کرنا چاہئے اس کو لوگوں نے بازیچہ اطفال بنا کر رکھ دیا ہے، تھوڑی سی رنجش پر طلاق دیدینا عوام خصوصاً غیر تعلیم یافتہ طبقہ میں عام مسئلہ بن چکا ہے۔ خصوصاً نشہ کی حالت میں بغیر سوچے سمجھے طلاق دینے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ بعد میں کیسی پریشانی اور دقت کا سامنا کرنا پڑے گا اس کا اس وقت اندازہ نہیں ہوتا ایسے حالات کے پیش نظر فقہ اکیڈمی نے طلاق سکران کو اپنے سمینار کا ایک موضوع قرار دیا ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کا فقہاء اسلام کے نزدیک کیا حکم ہے اور ہندوستان جیسے حالات میں ایسی طلاق واقع ہوگی یا نہیں۔

### سکران کی تعریف

اصطلاح شرع میں سکر ایسی غفلت کا نام ہے جو سرور کے غلبہ سے عقل پر طاری ہو جاتی ہے، اور یہ حالت غفلت کو لانے والے ماکولات یا مشروبات کے استعمال سے ہوتی ہے (التعریفات للبحر جانی، ص ۸۶)۔

عقل پر سرور کے کس حد تک غلبہ کو سکر یا نشہ سے تعبیر کیا جائے گا اس کی تحدید میں فقہاء کرام کے دو قول ملتے ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ نشہ اتنا زیادہ ہو کہ وہ شخص زمین و آسمان میں تمیز نہ کر سکے، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے (فتح القدر، ۳۴۵/۳)۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ انسان کی عقل پر نشہ کا اتنا غلبہ ہو کہ اس کا کلام غیر مربوط ہو جائے اور وہ ہذیان بکنے لگے، یہ حضرات صاحبین اور امام شافعی سے منقول ہے (رد المحتار، ۲/۴۵۹)۔

علامہ ابن نجیم مصری نے ان دونوں اقوال میں سے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے (البحر الرائق، ۳/۲۴۷)، لیکن علامہ ابن ہمام نے ”تحریر“ میں اس پر بحث کی ہے، حدود میں امام صاحب کی پیش کردہ سکران کی تعریف کو اور دوسرے مسائل میں صاحبین کی تعریف کو مختار قرار دیا ہے۔ علامہ شامی نے بھی صاحبین کے قول کو ہی مشائخ کا مختار بتایا ہے اور ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی قول ہے۔

”وما ل اکثر المشائخ إلى قولهما وهو قول الأئمة الثلاثة واختاروه للفتوى لأنه المتعارف“ (رد المحتار، ۲/۴۵۹)۔  
التقرير والتجیر شرح التحرير، ۲/۱۹۳)۔

### سکران کی طلاق

اگر کوئی شخص نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدیتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے، یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں عہد صحابہ ہی سے اختلاف چلا آ رہا ہے۔ بعض صحابہ کرام طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے اور بعض عدم وقوع کے قائل۔ صحابہ میں سے حضرت سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے بارے میں بعض روایات ملتی ہیں کہ انہوں نے سکران کی طلاق کو نافذ قرار دیا تھا (مصنف ابن ابی شیبہ: ۷۵/۳)، اسی طرح حضرت سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ بھی طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے (مرقاہ شرح مشکا، ۲/۲۸۹)۔ دوسری طرف حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے بارے میں صراحت ملتی ہے کہ وہ سکران کی طلاق کو



واقع قرار نہیں دیتے تھے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بھی سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل تھے (الجامع للامام البخاری ۲/ ۷۹۳)۔ تابعین کے عہد میں بھی دونوں قول کے قائلین نظر آتے ہیں اور دونوں طرف کثیر جماعت ہے۔ طلاق سکران کے وقوع کے قائل تابعین میں درج ذیل حضرات ہیں:

سعید بن المسیب، حسن بصری، زہری، محمد بن سیرین، مجاہد، سالم بن عبداللہ، نافع، سلیمان بن یسار، کحول، قتادہ، میمون بن مہران وغیرہ۔  
طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل درج ذیل حضرات تابعین ہیں:

عمر بن عبدالعزیز، عکرمہ، قاسم بن محمد، طاؤس، ربیعۃ الرای، ابوالشعفاء، شعبی، عطاء بن ابی رباح وغیرہ، حضرات مجتہدین میں سے ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ اگر مباح چیز کے استعمال سے نشہ ہوا ہے اور اسی نشہ میں طلاق دیدی ہے تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اگر حرام چیز کے استعمال سے نشہ ہوا ہے اور اس نشہ میں طلاق دی ہے تو اس کی طلاق واقع ہو جائیگی، اس قول کے قائل ہیں امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام سفیان ثوری، امام شافعی، امام ابو یوسف، امام محمد وغیرہ، دوسری جماعت طلاق سکران کے مطلقاً واقع نہ ہونے کے قائل ہے، ان میں امام لیث بن سعد، امام احمد بن حنبل، امام اسحاق بن راہویہ، امام زفر، امام ابو ثور وغیرہ ہیں، بعد کے فقہاء میں احناف میں سے امام طحاوی، امام کرنی، فقیہ محمد بن سلمہ، شوافع میں سے امام مزنی (الجموع شرح المہذب ۱/ ۶۲)، مالکیہ میں سے محمد بن عبدالکحیم (عقد الجواہر اشمیۃ لابن شاش ۲/ ۱۶۱)، اسی طرح ابن حزم، ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی عدم وقوع کے قائل ہیں۔

طلاق سکران کے سلسلہ میں حضرات صحابہ و تابعین، حضرات مجتہدین امت اور فقہاء کرام کے اقوال کا یہ ایک مختصر جائزہ تھا، فقہ اکیڈمی کے سوانامہ کے جواب میں اب تک جو مقالات اور رائے موصول ہوئے ان کی تعداد ۷۲ ہے ان میں سے ۴۵ مفتیان کرام اور حضرات علماء کے مقالے یا رائے طلاق سکران کے عدم وقوع کے ہیں ۷ مقالات یا رائے طلاق سکران کے وقوع کے ہیں، ۸ مقالہ نگار حضرات نے کچھ تفصیل سے کام لیا ہے اور دورائے ایسی تھی جس میں صاحب رائے کا نام نہیں پڑھا جاسکا یا ان کی رائے واضح نہیں تھی، پہلے ان مفتیان کرام اور حضرات علماء کے نام پیش کر دیئے جاتے ہیں، اس کے بعد ان کے دلائل پیش کئے جائیں گے، حرام چیز کے نشہ میں دی گئی طلاق کے وقوع کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

- ۱۔ مولانا برہان الدین سنہلی۔
- ۲۔ مولانا ابوالحسن علی ماٹلی والا گجرات۔
- ۳۔ مولانا مفتی محبوب علی وجیہی
- ۴۔ مولانا مفتی حبیب اللہ قاسمی
- ۵۔ مولانا ابوسفیان مفتاحی
- ۶۔ مولانا مفتی محی الدی بڑودوی
- ۷۔ مولانا مفتی انور علی اعظمی
- ۸۔ مولانا اختر امام عادل
- ۹۔ مولانا مصطفی قاسمی
- ۱۰۔ مولانا عبداللطیف پالنپوری
- ۱۱۔ مولانا محمد ارشاد قاسمی
- ۱۲۔ مولانا ناعطاء اللہ قاسمی
- ۱۳۔ مولانا تنویر عالم قاسمی
- ۱۴۔ مولانا محمد صادق مبارکپور
- ۱۵۔ مولانا جنید قاسمی
- ۱۶۔ مولانا سراج الدین قاسمی

طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل درج ذیل حضرات ہیں، جن کی کل تعداد ۴۵ ہے:

- ۱۔ مولانا مفتی نظام الدین صاحب دیوبند
- ۲۔ مولانا سعید الرحمن اعظمی ندوی
- ۳۔ مولانا شفیق الرحمن ندوی
- ۴۔ مولانا نازیر احمد قاسمی
- ۵۔ شیخ صدیق محمد امین الضریر
- ۶۔ مولانا محمد قاسم مظفر پوری سپول
- ۷۔ مولانا مفتی جمیل احمد ندیری
- ۸۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی
- ۹۔ ڈاکٹر عبداللہ جولم
- ۱۰۔ مولانا نسیم احمد قاسمی
- ۱۱۔ مولانا مبارک حسین ندوی
- ۱۲۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
- ۱۳۔ مولانا عبدالستار مدنی
- ۱۴۔ مولانا ظفر عالم ندوی
- ۱۵۔ مولانا ناظر عالم ندوی
- ۱۶۔ مولانا محمد یوسف ندوی
- ۱۷۔ مولانا خورشید احمد اعظمی
- ۱۸۔ مفتی نوشاد عالم ندوی سہارنپور

- ۱۹۔ مولانا عبدالرحیم قاسمی  
 ۲۰۔ مولانا عبدالقیوم قاسمی احمد آباد  
 ۲۱۔ مولانا عطاء الرحمن مدنی  
 ۲۲۔ مولانا محمد اسجد جمال قاسمی  
 ۲۳۔ مولانا ریاض احمد سلفی  
 ۲۴۔ مولانا محمد نور قاسمی  
 ۲۵۔ مولانا راشد حسین ندوی  
 ۲۶۔ مولانا جمیل احمد سلفی  
 ۲۷۔ مولانا سید قدرت اللہ باقوی  
 ۲۸۔ مولانا نعیم اختر سبیلی  
 ۲۹۔ مولانا یعقوب قاسمی  
 ۳۰۔ مولانا صباح الدین قاسمی  
 ۳۱۔ مولانا سید اسرار الحق سبیلی  
 ۳۲۔ مولانا فرحت افتخار قاسمی  
 ۳۳۔ مفتی وسیع احمد قاسمی گورکھپور  
 ۳۴۔ مولانا محمد ابرار خاں ندوی  
 ۳۵۔ احقر بدر احمد مجیبی  
 ۳۶۔ مولانا نوشاد عالم ندوی لکھنؤ  
 ۳۷۔ مولانا اطہر جاوید ندوی  
 ۳۸۔ مولانا ریاض الدین قاسمی  
 ۳۹۔ مولانا امتیاز احمد قاسمی  
 ۴۰۔ مولانا نظر الباری ندوی  
 ۴۱۔ مولانا سہیل اختر قاسمی  
 ۴۲۔ مولانا منصور عالم قاسمی  
 ۴۳۔ مولانا شمیم اختر قاسمی  
 ۴۴۔ مولانا نعمان اختر قاسمی  
 ۴۵۔ مولانا منصور احمد قاسمی

جن حضرات نے تفصیل سے کام لیا ہے اور اپنی جدا گانہ رائے پیش کی ہے، ان کے نام یہ ہیں:

- ۱۔ مولانا عبداللہ عباس ندوی  
 ۲۔ مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی  
 ۳۔ مولانا ظفر الاسلام صاحب  
 ۴۔ مولانا مفتی جنید عالم قاسمی ندوی  
 ۵۔ مولانا خورشید انور اعظمی  
 ۶۔ مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحب بجنوری  
 ۷۔ مولانا عزیز اختر قاسمی  
 ۸۔ مولانا عبدالقیوم پالنپوری

### قائلین وقوع طلاق کے دلائل

طلاق سکران کے وقوع کے قائل حضرات کے دلائل یہ ہیں:

(۱) آیت قرآنی: "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" إلی قوله تعالى "فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره" سورئہ بقرہ ۲۲۹، ۲۳۰۔

یہ آیت عام ہے اس میں تمام طرح کے طلاق دینے والے شامل ہیں، ان کی طلاق واقع ہو جائے گی، اس میں سے بعض افراد احادیث کے ذریعہ خاص کیے گئے ہیں وہ اس حکم سے خارج ہیں، ان کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ احادیث یہ ہیں:

"عن علي قال: كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه" (الجامع الصحيح للبخاری ۲، ۴۹۳)

حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ عن الصبي حتى يبلغ عن المعتوه حتى يعقل" (رواه الترمذی و ابوداؤد، مشکاة ۱، ۲۸۳)۔

اس حدیث کی رو سے نائم، مجنون اور صبی اس حکم سے خارج ہو جاتے ہیں، ان کی ذی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ان کے علاوہ سب کی طلاق واقع ہوگی اس لئے سکران کی طلاق بھی واقع ہو جائیگی۔

(۲) صحابہ کرام میں حضرت عمر فاروق اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے آثار، یہ حضرات طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے، مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے: عن أبي لبيد أن عمر أجاز طلاق السكران بشهادة النسوة (مصنف ابن ابی شیبہ ۴، ۷۵)۔

(۳) سکران مکلف ہے کیونکہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر وہ قذف کرے گا تو اس پر حد جاری ہوگی، کسی کو قتل یا زخمی کرے گا تو قصاص لیا جائے گا، چوری کرے گا



تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ جب کہ غیر مکلف پر حدود جاری نہیں ہوتے اور جب وہ مکلف ہے تو مکلف کی طلاق واقع ہوتی ہے اس لئے سکران کی طلاق بھی واقع ہوگی۔

(۴) وہ شرائع کا مخاطب ہے، کیونکہ سکر کی حالت میں بھی اس پر نماز و روزہ وغیرہ فرض ہیں، نشہ اترنے کے بعد وہ نمازیں پوری کرے گا۔

(۵) معذوری الواقع وہی شخص ہو سکتا ہے جو اس عذر کے معاملہ میں معذور اور مضبوط ہو، معتوہ اور مجنون کا عذر اسی نوعیت کا ہے خود ان کا پیدا کردہ عذر نہیں ہے، جب کہ سکران اپنے طور پر سمجھ بوجھ کر نشہ کا استعمال کرتا ہے جو اس کے لئے ممنوع ہے اور پھر اپنی عقل سے بیگانہ ہو جاتا ہے، ایسے شخص کو واقعی میں معذور کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔

(۶) سکران کی عقل کا زوال معصیت کی وجہ سے ہوا ہے، اس نے اپنی مرضی سے بلا ضرورت شراب پی کر معصیت کا کام کیا ہے جس سے اس کو نشہ آ گیا ہے۔ اس لئے اس کی عقل کے زوال کا شرعاً اعتبار نہیں کیا گیا ہے، بطور سزا اس کو قائم العقل کے مثل قرار دیا گیا ہے جب وہ قائم العقل کے مثل ہے تو اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے۔

پہلی دلیل میں آیت قرآنی کے عموم سے استدلال کیا گیا ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس کو عام ماننے کی صورت میں مباح چیز کے نشہ میں دی گئی طلاق بھی واقع ہونی چاہئے۔ اسی طرح اکراہ یا اضطرار کی صورت میں نشہ آ جانے پر دی گئی طلاق بھی واقع ہونی چاہئے، جس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

دوسری دلیل میں بعض صحابہ کرام حضرت عمرؓ و حضرت علیؓ کے وقوع کے قول سے استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہے کہ بعض دوسرے صحابہ کرام عدم وقوع کے بھی قائل تھے۔

بقیہ دلائل قیاس سے متعلق ہیں: (۱) سکران کو حدود و قصاص میں مکلف بنایا گیا ہے۔ اس لئے اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ پھر تو اس کی ارتداد بھی درست ہونی چاہئے، جس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

(۲) سکران کو شرائع کا مخاطب بنایا گیا ہے، افاقہ کے بعد اس کو نماز و روزہ ادا کرنا ہے، اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ تو نائم پر بھی لازم ہے وہ نیند سے بیداری کے بعد فرائض ادا کرے گا، لیکن نیند میں اس کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

(۳) سکران کی عقل کا زوال معصیت کے ارتکاب کی وجہ سے ہوا ہے، اس لئے اس کو بطور سزا قائم العقل قرار دیا گیا ہے، اس پر یہ اشکال ہے کہ اس زجر کی کیا ضرورت ہے، شریعت نے خود اس پر حد جاری کی ہے، پھر ایک اور سزا نافذ کرنا اس پر اضافہ ہے جو درست نہیں ہے، اور نہ اس کی کوئی نظیر ہے۔

قائلین عدم وقوع کے دلائل

طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل حضرات کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) ”یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سكارى حتی تعلموا ما تقولون“ (سورہ نساء: ۴۳)۔

اس آیت میں حالت سکر میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے اور حکم ہوتا ہے کہ جب اپنی کہی ہوئی بات سمجھنے لگو تب نماز پڑھو، یہ اس پر واضح دلیل ہے کہ سکران یہ نہیں سمجھتا کہ وہ کیا کہ رہا ہے، اس کے اندر فہم کی صلاحیت نہیں رہتی، ایسا شخص جو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ مکلف کیسے ہو سکتا ہے، مکلف ہونے کے لئے عقل و فہم کی صلاحیت ہونا ضروری ہے۔

(۲) حضرت معاذ کی مشہور حدیث ہے کہ جب انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس زنا کا اقرار کیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ نشہ میں تو نہیں ہیں؟ کسی صحابی نے ان کے منہ کو سونگھ کر خبر دی کہ یہ نشہ میں نہیں ہیں تو ان پر حد جاری کی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر وہ نشہ میں ہوتے تو ان کا اقرار معتبر نہیں ہوتا اور جب نشہ کا اقرار معتبر نہیں ہے تو نشہ کی طلاق بھی معتبر نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ اقرار اور طلاق دونوں کا تعلق اقوال سے ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

”فسأل رسول اللہ ﷺ أبه جنون؟ فأخبر أنه ليس بمجنون، فقال: أشرب خمرأ فقام رجل فاستنكبه فلم يجد منه ريح خمر، قال: فقال رسول اللہ ﷺ: أذنت؟ فقال: نعم فأمر به فرجم“ (الصحيح للإمام مسلم ۶: ۲۱۲)۔

(۳) صحابہ کرام میں سے حضرت عثمان غنی اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے آثار، یہ حضرات سکران کی طلاق واقع نہیں مانتے تھے، صحیح بخاری میں تعلیقاً مروی ہے:

”وقال عثمان ليس لمجنون ولا لسكران طلاق وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستكره ليس بجائز“ (الجامع الصحيح للإمام البخاری ۲، ۷۹۳)

حضرت عثمانؓ کے اثر کو اس مسئلہ میں امام احمد سب سے قوی مانتے ہیں، معنی میں ان کا قول منقول ہے:

”قال أحمد: حديث عثمان أرفع شي فيه وهو أصح من حديث علي“ (المغنی لابن قدامہ ۷، ۱۱۵)۔

(۴) سکران کی عقل زائل ہوتی ہے اور مکلف ہونے کے لئے عقل شرط ہے، عقل نہ ہونے کی وجہ سے ہی صبی، مجنون، بیہوش اور نام کی طلاق واقع نہیں ہوتی، زائل العقل ہونے کی وجہ سے ہی سکران کا ارتداد بھی درست نہیں ہے، اس لئے اس کی طلاق بھی واقع نہیں ہونی چاہئے، اسی لئے مباح چیز کے استعمال سے نشہ میں مبتلا ہونے والے کی طلاق بھی واقع نہیں ہوتی۔

(۵) معصیت کی وجہ سے کسی عمل کا اصل حکم تبدیل نہیں ہوتا، مثلاً کسی نے قصداً اپنا پیر توڑ لیا ہے اور وہ قیام برقرار نہیں ہے تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا، اس سے قیام ساقط ہو جائے گا، اسی طرح کسی شخص نے خودکشی کی کوشش کی جس سے اس کی زندگی تونچ گئی لیکن جنون طاری ہو گیا تو اس پر مجنون کا حکم جاری ہوگا اور وہ غیر مکلف قرار دیا جائے گا، اگر کسی نے چوری یا ڈاکہ زنی کی نیت سے سفر کیا تو اس کو سفر کی شرعی سہولت حاصل ہوگی، وہ نماز میں قصر کرے گا، اسی طرح سکران مفقود العقل ہوتا ہے، خواہ اس نے حرام طریقے سے نشہ کیا ہو، اس کا حکم بھی مفقود العقل لوگوں کی طرح ہونا چاہئے اور اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے۔

### دلائل پر تبصرہ

آیت قرآنی سے استدلال پر اشکال یہ ہے کہ یہ آیت تحریم خمر سے قبل کی ہے اور یہ طلاق سکران کے واقع نہ ہونے پر صریح نہیں ہے، حدیث ما عزر پر یہ اشکال ہے کہ اس میں بھی طلاق سکران کے واقع نہیں ہونے کی صراحت نہیں ہے، البتہ اس سے سکران کے اقرار کے معتبر نہ ہونے کا مفہوم نکلتا ہے۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے آثار سے استدلال پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے مقابلہ میں حضرت عمرؓ و حضرت علی رضی اللہ عنہما کے آثار وقوع طلاق کے بارے میں بھی موجود ہیں، بقیہ دلیل قیاس سے متعلق ہیں، ان کے بارے میں وقوع کے قائلین یہ کہہ سکتے ہیں کہ قیاس کے اعتبار سے تو طلاق نہیں ہونی چاہئے لیکن سزا کے طور پر طلاق نافذ مانی جاتی ہے۔

دونوں فریق کے دلائل کے جائزہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ دونوں فریق میں سے کسی کے پاس قرآن سے کوئی صریح دلیل نہیں ہے۔ اسی طرح کوئی حدیث مرفوع صحیح جو اس باب میں صریح ہو موجود نہیں ہے، جہاں تک صحابہ کرام کے آثار کا تعلق ہے تو دونوں طرح کے آثار موجود ہیں، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے پیش نظر بھی کوئی نص نہیں تھی، یہ بھی اجتہاد و قیاس پر مبنی ہیں، اسی لئے اب مسئلہ قیاس پر آجاتا ہے، دونوں فریق قیاس سے کام لیتے ہیں۔

جن مفتیان کرام اور مقالہ نگار حضرات نے سکران کی طلاق کے حکم میں کچھ تفصیل سے کام لیا ہے، ان کے نام کے ساتھ ان کی رائے درج ذیل ہے۔

(۱) حضرت مولانا عبداللہ عباس ندوی فرماتے ہیں کہ اگر نشہ کی حالت ابتداء سکر کی ہے اور سرور کی حالت ہے تو ایسا شخص صاحبی کے حکم میں ہوگا، اور اگر نشہ اتنا چڑھ گیا ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ منہ سے کیا کہہ رہا ہے تو استحساناً اس کی ایک طلاق رجعی مانی جائے خواہ اس نے تغلیظ ہی کیوں نہ کر دی ہو، اور ہوش آنے کے بعد اس سے پوچھا جائے کہ آیا اس نے سمجھ بوجھ کر طلاق دی ہے یا نہیں، اگر اس وقت بھی مصر ہو تو تغلیظ واقع ہوگی ورنہ نہیں۔

(۲) مولانا مفتی ظفر الاسلام صاحب کا خیال ہے کہ چونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، اس لئے اس صورت میں دی گئی طلاق کو قاضی کی رائے پر محمول کرنا چاہئے تاکہ وہ دیکھے آیا اس کا سدھار اور اصلاح مستقبل میں ممکن ہے یا نہیں، اگر ممکن ہو تو عدم وقوع کا فیصلہ کرنا چاہئے ورنہ نہیں۔

(۳) قاضی عبدالجلیل قاسمی اور مفتی عزیز الرحمن صاحب کی رائے یہ ہے کہ جہاں شوہر ظالم نہ ہو اور اہل و عیال کے حقوق ادا کرتا ہو اس نے اگر نشہ کی حالت میں طلاق دیدی ہے تو اس کی طلاق واقع نہ کی جائے اور اگر شوہر نشہ کا عادی ہے بیوی بچوں کے حقوق ادا نہیں کرتا ہے، ظالم و جابر ہے تو ایسے شخص کی



طلاق واقع قرار دی جائے۔

(۵) مولانا عزیز اختر قاسمی کی رائے یہ ہے کہ مفتی تحقیق کر لے کہ شوہر واقعی نشہ میں تھا یا نہیں، اگر تحقیق کے ساتھ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ حالت سکر میں تھا تو اس کی طلاق غیر نافذ اور کالعدم قرار دیں۔

(۶) مولانا عبدالقیوم پالنپوری کی رائے یہ ہے کہ اصل مذہب طلاق سکران کے وقوع کا ہے، ماضی قریب کے ہمارے اکابر علماء ہند میں سے کسی نے بھی طلاق سکران کے عدم وقوع کا فتویٰ نہیں دیا ہے، مذہب غیر راجح پر فتویٰ دینے کی شرط ضرورت شدیدہ کا تحقق ہے جن علاقوں میں ضرورت شدیدہ کا تحقق ہو وہاں کے مفتیان کرام کے لئے جائز ہوگا کہ وہ عدم وقوع کا فتویٰ دیں۔

### موجودہ حالات کا تقاضہ

ہم دلائل کے قوت و ضعف سے قطع نظر کر کے حالات حاضرہ کا جائزہ لیں کہ موجودہ حالات کے پیش نظر سکران کی طلاق کے بارے میں کیا فتویٰ ہونا چاہئے۔ جو فقہاء کرام طلاق سکران کے وقوع کے قائل ہیں وہ اس کو شوہر کے لئے سزا کے طور پر نافذ کرتے ہیں کہ اس سے شوہر کو اپنی غلطی کا احساس ہو گا اور وہ آئندہ شراب نوشی سے پرہیز کرے گا۔ فقہاء کرام کے زمانہ کی حد تک تو یہ فیصلہ درست تھا کہ اس زمانہ کے ماحول کے اعتبار سے واقعی اس سے عبرت ہوتی تھی اور عورتوں کے لئے بھی زیادہ پریشانی نہیں تھی، بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی شادیاں عام طور سے ہو جایا کرتی تھیں۔

لیکن موجودہ ماحول میں جب کہ شراب نوشی عام ہے اس پر کوئی پابندی نہیں ہے اور جہیز و مطالبات جیسی ہندوانہ رسم و رواج کی وجہ سے کنواری لڑکیوں کی شادیوں میں بھی دقتیں پیش آرہی ہیں، بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی شادیاں انجام دینا تو بہت دشوار اور مشکل ترین مسئلہ بن گیا ہے اگر سکران کی طلاق کو واقع مانیں تو شوہر کو کوئی سزا نہیں ملتی وہ بڑے آرام سے دوسری شادی کر لیتا ہے اور ساری سزا اس کی معصوم اور بے قصور بیوی پر عائد ہو جاتی ہے، اور وہ زندگی بھر کے اس عذاب کو برداشت کرنے کے لئے تہارہ جاتی ہے، فقہاء کرام نے جس مقصد کے پیش نظر اس کو نافذ کیا تھا وہ زمانہ اور حالات کے بدلنے سے فوت ہو چکا ہے، اب یہ طلاق شوہر کے بجائے اس کی بے قصور بیوی کے لئے سزا بن چکی ہے، امام قرانی فرماتے ہیں کہ شہروں اور زمانے کے بدل جانے سے زجر و تعزیر بھی بدل جاتی ہیں۔

قال القرانی: "إن التعزیر یختلف باختلاف الأمکنة والأزمنة" (الموسوعة الفقهیہ ۱۲، ۲۶۲)۔

ایسے حالات میں احناف میں سے ہی امام زفر، امام طحاوی، امام کرنی، امام محمد بن سلمہ کے قول کو اختیار کر کے اس پر فتویٰ دینا بہت مناسب معلوم ہوتا ہے، اس سے خروج عن المذہب بھی نہیں ہوگا، صاحب درمختار علامہ علاء الدین حصکفی نے غالباً کچھ ایسے ہی حالات کے پیش نظر تاتارخانیہ کے حوالہ سے امام طحاوی و امام کرنی کے عدم وقوع کے قول کو بھی مفتی بہ بتایا ہے۔

"ولم یوقع الشافعی طلاق السکران واختاره الطحاوی والکرخی وفي التاتارخانیة عن التفرید والفتویٰ علیہ" (الدر المختار ۱، ۲۱۷)۔

تاتارخانیہ کی عبارت یہ ہے: "وكان الشيخ أبو الحسن الكرخي يختار أنه لا يقع شيء وهو قول الطحاوي وأحد قولي الشافعي وفي التفرید والفتویٰ علیہ" (الفتاویٰ التاتارخانیہ ۳، ۲۵۶)۔

اس لئے موجودہ حالات کے پیش نظر طلاق سکران کے عدم وقوع کے قول کو اختیار کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، خصوصاً جب کہ احناف میں سے بھی متعدد متقدمین فقہاء اس کے قائل مل جاتے ہیں۔

## دوسرا باب تفصیلی مقالات

### طلاق سکران میں مفتی بہ قول سے رجوع

مولانا محمد برہان الدین سنہلی علیہ

۱۔ سوالنامہ میں معاشرہ کی حالت کے بارے میں جو تفصیلات لکھی ہیں ان سے بس جزوی طور پر ہی اتفاق کیا جاسکتا ہے، راقم کے مطالعہ و علم میں سکران کی طلاق کا اوسط بعض دیگر اسباب طلاق کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے، حالانکہ سوالنامہ میں ایسے انداز میں پیش کیا گیا ہے جیسا کہ طلاق کے بیشتر واقعات اس وجہ سے پیش آتے ہوں یقیناً یہ تصویر مبالغہ پر مبنی ہے۔ راقم کا تقریباً دس سالہ قضا کا عملی تجربہ ہے کہ اس درمیان سینکڑوں مقدمات میں سے ایک بھی مقدمہ محض طلاق سکران کا دائرہ ہونا یا نہیں۔

بنا بریں مقاصد شرع کی رعایت کا تقاضہ اس مسئلہ میں یہ نہیں معلوم ہوتا کہ راجح اور مفتی بہ قول سے عدول کیا جائے، علاوہ ازیں ایسے واقعات بھی کم نہیں ہوتے کہ نشہ باز شخص سے عورت (بیوی) پیچھا چھڑانا چاہتی ہے اور بحالت ہوش و حواس وہ طلاق دینے پر کسی طرح آمادہ نہیں ہوتا، بحالت نشہ طلاق دیدینے اور مفتی بہ قول کے مطابق اس کے واقع ہوجانے سے مصیبت زدہ عورت کی مشکل حل ہوجائے گی ورنہ پوری عمر ضیق میں مبتلا رہے گی، مزید برآں یہ کہ طلاق واقع ہونے کے خوف سے اس کا بھی امکان ہے کہ وہ نشہ کی عادت چھوڑنے پر آمادہ ہوجائے۔ (غالباً فقہاء کی زجراً تعبیر کا مقصد یا حاصل بھی یہی ہے) اور جب اسے اطمینان ہوگا کہ نشہ سے طلاق واقع نہ ہوگی تو اس کا گمان ہے کہ وہ نشہ چھوڑنے کی فکر ہی نہ کرے، اس طرح گناہ پر اصرار کی راہ کھلنے اور توبہ کی راہ بند ہونے کا خطرہ پیدا ہوجائے گا، جو پہلی مصلحت سے بھی زیادہ قابل لحاظ ہے، رہا یہ کہنا یا سمجھنا کہ طلاق سکران کے واقع ہونے کی وجہ سے عورت اور بچے زیادہ متاثر ہوتے ہیں اس لئے طلاق واقع نہ کی جائے صحیح نہیں، کیونکہ اس دلیل..... اگر اسے دلیل کہنا درست ہو..... کی رو سے تو نوے فیصد طلاقیوں کو خواہ کسی وجہ سے طلاق دی جائے غیر واقع قرار دیا جانا پڑے گا، اس لئے کہ موجودہ فضا میں تقریباً ہر طلاق سے شوہر کے مقابلہ میں بیوی بچوں کو زیادہ مصیبت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔

فقہاء کی یہ بات بھی قابل غور ہے کہ انہوں نے سکران کو (جس نے بالارادہ بطور معصیت نشہ کیا ہو) ”صاحی“ کے قائم مقام قرار دے کر بڑی ہی دوراندیشی کا ثبوت دیا ہے، اگر وہ ایسا نہ کرتے تو انسان بہت سے معاملات میں خود کو باآسانی غیر مکلف بنا لیتا اور قید شریعت سے آزاد ہوجاتا، غالباً اس طرف امام شافعی نے اپنی اہم ترین کتاب ”الام“ میں توجہ دلائی ہے فرماتے ہیں:

”لا تسقط المعصية لشرب الخمر والمعصية بالسکر من النبیذ عنه فرضاً ولا طلاقاً“ (الام: ۵۰، ۲۲۵، مطبعة الکبریٰ الامیریه)  
 (شراب پینے یا نبیذ (نشہ آور چیز) پینے سے نشہ کی معصیت نہ کوئی فریضہ ساقط کرتی ہے نہ اہلیت طلاق) واضح رہے کہ امام شافعی کا اصح قول یہی ہے کہ حرام نشہ سے طلاق پڑ جاتی ہے، جیسا کہ محقق ابن ہمام نے نقل کیا ہے (حوالہ آگے آرہا ہے) اور امام مالک کا بھی ”مدونہ“ میں یہی قول ملتا ہے جیسا کہ سخون نے براہ راست امام مالک سے نقل کیا ہے: ”قلت: أيجوز طلاق السکران! (قال) طلاق السکران جائز“ (المدونہ ۲: ۱۲۷)۔

(میں نے دریافت کیا کیا طلاق سکران جائز ہے (واقع ہوجاتی ہے) انہوں نے فرمایا: طلاق سکران جائز ہے (واقع ہوجاتی ہے)۔

اس پہلو کو جس کا ذکر پہلے آیا یعنی سکر بحالت معصیت سے طلاق پڑ جانے نیز پوری طرح مکلف رہنے کو محقق ابن ہمام نے مؤثر پیرایہ میں بیان کیا ہے، فرماتے ہیں: ”لما خاطبه الشرع في حال سكره بالأمر والنهي بحكمه فرعي عرفنا أنه اعتبره كقائه العقل تشديداً عليه في



الأحكام الفرعية عقلنا أن ذلك يناسب كونه تسبب في زوال عقله بسبب منظور وهو مختار فيه فأدرنا عليه واعتبرنا أقواله وعلى هذا اتفق فتاوى مشائخ المذاهب من الشافعية والحنفية بوقوع طلاق من غاب عقله بأكل الحشيش... أما ذلك فقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى" لأنه إن كان خطاباً له حال سكره فنص وإن كان سكره يستلزم أن يكون خطاباً في حال سكره... وبدلالات النصوص والإجماع، فإنه لما ألحق بالصاحي فيما لا يثبت مع الشبهة وهو الحدود والقصاص حد وقتل إذا قذف وقتل فلأن يلحق به فيما كانت مع الشبهة كالطلاق والعتاق أولى".

اس عبارت سے قبل موصوف (ابن لہمام) نے وقوع کے قائلین کی فہرست ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"فقال بعد قوله من التابعين سعيد بن المسيب وعطاء والحسن وإبراهيم التيمي وابن سيرين ومجاهد وبه قال مالك والثوري والأوزاعي والشافعي في الأصح...". (فتاوى القدير ۳۱۰۲، المطبعة الكبرى الاميرية بولاق).  
علامہ شامی نے مذکورہ بالا امر (بحالت سکر معصیت) کی طرف عجیب فقہانہ انداز میں توجہ دلائی ہے، جس کے بعد طلاق کا وقوع ہی گویا متعین ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں: "كان السكر بأفيون وبنج، للتداوى لم يقعه لعدم المعصية وإن للهو وإدخال الآفة قصداً فينبغي أن لا يتردد في الوقوع وفي هذا الزمان إذا سكر من البنج والأفيون يقعه زجراً وعليه الفتوى" (شامی ۲، ۴۲۲، مكتبة نعمانية ديوبند).

مذکورہ بالا دلائل و شواہد کی بنا پر راقم کی رائے یہی ہے کہ مفتی بقول سے رجوع کی حاجت نہیں، اس کے لئے سوالنامہ میں جو دلائل دئے گئے ہیں وہ کمزور ہیں، بلکہ "حجہ" کو "قبحہ" بنانے کے مترادف ہے۔



## طلاق کا حکم نشہ کی وضاحت سے مشروط ہے

مولانا محمد قاسم صاحب مظفر پوری

۱۔ جن ائمہ کے یہاں طلاق سکران واقع ہو جاتی ہے، ان میں صرف فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں زجر (تعزیراً) کی قید ہے، ورنہ دیگر ائمہ فقہ و حدیث کے اقوال کو نقل کرنے والے زجر کی قید ذکر نہیں کرتے ہیں، چنانچہ المغنی لابن قدامہ کی جلد سات صفحہ ۱۱۳ اور ۱۱۵ میں صرف یہ تصریح ہے:

”وفي المسألة: روايتان: أحدهما يوقع طلاقه، اختارها أبو بكر الخلال والقاضي وهو مذهب سعيد بن المسيب وعطاء ومجاهد والحسن وابن سيرين والشعبي والنخعي وميمون بن مهران والحكم ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي في أحد قوله وابن شبرمة وأبي حنيفة وصاحبيه وسليمان بن حرب لقول النبي ﷺ كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه، وقيل: هذا عن علي ومعاوية وابن عباس قال ابن عباس: طلاق السكران جائز، ولأن الصحابة جعلوه كالصاحي في الحد بالقذف“۔

کچھ سطروں کے بعد اس امر کی تصریح کی جا رہی ہے کہ سکران شرعاً مکلف رہتا ہے ”ویدل علی تکلیفہ أنه یقتل بالقتل یقطع بالسرقة“ اور سکران کو مجنون و پاگل پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ سکران کے لئے تو شریعت نے مستقل حد شرب مقرر کی ہے، اس لئے اب مزید تعزیر جس کی وجہ سے اس کی معصوم بیوی مطلقہ ہو جائے یہ وجہ وجہیہ نہیں ہے، بلکہ اسے ان حضرات نے جملہ تصرفات میں باہوش (الصاحی) قرار دیا ہے۔

۲۔ دوسرا قول جسے المغنی میں نقل کیا گیا ہے، یہ ہے کہ سکران مجنون کی طرح ہے اور سکران زائل العقل ہوتا ہے اور شریعت کے جملہ خطابات کا تعلق ثبات عقل سے ہے، جملہ عبادات و معاملات کے لئے جو ہر عقل کو بنیادی شرط قرار دیا گیا ہے، چنانچہ صفحہ ۱۱۵ جلد ۷ میں تصریح ہے: ”الرواية الثانية لا يوقع طلاقه اختارها أبو بكر عبد العزيز وهو قول عثمان ؓ ومذهب عمر بن عبد العزيز والقاسم وطاؤوس وربيعة ويحيى الأنصاري والليث والعنبري وإسحق وأبو ثور المزني وقال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان ؓ ولا نعلم أحداً من الصحابة خالفه“۔

امام احمد کی اس دوسری روایت کو امام طحاوی اور امام کرخی وغیرہ نے اختیار کیا ہے، اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ سے جب سوال کیا گیا تو انہوں نے تفصیلی جواب ذکر کیا جس میں جملہ اقوال کے دلائل بھی انہوں نے ذکر کئے، چنانچہ انہوں نے اپنے فتاویٰ (۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴) پر پوری تشریح کی ہے:

”هذه المسألة فيها قولان للعلماء: أحدهما: لا يوقع طلاقه، وهذا ثابت عن أمير المؤمنين عثمان بن عفان ؓ ولم يثبت عن الصحابة خلافه فيما أعلم، وهو قول كثير من السلف والخلف كعمر بن عبد العزيز وغيره وهو إحدى الروايتين عن أحمد اختارها طائفة من أصحابه، وهو القول القديم للشافعي واختاره طائفة من أصحابه وهو قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة كالطحاوي“۔

پس علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ سکران (غائب العقل) کی طلاق واقع نہیں ہوگی اور مختلف وجوہ کے پیش نظر سکران کے تصرفات معتبر نہیں ہیں جس کو انہوں نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

ط۔ خادم التدریس للقضاء الشرعی، مدرسہ رحمانیہ، دربھنگہ۔



علامہ ابن عابدین کی ایک عبارت: درمختار میں (صفحہ ۲۴۱) کی یہ عبارت: ”ولم یوقع الشافی طلاق السكران، واختاره الطحاوی والکرخی، وفي التاتاریخانیة عن التفرید والفتویٰ علیہ“۔

اس عبارت میں اگر مفتی بہ سے مراد امام شافعی کا قول یعنی عدم وقوع طلاق سکران ہے تو موجودہ احوال و ظروف میں اس مفتی بہ قول کو عمل میں لایا جانا چاہئے۔ جس طرح فسخ نکاح کے باب میں مفقود الخبری زوج اور اعسار زوج کی بنا پر دیگر ائمہ کے مذہب پر عمل کئے جانے کی پوری صراحت موجود ہے۔

طلاق سکران کے بارے میں خود ائمہ حنفیہ کے اقوال موجود ہیں، اس لئے یہاں من کل الوجوه فقہ حنفی سے عدول و خروج بھی نہیں نظر آتا ہے، اس لئے مصالح شرعیہ کی بنا پر عام متون کی تصریح سے ضرور عدول ہو رہا ہے۔

سکران کی تعریف کیا ہے اور سکر کے کس درجہ میں عدم وقوع طلاق کا حکم ہو گا یہ نازک معاملہ ہے۔

وہ سکر جس میں زوال عقل ہو جاتا ہے، اگر اس حالت میں طلاق دی جائے گی تو اس کو واقع مانا جائے، اگر کوئی شخص نشہ کے ابتدائی مراحل میں ہے جسے اہل لغت نشوان کہتے ہیں تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ اسے عقل و تمیز ہوتی ہے، نشہ کی مختلف کیفیات ہیں، اس لئے صرف حالت نشہ کی طلاق کو علی الاطلاق غیر نافذ نہیں کہا جاسکتا ہے، بعض نشہ کے خوگر نشہ آور اشیاء کے استعمال کے بعد بھی نشہ کی کیفیت سے جلد متاثر نہیں ہوتے ہیں۔

بے شک اکیڈمی کے مرتبہ سوالنامہ میں وہی نشہ مراد ہے جس کی بنا پر انسان عقل و خرد سے محروم ہو جائے۔

### دارالافتاء کے جوابات

دارالافتاء میں علی العموم ایک ہی طرح کا سوال آتا ہے کہ شوہر نے نشہ کی حالت میں طلاق دی، کسی سوال میں نشہ کی قدرے وضاحت ہوتی ہے، اس لئے دارالافتاء کی طرف سے اگر عدم وقوع طلاق کا حکم لکھا جائے تو نشہ کی وضاحت ضروری ہے، کیونکہ طلاق کا معاملہ تو انتہائی نازک ہے: ”جدھن جد وھزلھن جد مرفوعاً“ (ترمذی) سامنے آتی ہے اور فقہ کا اصول بھی ”الأصل فی الإیضاع التحریم“ (القواعد الفقہیہ) ہے۔

۱۔ معاشرہ میں شراب نوشی کے نتیجے میں طلاق کی کثرت کا کوئی انکار نہیں کر سکتا ہے اور سوالات کی تمہیدات میں جن بنیادی اور اصولی تقاضوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ بالکل حسب حال ہیں۔

۲۔ طلاق سکران جب کہ نشہ کی وجہ سے مرد عقل و خرد سے محروم ہو چکا ہو تو ایسے شخص کی طلاق بہ قول امام ابوحنیفہ و اصحابہ واقع نہ قرار دی جائے اور دارالافتاء کی طرف سے پوری تفصیل ہو یا پھر دارالقضاء سے سکران کے سکر مزیل للعقل ہونے کو ممکن حد تک ثابت کیا جائے تو پھر یہ حکم لگایا جائے۔



## نشہ کی طلاق کا مسئلہ

مولانا زبیر احمد قاسمی

۱۔ بلاشبہ آج ہمارے مسلم معاشرہ میں بحالت نشہ طلاق کی کثرت ایک واقعہ ہے۔ یہ بات بھی اپنی جگہ ایک سچائی ہے کہ بحالت نشہ دی ہوئی طلاق کے نفاذ و عدم نفاذ کا مسئلہ ہر دور میں مختلف فیہ رہا ہے، خواہ وہ عہد صحابہ ہو یا تابعین اور ائمہ مجتہدین کا زمانہ (المغنی ۸/۲۵۵، اعلیٰ السنن ۱۱/۱۷۵)۔

یہ بھی آئے دن کا مشاہدہ و تجربہ ہے کہ کم از کم ہندوستان میں بحالت نشہ دی ہوئی طلاق کو جب نافذ کیا جاتا ہے تو اس کے بُرے انجام اور تکلیف دہ پریشان کن اثرات و نتائج سے ظالم مرد تو کم مگر مظلوم عورت ہی زیادہ متاثر ہوتی ہے، ممکن ہے بعض اسلامی ممالک مثلاً سعودیہ عربیہ وغیرہ میں مرد بھی متاثر ہوتے ہوں، جیسا کہ سنا جاتا ہے کہ وہاں مرد و عورت کے مابین تعداد میں عدم تناسب اور زیادہ تفاوت کے سبب یا پھر دیگر اسباب و وجوہ کی بنا پر مردوں کے لئے ہی نئی شادی اور نئے رشتہ کا مسئلہ پیچیدہ تر بن جاتا ہے، بہر حال ہندوستان کی سطح تک ان حقائق و واقعات اور تجربات و مشاہدات کے ہوتے ہوئے سوالنامہ میں بعنوان تمہید پیش کردہ تفصیلات سے اختلاف نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ زیر بحث مسئلہ میں حضرات شوافع اور حنابلہ کے یہاں خود صاحب مذہب سے چونکہ دونوں اقوال منقول ہیں، اس لئے یہ صورت ان کے حق میں اپنے مذہب سے عدول و خروج کی نہیں، صرف مذہب کے دو اقوال میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح کی ہوگی۔

البتہ حضرات مالکیہ اور فقہاء حنفیہ کو یا تو عدول عن المذہب کرنا ہوگا یا خروج عن ظاہر الروایۃ، اس سلسلہ میں ایک حنفی کی حیثیت سے میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ آج ہندوستان کے مسلم معاشرہ میں بحالت نشہ دی ہوئی طلاق کے نفاذ کے نتیجے میں بہت سی خواتین جن روح فرسا مشکلات اور مستقل ضیق و گھٹن سے دوچار ہو کر پوری زندگی سسک سسک کر جینے پر مجبور ہوتی ہیں اور گھٹ گھٹ کر زندہ درگور بنی رہتی ہیں، ان کی مظلومیت اور بے بسی کا تقاضہ ہے کہ رفع ضرر اور دفع ظلم کے لئے ایسی طلاقوں کے عدم نفاذ کا حکم دیتے ہوئے ظاہر روایت سے خروج کی اجازت دی جائے، وجوہ و دلائل حسب ذیل ہیں:

ظاہر روایت سے خروج کے وجوہ و دلائل:

اول: اس لئے کہ عدول عن المذہب ہو یا خروج عن ظاہر روایت کبھی شجر ممنوعہ نہیں رہا، بوقت ضرورت فقہاء متقدمین اور متاخرین سب ہی ایسا کرتے آئے ہیں، زوجہ مفقود کے احکام اور تعلیم قرآن وغیرہ پر عقد اجارہ کے جواز کی شکل میں اس کے نظائر سمجھوں کے علم میں ہیں۔

آج ہندوستان کی حد تک اس عدول و خروج کی مقتضی اور مبیح ضرورت بہر حال متحقق ہے، ملک کے اندر عامۃ الورد و واقعات و مشاہدات اس پر شاہد عدل ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ بیکس و مجبور خواتین سے رفع ضرر اور دفع ظلم سے بڑھ کر بھی کوئی اور ضرورت ہو سکتی ہے۔

دوم: اس لئے کہ طلاق کی مشروعیت جس حکمت و مصلحت اور جس مقصد کے لئے ہوئی تھی، یعنی زوجین کی مشکلات کا حل اور دونوں کی زندگی کو ضیق و گھٹن سے بچانا، اگر بحالت نشہ دی ہوئی طلاق کو نافذ کیا جاتا ہے تو بجائے حل مشکلات اور دفع ضیق کے عموماً نئی مشکلات اور مزید گھٹن اور مختلف پیچیدہ مسائل ہی سے سابقہ پڑتا ہے اور اس طرح مشروعیت طلاق کی حکمت و مصلحت اور اس کے اصل مقاصد فوت ہو کر قلب موضوع کی صورت ہو جاتی ہے، جو من وجہ تغیر مشروع کو مستلزم ہے جس سے بحالت موجودہ بغیر خروج عن ظاہر الروایت کے ہم نہیں بچ سکتے، یہ تغیر مشروع کا لزوم بھی عدول عن المذہب اور خروج عن ظاہر روایت کا مقتضی و مبیح ہے۔



سوم: اس لئے کہ حالت نشہ میں انسانوں کا زائل العقل، فائت الحواس اور دائرہ تکلیف سے خارج ہونا تقریباً متفق علیہ ہے، چنانچہ مباح چیزوں سے علی الاطلاق اور حرام چیزوں سے بوجہ لاعلمی یا بغرض دوا و علاج استعمال سے اگر نشہ آجاتا ہے تو اس حال میں اس کے تمام ہی اقوال شرعاً غیر نافذ ہوتے ہیں، یہ بھی ایک اجماعی مسئلہ ہے۔ فقہاء بھی لکھتے ہیں۔

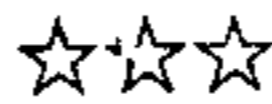
”فکل هذا يمنع وقوع الطلاق رواية واحدة ولا نعلم فيه خلافاً“ (الشرح الكبير على المغنى ۸، ۲۲۸)۔

آثار و روایات سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے۔ سب ہی جانتے ہیں کہ حضرت حمزہؓ بحالت نشہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ”هل اتمم الا عبداً ابی“ جیسے غلط انداز سے مخاطب کرتے ہیں مگر کوئی مواخذہ نہیں کیا جاتا اور نماز پڑھنے والے بحالت نشہ ”اعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون“ جیسے کلمات کفریہ کا تکلم کرتے ہیں، مگر ان کی تکفیر نہیں کی جاتی، وغیرہ وغیرہ۔

بہر حال جب یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ نفس نشہ کی حالت میں انسانوں کے اقوال ہدر اور غیر نافذ ہوا کرتے ہیں تو تقاضا عقل و قیاس اور روایت و درایت کا اشارہ یہی ہے کہ اس حالت کی طلاق کو بھی غیر نافذ اور ہدر ہونا چاہیے۔

چہارم: اس لئے کہ جن حضرات فقہاء نے حرام چیزوں کے استعمال بغرض اہو واجب سے نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق کو نافذ کہا ہے وہ واقعتاً محض ”زجراً و تنبیہاً“ ہے، گویا اس حکم کی اصل بنا حصول زجر و تادیب اور عبرت پذیری ہے اور ممکن ہے کہ ان کے دور میں یا بعض خاص ممالک میں آج بھی یہ اصل بنا اور منشاء حکم پائی جاتی ہو، مگر ہمارے ملک ہندوستان کی حد تک آج دنیائے واقعات میں اس حکم کی اصل بنا کا وجود عملاً اور مشاہدہ مفقود ہو چکا ہے اور جب یہ حکم زجر و تادیب پر مبنی رہا تو اسے دراصل حکم مطلق نہیں بلکہ موثقت بوقت خاص اور مقید بمکان خاص احکام کے قبیل سے کہا جاسکتا ہے اور مسائل مجتہد فیہا میں اختلاف زمان و مکان بلکہ اختلاف اشخاص و افراد سے حکم کی اصل بنا میں تعدد و اختلاف اور پھر نتیجتاً حکم شرع میں تغیر و تعدد اہل علم کے مابین ایک معروف مسئلہ ہے۔ بہر حال ان مذکورہ بالا وجوہ و دلائل کی بنیاد پر بحالت نشہ دی ہوئی طلاق کے بارے میں اپنا ذاتی خیال و رجحان یہی ہے کہ سیدنا حضرت عثمان غنیؓ اور امام شافعی کے ایک قول اور امام احمد بن حنبل علیہما الرحمۃ کے قول معتمد فی المذہب کی اتباع میں فقہاء حنفیہ میں سے امام زفر، امام ابو جعفر طحاوی، امام کرخی اور محمد بن مسلمہ رحمہم اللہ کی رائے کو معمول بہ بناتے ہوئے طلاق سکران کے عدم نفاذ کا فتویٰ کم از کم ہندوستان کی سطح پر ضرور دیا جانا چاہئے۔

یہاں کسی دل میں ممکن ہے یہ خلجان اور وسوسہ آئے کہ اس دور فساد میں اگر ایسا فتویٰ دیا جائے تو پھر ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص بحالت ہوش و عقل طلاق دے مگر دعویٰ کرے کہ بحالت نشہ ہم سے طلاق واقع ہو گئی ہے، تو یہ وسوسہ بس ایک سفسطہ ہی ہوگا کیونکہ اولاً تو ایسا بہت شاذ و نادر ہوگا ”ولا عبوة للشواذ“ ثانیاً اس کے مابین الناس معروف و معلوم عادات و اطوار کی روشنی میں قوی قرائن سے اس کے دعویٰ کی تغلیط و تردید کی جاسکتی ہے اور صحیح حکم شرعی کی تعیین ہو سکتی ہے۔



## موجودہ حالات میں نشہ کی طلاق اور تعزیری پہلو

مولانا سعید الرحمن اعظمی ندوی

عائلی زندگی کی تکمیل میں جس طرح نکاح کا کردار نہایت اہم اور بنیادی ہے، اسی طرح طلاق کی مشروعیت میں بھی شریعت مطہرہ کی بہت بڑی حکمت و رحمت مضمون ہے، لیکن اس حقیقت سے بھی صرف نظر نہیں کیا جاسکتا کہ اس حق طلاق کا بے جا استعمال خصوصاً ان حالات میں جب کہ انسان عقل و خرد، شعور و آگہی اور فکر و فہم سے محروم ہوتا ہے، مسلم سماج کو ایک بہت بڑے عذاب میں مبتلا کر دیتا ہے، جو دراصل صنف نازک کے گلے میں زندگی کا بدترین پھندا لگانے کے مرادف ہوتا ہے۔

اہل علم سے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ہندوستان میں جہالت اور بے دینی کی وجہ سے طلاق کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے، اس کی ایک قابل لحاظ تعداد کا سبب نشہ ہے، دارالافتاء میں طلاق سے متعلق استفتاء کا جائزہ لینے سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ کم از کم پچاس فیصد طلاق کے واقعات نشہ کی وجہ سے پیش آرہے ہیں، جیسا کہ سوالنامہ میں مذکور ہے، لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ”طلاق سکران“ کو موضوع بنا کر اس کے نفاذ اور عدم نفاذ کے سلسلہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، ائمہ مجتہدین، فقہائے عظام اور دیگر اہل علم کے اقوال و دلائل کا جائزہ لیتے ہوئے حالات حاضرہ میں اس اہم مسئلہ کا قابل عمل حل تلاش کیا جائے۔

سب سے پہلے اس حقیقت سے نقاب کشائی کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ”طلاق سکران“ کا مسئلہ عہد صحابہ ہی سے مختلف فیہ چلا آ رہا ہے، ائمہ مجتہدین، فقہائے کرام اور اہل علم کی آراء میں بھی شدید اختلاف موجود ہے، چنانچہ صحابہ کرامؓ میں حضرت علیؓ، امیر معاویہؓ اور تابعین میں سعید بن المسیب، حسن بصری، عطاء، ابراہیم نخعی، محمد بن سیرین، مجاہد اور فقہائے کرام میں امام مالک، سفیان ثوری، امام اوزاعی، امام شافعی، (قول معتمد فی المذاہب) امام احمد رحمہم اللہ (قول) اور اکثر حنفیہ کے نزدیک طلاق سکران واقع ہوگی، اور اس کو نافذ قرار دیا جائے گا (ملاحظہ فرمائیں: فتح القدیر ۳/۲۳۷-۲۳۸)۔

مذکورہ حضرات کے دلائل و شواہد پر علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے سیر حاصل بحث کی ہے، یہاں ہم صرف اس کا خلاصہ پیش کر رہے ہیں۔

الف۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”الطلاق مرتان، فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان... إلى قوله تعالى حتى تنكح زوجاً غیرہ“ (سورہ بقرہ: ۲۲۹-۲۳۰)۔

علامہ موصوف نے آیت کریمہ سے یوں استدلال کیا ہے کہ یہ آیت عام ہے جس سے معلوم ہوا کہ طلاق دینے والا خواہ کوئی بھی ہو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، سکران اور غیر سکران کی کوئی تفصیل مذکور نہیں ہے، لہذا آیت کے عموم میں سکران بھی داخل ہے (بحوالہ بدائع الصنائع ۱۵۹/۳ طبع مکتبہ زکریا دیوبند ۱۳۱۹ھ موافق ۱۹۹۸ء)۔

ب۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”کل طلاق جائز إلا طلاق الصبی والمعتوہ“ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہر شخص کی طلاق وارد ہو جاتی ہے، اس حدیث کے استثناء میں سکران داخل نہیں ہے، البتہ اسے معتوہ پر قیاس کیا جاسکتا تھا، جیسا کہ عدم نفاذ کے قائلین نے قیاس کیا ہے، لیکن اسے معتوہ پر قیاس کرنا اس لئے درست نہیں ہے کہ سکران کے زوال عقل کا سبب معصیت ہے، جب کہ معتوہ میں یہ بات نہیں ہے، لہذا ارتکاب معصیت سے روکنے کے لئے زجر و توبینا سکران کو قائم العقل تسلیم کیا جائے گا، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ کسی پر تہمت لگائے یا کسی کو قتل کر دے تو اس پر حد اور قصاص واجب ہوگا اور ظاہر ہے کہ حد اور قصاص غیر عاقل پر واجب نہیں ہوتا، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ سکران کو مسئلہ مذکور میں تقدیراً عاقل مانا جائے گا، اگرچہ حقیقتاً وہ زائل العقل ہے اور بسا اوقات زائل العقل کو بطور زجر و عقاب تقدیری طور پر قائم العقل کا حکم دے دیا جاتا ہے، جبکہ زوال عقل کا سبب معصیت ہو، اس کی بہت سی مثالیں شرع میں موجود ہیں، مثلاً اگر

وارث نے مورث کو قتل کر دیا تو اس صورت میں وارث کو زجر اور اہانت سے محروم کیا جائے گا اور اس کے مورث میت (مقتول) کو تقذیراً زندہ مان کر اس کی دی ہوئی طلاق کو نافذ قرار دیا جائے گا، برخلاف اس صورت کے جس میں زوال عقل کا سبب معصیت نہ ہو، بلکہ دوا یا اس طرح کی دوسری چیزوں کے استعمال سے عقل زائل ہوئی ہو تو اس وقت سکران کو قائم العقل کا حکم نہیں دیا جائے گا، بلکہ حقیقتاً اسے زائل العقل ہی سمجھا جائے گا اور معتوہ پر قیاس کرتے ہوئے اس کی طلاق نافذ نہیں قرار دی جائے گی، کیونکہ یہاں پر زوال عقل کا سبب معصیت نہیں ہے، اس لئے زجر و توبیخ کی حاجت نہ رہی (تلخیص بدائع الصنائع ۱۵۹۳ طبع مکتبہ زکریا یوبند سہارنپور ۱۳۱۹ھ موافق ۱۹۹۸ھ) جہاں تک طلاق سکران کے عدم وقوع کا تعلق ہے تو صحابہ کرام میں سیدنا عثمان غنیؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور تابعین میں طاؤسؓ، ربیعہ بن عبدالرحمنؓ، ابو ثور اور قاسم ابن محمد رحمہم اللہ، اور فقہائے کرام میں اسحاق بن راہویہ، امام احمد بن حنبل (قول معتمدنی المذہب) امام شافعی (قول) امام سرخسی، لیث بن سعد، امام طحاوی، امام زفر اور محمد بن مسلمہ رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ سکران کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

ان حضرات کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ”کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمعتوہ“ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ معتوہ اور صبی غیر عاقل کی طلاق کو نافذ نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ وہ دونوں زائل العقل ہیں، یعنی عدم نفاذ کی علت زوال عقل ہے، اور یہ بات مسلمہ ہے کہ سکران بھی زائل العقل ہے، لہذا معتوہ اور صبی غیر عاقل پر قیاس کرتے ہوئے سکران کو بھی حدیث مذکور کے استثناء میں داخل کیا جائے گا، اور اس کی دی ہوئی طلاق کو نافذ نہیں قرار دیا جائے گا، جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بطور زجر و توبیخ ارتکاب معصیت کی وجہ سے اس کی طلاق کو واقع قرار دینا چاہئے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ارتکاب معصیت پر واقع زجر و توبیخ مؤثر ہوتی ہے تو مسئلہ ارتداد میں بھی زجر و توبیخ سکران کی ردت کو معتبر قرار دینا چاہئے، حالانکہ اس کی ردت کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ارتکاب معصیت پر زجر سکران کی طلاق کو نافذ قرار دینے میں زجر و توبیخ کا کوئی اثر نہیں ہے، لہذا اس کی طلاق نافذ نہیں قرار دی جائے گی، جیسا کہ مشہور محقق علامہ ابن الہمام طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائلین کی دلیل نقل کرتے ہوئے رقم طراز ہیں: ”وکون زوال عقله بسبب هو معصية لا اثر له والا صحت رده ولا تصح“ (فتح القدیر ۲۰۲)۔

علامہ کاسانی نے بھی بدائع الصنائع میں مذکورہ حضرات کے مستدل بات میں نقل کیا ہے کہ سکران زائل العقل ہے اور اہلیت تصرف کے شرائط میں سے عقل کا وجود ایک اہم شرط ہے، جس کے مفقود ہونے پر اس کے تصرف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لہذا سکران کی طلاق تصرف کے عدم اہلیت کی وجہ سے واقع نہیں ہوگی (ملاحظہ فرمائیں: بدائع الصنائع سنہ ۱۵۸، مطبوعہ مکتبہ زکریا یوبند ۱۹۹۸ء)۔

### خلاصہ بحث

طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کے مستدل بات پر غور و فکر کرنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جن حضرات نے اس کے نفاذ کو ضروری قرار دیا ہے ان کے پیش نظر شوہر کو زجر و توبیخ اور اس کو سزا دینا مقصود ہے، لیکن موجودہ حالات خصوصاً ہندوستانی ماحول کے تناظر میں شاید ہی ۱۰۰ میں سے ایک کو نفاذ طلاق کی صورت میں زجر اور سزا حاصل ہوتی ہو، لہذا زجر کا مقصد ہی فوت ہے۔

اس لئے اس مجتہد فی مسئلہ میں مقاصد شرع کی رعایت کرتے ہوئے مدارج احکام کی روشنی میں اتنی گنجائش ہونی چاہئے کہ آج کل کے حالات میں طلاق سکران کے عدم قائلین کی رائے کو معمول بنا کر اس کی دی ہوئی طلاق کو غیر نافذ قرار دیا جائے۔





## طلاق سکران۔ دلائل اور احکام

مفتی محمد جنید عالم ندوی قاسمی علیہ

سوالنامہ میں اٹھائے گئے سوال کا جواب دینے سے قبل درج ذیل بحثیں پیش کی جاتی ہیں:

- ۱۔ سکران کی تعریف۔
- ۲۔ سکران کے تصرفات کا حکم۔
- ۳۔ طلاق سکران کی صورتیں اور ان صورتوں کا حکم۔
- ۴۔ طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں علماء و فقہاء کے مسالک اور ان کے دلائل، قول راجح، راقم الحروف کی رائے۔

### سکران کی تعریف

سکران صاجی کی ضد ہے، اس کی جمع سکری اور سکاری آتی ہے۔

سکران اس شخص کو کہتے ہیں جو نشہ کی حالت میں ہو۔ سکران کی اصطلاحی تعریف میں دو نقاط نظر سامنے آتے ہیں:

- ۱۔ سکران اس شخص کو کہا جائے کہ جس کی عقل نشہ کی وجہ سے زائل ہوگئی ہو، جس کی وجہ سے وہ آسمان وزمین اور مرد و عورت کے درمیان تمیز نہ کر سکے۔ یہ تعریف امام ابوحنیفہ نے کی ہے۔ رد المحتار میں ہے: ”السكر سزور يزيل العقل فلا يعرف به السماء من الأرض“ (رد المحتار ۲/۴۲۲)۔ فتح القدير میں ہے: ”وهو من لا يعرف الرجل من المرأة ولا السماء من الأرض“ (فتح القدير ۳/۴۷۲)۔ البحر الرائق میں ہے: ”وقد فسر هنا بمذهب أبي حنيفة وهو من لا يعرف الرجل من المرأة ولا السماء من الأرض“ (البحر الرائق ۳/۲۲۶)۔

- ۲۔ سکران کی دوسری تعریف یہ کی گئی ہے کہ سکران اس شخص کو کہا جائے گا جس کی عقل زائل نہ ہو، بلکہ اس کی عقل پر نشہ غالب آجائے جس کی وجہ سے وہ بکواس کرے، بہکی بہکی باتیں کرے اور اس کا کلام گڈمڈ ہو جائے۔

یہ تعریف صاحبین (امام ابو یوسف، امام محمد) اور ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل) نے کی ہے۔

مشہور حنبلی فقیہ امام علاء الدین ابوالحسن علی بن سلیمان المرادوی نے الانصاف میں سکران کی تعریف یوں کی ہے:

”سکران سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے کلام اور پڑھنے میں گڈمڈ کر دے اور چیزوں کے درمیان اس کی تمیز ختم ہوگئی ہو، اور اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ اس حال میں ہو جائے کہ آسمان وزمین اور مرد و عورت کے درمیان تمیز نہ کر سکے“ (الانصاف ۸/۶۳۳)۔

سکران کی تعریف میں دو نقطہ نظر سامنے آئے: ایک امام ابوحنیفہ کا کہ عقل زائل ہو جائے اور زمین و آسمان اور مرد و عورت کے درمیان پہچان باقی نہ رہے اور دوسرا امام ابو یوسف، امام محمد اور ائمہ ثلاثہ کا کہ عقل زائل نہ ہو بلکہ عقل پر نشہ غالب آجائے اور بکواس کرے، کلام گڈمڈ ہو جائے۔

امام ابوحنیفہ کے نقطہ نظر کی تائید صاحب البحر الرائق علامہ ابن نجیم نے کی ہے، چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں: ”والحاصل أن العتد في

المذہب أن السكران الذي تصح منه التصرفات من لا عقل له يميز به الرجل من المرأة“ (البحر الرائق ۳۰۶۶)۔  
(حاصل یہ ہے کہ مذہب کا معتقد قول یہ ہے کہ سکران جس کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں وہ ہے جس کے پاس عقل نہ ہو جس کے ذریعہ وہ مرد و عورت کے درمیان تمیز کر سکے)۔

لیکن علامہ ابن عابدین شامی کا رجحان صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے قول کی طرف معلوم ہوتا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ مشائخ نے طہارت، ایمان اور حدود میں صاحبین کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور شرح بکر میں ہے کہ سکران جس کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں وہ اس حال میں ہو کہ لوگ جس کو برا سمجھتے ہوں اس کو وہ اچھا سمجھے یا جس کو اچھا سمجھتے ہوں اس کو وہ برا سمجھے، لیکن مرد و عورت کو پہچانتا ہو۔ علامہ شامی محقق ابن الہمام کے حوالہ سے مزید یہ لکھتے ہیں کہ امام صاحب سے سکر کی جو تعریف مذکور ہے وہ اس سکر کی ہے جو موجب حد ہے۔

اس لئے کہ اگر وہ زمین و آسمان کے درمیان تمیز کر سکے تو پھر اس کے سکر میں نقص آئے گا جس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی اور اکثر مشائخ نے صاحبین کے قول کو اختیار کیا ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے اور اسی کو فتویٰ کے لئے اختیار کیا ہے۔

سکران کی تعریف کے سلسلہ میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا قول راجح اور اقرب الی الفقہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے اگر عقل زائل ہو جائے تو پھر اس کا حکم مجنون کا ہونا چاہئے نہ کہ صحیح سالم شخص کا اور صاحب فتح القدیر کے حوالہ سے علامہ شامی نے جو لکھا ہے اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حدود کے علاوہ میں امام ابوحنیفہ بھی اسی تعریف کے قائل ہیں جو صاحبین نے کی ہے۔

بہر حال! اگر صاحبین کے قول کو راجح قرار دیا جائے جیسا کہ اکثر مشائخ کا رجحان ہے اور اسی کو مختار اور مفتی بہ قرار دیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ سکران کے تصرفات صحیح ہونے یا نہ ہونے اور طلاق پڑنے یا نہ پڑنے میں جو اختلاف ہے وہ اس سکران کے سلسلہ میں ہوگا جس کی عقل قائم ہو، لیکن عقل پر نشہ کے غالب ہونے کی وجہ سے وہ بکواس کرے اور کلام گڈمڈ کر دے اور اچھا کو برا اور برا کو اچھے سمجھے اور اگر عقل زائل ہو جائے تو پھر بالاتفاق اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے۔

### سکران کے تصرفات کا حکم

حنفیہ کے نزدیک اگر نشہ حرام چیز کے استعمال سے پیدا ہوا ہے تو اس پر احکام لازم ہیں اور اس کے تصرفات خواہ اقوال کی قبیل سے ہوں، مثلاً طلاق، عتاق، خرید و فروخت، اقرار اور اسلام کا لانا، یا افعال کی قبیل سے ہوں، مثلاً حدود و قصاص، سب صحیح و درست ہیں (رد المحتار ۲/۴۲۳)۔

امام طحاوی نے مختصر اختلاف العلماء میں اس کی پوری تفصیل بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

الف۔ حنفیہ کے نزدیک جس طرح صحیح سالم شخص کے عقود و معاملات اور اس کے تصرفات معتبر اور اس کے افعال کے احکام ثابت شدہ ہیں، اسی طرح سکران کے تصرفات و معاملات بھی معتبر ہیں، البتہ ارتداد میں دونوں کا حکم الگ الگ ہے، صحیح سالم شخص اگر نعوذ باللہ مرتد ہو جائے تو اس کا اعتبار ہوگا، لیکن اگر سکران حالت نشہ میں کلمہ کفر کہہ دے تو وہ مرتد اور خارج از اسلام نہیں ہوگا۔

ب۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر سکران کسی پر تہمت لگائے تو اس پر حد قذف لگائی جائے گی، اسی طرح اگر وہ کسی کو قتل کر دے تو اس کو بھی قتل کیا جائے گا یا زنا کرے یا چوری کرے تو اس پر بھی حد زنا اور حد سرقت نافذ ہوگی، یعنی سکران کے اقوال و افعال دونوں معتبر ہوں گے۔

ج۔ ابن القاسم نے امام مالک سے ذکر کیا ہے کہ جب ان سے سکران کے نکاح کے متعلق پوچھا گیا تو امام مالک نے فرمایا کہ میں اس کو جائز نہیں سمجھتا ہوں اور اس کی طلاق جائز ہے۔

د۔ سفیان ثوری اور حسن بن ناجی کہتے ہیں کہ سکران کی طلاق اور اس کا عتق جائز و صحیح ہے، اس کی بیع اور اس کا نکاح درست نہیں، اس پر نہ حد قذف جاری ہوگی نہ حد زنا اور نہ حد سرقت۔

ہ۔ فقیہ لیث نے سکران کے افعال و اقوال کے درمیان فرق کیا ہے، ان کے نزدیک سکران کے اقوال نافذ نہیں ہوں گے، البتہ اس کے افعال نافذ ہوں گے، چنانچہ اگر وہ طلاق دے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اگر غلام آزاد کرے تو غلام آزاد نہیں ہوگا۔ اس کی خرید و فروخت درست نہیں ہوگی، اس کا کیا ہوا نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس پر حد قذف نہیں لگائی جائے گی، البتہ صرف حد شرب اس پر جاری ہوگی اور اگر کسی کو قتل کر دے یا چوری کرے یا زنا کرے تو اس پر حد و نافذ ہوں گے، اس

لئے کہ یہ افعال کی قبیل سے ہیں۔

د۔ امام شافعی کے دو اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق سکران کے تصرفات صحیح ہوں گے اور دوسرے قول کے مطابق صحیح نہیں ہوں گے (تفصیل کے لئے دیکھئے: مختصر اختلاف العلماء ۲/۲۳۰)۔

اس سے قبل سکران کی جو تعریف کی گئی ہے اس کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو حضرات سکران کے تصرفات و معاملات اور اقوال و افعال کو نافذ قرار دیتے ہیں، وہ اس حالت میں جب کہ اس کی عقل قائم ہو اور وہ آسمان وزمین اور مرد و عورت کے درمیان تمیز کر سکے۔

### طلاق سکران کی صورتیں اور ان کا حکم

نشہ مختلف چیزوں سے پیدا ہوتا ہے، کبھی حرام چیزوں کے استعمال سے اور کبھی جائز و حلال چیزوں کے استعمال سے، کبھی اختیاری ہوتا ہے اور کبھی اضطراری، ان مختلف چیزوں سے پیدا ہونے والے نشہ کی حالت میں طلاق دینے کے احکام مختلف ہیں۔ ان کی مختصر تفصیل درج ذیل ہے:

الف۔ اگر حلال چیزوں کے استعمال سے نشہ پیدا ہوا ہو، مثلاً بھوک کی شدت میں کھانا کھایا، اس سے نشہ پیدا ہوا اور اس حالت میں طلاق دی تو ایسی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔

ب۔ جان مارنے کی دھمکی دے کر زبردستی کسی کو شراب یا تاڑی پلائی گئی، جس کی وجہ سے نشہ پیدا ہوا اور اسی حالت میں طلاق دے دی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

ج۔ کوئی چیز کھانے یا پینے کے لئے نہ ہو آخری حالت میں شراب موجود ہو، اگر شراب استعمال نہ کرے تو جان جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی حالت میں شریعت بقدر ضرورت شراب کے استعمال کی اجازت دیتی ہے، اس کو حالت اضطراری کہتے ہیں، اگر اس اضطراری حالت میں کسی شخص نے شراب پی اور حالت نشہ میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اس حالت میں طلاق دینے سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

د۔ لقمہ گلے میں پھنس گیا، اس لقمہ کو حلق سے نیچے اتارنے کے لئے شراب کا استعمال کیا اور نشہ پیدا ہو گیا، اس نشہ میں طلاق دے دی تو مفتی بہ قول کے مطابق طلاق واقع نہیں ہوگی (فتح القدیر ۳/۲۳۳ طبع بیروت)۔

ہ۔ اگر کسی شخص نے نبیذ کا استعمال کیا جس کی وجہ سے سر میں درد پیدا ہو گیا اور اس کی عقل زائل ہو گئی، درد کی وجہ سے نہ کہ نبیذ کے استعمال کی وجہ سے، تو اس صورت میں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ خلاصۃ الفتاویٰ میں شرح طحاوی کے حوالہ سے لکھا ہے:

”لو شرب النبيذ فلم يوافقه فصدع حتى ذهب عقله من الصداع لا من النبيذ فطلق لا يقعه“ (خلاصۃ الفتاویٰ ۲/۵)۔

و۔ اگر کسی شخص کی عقل زائل ہو گئی کسی حلال چیز کے پینے یا اس کے سر پر چوٹ لگنے کی وجہ سے اور اسی حالت میں اس نے طلاق دے دی تو طلاق واقع نہیں ہوگی (خانہ علی ہاشم الہندیہ ۱/۴۰۱)۔

ز۔ کسی شخص نے بھنگ یا افیون کو بطور دوا استعمال کیا، نہ کہ بقصد معصیت اور اس کی عقل غائب ہو گئی تو اس حالت میں طلاق واقع نہیں ہوگی (المحرر الرائق ۳/۲۶۶)۔

ح۔ اگر کسی شخص نے دوا کا استعمال کیا جس کے نتیجے میں نشہ پیدا ہو گیا اور اسی حالت میں طلاق دے دی تو ایسی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ علامہ کاسانی بدائع الصنائع میں تحریر فرماتے ہیں: ”وكذلك إذا شرب البنج أو الدواء الذي يسكر و زال عقله لا يقعه طلاقه لما قلنا“ (بدائع الصنائع ۳/۹۲)۔

ط۔ اگر کسی شخص نے حرام اور ممنوع چیزوں کا استعمال کیا جس کی وجہ سے نشہ پیدا ہوا ہو اور اسی نشہ کی حالت میں طلاق دیدی تو یہ طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء اور فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں علماء و فقہاء کے مسالک

اس صورت میں دو مسالک سامنے آتے ہیں:



۱۔ طلاق واقع ہو جائے گی۔ ۲۔ طلاق واقع نہیں ہوگی۔

جو حضرات وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں۔

حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت معاویہؓ، امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ان کے دونوں شاگرد امام ابو یوسف اور امام محمد، ایک قول کے مطابق امام شافعی، ابوبکر الخلال، سعید بن المسیب، عطاء، مجاہد، حسن بصری، ابن سیرین، شعبی، نخعی، میمون بن مہران، حکم، سفیان ثوری، امام اوزاعی (دیکھئے: المغنی لابن قدامہ ۱۱۵/۷)۔

جو حضرات عدم وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں

حضرت عثمان غنیؓ، عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحییٰ الانصاری، لیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ، ابو ثور، المزنی، فقہاء حنفیہ میں سے امام زفر، امام طحاوی، امام کرخی، امام محمد بن مسلم، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا ایک قول بھی عدم وقوع طلاق کا ہے (حوالہ مذکور)۔

حرام چیزوں کے استعمال کے نتیجے میں پیدا ہونے والے نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق واقع ہوتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء و فقہاء کی دو جماعتیں سامنے آئیں: ایک وقوع طلاق کے قائلین کی اور دوسری جماعت عدم وقوع طلاق کے قائلین کی ہے، دونوں جماعتوں میں سے کسی بھی جماعت کے پاس کوئی صحیح و صریح واضح اور ٹھوس دلیل نہیں ہے۔ ہر فریق نے کچھ استدلال کیا ہے اور دوسرے فریق نے اس کا جواب دیا ہے۔ ذیل میں ہر فریق کے کچھ دلائل اور ان دلائل کے جوابات پیش کرتا ہوں۔

قائلین طلاق کے دلائل اور ان دلائل کے جوابات

جو حضرات وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ شریعت نے حالت نشہ میں سکران کو امر و نہی کے ذریعہ مخاطب کیا ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اے ایمان والو! حالت نشہ میں تم نماز کے قریب نہ جاؤ۔

”یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلاة و انتم سكارى“ (سورہ نساء: ۴۳)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر سکران حالت نشہ میں احکام کا مکلف نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اس حالت میں نماز پڑھنے سے منع کیوں کرتا؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس حالت میں بھی مکلف ہے، لہذا اس کے تصرفات معتبر ہوں گے اور اس کی دی گئی طلاق واقع ہوگی۔

شرح نقایہ میں ہے کہ سکران اللہ تعالیٰ کے قول، ”لا تقربوا الصلوٰۃ و انتم سكارى“ کے پیش نظر احکام کا مکلف ہے، یہی وجہ ہے کہ اس پر قصاص اور حد قذف واجب ہے، لہذا اس کی طلاق بھی واقع ہوگی۔

ظاہر ہے کہ یہ استدلال اپنے مدعا پر واضح اور صریح نہیں ہے۔ مذکورہ بالا آیت میں یہ بتانا مقصود نہیں ہے کہ سکران حالت نشہ میں بھی احکام کا مکلف ہے بلکہ اصل نشہ سے منع کرنا مقصود ہے۔ علامہ شوکانی نے اس استدلال کا ایک جواب تو وہی دیا ہے جو ابھی مذکور ہوا۔ دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ یہ ممانعت اس نشہ والے شخص کے لئے ہے جو خطاب کو سمجھتا ہو۔ آگے لکھتے ہیں کہ اس آیت کے اخیر میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: حتی تعلموا ما تقولون، اس سے معلوم ہوا کہ سکران جو کہتا ہے اس کو جانتا نہیں تو پھر کیسے احکام کا مکلف ہو سکتا ہے، اس لئے کہ وہ خطاب کو سمجھنے والا نہیں ہے اور یہ احکام کے مکلف ہونے کے لئے شرط ہے۔

۲۔ ان کی دوسری دلیل وقوع طلاق سے متعلق آیات و روایات کا عموم ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”الطلاق مرتان... فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ“ (سورہ بقرہ: ۲۲۹-۲۳۰)، ظاہر ہے کہ یہ آیتیں مطلق ہیں، نشہ اور غیر نشہ کی کوئی قید نہیں ہے، جس طرح غیر نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق واقع ہوگی، اسی طرح نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق بھی واقع ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان آیات کو مطلق مان کر سکران کی طلاق کو واقع کرتے ہیں تو پھر مجنون کی طلاق یا معتوہ کی طلاق کے متعلق کیا کہیں گے؟ نیز خود حالت نشہ کی بہت سی صورتیں ہیں جن میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہے، ان کے متعلق آپ کیا جواب دیں گے، ظاہر ہے کہ یہ آیت اس مسئلہ میں صریح نہیں ہے۔

۳۔ تیسری دلیل حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ وہ کہتے ہیں: ”کل طلاق جائز إلا طلاق الصبی والمعتوه“۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ سوائے صبی اور معتوه کے ہر عاقل و بالغ شخص کی طلاق کو جائز و نافذ قرار دیا گیا ہے، جس میں سکران بھی شامل ہے، صاحب بدائع الصنائع لکھتے ہیں: ”ولنا عموم قوله عزوجل: الطلاق مرتان إلی قوله سبحانه وتعالی حتی تنكح زوجاً غیره، وقوله علیه الصلاة والسلام: كل طلاق جائز إلا طلاق الصبی والمعتوه“ (بدائع الصنائع ۱۰۹۶، ۳)۔

اس کا جواب امام طحاوی یہ دیتے ہیں: سکران بھی اپنے سکر کی وجہ سے معتوه میں شامل ہے، جیسا کہ مجنون معتوه ہے اپنے جنون کی وجہ سے اور جو شخص وسوسہ کا شکار ہو وہ معتوه ہے اپنے وسوسہ کی وجہ سے۔ ملاحظہ ہو عبارت:

”قيل: روي عن علي أنه قال: كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه، قيل له: السكران معتوه بسكره كالمجنون معتوه بالجنون والموسوس معتوه بالوسوسة“ (مختصر اختلاف العلماء ۲۰۳۰)۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں: حدیث شریف میں معتوه سے مراد ناقص العقل شخص ہے، لہذا اس کے تحت صبی، مجنون اور سکران تینوں آئیں گے، اس لئے کہ تینوں ناقص العقل ہیں اور جمہور علماء و فقہاء ایسے شخص کے اقوال و افعال اور تصرفات و معاملات کو غیر معتبر اور غیر نافذ مانتے ہیں (فتح الباری ۴۹۱/۹)۔

”والمراد بالمعتوه ناقص العقل فيدخل فيه الطفل والمجنون والسكران، والجمهور على عدم اعتبار ما يصدر عنه“ (فتح الباری ۴۹۱/۹)۔

۴۔ چوتھی دلیل عقلی ہے کہ سکران کی عقل ایک گناہ اور معصیت کے ارتکاب سے زائل ہوتی ہے اور بسا اوقات ایک چیز جو کسی معصیت کے ارتکاب سے حقیقتہً زائل ہو اس کو بطور زجر و توبیخ کے حکماً تسلیم کر لیا جاتا ہے، جیسا کہ اگر کسی شخص نے اپنے کسی مورث کو قتل کر دیا تو وہ میراث سے محروم ہو جاتا ہے، حالانکہ اس کو محروم نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اس کا مورث زندہ نہیں ہے، لیکن چونکہ اس نے ایک معصیت کا ارتکاب کیا اس لئے سزا اور زجر اوتو بیخ اس کے مورث کو زندہ تسلیم کر کے اس کو وراثت سے محروم کیا گیا، لہذا مذکورہ صورت میں گرچہ سکران کی عقل زائل ہو گئی لیکن چونکہ معصیت کے ارتکاب کی وجہ سے زائل ہوئی ہے اس لئے حکماً اس کی عقل کو تسلیم کیا جائے گا اور اس کے تصرفات نافذ ہوں گے، جیسا کہ اس پر حد اور قصاص واجب ہوتا ہے، حالانکہ دونوں چیزیں عاقل پر نافذ نہیں ہوتی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت نے سکران کی عقل کو تسلیم کیا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ۱۰۹۳)۔

امام طحاوی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ سکران بہر حال ”فاقد العقل“ یعنی عقل کو کھونے والا ہے اور اس کے احکام مختلف نہیں ہوتے ہیں خواہ عقل کا فقدان اللہ تعالیٰ کی جانب سے آئی ہوئی کسی مصیبت کے نتیجہ میں ہو یا خود اس کی جانب سے ہو جس طرح کوئی شخص نماز میں قیام سے عاجز ہو جائے تو وہ بیٹھ کر فرض نماز پڑھ سکتا ہے خواہ یہ عجز اللہ کی جانب سے پیدا ہوا ہو یا خود اس نے اپنے پیر کو توڑ کر عجز پیدا کر لیا ہو، لہذا مجنون کی طرح سکران کے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے اور اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی (مختصر اختلاف العلماء ۲۰۳۰)۔

۵۔ ایک دلیل یہ بھی دی جاتی ہے کہ سکران کی جو نمازیں حالت سکر میں چھوٹ جائیں ان کی قضا بعد میں لازم ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ احکام کا مکلف ہے، لہذا اس کی طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔

ابن المنذر نے اس استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ نمازوں کی قضا الگ چیز ہے اور وقوع طلاق الگ، دونوں کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں، اگر کوئی شخص سو جائے اور اس حالت میں نمازیں قضا ہو جائیں تو اس پر بعد میں قضا لازم ہوگی، لیکن اگر اسی حالت میں وہ شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو بالاتفاق طلاق واقع نہیں ہوگی (فتح الباری ۴۹۱/۹)۔

یہاں تک وقوع طلاق کے قائلین کے کچھ دلائل اور ان دلائل کے جوابات ہوئے۔ اب دوسرے فریق کے کچھ دلائل اور ان دلائل کے جوابات ذکر کئے جاتے ہیں:



## عدم وقوع طلاق کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات

جو حضرات عدم وقوع کے قائل ہیں ان کے پاس بھی کوئی صریح صحیح اور ٹھوس دلیل نہیں ہے، ان کی ایک دلیل تو حضرت عثمان غنیؓ کا اثر ہے کہ وہ طلاق سکران کو نافذ نہیں قرار دیتے تھے، دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت حمزہ نشہ کی حالت میں تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ ان کے پاس تشریف لے گئے۔ حضرت حمزہ نے ان سے یہ کہا کہ تم لوگ تو میرے باپ کے غلام ہو، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو چھوڑ دیا اور وہاں سے تشریف لے گئے اور ان کے اس کلمہ پر کسی طرح کا حکم نہیں لگایا، حالانکہ اگر وہ نشہ کی حالت میں نہ ہوتے تو وہ کلمہ کفر تھا۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ جو حضرات وقوع طلاق کے قائل ہیں وہ بھی حالت نشہ میں ارتداد کے قائل نہیں ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس وقت تک شراب مباح تھی اور یہاں بحث اس کی حرمت کے بعد کی ہے، نیل الاوطار میں ہے۔

”ومن الأدلة الدالة على عدم الوقوع ما في صحيح البخاري وغيره أن حمزة سكر، وقال للنبي ﷺ لما دخل هو عليه وعلى: وهل أنتم إلا عبيد لأبي في قصة مشهورة فتركه ﷺ وخرج ولم يلزمه حكم تلك الكلمة مع أنه لو قالها غير سكران لكان كفراً كما قال ابن القيم، وأجيب بأن الخمر كانت إذا ذاك مباحة والخلاف إنما هو بعد تحريمها“ (.....)

۳۔ ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ سکران کی عقل زائل ہو جاتی ہے اور عقل اہلیت تصرف کے لئے شرط ہے، عقل کے بغیر کوئی بھی تصرف صحیح و نافذ نہیں، یہی وجہ ہے کہ مجنون اور ناسمجھ بچہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور سکران کے ارتداد کا اعتبار نہیں، لہذا اس کی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی (بدائع الصنائع)۔

علامہ ابن ہمام شرح فتح القدير میں اس کی عقلی دلیل ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

”کم از کم جس سے تصرف صحیح ہو وہ یہ ہے کہ قصد صحیح ہو یا اس کا گمان ہو اور سکران کے پاس نہ تو قصد صحیح ہے اور نہ ہی اس کا مظننہ ہے، بلکہ سکران سونے والے سے بھی بری حالت میں ہوتا ہے، کیونکہ سونے والے کو جب جگایا جائے تو وہ جاگ جائے گا، لیکن نشہ میں مستشخص کو جگایا جائے تو نہیں جاگے گا (فتح القدير.....)۔“

وقوع طلاق کے قائلین اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ گرچہ حقیقتہً اس کی عقل زائل ہے، لیکن حکماً اس کی عقل کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔

## قول راجح

اوپر فقہاء کے مسالک ہر ایک کے دلائل اور دوسرے فریق کی جانب سے ان دلائل کے جوابات جو مذکور ہوئے ان سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دونوں فریق میں سے کسی کے پاس بھی کوئی صحیح صریح، واضح اور ٹھوس دلیل نہیں ہے اور یہ اختلاف آیات و روایات کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ حالات اور عرف و عادت کی بنیاد پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عہد صحابہ ہی سے اختلاف چلا آ رہا ہے، دلائل کی بنیاد پر کسی ایک قول کو راجح قرار دے کر دوسرے قول کو بالکل ترک کر دینا مشکل ہے، کوئی وجہ نظر نہیں آتی ہے کہ مطلقاً وقوع طلاق کے قول کو یا مطلقاً عدم وقوع طلاق کے قول کو اختیار کیا جائے۔

دونوں فریق کے دلائل پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر نشہ اس حد تک پہنچ گیا کہ عقل زائل ہوگئی ہو اور وہ آسمان وزمین اور مرد و عورت کے درمیان تمیز کو کھو چکا ہو تو ایسی صورت میں اس کا حکم مجنون کا ہوگا، بالاتفاق طلاق نہیں پڑنی چاہئے، اور اگر نشہ اس حد تک نہ پہنچا ہو بلکہ اس کے اندر زمین و آسمان کے درمیان تمیز باقی ہو اور اسے طلاق دینا یا نہ دینا اس صورت میں بالاتفاق طلاق واقع ہونی چاہئے، اس لئے کہ جو حضرات عدم وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کی دلیل عقل کا زائل ہونا ہے اور دوسری صورت میں جب کہ اسے طلاق دینا یا نہ دینا اس صورت میں بالاتفاق طلاق واقع ہونی چاہئے اور جو حضرات وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کے نزدیک مفتی بہ قول کے مطابق سکران کی جو تعریف کی گئی ہے اس تعریف کے مطابق سکران پہلی صورت میں جب کہ تمیز باقی نہیں رہی اور طلاق دینا یا نہیں رہا مجنون جیسا ہے، لہذا اطلاق واقع نہیں ہونی چاہئے۔

## راقم الحروف کی رائے

مذکورہ بالا بحثوں کی روشنی میں راقم الحروف کا خیال یہ ہے کہ اگر سکران کا نشہ اس حد تک پہنچا ہوا ہے کہ عقل زائل ہوگئی ہو، زمین و آسمان، مرد و عورت اور اپنے دیگرانہ کے درمیان تمیز باقی نہ رہی ہو، اسے کچھ یاد نہیں کہ کیا کہہ رہا ہے اور کیا نہیں؟ تو اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر نشہ اس حد تک نہیں پہنچا ہے عقل



باقی ہے، اس کو طلاق دینا یاد ہے تو ایسی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

۱۔ اس لئے کہ پہلی صورت میں عقل زائل ہو گئی اور دوسری صورت میں عقل باقی ہے اور احکام کا مدار عقل ہی پر ہے اور جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا کہ دونوں فریق کے دلائل اور سکران کی جو تعریف کی ہے اس کا خلاصہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر عقل زائل ہو جائے تو اس کا حکم مجنون جیسا ہوگا اور اگر عقل باقی ہو تو اس کا حکم صحیح و سالم جیسا ہوگا۔

۲۔ اس کی تائید در مختار کی اس عبارت سے بھی ہوتی ہے جس کو قہستانی نے زاہدی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر تمیز باقی نہ رہے تو تصرف باطل ہوگا۔

”وفي القهستاني معزيا للزاہدي أنه لو لم يميز ما يقوم به الخطاب كان تصرفه باطلا“ (در مختار.....)

۳۔ جو حضرات وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ اس نے حرام چیز کا استعمال کیا اس لئے بطور سزا اور زجر تو بیخ کے طلاق واقع کی گئی، پہلی بات تو یہ کہ یہ سزا شوہر کو ممکن ہے کہ اس سے قبل کے حالات میں ہو، لیکن اس وقت جو حالات ہیں ان میں یہ سزا طلاق دینے والے کو تو نہیں ہوتی، کیونکہ وہ اطمینان سے دوسری شادی کر لیتا ہے، البتہ یہ سزا اس کی بیوی اور اس کے بچوں کو ہوتی ہے، یہ سب دردِ دل کی ٹھوکریں کھاتے ہیں اور دانہ دانہ کے محتاج ہوتے ہیں اس کا ایک بہترین جواب علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں دیا ہے:

”شریعت نے سکران کی سزا مقرر کر دی ہے، اب ہم کو کیا اختیار ہے کہ اس سزا سے تجاوز کریں، اگر ہم مزید وقوع طلاق کی سزا دیتے ہیں تو گویا اس کو دو سزا کا پابند بنانا ہوا۔ ایک شریعت کی سزا اور دوسری انسانی سزا کا اور یہ صحیح نہیں ہے“ (نیل الاوطار.....)

علامہ شوکانی کی عبارت سے میرے نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔



## نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق اور اس کا شرعی حکم

مولانا نور الحق رحمانی

نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق کا حکم شرعی دریافت کرنے اور موجودہ ظروف و احوال میں اس مسئلہ کا جائزہ لینے اور صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے بطور تمہید چند نقاط ذکر کی جاتی ہیں:

- ۱۔ طلاق سکران کا مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ کتاب و سنت میں اس کے وقوع یا عدم وقوع کے سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ہے۔
- ۲۔ اسی بنا پر یہ مسئلہ عہد صحابہ سے لے کر اب تک اختلافی رہا ہے۔ نظائر و شواہد پر قیاس کر کے ائمہ و فقہاء نے اس کا حکم متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے دو نقطہ ہائے نظر ہیں، حتیٰ کہ ایک مکتبہ فکر کے فقہاء کے درمیان بھی اس مسئلہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔
- ۳۔ طلاق شرعاً ایک فتنہ اور ناپسندیدہ عمل ہے کہ اس کے ذریعہ ایک نعمت (رشتہ نکاح) کا ازالہ ہوتا ہے اور بہت سے پیچیدہ مسائل کھڑے ہوتے ہیں، تاہم بعض مخصوص حالات میں یہ ایک ضرورت بن جاتی ہے کہ اگر اس کی اجازت نہ ہو تو اس کے بڑے سنگین اور خطرناک نتائج سامنے آتے ہیں، اس لئے ایسی ضرورت کی بنیاد پر شریعت نے اس کی اجازت دی ہے لیکن اسے بغض المباحات (حلال چیزوں میں سب سے زیادہ فتنہ) قرار دیا ہے، اس لئے طلاق کے دائرہ کو تنگ کرنا شرعاً مطلوب ہے بشرطیکہ اس سے کسی نص کا ترک لازم نہ آتا ہو۔
- ۴۔ عصر حاضر میں نشہ خوری کی وجہ سے کثرت سے طلاقیں واقع ہوتی ہیں حتیٰ کہ اس کا تناسب ۲۵ فیصد سے لے کر پچاس فیصد تک بتایا جاتا ہے۔
- ۵۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ضرورت کی بنیاد پر کسی مسئلے میں ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کیا جاسکتا ہے۔
- ۶۔ ضرورت کی بنیاد پر مذہب کے قول ضعیف اور قول مرجوح پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔
- ۷۔ قرآن کریم کی صراحت کی رو سے نشہ اس کیفیت کا نام ہے جس میں انسان کی عقل زائل ہو جاتی ہے اور اسے یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے اور کیا کر رہا ہے اور اگر یہ پتہ چلنے لگے کہ وہ کیا بول رہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے نشہ کی کیفیت ختم ہو چکی ہے اور وہ باہوش ہے ایسی صورت میں وہ شرعاً مکلف ہے اور اسے نماز کی ادائیگی کا حکم ہے۔ ارشاد باری ہے: ”یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون“ (سورہ نساء: ۴۳)۔ (اے ایمان والو! جس وقت کہ تم نشہ میں ہو نماز کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ جو کہتے ہو اسے سمجھنے لگو)۔
- ۸۔ شرعی تکلیف کا مدار بقائے عقل پر ہے اسی بنا پر بچہ، مجنون اور خوابیدہ انسان کو حدیث میں مرفوع القلم اور غیر مکلف قرار دیا گیا ہے۔ بچہ جب تک بلوغ کی منزل کو نہ پہنچ جائے غیر مکلف رہتا ہے، حالانکہ صبی مرآتق و ممیز جو بلوغ کی منزل سے قریب ہو عقل و شعور رکھتا ہے۔ اسی بنا پر اس کے بعض تصرفات شرعاً معتبر قرار پاتے ہیں، لیکن چونکہ نقصان عقل ہے اس بنا پر شریعت نے اس کی طلاق کو غیر معتبر قرار دیا ہے۔ اسی طرح معتوہ کی طلاق کو بھی۔
- ۹۔ غصہ کی شدت کی وجہ سے اگر آدمی اتنا بدحواس ہو جائے کہ اسے اپنی کہی ہوئی بات کا شعور و احساس نہ رہے تو ایسے آدمی کی طلاق اور دیگر قولی تصرفات بالاتفاق نافذ نہیں ہوتے۔ جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے۔
- ۱۰۔ جہالت، دینی تعلیم و تربیت کی کمی اور دین کے احکام سے دوری کے باعث اس دور میں طلاق کی کثرت ہے، جس سے ایک طرف گھر کی بربادی ہوتی ہے، بیوی بچوں کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور دوسری طرف اس کی وجہ سے مخالفین اسلام، اسلام اور مسلمانوں کو بدنام کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور شرعی قوانین جو اللہ رب العزت کے عطا کردہ ہیں اور ناقابل تنسیخ ہیں ان میں تبدیلی لانے اور مردوں سے طلاق کا اختیار چھین کر عدالت کے سپرد کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں۔

استاذ المعهد العالی للتدریب فی القضاء والافتاء امارت شریعہ۔

اس صورت حال میں علماء اور امت کے ارباب حل و عقد کی ذمہ داری ہے کہ وہ مسلم سماج کی اصلاح اور طلاق کے واقعات کو کم کرنے کی صورتوں پر سنجیدگی سے غور و فکر کریں۔

### طلاق سکران کے بارے میں فقہاء سلف کا نقطہ نظر

طلاق سکران کا مسئلہ عہد صحابہ سے اختلافی رہا ہے۔ خلفائے راشدین میں سے حضرت عمر فاروقؓ کے بارے میں یہ منقول ہے کہ وہ طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے اور انہوں نے محض عورتوں کی شہادت پر طلاق سکران کو جائز قرار دیا۔

”عن ابی لیبید: أن عمر بن الخطاب أجاز طلاق السكران بشهادة النسوة“ (الاستذکار ۱۸، ۱۶۳، جوالہ مصنف ابن ابی شیبہ)۔

خليفة ثالث حضرت عثمان بن عفانؓ سے یہ منقول ہے کہ وہ طلاق سکران کو جائز قرار نہیں دیتے تھے، بلکہ بعض اہل علم نے تو یہاں تک فرمایا کہ صحابہ میں سے کوئی ان کے زمانہ میں اس مسئلہ میں ان کا مخالف نہیں تھا لیکن علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اوپر حضرت عمرؓ کے بارے میں گزر چکا کہ وہ وقوع کے قائل تھے۔ اسی طرح حضرت علی بن ابی طالب کے بارے میں صحیح سند کے ساتھ منقول ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ معتوہ کے سوا ہر ایک کی طلاق جائز ہے، آگے علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ طلاق سکران کے سلسلہ میں صحابہ میں سے کوئی حضرت عثمانؓ کا مخالف نہیں تھا وہ حضرت علیؓ کے اس قول کی تاویل کرتے ہیں کہ سکران بھی سکر کی وجہ سے معتوہ ہے (الاستذکار، کتاب الطلاق ۱۸/۱۶۳)۔

امام بخاریؒ نے بھی حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی طرف عدم وقوع کا قول منسوب کیا ہے۔ فرماتے ہیں: ”وقال عثمان: ليس لمجنون ولا لسکران طلاق، وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستكره ليس بجائز“ (بخاری ۶۰ فتح الباری ۱۰۲۸۵) (حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ مجنون اور سکران کی طلاق معتبر نہیں ہے، اور ابن عباسؓ نے فرمایا کہ سکران اور مکرہ کی طلاق جائز نہیں ہے)۔

علامہ ابن حجر نے حضرت عثمانؓ کے قول کے ذیل میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی عدالت میں ایک شخص نے اپنا مقدمہ پیش کیا کہ اس نے نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدیا ہے تو حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ اس پر حد شرب خمر جاری کر کے اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دیں کہ اسی مجلس میں حضرت عثمانؓ کے صاحبزادے حضرت ابان نے ان کے سامنے حضرت عثمانؓ کا قول عدم وقوع کا نقل کیا تو حضرت عمر نے اس پر حد جاری فرما کر اس کی بیوی کو اس کی طرف لوٹا دیا (فتح الباری، کتاب الطلاق ۳۸۹/۹)۔

آگے علامہ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ ابوالشعشاء، عطاء، طاؤس، عکرمہ، قاسم اور عمر بن عبدالعزیز رحمہم اللہ بھی سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں اور ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ یہ بات ذکر کی ہے اور ربیعہ، لیث، اسحاق اور مزنی بھی اسی کے قائل ہیں۔ امام طحاوی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ ان حضرات کا اتفاق ہے کہ معتوہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور سکران اپنے سکر کی وجہ سے معتوہ ہے۔ طلاق سکران کے وقوع کی قائل تابعین کی ایک جماعت ہے، مثلاً سعید بن المسیب، حسن، ابراہیم، زہری، شعبی، اور امام اوزاعی، ثوری، مالک، ابوحنیفہ بھی اسی کے قائل ہیں اور امام شافعی سے دو قول مروی ہیں زیادہ صحیح قول وقوع کا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک بھی اختلاف ہے لیکن ترجیح اس کے برعکس ہے، یعنی ان کا راجح قول عدم وقوع کا ہے (حوالہ سابق)۔

ائمہ سلف میں سے جو حضرات اس کی طلاق کو واقع قرار نہیں دیتے ان کے نزدیک اس کی علت اس کی عقل کا رخصت ہو جانا ہے جیسے کہ مجنون اور معتوہ اور جو حضرات اس کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ وہ اپنے اس فعل (نشہ خوری) کی وجہ سے نافرمان ہے اور شریعت کا خطاب اس کی طرف علی حالہ متوجہ ہے، اسی طرح وہ گناہ گار قرار دیا جاتا ہے، اس لئے کہ نشہ میں واقع ہونے سے قبل اس پر جو احکام واجب تھے مثلاً نماز وغیرہ نشہ ختم ہونے کے بعد اسے ان کی قضا کا حکم دیا جاتا ہے:

”وانما استدل من قال بوقوعه مطلقاً بأنه عاص بفعله لم يزل عنه الخطاب بذلك ولا لئلا لأنه ليؤمر بقضاء الصلوات وغيرها مما وجب عليه قبل وقوعه في السكر أو فيه“ (حوالہ سابق)۔



## ائمہ احناف کا مذہب اور ان کے دلائل

عام فقہائے حنفیہ کے نزدیک سکران کی طلاق واقع ہو جاتی ہے بشرطیکہ اس نے حرام طریقہ پر شراب یا نشہ آور چیز کا استعمال کیا ہو، لیکن اگر بھنگ یا کسی دوا کے استعمال سے یا کسی حلال شے کے استعمال سے نشہ طاری ہو، یا شراب نوشی پر اسے مجبور کیا گیا، یا اس نے اپنے اختیار سے شراب پی جس کے نتیجے میں دردمس لاق ہو اور دردمس کی وجہ سے اس کی عقل زائل ہو گئی تو ان صورتوں میں اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ ائمہ احناف کے نزدیک وقوع طلاق کی علت یہ ہے کہ یہاں پر عقل کا زوال ایک معصیت کی بنیاد پر ہوا ہے کہ اس نے ایک ممنوع اور حرام چیز کا استعمال کیا لہذا اس کی عقل کو بطور سزا اور زجر و تنبیہ باقی قرار دیا جائے گا۔ البتہ احناف میں سے امام کرنی اور امام طحاوی اس بات کے قائل ہیں کہ اس کی طلاق واقع نہ ہوگی اس لئے کہ اس کی عقل زائل ہو چکی ہے لہذا اس کا حکم وہی ہوگا جو بھنگ اور دوا کے استعمال کی وجہ سے عقل کے زائل ہونے کا ہوتا ہے۔ یہی بات ہدایہ میں کہی گئی ہے (ہدایہ ۲/۳۵۹)۔

شراح بخاری حافظ ابن حجر نے امام طحاوی کا جواب نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ طحاوی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ فاقد العقل کی عقل کا زوال خواہ خود اس کے عمل سے ہو یا دوسرے کے عمل سے ہو اس کے احکام میں کوئی فرق نہیں پڑتا، اس لئے کہ جو شخص نماز میں قیام کرنے سے عاجز ہو جائے خواہ یہ عاجزی کسی قدرتی آفت کے نتیجے میں ہو یا خود اس کے کسی عمل سے ہو اس سے قیام کا فریضہ ساقط ہو جائے گا اور اسے بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت حاصل ہو جائے گی، مثلاً اگر کوئی شخص اپنا پیر توڑ لے تو اس سے قیام کا فریضہ ساقط ہو جائے گا (فتح الباری ۲/۳۸۹)۔

علامہ شامی نے ”التحریر“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ طلاق سکران کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کا نشہ حرام طریقے پر ہو تو اس کی تکلیف باطل نہ ہوگی (یعنی زوال عقل کو باوجود وہ شرعاً مکلف قرار دیا جائے گا) اور اس پر تمام شرعی احکام لازم ہوں گے اور اس کی عبادت صحیح قرار دی جائے گی، لہذا اس کی طلاق، عتاق، بیع، اقرار، چھوٹے بچوں کا کفو میں نکاح کرنا، قرض دینا اور لینا سب شرعاً معتبر ہوگا اس لئے کہ عقل قائم ہے (حاشیہ رد المحتار، کتاب الطلاق ۲/۴۴۴)۔

علامہ کاسانی جمہور ائمہ احناف جو وقوع کے قائل ہیں ان کی دلیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں وقوع طلاق کے سلسلے میں جو آیات ہیں مثلاً ”الطلاق مرتان“ اِلی قولہ (فَلَنْ يَطْلُقَهَا فَلَاحِلٌ لَہُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَیْرَہُ) (سورہ بقرہ: ۲۲۹-۲۳۰)، ان میں سکران اور غیر سکران کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ صحیح کی طرح سکران کی طلاق بھی واقع ہو، ہاں جسے کسی خاص دلیل کی بنیاد پر مستثنیٰ کیا گیا ہے اس کا یہ حکم نہ ہوگا، مثلاً حدیث میں بچے اور معتوہ کی طلاق کو غیر معتبر قرار دیا گیا ہے، اس لئے سکران اس آیت کے عموم میں داخل ہے اور دوسری دلیل وہی ہے جو پہلے مذکور ہوئی یعنی اس کی عقل کا زوال معصیت کی بنا پر ہے لہذا عقوبت کے طور پر اور معصیت کے ارتکاب سے باز رکھنے کے لئے اس کی عقل کو باقی تصور کیا جائے گا، اسی بنا پر اگر وہ کسی پر تہمت لگائے یا کسی کو قتل کر دے تو اس پر حدود و قصاص جاری ہوتے ہیں، جبکہ حدود و قصاص غیر عاقل شخص پر جاری نہیں ہوتے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی عقل باقی قرار دی گئی ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بطور زجر کے زائل شدہ شے پر نقد یا قائم کا حکم لگایا جاتا ہے، جبکہ اس کا زوال معصیت کی بنیاد پر ہوا ہو، مثلاً اگر کوئی شخص اپنے مورث کو قتل کر دے تو اسے میراث سے محروم کر دیا جاتا ہے اور بطور سزا اور تنبیہ اس کے حق میں مورث کو زندہ فرض کر لیا جاتا ہے اور عدم وقوع کے قائلین کی طرف سے جو یہ کہا گیا تھا کہ سکران کے ارتداد کا شرعاً اعتبار نہیں ہے تو اس کی طلاق کا بدرجہ اولیٰ اعتبار نہیں ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ دیا کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ اس کا ارتداد بھی صحیح ہو، لیکن استحساناً اس کا اعتبار نہیں کیا گیا کہ سزا اور زجر عقل کو ہاں باقی تصور کیا جائے گا جس کا وجود اکثر ہوتا ہو اور ارتداد کا وجود شاذ و نادر ہے، لہذا وہاں پر زجر اسے باقی فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے (بدائع الصنائع ۳/۹۱۲-۱۲۹۰)۔

## مالکیہ کا مذہب

امام مالک سکران کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن رشد مالکی لکھتے ہیں:

”سکران پر کون سے احکام لازم ہوتے ہیں اور کون سے لازم نہیں ہوتے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ طلاق، عتق اور زخم اور قتل کا قصاص اس پر لازم ہوں گے اور نکاح اور بیع اس پر لازم نہیں ہوگی، امام ابوحنیفہ نے اس پر ہر چیز کو لازم کیا ہے اور لیث فرماتے ہیں کہ سکران سے جو اقوال صادر ہوں ان کا اعتبار نہیں ہے لہذا طلاق، عتق، نکاح، اور بیع اس پر لازم نہیں ہوں گے اور نہ قذف کی صورت میں اس پر حد لازم ہوگا، البتہ اس کے اعضاء و جوارح سے جو جرائم صادر ہوں وہ اس پر لازم ہوں گے لہذا شراب نوشی، قتل، زنا اور چوری کی صورت میں اس پر حدود و قصاص جاری ہوں گے۔

جہاں تک سکران کی طلاق کی بات ہے تو جمہور فقہاء اسے واقع قرار دیتے ہیں اور ایک قوم عدم وقوع کی قائل ہے جن میں سے مزنی اور امام ابوحنیفہ کے

بعض اصحاب میں اور ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ سکران کا حکم مجنون جیسا ہو یا ان دونوں کے درمیان فرق ہے؟ تو جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ سکران اور مجنون دونوں برابر ہیں، اس لئے کہ دونوں کی عقل مفقود ہے اور تکلیف کی شرط عقل ہے، تو وہ فرماتے ہیں کہ اس کی طلاق واقع نہ ہوگی اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے کہ سکران نے اپنے ارادہ سے اپنی عقل پر فساد داخل کیا ہے اور مجنون اس کے برخلاف ہے تو ایسے حضرات نے سکران کی طلاق کو لازم قرار دیا ہے اور یہ سزا اور تغلیظ کے باب سے ہے“ (بدایۃ المجتہد ۸۲/۲)۔

اور المدونۃ الکبریٰ میں ہے: ”قال ابن وهب: قال مالك: وبلغني عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار أنهما سئلا عن السكران إذا طلق امرأة أو قتل فقالا: إن قتل قتل وإن طلق جاز طلاقه“ (المدونۃ ۳۰۲۹)۔

ابن وهب فرماتے ہیں کہ امام مالک نے فرمایا کہ مجھے سعید بن المسيب اور سلیمان بن یسار کے بارے میں یہ خبر پہنچی کہ ان دونوں سے پوچھا گیا کہ اگر سکران اپنی بیوی کو طلاق دے یا کسی کو قتل کر دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو ان دونوں نے فرمایا کہ اگر وہ قتل کا مرتکب ہو تو اسے (قصاصاً) قتل کیا جائے گا اور اگر وہ طلاق دے تو اس کی طلاق جائز ہوگی۔

فقہائے مالکیہ کے نزدیک بھی طلاق سکران کا وقوع اتفاقی نہیں بلکہ ان کے درمیان بھی فقہائے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی طرح اختلاف ہے، البتہ مالکیہ کا مشہور قول وقوع ہی کا ہے، لیکن قول شاذ عدم وقوع کا بھی ہے اور محمد بن عبدالحکم مالکی اسے لازم قرار نہیں دیتے ہیں (عقد الجواہر اثنیہ ۱۶۱/۲)۔

### شافعیہ کا مذہب

طلاق سکران کے سلسلہ میں امام شافعی کی طرف دونوں قول منسوب ہے، البتہ ان کا راجح قول وقوع کا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی مشہور تصنیف ”کتاب ال أم“ میں جو ان کے جدید اقوال کا مجموعہ ہے، فرماتے ہیں کہ جس شخص نے شراب یا بنیڈ پی اور اس پر نشہ طاری ہو گیا اور نشہ کی حالت میں اس نے طلاق دی تو اس پر طلاق لازم ہوگی اور تمام حدود (جرائم صادر ہونے کی صورت میں) اور فرائض لازم ہوں گے اور معصیت کی وجہ سے نہ اس سے کوئی فریضہ ساقط ہوگا اور نہ طلاق ساقط ہوگی۔ امام صاحب آگے فرماتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ سکران مغلوب العقل ہے جس طرح مریض اور مجنون مغلوب العقل ہیں تو جواب میں کہا جائے گا کہ مریض و مجنون اجر و ثواب کے مستحق ہیں اور مرض ان کے گناہوں کا کفارہ ہے اور شریعت کے نزدیک وہ زوال عقل کی وجہ سے مرفوع القلم ہیں اور سکران (نشہ خوری) کی وجہ سے گنہگار ہے اور حد کا مستحق ہے اور وہ مرفوع القلم نہیں ہے لہذا جو سزا کا مستحق ہے اسے اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا جو اجر و ثواب کا مستحق ہے اور مغلوب العقل سے نماز ساقط ہے اور سکران سے ساقط نہیں ہے (کتاب الام ۲۳۵/۵)۔

آگے امام صاحب نے تحریر فرمایا کہ اگر کسی نے بھنگ وغیرہ کا استعمال دوا کیا اور اس کی عقل رخصت ہوگئی، پھر اس نے بیوی کو طلاق دی تو یہ طلاق واقع نہ ہوگی، گویا امام شافعی بھی احناف کی طرح سزا اس کی طلاق کو نافذ فرماتے ہیں۔

علامہ نووی اپنی مشہور تصنیف المجموع شرح المہذب میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے شراب یا بنیڈ پی اور نشہ طاری ہو گیا اور نشہ کی حالت میں اس نے طلاق دی تو منصوص یہ ہے کہ اس کی طلاق واقع ہوگی اور مزنی نے نقل کیا ہے امام شافعی کا سکران کے ظہار کے بارے میں قدیم میں دو قول ہیں، تو ہمارے اصحاب میں سے کچھ حضرات نے فرمایا کہ اگر یہ ظہار کے بارے میں ثابت ہے تو اس کی طلاق کے بارے میں بھی دو قول ہوں گے، (ایک) یہ کہ واقع نہ ہوگی، ربیعہ، لیث، داؤد، ابو ثور اور مزنی کا یہی مذہب ہے، اس لئے کہ اس کی عقل زائل ہوگئی لہذا وہ مجنون کے مشابہ ہو گیا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”اے ایمان والو! تم نشہ کی حالت میں نماز کے قریب مت جاؤ“ تو اللہ تعالیٰ نے انہیں نشہ کی حالت میں مخاطب کیا اس سے پتہ چلا کہ سکران مکلف ہے اور حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے صحابہ سے مشورہ کیا اور فرمایا کہ لوگ شراب پینے میں حد سے آگے بڑھ گئے ہیں اور اس میں جو حد بطور سزا ہے اس کو معمولی سمجھ لیا ہے۔ تو تمہاری کیا رائے ہے؟ تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اگر وہ شراب پیئے گا تو نشہ طاری ہوگا اور جب نشہ طاری ہوگا تو ہڈیاں و کواں کرے گا اور جب کواں کرے گا تو لوگوں پر جھوٹا الزام لگائے گا لہذا مفتری کی حد اس پر جاری ہونی چاہئے۔ اس واقعہ سے نتیجہ نکالتے ہوئے فرماتے ہیں اگر سکران کے کلام پر حکم شرعی مرتب نہ ہو تو اس کے ہڈیاں کی وجہ سے اس کی حد میں اضافہ نہ کیا جاتا اور ہمارے اکثر اصحاب نے فرمایا کہ اس کی طلاق واقع ہوگی اکثر اصحاب کا ایک ہی قول ہے اور اس کی دلیل مذکورہ بالا آیات اور حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اجماع ہے (المجموع شرح المہذب ۶۲/۱)۔



خلاصہ کلام یہ ہے کہ شوافع کا رائج اور مشہور قول وقوع کا ہے اور اس کی ایک دلیل قرآن کریم کی وہ آیت ہے جس میں نشہ کی حالت میں نماز کے قریب نہ ہونے کا حکم دیا گیا ہے اور وجہ استدلال یہ ہے کہ نشہ کی حالت میں اسے مخاطب کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ شرعاً مکلف ہے، جب مکلف ہے تو اس کے تصرفات کا اعتبار ہوگا اور طلاق واقع ہوگی دوسرا وہ اجماع ہے جو حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں شرب خمر کی حد کے سلسلے میں ہوا اور سزا اسی کوڑے مقرر کی گئی، تو حضرت علیؓ کے فیصلے سے پتہ چلا کہ نشہ کی حالت میں ہذیان و افتراء کا اعتبار کیا گیا۔ اگر وہ مکلف نہ سمجھا جاتا تو پھر سزا میں اضافہ کیوں کیا جاتا، آگے چل کر مجموعہ میں تیسری دلیل یہ دی گئی ہے اس کے نشہ کی حالت میں طلاق دینے کا پتہ اس کے قول سے چلے گا اور وہ حرام مشروب کے استعمال کی وجہ سے فاسق ہے، لہذا اس کی بات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اس کی طلاق واقع کی جائے گی، اس قول کی بنیاد پر یہ طلاق ظاہر میں واقع ہوگی فیما بینہ و بین اللہ واقع نہیں ہوگی۔

چوتھی دلیل آگے یہ دی گئی ہے کہ اس پر طلاق کا وقوع تغلیظاً اور سزاً ہے، لہذا ہر وہ عمل واقع ہوگا جس میں تغلیظاً ہو جیسے طلاق، ارتداد، عتق اور موجب حد جرم اور جس میں تخفیف ہے وہ واقع نہ ہوگا جیسے نکاح، رجعت اور ہدیہ وغیرہ کا قبول کرنا۔

آگے صاحب المجموع نے نقل کیا ہے کہ عمرانی شافعی فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کوئی دوا استعمال کی یا شراب اور بنیذ کے علاوہ ضرورتاً کوئی اور مشروب استعمال کیا اور نشہ طاری ہو گیا تو اس کا حکم مجنون جیسا ہے یعنی اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

### حنابلہ کا مذہب

امام احمد بن حنبل اور ان کے اصحاب سے طلاق سکران کے سلسلہ میں دونوں اقوال منقول ہیں، علامہ ابن قدامہ حنبلی المغنی میں فرماتے ہیں کہ ایک قول وقوع کا ہے جسے ابو بکر خلال اور قاضی نے اختیار کیا ہے اور اس کی دلیل حضرت علیؓ کی یہ حدیث ہے "کل طلاق جائز الا طلاق المعتوہ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ صحابہ نے حد کے معاملہ میں اسے صحیح قرار دیا ہے اس لئے اس کی طلاق کا حکم بھی صحت مند جیسا ہوگا، اس لئے شرعاً وہ مکلف ہے اور مکلف کی طلاق واقع ہوتی ہے اور اس کے مکلف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس پر حد سرقہ اور قتل کے بدلے قصاص جاری ہوتا ہے اس لئے اس کا حکم مجنون جیسا نہیں ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی طلاق واقع نہ ہوگی اس قول کو ابو بکر عبدالعزیز نے اختیار کیا ہے اور یہی حضرت عثمانؓ، عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحییٰ انصاری وغیرہ کا مذہب ہے۔ ابن المنذر فرماتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ سے یہ ثابت ہے اور ہم نہیں جانتے کہ صحابہ میں سے کسی نے ان سے اختلاف کیا ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ والی حدیث اس مسئلہ میں سب سے اونچی چیز ہے اور وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے زیادہ صحیح ہے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ زوال عقل کی وجہ سے وہ مجنون اور نامم کے مشابہ ہے اور وہ مفقود الارادہ ہونے کی وجہ سے مکہ کے مشابہ ہے اور اس لئے کہ عقل شرط تکلیف ہے، اس لئے کہ تکلیف کا مطلب امر وہی کے ذریعہ مخاطب کیا جانا ہے اور یہ خطاب کسی ایسے شخص کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا جو اسے سمجھ ہی نہیں سکتا، اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ شرط کا زوال کسی معصیت کی بنا پر ہو یا کسی اور سبب کی بنا پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا پیر توڑ لے تو اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہو جاتا ہے اور اگر کوئی حاملہ عورت اپنے پیٹ پر ضرب لگا کر حمل ساقط کر لے جس کے نتیجے میں اسے نفاس آجائے تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر کوئی شخص اپنے سر پر ضرب لگائے اور اس کے نتیجے میں وہ مجنون ہو جائے تو تکلیف اس سے ساقط ہو جائے گی، آگے فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ والی حدیث ثابت نہیں ہے اور جہاں تک سکران کے قتل اور چوری کا مسئلہ ہے تو اس میں بھی مسئلہ طلاق ہی کی طرح اختلاف ہے، یعنی سکران کے قتل اور سرقہ کی وجہ سے اس پر حد سرقہ اور قصاص کا جاری ہونا متفق علیہ نہیں ہے بلکہ اس میں اختلاف ہے، جو لوگ اس کی طلاق کو واقع کرتے ہیں وہ اس پر حد و قصاص کے جاری ہونے کے قائل ہیں اور جو حضرات اس کی طلاق کو غیر معتبر قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک غیر مکلف ہونے کی وجہ سے اس کے سرقہ اور قتل پر بھی حد و قصاص جاری نہ ہوگا (المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۱۳-۱۱۶)۔

مذہب حنبلی کی نہایت معتبر کتاب "الانصاف" میں بھی امام احمد بن حنبل کی طرف دونوں قول منسوب ہیں، پہلا وقوع کا اور دوسرا عدم وقوع کا اور دوسرے قول کو ان کا آخری قول اور رائج قول قرار دیا گیا ہے اور زکشی نے دلائل کے اعتبار سے اسے اظہر قرار دیا ہے۔

جس شخص کی عقل کے لیے سبب سے زائل ہوئی ہو جس میں وہ معذور ہو جیسے کہ مجنون اور خوابیدہ انسان اور بے ہوش اور مبرسم (ایک قسم کا مجنون) تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر عقل کا زوال کسی ایسے سبب سے ہے جس میں وہ معذور نہیں ہے، مثلاً سکران تو اس کی طلاق کے صحیح ہونے کے سلسلہ میں دور وایتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ واقع ہوگی اور دوسری یہ ہے کہ نہیں واقع ہوگی۔ زکشی کہتے ہیں کہ یہ بات مخفی نہیں کہ اس دوسری روایت کے دلائل زیادہ ظاہر ہیں اور اسی بنا پر



کہا گیا کہ یہ آخری روایت ہے (الانصاف للرداوی ۸/۲۳۲-۲۳۳)۔

متاخرین حنابلہ کے نزدیک عدم وقوع ہی کا قول زیادہ مشہور اور راجح ہے خصوصاً علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن القیم نے اسی کو ترجیح دی ہے اور وقوع طلاق کے قائلین کے تمام دلائل کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے۔

### فریقین کے دلائل کا جائزہ

میں نے پہلے ذکر کیا کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے منصوص علیہ نہیں ہے۔ قرآن وحدیث میں اس سلسلہ میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔ اسی بنا پر صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین نے اجتہاد کے ذریعہ نظائر و شواہد پر قیاس کر کے اس کا حکم دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔ جن فقہاء نیسے فاقد العقل اور مجنون کے مشابہ سمجھا انہوں نے اسے غیر مکلف قرار دے کر اس کی طلاق کو واقع نہیں کیا اور جن حضرات نے یہ دیکھا کہ زوال عقل کا سبب معصیت ہے انہوں نے حقیقتاً زوال عقل کے باوجود اسے تقدیراً اس کی عقل کو موجود فرض کر کے اسے صحت مند اور مکلف قرار دے کر اس کی طلاق کا اعتبار کیا۔ وقوع طلاق کے قائلین نے قرآن کریم کی آیت "لا تقربوا الصلاة و أنتم سكارى" سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ سکران کے مکلف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حالت نشہ میں اللہ تعالیٰ نے ان سے خطاب کیا اور نماز کے قریب نہ جانے کی تلقین کی۔ تکلیف کا مطلب یہ ہے کہ امر و نہی کے ذریعہ خطاب کیا جائے سب سے اہم محور طلاق سکران کے سلسلہ میں یہی ہے، لیکن دونوں فریق کے دلائل پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ جن حضرات نے سکران کو مجنون کی طرح فاقد العقل اور غیر مکلف قرار دیا ہے ان کی رائے زیادہ قوی اور راجح ہے۔ سکران کی عقل زائل ہو جاتی ہے اور وہ خیر و شر کی تمیز کھو بیٹھتا ہے، یہ بات خود قرآن کریم کی صراحت سے معلوم ہوتی ہے، ارشاد فرمایا گیا کہ "اے ایمان والو! نشہ کی حالت میں نماز کے قریب مت ہو یہاں تک کہ تم جاننے لگو کہ کیا کہہ رہے ہو"۔ اس سے پتہ چلا کہ نشہ والا آدمی وہ ہے جسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کیا بول رہا ہے۔ روایت میں آتا ہے کہ نشہ کی حالت میں مغرب کی نماز میں ایک صحابی نے "لا أعبد ما تعبدون" کے بجائے "أعبد ما تعبدون" پڑھ دیا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک کفریہ اور شرکیہ کلام ہے اگر انسان میں عقل و تمیز ہو تو وہ ایسی بات کیوں کر کہہ سکتا ہے؟ قرآن کریم کی اسی تصریح سے یہ بات بھی عیاں ہو جاتی ہے کہ جن حضرات نے سکر کی تعریف زوال عقل سے کی ہے وہ اصح اور قرآن کی تعبیر و بیان اور منشا و مراد سے ہم آہنگ ہے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

"السكر سرور يزيل العقل فلا يعرف به السماء من الأرض، وقالوا: بل يغلب على العقل فيهندي في كلامه. قال في البحر: والمعتمد في المذهب الأول" (حاشیة رد المحتار كتاب الطلاق: ۲، ۵۸۲)۔

(سکر وہ سرور ہے جو عقل کو زائل کر دیتا ہے جس کی وجہ سے آدمی آسمان وزمین کے درمیان تمیز نہیں کر سکتا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ عقل مغلوب ہو جاتی ہے اور وہ ہذیان بکنے لگتا ہے، صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں کہ پہلا قول مذہب میں قابل اعتماد ہے)۔

جہاں تک سکران کے مکلف اور آیت مذکورہ بالا کا مخاطب ہونے کی بات ہے تو یہ صحیح معلوم نہیں ہوتی اور عدم وقوع کے قائلین کی طرف سے اس کا اطمینان بخش جواب دیا گیا ہے۔ یہ بات بالکل غیر معقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نشہ کی حالت میں کسی انسان کو امر و نہی کے ساتھ خطاب کرے اور احکام کا مکلف بنائے، یہ بات اصولی طور پر تسلیم شدہ ہے کہ تکلیف کے لئے عقل شرط ہے جو شخص بات سمجھنے کی پوزیشن میں نہیں ہے اور بات سمجھنا تو درکنار خود اپنی کبھی ہوئی بات کو نہیں سمجھ رہا ہے۔ اس سے ایک باشعور انسان بات کرنا گوارا نہیں کرے گا، چہ جائیکہ اس حال میں اسے ہدایات دی جائیں، جب ایک عقل مند انسان سے اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا تو اللہ رب العزت کی ذات تو اس سے بہت بلند و برتر ہے کہ وہ ایسے مدہوش اور فاقد العقل انسان کو امر و نہی کے ساتھ خطاب کرے۔ ایک ہوش و حواس کھوئے ہوئے انسان کو فاقد العقل جانتے ہوئے اگر کوئی اس سے خطاب کرے تو اس آدمی کے فاقد العقل ہونے کا فیصلہ تو بعد میں ہوگا خطاب کرنے والے کے فاقد العقل ہونے میں کسی کوشک نہیں رہ جائے گا۔

کسی آیت کا منشا و مفہوم اس کے زمانہ نزول، شان نزول اور سیاق و سباق سے متعین ہوتا ہے۔ اس آیت کے شان نزول میں مفسرین نے جو واقعہ ذکر کیا ہے وہ درج ذیل ہے:

"إن جماعة من أفاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاماً وشراباً حين كانت الخمر مباحة، فأكلوا و شربوا، فلما ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدموا أحدهم ليصلي بهم فقراً: أعبد ما تعبدون وأنتم عابدون ما أعبد، فنزلت هذه الآية، فكانوا لا يشربون في أوقات الصلوات، فإذا صلوا العشاء شربوها، فلا

یصبحون إلا وقد ذهب عنهم السكر وعلمو ما يقولون، ثم نزل تحريمها على الإطلاق في سورة المائدة (التفسير الكبير للإمام الرازی ۱۰۸۷)۔

(حضرت عبدالرحمن بن عوف نے اکابر صحابہ کی ایک جماعت کے لئے کھانے پینے کا نظم کیا، یہ اس وقت کی بات ہے جب شراب مباح تھی، چنانچہ ان حضرات نے کھانا کھایا اور شراب پی، جب ان پر نشہ طاری ہوا تو مغرب کی نماز کا وقت آ گیا تو انہوں نے اپنے میں سے ایک کو آگے بڑھایا، نماز میں انہوں نے (سورۃ الکافرون کی تلاوت کی) اور "لا أعبد ما تعبدون" کے بجائے "أعبد ما تعبدون وأنتم عابدون ما أعبد" پڑھ دیا، اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی اس کے بعد ان کی حالت یہ ہو گئی کہ وہ نماز کے اوقات میں شراب نہیں پیتے تھے۔ نماز عشاء کے بعد پی کر سوجاتے تھے اور صبح ہوتی تو نشہ اتر جاتا پھر وہ جو کچھ بولتے تھے اسے سمجھنے لگتے تھے، اس کے بعد سورہ مائدہ میں علی الاطلاق شراب کی حرمت نازل ہوئی)۔

یہ آیت شراب کی قطعی حرمت کے نزول سے قبل کی ہے، اس میں گویا اہل ایمان کو شراب سے بچنے کی ترغیب ہے کہ جب شراب ایسی بری چیز ہے کہ اس کے پینے کے بعد آدمی نماز کے لائق نہیں رہتا تو پھر اس سے بچنا ہی بہتر ہے، چنانچہ اس کے بعد کچھ صحابہ نے شراب نوشی چھوڑ دی، یا اس میں یہ ہدایت اور تنبیہ ہے کہ اگر پینا ہی ہو تو نماز کے اوقات میں مت پیو، اوقات نماز کی رعایت کر کے پیو، چنانچہ صحابہ نے اس پر اس طرح عمل کیا کہ جسے پینا ہوتا وہ عشاء کی نماز کے بعد پیتا کہ صبح تک نشہ اتر جاتا اور نماز کی ادائیگی کے قابل ہو جاتا۔

امام فخر الدین رازی نے اس کی ایک اور تفسیر کی ہے جو امام شافعی کا اختیار کردہ ہے، حضرت ابن مسعود اور دیگر صحابہ و تابعین کا بھی وہی قول ہے اور وہ یہ ہے کہ "لا تقربوا الصلوة" میں صلاۃ سے قبل مضاف محذوف ہے یعنی "لا تقربوا مواضع الصلوة" یعنی نشہ کی حالت میں مسجد کے قریب مت جاؤ گویا یہ نشہ کی حالت میں مسجد جانے کی ممانعت ہے، امام رازی فرماتے ہیں کہ نماز پر مسجد کا اطلاق کرنے کا احتمال ہے، سورہ حج میں بھی جہاں جہاد کی اجازت منقول ہے وہیں اس کی حکمت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا گیا کہ اگر طاقت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ بعض کو بعض کے ذریعہ دفع نہ کرتا تو کلیسے، گرجے، اور نماز کی جگہیں منہدم کر دی جائیں۔

"ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات" (سورہ حج: ۴۰) فرماتے ہیں کہ یہاں پر صلوات سے مراد مواضع الصلوات، نماز پڑھنے کی جگہیں یعنی مسجدیں ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ لفظ صلاۃ بول کر مسجد مراد لینا درست ہے، اس صورت میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اے ایمان والو! نشہ کی حالت میں مسجد سے قریب مت ہو اور نہ جنابت کی حالت میں مسجد سے قریب ہو، الایہ کہ راستہ سے گزرنا ہو، گویا اس آیت میں سکران اور جنبی کو مسجد جانے سے روکا گیا ہے (التفسیر الكبير سورة النساء: ۴۳)۔

اس تفسیر کی رو سے سکران کے لئے مسجد جانے کی ممانعت ہے اس لئے کہ مسجد نماز، عبادت اور ذکر و تلاوت کی جگہ ہے، جسے ہر قسم کے شور و ہنگامہ سے پاک ہونا چاہئے تاکہ نمازیوں کی نماز و عبادت اور خشوع و خضوع میں کوئی خلل واقع نہ ہو، اسی بنا پر حدیث میں مسجد کو بچوں اور مجنونوں سے بھی بچانے کا حکم دیا گیا ہے، چونکہ یہ لوگ غیر مکلف اور مرفوع القلم ہیں تو غلط حرکت کر سکتے ہیں۔ بچے اور مجنون ہی کے مشابہ سکران بھی ہے کہ نشہ کی حالت میں مسجد جائے گا تو بکے گا اور لوگوں کی نماز و عبادت میں خلل واقع ہوگا۔ اس صورت میں گویا یہ مسلم سماج کے افراد سے خطاب ہے کہ ایسے لوگوں کو مسجد نہ آنے دیں اس سے تو یہ اشارہ ملتا ہے کہ سکران بچوں اور مجنون کے مشابہ ہے اس لحاظ سے طلاق کے معاملہ میں بھی ان کا حکم بچے اور مجنون جیسا ہونا چاہئے کہ وہ فاقد العقل ہونے کی وجہ سے غیر مکلف ہے، علامہ نووی اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے وقوع کے قائلین کے اس استدلال کا مدلل جواب دیا ہے کہ اس آیت میں نشہ کی حالت میں سکران سے خطاب کیا گیا ہے، علامہ نووی لکھتے ہیں:

"ہم نے ذکر کیا کہ جو حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے قول "لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى" (سورہ نساء: ۴۳) سے تکلیف کے مفہوم پر استدلال کرتے ہیں اور اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں نبی اس اصل نشہ سے ہے جو نماز کے قریب ہونے سے مانع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ اس جماعت کو روکنا ہے جو خطاب کو سمجھتی ہے اور نیز آیت کے اخیر میں اللہ تعالیٰ کا "حتى تعلموا ما تقولون" (سورہ نساء: ۴۳) فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ سکران ایسی بات بولتا ہے جسے سمجھتا نہیں اور جس شخص کی یہ کیفیت ہو وہ مکلف کیوں کر ہو سکتا ہے، جبکہ وہ سمجھ نہیں رہا ہے اور سمجھنا تکلیف کے لئے شرط ہے جیسا کہ اصول میں یہ بات ثابت شدہ ہے" (المجموع شرح المہذب ۱۷/۶۳)۔



علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ”وقوع کے قائلین کا تیسرا ماخذ یہ ہے کہ اس پر تکلیف کا حکم جاری ہے، وہ نہ اس مجنون کی طرح ہے جو مرفوع القلم ہے اور نہ خوابیدہ انسان کی طرح ہے اور یہ بات بھی ضعیف ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ نشہ کی حالت میں اس کی طرف امر و نہی کا خطاب متوجہ ہے تو یہ باطل ہے اس لئے کہ جو شخص عقل نہ رکھتا ہو، خطاب کو نہ سمجھتا ہو، وہ کسی قانون وغیرہ کو نہ جانتا ہو اسے کس طرح حکم دیا جائے گا اور روکا جائے گا۔ بلکہ شرعی اور عقلی دونوں کے دلائل سے اس کی نفی ہوتی ہے کہ اس جیسا آدمی مخاطب کیا جائے، لیکن اللہ تعالیٰ کے قول ”لا تقربوا الصلاة و أنتم سكارى“ (سورہ نساء: ۴۳) میں انہیں اس بات سے روکا گیا ہے کہ وہ ایسی نشہ آور چیز کا استعمال کریں جس کے سبب ان کی نماز فوت ہو جائے، یا یہ کہ انہیں نماز کے بالکل قریب وقت میں پینے سے روکا گیا ہے یا یہ نہی اس آدمی کے لئے ہے جس میں نشہ کی ابتدائی علامت ظاہر ہو رہی ہو، لیکن نشہ کی حالت میں تو کسی حال میں اسے خطاب نہیں کیا جاسکتا“ (مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ ۱۰۵/۱۰۶)۔

یہ کہنا کہ چونکہ اس کی عقل کا زوال معصیت کی سبب سے ہوا ہے اس لئے اسے تقدیر باقی تصور کیا جائے گا اور شریعت کا خطاب حسب سابق علی حالہ اس کی طرف متوجہ رہے گا یعنی زوال عقل کے باوجود معصیت کی وجہ سے شریعت کی نظر میں وہ عاقل ہے، مجنون اور معتوہ کی عقل کا زوال چونکہ قدرتی آفت کے نتیجے میں ہے اور غیر اختیاری ہے اور سکران کی عقل کا زوال اختیاری اور ایک فعل ممنوع کے ارتکاب کے نتیجے میں ہے، اس لئے دونوں کے حکم میں فرق ہوگا۔ مجنون و معتوہ کی طرح اس سے شریعت کا خطاب ساقط نہیں ہوگا، یہ بھی ایک غیر معقول بات ہے خطاب کے ساقط ہونے کی علت زوال عقل ہے، اور خطاب کے متوجہ ہونے کی شرط قیام عقل ہے، اختیاری اور غیر اختیاری کی وجہ سے شریعت کے احکام میں فرق نہیں پڑسکتا، عدم وقوع کے قائلین کی طرف سے اس کی بہت سی مثالیں دی گئیں جن کا قائلین وقوع کے پاس کوئی جواب نہیں ہے، کوئی بھی شریعت اور قانون حقائق سے چشم پوشی نہیں کر سکتا، بھلا جو شخص فاقد العقل ہے اسے عاقل کیسے تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اسے عاقل اور مکلف قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس سے عین بے ہوشی کی حالت میں جب وہ عقل و تمیز کھو بیٹھا ہے اور کوئی بات نہیں سمجھ رہا ہے اس حالت میں اس سے مخاطب ہو کر کہیں کہ چونکہ تم نے شراب پی کر اپنی عقل زائل کی ہے اس لئے ہم تمہیں سزا عاقل ہی سمجھیں گے اور احکام شرع کا مکلف بنائیں گے یہ تو تکلیف مالا یطاق ہے۔ جو خطاب کو سمجھنے ہی کا متحمل نہیں ہے اسے خطاب کیسے کیا جاسکتا ہے۔ ”لا یكلف الله نفساً إلا وسعها“ (سورہ بقرہ: ۲۸۶) اللہ کی بنائی ہوئی شریعت حقائق کا انکار نہیں کر سکتی، سکران فاقد العقل ہے یہ مان کر چلنا ہوگا خواہ اس کی عقل کا زوال اختیاری سبب سے ہو یا غیر اختیاری، نفاس کی حالت میں عورت سے نماز روزہ ساقط ہے خواہ یہ نفاس طبعی اور غیر اختیاری ہو یا بارادہ خود اسقاط حمل کرنے کے نتیجے میں اختیاری ہو، جبکہ پہلی عورت اس حال میں اجر و ثواب کی مستحق ہے حتیٰ کہ اگر وفات ہو جائے تو شہید کے حکم میں ہے جبکہ دوسری عورت نافرمان اور ملعون ہے، کیا اس مسئلہ میں اختیاری یا غیر اختیاری فعل کے فرق کے نتیجے میں صوم و صلاۃ کے خطاب کے ساقط ہونے میں کوئی فرق ہے، علامہ ابن حزم لکھتے ہیں:

”ولا خلاف بینکم فیمن تردی لیقتل نفسه عاصیا لله فسلمت نفسه إلا أنه سقط علی رأسه ففسد عقله وفیمن حارب وأفسد الطریق فضرِب فی رأسه ففسد عقله أنه لا یلزمه شیء مما یلزمه الأصحاء وهو الذی أدخل علی نفسه الجنون بأعظم المعاصی“ (المحل ۱۱، ۵۲۵)۔

(آپ لوگوں کے درمیان اس شخص کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہوگا جو اللہ کی نافرمانی کرتے ہوئے خودکشی کے ارادے سے اپنے آپ کو پہاڑ سے گرا لے اور وہ سلامت رہ جائے، لیکن سر کے بل گرنے کی وجہ سے اس کی عقل رخصت ہو جائے اور اس شخص کے بارے میں جو ڈاکہ زنی کرے اور اس کے نتیجے میں اس کے سر پر ایسی چوٹ لگے جس سے دماغی توازن بگڑ جائے کہ ان دونوں اشخاص وہ احکام جاری نہیں ہوں گے جو صحت مند اور صاحب عقل لوگوں پر جاری ہوتے ہیں) یعنی شریعت کے احکام کا وہ مکلف باقی نہیں رہے گا اس میں کسی کا اختلاف نہ ہوگا) حالانکہ اس نے عظیم ترین جرم کے ارتکاب سے اپنے اوپر جنون لاحق کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”أن جمیع الأقوال والعقود مشروطة بوجود التمییز والعقل، فمن لا تمییز له ولا عقل لیس بكلامه فی الشرع اعتباراً أصلاً... فإذا كان القلب قد زال عقله الذی به یتكلم ویتصرف فكیف یجوز أن یجعل له أمر ونهی، أو إثبات ملك أو إزالته، وهذا معلوم بالعقل، مع تقریر الشارع له“ (مجموع فتاویٰ شیخ الإسلام: ۱۰۷، ۱۲)۔

(تمام اقوال اور عقود و تصرفات عقل و تمیز کے ساتھ مشروط ہیں، تو جو شخص عقل و تمیز نہیں رکھتا شریعت میں اس کے کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہے، پس اگر قلب کی



وہ عقل زائل ہو جائے جس کے ذریعہ انسان بات چیت اور تصرف کرتا ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ اس کے لئے امر و نہی کا خطاب ہو یا کسی ملک کا اثبات یا ازالہ۔ اور یہ بات عقل کے ذریعہ معلوم ہے اور شارع نے اسے برقرار رکھا ہے۔

بہر حال عقل و نقل کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نشہ کی حالت میں آدمی عقل و خرد کھو بیٹھنے کی وجہ سے مجنون کے مشابہ ہو جاتا ہے، اختیاری اور غیر اختیاری فعل کا اثر احکام شرع پر اثر انداز نہیں ہوتا، اس لئے سکران کو مجنون و معتوہ اور صبی کے ساتھ لاحق کرنا مناسب ہے، اسی بنا پر اس کے ارتداد کا اعتبار نہیں ہوتا اور سکران پر حدود و قصاص اور دیگر تصرفات کے نفاذ کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے، کسی صحیح حدیث سے یہ ثابت نہیں ہے کہ اس پر حدود و قصاص جاری ہوں گے یہ حکم بھی فقہاء نے اجتہاد ہی سے صادر کیا ہے، اس لئے اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے اور یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے کہ اس پر حدود و قصاص کا بھی نفاذ نہ ہو، چونکہ شبہات کی بنیاد پر حدود کو ساقط کرنے کا حکم ہے اور اس کی حالت مجنون کے مشابہ ہے، اس لئے اس میں بھی مجنون کا حکم ہونا چاہئے، علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں:

”والحکم فی عتقہ و نذرہ و بیعہ و شرائہ و ردتہ و اقرارہ و قتله و قذفہ و سرقتہ کا لحکم فی طلاقہ لأن المعنی فی الجمیع واحد“ (المغنی ۷: ۱۱۶)۔

(سکران کے عتق، نذر، بیع و شراء، ارتداد، اقرار، قتل، قذف اور چوری کا وہی حکم ہے جو اس کی طلاق کا ہے، اس لئے کہ سب سب کا ایک ہی ہے)۔

سکران کے مکلف ہونے کی ایک دلیل یہ بھی دی گئی ہے کہ اس کو نماز کی قضا کا حکم دیا جاتا ہے، ابن المنذر نے اس کا جواب یہ دیا کہ خوابیدہ انسان غیر مکلف اور مرفوع القلم ہے اس بنا پر اس حال میں اگر وہ طلاق دے تو اس کا اعتبار نہیں، لیکن بیدار ہونے کے بعد اسے قضا نمازوں کی ادائیگی کا حکم دیا جاتا ہے، تو قضا کے حکم سے جس طرح نام کا مکلف ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح سکران کا مکلف ہونا بھی لازم نہیں آتا (حوالہ سابق)، یہ بھی دلیل دی گئی ہے کہ سکران کو مکلف کیسے قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اس سے تکلیف کو ساقط کیا ہے اور نماز کے قریب بھی نہ جانے کا حکم دیا ہے۔

زجر و تعزیر کے طور پر وقوع طلاق کا حکم موجودہ حالات کے مناسب نہیں ہے، جیسا کہ سوال نامہ میں اس کی وضاحت کی گئی ہے کہ موجودہ حالات میں ہندوستان جیسے ملک میں شوہر کم اور بیوی بچے زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ شوہر کو آسانی سے دوسرا شغل مل جاتا ہے، جبکہ بیوی بچوں کو سنگین مصائب و مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اس لئے یہ سزا شوہر کے لئے موجودہ حالات میں زاجر نہیں ہے اور قرآن کریم کی رو سے ایک شخص کے جرم کی سزا دوسرے کو نہیں دی جاسکتی ولا تزد وازرة وذرأ اخری پھر یہ کہ عرف و عادت اور ظروف و احوال اور زمان و مکان کی تبدیلی سے تعزیر میں بھی فرق آتا ہے، عین ممکن ہے ایک چیز ایک ملک اور ایک زمانہ کے لئے تعزیر ہو اور دوسرے ملک اور دوسرے زمانہ میں وہ تعزیر کے بجائے تعظیم و اکرام شمار کیا جائے، جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے اور مثالیں دی ہیں، اس لئے ممکن ہے کہ جن حالات میں فقہاء نے تعزیر طلاق کا حکم دیا ان میں وہ واقعتاً تعزیر تھیں، لیکن موجودہ حالات میں وہ زاجر باقی نہیں رہا، اس لئے بھی اسے تبدیل ہونا چاہئے۔ جبکہ شرب خمر کی سزا مستقلاً شریعت میں موجود ہے۔

اور یہ کہنا کہ اسباب پر احکام مرتب ہوتے ہیں لہذا طلاق کا سبب تطلیق ہے تو جب سکران کی طرف سے تطلیق پائی گئی تو اس پر حکم شرعی یعنی وقوع طلاق مرتب ہونا چاہئے، علامہ نووی نے اس کا جواب نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر اس کا سبب مطلقاً لفظ طلاق کے تاخلف کو قرار دیا جائے تو پھر ہر حلال شی میں تلفظ طلاق واقع ہونی چاہئے، خواہ اس سکر کا سبب حلال ہو یا حرام اور خواہ اس کا تلفظ سکران کرے یا مجنون و صبی اور نام جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ اس شخص کا طلاق واقع کرنا معتبر ہے جو عاقل ہو اور اپنی بات کو سمجھنے والا ہو تو پھر سکران ایسا نہیں ہے لہذا اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے (المجموع شرح المہذب ۷: ۱۷۳)۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے سکران کے تصرفات کے صحیح نہ ہونے کی ایک دلیل یہ دی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعزؓ کے منہ سونگھنے کا حکم دیا تھا جبکہ انہوں نے زنا کا اقرار کیا، یہ حدیث صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہ سے مروی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ان کے منہ سے شراب کی بو آتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان پر حد جاری نہ فرماتے، اس سے پتہ چلا کہ سکران کے اقرار و دیگر تصرفات کا شرعاً اعتبار نہیں کہ وہ نمبر مکلف ہے (مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ۱۰۶/۳۳)۔

امام ابوحنیفہ کے علاوہ دیگر فقہائے احناف صاحبین وغیرہ نے سکر کی جو تعریف کی ہے اس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ نشہ کی آخری حالت زوال عقل سے قبل کی حالت کا اعتبار کرتے ہیں اور اس حالت کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں جبکہ اس کے ہوش و حواس بالکل ختم نہیں ہوتے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

”لأن السكران في العرف من اختلاف جده بهزله فلا يستقر على شيء، ومال أكثر المشائخ إلى قولهما، وهو قول الأئمة الثلاثة، واختاروه للفتوى لأنه المتعارف“ (حاشیة رد المحتار کتاب الطلاق ۲: ۲۲۲، طبع بیروت)۔

(اس لئے کہ عرف میں سکران وہ کہلاتا ہے جس کی سنجیدہ بات مزاق کے ساتھ گڈمڈ ہو گئی ہو اور وہ کسی بات پر برقرار نہ رہتا ہو اور اکثر مشائخ صاحبین کے قول کی طرف مائل ہیں اور یہ ائمہ ثلاثہ (مالک، شافعی اور احمد) کا بھی قول ہے اور انہوں نے فتویٰ کے لئے اسی کو اختیار کیا ہے اس لئے کہ وہ متعارف ہے۔)

اس تعریف کی رو سے جبکہ عقل بالکلیہ زائل نہ ہو بلکہ عقل مغلوب ہو جائے اور بکواس کرنے لگے، صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وقوع طلاق کا حکم ہے اس صورت میں ظاہر یہی ہے کہ یہ کیفیت قرآن میں حتی تعلموا ما تقولون کی ہے، اس لئے جب بالکلیہ عقل و ہوش کا فقدان نہ ہو تو اس حالت میں وقوع طلاق کا حکم ہے اور اس کی علامت یہ ہے کہ اگر اس سے پوچھا جائے اور وہ بتلا دے کہ ہمیں طلاق دینا یاد ہے تو پھر یہ وہ کیفیت نہیں ہے جس کا ذکر قرآن میں ہے، اس صورت میں طلاق واقع ہونی چاہئے، البتہ جب عقل و شعور کا بالکلیہ فقدان ہو جائے تو اس حالت کی طلاق کے واقع ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ اور بعض دیگر فقہاء کے کلام سے واضح ہوتا ہے، چنانچہ فقہ مالکی کی مشہور کتاب "عقد الجواہر الشیئینة فی مذهب عالم المدینة" میں اس اختلاف ائمہ کی یہی توجیہ کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف اس سکران کے بارے میں ہے جس کی عقل پوری طرح زائل نہیں ہوتی، ہو کچھ باقی ہو لیکن وہ سکران جو زوال عقل کے باعث آسمان وزمین اور مرد و زن کے درمیان تمیز نہ کر سکے اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تمام افعال و احوال میں اس کا حکم مجنون جیسا ہے۔ فیما بینہ و بین اللہ بھی اور فیما بینہ و بین الناس بھی (عقد الجواہر الشیئینة ۱۶۱/۲)۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں سوالنامہ کے اخیر میں درج دونوں سوالات کا جواب درج ذیل ہے۔

- ۱۔ معاشرہ کی حالت کی جو عکاسی اور احکام شرعی کے بارے میں سوالنامہ میں جو تفصیلات درج ہیں ان سے یہ عاجز سو فیصد متفق ہے۔
- ۲۔ مقاصد شرع کی رعایت اور مدارج احکام پر نظر رکھتے ہوئے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے کہ آج کے حالات میں سکران کی طلاق کو غیر نافذ قرار دیا جائے اور اس کا فتویٰ دیا جائے، یہ خروج عن المذہب نہیں ہے۔





## طلاق سکران ائمہ و فقہاء کی آراء کی روشنی میں

مفتی حبیب اللہ القاسمی

کتب فقہ و فتاویٰ کے تتبع و جستجو کے بعد طلاق سکران کے وقوع و عدم وقوع کے بارے میں دو طرح کی رائیں سامنے آتی ہیں، اکثر صحابہ کرام ائمہ اور فقہاء حالت نشہ کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، جب کہ بعض حضرات سکران کی طلاق کو واقع نہیں مانتے۔

قائلین عدم وقوع..... حضرت عثمان غنیؓ، امام شافعی (ایک قول کے مطابق) حنفیہ میں سے امام طحاوی، امام کرخی، محمد بن مسلمہ۔  
قائلین عدم وقوع کے دلائل

تمام کتب فقہیہ میں قائلین عدم وقوع کی جانب سے صرف ایک دلیل مذکور ہے اور وہ ”زوال عقل“ ہے یعنی نشہ آور چیز کے پینے سے جب اس کی عقل زائل ہوگئی تو وہ غیر عاقل کے حکم میں ہو گیا، خواہ مباح چیز کے پینے سے نشہ آیا ہو یا کسی حرام چیز کے پینے سے اور وقوع طلاق کے لئے عقل کا صحیح سالم ہونا متفقہ طور پر ضروری ہے، کیونکہ طلاق دینا ایک طرح کا تصرف ہے اور غیر عاقل کا تصرف جائز نہیں ہے، جیسا کہ مجنون اور غیر عاقل بچے کی طلاق باتفاق ائمہ واقع نہیں ہوتی، اس کی علت صرف عدم عقل ہے، اسی طرح یہاں بھی جب نشہ کی وجہ سے عقل زائل ہوگئی تو وہ غیر عاقل کے حکم میں ہو گیا اور غیر عاقل کی طلاق واقع نہیں ہوتی (بدائع الصنائع ۹۹/۳، بدائع الصنائع ۹۹/۳، بدائع الصنائع ۹۹/۳، بدائع الصنائع ۹۹/۳)۔

مذکورہ بالا ائمہ و فقہاء کے علاوہ تقریباً سبھی حضرات طلاق سکران کے وقوع کے قائل ہیں۔

### قائلین وقوع کے دلائل

کتب فقہیہ میں قائلین وقوع طلاق کی جانب سے عام طور پر تین دلائل ملتے ہیں، ان تینوں میں سے مشترکہ طور پر جو دلیل سبھی فقہاء نے پیش کی ہے، وہ شوہر کی تعزیر ہے، یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ طلاق سکران واقع نہ ہو، چونکہ نشہ کی حالت میں انسان عقل کھودیتا ہے، لیکن ازراہ زجر طلاق سکران نافذ کی جاتی ہے، سوائے اس کے کہ اس نے کسی مباح چیز کا استعمال کیا ہو اور اسے نشہ آگیا ہو، یا ایسی حالت میں نشہ آور شئی استعمال کی جب اس کے لئے اس کا استعمال مباح تھا اور نشہ میں اس نے طلاق دے دی تو طلاق واقع نہیں ہوگی (بدائع الصنائع ۹۹/۳، البحر الرائق ۳۷۷/۲، شامی ۲۳۳/۲، الجوهرة البیضاء ۵۶/۲، بدائع الصنائع ۳۳۸/۲)۔

کسی حرام شئی کے استعمال کی وجہ سے نشہ میں مبتلا شخص کو حکماً و تقدیراً عاقل ماننے پر صاحب بدائع جزئیہ پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ولهذا لو قذف إنساناً وقتل يجب عليه الحد والقصاص وأنه ما لا يجبان على غير العاقل دل أن عقله جعله قائماً وقد يعطى للنزائل حقيقة حكم القائم تقديراً“ (بدائع الصنائع ۹۹/۳)۔

(یعنی جس طرح نشہ میں مبتلا شخص کے گالی دینے اور کسی کو قتل کرنے پر حد اور قصاص واجب ہوتا ہے تقدیراً عاقل سمجھتے ہوئے، اسی طرح یہاں بھی طلاق کے باب میں حکماً عاقل سمجھا جائے گا)۔

علامہ ابن نجیم صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں کہ حرام شئی کے استعمال کی وجہ سے نشہ میں مبتلا شخص شریعت کی نظر میں اوامر و نواہی اور دیگر تمام فروعیات کا مخاطب رہتا ہے، جیسے اگر نماز چھوٹ جائے تو بعد میں قضا کرنی پڑے گی، اس سے یہ معلوم ہوا کہ شریعت نے ایسے شخص کو ازراہ زجر تو بیخ حکماً عاقل مانا ہے اور عاقل کی طلاق واقع ہونے میں کسی کو کلام نہیں ہے، لہذا ایسے شخص کی بھی طلاق واقع ہو جائے گی (البحر الرائق ۳۷۷/۲)۔

وقوع طلاق کے قائلین کی جانب سے بطور دوسری دلیل کلام پاک کی یہ آیت پیش کی گئی ہے:

”الطلاق مرتان (إلى قوله تعالى) فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره“ (سورہ بقرہ: ۲۹۳-۲۳۰) (یعنی اگر دو طلاق کے بعد تیسری طلاق دی تو وہ عورت شوہر پر حرام ہو جائے گی، یہاں اللہ تعالیٰ نے کوئی تفصیل نہیں بیان کی کہ وہ حالت نشہ میں ہو یا نہ ہو، معلوم ہوا کہ حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق واقع ہو جائے گی۔

”ولنا عموم قوله عزوجل: الطلاق مرتان۔ إلى قوله تعالى۔ فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره“ من غير فصل بين السكران وغيره إلا من خص بدليل وقوله عليه الصلاة والسلام: كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه“ (بدائع الصنائع ۳، ۹۹)۔

قائلین وقوع طلاق کی جانب سے دلیل دیتے ہوئے علامہ شیخ ابوبکر بن علی بن محمد صاحب جوہرہ فرماتے ہیں:

”ولأنه مكلف العدد كما إذا قال كعدد الألف“ (الجوهرة النيرة ۲، ۵۶)۔

نشہ میں مبتلا شخص حقیقتاً تو عاقل نہیں ہے لیکن شریعت کی نظر میں تقدیراً عاقل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ عدد کا مکلف ہے یعنی ایک دو تین جتنی مرتبہ طلاق دے گا اتنی ہی معتبر ہوگی، اسی طرح حالت نشہ میں اگر کسی کا کچھ اقرار کرتا ہے تو اس پر وہ لازم ہو جائے گا، اب جتنا اقرار کرتا ہے اتنا ہی لازم ہوگا اگر شریعت اسے عاقل نہ مانتی تو اس کا بیان کردہ عدد معتبر نہ مانا جاتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ عاقل ہے اور عاقل کی طلاق واقع ہوتی ہے۔

فریقین کے دلائل اور تمام گوشوں پر نظر کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ قائلین وقوع طلاق کے دلائل زیادہ قوی اور مضبوط ہیں، یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ سے آج تک وقوع طلاق کا فتویٰ دیا جا رہا ہے، جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ شامی لکھتے ہیں: ”زجرأ به يفتى“۔

اس لئے سوالنامہ میں ذکر کردہ موجودہ معاشرہ کی حالت اور احکام شرعی کے بارے میں لکھی ہوئی تمام تفصیلات سے متفق ہونے کے باوجود اس ناکارہ کی رائے یہ ہے کہ حرام شئی کے استعمال سے نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کو نافذ قرار دیا جائے، جیسا کہ شروع زمانے سے چلا آ رہا ہے اور اس میں کسی طرح کی کوئی ڈھیل اور شفقت نہ برتی جائے، ورنہ شریعت کھیل ہو کر رہ جائے گی جو چاہے گا بلا جھجک شراب جیسی نشہ آور چیز استعمال کرے گا اور اس طرح فاسق کفرسق میں مبتلا ہونے کا سامان فراہم ہو جائے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں:

”وفي البزازية: المختار في زماننا لزوم الحد، لأن الفساق يجتمعون عليه، وكذا المختار وقوله الطلاق، لأن الحد يحتال لدرئه والطلاق يحتاط فيه“ (البحر الرائق ۳، ۲۲۷ مطبوعہ کراچی پاکستان)۔



## حالت نشہ کی طلاق شرعی تفصیلات کی روشنی میں

مولانا راشد حسین ندوی علیہ

اصل سوال کا جواب دینے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سکران کی تعریف بیان کر دی جائے اور اس کی طرف سے دی جانے والی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں فقہاء و علماء کے مسالک نقل کر کے ان کے دلائل کا بھی جائز لے لیا جائے، تاکہ مسئلہ کی روح اور حقیقت تک پہنچنا آسان ہو جائے۔

### سکران کی تعریف

لغت میں سکران: سکر یسکر (باب فرح) سے صفت کا صیغہ ہے، قاموس میں فرماتے ہیں کہ یہ ”صحاً“ کی ضد ہے، لسان العرب میں ہے کہ سکران صاجی کی اور سکر صحو کی نقیض ہے ”سکر کفر ح سُکرا و سُکرا... نقیض صحا فهو سکر و سکران وہی سکرۃ سکرۃ و سکرانۃ ج سُکاری و سکاری“ (القاموس المحیط: مادہ: سکر، نیز دیکھئے: لسان العرب اور المعجم الوسیط مادہ سکر)۔

اصطلاح میں سکران کی تعریف کے سلسلہ میں دو اقوال ہیں:-

۱- امام ابوحنیفہ کے نزدیک سکران اس شخص کو کہیں گے جس پر عقل زائل کر دینے والی مستی چھا جائے اور اس کی وجہ سے وہ آسمان وزمین میں تمیز نہ کر سکے۔

”السكر سرور یزیل العقل فلا یعرف بہ السماء من الأرض“ (رد المحتار ۲، ۲۳۵۹)۔

(سکر وہ سرور ہے جو عقل کو زائل کر دے اور وہ اس کی وجہ سے آسمان وزمین میں تمیز نہ کر پائے)۔

۲- صاحبین کے نزدیک سکران وہ ہے جس کی عقل پر سرور کا غلبہ ہو جائے اور وہ لایعنی گفتگو کرنے لگے ”وقال: بل یغلب علی العقل فیہذی فی کلامہ“ (ایضاً)۔

آگے علامہ شامی فرماتے ہیں: ”وما ل اکثر المشائخ إلی قولہما وهو قول الأئمة الثلاثة، واختاروه للفتوی، لأنہ المتعارف“ (شامی ۲، ۲۵۹)۔ (اکثر مشائخ کا رجحان صاحبین کے قول کی طرف ہے، ائمہ ثلاثہ کا قول بھی یہی ہے اور علماء نے فتویٰ کے لئے اسی کو مختار قرار دیا ہے، اس لئے کہ متعارف یہی ہے)۔

صاحب ”المغنی“ فرماتے ہیں: ”وحد السكر الذی یقع الخلاف فی صاحبه هو الذی یجعله یخلط فی کلامه، ولا یعرف رداءہ من رداء غیره ونعله من نعل غیره (ثم قال) ولا یعتبر أن لا یعرف السماء من الأرض، ولا الذکر من الأنثی، لأن ذلك لا یخفی علی المجنون فعليه أولی“ (المغنی ۸، ۲۵۷)۔

(اور اس سکر کی تعریف جس کے بتلا کے بارے میں اختلاف ہے، یہ ہے کہ جو اس کو کلام میں خلط کرنے والا بنا دے اور وہ دوسرے کی چادر سے اپنی چادر اور دوسرے کے جوتے سے اپنا جوتا نہ پہچان پائے (پھر فرماتے ہیں) اور اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ آسمان وزمین اور مرد و عورت کے درمیان تمیز نہ کر پائے، اس لئے کہ یہ تو پاگل پر مخفی نہیں ہوتا، تو اس پر بدرجہ اولیٰ مخفی نہ ہوگا۔

سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں فقہاء کے مسالک اور ان کے دلائل

سکران کی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے دو مسالک ہیں:

(الف) چنانچہ: سعید ابن المسیب، حضرت عطاء، مجاہد، حسن، بن سیرین، شعبی، نخعی، میمون ابن مہران، حکم، امام مالک، امام ثوری، اوزاعی، قول اصح کے

مدرسہ ضیاء العلوم، میدانیوار تکیہ کلاں (رائے بریلی)۔



مطابق امام شافعی، ابن شبرمہ، امام ابوحنیفہ، صاحبین، سلیمان ابن حرب اور ایک روایت کے مطابق امام احمد ابن حنبل رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ سکران کی طلاق واقع ہوگی، یہ مسلک صحابہ کرام میں سے حضرت علی، حضرت معاویہ اور بقول صاحب المغنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے بھی منقول ہے (المغنی ۲۵۵/۸، لراقع ۲۸۷/۲، المدونۃ الکبریٰ ۲۹۸)۔

(ب) حضرت عثمان، حضرت ابن عباس، حضرت عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس، ابو ثور، ربیعہ، یحییٰ انصاری، لیث، عنبر، اسحاق، مزنی اور ایک قول کے مطابق امام شافعی، امام زفر نیز امام احمد، ابن حنبل رحمہم اللہ کا قول معتمد یہ ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، ہمارے مشائخ حنفیہ میں سے امام کرنی، طحاوی، اور محمد ابن سلمہ نے بھی اسی کو مختار قرار دیا ہے (المغنی ۲۵۶/۸، فتح القدیر ۳۳۵/۳، زاد المعاد ۲۱۰/۵)۔

ایک روایت کے مطابق یہی امام احمد کا مسلک ہے اور ان کے مسلک کا اسی پر استقرار ہے اور اس کی طرف رجوع کر لینے کی امام احمد نے تصریح کی ہے۔

## فریق اول کے دلائل

۱۔ ان حضرات کی پہلی دلیل مندرجہ ذیل آثار ہیں:

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول یہ اثر: ”أن عمر أجاز طلاق السكران بشهادة نسوة“ (نصب الراية ۲۲۲)۔ (حضرت عمرؓ نے عورتوں کی شہادت پر طلاق سکران کو نافذ کر دیا) نیز حضرت علیؓ کا یہ اثر:

”كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه“ (بخاری تعلیقا فی الطلاق، باب فی الإغلاق الخ ۲۰۵، ۹ و سنن بیہقی ۷۰۲۵۹)۔ اس اثر کی تخریح ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ کے حوالہ سے مرفوعاً بھی کی ہے، لیکن اس پر نقد کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے:

”هذا حديث لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء بن عجلان، وعطاء ابن عجلان ضعيف ذاهب الحديث“ (سنن ترمذی مع العرف الشذی، کتاب الطلاق باب ما جاء فی طلاق المعتوه ۱، ۲۲۶)۔

(میں اس حدیث کو مرفوع کی حیثیت سے صرف عطاء ابن عجلان کے طریق سے جانتا ہوں اور عطاء ابن عجلان ضعیف ہیں)۔

صاحب تحفہ نے بھی اس حدیث پر نقد نقل کیا ہے، لیکن حضرت علیؓ پر موقوف حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (دیکھئے: باب مذکور ۲۹۶/۳)۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ شریعت نے فروعات میں سکران کو امر و نہی کا مخاطب بنایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت نے اس کو عاقل قرار دیا ہے، لہذا اس کے تمام فروعی تصرفات معتبر ہوں گے اور طلاق بھی فروعی تصرفات میں سے ایک ہے (دیکھئے: کفایہ مع الفتح ۳۳۷/۳)۔

۳۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اس کی عقل ایک معصیت کے ارتکاب کی وجہ سے زائل ہوئی ہے، لہذا زجر کے لئے حکماً اس کو باقی مانا جائے گا۔

”ولنا أنه زال بسبب هو معصية فجعل باقيا حكماً زجرأله“ (هدایة مع الفتح ۲۳۶، ۲ بدائع الصنائع ۱۵۹/۳)۔

## قابلین عدم وقوع کے دلائل

۱۔ صحابہ کرام کے آثار، مثلاً حضرت عثمانؓ کا قول:

”ليس لمجنون ولا لسکران طلاق“ (بخاری تعلیقا مع الفتح ۹۰۳/۹)۔ (مجنون اور سکران کی طلاق نہیں ہوتی)۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: ”طلاق السكران والمستكره ليس بجائز“ (رواہ البخاری تعلیقا، وقال الحافظ: وصله ابن ابی شیبہ وسعيد بن منصور) (بخاری مع الفتح ۹۰۹/۹)۔ (سکران اور مکروہ کی طلاق جائز نہیں ہے)۔

امام احمد فرماتے ہیں: ”حديث عثمان أرفع شيء فيه، وهو أصح يعني من حديث علي“ (المغنی ۸۰۲۵۶)۔ (اس باب میں حضرت عثمانؓ کی حدیث سب سے عالی ہے اور وہ حضرت علیؓ کی حدیث کے مقابلہ میں اصح ہے)۔

۲۔ صاحب ”المغنی“ عدم وقوع طلاق کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ولأنه زائل العقل أشبه المجنون والنائم (ثم قال) ولأن العقل شرط التكليف إذ هو عبارة عن الخطاب بأمر أو نهي ولا يتوجه ذلك إلى من لا يفهمه، ولا فرق بين زوال الشرط بمعصية أو غيرها بدليل أن من كسر ساقه جاز له أن يصلي قاعداً، ولو ضربت المرأة بطنها فنفتت سقطت عنها الصلاة، ولو ضرب رأسه فجن سقط التكليف“ (المغني ۸۰۹۲۵۶)۔

(اور اس لئے بھی کہ وہ مفقود العقل، پاگل اور سونے والے کے مشابہ ہے) (پھر فرمایا) اور اس لئے بھی کہ عقل شرط تکلیف ہے، کیونکہ تکلیف کا مطلب امر و نہی کا مخاطب بنانا ہے اور خطاب اس شخص کی طرف متوجہ نہیں ہوتا جو اسے سمجھتا نہ ہو اور معصیت یا غیر معصیت سے شرط مفقود ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا، اس دلیل سے کہ جو اپنے پیر توڑ ڈالے، اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہے اور عورت اگر اپنے پیٹ پر ضرب لگائے اور اس کو نفاس آجائے تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر سر پر ضرب لگائے، اور پاگل ہو جائے تو اس سے تکلیف ساقط ہو جائے گی)۔

علامہ ابن ابہام ان حضرات کے قول کی توجیہ ان الفاظ سے کرتے ہیں:

”ووجهه أن أقل ما يصح التصرف معه وإن كان حكمه مما يتعلق بمجرد لفظه القصد الصحيح أو مظلته وليس له ذلك، وهو أسوأ حالا من النائم، لأنه إذا أوقف يستيقظ بخلاف السكران، وصار كزواله بالبنج والدواء وهو الأفيون، وكون زوال عقله بسبب هو معصية لا أثر له وإلا صحت رده ولا تصح“ (فتح القدير ۲۰۲۲۵)۔

(اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ کم از کم چیز جس کے ساتھ تصرف صحیح ہوتا ہے (اگرچہ اس کا حکم مجرد لفظ سے متعلق ہوتا ہو) قصد صحیح یا اس کے مظنہ کا وجود ہے اور سکران کو یہ چیز حاصل نہیں ہے، اور وہ سونے والے سے بھی برے حال میں ہوتا ہے، اس لئے کہ سکران کے برخلاف اگر سونے والے کو بیدار کیا جائے تو بیدار ہو جائے گا اور یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے بھنگ اور دوا یعنی افيون سے عقل زائل ہو جائے اور اس کی عقل کے معصیت سے زائل ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوگا ورنہ اس کا ارتداد صحیح ہوتا جبکہ وہ صحیح نہیں ہوتا)۔

۳۔ علامہ ابن القیم نے عدم وقوع پر اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے:-

”يا أيها الذي آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى“ (سورہ نساء: ۴۳)۔ (اے ایمان والو! نہ جاؤ نماز کے قریب جس وقت کہ تم نشہ کی حالت میں ہو)۔

جہاں تک فریقین کی پہلی دلیل کا تعلق ہے تو اس میں آثار دونوں طرف ہیں، بلکہ بقول بعض فریق ثانی کے آثار زیادہ قوی ہیں، چنانچہ ”المغنی“ میں امام احمد کا قول نقل کیا ہے: ”حدیث عثمان أرفع شئ فيهِ وهو أصح يعني من حدیث علي“ (المغنی ۸۰۲۵۶)۔ (اس باب میں حضرت عثمان کی حدیث سب سے عالی ہے اور وہ حضرت علی کی حدیث کے مقابلہ صحیح ہے)۔

بلکہ راقم کی ناقص فہم کے مطابق حضرت علی کے اس اثر: ”كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه“ (بخاری مع الفتح تعلیقانی الطلاق باب فی الاغلاق الخ ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹) (معتوہ کی طلاق کے علاوہ ہر طلاق جائز ہے) سے فریق اول کا استدلال تام نہیں ہے، اس لئے کہ لغت کی کتابوں میں معتوہ کے جو معنی درج کئے جاتے ہیں ان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے عموم میں سکران بھی داخل ہو جائے گا، چنانچہ قاموس میں ہے:

”عته كعنى... فهو معتوه: نقص عقله أو فقد أو دهش“ (مادہ: عته)

(عته عنی کی طرح ہے، اس سے صیغہ صفت معتوہ ہے: یعنی عقل کم ہو جانا یا ختم ہو جانا یا دہشت زدہ ہو جانا)۔

اور لسان العرب میں ہے: ”المعتوه: المدهوش من غير مس جنون، وقيل: الناقص العقل (مادہ: عته)

(معتوہ بغیر جنون کے دہشت زدہ ہو جانے والے کو کہتے ہیں، اور کہا جاتا ہے کہ ناقص العقل کو کہتے ہیں)۔

اسی لئے حافظ ابن حجر نے سکران کو بھی معتوہ کے حکم میں داخل ہو جانے کی تصریح کی ہے:

”فیدخل فيه الطفل والمجنون والسكران“ (فتح الباری فی الطلاق باب الطلاق فی الاعلاق الخ ۹۰۵)۔  
(لہذا بچہ پاگل اور سکران معتوہ میں داخل ہو جائیں گے)۔

جہاں تک فریق اول کی دوسری دلیل کا تعلق ہے، تو میرے خیال سے صرف احکام شریعت کا مخاطب ہو جانے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ اس کی دی ہوئی طلاق نافذ مانی جائے، اس لئے کہ سونے والا بھی احکام شریعت کا مخاطب ہوتا ہے، لیکن اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

حافظ ابن حجر ابن المنذر سے نقل کرتے ہیں: ”وأجاب ابن المنذر عن الاحتجاج بقضاء الصلوات بأن النائم يجب عليه قضاء الصلاة، ولا يقع طلاقه، فافتراقاً“ (فتح الباری ۹۰۳)۔

(اور نمازوں کی قضا سے استدلال کا جواب ابن المنذر نے اس بات سے دیا ہے کہ سونے والے پر نماز کی قضا واجب ہوتی ہے، اور اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی، لہذا نماز کی قضا اور وقوع طلاق میں فرق ہے)۔

پھر اس دلیل کو تسلیم کیا جائے تو ہر سکران کی طلاق واقع ہونی چاہئے تھی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اور کسی کو اگر زبردستی شراب پلا دی جائے یا کوئی دوا کے طور پر ایفون وغیرہ کھالے اور اسے نشہ آجائے یا شراب پینے سے سردرد ہو جائے اور اس سردرد کی وجہ سے اس کی عقل زائل ہو جائے اور وہ طلاق دے بیٹھے تو طلاق واقع نہیں ہوتی (اس کی تفصیل کے لئے دیکھیے: ہندیہ ۱/۳۵۳، فتح القدر ۳/۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴،



”فقال عثمان البقی: لا یلزمه عقد ولا بیع ولا حد الا حد الخمر فقط“ (عثمان بقی فرماتے ہیں: اس پر سوائے حد خمر کے کوئی اور عقد یا بیع وغیرہ لازم نہیں ہوگی)۔

لیکن اس اشکال کو نظر انداز کر بھی دیں تب بھی راقم کو اکیڑی کی یہ بات دل میں لگتی ہے کہ ہمارے فقہاء نے جس دور اور جس معاشرہ میں یہ فیصلہ فرمایا تھا اس میں بلاشبہ ایقاع طلاق مردوں کے لئے زجر کا کام کر سکتا تھا، اس لئے کہ نکاح جدید کرتے وقت مصارف کا کل یا زیادہ تر حصہ اسی کے ذمہ آتا تھا، آج بھی بعض عرب ممالک میں یہی صورت حال ہے، لہذا ہو سکتا ہے کہ ایقاع طلاق کا فیصلہ آج بھی ان کے یہاں زاجر ہو۔

لیکن اس دور میں ہمارے ملک کی صورت حال اس سے خاصی مختلف ہے، چنانچہ طلاق واقع ہونے سے مرد سے کئی گنا زیادہ عورتوں کو مصائب کا شکار ہونا پڑتا ہے، مرد کو خواہ کچھ دشواری پیش بھی آتی ہو، لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ عام طور سے اسے دوسرا رشتہ آسانی سے مل جاتا ہے، لیکن عورتوں خاص طور سے مطلقہ عورتوں کے لئے رشتہ تلاش کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہوتا اور زوجین اگر صاحب اولاد ہوں تو ان کے بچوں پر بھی مصائب کے پہاڑ ٹوٹ پڑتے ہیں اور وہ دو چکیوں کے درمیان میں پس کر رہ جاتے ہیں، لہذا راقم کی رائے میں امام زفر کے قول پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہونی چاہئے۔

امام زفر وغیرہ کے قول کو فتویٰ کے لئے مختار قرار دینے کے وجوہ

۱۔ ایک وجہ ترجیح راقم کی فہم ناقص میں یہ ہے کہ کسی حکم کا زجر الّا گویا اس کا بطور تعزیر واقع ہونا ہے، اس لئے کہ زجر کا مقصد بھی مکلف کو منہی عنہ سے باز رکھنا ہوتا ہے اور تعزیر کا مقصد بھی یہی ہوتا ہے، لہذا زجر و تعزیر ایسی چیزوں سے ہونی چاہئے جو واقعہً بدو ع کا کام کر سکیں، اسی وجہ سے عرف اور علاقہ کی تبدیلی سے تعزیرات کی شکلیں بدل جاتی ہیں، چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر تعزیر کی کسی نوع کو ایک علاقہ میں توہین سمجھا جاتا ہو اور دوسرے علاقہ میں تعظیم سمجھا جاتا ہو، تو دونوں جگہ الگ الگ چیزوں سے تعزیر ہوگی۔

”قال القرافي: إن التعزیر یختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة وتطبيقاً لذلك، قال ابن فرحون: رب تعزیر فی بلد یکون إکراماً فی بلد آخر کقطع الطیلان لیس تعزیراً فی الشام بل إکرام، وكشف الرأس عند الأندلسین لیس هواناً، مع أنه فی مصر والعراق هوان“ (الموسوعة الفقهیه ۱۲، ۲۶۲ تعزیر فقرہ ۱۱)۔

(قرافی کہتے ہیں کہ تعزیر زمانوں اور مکانات کے مختلف ہونے سے بدل جاتی ہے، اس کی تطبیق میں ابن فرحون کہتے ہیں کہ کسی شہر کی بعض تعزیرات دوسرے شہر میں اعزاز ہوتی ہیں جیسے چادروں کو کاٹ ڈالنا شام میں تعزیر نہیں بلکہ اعزاز ہے اور اہل اندلس کے یہاں سر کھولنا ذلت نہیں ہے جب کہ مصر اور عراق میں وہ ذلت ہے)۔

لہذا جب یہ بات متحقق ہوگئی کہ طلاق سکران کے وقوع کا حکم زجر ہے اور موجودہ دور میں وقوع کا حکم لگانا زجر نہیں رہ گیا ہے، بلکہ اس میں کچھ دوسرے معصومین بلا سبب دشواریوں میں پڑ جاتے ہیں تو اب زجر کی اس شکل کو تبدیل کیا جاسکتا ہے اور چونکہ حکم کی یہ تبدیلی عرف کی تبدیلی کے سبب ہے، لہذا اس سے خروج عن اہمذہب لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ ابھی آگے تفصیل آ رہی ہے کہ تغیر زمان کی وجہ سے حکم میں تبدیلی کر لینے کی اجازت ہمارے فقہاء نے خود دے رکھی ہے۔

۲۔ فقہاء نے بیان کیا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین متفق ہوں تو ضرورت کے بغیر اس سے عدول جائز نہیں ہے۔

”والحاصل أنه إذا اتفق أبو حنیفة وصاحباه علی جواب لم یجز العدول عنه إلا لضرورة“ (رسائل ابن عابدین ۱، ۲۶)۔

(خلاصہ کلام یہ کہ جب امام صاحب اور صاحبین کسی جواب پر متفق ہوں تو بغیر ضرورت اس سے عدول کرنا جائز نہ ہوگا)۔

اور اگر عرف و عادت بدل جائے، زمانہ میں تبدیلی ہو جائے، یا ضروریات متقاضی ہوں تو اس صورت میں تینوں کے مقابلہ میں امام زفر کے قول کو بھی اختیار کرنے کی گنجائش رہتی ہے، چنانچہ ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جہاں پر ائمہ ثلاثہ کے قول کو مندرجہ بالا وجوہات کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا اور امام زفر کے قول پر عمل کیا گیا۔

اس پر اگر یہ اشکال کیا جائے کہ مندرجہ بالا تفصیل تو صرف مفتی مجتہد کے لئے ہے اور علامہ شامی نے لکھا ہے کہ دور حاضر میں مفتی مجتہد ختم ہو گئے ہیں، لہذا تفصیل (یعنی پہلے امام صاحب کے قول پر فتویٰ دیا جائے، نہ ہو تو صاحبین کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے)۔

”ولما انقطع المفتی المجتہد فی زماننا ولم یبق إلا المقلد المحض وجب علینا اتباع التفصیل“ (رسائل ابن عابدین

(۱۰۲۸)۔ پھر ہمارے لئے امام زفر کے قول کو راجح قرار دینے کی گنجائش کہاں ہے؟

تو میں عرض کروں گا کہ اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ انفرادی اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے، تب بھی بقول علماء اجتماعی اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے، لہذا اگر ہمارے علماء کی اکثریت امام زفر کے قول پر فتویٰ کی اجازت دیتی ہے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، مولانا منت اللہ صاحب رحمانی کی یہ تحریر دل کو لگتی ہے:

”آج کے حالات میں کسی خاص فرد کو تو یہ منصب سونپ دینا درست نہیں، لیکن علماء اور اصحاب نظر کی ایک جماعت جو دین کے متعلق ضروری علوم میں مہارت رکھتی ہو اور اس کی نگاہ زمانہ حال اور اس کی ضروریات، ملک کے تمدنی و ثقافتی معاملات پر گہری ہو، نیز تاریخ اسلام، فقہ اسلامی کے مختلف ادوار اور ان تاریخی عوامل پر بھی نظر ہو جو مختلف مراحل میں قانون پر اثر انداز ہوئے ہوں نیز وہ ورع و تقویٰ کے زیور سے بھی آراستہ ہوں اور کتاب و سنت، آثار صحابہ، اجماع متقدمین اور اجتہاد فقہاء کو سامنے رکھ کر اپنی پوری صلاحیتیں اخلاص اور نیک نیتی کے ساتھ صرف کریں تو امید ہے کہ ان مسائل کا حل نکل سکے گا (پھر آگے اس کی کچھ نظیریں بھی بیان کی ہیں) (بحث و نظر فقہی سمینار نمبر ۲ شمارہ ۶ خطبہ افتتاحیہ، ص ۳۳/۳۴)۔

اور جب ہم اس بات کو تسلیم کر لیں تو مندرجہ بالا اشکال دور ہو جاتا ہے اور یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ مشائخ مجتہدین ہی کی طرح اجتماعی طور پر ہمارے لئے بھی امام زفر کے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش ہے اور جس طرح تقریباً سترہ مسائل میں امام زفر کے قول کو راجح قرار دینے سے ہمارے مشائخ کا خروج عن اہل مذہب لازم نہیں آیا، اس مسئلہ میں ہمارے امام زفر کے قول کو مفتی بہ قرار دینے سے بھی خروج عن اہل مذہب لازم نہیں آئے گا، علامہ شامی نے اس کی توجیہ یوں کی ہے:

”وكذا ما بناه المشائخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة ونحو ذلك لا يخرج عن مذهبه أيضاً، لأن ما رجحوه لترجيح دليله عندهم، مأذون به من جهة الإمام، وكذا ما بنوه على تغير الزمان والضرورة باعتبار أنه لو كان حياً لقال بما قالوه“ (رسائل ابن عابدین ۱۰۲۵)۔

(اسی طرح جس کی بناء مشائخ نے زمانہ کی تبدیلی یا ضرورت وغیرہ کی وجہ سے (نئے پیدا شدہ) عرف حادث پر رکھی ہو، وہ بھی امام صاحب کے مذہب سے باہر نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس کو انہوں نے اپنے نزدیک دلیل کے راجح ہونے کی بنیاد پر ترجیح دیا ہے، اس کی امام صاحب کی طرف سے اجازت ہے، اسی طرح اس کا بھی حکم ہوگا جس کی بناء مشائخ نے زمانہ کی تبدیلی اور ضرورت کی وجہ سے اس اعتبار سے کی ہو کہ اگر امام صاحب زندہ ہوتے تو وہی کہتے جو وہ کہہ رہے ہیں)۔

رسم المفتی میں اس طرح کے مسائل کی تعداد سترہ لکھی ہے، پھر یہ بھی فرمایا ہے کہ تعداد اتنی نہیں ہے، لیکن اس طرح کے مسائل کی تعداد سترہ ہو یا اس سے کم ہو، اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا، اس لئے کہ اس سے ہمارے مدعا کا اثبات بہر حال ہو جاتا ہے کہ اس طرح کے حالات میں امام زفر کے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش موجود ہے۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اس طلاق کا وقوع شوہر کے لئے اس زمانہ میں یقیناً ناجز رہا ہوگا، اسی لئے اکثر کتب فقہیہ میں اس بات کو بطور دلیل پیش کیا گیا ہے، لیکن اب زمانہ بدل گیا ہے اور اس طلاق کا وقوع شوہر کے لئے بطور زجر نہیں رہ گیا ہے، بلکہ وقوع کے فیصلہ سے کچھ دوسرے معصومین کو مصائب کا سامنا کرنا پڑتا ہے، لہذا امام زفر کے قول پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہے۔

اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ زمانہ قریب میں تغیر زمان اور ضرورت وغیرہ کی وجہ سے حضرت تھانوی نے کئی مسائل میں صرف یہی نہیں کہ فقہ حنفی کے غیر مفتی بہ اور مرجوح کو اختیار کیا بلکہ امام مالک کے مسلک کو بھی اختیار کیا اور جمہور علماء نے ان کی تائید کی اور خود فقہ اکیڈمی بھی کئی بار اس طرح کے جرأت مندانہ قدم اٹھا چکی ہے اور عام طور سے علمی حلقوں میں اس کا استقبال ہی ہوا ہے۔

☆☆☆



## نشہ والے شخص کی طلاق کا شرعی حکم

مولانا ابوبکر قاسمی ع

اگر کسی شخص نے نشہ آور چیز کا استعمال خود اپنے اختیار و تعدی سے نہیں کیا، بلکہ کسی کے اکراہ (زبردستی کرنے) سے یا بحالت اضطرار یا کسی معتمد مسلم ڈاکٹر کے مشورہ سے بطور علاج کے کیا یا یہ معلوم نہیں ہے کہ یہ چیز نشہ آور ہے اور استعمال کر لیا یا یہ معلوم ہے کہ یہ چیز نشہ آور ہے لیکن اس کے استعمال سے فوری نشہ پیدا نہیں ہوا بلکہ درد سر ہو اور عقل زائل ہوگی، یا کھانا کھایا اور سکر پیدا ہو گیا یا کسی جائز و مباح چیز کے استعمال سے سکر پیدا ہو گیا، اور اسی حال میں بیوی کو طلاق دیدی تو ان تمام صورتوں میں ایسے سکران کی طلاق باتفاق فقہاء واقع نہ ہوگی، البتہ تمام صورتوں میں یہ شرط ہے کہ نشہ آور چیز کے استعمال سے عقل بالکل چھپ گئی ہو اور اس کے تصرفات میں بگاڑ آ گیا ہو، ورنہ اگر نشہ کے استعمال کے باوجود ہوش و حواس صحیح ہوں تو بلاشبہ ایسے شخص کی طلاق واقع ہوگی (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/۲۹، فتح الباری ۹/۳۰۳)۔

دفع طلاق کے قائلین کے بالمقابل فقہاء کا ایک گروہ وہ ہے جن کے نزدیک حالت نشہ میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی، ان میں سرفہرست سیدنا عثمانؓ، سیدنا ابن عباسؓ، ابوالشعثاء، عطاء، طاؤس، عکرمہ، قاسم، عمر بن عبدالعزیز، ربیعہ، لیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ، امام احمد بن حنبل، ابن حزم ظاہری اور حافظ ابن قیم کا نام آتا ہے اور فقہائے حنفیہ میں سے امام طحاوی، ابوالحسن کرخی اور شوافع میں سے امام مزنی بھی اسی کے قائل ہیں (فتح الباری ۹/۳۰۳)۔

### قائلین وقوع کے دلائل

- ۱۔ سکران کی طلاق کے وقوع کے قائلین کی سب سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے سکران کو احکام شرعیہ کا مکلف قرار دیا ہے۔
- ۲۔ دوسری دلیل وہ حدیث نبوی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کے صریح الفاظ سے وقوع طلاق کے لئے قصد و ارادہ اور نیت کی قطعاً ضرورت نہیں ہے، بلکہ بغیر نیت اور قصد و ارادہ کے محض مذاق سے الفاظ طلاق کے تکلم سے بلکہ بطور خطا کے زبان سے الفاظ طلاق کے صادر ہو جانے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے: ”ثلث جدهن جد و هزلهن جد: النکاح والطلاق والرجعة“ (ابوداؤد ۱۰۲۹۸، ابن ماجہ ۱۰۱۲۷، ترمذی ۱۰۲۲۵، مشکوٰۃ ۲۰۲۸۲، معانی الآثار ۲۰۵۷)۔

مندرجہ حدیث نبوی سے یہ بات بالکل عیاں ہوگئی کہ طلاق کا وقوع بلا قصد کے محض الفاظ طلاق کے تکلم سے بھی ہو جاتا ہے، بشرطیکہ وہ طلاق دینے کا اہل ہو اور ظاہر ہے کہ جو شخص خود اپنے اختیار سے نشہ آور چیز کو استعمال کر کے سکران بنا ہے وہ بلاشبہ عند الشرع اہل ہے اور احکام شرع کا مکلف ہے، اس لئے بلاشبہ اس کی دی ہوئی طلاق واقع ہوگی، اس کے برعکس سکران کی نماز حالت سکر میں صحیح نہ ہوگی، کیونکہ صحت نماز کے لئے نیت اور قصد و ارادہ ضروری ہے، کیونکہ نماز ذکر ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: ”واقم الصلوٰۃ لذكري“ (سورہ طہ: ۱۳)۔

- ۳۔ جمہور کی تیسری دلیل حضرت عمرؓ کا وہ فیصلہ ہے جو مصنف بن ابی شیبہ میں مذکور ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے عورتوں کی شہادت کو سن کر حالت نشہ میں طلاق دینے والے شخص کی طلاق نافذ فرمادی۔

”أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه أن عمر أجاز طلاق السكران بشهادة نسوة“ (نصب الراية ۳/۲۲۲)۔

- ۴۔ حالت نشہ میں وقوع طلاق کے سلسلہ میں جمہور علماء کی چوتھی دلیل حضرات صحابہ کا وہ اجماع ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ ان حضرات نے حد قذف کے جاری کرنے میں نشہ والے شخص کو تندرست و باہوش شخص کے مانند مکلف قرار دیا ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/۲۹)۔

- ۵۔ طلاق سکران کے وقوع کی پانچویں دلیل سکران کے سلسلہ میں حضرات صحابہ کا وہ اجماع و اتفاق ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نشہ آور چیز کو استعمال کر کے

ع مدرسہ اسلامیہ، شکر پور بھارہ، درجہ نگہ۔



مردموش ہو جانے والے شخص کی مزا اس شخص کی مزا کے مانند ہے جو بغیر کسی شرعی ثبوت کے کسی پاکدامن عورت پر زنا کی تہمت لگائے، کیونکہ جو شخص نشا اور چیز کو استعمال کرتا ہے وہ افترا پر دازی بھی کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ حالت نشی میں افترا پر دازی کے سبب سے معتد نہیں قرار دیا جاسکتا ہے، بلکہ اس حالت میں بھی وہ شخص لہذا مشرع کا مکلف ہے لہذا سکران کی طلاق بلاشبہ واقع ہوگی۔

”واستدلوا بقول الصحابة في قصة الاتفاق على أن حد السكر حد المقتري لأنه إذا سكر افتري فلولا أنه يواخذ بافتراءه لم يحدوه حد المقتري“ (حاشیہ مؤطا امام مالک ۲۲۱)۔

۶۔ وقوع طلاق سکران کی چٹھی دلیل یہ ہے کہ سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ نے سکران کی طلاق کو واقع قرار دیا ہے۔

چنانچہ علامہ ابن قیم علیہ الرحمہ نے زاد المعاد میں لکھا ہے: ”عن سعيد بن المسيب أن معاوية أجاز طلاق السكران“ (زاد المعاد ۵: ۲۱۲، المحلی ۱۰: ۲۰۹)۔

۷۔ سکران متعدی کے طلاق کے واقع ہونے کی ساتویں دلیل یہ ہے کہ شریعت نے مجنون و معتود کے علاوہ برائغ کی وہی ہوئی طلاق کو معتبر تسلیم کیا ہے چنانچہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے۔ ”کل طلاق جائز الا طلاق المعتوه“ (نصب الراية ۲: ۲۲۲، فقلا عن مصنف ابن ابی شیبہ)۔

لہذا سکران متعدی کے جس طرح فعل جنایت کو بالاتفاق علماء نے موجب مؤاخذہ قرار دے کر تاوان کو لازم کیا ہے اسی طرح اس کے قول کو معتبر تسلیم کیا جائے گا اور اس کی وہی ہوئی طلاق واقع ہوگی۔

طلاق سکران کے سلسلہ میں یہاں تک قائلین وقوع کے دلائل کا خلاصہ تھا اور عدم قائلین کی طرف سے علامہ ابن قیم علیہ الرحمہ نے اس آیت قرآنی کو پیش کیا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے حالت سکر میں نماز ادا کرنے سے منع کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

”حتى تعلموا ما تقولون“ (سورہ نساء: ۲۳)۔ (یہاں تک کہ تم جان لو کہ کیا کہہ رہے ہو)۔

علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے سکران کے قول کو غیر معتبر مانا ہے، اس لئے کہ وہ نہیں جانتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے لہذا سکران کی طلاق واقع نہ ہوگی (زاد المعاد ۵: ۲۱۰)۔

لیکن آیت مذکورہ سے علامہ ابن قیم علیہ الرحمہ کا سکران کے قول کے غیر معتبر ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ اس آیت سے جو ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ نماز حالت سحر میں پڑھی جائے تو صحیح ہے، مگر اس سے سکران کے قول کا غیر معتبر ہونا ثابت نہیں ہو سکتا، کیونکہ مذہب اسلام نے ہر نشا اور چیز کو موجب بغض و عناد قرار دیا ہے (زاد المعاد ۵: ۲۱۰، نصب الراية ۳: ۲۲۲)۔ جو سکران کے قول کے معتبر ہونے پر دلیل ہے۔

”وصح عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه قال: ليس لمجنون ولا لسكران طلاق“ (بخاری ۲: ۴۳، باب الطلاق في الاغلاق)۔

”قال ابن عباس طلاق السكران والمستكره ليس بجائز“۔

وقوع طلاق کے لئے ضروری ہے کہ تلفظ طلاق کے ساتھ قصد صحیح ہو اور ظاہر ہے کہ حالت سکر میں صحیح قصد نہیں ہو سکتا، اس لئے سکران کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ عدم وقوع طلاق کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ جب سکران کا کنروا تدا معتبر نہیں ہے تو اس کی طلاق کیونکر معتبر ہوگی، نیز جب سکران غیر متعدی کی طلاق واقع نہیں ہوتی تو سکران متعدی کی طلاق کیونکر معتبر ہوگی۔

یہاں تک فریقین کے پیش کردہ دلائل کا خلاصہ ہوا، دونوں گروہ کے دلائل میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے گروہ کے دلائل زیادہ قوی ہیں اور قرآن و سنت کے اشارات اور دیگر نشانے سے قائلین وقوع ہی کی تائید ہوتی ہے، دوسرے گروہ کے دلائل تو بعض کی حیثیت شہادت کی ہے اور بعض دلائل اگرچہ صحیح ہیں لیکن قائلین وقوع کے دلائل کی موجودگی میں ان میں تاویل لازم ہے، جس کی تائید تابعین کے آثار سے ہوتی ہے تاکہ دونوں متضاد اقوال میں تطبیق ہو جائے۔

☆☆☆

## سماجی مشکلات کی وجہ سے طلاق سکران کے عدم وقوع کا حکم

مولانا بدر احمد مجیبی ندوی علیہ

نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق کے حکم میں عہد صحابہ سے ہی اختلاف چلا آ رہا ہے، بعض صحابہ کرام اس کے وقوع کے قائل تھے اور بعض عدم وقوع کے۔ صحابہ میں سے حضرت عمر فاروقؓ کے بارے میں روایات ملتی ہیں کہ انہوں نے سکران کی طلاق کو نافذ قرار دیا ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے:

”عن أبي لبيد أن عمر أجاز طلاق السكران بشهادة النسوة“ (مصنف ابن ابی شیبہ ۴/۷۵)۔

اسی طرح حضرت علیؓ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ بھی طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے (مرقاۃ شرح مشکاۃ ۶/۲۸۹)۔

حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں صراحت ملتی ہے کہ وہ سکران کی طلاق کو واقع قرار نہیں دیتے تھے، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل تھے، صحیح بخاری میں تعلیقاً مذکور ہے:

”وقال عثمان: ليس لمجنون ولا لسکران طلاق. وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستكره ليس بجائز“ (صحیح بخاری ۲/۷۹۳)۔

تابعین کے عہد میں دونوں قول کے قائلین نظر آتے ہیں اور دونوں طرف کثیر جماعت ہے، طلاق سکران کے وقوع کے قائل تابعین میں درج ذیل حضرات ہیں۔ عمر بن عبدالعزیز، عکرمہ، قاسم بن محمد، طاؤس، ربیعۃ الرائی، ابو الشعشاء، شعبی، عطاء بن رباح وغیرہ۔ حضرات مجتہدین میں بھی دونوں فریق موجود ہیں، قائلین وقوع میں امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام سفیان ثوری، امام شافعی، امام ابو یوسف، امام محمد وغیرہ ہیں اور عدم وقوع کے قائلین میں امام لیث بن سعد، امام احمد بن حنبل، امام اسحاق بن راہویہ، امام زفر، امام ثور وغیرہ ہیں (فتح الباری ۹/۳۹۱، فتح القدیر ۳/۳۳۵، شرح نقایۃ لعلی القاری ۸/۱۳۶، نیل الأوطار ۶/۲۳۵، المغنی ۱۱۵/۷)۔

ائمہ اربعہ کے اقوال ان کے مسلک کی کتابوں سے پیش کئے جا رہے ہیں تاکہ خود اپنے مسلک کی کتابوں سے طلاق سکران کے سلسلہ میں ائمہ کے اقوال واضح طور سے معلوم ہو جائیں۔

حنفیہ..... حنفیہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے اپنی مرضی سے بلا ضرورت حرام مسکر چیز کا استعمال کیا جس سے اس کو نشہ آ گیا اور اس نے اس کے نشہ میں بیوی کو طلاق دیدی تو یہ طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر مباح چیز کے استعمال سے نشہ آ گیا یا اضطراری حالت میں مسکر چیز استعمال کی یا اس کو زبردستی پلا دی گئی اور اس نے اس کے نشہ میں بیوی کو طلاق دیدی تو ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی (خلاصۃ الفتاویٰ ۲/۵۷۲، بدائع الصنائع ۳/۹۹، فتح القدیر ۳/۳۳۸)۔

مالکیہ..... امام مالک کے نزدیک بھی ممنوع سبب سے جس کو نشہ آیا ہے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، اسی طرح حدود و قصاص وغیرہ کے احکام اس پر نافذ ہوں گے اور سبب مباح سے نشہ ہوا ہے تو اس طرح طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ وہ مجنون کے مثل ہوگا (الکافی لابن عبدالبر ۲/۲۶۲، بدایۃ المجتہد ۲/۹۵، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/۵۲۳، کتاب الامم ۵/۲۳۵، السراج الوہاب علی متن المنہاج ۸/۴۰۸)۔

حنابلہ..... امام احمد بن حنبل کے طلاق سکران کے بارے میں تین اقوال ملتے ہیں: ایک قول وقوع کا ہے جس کو ابو بکر خلال وغیرہ نے اختیار کیا ہے، دوسرا قول عدم وقوع سے متعلق ہے جس کو ابو بکر عبدالعزیز نے اختیار کیا ہے اور تیسرا توقف کا ہے کہ اس میں عہد صحابہ سے ہی اختلاف منقول ہے، اس لئے اس میں توقف کیا

استاذ، المعهد العالی للتدریب فی القضاء والافتاء پھلوار شریف۔

جائے اور کوئی قول اختیار نہ کیا جائے، علامہ ابن قدامہ حنبلی پہلے وقوع کے قائل تھے مگر بعد میں انہوں نے عدم وقوع کی طرف رجوع کر لیا تھا (المغنی ۷/۱۱۵، اعلام الموقعین ۴/۳۸۸)۔

مذہب اربعہ کی ان کتابوں سے یہ وضاحت ہو جاتی ہے کہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، کے نزدیک اگر سکر ممنوع سبب سے ہوا ہے تو سکران کی طلاق واقع ہو جاتی ہے اور حنابلہ کے نزدیک سکران کی طلاق واقع نہیں ہوتی، بعد کے فقہاء کی ایک تعداد نے عدم وقوع کے قول کو اختیار کیا ہے، حنفیہ میں سے امام زفر، امام طحاوی، امام کرنی، فقیہ محمد بن مسلمہ وغیرہ اس طلاق کے متعلق عدم وقوع کے قائل ہیں۔ شافعیہ میں سے امام مزنی بھی عدم وقوع کے قائل ہیں، اسی طرح ابن حزم، ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی عدم وقوع کے قائل ہیں۔

### قائلین وقوع کے دلائل

فریق اول یعنی سکران کے وقوع کے قائل فقہاء کرام کے دلائل حسب ذیل ہیں:

”الطلاق مرتان فإمساک بمعروف أو تسریح بإحسان۔ إلى قوله تعالى۔ فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غیره“ (سورہ بقرہ ۲۲۹-۲۳۰)۔

یہ آیت عام ہے، اس میں تمام طرح کے طلاق دینے والے شامل ہیں، ان کی طلاق واقع ہو جائے گی، اس میں سے بعض افراد حدیث کے ذریعہ خاص کئے گئے ہیں، وہ اس حکم سے خارج ہیں ان کی طلاق واقع نہیں ہوگی:

”رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبی حتى یبلغ وعن المعتوه حتى یعقل“ (رواہ الترمذی و ابوداؤد، مشکاة ۱۰۲۸۴)۔

اس حدیث کی رو سے سونے والے، مجنون اور صبی اس حکم سے خارج ہو جاتے ہیں، ان کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی، ان کے علاوہ سب کی طلاق واقع ہوگی، اس لئے سکران کی طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔

صحابہ کرام میں حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت علیؓ کے آثار: یہ حضرات طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے۔

سکران مکلف ہے، کیونکہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر وہ قذف کرے گا تو اس پر حد جاری ہوگی، کسی کو قتل یا زخمی کرے گا تو قصاص لیا جائے گا، جبکہ غیر مکلف پر حد و جاری نہیں ہوتے، جب وہ مکلف ہے تو مکلف کی طلاق واقع ہوتی ہے، اس لئے سکران کی طلاق بھی واقع ہوگی۔

وہ شرائع کا مخاطب ہے، کیونکہ سکر کی حالت میں بھی اس پر نماز و روزہ وغیرہ فرض ہیں، نشہ اترنے کے بعد وہ نمازیں پوری کرے گا۔

سکران کی عقل کا زوال معصیت کی وجہ سے ہوا ہے، اس نے معصیت کا کام کیا ہے یعنی اپنی مرضی سے بلا ضرورت شراب پی ہے، جس سے اس کو نشہ آ گیا ہے، اس لئے اس کی عقل کے زوال کا شرعاً اعتبار نہیں کیا گیا ہے اور اس کو قائم العقل کے مثل قرار دیا گیا ہے اور جب وہ قائم العقل کے مثل ہے تو اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے۔

### دلائل کا تجربہ

پہلی دلیل میں آیت قرآنی کے عموم سے استدلال کیا گیا ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس کو عام ماننے کی صورت میں مباح چیز کے سکر میں دی گئی طلاق بھی واقع ہونی چاہئے، اسی طرح اکراہ یا اضطرار کی صورت میں نشہ آ جانے پر دی گئی طلاق بھی واقع ہونی چاہئے جس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

دوسری دلیل میں بعض صحابہ کرام یعنی حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے وقوع کے قول سے استدلال کیا گیا ہے، اس پر یہ اشکال ہے کہ دوسرے صحابہ عدم وقوع کے بھی قائل ہیں۔

بقیہ تینوں دلیلیں قیاس سے متعلق ہیں:

۱۔ سکران کو زجر امکلف بنایا گیا ہے، اس لئے اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے، اس پر اشکال یہ ہے کہ پھر تو ان کے بھی تمام تصرفات درست ہونے



چاہئیں جس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

سکران کو شراخ کا مخاطب بنایا گیا ہے، نماز و روزہ اس کو افاقہ کے بعد ادا کرنا ہے، اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ تو سونے والے پر بھی لازم ہے، وہ بھی نیند سے بیداری کے بعد فرائض ادا کرے گا، لیکن نیند میں اس کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی، اسی طرح سکران کی طلاق بھی واقع نہیں ہونی چاہئے۔

سکران کی عقل کا زوال معصیت کی وجہ سے ہوا ہے، اس لئے اس کو قائم العقل قرار دیا گیا ہے، اس پر یہ اشکال ہے کہ اس زجر کی کیا ضرورت ہے، شریعت نے خود اس پر حد خمر جاری کی ہے، پھر ایک اور سزا نافذ کرنا اس پر اضافہ ہے جو درست نہیں ہے اور نہ اس کی کوئی نظیر ہے۔

قائلین عدم وقوع کے دلائل

فریق دوم یعنی طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل فقہاء کرام کے دلائل درج ذیل ہیں:

”یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون“ (سورہ نساء: ۴۳)۔

اس آیت میں حالت سکر میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے اور حکم ہوا ہے کہ جب اپنی کہی ہوئی بات سمجھنے لگو تب نماز پڑھو، یہ اس پر واضح دلیل ہے کہ سکران یہ نہیں سمجھتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، اس کے اندر فہم کی صلاحیت نہیں رہتی، ایسا شخص جو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ مکلف کیسے ہو سکتا ہے، مکلف ہونے کے لئے فہم کی صلاحیت کا ہونا شرط ہے۔

حضرت ماعز سلمیٰؓ کی مشہور حدیث ہے کہ جب انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس زنا کا اقرار کیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کا منہ سوگھ کر دیکھو کہیں یہ نشہ میں تو نہیں ہیں، کسی صحابی نے ان کے منہ کو سوگھ کر خبر دی کہ یہ نشہ میں نہیں ہیں تو ان پر حد جاری کی گئی، اس سے معلوم ہوا کہ اگر وہ نشہ میں ہوتے تو ان کا اقرار معتبر نہ ہوتا اور جب نشہ کا اقرار معتبر نہیں ہے تو نشہ کی طلاق بھی معتبر نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ اقرار اور طلاق دونوں کا تعلق اقوال سے ہے۔

صحابہ کرام میں سے حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے آثار: یہ حضرات طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل تھے۔

سکران کی عقل زائل ہوتی ہے اور مکلف ہونے کے لئے عقل شرط ہے، عقل نہ ہونے کی وجہ سے ہی صبی، مجنون، بیہوش، سونے والے کی طلاق واقع نہیں ہوتی، زائل العقل ہونے کی وجہ سے ہی سکران کا ارتداد بھی درست نہیں ہے، اس لئے اس کی طلاق بھی واقع نہیں ہونی چاہئے۔

معصیت کی وجہ سے کسی عمل کا اصل حکم تبدیل نہیں ہوتا، مثلاً کسی شخص نے اپنا پیر قصداً توڑ لیا ہے اور وہ قیام پر قادر نہیں ہے تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا، اس سے قیام ساقط ہو جائے گا، اسی طرح کسی شخص نے خودکشی کی کوشش کی جس سے اس کی زندگی تو بچ گئی لیکن جنون طاری ہو گیا تو اس پر مجنون کا حکم جاری ہوگا اور وہ غیر مکلف قرار دیا جائے گا، اگر کسی نے چوری یا ڈاکہ زنی کی نیت سے سفر کیا تو اس کو سفر کی شرعی سہولت حاصل ہوگی، وہ نماز قصر کرے گا، اسی طرح سکران مفقود العقل ہوتا ہے، خواہ اس نے اپنی مرضی سے نشہ استعمال کیا ہو، اس کا حکم بھی مفقود العقل لوگوں کی طرح ہونا چاہئے، اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے۔

دلائل پر تبصرہ

آیت قرآنی سے استدلال پر یہ اشکال ہے کہ یہ آیت تحریم خمر سے قبل کی ہے اور یہ سکران کی طلاق واقع نہ ہونے پر صریح نہیں ہے، حدیث ماعز پر یہ اشکال ہے کہ اس سے بھی طلاق سکران کے عدم وقوع کی صراحت نہیں ہوتی ہے، البتہ اس سے اقرار سکران کے معتبر نہ ہونے کا مفہوم نکلتا ہے۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے آثار سے استدلال پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے مقابلہ میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار وقوع کے بارے میں بھی موجود ہیں، بقیہ دلیلیں قیاس سے متعلق ہیں، ان کے بارے میں فریق اول یہ کہہ سکتا ہے کہ قیاس کے اعتبار سے تو طلاق نہیں ہونی چاہئے تھی، لیکن بطور سزا طلاق واقع مانی جاتی ہے۔

دونوں فریق کے دلائل کے جائزہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ دونوں فریق میں سے کسی کے پاس قرآن سے کوئی صریح دلیل نہیں ہے، اسی طرح کوئی حدیث مرفوع صحیح جو اس باب میں صریح ہو موجود نہیں ہے، جہاں تک صحابہ کرام کے آثار کا تعلق ہے تو دونوں طرح کے آثار موجود ہیں، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے پیش نظر بھی کوئی نص نہیں تھی، یہ بھی اجتہاد و قیاس پر ہی مبنی ہیں، اس لئے اب مسئلہ قیاس پر ہی آجاتا ہے، دونوں فریق قیاس سے کام لیتے ہیں۔

## موجودہ حالات کا تقاضہ

ہم دلائل کے قوت و ضعف سے قطع نظر کر کے یہ جائزہ لیں کہ موجودہ حالات کے پیش نظر سکران کی طلاق کے بارے میں کیا فتویٰ ہونا چاہئے۔ جو فقہاء کرام طلاق سکران کے وقوع کے قائل ہیں، وہ اس کو شوہر کے لئے بطور سزا نافذ کرتے ہیں کہ اس سے شوہر کو اپنی غلطی کا احساس ہوگا اور وہ آئندہ شراب نوشی سے پرہیز کرے گا، فقہاء کرام کے زمانے کی حد تک تو یہ فیصلہ درست تھا کہ اس زمانے کے ماحول کے لحاظ سے واقعی اس کو عبرت ہوتی تھی اور عورتوں کے لئے بھی زیادہ پریشانی نہیں تھی، بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی شادیاں عام طور سے ہو جایا کرتی تھیں۔

لیکن موجودہ ماحول میں جبکہ جہیز و مطالبات جیسی ہندوانہ رسم و رواج کی وجہ سے کنواری لڑکیوں کی شادیوں میں بھی دقتیں پیش آرہی ہیں، بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی شادیاں انجام دینا تو بہت دشوار اور مشکل ترین مسئلہ بن گیا ہے، اگر سکران کی طلاق کو واقع مانیں تو شوہر کو کوئی سزا نہیں ملتی، وہ بڑے آرام سے دوسری شادی کر لیتا ہے اور ساری سزا اس کی معصوم اور بے قصور بیوی پر عائد ہو جاتی ہے، اور وہ زندگی بھر کے اس عذاب کو برداشت کرنے کے لئے تنہا رہ جاتی ہے، فقہاء کرام نے جس مقصد کے پیش نظر اس کو نافذ کیا تھا وہ فوت ہو چکا ہے، اب یہ طلاق شوہر کے بجائے اس کی بے قصور بیوی کے لئے سزا بن چکی ہے۔

ایسے حالات میں حنفیہ میں سے ہی امام زفر، فقیہ محمد بن مسلمہ، امام طحاوی اور امام کرخی کے قول کو اختیار کر کے اس پر فتویٰ دینا بہت مناسب معلوم ہوتا ہے اور اندازہ ہوتا ہے کہ صاحب درمختار علامہ حنفی نے بھی کچھ ایسے ہی حالات کے پیش نظر تاتارخانیہ کے حوالہ سے امام طحاوی اور امام کرخی کے عدم وقوع کے قول کو مفتی بہ بتایا ہے۔

”ولم یوقع الشافعی طلاق السكران، واختاره الطحاوی والکرخی. وفي التاتارخانیة عن التفرید: والفتویٰ علیہ“

تاتارخانیہ کی عبارت یہ ہے: ”وكان الشيخ أبو الحسن الکرخی یختار أنه لا یقع شئ وهو قول الطحاوی وأحد قولي الشافعی وفي التفرید: والفتویٰ علیہ“

اس لئے میری ناقص رائے یہی ہے کہ موجودہ حالات کے پیش نظر عدم وقوع کے قول کو اختیار کیا جائے اور اسی پر فتویٰ دیا جائے، خصوصاً جبکہ حنفیہ میں سے متعدد متقدمین فقہاء بھی اس کے قائل مل جاتے ہیں اور صاحب درمختار بھی اس کی طرف مائل نظر آتے ہیں۔



## شریعت کی نگاہ میں طلاق سکران

مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی ؒ

اسلام میں نکاح کی حیثیت ایک پاکیزہ اور مستحکم رشتہ کی ہے اور استحکام کو متاثر کرنے والی ساری چیزوں پر شریعت کی نگاہ سخت ہے، اسی لئے زن و شو کے رشتوں کی استواری کے لئے قدم قدم پر زوجین کو خصوصی ہدایات دی گئیں اور اس رشتہ کو ختم کرنے والے الفاظ کے مذاق کو بھی حقیقت پر محمول کر کے یہ پیغام دیا کہ اسے عام حالات میں زبان پر نہ لایا جائے اور ہر ممکن گریز کیا جائے، اب اگر ان تاکید احکامات کے باوجود کوئی اس کا خیال نہیں رکھتا اور ارادی طور پر ممنوعہ اشیاء کو استعمال کر کے بے قابو ہو جاتا ہے اور اس حالت میں یا معمول کی زندگی میں ان کلمات کو استعمال کر کے اپنے کو ضیق اور مصیبت میں ڈالتا ہے تو شریعت ایسے لوگوں سے کوئی ہمدردی نہیں رکھتی اور اس کا نفاذ ضروری سمجھتی ہے۔

شریعت ان تمام حضرات کو معذور سمجھتی ہے جنہیں اس ”بغض المباحات“ کو مجبوراً اپنانا پڑتا ہے، لیکن اس کو اپنانے والوں کی ایک بڑی تعداد وہ ہوتی ہے جو نشہ کی حالت میں غیر ضروری طور پر اسے اپناتے ہیں اور پھر دارالافتاء کے چکر لگاتے ہیں کہ تعلقات کی بقا کی کوئی شکل نکل آئے۔

اس سلسلہ میں فقہاء کا موقف یہ ہے کہ اگر نشہ مباح چیزوں کے استعمال سے ہوا ہے یا ناواقفی کی وجہ سے کسی ایسی چیز کے استعمال سے جسے نشہ آور نہیں سمجھا گیا یا بغرض علاج استعمال کیا گیا اور نشہ ہو گیا یا نشہ آور چیز کے استعمال خصوصاً شراب کے استعمال کے لئے جبر کیا گیا اور نشہ ہو گیا اور اس نشہ کی حالت میں طلاق دیدیا تو یہ طلاق بالاتفاق نہیں ہوگی، شرح الکبیر میں ہے:

”سواء زال بجنون أو إغماء أو شرب دواء أو إكراه على شرب الخمر أو شرب ما يزيل عقله أو لم يعلم أنه مزيل للعقل فكل هذا ينعق وقوع الطلاق رواية واحدة ولا نعلم فيه خلافاً“ (شرح الکبیر مع المغنی ۸۰۲۳۸)۔

(خواہ جنون کی وجہ سے یا غشی طاری ہو جانے کی وجہ سے یا کسی دوا کے پینے کی وجہ سے عقل زائل ہو گئی ہو یا یہ کہ شراب کے پینے پر مجبور کر دیا گیا ہو یا یہ کہ اس نے ایسی چیز نوش فرمائی جس کی وجہ سے اس کی عقل جاتی رہی یا یہ کہ اس نے انجانے میں کسی چیز کو پی لیا اور اسے یہ نہیں معلوم کہ وہ عقل کو زائل کر دینے والی ہے، تو یہ تمام چیزیں ایک روایت کے مطابق طلاق کے واقع ہونے میں مانع ہوں گی اور ہمیں اس سلسلہ میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے)۔

ان صورتوں کے علاوہ کسی نے محض سرور مستی کے لئے بلا ضرورت شراب پی لیا، بھنگ وغیرہ کھا لیا اور نشہ کی حالت میں طلاق دیدیا تو یہ طلاق جمہور فقہاء کے نزدیک نافذ ہو جائے گی حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ اور حضرت معاویہؓ سے یہی منقول ہے، سعید ابن مسیب، عطاء مجاہد، ابن سیرین، شعبی، امام مالک، امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا مذہب نیز امام شافعی کا ایک قول یہی ہے کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہو جائے گی، بدایۃ المجتہد میں ہے:

”وأما طلاق السكران فالجمهور من الفقهاء على وقوعه“ (بدایۃ المجتہد ۲۰۶۲-۶۱)۔

(جہاں تک طلاق سکران کے واقع ہونے کی بات ہے تو جمہور فقہاء اس کے وقوع کے قائل ہیں)۔

”يقع طلاقه اختارها أبو بكر الخلال والقاضي وهو مذهب سعيد بن المسيب وعطاء ومجاهد والحسن وابن سيرين والشعبي والنخعي وميمون بن مهران والحكم ومالك والثوري والاوزاعي والثاني في أحد قوليه وابن شبرمة وأبي حنيفة وصاحبيه وسليمان بن حرب“ (المغنی ۸۰۲۵۵)۔

(طلاق سکران واقع ہو جائے گی، اس بات کو ابو بکر خلال اور قاضی نے اختیار کیا ہے، یہی مذہب سعید بن مسیب، عطاء، مجاہد، حسن ابن سیرین، شعبی، نخعی،

نائب ناظم، امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ۔



میسون بن مہران، حکم، مالک، ثوری اور اوزاعی کا بھی ہے اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے، ابن شبرمہ، امام ابوحنیفہ ان کے صاحبین اور سلیمان بن حرب نے بھی طلاق کے واقع ہو جانے ہی کو اختیار کیا ہے۔

ان حضرات کی دلیل ایک تو حضرت ابن عباسؓ کا وہ اثر ہے، جس کے الفاظ ”طلاق السكر ان جائز“ منقول ہیں، دوسری وہ حدیث ہے جس کے الفاظ ”کل طلاق جائز الا طلاق المعتوه المغلوب علی عقله“، حدیث کی مختلف کتابوں میں ذکر کئے گئے ہیں (مشکوٰۃ ۲/۲۸۳)۔

لیکن ایک جماعت نے نشہ کی طلاق کو درست نہیں قرار دیا ہے اور واقع نہیں مانا ہے ان میں حضرت عثمان غنیؓ کا نام سرفہرست ہے۔ ان کے علاوہ عمر بن عبد العزیز، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحییٰ الانصاری، لیث، اسحاق، امام احمد بن حنبل، ابن حزم ظاہری، حافظ ابن قیم، امام طحاوی، ابوالحسن کرخی اور شوافع میں مزنی کا یہی مذہب ہے کہ الت نشہ میں طلاق واقع نہیں ہوگی، بدایۃ المجتہد میں ہے:

... من قوم: لا یقع. مفہوم المزنی وبعض أصحاب أبي حنيفة ... وبه قال داود وأبو ثور وإسحاق وجماعة من التابعین أعنی أن طلاقه لیس یلزم“ (بدایۃ المجتہد ۲/۲۸۳)۔

(ایک جماعت کا کہنا ہے جن میں مزنی اور بعض اصحاب امام ابوحنیفہ بھی ہیں۔۔۔ اور اسی کے قائل داؤد، ابو ثور اسحاق اور تابعین کی ایک جماعت بھی ہیں یعنی یہ کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی)۔

المغنی میں ہے ”لا یقع طلاقه اختارها أبو بکر عبد العزیز وهو قول عثمان ومذهب عمر بن عبد العزیز والقاسم و طاؤس وربیعة و یحییٰ الأنصاری واللیث والعنبری وإسحاق وأبی ثور والمزنی“ (المغنی ۸/۲۵۶)۔  
(اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی اسے ابو بکر عبد العزیز نے اختیار کیا اور یہی قول عثمانؓ کا ہے۔ نیز عمر بن عبد العزیز، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحییٰ انصاری، لیث، عنبری، اسحاق، ابو ثور اور مزنی کا بھی یہی مسلک ہے)۔

ان حضرات کی دلیل حضرت عثمانؓ کا وہ اثر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پاگل اور نشہ باز کی طلاق واقع نہیں ہوگی، بعض اہل علم نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ صحابہ کرام میں سے کوئی بھی حضرت عثمانؓ کا مخالف نہیں تھا، بدایۃ المجتہد میں ہے:

”وثبت عن عثمان بن عفانؓ أنه کان لا یری طلاق السكران وزعم بعض أهل العلم لامخالف لعثمان فی ذلك من الصحابة“ (بدایۃ المجتہد ۲/۲۸۳)۔

(حضرت عثمان بن عفان سے یہ ثابت ہے کہ وہ طلاق سکران کے واقع ہونے کے قائل نہیں تھے اور بعض اہل علم کا یہ بھی خیال ہے کہ صحابہ کرام میں سے کوئی بھی ان کے مخالف نہیں تھے)۔

المغنی میں ہے: ”قال ابن المنذر هذا ثابت عن عثمان ولا نعلم أحداً من الصحابة خالفه“ (المغنی ۸/۲۵۶)۔  
(ابن منذر نے کہا ہے کہ حضرت عثمانؓ سے یہ ثابت ہے اور ہمیں یہ نہیں معلوم کہ صحابہ کرام میں کوئی ان کا مخالف بھی تھا)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دلائل دونوں فریق کے پاس ہیں اور تحقیق، تنقیح اور تنقید کے بعد ہر فریق دوسرے کے دلائل کو کمزور سمجھ رہا ہے۔ جن حضرات نے عدم وقوع طلاق کا فتویٰ دیا ہے، انہوں نے مجنون اور سکران کو ایک ہی حکم میں رکھا ہے، کیونکہ دونوں فاقد العقل ہیں اور مکلف قرار دینے کے لئے عقل کا ہونا ضروری ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ دونوں ایک نہیں ہیں، اس لئے کہ مجنون کا فساد عقل قدرتی ہوتا ہے جس میں اس کے قصد و ارادہ کو دخل نہیں ہوا کرتا، جبکہ سکران بقید ہوش و حواس بلکہ برضا و رغبت اپنے عقل میں فساد پیدا کرتا ہے گویا اس نے شراب نوشی کر کے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم کے اثرات سے نشہ ہوا اور اس نے اس کے زیر اثر طلاق دیدیا، احناف کے یہاں چونکہ جرم کی وجہ سے کسی عمل کا اصل حکم ساقط نہیں ہوتا، اس لئے جرم کی وجہ سے بلکہ اس کے زیر اثر طلاق دینے کا جو عمل اس نے کیا ہے وہ لغو قرار نہیں دیا جاسکتا، بلکہ وہ نافذ ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نشہ میں عقل و حواس اتنے مختل نہیں ہوتے جتنے جنون میں ہوتے ہیں، اسی لئے مجنون کو پتہ نہیں ہوتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے اور کس کو کہہ رہا ہے۔ جبکہ نشہ باز اتنے ہوش میں تو یقیناً ہوتا ہے جس سے وہ جانتا ہے کہ طلاق بیوی کو ہی دی جاتی ہے ماں کو نہیں، دارالافتاء میں طلاق کے سلسلہ کا جو استفتاء آتا

ہے اور جس میں طلاق نشہ کی حالت میں مذکور ہوتا ہے اس میں یہ بالکل نہیں ہوتا کہ نشہ باز نے ماں، بہن کو بھی طلاق دیدیا۔ جس کا صاف اور سیدھا مطلب یہی تو ہے کہ وہ مجنون کی طرح نہیں ہے، بلکہ اس کے تحت اشعور میں ہی نہیں شعور میں بھی یہ بات موجود ہے کہ طلاق بیوی کو ہی دی جاتی ہے۔ اس لئے اس واضح فرق کی وجہ سے احقر کی رائے ہے کہ نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق واقع ہوگی۔

البتہ یہ بات صحیح ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں اس طلاق کے نفاذ سے عورتیں زیادہ متاثر ہوتی ہیں، اور انہیں ناکردہ گناہ کی سزا نکاح ثانی کے دشوار ہوتے کی وجہ سے پوری زندگی برداشت کرنی ہوتی ہے خاندان کا شیرازہ منتشر ہو جاتا ہے اور نتیجہ میں جو مصیبتیں آتی ہیں اس کی زد میں معصوم بچے، آتے ہیں، اس کا حل راقم الحروف کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ تغیر زمان کی وجہ سے فتویٰ میں تبدیلی کی جائے بلکہ یہ ہے کہ ہم ایک ایسے سماج کی تشکیل کے لئے جدوجہد کریں جس میں شراب کی شاعت اور نشہ کی حرمت لوگوں کے دلوں میں جاگزیں ہو، طلاق ایک ناپسندیدہ لفظ ہو، نشہ تک کی حالت میں زبان پر نہ آئے، مطلقہ اور بیوہ کا نکاح معیوب نہ سمجھا جائے اور تعدد ازدواج بھی ضرورتاً معیوب نہ قرار پائے۔ دراصل خرابی کی جڑ وہاں ہے، فتوؤں کے بدل دینے سے خرابیاں ختم نہیں ہو جائیں گی اور اگر طلاق کا مسئلہ حل ہوگا تو کچھ دوسرے مسائل پیدا ہو جائیں گے اس لیے:

۱۔ معاشرہ کی حالت کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے اس سے کلی اتفاق ہے لیکن احکام شرعی کے بارے میں جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں اس سے جزوی اختلاف کے ساتھ تفصیلی باتیں اوپر درج کر دی گئی ہیں۔

۲۔ مقاصد شرع کی رعایت اور مدارج احکام پر نظر رکھتے ہوئے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مفتی بہ قول عند الاحناف وقوع طلاق کے فتویٰ کو باقی رکھا جائے اور معاشرہ کی حالت سدھارنے کے لئے مختلف سطح پر جدوجہد کی جائے۔



## نشہ کی حالت میں طلاق

مولانا سید اسرار الحق سبیلی

- ۱۔ طلاق سکران سے متعلق سوالنامہ میں معاشرہ کی جو حالت اور تفصیلات لکھی گئی ہیں، راقم الحروف کو اس سے مکمل اتفاق ہے۔
- ۲۔ طلاق سکران سے متعلق احکام و دلائل بیان کرنے سے پہلے بہتر معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کی حکمت و مصلحت پر کچھ روشنی ڈالی جائے۔

طلاق کی مصلحت:

نکاح ایک مضبوط اور پائیدار رشتہ ہے، جس رشتہ میں بندھ کر مرد و عورت سکون و راحت کا سامان فراہم کر لیتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً“ (الروم: ۲۱)۔

(اس کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ اس نے تمہارے لئے تمہاری جنس کی بیویاں بنائیں، تاکہ تم کو ان کے پاس آرام ملے، اور تم میاں بیوی میں محبت اور ہمدردی پیدا کی)۔

لیکن اگر نکاح میں رہنے کے باوجود زوجین کا سکون غارت ہو جائے، ایک دوسرے سے بیزار ہو جائیں، ایک دوسرے کو برداشت کرنے کا جذبہ ختم ہو جائے، مزاج میں ہم آہنگی کی کوئی صورت نہ ہو، تو دوسرے مذاہب کی طرح اسلام زبردستی اس رشتہ کو باقی رکھنا ضروری نہیں سمجھتا، اسلام میں زوجین کو یہ حق ہے کہ وہ خوش گواری کے ساتھ ایک دوسرے سے علاحدہ ہو سکتے ہیں، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (۱۱۱۳ھ - ۱۱۷۶ھ) لکھتے ہیں:

”فإنه قد يصير الزوجان متناشزين، إما لسوء خلقهما، أو لطموح عين أحدهما إلى حسن إنسان، أو يضيق معيشتهما، أو لخرق واحد منهما ونحو ذلك من الأسباب، فيكون إدامة هذا النظر مع ذلك بلاء عظيمًا وحرًا“ (حجة الله البالغة ۲، ۳۹۸، ط: دیوبند)۔

(کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زوجین ایک دوسرے کی بات نہیں مانتے، اس کی وجہ یا تو ان کی بد اخلاقی ہوتی ہے، یا ان میں سے کوئی کسی اجنبی شخص کے حسن کی طرف رغبت کرنے لگتا ہے، یا رزق کی تنگی اور کسی کی حماقت وغیرہ اس کے اسباب ہوتے ہیں، لہذا ان قباحتوں کے ساتھ اس رشتہ کا باقی رکھنا بڑی مصیبت اور تنگی کا باعث ہے)۔

علماء کی آراء

فقہ حنفی کے اہم ترجمان علامہ علاء الدین کاسانی (م: ۵۸۷ھ) لکھتے ہیں:

”وأما السكران إذا طلق امرأته، فإن كان سكره بسبب محذور بأن شرب الخمر أو النبيذ طوعًا، حتى سكر و زال عقله، فطلاقه واقع عند عامة الصحابة“۔ (نشہ میں مدہوش شخص جب اپنی بیوی کو طلاق دے دے، تو اگر ناجائز طریقہ پر اس کو نشہ آیا ہو، جیسے اس نے شراب یا نبید خوشی سے پی لی، اس کو نشہ آ گیا اور اس کی عقل زائل ہو گئی، تو اکثر علماء و صحابہ کے نزدیک اس کی طلاق واقع ہوگی)۔

”وعن عثمان رضي الله عنه: أنه لا يوقع طلاقه، وبه أخذ الطحاوي والكرخي وهو أحد قولي الشافعي“ (بدائع

الصنائع ۳، ۱۵۸، ط: دیوبند، نیز دیکھئے: البحر الرائق ۲، ۲۲۷، رد المحتار ۲، ۲۲۳، الاشباہ والنظائر ۳۱۰)۔

جامعۃ القرآن، اکبر باغ حیدرآباد۔



(سیدنا عثمانؓ سے منقول ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی کو امام طحاوی اور کرنی نے اختیار کیا ہے، امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے)۔

فقہ حنفی کے دوسرے اہم ترجمان علامہ برہان الدین مرغینانی رقم طراز ہیں:

”نشہ میں پڑے ہوئے، شخص کی طلاق واقع ہو جائے گی، امام کرنی اور طحاوی نے اس بات کو پسند کیا ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے، کیونکہ عقل کی بنا پر ارادہ صحیح ہوتا ہے، اس کی عقل تو زائل ہوگئی ہے، جیسے بھنگ اور دوا پینے سے عقل زائل ہونے کا حکم ہے، ہمارا کہنا یہ ہے کہ گناہ کی وجہ سے اس کی عقل زائل ہوئی ہے، لہذا یہ طور سزا اس کو صحیح آدمی کے حکم میں رکھا جائے گا، لہذا اگر کسی حلال چیز کے پینے سے اس کا سر چکرانے لگے اور اس کی عقل زائل ہو جائے تو ہم کہیں گے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی“ (الہدایۃ مع الفتح ۳/۴۰۳-۴۰۴)۔

فقہ مالکی کے شارح علامہ احمد درویر لکھتے ہیں: ”ولو سکر (مکلف سکر) (حراما) کما لو شرب خمراً عمداً مختاراً فیلزمہ الطلاق میزاً أو لہ میزاً، لآئہ أدخل علی نفسه، وقیل: إن میز، وإلا فهو كالمجنون“ (الشرح الصغير ۲/۵۳۳، ط: دار المعارف مصر ۱۳۹۲ھ)۔ (اگر مکلف شخص حرام طور پر نشہ میں آجائے، جیسے جان بوجھ کر خوشی سے شراب پی لے، تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، خواہ اس میں تمیز کی صلاحیت ہو یا نہ ہو، کیونکہ اس نے از خود نشہ کو اپنے اوپر مسلط کیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ طلاق کا حکم تمیز کی حالت میں ہے، ورنہ وہ مجنون کے حکم میں ہے)۔

فقہ شافعی کے اہم شارح اور ترجمان علامہ نووی کا بیان ہے: ”اگر کسی کو خمر یا نبید پینے کی وجہ سے نشہ آ گیا، اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دے دی، تو نقل کیا گیا ہے کہ اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، امام مزنی نے امام شافعی کے قول قدیم کے بارے میں فرمایا ہے کہ سکران کے ظہار کے بارے میں دو قول ہیں، ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہے تو طلاق سکران کے بارے میں بھی ان کا دو قول سمجھا جائے گا، ایک یہ کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، امام ربیعہ، لیث، داؤد، ابو ثور اور مزنی کا یہی مذہب ہے، کیونکہ اس کی عقل زائل ہوگئی ہے، وہ پاگل کے مشابہ ہے“ (الجموع شرح المہذب ۱/۶۲)۔

اور فقہ حنبلی کے شارح علامہ ابن قدامہ (م: ۶۲۰ھ) نقل کرتے ہیں: ”وعن أبي عبد الله رحمه الله في السكران روايات: رواية يقع الطلاق، ورواية لا يقع، ورواية يتوقف عن الجواب و يقول: قد اختلف فيه أصحاب رسول الله ﷺ“ (المغنی ۴/۲۸۹، ط: دار الفکر بیروت)۔ (امام احمد سے طلاق سکران کے بارے میں چند روایات منقول ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی، ایک روایت کے مطابق طلاق واقع نہیں ہوگی، ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے جواب دینے میں توقف فرمایا اور فرمایا کہ اس بارے میں صحابہ کا اختلاف ہے)۔ حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ طلاق سکران واقع نہیں ہوتی ہے، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

”هذه المسألة هو فيها قولان للعلماء: أصحهما أنه لا يقع طلاقه... وهو إحدى الروایتین عن أحمد، اختارها طائفة من أصحابه“ (فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۳/۱۰۲، ط: دار الرحمة قاہرہ)۔

اس مسئلہ میں علماء کا دو قول ہیں، زیادہ صحیح یہ ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے، جس کو ان کے شاگردوں کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے)۔

حافظ ابن قیم نے تو اس بارے میں امام احمد کا رجوع بیان کیا ہے: ”ولذلك رجع الإمام أحمد إلى هذا القول بعد أن كان يفتي بنفوذ طلاقه“ (اعلام الموقعین ۲/۴۸، ط: دار الجلیل بیروت)۔

اسی طرح طلاق سکران کے بارے میں علماء کی دو رائے پائی جاتی ہیں، صحابہ میں سیدنا علی، سیدنا معاویہ اور سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم، تابعین میں سعید بن مسیب، سلیمان بن یسار، زید بن علی، ہادی اور مؤید باللہ اور فقہاء میں امام ابو حنیفہ، صاحبین، امام مالک، ثوری، اوزاعی اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک نشہ والے کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

لیکن سیدنا عثمان، جابر بن زید، ابن عباس رضی اللہ عنہم (ایک روایت) تابعین میں ابو شعثاء، طاؤس، عکرمہ، مجاہد، قاسم بن محمد اور عمر بن عبدالعزیز اور فقہاء

میں امام ابو یوسف، امام زفر، امام طحاوی، امام کرنی، امام اسحاق، ربیعہ ولید، داؤد بن علی، ابو ثور، مزنی، ناصر، ابوطالب، ابن سرج اور ابو بکر عبدالعزیز وغیرہ کے نزدیک سکران کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے (دیکھئے: المغنی ۲۸۹/۷، المجموع ۶۳/۱۷، اعلام الموقعین: ۴۹/۴)۔

بہتر معلوم ہوتا ہے کہ دونوں فریقین کی دلائل پیش کر دیئے جائیں، تاکہ ان کی روشنی میں کوئی رائے قائم کرنے میں آسانی ہو۔

### تاکلیفین طلاق کے دلائل اور ان کا جائزہ

۱- یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سکاری۔ (النساء: ۴۳) (اے ایمان والو! تم نماز کے پاس کبھی ایسی حالت میں مت جاؤ کہ تم نشہ میں ہو)۔

علامہ ابن ہمام (م: ۶۸۱ھ) کہتے ہیں: ”اگر نشہ کی حالت میں خطاب کیا گیا ہے تو یہ نص ہے، اگر خطاب نشہ سے پہلے ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ نشہ کی حالت میں مخاطب ہے، کیونکہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اگر تم پاگل ہو جاؤ تو ایسا نہ کرنا“ (فتح القدر ۳/۳۳، نیز دیکھئے: المجموع ۶۲/۱۷)۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں دراصل نشہ سے روکا گیا ہے، تاکہ نماز کی قریب ہو جا سکے، نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہاں نشہ میں چور شخص کو نماز سے روکا گیا ہے، چنانچہ آگے کہا گیا حتی تعلموا ما تقولون (یہاں تک کہ تم کو معلوم ہو جائے کہ تم کیا کہہ رہے ہو) اس لفظ سے معلوم ہوا کہ نشہ والا ایسی بات کہتا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہوتا تو جس کا یہ حال ہو وہ مکلف کیسے ہو سکتا ہے، وہ نا سمجھ ہے اور اصول ہے کہ مکلف قرار دینے کے لئے سمجھ شرط ہے (المجموع ۶۳/۱۷)۔

۲- ”کل طلاق جائز، إلا طلاق المغلوب علی عقله“ (ترمذی ۱۰۲۲۶، کتاب الطلاق، باب ما جاء فی طلاق المغتوب)۔  
(تمام طلاق جائز ہے، سوائے نا سمجھ کے جس کی عقل زائل ہو چکی ہو)۔

علامہ کاسانی نے لکھا ہے کہ قرآن میں طلاق کا بیان مطلق ہے، جس میں سکران اور غیر سکران کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، البتہ حدیث میں جن لوگوں کی طلاق کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، جیسے معتوہ بچہ اور پاگل، تو صرف ان ہی کی طلاق کا اعتبار نہیں ہوگا (بدائع الصنائع ۱۵۹/۳، اور دیکھئے: المغنی ۲۸۹/۷)۔  
اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ دوسرے شرعی دلائل سے اگر طلاق سکران ثابت نہ ہو تو آیت وحدیث کے عموم میں تخصیص کی جاسکتی ہے۔

ابو بکر کلبی کہتے ہیں کہ خالد نے مجھے سیدنا عمرؓ کے پاس بھیجا، میں مسجد میں ان کے پاس پہنچا، ان کے ساتھ سیدنا عثمان، علی، عبدالرحمن، طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہم موجود تھے، میں نے کہا: خالد کہتے ہیں کہ لوگوں کو خمر کے بارے میں تامل ہے، وہ اس کی سزا معلوم کرنا چاہ رہے ہیں، سیدنا عمر نے کہا: یہ حضرات تمہارے سامنے ہیں ان سے پوچھ لو، سیدنا علیؓ نے کہا: ہم سمجھتے ہیں کہ جب اسے نشہ آجاتا ہے تو بے کار کی باتیں کرنے لگتا ہے، جب بے کار کی باتیں کرنے لگے گا تو افترا پردازی کرے گا، اور الزام لگانے والے کے لئے اسی کوڑے ہیں، سیدنا عمرؓ نے کہا: انہوں نے جو بات کہی ہے، اسے اپنے ساتھی تک پہنچاؤ“ (المغنی ۲۸۹/۷، المجموع ۶۲/۱۷)۔

گویا صحابہ نے شراب پینے والے کو صحیح آدمی کے حکم میں رکھا، لیکن یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ صحابہ کی حد مقرر کرنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صحابہ نے اس کو ہوش مند آدمی کی حکم میں رکھا ہے، اگر ایسی بات ہوتی تو خود اس مجلس میں موجود رہتی والے حضرت عثمانؓ شرابی کی طلاق کے قائل ہوتے، جب کہ وہ قائل نہیں ہیں، بلکہ حافظ ابن قیم نے لکھا ہے کہ کسی صحابی سے حضرت عثمانؓ کا اختلاف ثابت نہیں (دیکھئے: اعلام الموقعین ۴۷/۳، فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۰۲/۳۳)۔

۴- انہوں نے اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ شراب پینے والا گناہ گار ہے گناہ کی وجہ سے وہ غیر مکلف نہیں سمجھا جاسکتا، اس لئے اس کو قضا نماز پڑھنے کا اور ان چیزوں کا حکم دیا جاتا ہے جو نشہ سے پہلے اس پر واجب تھیں، امام طحاوی نے اس کا جواب دیا ہے کہ فاقد العقل کے احکام مختلف نہیں ہوتے، خواہ اس کی وجہ سے عقل زائل ہوئی ہو یا کسی اور وجہ سے، اسی طرح خواہ کسی وجہ سے نماز میں قیام کرنے سے مجبوری ہو، کوئی فرق نہیں پڑتا، جیسے کسی نے اپنا پاؤں خود ہی توڑ لیا، تو اب اس کے لئے قیام فرض نہیں رہے گا (المجموع ۶۳/۱۷، فتح الباری ۴۸۹/۹)۔

ابن منذر نے قضا نماز پر قیاس کا جواب دیا ہے کہ سونے والے شخص پر نماز کی قضا واجب ہے، لیکن اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی، کیونکہ سونے کی حالت میں وہ بالاتفاق غیر مکلف ہے (حوالہ سابق)۔



۵۔ ان کا استدلال اس لئے بھی ہے کہ احکام کا تعلق اسباب سے ہوتا ہے، یہاں طلاق کا سبب خود طلاق کا تکلم ہے، جیسے جنایات میں ہوتا ہے، اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اگر محض طلاق کا تکلم سبب ہے، تو مجنون، سویا ہوا اور ایسے نشہ والے کی بھی طلاق پڑ جانی چاہئے، جس کے نشہ میں آنے میں اس کا کوئی گناہ نہیں ہے۔ (حوالہ سابق)

## مانعین طلاق کے دلائل

۱۔ ”عن معز بن مالک لما جاء إلى النبي ﷺ وأقر أنه زنى أمر النبي ﷺ أن يستنكوه ليعلموا هل هو سكران أم لا؟“ (بخاری بحوالہ فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۰۲/۳۲)۔ (حضرت معز بن مالک جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے بدکاری کا اقرار کیا، تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سو گھننے کا حکم دیا کہ کہیں وہ نشہ کی حالت میں تو نہیں ہیں؟)

حافظ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ نشہ کی حالت میں ہوتے، تو ان کا اقرار درست نہیں ہوتا، جب اس حالت میں اقرار درست نہیں، تو معلوم ہوا کہ اس کے اقوال باطل ہیں، جیسا کہ مجنون کے اقوال کا کوئی اعتبار نہیں (فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۰۲/۳۳)۔

۲۔ ”وقال علي: بقر حمزة خواصر شارفي، فطلق النبي ﷺ يلووم حمزة، فإذا حمزة ثمل محمرة عيناه، ثم قال حمزة: وهل أنتم إلا عبید لأبي، فعرف النبي ﷺ أنه قد ثمل، فخرج وخرجنا معه“ (بخاری ۲۰۴۹۳، کتاب الطلاق: باب الطلاق في الإغلاق والكره)۔ (حضرت علیؑ نے کہا: حضرت حمزہؓ نے میری اونٹنی کی ایڑیاں کاٹ ڈالیں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حمزہؓ پر ملامت کرنے لگے، حضرت حمزہؓ نشہ میں مدہوش تھے، ان کی آنکھیں سرخ ہو گئی تھیں، انہوں نے کہا: تم لوگ میرے والد کے غلام ہو، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب محسوس کیا کہ وہ نشہ میں چور ہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے چلے آئے، ہم بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چلے آئے)۔

حافظ ابن حجر عسقلانی (۷۷۳-۸۵۲ھ) نے اس حدیث کو قابل استدلال قرار دیا ہے، اور اس پر اعتراض کا جواب بھی دیا ہے:

”یہ ان لوگوں کے لئے قوی تردید ہے جو سکران کو قابل مؤاخذہ نہیں سمجھتے کہ نشہ کی حالت میں اس کی طلاق وغیرہ واقع نہیں ہوتی۔ مہلب نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس وقت شراب مباح تھی، لہذا اس حالت میں جو کچھ کہا گیا، اس کا حکم بھی ساقط ہو گیا، نیز اسی واقعہ کے سبب شراب حرام کر دی گئی ان کا یہ اعتراض محل نظر ہے، کیونکہ اس واقعہ سے صرف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حالت نشہ میں کے قول و عمل پر مؤاخذہ نہ ہو، اس لئے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ شراب مباح تھی یا نہیں تھی“ (فتح الباری ۹/۳۸۸)۔

۳۔ ”لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون“ (النساء: ۴۳)۔

(تم نماز کے قریب ایسی حالت میں نہ جاؤ کہ تم نشہ میں ہو، یہاں تک کہ تم سمجھنے لگو کہ تم کیا کہتے ہو)۔

حافظ ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ جس طرح نشہ کی حالت میں نماز درست نہیں ہوتی، اسی طرح اس آیت کے مطابق طلاق بھی واقع نہیں ہونی چاہئے۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۰۳/۳۳، نیز دیکھئے فقہ السنہ: ۲/۲۱۲)

۴۔ ”وقال عثمان بن عفان: ليس لمجنون ولا لسكران طلاق“ (بخاری ۲۰۴۹۳، وصلہ ابن ابی شیبہ عن شبابة، فتح الباری ۹/۲۸۹)۔ (سیدنا عثمانؓ نے کہا: پاگل اور نشہ والے شخص کی طلاق نہیں پڑتی)۔

۵۔ ”وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستكره ليس بجائز“ (حوالہ سابق)۔

(سیدنا ابن عباسؓ فرماتے ہیں: نشہ والے اور زبردستی کئے جانے والے شخص کی طلاق جائز نہیں)۔

حافظ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد حافظ ابن قیم کا دعویٰ ہے کہ صحابہ میں سے کسی نے ان دونوں حضرات کے فتویٰ کی مخالفت نہیں کی ہے، اور اسی بنا پر امام احمد نے اسی قول کی طرف رجوع کر لیا: ”ولا يعرف عن رجل من الصحابة أنه خالف عثمان و ابن عباس في ذلك، ولذلك رجع الإمام أحمد إلى هذا القول بعد أن كان يفتي بنفوذ طلاقه“ (دیکھئے: اعلام الموقعين: ۳۸/۳۹-۳۹، فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۰۲/۳۳)۔



واضح رہے کہ علامہ کا سانی نے بھی دعویٰ کیا ہے کہ اکثر صحابہ کے نزدیک طلاق سکران واقع ہو جاتی ہے، لیکن اس پر انہوں نے نہ کوئی دلیل پیش کی ہے، نہ کسی صحابی کا قول ذکر کیا ہے اور نہ ہی اس سلسلہ میں کوئی توضیح کی ہے۔ (ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع: ۱۵۸/۳)

۶۔ معتوہ (کم فہم اور ناتدبیر) پر قیاس

”واختاره الطحاوی واحتج بأنهم أجمعوا على أن طلاق المعتوہ لا يقع، قال: والسكران معتوہ بسکرہ“ (فتح الباری ۹/۲۸۹)۔ (امام طحاوی نے اس کو اختیار کیا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ معتوہ کی طلاق واقع نہ ہونے پر علماء کا اتفاق ہے، اسی طرح نشہ والا اپنے نشہ کی وجہ سے معتوہ کے حکم میں ہے)۔

۷۔ ”والقياس الصحيح المحض على زائل العقل بدواء أو بنج أو مسكر هو معذور بمقتضى قواعد الشريعة، فإن السكران لا قصد، فهو أولى بعدم المؤاخذة فمن اللاغی“ (اعلام الموقعین ۲/۴۹)۔

(دوا، بھنگ یا ایسی منشیات کا استعمال کیا، جن میں شرعی قواعد کے مطابق معذور ہے اور اس کی عقل زائل ہوگئی) تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی) اس کے مطابق صحیح قیاس یہ ہے کہ جان بوجھ کر منشیات استعمال کرنے والے کی بھی طلاق واقع نہ ہو، کیونکہ اس کا ارادہ طلاق دینے کا نہیں ہے، معتوہ کے مقابلہ میں وہ زیادہ ناقابل مؤاخذہ ہے۔

۸۔ دوسری نظائر سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہ ہو، ابن قدامہ لکھتے ہیں:

”من كسر ساقیه جاز له أن يصلی قاعداً، ولو ضربت المرأة بطنها فنفتت سقطت عنها الصلاة، ولو ضرب رأسه فجن سقط التكليف“ (المغنی ۶/۲۸۹-۲۹۰)۔ (جو خود اپنی پنڈلی توڑ ڈالے، اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہے، اگر عورت اپنے پیٹ پر مارے اور اس کو نفاس کا خون آنے لگے، تو اس سے نماز معاف ہو جائے گی، اسی طرح اگر کسی نے اپنے سر پر مارا جس کی وجہ سے وہ پاگل ہو گیا، تو اس پر سے شرعی پابندی اٹھ جائے گی)۔

طلاق سکران کی وجوہات اور ان کا جائزہ

قائلین طلاق سکران کے نزدیک تین وجوہ پیش نظر ہیں، جیسا کہ علامہ نووی نے ذکر کیا ہے:

”سکران کی نیت کے بارے میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے: بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کے نشہ کا علم اسی کی طرف سے ہو سکتا ہے، فسق کی بنا پر وہ نشہ کے دعویٰ میں متہم ہے، اس لحاظ سے ظاہر میں تو اس کی طلاق ہو جائے گی، لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک اور اس شخص کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔“

جبکہ بعض حضرات کہتے ہیں: بہ طور سختی (تغلیظ) اس کی طلاق واقع شمار کی جاتی ہے، اس کے مطابق اس کا وہ تمام عمل واقع شمار کیا جائے، جس میں سختی ہو، جیسے طلاق، ارتداد، عتق اور حدود اور جس میں تخفیف ہو جیسے نکاح، رجعت اور ہدیہ قبول کرنا، یہ واقع نہ ہوں، بعض حضرات کہتے ہیں: اس کا نشہ میں آنا گناہ ہے، اس لئے نشہ کا حکم ساقط ہو گیا، گویا وہ صحیح آدمی کی طرح ہے، اس کے تمام افعال درست ہوں گے“ (المجموع ۶۲/۱)۔

صاحب ہدایہ نے بھی لکھا ہے کہ معصیت کے سبب بہ طور زجر اس کی طلاق واقع سمجھی جائے گی (دیکھئے: ہدایہ مع الفتح ۳/۴۷۲)۔

پہلی وجہ کا جواب یہ ہے کہ نشہ کوئی ایسی مخفی چیز نہیں جس کا دوسروں کو اندازہ نہ ہو سکے، حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ جان لیا کہ سیدنا حمزہؓ حالت نشہ میں ہیں، تو ان کے پاس سے ہٹ گئے: ”فعرّف النبي ﷺ أنه قد ثمل فخرج“ (بخاری ۷/۴۳)۔

معصیت، تغلیظ اور زجر کا بہتر جواب علامہ شوکانی نے دیا ہے:

علامہ شوکانی کہتے ہیں: ”نشہ میں مدہوش شخص جو سمجھ نہیں رکھتا ہے، اس کے لئے طلاق کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس حالت میں اس پر شرعی احکام لاگو نہیں ہوتے، شارع نے اس کی سزا متعین کر دی ہے، ہمارے لئے مناسب نہیں کہ ہم اپنی عقل سے اس سے تجاوز کریں اور کہیں کہ بہ طور سزا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، تاکہ اس کی سزا دہری ہو جائے“ (نقہ السنہ ۱۲۳/۲)۔

اس کے علاوہ یہ حقیقت ہے کہ اگر سزا کی طور پر سکران کی طلاق واقع سمجھی جائے تو اس سے زیادہ اس کی بیوی اور بچوں کے لئے سزا ہو جاتی ہے، اس لئے آج کے موجودہ حالات کے مطابق بہ طور زجر و سزا سکران کی طلاق قرار دینے میں کوئی معقولیت نظر نہیں آتی ہے۔ آخر میں علامہ حافظ ابن تیمیہ کی بات نقل کر کے موضوع ختم کرتا ہوں۔

”ومن تأمل أصول الشريعة ومقاصدها تبين له أن هذا القول هو الصواب، وأن إيقاع الطلاق بالسکران قول ليس له حجة صحيحة يعتمد عليها“ (مجموعه فتاوى ابن تيميه ۲۲، ۱۰۳، الفتاوى الكبرى ۳، ۳۰۳)۔

(جو شریعت کے اصول اور اس کے مقاصد پر غور کرے اس پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہی بات درست ہے اور سکران کی طلاق کو واقع کرنا ایسا قول ہے جس کی کوئی صحیح اور قابل اعتماد دلیل نہیں ہے)۔







اللہ فی طلاق السكران، کتاب الطلاق، طبع دارالکتب العربی بیروت ۱۹۸۳ء، ۵۱۳۰۲۔

(ابن المنذر نے فرمایا کہ یہ حضرت عثمان سے ثابت ہے اور ہمیں معلوم نہیں کہ صحابہ میں سے کسی نے ان کی مخالفت کی ہو۔)

اور امام احمد بن حنبل کا قول اس طرح نقل فرمایا ہے: ”قال أحمد: حدیث عثمان أرفع شئ فیہ وهو أصح“ (حوالہ سابق)۔

(احمد فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان کی حدیث اس سلسلہ میں سب سے زیادہ بلند ہے اور اصح ہے)۔

دوسری روایت میں حضرت عثمان کی حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: ”عن عثمان قال: كل الطلاق جائز إلا طلاق النشوان

وطلاق المجنون“ (سنن سعید بن منصور، تحقیق الشیخ حبیب الرحمن الاعظمی: ۱۰۲۶۱، حدیث ۱۱۱۲، باب ما جاء فی طلاق السكران الخ، طبع دارالکتب العلمیہ بیروت، پہلا ایڈیشن ۱۳۰۵ء، ۱۹۸۵ء)۔ (حضرت عثمان سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہر طلاق جائز ہے، سوائے مست آدمی اور مجنون کی طلاق کے)۔

۳۔ حضرت عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے: ”طلاق السكران والمستكره ليس بجائز“ (صحیح البخاری ۲، ۷۹۳، باب الطلاق فی الإغلاق والكره والسكران، کتاب الطلاق، طبع کتب خانہ رشیدیہ دہلی)۔ (سكران اور ایسے شخص کی طلاق جس کو مجبور کیا گیا ہو، واقع یا نافذ نہیں ہوگی اور ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

”ليس لسكران ولا مضطهد طلاق“ (کتاب تہذیب التہذیب ۵، ۲۳۶، عن عبد اللہ بن طلحہ الخزاعی، طبع دارالفکر بیروت) (سكران اور مجبور کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے)۔

۴۔ ”قال ابن عباس: الطلاق عن وطر والعتاق ما أريد به وجه الله“ (صحیح البخاری ۲، ۷۹۳، باب الطلاق فی الإغلاق والكره والسكران، طبع کتب خانہ رشیدیہ دہلی)۔ (حضرت عبد اللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ طلاق ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے اور عتاق تو وہ ہے جس سے اللہ کی خوشنودی مقصود ہو)۔

یعنی شوہر کے لئے مناسب نہیں کہ وہ اپنی بیوی کو بغیر ضرورت طلاق دے، ہاں ضرورت ہو مثلاً بیوی ناشزہ ہو تو پھر طلاق دے دے جبکہ سکران اپنی ضرورت سے طلاق نہیں دیتا ہے بلکہ نشہ کی وجہ سے بغیر قصد و ارادہ کے وہ بکواس کرتا ہے)۔

۵۔ امام بخاری نے طلاق سکران کے عدم وقوع پر استدلال کرتے ہوئے حضرت علیؑ کا قول بھی پیش کیا ہے: ”كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه“ (صحیح البخاری ۲، ۷۹۳، کتاب الطلاق طبع کتب خانہ رشیدیہ دہلی) (معتوہ کی طلاق کے علاوہ سب طلاقیں نافذ ہوتی ہیں)۔ طریقہ استدلال شاید یہ ہے کہ اس روایت میں معتوہ کی طلاق کو نافذ نہیں مانا گیا ہے، کیونکہ کہ اس کی عقل میں نقص پیدا ہو چکا ہوتا ہے، معتوہ میں خود سکران بھی داخل ہے، اس لئے کہ نشہ کی وجہ سے اس کی عقل بھی مختل اور ماؤف ہو جاتی ہے۔

۶۔ ان حضرات کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نشہ کی حالت میں انسان کے قول و عمل کو قابل مواخذہ تسلیم نہیں کیا ہے۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل واقعہ سے پتہ چلتا ہے۔

”قال علي: بقر حمزة خواصر شاري فطفق النبي ﷺ يلوم حمزة فإذا حمزة قد ثمل محمرة عيناه ثم قال حمزة: هل أنتع إلا عبيد لأبي فحرف النبي ﷺ أنه قد ثمل فخرج وخرجنامعه“ (حوالہ سابق)۔

(حضرت علیؑ فرماتے ہیں کہ حضرت حمزہ نے میری دو اونٹنیوں کے پیٹ پھاڑ دیئے، نبی کریم ﷺ ان کی ملامت کرنے لگے، حضرت حمزہ نشہ میں تھے ان کی آنکھیں سرخ تھیں، پھر حضرت حمزہ نے کہا: کیا تم لوگ میرے باپ کے غلام نہیں ہو نبی کریم ﷺ نے مجھ لیا کہ وہ نشہ میں ہیں، لہذا آپ ﷺ وہاں سے چلے گئے اور ہم بھی آپ ﷺ کے ساتھ نکل گئے)۔

یہاں حضرت حمزہ کا عمل ایسا تھا کہ اگر عدم نشہ کی حالت میں یہ ہوتا تو ان کا زبردست مواخذہ ہوتا، لیکن چونکہ نشہ کی حالت میں یہ واقعہ پیش آیا تھا اس لئے نبی کریم ﷺ نے درگزر فرمایا، معلوم ہوا کہ نشہ کی حالت میں اعمال و اقوال معتبر نہیں ہوتے ہیں۔ اس واقعہ پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے

جب کہ شراب نوشی مباح تھی، اسی وجہ سے مواخذہ نہیں ہوا؟ اس اعتراض کو علامہ ابن حجر نے نقل کیا ہے اور اس کا جواب بھی دیا ہے:

”واعترض المهلب بأن الخمر حينئذ كانت مباحة. قال: فبذلك سقط عنه حكم ما نطق به في تلك الحال. قال وبسبب هذه القصة كان تحريم الخمر، وفيما قاله نظر، أما أولاً فإن الاحتجاج من هذه القصة إنما هو بعد مواخذة السكران بما يصدر منه ولا يفترق الحال بين أن يكون الشرب مباحاً أولاً“ (فتح الباری ۹: ۲۹۶، کتاب الطلاق، باب الطلاق في الاغلاق والكره السكران الخ طبع دار المعرفه بيروت)۔

(مہلب نے اعتراض کیا ہے کہ شراب اس وقت حلال تھی، وہ فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے اس حالت میں جو کچھ انہوں نے کہا اس پر مواخذہ نہ ہوا، نیز وہ فرماتے ہیں کہ شراب کی حرمت کا سبب یہی واقعہ ہے۔ انہوں نے جو بات کہی ہے وہ صحیح نہیں (یہ قابل غور) ہے، اولاً تو اس لئے کہ اس واقعہ سے استدلال صرف یہ ہے کہ سکران کا مواخذہ نہیں ہوتا ہے اور شراب کے مباح یا حرام ہونے کی وجہ سے اس بات پر کوئی اثر نہیں پڑتا)۔

۷۔ علامہ ابن قدامہ بطور دلیل تحریر فرماتے ہیں: ”ولأنه زائل العقل فأشبه المجنون والنائم“ (المغنی: ۸: ۲۵۶، کتاب الطلاق طبع دار الكتاب العربي بيروت) (اور اس لئے بھی کہ وہ زائل العقل ہے، لہذا وہ مجنون اور سونے والے کے مشابہ ہو گیا)۔ یہ معلوم ہے کہ مجنون اور سونے والے کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، لہذا سکران کی بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

۸۔ ان حضرات کی دلیل کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ ابن الہمام نقل فرماتے ہیں: ”ووجهه أن أقل ما يصح التصرف معه إن كان حكمه يتعلق بمجرد لفظه القصد الصحيح أو مظنته وليس كذلك وهو أسوأ حالاً من النائم، لأنه إذا أوقف يستيقظ بخلاف السكران“ (فتح القدير ۲: ۲۹۰، فصل: ويقع طلاق كل زوج إذا كان الخ، کتاب الطلاق، طبع دار الفکر بيروت۔ دوسرا ایڈیشن)۔ (اس کی دلیل یہ ہے کہ اس تصرف کے صحیح ہونے کے لئے جس کا تعلق محض الفاظ سے ہو، کم از کم قصد و ارادہ یا اس کا غلبہ گمان ہونا ضروری ہے، جب کہ اس کی یہ حالت نہیں ہوتی، بلکہ نشہ والا شخص سونے ہوئے آدمی کے مقابلہ بری حالت میں ہوتا ہے، اس لئے کہ سونے والے کو جب جگایا جاتا ہے تو وہ جاگ جاتا ہے برخلاف سکران کے کہ اسے کتنا ہی جھنجھوڑیے وہ نشہ ہی میں رہتا ہے)۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ سونے والے کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے تو سکران کی طلاق بدرجہ اولیٰ نہیں ہونی چاہئے۔

۹۔ ان حضرات کی دلیل یہ بھی ہے حضرت ماعزؓ نے جب نبی کریم ﷺ کے پاس آکر زنا کے سرزد ہونے کا اقرار کیا تھا تو آپ نے ان کا منہ سونگھنے کا حکم دیا تھا کہ کہیں نشہ کی حالت میں تو وہ اس کا اقرار نہیں کر رہے ہیں؟ چنانچہ امام ابو داؤد و سجستانی نے نقل کیا ہے:

”عن أبي بريدة عن النبي ﷺ استنكهه ماعزاً“ (سنن ابی داؤد ۲: ۶۰۸، کتاب الحدود، باب فی الرحمہ، طبع کتب خانہ رشیدیہ۔ حدیث نمبر: ۴۲۳۳) (حضرت ابو بریدہؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ماعزؓ کا منہ سونگھا)۔

مسلم کی روایت میں ہے: ”فقال: أشرب خمراً فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر“ (صحیح مسلم ۲: ۶۷، کتاب الحدود، باب حد الزنا طبع کتب خانہ رشیدیہ) (تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا اس نے شراب پی رکھی ہے؟ چنانچہ ایک آدمی کھڑا ہوا اور اس نے ان کا منہ سونگھا اس نے ان کے منہ سے شراب کی بو نہیں پائی)۔

معلوم ہوا کہ اگر نشہ کی حالت میں وہ اقرار کرتے تو آپ ﷺ انہیں سنگسار کرنے کا حکم نہ دیتے۔ اس لئے کہ نشہ کی حالت میں نہ قول معتبر ہوتا ہے نہ کوئی عمل۔ لیکن جب شراب کی بو نہیں آئی تب آپ ﷺ نے رجم کرنے کا حکم صادر فرمایا۔

ترجیح..... ہندوستان کے موجودہ ماحول کو سامنے رکھتے ہوئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں ان لوگوں کی رائے کو راجح قرار دیا جائے جو نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، جیسا کہ قیاس کا تقاضا بھی ہے۔ ہندوستان میں اس طلاق کو نافذ ماننے کی صورت میں عورت کے لئے نکاحِ ثانی کی دشواری اور عدالتی کارروائیوں کی سرگرائی اور طویل عمل کی وجہ سے طلاق کے نتیجے میں جو مصیبتیں آتی ہیں ان سے شوہر بے بچائے بیوی اور معصوم بچے اور ان کے گھروالے زیادہ دوچار ہوتے ہیں نیز شاید ہی کوئی ایسی مثال ملتی ہو کہ وقوع طلاق کی وجہ سے نشہ کرنے والے نے نشہ کا استعمال چھوڑ دیا ہو۔ ☆☆☆



## نشہ آنے کے بعد دی گئی طلاق۔ شرعی موقف

مولانا محمد ابرار خان ندوی <sup>ط</sup>

حالت نشہ میں دی گئی طلاق کے واقع ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں صحابہ کرام اور بعد کے فقہاء عظام کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے اور ہر ایک کے پاس عقلی و نقلی دلائل موجود ہیں۔

### نشہ کی طلاق کا نفاذ بطور سزا

جو لوگ نشہ میں دی گئی طلاق کو نافذ مانتے ہیں، ان کے نزدیک بھی یہ صرف اسی صورت میں ہے جبکہ حرام طریقہ پر شراب پی کر طلاق دی گئی ہو اور اس کی یہ علت بیان کرتے ہیں کہ اس نے شراب نوشی کا جرم کیا ہے، ناجائز طریقہ پر شراب پی ہے، تو بطور سزا طلاق کو نافذ قرار دیا گیا ہے کہ خود اس شوہر کو اور دوسرے لوگوں کو عبرت حاصل ہو اور وہ شراب نوشی کے جرم سے باز آجائیں، اس کے برعکس شراب بطور دوا استعمال کی ہو یا حلق میں لقمہ اٹک جائے اور پانی یا کوئی متبادل چیز موجود نہ ہو تو لقمہ نگلنے کے لئے شراب پینی پڑے، بلصورت دیگر ہلاکت یقینی یا مظنون ہو، وغیرہ (اس کے علاوہ بہت سی اضطراری صورتیں ہیں جو اعذار میں شمار ہیں) تو ان اضطراری صورتوں میں شراب پینے سے نشہ آنے کے بعد اگر طلاق دی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

نشہ میں مست شخص اپنی بیوی کو طلاق دیدے، تو اگر اس کا نشہ حرام و ممنوع طریقہ سے ہوا ہے (مثلاً بغیر کسی جبر و اضطرار کے شراب پی ہو، پھر اسی نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدی) تو عام علماء و صحابہ کرام کے نزدیک طلاق ہو جائے گی، برخلاف اس کے کہ اگر اس کی عقل بھنگ یا دوا کے استعمال سے جاتی رہے (تو طلاق واقع نہیں ہوگی)، کیونکہ یہاں عقل کے زائل ہونے کا سبب معصیت نہیں ہے۔

### نشہ کی طلاق علماء کرام کی نظر میں

نا چیز کی رائے تو یہی ہے کہ جہاں نشہ کے استعمال پر بند پابندی ہو اور نہ کوئی سزا مقرر ہے اور دوسری طرف مطلقہ عورت سے شادی کرنا سماجی عیب تصور کیا جاتا ہو، وہاں سزا شوہر کو نہیں ملتی ہے بلکہ بے گناہ عورت کو اپنے شوہر کے جرم کی سزا بھگتنی پڑتی ہے، یہ کہاں کا انصاف ہے کہ جرم کوئی کرے اور سزا کسی اور کو دی جائے، اس لئے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے نشہ کی طلاق کو واقع قرار نہ دینے میں ہی مصلحت ہے، اور یہی تقاضا شرعی ہے۔

اس مذکورہ رائے کی تائید میں دنیائے اسلام کے چند نامور فضلاء (جن کے تبحر علمی اور فضل و کمال کے دوست و دشمن سبھی معترف ہیں) کی آراء کو پیش کیا جا رہا ہے، تاکہ مسئلہ کی نزاکت اور یہ حقیقت آشکارا ہو جائے کہ بعد کے بھی فاضل علماء نشہ کی طلاق کو واقع نہیں مانتے۔

ابن علامہ ابن تیمیہ: (متوفی: ۷۲۸)

علامہ ابن تیمیہ جو مسلک امام احمد بن حنبل کے پیروکار ہیں، قوت دلائل کی بنیاد پر بعض مسائل میں اپنے امام سے اختلاف کرتے ہیں، عقلی و نقلی دلائل ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ بد ہوش کی نماز جیسے درست نہیں ہوتی ویسے ہی طلاق بھی نہ ہوگی۔

”فالصحيح أنه لا يقع الطلاق إلا ممن يعلم ما يقول كما أنه لا تصح صلاته في هذه الحالة. ومن لا يصح صلاته لا يقع طلاقه“ (فتاویٰ النساء لابن تیمیہ، نیز دیکھئے مختصر الفتاویٰ البصریة ۵۲۷، ۶۵۰، دار ابن القیم)۔

(صحیح یہی ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، ہاں مگر اس شخص کی جو کچھ کہہ رہا ہو اس کو سمجھ بھی رہا ہو جس طرح حالت (نشہ) میں نماز درست نہیں ہے اور جس کی نماز



## ۲۔ علامہ شوکانی

علامہ شوکانی (۱۱۷۳ھ - ۱۲۵۰ھ - ۱۷۶۰ - ۱۸۳۲ء) نے دونوں فریق کے دلائل کا تذکرہ، وقوع طلاق کے قائلین کے دلائل کا تجزیہ اور ان کو دئے جانے والے جوابات نقل کرنے کے بعد اپنی رائے کا تذکرہ یوں کیا ہے:

”والحاصل أن السكران الذي لا يعقل لاحكم لطلاقه، لعدم المناط الذي تدور عليه الأحكام، وقد عین الشارع عقوبته فليس لنا أن نجاوزها برأينا ونقول: يقع طلاقه عقوبة له فيجمع له بين غرمين“ (نیل الاوطار ۶، ۲۶۷، باب ما جاء في كلام الهازل والمكروه والسكران بالطلاق وغيره)۔

(خلاصہ کلام یہ کہ جو شخص نشہ میں بدمست ہو وہ احکام کا مکلف نہیں ہے اور جب خود شارع علیہ السلام نے اس کی سزا مقرر فرمادی ہے تو ہمارے لئے جائز نہیں کہ اپنی عقل و رائے کے ذریعہ اس سے تجاوز کریں اور یہ کہنے لگیں کہ بطور سزا اس کی طلاق پڑ جائے گی، کیونکہ اس سے اس کو دوہری سزا دینا لازم آتا ہے۔

## ۳۔ علامہ ابن حزم ظاہری (م: ۴۵۶)

علامہ ابن حزم ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ سکران جو بے سرو پیر کی باتیں کرے، جو بولے اس کو خود نہ سمجھے، ایسے بدمست کی طلاق معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے نماز جیسی عبادت سے اسے روک دیا ہے کہ نشہ کی حالت میں نماز کے قریب مت جاؤ کہ اسے خود نہیں معلوم کہ وہ کیا کہہ رہا ہے تو اس پر دیگر احکام طلاق ہو یا کوئی اور حکم کالا گو کرنا قطعاً جائز نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ صاحب عقل نہیں ہے کہ احکام شریعت کا مخاطب ہو اور جہاں تک اس کا سوال ہے کہ ازراہ سزا طلاق کا نفاذ ضروری ہے، تو وہ اپنی عقل کے زوال کا مجرم خود ہے، تو مخالفین کی یہ دلیل بالکل لغو ہے کہ آپ حضرات اس شخص کی طلاق کو واقع مانتے ہیں، جیسے عیار و مکار قوم نے گرفتار کر کے اس کے ہاتھ پیر باندھ دیئے ہوں اور پھر اس کا منہ کھول کر شراب پلا دی گئی ہو جس سے اس کو نشہ آجائے اور وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو اس کی طلاق پڑ جائے گی، یہ کہاں کا انصاف ہے، آپ کی دلیل کا خون خود اپنے ہاتھوں ہو رہا ہے کہ یہاں وہ مجبور ہے، خود اس نے جرم نہیں کیا ہے اور نہ کسی قسم کی نافرمانی کا مرتکب ہوا ہے دیکھئے عبارت: وطلاق السكران غیر لازم الخ (الصحلی ۲۰۸، ۲۰۱۰، المكتبة التجارية للطباعة والنشر بيروت لبنان)۔

## ۴۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی

عالم اسلام کے معروف دردمند خطیب، فقہ اسلامی کے رمز شناس اور فکر اخوان کے غیور اور مخلص داعی علامہ یوسف القرضاوی کا دعوت دین اور احیاء خلافت کے ساتھ اسلامی فقہ بھی ان کا خاص موضوع ہے، انہوں نے ”طلاق سکران“ پر مدلل گفتگو کی ہے کہ انسان نشہ میں قوت تمیز اور قصد و ارادہ کی صلاحیت کھو بیٹھتا ہے، اس لئے نشہ کی طلاق، نافذ نہ ہوگی، عبارت ملاحظہ ہو:

”إن طلاق السكران لا يقع لأن العلم والتمييز والقصد معدوم فيه“۔

(نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس میں علم، تمیز اور ارادہ مفقود ہے)۔

## مصر اور شام میں نافذ قانون

مصر اور شام کے قانون میں اسی مذکورہ رائے کو اختیار کیا گیا ہے، ۱۹۲۹ء میں مصر کے قانون میں یہ صراحت کی گئی کہ نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق نافذ نہ تصور کی جائے گی اور شام کے قانون نے بھی یہ وضاحت کی کہ مست بے ہوش اور مکرہ کی طلاق واقع نہیں مانی جائے گی، عربی عبارت ملاحظہ ہو: ”وقد أخذ القانون في سورية ومصر بهذا الرائي، فنص قانون رقم ۲۵ لسنة ۱۹۲۹م في مصر على أنه لا يقع طلاق السكران، ونص القانون السورية ۸۹ على ما يلي: لا يقع طلاق السكران والمدموش ولا المکره“۔

خلاصہ..... حالات و زمانہ کے تغیر، اخلاقی انحطاط، مطلقہ عورت کے نکاح ثانی کی مشکلات، عدالتی کارروائیوں کی دشواری اور طلاق کے بعد معصوم بچوں کی پریشانی کو دیکھتے ہوئے ہندوستان اور اس جیسے ممالک جہاں بے راہ روی عام ہے، جام و مینا فیشن ہے اور خصوصاً انگریزی شراب جس کے مفید صحت ہونے

کا پروپگنڈہ اور اس کے کثیر مضمرات کو چھپانے کے بعد اس کا چلن بہت زیادہ ہے، منشیات کے کاروبار پر کوئی پابندی نہیں وہاں طلاق کے معتد بہ واقعات نشہ کے نتیجہ میں پیش آتے ہیں، مناسب ہوگا کہ اس سلسلہ میں سیدنا عثمان غنیؓ، لیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ، امام شافعی (ایک قول) علماء شوافع میں امام مزنی اور امام احمد بن حنبل (قول معتد اہم مذہب) فقہاء حنفیہ میں امام زفر، امام ابو جعفر الطحاوی، امام کرخی اور محمد بن مسلمہ کی رائے کو اپنایا جائے اور فتویٰ بھی اسی رائے پر دیا جائے، تاکہ اس بے راہ روی اور عورت کی مشکل کا خاتمہ ہو اور اسے پریشانی سے بچایا جاسکے۔

### امام طحاوی و امام کرخی کے قول پر فتویٰ

معروف حنفی عالم عالم بن العلاء الانصاری نے ”تغرید“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ فتویٰ امام کرخی و امام طحاوی کے قول نشہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر ہے، اگرچہ خود ان کا مسلک جمہور حنفیہ کے موافق ہے، لکھتے ہیں:

”وكان الشيخ أبو الحسن الكرخي يختار أنه لا يقع شئ وهو قول الطحاوي وأحد قولي الشافعي، وفي التغريد: والفتوى عليه“۔

(شیخ ابو الحسن کرخی اسی کو اختیار فرماتے ہیں کہ کچھ بھی واقع نہیں ہوتا اور یہی امام طحاوی کی رائے اور امام شافعی کا ایک قول ہے اور تغرید میں ہے کہ فتویٰ اسی پر ہے)۔



## حالت نشہ کی طلاق، وقوع اور عدم وقوع کی فقہی تفصیلات

مولانا نوشاد عالم ندوی

سکران کی تعریف..... سکران کسے کہتے ہیں؟ اس سلسلہ میں اقوال متعدد ہیں، چنانچہ حنفی محقق علامہ ابن الہمام نے ”فتح القدیر“ میں سکران کی تعریف اس طرح کی ہے، ”وہو من لا يعرف الرجل من المرأة ولا السماء من الأرض“ (فتح القدیر ۲، ۴۷۲ مطبوعہ دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان) (سکران وہ ہے جو مرد و عورت اور آسمان و زمین میں نشہ کی وجہ سے تمیز نہ کر سکے) اس تعریف کے بارے میں علامہ ابن عابد بن شامی نے لکھا ہے کہ یہ تعریف امام ابوحنیفہ سے منقول ہے، مگر انہوں نے صاحبین کی تعریف کو راجح قرار دیا ہے اور وہ اس طرح ہے: ”قالا: بل يغلب على العقل فيهذى في كلامه“ (رد المحتار علی الدر المختار ۲، ۴۲۳) (صاحبین فرماتے ہیں کہ سکران وہ ہے جو مغلوب العقل ہو اور نشہ کی وجہ سے گفتگو میں بڑبڑاتا ہو) سکران کی یہی تعریف ائمہ ثلاثہ سے بھی منقول ہے اور یہی راجح ہے، اس کی تائید حضرت علیؑ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے: ”إذا سكر هذی“ (ایضا مطبوعہ دار احیاء التراث العربی) (جب کوئی نشہ میں ہوگا تو بڑبڑائے گا)۔

### طلاق سکران کا حکم

طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں شدید اختلاف ہے، یہ مسئلہ عہد صحابہ سے ہی مختلف فیہ چلا آ رہا ہے، چنانچہ حضرت علیؑ، حضرت امیر معاویہؓ، سعید بن المسیب، حسن بصری، سیرین، عطاء، ابراہیم نخعی، مجاہد، امام مالک، سفیان ثوری، امام اوزاعی، امام شافعی، (ایک قول) امام احمد رحمہم اللہ (ایک قول) اور اکثر حنفیہ کے نزدیک سکران کی دی ہوئی طلاق واقع ہو جاتی ہے (فتح القدیر ۲، ۴۷۲)۔

اس کے برخلاف جو لوگ کہتے ہیں کہ طلاق سکران واقع نہیں ہوتی ان کے اسماء گرامی مندرجہ ذیل ہیں حضرت عثمانؓ، طاؤس، ربیعہ بن عبد الرحمن، ابو ثور، عمر بن عبد العزیز، قاسم، یحییٰ الانصاری، امام لیث، اسحاق، امام شافعی، (ایک قول) امام احمد بن حنبل، (قول معتمد) امام کرخی، امام طحاوی، امام زفر اور محمد بن سلمہ رحمہم اللہ ان حضرات کا مسلک یہ ہے کہ سکران کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی (ایضا)۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ طلاق سکران واقع ہو جاتی ہے ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

### دلائل

الف۔ قرآن کریم کی آیت کریمہ: ”الطلاق مرتان، فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان إلى قوله فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره“ (سورۃ البقرہ ۲۲۹-۲۳۰)۔

اس آیت کریمہ سے علامہ کاسانی نے ”بدائع الصنائع“ میں طلاق سکران کے وقوع پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ آیت عام ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق دینے والا خواہ کوئی بھی ہو اس کی دی ہوئی طلاق واقع ہو جاتی ہے، سکران اور غیر سکران کی کوئی تفصیل اس آیت میں مذکور نہیں ہے، لہذا عام کو خاص کرنے کے لئے دلیل کی ضرورت پڑے گی، اور یہاں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے سکران کو آیت کے عموم سے خارج قرار دیا جائے، پس آیت کے عموم میں سکران بھی داخل ہے (بدائع الصنائع ۱۵۹۳)۔

ب۔ حضور اقدس ﷺ کا یہ فرمان ”كل الطلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه“ ہے، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص کی دی ہوئی طلاق واقع ہو جاتی ہے، البتہ صبی غیر عاقل اور معتوہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی، اس حدیث کے استثناء میں سکران داخل نہیں ہے، لیکن سکران کو معتوہ پر قیاس کیا جا



سکتا تھا، کیونکہ زوال عقل میں سکران اور معتوہ دونوں برابر ہیں، مگر یہ قیاس اس لئے درست نہیں ہوگا کہ سکران کے زوال عقل کا سبب معصیت ہے، جب کہ معتوہ میں یہ بات نہیں ہے، چنانچہ سکران کو ارتکاب معصیت سے روکنے کے لئے زجر اذو بیخا اس کو تقدیری طور پر قائم العقل مان کر اس کی طلاق کو واقع قرار دیا جائے گا (بدائع الصنائع ۱۵۹۳)۔

جہاں تک سکران کو تقدیری طور پر قائم العقل ماننے کا تعلق ہے تو شریعت میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں، مثلاً اگر وارث نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو اس صورت میں مورث میت کو تقدیری طور پر زندہ مان کر زجر اذو عقاب اس قاتل وارث کو وارثت سے محروم کر دیا جاتا ہے، گرچہ مورث فی الحقیقت مرچکا ہے، چنانچہ مسئلہ طلاق سکران میں بھی تقدیری طور پر سکران کو قائم العقل مان کر بطور سزا اس کی طلاق کو نافذ قرار دیا جائے گا، گرچہ فی الحقیقت وہ زائل العقل ہے (حوالہ سابق)۔

لیکن اگر زوال عقل کا سبب معصیت نہ ہو بلکہ دوا یا اس طرح کی دوسری چیزوں کے استعمال کی وجہ سے عقل زائل ہوئی ہو تو اس وقت سکران کو فی الحقیقت زائل العقل ہی مانا جائے گا اور اس کی دی ہوئی طلاق کو نافذ قرار نہیں دیا جائے گا، کیونکہ یہاں زوال عقل کا سبب معصیت نہیں ہے، اس لئے زجر و عقاب کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جو حضرات کہتے ہیں کہ طلاق سکران واقع نہیں ہوتی ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ”کل الطلاق جائز إلا طلاق الصبی والمعتوہ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ صبی اور معتوہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی، کیونکہ اہلیت تصرف کی بنیادی شرط عقل کا موجود ہونا ہے اور یہ دونوں زائل العقل ہیں، یعنی طلاق کے عدم وقوع کی علت دونوں کے اندر زوال عقل ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ سکران بھی زائل العقل ہے، لہذا اس کی دی ہوئی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔

ب۔ حضرت عثمان کا قول ہے: ”لیس لمجنون ولا لسکران طلاق“ (مجنون اور سکران کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی)۔

اس حدیث کے متعلق علامہ ابن قدامہ نے ”المغنی“ میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے ”قال أحمد: حدیث عثمان أرفع شیء فیہ وهو أصح من حدیث علی“ (امام احمد فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان کی حدیث اس باب میں سب سے زیادہ قوی ہے اور حضرت علی کی حدیث کے مقابلہ میں زیادہ صحیح ہے)۔

ج۔ ”رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب علی عقله حتی یبرأ وعن النائم حتی یتیقظ وعن الصبی حتی یحتلم“۔ (تین قسم کے لوگ مرفوع القلم ہیں، یعنی ان کے تصرف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا: مجنون جو مغلوب العقل ہو یہاں تک کہ وہ ٹھیک ہو جائے، سونے والا یہاں تک کہ وہ جاگ جائے، نابالغ بچہ یہاں تک کہ بالغ ہو جائے)۔

علامہ ابن قدامہ نے ”المغنی“ میں طلاق سکران کے عدم وقوع پر اس حدیث سے بڑا اچھا استدلال کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: ”لأنه زائل العقل أشبه المجنون والنائم، ولأنه مفقود الإرادة أشبه المکره“ (المغنی ۳۷۹) (سکران زائل العقل ہے اس لئے مجنون اور سونے والے کے مشابہ ہے اور چونکہ مفقود الإرادہ بھی ہے، اس لئے ”مکرہ“ کے مشابہ ہے اور ظاہر ہے کہ ان لوگوں کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی، اس لئے سکران کی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی)۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ زوال عقل کا سبب اگر معصیت ہو تو اس کی طلاق کو بطور زجر و عقاب نافذ قرار دیا جائے تو اس کا جواب علامہ ابن قدامہ نے اس طرح دیا ہے: ”لا فرق بین زوال الشرط بمعصية أو غیرها بدلیل أن من کسر ساقیه جاز له أن یصلی قاعداً أو لو ضربت المرأة بطنها فنفت سقطت عنها الصلاة ولو ضرب رأسه فجن سقط عنه التكلیف“ (المغنی ۷۳۸۰)۔

یعنی احکام شریعت کی تکلیف کے لئے عقل کا ہونا شرط ہے، لہذا اس شرط کے زوال میں معصیت یا عدم معصیت کی کوئی تفریق نہیں ہے، کیونکہ اگر کوئی شخص اپنی دونوں پنڈلیوں کو توڑ لے تو اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا درست ہے یا کوئی عورت اپنے پیٹ پر خود سے مار لے اور نفاس میں مبتلا ہو جائے تو نماز اس سے ساقط ہو جاتی ہے، اسی طرح اگر کوئی اپنے سر پر مارے اور پاگل ہو جائے تو احکام شریعت کی تکلیف اس سے ساقط ہو جاتی ہے، چنانچہ زوال شرط (عقل) میں اگر معصیت یا عدم معصیت کی کوئی تفریق ہوتی تو پھر خود سے پیر توڑ کر نماز پڑھنے والے کے لئے بطور زجر و عقاب بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے تھی، یا پیٹ پر مار کر خود سے نفاس میں مبتلا ہونے والی عورت سے بطور زجر و عقاب کے نماز ساقط نہیں ہونی چاہئے تھی، کیونکہ ان تینوں نے معصیت کا ارتکاب کیا ہے، چنانچہ ان کو زجر و عقاب کی اشد ضرورت تھی، لیکن جب ان تینوں کے اندر معصیت کی بنیاد پر احکام میں کوئی فرق نہیں پڑتا تو سکران میں بھی معصیت یا عدم معصیت کی وجہ سے اس کی طلاق کے عدم وقوع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور اس کو بھی مجنون، معتوہ، نامم، مکرہ، منعی علیہ وغیرہ پر قیاس کرتے ہوئے اس کی طلاق کو غیر نافذ قرار دیا جائے گا۔ ☆☆☆

## طلاق سکران، چند ضروری مسائل اور حل

محمد اسجد جمال قاسمی ندوی علیہ

اختلافات کی تفصیلات اور معاشرہ کی صورت حال سوالنامہ میں جس طرح واضح کی گئی ہے وہ بے کم و کاست درست اور مطابق واقعہ ہے۔ طلاق سکران کے وقوع و عدم وقوع کا مسئلہ وقت کا نازک اور اہم ترین مسئلہ ہے، سب سے بنیادی چیز جو سامنے آتی ہے وہ کیفیت سکر کی تعیین ہے۔ بعض اہل علم سکر کا اطلاق اس کیفیت پر کرتے ہیں جب انسان اتنا بدست و مدہوش ہو جائے کہ زمین و آسمان اور مرد و عورت تک کا فرق بھی نہ کر سکے، دوسری طرف بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نشہ کا اطلاق مدہوشی سے انسان کی بے معنی گفتگو اور ہذیان پر ہوتا ہے، یہ رائے قیح بھی ہے اور تجربہ کے مطابق بھی، کیونکہ سکر کی عام کیفیت ہذیان ہوتی ہے، علامہ شامی نے بھی یہی رائے ظاہر کی ہے (ردالمحتار ۲/۴۳۴)۔

طلاق سکران کے وقوع و عدم وقوع کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، دونوں طرح کی آراء ہیں۔

وقوع کے قائلین میں حضرت علیؑ، ابن عباسؓ، معاویہؓ امام مالک، ابوحنیفہؒ، صاحبین، مجاہد، حسن بصری، سعید بن مسیب، ابراہیم بن شہاب زہری، قاضی شریح، سلیمان بن یسار، سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ وغیرہ ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول اسی طرح کا ہے۔

عدم وقوع کے قائلین میں حضرت عثمان غنیؓ، عمر بن عبدالعزیز، لیث بن سعد، عکرمہ، طاؤس، اسحاق بن راہویہ، ابو ثور، ابن حزم ظاہری، امام زفر، طحاوی، کرخی، مزنی وغیرہ ہیں، امام شافعی وزہری کا ایک قول اسی طرح کا ہے راجح قول کے لحاظ سے امام احمد بھی عدم وقوع کے قائل ہیں۔

دونوں فریقوں کے پاس اپنی آراء کی تائید میں متعدد دلائل ہیں، ذیل میں ہم مختصر ان دلائل کا ذکر کریں گے، ساتھ ہی دلائل کی صحت و قابل استدلال ہونے کا بھی جائزہ لیں گے۔

جو حضرات سکران کی طلاق کو واقعہ مانتے ہیں ان کا پہلا مستدل صفوان بن عمران الطائی کی حدیث ہے:

”إن رجلاً كان نائماً فقامت امرأته فأخذت سكيناً فجلست على صدره فقالت: لتطلقني ثلاثاً أو لأذبحنك، فطلقها ثم أتى النبي ﷺ فذكره له ذلك فقال: لا قيلولة في الطلاق“ (موطا امام محمد)۔

(ایک عورت چھری لے کر اپنے شوہر کے سینہ پر جب وہ سو رہا تھا بیٹھ گئی اور مطالبہ کیا کہ اگر وہ اسے طلاق نہ دے گا تو وہ اسے مار ڈالے گی، چنانچہ جبرود باؤ کی وجہ سے مرد نے اسے طلاق دے دی پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر معاملہ کا ذکر کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طلاق کے معاملہ میں کوئی ٹھہراؤ نہیں ہے، یعنی طلاق واقع ہو جائے گی۔

دوسرا مستدل ابن عباسؓ کا فرمان ہے: ”كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله“۔

تیسرا مستدل حضرات ابوہریرہؓ کی حدیث معروف ہے: ”ثلاث جذهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة“۔

چوتھا مستدل عثمان کا واقعہ جس میں کسی شراب کے نشہ میں بدست انسان نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور چار عورتوں کی گواہی کے پیش نظر حضرت عمرؓ

نے طلاق کے وقوع کا فیصلہ فرمادیا۔

پانچواں استدلال عقلی ہے کہ طلاق کا ایقاع اس کے جرم و معصیت شراب نوشی کے لئے سزا و عقاب ہے تاکہ باعث عبرت و موعظت ہو۔ مگر جو حضرات سکران کی طلاق کو واقع نہیں مانتے ان کا پہلا استدلال حضرت عثمان غنیؓ کے فتویٰ سے ہے کہ وہ مجنون و سکران کی طلاق کو واقع نہیں مانتے۔

دوسرا استدلال یہ ہے کہ چونکہ حدیث صریح کے بموجب سارے اعمال کا دار و مدار نیت و عزائم پر ہے اور سکران صاحب نیت و ارادہ نہیں ہوتا، لہذا اس کی طلاق نافذ نہ مانی جائے گی۔

تیسرا استدلال اس سے ہے کہ چونکہ مجنون، مغنی علیہ (بے ہوش) مضبوط العقل، سونے والا اور سکران بالحلل کی طلاق اجماعاً نافذ نہیں ہے، کیونکہ وہ ہوش میں نہیں ہیں اور نہ ہی صاحب عقل ہیں، لہذا یہی حکم سکران کا بھی ہونا چاہئے کہ اس کی طلاق واقع و نافذ نہ مانی جائے۔

دونوں فریقوں کے ان چند دلائل کی روشنی میں بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ وقوع کے قائلین کے دلائل مضبوط و وزنی ہیں اور ان کا مسلک قوی ہے لیکن فی الواقع صحیح و صریح نص کسی کے پاس نہیں ہے اور دونوں آراء قیاس ہی پر مبنی ہیں۔

چنانچہ وقوع کی تائید میں پیش کی جانے والی حدیث صفوان بے انتہا ضعیف ہے، جمہور محدثین صفوان کو ضعیف قرار دیتے ہیں، امام بخاری نے انہیں منکر الحدیث اور ابن حزم نے ساقط الحدیث قرار دیا ہے، اسی سند حدیث کے دوسرے راوی بقیہ بھی ضعیف ہیں، تیسرے راوی غازی بن جبہ متکلم فیہ ہیں، جنہیں ابن حزم نے مجہول کہا ہے۔

وقوع کے حق میں پیش کی گئی حدیث ابن عباسؓ بھی عطا بن عجلان نامی راوی (جو متہم بالکذب ہیں) کی بنیاد پر ضعیف ہے، ابن قیم دونوں حدیثوں کے ضعف کے قائل ہیں۔

پھر عقلاً یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان احادیث میں وہ طلاق مراد ہے جس میں انسان اپنے ارادہ سے طلاق کا لفظ بولے، بہر حال حدیث مرفوعہ کسی بھی رائے کی تائید نہیں کرتی، اب رہے آثار صحابہؓ تو وہ بھی مختلف ہیں، حضرت عمرؓ کا فتویٰ وقوع طلاق کا اور حضرات عثمانؓ کا فتویٰ و عمل عدم وقوع کا مؤید ہے، یہاں یہ بات بھی محل غور ہے کہ حضرت عمرؓ کا اثر مشکوک معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اثبات دعویٰ کے لئے نصاب شہادت بالا جماع قرآن کے صریح حکم کے مطابق دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں، حالانکہ یہ اثر صرف چار عورتوں کی شہادت اور اسی بنیاد پر حضرت عمرؓ کے وقوع طلاق سکران کے فیصلہ کا ذکر کرتا ہے جو صراحتہً نص کے خلاف اور حضرت عمرؓ سے مستبعد ہے۔

لہذا اطلاق سکران اس کے دیگر تصرفات کی طرح غیر نافذ ہے، یہی قول اصول و مقاصد شرع کے مطالعہ کی روشنی میں معتمد اور قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے۔





## طلاق سکران اور سماج پر اس کے منفی اثرات

مولانا عبدالستار بن ولی محمد مدنی ع

شریعت کے مصالح و مقاصد اور معاشرے کی بگڑتی ہوئی حالت کو دیکھتے ہوئے ہم یہ کہتے ہیں کہ نصوص شرعیہ نے طلاق سکران کے بارے میں جو سکوت اختیار کیا ہے، شاید اسی لئے اختیار کیا ہے کہ علماء و فقہاء اس کے بارے میں حالات کے اعتبار سے حکم لگائیں۔ چنانچہ سابق زمانہ میں طلاق سکران کو نافذ قرار دینا سکران کے لئے زجر و تعزیر تھا، لیکن موجودہ دور میں خصوصاً ہندوستان میں سکران کی طلاق کو واقع اور نافذ ماننے کی صورت میں اس کے حق میں زجر و تعزیر نہیں رہ گئی ہے، بلکہ اس کی بیوی بچوں کے حق میں زجر ہو گیا ہے اور شوہر کی اس حرکت کی سزا بیوی بچے بھگتتے ہیں، جبکہ شوہر کو کوئی خاص حرج نہیں ہوتا۔

جہاں تک ادلہ کی بات ہے تو طلاق سکران کو نافذ ماننے والوں کے جو نقلی دلائل ہیں وہ صراحت سے تو یقیناً خالی ہیں اور دلالت و اقتضاء کی صورت میں بھی مقال سے خالی نہیں اور جو عقلی دلائل ہیں ان کا حاصل بھی زجر و تعزیر ہی ہے اور یہ زجر و تعزیر موجودہ دور میں سکران کے حق میں نہیں رہ گئی ہے۔

فقہاء کی آراء

۱۔ سکران کی طلاق واقع اور نافذ ہوگی، اس قول کو اکثر حنفیہ مالکیہ اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ نے اختیار کیا ہے اور امام احمد کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے (مجمع الانہر فی ملتقى الاجراء ۱۳۸۴ البسوط ۶/۱۱۷۶ لبحر الرائق ۳۶۶ شرح فتح القدر ۳/۲۷۲ رد المحتار ۴/۳۸۸ البناہ شرح الہدایہ ۳/۹۱۲ بدائع الصنائع ۳/۹۹۳، الکافی للقرطبی ۱۵۷۱۲ مجموع شرح المہذب ۱۷/۶۲-۶۳ عقد الجواہر الثمینیۃ فی مذہب عالم المدینۃ ۱۶۱/۲ الشرح الصغیر علی أقرب المسالک الی مذہب الامام مالک ۲/۵۳۳ والمعنی لابن قدامہ ۷/۱۱۳)

۲۔ سکران کی طلاق واقع اور نافذ نہیں ہوگی، اسی کو حنفیہ میں سے امام ابو جعفر طحاوی کرخی، زفر اور محمد بن مسلمہ اور شافعیہ میں سے مزنی نے اختیار کیا ہے، امام شافعی کا ایک قول اور امام احمد کا بھی ایک قول اسی کے ساتھ ہے اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے (صحیح البخاری مع فتح الباری ۹/۴۴۸ کتاب المطلاق باب صحابہ میں سے حضرت عثمانؓ اور ابن عباسؓ سے یہی قول منقول ہے (مختصر اختلاف العلماء ۲/۴۳۱)۔

ادلہ فریق اول

جن لوگوں نے سکران کی طلاق کو واقع اور نافذ مانا ہے ان کی نقلی اور عقلی دونوں طرح کی دلیلیں ہیں:

ذیل میں ان کی دلیلیں ملاحظہ ہوں:

”عموم قوله تعالى: فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ...“ (سورہ بقرہ ۲۳۰)۔

”من غیر فصل بین السکران وغیرہ إلا من خص بدلیل“۔

پس اگر اس کو طلاق دے دیا تو اس کے بعد وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ اس آیت کا عموم سکران اور غیر سکران میں تفریق کئے بغیر سب کو شامل ہے سوائے اس کے جو کسی دلیل سے خاص کر لیا گیا ہو (بدائع الصنائع ۳/۹۹۳)۔

”قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى...“ (سورہ نساء ۴۳)، فخطبهم في حال السكر فدل على أن السکران مکلف...“

استاذ المعهد العالی، امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ۔

(اللہ کا قول ”اے ایمان والو! نشہ کی حالت میں نماز کے قریب مٹ جاؤ“ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں نشہ خور کو نشہ کی حالت میں مخاطب کیا ہے، چنانچہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ سکران مکلف ہے (المجموع شرح المہذب ۶۲/۱۷)، لہذا اس کا تصرف درست ہے۔

”قوله عليه الصلاة والسلام: كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه“ (بخاری مع فتح الباری مع قول علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ۹۰۲۵۸ کتاب الطلاق)۔

(نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ بچہ اور بے عقل کی طلاق کے علاوہ ہر طلاق صحیح ہے) (بدائع الصنائع ۹۹/۳، المغنی لابن قدامہ ۱۱۵/۷، المبسوط ۱۷۶/۶)۔

”إن الصحابة جعلوه كالصاحي في الحد بالقذف“۔

(صحابہ نے قذف کی وجہ سے حد جاری کرنے کے سلسلے میں اس کو غیر مدہوش کی طرح مانا ہے) (المغنی لابن قدامہ ۱۱۵/۷)۔

”إن عقله زال بسبب هو معصية فينزل قائماً عقوبة عليه وزجراً له عن ارتكاب المعصية“۔

(اس کی عقل کا چلا جانا ایسے سبب سے ہوا ہے جو معصیت ہے، لہذا اس کی زائل شدہ عقل کو موجود ہونے کے درجہ میں مانا جائے گا اس کے لئے عقوبت اور اس کا ارتکاب معصیت کی وجہ سے زجراً) (بدائع الصنائع ۹۹/۳)۔

### ادلہ فریق ثانی

طلاق سکران کو واقع نہ ماننے والوں کی دلائل درج ذیل ہیں:

”إن عقله زائل والعقل من شرائط أهلية التصرف، ولهذا لا يقع طلاق المجنون والصبي الذي لا يعقل، والذي زال عقله بالبنج والدواء كذا هذا والدليل عليه أنه لا تصح رده فلا يصح طلاقه أولى“۔

(سکران کی عقل زائل ہوتی ہے اور عقل تصرف کی اہلیت کی ایک شرط ہے، اسی وجہ سے مجنون اور غیر عاقل بچہ کی اور جس کی عقل بھنگ اور دوا سے زائل ہوگئی ہو اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی تو اس کی بھی طلاق اسی طرح واقع نہیں ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی ردت صحیح نہیں ہوتی تو بدرجہ اولیٰ اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے) (بدائع الصنائع ۹۹/۳)۔

”إنه زائل العقل فأشبهه المجنون والنائم وإن العقل شرط للتكليف إذ هو عبارة عن الخطاب بأمر أو نهي ولا يتوجه ذلك إلى من لا يفهمه“۔

(سکران زائل العقل ہے، لہذا وہ مجنون اور سونیکے مشابہ ہے اور عقل تکلیف کی شرط ہے، کیونکہ امر و نہی کے ساتھ خطاب کو ہی تکلیف کہتے ہیں اور جو اس کو نہ سمجھ سکے اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔

### مناقشہ ادلہ

دونوں فریق کے ادلہ پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ فریق اول کی دلیلیں نقلی اور عقلی ہونے کے باوجود طلاق سکران کے ثبوت پر دلالت کرنے کے اعتبار سے فریق ثانی کے ادلہ کے مقابلہ میں درج ذیل وجوہات کی بنا پر بہت کمزور ہیں:

- ۱۔ نقلی دلیلیں طلاق سکران کے وقوع اور ثبوت کی صراحت سے یقیناً خالی ہیں۔
- ۲۔ دونوں قرآنی آیتوں کے عموم میں سکران کو داخل کر کے اس کی طلاق کو اگر صحیح اور واقع مان لیا جائے تو یہ بھی جائز ہے کہ سونے والے، بچے، مجنون، مغمی علیہ اور معتوہ کی صف میں کھڑا کر کے اس کی طلاق کو لغو قرار دیا جائے، کیونکہ جس علت کی بنا پر سونے والے، بچے، مجنون وغیرہ کی طلاق کو غیر نافذ قرار دیا گیا وہی علت سکران میں بھی ہے۔
- ۳۔ جس دلیل سے بچے، سونے والے، مجنون، مغمی علیہ اور معتوہ کو دونوں آیتوں کے عموم سے خاص کیا گیا ہے، اسی دلیل سے سکران بھی مخصوص اور آیت کے عموم سے خارج ہے، کیونکہ وہ علت اس میں بھی ہے۔

خلاصہ

- ۱۔ اگر سکران کے نشہ کا سبب معصیتیں ہیں ہے تو اس صورت میں اس کی طلاق بالاتفاق واقع اور نافذ نہیں ہوگی۔
- ۲۔ لیکن اگر نشہ کا سبب معصیت کے قصد سے سکر کا استعمال ہے تو ایسے سکران کی طلاق کے واقع ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے۔

پہلا قول یہ ہے کہ اس کی طلاق صحیح اور نافذ ہوگی، اس قول کو اکثر حنفیہ، مالکیہ اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ نے اختیار کیا ہے اور امام احمد کی ایک روایت اسی طرح ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی طلاق واقع اور نافذ نہیں ہوگی، اس قول کو حنفیہ میں سے امام طحاوی، کرخی، زفر اور محمد بن مسلمہ اور شافعیہ میں سے مزنی اور مالکیہ میں سے محمد بن عبدالحکم نے اختیار کیا ہے، اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے۔ صحابہ میں سے حضرت عثمان اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا یہی قول مروی ہے اور دونوں فریق کے ادلہ کے مناقشہ کے بعد طلاق سکران کا عدم وقوع راجح ہوا۔





## طلاق غضبان و سکران کا حکم

مولانا عبدالسلام ابو ہریرہ سلفی رحمۃ اللہ علیہ

طلاق سکران: آدمی اس طرح نشہ میں مدہوش ہو اور اپنے ہوش و حواس کو کھو بیٹھے جس کی وجہ سے زبان قابو میں نہ رہے کہ کیا کہا اور کیا نہیں کہا، اسی کا نام سکران ہے، ارشاد باری ہے:

”لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون“ (سورہ نساء: ۴۳)، یعنی ”ان السکران لا یعلم ما یقول“، یعنی سکر اور نشہ کی وجہ سے عقل بالکل غائب ہو چکی ہو، ایسی حالت میں اگر کوئی آدمی طلاق دے دے تو واقع نہیں ہوگی، کیونکہ مختلف معتبر سندوں سے مروی ہے:

”قال عثمان: ليس لمجنون ولا لسکران طلاق“ (صحیح بخاری مع الفتح ۹۰۳۸۸) (حضرت عثمان بن عفانؓ حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق کو غیر واقع مانتے تھے) اور مصنف ابن ابی شیبہ میں صحیح سند کے ساتھ یہ مروی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نشہ والے کی طلاق کو واقع مانتے تھے، مگر جب انہیں ابان بن عثمان کے ذریعہ معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ ایسی طلاق کو کالعدم قرار دیتے تھے تو انہوں نے فرمان عثمانی پر عمل کیا (مصنف ابن ابی شیبہ ۳۹/۵)۔

ان دونوں خلفاء راشدین (حضرت عثمان اور حضرت عمر بن عبدالعزیز) کے اس فرمان سے کسی صحابی کا اختلاف معتبر سندوں سے منقول نہیں، اور فرمان الہی کے بموجب خلفائے راشدین کی اتباع بھی ہمارے لئے ضروری ہے، ارشاد باری ہے: ”فإن تنازعتم فی شیئ نردوه إلی اللہ والرسول وأولی الأمر منکم“ (النساء: ۵۹)۔

صحیح بخاری میں ہے: ”قال ابن عباس رضی اللہ عنہما: طلاق السکران والمستکره ليس بجائز“ وقال رضی اللہ عنہ: كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه“ (صحیح بخاری مع الفتح ۹۰۳۸۸) اور ”المعتوه“ کا معنی حافظ ابن حزم نے اپنی کتاب ”المحلی“ میں یہ لکھا ہے: ”وأما السکران الذي لا یدری ما یتکلم به فهو معتوه بلا شك، لأن المعتوه فی اللغة هو الذي لا عقل له، ومن لا یدری ما یتکلم به فلا عقل له فهو معتوه بأي وجه كان“ (محلی لابن حزم ۱۰۰/۲۱۱)۔

دوسری روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون، وفي رواية ”المعتوه“ حتى يعقل أو يفیق وعن الصبی حتى يبلغ“ (ابوداؤد، نسائی، دارمی، ابن ماجہ، ابن حبان، مستدرک حاکم، احمد ۱۰۰، ۱۰۱، ۶، ۱۳۳)۔

علامہ البانی نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے (دیکھئے: ارواء الغلیل ۴/۲)، یعنی تین شخصوں سے احکام شرعیہ مرتفع ہیں، اس میں دوسرا مسلوب العقل ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ سکر کامل سالب عقل اور زائل حواس ہے، لہذا ایسا سکر جس سے عقل اور ہوش و حواس مفقود ہو جائیں اور ایسی حالت میں جو بھی اپنی زبان سے بکے چاہے طلاق کے سلسلے میں یا غیر طلاق کے سلسلہ میں اس کا اعتبار نہ کر کے اس کا شمار منوع القلم میں ہوگا۔

حافظ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ نے نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق کی بابت فرمایا:

”هذه المسألة فيها قولان للعلماء: أحدهما أنه لا يقع طلاقه، فلا تنعقد يمين السکران ولا يقع به طلاق“

إذا طلق، وهذا ثابت عن أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه، ولم يثبت عن الصحابة خلافاً فيما أعلم، وهو قول كثير من السلف والخلف كعمر بن عبد العزيز وغيره، وهو إحدى الروايتين عن أحمد: اختارها طائفة من أصحابه، وهو القول القديم للشافعي، واختاره طائفة من أصحابه وهو قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة كالطحاوي، وهو مذهب غير هؤلاء“ (مجموع فتاوى لابن تيمية ۱۰۲، ۲۳)۔

اکابر علماء حنفیہ میں سے امام طحاوی اور امام کرخی نے عدم وقوع طلاق کے موقف کو اختیار کیا ہے، فقہ حنفی کی مشہور کتاب ”در مختار“ میں ہے: ”ولم یوقع الشافعی طلاق السكران واختاره الطحاوی والکرخی“ امام شافعی فرماتے ہیں کہ نشہ والے کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی قول کو اختیار کیا ہے، امام طحاوی اور امام کرخی نے۔

فتاویٰ تاتارخانیہ میں تفرید سے نقل کیا ہے کہ اسی قول پر حنفیہ کا فتویٰ ہے، اسی قول مختار کے تحت میں علامہ شامی لکھتے ہیں:

”وکذا محمد بن مسلمة وهو قول زفر“ (یعنی محمد بن مسلمہ حنفی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے) اور امام ابوحنیفہ کے شاگرد رشید امام زفر کا بھی یہی قول ہے۔

فقہ حنفی کی مشہور آفاق کتاب ”ہدایہ“ کی شرح فتح القدیر (۱۵۸/۲ کتاب الطلاق مطبع نشی زولکشور لکھنؤ) میں طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل یہ لوگ ہیں:

”قال بعدم وقوله القاسم بن محمد و طاؤس وریعة بن عبد الرحمن واللیث وإسحاق بن راهویه وأبو ثور وزفر وقد ذكرناه عن عثمان رضي الله عنه وروي عن ابن عباس رضي الله عنه وهو مختار الكرخي والطحاوي ومحمد بن مسلمة من مشائخنا“ اور آگے چل کر اسی صفحہ پر لکھتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق واقع اور صحیح ہو تو مرتد ہونا بھی صحیح ہوگا، حالانکہ سکران کا ارتداد معتبر نہیں ہے۔

حافظ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: ”والصحيح أنه لا يقع الطلاق إلا ممن يعلم ما يقول كما أنه لا تصح صلاته في هذه الحالة، ومن لا تصح صلاته لا يقع طلاقه، وقد قال: ولا تقربوا الصلاة وأنتو سكارى حتى تعلموا ما تقولون“ (فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۰۲، ۲۳) (یعنی صحیح اور درست بات یہ ہے کہ نشہ میں مدہوش آدمی کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی، جب تک کہ اسے یہ نہ معلوم ہو جائے کہ وہ کیا کہہ رہا ہے اور جب ایسی حالت میں نماز درست نہیں ہو سکتی تو طلاق کا وقوع بھی صحیح اور درست نہیں ہو سکتا)۔

علامہ شوکانی طلاق سکران پر تفصیلی بحث کرنے کے بعد آخر میں بطور خلاصہ اور نچوڑ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں:

”والحاصل: أن السكران الذي لا يعقل لا يحكم لطلاقه لعدم المناط الذي تدور عليه الأحكام وقد عين الشارع عقوبته فليس لنا عن تجاوزها برأينا ونقول يقع طلاقه عقوبة له فيجمع له بين غرمين“ (نبيل الأوطار للشوکانی ۷۲)۔  
یہ بات متحقق اور مسلم ہے کہ دنیا کا کوئی بھی فرد اپنی شریک حیات کو بخوشی طلاق دے کر اپنی زوجیت سے الگ نہیں کرتا بلکہ ہر شخص غصے کی حالت میں ہی طلاق دیتا ہے، جیسا کہ ”نبیل الأوطار“ میں ابن السید کا قول منقول ہے۔

البتہ ایسا آدمی جو اپنے غیظ و غضب میں ہونے کی وجہ سے بالکل مدہوش اور مسلوب العقل ہو جائے اور اسی حالت مدہوشی میں طلاق دے دے تو ایسی طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ ظاہر ہے کہ ایسی مدہوشی اور بے خودی کی حالت جنون کی قسم سے ہے اور جنون میں طلاق واقع نہیں ہوتی اور اسی بات کو علامہ ابن تیمیہ نے ”مجموع الفتاویٰ“ کے اندر ذکر کیا ہے۔

”إذا بلغ الأمر إلى أن لا يعقل ما يقول، كالمجنون، لم يقع به شيء“ (کما فی النبیل ۸۲۵)۔

”إغلاق“ کا معنی اکثر محدثین نے ”الغضب“ کے ساتھ کیا ہے، یعنی ایسا غضب جس سے اس کی عقل متغیر اور ہوش و حواس زائل ہو جائے اور اس حالت میں اگر طلاق دے دے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس کے علاوہ طلاق سکران اور طلاق غضبان کی جتنے بھی درجات اور مراتب ہیں اس میں طلاق واقع ہو جائے گی، جیسا کہ نصوص کتاب و سنت اس پر دال ہیں۔

☆☆☆

## تیسرا باب مختصر تحریریں

## حالت نشہ کی طلاق اور ضرر اشد اور اخف کا اصول

حضرت مولانا مفتی نظام الدین عظیمی

۱- حکومت وقت کا حکم حکومت کے بدل جانے کے بعد باقی رہنا ضروری نہیں، جیسے کہ حکومت کا قانون تھا کہ اگر کوئی عورت اپنا نکاح غیر کفو میں کر لے تو اس کا یہ نکاح صحیح منعقد نہ ہوگا جس کی صراحت شامی جلدی ۲ میں ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس نکاح سے حرام کاری کرنے کا گناہ ہوتا رہے گا، لیکن جب وہ حکومت ختم ہوگئی تو اب یہ حکم باقی نہ رہا بلکہ نکاح صحیح ہو جاتا ہے، البتہ اولیا کو یہ اختیار رہتا ہے کہ ظاہر روایت کے مطابق اعتراض کر سکتے ہیں، اس جزئیہ سے معلوم ہوا کہ حکومت وقت ختم ہو جانے سے سابق حکم کا باقی رہنا ضروری نہیں رہتا۔

۲- اسی طرح سکران کے طلاق میں حکومت کا حکم شوہر پر زجر کرنے کے لئے ہوتا ہے، کما هو ظاہر و مسلحہ اور یہ حکم حکومت کے حکم سے ہوتا ہے، پس اگر یہ حکومت ختم ہو جائے تو حکومت کا یہ حکم باقی رہنا ضروری نہیں رہے گا، جیسا کہ ابھی کسی عورت کے غیر کفو میں نکاح کرنے کے مسئلہ میں گزر چکا ہے۔

۳- کسی حکومت کے حکم کے نفاذ کے لئے شرط ہے کہ وہ حکم کسی نص قطعی کے معارض یا مخالف نہ ہو اور صورت مسئولہ میں حکومت کا یہ حکم اس نص قطعی "ولاتزروا ذرۃ و ذرۃ اخری" کے حکم سے ٹکراتا ہے اور معارض ہوتا ہے، کیونکہ حرام کا حکم لگانے میں شوہر پر زجر کرنا مطلوب ہوتا ہے اور فی زمانہ صورت موجودہ میں بجائے شوہر کے بیوی بچوں پر زجر ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے شوہر شخص آخر ہے اور بیوی شخص آخر ہے اور بچے بھی شخص آخر ہیں اور صورت موجودہ میں بجائے شوہر کے بیوی بچوں پر زجر کھلا ہوا "ولاتزروا ذرۃ و ذرۃ اخری" کا ارتکاب ہوگا، اگر یہ تدبیر کی جائے کہ طلاق ہوتے ہی شوہر مہر دے دے، عدت کا اور بچوں کا خرچ دے دے اگر وہ خود نہ کرے تو حکومت سے قانون بنا کر یہ عمل کر لیا جائے جب بھی کام نہ چلے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "ما یبدل القول لدی و ما انا بظلام للعبید" (سورہ ق: ۱۶) اس منطوق کا حاصل یہ ہے کہ یہ بیوی بچے نا کردہ گناہ کے درجہ میں مظلوم ہیں اور اس خطرناک آیت کریمہ کے مصداق بنتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کے باغی بنتے ہیں اس لئے حرمت کا یہ حکم باقی رہنا ضروری نہیں رہے گا، خاص کر جب حکومت ختم ہو چکی ہے اور علما متقنین کا اس میں اختلاف بھی ہے، اس لئے حرمت کے ختم ہونے کا حکم ہوگا اور یہ حکم نظیر بن جائے گا اس حکم کے ختم ہونے کا جو عورت کے غیر کفو میں نکاح کرنے کا تھا اور حرمت کا حکم باقی رکھنا ایسا ہی ہو جائے گا کہ بارش میں بھگنے سے بچنے کے لئے بھاگ کر پر نالے کے نیچے کھڑے ہو گئے۔

۴- اگر ہم ایسا نہ کر سکیں تو شرعاً تسلیم شدہ عند الکل یہ ضابطہ فقہیہ ہے کہ "الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف" یعنی ضرر اخف کو قبول اور برداشت کر کے ضرر اشد کو زائل کیا جائے گا، اس اصل شرعی کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حرمت طلاق کے حکم کو برداشت کر کے اور اس کو نافذ نہ کر کے ضرر اشد کو جو طلاق دینے والے کے بیوی بچہ پر پڑتا ہے، زائل کر دیا جائے۔

☆☆☆





## اجتہادی مسائل سے متعلق بعض اصولی نکات

مفتی محبوب علی وجیہی علیہ

۱۔ شریعت مطہرہ اور احکام اسلامی کے ماخذ اصل میں دو ہیں، کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس بھی ماخذ شمار کئے گئے ہیں، لیکن ان کا محور بھی کتاب و سنت ہی ہے، ائمہ مجتہدین انہی کو مضبوطی کے ساتھ استنباط احکام میں استعمال کرتے ہیں، اس لئے مجتہدین کے مستخرجہ و مستنبطہ مسائل شریعت مطہرہ ہی ہیں، ان حضرات کی یہ ذاتی رائے نہیں ہے، ان کے بیان کردہ مسائل اجتہادیہ کو ان کی ذاتی رائے کہہ کر ان کے شریعت ہونے کا جواز کار کر رہا ہے وہ گمراہ ہے۔

۲۔ مسائل دو قسم کے ہیں: ایک وہ جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور کتاب سنت سے تعلق رکھتے ہیں، ان کے خلاف جو عقائد بیان کئے جائیں گے وہ باطل ہیں، جیسے معتزلہ کا انکار تقدیر یا ثواب و عذاب قبر، یا روافض کا صحابہ کرام کے سلسلہ میں عقیدہ فاسد۔

دوسری قسم ان مسائل کی ہے جو فقہی احکام سے متعلق ہیں اس میں غیر منصوص احکام میں لغت کی وجہ سے یا استعمال کی وجہ سے جو اختلاف ائمہ ہو گا وہ حق و باطل اور عزیمت و رخصت کا نہیں ہوگا، بلکہ اس میں سے ایک رائے صواب محتمل خطا ہے اور دوسری رائے خطا محتمل صواب ہے، مقلد پر واجب ہے کہ وہ اپنے امام کی تقلید کرے یعنی اس کے بیان کردہ مسائل پر ہی عمل کرے اور یہ شخص ان مسائل پر عمل کرنے کی وجہ سے عامل بالشریعت ہی کہلائے گا، مجتہدین کے اسباب اختلاف کی تفصیل تو بہت ہے جو اصول فقہ کی کتابوں میں درج ہے، ہمارے استاذ محترم نے ایک وجہ یہ بھی بیان کی تھی کہ امام ابوحنیفہ شارع کی غرض اور حکمت پر نظر کرتے ہیں اور اس کو علت بنا کر نئے مسائل کا استخراج کرتے ہیں، اس کے لئے ہلکی قابل تحمل حدیث ضعیف بھی مل جاتی ہے تو اسے متدل بنا لیتے ہیں اور امام مالک اہل مدینہ کو دیکھتے ہیں اور اس سے فیصلہ کرتے ہیں، امام شافعی اصح حدیث اور اصح سند کو دلیل بناتے ہیں اور امام احمد اگر حدیثوں میں تقدم و تاخر کی تاریخ نہیں پاتے تو کبھی اس حدیث پر فتویٰ دیتے ہیں اور کبھی اس حدیث پر اور فرماتے ہیں کہ یہ بھی قول رسول ہے اور وہ بھی قول رسول، اسی لئے امام احمد سے ایک مسئلہ میں کئی کئی روایتیں ملتی ہیں، نیز احادیث کے ضعیف اور غیر ضعیف کی تحقیق میں اختلاف ائمہ سبب ہوتا ہے مسئلہ کے اختلاف کا اور کبھی خاص، عام، مجمل وغیرہ کے اندر اختلاف بھی سبب ہوتا ہے، جیسے لفظ قری کے اندر متضاد معنی ہونے کی وجہ سے اختلاف ہوا ہے، علت استنباط کے اختلاف کی وجہ سے بھی اختلاف ہوتا ہے، جیسے حدیث ربا میں ہے۔

ایک عام مسلمان کیلئے اس کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے کہ مسلم ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کرے، کیونکہ ان کی تقلید کرنے والے بڑے بڑے علمائے ان کے مسائل کو خوب جانچ تول لیا ہے اور جہاں ذرا کچھ خامی نظر آئی ہے اس کی اصلاح کر دی ہے، عوام تو عوام ہیں آج کل علما بھی عام طور سے استخراج و استنباط کی پوری صلاحیت نہیں رکھتے، لہذا ان کیلئے بھی کسی ایک امام کی تقلید لازم ہے، یہ ہرگز جائز نہ ہوگا کہ کسی مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کر لی اور کسی میں کسی کی، بلکہ سب مسائل میں ایک ہی امام کی تقلید ضروری ہوگی۔

۵۔ مجتہدین کرام سب حق پرست ہیں، لہذا کسی کو برا کہنا یا برا سمجھنا حرام ہے، ہمارے لئے سب پیشوایان دین اور قابل احترام ہیں، بلکہ اختلافی مسائل بیان کرتے وقت یہ نہ خیال کرے کہ میں ان کا جواب دے رہا ہوں یا ان کا مد مقابل ہوں، چہ خاک رانست با عالم پاک، حدیث شریف میں ہے: ”من لم یعظم کبیرنا ومن لم یرحم صغیرنا فلیس منا“ اپنے دلائل یا مخالف کے جوابات دیتے وقت یہ خیال کرے کہ میں اپنے امام کے اقوال نقل کر رہا ہوں، رحمۃ اللہ یا رضوان اللہ ان کے نام نامی کے ساتھ لگائے۔

۶۔ سلف صالحین نے ہمیشہ اختلافی مسائل بیان کرتے وقت مخالف کا نہایت احترام کیا ہے، امام شافعی کا واقعہ مشہور ہے کہ قیام بغداد میں امام ابو حنیفہ کے مزار کے قریب انہوں نے فجر کی نماز ادا کی اور اس میں قنوت نہیں پڑھی، لوگوں نے معلوم کیا تو آپ نے فرمایا: ابو حنیفہ کے ادب کی وجہ سے میں نے اس کو ترک کر دیا، ہمارے علما کا بھی یہی طریقہ ہونا چاہئے، بفضلہ تعالیٰ ہمارے استاذ مکرم کا بھی یہی طریقہ تھا اور ہم بھی اسی روش پر قائم ہیں۔

۷۔ یقیناً جب حالات ایسے پیدا ہو جائیں کہ اپنے امام کے قول پر عمل کرنا عسر اور سخت تنگی اور حرج کا باعث ہو تو دفع حرج کے لئے ایسے علما جو ماہرین شریعت ہوں اور ورع و تقویٰ بھی ان کے اندر موجود ہو تو ان کے لئے دوسرے امام کی رائے پر فتویٰ دینا جائز ہے جیسے امام ابو حنیفہ کے نزدیک مفقود الخبر کی مدت فسخ نکاح میں نوے سال ہے، لیکن اس میں عورت کے لئے سخت حرج تھا اس لئے علما حنفیہ امام مالک کے قول پر فتویٰ دیا جو چار سال کی مدت ہے۔

۸۔ جبکہ معتبر اصحاب افتاء کے آراء میں اختلاف ہو تو عام مسلمانوں کو غور کرنے کے بعد دل جس صاحب افتائی کی طرف مائل ہو اس پر عمل کر لے، عند اللہ اس کا عمل مقبول ہوگا۔





## مدہوش شخص کی طلاق کے اعتبار و عدم اعتبار کا مسئلہ

ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی

مقدمہ اولیٰ۔ سکر کے حدود کا تعین

لفظ سکران کا اطلاق نشہ کی اس حالت پر ہوگا جبکہ آدمی اس درجہ مدہوش کہ اس کو نہیں معلوم ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، قرآن کریم میں ارشاد ہے: **يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى، حتى تعلموا ما تقولون** (سورۃ النساء ۴۳)۔ اے ایمان والو! تم نماز کے پاس بھی ایسی حالت میں نہ جاؤ کہ تم نشہ میں ہو یہاں تک کہ تم سمجھنے لگو کہ (منہ) سے کیا کہتے ہو۔

یہ حالت جس میں آدمی کو معلوم نہ ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے یہ اس قسم سے بدتر ہے جس کے بارے میں ارشاد ہے: **لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت في قلوبكم** (سورہ بقرہ ۲۲۵ سورہ مائدہ ۲۹) (اللہ تم سے آخرت میں مواخذہ نہیں فرمائیں گے تمہاری قسموں میں (ایسی) بیہودہ قسم پر لیکن داروگیر فرمائیں گے اس (جھوٹی قسم) پر جس میں تمہارے دلوں نے (جھوٹ بولنے کا) ارادہ کیا ہے۔

لہذا بغیر نیت و ارادہ کے وہ قسم بھی ناقابل اعتبار ہے جبکہ آدمی ہوش و حواس میں ہو، مگر بغیر قصد و ارادہ کے قسم کھائے، لہذا قصد و ارادہ کے بغیر کوئی فعل قابل اعتبار نہیں ہے۔

حدیث نبوی: **انما الاعمال بالنيات** (اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے) سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اصل نیت و ارادہ ہے، لیکن سکران (نشہ کی حالت میں ہونے والا شخص) ضروری نہیں ہے کہ وہ اتنا مدہوش ہو کہ اس کو معلوم نہ ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، ہو سکتا ہے کہ نشہ کی ابتدائی حالت ہو جس کو سرور کہتے ہیں اور وہ راستہ دیکھ کر سمجھ کر چل رہا ہو، مگر فقہا کرام کے نزدیک حالت سکر وہی کہلائے گی جس میں آدمی کو زمین و آسمان کا پتہ نہ ہو۔

”التعريفات الفقہیہ مرتبہ مولانا مفتی عمیم الاحسان البرکتی سکران کی تعریف میں لکھتے ہیں: **السكران عند أبي حنيفة من لا يعلم الارض من السماء، وعندهما تخليط كلامه من شرب الخمر وعند بعض الفقها من اختلط في مشيه وتحركه**۔“

(حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک سکران اس کو کہا جائے گا جس کو زمین و آسمان کی تمیز نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک جس کی باتیں بہکی بہکی ہوں اور بعض فقہا کے نزدیک جو چلنے میں لڑکھڑاہا ہو اور (دائیں بائیں) جھوم رہا ہو)۔

حضرت امام ابوحنیفہ نے جو تعریف کی ہے وہ حتیٰ تعلموا ما تقولون کے مفہوم سے قریب ہے، جو آیت قرآنی سے مستناد ہے اور اس سے اس سکر کی تعین ہو جاتی ہے جو زیر بحث ہے۔

مقدمہ ثانیہ

لیکن فقہا کے سامنے یہ اصل بھی ہے کہ اگر نکاح، طلاق اور رجعت میں سنجیدگی سے کوئی بات کہی ہو یا مذاق سے کہی ہو یا یوں کہے کہ بالا ارادہ کہی ہو یا ابالی پن میں کہہ دی ہو اس کو سنجیدہ اور واقعی سمجھا جائے گا۔

مقدمہ ثالثہ

حنفیہ کے نزدیک سکران کی دی ہوئی طلاق واقع ہو جاتی ہے جیسا کہ قاعدہ فقہیہ سے ثابت ہے، مگر اس سلسلہ وہ ایک بات یہ بھی کہتے ہیں کہ

سابق معتمد تعلیمات دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

اگر کوئی نشہ کی حالت میں کلمہ کفر زبان سے نکال دے تو اس کی بیوی کو حرام نہیں قرار دیا جائے گا، یہ بات خلاف قیاس بطور استحسان کے تسلیم کی گئی ہے۔

لہذا اگر نشہ کی حالت ابتدائے سکر کی ہے اور نشہ کا زہر رگ و پے میں سرایت نہیں کیا ہے، صرف سرور کی حالت ہے، چال میں لغزش نہیں ہے، گفتار پر قابو ہے تو اس کا حکم اس شخص کا ہوگا جو بقید حواس ہے، اور جس طرح کی طلاق اس نے دی ہے وہ واقع ہوگی۔  
واضح رہے کہ سکران کا اطلاق نشہ کے ابتدائی حالات پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ ایک شاعر نے کہا ہے:

فالیوم	أصبحنا	سکاری	نشوة
شامیة	قد	میتہ	صحابئہا

اور اگر نشہ اتنا چڑھ گیا ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ منہ سے کیا کہہ رہا ہے یعنی (لا یعلم یقول) کی حالت میں ہے تو استحساناً اس کی طلاق ایک طلاق رجعی مانی جائے گی، خواہ اس نے تغلیظ ہی کیوں نہ کر دی ہو اور ہوش آنے کے بعد اس سے پوچھا جائے گا کہ آیا اس نے طلاق سمجھ بوجھ کر دی تھی یا نہیں؟ اگر اس وقت بھی وہ مصر ہو تو تغلیظ واقع ہوگی ورنہ نہیں، اس تجویز میں اس کی رعایت رکھی گئی ہے کہ فقہی قاعدہ کی مطلق خلاف ورزی نہیں ہوگی۔  
(۱) اس کی اصل ترمذی کی یہ حدیث ہے:

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة۔ رواه الترمذی وأبو داود وقال الترمذی : هذا حدیث حسن غریب (مشکوٰۃ ۲۸۴)  
اس قیاس میں ایک فرق ہے کہ کسی کو ہلاک کرنا خواہ زہر کے ذریعہ ہو یا گولی کے ذریعہ عملی فعل ہے اور زبان سے طلاق وعتاق کا لفظ نکالنا لسانی عمل ہے، لہذا قول کو فعل پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا

☆☆☆

## موجودہ حالات میں طلاق سکران کا نفاذ

مولانا شفیق الرحمن ندوی <sup>ط</sup>

- ۱- معاشرہ کی حالت اور احکام شرعی کے بارے میں تحریر کردہ تفصیلات سے میں متفق ہوں۔
  - ۲- طلاق سکران کے نافذ ہونے کے سلسلہ میں کوئی نص یا صریح حکم موجود نہیں ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ طلاق سکران نافذ نہ ہو، کیونکہ کسی بھی عمل یا تصرف کے معتبر ہونے کیلئے ہر جگہ عقل کی قید لگی ہوئی ہے، عقل کے بغیر کوئی تصرف شرعاً معتبر نہیں ہوتا۔ سکران ہوش و حواس اور عقل سے عاری ہوتا ہے۔ نشہ کی حالت میں اس سے جو حرکتیں صادر ہوتی ہیں اس وقت اسے ان کا احساس و ادراک ہی نہیں ہوتا۔
- جن حضرات نے طلاق سکران کو واقع مانا ہے وہ زجر و توبیح اور عبرت پذیری کیلئے مانا ہے، ابتدا میں خدا ترسی تھی، اسلامی حکومت تھی اور اسلامی معاشرہ کی گرفت مضبوط تھی، اس لئے طلاق سکران کے وقوع سے عبرت پکڑتے ہوئے کچھ لوگوں نے اس ام الخبائث سے توبہ کر لی ہو تو بعید از قیاس نہیں، بلکہ اس کا غالب امکان ہے کہ ایسا ہوتا ہوگا، لیکن موجودہ حالات مختلف ہیں، ہندوستان جیسے ملک میں جہاں اسلامی حکومت نہیں ہے، آخرت کا تصور اور خوف مدہم پڑ چکا ہے، معاشرہ کی گرفت بھی افسوس ناک حد تک کمزور پڑ چکی ہے، ایسے حالات میں طلاق سکران کے نفاذ کا کوئی مثبت اثر نہیں پڑتا ہے، کوئی تائب نہیں ہوتا، دوسری طرف اس کے منفی اثرات مرتب ہو رہے ہیں جن کا علم ہر شخص کو ہے، اس پس منظر میں اس مسئلہ پر غور کرنے کی واقعی ضرورت ہے۔ ہمارے نزدیک وہ فقہاء اور ائمہ جو طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل ہیں ان کی رائے کو اختیار کرنا اور اس کے مطابق فتویٰ دینا جائز ہے۔





## نشہ میں مبتلا شخص احکام کا مکلف نہیں

مفتی عزیز الرحمن بجنوری

یا ایہا الذین آمنوا لاتقربوا الصلوۃ وانتم سکاری، حتی تعلموا ما تقولون“ (سورۃ النساء ۴۴)۔

اے ایمان والو! تم نماز نماز نہ پڑھا کرو جبکہ تم نشہ کی حالت میں ہو، حتیٰ کہ تم جان لو جو کچھ کہتے ہو

حتیٰ تعلموا ما تقولون“ کی قید سے صاف ظاہر ہے کہ آدمی کو کوئی کام کرتے ہوئے باشعور اور باہوش و حواس ہونا چاہئے، یہی حال سکر اور نشہ کا ہے جس کے بارے میں بیان فرمایا گیا ہے:

”السكر اذا بلغ حداً لا يعلم الرجل ما يقول فحينئذ لا يصح خطابه الخطاب توجه بعد الصحو“ (التفسير المظهری ۲، ۱۱۲) (سکر جب اس حد کو پہنچ جائے کہ آدمی نہ جان سکے کہ کیا کہتا ہے، اس صورت میں وہ مخاطب نہیں ہے، مخاطب وہ نشہ دور ہونے کے بعد ہوتا ہے)۔

اس تصریح کے مطابق جب نشہ باز مخاطب ہی نہیں تو احکام کا مکلف بھی نہیں ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ نے کہا ہے:

۱- ولو زال عقله بالصداء لا یقع (ہدایہ) (اگر دوسری وجہ سے عقل جاتی رہے تو طلاق واقع نہ ہوگی)۔

۲- ولو ذهب عقله بدواء أو أكل البنج لا یقع“ (البنایہ ۲، ۲۲۶) اور اگر عقل دواء یا بھنگ کھانے سے چلی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی)۔

۳- ولم یوقع الشافعی طلاق السكران واختاره الطحاوی والکرخی، وفي التتارخانیہ: والفتویٰ علیہ“ (درمختار ۲، ۲۲۲)۔

۴- خلافاً لمحمد، ویفتی بقول محمد (فتح القدیر ص: ۱۵۱) امام شافعی نے سکران کی طلاق کو واقع نہیں مانا اور امام طحاوی اور کرخی نے اسی کو اختیار کیا ہے اور تاتارخانیہ میں اسی پر فتویٰ ہے، امام محمد اس کے خلاف ہیں (وہ طلاق کو واقع مانتے ہیں) اور انہی کے قول پر فتویٰ ہے)۔

۵- وعن عثمان رضی اللہ عنہ أنه لا یقع طلاقه وبه أخذ الطحاوی والکرخی وهو أحد قولی الشافعی“ (البدائع ۳، ۱۱۳)۔  
(حضرت عثمان رضی اللہ عنہ طلاق کو واقع نہیں مانتے تھے اور اسی کو کرخی اور امام شافعی نے اختیار کیا ہے)۔

اوپر ذکر کردہ تصریحات میں حضرات حنفیہ کے دو مکتب فکر گزرے ہیں، ایک تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ارشاد کے مطابق ہے اور اس کو امام کرخی، امام طحاوی اور امام شافعی نے اختیار کیا ہے۔ دوسرا مکتب فکر امام محمد کا ہے کہ وہ طلاق سکران کو واقع مانتے ہیں۔ ظاہر یہ ہے کہ حالات اور زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے انہوں نے یہ حکم دیا ہے اور موجودہ زمانہ میں اس زمانہ کے مقابلہ میں ہزاروں گنا زیادہ بگاڑ ہے۔ پھر بھی ہمارے لئے دونوں مذکورہ مکتب فکر قابل تقلید ہیں، لہذا:

۱- جو لوگ شرابی اور اوباش ہیں اور عورتوں پر ظلم کرنے والے ہیں اور انہوں نے نشہ اختیاری طور پر کیا ہو یا ان کو نشہ دے دیا گیا ہو تو اس کو طلاق مکرمہ پر قیاس کرتے ہوئے طلاق کو واقع مانا جائے گا بشرطیکہ اس کے ساتھ دھوکہ نہ کیا جاتا ہو۔

۲- پہلے مکتب فکر کے اعتبار سے شریف اور بھلے لوگ جو غریب ہیں اور عورتیں ان کی چالاک ہیں ان کی طلاق کو واقع نہ مانا جائے گا۔

☆☆☆

## حالت نشہ کی طلاق، علماء کا موقف اور موجودہ حالات

مولانا عتیق احمد بستوی <sup>ط</sup>

نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق کے بارے میں عہد صحابہ ہی سے اختلاف چلا آ رہا ہے، نشہ کی بعض حالتوں کی طلاق کے بارے میں فقہاء کے درمیان بڑی حد تک اتفاق رائے پایا جاتا ہے اور بعض شکلیں خاصی مختلف فیہ ہیں، اس لئے نشہ کی مختلف صورتوں کی وضاحت کے ساتھ ان میں دی گئی طلاق کا حکم بیان کرنا ضروری ہے۔

۱۔ اگر کسی شخص کو کسی حلال چیز کے استعمال سے نشہ پیدا ہو گیا اور اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دے ڈالی تو جمہور فقہاء کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، حنفی مسالک کی تمام کتابوں میں اس مسئلہ کی صراحت موجود ہے (المغنی لابن قدامہ ۱۰/۳۴۵) مفتی بہ قول طلاق واقع نہ ہونے کا ہے (بدائع الصنائع ۳/۱۰۰، البحر الرائق ۳/۲۳۸)۔

۲۔ کسی شخص نے اگر کسی نشہ آور حرام چیز کا استعمال ایسی صورت میں بطور دواء کے کیا جب ماہر مسلم اطباء کی رائے میں اس مرض کا علاج اسی نشہ آور چیز ہی سے ہو سکتا تھا اور اسے استعمال کرنے سے اس کو نشہ لاحق ہو گیا اور اس حال میں اس نے بیوی کو طلاق دے ڈالی تو یہ طلاق بھی جمہور فقہاء کے نزدیک واقع نہیں ہوگی (المغنی لابن قدامہ ۱۰/۲۳۵، کتاب الام الشافعی ۱۱/۳۸۲، فتح القدير ۳/۳۲۷، ۳۳۸)۔

۳۔ اگر کسی شخص نے لاعلمی میں نشہ آور چیز کا استعمال کر لیا، مثلاً شراب کو کوئی حلال مشروب سمجھ کر پی گیا اور اسے نشہ طاری ہو گیا، اور ایسی حالت میں اس نے بیوی کو طلاق دے ڈالی تو جمہور فقہاء کے نزدیک یہ طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ لغو قرار پائے گی۔

۴۔ کسی شخص کو شراب یا کسی دوسری نشہ آور چیز کے استعمال پر مجبور کیا گیا، جبر و اکراہ کی وہ صورت اختیار کی گئی جس میں اس کے لئے اس حرام چیز کا استعمال جائز ہو گیا، اس لئے اس نے نشہ آور چیز کا استعمال کر لیا اسے نشہ آ گیا اور اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دے ڈالی تو یہ طلاق بھی جمہور فقہاء کے نزدیک لغو قرار پائے گی (فتح القدير لابن الہمام ۳/۳۳۸)۔

کسی شخص نے شراب یا کسی نشہ آور چیز کا استعمال اپنی رضامندی سے جان بوجھ کر کیا، اس طرح اس نے گناہ کا ارتکاب کیا، اسے نشہ طاری ہو گیا اور نشہ کی حالت میں اس نے طلاق کے الفاظ استعمال کئے تو یہ طلاق واقع ہوئی یا نہیں اس بارے میں عہد صحابہ ہی سے اختلاف چلا آ رہا ہے۔

رسول اللہ ﷺ سے اس بارے میں کوئی صریح حکم منقول نہیں ہے، صحابہ کرام میں سے خلیفہ ثالث حضرت عثمان بن عفان کے بارے میں یہ بات ثابت ہے کہ وہ اس طلاق کو واقع نہیں مانتے تھے۔

(بدائع الصنائع ۳/۹۹، المغنی لابن قدامہ ۱۰/۳۳۷، صحیح البخاری کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق والکرہ والسكر ان)۔

ابن المنذر نے لکھا ہے کہ صحابہ کرام میں سے اس مسئلہ میں صرف حضرت عثمان کا قول معلوم ہے اور ان کی رائے سے کسی دوسرے صحابی کا اختلاف معلوم نہیں، لیکن ابن المنذر کا یہ دعویٰ درست نہیں، کیونکہ اس مسئلہ میں بعض دوسرے صحابہ کرام کے آثار حضرت عثمان کی رائے کے خلاف موجود ہیں، وقوع طلاق کے بارے میں حضرت علی، حضرت ابن عباس، حضرت معاویہ کے آثار ہیں (المغنی لابن قدامہ ۱۰/۳۳۷، بدایۃ المجتہد ۲/۸۲)۔

حضرت ابن عباس کا ایک اثر عدم وقوع کا بھی ہے (صحیح البخاری کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق، اعلاء السنن ۱۱/۱۷۵)۔

ط استاذ فقہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ (یوپی)۔

تابعین اور فقہاء مجتہدین کی اکثریت اس طلاق کو واقع مانتی ہے، سعید بن المسیب، عطاء بن رباح، مجاہد، حسن بصری، ابن سیرین، ابراہیم نخعی، میمون بن مہران، سفیان ثوری، اوزاعی، ابن شیبہ، ابو حنیفہ، صاحبین، مالک بن انس رحمہم اللہ اس طلاق کو واقع مانتے ہیں (فتح القدیر ۳/۳۴۵، المغنی لابن قدامہ ۱۰/۳۴۶، ۳۴۷) کتاب الام کی صراحت کے مطابق امام شافعی بھی اس طلاق کو واقع مانتے ہیں (کتاب الام ۱۱/۳۸۲)۔

اگرچہ ان کی ایک روایت طلاق واقع نہ ہونے کی بھی ہے جسے بہت سے فقہاء شافعیہ نے اختیار کیا ہے (المغنی لابن قدامہ ۱۰/۳۴۶)۔

امام احمد بن حنبل کا بھی ایک قول طلاق واقع ہونے کا ہے، ابو بکر خلیل نے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے (المغنی لابن قدامہ ۱۰/۳۴۶)۔

ہندوستان کے موجودہ حالات میں ہمیں غوریہ کرنا ہے کہ حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق کو واقع قرار دینے میں سزا کا جو تصور کارفرما ہے وہ کس حد تک واقعی اور حقیقت پسندانہ ہے، مسلمانان ہند کی سماجی صورت حال پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ موجودہ حالات میں طلاق مرد سے کہیں زیادہ عورت کے لئے سزا ہے، شوہر نے نشہ میں دھت ہو کر بیوی کیلئے طلاق کے الفاظ استعمال کر دیئے، طلاق واقع مان لی گئی اس کے نتیجہ میں بیوی کے لئے بے شمار مشکلات پیدا ہو گئیں، اسے ناکردہ گناہ کی بدترین سزائیں گئی اور مجرم شوہر آسانی کے ساتھ دوسرا نکاح کر کے عیش کرنے لگا، گویا موجودہ حالات میں جرم کسی نے کیا اور سزا کسی دوسرے کو ملی، ملک کے مختلف مراکز افتاء میں آنے والے طلاق کے واقعات سے یہی واضح ہوتا ہے۔

اس پس منظر میں یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ حالت نشہ میں دی گئی طلاق کو واقع نہ ماننے کا قول فتویٰ کیلئے اختیار کیا جائے جبکہ یہ کوئی شاذ قول نہیں ہے، بلکہ عہد صحابہ سے لے کر آج تک ایک بڑی جماعت کا یہ موقف رہا ہے، خود فقہاء حنفیہ میں سے امام زفر، امام طحاوی، محمد بن مسلمہ رحمہم اللہ اس کے قائل رہے ہیں۔





## طلاق سکران میں عدم وقوع کا فتویٰ

قاری ڈاکٹر ظفر الاسلام قاسمی ۱

بطور دواء استعمال کی گئی چیزوں سے سکر پائے جانے کی بناء پر طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ معصیت کا یہاں قصد نہ تھا "فإنه إذا كان للتداوی لایزجر عنه لعدم قصد المعصية" (رد المحتار علی الدر المختار ۳/۲۳۰) اسی سے یہ بات بھی نکل آئی کہ اگر سکر کسی مباح شے سے وجود میں آئے اور اس بناء پر طلاق دے دی جائے تو طلاق واقع نہ ہوگی "لو زال عقله بالصداء وبمباح لم یقع" (صفحہ مذکورہ) لیکن اگر سکر ایسی چیز سے پایا جائے جس کی حرمت پر اتفاق ہو جیسے شراب وغیرہ پس اگر شراب پینے کے بعد نشہ کی حالت میں طلاق دے دی جائے تو وہ واقع ہوگی:

"القسم الثالث أن یسکر من الخمر المتفق علی تحریم تناوله وهو المتخذ من العنب والزبيب والتمر... فمن شرب من ذلك وطلق فإن طلاقه یقع باتفاق" (کتاب الفقه علی المذاهب الاربعہ ۲/۲۵۲) لیکن اعلیٰ السنن (۱۱/۱۸۲) کی تحریر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، حضرت امام شافعی کے ایک قول کے مطابق نیز طحاوی و کرخی کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔

"واختیار الکرخی والطحاوی أنه لایقع وهو أحد قولی الشافعی لأن صحة العقد بالعقل وهو زائل العقل" (بداية المجتهد لابن رشد القرطبي ۲/۸۸، ۸۹) دوسری جگہ اس طرح کی عبارت مرقوم ہے:

"وقال قوم لایقع منهم المزنی وبعض اصحاب أبي حنيفة" اس کے بعد علامہ قرطبی فرماتے ہیں:

"در حقیقت اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جنہوں نے شراب نوشی سے زوال عقل کو جنون کے زوال عقل کے مرادف سمجھا ہے وہ لوگ تو عدم وقوع طلاق کے قائل ہیں اور جنہوں نے مرادف نہیں سمجھا وہ وقوع طلاق کے قائل ہیں۔"

چونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، اس لئے اس صورت میں دی گئی طلاق کو میرے خیال میں قاضی کی طرف محول کرنا چاہئے، تاکہ وہ دیکھے کہ آیا اس کی اصلاح مستقبل میں ممکن ہے یا نہیں، اگر ممکن نہ ہو تو وقوع طلاق کا فیصلہ کر دینا چاہئے ورنہ نہیں اور سیدنا عثمان غنیؓ، لیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ، امام شافعی (ایک قول) امام احمد بن حنبل (قول معتمد فی المذہب) امام زفر، امام ابو جعفر طحاوی، کرخی اور محمد بن مسلمہ کی رائے کو معمول بہ بنا کر اسی پر فتویٰ دیا جانا چاہئے۔

☆☆☆

## نشہ میں مدہوش کی طلاق اور موجودہ حالات میں راجح پہلو

مولانا خورشید احمد اعظمی

اگر کسی نے نشہ آور اشیاء کا استعمال کیا جس کی وجہ سے اس پر نشہ طاری ہو اور عقل زائل ہوگئی اور اس حالت میں اس نے طلاق کا استعمال کیا تو اس طلاق کے واقع ہونے اور نہ ہونے میں ائمہ مجتہدین اور سلف صالحین کے مابین اختلاف منقول ہے:

۱۔ امام احمد بن حنبل سے اگرچہ دونوں روایتیں ہیں، لیکن راجح قول عدم وقوع کا ہے ”والروایۃ الثانیۃ: لایقع طلاقہ، اختارہا ابو بکر عبدالعزیز وهو قول عثمان رضی اللہ عنہ ومذهب عمر بن عبدالعزیز والقاسم وطاؤوس وریعہ ویحیی الأنصاری واللیث والعبدیری وإسحاق، وأبی ثور، والمزنی، قال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان ولا نعلم أحداً من الصحابة خالفه وقال أحمد: حدیث عثمان أرفع شیء فیہ وهو أصح یعنی من حدیث علی رضی اللہ عنہ“ (المغنی ۱۰:۲۲۴)

(دوسری روایت یہ ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، اس قول کو ابو بکر عبدالعزیز نے اختیار کیا ہے اور یہی قول حضرت عثمان کا ہے، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤوس، ربیعہ، یحییٰ انصاری، لیث، عبید بن اسحاق، ابو ثور وغیرہ کا مذہب بھی یہی ہے۔)

ابن المنذر کہتے ہیں کہ یہ قول امام احمد سے ثابت ہے اور صحابہ میں سے کسی کو بھی ہم نہیں جانتے کہ جس نے ان سے اختلاف کیا ہو، امام احمد فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان کی حدیث اس باب میں مرفوع ترین ہے اور وہ حضرت علی کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے۔ ”وہو مذہب أحمد وأهل الظاهر“ (سبل السلام ۳:۱۰۹۷) اور یہی امام احمد اور اہل ظاہر کا بھی مذہب ہے اور یہی قول حضرت ابن عباس سے بھی منقول ہے، وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستکره لیس بجائز (صحیح البخاری مع فتح الباری ۹:۲۳۸) اور فقہاء حنفیہ میں سے امام طحاوی، کرخی، محمد بن مسلمہ اور زفر رحمہم اللہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے ”واختاره الطحاوی والکرخی، وكذا محمد بن مسلمة، وهو قول زفر رحمهم الله كما أفاده في الفتح (شامی ۳:۲۲۸)

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ تکلیف کا مدار عقل پر ہے اور سکران زائل العقل ہوتا ہے، لہذا یہ سونے والے اور مجنون کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی (المغنی ۱۰:۳۲۸)۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ نشہ میں دی ہوئی طلاق واقع ہو جاتی ہے، جسے جمہور حنفیہ نے اختیار کیا ہے اور یہی قول امام شافعی (أصح القولین) ثوری، اوزاعی، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، میمون بن مہران، مجاہد، عطاء، ابن سیرین، حسن بصری اور حضرات معاویہ علی رضوان اللہ علیہم سے بھی منقول ہے۔

ان حضرات کا طریقہ استدلال یہ ہے کہ جان و مال، عزت و آبرو اور عقل و خرد کی حفاظت پر شریعت اسلامیہ نے کافی زور دیا ہے، کوئی شخص اپنے ہاتھوں انہیں ضائع کرتا ہے تو مالک حقیقی کے آگے جواب دہ ہوگا اور اگر ان کی حفاظت میں قتل کر دیا جائے تو شہید کا مرتبہ پائے گا، عقل مدار تکلیف ہے، لہذا کوئی شخص حرام اور ناجائز اشیاء کا استعمال کر کے اپنی عقل گنوا تا ہے تو اگرچہ وہ حقیقتاً زائل العقل ہے مگر ازراہ زجر و توبیح حکماً اسے عاقل مانا جائے گا اور نشہ کی حالت میں اس سے صادر اقوال و افعال کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے اگر کسی نے حالت نشہ میں اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو وہ طلاق بھی واقع اور معتبر ہوگی (در مختار مع الدر المختار ۳:۳۲۸، ہدایہ ۱:۳۳۹)

دونوں قسم کے اقوال اور ان کے دلائل پر غور کرنے کے بعد راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ حالات میں نشہ میں دی ہوئی طلاق کا اعتبار نہ کیا جائے۔

☆☆☆

المکتب العلمی، رگھوناتھ پورہ سونا تھ بھجن

## طلاق سکران کا وقوع اور خواتین کی مشکلات

مولانا محمد ظفر عالم ندوی <sup>ط</sup>

۱۔ سوالنامہ میں بطور تمہید جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں، ناچیز کو اس سے مکمل اتفاق ہے

۲۔ اس مسئلہ میں فقہاء کی جو آراء اور دلائل ہیں ان پر غور کرنے، ہمارے ملک ہندوستان میں اس مسئلہ سے متعلق آئے دن جو واقعات پیش آرہے ہیں اور ان کے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں، ان کا جائزہ لینے اور ایک اہم دارالافتاء سے منسلک رہنے کی بناء پر اس قسم کے واقعات اور نتائج سے براہ راست واقف ہونے کی وجہ سے ناچیز اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ نشہ کی ایسی حالت جس میں عقل و شعور باقی نہ رہے اور بتلا بہ اچھی اور بری چیزوں کے درمیان تمیز نہ کر سکے، اس حالت کی دی ہوئی طلاق واقع نہ ہوگی، گو کہ حرام شئی ہی کے استعمال سے یہ نشہ پیدا ہوا ہو۔

یہ بالکل واضح ہے کہ یہ مسئلہ دور صحابہ ہی سے مختلف فیہ رہا ہے اور منصوص نہیں ہے، بلکہ مجتہد فیہ ہے، اور طلاق کے وقوع اور عدم وقوع دونوں طرح کی رائیں فقہاء مجتہدین نے دی ہیں اور ہر فریق نے بڑے دلائل بھی پیش کئے ہیں، لیکن اگر دیانت کے ساتھ تجزیہ کیا جائے تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ طلاق کے عدم وقوع کی رائے پر جو دلائل ہیں وہ زیادہ وسیع، اصول شرع، اور مقاصد شریعت سے زیادہ قریب تر ہیں۔

سچ فرمایا ہے امام ابن تیمیہ نے کہ:

”من تأمل أصول الشريعة ومقاصدها تبين له أن هذا القول هو الصواب، وأن إيقاع الطلاق بالسكران قول ليس له حجة يعتمد عليها، ولهذا كان كثير من محققي مذهب مالك والشافعي كأبي الوليد الباجي، وأبي المعالي الجويني... يجعلون الشرائع في النشوان، فأما الذي علم أنه لا يدرى ما يقول فلا يوقع به طلاق بلاريب، والصحيح أنه لا يوقع الطلاق إلا ممن يعلم ما يقول“ (فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۰۲، ۲۲)۔

جن حضرات نے وقوع طلاق کی رائے دی ہے ان کے نزدیک حکم کی بنیاد پر ”زجر“ ہے، جو ایک سماجی مصلحت ہے اور یہ صحیح ہے کہ بعض ممالک اور بعض حالات میں یہ چیز مصلحت ہو سکتی ہے اور اس کو زجر تصور کیا جاسکتا ہے، لیکن موجودہ ہندوستانی ماحول میں اس کو زجر کا درجہ نہیں دیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس سے ماحول میں مردوں کیلئے دوسرا نکاح کر لینا تو آسان ہے لیکن عورتوں کیلئے مشکل ہی نہیں مشکل تر ہے، اور یہ زجر بجائے مرد کے عورت کے حق میں ہو جاتا ہے، اس لئے مصلحت (زجر) جس پر کہ مسئلہ کی بنیاد ہے اور جو مناط حکم ہے، اس کے بدل جانے کی وجہ سے حکم بھی بدل جائے گا، اس لئے ناچیز پورے انشراح کے ساتھ یہ تجویز پیش کرتا ہے کہ حالت نشہ کی مذکورہ صورت میں عدم وقوع طلاق کا ہی فتویٰ فی زمانہ دیا جائے۔

☆☆☆



## نشہ میں مبتلا شخص اور تکلیف احکام شرعی

مولانا ابوالحسن علی صاحب علی

نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کے واقع ہونے پر تقریباً تمام ہی ائمہ کا اتفاق ہے اور یہی اکثر علماء اور صحابہ کی رائے ہے، جیسا کہ بدائع کی عبارت سے واضح ہے (۹۹، ۹)، البتہ حضرت عثمانؓ اور حنفیہ میں سے حضرات امام طحاوی اور علامہ کرنی کی رائے یہ ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی طرح امام شافعی کا ایک قول ایسا ہی ہے، لیکن تابعین کی ایک بڑی جماعت اور امام مالک، امام احمد، سفیان ثوری اور امام شافعی کا دوسرا قول ائمہ حنفیہ کے موافق ہے (دیکھیے ہدایہ ۲۵۸/۲، فتاویٰ عالمگیری جلد اول، رد المحتار ۳۳۹/۳، اعلیٰ السنن ۱۱/۱۷۶)۔

سکران کی طلاق کے واقع ہونے کی علت عقوبت و زجر ہے اور شراب کے عادی لوگوں کیلئے اس قسم کی تعزیر ضروری ہے کہ ان سے تکالیف شرعیہ کو ساقط نہ کیا جائے ورنہ لازم آئے گا کہ سکران کا قذف و قتل بھی ساقط قرار دیا جائے، حالانکہ سکران کا حد و قصاص ساقط نہیں ہے تو طلاق و عتاق کو کس طرح ساقط کیا جائے گا اور یہ بات کہ اس زمانہ میں اس سے شرابیوں کو زجر نہیں ہوتا ہے علی الاطلاق درست نہیں ہے، شرابی دو طرح کے ہوتے ہیں ایک تو وہ شرابی جو اس کے عادی ہیں اور برائے نام مسلمان ہیں ان کو تو واقعی زجر نہیں ہوتا ہے، مگر دوسرے قسم کے شرابی جو کبھی کبھی شراب پی لیتے ہیں تو ایسے لوگوں کو جب بتایا جاتا ہے کہ شراب کے نشہ میں طلاق دینے سے واقع ہو جاتی ہے تو ایسے لوگ شراب پینے پر ہیز کرتے ہیں، یا بہت احتیاط سے کم پیتے ہیں، میرے محلہ میں بعض رکشہ والے روزانہ رات کو شراب پی کر گھر آتے ہیں اور آتے ہی گھر میں بیوی کو مار دھاڑ، گالم گلوچ اور طلاق کی رٹ لگاتے ہیں اور ان پر نہ کسی کی نصیحت کا اثر ہوتا ہے اور نہ اس کو خدا کا ڈر یا جہنم کی پرواہ ہوتی ہے، تو ایسے لوگ نہ حرام سمجھتے ہیں نہ حلال اور بیوی کو طلاق دے کر بھی ساتھ ہی زندگی گزارتے ہیں، مگر جو لوگ کبھی کبھی تاڑی وغیرہ پی لیتے ہیں اور عقل و سمجھ بھی رکھتے ہیں تو ان کو سمجھانا اور اسلامی احکام بتلانا مفید ہوتا ہے، بعض لوگ تو بیوی کے نکاح سے خارج ہو جانے پر خوف سے تاڑی پینا چھوڑ دیتے ہیں، لہذا اس صورت میں اگر یہ فتویٰ دیا جائے کہ نشہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی تو لوگ اور بھی جری ہو جائیں گے اور طلاق کو ایک کھیل بنا لیں گے، اسی لئے میری رائے یہ ہے کہ اکثر ائمہ اور اکثر صحابہ کے قول پر ہی عمل کیا جائے اور نشہ کی حالت کی طلاق کو لازم قرار دیا جائے، اس بارے میں ضرورت اس بات کی ہے کہ لوگوں کو اسلامی تعلیمات سے روشناس کرایا جائے اور علماء امت دسوزی کے ساتھ محبت سے لوگوں میں آخرت کا خوف پیدا کریں اور شراب نوشی کے مضر اثرات سے آگاہ کریں، انشاء اللہ یہ باتیں مفید ثابت ہوگی۔

☆☆☆

## مخمر شخص کی طلاق کا حکم

مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی ط

الف۔ بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: پاگل اور نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق درست نہیں اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم نے فرمایا: نشہ میں مبتلا شخص اور مجبور کی طلاق جائز نہیں، ”قال عثمان: ليس لمجنون ولا لسكران طلاق وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستكره ليس بجائز“ (صحیح البخاری ۲۰۷۹۲)۔

ب۔ حضرت ماعز اسلمیؓ سے جب زناء کا صدور ہوا اور پھر انہوں نے اس کا اقرار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کو حکم دیا کہ ان کا منہ سوکھ کر پتہ کریں کہ کہیں وہ نشہ کی حالت میں تو اقرار نہیں کر رہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ نشہ کی حالت میں کیا ہوا اقرار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

ج۔ اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ نشہ کی حالت میں نماز نہیں ہوتی، کیونکہ اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا صریح حکم موجود ہے جس طرح مدہوشی کی وجہ سے نماز نہیں ہوتی اسی طرح وہ تصرفات بھی واقع نہیں ہوتے ہیں جن میں براہ راست عقل کا استعمال نہ ہو، مثلاً نشہ کی حالت میں کی گئی خرید و فروخت کا کوئی اعتبار نہیں۔

د۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز وغیرہ سے مروی ہے کہ انہوں نے شرابی اور پاگل کی طلاق کو کالعدم قرار دیا۔ ان سب دلائل کی روشنی میں یہی بات صحیح تر معلوم ہوتی ہے کہ نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ (فتاویٰ یوسف القرضاوی اردو مترجم ص ۲۶۱) نشہ کی حالت میں انسان عقل و خرد سے محروم ہو جاتا ہے اور ہوش کھودیتا ہے، اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہ ہو، خواہ نشہ حرام شئی کے استعمال سے ہو یا مباح شئی کے استعمال سے۔

مجوزین نے طلاق سکران کا نفاذ شوہر کو زجر کیلئے مانا ہے، جبکہ نشہ کی حالت میں طلاق دینے کے واقعات دور حاضر میں کثیر الظہور ہیں اور محض وقوع طلاق کے خوف سے شوہر کو عبرت و زجر ہونا اور اس کا نشہ سے رکنا شاذ و نادر بلکہ موہوم ہے اور طلاق کے نتیجہ میں بے گناہ عورت اور معصوم بچے زیادہ مصیبتوں کا شکار ہوتے ہیں اور در بدر کی ٹھوکرین کھانے پر مجبور ہوتے ہیں، لہذا شرابی کی طلاق واقع نہ ہونے کو فتویٰ کیلئے اختیار کرنا زیادہ مناسب ہے۔

☆☆☆

## حالت نشہ کی طلاق اور علماء مجتہدین کا موقف

مولانا سلطان احمد اصلاحی <sup>۱</sup>

- ۱۔ موجودہ حالات میں معاشرے کی صورت حال اور اس کے حوالہ سے حکم شرعی کے متعلق ذکر کردہ تفصیلات سے ہم کو کامل اتفاق ہے۔
- ۲۔ ان حالات میں سیدنا عثمان غنیؓ اور ان کے ہم خیال ائمہ کرام اور فقہاء امت کی رائے کے مطابق نشہ کی حالت میں دی جانے والی طلاق کو غیر نافذ قرار دیا جاسکتا ہے اور اس کے مطابق فتویٰ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، سوال نامہ میں دیئے گئے اس کے مؤید علماء و فقہاء امت کے علاوہ صاحب المغنی علامہ ابن قدامہ کے مطابق اسی کے قائل ابو بکر عبدالعزیز، عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحییٰ انصاری، عنبری اور امام مزنی ہیں۔ علامہ ابن منذر کا بھی واضح رجحان اسی رائے کی طرف ہے، ساتھ ہی اس موقع سیدنا عثمان غنیؓ کی روایت کے متعلق ابن منذر کا کہنا ہے کہ جناب موصوف سے یہ روایت پوری طرح ثابت ہے اور حضرات صحابہ میں سے کسی سے اس کے خلاف منقول نہیں ہے، اسی طرح اس سلسلہ میں حضرت امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں حضرت عثمانؓ کی یہ روایت سب سے اونچی چیز ہے، نیز یہ کہ حضرت علیؓ جو اس مسئلہ میں دوسری رائے کے قائل ہیں ان کی روایت کے مقابلہ میں یہ زیادہ صحیح ہے۔

”قال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان ولا نعلم احداً من الصحابة خالفه وقال أحمد: حديث عثمان أرفع شئ فيه وهو أصح من حديث علي الخ (المغنی لابن قدامہ ۴، ۱۱۵ مکتبہ الجمهوریة العربیة مصر)





## نشہ میں مدہوش شخص کی طلاق

مولانا ریاض احمد سلفی ع

سکران کو اگر اس درجہ کا نشہ لاحق ہو کہ اس کی عقل و تمیز سلب ہو چکی ہو، جو کچھ کہتا ہو اس کا اسے علم نہ ہو تو اس کی طلاق صحیح عقل و نقل کی روشنی میں واقع نہیں ہوگی، کیونکہ جملہ اقوال و عقود کی صحت کے لئے عقل و تمیز شرط ہے اور سکران ان دونوں سے عاری ہوتا ہے، اس کی طلاق یا دیگر تصرفات نافذ نہیں ہونگے، اسی امر کی تائید متعدد نصوص سے بھی ہوتی ہے، جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

صحیح مسلم میں ثابت ہے کہ جب ماعز اسلمیؓ نے زنا کا اقرار کیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا منہ سونگھنے کا حکم دیا تاکہ یہ معلوم کریں کہ وہ سکران ہیں یا نہیں، اس دریافت کی بجز اس کے سوا کوئی اور وجہ نہیں ہو سکتی کہ سکران کا اقرار صحیح نہیں اور جب اس اقرار صحیح نہیں تو مجنون کی طرح اس کے تمام اقوال باطل ہونگے۔

نص اور اجماع دونوں ہی سے ثابت ہے کہ سکران کی عبادت، نماز وغیرہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے تمام علماء اس پر متفق ہیں کہ ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی جس کی عقل بغیر نشہ مثلاً جنون بے ہوشی اور نبیذ یا ایسے نشہ کے ذریعہ زائل ہو گئی ہو جو کسی مباح شے کے استعمال سے پیدا ہوا ہو یا اس کے استعمال میں معذور ہو، مثلاً ایسا مشروب استعمال کر لیا جس کے نشہ آور ہونے کا اسے علم نہیں تھا یا اسے شراب نوشی پر مجبور کر دیا گیا، اختلاف صرف اس صورت میں ہے جب بلا عذر شرعی حرام شے کے استعمال سے اس کے اندر نشہ پیدا ہوا ہو۔

یہ صحابہ کرامؓ کے درمیان مختلف فیہ ہے، حضرت عثمانؓ اور ابن عباسؓ سے بسند صحیح عدم نفاذ ہی ثابت ہے، حضرت علیؓ کا قول بھی عدم نفاذ سے قریب تر ہے، البتہ حضرت معاویہؓ اور ابن عمرؓ سے اثبات طلاق بسند صحیح ثابت ہے، لیکن مذکورہ صحابہ کرام فضل و مرتبہ اور فقہت میں ان دونوں پر فائق ہیں، نیز ان کے اقوال، ان سے زیادہ قوی اسانید سے ثابت ہیں، اس لئے میرے نزدیک ان علماء کا موقف علی الاطلاق راجح و قوی ہے جو اس حالت میں طلاق کے عدم نفاذ کے قائل ہیں۔

واضح رہے کہ اس اہم مسئلہ میں مسلم معاشرہ کا جو نقشہ..... سوال نامہ میں مذکور کھینچا گیا ہے اور اثبات طلاق کے فتویٰ سے عدول کی جو علت پیش کی گئی ہے اس سے میں خود بھی اتفاق کرتا ہوں اور مجھ سے پہلے بعض صاحب تحقیق علماء نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے، اس لئے دور حاضر کے جو علماء اس طلاق کے نفاذ کے قائل ہیں، خواہ مشیتین کے دلائل سے اطمینان کے باعث، یا کسی متعین مذہب کے التزام کے باعث، ان کیلئے مناسب ہے اپنے اس موقف پر نظر ثانی کریں اور علماء کے اس قول کی طرف رجوع کریں جو عقل و نقل کی رو سے راجح ہونے کے ساتھ معاشرتی مصالح سے بھی ہم آہنگ ہے۔

☆☆☆

## طلاق سکران کا حکم احادیث کی روشنی میں

مولانا محمد عطاء الرحمن مدنی

مجنون کے بارے میں صحیح حدیث میں آیا ہے: رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل“ (أبو داؤد کتاب الحدود باب في الجنون)

ہم سمجھتے ہیں کہ ایک صاحب تفقہ عالم کو طلاق مجنون کے عدم وقوع کے حکم پر طلاق سکران کو محمول کرنے میں کوئی دقت نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ مجنون و سکران میں عدم شعور کی علت جامعہ موجود ہے، مزید اطمینان کیلئے حضرت عثمانؓ کا اثر کافی ہے: ”وقال عثمانؓ بن عفان: ليس لمجنون ولا لسکران طلاق“ (البخاری باب الطلاق في الإغلاق والمكره والسکران والمجنون)۔

ہمیں اس طرح کے مسائل کے حل پیش کرنے میں مذاہب فقہیہ کے تقید نے تنگی میں ڈال رکھا ہے۔ ہمیں چاہئے کہ تمام اماموں کو اپنا سمجھیں اور ان کے نام پر گھڑے ہوئے مذاہب کو ترک کر کے بلا تقید ان کے فقہی اجتہادات سے استفادہ کرتے ہوئے نصوص شرعیہ کے قریب ترین توضیح کے مطابق فتویٰ دیا کریں۔

☆☆☆

## حالت نشہ کی طلاق نافذ ہوگی

مولانا ابوسفیان مفتاحی

طلاق سکران کے وقوع کے باب میں عام علماء کرام اور اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نزدیک حکم یہ ہے کہ سکران کی طلاق نافذ ہوگی، لہذا آج کے حالات میں اسی پر فتویٰ دیا جانا چاہئے، اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کے قول: ”الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان (إلى قوله تعالى) فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره“ (سورہ بقرہ: ۲۲۹، ۲۳۰) کا عموم ہوگا، جن میں سکران وغیر سکران کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور سکران کے طلاق کو اس کے عموم سے خاص سے کرنے کی کوئی دلیل نقلی نہیں ہے، البتہ بچے اور معتوہ کی طلاق کو اس کے عموم سے خاص کرنے کی دلیل موجود ہے، بناء بریں ان دونوں کی طلاق واقع نہ ہوگی اور دلیل مخصوص رسول اللہ ﷺ کی حدیث: كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه“ ہے۔

نیز اگر سکران کسی کو تہمت لگا دے یا قتل کر دے تو سب کے نزدیک اس پر حد و قصاص واجب ہوتا ہے، حالانکہ یہ دونوں غیر عاقل پر واجب نہیں ہیں، تو جس طرح وجوب حد و قصاص کے لئے اس کی عقل کو قائم مانا گیا ہے ایسے ہی طلاق کے باب میں بھی اس کی عقل کو قائم مانا جائے گا، لہذا فتویٰ طلاق سکران کے وقوع ہی کا دیا جانا چاہئے، اس میں کسی طرح کی ترمیم مناسب نہیں ہے (بدائع الصنائع ۹۹/۳، وکذافی فتح الباری ۹/۳۳۳)۔

☆☆☆

صدر مجلس تحقیق علمی (شعبہ افتاء) مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند۔  
مفتاح العلوم سنو۔

## طلاق سکران کا مسئلہ مختلف فیہ ہے

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی<sup>۱</sup>

”ثبت عن عثمان رضی اللہ عنہ أنه كان لا يرى طلاق السكران، وزعم بعض أهل العلم أنه لا مخالف لعثمان في ذلك من الصحابة“ (بداية المجتهد لابن رشد بيروت ۲، ۶۲ دار الفكر) حضرت عثمان<sup>رضی اللہ عنہ</sup> سے ثابت ہے کہ وہ طلاق سکران کے قائل نہیں تھے۔ بعض اہل علم کا خیال ہے کہ اس مسئلہ میں صحابہ میں سے کوئی حضرت عثمان<sup>رضی اللہ عنہ</sup> کا مخالف نہیں ہے۔

طلاق سکران کا مسئلہ شروع سے مختلف فیہ رہا ہے، فقہاء حنفیہ میں جو اس کے قائل ہیں وہ بھی ازراہ زجر و تعزیر یہ رائے رکھتے ہیں، اب جبکہ فی زمانہ اس فتویٰ سے زجر و تعزیر کا کوئی مقصد حاصل نہیں ہو رہا ہے، بلکہ اس سے بیوی اور بچے مصیبت میں پڑ جاتے ہیں تو اس فتویٰ کا کوئی موقع و محل Relevance نہیں رہ گیا، اس لئے مناسب ہوگا کہ حضرت عثمان<sup>رضی اللہ عنہ</sup> اور دوسرے ائمہ مجتہدین نیز حنفیہ میں سے طلاق سکران کے غیر قائلین کی رائے کے مطابق فتویٰ دیا جائے۔

☆☆☆

## طلاق سکران کے عدم وقوع کا فتویٰ

مولانا عبدالقیوم پالپوری<sup>۲</sup>

ہمارے تینوں امام حضرت امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا مذہب سکران کی طلاق کے وقوع کا ہے اور یہی راجح ہے، اور ماضی قریب کے ہمارے اکابر علماء ہند میں سے بھی کسی نے عدم وقوع طلاق سکران کا فتویٰ نہیں دیا ہے، لہذا مذہب غیر راجح پر فتویٰ دینے کی ضرورت شدیدہ (ناقابل برداشت تکلیف) کا تحقق جن علاقوں میں ہو، وہاں کے مفتیان کرام کیلئے جائز ہوگا کہ وہ عدم وقوع طلاق سکران کے قول پر فتویٰ دیں۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

ولم يوقع الشافعي طلاق السكران، واختاره الطحاوي والكرخي، وفي التاتارخانية عن التفرید، والفتوى عليه، (الدر المختار) قوله والفتوى عليه قد علمت مخالفته لسائر المتون، وفي التاتارخانية: طلاق السكران واقع إذا سكر من الخمر أو النبيذ، وهو مذهب أصحابنا“ (رد المختار ۲، ۵۸۳)

☆☆☆

علی گڑھ

خادم تدریس و افتاء، جامعہ نذیریہ دارالعلوم کاکوی، شمالی گجرات۔



## حالت نشہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی

مفتی جمیل احمد ندوی

۲، ۱۔ احقر مذکورہ باتوں سے پورے طور پر متفق نہیں۔ احقر کے نزدیک یہ بات محل نظر ہے کہ مسلم معاشرہ میں پچاس فیصد طلاق کے واقعات نشہ کی وجہ سے پیش آتے ہیں، غالباً صورت حال کی عکاسی میں مبالغہ سے کام لیا گیا ہے، البتہ ۲۵ فیصد کسی حد تک مانے جاسکتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ بلا سوچے سمجھے بلکہ بلا ارادہ بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے، حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة (رواه الترمذی وأبو داؤد، مشکاة المصابیح ۲، ۲۸ باب الخلع والطلاق) لہذا نشہ کی طلاق کے عدم وقوع کے لئے یہ دلیل باوزن نہیں۔

البتہ ایقاع طلاق کے لئے عاقل ہونا شرط ہے، اس لئے مجنون یا معتوہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی (شامی ۲، ۶۲، مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ پاکستان) اور نشہ والا عاقل نہیں ہوتا۔

یہ بات بھی اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ نشہ کی طلاق واقع کرنے سے نشہ کرنے والوں کو کوئی عبرت نہیں ہوتی کہ وہ اس کی وجہ سے نشہ کے استعمال سے رک جائیں، نشہ کی طلاق کے نفاذ کا حکم لگانے کی وجہ سے معاشرہ میں پیدا ہونے والے مفاسد زیادہ ہیں اور اس کا مقصد زجر حاصل نہیں ہوتا اور چونکہ یہ لوگ حقیقتاً عاقل نہیں، اس لئے احقر کا رجحان نشہ کی طلاق کے عدم وقوع کی جانب ہے۔

☆☆☆

## نشہ کی حالت میں طلاق اور موجودہ حالات کی رعایت

مولانا محی الدین قاسمی بڑودی

جمہور فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ قریب قریب اس پر متفق ہیں کہ نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کا اعتبار و نفاذ ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہ و صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ قریب قریب اس پر متفق ہیں کہ نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کا اعتبار و نفاذ ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہ و صاحبین اور حضرت امام مالک کا یہی مسلک ہے کہ سکران کی طلاق نافذ ہوگی (فتح القدیر ۳، ۳۲۵)

امام شافعی کا صحیح قول یہ ہے کہ سکران کی طلاق واقع ہوگی اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ (فتح القدیر ۲، ۷۳)

متعدد تابعین رحمہم اللہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

جو حضرات عدم وقوع کے قائل ہیں ان کا استدلال حضرت عثمان بن عفان اور حضرت ابن عباس کے آثار ہیں۔

حضرت عثمان بن عفان نے فرمایا کہ پاگل اور بدست کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ ابن ابی شیبہ نے اس کو صحیح سند سے حضرت وکیع سے روایت کیا ہے۔

”وقال ابن عباس طلاق السكران والمکره ليس بجائز“ (رواه البخاری)

موجودہ حالات میں بندہ کی رائے یہ ہے کہ اگر جائز اور مباح شیء کے استعمال سے نشہ آجائے یا کوئی مضطر و مکرہ ہو تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔

☆☆☆

باقی ہر قسم کے سکر کی حالت میں طلاق واقع ہونی چاہئے۔

بانی و مہتمم جامعہ عربیہ عین الاسلام، ٹوڈہ مبارک پور (یوپی)

مدارالعلوم مرکز اسلامی، انگلشور، گجرات۔

## نشہ کی طلاق کا عدم وقوع اشبہ بالفقہ ہے

مفتی نسیم احمد قاسمی<sup>۱</sup>

### سکران کے تصرفات و معاملات

جمہور فقہاء حنفیہ کے نزدیک سکران کی طلاق، اس کے عقود و معاملات اور اس کے افعال و اقوال تندرست شخص کی طرح نافذ قرار پاتے ہیں، البتہ اگر اس کی زبان سے اس حالت میں ارتداد کے کلمات نکل جائیں تو وہ معتبر نہیں ہونگے اور اس کی بیوی استحساناً اس کی طرف سے بائنا نہیں ہوگی۔ (رد المحتار ۲/۲۲۳)

امام ابولیث کے نزدیک سکران کے عقود و معاملات درست اور نافذ نہیں ہونگے نہ تو اس پر طلاق لازم ہوگی نہ عتق، نہ خرید و فروخت اور نہ اس پر حد قذف جاری کی جائے گی، البتہ شراب کی حد اس پر جاری ہوگی، لیکن وہ عمل جسے وہ اپنے ہاتھ سے کرے گا، جیسے کسی کو قتل کر دینا یا چوری کرنا یا بدکاری کرنا تو اس میں سے ہر ایک کی حد اس پر جاری ہوگی (الانصاف ۸/۶۳۴)

فقہاء حنابلہ کی ایک جماعت کے نزدیک سکران کی عبارت صحیح نہیں ہوتی ہے، الانصاف میں ہے: قال جماعة من الأصحاب: لا تصح عبارة السكران (الانصاف ۲۴۶)

### طلاق سکران

طلاق سکران کا مسئلہ قرآن و حدیث سے منصوص نہیں ہے اور نہ یہ مسئلہ اجماعی ہے بلکہ عہد رسالت ہی سے یہ مسئلہ فقہاء اور علماء کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے، طلاق سکران کی حسب ذیل صورتیں ہیں۔

- ۱۔ اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ اگر کسی کی عقل نشہ آور یا اس کے ہم معنی کسی چیز کے استعمال کے بغیر زائل ہوگئی تو ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی، یعنی زوال عقل کا سبب نشہ آور چیز کا استعمال نہ ہو، بلکہ کوئی اور سبب ہو تو ایسے انسان کی طلاق نافذ نہیں ہوگی، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، سعید بن المسیب، حسن بصری، نخعی، شعبی، ابو قتادہ، قتادہ، زہری، یحییٰ انصاری، امام مالک، ثوری، امام شافعی اور اصحاب رائے کا فقہاء کا یہی مسلک ہے۔
- ۲۔ اگر بھنگ یا افیون کو دواء کے طور پر استعمال کیا جائے اور اس کی وجہ سے نشہ آجائے تو حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی شخص پر اکراہ کیا گیا اور اکراہ کی وجہ سے اس نے شراب پی لی، یا حالت اضطراب میں شراب پی لی اور اسے نشہ آ گیا تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فقہاء حنابلہ کے نزدیک بھی سکران کی طلاق اس صورت میں واقع ہوگی جبکہ وہ شخص نشہ استعمال کرنے کی وجہ سے گناہ گار ہو، اگر حالت اکراہ میں نشہ آور چیز استعمال کی گئی اور اس کی وجہ سے نشہ میں مبتلا ہو گیا تو اس کا حکم مجنون کا حکم ہوگا، اکثر فقہاء حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے، فقہ حنبلی کی مشہور کتاب ”الانصاف“ میں تحریر کیا گیا ہے۔

”فإما إن أكره على السكر فحكمه حكم المجنون. هذا هو المذهب وعليه أكثر الأصحاب“

۱۔ سابق نائب ناظم امارت شرعیہ، پٹنہ۔

علامہ ابن عابدین نے تحریر کیا ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ان چیزوں کو بطور دواء استعمال کیا گیا تو معصیت کے نہ ہونے کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر بطور لہو و لعب اور بالقصد اس آفت کو داخل کیا گیا تو وقوع طلاق میں تردد نہیں کرنا چاہئے اور تصحیح القدری میں جو اہر کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر اس زمانے میں بھنگ یا افیون کے استعمال کی وجہ سے نشہ آجائے تو بطور زجر طلاق واقع ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔

۳۔ لیکن اگر سکران کا نشہ کسی حرام اور ممنوع چیز کے استعمال کی وجہ سے پیدا ہو اور حالت نشہ میں اس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو اس کی طلاق کے حکم کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

- ۱۔ ایسے شخص کی طلاق واقع ہوگی۔
- ۲۔ ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

### وقوع طلاق کے قائلین

طلاق سکران کے بارے میں پہلا نظریہ یہ ہے کہ ایسے شخص کی طلاق واقع ہوگی، صحابہ و تابعین اور ائمہ سلف کی ایک جماعت کی یہی رائے ہے۔

### عدم وقوع کے قائلین فقہاء

طلاق سکران کے سلسلے میں دوسرا نقطہ نظریہ یہ ہے کہ یہ واقع ہوگی، صحابہ و تابعین ائمہ سلف کی ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔





## نشہ کی طلاق کا عدم وقوع اور پیدا ہونے والے مفاسد

مولانا خورشید انور اعظمی علیہ

نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق کے ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کرام کا دور اول ہی سے اختلاف رہا ہے۔

جس سکران کے بارے میں اختلاف ہے وہ ہر ایک کے نزدیک زائل العقل ہے، اختلاف صرف اس میں ہے کہ اسے مجنون کے درجہ میں رکھا جائے یا نہیں، جن حضرات نے اسے مجنون کے درجہ میں رکھا ہے، اس کی طلاق کو واقع نہیں مانا اور جن لوگوں نے اس کی عقل کو بغرض زجر و توبیخ باقی مان کر مجنون کے درجہ میں نہیں رکھا، انہوں نے اس کی طلاق کو واقع قرار دیا۔

اگر وہ زائل العقل نہیں ہے تو اس صورت میں وہ مکلف کے درجہ میں ہے اور اس کے تمام تصرفات معتبر ہونگے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ جب سکران اپنی عقل کے استعمال پر قادر نہیں ہے تو وہ اور فاقد العقل دونوں نتیجہ اور حکم کے اعتبار سے یکساں ہوئے، اس وجہ سے کہ اگر اس کے پاس اتنی مقدار میں عقل کا سرمایہ ہے کہ اس بنیاد پر اسے مکلف گردانا جاسکتا ہے تو اس کے تصرفات کے صحیح ہونے کے بارے میں کسی کا اختلاف ہی نہ ہوگا، شاید اسی طرح کی عبارتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے علامہ ابن ہمام نے تحریر فرمایا:

”والعجب ما صرح به في بعض العبارات من أن معه من العقل ما يقوم به التكليف إذ لا شك أن على هذا التقدير لا ينتج لأحد أن يقول: لا يصح تصرفاته“۔

(بعض عبارتوں میں اس طرح کی صراحتیں تعجب خیز ہیں کہ سکران کو اتنی عقل ہوتی ہے کہ وہ مکلف ہو سکے، کیونکہ بلاشبہ اس صورت حال میں کوئی بھی یہ نہیں کہہ پائے گا کہ اس کے تصرفات صحیح نہیں ہیں)۔

پھر یہ کہ سکر کے علاوہ کسی اور شے سے عقل کے زائل ہونے کی حالت میں دی گئی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اہل علم کا اجماع ہے، جیسا کہ المعنی میں ہے۔

”أجمع أهل العلم على أن الزائل العقل بغير سكر أو مافی معناه لا يقع طلاقه“۔

(اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ جس کی عقل سکر یا اس جیسی چیز کے علاوہ سے زائل ہوئی ہو اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی)۔

اسی طرح ہمارے علماء حنفیہ کے نزدیک بھی معتوہ اور مدہوش کی طلاق نہیں ہوتی، نیز علماء حنفیہ میں امام طحاوی، کرنی، محمد بن مسلمہ، زفر اور صاحب نہایہ کے بقول امام ابو یوسف بھی ایک روایت میں اس حالت میں طلاق کو غیر واقع مانتے ہیں۔

مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں راقم الحروف کی ناقص رائے یہ ہے کہ جو سکران نشہ کی اس حد کو پہنچ گیا ہو کہ اس کے زوال عقل کا یقین ہو جائے تو اس کی طلاق نہیں ہوتی اور اگر ایسا نہیں ہے، بلکہ صرف بڑھکڑا ہٹ، بیہودگیوں اور بے حیائیوں ہی تک معاملہ ہو اور اس کی عقل زائل نہ ہوئی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی، اس وجہ سے کہ سکران کی طلاق کے عدم وقوع کا حکم اگر علی الاطلاق لگایا جائے تو مفاسد کے خدایا معلوم کتنے دروازے کھل جائیں گے۔



## عام حالات میں سکران کی طلاق واقع ہوگی

مفتی انور علی اعظمی

سکر کی تعریف میں ائمہ حنفیہ سے دو روایتیں ہیں:

۱- ایسا سرور جو عقل کو زائل کر دے یہاں تک کہ آدمی زمین و آسمان میں امتیاز نہ کر سکے۔

۲- ایسا سرور جو عقل کو مغلوب کر دے اور آدمی بکواس کرنے لگے۔

پہلی تعریف امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب ہے اور دوسری امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کی طرف۔

علامہ شامی نے کہا کہ اکثر مشائخ کا میلان دوسری تعریف کی طرف ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی معتبر ہے اور اس تعریف کی تائید حضرت علیؓ کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے۔

”إذا سکر ہدی“ رواہ مالک والشافعی (شامی ۲۷۲ ص ۵۸۲)

سکران کی طلاق کو مطلقاً غیر نافذ قرار دینا بہت سارے نئے مسائل پیدا کرے گا۔

لہذا راقم السطور کے نزدیک بعض مستثنی صورتوں کو چھوڑ کر عام حالات میں سکران کی طلاق نافذ ہوگی، جمہور علماء اور جمہور صحابہ کا راجح مذہب بندہ کے نزدیک بھی راجح ہے۔ (بدائع الصنائع ۱۵۸/۳)

مستثنی صورتوں میں ایک صورت یہ ہے کہ نبیذپی لی اور سکر کی بناء پر نہیں، بلکہ صداع کی بناء پر عقل زائل ہوگئی اس حال میں اس کی زبان سے لفظ طلاق نکل گیا، اسی طرح کوئی نیا آدمی زردہ والا پان کھالے یا گل لگانے کی وجہ سے اس کی عقل خبط ہو جائے، اس حال میں اگر زبان سے طلاق کے الفاظ نکل جائیں تو تصدیق و تحقیق کے بعد اس کی طلاق کو غیر نافذ قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص مسکر دواء استعمال کر لے اور اس کی عقل زائل ہو جائے تو اس حال میں طلاق نافذ نہیں ہوگی (بدائع الصنائع ۱۵۹/۳)

☆☆☆

## نشہ میں دی گئی طلاق اور موجودہ صورت حال

مولانا اختر امام عادل <sup>رحمۃ اللہ علیہ</sup>

طلاق اسلام میں ایک ناپسندیدہ عمل ہے اور اس کی اجازت اصولی طور پر صرف ان حالات میں ہے جن میں زوجین کیلئے طلاق کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہ جائے اور دونوں کے مفادات کا انحصار رشتہ ازدواج کے خاتمہ سے وابستہ ہو جائے۔

### دماغی صحت کی شرط

اسی لئے فقہاء نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ طلاق دیتے وقت شوہر میں خیر و شر، نفع و نقصان اور صحیح و غلط کے فہم و امتیاز کی اہلیت و صلاحیت موجود ہوتا کہ وہ پوری طرح سمجھ بوجھ کر اپنے حق طلاق کو استعمال کرے۔

حافظ ابن ہمام نے عام اصولی ضابطہ کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

”معلوم من کلیات الشرع أن التصرفات لاتنفذ إلا ممن له أهلية التصرفات وأذاناها بالعقل والبلوغ خصوصاً ما هو دائر بین الضرر أو النفع خصوصاً ما لا یجمل إلا لانتفاء، مصلحة ضده القائم كالطلاق فإنه یتدعی تمام العقل به حکم التمییز فی ذلك“ (عمدة الرعیة ۲۰۶۷)۔

طلاق سکران کا مسئلہ عہد صحابہ میں بھی اختلافی رہا ہے، حضرت عثمان غنی <sup>رضی اللہ عنہ</sup> اور حضرت ابن عباس <sup>رضی اللہ عنہما</sup> کا مذہب یہ تھا کہ طلاق واقع نہیں ہوتی جبکہ حضرت علی <sup>رضی اللہ عنہ</sup> اور حضرت عمر <sup>رضی اللہ عنہما</sup> بن الخطاب کی رائے میں طلاق واقع ہو جاتی ہے (مرقاۃ شرح مشکاۃ ۶/۲۸۹، نصب الرایۃ ۳۲۳)۔

جو مسئلہ صحابہ کے درمیان اختلافی ہو جاتا ہے وہ بعد کے ادوار میں بھی اتفاقی نہیں بن پاتا اسی وجہ سے بعد کے مجتہدین اور فقہاء کے درمیان بھی اس مسئلے میں اختلاف ہوا اور زیادہ تر فقہاء کی رائے وقوع طلاق کے حق میں ہو گئی، خود ائمہ اربعہ سے تین امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی (اپنے قول اصح کے مطابق) وقوع طلاق کی رائے رکھتے ہیں اور امام احمد تنہا عدم وقوع طلاق کی طرف گئے ہیں، خود امام احمد کی ایک روایت وقوع طلاق کی بھی ہے، اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ جمہور ائمہ وقوع طلاق کی رائے رکھتے ہیں اور ان کے مقابلہ میں تھوڑے لوگ عدم وقوع کی۔

### اختلاف کا سبب

جن علماء نے طلاق سکران کے وقوع کی رائے قائم کی ہے، ان کے نزدیک معتوہ کا مصداق سکران نہیں ہے، جبکہ عدم وقوع کی رائے رکھنے والے حضرات سکران کو معتوہ کا مصداق سمجھتے ہیں۔

معتوہ کی تفسیر حدیث میں مغلوب العقل سے کی گئی ہے، لغت میں ”العته کو تجنن کا ہم معنی بتایا گیا ہے (مرقاۃ ۶/۲۸۹)۔

فقہاء کی اصطلاح میں معتوہ کی تفسیر ان الفاظ میں آئی ہے: ”من كان قليل الفهم مختلط الكلام، فاسد التدبير، شبيها بالمجنون وذلك لما يصبیه فساد في عقله من وقت الولادة“ (قواعد الفقه ۴۹۲)۔

(جو کم فہم ہو، الٹ پلٹ باتیں کرتا ہو، نظم و تدبیر کا سلیقہ نہ رکھتا ہو، پاگل لگتا ہو اور اس کا سبب پیدائشی طور پر دماغی عدم توازن ہو)۔

شراب کی سخت حرمت، اس سے پیدا ہونے والے جرائم اور معاشرہ کی موجودہ صورتحال کو دیکھتے ہوئے جمہور ائمہ کا نقطہ نظر ہی زیادہ قرین مصلحت معلوم پڑتا ہے۔



## حالت نشہ کی طلاق کو نافذ مانا جائے

مولانا محمد صادق <sup>رحمۃ اللہ علیہ</sup>

اس سلسلہ میں فقہاء کے دو مسلک ہیں:

### مسلک اول

حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

اس کے قائلین یہ حضرات ہیں:

حضرت علیؓ، حضرت معاویہ رضوان اللہ علیہم اجمعین ابو بکر الخلال، سعید بن مسیب، عطاء، حسن بصری، ابراہیم نخعی، ابن سیرین، مجاہد، سفیان ثوری، شعبی، میمون بن مہران، حکم، ابن شبرمہ، سلیمان بن حرب، ائمہ میں سے امام مالک، امام شافعی (اصح قول میں) امام احمد بن حنبل (ایک روایت میں) امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ (ہدایہ ۳/۴۹۱، المغنی ۸/۲۵۶، عمدۃ القاری شرح البخاری ۱۹/۲۱۵، روضۃ الطالبین ۶/۲۳، المدونۃ الکبریٰ ۲/۱۲۷)۔

### مسلک دوم

نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، اس کے قائلین یہ حضرات ہیں: حضرت عثمانؓ، عبداللہ بن عباسؓ، ایک روایت میں قاسم بن محمد، طاؤس، ربیعہ بن عبدالرحمن، امام لیث، اسحاق بن راہویہ، ابو ثور، حضرت عمر بن عبدالعزیز، یحییٰ انصاری، شوافع میں سے امام مزنی، فقہائے حنفیہ میں سے امام زفر، امام کرنی، امام طحاوی، محمد بن مسلمہ رحمہم اللہ۔

(المغنی لابن قدامہ ۸/۲۵۶، عمدۃ القاری شرح البخاری ۱۹/۲۱۵، نیز ان مسالک کے دلائل کیلئے دیکھئے: ترمذی ۳/۴۹۶)۔

احقر کے خیال میں اس زمانہ میں متعدد وجوہ سے مفتی بہ قول وقوع کا ہے، عدم وقوع کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اگر سکران کی طلاق نافذ نہ کی جائے تو نشہ کی کثرت سے معاصی کا باب روز افزوں کھلتا جائے گا۔



## نشہ کی طلاق کا مسئلہ اور اختلاف اقوال

مولانا عجاز احمد القاسمی<sup>۱</sup>

کسی نے نشہ آور حرام چیز کا استعمال کیا اور استعمال میں نہ تو وہ مضطرب تھا اور نہ مکرہ اور نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو اس کی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

- ۱- حضرت علیؓ، عبداللہ بن عباسؓ، معاویہؓ، سعید بن مسیب، عطاء، مجاہد، نخعی، سفیان ثوری، اوزاعی، امام مالک، امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، امام محمد وغیرہم کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔
- ۲- دوسری طرف عثمان غنیؓ، لیث بن سعد، عمر بن عبدالعزیز، طاووس، عبداللہ بن حسن، اسحاق بن راہویہ، ابو ثور، فقہاء حنفیہ میں سے امام زفر، طحاوی، کرخی، محمد بن مسلمہ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا دوسرا قول بھی یہی ہے۔

### وقوع طلاق کے دلائل

- ۱- حضرت علیؓ، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن مسعود کی حدیث میں ہے: "کل طلاق جائز الا طلاق المعتوه والصبی (معتوہ اور بچہ کے علاوہ ہر شخص کی طلاق جائز ہے) اور سکران نہ تو معتوہ ہے نہ مجنون اور نہ صبی۔ لہذا اس کی طلاق واقع ہوگی۔"
- ۲- الف۔ "سکران" پر تکلیف ثابت ہے، شرعاً تین آدمی مکلف نہیں ہیں: صبی، مجنون اور سونے والا اور سکران نہ تو مجنون ہے اور نہ سونے والا بلکہ وہ لائق سزا ہے، اگر وہ غیر مکلف ہوتا تو اس پر عقاب (حد) کا حکم نہ ہوتا اور جب وہ مکلف ہے تو اس کی طلاق نافذ ہوگی۔
- ب۔ اسی وجہ سے آیت: یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری "میں سکران سے خطاب ہے، پس وہ مکلف ہے اور مکلف کا تصرف صحیح ہے۔"
- ۳- شرب خمر سے گو عقل زائل یا مغلوب ہوگئی مگر اس نے اپنے قصد و اختیار سے فعل منہی عنہ کا ارتکاب کیا، پس وہ ان حالات کا خود ذمہ دار ہے، لہذا حکماً اور تقدیراً اس کو عاقل تسلیم کرتے ہوئے اس کی طلاق کو زجر اور توبیخاً واقع کر دیا جائے گا۔

### عدم وقوع کے دلائل

- ۱- امام بخاریؒ نے حضرت عثمان غنیؓ کا یہ اثر تعلقاً ذکر کیا ہے: "قال عثمان: لیس لمجنون ولا لسکران طلاق (مجنون و سکران کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے) اسی طرح امام بخاریؒ نے ابن عباسؓ کا بھی قول: "طلاق السکران والمستکرہ لیس بجائز" ذکر کیا ہے جس کا حاصل بھی یہی ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔"
- ۳- علامہ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ معتوہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور سکران بھی نشہ کی حالت معتوہ ہے، لہذا اس کی بھی طلاق واقع نہیں ہوگی "واحتج بأھم أجمعوا علی أن طلاق المعتوه لا یقع قال: والسکران معتوہ بسکرہ" (فتح الباری ۹، ۲۸۹، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۳، ۱۷۹)

<sup>۱</sup> قاضی شریعت دارالقضاء امارات شرعیہ مدرسہ محمود العلوم دہلی۔

مذکورہ دلائل و شواہد کی بناء پر بحث و تمحیص کے بعد یہ بات نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ ”سکران“ کی طلاق کا مسئلہ مجتہد فیہ ہے، عدم وقوع طلاق کے دلائل نسبتاً مضبوط اور ٹھوس ہیں بالخصوص ان حالات میں جن کا تذکرہ سوالنامہ میں موجود ہے، جن فقہاء نے وقوع طلاق کا حکم دیا ہے ان کے دلائل میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اگر آج کے یہ حالات ان حضرات کے سامنے ہوتے تو وہ حضرات بھی وقوع طلاق کا حکم نہ دیتے۔

پس میری ناقص رائے میں عدم وقوع طلاق سکران اقرب الی الفقہ ہے، حضرت عثمان غنیؓ، لیث بن سعد، عمر بن عبدالعزیز، زفر، امام طحاوی، امام شافعی، اور امام احمد بن حنبل کے ایک قول نیز محمد بن مسلمہ وغیرہم کے قول پر فتویٰ دیا جانا چاہئے۔



## طلاق سکران میں مرجوح قول پر فتویٰ

مولانا مفتی سعید الرحمن فاروقی قاسمیؒ

سوال میں درج تفصیلات سے مطلق اتفاق نہیں کیا جاسکتا جس کی وجوہات یہ ہیں:

الف۔ طلاق خواہ کسی حالت میں ہو عورت کیلئے عموماً دشواریوں اور مشکلات کا سبب ہوتی ہے۔

ب۔ ہندوستان میں ہزاروں میں ایک دو طلاق کے واقعات ایسے ممکن ہیں مل سکیں جس میں حدود شریعت کی رعایت کی گئی ہو۔

ج۔ طلاق کے واقعات حالت سکر میں کم، غصے، جذبات، انتقام لینے اور بھرپور حملہ کرنے کے ارادے سے زیادہ ہوتے ہیں، حالانکہ یہ امور مقاصد شریعت سے ہم آہنگ نہیں بلکہ متضاد ہیں اور ایسی حقیقت ہے جس سے انکار مشکل ہے۔

یہ سمجھنا کہ موجودہ حالات مطلقہ کیلئے زیادہ پریشان کن ہیں، اس لئے بھی صحیح نہیں ہے کہ جس وقت سے اس قول پر فتویٰ اور اکثر اہل علم کا اتفاق ہوا ہے اسی وقت سے ہی یہ پریشانیاں معاشرہ میں محسوس کی جاتی تھیں۔

سکران کے باب میں فقہاء کے اختلاف کا مدار اس کے ارادہ کا فہم و تدبر سے خالی ہونا ہے، اس لئے اگر سکران کی طلاق نافذ قرار نہ دی جائے تو نکرہ اور ہازل کی بھی طلاق نافذ قرار نہیں دی جاسکتی، حالانکہ اکثر کتب حنفیہ میں وقوع طلاق کا فتویٰ موجود ہے۔

الحاصل! سوال میں درج کردہ معاشرہ کی حالت موجودہ گزشتہ سے جدا نہیں ہے، نہ مطلقہ کے مسائل سکران کی طلاق کے غیر نافذ قرار دینے سے کم ہو سکتے ہیں، لہذا مفتی بہ قول سے انحراف کی کوئی شرعی ضرورت یا عقلی تقاضہ بظاہر موجود نہیں ہے۔





## نشہ میں مست شخص کی طلاق اور تصرفات و معاملات

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی آواپوری

نشہ میں مست شخص کے جمیع تصرفات و معاملات نافذ العمل ہونگے، اس کی عقل معصیت والی چیز کے ارتکاب کرنے کی بناء پر زائل ہوگئی ہے، اس لئے تشبیہ کے طور پر اس کے زوال عقل کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے اور درحقیقت یہ شخص شریعت کی روشنی میں مکلف ہے، فی الواقع ایسا شخص اگر کسی کے اوپر تہمت لگائے تو اس کے اوپر حد قذف جاری کی جائے گی اور اگر کسی کو قتل کر دے تو اس کو بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا اس لئے کہ وہ شریعت مطہرہ کا مخاطب ہے۔

عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه المغلوب على عقله (ترمذی ۱۰۲۲۶) (حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ ہر عاقل و بالغ کی طلاق درست و نافذ ہے سوائے اس آدمی کی طلاق کے جس کی عقل مغلوب ہوگئی ہو۔)

قال أصحابنا: طلاق السكران وعقوده، وأحكام أفعاله ثابتة كأفعال الصاحي (مختصر اختلاف العلماء ۲۳۱، ۲۳۰) (ہمارے علماء حنفیہ کا مسلک ہے کہ سکران کی طلاق اور اس کے عقود اور اس کے افعال کے احکام ثابت ہیں جیسے ہوشمند کے افعال۔)

☆☆☆

## طلاق سکران اور چند سماجی پہلو

مولانا عبداللطیف پانپوری

۲۔ طلاق سکران ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے، جا کے بارے میں عہد صحابہ سے اختلاف چلا آ رہا ہے، تابعین، تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین کے درمیان بھی اس میں اختلاف ہے، دونوں نقطہ ہائے نظر کیلئے نقلی و عقلی دلیلیں موجود ہیں، لیکن چند وجوہ سے طلاق سکران کا وقوع راجح معلوم ہوتا ہے، (۱) حنفیہ میں سے ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد) طلاق سکران کے وقوع کے قائل ہیں، چنانچہ تاتارخانیہ میں ہے:

”وطلاق السكران واقع اذا سكر من الخمر او النبيذ وهو مذهب أصحابنا“ (فتاوی تاتارخانیہ ۲۶۵، ۲۶۶، جدید فقہی مسائل ۱۲۲)

ماضی قریب کے ہمارے تمام اکابر نے طلاق سکران کے وقوع کا فتویٰ دیا ہے، حالانکہ ان کے سامنے ہمارے معاشرہ کی پوری نوعیت واضح تھی، آج بھی پورے ملک میں معاشرہ کی ایسی نوعیت نہیں ہے کہ زجر کا فائدہ حاصل نہ ہو۔

بعض حضرات نے یہ بات لکھی ہے کہ شریعت نے شراب کی سزا اسی کوڑے متعین کر دی ہے، اب محض اجتہاد کی وجہ سے اس پر مزید ایک سزا کا اضافہ کیونکہ روا ہو سکتا ہے، تو اس کے بارے میں یہ عرض ہے کہ وقوع کی سزا بطور حد کے نہیں ہے کہ یہ اضافہ صحیح نہ ہو، بلکہ بطور زجر و مصلحت کے ہے، جیسا کہ حد زنا میں بطور زجر و مصلحت کے ایک سال کے لئے جلاء وطن کیا جاسکتا ہے، اسی بناء پر فقہاء نے بھی لزوم حد کے ساتھ وقوع طلاق کو لکھا ہے، چنانچہ شامی میں ہے:

”وفي البحر عن البزازية: المختار في زماننا لزوم الحدود وقوع الطلاق“ (شامی ۲۲۲) ☆☆☆

ط مدرسہ اسلامیہ شکر پورہ بھر دارہ، دربھنگہ بہار۔  
مخدوم افتاء و التدریس، جامعہ ندیریہ کا کوئی گجرات۔

## حالت نشہ کی طلاق کے باب میں احوط مذہب

مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم

طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں سلف کے آراء واقوال پر مزید کسی قول اور دلیل کی گنجائش نہیں ہے، اس لئے جواز و عدم جواز کے مابین کسی ایک رائے کو نافذ العمل بنا لینا اور خود صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان ہوئے اس اختلاف میں سے کسی ایک رائے کا پابند ہو جانا جب کہ اس مسئلہ میں کوئی نص شرعی موجود نہیں ہے اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ بھی ہے تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے، خواہ اس میں ہندوستان کے موجودہ حالات اور معاشرہ کی رعایت کی گئی ہو یا عالمی معاشرہ کے حالات کی۔

وقوع اور عدم وقوع کے اس اختلاف کے درمیان عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب اعدل اور احوط ہے، امام ابن القیم لکھتے ہیں:

”وصح عن عمر بن عبدالعزیز أنه أتى بسكران طلق فاستحلفه بالله لا إله إلا هو: لقد طلقها وهو لا يعقل، فحلف، فرد إليه امرأته وضربه الحد“ (زاد المعاد، ۵، ۲۱۰، طبع مؤسسة الرسالة بيروت)۔

لہذا ہر دارالافتاء اور موقر عالم و فقیہ کو حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے اقامت حد کی پابندی کرنی چاہئے تاکہ عسرویسر کے درمیان معتدل راہ قائم ہو جائے۔



## نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق اور موجودہ حالات

مولانا نعیم اختر قاسمی سبیلی

فریقین کے دلائل

حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق کے واقع ہونے اور نہ ہونے کا مسئلہ دو صحابہ و تابعین سے مختلف فیہ چلا آ رہا ہے، ذیل میں فریقین کے کچھ اہم دلائل پر روشنی ڈالی جا رہی ہے۔

تابعین وقوع کے دلائل

ان حضرات کا استدلال وہ حدیث ہے جس میں فرمایا گیا:

كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه. (ترمذی ۱۰۱۳۲) (بچے یعنی نابالغ اور مغلوب العقل کے علاوہ ہر شخص کی طلاق نافذ ہوتی ہے)۔ یہ حدیث اگرچہ صرف ایک ضعیف واسطہ سے مرفوع ہے، اور بقیہ واسطوں سے موقوف ہے (حاشیہ بدائع الصنائع ۱۵۰/۳)، تاہم قیاس کے موافق ہے،

مؤ (یو پی)

جامعہ عربیہ امداد العلوم، کوپانج منو

کیونکہ تصرف کے صحیح اور نافذ ہونے کیلئے عقل شرط ہے، چنانچہ جس طرح پاگل اور نابالغ کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح نشہ کی وجہ سے عقل کھونے والے کی طلاق بھی واقع نہ ہوگی (فتح الباری ۳۲۱/۹)۔

### قائلین وقوع کے دلائل

علامہ ابن قیم جوزی نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف ”زاد المعاد“ میں قائلین کے دلائل کا احاطہ کرتے ہوئے کل سات دلائل پیش کئے ہیں (زاد المعاد: ۱۲۶۳/۹، اردو نسخہ) جن میں دو دلیلیں نسبتاً قوی معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ سکران مکلف ہے، اسی لئے نشہ کے دوران چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء لازم ہے (التعلیق الصبیح ۶۸/۳) لیکن اس کی تردید یوں کی جاسکتی ہے کہ مباح چیز سے نشہ پیدا ہونے کے وقت بھی وہ مکلف ہوتا ہے، حالانکہ اس کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی (بدائع الصنائع ۱۵۹/۳)۔

نیز ابن المنذر نے یہ کہہ کر اس دلیل کو ناقابل قبول قرار دیا کہ سونے والے پر بھی نماز کی قضاء واجب ہوتی ہے، حالانکہ اس کی دی ہوئی طلاق کسی کے نزدیک واقع نہیں ہوتی (فتح الباری ۳۲۱/۹)۔

۲۔ قائلین وقوع کی دوسری دلیل جو اصل دلیل کی حیثیت رکھتی ہے اور فقہ کی تقریباً تمام کتابوں میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ سکران حقیقتاً تو مفقود العقل اور قیاس کے مطابق غیر مکلف ہے، لیکن معصیت کا ارتکاب کر کے خود اپنی عقل زائل کرنے کی وجہ سے شریعت حکماً اسے مکلف ہی قرار دے گی اور اس کی دی ہوئی طلاق کو نافذ مانے کی تاکہ ارتکاب حرام کے نتیجہ میں بیوی کے نکاح سے نکل جانے پر اسے رنج و افسوس اور ندامت و پشیمانی ہو اور آئندہ ایسی حرکت سے باز رہے اور دوسروں کو بھی عبرت ہو (ہدایہ ۳۵۹/۲)۔

اس لئے کہ اس کی عقل ایک معصیت کے سبب زائل ہوئی ہے، لہذا اس کی تشبیہ کے لئے اسے حکماً باقی سمجھا جائے گا (بدائع الصنائع ۱۵۹/۳)۔

مگر ابن جوزی کے بقول یہ دلیل بھی ناکافی ہے، کیونکہ اس کی سزا شریعت نے اسی کوڑے متعین کر دی ہے، پھر ہم اپنی جانب سے مزید اسے کوئی نہیں دے سکتے (زاد المعاد ۱۲۶۵/۹، اردو نسخہ)۔

### دور حاضر میں طلاق سکران کا حکم

ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہی قاعدہ ”لا ینکر تغیر الأحکام بتغیر الزمان“ کے پیش نظر ہندوستان اور ہر ایسے ملک میں جہاں طلاق کا وقوع شوہر کیلئے زاجر نہ بنے، طلاق سکران کے واقع نہ ہونے کا حکم لگایا جائے اور یہ کہا جائے کہ اگر قائلین ہمارے معاشرہ کا مشاہدہ کرتے تو وہ بھی عدم وقوع کے قائل ہو جاتے۔

چنانچہ بہت سے اسلامی ممالک (مصر، عراق، مراکش، اردن، شام، سوڈان وغیرہ) کی عدالتیں جو پہلے طلاق سکران کے واقع ہونے کا فیصلہ کرتی تھیں، بعد میں شاید اسی زمانہ اور معاشرہ کی تبدیلی کے پیش نظر اب بحالت نشہ دی ہوئی طلاق کو واقع نہیں مانتیں، جسٹس تنزیل الرحمن صاحب نے مجموعہ قوانین اسلام میں ان ممالک کو نظیر میں پیش کر کے پاکستانی عدالت کو بھی اس جانب متوجہ ہونے کی دعوت دی ہے (مجموعہ قوانین اسلامی ۴۲۱/۲، ۴۲۲)۔





## موجودہ سماجی حالات اور حالت نشہ کی طلاق

مولانا ابو جندل قاسمی

مسلم سماج اور معاشرہ کی حالت واقعی اس سلسلہ میں نازک ہے، طلاق کا ظالمانہ اور بے جا استعمال ہوتا ہے جو موجب فکر و تشویش ہے، لیکن یہ کہنا کہ پچاس فیصد طلاق کے واقعات کا سبب نشہ ہے، عام مشاہداتی واقعات کے خلاف ہے، بلکہ لڑائی جھگڑے میں طلاق کے واقعات زیادہ ہیں کہ جہاں میاں بیوی میں کوئی اختلاف ہو اور شوہر صاحب نے وقتی اثر سے فوراً تین گولیاں داغ دیں، پھر خود بھی پریشان رہتا ہے اور بیوی اور معصوم بچوں کو بھی پریشانی سامنا کرنا پڑتا ہے۔

پھر یہ کہنا کہ طلاق سکران کے وقوع میں شوہر کی تعزیر مقصود ہے اور شوہر پر طلاق کی وجہ سے مصائب کم آتے ہیں، بیوی اور بچوں پر زیادہ آتے ہیں، بظاہر تو طلاق سکران کے عدم وقوع کے سلسلہ میں معقول وجہ نظر آتی ہے، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ طلاق تو ہے ہی ایسی چیز کہ جس کی وجہ سے ہمیشہ سے عورت زیادہ متاثر ہوتی ہے جبکہ مرد کم متاثر ہوتا ہے، طلاق فی السکر کی ہی یہ خصوصیت نہیں، بلکہ خیال یہ ہے کہ جن فقہاء نے یہ قول اختیار کیا ہے ان کے زمانہ میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

اور اگر یوں کہا جائے کہ شوہر بھی زیادہ متاثر ہوتا ہے تو بے جا نہیں، وجہ ہے کہ شوہر کمانے والا ہوتا ہے، دن کا اکثر حصہ کمانے میں اور مجلسوں میں گزر جاتا ہے، اس لئے اس کا تاثر زیادہ ظاہر نہیں ہوتا، جبکہ عورت کماتی نہیں، مجلسوں میں زیادہ بیٹھنا نہیں ہوتا، اس لئے اس کا تاثر زیادہ ظاہر ہوتا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ مرد بھی متاثر کم نہیں ہوتا۔

نیز یہ کہنا کہ ”طلاق سوچ سمجھ کر اور برے بھلے کے شعور کے ساتھ ناگزیر حالات میں استعمال کیا جانے والا حق ہے اور نشہ میں مبتلا شخص اسے بے سوچے سمجھے استعمال کرتا ہے“ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے، مگر بات یہ ہے کہ بہت کم شاید زیادہ سے زیادہ دس فیصد واقعات ایسے ہوں گے جن میں طلاق کو سوچ سمجھ کر استعمال کیا گیا ہو، ورنہ طلاق اکثر لوگ بے سوچے سمجھے ہی استعمال کرتے ہیں۔ جیسا کہ استفتاءات سے بھی اندازہ ہوتا ہے، نیز سوالنامہ میں بھی کہا گیا ہے کہ ”طلاق کا بے جا استعمال ہوتا ہے“ تو بے جا تو یہی ہے۔ سوچ سمجھ کر طلاق دینا تو ”بے جا“ نہیں بلکہ ”بجا“ ہے، لہذا:

”جمہور ائمہ حنفیہ کے قول کے مطابق احقر کی رائے بھی یہی ہے کہ طلاق سکران نافذ ہو جائے گی۔“

☆☆☆

## نشہ کی طلاق کا عدم وقوع اور دلائل

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی ع

- ۱۔ ہندوستان کی موجودہ صورت حال میں طلاق سکران بہت اہم مسئلہ ہے جس کی ناعاقبت اندیشی سے مرد و عورت مصیبتوں کے بھنور میں گھر جاتے ہیں، جب نشہ اترتا ہے، غصہ سرد ہو جاتا ہے اور جذبات ہموار ہو جاتے ہیں تو حل طلب کرنے کیلئے عدالت کا دروازہ کھٹکھٹایا جاتا ہے، ظاہر ہے عدالت میں بہت سے مسائل ہوتے ہیں، کارروائی میں تاخیر ہو جاتی، بعض اوقات اس طول و تاخیر سے معاملہ سلجھنے کے بجائے مزید الجھ جاتا ہے خصوصاً صاحب اولاد عورت پر مصائب کا طوفان آ جاتا ہے، اس لئے طلاق سکران پر از سر نو غور و فکر کرنا بے حد ضروری ہے، انشاء اللہ اکیڈمی کی یہ کاوش قوم و معاشرہ کیلئے مفید ہوگی۔
- ۲۔ ہندوستان کے موجودہ معاشرتی حالات میں طلاق سکران غیر نافذ قرار دی جائے کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے:

قال عليه السلام: كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمجنون والمعتوه وهو قليل الفهم، مختلط الكلام فاسد التدبير“ (القدوری کتاب الطلاق حاشیة التنقیح الضروری ص: ۱۷۱)

یہی بات رمز الحقائق میں بھی موجود ہے: ”کل مسکر خمر“ (مسلم اور ”الخمر ما خامر العقل“ (ابوداؤد) سکران کے عادات اور اقوال میں اعتدال باقی نہیں رہتا اور نشہ سے عقل و دماغ، اقوال و حرکات اور جسم کے تمام فطری نظام متاثر ہوتے ہیں، ایسے شخص کی طلاق اعتدال کے حدود سے صادر نہیں ہوتی، فقہاء حنفیہ کے بعض اقوال کو معمول بہ بنا کر طلاق سکران کو غیر نافذ قرار دیا جائے، اسی سے معاشرہ کی اصلاح ہو سکتی ہے اس پر عورت بھی مطمئن رہتی ہے اور معصوم بچوں کا ذہن و شعور بھی محفوظ رہتا ہے۔



## طلاق سکران کا وقوع اور حالات کا تقاضا

مفتی وسیم احمد قاسمی ع

چونکہ طلاق سکران کے متعلق کوئی نص نہیں ہے اور حضرات صحابہ کرامؓ کے زمانہ سے یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور وقوع اور عدم وقوع طلاق دونوں جانب صحابہ میں اجل صحابہ ہیں، جیسا کہ کتابوں سے ظاہر ہے اور سوال کی تفصیل سے بھی ظاہر ہے کہ بلاشبہ حضرات صحابہ کا اجتہاد بعد کے تمام لوگوں کے اجتہاد سے اولیٰ و افضل ہے، عام حالات میں اور اسلامی بالادستی کے زمانہ میں وقوع طلاق کا قول جو کہ مفتی بہ ہے اور صاحبین کے نزدیک بھی مختار ہے اسی قول کو اختیار کرنا بطور عزیمت بہتر ہے، مگر چونکہ ہمارا زمانہ خصوصیت سے ہندوستان کے واسطے ابتلاء کا زمانہ ہے اور وقوع طلاق سے حقیقتاً زجر کے بجائے اور بہت سے محرمات کا وجود ہوتا ہے، مثلاً شرابی کسی حکم شریعت کی پاسداری نہیں کرتا اور مطلقہ بیوی کو زبردستی رکھتا ہے جس سے زجر کے بجائے تضحیک شریعت ہوتی ہے۔

حقیر کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے، صاحب درمختار کی عبارت سے اس کی گنجائش نکلتی ہے:

”ولم یوقع الشافی طلاق السکران واختاره الطحاوی والکرنی فی التاتارخانیۃ عن التفرید والفتویٰ علیہ“ (درمختار ۲۰۱۲)

(امام شافعی نے طلاق سکران کو واقع نہیں مانا ہے اور علامہ طحاوی اور کرنی نے اسی کو پسند کیا ہے اور فتاویٰ تاتارخانیہ میں تفرید سے منقول ہے کہ فتویٰ اسی پر ہے۔)

امام بخاریؒ نے خلیفہ ثالث حضرت عثمان غنیؓ کا قول اختیار کیا ہے جو حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

”وقال عثمان لیس لمجنون ولا سکران طلاق، وقال ابن عباس: طلاق السکران والمستکره لیس بجائز“ (بخاری، کتاب الطلاق)۔





## موجودہ مصلحت اور طلاق سکران

مولانا محمد صباح الدین ملک قاسمی

- ۱۔ معاشرہ کی جس حالت اور جن احکام شرعی کا ذکر سوالات سے پہلے بطور صورت مسئلہ کیا گیا ہے، مجھے ان سے کلی اتفاق ہے۔
- ۲۔ طلاق سکران کو بنیادی طور پر غیر نافذ قرار دینا چاہئے، جیسا کہ قیاس کا تقاضا ہے اگر پہلے فقہاء کی ایک جماعت مدہوش شوہر کو تقدیراً عاقل سمجھ کر ازراہ زجر و تعزیر طلاق کو نافذ کرنے کی رائے رکھتی تھی تو وہ مصلحت موجودہ صورت حال میں نہیں پائی جاتی۔

☆☆☆

## حالت نشہ کی طلاق کا عدم وقوع دلیل اور مصلحت

مفتی عبدالقیوم قاسمی

زیر بحث مسئلہ میں سکران سے مراد وہ نہیں ہے جو زمین و آسمان کے درمیان اور مرد و عورت کے درمیان فرق نہ کر سکے، اس کے بارے میں اجماعی طور پر فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، یہاں مراد صرف وہ سکران ہے، جس کا اکثر کلام لغو ہو اور کیا کہہ رہا ہے اس میں تمیز نہ کر سکے۔

اگر شہی مسکر کا استعمال نشہ کی غرض سے عہد نہیں کیا گیا ہے، مثلاً شربت سمجھ کر شراب پی گیا اور نشہ طاری ہو گیا یا کسی نے زبردستی مسکر پلا دیا، ایسی کوئی چیز پی لی جو مسکر نہیں تھی لیکن نشہ طاری ہو گیا تو ان تمام صورتوں میں طلاق واقع نہیں ہوگی اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اگر مسکر کا استعمال عہد کیا ہے اور اس کا مسکر ہونا جانتا ہے تو ایسے شخص کی طلاق کے وقوع میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

الف۔ طلاق واقع ہو جائے گی، اسے صحابہ میں سے حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم، اکثر حنفیہ، مالکیہ، امام شافعی (قول صحیح) امام احمد (ایک روایت)، سعید بن المسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، عمر بن عبدالعزیز وغیرہم حضرات نے اختیار کیا ہے۔

ب۔ طلاق واقع نہیں ہوگی، اسے صحابہ میں حضرت عثمان، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم، امام زفر بن ہذیل، امام ابو جعفر طحاوی، حسن کرخی، محمد بن مسلمہ، امام شافعی (ایک قول) امام مزنی اور اسحاق بن راہویہ وغیرہم حضرات نے اختیار کیا ہے۔

دونوں جماعتوں کے دلائل عقلیہ اور نقلیہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قائلین عدم وقوع طلاق کے دلائل عقلیہ اور نقلیہ دونوں مضبوط اور قوی تر ہیں، اور اس زمانہ میں اوفق بالعمل ہیں، اس کے بالمقابل جماعت اولیٰ کے دلائل عقلیہ اور نقلیہ کمزور اور صراحت سے بالکل خالی ہیں۔

☆☆☆

شعبہ دینیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔  
دارالافتاء والدعوة، فیض محمد سوسائٹی، پالڈی احمد آباد، گجرات۔

## حالت نشہ کی طلاق موجودہ حالات میں

مولانا عبدالرشید قاسمی

فقہاء کی رائے

ہدایہ (۳۳۷/۲) میں ہے:

”نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ امام طحاوی اور امام کرخی نے اس پہلو کو لیا ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ ارادہ کی صحت عقل پر موقوف ہے اور اس وقت وہ نشہ کی وجہ سے اس حالت میں ہے کہ اس کی عقل کام نہیں کرتی ہے، لہذا وہ ایسا ہی ہو گیا جیسے کوئی بطور دواء بھنگ پی لے تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ عقل ایک ایسے سبب سے زائل ہوئی ہے جو معصیت اور گناہ ہے، لہذا وقوع طلاق کا حکم بطور تنبیہ کے باقی رکھا گیا ہے، چنانچہ اگر کسی کو دھوکہ سے شراب پلا دی جائے اور اس کی وجہ سے اس کو درد سر وغیرہ ہو جائے اور اس کی عقل زائل ہو جائے تو ہم بھی یہی حکم لگائیں گے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔“ مذکورہ بالا حوالہ سے امام کرخی (متوفی ۳۴۰ھ) اور امام طحاوی (متوفی ۳۲۱ھ) کا قول نقل کیا گیا اس کے علاوہ امام زفر (متوفی ۱۵۸ھ) اور محمد بن مسلمہ کی بھی یہی رائے ہے“ (شامی ۵۸۴/۲ طبع مکتبہ نعمانیہ دیوبند)۔

فریق اول کے دلائل

۱۔ ”لا تقربوا الصلوٰۃ وانتہ سکاری“ (سورہ نساء ۴۳) نشہ کی حالت میں نماز پڑھنے سے روکنے کا تقاضہ یہ ہے کہ مکلف کا مکلف ہونا باقی ہے، اب جو بھی مکلف ہو گا وہ اگر لفظ طلاق بولتا ہے تو اس کی طلاق پڑ جائے گی۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

کل الطلاق جائز الا طلاق المعتوه المغلوب علی عقله“ (المحلی ۱۰۲۱)۔

۳۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ”ثلاث جدھن جد وھزلھن جد: النکاح، والطلاق والرجعة“۔

۴۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: ”لا لعب فیھن: الطلاق والعتاق، والنکاح“ (الفقہ الاسلامی وأدلته ۷۰۲۶)۔

۵۔ شرابی چونکہ شراب نوشی کے بعد اپنی عقل کو عمداً کھودیتا ہے لہذا اس کا حکم ان لوگوں کی طرح نہ ہوگا جو قدرتی طور پر عقل سے محروم ہو جاتے ہیں، لہذا بطور سزا اس پر طلاق واقع ہوگی۔

فریق ثانی کے دلائل

۱۔ بخاری شریف وغیرہ میں مذکور ہے کہ حضرت حمزہؓ حالت نشہ میں حضور کے پاس آئے اور کہنے لگے آپ لوگ تو میرے والد کے غلام ہیں۔ حضور ﷺ نے ان کو چھوڑ دیا اور نکل آئے۔ ان پر اس لفظ کے بولنے سے اس کا حکم نافذ نہ کیا گیا حالانکہ اگر حالت صحت میں یہ لفظ بولا جائے تو کفر سے کم نہ ہوگا جیسا کہ علامہ ابن قیم نے اس کی تصریح کی ہے۔

۲۔ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: ”لیس لمجنون ولا لسكران طلاق“۔

۳۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ”طلاق السكران والمستکره لیس بجائز“ (فتح الباری ۹۰۲۸، دار الفکر)۔

جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کو، مہاراشٹر۔

۴- وثبت عن عثمان رضی اللہ عنہ أنه كان لا يرى طلاق السكران، ذهب بعض أهل العلم أنه لا يخالف عثمان في ذلك أحد من الصحابة“ (فقہ للسنۃ ۲۰۲۳)۔

۵- مجنون، بیہوش، مجبوظ العقل، سونے والا اور مباح چیز کے کھالینے سے نشہ میں مبتلا ہونے والے شخص کی طلاق بالاتفاق واقع نہیں ہوتی، چونکہ یہ عقل اور ہوش سے محروم ہیں۔ لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کا حکم بھی یہی ہو۔

### فریقین کے دلائل پر ایک نظر

دلائل سے بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ فریق اول کی رائے زیادہ قوی اور مضبوط ہے اور ان کے پاس دلائل زیادہ ہیں، لیکن تنقیح و تنقید کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فریقین میں سے کسی کے پاس بھی کوئی صحیح اور صریح نص نہیں اور دونوں فریق کی رائے کی اصل بنیاد اور قیاس ہے، قیاس ہی کی بنیاد پر دونوں فریق وقوع طلاق اور عدم وقوع طلاق کے قائل ہیں۔

مقاصد شرع کی رعایت اور مدارج احکام پر نظر رکھتے ہوئے اس کی بھرپور گنجائش ہے کہ آج کے حالات میں اس طلاق کو غیر نافذ قرار دیں جو نشہ کی حالت میں دی جاتی ہے۔ بشرطیکہ شوہر ہوش و خرد سے محروم ہو اور اس سلسلہ میں سید عثمان غنی، لیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ، امام شافعی (ایک قول)، امام احمد بن حنبل (قول معتمد فی المذہب) اور فقہاء حنفیہ میں سے امام زفر، امام ابو جعفر طحاوی، امام کرخی اور محمد بن مسلمہ کی اس رائے کو معمول بہ بنایا جائے کہ طلاق سکران نافذ نہیں ہوگی اور یہ جائز ہے کہ ہم آج اس قول پر فتویٰ دیں۔

☆☆☆



## نشہ کی طلاق اور معاشرتی مصلحت

مولانا فرحت انصاری قاسمی اعظمی علیہ

### طلاق سکران اقوال فقہاء اور ائمہ مجتہدین

سعید بن المسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، اوزاعی، سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہم اللہ، یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعی کا قول صحیح بھی اسی کے مطابق ہے، جبکہ ابوالشعثاء، طاؤس، عطاء، عکرمہ، عمر بن عبدالعزیز، بلیت، اسحاق بن راہویہ، ابو ثور، حنفیہ میں سے امام زفر، امام طحاوی، امام کرخی، محمد بن مسلمہ رحمہم اللہ اور صحابہ میں حضرت عثمان غنیؓ سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں (فتح الباری ۳۸۹/۹، فتح القدر ۳۳۵/۳، عمدۃ القاری ۳۵۱/۳)۔

### قائلین وقوع طلاق اور ان کے مستدلات

جو حضرات فقہاء اور ائمہ مجتہدین سکران کی طلاق کو نافذ مانتے ہیں ان کے پیش نظر یہ ہے کہ زوال عقل سبب محصیت ہے اور ارتکاب محصیت سے بچنے اور زجر و توبیح اور شر و فساد کے سدباب کیلئے شریعت نے بطور سزا اس کو بقائے عقل تسلیم کیا ہے، جیسا کہ بیشتر حدود اسی حیثیت کی حامل ہیں، نیز شوہر کی تعزیر زیادتی پہلو ہے تاکہ دوسروں کو اس جیسی حرکت و فعل پر عبرت و موعظت ہو (بدائع الصنائع ۳۳۵/۳، مجمع الانہر ۳۸۵/۱، ملفقہ الفقہ الاسلامی واولادہ ۳۶۶/۱)۔

### قائلین عدم وقوع طلاق اور ان کے مستدلات

جن فقہاء نے طلاق سکران کو غیر نافذ قرار دیا ہے ان کے پیش نظر انسان کا فہم و شعور سے آراستہ ہونا ہے، اس لئے کہ عقل و شعور اور فہم و فکر اہلیت تصرف کے شرائط میں سے ہے، یہی وجہ ہے کہ مجنون، معتوہ، صبی کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے، کیونکہ وہ برے بھلے، قصد صحیح اور عقل و خرد سے محروم ہوتا ہے، پھر عدم وقوع طلاق سونے والے اور بے ہوش شخص کو بھی شامل ہے۔

یہاں یہ امر قابل لحاظ ہے کہ مذکورہ معذورین اور سکران کی بابت طلاق میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ ان میں سے کوئی اپنے حواس پر باقی نہیں ہوتا، جو جس طرح ان کی طلاق نہیں ہوتی سکران کی طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ (بدائع الصنائع ۱۵۸/۳، مجمع الانہر ۳۸۵/۱، ملفقہ الفقہ الاسلامی واولادہ ۳۶۶/۱، فتح القدر ۳۳۵/۳، المحرر المرقوم ۲۳۸/۳)۔

### قول معمول بہ

معاشرتی مسائل و حالات اور مسلم عورتوں کی مشکلات کو ملحوظ رکھتے ہوئے حنفیہ میں سے امام کرخی، امام زفر اور امام طحاوی رحمہم اللہ کی آراء کو معمول بہ بنانا انسب ہے کہ طلاق سکران نافذ نہیں ہوتی۔



## فقہاء کی نظر میں طلاق سکران

مولانا محمد عزیز اختر القاسمی <sup>ع</sup>

جو نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو اس کی طلاق کے واقع ہونے میں عہد صحابہ ہی سے اختلاف چلا آ رہا ہے، چنانچہ حضرت علی، عبداللہ بن عباس، امیر معاویہ رضی اللہ عنہم، امام مالک، سفیان ثوری اور اوزاعی وغیرہ حضرات اس کی طلاق کو واقع اور ثابت قرار دیتے ہیں، جبکہ حضرت عثمان غنی، لمیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ اور فقہاء حنفیہ میں سے امام زفر، امام کرنی، امام کرنی، امام طحاوی اور محمد بن مسلمہ وغیرہ حضرات ایسے شخص کی طلاق کو غیر واقع مانتے ہیں اور حضرت امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور امام مالک کا معتمد علیہ مذہب یہی ہے، دونوں جماعتوں کے دلائل کے لئے دیکھئے: (بدائع الصنائع ۱۵۹/۳، رد المحتار ۴۳۵/۳، اعلیٰ السنن ۱۱/۱۷۶)۔

تبدیلی حالات کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں طلاق سکران کو غیر نافذ مانا جائے اور یہاں تبدیلی احکام کی ضرورت نہیں اور نہ ایک مقلد کو دوسرے امام کی اتباع کی ضرورت ہے، بلکہ ایک ہی مذہب و مسلک کے دو قول میں سے اب تک ایک پر عمل ہوتا رہا اور اب ضرورت داعی ہے کہ دوسرے قول پر عمل کیا جائے اور اس طرح عمل کرنے میں خروج عن الشریعت کا الزام ثابت نہ ہوگا۔



## طلاق سکران اور شریعت کا راجح پہلو

مولانا عطاء اللہ قاسمی <sup>ع</sup>

بحالت نشہ طلاق کے وقوع یا عدم وقوع کی بحث میں تین نقاط نظر سامنے آتے ہیں:

- ۱۔ بحالت نشہ طلاق واقع ہو جاتی ہے، بشرطیکہ وہ نشہ حرام شیء سے ہوا ہو۔
- ۲۔ بحالت نشہ طلاق واقع نہیں ہوتی اگر حرام نشہ آورشیء کا استعمال جبراً کرایا گیا ہو۔
- ۳۔ بحالت نشہ طلاق نہیں ہوتی خواہ وہ نشہ حرام شیء سے ہوا ہو۔

پہلا نقطہ نظر

پہلے نقطہ نظر کی بنیاد اصلاً حرام شیء کے استعمال پر ہے نہ کہ نشہ آورشیء کے استعمال اور نشہ کی حالت پر۔ اسی بناء پر اگر جائز شیء یا دواء کے استعمال سے نشہ ہو جائے تو ایسی حالت میں طلاق کے عدم وقوع کا حکم دیا جاتا ہے۔

دوسرا نقطہ نظر

یہ نقطہ نظر حرام شیء کے مطلق استعمال یا نشہ کی کیفیت کے مقابلہ میں متعلقہ (مخمور) شخص کے اختیار یا عدم اختیار پر قائم ہے، اور حرام شیء سے نشہ کی صورت

میں جبکہ وہ نشہ حرام شی سے ہو مگر جبراً استعمال کرایا گیا ہو یا کیا گیا ہو، طلاق کے واقع نہ ہونے کا حکم بطور ایک استثناء پیش کرتا ہے۔

### تیسرا نقطہ نظر

تیسرے نقطہ نظر کی بنیاد استعمال نشہ کے اثرات پر قائم ہے، چنانچہ اس کیفیت و حالت کے سبب جو نشہ آور شی کے استعمال سے پیدا ہوتی ہے (خواہ وہ کیفیت حرام شی ہی سے کیوں نہ پیدا ہوئی ہو) طلاق کے واقع ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا۔

طلاق سکران کے سلسلہ میں دوسرا نقطہ نظر درحقیقت پہلے نقطہ نظر کا ایک استثنائی حکم ہے۔ پہلا نقطہ نظر ہی امت کے درمیان معمول بہ و مفتی بہ ہے۔ لیکن پہلا نقطہ نظر یعنی طلاق سکران کا نفاذ موجود سماجی تناظر میں اول مرحلہ میں غیر مناسب اور ناموزوں معلوم ہوتا ہے، اسی لئے اکیڈمی کے سوالنامہ میں طلاق سکران کا موجودہ سماجی تناظر میں ایک گہرا جائزہ لیا گیا ہے، اور اس کے ممکنہ پہلوؤں اور گوشوں کو اس انداز میں اجاگر کیا گیا ہے کہ تیسرے نقطہ نظر کی ترجیح اور تائید محسوس ہوتی ہے۔

### طلاق سکران نافذ ہے

”وأما السكران إذا طلق إمرأته فإن كان سكره بسبب محظور بأن شرب الخمر أو النبيذ طوعاً حتى سكر وزال عقله فطلاقه واقع“

(مخمور شخص جب بیوی کو طلاق دے تو اگر (الف) حرام شی مثلاً شراب یا نبیذ پی ہے، (ب) اپنی طبیعت سے پی ہے (ج) اس کی عقل جاتی رہی ہے تو مخمور شخص کی طلاق واقع ہوگی)۔

### مذاہب صحابہ

”عند عامة العلماء وعامة الصحابة وعن عثمان أنه لا يقع، وبه أخذ الطحاوی والكرخى وهو أحد قولى الشافعى“

عام علماء اور صحابہ کی اکثریت عدم نفاذ کی قائل ہے اور حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ طلاق واقع نہیں ہوگی، امام طحاوی اور امام کرخی نے اس کو پسند فرمایا ہے، یہی امام شافعی کا مذہب ہے۔

### قرآن کریم سے دلیل

”لنا عموم قوله تعالى عزوجل: ”الطلاق مرتان إلى قوله سبحانه: فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره“ من غير فصل بين السكران وغيره إلا من خص بدليل“

ہماری دلیل سورہ بقرہ کی آیات نمبر ۲۲۹ اور ۲۳۰ ہیں۔ ان آیات میں شوہر کے مخمور ہونے یا مخمور نہ ہونے کا اعتبار کئے بغیر طلاق کو واقع قرار دیا گیا ہے۔ اسی لئے اس عموم سے استثناء بغیر دلیل نہیں ہوگا۔

### حدیث شریف سے دلیل

”وقوله عليه السلام: كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه“ (بدائع الصنائع ۳۰۹۹)

نیز حدیث شریف میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ہر شخص کی طلاق ہوتی ہے سوائے بچے اور پاگل کی طلاق کے۔

اس عبارت کا صاف مطلب یہ ہے کہ طلاق سکران کا نفاذ قرآن کریم سے ثابت ہے، حدیث شریف سے مؤید ہے اور صحابہ کا اجماع اس کی موافقت میں ہے، اس کے نفاذ کو مؤید بالقیاس کہنا سخت غلطی ہے۔

مختصر یہ کہ طلاق سکران کا نفاذ بھی منصوص مسئلہ ہے، موجودہ معاشرہ کی دقتوں اور پیچیدگیوں کے پیش نظر اس سے عدول قطعاً مناسب نہیں اور نہ موجودہ حالات عدول کی بنیاد بن سکتے ہیں۔

☆☆☆



## طلاق سکران سے متعلق نصوص پر ایک نظر

مولانا جمیل احمد سلفی رحمۃ اللہ علیہ

طلاق سکران کی صحت و عدم صحت پر کسی طرح کی رائے ذکر کرنے سے قبل مناسب سمجھتا ہوں کہ ان چند نصوص شرعیہ کی طرف اشارہ کر دوں جن کی بناء پر ان دونوں مذاہب میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں مدد مل سکے اور یہ کہا جاسکے کہ ملت اسلامیہ کو چاہئے کہ اس مسلک پر اپنے عمل کو شریعت پر عمل تصور کرے، جس کی تائید و توفیق بالا اشارہ ان نصوص شرعیہ سے ہو رہی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”لا تقربوا الصلوٰۃ و انتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون“ (سورہ نساء ۴۳)  
(لوگو! نشہ کی حالت میں نماز سے دور رہو یہاں تک کہ تم اپنی کہی ہوئی بات کو جان سکو)۔

حضرت ماعز اسلمیؓ کی روایت میں آتا ہے کہ جس وقت انہوں نے اپنے کو خدمت نبویؐ میں تنفیذ حد کیلئے پیش کیا تھا اس وقت آپ نے ان کے متعلق پوچھا:  
”آشرب خمرأ فقام رجل فاستنكحه فلم يجد منه ريح خمر“ (مسلم ۶۸۰۲)

(آپ نے پوچھا: کیا انہوں نے شراب پی ہے، ایک صحابی کھڑے ہوئے اور سونگھا تو انہیں شراب کی مہک نہیں ملی)۔

حضرت علیؓ کی وہ حدیث جس میں حضرت حمزہ نے شراب پی کر ان کے اونٹ کا پیٹ پھاڑ کر کلیجہ نکال لیا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حمزہ کو کچھ ملامت کرنے کیلئے جس وقت تشریف لے گئے انہوں نے کہا:

”وهل أنتم إلا عبيد لأبي فحرف رسول الله ﷺ أنه ثمل فنكص رسول الله ﷺ على عقبه القهقري“ (مسلم ۲)  
(حضرت حمزہ نے فرمایا: کیا تم سب میرے باپ کے غلام نہیں ہو، آپ نے جان لیا کہ وہ نشے میں ہیں پھر دبے پاؤں واپس ہو گئے)۔

مذکورہ بالا نصوص شرعیہ کے باوجود ایک غیر تشریحی چیز کو چھوڑنے کیلئے حرج و ضیق و تنگی کو داعیہ و سبب قرار دینے کی میرے ناقص علم کی حد تک کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ شارع علیہ السلام کے نسخہ ”فاسئلوا اهل الذکر“ پر عمل کے لئے ملت اسلامیہ خود مختار ہے بشرطیکہ معمول بہ اجتہاد کا خطا ہونا واضح نہ ہو۔

لہذا سکران کی طلاق کے عدم وقوع پر ان نصوص کو واضح و صریح کہنے میں اگر تردد و تذبذب ہے تو انہیں اس مسلک و مذہب کو ترجیح دینے میں مؤید سمجھنے میں تردد نہیں ہونا چاہئے جس کی طرف عدول کیلئے داعیہ و سبب کی تلاش و جستجو ہے۔

☆☆☆

## طلاق سکران کا وقوع اور وجہ ترجیح

مولانا محمد ارشاد القاسمی رحمۃ اللہ علیہ

سکران کی طلاق جمہور کے نزدیک اور عند الحنفیہ مفتی بہ قول کے اعتبار سے واقع ہے۔

مذہب حنفیہ بھی یہی ہے۔ محیط کے حوالہ سے ہندیہ میں ہے: وطلاق السکران واقع وهو مذہب أصحابنا“ (ہندیہ مصری ۲۰۵۲)

”من غاب عقله بالبنج والافیون فإنه يقع طلاقه“ (بحر الرائق ۲۰۶)

☆☆☆

مذہب اربعہ میں راجح یہی ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳۶۷)۔

۱۔ مجلس التحقیق العلمی، مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند۔

۲۔ مدرسہ ریاض العلوم گورینی جوینور۔

## نشہ کی طلاق میں عدول عن المذہب

مولانا محمد یوسف ندوی علیہ

### طلاق سکران کا حکم

یہ مسئلہ دور صحابہ سے مختلف فیہ رہا ہے، چنانچہ صحابہ کرام پھر تابعین عظام اور ائمہ و فقہاء میں اس کے نافذ ہونے اور نہ ہونے کے قائلین کی دو جماعتیں پائی جاتی ہیں، صحابہ میں حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت معاویہؓ اور تابعین میں سعید بن مسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، عامر شعبی، ائمہ میں سے امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام اوزاعی، سفیان ثوری، اور ایک قول امام شافعی و احمد کا بھی وقوع طلاق کا ہے، جبکہ دوسری جانب صحابہؓ میں حضرت عثمان غنیؓ، جابر بن زیدؓ اور تابعین میں عکرمہ، عطاء ابوالشعثاء، طاووس، قاسم بن محمد، عمر بن عبدالعزیز، بلیث، اسحاق بن راہویہ، امام مزنی، امام طحاوی، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ کا ایک قول عدم نفاذ کا ہے۔

### علت قائلین وقوع

غور طلب بات یہ ہے کہ جو حضرات نشہ کی حالت کی طلاق کو نافذ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اس حکم کی علت غالباً زجر و تنبیہ ہے، اسی لئے اگر مجبوری یا عذر کی وجہ سے شراب یا نشہ آور شئی کا استعمال مباح ہو جائے، جیسے حلق میں لقمہ پھنس کر ہلاکت کا یقین یا ظن غالب ہو اور دیگر حلال مشروب یا تدبیر سے نیچے اتارنے کی میسر نہ ہو تو ایسی صورت میں اور بطور دواء و علاج بعض صورتوں میں شراب اور نشہ آور چیز کا استعمال مباح ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں اگر مسکر کے استعمال کے بعد عقل زائل ہو جائے اور اس حالت میں مرد اپنی بیوی کو طلاق دے تو وہ نافذ نہیں ہوتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ وقوع طلاق کی غرض زجر اور شوہر کو اس کی معصیت اور فعل حرام کی مزادینا ہے، اسی وجہ سے مباح صورتوں میں طلاق واقع ہونے کا حکم جو بطور سزا ہے، نہیں لگایا جائے گا، لیکن موجودہ دور میں مطلقہ بلکہ ہزاروں کنواری لڑکیاں عمریں گزار رہی ہیں اور ان سے نکاح کرنے کے لئے کوئی تیار نہیں ہے، طرح طرح کے مطالبات کے بعد کہیں جا کر رشتہ میسر آتا ہے، ایسی صورت میں مطلقہ کی شادی کی راہ میں پیش آنے والی رکاوٹوں اور دشواریوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ انتہائی مشکل ہے اور بعید نہیں کہ عمر بھر اس کی شادی دوبارہ نہ ہو پائے۔

نیز دوسری جانب منشیات کی کثرت و بہتات کا یہ عالم ہے کہ گلی کوچوں ہی نہیں بلکہ عصری تعلیم گاہوں میں اس کے عادی اور متوالے بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں، شراب اور نشہ آور چیزوں کا استعمال فیشن بن چکا ہے، حکومت کی جانب سے بجائے اس کی روک تھام کے اسے فروغ دیا جاتا ہے، اس پر کوئی سزا نہیں ہے، بلکہ نت نئے طریقوں سے اسے رائج اور مقبول بنانے کے لئے گویا ایک مقابلہ ہو رہا ہے جس کے نتیجے میں نشہ کی حالت میں طلاق بھی کثرت سے ہونے لگی ہیں، اگر دیکھا جائے تو حقیقتاً حکم طلاق سے سزا مجرم کو نہیں بلکہ اس کی بے گناہ بیوی اور معصوم بچوں کو ملتی ہے جو اس ناکردہ گناہ کی سزا میں اکثر زبردگی بھر در بدر کی ٹھوکریں کھانے پر مجبور ہوتے ہیں، ان کی کفالت، تعلیم، تربیت، تہذیب و تحقیف سب برباد ہو کر رہ جاتے ہیں تو وقوع طلاق کا جو منشاء و عرض ہے اس کے بالکل برعکس نتیجہ برآمد ہوتا ہے شوہر جو مجرم ہے وہ تو آسانی سے دوسری شادی رچاتا ہے اسے کوئی دقت و زحمت، تنگی و سختی اٹھانی نہیں پڑتی جبکہ مستحق سزا مجرم وہی ہے۔

ان حالات کا تقاضہ یہی ہے کہ اس مسئلہ میں ان صحابہ و فقہاء کے قول کو اختیار کر کے اس کا شرعی حل تلاش کیا جائے جو اس کو غیر نافذ مانتے ہیں اور مسلم معاشرہ میں پھیلنے والے اس فساد اور ناسور کو ختم کیا جائے، جب احکام شرعیہ میں اس نظائر موجود ہیں کہ اشد ضرورت اور اضطرار کی صورت میں دوسرے مسلک کے امام کے قول کو فتویٰ کیلئے اختیار کیا جاسکتا ہے جیسے مفقود الخبر کی بیوی کے مسئلہ میں حنفیہ، امام مالک کے قول پر فتویٰ دینے کی اجازت دیتے ہیں تو اس صورت میں جبکہ حضرت امام شافعی، امام احمد کے معتمد قول کے مطابق نیز امام کرخی، امام طحاوی کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی، جیسا کہ رد المحتار میں بعض کتب سے اس کا مفتی یہ ہونا معلوم ہوتا ہے، اسے اختیار کیا جاسکتا ہے۔

حالات و زمانہ کا تغیر، اخلاق و احساس ذمہ داری کا انحطاط، مطلقہ عورت کے نکاح ثانی کی مشکلات، عدالتی کارروائیوں کا طویل و دشوار الجھاؤ اور طلاق کے بعد معصوم بچوں کی بد حالی و پریشانی کو دیکھتے ہوئے ہندوستان اور ایسے ممالک جہاں بے راہ روی عام، شراب و منشیات فیشن ہیں اور اس کی ترویج و عام مقبول کرنے کے وسائل بکثرت ہیں شراب نوشی پر کوئی سزا نہیں، بلکہ ہر طرح اس کی پرورش اور اشاعت کو تقویت پہنچائی جا رہی ہے طلاق کے متعدد واقعات نشہ کی وجہ سے پیش آتے ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سیدنا عثمانؓ، لیث بن سعد، اسحق بن راہویہ، امام شافعی (ایک قول) علماء شوافع میں امام مزنی، امام ابو ثور، امام کرخی اور محمد بن مسلمہ کی رائے کو اپنایا جائے۔ اور اس پر فتویٰ دیا جائے تاکہ ان پریشانیوں کا خاتمہ ہو اور عورت کو ان مشکلات سے بچایا جائے اور ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے پیروکاروں کیلئے اسی کے قبول کرنے میں ان کے لئے خروج من اہمذہب بھی لازم نہیں آتا کہ امام احمد کا معتمد مذہب اور امام شافعی کا ایک قول اور حنفیہ میں امام طحاوی اور امام کرخی کا نقطہ نظر نشہ کی حالت کی طلاق کے عدم نفاذ کا ہے۔

☆☆☆

## طلاق سکران اور اختلاف ائمہ

مولانا تنویر عالم قاسمی

بغیر ضرورت کے محض سرور اور مستی کے لئے شراب پی جائے اور نشہ آجائے تو اس صورت میں طلاق دینے سے طلاق پڑے گی یا نہیں؟ صحابہ تابعین اور ائمہ حضرات کے درمیان اس میں اختلاف ہوا ہے۔

پہلی روایت: طلاق واقع ہو جائے گی، حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے یہی منقول ہے، شعبی، نخعی، امام مالک، ثوری، اوزاعی، امام ابوحنیفہ و صاحبین اور امام شافعی کا ایک قول ہے۔ (دیکھئے: المغنی ۸/۲۵۵)۔

دلائل

۱- ”لقول النبی ﷺ کل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه“

۲- لأن الصحابة جعلوه كالصاحي في حد القذف“

۳- قال ابن عباسؓ: طلاق السكران جائز“ (المغنی ۸/۲۵۵، ۲۵۶)۔

دوسری روایت: طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عثمانؓ کا یہی قول ہے، یہی عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحییٰ الانصاری، لیث، اسحاق، اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا صحیح مذہب ہے (المغنی ۸/۲۵۶)۔

دلائل

۱- ”قال عثمانؓ: ليس لمجنون ولا لسکران طلاق“ (اعلاء السنن ۱۱، ۱۷۵، مطبع ادارة القرآن کراچی پاکستان)

۲- ”لأنه زائل العقل أشبه المجنون والنائم“

۳- ”لأنه مفقود الإرادة أشبه المکره“

۴- ”لأن العقل شرط التكليف إذ هو عبارة عن الخطاب بأمر أو نهي ولا يتوجه ذلك إلى من لا يفهمه، ولا فرق بين زوال الشرط بمعصية أو غيرهما“ (المغنی ۸/۲۵۶)۔

میرا ذاتی خیال اور رائے یہی ہے کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے مسلک کو جو عند الحنفیہ مفتی بہ ہے باقی رکھا جائے اور حالت سکر میں وقوع طلاق نافذ ہو۔

☆☆☆

جامعہ اشرف العلوم، بہاول، بیتا مڑھی، بہار۔



## طلاق سکران اور ائمہ کا نقطہ نظر

مولانا مبارک حسین ندوی قاسمی ع

معاشرہ کی حالت سے متعلق جو تفصیلات درج ہیں ان سے اختلاف نہیں کیا جاسکتا، واقعی لڑکیوں کی پہلی شادی اہم ہے، چہ جائے کہ مطلقہ کی شادی اور یہ بات بھی معقول ہے کہ سکران چونکہ نشہ میں ہوتا ہے اور اس کی عقل مختل ہو جاتی ہے اس لئے اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے، ائمہ کا اختلاف آثار اور اجتہاد پر مبنی ہے، اسی لئے مسئلہ مجتہد فیہ ہے، لہذا موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے عدم وقوع کے قول پر فتویٰ دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، جبکہ فقہ حنفی کا بھی ایک قول ہے، لہذا معاشرہ کی ایک ضرورت محسوس کرتے ہوئے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

☆☆☆

## نشہ کی طلاق کا وقوع اور زجر و توبیح

مولانا محمد یعقوب قاسمی ع

۱۔ موجودہ حالات میں معاشرہ کی بگڑتی ہوئی حالت پر نظر رکھتے ہوئے میں مذکورہ جملہ تفصیلات سے بالکل متفق ہوں، اسی مسئلے پر عمل کیا جائے اور امت کو اسی کی ترغیب دی جائے۔

ہمارے فقہاء حنفیہ طلاق سکران کو مطلق واقع کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں: **إنه زال بسبب هو معصية فجعل باقياً حكماً زجراله** (الہدایہ ۲، ۲۲۹، کتاب الطلاق)

اگر بطور زجر و عقوبت طلاق سکران واقع کر دی جائے تو زجر و عقوبت مرد کے ساتھ خاص نہیں ہوتا، بلکہ اس کی وجہ سے عورتوں کو کافی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، خصوصاً ہندوستان کے دور حاضر میں جبکہ لڑکیوں کی شادی کیلئے ایسی پریشانی اٹھانی پڑتی ہے جس سے پورا معاشرہ پریشان ہے۔

نیز جو لڑکیاں نالائق شوہروں کے ساتھ ہوتی ہیں ان کے شوہر اگر شراب پی کر طلاق دے دیں تو وہ ایسے حالات میں بھی فرقت گوارہ نہیں کرتی اور معاملہ کو دبا کر باہم ازدواجی زندگی گزارتی ہیں، اگر طلاق سکران واقع کر دی جائے تو وہ ہمیشہ کے لئے زانی اور زانیہ ہوں گے، پھر ایسی زجر و عقوبت کیوں کی جائے جس سے بے قصور عورت پر ناقابل برداشت پریشانیاں آئیں، جبکہ زجر و عقوبت کے لئے شریعت کی مقرر کردہ حد تعزیری کافی ہے۔

لہذا ان دلائل کو مد نظر رکھتے ہوئے کیوں نہ طلاق سکران کو غیر نافذ قرار دیا جائے، جبکہ دو صحابہ اور امام کرخی و امام طحاوی کا پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ طلاق سکران واقع نہ ہوگی۔ اور امام شافعی کا بھی ایک قول ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ ارادہ کا صحیح ہونا عقل کے ساتھ ہے اور وہ شخص زائل العقل ہے، پس ایسا ہو گیا جیسے اس کی عقل بھنگ یا دواء سے زائل ہو گئی ہو۔

☆☆☆

ط خادم مدرسہ نور العلوم مدھولیا نیپال۔

ط استاذ مفتی جامعہ عربیہ، امداد العلوم، بارہ بنگی (یوپی)

## حالت نشہ کی طلاق

محمد ارشد قاسمی صاحب مظاہر علوم وقف

طلاق سکران کے باب میں علامہ کاسانی اور علامہ ابن تیمیہ یہ دونوں اپنے اپنے مسلک کے مطابق یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عام صحابہ کا یہی مسلک ہے، یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ دونوں مسلک عام صحابہ کا ہو جائے، یہ تو تعارض ہے، البتہ یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ یہ عام صحابہ کا نہیں، بلکہ یہ دونوں کا اپنا مسلک ہے، دوسری بات یہ ہے کہ حضرت مفتی نظام الدین صاحب کا فتویٰ عرض میں یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ طلاق سکران کے وقوع کے قائل نہیں ہیں جب کہ ”نظام الفتاویٰ“ میں مفتی نظام الدین صاحب کا ایک فتویٰ بہت ہی صراحت کے ساتھ مفصل اور مدلل موجود ہے جس میں وہ طلاق سکران کے وقوع کے قائل یقینی طور پر ہیں، ممکن ہے انہوں نے رجوع کیا ہو جس کا علم مجھے نہ ہو۔ اس کے بعد بات آتی ہے فیصد پر تو جہاں تک طلاق سکران کا فیصد ہے تو اس سلسلہ میں جب ہم نے مرکزی دارالافتاؤں سے رابطہ قائم کیا تو دارالعلوم دیوبند میں حضرت مفتی حبیب الرحمن خیر آبادی نے مجھے بتایا کہ یہاں کا فیصد جو ہے مشکل سے ایک فیصد ہوگا، حضرت مفتی مظفر صاحب سے پوچھنے سے یہ معلوم ہوا کہ ایک فیصد یا بہت زیادہ توسع سے کام لیا جائے تو دو فیصد ہوگا، اسی طرح مفتی حنیف صاحب جو کہ ”ریاض العلوم گورینی“ کے مفتی رہ چکے ہیں اور اس وقت بیت العلوم سرانے میر کے شیخ الحدیث ہیں ان کا یہ کہنا ہے کہ چالیس سالہ دور میں ایک فیصد بھی مشکل سے نہیں نکلے گا۔

یہ تو فیصد کے متعلق بات ہوئی، اسی طرح ندوۃ العلماء میں مفتی ظہور صاحب سے رابطہ کرنے پر پتہ یہی چلا کہ ایک فیصد بمشکل ہوگا، اس کے علاوہ ایک بات اور بھی ہمارے ذہن میں آتی ہے وہ یہ کہ یہ کہا گیا ہے کہ آج کے دور میں سزا کی مختلف مصلحتیں ہیں، یہاں سزا کی ایک مصلحت یہ ہے کہ وہ مبتلی بہ کی اصلاح کا ذریعہ بنے، اسی طرح ایک یہ بھی ہے کہ کوئی شخص چوری کرتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے اس کے بعد وہ دوبارہ چوری کرتا ہے تو شریعت نے حکم دیا ہے کہ اس کا بائیاں پاؤں کاٹ دیا جائے اگر صرف سزا اور اصلاح مقصد ہوتا تو اس صورت میں یہ حکم نہ ہوتا کہ اس کا پاؤں کاٹا جائے یا پھر سزا بارہ چوری میں مزید اور سزا دی جائے، سکران کے سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ اصلاح کا یہی نیا فتویٰ حالات کے تحت دیں، تعلیم کو عام کیا جائے، جہالت کو دور کیا جائے، اصلاح معاشرہ کی تحریک چلائی جائے اور علماء اسی طرح عملی طور پر دوسری جدوجہد کریں۔

قاضی مجاہد الاسلام

آپ نے جو حضرات صحابہ کے آثار کی نسبت سے جو تعارض والی بات فرمائی ہے دراصل بہت سے مسائل میں ایسا ہوتا ہے کہ نسبت میں اپنے علم و تحقیق کے مطابق تحقیق کرنے والا بسا اوقات پوری جماعت کی طرف کسی مسئلہ کی نسبت کر دیتا ہے بعض مرتبہ دو آراء تھوڑے بہت فرق کے ساتھ تفصیلات میں ہوتی ہیں اور ایک رائے ایک آدمی کے علم میں آئی اور اس کے تحقیق پر اعتماد کیا اور اسے لکھ دیا اور دوسری بات دوسرے محقق کے علم میں آئی اور انہوں نے ویسا ہی لکھ دیا، تو ایسا علم و تحقیق کے باب میں ہوتا رہتا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ ابن تیمیہ علیہ الرحمہ اور دوسرے بعض حضرات کے اقوال کی جو تفصیل یہاں آئی ہے، ظاہر ہے کہ مقالہ نگار حضرات باحوالہ اس کو لکھا ہے، یہ باہم معارض نہیں ہیں، جہاں تک سوال ہے مفتی نظام الدین صاحب کی رائے کا ذکر عرض میں آیا اور آگے جو آپ نے تفصیل فرمائی ہے، تو یہ بات پہلے آچکی ہے کہ اصلاً یہاں گفتگو دلائل کی جو ترتیب و تحقیق ہے اس کی بنیاد پر نہیں، بلکہ ماحول و معاشرہ اور ہمارے جو حالات ہیں ان کو مد نظر رکھتے ہوئے ہے، اور یہی وجہ ہے کہ مقالہ نگار ان کہ جن کی تعداد ستر کے اوپر ہے اس میں تقریباً دو ثلث حضرات نے یہ موقف اختیار کیا ہے، اگرچہ اس میں بیچ حضرات قطعی طور پر، یعنی مطلقاً عدم وقوع کو کہتے ہیں، لیکن ایک بڑی تعداد ان حضرات کی ہے جو اصلاً اس بات کے قائل ہیں کہ طلاق واقع ہوتی ہے، لیکن سوال میں جو ترتیب پیش کی گئی ہے، جو پس منظر رکھا گیا ہے، جو مقصد ہے ذہن میں اس کی وضاحت کی گئی ہے، اس کے مد نظر اس میں یہ رائے بہت سے حضرات نے اپنائی ہے اور جیسا کہ آپ نے بھی ابھی سماعت فرمایا ہے کہ بعض حضرات نے تفصیل بھی کی ہے، جیسے مولانا جنید صاحب وغیرہ، لہذا مفتی صاحب کی ایک رائے جو آپ ان کے فتاویٰ کے حوالہ سے نقل کر رہے ہیں جس میں وقوع کی بات آئی ہے اور یہ دوسری رائے سوال کے مد نظر ہے، مفتی صاحب، اللہ تعالیٰ ان کو صحت



وعافیت سے رکھے وہ اکیڈمی کے سوالوں کا جواب بڑے اہتمام سے اور بلکہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم سب کے مقابلہ میں کہیں جلدی اور پوری تحقیق کے ساتھ بھیجا کرتے ہیں، لہذا کوئی اعتراض ان کا اس پر نہیں ہے۔

مولانا سعید الرحمن صاحب (دارالعلوم امدادیہ ممبئی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم، سکرن کے طلاق کے عدم وقوع کا فیصلہ یا اقوال جو ذکر کئے گئے ہیں اس کی بنیاد خاتون سے رفع حرج ہے، لیکن ایک حرج تو یہ پیدا ہوگا، ایک حرج دور ہوگا تو دوسرا حرج یہ پیدا ہوگا کہ علامتہ جو لوگ طلاق دیں گے وہ اسی کو بہانہ بنا لیں گے اور ایسے واقعات میرے سامنے خود پیش آئے ہیں، پوچھا گیا: طلاق دی؟ کہا ہاں، کتنی دی؟ الفاظ یاد ہیں؟ یاد ہیں، کس وقت دیا تھا؟ یاد ہے، اس کے بعد کہا ہم نے نشہ میں طلاق دی تھی، تو علامتہ ایسا مزید بڑھ جائے گا کہ طلاق دینے کے بعد آدمی اپنے آپ کو حرج بے کے طور پر اس عذر کو پیش کرے گا کہ نشہ کی حالت میں طلاق دی ہے اس لئے اگر ایک حرج دور کیا جانے کیلئے اس کو اختیار کیا جائے تو دوسرا حرج عام طور پر عموم بلوی کی وجہ سے پیدا ہوگا۔ اس لئے مفتی بہ قول سے عدول کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی، دوسری بات جو میں سمجھتا ہوں کہ جن حضرات کا عدم وقوع کا قول ہے اس کی بنیاد ہے کہ عورت کو سزا نہیں، بلکہ مرد کو ہونی چاہئے جبکہ ساری سزائیں عورت پر گزرتی ہیں اس سے اتفاق نہیں ہے، اس لئے کہ عورت کو بعض مرتبہ شرابی سے نجات ملتی ہے، راحت ملتی ہے اور مرد کو یہ سزا ملتی ہے کہ معاشرہ اس کی بدتمیزی کی وجہ سے آئندہ کوئی اس سے اپنی لڑکی کو اور اپنے خاندان کو اس سے متعلق منسوب نہیں کرنا چاہتا، اس طرح زندگی بھر وہ آج کے بگڑے ہوئے معاشرہ میں بھی مردود سمجھا جاتا ہے کہ اس نے نشہ کیا اور بیوی کو اس حالت میں طلاق دی اور یہ آدمی ایسا نہیں کہ اس کے حوالہ کوئی اپنی لڑکی کر سکے، آئندہ پھر یہ طلاق دے گا پھر یہ مصیبتیں آئیں گی تو اس طرح وہ اپنی سزا کو بہر حال بھگتے گا کہ ہو سکتا ہے کہ اس سے کوئی رشتہ کرنے کیلئے ہی تیار نہ ہو، اور اس خاتون کیلئے یہ عذر ہوگا کہ وہ بہت شریف تھی مہذب تھی اور اس کا کوئی جرم نہیں ہے، شوہر نے عقلی بدحواسی میں طلاق دی ہے، شریف ہے، لہذا اس کا رشتہ کہیں ہو جانا چاہئے تو اس کیلئے تو ہمدردی ہوگی، مگر شوہر کیلئے کسی طرح کی معاشرہ میں کوئی ہمدردی نہیں ہوگی، اس طرح سے شوہر کی یہ سزا ہوگی، یہ اگرچہ شرعی طور پر تعزیر کے حد میں نہیں، مگر معاشرتی طور پر یقیناً مطلوب ہے اور اس سے شراب کے چھوٹنے کی امید کی جاسکتی ہے، لہذا مفتی بہ قول سے عدول کی وجہ ضرورت کو بیان کرنا میں سمجھتا ہوں کہ درست نہیں ہے، ہم ممبئی میں ہیں وہاں کے دارالافتاء میں میرے پاس بھی، مفتی عزیز الرحمن کے پاس بھی جب کہ ممبئی کا ماحول بہت بگڑا ہوا ہے وہاں شراب عام ہے، لیکن اس کے باوجود ہمارے پاس واقعہ یہ ہے کہ سو میں ایک یاد وہی یہ سوال آتا ہوگا کہ نشہ کی حالت میں طلاق دی ہے، نشہ کا جو معیار قائم کیا گیا ہے، وہ قول ہے: "من لا یفرق بین السماء والأرض الرجل والمرأة" اور ہذیان پر جو مجموعی صورت حال اس میں بھی عجیب بات ہے کہ اگر آدمی نشہ کی حالت میں میں ہو تو میرا مشاہدہ یہ ہے کہ نشہ کے باوجود وہ احترام سے سلام کرتا ہے، بہت ساری باتوں کو سمجھتا ہے اور بہت سارے احوال سے باخبر ہوتا ہے صرف وہی "من لا یفرق بین السماء والأرض" ہو سکتا ہے جس نے پہلی بار شراب پی ہو یا شراب معمول سے کہیں زیادہ پی لی ہو، ایک بات اور عرض ہے کہ اس سلسلہ میں علامتہ شرعی قانون کے علاوہ قانون بھی یہ ہے کہ اگر کسی نے شراب کی حالت میں کوئی جرم کیا ہو تو اس کا معاوضہ ہونا چاہئے، شریعت نے بھی مواخذہ کیا ہے اس کا، اس لئے میں سمجھتا ہوں عدول کی نہ ضرورت ہے، نہ ایسے احوال، بلکہ شاید اسلامی قانون کی ہمہ گیری میں ہمارے اس حکم کے بعد تھوڑا فرق پیدا ہوا کہ اچھا اگر وہ شرابی کسی کو قتل کر دے تو شریعت سزا دے گی یا نہیں، کسی کے ساتھ بدتمیزی کرے، گالیاں دے تو اس کو سزا ملے گی یا نہیں، اگر طلاق مانی نہیں جاتی یا مکلف قرار نہیں دیا جاتا تو دوری چیزوں میں اسے مکلف کیسے قرار دیا جاسکے گا؟ اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ بڑی سنجیدگی سے فقہ اکیڈمی کو فیصلہ کرنا چاہئے کہ ایک حرج کے رفع کرنے کے بعد دوسرے بہت سارے حرج اور بہت ساری مشکلات خود شریعت کیلئے اور عوام کیلئے پیدا نہ ہوں۔

قاضی مجاہد الاسلام

یہ تو صحیح ہے کہ رخصت کا جب کوئی پہلو آدمی کے سامنے آجاتا ہے تو بہت جلد اس سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا ہے، طلاق کے جو مسائل سامنے آتے ہیں اور استفسار ہوتا ہے تو اس میں ظاہر ہے کہ طلاق دینے والے جن لوگوں سے قضیہ کا تعلق ہوتا ہے وہ طرح طرح کی باتیں ایسی کرتے ہیں، جس کو وہ گویا اپنے آپ کو اپنی مصیبت جو آ پڑی ہے اس سے نکالنا چاہتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کا کوئی فیصلہ اگر کیا جاتا ہے تو اس میں یہ بات نہیں کہی جائے گی اور نہیں کہی جانی چاہئے، جس کے سامنے استفتاء آئے گا وہ اس کی تحقیق کرے گا، قضیہ دارالقضاء میں جاتا ہے تو تحقیق ہوتی ہے دارالافتاء میں مسئلہ آئے گا تو ظاہر ہے کہ مفتی کی ذمہ داری ہے کہ اپنی وسعت بھر معلومات کرے، اطمینان حاصل ہونے کے بعد ہی کہ آیا یہ طلاق کس حالت میں دی گئی نشہ کی حالت میں دی گئی، غصہ کی حالت



میں عام طور سے طلاق دی جاتی ہے اور اس سلسلہ میں بعض جزئیات جو غصہ کے دیوانگی کے حد تک پائے جانے کے ہیں جس میں عدم وقوع طلاق کی بات آتی ہے ظاہر ہے وہاں استفسار و تحقیق کے بعد ہی مفتی حکم لگاتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ آپ نے جو فرمایا کہ بھائی سزا کا پہلو تو یہاں عورت کے حق میں نہیں سمجھ میں آتا، عام طور سے یہ بات ہمارے معاشرہ کے اندر لوگوں کے علم میں رشتہ وغیرہ کے نسبت سے پائی جاتی ہے، اس میں بہر حال جو بات فرمائی گئی تھی عورت کیلئے یہ ہوگا کہ وہ مجبور و معذور تھی، ہوا رشتہ ٹوٹ گیا، وغیرہ وغیرہ..... اس اعتبار سے اس کا رشتہ جلدی ہو سکتا ہے، حالات ایسے نہیں ہیں، اب تو معاشرہ ایسا ہو گیا ہے کہ آپ کا سابقہ پڑتا ہوگا کہ بچی کا رشتہ پہلے مرحلہ میں جب ہوتا ہے، لوگ بات کرنے کیلئے آتے ہیں یونہی ابتدائی مرحلے میں انکار کر دیتے ہیں تو بچی عیب دار قرار پاتی ہے۔ معاشرہ ہمارا ایسا بھی ہو گیا ہے کہ کسی کے رشتہ گوڑکی کے رشتہ کہئے، لوگ گئے اور خدا نخواستہ کسی وجہ سے وہاں شادی نہیں ہو سکی، اس کے نتیجہ میں بھی بچی عیب دار بن جاتی ہے تو ظاہر ہے کہ وہ لڑکی یا وہ عورت جس پر طلاق کا دھبہ لگ چکا ہو بہت کم لوگ ہمارے معاشرہ میں اس کو دوبارہ قبول کرنے کیلئے تیار ہوتے ہیں، اس لئے بہر حال ابھی تو گنتاؤں ورتہ ہی ہے..... جو فیصلہ ہوگا اس میں اس کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

ایک بات پھر سے عرض ہے کہ ابتدائی مرحلہ میں کسی کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ یہ شخص شرابی یا نشہ کا عادی ہے تو آپ مفتیان کرام ہیں، آپ ہی فرمائیں کوئی اپنی لڑکی دینے کیلئے تیار ہوگا؟

مگر آج کل سب کچھ ہوتا ہے، مرد کیلئے کوئی پریشانی نہیں ہے، بہت سی صورتیں موجود ہیں، لڑکی والے کن کن بنیادوں پر رشتہ کر دیتے ہیں یہ لڑکی والے سے پوچھا جاسکتا ہے، سب ہوتا ہے۔

مولانا ریاض احمد صاحب

ابھی اس سے پہلے یہ عرض کیا گیا کہ طلاق سکران کے عدم وقوع کی علت عورت سے رفع حرج ہے اور اسی کو بنیاد بنا کر یہ بات کہی گئی میں اس کی تائید کیلئے یہ بات کہنا چاہوں گا کہ طلاق سکران کے عدم وقوع کے سلسلہ میں عورت سے رفع حرج یہ ایک جزوی امر ہے، ورنہ اس کی بنیادی وجوہات دوسری ہیں، ان میں سے پہلی اور بنیادی وجہ یہی ہے کہ جملہ افعال کی صحت کے لئے عقل سلیم شرط ہے اور سکران ان دونوں سے عاری ہوتا ہے، اسی بنیاد پر اس کی طلاق یا اس کے دیگر تصرفات نافذ نہیں ہوتے، چنانچہ نص اور اجماع دونوں سے ہی ثابت ہے کہ سکران کی عبادت صحیح نہیں اور اس کی علت خود قرآن کے بیان کے مطابق اس کا اپنی کہی ہوئی بات کا عدم شعور ہے اور جس شخص کی عدم عقل کے باعث عبادت باطل ہو اس کے دوسرے عقود بدرجہ اولیٰ باطل ہونگے، لیکن اس کے خلاف نہیں ہوتا، اسی بنیاد پر تمام علماء متفق ہیں کہ ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی جس کی عقل بغیر نشہ مثلاً جنون، بیہوشی اور نیند یا ایسے نشہ کے ذریعہ زائل ہوگئی ہو جو کسی مباح شے کے استعمال سے پیدا ہوا ہو یا اس چیز کے استعمال میں وہ معذور ہو، مثلاً ایسا مشروب استعمال کر لیا جس کے نشہ آور ہونے کا اسے علم نہیں تھا یا اسے شراب نوشی پر مجبور کر دیا گیا تو صرف یہ صورتیں متفق علیہ ہیں، مختلف فیہ صورت صرف یہی ہے کہ وہ بغیر کسی شرعی عذر کے کسی حرام شے کا استعمال کر لے اور اس کی وجہ سے اس کو نشہ پیدا ہو اس میں اختلاف کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جس طرح سے مباح شے کے استعمال سے یا اس استعمال سے جس میں وہ معذور ہو اس کی عقل زائل ہوتی ہے، اسی طرح حرام شے کے استعمال سے اس کی عقل زائل ہوتی ہے اور مباح شے کے استعمال پر اس کی طلاق کے عدم وقوع کی جو علت فقہاء نے ذکر کی ہے وہ یہی کہ اس کو عقل نہیں ہے، تمیز نہیں ہے، اس لئے واقع نہیں، اب یہاں پر بھی اس کی عقل و تمیز سلب ہو چکی ہے۔

ایک چیز اور یہ بات جو کہی گئی کہ سکران اگر کوئی جرم کر لے تو اس صورت میں وہ مستحق عقاب ہوتا ہے، میں اس کے تعلق سے یہ کہنا چاہوں گا کہ سکران اپنے اسی جرم پر مستحق عقاب ہوتا ہے جن سے اجتناب کا بحالت تکلیف وہ مکلف تھا، شراب پینے سے پہلے جن جرائم کے اجتناب کا وہ مکلف تھا اس وجہ سے اس میں عموم پیدا کرنا یہ چیز بہر حال درست نہیں۔

نیز ایک تیسری چیز ہے فقہاء نے جو یہ بات کہی ہے کہ اس کی سزا کے طور پر یہ ہے کہ اس کی طلاق نافذ کر دی جائے تو یہ بات تو بہت ہی بدیہی ہے کہ شراب نوشی یہ ایک ایسا جرم ہے جس کی سزا شریعت میں متعین ہے اور نصوص کی صراحت کے مطابق یہ سزا نافذ طلاق اور زوجین کے درمیان تفریق کیلئے قطعاً نہیں رکھی ہی نہیں ہے۔ پورے کتاب و سنت کے ذخیرے میں اس طرح کی کوئی مثال فراہم نہیں ہو سکتی ہے، دوسری بات یہ کہ عرض میں بہت سے مقالہ نگاروں کے حوالہ سے یہ بات کہی گئی کہ حضرت علیؓ طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے، میں یہ پوچھنا چاہوں گا کہ حضرت علیؓ کا وہ کون سا اثر ہے جس سے اس بات کی تائید

ہوتی ہے، ان کا ایک اثر جسے امام بخاریؒ نے صحیح میں تعلقاً ذکر کیا ہے، اور اسی کو امام بغویؒ نے مرسلہ بیان کیا ہے وہ اثر ہے: "کل طلاق جائز الا طلاق المعتوه" یہ اثر ہے اگر اس سے استدلال ہے لفظ معتوه سے تو بہر حال یہ استدلال بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ معتوه کو مغلوب علی عقلہ کہا جاتا ہے اور سکران بھی مغلوب ہوتا ہے اپنی عقل پر، لہذا جو لوگ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت علیؓ اس کے وقوع کے قائل تھے وہ اس کی وضاحت کریں۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين۔

طلاق سکران کے مسئلہ پر ناچیز کی رائے اکثریت کے ساتھ ہے، لیکن ایک خلش میرے ذہن میں رہی جس کو میں اس مجمع کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ اگر شوہر اور عورت کے درمیان اس بات پر اختلاف ہو کہ کس مسئلہ کو مانیں تو کیا ہم بیوی کو اختیار دیں اس کا کہ وہ مثلاً یہ مانیں کہ طلاق واقع ہوگئی، اس کو قبول کر لے؟ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ شوہر کے سلسلہ میں بھی واقع نہیں ہوئی، دوسری یہ کہ اگر تعزیر ہی مقصود ہے تو کیا بیوی کو اس بات کا اختیار دیا جائے کہ اگر وہ سمجھتی ہے کہ علاحدگی سے اس کی تعزیر ہوگی تو وہ علیحدگی اختیار کرے، الگ ہو جائے، اس کو اختیار دیا جائے، یا اگر وہ ساتھ رہنا چاہتی ہے تو اس کے ساتھ رہ سکے، یہ دو باتیں تھی۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

بسم اللہ الرحمن الرحیم، میرے نزدیک طلاق سکران کے عدم وقوع کے دلائل روایت اور روایت دونوں ہی پہلوؤں سے زیادہ قریب ہیں، بمقابلہ وقوع کے، جہاں تک روایت کا سوال ہے تو "معنی" کے حوالہ سے وہ بات آچکی ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ، من حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے تو روایت کے پہلو سے تو اس کو تقویت حاصل ہوتی ہے، دوسرے نصوص کے لحاظ سے بھی وہ بات آچکی ہے کہ جب قرآن شریف میں یہ کہا گیا ہے کہ "یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ و انتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون" (سورہ نساء ۴۳) تو سوال یہ ہے کہ جب حالت سکر میں نماز ادا نہیں ہوتی ہے تو طلاق کیسے واقع ہو سکتی ہے؟ دوسری بات جو حدیث سے ثابت ہے حضرت معاذؓ اور غلامیہ کے واقعہ میں وہ بہت ہی معنی خیز ہے، اس مسئلہ کی تفہیم میں، نبی ﷺ نے فرمایا: کہ بھائی دیکھو! کہ ان کے منہ سے شراب کی بو آ رہی ہے، اس کا مطلب یہ تھا کہ شراب کی بو کا آنا اس بات کیلئے معلوم کرنا ہے کہ ان کو اس حد سے مستثنیٰ قرار دیا جائے، گویا وہ اس وقت حکم شرعی کے مکلف قرار نہیں پائے تو اور جن نصوص میں یہ کہا گیا ہے "الطلاق مرتان"؛ یا یہ کہ "فإمساک بمعروف أو تسریح بإحسان" (سورہ بقرہ ۲۲۹) وہ عام حالات کے لئے ہے، ان دلائل کی روشنی میں اس عام کو خاص کیا جانا چاہئے۔

دوسری بات یہ کہ سوال اس بات کا ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں "أوفق بالمصلحة" رائے کیا ہے؟ اور اس سلسلہ میں حضرات علماء کرام کو اور پختل رائے بنانے کی زیادہ فکر ہونی چاہئے، بمقابلہ اس کے کہ ہمارے بزرگوں کی رائے سے استفادہ ضرور ہونا چاہئے، لیکن اس پر انحصار نہیں ہونا چاہئے، میرے نزدیک ہندوستان کے موجودہ حالات میں مصلحت اس کی متقاضی ہے کہ عدم وقوع کی رائے دی جائے، اور یہ دو وجہوں سے، ایک تو یہ کہ جیسا کہ خود مولانا اسعدی صاحب نے فرمایا کہ بہر حال معاشرہ کی گراؤٹ کے تحت شراب نوشی کا استعمال بڑھا ہے اور نوجوان طبقہ میں بھی خاصا اس کا اثر ہو گیا اور خوشحال طبقہ میں بھی اس کا اثر ہو گیا ہے، اب دو ضرر ہیں ایک یہ کہ طلاق واقع ہو جائے اور بیوی یا اس کی شادی کا مسئلہ کھڑا ہو جائے اور شادی کے مسئلہ کے بارے میں بار بار کہا جا رہا ہے، لیکن اس سے بڑا مسئلہ بچوں کا ہے اور مسلمانوں کے جو بچے جرائم اطفال کا شکار ہو رہے ہیں، بچہ مزدوری کر رہے ہیں اور وہ مختلف نشہ کی عادتوں میں ملوث ہو رہے ہیں، قلی کا کام کر رہے ہیں، ہم سب اس سلسلہ میں میڈیا سے واقف ہیں ان کو اس کا اندازہ ہے تو اس بناء پر ضرر کا پہلو بہت ہی غالب ہے تو سوال عورت کے صرف مفاد کا نہیں ہے، بلکہ اس سے زیادہ مسلمانوں کی معاشرت کا سوال ہے، ان بچوں کے مستقبل کا سوال ہے، میرا ذاتی تجربہ ہے، علی گڑھ کے اندر ہندوستان میں پندرہ کروڑ لوگ جھگیوں میں رہتے ہیں، چھوٹے مکانوں میں رہتے ہیں، جس میں مسلمانوں کی اکثریت ہے سب لوگ جانتے ہیں، ذاتی طور پر مجھ کو یہ بات معلوم ہے کہ صرف علی گڑھ میں بہار کا غریب طبقہ جو رکشہ وغیرہ چلاتا ہے جھگیوں میں رہتا ہے، اس جاڑے کے موسم میں وہ سردی سے بچنے کیلئے شراب پیتا ہے اپنی غربت کی وجہ سے زمین پر سوتا ہے، اور اس کی سردی سے بچنے کیلئے وہ شراب پیتا ہے، یہ میری ذاتی معلومات ہے، اب دو سوال..... یا تو وہ شرابی جس نے شراب پی کر اپنی بیوی کو طلاق دی ہے، اس کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ وہ شرابی بھی ہے اور اسی حالت میں اپنے بچوں کی پرورش اور کفالت بھی کر رہا ہے، اگر ہم طلاق کو واقع قرار دیں تو اس کا جو حال ہے جیسا رہے گا ویسا ہی رہے گا یا بہتر یہی ہو سکتا ہے کہ طلاق نافذ نہ ہو، کیونکہ اس کے نتیجے میں جو بیوی



بے سہارا ہوتی ہے اس سے بڑھ کر بچے بے سہارا ہو رہے ہیں، ہمارے حضرات علماء کرام کو اس بات پر بہت سنجیدگی سے غور کرنا چاہئے کہ جرائم اطفال اس وقت ہندوستان میں بہت سنگین مسئلہ ہے اور اس میں ہمارا اثر بہت زیادہ تو عدم وقوع کی دلیل اس مصلحت کو بھی حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے کہ مسلمان معاشرہ خواتین کے بے سہارا اور ان کے محروم ہونے کے ساتھ ساتھ بچوں کو جرائم اطفال سے بچایا جائے، اس کا ذریعہ یہ ہے کہ شراب نوشی کی تمام برائیوں کے اعتراف کے باوجود اس طلاق کے عدم وقوع کا فتویٰ منفقہ دیا جانا چاہئے۔

### قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب

نشہ کی حالت میں طلاق کی بابت اوسط کا جو سوال تھا اس میں کچھ حضرات نے وضاحت کی ہے اور بعض حضرات نے تحریریں بھی بھیجی ہیں، اس میں جن حضرات گفتگو سامنے آئی ہے اس میں اور بعض مقالہ نگار حضرات نے اس پہلو کو لیا بھی ہے کہ اس میں بعض قبائل، بعض آبادیوں اور بعض مقامات میں اوسط جیسے ابھی مولانا سلطان احمد صاحب نے فرمایا اس قسم کے لوگ اور اس طرح بعض خاص علاقوں میں چلتے پھرتے بھی ہمارا گزر ہوتا ہے تو ہم وہاں کھلے عام یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہاں شراب نوشی کا اوسط زیادہ ہے اور ظاہر ہے کہ اس کے نتیجے میں یہ مسائل بھی پیدا ہوتے ہیں اور یہ جو بات بار بار آرہی ہے کہ ہمارے ماحول و معاشرے کے جو حالات ہیں اس کے پس منظر میں یہ سوال ہے اس میں ظاہر ہے کہ صرف یہ بات ملحوظ نہیں ہے اور نہ ہی رہنی چاہئے کہ جس عورت کو طلاق ہو جاتی ہے دوبارہ اس کا رشتہ نہیں ہوتا، مسئلہ صرف اس کی ذات تک نہیں رہتا آج کل خاص طور سے جب رشتہ ختم ہو جاتا ہے تو مکمل دو گھرانے ٹوٹ جاتے ہیں اور عورت اور اس کے ساتھ بچے اور بکثرت ایسا ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ لحاظ بھی نہیں ہوتا ہے کہ بچے ہیں کیا ہیں اور طلاق ہو جانے کے بعد پھر نہ تو باپ اور نہ اس کے گھر والے مرد کے ان بچوں کی ذمہ داری اڑھنے کو..... حالانکہ شرعاً ان پر ذمہ داری ہوتی ہے..... تیار ہوتے ہیں تو بات صرف عورت کی تہا نہیں ہے کہ اس کا رشتہ نہیں ہوگا اس کے پیش نظر یہ سوال ہے، بلکہ اس کے ساتھ جو اور سارے مسائل ہیں بچوں وغیرہ کے، جن کی وجہ سے لوگ اس قسم کے بہانے تلاش کرتے ہیں یا سہارے لیتے ہیں بعد میں طلاق دے دی اور پھر اس کے بعد احساس ہو رہا ہے..... یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔

### امیر شریعت حضرت مولانا سید نظام الدین صاحب

بسم اللہ الرحمن الرحیم، ابھی جو گفتگو ہو رہی ہے اس کا موضوع ہے طلاق سکران، یعنی نشہ کی حالت میں طلاق کا واقع ہونا اور بتایا گیا کہ اس کا اوسط مختلف دارالافتاء اور مفتیان حضرات کے یہاں ایک فی صد یا دو فی صد ہے، طلاق کے ضرر کا جہاں تک تعلق ہے جس سے عورت یا اس کے بچوں کو پہنچتا ہے تو فی نفسہ طلاق کی کثرت یا بجا طلاق ہمارے معاشرہ میں کن وجوہ کی بنیاد پر زیادہ ہیں اس کو دیکھنا چاہئے، غصہ میں طلاق دی جاتی ہے، تنگ اور جہیز نہ ملنے کی وجہ سے طلاق دی جاتی ہے دوسری شادی کرنے کیلئے پہلی بیوی کو طلاق دی جاتی ہے، میرا خیال ہے کہ اگر دیکھا جائے مختلف دارالافتاء میں تو جس کا فیصد زیادہ نکلے گا، جہاں تک طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کی بات ہے سب سے پہلے مسئلہ یہ ہے کہ دارالافتاء میں عملی شکل کیا ہے ایک شخص دور دراز سے لکھتا ہے کہ میں نے نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے یا کوئی دوسرا لکھتا ہے کہ خالد نے نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدی..... ایک دو تین جو بھی طلاق واقع ہوئی یا نہیں؟ تو جن مفتی حضرات نے لکھنے والے مقالہ نگار حضرات نے کہا کہ سکر ایسا ہو کہ جس میں ہوش و حواس زائل ہو جائے اس کی تحقیق کی کیا شکل ہوگی مفتی تو لکھتا ہے بصحت سوال بصحت سوال یہ میرا جواب ہے اور آپ کہیں کہ اگر اس کو عدم وقوع کا فتویٰ مل گیا کہ تم نے اگر نشہ کی حالت میں طلاق دی ہے تو واقع نہیں ہوئی تو بشرط صحت سوال کو تو کوئی نہیں پڑھے گا وہاں وہ دکھلائے گا لوگوں کو کہ دیکھئے میرے پاس فتویٰ آ گیا کہ طلاق واقع نہیں ہوئی اور وہ جھگڑے کا سبب بنے گا، کوئی کہے گا کہ تو نے تو نشہ کی حالت میں دی نہیں ہے محض اس کو بہانہ بنایا ہے، ہم نے تجھے نشہ کی حالت میں دیکھا ہی نہیں، اگر لوگوں کے سامنے اس نے طلاق دی ہے تو اس لئے میرا خیال یہ ہے کہ مفتیان کرام جو اس ابتلاء میں آئیں گے جن کے پاس سوالات آئیں وہ اس کی تحقیق کریں کہ واقعی اس کی عقل زائل ہوگئی تھی یا نہیں، جیسا کہ غضب مفرط میں ہوتا ہے، آپ غضب مفرط کا مسئلہ مطالعہ کیجئے، ایسا غصہ جس میں اس کو یہ ہوش نہ رہے کہ میں کیا بول رہا ہوں اور نہ وہ پہچان سکے لوگوں کو، اگر کوئی ثابت ہو جائے یہ بات قاضی کے نزدیک یا مفتی کے نزدیک تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اسی طریقہ سے سکر کی حالت میں اگر سکر اس درجہ کا ہے کہ وہ ماں باپ بہن بھائی کو بھی نہیں پہچانتا جو بولتا ہے اس کا ہوش نہیں رہتا..... جیسی طلاق واقع ہو سکتی ہے، عام مسئلہ اگر اس کو بنا دیجئے گا کہ طلاق سکران واقع نہیں ہوتی ہے تو لوگ طلاق دیں گے اور جب ان کو جھنجھوڑا جائے گا کہ تم نے غلط کیا یہ کیا تو پھر آ کر کہیں گے کہ صاحب ہم نے تو نشہ کی حالت میں طلاق دی تھی۔ یہ ہمارے یہاں دارالافتاء میں اکثر ہوتا ہے، طلاق کے بارے میں کہتے ہیں کہ نشہ کی حالت میں دی ہے، جب تحقیق کی جاتی ہے تو یہ بات معلوم



ہوتی ہے کہ نشہ کی حالت میں نہیں دی، بلکہ عام حالات میں دی ہے، اس لئے اس پر کافی احتیاط کے ساتھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔

بلاشبہ جن فقہاء کی تصریحات آپ کے سامنے آئیں مولانا مفتی جنید عالم صاحب نے خصوصیت کے ساتھ جو سکر کی تعریف کی ہے اور شرط لگائی ہے وہ خود ہی مفتی ہیں وہ بتائیں کہ تحقیق کی شکل کیا ہوگی دارالافتاء اس کی تحقیق کرے گا یا مسئلہ قضاء میں جائے گا، تحقیق کا فرض انجام دینا قاضی کا کام ہے، ایک شخص دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے شراب پی اور شراب پینے کے بعد مجھ پر اتنا زیادہ نشہ آیا کہ میں سمجھ نہیں پایا اور میں نے طلاق دیدی، جناب یہ طلاق واقع ہوئی یا نہیں تو اس کا دعویٰ ثابت کیسے ہوگا کہ اس نے شراب پی یا نہیں پی، پینے کے بعد اس کو نشہ آیا یا نہیں آیا، حلال اور حرام کا مسئلہ پیدا ہوگا اس کی تحقیق ضروری ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ موجودہ حالات کی جو بات کہی جاتی ہے اس کی وجہ سے مسائل نہیں بدل سکتے، مسائل میں آپ تسہیل کر سکتے ہیں، شکل نکال سکتے ہیں، ورنہ تو میں نے بتا دیا آپ کو کہ طلاق سکران کے مقابلہ میں بیجا بے وجہ طلاق، حصہ میں طلاق اور جہیز نہ ملنے کی وجہ سے طلاق اور دوسری شادی کرنے کیلئے طلاق، ساس سر سے لڑائی اور سالی سے جھگڑے کی بنیاد پر طلاق، اس کا اوسط زیادہ ہے طلاق سکران کے مقابلہ میں۔ اس لئے طلاق سکران میں عام فتویٰ نہیں دینا چاہئے کہ طلاق سکران واقع ہوتی ہی نہیں ہے، بلکہ اس بنیاد پر کہ اگر سکران ثابت ہو جائے مفتی کے نزدیک یا مفتی اس مسئلہ کو قاضی کے پاس بھیج دے اور عند القضاۃ اگر ثابت ہو جائے تب وہ طلاق واقع نہیں ہوگی ورنہ طلاق واقع ہوگی۔

مولانا عتیق احمد صاحب قاسمی

بسم اللہ الرحمن الرحیم، طلاق سکران کے موضوع پر جو عرض مسئلہ پیش ہوا اس میں دلائل کا بڑی حد تک احاطہ کر لیا گیا ہے، یہ بات کہی گئی تھی مسئلہ اس کا نہیں ہے کہ ہم کس قول کو دلیل کے ضعیف ہونے کی بنیاد پر چھوڑیں، یعنی طلاق سکران کے بارے میں کوئی آیت صراحتاً موجود نہیں ہے، استنباط کرنا الگ مسئلہ ہے کہ کسی آیت سے استنباط ہم کریں، اور نہ کوئی حدیث مرفوع ہے، اگر حدیث مرفوع کوئی ہو تو اسے آپ بیان کریں، حدیث مرفوع بھی نہیں ہے، جہاں تک میرا اپنا مطالعہ ہے، اور رہی بات صحابہ کرام کے اقوال کی تو صحابہ کرام کے اقوال مختلف ہیں، اور آثار دونوں طرف ہیں، بلکہ اگر آپ آثار کو دیکھیں گے صحت سند کے اعتبار سے تو عدم وقوع کے جو آثار ہیں وہ زیادہ صحیح ہیں، یعنی سند کی بنیاد پر، باقی ثابت دونوں ہیں، دونوں طرح کے آثار موجود ہیں، اس سلسلہ میں جو گفتگو ہم لوگ کر رہے ہیں اور مزید کریں گے، اس میں یہ یاد رکھنا ہے کہ یہ دونوں مسالک شروع سے صحابہ کرام کے دور سے چلے آ رہے ہیں اور دونوں قابل احترام مسالک ہیں اور دونوں کے پاس دلائل ہیں، ان دلائل میں مناقشہ اور اس پر گفتگو، پھر ترجیح یہ ہمارا مقصد نہیں ہے، سوال کا بنیادی نقطہ اور مرکزیہ ہے کہ جو مسئلہ کتاب اللہ سے ثابت نہیں ہے، اس کے بارے میں حدیث مرفوع موجود نہیں ہے اور آثار صحابہ مختلف ہیں، ائمہ مجتہدین کے درمیان دونوں رائیں پائی جاتی ہیں، تو اس صورتحال میں اگر ہندوستان کے موجودہ حالات میں واقعی یہ ضرورت ہے اور صحیح بھی ہے طلاق سکران کو واقع مان لینے کی بنیاد پر تو کیا ہم دوسری رائے کو اختیار کر سکتے ہیں؟ بات وہیں پہنچتی ہے کہ ہمارے فقہ اکیڈمی میں جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ مختلف علوم کے ماہرین سے مدد لی جاتی ہے، یہاں ضرورت تھی کہ یہاں سماجیات کے ماہرین بھی ہوں، کچھ تجزیہ نگار بھی ہوں، جنہوں نے اعداد و شمار جمع کئے ہوں، یعنی مختلف علاقوں میں نشہ کی بنیاد پر طلاق کی شرح کیا ہے؟ اس کا کوئی تجزیہ میرے خیال میں اب تک ہمارے پاس نہیں آیا ہے اور تجربات مختلف لوگ بیان کر رہے ہیں، کہیں دو فیصد کی بات کہیں زیادہ کی بات، کہیں کم کی بات، لیکن ایک بات بہت صاف ہے کہ ہمارے جن حضرات فقہاء نے اور جمہور فقہاء نے نشہ والی طلاق واقع قرار دیا ہے، اس کی تفصیلات کو جب آپ پڑھیں گے تو یہ بات صاف معلوم ہوگی کہ اس کو واقع کرنے کی جو بنیاد ہے وہ اصلاً شوہر کو تعزیر کرنا ہے کہ اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے، معصیت کا ارتکاب کیا ہے اور معصیت کے ارتکاب کی بنیاد پر اس کی عقل زائل ہوگئی، لہذا اس کو عاقل کے حکم میں مان کر اس کی طلاق کو واقع مانا جاتا ہے، اسی لئے اگر جائز چیز کے استعمال سے نشہ ہو گیا یا نشہ آور چیز کے استعمال پر مجبور کیا گیا، اکراہ کیا گیا، یا اسے علم نہیں ہے کہ نشہ آور چیز ہے پی گیا بعد میں نشہ آ گیا، ان ساری شکلوں میں اتفاق ہے کہ اس حالت میں دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی، اس طلاق میں نکتہ کیا ہے کہ جب جان بوجھ کر ایک نشہ آور چیز کا استعمال اس نے کیا، یعنی اس نے گناہ کا ارتکاب کیا اور اس کے نتیجے میں اس پر نشہ طاری ہو گیا تو اس صورت میں اگر وہ طلاق دیتا ہے تو طلاق واقع ہوئی یا نہیں، اس پر غور کرنا ہے، پھر دوبارہ آپ حضرات سے یہ درخواست کی جاتی ہے کہ جو حضرات اصحاب افتاء ہیں خاص طور پر جنہوں نے مختلف علاقوں میں کام کیا ہے یا افتاء کا کام کر رہے ہیں، ایک تو وہ علاقوں کی فیصد کی وضاحت کریں کہ کیا صورت حال ہے، اگر مسلمانوں میں الحمد للہ نشہ بالکل نہیں ہے یا ایک فیصد سے بھی کم ہے یہ خوشی کی بات ہے، لیکن اس کیلئے تجزیہ کی ضرورت ہے، اعداد و شمار کی ضرورت ہے۔

ایک بات مجھے عرض کرنی ہے کہ طلاق سکران کے تعلق سے اگر ہم اس کو اختیار کرتے ہیں کہ نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی تو اس میں جو مسائل پیدا ہوتے ہیں جس کا ذکر بعض حضرات نے کیا ہے لوگ غلط بیانی کریں گے اور فوراً جب طلاق کا مسئلہ پیش آئے گا اس سے کچھ کہا جائے گا وہ کہے گا کہ اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دی ہے، اس سلسلہ میں ہمیں عرض کرنا ہے کہ اگر غلط بیانی ہی کرنے کا ارادہ ہے، اس کے دل میں خدا کا خوف نہیں اور اللہ کے یہاں جو ابد ہی کا احساس نہیں ہے تو ایسے بہت سے واقعات ہوتے ہیں، ہو سکتا ہے کہ وہ چھپا جاتا ہے کہ میں نے طلاق دی ہے اس نے طلاق دی ہے، لیکن انکار کر جاتا ہے، کثرت سے ایسے واقعات بھی ہوتے ہیں، مفتی کا کام تو یہ ہے کہ اس کا معاملہ دیانت کے اوپر ہے، ایک آدمی آتا ہے سوال کرتا ہے یا سوال بھیجتا ہے، تو اگر وہ آپ کے پاس آ رہا ہے تو جتنا بھی آپ جھنجھوڑ سکیں کہ بھی تم اللہ کے یہاں جو ابدہ ہو گے جو صحیح صورت حال ہے وہ بیان کرو، وہ صحیح صورت حال بیان کرے گا اس کی روشنی میں آپ کوئی فیصلہ کریں گے، کوئی فتویٰ دیں گے، تو مفتی بہر حال اگر تحقیق کرنے کی پوزیشن میں ہے مفتی سے تو زیادہ بہتر صورت ہے، اور اگر بذریعہ تحریر استفتاء آ رہا ہے بالکل گول مول سی بات ہے تو وضاحت طلب کر سکتے ہیں، چاہے تو لکھ کر بھیج دیں کہ اس کی وضاحت کی جائے، بہر حال یہ ایک الگ مسئلہ ہوا کہ اس کی تحقیق کیسے ہوگی اس کیلئے کیا صورت اختیار کی جائے گی، لیکن یہ مرحلہ بعد کا ہے، پہلا مرحلہ تو یہ ہے کہ کیا واقعی صورت حال ایسی ہے کیا واقعی نشہ کی طلاق کی شرح اچھی خاصی ہے جس کی بنیاد پر اس مسئلہ کے بارے میں ہم غور کریں! اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ بات تو طے شدہ ہے کہ نشہ کی طلاق کے واقع ہونے کی بات جو ہمارے فقہاء نے فرمائی ہے وہ تعزیر کے طور پر ہے اور اس کا انکار مشکل ہوگا کہ آج کل کے حالات میں عام طور پر طلاق بجائے شوہر کیلئے سزا ہونے کے عورت کیلئے سزا بن رہی ہے، شاذ و نادر واقعات ہیں کہ طلاق شوہر کیلئے تعزیر اور سزا بن رہی ہو، لیکن عام حالات میں طلاق کے جو واقعات ہوتے ہیں اور طلاق کے بعد مشکلات زیادہ پیدا ہوتی ہیں عورتوں کیلئے اور بچوں کیلئے اور عورت کے ذمہ داروں کیلئے سزا ہو جاتی ہے، اس سے شاید آپ حضرات اتفاق کریں گے، ہاں کچھ ایسے واقعات بھی ہیں جہاں ہو سکتا ہے کہ شوہر کیلئے بھی تعزیر بن جائے، بہر حال ان خاص نقاط پر ہمیں بحث کو جاری رکھنا ہے، اس سلسلہ میں ایک بات اور میں عرض کر دوں کہ مسلم پرسنل لاء بورڈ میں نکاح و طلاق کے مسائل کے بارے میں بورڈ کی طرف سے کچھ علماء مقرر ہوئے تھے جنہوں نے بڑی محنت سے اور بڑا وقت لگا کر کے بڑی جانفشانی کے ساتھ، عرق ریزی کے ساتھ دفعہ وار ایک مسودہ تیار کیا، اس میں بھی یہ مسئلہ زیر بحث آیا ہے اور کئی رائے اختیار کی گئی ہیں، یہ ہمارے لئے خوشی کی بات ہے، مسلم پرسنل لاء بورڈ مولانا برہان الدین صاحب اس کے ایک اہم رکن تھے وہ یہاں موجود ہیں، مولانا نے اس میں محنت کی ہے، کافی وقت لگایا ہے مولانا وضاحت فرمائیں گے اس سے ہم کو روشنی ملے گی اور باقی حضرات جو کسی مسئلہ کے بارے میں گفتگو کرنا چاہیں پہلے اس کا فیصلہ کر دیا جائے طلاق ہوگی یا نہیں ہوگی لیکن جو غصہ اور جھگڑے میں طلاق ہوتی ہے وہ نوے بانوے فیصد ہے تو وہ زیادہ ہمارے لئے مضر ہے اور نقصان دہ ہے، مولانا نظام الدین صاحب دامت برکاتہم کی بصیرت افروز بات کے ساتھ عرض ہے..... جو اشکال مولانا نے پیش کیا ہے وہ اور مولانا عبدالکریم پارکھی صاحب کی وہ بات کہ جب تک دو آدمی شاہد نہ بنیں جب تک علماء دستخط نہ کریں تب تک طلاق ہونا ہی نہیں چاہئے، شاید وہ ایک دم طلاق کے مسئلہ کو بالکل مقید کر دے گا۔

اس کے علاوہ میری ایک خصوصی عرض یہ ہے کہ اگر اس موثر مجلس میں طلاق کے عدم وقوع کا فیصلہ کر دیا جائے تو عوام میں علماء میں نہیں، عوام میں خصوصاً علماء کے احترام حق کا شدید خطرہ ہوگا، اس لئے کہ علماء ہند میں خصوصاً اپنے اکابرین میں کسی کی رائے آج تک وقوع کے خلاف میری نظروں میں اور میری معلومات میں نہیں ہے، بہت سارے لوگوں کو جنہوں نے ابھی کل تک یہ فتویٰ دیا گیا ہے کہ تمہاری بیوی تمہارے لئے حرام ہے، انہیں آج کی تاریخ میں عوام کی نظر میں یہ بات آئے گی کہ اب عالموں نے جائز کر دیا ہے اور حلال کر دیا ہے، کل تک جو خاتون حرام تھی آج سے وہ ہمارے لئے جائز اور حلال ہوگئی، اس طرح سے شریعت کا عوامی سطح پر ایک بے وزن ہونے اور مذاق بننے کا خطرہ ہوگا، اس کی عزت، بلکہ پورے دین پر فرق آسکتا ہے، اسلئے میں سمجھتا ہوں کہ علماء کے مفتی بہ اقوال سے جو پورے ہندوستان کا مسئلہ ہے، تمام اکابرین کا مسئلہ ہے اس سے انحراف کی نہ ضرورت ہے، نہ تقاضا ہے، بلکہ اور بھی دوسرے خطرات حرجات ہیں اس کا خیال کیا جائے۔

### قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب

مفتی صاحب نے جو باتیں فرمائی ہیں ان میں سے ایک یہ بات فرمائی ہے کہ طلاق کے واقع ہونے کیلئے دو گواہوں کی شرط لگا دی جائے تو مسئلہ بہت ہی آسان ہو جائے گا، اسی طرح دوسرے لوگوں نے بھی اس قسم کی اور باتیں کہی ہیں، سوال یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں اس حد تک ہم آمادہ نہیں ہیں کہ بھائی جواز کا جو قول ہے اس کو اختیار ہم کریں تو پھر اس طرح کے اقوال جن کو شاذ بھی کہنا مشکل ہے ان کا ذکر کرنا اس مجمع میں شاید مناسب بات نہیں ہے۔



## مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی صاحب

مجھے ایک بات یہ کہنی ہے کہ صبح کی نشست میں حضرت قاضی صاحب نے یہ فرمایا تھا کہ ہمیں مسئلہ پر اس طرح غور کرنا چاہئے کہ آج متحد دین اور مغرب زدہ ذہن جو ہے ہمارے خلاف جو کچھ کہتا ہے اس میں یہ بات خاص طور سے شامل ہے کہ مغرب کا ذہن اسلام کے نظام طلاق کو قبول نہیں کرتا ہے، وہ اعتراض کرتا ہے کہ مسلمانوں کے یہاں یہ کیا طریقہ ہے کہ طلاق کہہ دیا اور طلاق ہو گئی اور خاندان بگڑ گیا، وہ چاہتے ہیں کہ طلاق کا نظام ہی مرتفع ہو جائے تو کیا ہم لوگ دراصل متحد دین کیلئے آلہ کار تو نہیں بن رہے ہیں اس مسئلہ میں عدم وقوع کا قول کر کے۔

## قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب

بہر حال یہ مولانا شاہین جمالی صاحب کی بات ہے، مجھے ایک بات عرض کرنی ہے میں سمجھتا ہوں، مسئلہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہمارے عثمان غنی صاحب جو مفتی بھی ہیں انہوں نے سکر کی..... جب یہ مسئلہ آیا کہ اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دی تو تحقیق کی، تحقیق کے بارے میں جب یہ پتہ چل گیا کہ واقعی اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دی ہے، جیسے دس مسئلہ میں ایک مسئلہ ایسا ثابت ہو گیا تو انہوں نے عدم وقوع کا حکم دیا اور پورے تحقیقی حوالہ سے اس کا جواب دیا، اس طرح یہ بات مفتیان کرام پر چھوڑیے کہ ان کے پاس ایسا سکر اگر ثابت ہو جائے جو واقعی وہ معذور ہو چکا تھا اس کی عقل زائل ہو چکی تھی، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ ثابت ہونا آسان نہیں ہے، لیکن اگر ثابت ہو جائے اس کے سامنے تو کسی مسئلہ میں وہ عدم وقوع کا حکم دے سکتے ہیں، کتاب و سنت کے حوالہ کے ساتھ اور فقہاء کے اقوال کے ساتھ اپنی تحقیق کے ساتھ، لیکن عام طریقے پر جو لوگ آ کر کہیں کہ میں نے نشہ کی حالت میں طلاق دیدی یا کوئی دوسرے لوگ کہیں تو بغیر تحقیق عدم وقوع کا فیصلہ نہیں ہونا چاہئے، بلکہ اگر ایسا کوئی کہے گا تو اگر تحقیق نہ ہو تب بھی وقوع طلاق کا فیصلہ ہوگا۔

بہت حضرات کے ہمارے پاس نام ہیں اور ان شاء اللہ حتی الامکان ان کو گفتگو کا موقع دیا جائے گا، ابھی جیسا کہ مولانا عتیق احمد صاحب نے فرمایا کہ جو گفتگو کی جائے اس میں سوال کا جو پس منظر ہے جو مقصود اس میں محدود رہنے کی کوشش کی جائے، یعنی اس اعتبار سے تفصیل اور گفتگو دلائل کی بنیاد پر نہیں، بلکہ سوال اس بات کا ہے کہ آپ اپنے اپنے ماحول اور معاشرہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہ آیا یہ کوئی معاشرہ کی مشکل ہے، اس مشکل کے حل کے لئے یہ قول قوی سے مشتی بہ سے قول ضعیف کی طرف عدول اگر آپ قرار دیں، یہ کوئی مذہب کی بات نہیں خود فقہ حنفی کا قول ہے اور مشتی بہ بھی ہے، یعنی کچھ حضرات کے نزدیک سہمی، آیا جو حضرات گفتگو کرنا جانتے ہیں ان کی رائے میں یہ مناسب ہے یا نہیں، اس لئے کہ وقت بھی کافی ہو رہا ہے، آپ اور حضرات اس دائرہ اور سوال کے دائرہ میں رہتے ہوئے گفتگو فرمائیں، دلائل کی نسبت سے گفتگو نہ فرمائیں اس میں کافی بات آچکی ہے۔

## مولانا شفیق احمد صاحب مظاہری آسنسول

بسم اللہ الرحمن الرحیم، دارالافتاء میں آنے والے فتاویٰ جن کا تعلق سکران سے ہے ان کی فیصد کے بارے میں عرض کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ سکران کے متعلق طلاق کا جو معاملہ آتا ہے اس میں بعض وقت لوگ خود ایسے آتے ہیں جو کہتے ہیں کہ طلاق حالت نشہ میں دی ہے، لیکن کچھ دیر کے بعد جب اس سے ادھر ادھر کی گفتگو کے بعد پوچھا گیا کہ بھائی آپ نے کیا کھایا کیا پیا..... اس طریقہ سے تو وہ بھول گیا کہ اس نے نشہ میں کہا تھا اور طلاق دی تھی وہ اپنی ساری باتیں بتاتا ہے کہ میں نے یہ کھایا تھا یہ پیا تھا وغیرہ وغیرہ تو ایک حالت تو یہ ہے، دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ بجائے خود طلاق دینے والے کے ان کے بچے ان کی بیوی آتے ہیں دارالقضاء میں اور معاملہ پیش کرتے ہیں روتے ہوئے کہ بھائی اس طرح کا معاملہ ہوا اور رات اس طرح بات ہوئی پی کر کے آئے اور مار پیٹ کی اور گالیاں دیں اور پھر طلاق بھی دیدی، اس طرح کے معاملات عام طور پر آتے رہتے ہیں اور جب اس بات کی تحقیق کی جاتی ہے کہ واقعی اس کا نشہ اس طرح کا تھا کہ وہ بجائے اپنے گھر کے دروازہ کھٹکھٹانے کے دوسرے گھر کا دروازہ کھٹکھٹایا دوسرے نے لا کر اسے گھر پہنچایا اور جب گھر آئے تو وہی گالی گپتا بکنا شروع کی اور الجھنا شروع کیا اور اسی میں پھر یہ طلاق والی بات آئی تو اس طرح کے معاملات پیش آتے ہیں اور واقعی یہ پریشانی ہو جاتی ہے۔

## مولانا ابو بکر قاسمی صاحب شکر پورہ بھرواہ

مجھے کہنا یہ ہے کہ وقوع طلاق کے سلسلہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ مرد پر تعزیر نہیں ہوتی عورت پر تعزیر ہوتی ہے تو ایسا کیوں نہ کیا جائے کہ مرد کو بھی تعزیراً جو نکاح ثانی کے اخراجات ہوتے ہیں وہ اس سے دلوائے جائیں، چنانچہ حضرت قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے اس طرح کا فیصلہ کیا ہے، خود میرے سامنے کئی



معاملے اس طرح کے آئے، میرے ذمہ تو اصل فتویٰ وغیرہ کی ذمہ داری ہے، لیکن گاؤں میں رہتے ہوئے اس طرح کی نوبت آئی کہ نشہ میں طلاق دیدی، میں نے لوگوں سے کہا کہ اس طرح کا اس سے خرچ دلویا جائے تو ماشاء اللہ لڑکی شادی بھی ہوئی اور لوگوں نے اس کا اچھا اثر لیا تو اس لئے مرد پر تعزیراً نکاح ثانی کے اخراجات واجب کئے جائیں، اس پر میرا خیال ہے کہ غور کیا جائے، اور ایک بات مجھے یہ کہنی ہے کہ مولانا عتیق صاحب نے کہا کہ وقوع طلاق کے سلسلہ میں قرآن میں عدم وقوع کے سلسلہ میں اشارہ نہیں ملتا یا صراحت نہیں ہے تو صراحت تو نہیں ہے، لیکن دلائل کی جو ہمارے یہاں قسمیں ہیں عبارتاً انص، دلالتاً انص، اشارۃً انص، اقتضاءً انص، اس پس منظر میں جب ہم دیکھتے ہیں تو اشارۃً انص سے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ خمر کے سلسلہ میں جو تین آیتیں ہیں اس میں بالکل جو آخری آیت اس سلسلہ میں نازل ہوئی ہے اس میں خمر کے سلسلہ میں ہے کہ ”انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ“ (سورہ مائدہ: ۹۱) یہ موجب بغض و عداوت کیوں ہے؟ دوسرے یہ ہے کہ بہت سے لوگوں نے درمیانی جو ایک آیت ہے کہ ”ولا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری“ (سورہ نساء: ۴۳) اس آیت کو پیش کیا ہے تو ان کو یہ بات معلوم ہونا چاہئے کہ نماز کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط ہے۔

### مولانا ابوالعاص صاحب وحیدی

بسم اللہ الرحمن الرحیم، طلاق سکران کے سلسلہ میں دلائل سے قطع نظر چند معاشرتی مصالح کو سامنے رکھ کر کچھ باتیں عرض کر رہا ہوں، پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر طلاق سکران کے عدم وقوع کا فتویٰ دیا جائے تو اس سے معاشرتی نقصان یہ ہو سکتا ہے کہ شراب نوشی کی ہمت افزائی ہوگی اور دوسری بات یہ ہے کہ ہندوستان کا معاشرہ ایسا تو نہیں ہے جہاں اسلامی حدود کا نفاذ ہوتا ہے، شرابی کو اور کوئی سزا تو نہیں دی جاسکتی یہاں، لہذا اگر سکران کی طلاق کو واقع مان لیا جائے تو یقیناً ازدواجی زندگی سے محرومی کی وجہ سے اس کی ازدواجی زندگی کا شیمین اجڑ گیا، لہذا یہ اس کی سزا بھی ہوگی اور ممکن ہے اس خوف سے آئندہ شراب نوشی سے اجتناب بھی کرے گا، اور دوسری بات یہ ہے کہ معاشرتی مصالح کے پیش نظر ہی اگر سکران کی طلاق کو واقع نہ مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی بیوی اور اس کے بچوں کو ہم مجبور کریں گے کہ وہ شرابی کے ساتھ زندگی گزاریں، ظاہری بات ہے کہ شرابی کے ساتھ جو بیوی زندگی گزارے گی جو بچے زندگی گزاریں گے آپ خود غور کر لیں کہ اس بیوی کی تربیت کیا ہوگی؟ بچوں کی تربیت کیا ہوگی؟ اور بچوں کی اخلاقیات کی جو سطح ہے وہ خراب ہو جائے گی، اس لئے معاشرتی مصالح کے جو تقاضے ہیں میری نظر میں دو تین..... ان کے پیش نظر طلاق سکران کو واقع ماننا چاہئے۔

اور ایک بات یہ اکیڈمی کی طرف سے پوچھی گئی کہ استفتاء کس طرح کے آتے ہیں تو مجھے بھی دس بارہ سال فتاویٰ لکھنے پڑتے ہیں اور سدھارتھ نگر میں جو مختلف تحصیلیں ہیں اور سدھارتھ نگر وغیرہ سے استفتاء میرے پاس ادھر آئے ہیں، ان دس بارہ سال کے عرصہ میں اس میں طلاق سکران کا کوئی استفتاء نہیں ہے، ایسے استفتاء تو ضرور آئے ہیں کہ عورت شرابی مرد سے خلع کرانا چاہتی ہے اور اس نے یہ درخواست کی ہے کہ میرا شوہر شرابی ہے فضول خرچی کرتا ہے، وہ ہے بچوں کے حقوق ادا نہیں کرتا، کیونکہ جو شرابی ہوگا وہ بچوں اور بیوی کے حقوق کیسے ادا کرے گا، ہمارے حقوق ادا نہیں کرتا اس لئے میں خلع کرانا چاہتی ہوں، اس طرح کے استفتاء تو آتے ہیں، لیکن کسی شرابی نے طلاق دی ہو میرے پاس ایسا کوئی استفتاء نہیں آیا ہے۔

### مولانا مفتی نسیم احمد صاحب قاسمی

بسم اللہ الرحمن الرحیم، طلاق سکران پر یہ گفتگو چل رہی ہے اور اس سلسلہ میں مقالات کا خلاصہ بھی ہمارے سامنے آچکا ہے اور مختلف حضرات نے مناقشے میں حصہ لیتے ہوئے اپنی آراء کا اظہار کیا ہے، اس سلسلہ میں چند باتیں جو کہیں گئی ہیں ان سے متعلق میں اپنی رائے کا اظہار کرنا چاہتا ہوں، جن حضرات کے نزدیک سکران کی طلاق میں اصل وقوع ہے، یعنی وہ کہتے ہیں کہ اس کو واقع قرار دیا جائے وہ یہ اصرار کرتے ہیں کہ عدم وقوع کے قول کو نہ مانا جائے، اس لئے کہ خواہ مخواہ عدول ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان کا سوچنا غلط ہے، اگر ہم عدم وقوع کی بات کو مانتے ہیں تو یہ بھی فقہ حنفی ہی کا قول ہے اور یہ عدول نہیں اور نہ ہی قول ضعیف یا قول شاذ کو اختیار کرنا ہے، بلکہ فقہ حنفی کے مستند ہمام اور خاص طور پر بعض شارحین اور اصحاب متون نے صراحت کی ہے کہ یہ قول مفتی بہ ہے، اس میں عدول کی صورت نہیں پائی جا رہی ہے، بلکہ صرف یہ شکل ہوتی ہے کہ دو اقوال مل رہے ہیں جن میں سے ایک قول کو ہم بر بنائے حاجت و ضرورت، سماجی مصالح کے پیش نظر قبول کرتے ہیں، اس لئے عدول کی بات صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح سے مفتی سعید الرحمن صاحب کی طرف سے یہ بات کہی گئی کہ اگر آپ طلاق کے عدم وقوع کی بات کہتے ہیں تو اسی طرح سے آپ کہہ دیجئے کہ

اگر وہ قتل کرتا ہے یا اس طرح کے جو دیگر احکام وہ احکام بھی واقع نہیں ہونگے، میں سمجھتا ہوں کہ اصحاب علم کو اس طرح کی بات نہیں کرنی چاہئے ان تمام کے بارے میں تفصیل ہے اور یہ تفصیل ہماری فقہ کی کتابوں میں موجود ہے، سکران کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں میں صرف اختصاراً عرض کر دیتا ہوں کہ ایک قول تو یہ ہے کہ سکران کی طلاق اور اس کے تمام عقود و تصرفات اس کی عبادت صحیح اور درست قرار پائے گی جمہور احناف کا یہی مسلک ہے، چنانچہ امام طحاوی نے اختلاف العلماء میں ذکر کیا ”قال أصحابنا طلاق سکران و عقودہ و أحكامہ أفعالہ ثابتة كأفعال“... اور دوسرا جو قول ہے اس میں فرق کیا گیا ہے، طلاق اور دوسرے تصرفات میں، یہ امام سفیان ثوری کی رائے ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ سرے سے عقود و معاملات اور طلاق کوئی بھی چیز سکران کی واقع نہیں ہوگی، یہ رائے امام ابولہیث کی ہے، جہاں تک یہ بات کہی گئی کہ عام طور پر جو لوگ سکران کی طلاق کو واقع قرار نہیں دیتے ہیں وہ حضرات زجر کی بات کہتے ہیں کہ اس میں چونکہ شوہر کو سزا اس کی تعزیر ہے، لیکن یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ جن فقہاء نے زجر کی تعبیر اختیار کی ہے ان حضرات نے طلاق سکران کے عدم وقوع کیلئے اس کو دلیل کے طور پر ذکر نہیں کیا اور نہ علت کے طور پر، بلکہ صرف اس حکمت کا تذکرہ کیا ہے، نہ کہ دلیل اور علت کا، اس لئے اس کو بہت زیادہ پکڑنے کی ضرورت نہیں اور بعض ہمارے اکابر نے یہ کہا کہ اگر طلاق سکران کے عدم وقوع کی بات کرتے ہیں تو گویا کہ متحدین کے آلہ کار بننے کی بات ہوگی، میں کہہ رہا ہوں کہ بہت جسارت اور جرأت کی بات ہے، جب ایک مسئلہ میں فقہاء کے دو اقوال ہیں اور صحابہ کے دور میں بھی اس کی نظیریں اور تابعین کے دور میں بھی ہیں اس دور میں بھی ہیں تو اس طرح کی بات نہیں کرنی چاہئے۔ اس سلسلہ میں میرا اپنا خیال یہ ہے کہ اس وقت قطع نظر دلائل سے، ظاہر ہے کہ دونوں طرف دلائل ہیں اور ہم سمجھتے ہیں کہ دلائل کی قوت و ضعف کا فیصلہ کرنا بہت آسان کام نہیں ہے اور یہ بات بھی صحیح ہے کہ ہمارے پاس وہ مسلح علم نہیں ہے کہ ہم فقہاء کے ان دلائل کے درمیان محاکمہ کر سکیں، بلکہ ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ جو سوال میں نکتہ اٹھایا گیا ہے اس کے پیش نظر آیا اس دور میں عدم وقوع کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے یا نہیں کیا جاسکتا ہے، صحیح بات یہ ہے کہ اگر ہم عدم وقوع کی بات اختیار نہیں کرتے ہیں اور وقوع کی طرف جاتے ہیں، جیسے ہمارے مولانا ابوالعاص صاحب نے ابھی یہ کہا کہ وقوع کے سلسلہ میں جو مفاسد پیدا ہوتے ہیں اس سے زیادہ مفاسد پیدا ہونگے عدم وقوع میں، یعنی عورت کا شرابی کے ساتھ رہنا اور بچوں کی اخلاقی تربیت وغیرہ، لیکن ہمیں اس نقطہ نظر سے بھی سوچنا چاہئے کہ جب ایک آدمی اپنی بیوی کو طلاق دیدیتا ہے اور وہ مطلقہ ہو جاتی ہے اور یہ نشہ کی حالت میں اس نے طلاق دی ہے تو جو اس وقت ہمارا ہندوستانی معاشرہ اور سماج ہے اس معاشرہ میں عورتوں کے ساتھ، بچیوں کے ساتھ جو سلوک ہو رہا ہے اس میں خاص طور پر مطلقہ عورتوں اور بیوہ خواتین کے ساتھ وہ ہم سب پر عیاں اور روشن ہے، میکہ والے خدا نخواستہ جرائم میں مبتلا ہو جاتے ہیں ایسے بچے دوسری اخلاقی کمزوریوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں، بلکہ خود اس عورت کیلئے اپنی عفت و عصمت کی حفاظت ایک اہم ترین مسئلہ بن جاتا ہے، بہت دشواری پیدا ہوتی ہے، نہ باپ قبول کرتے ہیں، نہ سسرال والے، اس سلسلہ میں البتہ یہ بات ضرور قابل تحقیق ہونی چاہئے کہ ہم جب سکر کی بنیاد پر، نشہ کی بنیاد پر عدم وقوع کی بات کریں گے تو اس کی بنیاد کیا ہوگی؟ واقعی اس نے نشہ استعمال کیا تھا نہیں کیا تھا، ظاہر ہے جب ہم حکم لگا رہے ہیں نشہ کی وجہ سے عدم وقوع کا تو نشہ کا وجود بہر حال ضروری ہے اس سلسلہ میں حضرت امیر شریعت کی جو رائے آئی کہ تحقیق مفتی کو کرنی چاہئے کہ واقعی اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دی یا نہیں، جہاں پر نظام قضاء ہو وہاں تو آسان کام ہے اور خود امارت کے دارالافتاء میں مفتی جنید صاحب بتائیں گے کہ ایسا ہوتا ہے کہ اس طرح کے مسائل میں شوہر سے پوچھا جاتا ہے اور تحقیق کی جاتی ہے کہ اس نے کیا کیا دو گواہوں کے ذریعہ یا جو بھی شکل ہو، بہت آسان ہے، نظام قضاء یا علماء کی جماعت، یا جس آبادی سے استفاء آیا ہو وہاں علماء سے کہا جائے کہ اس سلسلہ میں ثبوت فراہم کریں اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ واقعی اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دی ہے تو اس طلاق کے عدم وقوع کا فیصلہ کیا جانا چاہئے۔

قاضی عبدالجلیل صاحب (امارت شرعیہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم، ابھی بات آئی ہے کہ وقوع اور عدم وقوع کے دلائل سے قطع نظر معاشرہ میں جو حالات ہیں ان کے اعتبار سے غور کیا جائے، تو میرا خیال یہ ہے کہ معاشرہ میں عورتیں دو قسم کی ہیں، بعض وہ عورتیں ہیں جو شوہر کی ظلم و زیادتی کی شکار ہیں اور علاحدگی کی صورت میں جو مصیبتیں آسکتی ہیں وہ ساری مصیبتیں برداشت کرنے کیلئے وہ تیار ہیں، لیکن جس ظلم کی وہ شکار ہیں اس ظلم سے وہ نکلنا چاہتی ہیں اور مشکل یہ ہے کہ ان پر جو زیادتی ہوتی ہے، جو ظلم ہوتا ہے، اس کیلئے ان کے پاس کوئی شہادت نہیں ہوتی ہے، بہت سی باتیں رات کی تنہائی میں پیش آتی ہیں یا شوہر کے گھر یہ باتیں ہوتی ہیں، شوہر کے گھر والے یا اس کے بڑوں والے اس کے گواہ ہوتے ہیں اور وہ عدالت آنے کیلئے تیار نہیں ہوتے یا نہیں آتے ہیں، تو عورت اپنے ظلم و زیادتی کو ثابت کر کے شوہر سے چھٹکارا حاصل کر سکتی تھی، دار القضاء کے ذریعہ، اس کیلئے یہ موقع نہیں ہوتا تو اس کیلئے کیا طریقہ اختیار کیا جائے، دوسری عورتیں بھی ہیں کہ جن کے حقوق شوہر کے شرابی ہونے کے باوجود ادا ہوتے ہیں وہ علاحدگی نہیں چاہتی ہیں تو طلاق کے وقوع کی بابت صرف وہی عورتیں دارالافتاء آتی ہیں مسئلہ پوچھنے کیلئے جو علاحدگی نہیں چاہتی ہیں اور ان



کو علاجِ حدگی کے بعد پریشانیوں سامنے ہوتی ہیں، لیکن جو عورتیں چھٹکارا چاہتی ہیں شوہر سے، ان کو دارالافتاء میں آنے کی ضرورت پیش نہیں آتی ہے بلکہ ان کو چھٹکارا مل گیا ہے، وہ اپنی دوسری راہ اختیار کرتی ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ بیوہ عورتوں کی شادی کی جو دشواریاں بتائی جا رہی ہیں، واقعات کی روشنی میں یہ پوری طرح سے صحیح نہیں ہیں، بہت سے مواقع ایسے ہیں کہ بیوہ، مطلقہ عورتوں کی شادیاں کنواری لڑکیوں سے پہلے ہو جاتی ہیں، اصل دیکھنا یہ ہے کہ جب معاشرہ میں دونوں قسم کی عورتیں موجود ہیں تو اگر ہم صرف ان عورتوں کی رعایت میں کہ جو مصیبتوں سے دو چلنے والی ہیں، ہم طلاق کے عدم وقوع کا حکم لگاتے ہیں تو گویا ہم ان مظلوم عورتوں کو پھر ظلم کی چکی میں پینے کیلئے چھوڑ دیتے ہیں جن کو اتفاق سے شوہر کے طلاق کی وجہ سے موقع ان کو مل گیا تھا، ان کو نجات مل چکی تھی، اس لئے میرا خیال ہے کہ اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور کر کے یہ حکم لگایا جائے اور فتویٰ تو یہی دیا جائے کہ طلاق سکران کی واقع ہوگی، البتہ مستثنیات ہیں، جیسا کہ طلاق غضبان کے سلسلہ میں آتا ہے کہ عام فتویٰ یہی ہے کہ غصہ کی حالت میں بھی طلاق واقع ہوگی، لیکن اگر کسی کا غصہ اس منزل تک پہنچ گیا ہے جو جنون کی حد کو چھونے لگا ہے تو وہاں پر ہمارے مفتی حضرات فتویٰ دیتے ہی ہیں کہ طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے آج بھی یہ حکم دیا جائے کہ طلاق سکران بھی واقع ہوگی، البتہ جزئی طور پر اگر کوئی واقعہ ایسا آتا ہے کہ جس میں انتہائی نشہ کی حالت میں اس نے ایسا کیا ہے اور جس کی وجہ سے پریشانیاں بڑھتی ہیں تو پھر عدم وقوع کا فتویٰ دیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

### مولانا جنید عالم صاحب (مفتی امارت شرعیہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم، طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں دونوں طرح باتیں آگئی ہیں اور میں دلائل کی روشنی میں ایک قول کو راجح قرار دینا کسی قول کو مرجوح قرار دینا مناسب نہیں سمجھتا ہوں اور نہ حالات کے اعتبار سے عدول کی ضرورت محسوس کرتا ہوں، دو نقطہ ہائے نظر ہیں فقہاء کے، دونوں پر جب ہم سنجیدگی سے غور کرتے ہیں تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے، حقیقت میں دونوں متفق ہیں، اس لئے ہم اور آپ جہاں تک میں نے سمجھا ہے وہاں تک کہہ رہا ہوں کہ اختلاف لفظی سمجھتا ہوں حقیقت میں اختلاف نہیں ہے، جو حضرات کہتے ہیں کہ طلاق واقع ہو جاتی ہے ان کے نزدیک سکر کی جو تعریف ہے مفتی بہ قول کے مطابق وہ یہ ہے کہ نشہ غالب آجائے، نشہ کی وجہ سے اس کا کلام مخدوش ہو جائے گڈمڈ ہو جائے اور بکواس بکنے لگے اور یہی صاحبین کا قول اور مفتی بہ قول یہی ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس حالت میں طلاق واقع ہوگئی، مناسب بھی ہے کہ طلاق واقع ہو، اس لئے کہ اس حالت میں اس کی عقل باقی ہے اور جب عقل باقی ہے تو احکام کا مکلف ہے، اس کی طلاق واقع ہونی چاہئے، لیکن جب اس مقام تک پہنچ گیا ہے کہ آسمان وزمین کے درمیان تمیز نہیں کر پاتا اور مرد و عورت کے درمیان تمیز نہیں کر پاتا، اپنے بیگانے میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتا تو ظاہر ہے کہ ان حضرات کے نزدیک بھی اس کی عقل محفوظ باقی نہیں، لہذا طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے، جو حضرات کہتے ہیں کہ طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے، جو حضرات کہتے ہیں کہ طلاق واقع نہیں ہوگی ان کی دلیل یہ ہے کہ عقل باقی نہیں ہے اور احکام کا مدار عقل پر ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ابتدائی مرحلہ میں ہے وہ سب کچھ جانتا ہے کہ یہ زمین ہے یہ آسمان ہے یہ مرد ہے یہ عورت ہے یہ اپنے ہیں یہ بیگانے ہیں اور طلاق دینا یاد ہے اور کیا کہہ رہا ہے کیا نہیں کہہ رہا ہے اس کو معلوم ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی عقل محفوظ ہے اس کی عقل باقی ہے، لہذا جو حضرات عدم وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی اس حالت میں طلاق واقع ہو جانی چاہئے، اسی وجہ سے میں نے یہ اپنی رائے بھی دی ہے اور میری رائے بھی آگئی ہے۔

جہاں تک مسئلہ تحقیق کا ہے تو میں اس سلسلہ میں عرض کرنا چاہتا ہوں کہ علامہ شامی نے ابن القیم کے حوالہ سے طلاق غضبان کی تین صورتیں بیان کی ہیں، جیسا کہ حضرت قاضی صاحب نے بیان کیا اس میں ایک وہ صورت جب کہ عقل کھو چکا ہو اور زمین و آسمان کے درمیان تمیز باقی نہ رہ سکے تو ایسی حالت میں اس کو مجنون کا درجہ دیا گیا اور طلاق کے عدم وقوع کا فتویٰ دیا گیا ہے، جب ہمارے پاس سوال آتا ہے کہ ایک شخص نے حالت غضب میں طلاق دیدی تو ہم یہ جواب لکھتے ہیں کہ حالت غضب میں طلاق پڑ جاتی ہے، لہذا اس صورت میں بھی طلاق واقع ہوگی، البتہ ایک مستفتی سوال بھیجتا ہے کہ میرا غصہ انتہائی درجہ کو پہنچا ہوا تھا مجھ کو پتہ نہیں تھا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں کیا نہیں کہہ رہا ہوں، مجھے طلاق دینا یاد نہیں ہے تو ایسی صورت میں طلاق واقع ہوئی یا نہیں ہوئی تو ہم لوگ یہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ جنون کی حد تک اس کا غصہ چڑھا ہوا تھا، اس لئے اس حالت میں اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی، اسی طریقہ سے اگر ایک شخص کہتا ہے کہ میں نے طلاق دی طلاق طلاق، اور وہ کہتا ہے کہ میری نیت ایک طلاق دینے کی تھی دوسری اور تیسری دینے کی نہیں تھی، بلکہ اس سے تا کی میری مراد تھی، تو فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ دیانۃً ایک طلاق واقع ہوگی دوسری اور تیسری طلاق واقع نہیں ہوگی، جب سوال آجائے دارالافتاء میں تو جواب یہ لکھتے ہیں کہ مکرر طلاق دینے سے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے، البتہ اگر سوال کے ساتھ وہ شخص کہتا ہے کہ میری نیت تاکید کی تھی طلاق دینے کی نہیں تھی مزید تو اس کا جواب ہم لکھتے ہیں کہ دیانۃً ایک طلاق واقع ہوئی دوسری اور تیسری نہیں ہوئی، مفتی دیانت پر فتویٰ دیتا ہے قضاء پر نہیں، قاضی کا کام تحقیق کرنا تحقیق کرے، اب ہمارے ساتھ مسئلہ آتا



ہے کہ ایک شخص کہتا ہے کہ میں نشہ کی حالت میں تھا اور میرا نشہ اس حد تک پہنچا ہوا تھا کہ مجھے کچھ پتہ نہیں کہ زمین ہے، آسمان ہے مرد و عورت ہیں، اور میری عقل محفوظ نہیں تھی باقی نہیں تھی، اس کو طلاق دینا یا نہیں ہے، تو میری رائے یہ ہے کہ مفتی یہ جواب لکھے گا کہ اگر تمہارا یہ کہنا صحیح ہے تو طلاق واقع نہیں ہوئی۔

### مولانا اختر امام عادل صاحب

بسم اللہ الرحمن الرحیم، میں دو تین باتوں کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں، مفتی جنید صاحب نے جو بات فرمائی کہ اختلاف لفظی ہے وہ سمجھ میں نہیں آتی، اختلاف اسی حد کے بارے میں ہے جب انسان کو تمیز ختم ہو جائے آسمان و زمین کے بارے میں یا یہ کہ یہ اس کی چادر ہے یا اس کی چادر ہے یا اس کا یا اس کا جوتا ہے، عورت ہے کہ مرد ہے تو اختلاف اسی حد کے بارے میں ہے، اسی حد پر جب نشہ پہنچ جائے تب ہی اختلاف ہے، وہ صورت اختلافی ہے ہی نہیں جہاں انسان کے اندر یہ کیفیت پیدا نہ ہو، دوسری بات یہ میں کہنا چاہتا ہوں کہ غور طلب بات ہے کہ مغلوب العقل کی طلاق کے عدم وقوع پر فقہاء کا اجماع ہے علامہ عینی نے نقل کیا ہے پھر آخر کیا بات تھی کہ یہ اتفاقی بنیاد سامنے رہتے ہوئے جمہور ائمہ و فقہاء نے سکران کی طلاق کو واقع قرار دیا؟ تیسری بات، مسئلہ مجتہد فیہ ہے، مسئلہ افضل غیر افضل کا نہیں، بلکہ حلت و حرمت کا ہے، یعنی عدم وقوع طلاق کا مطلب ہے کہ عورت شوہر کیلئے حلال ہے اور وقوع طلاق کا مطلب ہے کہ عورت حرام ہوگئی، ایسے مواقع پر فقہاء کا عام مزاج یہ ہے کہ احتیاطاً ترجیح حرمت کے پہلو کو دی جاتی ہے، ایک چوتھی بات یہ میرے ذہن میں آرہی ہے کہ مولانا سلطان صاحب نے ایک روایت کا حوالہ دیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نشہ کا پتہ چلاؤ تا کہ مکلف ہونے نہ ہونے کا فیصلہ ہو، اس طرح کی روایتوں میں غور کا ایک پہلو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہو جب کہ شراب کی حرمت نازل نہ ہوئی ہو، جب کہ ہمارا موضوع بحث وہ نشہ ہے جو جائز چیز کے استعمال سے پیدا نہ ہوا ہو۔

### مولانا ابو جندل قاسمی صاحب (دارالعلوم ٹانڈہ.....)

یہ بات کہی جا رہی ہے کہ دلائل سے ہٹ کر واقعات کو دیکھنا چاہئے اور معاشرہ کو، حقیقت بات یہی ہے کہ طلاق سکران کے واقعات بالکل نہ کے درجہ میں ہیں، ہم بھی یہی کام کرتے ہیں، اور فتویٰ دینے کا کام ہم بھی کرتے ہیں، لیکن ایک فتویٰ بھی اب تک ایسا نہیں آیا جس میں اس طرح کا سوال کیا گیا ہو، بلکہ لڑائی جھگڑے کے واقعات زیادہ ہیں جب مسئلہ بیوی بچوں کا ہے یا آپ کہہ رہے ہیں کہ دلائل سے ہٹ کر بیوی بچوں کے مسئلہ پر غور کرنا چاہئے تو بیوی بچوں کا مسئلہ اس کے علاوہ دوسری طلاقوں میں جو زیادہ ہے ان میں اہم ہے، اس میں غور و فکر کرنا چاہئے، طلاق سکران جب نہ کے درجہ میں ہے تو اس سلسلہ میں غور و فکر کرنا ہی بے سود ہے۔

### مولانا صباح الدین قاسمی صاحب

بسم اللہ الرحمن الرحیم، میں غور و فکر کرنے کے لئے صرف ایک نکتہ آپ تمام حضرات کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں، کیونکہ جو پس منظر ہے جو حالات ہیں اور جس میں غور کرنا ہے وہ سوال یہ ہے کہ طلاق سکران، کیا کوئی ایسی صورت ہے کہ واقعہ نہ قرار دی جائے اس کو تو ابھی جو دلائل کا موازنہ ہوا ہے اس میں قرآن و سنت اور پھر اقوال صحابہ اور اس کے بعد قیاسی دلائل پر بات آ کر رکھی ہے، قیاسی دلائل کے سلسلہ میں وقوع طلاق کے حق میں یہ سوال اٹھایا گیا اور اس سوال کی تائید حاصل کی گئی کہ گویا عدم طلاق ہو اس سے، وہ سوال یہ اٹھایا گیا ہے کہ کیا نشہ کی حالت میں اور جو جرائم ہوتے ہیں یا اور جو عقود وغیرہ کوئی سکران کرتا ہے تو شریعت اس کو معتبر قرار دیتی ہے یا نہیں، میں یہ سوال رکھنا چاہتا تھا لیکن مفتی نسیم صاحب نے یہ بات ایک قول سے واضح بھی کی کہ امام لیث کا یہ قول ہے کہ وہ اس کو معتبر قرار نہیں دیتے عقود وغیرہ کو یہ تو بہت اچھی بات ہے جو واضح ہوگئی بات، میں اس سلسلہ میں یہ بات کہنا چاہ رہا تھا کہ ایک چیز اور جس پر غور کرنا چاہئے وہ یہ کہ انتہائی نشہ کی حالت میں جس کی تعریف ابھی کی گئی ہے مفتی زید صاحب نے کی تو کیا انسان جو جرائم کرتا ہے تو جرائم دو طرح کے ہو سکتے ہیں ایک قولی اور ایک فعلی تو کیا انسان نشہ کی حالت میں کوئی جسمانی جرم بھی کرتا ہے، سوال یہ اٹھایا گیا تھا کہ اگر کوئی شرابی مدہوش شخص اگر قتل کرے تو کیا شریعت اس پر جحد قتل نافذ کرے گی تو میرا خیال یہ ہے کہ یہ سوچنے کی چیز ہے کہ کیا نشہ کی حالت میں کوئی قتل بھی کر سکتا ہے یا نہیں، میں اس سلسلہ میں تین باتیں غور کے لئے رکھ رہا ہوں وہ یہ کہ قرآن میں جب ذکر کیا گیا ہے اور جس سیاق میں ”حتی تعلموا ما تقولون، لا تقرّبوا الصلوٰۃ“ والی تو اس میں جو جرم ہے وہ قولی جرم ہے، ”حتی تعلموا ما تقولون“ قول کی بات ہے، اور وہ جو حدیث کا حوالہ دیا گیا ہے کہ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک زانی کے ساتھ فرمایا تھا کہ اس کو دیکھو وہ بھی اصل میں قولی بات ہے، اور تیسری بات وہ کہ جب حد شرب، حد شرب خمر کی بات آئی تو حضرت علیؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے حد قذف سے اس کو مشابہت دی، اور قذف بھی ایک قولی جرم ہے اور وہ جو ایک بات آئی ہے کہ معاملات اور بیوع اگر سکران کی طرف سے ہوں تو اس سلسلہ میں بھی بات یہ ہے کہ اگر

کوئی شخص سکران سے کوئی بیج کر بیٹھتا ہے تو اس میں دوسرے فریق کی غلطی ہے کہ وہ سکران سے کیوں آخر بیج کر رہا ہے، میں یہ کہنا چاہتا تھا کہ جتنی بھی مثالیں وہ سب یہ بتا رہی ہیں کہ جو شخص نشہ میں ہوتا ہے وہ جو جرم کرتا ہے وہ سب قوی نوعیت کے ہیں اور یہاں جو زیر بحث ہے طلاق، طلاق بھی قوی نوعیت کی بات ہے، اس سلسلہ میں یہ سوال اٹھانا کہ کیا اس قوی نوعیت کے جرم میں جو شرابی کر بیٹھتا ہے اس میں شریعت اس کو معتبر مانتی ہے یا نہیں تین جگہوں پر یہ معلوم ہوا کہ اس کو معتبر مانتی ہے، ایک نماز کے معاملہ میں جو قوی بات ہے، ایک اس حدیث کے واقعہ میں جس میں پوچھا گیا تھا زانی کے بارے میں، اور ایک قذف کے معاملہ میں غور کرنا چاہئے کہ آیا یہ نکتہ بھی کارآمد ہے۔

مولانا ضمیر احمد صاحب (مظاہر علوم وقف)

بسم اللہ الرحمن الرحیم، کافی دیر سے طلاق سکران کے سلسلہ میں یہ بات کہی جا رہی ہے کہ اس کا وقوع آج کل زیادہ ہے اور یہ مشکل مسئلہ بن کر رہ گیا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس مشکل کا معیار کیا ہے، ظاہر بات ہے کہ یہاں پر ہندوستان کے مرکزی دارالافتاؤں کے ذمہ دار موجود ہیں اور ان سے جو فتاویٰ کی تعداد معلوم کی گئی ہے، مظاہر علوم ہے، دارالعلوم ہے، ندوہ ہے تو ان حضرات نے بتلایا ہے جیسا کہ ابھی مفتی راشد صاحب نے بتلایا کہ وہاں یہ معلومات حاصل ہوئی ہیں کہ صرف ایک فیصد اس کا تناسب رہا ہے، ظاہر ہی بات ہے کہ جب نواہے فیصد دوسرے اسباب کی بنیاد پر طلاق ہوگی اور ایک فیصد صرف سکران کی وجہ سے طلاق ہوگی تو اس کو مشکل کا معیار قرار نہیں دیا جاسکتا، دوسری بات یہ کہنا کہ دلائل کو چھوڑو، کیوں صاحب دلائل کو کیوں چھوڑا جائے، فقہ تو نام ہی اس کا ہے کہ دلائل سے بحث کی جائے، قرآن کریم میں اللہ رب العالمین نے ”الطلاق مرتان“ فرمایا ہے تو اس میں کوئی استثناء نہیں کیا گیا، ہاں استثناء اگر چہ وہ ضعیف حدیث سے کیا گیا ہے، ”کل طلاق جائز الاطلاق المعتوه المغلوب علی عقله“ اور امام ترمذی علیہ الرحمہ نے اس کے اوپر حکم لگایا، ”وقال: هذا حدیث لا نعرفه مرفوعاً الا من حدیث عطاء بن عجلان“ ٹھیک ہے ایک ہی طریق سے اور وہ بھی جو ضعیف طریق ہے اس کو مرفوع قرار دیا گیا ہے، لیکن علی قاری علیہ الرحمۃ نے شرح نقایہ میں لکھا ہے: ”ولا یقطع ان کونہ ضعیفاً عندہ لایستلزم ضعفہ عند غیرہ بل بہ“ تو معلوم ہوا کہ قرآن کریم میں جو ”الطلاق مرتان“ فرمایا گیا ہے وہ اصل دلیل ہے طلاق کی، اور جو اس سے استثناء حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے گو وہ روایت ضعیف ہے صرف استثناء طلاق معتوه مغلوب العقل کا کیا گیا ہے، یہ بات بھی پیش نظر رہے، دوسری بات یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں طلاق اس قدر کثرت کے ساتھ استعمال ہوتی تھی کہ صحابہ کرام کے ابتدائی دور میں پائے جاتے تھے، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہ روایت جو ضعیف کے درجہ میں ہے یا ایک ہی طریق سے نقل اس میں صرف معتوه اور مغلوب العقل کی طلاق کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے، اور ایک بات یہ ہے کہ جب سکران اپنا استثناء پیش کرتا ہے تو اس کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ میں نے کتنی مرتبہ طلاق دی ہے اور اس کا اس بات کی وضاحت کر دینا کہ اس نے کتنی طلاق دی ہے قوی دلیل ہے اس بات کی کہ اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب

بات یہ نہیں کہی جا رہی ہے کہ دلائل کو چھوڑ دیجئے، بات یہ کہی جا رہی ہے کہ یہ سوال قدیم ہے صورت حال کوئی نہیں ہے، لیکن جو حالات ہمارے معاشرے کے ہیں ان کو سامنے رکھتے ہوئے دلائل سے قطع نظر، دلائل کی صحت و قوت اپنی جگہ پر، حالات کے پیش نظر آیا کوئی گنجائش سمجھ میں آتی ہے، اس کی وضاحت کیجئے، یہ بات کہی جا رہی ہے۔

مولانا زبیر احمد صاحب قاسمی

طلاق بحالت نشہ واقع ہونا یہ ہمارا معروف مطلب ہے سوال تو یہ نہیں ہے، مسئلہ یہ ہے ہمارے یہاں کہ عورت کی حالت..... وقوع طلاق کے حکم کے نتیجہ میں معاشرہ کے اندر اکثر گویا مظلومانہ ہو جاتی ہے یا نہیں ہوتی ہے یہی دو سوال ہے، بعض لوگوں کو احساس ہے کہ واقعہ ایسا ہی ہے، اکثر عورت بڑی مظلوم بن جاتی ہے اس کی زندگی دشوار گزرتی ہے، لیکن ہمارے ذہن میں اب ایک بات قاضی عبدالجلیل صاحب کی ایک رائے سے پیدا ہوئی کہ اگر ہم عدم وقوع طلاق کا فیصلہ کرتے ہیں تو بلاشبہ ایسی عورتوں کے حق شاید یہ فیصلہ مفید ہو، لیکن ہمارے معاشرہ میں ایسی بھی عورتیں ہیں جو یقیناً کسی شوہر شرابی سے چھٹکارا کو ہی اپنے لئے بہتر سمجھتی ہے، اس کے لئے کیا حل ہوگا، ہمارے ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ واقعہ اکثر کیا ہے، ایک ہے مثلاً ضرر اخف اور اشد، اگر اکثریت واقعہ کے اعتبار سے ایسی عورتوں کی ہو کہ ایسے مظالم سے چھٹکارا پانے میں ہی اس کا خیر ہے تو اس کی رعایت ہونی چاہئے جو ہمارا مطلب تھا پہلے سے، لیکن آج اگر معاشرہ کی بری



حالت کے نتیجے میں اکثریت عورتوں کی وہی ہو گئی ہے اگر ان کے شوہر کے حالت نشہ کی طلاق کے وقوع کا ہم فیصلہ کرتے ہیں اکثریت ایسی عورتوں کی نکلتی ہے جن کی زندگی دشوار گزرتی ہے تو میرے خیال میں اکثریت کا جائزہ لے کر کے عدم وقوع کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

مفتی محمد زید صاحب (جامعہ عربیہ ہتھوڑہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم، فقہاء احناف نے دلائل کی روشنی میں طلاق سکران کے وقوع ہی کو صراحتاً ترجیح دی ہے، جہاں تک زجر و توبیخ اور سزا کا تعلق ہے جس کو بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے تو یہ اصل مسئلہ کی علت نہیں، بلکہ حکمت ہے، اور حکم کا مدار علت پر ہوتا ہے نہ کہ حکمت پر، لہذا حکمت یعنی زجر و توبیخ کے فقدان سے بھی حکم پر اثر نہ پڑے گا، کیونکہ مسئلہ کے اصل دلائل کتاب و سنت اور آثار ہیں جس کو صاحب ہدایہ نے تفصیل سے ذکر کیا ہے، جہاں تک تعلق ضرورت اعذار، حالات کا ہے، جس کی کچھ تفصیل الحیلۃ الناجزہ وغیرہ میں موجود ہے تو اس وقت ایسے حالات نہیں جس کی بناء پر اس مسئلہ میں فقہاء کی توجیح اور مفتی بہ قول سے غیر مفتی بہ کی طرف عدول کیا جائے۔

مولانا ظفر عالم صاحب ندوی (دارالعلوم ندوۃ العلماء)

ہمیں جو باتیں عرض کرنی تھیں ہمارے چند دوستوں نے کہہ دی ہیں، البتہ ایک دو باتیں مزید یہ کہنی ہے کہ ابھی دوران مناقشہ طلاق کی جو دیگر وجوہات بیان کی گئی ہیں، بلاشبہ یہ درست ہیں تاہم طلاق جن وجوہات کی بناء پر ہوتی ہے ہمارے ہندوستانی ماحول میں یقیناً اس سے سنگین مسائل پیدا ہوتے ہیں اس لئے ہمارے علماء کی ذمہ داری ہے کہ ان سنگین مسائل و مشکلات سے بچنے کیلئے طلاق کی تمام وجوہات و اسباب کو دور کرنے کی کوشش کریں، لیکن ساتھ ساتھ سکران کی طلاق سے جو مشکلات پیدا ہوتی ہیں ان کو عدم وقوع قرار دے کر دور کر دی جائیں۔ دوسری بات یہ کہنی ہے کہ کسی فیصلے کے لینے پر جو خدشات ظاہر کئے جا رہے ہیں، میرے خیال میں خدشات و خطرات سے بالاتر ہو کر اصلاح و شریعت اور بنیاد پر نظر رکھ کر فیصلہ کر لیا جائے، اور جو خدشات ظاہر کئے جا رہے ہیں وہ انشاء اللہ خود بخود دور ہو جائیں گے۔

مولانا نذیر احمد صاحب کشمیری

سکران کی طلاق کے وقوع کے قول کو چھوڑ کر عدم وقوع کے قول کو اختیار کرنے کا محرک، یا تو دلائل ہو سکتے ہیں یا حالات، دلائل سے بحث نہ کرنے کی بات بار بار کہی گئی، اب رے حالات، حالات کا تعین دارالافتاؤں میں آنے والے فتاویٰ سے ہو سکتا ہے، لیکن اب تک کسی بھی دارالافتاء سے یہ بات نہیں کہی گئی کہ پچاس فیصد بھی طلاق سکران کے واقعات پائے جا رہے ہیں، میں کشمیر میں کام کرتا ہوں، دس پندرہ سال سے وہاں کرتا رہا ہوں اب تک ایک فیصد بھی نشہ کی حالت کے طلاق کا واقعہ ہمارے سامنے نہیں آیا، اس لئے اس معمول بہ اور مفتی بہ قول کو چھوڑ کر دوسرا قول اختیار کرنا بھی بہتر ہوگا جب رفع ضرورت پیش آئے اور رفع ضرورت تب ثابت ہوگی جب اس کا تناسب تقریباً نصف یا اس سے زائد ہو، اور جب یہ ثابت نہیں ہو پارہا ہے کہ سکران کی طلاق کے واقعات نصف درجہ میں یا اس سے کچھ زائد ہوں تو گویا ضرورت کا تحقق نہیں ہوا اور جب ضرورت کا تحقق نہیں ہو رہا ہے تو پھر معمول بہ اور مفتی بہ قول کو چھوڑ کر غیر مفتی بہ قول کو اختیار کرنا غالباً بہتر نہ ہوگا۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب

میں مولانا جنید صاحب سے گزارش کروں گا کہ امارت شرعیہ بہار، اڑیسہ کا جو دارالافتاء ہے اس کا اوسط یا دارالقضاء قاضی عبدالجلیل صاحب تشریف رکھتے ہیں،

بیان کریں۔

مفتی جنید عالم صاحب

تقریباً پندرہ بیس فیصد ہے، دارالافتاء امارت شرعیہ میں تقریباً پندرہ بیس فیصد ہے، لیکن میں ایک بات بتا دوں کہ عام طور سے نشہ کی حالت میں طلاق دینے والے ہمیشہ طلاق دیتے رہتے ہیں اس لئے وہ فتویٰ بھی نہیں پوچھتے، طلاق دیدی رکھ لی، عام طور سے دارالافتاء میں وہ آتے بھی نہیں، طلاق چونکہ عام معمول ہوتا ہے طلاق دی رکھ لی طلاق دی رکھ لی۔



مولانا شفیق احمد صاحب

عام طور پر یہ بات مشہور ہے کہ نشہ کی طلاق واقع ہوتی ہے، اس لئے لوگ دارالافتاء کی طرف کم رجوع کرتے ہیں، وہیں مقامی علماء سے پوچھ لیتے ہیں اور وہ پریشانی بہر حال قائم ہو جاتی ہے معاشرہ میں۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب

قاضی عبدالجلیل صاحب وضاحت فرمائیں۔

ہم لوگوں کے دارالافتاء میں تو وہ عورتیں آتی ہیں جو ظالم شوہروں سے نجات حاصل کرنا چاہتی ہیں، ہمارے یہاں فتویٰ پوچھنے کیلئے کوئی نہیں آتی۔ اس لئے استفتاء کا اوسط کیا ہے وہ میں نہیں بتا سکتا۔

مولانا اسلم قاسمی صاحب (جامع العلوم بالا پورا پولہ)

میں عرض کرنا یہ چاہتا ہوں کہ جو حضرات عورتوں کی ہمدردی میں بات کر رہے ہیں تو ان کی ہمدردی میں سے کتنا اچھا ہوتا کہ میراث میں سے حصہ دلایا جائے اس موضوع سے ان کا حل نکل سکتا تھا باقی جب یہ معلوم ہو جائے گا کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے تو مفتیوں سے کوئی فتویٰ نہیں پوچھنے گا خود ہی فتویٰ دے لگی یہ سمجھ لیجئے۔

مولانا یعقوب صاحب قاسمی (زید پور بارہ بنکی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم، محترم حضرات! طلاق کی شرح فیصد کے سلسلہ میں سوال کیا گیا کس علاقے میں کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں کس اعتبار سے، نشہ کے لحاظ سے، تو ہمارے یہاں ”جامعہ امداد العلوم زید پور“ کے اندر جو دارالافتاء ہے وہاں پر طلاق کے سلسلہ میں جو مسائل آتے ہیں تو منشیات کے استعمال کرنے کے سلسلے میں آتے ہیں، وہاں پر منشیات کا استعمال عام ہے، بہت سے لوگ جو ہیں وہ گناہ چھپتے ہیں حشیش پیتے ہیں افیون کا استعمال کرتے ہیں، کوکین کا استعمال کرتے ہیں اور رات کے وقت اپنے گھروں پر جاتے ہیں اور اپنی بیوی کو طلاق دے دیتے ہیں اس کے بعد وہ پھر مدرسہ آتے ہیں دارالافتاء طلاق کے سلسلہ میں فتویٰ کے سلسلہ میں، تو بہر کیف ان کو عام طور سے لوگ اس مسئلہ کو معلوم کرنے کے بعد گھر جاتے ہیں اور چھپا لیتے ہیں اور جس طرح سے پہلے وہ آپس میں ازدواجی زندگی گزارتے تھے ویسے اپنی ازدواجی زندگی گزارتے ہیں تو اگر ہم طلاق منشیات کے استعمال کرنے سے چاہے وہ شراب ہو یا کوکین ہو، حشیش ہو اس کے استعمال کرنے کے بعد اگر کوئی طلاق دیتا ہے اور اس طلاق کو ہم واقع قرار دے دیتے ہیں تو ظاہر بات ہے وہ لوگ جو طلاق کو چھپا لیتے ہیں اور آپس میں ازدواجی زندگی گزارتے ہیں تو ظاہر بات ہے وہ زانی زانیہ ہونگے تو اس کا گناہ کس کے سر ہوگا؟

دوسری بات یہ کہ ابھی ایک صاحب نے اپنی رائے کے اظہار میں یہ کہا کہ طلاق کو واقع قرار نہ دیا جائے، بلکہ نکاح ثانی کو لازم قرار دیا جائے، میرے خیال میں یہ فضول چیز ہے، ایک صاحب نے کہا کہ اگر طلاق کو واقع قرار دیا جائے تو جرائم کے اندر اضافہ ہوگا، میرے خیال سے جرائم کو روکنے کے واسطے بہت سے ذرائع ہیں ان کا استعمال کیا جائے انشاء اللہ جرائم کے اندر کمی آسکتی ہے، اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو دلائل آچکے ہیں طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں، میرا خیال یہ ہے کہ ایسی طلاق کو معاشرہ کی بگڑتے ہوئے حالات کے پیش نظر آجکل موجودہ دور میں اس طلاق کو واقع قرار نہ دیا جائے اور آجکل کے بگڑتے ہوئے معاشرہ کے پیش نظر امام طحاویؒ، امام زفرؒ، شیخ ابوالحسن کرخیؒ اور دیگر صحابہ کے اقوال پر عمل کیا جائے یہی بات اچھی ہوگی کہ طلاق کو واقع قرار نہ دیا جائے۔

مفتی سعید الرحمن صاحب (مبئی)

میری ایک گزارش تھی مولانا سے کہ اس وقت جو مقالات کی تلخیص پیش کی گئی تھی اس میں دو تہائی ایک طرف اور ایک تہائی ایک طرف کہا گیا تھا، لیکن اس وقت بحث سے اندازہ ہوتا ہے کہ معاملہ برعکس ہو گیا ہے، اس لئے اس پر دوبارہ غور کر لیا جائے، دوسرے جو مولانا نے ”کل طلاق جائز“ والی روایت پیش کی اس میں مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ کے اندر جو افراد ہیں اگر اس پر غور کیا جائے تو خود وہ حدیث دلیل ہے طلاق سکران کے واقع ہونے کے لئے۔

## مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب

میں پہلا سوال یہ کرتا ہوں مفتی سعید صاحب سے کیا ان کا جواب اکیڈمی کو موصول ہو گیا تھا آپ نے جواب بھیجا تھا اس مسئلہ کے بارے میں۔

اصل مسئلہ یہ ہوتا ہے کہ دشواری پیش آتی ہے یعنی اکیڈمی کے پاس جو مقالات پہنچیں گے بہر حال اسی کی روشنی میں تلخیص تیار ہوگی، یہ شکایت ہم کو رہی ہے پہلے بھی اور ہم عرض کرتے رہے ہیں کہ اگر ہمارے اصحاب افتاء جو اپنی جگہ بہت مصروف ان کے بہت اہم مشاغل ہیں اتنا تھوڑی زحمت کر لیں کہ جو وقت دیا گیا ہے جواب دینے کا، جو کئی مہینہ کا ٹائم ہوتا ہے ایک دو روز کا نہیں ہوتا، وقت نکال کر اپنی رائے کم سے کم بھیج دیا کریں وقت کے اندر تو اس میں بڑی آسانی ہوگی، ظاہر بات ہے کہ جب آپ کی رائے یہاں نہیں پہنچے گی بہت سے حضرات ایسے ہیں تو پھر یہاں گفتگو اور مسئلہ شروع ہوگا، بہر حال میں سمجھتا ہوں کہ جو گفتگو ہمارے سامنے آئی ہے مختلف حضرات کی، تو دونوں موقف اس مسئلہ میں ہیں پہلے سے چلے آ رہے ہیں ان تمام کا احاطہ بڑی حد تک ہو گیا ہے، اصل مسئلہ یہی ہے کہ کیا واقعی اس وقت ہمارے معاشرہ کا کوئی اہم مسئلہ ہے کیا واقعی نشہ کی طلاق کی شرح اچھی خاصی ہے؟ اگر ایک فیصد دو فیصد کی بات ہے تو شاید اتنا اہم مسئلہ نہ ہو، لیکن اگر مسئلہ پندرہ اور بیس فیصد تک کا ہے تو ہمارے لئے یہ بات بہت قابل غور ہے، اس لئے اس سلسلہ میں بہر حال کمیٹی جو بنائے جائے گی وہ اس بات کو اپنے سامنے رکھے کہ اب تک جو آراء کا اظہار ہوا ہے اور تجزیہ کا اظہار ہوا ہے، اس سے بات مختلف معلوم ہوتی ہے، کچھ علاقوں میں میرے خیال سے رواج زیادہ ہوگا وہاں نشہ کی طلاق کی شرح زیادہ ہے اور کچھ علاقوں میں نشہ کا استعمال کم سے کم ہے الحمد للہ خوشی کی بات ہے وہاں نشہ کی طلاق کی شرح بہت کم ہے، تو بہر حال بہت سے حضرات میرے خیال سے باقی ہیں ابھی اور موضوع ایسا ہے کہ جس میں آپ حضرات بولیں جو آپ کو بولنا چاہئے۔ لیکن یہ میں درخواست پھر کروں گا آپ حضرات سے کہ جو باتیں بار بار کہی جا چکی ہیں، عرض میں آچکی ہیں کسی اور نے کہہ دی ہے، یعنی ہماری بات کی ترجمانی ہو چکی ہے کسی اور کی زبان سے تو اس کا اعادہ اور تکرار نہ کریں، ہاں کوئی اہم نکتہ ایسا ہو جس کی وضاحت ضروری ہے اور کوئی نیا اضافہ کریں ہمارے علم میں جس سے کمیٹی کو روشنی ملے اپنی تجاویز کی ترتیب میں تو بہتر رہے گا (عقیق بستوی)۔

## مولانا جمیل احمد ندیری

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ جو اوسط پوچھا گیا تھا میں بھی اپنا تجربہ بتا دوں تقریباً اٹھارہ سالوں سے مجموعی اعتبار سے میں فتویٰ نویسی سے منسلک ہوں اور میرا خیال ہے کہ بارہ تیرہ سے زیادہ نشہ کی طلاق کے واقعات میرے سامنے نہیں آئے اور مجھ کو تو اندازہ ہوتا ہے کہ ایک فیصد بھی نہیں ہے، جو مجھ سے متعلق معاملہ ہے اس میں بتاؤں میرا تجربہ کہ میرے پاس نشہ کی طلاقوں کے واقعات ایک فیصد بھی نہیں آئے ہیں، دوسری بات میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ ابھی جو مناقشہ ہوا ہے نشہ کی طلاق کے سلسلہ میں تو میں نے یہ لکھا تھا کہ موجودہ حالات کے تحت، یعنی دلائل میں محاکمہ کئے بغیر میں مصالح کے تحت تو یہ لکھا تھا کہ طلاق کے عدم وقوع کی بات میں نے لکھی تھی، لیکن موجودہ حالات کے پس منظر میں جو مناقشہ ہوا ہے، مباحثہ ہوا ہے اس سے میرے رجحان میں تبدیلی آئی ہے اور میرا ذہن اب یہ بنا ہے کہ نشہ کی طلاق کو واقع ہو جانا چاہئے اور اگر کچھ کیا بھی جائے تو ایک دم آخری سطح جبکہ نشہ والے کو یہ بھی نہ پتہ چلے کہ میں نالی میں گرا ہوں یا بستر پر بیٹھا ہوا ہوں اور میں نجاست کھا رہا ہوں کہ حلوہ کھا رہا ہوں، اگر اس حد تک وہ پہنچ جاتا ہے تو یہ قول اختیار کیا جاسکتا ہے۔

## قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب

بڑی اچھی بات ہے مولانا جمیل احمد ندیری صاحب نے فرمایا یعنی یہ بات طے ہے کہ ہم نے کوئی رائے طے کر لی ہو اور اس کے لئے ہم اصرار کریں خواہ مخواہ یہ مسئلہ نہیں ہے، بلکہ حالات کیا ہیں، صورت حال کیا ہے، اس کا تجزیہ کرنے کے بعد ہم کوئی رائے قائم کرتے ہیں اور اگر ہم کو معلوم ہوا کہ ہمارا تجزیہ صحیح نہیں تھا حالات یہ نہیں ہیں تو ہم رائے دوسری تبدیل کر لیتے ہیں، علماء کا یہ شعاع زہا ہے، حضرت تھانویؒ کے یہاں یہ سلسلہ تھا، مستقل ترجیح الراجح کا، بہت سے مسائل میں انہوں نے فتویٰ دیا، پھر بعض حضرات کے توجہ دلانے سے کہیں انہوں نے رجوع کیا حالات کی اطلاع ملنے پر یا دلائل کی بنیاد پر یہ اہل علم کی ایک خاص علامت رہی، ایسا انشاء اللہ فقہ اکیڈمی میں بھی ہوگا اور ہمیشہ ہوتا رہے گا، اب میں سمجھتا ہوں کہ مزید لمبی بحث کرنے کے بجائے صدر اجلاس حضرت مولانا برہان الدین سنہجلی تشریف فرما ہیں اور مولانا نے فقہ میں بڑا کارنامہ انجام دیا ہے اور بڑا کام کیا ہے بورڈ کے زیر سایہ، میں ان سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ اپنے کلمات سے ہم لوگوں کو مستفید فرمائیں۔



علم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

سلسلہ  
جدید فقہی مباحث

# غیر مسلم ممالک میں عدالتوں کی طلاق

یعنی جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں، اگر وہاں غیر مسلم ججز وقوع طلاق کا فیصلہ کریں تو کن صورتوں میں ان کا فیصلہ شرعاً معتبر ہوگا، اور کن صورتوں میں نہیں ہوگا؟ اس مسئلہ پر تفصیلی مقالات اور اہل علم کے مناقشات کا مجموعہ

تحقیقات اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

زیر سرپرستی

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی  
حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

دَارُالْإِشَاعَةِ

اردو بازار، ایم اے جناح روڈ، کراچی پاکستان





## ابتدائیہ

اس وقت دنیا میں مسلمانوں کی تقریباً نصف آبادی مختلف اسباب کے تحت غیر مسلم ممالک میں آباد ہے، وہاں انہیں بعض ایسے مسائل درپیش ہیں جن سے عالم اسلام میں بننے والے مسلمان دوچار نہیں ہیں، ان ہی میں ایک اہم مسئلہ عدالت کے ذریعہ حاصل کی جانے والی طلاق ہے، عدالت کی طرف سے فسخ نکاح کا فیصلہ اس بنیاد پر ہوتا ہے کہ قاضی کو عام مسلمانوں پر ولایت حاصل ہے، دوسری طرف یہ بھی قریب قریب متفق علیہ مسئلہ ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی اور وہ شرعاً قاضی نہیں ہو سکتا، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ غیر مسلم حج اگر کسی مسلمان عورت کو طلاق دے بھی دے اور فسخ نکاح کا فیصلہ کر بھی دے تب بھی شرعاً طلاق واقع نہیں ہوتی اور اس عورت کے لئے اس فیصلہ کی بنیاد پر دوسرا نکاح کرنا جائز نہیں، لیکن جن ملکوں میں مسلم پرسنل لانا نافذ نہیں ہے اور مرد کو خود طلاق دینے کا اختیار نہیں بلکہ قانوناً عدالتیں ہی طلاق دینے کی مجاز ہیں وہاں بعض دفعہ طلاق دینے کے لئے خود مرد رجوع کرتا ہے، بعض اوقات طلاق پر مرد سے دستخط حاصل کیا جاتا ہے، بعض دفعہ عورت طلاق کا مطالبہ کرتی ہے اور مرد عدالت سے کہتا ہے کہ وہ جو چاہے فیصلہ کر دے، ایسی صورتوں میں کیا عدالت کو شوہر کا وکیل تصور کیا جاسکتا ہے اور یہ طلاق شوہر کی طرف سے مانی جاسکتی ہے؟ اس پہلو پر غور کرنے کے لئے اکیڈمی نے اپنے انیسویں فقہی سمینار میں علماء کو دعوت دی۔

موضوع پر بڑے اہم مقالات بھی پیش کئے گئے، تفصیلی تبادلہ خیال بھی ہوا اور مختلف نقاط نظر سامنے آئے، لیکن بالآخر جن نکات پر اتفاق رائے ہوا وہ تجاویز کی صورت میں اس مجموعہ کا حصہ ہے، اس حقیر کا خیال ہے کہ اردو زبان میں اس موضوع پر غالباً پہلی بار اتنی تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے اور مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو قرآن و حدیث اور فقہاء کے اجتہادات کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے، چنانچہ عزیز مولانا محمد سراج الدین قاسمی رفیق شعبہ علمی نے ان مناقشات اور مقالات کا مجموعہ مرتب کیا ہے، جو اس وقت قارئین کے سامنے ہے، اللہ تعالیٰ کا شکر و احسان ہے کہ اکیڈمی کی خدمات میں تسلسل قائم ہے اور فکر و نظر کا یہ قافلہ اپنی منزل کی طرف رواں دواں ہے۔

واللہ المستعان

خالد سیف اللہ رحمانی

(جنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

۱۶/صفر ۱۴۳۲ھ

۲۱/جنوری ۲۰۱۱ء

## پہلا باب: تمہیدی امور

### اکیڈمی کا فیصلہ:

## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مجمع الفقہ الاسلامی الہند (اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا) کا انیسواں سمینار صوبہ گجرات کے ضلع بھروچ کے معروف علمی ادارہ ”جامع مظہر سعادت ہانسوٹ“ میں ۲۷ تا ۳۰ صفر المظفر ۱۴۳۱ھ مطابق ۱۲ تا ۱۵ فروری ۲۰۱۰ء بروز جمعہ تا دو شنبہ منعقد ہوا۔

اس سمینار میں ملک کے تمام صوبہ جات کے ممتاز علماء، اور مرکزی اداروں کے نمائندوں کی بڑی تعداد نے شرکت کی، بیرون ملک سے بھی بہت سے علماء کی شرکت رہی، امریکہ، کناڈا، برطانیہ، جنوبی افریقہ کے علاوہ نیپال و ایران نیز قطر سے وہاں کے معروف عالم و محقق شیخ علی محی الدین قرہ داغی، اور مصر سے دارالافتاء مصریہ کے نمائندہ و نائب مفتی شیخ احمد مدوح سعد نے بھی شرکت کی۔

اس سمینار میں پانچ موضوعات میں سے ایک موضوع ”غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق“ کے لئے درج ذیل تجاویز پاس کی گئیں:

- ۱- غیر مسلم ممالک کی عدالت کا حج اگر مسلمان ہو اور وہ فیصلہ کرتے وقت شرعی ضوابط کو ملحوظ رکھتا ہے تو اسے مسلم حاکم کے قائم مقام تسلیم کرتے ہوئے نسخ نکاح کے سلسلہ میں اس کا فیصلہ معتبر ہوگا۔
- ۲- جن غیر مسلم ممالک میں حکومت کی طرف سے مسلمانوں کے لئے شرعی اصولوں کے مطابق قضاء کا نظام قائم نہیں ہے، وہاں کے مسلمانوں پر واجب ہے کہ ارباب حل و عقد کے مشورے سے دارالقضاء، شرعی پنچایت یا ان جیسے ادارے قائم کریں اور اپنے نزاعات و معاملات میں ان ہی کی طرف رجوع کریں۔
- ۳- طلاق چونکہ بغض المباحات ہے، اس لئے اسے اختیار کرنے سے پہلے پورے طور پر مصالحت اور نباہ کی صورت نکالنی چاہئے اور حتی الامکان طلاق و خلع سے بچنے کی کوشش کی جانی چاہئے۔
- ۴- غیر مسلم ممالک کی عدالت میں شوہر قانونی مجبوری کے تحت غیر مسلم حج کو درخواست دیتا ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے اور حج تفریق کا فیصلہ کرتا ہے، تو حج کے فیصلہ تفریق کو طلاق بائن مانا جائے گا؛ البتہ بہتر ہے کہ عدالت کے فیصلہ کے بعد شوہر اپنی زبان سے بھی الفاظ طلاق کہہ دے۔
- ۵- اگر غیر مسلم ممالک کی عدالت میں غیر مسلم حج کے سامنے عورت رشتہ ازدواج کو ختم کرنے کے لئے درخواست دیتی ہے اور غیر مسلم حج اس کی درخواست پر شوہر کی اجازت سے تفریق کا فیصلہ کرتا ہے تو معتبر ہے، ورنہ یہ تفریق شرعاً معتبر نہیں ہوگی، ایسی صورت میں عورت یا تو شوہر سے خلع حاصل کرے یا دارالقضاء و شرعی پنچایت کے ذریعہ نکاح فسخ کرائے۔

☆☆☆



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

شریعت اسلامیہ نے رشتہ نکاح کو ختم کرنے کا حق شوہر کو ہی دیا ہے، شوہر کے ماسوا کسی کو یہ حق شوہر کی طرف سے اس کی نیابت میں ہی حاصل ہوتا ہے، یہ نیابت وکیل کی بھی ہوتی ہے، اور کبھی حاکم و حکم کو بھی حاصل ہوتی ہے اور اس صورت میں وکیل یا حاکم و حکم کی طرف سے رشتہ نکاح کو ختم کیا جاتا ہے۔ البتہ حاکم کی طرف سے علیحدگی کے فیصلے میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ شوہر موجود نہیں ہوتا یا شوہر راضی نہیں ہوتا پھر بھی حاکم ایسے فیصلے پر مجبور ہوتا ہے۔ حاکم اگر مسلمان ہے خواہ قاضی شرعی ہو یا امیر تو اس کے فیصلے کا شرعاً اعتبار متفق علیہ ہے، اس لئے کہ شریعت نے اس کو عامۃ المسلمین کے مفاد کے حق میں ولایت علمہ دی ہے، اس کی وجہ سے اس قسم کے فیصلے بھی نافذ ہوتے ہیں۔

البتہ حاکم کے غیر مسلم ہونے کی صورت میں سوال ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ ہندوستان میں تو عموماً رائے اس کے عدم اعتبار کی ہے؛ لیکن مغربی ممالک میں جہاں بڑی مقدار میں برصغیر کے باشندے بھی ہیں، وہاں اس کی وجہ سے لوگ الجھن و اضطراب میں بھی ہیں اور وہاں بعض حضرات کا رجحان یہ ہے کہ حاکم غیر مسلم بھی ہو تو حاکم ہے؛ لہذا اس کے ان فیصلوں کا بھی اعتبار کیا جانا چاہئے؛ لیکن وہاں بھی عام رجحان یہ نہیں ہے اور لوگ اس کی وجہ سے اضطراب اور پریشانیوں کا شکار ہیں، اس صورت حال کو مد نظر رکھتے ہوئے مسئلہ کی تحقیق مقصود ہے؛ تاکہ اس الجھن و اضطراب کو دور کیا جاسکے۔

حاصل شدہ معلومات کے مطابق برطانیہ وغیرہ میں کئی شکلیں پائی جاتی ہیں جو دوسری جگہوں میں بھی ہو سکتی ہیں:

- ۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں؛ لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے، اس صورت کا کیا حکم ہوگا اور کیا اس درخواست کو تفویض و تحکیم مانا جاسکتا ہے، اور اسی بنیاد پر غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر ہوگا؟
- ۲- دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آتی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے، عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا، اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے، اس صورت حال کا کیا حکم ہوگا اور شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟
- ۳- تیسری صورت یہ ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا تو مگر دستخط و تفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو اس کا کیا حکم ہوگا؛ جبکہ اس صورت میں جو فیصلہ ہوا ہے، اس کی بابت شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے۔
- ۴- کیا مسئلہ میں اس سے بھی کچھ فرق پر مبنی ہے کہ حج اگرچہ غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت کا ہے، مگر مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے، تو کیا اس کو ”مسلم حاکم و قاضی“ کی حیثیت دی جاسکتی ہے، اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے؟
- ۵- ضرورت اس کی بھی ہے کہ اس بابت کچھ اصولی روشنی ڈالی جائے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلے کر سکتے ہیں یا کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار مسلمان کر سکتے ہیں؟ اس بابت فقہاء کی اصولی و فروعی تصریحات و توضیحات زیر بحث مسئلہ میں معاون ثابت ہوگی۔



## تلخیص مقالات:

### غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا قاضی محمد کامل قاسمی

اسلامک فقہ اکیڈمی کے انیسویں فقہی سمینار کا ایک موضوع ”غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق“ ہے، اس موضوع سے متعلق اب تک اکیڈمی کو کل ۳ مقالات موصول ہوئے ہیں، ان مقالات کی تلخیص حسب ذیل ہے:

سوال نمبر ۱: شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے، اس صورت میں کیا حکم ہوگا اور کیا اس درخواست کو تفویض و تحکیم مانا جاسکتا ہے، اور اسی بنیاد پر غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر ہوگا؟

سوال میں مذکور صورت میں غیر مسلم حج کے فیصلہ سے طلاق واقع ہو جائے گی اور غیر اسلامی عدالت کا یہ فیصلہ معتبر ہوگا۔

اس رائے کو اختیار کرنے والے حضرات مقالہ نگار کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا اشتیاق احمد اعظمی قاسمی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا اختر امام عادل قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مفتی سلمان پالنپوری قاسمی، مولانا محمد فاروق در بھنگوی، مفتی محمد عارف باللہ قاسمی، مولانا محمد شاہ جہاں ندوی، مفتی رضوان الحسن مظاہری، مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی، مفتی محمد اشرف، مولانا ارشد شاداب، مفتی اقبال، مولانا محمد رمضان علی، مولانا عبدالحی مفتاحی، مولانا انور علی اعظمی، مولانا ذکاء اللہ شبلی۔

ان میں سے ۱۲ حضرات کی رائے یہ ہے کہ غیر مسلم حج شوہر کا وکیل ہے اور غیر مسلم شخص کو طلاق دینے کا وکیل بنانا جائز ہے۔

ان حضرات کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا اختر امام عادل قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مفتی سلمان پالنپوری، مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی، مولانا عبدالحی مفتاحی، مولانا ارشد شاداب اور مولانا محمد رمضان علی۔

۵ حضرات نے اسے تفویض طلاق پر محمول کیا ہے، ان حضرات کے اسمائے گرامی یہ ہیں: مولانا اشتیاق احمد اعظمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی، مفتی محمد اشرف، مولانا انور علی اعظمی، مولانا ذکاء اللہ شبلی۔

مولانا محمد شاہ جہاں ندوی نے لکھا ہے کہ شوہر کی درخواست کو تفویض مطلق یا توکیل یا تحکیم نہیں مان سکتے، تفویض مقید مان سکتے ہیں، مولانا محمد شاہ جہاں ندوی اور مولانا عبداللطیف نے یہ بھی لکھا ہے کہ عدالت کے طلاق و فرقت کے فیصلہ کے بعد خود سے بھی شوہر طلاق دے دے۔

مولانا محمد فاروق در بھنگوی نے لکھا ہے کہ درخواست دینا تحکیم کی ایک صورت ہے جس میں تفصیل مذکور کے مطابق شوہر سے طلاق لے کر فرقت نامہ تحریر کر دینا معتبر ہے، اس کے تحکیم کی صورت ہونے پر موصوف نے کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے بلکہ اپنے مقالہ میں ہدایہ کے حوالہ سے یہ لکھا ہے کہ کافر کو حکم بنانا جائز نہیں ہے، وفی الهدایة: لا يجوز تحکیم الکافر۔

شوہر کی درخواست کو اس کی طرف سے توکیل قرار دینے کی دلیل میں درج ذیل عبارتوں کو پیش کیا گیا ہے:

”واجمعوا علی ان قوله لأجنبی: طلق امرأتی توکیل ولا یتقید بالمجلس“ (بدائع الصنائع ۲/۱۲۲)۔

”اذا قال لرجل: طلق امرأتی توکیلا ولم یقتصر علی المجلس“ (فتاویٰ عالمگیری ۱/۲۰۲، الفصل الثالث فی المشیئة)

”اذا قال لرجل: طلق امرأتی فله أن یطلقها فی المجلس وبعده وله أن یرجع، لأنه توکیل وانه استعانة فلا یلزم ولا یقتصر علی المجلس“ (هدایہ ۲/۳۶۱)۔

”لو قال لرجل طلق امرأتی لم یتقید بالمجلس لأنه توکیل وانه استعانة فلا یقتصر علی المجلس وأشار إلى أنه له الرجوع عنه“ (البحر الرائق ۲/۲۳۰، مطبوعہ رشیدیہ پاکستان)۔

غیر مسلم کو وکیل بنانا شرط ہے، اس کے متعلق پیش کی گئی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

مولانا خورشید انور اعظمی صاحب اور مولانا ارشد شاداب صاحب نے بخاری شریف سے استدلال کیا ہے کہ امام بخاری نے صحیح بخاری شریف میں اس سلسلہ میں مستقل ایک باب قائم کیا ہے: ”باب إذا وکل المسلم حربی فی دار الحرب او دار الاسلام جاز“ (بخاری شریف ۱/۳۰۸) اس کے ذیل میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے ایک خط کا تذکرہ کیا ہے جس میں انہوں نے امیہ بن خلف کو لکھا ہے کہ مکہ میں وہ میرے متعلقین کی نگہداشت کریں اور مدینہ میں ہم ان کے متعلقین کی، حضرت عبدالرحمن بن عوف کے اس عمل سے واضح ہوتا ہے کہ غیر مسلم کو وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ آپ نے یہ عمل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت ہی سے کیا ہوگا، جیسا کہ علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں تحریر فرمایا ہے:

”الظاهر أن عبد الرحمن لم یفعل هذا إلا بإطلاع النبی ﷺ فلم ینکر علیہ فدل علی صحته“ (عمدۃ القاری ۵/۶۸۲)

”ویصح توکیل کافر فی نکاح کتابیہ ولو لمسلم، لانه یملک نکاحها لنفسه وكذا فی طلاق مسلمة“ (اسنی المطالب، کتاب الوکالة، الباب الاول، علامہ ابو یحییٰ زکریا انصاری شافعی)۔

”ما یرجع الی الوکیل فالعقل فلا یصح توکیل مجنون وصبی لا یعقل لا البلوغ والحریة وعدم الردة فیصح توکیل المرتد“ (البحر الرائق ۴/۱۲۰ کتاب الوکالة مطبوعہ پاکستان)۔

”وکذا ردة الوکیل لا تمنع صحة الوکالة فتجوز وکالة المرتد بأن وکل مسلم مرتدًا، لأن وقوف تصرفات المرتد لوقوف ملکہ والوکیل یتصرف فی ملک الموکل وانه نافذ التصرفات“ (بدائع الصنائع ۵/۱۶ کتاب الوکالة مطبوعہ زکریا دیوبند)۔

وکالة کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے غیر مسلم کو وکیل بنانا صحیح ہے۔

”إذا وکل المسلم أو الذمی حربیًا مستامنًا فی دار الاسلام بخصومة أو بیع جاز“ (ہندیہ ۲/۵۶۳)۔

”قال ابن المنذر: توکیل المسلم حربیًا مستامنًا وتوکیل الحربی المستامن مسلمًا لا خلاف فی جوازه“ (عمدۃ القاری ۸/۶۷۱)۔

جن پانچ حضرات نے شوہر کی اس درخواست کو تفویض پر محمول کیا ہے ان کے مستدلات کا خلاصہ یہ ہے:

تفویض و توکیل کی تعریف: جس طرح مرد کو طلاق کا اختیار ہے اسی طرح وہ اپنا اختیار دوسروں کو سونپ سکتا ہے، اگر اس نے یہ اختیار اپنی بیوی کو دیا کہ وہ اپنی طرف سے اپنے اوپر طلاق واقع کر لے یا کسی اور شخص کو اس بات کا اختیار دیا کہ اگر وہ چاہے تو اس کی بیوی کو طلاق دے دے تو یہ تفویض ہے، لیکن اگر کسی دوسرے عاقل بالغ کو طلاق دینے کا حکم دے اور اس کے اختیار پر نہ چھوڑے تو یہ توکیل ہے۔

یہ سپردگی اگر طلاق کے لفظ کے ساتھ ہے تو تفویض و توکیل صریح ہوگی اور اگر ایسے لفظ کے ساتھ ہے جو طلاق کے لئے صریح نہیں ہے تو اس میں شوہر کی



نیت کا اعتبار ہوگا۔

علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

”ان يكون ذلك بمباشرة الزوج بنفسه بطريق الاصاله او بغيره باذنه أو أمره وذلك نوعان توکیل و تفویض اما التفویض فنحوقول الرجل لامرأته أمرک بيدک، اختاری، انت طالق ان شئت“ (بدائع الصنائع ۳/ ۱۱۲۱۱۳)۔  
شامی میں ہے:

”قال لها: اختاری او امرک بيدک يتولى تفویض (الطلاق) لاهما كناية فلا يعملان بلانية“ (درمختار ۲/ ۲۵۵، ۲۵۳ باب تفویض الطلاق)۔

”المراد بالتفویض تمليك الطلاق“ (شامی ۳/ ۴۱۳)۔

”ان الزوج كما يملك التطلق بنفسه يملك ان ينيب عنه غيره فيه فله ان يفوض الطلاق إلى غيره ويكون التفویض بتعليق أمر لطلاق على مشية الاجنبی“ (الاحوال الشخصية / ص ۲۲۵ ابو زهره)۔  
تفویض طلاق کی اصل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

”يا أيها النبي قل لأزواجك ان كنتن تردن الحیوة الدنيا وزینتها فتعالین أمتعن وأسرحکن سراحًا جمیلاً، ان كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فان الله اعد للمحسنات منكن أجرا عظیماً“ (سورۃ احزاب ۲۸، ۲۹)۔

اس آیت کے تحت امام جصاص لکھتے ہیں:

”ان اختارت زوجها فلا شیء وان اختارت نفسها فواحدة بائنة اذا اراد الزوج الطلاق“ (احکام القرآن لجصاص ۳/ ۴۶۹)۔

مصنف ابن شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود سے موقوفا منقول ہے کہ ”اذا خیر الرجل امرأته فاخترت نفسها فواحدة بائنة وان اختارت زوجها فلا شیء“ (مصنف ابن شیبہ ۹/ ۵۸۳، مطبوعہ پاکستان کراچی)۔  
تفویض طلاق مجلس تک محدود رہتی ہے، اور شوہر کو اس سے رجوع کا اختیار نہیں رہتا ہے، فتاویٰ ولوالجیہ میں ہے:

”لو قال لاجنبی: طلقها ان شئت كان تمليكا حتى اقتصر على المجلس ولا يقبل الرجوع فيه“ (فتاویٰ ولوالجیہ ۲/ ۹۶)۔

البتہ اگر تفویض طلاق کے لئے ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو مجلس کے بعد بھی تفویض پر دلالت کرتے ہوں تو پھر مجلس کے بعد بھی اختیار باقی رہے گا، مثلاً: ”متی شاء“، ”اذا شاء“ (جب چاہے)، ”متی ماشاء“، ”اذا ماشاء“ (جب بھی چاہے)، چنانچہ ہدایہ میں ہے:

”اذا قال لها طلقی نفسک متى شئت فلها ان تطلق في المجلس وبعده لأن كلمة ”متی“ عامه في الأوقات كلها فصار كما إذا قال في أي وقت شئت“ (هدایہ کتاب الطلاق ۲/ ۳۸۱)۔

لہذا شوہر کی درخواست میں تفویض طلاق کے لئے ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو مجلس کے بعد بھی تفویض طلاق پر دلالت کرتے ہوں۔

مولانا محمد شاہ جہاں ندوی صاحب اپنے مقالہ میں لکھتے ہیں کہ ”اس درخواست کو تفویض مطلق یا توکیل نہیں مان سکتے کیوں کہ تفویض مطلق مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے، ”الدر المختار“ میں ہے: ”الفرق بينهما في خمسة احكام: ففي التمليك لا يرجع، ولا يعزل، ولا يبطل بجنون الزوج، ويتقيد بمجلس، لا بعقل، فيصح تفويضه بجنون، وصبي لا يعقل، بخلاف التوكيل“ (الدر المختار ۲/ ۲)۔

۵۵۵، ۵۵۶. کتاب الطلاق باب تفویض الطلاق دار الکتب العلمیہ بیروت۔

اس درخواست کو توکیل بھی نہیں قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کے فیصلے میں خود مختار ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ موکل کی چاہت کے مطابق کام کرتا ہے۔

ردالمحتار میں ہے: ”والوکیل مطلوب منه الفعل شاء اولہ یثا“ (ردالمحتار لابن عابدین محمد امین (۱۱۵۲ھ) کتاب الطلاق باب تفویض طلاق ۴/ ۵۵۵، دارالکتب العلمیہ بیروت)۔

اس درخواست کو تحکیم بھی نہیں مان سکتے ہیں کیونکہ حکم کا مسلم ہونا شرط ہے۔ البتہ اس کو تفویض مقید جو مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی ہے مان سکتے ہیں، گویا درخواست دینے والا شوہر غیر مسلم حج کو عدالتی کارروائی کے طلاق دینے کا مالک بنا رہا ہے، ”البحر الرائق“ میں ہے:

”وتمسک ابن المنذر لمن لم یشرطه بقوله علیه السلام لعائشة: ”لا تعجلی، حتی تستأمری أبویک“، ضعیف، لأن هذا التخییر لم یکن المتنازع فیہ وهو أن توقع بنفسها، بل علی انھا بان اختارت نفسها، طلقها بدلیل قوله تعالیٰ: فتعالین أمتعن وأسرحکن سراحا جمیلا“ (الاحزاب: ۲۸)۔

”وأجاب فی المعراج بانه علیہ السلام جعل لها الخیار، إلى غاية استشارة أبویها، لا مطلقا، وكلامنا فی المطلق“ (البحر الرائق، کتاب الطلاق، باب تفویض الطلاق ۴/ ۵۲۹)۔

حج کو وکیل ماننے یا معاملہ کی تفویض کرنے پر اعتراض:

غیر مسلم حج کو وکیل ماننے یا معاملہ کی تفویض کرنے میں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ موکل وکیل کو جس وقت چاہے معزول کر سکتا ہے لیکن یہ چیز عدالت کے حج کے بارے میں نہیں پائی جاتی ہے، کیونکہ موکل چاہے بھی تو وکیل (غیر مسلم حج) کو معزول نہیں کر سکتا ہے، اگر تفویض مانتے ہیں تو یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ تفویض مجلس تک ہی محدود رہتی ہے (جیسا کہ پچھلی عبارتوں سے واضح ہو چکا ہے) حالانکہ عدالت مجلس کے بعد طلاق واقع کرتی ہے۔

جواب: آپ کا یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ موکل کا وکیل کو معزول کرنے کا اختیار یہاں بھی باقی ہے، البتہ معزول کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ شخص داخل کردہ درخواست واپس لے لے، درخواست واپس کرنا معزول کرنا ہوگا، اس سے پتہ چلا کہ موکل کا اختیار ابھی ختم نہیں ہوا بلکہ ابھی باقی ہے۔

جہاں تک بات رہی تفویض کی تو اس میں ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو مجلس کے بعد تک بھی تفویض پر دلالت کرتے ہوں۔

مثلاً ”متی شاء“، ”اذا شاء“ (جب چاہے)، ”متی ماشاء“، ”اذا ماشاء“ (جب بھی چاہے) چنانچہ ہدایہ میں ہے:

”ان قال لها طلقی نفسک متى شئت فلها ان تطلق فی المجلس وبعده لان کلمة متى عامة فی الاوقات کلها فصار کما اذا قال فی ای وقت شئت“ (هدایہ کتاب الطلاق ۲/ ۲۸۱) (دیکھئے: مقالہ مولانا ارشد شاداب)۔

مقالہ نگار حضرات میں سے ۱۴ مقالہ نگاروں کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ شوہر کی اس درخواست کو نہ تحکیم، نہ تفویض اور نہ توکیل کہا جاسکتا ہے، غیر مسلم عدالت کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوگا، اس فیصلہ کی وجہ سے عورت مطلقہ نہیں ہوگی اور وہ دونوں بدستور میاں بیوی رہیں گے۔

مولانا صبیح اختر، مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی، مفتی لطیف الرحمن، مولانا محمد احسن عبدالحق ندوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا افتخار احمد مفتاحی، مولانا اعطاء اللہ قاسمی، مولانا عبید اللہ ندوی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مفتی معز الدین قاسمی، مفتی شیر علی، مفتی محمد اقبال قاسمی در بھنگہ، مولانا محمد موسیٰ شمسی قاسمی، ڈاکٹر سید اسرار الحق سبیلی۔

ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ غیر مسلم کو حکم نہیں بنایا جاسکتا ہے اور غیر مسلم حج کا فیصلہ مسلمان پر نافذ نہیں ہو سکتا ہے، ان دلائل کا مختصر ذکر آگے آئے گا۔

مفتی ابوبکر قاسمی صاحب نے اپنے مقالہ میں لکھا ہے کہ بیوی کو طلاق دے کر تفریق تو خود کر دے البتہ بر بنائے احتیاط اپنے تحفظ کی خاطر غیر مسلم حج کے ذریعہ بھی اپنے فیصلہ کی تائید و توثیق کرائے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے جیسا کہ سورہ آل عمران کی آیت ۲۸ میں وارد الفاظ "إلا أن تتقوا منهم تقاة" میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔

حافظ شیخ کلیم اللہ صاحب عمری مدنی کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ درخواست کی حیثیت تفویض کی ہے اور غیر مسلم عدالت کو تحکیم کا اختیار نہیں دیا جاسکتا، اور غیر مسلم حج صاحبان کا فیصلہ اگر اسلامی قوانین کے مطابق ہو جس کی توثیق معتبر و مستند علماء یا اسلامی تحریکات وغیرہ کے ذریعہ ہو تو یہ فیصلہ قابل قبول ہوگا ورنہ نہیں، جیسا کہ موقر علماء کے فتاویٰ میں مذکور ہے۔

"ولا تتوقف صحة الزواج بما هو متبع في القوانين الاسترالية لأن الزواج والطلاق من باب الولاية ولا ولاية لغير المسلم على المسلم ولكن يجب ان يوثق هذا الزواج لدى الجهات الاسلامية المختصة بذلك" (فتاویٰ معاصرہ ۱/۳۰۲)۔

مولانا محمد شعیب عمر صاحب نے سوال نامہ میں درج سوالات میں سے کسی کا جواب نفی یا اثبات میں نہیں لکھا ہے۔

انہوں نے لکھا ہے کہ قضاء ولایت ہے اور کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً" (۱۳۱/۴)، کچھ مثالیں پیش کی اور ان پر سوالیہ نشان لگایا ہے۔

بعض حضرات نے اس سے تعرض نہیں کیا کہ کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل ہوتی ہے یا نہیں اور کافر کو حکم بنایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ البتہ اکثر مقالہ نگار حضرات اس پر متفق ہیں کہ کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوتی اور غیر مسلم حج و حاکم کا فیصلہ مسلمان پر نافذ نہیں ہوتا ہے، اور غیر مسلم کو حکم نہیں بنایا جاسکتا ہے۔

دلیل قرآن کریم کی آیت: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً" (سورہ نساء: ۱۳۱)۔

اس آیت کی تشریح میں شاطبی تحریر کرتے ہیں:

"إن حمل على انه اخبار لم يستمر من خبره، لو قوع سبيل الكافر على المؤمنين كثيراً بأسره واذلاله، فلا يمكن ان يكون المعنى الا على ما يصدقه الواقع و يطرد عليه، وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب ان يحمل" (الموافقات للشاطبي، المقدمة الثالثة عشرة ۱/۱۵۶، دار ابن عفان السعوديه)۔

یعنی آیت خبر کی صورت میں وارد ہوئی اور اس سے مراد امر ہے اور مطلب یہ ہے کہ شرعی اعتبار سے یہ درست نہیں کہ کافر کو مسلمانوں پر قانونی تسلط حاصل ہو۔

"يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً" (سورہ نساء: ۵۹)۔

"أولوا الأمر" سے مراد:

"واصح القول الواردة في المراد بأولى الأمر قولان:

الاول: اصل القرآن والعلم وهو اختيار مالك ونحوه... قالوا: هم الفقهاء والعلماء في الدين۔

الثاني: وهو أولى الأقوال بالصواب هم الأمراء والولاة... ويشتمل أمراء المسلمين في عهد الرسول وبعده، ويندرج فيهم الخلفاء والسلاطين والأمراء والقضاة وغيره ممن له ولاية عامة" (موسوعه ۶/۱۸۹)۔

حضرت مولانا تھانویؒ لکھتے ہیں: "أولوا الأمر" سے مراد خلفاء اسلام (یعنی مسلمان حکام مراد) ہیں، "ومنكم" اس کی کھلی دلیل ہے (اسلامی حکومت و



”ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بها أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا“ (سورة نساء: ۶۹)۔  
فقہی حوالے:

قاضی بننے کے لئے مسلمان ہونا بھی شرط ہے:

”الاسلام هو أحد الشروط التي يشترطها الفقهاء فيمن تقلدا لقضاء فلا يجوز تولية الكافر، لقوله تعالى: ”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا“ (سورة نساء: ۱۲، موسوعه ۲۳/۲۵۹)۔

”الصلاحية للقضاء لها شرائط: منها العقل، ومنها البلوغ ومنها الاسلام ومنها الحرية ومنها البصر ومنها النطق ومنها السلامة عن حد القذف... فلا يجوز تقليد المجنون والصبي والكافر والعبد والاعمى والأخرس والمحدود في القذف۔ لأن القضاء من باب الولاية بل هو اعظم الولايات، وهؤلاء ليست لهم أهلية أدنى الولايات، وهي الشهادة فلأن لا يكون لهم أهلية أعلاها اولى“ (بدائع الصنائع ۴/۲)۔

”كل من صلح شاهدا صلح قاضيا ومن لا فلا“ (معين الحكام ۲۵)۔

”لأن القضاء ولاية ولا ولاية لغير المسلم على المسلم فلا تقبل شهادته عليه، لقوله تعالى: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) وأجاز ابوحنيفة تقليد غير المسلم للقضاء بين أهل دينه“ (الفقه الاسلامي وادلته ۶/۷۲۲)۔

”القضاء ولاية عامة... أما الشروط المتفق عليها بين ائمة المذاهب فهي ان يكون القاضي عاقلا، بالغاً، حراً، مسلماً، سميعاً، بصيراً، عالماً بالأحكام الشرعية“ (الفقه الاسلامي وادلته ۶/۷۲۲)۔

”وكذا الكافر لا ولاية له على المسلم، حتى لا تقبل شهادته عليه، ولأن هذه ولاية نظرية فلا بد من التفويض الى القادر المشفق ليتحقق معنى النظر، والرق يزيل القدرة والكفر يقطع الشفقة على المسلم فلا تفويض اليهما“ (هدايه ۲/۱۹۳ كتاب الوكاله)۔

حکم و ثالث میں حاکم و قاضی کی صفت کا ہونا ضروری ہے۔

”ولهذا إذا كان المحكم بصفة الحاكم لأنه بمنزلة القاضي فيما بينهما فيشترط اهلية القضاء، ولا يجوز تحكيم الكافر“ (هدايه ۲/۱۲۷)۔

”وفي الهداية لا يجوز تحكيم الكافر لانعدام اهلية القضاء“ (فتح القدير ۴/۲۵۶ لبنان)۔

”ولا يجوز تحكيم الكافر والعبد والذمي والمحدود في القذف والفاقد والصبي لانعدام اهلية القضاء“ (هدايه ۲/۱۲۷)

اگر حج یا حاکم مسلمان نہ ہو تو اس کا فیصلہ قضاء قاضی کے قائم مقام نہ ہوگا۔

”لأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم كما هو مصرح في جميع كتب الفقه“ (الحيلة الناجزه/ص ۲۵)۔  
مفتی اقبال محمد زکریا صاحب کے مقالہ میں لکھا ہے کہ:

وہ ممالک جہاں غیر مسلم حاکم ہیں، حکومت کی باگ ڈور انہیں کے ہاتھ میں ہے، مسلمان وہاں اقلیت میں ہیں اور حکومتی اعتبار سے مسلمانوں کا کوئی وزن نہیں نہ اقلیت کے مذہبی قوانین کا کوئی پاس و لحاظ ہے، ایسے حالات میں مسلمان پرسنل لا (یعنی عائلی مسائل: نکاح، طلاق، خلع، وقف، ہبہ، وراثت، وصیت

وغیرہ) جیسے مسائل میں (جہاں قضاء قاضی ضروری ہے) مسلمان اپنے شرعی حاکم کے فیصلہ کے مطابق ہی عمل کریں گے۔ البتہ اس کے علاوہ (Criminal Code) میں انہیں حکومت کے فیصلے کے مطابق عمل کی گنجائش ہوگی۔

مولانا اقبال قاسمی اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں: جن فیصلوں کی بنیاد اتنی اور ایسی شہادتوں پر ہو جو شریعت کی نظر میں بھی کافی ہو اور قانون کی نظر میں بھی کافی ہو، تو اب یہ مقدمات دو طرح کے ہیں: ایک وہ جن میں محض سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے، قاضی کا حکم ضروری نہیں..... ایسے معاملات میں تو غیر مسلم حاکم بھی فیصلہ کر سکتا ہے، لیکن جن امور میں سبب شرعی کا پایا جانا کافی نہیں، بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے، ان میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر نہیں (غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے کچھ مسائل/ص ۱۳۸)۔

نزاعات کی ایک قسم ایسی ہے کہ اس میں قضاء قاضی شرط ہے اس میں قاضی مسلم با اختیار کا ہونا اشد ضروری ہے ایسا نہ ہونے کی وجہ سے بہت سی اسلامی ضرورتیں معطل ہی نہیں بلکہ مسلمان سخت مواخذہ شرعیہ میں مبتلا ہوتے ہیں (مستفاد کفایت المفتی ۲/۲۲۰)۔

اس قسم میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام فیصلہ نہیں کر سکتے اگر کریں گے تو شرعاً معتبر نہیں ہوگا۔

”لأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم كما هو مصرح في جميع كتب الفقه“ (الحيلة الناجزہ/۲۵)۔

وہ معاملات جن میں قضاء قاضی ضروری ہے اور ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ بسا اوقات کسی عورت کا شوہر مفقود ہو جاتا ہے اور عورت بھی نوعمر اور محتاج ہوتی ہے، متاخرین حنفیہ کے فتویٰ کے بموجب اس کے لئے گنجائش ہے کہ وہ اپنی طبعی و مالی مشکلات سے گلو خلاصی کے لئے کوئی راستہ اختیار کرے، لیکن اس کی تکمیل بغیر مسلم قاضی کے فیصلے اور حکم کے نہیں ہو سکتی، ہزاروں عورتیں اس مصیبت میں مبتلا ہیں، اور موجودہ حکومت کا قانون ان کی مصیبت رفع کرنے کے لئے ناکافی ہے اور مسلم قاضی کا نہ ہونا ان تمام مصائب کا ذمہ دار ہے (مستفاد کفایت المفتی ۲/۲۲۱)۔

غیر مسلم حج کا نکاح فسخ کر دینا غیر معتبر ہے، اور اگر عدالت اس کا فیصلہ بھی کر دے تو اپنے علاقہ کے قاضی شریعت سے رجوع ہو کر دوبارہ اپنے معاملہ کی تنقیح کرانی چاہئے (جدید فقہی مسائل ۱/۴۵۲، ۴۵۳)۔

فتاویٰ رحیمیہ میں ہے: غیر مسلم حج تفریق کرے تو کیا شرعاً اس کا فیصلہ معتبر ہے؟

جواب: غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں، لہذا الٹ کی نکاح نہیں کر سکتی اور اگر کرے تو وہ غیر معتبر ہے (فتاویٰ رحیمیہ ۸/۳۷۷)۔

غیر مسلم حج کے فیصلہ کے متعلق حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

اس بارے میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ کافی نہیں، البتہ یہ ممکن ہے کہ سیشن حج غیر مسلم سے درخواست کی جائے وہ اس معاملہ کے لئے کسی مسلمان عالم کو مجاز کر دے کہ وہ شرعی فیصلہ کر دے اور پھر سیشن حج اس کے فیصلہ کو اپنی عدالت سے نافذ کر دے (کفایت المفتی ۶/۱۳۲)۔

ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں کہ اگر غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کر دے تو عورت آزاد نہ ہوگی اور دوسرا نکاح نہ کر سکے گی (کفایت المفتی ۶/۱۶۶)۔

بہر حال خلاصہ جواب یہ ہے کہ سوال نمبر (۱) کے جواب میں حضرات مقالہ نگار کی جو آراء سامنے آئی ہیں وہ یہ ہیں کہ سوال میں مذکورہ صورت میں غیر مسلم حج کے فیصلہ سے طلاق واقع ہو جائے گی، اور غیر اسلامی عدالت کا یہ فیصلہ معتبر ہوگا یہ رائے (۱۷) حضرات کی ہے، ان ۱۷ میں سے دس حضرات کی رائے یہ ہے کہ غیر مسلم حج شوہر کا وکیل ہے اور غیر مسلم شخص کو طلاق دینے کا وکیل بنانا جائز ہے، ۵ حضرات نے شوہر کی اس درخواست کو تفویض طلاق پر محمول کیا ہے، مولانا محمد شاہ جہاں ندوی صاحب نے لکھا ہے کہ شوہر کی درخواست کو تفویض مقید مان سکتے ہیں، مولانا محمد فاروق در بھنگوی نے اس درخواست کو تحکیم کی ایک صورت مانا ہے، شوہر کی درخواست کو تحکیم یا تفویض یا وکیل نہیں کہا جاسکتا ہے، غیر مسلم عدالت کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوگا، اس فیصلہ کی وجہ سے عورت مطلقہ نہیں ہوگی اور وہ دونوں میاں بیوی رہیں گے (سبھی حضرات کے اسماء گرامی پہلے لکھے جا چکے ہیں)۔

مولانا محمد شاہ جہاں ندوی اور مولانا عبداللطیف صاحبان نے یہ بھی لکھا ہے کہ ”عدالت کے طلاق و فرقت کے فیصلہ کے بعد خود سے بھی شوہر طلاق دے دے۔“ مفتی ابوبکر قاسمی صاحب نے لکھا ہے کہ بیوی کو طلاق دے کر تفریق تو خود کر دے البتہ بر بنائے احتیاط اپنے تحفظ کی خاطر غیر مسلم حج کے ذریعہ بھی اپنے فیصلہ کی تائید و توثیق کر لے تو شرعاً اسکی گنجائش ہے۔

سوال نمبر ۲- دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آتی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے، عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا، اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے، اس صورت حال کا کیا حکم ہوگا اور شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟

مقالہ نگار حضرات میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ اس دوسری صورت میں شوہر کی دستخط تفویض طلاق نہیں ہے، اس دستخط کی کوئی حیثیت نہیں ہے، غیر مسلم حج کا فیصلہ شرعاً نافذ نہ ہوگا، غیر مسلم عدالت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ شوہر کے حق طلاق کو بالجرسلب کر لے اور جدائیگی کا فیصلہ کر دے۔ اس رائے کو اختیار کرنے والے حضرات کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا عبدالحق مفتاحی، مولانا شیر علی، مولانا محمد احسن عبدالحق ندوی، مفتی لطیف الرحمن، مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی، مولانا ذکاء اللہ شبلی، مولانا صبیح اختر، مولانا محمد موسیٰ شمس قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا عبید اللہ ندوی، مولانا افتخار مفتاحی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی معز الدین قاسمی، مفتی محمد اقبال درہنگہ، مولانا سید اسرار الحق سبیلی۔

اس رائے کے تعلق سے جو دلائل پیش کئے گئے ہیں وہی ہیں جو غیر مسلم کے قاضی اور حکم نہ بنائے جانے سے متعلق پہلی صورت کے تحت درج کئے گئے ہیں۔ حضرت مفتی کفایت اللہ دہلوی اور حضرت مفتی عبدالرحیم لاجپوری قدس سرہما کے فتاویٰ کے حوالہ سے درج ذیل سوال و جواب بھی لکھے ہیں:

سوال: حکومت موجودہ میں حاکم وقت اگر کسی عورت کو آزادی کی درخواست دینے پر بغیر رضامندی شوہر حکم آزادی دے دے تو وہ عقد ثانی کر سکتی ہے یا نہیں؟  
جواب: اگر غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کر دے تو عورت آزاد نہ ہوگی، اور دوسرا نکاح نہ کر سکے گی (کفایت الفتی ۶/۱۳۵)۔

سوال: بمبئی میں ایک لڑکی کی شادی ہوئی پانچ برس ہوئے لڑکا افریقہ میں ہے، فی الحال لڑکی کی عمر ۲۰ برس کی ہے، شادی کے بعد لڑکے نے اس کو نہیں بلایا، نہ نفقہ وغیرہ بھیجتا ہے، خط لکھے جواب ندارد، طلاق کا مطالبہ کیا جب بھی جواب نہیں دیا، بالآخر بمبئی کورٹ میں مقدمہ دائر کر کے طلاق حاصل کی، کیا یہ طلاق واقع ہوئی؟ ورنہ حصول طلاق کی کیا صورت ہو؟

جواب: صورت مسئلہ میں غیر مسلم مجسٹریٹ "حج" کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہے، لہذا لڑکی نکاح نہیں کر سکتی، اور اگر کرے تو وہ غیر معتبر ہے، لہذا اس مقدمہ کو مسلم جماعت یعنی دیندار مسلم پنچایت کے سامنے پیش کیا جائے جس میں ماہر عالم بھی ہوں، یہ پنچایت شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ تحقیق کر کے فسخ نکاح کا فیصلہ کرے تب عورت شرعی نقطہ نظر سے بہ موجب آزادی ہوگی (فتاویٰ رحیمیہ ۲/۱۳۳، مکتبہ رحیمیہ راندر)۔

اگر عدالت میں حج نے زبردستی طلاق شوہر سے لکھوائی تحریری طور پر، یا زبردستی طلاق نامہ پر انگوٹھے کا نشان لگوا لیا، چاہے حج مسلم ہو یا غیر مسلم ہر حال میں اس طرح سے طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ شوہر نے زبان سے طلاق نہیں دی اور نہ ہی اپنی مرضی سے انگوٹھے کا نشان لگایا، تحریری طلاق اس وقت پڑتی ہے جب شوہر اپنی مرضی سے طلاق لکھ کر بیوی کو دے دے یا اپنی مرضی سے طلاق نامہ پر انگوٹھے کا نشان لگا دے تب جا کر طلاق پڑتی ہے، غیر مسلم حج کی عدالتی طلاق سے طلاق واقع نہ ہوگی، شرعاً عدالت کا فیصلہ اور طلاق غیر معتبر ہے، برطانیہ کی عورت کی طرف سے عدالت میں جو درخواست آتی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور ہوگا اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے اس صورت کی بھی شریعت اسلامیہ میں کوئی حیثیت نہیں ہے، اور شوہر کے دستخط کی بھی کوئی حیثیت نہیں ہے، وہ ہباء منشور کے مانند ہے، گویا کہ یہ ایک قسم کا ظلم و ستم اور جبری طلاق ہوئی، تم مانو یا نہ مانو عدالت کارروائی کے بعد جو فیصلہ کرے گی وہی معتبر ہوگا، حالانکہ غیر مسلم حج کا فیصلہ شرعی نقطہ نظر سے معتبر نہیں ہے، لہذا برطانیہ کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ اپنے یہاں دارالقضاء قائم کریں، اور اس کے مطابق شرعی فیصلہ کریں، نظام قضاء کی اہمیت کا سب سے نازک پہلو یہ ہے کہ غیر مسلم حج کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر نہیں ہے، اس طرح جو عورتیں سرکاری عدالتوں سے اپنا نکاح فسخ کر لیں تو چاہے وہ بجائے خود اسلامی قانون کے مطابق ہی کیوں نہ ہو یہ فیصلے غیر معتبر ہیں، وہ عورت اپنے شوہر کی زوجیت میں باقی رہتی ہے اور یہ (غیر مسلم حج کے فسخ نکاح کے فیصلہ کے بعد کا) نکاح نادرست ہوتا ہے، نیز اس کے بعد تعلقات معصیت قرار پاتے ہیں، ایسی خواتین کے لئے اسلامی اور شرعی زندگی کا واحد نظام قضاء کا قیام ہے، اس طرح انگلستان میں نظام قضاء کے بعد مسلم پرسنل لا کا نفاذ مکمل اسلامی طریقے پر ہوتا ہے گا (سورہ نساء: ۵۸، ۵۹، اس مسئلہ کی مکمل تفصیل دیکھئے: معارف القرآن ۲/۳۳۳ تا ۳۵۳ فرید بک ڈپو دہلی)۔



مفتی محمد اشرف، مولانا خورشید انور اعظمی اور مولانا عبداللطیف پالنپوری کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں شوہر نے محض عدالت کے دباؤ میں قانونی مجبوریوں کے پیش نظر ایک تحریر دے دی ہے، ہمارے فقہاء اس امر میں متفق ہیں کہ جو طلاق جبراً کی جائے وہ نافذ نہ ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ تحریری طلاق زبانی کے مقابلہ میں ضرورہً جائز ہے اور چونکہ یہاں ضرورت نہ تھی اس لئے طلاق جائز نہیں ہے، یہی رائے مولانا رضوان الحسن مظاہری صاحب کی بھی ہے۔

”فلو أكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق، لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا۔ كذا في الخانية“ (ردالمحتار ۲/۲۲۰، البحر الرائق ۲/۲۲۹ کتاب الطلاق)۔

”وان لم يقر أنه كتابه ولم تقم بينة لكنه وصف الأمر على وجه لا تطلق قضاء ولا ديانة، وكذا كل كتاب لم يكتبه بخطه ولم يمله بنفسه لا يقع الطلاق ما لم يقر أنه كتابه“ (ردالمحتار ۲/۲۲۹ باب الصريح)۔

وجاستدلال:..... جب فقہاء کے نزدیک بلا ضرورت تحریر سے طلاق کا وقوع نہیں ہوتا تو جو طلاق جبراً تحریر کرائی جائے بدرجہ اولیٰ واقع نہ ہوگی۔

مفتی ابوبکر قاسمی صاحب نے لکھا ہے کہ اگر عورت نے غیر مسلم عدالت میں غیر مسلم حج کے پاس رشتہ نکاح ختم کر دینے کی درخواست دی اور شوہر نے بخوشی عدالت کے فیصلہ کو منظور کرنے کے ثبوت کے لئے دستخط کر دیا اور پھر غیر مسلم حج نے علاحدگی کا فیصلہ کر دیا تو شوہر کے اس دستخط کی حیثیت تحریری طلاق کی ہوگی، ایسی صورت میں عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔

”کما قال الفقهاء: الكتاب كالخطاب في حق الغائب والحاضر“ (هدایہ جلد چہارم مسائل شتی)۔

”قال في ردالمحتار: ولو قال: اكتب طلاق امرأتی كان اقراراً بالطلاق وان لم يكتب“ (ردالمحتار ۲/۲۶۵) حافظ شیخ کلیم اللہ عمری مدنی صاحب نے تحریر فرمایا ہے کہ غیر مسلم عدالتوں میں مسلم عورتوں کا خلع وغیرہ کے لئے رجوع کرنا درست نہیں ہے بلکہ معتبر و مستند علماء یا اسلامی تحریکات وغیرہ کے ذریعہ خلع کا مطالبہ کیا جائے پھر اس خلع پر عدالتوں کے ذریعہ توثیق کی جائے تو مناسب ہے۔

مولانا سلمان پالنپوری، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مفتی محمد اشرف قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا ارشد شاداب، مولانا اختر امام عادل قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی، مولانا محمد رمضان علی اور مفتی عبدالرحیم قاسمی صاحبان نے اس صورت کو تفویض یا توکیل بالطلاق پر محمول کیا ہے اور عدالت کے فیصلہ کو معتبر و نافذ مانا ہے اور اس فیصلہ سے شرعاً طلاق واقع ہو جائے گی، اور رشتہ نکاح ختم ہو جائے گا۔

مفتی عبدالرحیم قاسمی صاحب لکھتے ہیں کہ فقیہ الامت حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی نے تحریر فرمایا ہے کہ مرد اگر حاکم وقت کے سامنے درخواست پیش کرتا ہے یا مطبوعہ فارم پر سمجھ کر بغیر جبر و اکراہ کے دستخط کر دیتا ہے جس میں یہ لکھا ہوتا ہے کہ مذکورہ نکاح فسخ کر دو تو اس صورت میں حاکم وقت کو مرد اپنا وکیل بناتا ہے کہ وہ اس کا وکیل بن کر اس کی تکمیل کرے اور اس کا جو نکاح مسماۃ کے ساتھ ہے اس کو فسخ کرے یا طلاق دے دے اس صورت میں نکاح ٹوٹ جائے گا اور شرعاً طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ غیر مسلم کو بھی وکیل بنا کر اس طرح کام کرنا درست ہے (اسلامی قانون نکاح و طلاق/ص ۱۵۰)۔

مفتی عارف باللہ قاسمی صاحب نے اس صورت کو تفویض طلاق پر اکراہ قرار دیا ہے اور لکھا کہ اکراہ کی صورت میں بھی تفویض طلاق درست ہوتی ہے اور حوالہ میں علامہ سرخسی کی درج ذیل عبارت نقل کی ہے:

”لو اكره بوعيد تلف حتى يحصل عتق عبده في يد هذا الرجل أو طلاق امرأته ولم يدخل بها ففعله فطلق ذلك الرجل المرأة أو اعتق العبد وقع الطلاق والعتاق لان الاكراه لا يمنع صحة الاعتاق والطلاق“ (مبسوط کتاب الاكراه، باب الاكراه على ما يجب به عتق او طلاق)۔

مولانا انور علی اعظمی اور مولانا اشتیاق احمد اعظمی قاسمی صاحبان نے لکھا ہے کہ اس صورت حال میں شریعت کی نگاہ میں فیصلہ معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ حج مسلمان ہو اور اسلامی شریعت کے احکام سے واقف ہو اور تفریق کی جملہ کارروائی شرعی اصولوں کے مطابق انجام دے تو اس کا فیصلہ تفریق و طلاق نافذ ہوگا، بصورت دیگر عدالت کا فیصلہ عورت کے لئے ناکافی ہوگا، اور عدالتی فیصلہ کے بعد اس عورت کو شرعی پنچایت یا امارت شرعیہ جیسے ادارہ میں اپنا مقدمہ دائر کر کے فسخ نکاح کا فیصلہ کرانا ہوگا، کیونکہ مذکورہ صورت میں شوہر عدالت کے دباؤ کی وجہ سے دستخط کرنے پر مجبور ہوگا، لہذا اس کے دستخط کو تفویض طلاق پر محمول نہیں

حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے الحیلۃ الناجزہ میں اس مسئلہ کی بھرپور وضاحت کی ہے وہ لکھتے ہیں کہ ہندوستان کی جن ریاستوں میں قاضی شرعی موجود ہے وہاں تو معاملہ سہل ہے اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی موجود نہیں ہیں ان میں وہ حکام حج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔

”کما فی الدر المختار ویجوز تقلید القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرا ذکرہ مسکین وغیرہ“  
لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے نسخ وغیرہ بالکل نہیں ہو سکتا۔

”لأن الكافر ليس بأهل القضاء على المسلم كما هو مصرح في جميع الكتب للفقہ“ (الحیلۃ الناجزہ / ص ۳۵)۔

مولانا محمد فاروق قاسمی در بھنگوی نے لکھا ہے کہ اگر شوہر نے اس شرط کو پڑھ کر بخوشی و رضادستخط کر دیا ہے تو شوہر کے اس دستخط کی حیثیت ”امر بالید“ کی ہوگی، جب بھی حاکم فیصلہ کرے گا اس کا اعتبار از روئے شرع درست ہوگا۔

اگر شوہر نے اس شرط کو پڑھ کر بخوشی و رضادستخط کر دیا تو شوہر سے اس دستخط کی حیثیت ”امر بالید“ کی ہوگی، گویا شوہر کا پڑھ کر بخوشی دستخط کر دینا اپنے رشتہ ازدواج کا معاملہ بخوشی حاکم کے سپرد کر دینا ہے کہ وہ باقی رکھے یا نہ رکھے اور یہی مطلب ہے ”امر بالید“ کا جیسا کہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

”الأمر بمعنى الحال والید بمعنى التصرف والمعنی حال طلاق المرأة الذی جعله زوجها فی تصرفها“۔

”وفی البدائع لما جعل الأمر ییدا فقد خیرا بین اختیارها لنفسها و بین اختیارها زوجها“ (بدائع ۳/۲۴۸)۔  
لہذا اس صورت میں جب بھی حاکم فیصلہ کرے گا اس کا اعتبار از روئے شرع درست ہوگا۔

مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی صاحب نے لکھا ہے کہ عورت درخواست تفریق دیتی ہے تو یہ اس کی جانب سے توکیل بالخلع ہوگی، اب اگر شوہر سے کافر حج دستخط لے لیتا ہے تو اس کی جانب سے بھی توکیل بالطلاق مانی جائے گی، نیز امام محمدؒ و واحد کے لئے جانبین کی توکیل کو جائز سمجھتے ہیں، لہذا موجودہ صورت حال میں امام محمدؒ کے قول کو اختیار کر کے عدالت کے اس فیصلہ کو خلع ماننا جائز ہونا چاہئے۔

حوالہ میں درج ذیل عبارتیں پیش کی ہیں:

”ویجوز بالنکاح والخلع والصلح عن دم العمد والکتابة“ (بدائع الصنائع ۵/۲۰، کتاب الوکالہ)۔

”والضابط فیہ ان کل من یصح ان یتصرف بالخلع لنفسه جاز توکیلہ، ووکالته ذکر او انشی، مسلما او کافرا، محجورا علیہ او رشیدا، لأن کل واحد منهم یجوز ان یوجب الخلع فصح ان یکون وکیلا و مؤکلا فیہ“ (الموسوعة الفقیہ ۱۹/۲۵۱ مادہ خلع مطبوعہ کویت)۔

لہذا عورت اگر غیر شرعی عدالت میں مطالبہ تفریق کی درخواست پیش کرتی ہے تو اس کو عورت کی طرف سے عدالت کے کافر قاضی کو خلع کا وکیل بنانا منظور ہوگا۔ اتنی بات تو غالباً متفق علیہ معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کا دستخط توکیل بالطلاق پر دلالت کرتا ہے، جامعین موسوعہ نے مختلف کتابوں کے حوالہ سے یہ بات لکھی ہے۔

”اتفق الفقہاء علی أن الايجاب فی عقد الوکالۃ یتحقق بالخط أو الکتابة الدالة علی ذلك، لأن الکتابة فعل یدل علی المعنی۔“

ومثل الحنفیۃ بذلك بما لو أرسل أحد لآخر غائب کتابا معنونا و مرسوما بتوکیلہ ایاہ بأمر ما و قبل الآخر الوکالۃ انعقدت“ (الموسوعة ۱۱/۳۵ مادہ وکالۃ مطبوعہ کویت)۔

شخص واحد جانبین کا وکیل ہو سکتا ہے؟ اس سلسلہ میں درج ذیل عبارت پیش کی ہیں:

”والواحد لا یصلح فی الخلع وکیلا من الجانبین، بأن وکلت رجلا بالخلع فوکلہ الزوج ایضا سواء کان البذل



مسی اولاً، وعن محمدانہ يصلح كذا في البزازیہ“ (البحر ۱۵۷/۲ کتاب الطلاق باب الخلع)۔

مفتی اقبال محمد ٹنڈکاروی صاحب لکھتے ہیں کہ اس صورت میں عورت نے اگر کسی مال کے عوض اپنے رشتہ نکاح کو ختم کرنے کی درخواست دی اور عدالت کے سامنے شوہر نے اس مال کے عوض خود طلاق یا خلع کا لفظ استعمال کرنے کے بعد دستخط کر دیا تو اس کی حیثیت خلع کی ہوگی۔

مفتی صاحب نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ: اگر صورت حال یہ ہے کہ عورت خلع چاہتی ہے مگر شوہر نہیں چاہتا اور نہ طلاق دیتا ہے تو عدالت (دارالقضاء کے قاضی) تحقیق کے ذریعہ اس نتیجہ تک پہنچ جائے کہ زوجین حدود اللہ قائم نہیں رکھ سکیں گے، دونوں کا نباہ دشوار ہو چکا ہے تو عدالت شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کر سکتی ہے، جیسا کہ حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب نے اس طرف اپنا رجحان ظاہر کرتے ہوئے پاکستان کے دو مقدموں کا حوالہ دیا ہے (بحوالہ فقہی مقالات ۲/۱۳۱-۱۳۲ از مزم بکڈ پو)۔

بہر حال مغربی ممالک کے مسلمانوں کے حالات کے اعتبار سے اس مسئلہ میں حضرت امام مالکؒ کی رائے زیادہ قوی ہے اور یہی رائے اکثر فقہاء امام اوزاعی، اسحاق، شعبی، امام شافعیؒ کی ہے اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے بھی اس مسئلہ میں امام مالکؒ کی رائے کو پسند کیا ہے، وہ رقم طراز ہیں:

ہمارے زمانے میں جہالت اور احکام شرعی سے بے خبری اور اس وجہ سے ازدواجی زندگی میں ظلم و ستم اور اختلاف کی روشنی اگر اس مسئلہ میں فقہاء مالکیہ کی رائے قبول کر لی جائے تو شاید مناسب ہو (جدید فقہی مسائل، اضافہ شدہ ایڈیشن ۳/۲۱۰)۔

مفتی محمد اشرف اور مولانا خورشید انور اعظمی کی رائے یہ ہے کہ اگر شوہر اس دستخط پر بدرجہ مجبوری راضی ہوا ہے تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ جس طرح طلاق مکروہ واقع ہوتی ہے اسی طرح توکیل بالطلاق بھی اکراہ کے ساتھ درست ہوتی ہے۔

”فان طلاقه صحيح ای طلاق المکره و شمل ما إذا أکره علی التوکیل بالطلاق فوکل فطلق الوکیل فانه یقع“ (ردالمحتار ۲/۲۳۸)۔

”إذا أکره علی التوکیل فوکل فطلق الوکیل فانه یقع وفي الخانیة: رجل أکره السلطان لیوکلہ بطلاق امرأته فقال الزوج مخافة الحبس والضرر: أنت وکیل ولم یزد علی ذلك وطلق امرأته ثم قال المؤکل: لم أؤکلہ بطلاق امرأتی قالو: لا یسمع منه ویقع الطلاق لأنه أخرج الکلام جواباً لخطاب الامر والجواب یضمن إعادة مافی السوال“ (البحر الرائق ۲/۲۳۸)۔

مولانا سلمان پالنپوری نے اس صورت میں شوہر کے دستخط کرنے کی درج ذیل دو حیثیتیں اور ذکر کی ہیں: ۱- یہ جانتے ہوئے کہ عدالت کا فیصلہ تفریق طلاق معتبر نہیں ہے، صرف عدالتی چکروں یا گرفت اور جواب دہی سے جان چھڑانے کے لئے دستخط کر دیا تو شوہر کے دستخط کی حیثیت توکیل بالطلاق کی نہ ہوگی۔

۲- شوہر نے فیصلہ عدالت منظور کرنے کے لئے بطور وعدہ دستخط کیا تو شوہر کے دستخط کی حیثیت وعدہ قبول فیصلہ کی ہوگی۔

دونوں صورتوں کا حکم یہ لکھا ہے کہ شرعی تفریق اور طلاق واقع نہ ہوگی، فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

”امراة قالت لزوجها: أترید أن اطلق نفسي؟ فقال: نعم فقالت: طلقت نفسي، ان کان الزوج نوی تفویض الطلاق إليها تطلق واحدة، وإن عنی بذلك طلق نفسك ان استطعت لا تطلق، رجل قال لغيره: أترید أن اطلق امرأتک ثلثاً؟ فقال الزوج: نعم، فقال الرجل: طلقت امرأتک ثلثاً قالوا: تطلق ثلثاً، والصحيح ان هذا وما تقدم سواء انما یقع الطلاق إذا أراد الرجل تفویض الطلاق الیه“ (فتاویٰ قاضی خان ۲/۲۵۲ فصل فی الطلاق الذی یكون من الوکیل)۔

رضابر قضاء اور وعدہ قبول فیصلہ سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، کیونکہ طلاق کے باب میں مشہور ضابطہ ہے کہ جب وقوع طلاق میں شک ہو جائے تو طلاق واقع نہیں ہوتی۔ ہدایہ میں ہے:

”فلا تطلق بالثک والاحتمال“ (هدایہ ۲/۳۶۵، فصل فی اضافة الطلاق الی الزمان)۔



سوال نمبر ۳: تیسری صورت یہ ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا تو مگر دستخط و تفویض پر تیار نہیں ہوا، اور عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ جبکہ اس صورت میں جو فیصلہ ہوا ہے اس کی بابت شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے۔

اس صورت کا حکم (تقریباً سبھی مقالہ نگار حضرات نے) ایک ہی تحریر فرمایا ہے، ان حضرات کے الفاظ اگرچہ کچھ مختلف ہیں لیکن مفہوم سب کا ایک ہی ہے۔ غیر مسلم جج و حاکم نے حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوگا اور شرعاً تفریق و طلاق واقع نہیں ہوگی۔

ان حضرات کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا شیر علی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی قاسمی، مولانا انور علی اعظمی، مولانا اختر امام عادل قاسمی، مفتی ابو بکر قاسمی، مفتی محمد اقبال قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا سلمان پالپوری، مولانا محمد شاہ جہاں ندوی، مولانا محمد فاروق در بھنگوی، مفتی محمد اشرف، مولانا عبداللطیف پالپوری، مفتی لطیف الرحمن، مولانا ارشد شاداب، مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی، مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا محمد احسن عبدالحق ندوی، مولانا ذکاء اللہ شبلی، مولانا عبدالحق مفتاحی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مفتی معز الدین قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عبید اللہ ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا افتخار احمد مفتاحی، مولانا محمد موسیٰ شمسی قاسمی، مولانا صبیح اختر، مولانا عبدالقیوم پالپوری، مولانا رضوان احسن مظاہری اور مولانا محمد رمضان علی۔

اس بابے کے تعلق سے جو دلائل پیش کئے گئے ہیں وہی ہیں جو سوال نامہ میں درج پہلی صورت کے جواب کے ذیل میں غیر مسلم قاضی اور حکم بننے کی صلاحیت نہ ہونے کے تعلق سے لکھے گئے ہیں۔

حافظ شیخ کلیم اللہ عمری صاحب نے تحریر فرمایا ہے کہ ”غیر اسلامی عدالتوں کو میاں بیوی کے مابین تفریق کرانے کا حق حاصل نہ ہوگا، البتہ عدالت کا فرض ہے کہ قانونی کارروائی کے ذریعہ شوہر کو عدالت میں حاضر کیا جائے اور اسلامی قانون کے مطابق کارروائی کی جائے۔“

مفتی محمد اقبال ٹنکاروی صاحب کا جواب درج ذیل ہے: عورت کی درخواست آنے کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا تو مگر دستخط و تفویض پر تیار نہیں ہوا تو ایسی صورت میں اگر عدالت کے قاضی تحقیق کے ذریعہ اس نتیجے پر پہنچ جائیں کہ زوجین حدود اللہ قائم نہیں کر سکیں گے تو عدالت شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کر سکتی ہے۔

مفتی صاحب نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ دوسری صورت کے حکم کے تحت درج کئے جا چکے ہیں۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی صاحب نے اس صورت کو قضاء علی الغائب قرار دیا ہے، ان کا جواب حسب ذیل ہے:

اگر قاضی خواہش نفس کا پیروکار نہ ہو، فیصلہ کرنے میں لوگوں کی رعایت نہ کرتا ہو بلکہ حق اور دلائل و شواہد سے جو راجح ہو اس پر فیصلہ کرتا ہے، لاپنجی اور حریص نہ ہو، دوسری جانب اگر شوہر متعنت ہے اور وہ عدالت کی جانب سے نوٹس ملنے کے بعد حاضر نہیں ہوا، یا ہو مگر دستخط پر راضی نہیں، ایسی صورت میں قاضی کا فیصلہ قضاء علی الغائب کی قبیل سے ہوگا، جس میں ائمہ فقہ کا اختلاف ہے، پھر بھی فقہاء اس نسخ کو نافذ مانتے ہیں۔

”وفی نفاذ القضاء علی الغائب روایات عندنا فعلی القول نفاذہ یسوغ للحنفی ان یزوجها من الغیر بعد الحدۃ“ (شامی ۲/۵۱۳، خیر الفتاویٰ ۵/۱۷۰)۔

عبارت محولہ سے معلوم ہوا کہ کسی مختلف فیہ مسئلہ میں اگر قاضی فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اس لئے یہ نکاح فسخ ہو گیا اور وہ عورت عدت گزارنے کے بعد دوسرے سے شادی کر سکتی ہے۔

مفتی عارف باللہ قاسمی نے اس صورت کے جواب میں جو تفصیل تحریر کی ہے وہ حسب ذیل ہے:

یورپی ممالک میں جہاں نکاح کے امور عدالت کی زیر نگرانی انجام دیئے جاتے ہیں یا شرعی طور پر ایجاب و قبول کے بعد قانونی کارروائی عدالت میں انجام دینا ضروری ہوتا ہے وہاں بوقت نکاح یا بوقت کارروائی شوہر کی جانب سے حاکم و قاضی کو طلاق کی تفویض بھی کرنی ہوتی ہے، کہ عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ ہم دونوں کے مابین تفریق کر دے، لہذا ان کے سابق قاضی شرعی فیصلہ مولوی اپنے ایک فتویٰ میں لکھتے ہیں:

یورپی قوانین اجمالی طور پر قاضی کو طلاق دینے کا اختیار دیتے ہیں، پس جب مسلمان یورپی قانون کے مطابق عقد نکاح کرتا ہے تو گویا وہ قاضی کو طلاق

دینے کے اختیار کے قانون کو ماننے کا صراحتہ اقرار کرتا ہے (فتویٰ [www.mawlawi.net](http://www.mawlawi.net) ۱۰۲)۔

اور اگر صراحتہ اس کو تسلیم کرنے کا اقرار نہ کرے پھر بھی قاعدہ ”المعروف بالعرف كالمشروط شرطا“ (قواعد الفقہ لمحمد عمیم الاحسان المجدد - البرکتی / ۳۳۲) کے تحت یورپی معاشرہ اور یورپی عدالتوں میں اس قانون کے معروف و مشروط ہونے کی وجہ سے عدالت کی زیر نگرانی عقد نکاح انجام دینے کی صورت میں وہ اس کو تسلیم کرنے والا قرار دیا جائے گا۔

پس اگر زوجین ان ممالک کے رہنے والے ہوں یا ان میں سے کوئی ایک ان ممالک کا رہنے والا ہو اور وہاں کے قانون کے مطابق عقد نکاح کو انجام دیا گیا ہو، یا شرعی طور پر ایجاب و قبول کے بعد عدالتی طور پر نکاح کی کارروائی انجام دی گئی ہو، پھر عورت کی درخواست پر عدالت تفریق کا فیصلہ شوہر کی حاضری کے بغیر کرتی ہے تو اس فیصلہ سے تفریق واقع ہو جائے گی؛ کیونکہ عدالت کو شوہر کی جانب سے تفویض طلاق کی وجہ سے بحیثیت وکیل تفریق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہے؛ کیونکہ اس صورت میں عدالت کی حیثیت وکیل کی ہے، اور یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ غیر مسلم وکیل کی تفریق بھی شریعت میں معتبر ہوتی ہے۔

لیکن عدالت کی جانب سے جو فیصلہ ہوگا اس کو تسلیم کرنے پر دستخط کرنے سے عدالت کے سامنے انکار کی صورت میں عدالت کے جانب سے تفریق کا فیصلہ معتبر نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اس مسئلہ میں غیر مسلم عدالت کی حیثیت ایک وکیل سے زیادہ نہیں ہے، اور کسی کو طلاق واقع کرنے کا وکیل بنانے کے بعد اس کی وکالت کو ختم کرنے کا شوہر کو اختیار رہتا ہے۔

”ان للمؤکل ان يعزل وكيله الطلاق“ (البحر الرائق: كتاب الطلاق، فصل في المشيئة)  
(مؤکل کو یہ اختیار ہے کہ وکیل طلاق کو معزول کر دے)۔

چونکہ اس صورت میں شوہر فیصلہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر رہا ہے، جبکہ وہ اس کو پہلے وکیل بنا چکا ہے، تو گویا دستخط سے انکار اس معنی میں ہے کہ اگر عدالت تفریق کا فیصلہ کرتی ہے تو وہ ہمیں تسلیم نہیں، اس طرح وہ تفریق واقع کرنے کے اس اختیار کو سلب کر لے رہا ہے، جو اس نے پہلے بحیثیت وکیل عدالت کو دیا تھا، اور اگر فیصلہ کے بعد دستخط سے انکار کی صورت میں پیش آئی تو چونکہ تفریق واقع کرنے کے وقت عدالت کی وکالت باقی تھی اس لئے یہ تفریق معتبر ہونی چاہئے۔

ہاں اگر عدالت کو ایسے الفاظ میں طلاق تفویض کی گئی ہے جس میں شوہر کو رجوع کا اختیار باقی نہیں رہتا (اور عموماً ایسا ہی ہوتا ہے) تو پھر اس صورت میں اس کا دستخط سے انکار کرنا عدالت کی وکالت کو ختم نہیں کر سکتا، اور اس صورت میں دستخط سے انکار کے باوجود تفریق کا فیصلہ معتبر ہوگا، مثلاً شوہر کی جانب سے تفویض ان الفاظ میں ہو کہ اگر عدالت میری بیوی کو مجھ سے جدا کرنا چاہے تو اسے یہ اختیار ہے، یا میری بیوی کو عدالت جب بھی مجھ سے جدا کرنا چاہے کر سکتی ہے، تو پھر اس صورت میں اسے رجوع کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ یہ تو وکیل کے بجائے تملیک ہے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

”فإن قيده بالمشيئة بأن قال له: طلق امرأتك إن شئت، فهذا تمليك عند أصحابنا الثلاثة“ (بدائع الصنائع ۱۳۲/۲)  
(اگر طلاق واقع کرنے کے اختیار کو مشیت کے ساتھ مقید کر دیا، اور اس سے اس طرح کہا: اگر تو چاہے تو میری بیوی کو طلاق دے دے تو یہ ہمارے تینوں اصحاب (امام ابوحنیفہ اور صاحبین) کے نزدیک تملیک ہوگی)۔

اور وکیل کی وکالت ختم کرنے کے اختیار کی طرح تملیک کو ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، علامہ محمود البخاری لکھتے ہیں:

”وهذا النوع من التمليك لا يقبل الرجوع“ (المحيط البرهاني) (اس طرح کی تملیک رجوع کو قبول نہیں کرتی)۔

یہ تفصیل تو ان ممالک کے پس منظر میں ہے جن میں عقد نکاح کو عدالت کی نگرانی میں کرنا یا اس کی عدالتی کارروائی کرنا ضروری ہوتا ہے، اور عقد نکاح کی کارروائی کے ضمن میں شوہر کی جانب سے عدالت کو طلاق کی تفویض قانونی طور پر کرنی ہوتی ہے، لیکن اگر زوجین یا ان میں سے کوئی ایک ان ممالک کے رہنے والے ہوں جن ممالک میں نکاح کے لئے عدالت کی نگرانی ضروری نہیں، یا جہاں عدالت کو تفویض طلاق کا قانون نہیں ہے، اور ان کا نکاح تفویض طلاق کے قانون کو ماننے بغیر ہوا ہے، پھر ایسی صورت میں عورت ان ہی ممالک کے غیر مسلم عدالت سے طلاق و تفریق کا مطالبہ کرے، یا کسی دوسرے ملک (جہاں تفویض طلاق کا قانون ہے) کے غیر مسلم عدالت سے طلاق کا مطالبہ کرے، جبکہ ان کا نکاح اس ملک میں نہیں ہوا ہے یا اس کی کارروائی اس ملک میں نہیں ہوئی ہے، اور عدالت شوہر کی جانب سے فیصلہ کو قبول کرنے کے دستخط کے بغیر یا اس کی حاضری کے بغیر عورت کے حق میں فیصلہ کر دے اور تفریق کا فیصلہ صادر کر دے، تو اس صورت

میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ تفریق معتبر نہیں ہو سکتا، کیونکہ غیر مسلم عدالت اور اس کے غیر مسلم قاضی کو شوہر پر ایسی ولایت حاصل نہیں ہے جس سے اسے تفریق کا حق ہو، جیسا کہ یہ بات لکھی جا چکی ہے۔

سوال نمبر ۴- کیا مسئلہ میں اس سے بھی کچھ فرق پر دیکھا جاسکتا ہے کہ حج اگرچہ غیر مسلم حکومت و غیر مسلم عدالت کا ہے، مگر مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے، تو کیا اس کو ”مسلم حاکم و قاضی“ کی حیثیت دی جاسکتی ہے، اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے؟ تقریباً سبھی مقالہ نگار حضرات اس پر متفق ہیں کہ حج اگرچہ غیر مسلم حکومت و غیر مسلم عدالت کا ہے، مگر مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت مسلمانوں کے نکاح کے فسخ و تفریق کا کام بھی کرتا ہے اور وہ فیصلہ شرعی قاعدہ کے مطابق کرتا ہے نیز احکام شرعیہ کے موافق اسے فیصلہ کرنے کا اختیار ہو تو اس کا فیصلہ فسخ و فرقت معتبر ہوگا اور اسے مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے، اور اگر اس کا فیصلہ شریعت کے خلاف ہو تو اس کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔ اس رائے کے حاملین کے اسماء گرامی یہ ہیں:

مولانا شیر علی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا محمد احسن عبدالحق ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مفتی لطیف الرحمن، مولانا ارشد شاداب، مولانا صبیح اختر، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا محمد موسیٰ شمس قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری قاسمی، مولانا افتخار احمد مفتاحی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عبدالحمی مفتاحی، مفتی محمد اقبال قاسمی، مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی، مولانا اختر امام عادل قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مفتی اقبال محمد نیکاروی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مولانا انور علی اعظمی، مولانا محمد فاروق قاسمی در بھنگوی، مفتی محمد ابوبکر قاسمی، مفتی محمد اشرف، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی، مولانا محمد ذکاء اللہ شبلی، مولانا ڈاکٹر سید اسرار الحق سبیلی، مفتی معز الدین قاسمی، مفتی عارف باللہ قاسمی، مولانا محمد رمضان علی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا سلمان پالنپوری۔

بعض حضرات نے یہ قید لگائی ہے کہ مسلمان اس کے حج و حاکم بنائے جانے سے راضی ہوں، جیسے مولانا عبداللہ ندوی، مولانا محمد رمضان علی، مولانا رضوان الحسن مظاہری وغیرہ۔

اس رائے کے تعلق سے درج ذیل دلائل پیش کئے گئے ہیں:

علامہ ظفر عثمانی نے اپنی کتاب اعلیٰ السنن میں مستقل باب باندھا ہے: ”باب صحة تقلد القضاء من السلطان الجائر“ غیر مسلم عدالت میں مسلمان مجسٹریٹ قاضی کے قائم مقام ہے، اس کے متعلق بہت اہم نکتہ تحریر فرمایا ہے: غیر مسلم حکومت میں منصب طلب کرنا تا کہ اسلامی شریعت کے مطابق قوانین جاری کر سکے درست ہے، دیکھو سیدنا حضرت یوسف علیہ السلام نے مصر میں کافر حکومت سے منصب کو طلب کیا اور قرآن نے حضرت یوسفؑ کے الفاظ یوں نقل فرمائے ہیں: ”اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیہم“ اس سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم حکومت میں مسلم حج کا قیام اور اس کا فیصلہ جبکہ شرعی ہو درست اور جائز ہوگا۔

اعلیٰ السنن میں ہے: ”تقلد الولاية والقضاء من کافر“ یہ تو عنوان ہے آگے تحریر فرماتے ہیں:

”ولأجل ذلك والله اعلم طلب سيدنا يوسف عليه السلام الولاية والعمل من ملك كافر فقال: اجعلني على خزائن الأرض إني حفیظ علیہم، وفيه دليل على جواز التقليد من الكافر. فمن المسلم الجائر بالأولى“ (اعلاء السنن ۱۵/۵۲)

البحر الرائق میں ہے: ”ويجوز تقليد القضاء من السلطان العادل، والجائر من أهل البغي، واطلق في الجائر فشمّل المسلم والكافر، كما ذكره مسكين معزا الى الاصل وظاهره صحة سلطنة الكافر على المسلمين وصحت توليته القضاء“ (البحر الرائق ۶/۳۹۲)۔

قاضی بنانے والے کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔

”قوله: ولو كافرا“ في التاتارخانية: ”الإسلام ليس بشرط فيه أي في السلطان الذي يقلد“ (رد المحتار ۸/۳۱ كتاب القضاء)۔

”الإسلام ليس بشرط فيمن يعين القضاء“ (هنديہ ۳/۳۰۷)۔



”یری الحنفیة والحنبلة أنه لا يشترط عدالة المولى (بكسر اللام) لأن ولاية الإمامة الكبرى تصح من كل برو فاجر فتصح ولايته كالعدل، لكن إذا كان المولى يمنعه عن القضاء بالحق فيحرم“ (الموسوعة الفقهية ۲۳/۲۹۷)۔

”وإذا ولي الكافر عليهم قاضيا ورضيه المسلمون صحت ولايته“ (درمختار ۵/۳۶۵)۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ”الحيلة الناجزة“ میں لکھا ہے: گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام حج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قواعد کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ ”لما في الدر المختار: ويجوز تقليد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرًا ذكره مسكين وغيره“ (الحيلة الناجزة/۲۵)۔

مفتی عبدالرحیم صاحب لاچپوری تحریر فرماتے ہیں: اس قسم کے مقدمات کے فیصلہ کا حق شرعی قاضی کو ہوتا ہے، اور جہاں شرعی قاضی نہ ہو اور مسلم حج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم حج شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے (فتاویٰ رحیمیہ ۶/۳۸)۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

ہاں ضرورتاً انگریزی عدالتوں کے مسلم حج یا منصف قائم مقام قاضی شرعی کے ہو سکتے ہیں، کیونکہ ان کو حکومت کی طرف سے معاملات مخصوصہ اہل اسلام مثلاً طلاق، نکاح، میراث وغیرہ میں احکام شرعیہ کے موافق فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے (کفایت المفتی ۲/۲۲۳)۔

کتاب الفتاویٰ میں حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

اگر فیصلہ کرنے والا مجسٹریٹ مسلمان ہے تو اس کا فیصلہ ہندہ کے حق میں نافذ اور درست ہے اور وہ دوسرا نکاح کر سکتی ہے کیونکہ فقہاء نے دارالمکفر میں غیر مسلم فرماں روا کی طرف سے مسلمانوں کے لئے انہی میں سے والی کے تقرر کو جائز قرار دیا ہے (کتاب الفتاویٰ ۶/۶۶)۔

مولانا شاہ جہاں ندوی لکھتے ہیں کہ غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت کے مسلم حج کو مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی ہے، البتہ اس کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہو تو اس کا اعتبار ہو سکتا ہے۔

موصوف نے ردالمحتار کی عبارت: ”فی التاتارخانية: الاسلام ليس بشرط فيه۔ ای فی السلطان الذی یقلد،“ اور البحر الرائق کی عبارت: ”وأطلق الجائر فشمّل المسلم والكافر“ اور ردالمحتار کی درج ذیل عبارت پیش کی ہے: ”والاشارة بقوله (وهذا) إلى ما أفاده كلام الفتح من عدم صحة تقلد القضاء من كافر، على خلاف ما مر عن التاتارخانية، ولكن إذا ولي الكافر عليهم قاضيا ورضيه المسلمون صحت توليته بلاشبهة تامل“ (ردالمحتار کتاب القضاء ۸/۲۳)۔

حافظ شیخ کلیم اللہ عمری مدنی صاحب نے لکھا ہے کہ مذکورہ صورت میں وہ مسلم حج ان غیر اسلامی ممالک و عدالتوں کا ایک کل پرزہ ہے، لہذا ان صاحبان کو مسلم حاکم یا قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی۔

مولانا سلمان پالپوری قاسمی نے لکھا ہے کہ حج اگر غیر مسلم عدالت و حکومت کا ہے مگر مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت شرعی اصول کے مطابق اس قسم (فیصلہ طلاق و تفریق) کا کام بھی کرتا ہے تو ضرورتاً غیر مسلم عدالت کا مسلم حج قائم مقام قاضی شرعی کے ہو سکتا ہے اور اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے (کذافی کفایت المفتی ۲/۲۳۹ کتاب القضاء والافتاء)۔

سوال نمبر ۵۔ ضرورت اس کی بھی ہے کہ اس بابت کچھ اصولی روشنی ڈالی جائے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کر سکتے ہیں یا کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار کر سکتے ہیں؟ اس بابت فقہاء کی اصولی و فروعی تصریحات و توضیحات زیر بحث مسئلہ میں معاون ثابت ہوں گی۔

اس سلسلہ میں ایک رائے یہ ہے کہ وہ مسائل جن میں محض سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے قاضی کا حکم ضروری نہیں ہے، ایسے معاملات میں تو غیر مسلم بھی فیصلہ کر سکتا ہے اور اس کے فیصلہ کا اعتبار ہوگا لیکن جن امور میں سبب شرعی کا پایا جانا کافی نہیں بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے ان میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر نہیں۔

بیرائے مندرجہ ذیل حضرات کی ہے:

مولانا مفتی اقبال محمد ٹنکاروی، مولانا ارشد شاداب، مفتی محمد ابو بکر قاسمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا محمد موسیٰ شمس القاسمی، مولانا رمضان علی، مولانا صبح اختر۔

جن مسائل میں قضائے قاضی ضروری ہے یعنی غیر مسلم حاکم کا فیصلہ ان میں معتبر نہیں ہے ان کی مثال میں عائلی مسائل نکاح، طلاق، خلع، وقف، ہبہ، وراثت، وصیت وغیرہ، حدود، قصاص، فسخ نکاح، زوریت ہلال کا فیصلہ اور کسی کو دیوالیہ (مفلس) قرار دینا وغیرہ ہے (مقالہ مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مفتی اقبال محمد ٹنکاروی)۔

جن مسائل میں غیر مسلم حاکم کے فیصلہ کو معتبر مانا جاسکتا ہے، ان کی مثال کر منل کوڈ، ٹریفک، حفظان صحت، ماحول کا تحفظ، جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت (مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مفتی اقبال محمد ٹنکاروی)۔

مورث کی موت سے وراثت کے لئے میراث کا حق اور خرید و فروخت کی وجہ سے بیع پر خریدار کی ملکیت وغیرہ۔

موصوف نے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب کی کتاب غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے کچھ مسائل کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جن فیصلوں کی بنیاد اتنی اور ایسی شہادتوں پر ہو جو شریعت کی نظر میں بھی کافی ہو اور قانون کی نظر میں بھی کافی ہو، تو اب یہ مقدمات دو طرح کے ہیں: ایک وہ جن میں محض سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے، قاضی کا حکم ضروری نہیں..... ایسے معاملات میں تو غیر مسلم حاکم بھی فیصلہ کر سکتا ہے، لیکن جن امور میں سبب شرعی کا پایا جانا کافی نہیں، بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے، ان میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر نہیں (غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے کچھ مسائل: ص ۱۳۸)۔

مولانا محمد موسیٰ شمس القاسمی کے مقالہ میں ہے کہ غیر مسلم عدالتوں میں جو قوانین مروج و مرتب ہیں وہ انہی کے مطابق فیصلہ کرتی ہیں، اس لئے قوی امکان ہے کہ عدالت نے اپنے فیصلہ کی بنیاد جن چیزوں پر رکھی ہو وہ کبھی اسلامی اصول و ضوابط سے ہم آہنگ ہو جائیں اور کبھی متصادم ہوں۔

لہذا اگر حاکم نے ایسی شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہے جو شرعاً غیر معتبر ہیں تو وہ فیصلہ مسلمانوں کے حق میں نافذ نہیں ہوگا، اور فریقین کے لئے اس سے استفادہ کرنا شرعی طور پر جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ بخاری شریف کی روایت ہے:

”من قضی له بحق أخیه فلا یأخذہ فإن قضاء الحاکم لایحل حراماً ولا یحرم حلالاً“ (رواہ البخاری ۲/۱۰۶۲)۔

(جس کے لئے اس کے بھائی کے حق میں فیصلہ کر دیا گیا تو وہ اس کو نہ لے، کیونکہ حاکم کا فیصلہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہیں کرتا ہے)۔

اسی طرح سے دوسری روایت ہے:

”إنما أنا بشر وإنکم تختصمون إلی ولعل بعضکم أن یکون ألحن بحجته من بعض فأقضى له علی نحو ما أسمع فمن قضیت له بحق أخیه شیئاً فلا یأخذہ فإنما أقطع له قطعة من النار“ (بخاری باب موعظة الامام للخصوم ۲/۱۰۶۲)۔

(میں بھی بشر ہی ہوں اور تم میرے پاس معاملہ لے کر آتے ہو شاید تم میں سے بعض اپنی حجت کو مزین کر کے پیش کر دے پھر میں اپنے سننے کے مطابق اس کے لئے اس کے بھائی کے حق کا فیصلہ کر دوں تو وہ اس کو نہ لے کیونکہ میں اس کو جہنم کا ایک ٹکڑا کاٹ کر دے رہا ہوں)۔

لیکن اگر قاضی نے ایسی شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا جو شرعاً معتبر ہیں تو اب یہ مقدمات دو طرح کے ہوں گے، ایک وہ جن میں محض سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے قاضی کا حکم ضروری نہیں ہے، تو ایسے معاملات میں تو غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر ہوگا (جیسے مورث کی موت سے وراثت کے لئے میراث کا حق)۔

لیکن جن امور میں سبب شرعی کا پایا جانا کافی نہیں بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے ان میں غیر مسلم منصف کا فیصلہ معتبر نہیں ہے (جیسے فسخ نکاح کے لئے قضائے قاضی کے بغیر صرف اسباب فسخ کا پایا جانا کافی نہیں ہے) (بحث و نظر/ ص ۲۵ شماره ۵۱)۔

مولانا عبید اللہ ندوی لکھتے ہیں کہ مسلمانوں کو تو اسی کا حکم ہے کہ وہ اپنے تمام معاملات میں قرآن و حدیث کی طرف رجوع کریں، چنانچہ مفتی محمد شفیع صاحب پاکستان ”فلا وربک... ویسلموا تسلیماً“ (سورہ نساء: ۶۵) کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ آیت صرف معاملات اور حقوق کے متعلق نہیں ہے بلکہ عقائد و



نظریات اور دوسرے نظری مسائل کو بھی حاوی ہے، اس لئے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ جب بھی کسی مسئلہ میں باہم اختلاف کی نوبت آئے تو باہم جھگڑتے رہنے کے بجائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ کی شریعت کی طرف رجوع کر کے مسئلہ کا حل تلاش کرے (معارف القرآن/۲)۔

تاہم پھر بھی اگر مسلمان اپنے تمام معاملات میں کسی خاص سبب یا حالات کی وجہ سے اگر شریعت کی طرف رجوع نہیں کر سکتے تو ان کے احوال شخصیہ یعنی پرسنل لایں مثلاً نکاح، طلاق، وراثت، وصیت، اوقاف، شفعہ وغیرہ میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام فیصلہ نہیں کر سکتے ہیں اور نہ ہی مسلمانوں کو ان کے فیصلہ کا اعتبار کرنا چاہئے۔

مولانا خورشید احمد اعظمی لکھتے ہیں کہ وہ امور جو مسلمانوں کے مابین باہم خاص ہیں اور وہ معاملات غیر مسلم کے ساتھ درست نہیں مثلاً نکاح، طلاق، وراثت وغیرہ امور ان میں غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔

مفتی عبدالرحیم قاسمی اور مولانا عبدالقیوم پالنپوری کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ فسخ نکاح کے لئے قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کا فیصلہ ضروری ہے، غیر مسلم جج کا فیصلہ بالکل معتبر نہیں۔

مولانا محمد احسن عبدالحق ندوی لکھتے ہیں کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام مسلمانوں کے شرعی معاملات میں کسی حد تک فیصلہ نہیں کر سکتے، اسی طرح اگر وہ فیصلہ کر دیں تو مسلمان ان کے فیصلوں کا اعتبار نہیں کر سکتے۔

مفتی لطیف الرحمن ولایت علی لکھتے ہیں کہ معاملہ چاہے نکاح اور طلاق کا ہو یا خرید و فروخت اور وصیت و وقف کا ہو، غیر مسلم عدالتوں کو سنوانے اور ان کا فیصلہ ماننے کا سوال تو درکنار لے جانا بھی شرعاً ممنوع ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً“ (نساء: ۶۵)۔

لہذا غیر مسلم عدالتیں مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کرنے کی بالکل بھی مجاز نہیں ہیں، البتہ ایک صورت ہے کہ اگر ایک کافر اور مسلمان کے درمیان باہم نزاع پیدا ہو اور غیر مسلم جج نے مسلمان کے حق میں فیصلہ کر دیا اور واقعی مسلمان حق پر بھی تھا تو یہ فیصلہ قابل قبول ہوگا، اس وجہ سے نہیں کہ اس نے موافقت میں فیصلہ کر دیا بلکہ یہ تو شرعاً اس کے حق میں فیصلہ پہلے سے ہی موجود ہے ظاہراً اس فیصلہ کی نسبت غیر مسلم جج کی طرف ہو گئی ہے۔

مولانا ارشد شاد اب نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب کوئی مسئلہ ایسا ہے جس میں سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے اور قضاء قاضی ضروری نہیں ہے تو میرے خیال میں ایسے مسئلہ میں فیصلہ دراصل فیصلہ نہیں ہے کیونکہ جب دو آدمیوں کے درمیان عقد بیع ہو تو ظاہر ہے کہ عقد کے نتیجے میں مشتری بیع کا مالک ہوگا اور بائع روپے کا حقدار ہوگا، اب اس میں یہ فیصلہ کرنا کہ بیع مشتری کی ملکیت ہے تو درحقیقت یہ فیصلہ ہی نہیں ہے۔

مفتی محمد اقبال قاسمی کی رائے یہ ہے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام مسلمانوں کے کسی بھی معاملہ کا فیصلہ نہیں کر سکتی، کیونکہ تمام ائمہ اس پر متفق ہیں کہ مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کے لئے قاضی یا حاکم کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔

مفتی معز الدین قاسمی لکھتے ہیں کہ عبادات جیسے نماز (جمعہ و عیدین کا قائم کرنا) زکوٰۃ (جیسے اجتماعی زکوٰۃ وصول کرنے و خرچ کرنے کا نظم) اور حج وغیرہ وغیرہ ظاہر ہے کہ عبادات میں قول کافر قبول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، چنانچہ فقہاء کرام نے اس کی صراحت کر دی ہے۔

عقوبات (حدود) قصاص یعنی جان کے بدلے جان، کسی نے کسی کی آنکھ پھوڑی تو جواب میں اس کی آنکھ پھوڑی جائے، اسی طرح حد زنا، حد قذف، اس کے لئے دارالاسلام ہونا شرط ہے، حدود دارالحرب میں جاری نہیں کئے جاسکتے ہیں، ملاحظہ ہو ”لأنه لا حد بالزنى فى دار الحرب“ (در مختار کتاب الحدود ۱۳۱/۳)۔

مفتی سلمان پالنپوری قاسمی لکھتے ہیں کہ جن احکامات کا تعلق مسلمانوں کے شخصی اور ذاتی معاملات سے ہے مثلاً نکاح، طلاق، خلع، ایلاء، ظہار، وقف، وراثت وغیرہ ان میں غیر مسلم جج کا فیصلہ بالکل معتبر نہیں۔

اسی طرح غیر مسلم جج کا مسلمان کے خلاف کسی بھی معاملہ میں کوئی فیصلہ معتبر نہیں، کیونکہ جو شہادت کا اہل ہوتا ہے وہ قضاء کا اہل ہوتا ہے، اور غیر مسلم مسلمان کے خلاف شہادت دینے کا اہل نہیں ہے، لہذا وہ مسلمان کے خلاف فیصلہ کرنے کا بھی اہل نہیں ہوگا۔



البتہ جن احکام کا تعلق مسلمانوں کے شخصی اور ذاتی معاملات سے نہیں ہے اور معاملہ اپنی حق تلفی یا مالی زیادتی کا ہو اور کوئی فریق زبردستی ظلم و زیادتی پر آمادہ ہو تو مظلوم فریق، اپنی دادرسی کے لئے غیر مسلم جج و عدلیہ سے رجوع کر سکتا ہے، اس کے لئے اس کو ظلم کی تلافی کے لئے تعاون کی صورت میں دیکھا جائے گا، نہ کہ غیر مسلم جج کے فیصلہ کے معتبر ہونے کی صورت میں، گویا کہ ایسے معاملات میں جن میں اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے طاقت و اقتدار کی ضرورت پڑتی ہے ان میں غیر مسلم جج و عدلیہ سے مدد لینے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ مطالبہ حق ہو۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی لکھتے ہیں کہ وہ مسائل جن میں مسلم و غیر مسلم مساوی ہوں جیسے معاملات یعنی بیع و شراء، ہبہ، وصیت، ہتک عزت اور تعزیر مالی و تعزیر جسمانی، نزاعات مالی (منقولہ و غیر منقولہ) جس و قیود وغیرہ میں غیر مسلم عدالتیں فیصلے کی مجاز ہیں۔

اور جن امور میں دونوں (مسلم و غیر مسلم) باہم مساوی نہیں جیسے طلاق، عتاق، حضانت، وراثت وغیرہ ان میں غیر مسلم عدالتیں کسی عالم دین کو مکلف بنا سکیں گی کہ وہ اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کرے اور پھر غیر مسلم سیشن جج اس کے فیصلہ کو نافذ کر دے۔

مولانا اشتیاق احمد اعظمی قاسمی لکھتے ہیں کہ فوجداری (جرائم سے متعلق معاملات) دیوانی (مالیاتی معاملات) میں اگر مسلمان آدمی آپسی مصالحت سے حق کو حاصل نہ کر سکے کیونکہ شرعی پنچایتوں اور امارت شرعیہ وغیرہ جو غیر مسلم ممالک میں مسلمان قائم کرتے ہیں ان کے پاس قوت نافذہ کا فقدان ہوتا ہے، اس لئے وہ اپنے جائز حقوق کی وصول یابی کے لئے غیر مسلم عدالت میں بھی جاسکتا ہے، کیونکہ حکومت کے پاس قوت نافذہ ہوا کرتی ہے، اس طرح کے مسائل میں اگر مسلمان غیر مسلم عدالت میں جاتا ہے تو اس کے لئے عدالت کا فیصلہ اسی صورت میں قابل قبول ہوگا، جب وہ اللہ اور اس کے رسول کے بیان کردہ اصول و قوانین کے مطابق ہو، بصورت دیگر ایسے فیصلے مسلمان کے لئے ہرگز قابل قبول نہ ہوں گے۔

حضرت مولانا شیر علی صاحب لکھتے ہیں کہ یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ اس وقت زیادہ تر حکومتیں جمہوری ہیں اور وہ حکومتیں مفاد عامہ کو ملحوظ رکھ کر قوانین وضع کرتی ہیں، چنانچہ ان کے فیصلے اور قوانین امور دنیویہ میں معتبر ہوں گے، بشرطیکہ وہ شرعی قوانین سے متصادم نہ ہوں، اور اگر وہ متصادم ہوں تو پھر ایسے مسائل کا حل شرعی عدالتوں کے ذریعہ کیا جائے گا۔

حافظ شیخ کلیم اللہ عمری مدنی لکھتے ہیں کہ غیر اسلامی عدالتوں اور حکام کے فیصلے اسلام کے مطابق ہوں تو وہ قابل قبول ہوں گے، جن کی توثیق مستند علماء کرام سے ہو، ورنہ دیگر صورت میں مسلم پرسنل لایٹس میں داخل اندازی درست نہ ہوگی، لہذا ایسے ملکوں میں مسلم کمیونٹی / دارالقضاء وغیرہ کے ذریعہ سے مسلمان اپنے شرعی مسائل حل کرائیں۔

مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی لکھتے ہیں کہ قاضی شرعی کی عدالت میں چار قسم کے مقدمات آتے ہیں:

۱- خالص حقوق اللہ جیسے حدود وغیرہ۔

۲- خالص حقوق العباد مثلاً مطالبہ قرض وغیرہ۔

۳- حقوق اللہ و حقوق العباد سے مرکب حق لیکن اللہ کا حق غالب ہو جیسے حد قذف، حد سرقہ وغیرہ۔

۴- حقوق اللہ و حقوق العباد سے مرکب حق لیکن بندہ کا حق غالب ہو جیسے قصاص وغیرہ۔

شرعی عدالت کے قاضی کی حیثیت حقیقت میں مسلمانوں کے وکیل کی ہوتی ہے، لیکن ایسے وکیل کی جو شاہد بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔ لیکن غیر مسلم قاضی شاہد نہیں ہو سکتا اس میں صرف وکیل کی شان رہ جاتی ہے، لہذا ایسے تمام معاملات جن میں توکیل جائز ہے اور قاضی شرعی کی راست ضرورت اس معاملہ کی تنفیذ کیلئے نہیں ہے تو ان تمام امور کی تنفیذ غیر مسلم عدالت سے ہو سکتی ہے۔

لہذا وہ حقوق جو خالص اللہ کے ہیں ان میں غیر مسلم جج کا فیصلہ، شرعی فیصلہ نہیں ہے، اسی طرح وہ امور جن میں دعووں کی ضرورت ہے جیسے حد سرقہ و حد قذف وغیرہ ان کی بابت فیصلہ کا اختیار غیر مسلم عدالت کو نہیں۔

ہاں وہ حقوق جو بندے کے ہیں خواہ حقوق اللہ میں سے بھی ہوں لیکن دعویٰ کی راست حاجت نہیں، جیسے قرض وغیرہ کی ادائیگی یا قصاص کی تنفیذ وغیرہ ان امور میں غیر مسلم قاضی فریقین کا وکیل ہو کر فیصلہ کر سکتا ہے۔

شامی میں ہے: ”تسمع الشهادة بدون الدعوى في الحد الخالص والوقف وعتق الامة وحريتها الاصلية وفيما تمحض لله تعالى كرمضان وفي الطلاق والايلاء والظهار سوى حد القذف وكذا حد السرقة لما تقدم في محله ان طلب المسروق منه المال شرط القطع“۔

”زاد الحموى ثامنه: وهى اشتراط الامام لاستيفاء الحدود دون القصاص“

(ردالمحتار ۱۰/۱۵۲ کتاب الجنایات، فصل فيما يوجب القود وما لا يوجب، مطبوعه دار الكتاب ديوبند)۔

”واذا قتل الرجل عمدا له ولى واحد فله ان يقتله قصاصا قضي القاضي به او لم يقض“ (ردالمحتار ۱۰/۱۵۲ کتاب الجنایات)

مولانا خورشید انور اعظمی لکھتے ہیں کہ غیر مسلم عدالتیں مسلم مسائل کے تصفیہ کے لئے بحیثیت وکیل فیصلہ کر سکتی ہیں اور وہ فیصلہ معتبر ہوگا، البتہ ان کی حیثیت قضاء و تحکیم کی نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان میں قضاء و تحکیم کی شرطیں مفقود ہیں، لہذا جن مسائل میں توکیل کی صورت نہ پائی جا رہی ہو اور ان کے فیصلے شرعی اصول و ضوابط سے متصادم ہوں تو اس صورت میں ان فیصلوں کا شرعاً اعتبار نہیں ہوگا۔

مولانا شاہ جہاں ندوی نے لکھا ہے کہ معاملات تین طرح کے ہیں:

۱- دیوانی معاملات، ۲- تعزیری معاملات، ۳- خانگی معاملات۔

قاضی کا مسلمان ہونا ان سارے معاملات میں شرط ہے کیونکہ غیر مسلم کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ قانون اسلامی کی روح کو وہی پہچان سکتا ہے جو اس پر ایمان بھی رکھتا ہو، نیز شریعت کے مقاصد و اہداف کا ادراک وہی کر سکتا ہے جو اس پر عقیدہ رکھتا ہو اور اس کی تطبیق کا خواہاں ہو، چنانچہ غیر مسلم حج اگرچہ اسلامی قانون کا علم رکھتا ہو وہ اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کرنے کے لئے وہ ذہنی سرگرمی صرف نہیں کر سکتا ہے جو کہ مطلوب ہے۔

”ظہر من كلامهم حكم القاضي المنصوب في بلاد الدروز في القطر الشامي، ويكون درزيا ويكون نصرانيا فكل منهما لا يصح حكمه على المسلمين، فان الدرزي لامله له، كالمنافق والزندق وان سمى نفسه مسلما، وقد افتى في الخيرية بأنه لا تقبل شهادته على المسلم“ (ردالمحتار كتاب القضاء ۸/۲۳)۔

جہاں تک غیر مسلم عدالت کے فیصلہ کے اعتبار کا تعلق ہے تو اصل یہ ہے کہ ایک مسلمان غیر مسلم عدالت کی طرف رجوع نہ کرے، کیونکہ ایسی عدالت کی طرف مقدمہ لے جانا جو غیر الہی قانون کے مطابق فیصلہ کرے، طاغوت کی طرف مقدمہ لے جانا ہے جس کے انکار کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”المر تر إلى الذين يزعمون انهم امنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك، يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا“ (سورۃ نساء: ۶)۔

لیکن جو شخص غیر اسلامی عدالت میں جانے پر مجبور کر دیا گیا ہو اس طرح کہ اس کے خلاف دعویٰ قائم کر دیا گیا ہو تو وہ مجبور کے حکم میں ہے اور اس پر گناہ نہیں ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان“ (نحل: ۱۰۶)۔

البتہ چونکہ سارے وضعی قوانین اسلامی شریعت کے مخالف نہیں ہیں، لہذا اگر کسی کا حق ہو یا وہ ظلم کا شکار ہو اور حق کی وصولیابی یا ظلم کو دور کرنا قانونی عدالت میں مقدمہ لے جائے بغیر ممکن نہ ہو تو اس کو اپنا حق وصول کرنے اور ظلم کو دور کرنے کے لئے غیر مسلم عدالت میں مقدمہ لے جانا درست ہوگا، ”لأن الضرورات تبيح المحظورات“۔

اگر غیر مسلم عدالت کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہو تو مالی معاملات میں اس کا اعتبار ہوگا۔

علامہ عز بن عبدالسلام تحریر کرتے ہیں:

”بل لو تعذرت العدالة في جمع الناس لما جاز تعطيل المصالح المذكورة، بل قدمنا أمثل الفسقة فامثلهم“

واصلحهم للقيام بذلك فاصلحهم بناء على انا اذا امرنا بامر اتينامنه بما قدرنا عليه ويسقط عنا ما عجزنا عنه، ولا شك ان حفظ البعض اولى من تضييع الكل، وقد قال شعيب عليه السلام: ان اريد الا الاصلاح ما استطعت“ (ہود: ۸۸) وقال تعالى { فاتقوا الله ما استطعتم }“ (التغابن: ۱۶) ”فعلق تحصيل مصالح التقوى على الاستطاعة فكذلك المصالح كلها“ (قواعد الاحكام فصل فيما يقدر في الظنون من ۲۰۰/۳۷)۔

اور عبداللہ شنیقیلی تحریر کرتے ہیں: ”شهادة اللفیف، حیث وجد المستورون، اما اذا كان اهل البلد کلهم فساقا فقد نقل القرافي فی الذخيرة عن ابن ابي زيد ان لم يوجد في جهة الا غير العدول اقيم اصلحهم و اقلهم فجوزا للشهادة عليهم ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم، لكي لا تضيع المصالح، قال: وما اظن انه يخالف احد في هذا، فإن التكليف مشروط بالامكان“ (طرد الفوال واهمل عن الكروع في حياض العمل لعبداللہ شنیقیلی ص ۲۵)۔

خرشی لکھتے ہیں: ”ان المتبايعين اذا تنازعا في عيب في المبيع فانه يقبل في معرفته غير العدول وان مشركين“ (شرح مختصر خليل للخرشي، فصل في بيع الخيار ۵/۱۳۹ مکتبہ شاملہ)۔

اصولی اعتبار سے غیر مسلم عدالتوں میں مسلمانوں کے معاملات کا فیصلہ کرنے کی اہلیت مسلوب ہے۔

لیکن جس شخص کے خلاف غیر اسلامی عدالت میں دعویٰ قائم کر دیا گیا ہو تو وہ مکروہ اور مجبور کے حکم میں ہے اور اس پر گناہ نہیں۔

اپنے حق کی وصولیابی یا ظلم کو دور کرنا قانونی عدالت میں مقدمہ لے جائے بغیر ممکن نہ ہو تو اپنا حق وصول کرنے اور ظلم کو دور کرنے کے لئے غیر مسلم عدالت میں مقدمہ لے جانا درست ہوگا۔

اگر غیر مسلم عدالت کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہو تو مالی معاملات میں اس کے فیصلہ کا اعتبار ہوگا۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی صاحب رقم طراز ہیں کہ دارالامان میں اسلامی حدود و تعزیرات یعنی قتل عمد، قتل خطا، زنا، تہمت، چوری، ڈکیتی، شراب نوشی، اگر ان جرائم کا ارتکاب کسی مسلمان سے ہو تو غیر مسلم عدالتوں و حکام کا فیصلہ مسلمان کے لئے قابل تسلیم ہوگا۔

اس کی تشریح اس طرح فرمائی ہے کہ دارالامان میں مسلمان دارالاسلام سے متعلق احکام نافذ کرنے کے مکلف نہیں ہوں گے، ”لا یکلف الله نفسا إلا وسعها“ وجہ یہ ہے کہ اس کے لئے اسلامی حکومت و اقتدار شرط ہے، مثلاً اسلامی حدود و تعزیرات یعنی قتل عمد، قتل خطا، زنا، تہمت، چوری، ڈکیتی، شراب نوشی کی وہ مخصوص سزائیں جو اسلام نے مقرر کی ہیں اسلامی نظام حکومت کے بغیر ان کا نفاذ شرعاً واجب نہیں ہے۔

اسلام نے ان جرائم کو انسانیت کے لئے زہر قاتل اور لعنت قرار دیا ہے، اس لئے ان جرائم کی سزائیں اتنی سخت اور عبرت ناک مقرر کی ہیں کہ اگر صحیح طور پر ان کا نفاذ ہو جائے تو دل و دماغ ان جرائم کے تصور سے مدتوں لرزتے رہیں گے، دوسری قوموں کے نافذ العمل قوانین میں ان کی سزائیں اتنی سخت نہیں ہیں، لیکن ان جرائم کی قباحت کو ہر مذہب اور ہر قانون تسلیم کرتا ہے، اور صالح معاشرہ کے لئے ان کا انسداد ضروری سمجھتا ہے، لہذا اگر کوئی غیر مسلم حکومت ان جرائم کے انسداد کے لئے قانون بنائے تو باوجود اس کے ہمارے عقیدہ کے لحاظ سے وہ قانون عدل و انصاف کے اعلیٰ معیار سے کمتر ہوگا مگر چونکہ مقصد بہتر ہوگا لہذا تعاون و شراکت میں مضائقہ نہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان“ (سورۃ مائدہ: ۲)۔

اگر ان جرائم کا ارتکاب کسی مسلمان سے ہو جائے تو غیر مسلم عدالتیں و حکام کا فیصلہ مسلمان کے لئے قابل تسلیم ہوگا۔

اسی طرح مثلاً عصمت فروشی، رقص، سرور، سحر، کہانت، نجوم، جیوش وغیرہ اسی طرح وہ سارے معاملات جن سے جرائم کی پرورش ہوتی ہے اور معصیت پروان چڑھتی ہے مثلاً مورتیوں اور تصاویر کی خرید و فروخت، آلات لہو و لعب وغیرہ اگر دارالامان میں ان امور کو جرم قرار دے کر قانوناً ممانعت کر دی جائے، ان کے ارتکاب کرنے والے کو قابل سزا قرار دیا جائے تو مسلمان ان معاملات میں غیر مسلم عدالتوں اور غیر مسلم حکام کے بہر حال پابند ہوں گے۔

اخلاق و عبادات سے متعلق احکامات مذہبی آزادی کے تحت ہیں، لہذا غیر مسلم عدالتیں اور حکام کو اس سلسلہ میں مداخلت کا دستوری اعتبار سے کوئی حق نہیں،



بصورت دیگر مذہب میں مداخلت متصور ہوگا، مسلمان بہر صورت اخلاق و عبادت کے معاملہ میں غیر مسلم عدالتوں و حکام کے پابند نہیں ہو سکتے۔

مولانا مصطفیٰ قاسمی لکھتے ہیں کہ غیر مسلم قاضی نہیں بنایا جاسکتا، لیکن اہل ذمہ میں سے کسی شخص کو ان کے باہمی معاملات کا فیصلہ کرنے کے لئے قاضی مقرر کر دے تو یہ درست ہوگا، اس کے بعد اصل جواب کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

اعتقادات، اخلاقیات، معاشرت، عبادات، حدود و قصاص، غرض یہ کہ مسلمانوں کے جو خصوصی مسلم پر سئل لایں اس میں غیر مسلم عدالتیں اور غیر مسلم حکام کو کوئی فیصلہ کرنے کا شرعاً حق نہ ہوگا۔

معاملات، معاشیات، تجارت، سیاسیات میں جب باہم اختلاف ہو جائے اور اس کا کوئی حل نہ نکل سکے تو ایسی صورت میں غیر مسلم عدالتیں اور غیر مسلم حکام بھی مسلمانوں کے حق میں فیصلہ کر سکتے ہیں۔

۱- سفر میں وصیت کا حکم: قرآن مجید میں ایک خاص پس منظر میں غیر مسلموں کی شہادت کا ذکر ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ، الْآيَةُ“ (سورہ مائدہ: ۱۰۶ تا ۱۰۸)۔

ان آیات میں جو حکم بیان ہوا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان حالت سفر میں ہو اسی حالت میں اس کا آخری وقت آپہنچے اور وہ اپنے مال و اسباب یا کسی بھی چیز کی وصیت کرنا چاہے تو اپنے میں سے دو عادل افراد کو یا غیروں میں سے دو کو اپنی وصیت پر گواہ بنا دے

(احکام القرآن ۲/۶۰۱ تا ۶۰۲، جصاص رازی بحوالہ غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق ۱۵۹ تا ۱۶۱ حضرت مولانا سید جلال الدین عمری، امیر جماعت اسلامی ہند)۔

۲- کیا صرف اہل کتاب کی گواہی مسلمانوں کے حق میں معتبر ہے؟

حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت سعید بن مسیبؓ، قاضی شریح، ابن سیرین، امام اوزاعی، امام ثوری، اور امام احمد بن حنبلؓ کی رائے یہ ہے کہ ”او آخرا من غیر کم“ کے الفاظ یہاں اہل کتاب کے لئے ہیں، ان کے نزدیک سفر میں وصیت کی نوبت آ جائے اور مسلمان موجود نہ ہوں تو اہل کتاب میں سے دو کو گواہ بنایا جاسکتا ہے (دیکھئے: فتح الباری ۵/۳۱۳، ابن حجر عسقلانی ان میں سے صحابہ و تابعین کی راویوں کے لئے دیکھی جائے تفسیر طبری ۱۱/۱۶۰ تا ۱۶۶، بحوالہ غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق ص ۱۶۲ تا ۱۶۶)۔

اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو اس کے شان نزول میں آئی ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ قبیلہ بنو ہبم کے ایک صاحب جو مسلمان تھے، جن کا نام بدیل یا بزیل بتایا گیا ہے تمیم داری اور عدی بن بدار کے ساتھ سفر پر گئے اور اس سفر میں ان کا ایک ایسی جگہ انتقال ہو گیا جہاں کوئی مسلمان نہ تھا، انتقال سے پہلے انہوں نے اپنا سامان ان دو اشخاص کے حوالہ کر دیا اور کہا کہ اسے ان کے گھر والوں کو پہنچادیں، تمیم کہتے ہیں کہ اس شخص کے مرنے کے بعد ہم نے اس کا کچھ سامان رکھ لیا، اس میں چاندی کا ایک پیالہ بھی تھا، جس پر سونے کے نقش و نگار تھے، یہ اس کا سب سے قیمتی سامان تھا، اسے ایک ہزار درہم میں فروخت کیا اور رقم آپس میں تقسیم کر لی باقی سامان بدیل کے رشتہ داروں کے حوالہ کر دیا، انہوں نے اس میں قیمتی پیالہ نہ دیکھا جو بدیل اپنے ساتھ لے گئے تھے، ایک روایت ہے کہ وہ سامان جو اس نے ان دونوں کے حوالہ کیا تھا اس کی فہرست اسی سامان میں موجود تھی، سامان اس کے مطابق نہیں تھا، اس میں وہ پیالہ بھی غائب تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں یہ مقدمہ پیش ہوا تو یہ آیات نازل ہوئیں، تمیم اور عدی سے جب پیالہ کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے قسم کھا کر اپنی ناواقفیت ظاہر کر دی، لیکن جلد ہی پیالہ مکہ میں ایک شخص کے پاس دیکھا گیا، اس نے بتایا کہ یہ تمیم اور عدی سے خریدا گیا ہے، اس کے بعد بدیل سہمی کے رشتہ داروں نے قسم کھائی کہ پیالہ انہی کا ہے اور تمیم اور عدی نے غبن کیا ہے، چنانچہ ان آیات کی روشنی میں ان کے حق میں فیصلہ کر دیا گیا۔

(بخاری شریف ۱/۳۹۰، کتاب الوصایا، ترمذی ۲/۱۳۶، ابواب التفسیر، سورہ مائدہ، ابو داؤد ۲/۵۰۷ تا ۵۰۸، کتاب القضاء باب شہادۃ

اہل الذمۃ فی الوصیۃ فی السفر، معارف القرآن ۳/۲۵۳ تا ۲۵۸ وغیرہ)۔

۳- اہل کتاب کے علاوہ دیگر مسلموں کی گواہی بھی معتبر ہے، مسلمانوں کے حق میں:

اس مسئلہ میں ایک رائے یہ بھی رہی ہے کہ ”آخرا من غیر کم“ گواہی کتاب کے ساتھ مخصوص سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، الفاظ عام ہیں ان میں سب ہی

غیر مسلم آجاتے ہیں، یہ رائے سلف میں سعید بن جبیر، مجاہد، ابن سیرین، ابن زید، عبیدہ بن عمرو، سلمانی وغیرہ کی ہے، علامہ طبری نے اسی کی تائید کی ہے، کہتے ہیں: ”أو آخرا من غیر کم“ الہ تعالیٰ نے کسی گروہ کی تخصیص نہیں کی ہے، الفاظ عام ہیں، جو لوگ اسلام سے باہر ہیں چاہے وہ یہودی اور نصرانی ہوں یا مجوسی روایت پرست سب ہی اس میں آجاتے ہیں، یہی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے (غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق/ص ۱۶۳)۔

۴۔ مسلمان کی عدم موجودگی یا موجودگی میں غیر مسلم گواہ ہو سکتے ہیں:

قرآن مجید کے الفاظ سے ایک استدلال یہ کیا گیا ہے کہ سفر میں وصیت پر دو عادل مسلمانوں یا دو غیر مسلموں کو گواہ بنانے کا اختیار ہے، وصیت کرنے والا ان میں سے جن کو گواہ بنانا چاہے بنا سکتا ہے، لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس میں یہ اختیار نہیں ہے بلکہ آیت کا منشا یہ ہے کہ سفر میں اگر مسلمان گواہ نہ ملیں تو غیر مسلموں کو گواہ بنایا جائے۔

ان معروضات کی روشنی میں معاملات، معاشیات، سیاسیات، بیع و شراء، قرض کے لین دین، زمین و جائداد کی خرید و فروخت، باہمی نزاعات اور جرائم وغیرہ کے سلسلہ میں غیر مسلم عدالتیں اور غیر مسلم حکام مسلمانوں کے حق میں فیصلہ کر سکتے ہیں اور عصر حاضر میں ان کے فیصلوں کا اعتبار مسلمان کر سکتے ہیں۔



## عرض مسئلہ:

## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا خورشید احمد اعظمی

جامعہ مظہر سعادت ہانسوٹ، گجرات کے زیر اہتمام اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے انیسویں فقہی سمینار کے موضوعات و عناوین میں سے ایک موضوع ہے، ”غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق“ طلاق، ایک شرعی حق ہے جو نکاح کے ساتھ ہی شوہر کو حاصل ہو جاتا ہے، اور عام حالات میں وہی اس کے استعمال کا مجاز بھی ہے، یا پھر وہ جس کو اجازت دے، کسی غیر کے ذریعہ طلاق کی ایک صورت تفویض و تملیک ہے، دوسری صورت تو کیل، بعض حالات میں مسلمان قاضی یا حاکم کو علامۃ المسلمین پر ولایت کے سبب یہ حق حاصل ہو جاتا ہے، خواہ شوہر اس پر راضی نہ ہو۔

نیز طلاق، زوجین کے مابین حل نزاع کی آخری شکل ہے، جو اس سے ماقبل کی تمام مساعی مخلصہ کی ناکامی کے بعد انتہائی ناگزیر حالات میں اختیار کرنا مناسب ہے، کیونکہ شریعت میں اسے ”أبغض الحلال إلى الله تعالیٰ“ سے تعبیر کیا گیا ہے، اور چونکہ کتاب اللہ کی سورہ ”الطلاق“ میں اس سے متعلق کچھ امور کے ذکر کے ساتھ بار بار مختلف پیرایہ میں تقویٰ کا بھی ذکر کیا گیا ہے، اس لئے اس مقدس رشتہ کو ختم کرتے وقت اللہ کا خوف اور تقویٰ بھی ملحوظ رہنا چاہئے۔

عرض مسئلہ تحریر کیے جانے کے وقت تک موضوع سے متعلق کل چوتیس مقالے موصول ہوئے، اکثر مقالہ نگار نے اس امر کی طرف اہتمام کے ساتھ توجہ دلائی کہ وہ ممالک جہاں شرعی اسلامی قوانین پر فیصلہ کی سہولیات مہیا نہیں ہیں، کوشش کی جائے کہ وہاں کی عدالتوں میں مسلمانوں کے مسائل میں اسلامی شریعت سے فیصلہ کا نظم ہو جائے، نیز اپنے طور پر محکم شرعیہ کا نظم کیا جائے، اور اپنے مسائل کو غیر مسلم عدالتوں میں لیجانے کے بجائے شرعی پنچایتوں کے ذریعہ حل کرایا جائے، اور ان کے فیصلوں کو برضا و خوشی تسلیم کر لیا جائے، اس مضمون کی تائید اور استدلال کے لئے مقالہ نگار حضرات نے ان آیات کریمہ کا ذکر کیا جن میں شریعت کے فیصلہ کو تسلیم کر لینے کی ترغیب اور ان کے مطابق فیصلہ نہ کرنے یا نہ ماننے پر وعیدیں مذکور ہیں، مثلاً سورہ نساء کی آیت: ”فلا وربك لا يؤمنون حتی یحكوك فیما شجر بینہم ثم لا یجدوا فی أنفسہم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیاً“ (سورہ نساء: ۶۵) یا سورہ مائدہ کی آیت: ”ومن لم یحکم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون“ (سورہ مائدہ: ۴۷) اور اس کے ہم معنی آیات، نیز اسی ضمن میں شرعی قاضی کی صفات اور شرائط بھی تفصیل سے ذکر کی گئیں، جن میں سے ایک اہم شرط اس کا مسلمان ہونا ہے۔

اکیڈمی نے برطانیہ وغیرہ میں عدالتوں کے ذریعہ حصول طلاق کی متعدد صورتوں کا سوالنامہ میں ذکر کیا ہے۔ اس میں پہلی صورت یہ ہے کہ شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، پھر عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے، اس صورت کا کیا حکم ہوگا اور کیا اس درخواست کو تفویض و تحکیم مانا جاسکتا ہے، اور اسی بنیاد پر غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہوگا؟

جواب میں جج کے فیصلہ کے متعلق ایک قول تو یہ ہے کہ اس کا فیصلہ طلاق معتبر نہیں، اور اس کے ذریعہ کی گئی فرقت نافذ نہیں ہوگی، جب تک شوہر خود طلاق نہ دے عورت مطلقہ نہ ہوگی، فیصلہ معتبر نہ ہونے کی بنیادی وجہ جج کا غیر مسلم ہونا ہے، مولانا محمد مصطفیٰ اور مولانا محمد احسن نے درخواست کو نہ تفویض قرار دیا ہے اور نہ تحکیم، اور آیت کریمہ: ”لا یتخذ المؤمنون الکافرین أولیاء من دون المؤمنین... الآية“ (آل عمران: ۲۸) نیز ”لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلًا“ (سورہ نساء: ۱۳۱) کا ذکر کیا ہے، مولانا عطاء اللہ صاحب لکھتے ہیں کہ تفویض طلاق ایک حق ہے جو صرف اپنی منکوحہ کے لئے استعمال کر سکتا

عالمی مکتبہ علمی، محلہ گھونٹا تھ پورہ، منو۔



عدالت کے لئے نہیں، غالباً انہیں ”التفویض هو تملیک الزوجة الطلاق“ سے اشتباہ ہو گیا، ورنہ شامی کی عبارت ”تفویضہ للزوجة أو غیرہا“ واضح ہے کہ تفویض طلاق غیر منکوحہ کے لئے بھی درست ہے، انہوں نے درخواست کو تحکیم کی صورت بھی اس لئے نہیں مانا کہ ”لا يجوز تحکیم الکافر“ مولانا لطف الرحمن نے بھی اسی دلیل کو اختیار کیا ہے، اور مولانا محمد موبی تفویض و تحکیم کے ساتھ توکیل کی صورت بھی درست نہیں مانتے ہیں، کیونکہ حج تو اپنے اعتبار و اختیار سے فیصلہ کرے گا، اور فسخ نکاح میں اسباب فسخ کے ساتھ قضاء قاضی بھی ضروری ہے، اور اہلیت قضا کے لئے اسلام شرط ہے، اسی شرط کے مفقود ہونے کے سبب خورشید احمد اعظمی نے بھی فیصلہ کو غیر معتبر کہا ہے، اور درخواست کو تفویض کی صورت قرار نہیں دیا ہے، نیز مولانا صاحب اختر بھی تفویض اس لئے نہیں مانتے کہ تفویض کے الفاظ و عبارات متعین ہیں، اور وہ مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے۔ یہ توکیل بھی نہیں مانتے، کیونکہ وکیل، مؤکل کی رائے اور مشیت کا پابند ہوتا ہے، جبکہ حج اپنی صوابدید اور مشیت سے فیصلہ کرتا ہے، انہوں نے تحکیم و تملیک کی صورت قرار دیا ہے، جبکہ تملیک بھی تفویض کے ہی مترادف ہے، مولانا محمد فاروق صاحب بھی درخواست کو تحکیم کی صورت مانتے ہیں، اور ان دونوں حضرات نے بھی حج نے غیر مسلم ہونے کے سبب فیصلہ کو غیر معتبر قرار دیا، ”لأن القضاء من باب الولايات“ غالباً انہوں نے عدالت اور حج کے منصب کا لحاظ کرتے ہوئے درخواست کو تحکیم کی صورت پر محمول کیا ہے، ورنہ تحکیم تو فریقین کی طرف سے ہوتی ہے اور یہاں درخواست صرف شوہر کی طرف سے ہے، مولانا کلیم اللہ نے تفویض کی صورت قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ غیر مسلم عدالت کو تحکیم کا اختیار نہیں دیا جاسکتا، فیصلہ پھر بھی اگر اسلامی قوانین کے مطابق ہو جس کی توثیق معتبر علماء اور تحریکات اسلامی سے ہو جائے تو قبول ہوگا، انہوں نے فتاویٰ معاصرہ کی عبارت نقل کیا ہے:

”لأن الزواج والطلاق من باب الولايات ولا ولاية لغير المسلم على المسلم ولكن يجب أن يوثق لهذا الزواج لدى الجهات الرسمية الإسلامية المختصة بذلك“۔

مولانا محمد ابو بکر نے غیر مسلم عدالت میں فسخ کی درخواست کو لایعنی عمل قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ شوہر خود طلاق دے، اور پریشانی سے بچنے کے لئے عدالت سے توثیق کرائے، مولانا ابوسفیان، مولانا افتخار احمد، مولانا عبید اللہ، مولانا محمد اقبال، اور مولانا شیر محمد نے درخواست کی نوعیت پر کلام کئے بغیر حج کے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے اس کے ذریعہ کی گئی فرقت کو غیر معتبر کہا ہے۔ مفتی معز الدین قاسمی نے کوئی واضح جواب دینے کے بجائے مذکورہ اور اس کے بعد کی دونوں صورتوں کے بارے میں مجموعی طور پر یہ بات لکھی ہے کہ مسلم پرسنل لا کا قانونی تحفظ حاصل نہ ہونے کی وجہ سے عدالتوں کے فیصلے جبر کی صورت ہوتے ہیں جسے لازم کرنا شرعاً درست نہیں، لیکن مذکورہ صورت میں تو شوہر خود طلاق کی درخواست دے رہا ہے، اور طلاق کا وقوع عورت کی رضا پر موقوف نہیں۔

مذکورہ پہلی صورت میں حج کے فیصلہ کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے ذریعہ دی گئی طلاق معتبر اور نافذ ہوگی، اس کے قائلین نے درخواست کو تفویض یا توکیل کی صورت قرار دیا ہے، اور مفوض الیہ یا وکیل کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، مولانا رضوان الحسن اور مولانا ارشد شاداب نے تفویض اور توکیل کی صورت مانی ہے۔ جبکہ فقہاء نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، لیکن ان دونوں ہی حضرات نے دلیل میں وہی فقہی عبارات ذکر کی ہیں جو توکیل سے متعلق ہیں، مثلاً: ”إذا قال الرجل طلق امرأتی فله أن يطلقها في المجلس وبعده“ (ہدایہ) مولانا محمد اشرف، مولانا اشتیاق احمد، مفتی انور علی اور مولانا ذکاء اللہ شبلی نے شوہر کی درخواست کو تفویض کی صورت قرار دیا ہے، ان میں سے بعض نے حج کے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے تحکیم کی صورت نہ ہونے کی صراحت کی ہے اور تفویض اس لئے مانا ہے کہ مفوض الیہ کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، لیکن فقہاء کی صراحت کے مطابق تفویض یا تملیک طلاق مقید با مجلس ہوتی ہے، لہذا جس مجلس میں درخواست حج تک پہنچی اس مجلس میں اگر اس نے طلاق کا فیصلہ نہیں دیا تو پھر اس کا اختیار ساقط ہو جائے گا، اور کسی دوسری مجلس میں اس کی دی ہوئی طلاق لغو اور باطل ہونی چاہئے، مولانا ظفر الاسلام صاحب نے ”کفایت المفتی“ سے ایک فتویٰ کا ذکر کیا ہے کہ (غیر مسلم حج) کسی مسلمان عالم کو مجاز کر دے کہ وہ شرعی فیصلہ کرے، پھر وہ اپنی عدالت سے اس کو نافذ کر دے، مفتی صاحب کا یہ فتویٰ ایک مفقود الخبر شخص سے متعلق ہے، اس کا حوالہ سوالنامہ میں مذکور دوسری اور تیسری صورت کے لئے زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، زیر بحث صورت میں تو یہ ترکیب بھی اختیار کی جاسکتی ہے کہ اگر کسی خدشہ اور پیچیدگی کے سبب شوہر عدالت کے ذریعہ ہی طلاق نافذ کرانا چاہتا ہے، تو حج کے فیصلہ طلاق کے بعد شوہر خود بھی زبانی طلاق دیدے، مولانا نے ”بحث و نظر“ مجلہ کے حوالہ سے یورپی کونسل برائے تحقیق و افتاء کے ایک فیصلہ کا بھی ذکر کیا ہے کہ جب غیر اسلامی قانون کے مطابق اپنا عقد نکاح کیا تو ہمنا اس نے اس قانون کے نتائج کو بھی قبول کر لیا جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس عقد کو صرف قاضی ہی توڑ سکتا ہے، اسے شوہر کی طرف سے تفویض طلاق تصور کرنا ممکن ہے، غیر اسلامی قانون کے مطابق سے مراد غالباً غیر اسلامی عدالت میں عقد نکاح ہے، پھر بھی یہ تعبیر نامناسب سی لگتی ہے، کیونکہ اسلامی قانون کے مطابق عقد نکاح کے لئے جانبین سے ایجاب و قبول اور دو مسلمان گواہ ہی کافی ہیں، اور اس کے بغیر عقد نکاح درست بھی نہیں، اور اگر اس سے مراد نکاح کے وقت تفویض طلاق کی شرط ہے تو وہ بھی اگر

اسلامی اصول اور قواعد فقہیہ کے تحت آتی ہو جب ہی معتبر ہوگی۔

مولانا عبدالقیوم، مولانا عبداللطیف، مولانا سلمان، مولانا محبوب فروغ، مولانا اختر امام عادل، مولانا عبدالحی، مولانا خورشید انور، اور مولانا عارف باللہ نے شوہر کی درخواست کو توکیل بالطلاق قرار دیتے ہوئے نج کی دی ہوئی طلاق کو درست اور نافذ مانا ہے، کیونکہ طلاق میں بھی غیر مسلم کو توکیل بنانا درست ہے، اور وکالت مقید با مجلس بھی نہیں ہوتی، اور نہ وکیل کو ولایت حاصل ہوتی ہے، بلکہ توکیل استعانت ہے، مولانا عبدالقیوم اور مولانا عبداللطیف نے طلاق کے لئے کافر کو توکیل بنانے کی بابت ”فتاویٰ عالمگیریہ“ سے یہ جزئیہ تحریر کیا ہے:

”ولو كان أحد الزوجين مسلماً والوكيل (بالخلع على خمر أو خنزير) كافراً جاز الخلع ويطلق المجلع“۔

نیز مفتی عبدالرحیم نے عالمگیریہ سے ہی یہ عبارت نقل کی ہے: ”ولو ارتد الوكيل والعياذ بالله كان على الوكالة“۔

مولانا شاہ جہاں ندوی تحکیم کونج کے غیر مسلم ہونے کے سبب، تفویض مطلق کو مقید با مجلس ہونے کے سبب، اور توکیل کونج کے فیصلہ دینے میں خود مختار ہونے کے سبب درست نہیں مانتے، ان کا خیال ہے کہ درخواست کو مقید تفویض مانا جائے، جس کی وجہ سے نج کا اختیار ضابطہ کی کارروائی مکمل ہونے تک ممتد ہوگا، اور اس طرح نج کا فیصلہ طلاق درست ہوگا، مولانا محمد شعیب عمر صاحب کا مقالہ اس پر مبنی رہا کہ غیر مسلم ممالک میں مسلم اقلیت کی صورت حال ضرورت کے دائرہ میں آتی ہے، جماعت علماء کو اس پر غور کرنا چاہئے، انھوں نے فیصلہ یا درخواست کے متعلق کسی رائے کا تعین نہیں کیا۔

ان بھی مقالہ نگار حضرات کی آراء کی تفصیل سے یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ شوہر کی درخواست کو تحکیم قرار دینا بھی لغو اور بے مقصد ہوگا، کیونکہ غیر مسلم کو حکم بنانا درست نہیں، اس کے فیصلہ کا کوئی اثر نہیں، تفویض اس لئے نہیں قرار دے سکتے کہ سوالنامہ میں مذکور الفاظ تفویض پر دلالت نہیں کرتے، نیز تفویض مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے، اور توکیل بھی قرار دینا اس لئے موزوں نہیں کہ وکیل مؤکل کی مشیت کا پابند ہوتا ہے ”الوكيل المطلوب منه الفعل شاء أولم يشأ“ اور ضروری نہیں کہ نج ضابطہ کی کارروائی کے بعد طلاق ہی نافذ کرے، لہذا جب اس کی یہ پوزیشن ہے کہ وہ اپنی صوابدید اور مشیت سے ہی فیصلہ کرے گا تو طلاق کا فیصلہ کرنے کی صورت میں ہمارے اس کو وکیل تصور کر لینے سے اس کی حیثیت وکیل کی نہیں ہو جائے گی، صورت حال مشکوک ہے اور ہدایہ کی عبارت ہے ”لا تطلق بالشك والإحتمال“ لہذا اضاف اور بے غبار صورت وہی ہے جس کی طرف بعض مقالہ نگار نے اشارہ کیا کہ اگر کوئی قانونی پیچیدگی اور مشکل شوہر کے خود طلاق دینے سے پیدا ہو سکتی ہے تو اولاً وہ عدالت سے طلاق دلوائے، اور پھر خود زبانی طور پر طلاق دیدے، اس کے طلاق دینے کی وجہ سے وہ عورت مطلقہ قرار پائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر عقد نکاح کے وقت ہی ان غیر مسلم ممالک میں تفویض شرط ہو، اور نکاح بھی عدالت کے ذریعہ ہی ہو، جس میں نج کو تفویض طلاق کی شرط ہو اور شوہر نے اسے قبول کیا ہو، تو چونکہ مفوض الیہ کا مسلمان ہونا شرط نہیں شوہر کی درخواست پر نج اپنی صوابدید سے طلاق دینے کا مالک ہوگا، اور اس کی دی ہوئی طلاق نافذ ہوگی۔

سوالنامہ میں مذکور دوسری صورت یہ ہے کہ عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آتی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے، عدالت، شوہر کو بلا کر دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا منظور کرنا ہوگا، اور کارروائی کے بعد علیحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے، اس صورت حال کا کیا حکم ہوگا اور شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟ اس صورت میں مقالہ نگار کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ نج کا فیصلہ طلاق معتبر اور نافذ ہوگا، اس کے قائلین میں مولانا اختر امام عادل اور مولانا ارشد شاداب نے لکھا ہے کہ دستخط کی حیثیت توکیل کی ہوگی، مفتی عبدالرحیم صاحب بھی توکیل کی ہی صورت قرار دیتے ہیں، اور مولانا محبوب فروغ نے یہ تفصیل کیا ہے کہ عورت کا دستخط خلع کے لئے توکیل اور شوہر کا دستخط توکیل بالطلاق پر دلالت کرتا ہے، اور بقول امام محمد رحمہ اللہ خلع میں بھی شخص واحد جانہن کا وکیل ہو سکتا ہے، مولانا عارف باللہ لکھتے ہیں کہ دستخط لینا تفویض طلاق پر اکراہ ہے نج کا فیصلہ طلاق معتبر ہوگا ”لأن الإكراه لا يمنع صحة الاعتاق والطلاق“

مولانا ابو بکر کی رائے ہے کہ شوہر کے بخوشی دستخط کے بعد نج کے فیصلہ طلاق میں دستخط کی حیثیت تحریری طلاق کی ہوگی، جبکہ مولانا نے پہلی صورت میں شوہر کے دستخط کو لایعنی عمل قرار دیا ہے، انھوں نے دلیل میں شامی کی عبارت ”ولو قال أكتب طلاق امرأتي كان اقرازا بالطلاق وإن لم يكتب“ پیش کیا ہے، مولانا کے اس قول اور دلیل کے پیش نظر تو عدالت طلاق کا فیصلہ کرے یا نہ کرے عورت مطلقہ ہو جائے گی، جیسا کہ ”وإن لم يكتب“ سے ظاہر ہے، اور مولانا محمد فاروق لکھتے ہیں کہ شوہر کا بخوشی دستخط کر دینا اپنے رشتہ ازواج کا معاملہ بخوشی حاکم کے سپرد کر دینا ہے اور یہی مطلب ہے امر باللہ کا اور اسی بنیاد پر



انہوں نے حج کے فیصلہ کو معتبر قرار دیا ہے، جبکہ انہوں نے بھی پہلی صورت میں شوہر کی درخواست کو تحکیم کی صورت قرار دیکر حج کے فیصلہ کو غیر معتبر کہا ہے۔

مذکورہ دوسری صورت میں مقالہ نگار کی دوسری جماعت تفصیل کی قائل ہے، اگر شوہر نے کسی دباؤ کے بغیر اپنی رضامندی سے دستخط کیا ہے تو مولانا محمد اشرف اسے تفویض کی صورت، اور مولانا عبداللطیف، مولانا سلمان اور مولانا خورشید انور اس کو توکیل کی صورت قرار دیتے ہوئے فیصلہ طلاق معتبر اور نافذ مانتے ہیں، مولانا خورشید انور نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اگرچہ بالجبر راضی ہوا ہو، نیز مولانا محمد اشرف بھی توکیل بالطلاق پر مجبور کئے جانے کی صورت میں کئے گئے دستخط کو توکیل کی صورت ہی قرار دیتے ہیں، ان حضرات نے بطور استشہاد شامی کی عبارت: ”إذا أكره على التوكيل بالطلاق توكيل فطلق الوكيل فإنه يقع“ کا ذکر کیا ہے۔

اور اگر شوہر نے بغیر رضامندی کے جبر واکراہ کے تحت دستخط کیا ہے، تو ان سبھی حضرات کے نزدیک حج کا فیصلہ طلاق معتبر نہ ہوگا، مولانا خورشید انور اور مولانا محمد اشرف نے ”فلو أكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق، لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة“ سے استدلال کیا ہے، اور مولانا سلمان نے خانیہ کے اس جزئیہ کو ذکر کیا ہے: ”امرأة قالت لزوجها: أتريد أن أطلق نفسي؟ فقال: نعم، فقالت: طقت نفسي. إن كان الزوج نوى تفويض الطلاق إليها طلقت واحدة وإن عني بذلك طلق نفسي إن استطعت لا تطلق“۔

عدالت میں عورت کی درخواست اور شوہر کے دستخط کی صورت میں تیسری جماعت اس کی قائل ہے کہ حج کے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے اس کے فیصلہ طلاق سے عورت مطلقہ نہیں ہوگی، مولانا محمد مصطفیٰ، مولانا محمد حسن اور مولانا محمد موسیٰ نے لکھا ہے کہ دستخط کی کوئی حیثیت نہیں، مولانا ابوسفیان صاحب نے عورت کے عدالت میں جانے کو اسکی حماقت سے تعبیر کیا ہے، مولانا کلیم اللہ نے بھی اس کے اس فعل کو درست نہیں کہا، وہ لکھتے ہیں کہ اسلامی تحریکات سے خلع حاصل کر کے پھر عدالت سے توثیق کرائے، مولانا صبیح اختر، مولانا رضوان الحسن، مولانا لطیف الرحمن، مولانا افتخار احمد، مولانا عبداللہ، مولانا عطاء اللہ، مولانا شیر علی، مولانا معز الدین اور مولانا زکاء اللہ شبلی نے بھی حج کے غیر مسلم ہونے کے سبب اس کے فیصلہ کو غیر معتبر کہا ہے، مولانا انور علی اور مولانا اشتیاق احمد لکھتے ہیں: دستخط عموماً عدالتی دباؤ کے تحت ہونے کے سبب تفویض طلاق پر بھی محمول کرنا مشکل ہے، مولانا عبدالحی، مولانا محمد اقبال اور خورشید احمد اعظمی نے اس صورت کو تحکیم کی شکل قرار دیا ہے اور ”لایجوز تحکیم الکافر“ کے تحت فیصلہ کو غیر معتبر کہا ہے، مولانا ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں کہ دستخط کی حیثیت تفویض کی ہے، اسے تحکیم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، مگر مولانا نے حج کے فیصلہ کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا۔

عارض مسئلہ کے نزدیک عورت کی درخواست اور شوہر کے دستخط کے بعد چونکہ یہ صورت ”تولية الخصمين حاکما يحكم بينهما وركنه النظر الدال عليه مع قبول الآخر ذلك“ نیز ”ليس المراد خصوص لفظ التحكيم“ کے تحت آتی ہے، لہذا صورت تحکیم کی ہے، لیکن اس کی شرط حکم کا مسلمان ہونا مفقود ہونے کی وجہ سے اس کا فیصلہ فرقت یا فسخ نکاح غیر معتبر ہوگا، سوالنامہ میں مذکور تیسری صورت یہ ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا تو مگر دستخط و تفویض پر تیار نہیں ہوا، اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کر دیا، تو اس کا کیا حکم ہوگا، جبکہ اسی صورت میں جو فیصلہ ہوا ہے اس کی بابت شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے؟ اس کے جواب میں مولانا عارف باللہ لکھتے ہیں کہ اگر نکاح کے وقت قانوناً طلاق کی تفویض بھی کرنی ہوتی، تو قاضی کی تفریق معتبر ہوگی، مولانا ظفر الاسلام لکھتے ہیں کہ حج لاپچی نہ ہو، شوہر متعنت ہو تو قضاء علی الغائب کی قبیل سے فیصلہ نافذ ہوگا۔

بقیہ تمام ہی مقالہ نگار نے اس صورت میں حج کے فیصلہ کو غیر معتبر قرار دیا ہے، مولانا اختر امام عادل اور مولانا سلمان نے لکھا ہے کہ عورت کو طلاق دینے کا حق نہیں ہے، لہذا وہ کسی کو اس کے لئے وکیل بھی نہیں بنا سکتی، مولانا خورشید انور صاحب نے بھی ”الطلاق بالرجال“ کا حوالہ دیا ہے، اور دیگر حضرات نے ”لا ولاية لكافر على مسلم“ اور ”الكافر ليس بأهل القضاء على المسلم“ کے تحت غیر معتبر کہا ہے، مولانا شاہ جہاں ندوی نے معتبر اور نافذ نہ ماننے کے باوجود غیر مسلم ممالک میں مسلم اقلیتوں کے احوال کو ضرورت کے دائرہ میں شمار کرتے ہوئے، اس صورت میں شوہر کے اوپر طلاق کو لازم قرار دیا ہے، لیکن مولانا کی اس بات سے اس لئے اتفاق نہیں کیا جاسکتا کہ ان ممالک میں شرعی پنچائیتیں اس ضرورت کو پورا کر سکتی ہیں، نیز اگر عورت سخت مجبور یوں کے تحت تفریق چاہتی ہے تو فسخ نکاح کے پرچہ راستہ کی طرف قدم بڑھانے سے پہلے اس کے سامنے خلع کا راستہ بھی موجود ہے، اور فسخ سے پہلے اس کی کوشش بھی لازم ہے۔



سوالنامہ میں مذکور چوتھی صورت یہ ہے کہ حج اگرچہ غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا ہے، مگر مسلمان ہے وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے، تو کیا اس کو مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے، اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے؟

جواب میں مولانا کلیم اللہ عمری لکھتے ہیں کہ اسے مسلمان حاکم یا قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی، کیونکہ وہ غیر مسلم عدالت کا کل پرزہ ہے، مولانا محمد اشرف اور مولانا شاہ جہاں بھی اس مسلمان حج کو مسلم قاضی و حاکم کی حیثیت نہیں دیتے، لیکن اس کا فیصلہ اسلامی شریعت کے مطابق ہو تو معتبر مانتے ہیں، مولانا سلمان ضرورہ سے مسلمان قاضی کے قائم مقام مانتے ہیں، مولانا عارف باللہ اور مولانا ابوبکر اس شرط کے ساتھ قائم مقام مانتے ہیں کہ اسے شریعت کے مطابق فیصلہ کا اختیار ہو، مولانا انور علی، مولانا اشتیاق احمد اور مولانا رضوان الحسن نے شرط کی وضاحت کی ہے کہ وہ شرعی احکام سے واقف ہو اور اسکے مطابق فیصلہ کرے تو قائم مقام ہو سکتا ہے، ان کے علاوہ دیگر سبھی مقالہ نگار نے بھی اسے مسلم قاضی یا حاکم کی حیثیت دی ہے، اس کا فیصلہ شریعت کے مطابق ہو تو معتبر ہوگا، سبھی حضرات درمختار کی عبارت ”ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والنجائر ولو کافراً“ سے استدلال کیا ہے۔ مولانا خورشید انور نے ”امداد الفتاویٰ“ سے نقل کیا ہے کہ حضرت تھانوی علیہ الرحمہ سے دریافت کیا گیا کہ جن مسائل میں قضا اور قاضی کی ضرورت ہے ان میں انگریزی عدالت کا حکم و فیصلہ وہی حکم رکھتا ہے یا نہیں تو آپ نے جواب دیا کہ اگر صاحب اجلاس مسلم ہو وہ شرعاً قاضی ہے، نیز مفتی عبدالرحیم صاحب کے ایک فتویٰ میں بھی مذکور ہے کہ جہاں شرعی قاضی نہ ہو اور مسلمان حج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم مجسٹریٹ شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے (فتاویٰ رحیمیہ ۸/۴۰۴)۔

ایڈیٹی نے اخیر میں اس بابت کچھ وضاحت طلب کی ہے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلے کر سکتے ہیں، یا کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار مسلمان کر سکتے ہیں۔

جواب میں مولانا کلیم اللہ عمری لکھتے ہیں کہ فیصلے اسلام کے مطابق ہوں جن کی توثیق مستند علماء سے ہو تو قابل قبول ہوں گے، مولانا محمد اقبال قاسمی لکھتے ہیں کہ مسلمانوں کے کسی بھی معاملہ کا فیصلہ نہیں کر سکتے، مولانا محبوب فروغ اور مولانا خورشید انور کی رائے ہے کہ وہ امور جن میں وکیل بنانا جائز ہے غیر مسلم عدالت کا فیصلہ نافذ ہوگا مولانا محمد احسن، مولانا ابوسفیان اور مولانا شیر علی صاحبان نے لکھا ہے کہ امور دنیویہ میں ان کے فیصلے شریعت کے مطابق ہوں گے تو قبول ہوں گے، شرعی معاملات میں ان کے فیصلے معتبر نہیں ہوں گے، مولانا انور علی، مولانا اشتیاق احمد اور مولانا شاہ جہاں نے لکھا ہے جرائم اور مالیاتی امور میں جو فیصلے شریعت سے متصادم نہ ہوں قبول ہوں گے، مولانا عبدالقیوم، مولانا صبح اختر، مولانا سلمان، مولانا محمد مصطفیٰ، مولانا لطیف الرحمن، مولانا عبید اللہ، مولانا ظفر الاسلام، مولانا عبدالحی، مفتی عبدالرحیم اور خورشید احمد اعظمی کی رائے ہے کہ وہ امور و معاملات جو مسلمانوں کے ساتھ باہم خاص ہیں، دینی و عائلی مسائل ان میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا، اسی مفہوم کو مولانا ابوبکر، مولانا ارشد شاداب، اور مولانا محمد موسیٰ نے اس انداز سے پیش کیا ہے کہ وہ امور جن میں قضاء قاضی ضروری ہے ان میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا، دنیاوی امور جن میں قضاء قاضی ضروری نہیں ان میں غیر مسلم عدالتوں کا فیصلہ قبول کیا جاسکتا ہے۔ مولانا افتخار احمد، مولانا رضوان احسن، مولانا محمد فاروق، مولانا عبداللطیف، مولانا معز الدین، مولانا محمد عمر شعیب اور مولانا ذکاء اللہ شبلی نے سوالنامہ کی اس شق سے کوئی تعرض نہیں کیا۔

اور عرض مسئلہ کے آخر میں پھر اسی بات کا اعادہ، کہ غیر مسلم ممالک میں آباد مسلمانوں کو اپنے علاقوں میں شرعی پنچائیتیں قائم کر کے ان ہی کے ذریعہ اپنے مسائل کا حل طلب کرنا چاہئے، اور امید تو یہی ہے کہ ہر ایسے ملک میں بسنے والے مسلمان اپنی اس ذمہ داری سے غافل نہیں ہوں گے، جیسا کہ برطانیہ کے بارے میں ۱۲ جولائی ۲۰۰۹ء کے راشٹریہ سہارا اردو میں ایک خبر اس عنوان سے شائع ہوئی ہے کہ ”برطانیہ میں غیر مسلم بھی شرعی عدالت کی پناہ میں“ نیز رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ سے شائع ہونے والے صحیفہ ”العالم الاسلامی“ کے ۱۰/ اگست ۲۰۰۹ء کے شمارہ میں بھی اس عنوان سے ایک خبر شائع ہوئی ہے:

”فی بریطانیا غیر المسلمین یفضلون المحاکم الإسلامیة“ اس خبر کی تفصیل میں یہ بھی مذکور ہے کہ برطانیہ میں تقریباً ۸۵ شرعی پنچائیتیں کام کر رہی ہیں، جن کی طرف اپنے مسائل کے حل کے لئے رجوع کرنے والے غیر مسلمین کی تعداد ۵ فیصد سے کم نہیں ہے۔

## دوسرا باب: تفصیلی مقالات

### غیر مسلم ممالک کی عدالتوں سے طلاق کے فیصلے

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ع

- ۱- کیا غیر مسلم مسلمانوں کے معاملہ میں شرعاً قاضی ہو سکتا ہے؟
  - ۲- اگر غیر مسلم حکومت کی طرف سے مسلمان قاضی مقرر کیا جائے تو مسلمانوں کے حق میں اس کے فیصلہ کی حیثیت کیا ہوگی؟
  - ۳- کیا غیر مسلم دو مسلمانوں کے درمیان حکم بن سکتا ہے؟
  - ۴- کیا غیر مسلم ایسے معاملات میں مسلمانوں کا وکیل بن سکتا ہے جو خالص شرعی نوعیت کے ہوں؟
  - ۵- اگر غیر مسلم قاضی نہیں ہو سکتا ہے تو تمام معاملات میں یا کچھ مخصوص معاملات میں؟
- غیر مسلم حج:

۱- بنیادی طور پر ہر انسان کو اپنے معاملات میں خود ہی تصرف کرنے کا حق حاصل ہے، اسی لئے تمام عقود میں تراضی کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور تمام فسوخ میں بھی طرفین کی رضامندی ضروری ہے، سوائے اس صورت کے جس میں شریعت نے کسی ایک فریق کو ایک طرفہ طور پر اس معاملہ کے نسخ کرنے کا اختیار دیا ہو؛ البتہ جب کسی نقص کی وجہ سے وہ قوت فیصلہ سے محروم ہوتا ہے تو وہ بذات خود تصرف نہیں کر سکتا؛ جیسے نابالغ، مجنون اور سفیہ، سفیہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پچیس سال کی عمر ہونے کے بعد تصرف کا مجاز ہو جاتا ہے؛ لیکن جمہور کے نزدیک جب تک اس کا شعور پختہ نہ ہو جائے اور سفاہت کی کیفیت ختم نہ ہو جائے، وہ مسلوب الاختیار ہوتا ہے (دیکھئے: ردالمحتار مع الدر المختار، کتاب الحج: ۹/ ۲۱۸-۲۱۹، ط: دیوبند) اور اس کا عقد یا نسخ معتبر نہیں ہوتا ہے، اسی طرح بعض اوقات مفاد عامہ کے تحت حکومت کو بعض لوگوں کے اختیارات سلب کر لینے کا حق حاصل ہوتا ہے؛ جیسے مفتی ماجن اور طبیب جاہل (دیکھئے: ردالمحتار مع الدر المختار، کتاب الحج: ۹/ ۲۱۳-۲۱۵، مع تحقیق عادل واحد) مفتی ماجن (آوارہ خیال مفتی) کے اختیارات اس لئے سلب کر لئے جاتے ہیں کہ اس کا تصرف دینی اعتبار سے لوگوں کے لئے نقصان دہ ہو سکتا ہے، اور طبیب جاہل کے اختیارات اس لئے سلب کر لئے جاتے ہیں کہ اس کی وجہ سے لوگوں کی صحت اور زندگی کو ضرر پہنچ سکتا ہے۔

اگر کوئی شخص تصرف کرنے کا اختیار نہ رکھتا ہو یا رکھتا ہو؛ لیکن اس کا صحیح استعمال نہ کرتا ہو تو افراد اور سماج کے مفادات کے تحفظ کے لئے شریعت حق تصرف دوسروں کی طرف منتقل کرتی ہے، اسی کو فقہ کی اصطلاح میں 'ولایت' کہتے ہیں؛ چنانچہ ولایت کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

”الولاية تنفيذ القول على الغير“ (الدر المختار ۲/ ۱۹۱، نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: کتاب التعريفات / ص ۲۸۲)۔

(ولایت دوسرے پر اپنی رائے کو نافذ کرنا ہے)۔

ولایت کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں: ولایت خاصہ اور ولایت عامہ۔

ایک شخص کو دوسرے شخص کی ذات یا املاک میں تصرف کا جو حق حاصل ہوتا ہے، وہ ولایت خاصہ ہے؛ جیسے لڑکوں پر باپ کی ولایت اور باپ موجود نہ ہوں

۱۔ جنرل سکریٹری، اسلامک فقہ اکیڈمی و ناظم المعبود العالی الاسلامی، حیدرآباد۔



تو دادا یا دوسرے قریبی رشتہ داروں کی ولایت۔

ولایت عامہ: ایسی ولایت ہے جو کسی شخص کے ذمہ دار ہونے کی حیثیت سے اس کو عام مسلمانوں اور ملک کے باشندوں پر حاصل ہو، جیسے امیر اور قاضی کی ولایت، امیر کے احکام جو عام مسلمانوں پر واجب الطاعت ہیں اور قاضی کے فیصلے جو فریقین کے لئے قابل نفاذ ہیں، اس کی بنیاد یہی ولایت عامہ ہے۔

ولایت کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ مسلمانوں پر کافر کو ولایت حاصل نہیں ہو سکتی؛ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ (النساء: ۱۳۱)

نیز فرمایا گیا: ”والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض“ (التوبة: ۷۱)

اسی طرح فرمایا گیا: ”لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين“ (آل عمران: ۲۸)

اسی بنیاد پر امت کا اجماع ہے کہ اگر اولاد مسلمان ہو اور باپ کافر ہو تو والد کو اپنے مسلمان بیٹے پر ولایت حاصل نہیں ہوگی؛ چنانچہ علامہ کا سائی فرماتے ہیں

”لا ولاية للكافر على المسلم؛ لأنه لا ميراث بينهما“ (بدائع الصنائع: ۵۰۰/۲)۔

اسی سلسلہ میں علامہ ابن قدامہ رطراز ہیں: ”... فلا يثبت لكافر ولاية على مسلمة، وهو قول عامة أهل العلم أيضاً، قال

ابن المنذر: أجمع عامة من نحفظ عنه من أهل العلم على هذا“ (المغنی ۳۶۷/۹)۔

(.....) کافر کو مسلمان عورت پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی اور یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، علامہ ابن منذر کہتے ہیں کہ میں جن اہل علم کی آراء سے واقف ہوں

وہ قریب قریب اس پر متفق ہیں)۔

قاضی کو بھی مسلمانوں پر ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے اور وہ اسی حیثیت سے نکاح فسخ کرتا ہے؛ کیوں کہ شوہر پر یہ بات واجب ہے کہ یا تو بیوی کے حقوق ادا کرتے ہوئے اسے رکھے یا پھر بہتر طریقہ پر اسے چھوڑ دے ”امساك بمعروف أو تسريح باحسان“ (البقرة: ۲۲۹)، اگر شوہر امساك بالمعروف بھی نہیں کرتا اور تسريح بالاحسان بھی نہیں، تو یہ ظلم کا ارتکاب اور عورتوں کو ضرر میں مبتلا کرنا ہے اور دفع ضرر قاضی کافر یضہ ہے، لہذا اسے جو ولایت عامہ حاصل تھی، اسی حیثیت سے وہ اس مرد کی طرف سے تفریق کر دیتا ہے؛ چنانچہ غیر مسلم کوچوں کہ مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں، اس لئے فقہاء اس بات پر قریب قریب متفق ہیں کہ غیر مسلم مسلمانوں پر قاضی نہیں ہو سکتا۔

فقہاء حنفیہ میں عیسیٰ بن عثمان غزی فرماتے ہیں:

”... فلا تصح ولاية الكافر في ذلك، لأن القضاء ولاية ولا ولاية لكافر على مسلم في أدنى الولايات فكيف

بولاية القضاء التي هي أعلى الولايات بمقتضى تطبيق شرع الله وتنفيذ أحكامه، قال تعالى: ”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ (ادب القضاء للغزی: ۱۵، النساء: ۱۵)۔

(.....) اس سلسلے میں کافر کی ولایت صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ قضاء ولایت ہے اور کافر کو مسلمان پر معمولی درجہ کی ولایت ہی حاصل نہیں ہو سکتی، چہ جائیکہ

ولایت قضاء کہ وہ تو سب سے اعلیٰ درجہ کی ولایت ہے، اس لئے کہ وہ اللہ کی شریعت کو نافذ کرتا ہے اور اس کے احکام کو منطبق کرتا ہے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمانوں پر اختیار نہیں ہے)۔

نیز علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

”... وبه علم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاءه على المسلم حال كفره“ (رد المحتار: ۲۲/۸)۔

(.....) اس سے معلوم ہوا کہ کافر کو قاضی مقرر کرنا درست ہے؛ اگرچہ کہ حالت کفر میں مسلمان کے خلاف اس کا فیصلہ درست نہیں؛ البتہ غیر مسلموں پر اس کا

فیصلہ نافذ ہو سکتا ہے)۔

یہی نقطہ نظر فقہاء مالکیہ کا ہے؛ کیوں کہ شہادت کا درجہ قضاء سے کم تر ہے اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمانوں کے معاملہ میں یہود و نصاریٰ کی



”ولا تجوز شهادة اليهود ولا النصرانی فیما بین المسلمین حتی یسلموا“ (المدونة الكبرى ۸۱/۲)۔  
اسی کے قائل شوافع ہیں:

”فلا یجوز أن یکون کافرًا ولا فاسقًا؛ فإن تولی القضاء وهو عدل ثم فسق... بطلت ولایتہ“ (البيان ۲۰/۱۳، ط: دار المنهاج)۔

(کافر اور فاسق قاضی نہیں ہو سکتا، اگر اسے قضاء کا عہدہ سونپا گیا؛ جب کہ وہ عادل تھا پھر فاسق ہو گیا... تو اس کی ولایت باطل ہو گئی)۔  
فقہ حنبلی کے ترجمان علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں:

”ولا یولی قاضی حتی یکون بالعمًا مسلمًا حرًا عدلًا“ (المغنی ۱۲/۱۳)۔  
(بالغ مسلمان آزاد اور عادل شخص کو ہی قاضی مقرر کیا جاسکتا ہے)۔

غرض کہ قریب قریب فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہو سکتا ہے، اور قاضی کے لئے مسلمان ہونے کی شرط اس بات کو شامل ہے کہ غیر مسلم قاضی کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر نہیں۔

غیر مسلم حکومت کی طرف سے مسلمان قاضی:

۲- اگر غیر مسلم حکومت کی طرف سے مسلمانوں کے مسائل کے لئے مسلمان قاضی مقرر کیا جائے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی صراحت موجود ہے کہ غیر مسلم حکومت کے مقرر کئے ہوئے مسلمان قاضی کا فیصلہ بھی شرعاً معتبر ہے؛ چنانچہ علامہ علاء الدین <sup>حسکفی</sup> فرماتے ہیں:

”ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرًا“ (الدر المختار مع الرد: ۴۳/۸)

قولہ: (ولو کافرًا) فی التاتارخانیہ: الإسلام لیس بشرط فیہ: أى فی السلطان الذی یقلد“ (رد المختار ۴۳/۸)  
(سلطان عادل ہو یا ظالم؛ اگرچہ کہ کافر ہو پھر بھی اس کی طرف سے قاضی مقرر کرنا جائز ہے... تاتارخانیہ میں ہے: کہ جو سلطان قاضی مقرر کر رہا ہے، اس کا مسلمان ہونا ضروری نہیں)۔

نیز ابن قاضی سادہ فرماتے ہیں:

”وکل مصرفیه وال مسلم من جهة الکفار تجوز فیہ إقامة الجمعة والأعیاد. وأخذ الخراج وتقلید القضاء وتزویج الأیامی لاستیلاء المسلم علیهم. وأما طاعة الکفرة فہی موادعة ومخادعة“ (جامع الفصولین ۱۳/۱، ط: کتب خانہ کراچی)۔

(جن شہروں میں غیر مسلموں کی جانب سے مسلمان والی مقرر ہوں، ان میں جمعہ وعیدین قائم کرنا، خراج وصول کرنا، قاضی مقرر کرنا، جن کے اولیاء نہ ہوں ان کا نکاح کرنا درست ہے؛ کیوں کہ مسلمانوں پر ایک مسلمان ہی کو حکمانہ حیثیت حاصل ہے، رہ گیا کافروں کی اطاعت کرنا تو وہ بہ طور صلح اور حیلہ کے ہے)۔

اس سلسلہ میں فقہاء احناف کی کتابوں میں زیادہ صراحت ملتی ہے؛ لیکن دوسرے فقہاء کے اصول وقواعد کے لحاظ سے یہی نقطہ نظر ان کا بھی ہونا چاہئے، غرض کہ غیر مسلم حکومت کا مقرر کیا ہوا مسلمان قاضی یا مجسٹریٹ اگر فیصلہ کرے تو مسلمانوں کے حق میں اس کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

غیر مسلم بحیثیت حکم:

۳- کیا غیر مسلم مسلمانوں کے درمیان حکم ہو سکتے ہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جو شخص قاضی بننے کا اہل ہو، وہی حکم بھی ہو سکتا ہے؛ چنانچہ ”الموسوعة الفقهیة“ میں ہے:

”... أن یکون أهلاً لولاية القضاء، وعلى ذلك إتفاق المذاهب الأربعة، علی خلاف فیما بینہما فی تحديد

عناصر تلت الأهلية“ (الموسوعة الفقهية ۱۸/۲۳۷)۔

(..... حکم بننے کے لئے ضروری ہے کہ وہ قاضی ہونے کا اہل ہو، اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے؛ البتہ خود اہلیت قضاء کے لئے کیا شرطیں ہیں؟ اس کی تحدید میں اختلاف ہے)۔

اور فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مسلمان ہی قضاء کا اہل ہو سکتا ہے، غیر مسلم اس کا اہل نہیں ہو سکتا (دیکھئے: الموسوعة الفقهية ۳۳/۲۹۱-۹۳، اہلیت القضاء)؛ چنانچہ فقہاء نے خود حکیم کے مسئلہ میں بھی اس کی صراحت کی ہے، فقہاء حنفیہ میں علامہ ظہیر الدین مرغینانی فرماتے ہیں:

”ولا يجوز تحكيم الكافر... لانعدام أهلية القضاء اعتبارًا بأهلية الشهادة“ (هدایہ ۲/۱۵۱، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۷/۹۶، باب التحكيم، رد المحتار ۸/۲۲، کتاب القضاء)۔

(کافر کو حکم بنانا جائز نہیں..... اس لئے کہ وہ قاضی بننے کا اہل نہیں، گواہ بننے کی اہلیت پر قیاس کا تقاضا یہی ہے)۔

..... علامہ داماد آفندی نے بھی اس کی صراحت کی ہے:

”فلو حکما عبدًا أو صبيًا أو ذميًا... لم يصح“ (مجمع الأئمة ۱/۱۷۲)۔

(اگر دونوں فریق کسی غلام یا نابالغ یا کسی ذمی کو حکم بنا دیں..... تو درست نہیں)۔

علامہ دسوقی مالکی کا بیان ہے:

”وجاز... تحكيم رجل غير خصم... وغير جاهل وكافر... فإذا حکما خصمًا أو جاهلاً أو كافرًا لم ينفذ حکمه“ (حاشية الدسوقي ۶/۱۲، ۱۳)۔

(ایسے شخص کو حکم بنانا جائز ہے جو فریق نہ ہو، جاہل اور کافر نہ ہو، اگر کسی فریق کو، جاہل یا کافر شخص کو حکم بنا دیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا)۔

گویا کہ حکم کو بھی ان لوگوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے، جنہوں نے اس کو حکم بنایا ہو اور غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی؛ اس لئے فقہاء کا نقطہ نظر ہے کہ غیر مسلم مسلمانوں کے مسائل میں حکم بھی نہیں بن سکتا۔

طلاق کے لئے غیر مسلم کو وکیل بنانا:

۴- جہاں تک غیر مسلموں کو طلاق کے مسئلہ میں وکیل بنانے کی بات ہے تو فقہاء حنفیہ کے یہاں صراحت ملتی ہے کہ وکیل کے لئے صرف عاقل ہونا ضروری ہے، اور علامہ کاسانی نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی شخص کو وکیل بنایا گیا اور پھر وہ مرتد ہو گیا تو باوجود ارتداد کے وکالت ختم نہیں ہوگی:

”وأما الذى يرجع إلى الوكيل فهو أن يكون عاقلًا فلا تصح وكالة المجنون والصبى الذى لا يعقل... وكذا ردة الوكيل لا تمنع صحة الوكالة فتجوز وكالة المرتد“ (بدائع الصنائع ۵/۱۶)۔

(وکیل سے متعلق شرطوں میں سے یہ ہے کہ وہ عاقل ہو؛ لہذا مجنون اور بے شعور بچے کی وکالت صحیح نہیں ہوگی، اس طرح وکیل کا مرتد ہو جانا وکالت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے)۔

نیز کن چیزوں میں وکیل بنایا جا سکتا ہے؟ اس سلسلہ میں رقمطراز ہیں:

”ويجوز التوكيل بالصلح والإبراء، ويجوز بالطلاق والعتاق والإجارة والاستئجار الخ“ (بدائع الصنائع ۵/۲۰)

(لہذا مرتد کو بھی وکیل بنانا جائز ہے اور صلح کرنے کا، بری کرنے کا، طلاق دینے کا، آزاد کرنے کا، کرایہ پر دینے کا اور کرایہ پر لینے کا وکیل بنایا جا سکتا ہے)۔

کسی غیر مسلم کو مسلمان عورت کو طلاق دینے کے لئے وکیل بنایا جا سکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء شوافع کے یہاں اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں؛ لیکن راجح یہی ہے کہ وکیل بنایا جا سکتا ہے، امام نووی فرماتے ہیں:

”... فإن وكله في طلاق مسلمة، فوجهان؛ لأنه لا يملك طلاق مسلمة؛ لكن يملك طلاقاً في الجملة“  
(روضۃ الطالبین وعمدة المفتین، کتاب الوکالة ۲/۳۰۰)۔

(.....) اگر کسی غیر مسلم کو مسلمان عورت پر طلاق واقع کرنے کا وکیل بنایا تو اس سلسلے میں رد قول ہے، اس لئے کہ اگرچہ وہ مسلمان عورت کو طلاق دینے کا مالک نہیں ہے؛ لیکن فی الجملة طلاق دینے کا مالک تو ہے۔  
اسی طرح علامہ شریعی رقمطراز ہیں:

”... توکیل المسلم کافرًا فی طلاق المسلمة. وقد يتصور وقوع طلاق کافر علی مسلمة بأن تسلّم أو لا ويتخلف ثم يطلقها فی العدة ثم یسلم قبل انقضائها فإن طلاقه واقع علیها“ (مغنی المحتاج ۲/۲۱۹، کتاب الوکالة)۔  
(.....) کسی مسلمان عورت پر طلاق واقع کرنے کے سلسلے میں مسلمان کافر کو وکیل بنا سکتا ہے اور کسی کافر کے مسلمان عورت پر طلاق کا واقع کرنا فی الجملة متصور ہے، اس طور پر کہ عورت پہلے مسلمان ہو جائے اور شوہر مسلمان ہونے میں دیر کرے، پھر عدت میں اسے طلاق دیدے، پھر عدت کے گزرنے سے پہلے وہ اسلام قبول کر لے تو اب اس کی حالت کفر کی یہ طلاق عورت پر واقع ہو جائے گی۔  
یہی رائے فقہاء حنابلہ کی بھی ہے کہ غیر مسلم کو وکیل بنایا جاسکتا ہے:

”صح أن يوکل فيه رجلاً کان أو امرأة حرًا أو عبدًا مسلمًا أو کافرًا“ (الشرح الكبير مع الإنصاف: ۱۳/۲۲۰)۔  
(یہ درست ہے کہ (جن امور میں وہ خود تصرف کر سکتا ہے اور اس میں نیابت کی بھی گنجائش ہو، کے سلسلے میں) کسی شخص کو وکیل بنائے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا کافر)۔

البتہ ان کے یہاں ضروری ہے کہ جس چیز کا وکیل بنایا جا رہا ہو، وکیل کا بذات خود بھی اس قسم کا تصرف صحیح ہو، نیز شرعاً اس میں نیابت درست ہو:  
”وکل من صح تصرفه فی شیء بنفسه ومما تدخله النيابة صح أن يوکل فيه رجلاً کان أو امرأة، حرًا کان أو عبدًا، مسلمًا کان أو کافرًا... لا یصح أن يوکل فيه کالمرأة فی عقد النکاح وقبوله والکافر فی تزویج مسلمة“  
(المغنی ۴/۱۹۷، ۱۹۸)۔  
(جس چیز میں کوئی شخص خود تصرف کر سکتا ہو، نیز اس میں نیابت کی گنجائش ہے تو اس میں اس کا کسی مرد یا عورت، آزاد یا غلام اور مسلمان یا کافر کو وکیل بنانا درست ہے..... چنانچہ نکاح کے کرنے اور اس کے قبول کرنے میں عورت کو اور کسی مسلمان عورت کا نکاح کرنے میں کافر کو وکیل نہیں بنایا جاسکتا)۔  
اب اگر علامہ شریعی کی اس تشریح کو قبول کر لیا جائے۔ جو اوپر گزری ہے کہ فی الجملة مسلمان عورتوں پر کافر کی طلاق کا واقع ہونا ممکن ہے۔ تو پھر حنابلہ کی رائے بھی یہی قرار پائے گی کہ غیر مسلم کو طلاق کا وکیل بنایا جاسکتا ہے؛ البتہ مالکیہ کے نزدیک غیر مسلم کو طلاق کا وکیل نہیں بنایا جاسکتا ہے:

”ومنعه توکیل کافر وهو أعم من الذمی“ (الشرح الصغير ۲/۵۱۱)۔

(کافر کو وکیل بنانے کی ممانعت ہے اور کافر کا لفظ ذمی سے عام ہے، یعنی ذمی اور حربی دونوں کو شامل ہے)۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک غیر مسلم کو مسلمان عورت پر طلاق واقع کرنے کے لئے وکیل بنایا جاسکتا ہے۔

کن معاملات میں غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر ہے اور کن میں نہیں؟

۵- غیر مسلم ممالک کی عدلیہ کے کون سے فیصلے مسلمانوں کے حق میں معتبر ہوں گے اور کون سے نہیں؟۔ اس سلسلہ میں جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر یہ فیصلے دو قسم کے ہو سکتے ہیں:

(الف) وہ معاملات جن کے لئے سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے، قضاء قاضی ضروری نہیں ہے، ایسے معاملات میں اگر شریعت میں معتبر ثبوت کے بنیاد پر عدالت فیصلہ کر دے تو وہ قابل نفاذ ہوگا؛ جیسے ورثہ کا حق میراث مورث کی موت کی وجہ سے ترکہ میں ثابت ہو چکا ہے، عدالت نے شرعی ہدایت کے مطابق ترکہ



تقسیم کر دیا، یا خریدار کی ملکیت بیع پر عقد بیع کی وجہ سے ثابت ہو چکی ہے، بائع قبضہ نہیں دے رہا تھا، عدالت نے فیصلہ دیا کہ بائع خریدار کو وہ شی حوالہ کر دے تو یہاں ورثہ یا خریدار کے حقوق پہلے سے ثابت تھے، قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے ثابت ہوا، ایسا نہیں ہے، ایسے معاملات میں عدالت کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

(ب) دوسرے قسم کے معاملات وہ ہیں جن میں محض سبب کا پایا جانا کافی نہیں؛ بلکہ اس کے لئے قاضی کا فیصلہ ضروری ہے، جیسے فسخ نکاح، ایسے مقدمات میں غیر مسلم حج کا فیصلہ کافی نہیں۔

### تطبیقات:

ان توضیحات کی روشنی میں راقم الحروف اس نتیجہ پر پہنچا ہے:

- ۱- اگر کوئی مسلمان مرد عدالت سے رجوع ہو کہ اس پر طلاق واقع کر دی جائے تو یہ اس کی طرف سے طلاق کے لئے عدالت کو وکیل بنانا ہوگا اور غیر مسلم کو وکیل بنایا جاسکتا ہے؛ اس لئے اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔
- ۲- اگر عورت کی طرف سے طلاق کا مقدمہ دائر ہو، عدالت نے طلاق کا فیصلہ کیا اور شوہر کو طلب کر کے اس کا اس پر دستخط لے لیا گیا تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی؛ کیوں کہ یہ طلاق نامہ پر دستخط کرانے کے حکم میں ہوگا۔
- ۳- اگر عورت نے طلاق کا دعویٰ دائر کیا اور شوہر نے اپنے بیان تحریری میں لکھا کہ عدالت اس کے دعویٰ کو قبول کر سکتی ہے تو یہ بھی اس کی طرف سے توکیل طلاق ہوگی اور عدالت کا طلاق کے سلسلہ میں فیصلہ کرنا معتبر ہوگا۔
- ۴- اگر عورت نے طلاق کا دعویٰ کیا اور شوہر نے جواب میں عدالت سے کہا کہ وہ اس سلسلہ میں جو کچھ بھی کرنا چاہے، کر سکتی ہے، مجھے قبول و منظور ہوگا تو یہ بھی سوال معاد فی الجواب کے تحت طلاق کی توکیل سمجھی جائے گی اور عدالت کا طلاق دینا معتبر ہوگا۔
- ۵- اگر بیوی نے طلاق کا مقدمہ دائر کیا، شوہر نے جواب نہیں دیا اور رفع الزام سے اعراض کی بناء پر طلاق کا فیصلہ کیا گیا، یا شوہر نے طلاق دینے سے انکار کیا، اس کے باوجود عدالت نے طلاق واقع کر دی تو اس صورت میں عدالت کی طرف سے واقع کی جانے والی طلاق شرعاً معتبر نہیں ہوگی؛ کیوں کہ غیر مسلم قاضی نہیں ہو سکتا اور قاضی ہی فسخ نکاح کر سکتا ہے۔
- ۶- اگر میاں بیوی کے درمیان نزاع پیدا ہوئی، دونوں مل کر عدالت گئے اور عدالت سے طالب ہوئے کہ وہ ان کے درمیان فیصلہ کر دے، عدالت نے ان کے معاملات سن کر اپنے طور پر فیصلہ کر دیا تو اس صورت میں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی؛ کیوں کہ غیر مسلم کو حکم بنانا درست نہیں؛ البتہ عدالت کے فیصلہ کے بعد اگر شوہر کہتا ہے کہ میں نے اسے قبول کیا تو اب طلاق واقع ہو جائے گی؛ کیوں کہ اگر کوئی فضولی کسی سے کہے کہ میں نے تمہاری طرف سے تمہاری بیوی پر طلاق واقع کر دی ہے اور شوہر نے کہا کہ میں نے اسے جائز قرار دیا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

### چند تجویزیں:

ان حالات میں غیر مسلم ممالک کے مسلمانوں کے لئے یہ طور لائحہ عمل کے تین باتیں اہم ہیں:

- ۱- مسلمانوں کو حکومتوں سے مطالبہ کرنا چاہئے کہ وہ مسلمانوں کے لئے الگ مسلمان قاضی یا مسلمان مجسٹریٹ کا تقرر کرے جو آئینی مسائل سے متعلق مقدمات میں فیصلے کیا کرے؛ تاکہ مسلمان آزادی کے ساتھ اپنے مذہب پر عمل کر سکیں؛ کیوں کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ غیر مسلم حکومت کی طرف سے مقرر کیا ہوا مسلمان والی مسلمانوں کے مذہبی امور کو طے کر سکتا ہے:

”وکل مصرفیه وال مسلم من جهة الكفار تجوز فيه إقامة الجمعة والأعياد... وتقليد القضاء وتزويج الأيامي“

(جامع الفصولین ۱/۱۳)۔

چنانچہ اس وقت مارشس میں یہی نظام قائم ہے اور ہندوستان میں بھی قدیم زمانہ سے بھوپال میں یہی طریقہ مروج رہا ہے، ہندوستان میں آزادی سے پہلے اور آزادی کے بعد کئی بار اس کی کوشش کی گئی؛ مگر نتیجہ خیز نہ ہو سکی۔

۲- جہاں یہ سہولت میسر نہ ہو وہاں مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے طور پر کسی امیر کو منتخب کریں، جو اس کے لئے قاضی مقرر کرے اور اگر کسی امیر پر اتفاق نہ ہو سکے تو کم سے کم کسی قاضی پر اتفاق کریں اور وہ ایسے مقدمات کے فیصلے کرے؛ چنانچہ علامہ کمال الدین ابن ہمام (متوفی: ۸۶۸ھ) فرماتے ہیں:

”وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقليد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة في بلاد المغرب الآن ... يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليًا فيولي قاضيًا أو يكون هو الذي يقضي بينهم“ (فتح القدیر ۶/۳۶۵)

(جب سلطان موجود نہ ہو اور نہ کوئی ایسا شخص جس کی طرف سے قاضی مقرر کیا جانا درست ہو؛ جیسا کہ مسلمانوں کے بعض ان شہروں کا حال ہے جن پر کافروں کو غلبہ حاصل ہو چکا ہے، جیسا کہ اس وقت مغرب کے علاقہ میں قرطبہ ہے.... تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے میں سے کسی ایک شخص پر متفق ہو جائیں اور اسے والی منتخب کر لیں، وہ قاضی کا تقرر کرے یا وہ خود لوگوں کے درمیان قضاء کافرینہ انجام دے)۔

یہ بات دوسرے فقہاء کے یہاں نسبتاً کم اور احناف کے یہاں زیادہ وضاحت کے ساتھ ملتی ہے؛ چنانچہ علامہ محمود بن اسماعیل نے جامع الفصولین (۱/۱۲، ط: کراچی) علامہ ابن بزاز کردری نے فتاویٰ بزازیہ (علی ہاشم الہندیہ، کتاب السیر: ۶/۳۱۱) علامہ ابن نجیم مصری نے البحر الرائق (۶/۲۹۸) علامہ طحاوی نے حاشیہ در مختار (باب الجمعہ: ۱/۲۳۹) اور علامہ شامی نے رد المحتار (کتاب القضاء ۴/۳۰۸) میں پوری وضاحت کے ساتھ اس کا ذکر فرمایا ہے، اس سے نہ صرف مسلمانوں کے مسائل کو شریعت کے مطابق حل کرنے میں مدد ملے گی؛ بلکہ مسلمانوں کی اجتماعیت اور شیرازہ بندی میں بھی سہولت ہوگی۔

۳- غیر مسلم ممالک میں مسلمان اپنے نکاح نامے مرتب کریں اور کوئی ملی تنظیم اور جہاں امارت کا نظام قائم ہو وہاں امارت اس کا ریکارڈ رکھے، ان نکاح ناموں میں یا تو تفویض طلاق کی دفعہ رکھی جائے، جیسا کہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے ”الحیلۃ الناجزۃ“ میں تحریر کیا ہے اور ”اسلامک فیکلڈمی انڈیا“ کے سیمینار منعقدہ علی گڑھ نے بھی مسلمانوں کے سماجی مسائل کے حل کے لئے اس کو تجویز کیا ہے اور اہل علم کے لئے یہ بات محتاج اظہار نہیں کہ حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں نکاح سے پہلے بھی تفویض طلاق ممکن ہے اور نکاح کے بعد تو تقریباً تمام ہی فقہاء کے نزدیک تفویض طلاق ہو سکتی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نکاح نامہ میں ایک دفعہ تحکیم کی رکھی جائے، یعنی عاقدین دارالقضاء یا شرعی پنچایت کو حکم بنائیں کہ ان کے درمیان ازدواجی مسائل سے متعلق جو بھی نزاع پیدا ہوگی، وہ اس کے بارے میں فیصلہ کرنے کا مجاز ہوگا، اس طرح ان کے ازدواجی مسائل کے متعلق مقدمات میں دارالقضاء کو قانونی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔

خاص کر وہ ممالک جہاں رجسٹرڈ نکاح ہی قانون کی نظر میں معتبر ہوتا ہے اور نکاح کے بغیر مرد و عورت پر باہمی رضامندی سے ایک ساتھ رہنا ممنوع بھی نہیں ہے، وہاں بہت سے مسلمان کورٹ میں گئے بغیر شرعی طریقہ پر اپنا نکاح کر لیتے ہیں، جو اسلام کی نظر میں تو شوہر و بیوی ہیں؛ لیکن قانون کی نظر میں نہیں، ایسے لوگ تفویض طلاق یا تحکیم کے اس معاہدہ سے خاص طور پر فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا مسئلہ

مولانا خورشید انور اعظمی

اسلام نے بقاء نسل انسانی اور خاندانی امور کو مستحکم، منظم اور بہمہ وجوہ قابل اطمینان بنانے کے لئے نکاح جیسے پاکیزہ رشتے کا نظام بنایا اور زوجین میں سے ہر ایک کو منصفانہ حقوق دیکر باہم میل محبت کے ساتھ خوشگوار زندگی بسر کرنے کی تاکید فرمائی، تاہم بعض دفعہ میاں بیوی کے درمیان ذہن و مزاج کی ہم آہنگی نہ ہونے کے سبب اس قدر شدید اختلاف رونما ہو جاتا ہے کہ نباہ کی بظاہر کوئی صورت نظر نہیں آتی، اور چاروں طرف سے پاکیزہ رشتے کو ختم کرنے کی نوبت آ جاتی ہے۔ قرآن کریم نے اس طرح کی نزاعی صورت حال میں زوجین کی جانب سے حکم مقرر کر کے مسئلے کے تصفیے پر زور دیا ہے تاکہ دونوں کے درمیان پیدا شدہ اختلاف کا سدباب ہو سکے، ارشاد خداوندی ہے:

”وإن خفتما شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدوا أصحاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً“ (النساء: ۳۵)

(اور اگر تم ڈرو کہ وہ دونوں آپس میں ضد رکھتے ہیں تو کھڑا کرو ایک منصف مرد والوں میں سے اور ایک منصف عورت والوں میں سے، اگر یہ دونوں چاہیں گے کہ صلح کرادیں تو اللہ موافقت کر دے گا ان دونوں میں، بیشک اللہ سب کچھ جاننے والا خبردار ہے۔)

لیکن اگر حکم صاحبان کی ساری تنگ و دو اور اصلاحی کوششیں ناکام ہو جائیں اور رفع نزاع کی کوئی صورت بظاہر باقی نہ ہو تو شوہر کو حق ہوتا ہے کہ طلاق دیکر اپنی گلو خلاصی کر لے یا عورت خلع کے ذریعہ اپنی علیحدگی کا سامان فراہم کر لے، پھر یہ عمل تطلیق و خلع ذاتی طور پر بھی ہو سکتا ہے اور بذریعہ اسلامی عدالت بھی، البتہ اگر اسلامی عدالت نہ ہو تو غیر مسلم عدالت میں جانے سے حتی الامکان اجتناب کرنا چاہئے اور اپنے عائلی مسائل کے تصفیے کے لئے باہم رضامندی سے ایک باصلاحیت آدمی کو قاضی مقرر کرنا چاہئے تاکہ اسکے ذریعہ تمام دینی مسائل کا شرعی فیصلہ ہو سکے، البحر الرائق میں ہے:

”أما في بلاد عليها ولاية الكفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمعة والأعياد ويصير القاضي قاضياً بتراضى المسلمين ويجب عليهم طلب وال مسلم“ (۲۷۲/۶)۔

(باقی رہے وہ ممالک جن پر غیر مسلم والی مقرر ہوں تو وہاں مسلمانوں کے لئے جمعہ و عیدین کا قیام درست ہوگا، اور مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی بن جائے گا، نیز مسلمانوں پر ایک مسلم والی کی تلاش واجب ہوگی)۔

اور اگر زوجین کسی غیر مسلم عدالت میں اپنا مسئلہ پیش کرتے ہیں اور وہ عدالت اپنے اعتبار سے فیصلہ کرتی ہے تو اس کی مختلف صورتیں ہیں، اور اسی اعتبار سے ان کے احکام بھی مختلف ہیں:

۱- اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کو اپنے عقد سے خارج کرنا چاہتا ہے اور اس غرض سے کسی غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ اس کی بیوی کا رشتہ نکاح اس سے ختم کر دیا جائے اور وہ عدالت اپنی تمام کارروائیوں کے بعد طلاق کا فیصلہ کرتی ہے تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی، اس وجہ سے کہ شوہر نے اپنی درخواست کے ذریعہ غیر مسلم جج کو وکیل بنایا، اور اس نے شوہر کے وکیل کی حیثیت سے اس کی بیوی کو طلاق دی، ہدایہ میں ہے:

”إذا قال لرجل: طلق إمراة فلہ أن يطلقها في المجلس وبعده، وله أن يرجع لأنه توکیل وإنه استعانة فلا يلزم ولا يقتصر على المجلس“ (۳۶۱/۲)۔

صدر مدرس، جامعہ مظہر العلوم، بنارس۔



(اگر کسی آدمی نے کسی شخص سے کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دیدو تو وہ مجلس کے اندر اور اس کے بعد طلاق دینے کا مجاز ہوگا، نیز اس آدمی کو رجوع کا بھی حق ہوگا، اس وجہ سے کہ یہ توکیل ہے جو ایک استعانت ہے، لہذا یہ اختیار نہ تو لازم ہوگا اور نہ مجلس تک محدود رہے گا)۔  
اسی طرح در مختار میں ہے:

”قال لرجل: فوضت إليك امرأتي صار وكيلا بالطلاق وتقيد طلاقه بالمجلس بخلاف قوله: وكتلتك في أمر امرأتي فلا يتقيد به“ (۳۶۷/۸)۔

(کسی آدمی نے کسی شخص سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کا معاملہ تمہارے سپرد کیا تو وہ طلاق کا وکیل ہو جائے گا اور اس کی طلاق مجلس تک محدود رہے گی اس کے برخلاف اگر کہا کہ میں نے تم کو اپنی بیوی کے معاملہ میں وکیل بنایا تو اس کی طلاق مجلس تک محدود نہیں رہے گی)۔  
علامہ ابن القیم نے ”زاد المعاد“ میں توکیل فی الطلاق کو درست قرار دیتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

”فإذا وكل الزوج من يطلق عنه أو يخالعه لم يكن في هذا تغيير لحكم الله ولا مخالفة لدينه فإن الزوج هو الذي يطلق إما بنفسه أو بوكيله وقد يكون أتم نظرا للرجل من نفسه وأعلم بمصلحته فيفوض إلى ما هو أعلم بوجه المصلحة فيه منه، وإذا جاز التوكيل في العتق والنكاح والخلع والابراء وسائر الحقوق من المطالبة بها واثباتها واستيفائها والمخاصمة فيها فما الذي حرم التوكيل في الطلاق“ (۷۳/۳)۔

(اگر شوہر کسی کو طلاق دینے یا خلع کرنے کا وکیل بناتا ہے تو اس میں اللہ کے حکم کی تغیر لازم آتی ہے اور اس کے دین کی مخالفت اس وجہ سے کہ شوہر ہی طلاق دیتا ہے یا بذات خود یا بذریعہ وکیل، اور کبھی وکیل موکل کے حق میں اس سے زیادہ شفیق اور اس کی مصلحت سے زیادہ واقف ہوتا ہے، اس لئے وہ اپنے مسئلے کو ایسے شخص کے سپرد کرتا ہے جو اس سلسلے کی مصلحت کو اس سے زیادہ جانتا ہے، پھر جب عتق، نکاح، خلع، ابراء اور تمام حقوق مثلاً مطالبہ، اثبات، استیفاء اور مخاصمت میں توکیل جائز ہے تو توکیل فی الطلاق کیوں کر حرام ہوگی)۔

باقی رہا غیر مسلم کو وکیل بنانا تو شریعت اسلامی میں اس کی اجازت ہے، چنانچہ امام بخاری نے صحیح بخاری (۳۰۸/۱) میں اس سلسلے میں مستقل ایک باب قائم کیا ہے: ”باب إذا وكل المسلم حرييا في دار الحرب أو دار الإسلام جاز“ اور اس کے ذیل میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے ایک خط کا تذکرہ کیا ہے جس میں انہوں نے امیہ بن خلف کو لکھا ہے کہ مکہ میں وہ میرے متعلقین کی نگہداشت کریں اور مدینہ میں ہم ان کے متعلقین کی، حضرت عبدالرحمن بن عوف کے اس عمل سے واضح ہوتا ہے کہ غیر مسلم کو وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ آپ نے یہ عمل نبی اکرم ﷺ کی اجازت ہی سے کیا ہوگا جیسا کہ علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں تحریر فرمایا ہے:

”الظاهر أن عبد الرحمن لم يفعل هذا إلا باطلاع النبي صلي الله عليه وسلم فلم ينكر عليه فدل على صحته“  
(عمدۃ القاری ۵/۶۸۲)۔

(ظاہر ہے کہ عبدالرحمن بن عوف نے یہ عمل حضور ﷺ کو بتا کر ہی کیا ہے، جس پر آپ ﷺ نے نکیر نہیں فرمائی، جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ صحیح ہے)۔  
۲۔ اگر کوئی عورت، غیر مسلم عدالت میں درخواست پیش کرتی ہے کہ اس کا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے اور عدالت شوہر کو طلب کر کے اس سے دستخط لے لیتی ہے کہ جو بھی فیصلہ ہوگا مجھے منظور ہوگا، اور اس کے بعد تمام عدالتی کارروائیاں کر کے طلاق کا فیصلہ کر دیتی ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر شوہر نے یہ دستخط برضا و رغبت کیا ہے تو یہ توکیل ہوگی اور طلاق ہو جائیگی، اور اگر اس دستخط پر بدرجہ مجبوری راضی ہوا ہے تب بھی طلاق ہو جائیگی، اس لئے کہ جس طرح طلاق مکروہ واقع ہو جاتی ہے اسی طرح توکیل بالطلاق بھی اکراہ کے ساتھ درست ہوتی ہے)۔

رد المحتار میں ہے: ”فإن طلاقه صحيح أى طلاق المكروه وشمل ما إذا أكره على التوكيل بالطلاق فوكل فطلق الوكيل فإنه يقع“ (رد المحتار ۲/۳۲۸)۔

(مکروہ کی طلاق صحیح ہے، اور یہ شامل ہے اس صورت کو بھی کہ اگر کسی کو توکیل بالطلاق پر مجبور کیا گیا، اور اس نے وکیل بنایا پھر اس وکیل نے طلاق دی تو طلاق

اور اگر شوہر نے اپنے قول و فعل سے رضامندی کا اظہار کئے بغیر صرف دباؤ میں آ کر دستخط کیا تو یہ توکیل نہیں ہے اور اس بنیاد پر عدالت کا فیصلہ طلاق صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس طرح اکراہ کی صورت میں تلفظ بالطلاق کے بغیر صرف تحریر طلاق سے طلاق واقع نہیں ہوتی، جیسا کہ ردالمحتار میں ہے:

”فلان طلاقه صحيح أى طلاق المكره وشمل ما إذا أكره على التوكيل بالطلاق فوكل فطلق الوكيل فإنه يقع“  
(رد المحتار ۲/۲۳۸)۔

(مکرہ کی طلاق صحیح ہے، اور یہ شامل ہے اس صورت کو بھی کہ اگر کسی کو توکیل بالطلاق پر مجبور کیا گیا، اور اس نے وکیل بنایا پھر اس وکیل نے طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائے گی)۔

اور اگر شوہر نے اپنے قول و فعل سے رضامندی کا اظہار کئے بغیر صرف دباؤ میں آ کر دستخط کیا تو یہ توکیل نہیں ہے اور اس بنیاد پر عدالت کا فیصلہ طلاق صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس طرح اکراہ کی صورت میں تلفظ بالطلاق کے بغیر صرف تحریر طلاق سے طلاق واقع نہیں ہوتی، جیسا کہ ردالمحتار میں ہے:

”لو أكره على أن يكتب طلاق إمرأته فكتب لا تطلق، لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا، كذا في الخانية“ (رد المحتار ۲/۲۴۳)۔

(اگر کسی کو مجبور کیا جائے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق لکھے اور وہ لکھ دے تو طلاق نہیں ہوگی، اس وجہ سے کہ کتابت ضرورت کے تحت عبارت کے قائم مقام مانی گئی ہے، اور یہاں ضرورت نہیں ہے، خانیہ میں بھی اسی طرح مذکور ہے)۔

اسی طرح اکراہ کے ساتھ توکیل بالطلاق بھی صرف دستخط کر دینے سے معتبر نہیں ہوگی اس وجہ سے کہ وکیل موکل کا نائب ہوتا ہے، جب اکراہ کی صورت میں موکل کی تحریر طلاق سے طلاق واقع نہیں ہوتی تو موکل کے محض دستخط کرنے سے توکیل بالطلاق کیسے ہو سکتی ہے، اس لئے کہ وکیل کی نیابت موکل کے دائرہ اختیار تک محدود رہتی ہے، علامہ ابن القیم تحریر فرماتے ہیں:

”الوكيل يقوم مقام المؤكل فيما يملكه من الطلاق وما لا يملكه وما يحل له منه وما يحرم عليه ففي الحقيقة لم يطلق إلا الزوج إما بنفسه أو بوكيله“ (زاد المعاد ۲/۴۲)۔

(وکیل، موکل کا قائم مقام ہوتا ہے، طلاق کے مالک ہونے نہ ہونے میں اور اس کے حلال و حرام ہونے میں، اس لئے حقیقت میں طلاق شوہر ہی دیتا ہے، خواہ بذات خود یا بذریعہ وکیل)۔

۳۔ اگر کسی عورت نے غیر مسلم عدالت میں درخواست پیش کی کہ اس کا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے، اور عدالت نے شوہر کو طلب کیا مگر وہ حاضر نہیں ہوا، یا آیا مگر اس پر راضی نہیں ہوا اور نہ دستخط کیا، اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر زوجین کے مابین تفریق کا فیصلہ کر دیا تو یہ درست نہیں ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ طلاق دینے کا حق شوہر کو حاصل ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے موقوف امر وی ہے:

”الطلاق بالرجال والعدة بالنساء“ (نصب الراية للزيلعي ۲/۲۲۵)۔

(طلاق مردوں کے اور عدت عورتوں کے ساتھ خاص ہے)۔

اور غیر مسلم عدالت کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں کہ اس کے فیصلہ تفریق کو درست قرار دیا جائے، فتح القدير میں ہے:

”لا ولاية لكافر على مسلم لقوله تعالى: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا“ (۲۱۲/۵)۔

(کافر کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اور ہرگز نہ دے گا اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ کی راہ)۔

اسی لئے ولایت قاضی کی صحت کے لئے منجملہ اور شرائط کے اسلام کی بھی شرط ہے، کہ اس کے بغیر قضاء قاضی درست ہی نہیں ہوتا، فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”لا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة من الاسلام والتكليف والحرية“ (۳۰۷/۲)۔

(قاضی کی ولایت صحیح نہیں ہوتی ہے تا آنکہ مقررہ قاضی کے اندر شرائط شہادت، اسلام، تکلیف، اور حریت وغیرہ مجتمع ہو جائیں)۔  
۴- اگر غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت میں مسلم حج مقرر ہو اور وہ اس طرح کے عائلی مسائل کو بھی دیکھتا ہو تو اس کی حیثیت مسلم قاضی کی ہوگی اور اس کا فیصلہ صحیح ہوگا، درمختار میں ہے:

”ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرا“ (۲۳/۸)۔

(عادل اور ظالم بادشاہ - اگرچہ وہ کافر ہو - کی جانب سے قاضی بنا جائز ہے)۔

اس لئے کہ قاضی مقرر کرنے والے بادشاہ کے لئے اسلام کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے تاتارخانیہ کے حوالے سے لکھا ہے:

”الإسلام ليس بشرط فيه أى فى السلطان الذى يقلد“ (رد المحتار ۸/۲۳)۔

(قاضی بنانے والے بادشاہ میں اسلام کی شرط نہیں ہے)۔

نیز حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی سے دریافت کیا گیا کہ ”جن مسائل میں قضاء اور قاضی کی ضرورت ہے، ان میں انگریزی عدالت کا حکم و فیصلہ وہی حکم رکھتا ہے یا نہیں؟“ تو آپ نے جواب دیا کہ:

”اگر صاحب اجلاس مسلم ہو تو وہ شرعاً قاضی ہے“ (امداد الفتاویٰ ۳/۲۳۳)۔

اسی طرح اگر غیر مسلم بادشاہ نے مسلمانوں پر کسی مسلمان حاکم مقرر کر دیا تو وہ بھی درست ہوگا، شامی میں ہے:

”إذا ولى الكافر عليهم مسلماً ورضيه المسلمون صحت توليته بلا شبهة“ (۲۳/۸)۔

(اگر غیر مسلم نے مسلمانوں پر کسی مسلم کو حاکم بنا دیا اور مسلمان اس سے راضی ہوں تو اس کا حاکم بنانا بلاشبہ درست ہے)۔

۵- غیر مسلم عدالتیں مسلم مسائل کے تصفیے کے لئے بحیثیت وکیل فیصلہ کر سکتی ہیں، اور وہ فیصلہ معتبر ہوگا، البتہ ان کی حیثیت قضاء و تحکیم کی نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان میں قضاء و تحکیم کی شرطیں مفقود ہیں، لہذا جن مسائل میں توکیل کی صورت نہ پائی جا رہی ہو اور ان کے فیصلے شرعی اصول و ضوابط سے متصادم ہوں، تو اس صورت میں ان فیصلوں کا شرعاً اعتبار نہیں ہوگا۔





## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق دینے کا شرعی حکم

مولانا بدر احمد مجیبی ندوی علیہ

اسلامی شریعت نے بے حیائی اور سفاح کی خرابیوں سے دنیا کو بچانے کے لئے نکاح کی ترغیب دی ہے۔ خود رسول اللہ ﷺ نے اپنے عمل سے نکاح کو پسندیدہ اور تجرد کی زندگی سے افضل ظاہر فرمایا۔ زوجین کے مابین رشتہ کو خوشگوار بنانے اور ان کو باہم میل و محبت سے رکھنے کے لئے ان کو ایک دوسرے کے حقوق کی ادائیگی کی تاکید فرمائی۔ اس کے ساتھ ہی شریعت نے انسانی فطرت اور مزاج کا لحاظ رکھتے ہوئے زوجین میں شدید نا اتفاقی کی صورت میں طلاق کو بھی مشروع کیا ہے۔ شقاق کے وقت طلاق کی مشروعیت بھی اللہ تعالیٰ کی ایک اہم نعمت ہے۔

شریعت میں طلاق دینے یا نکاح ختم کرنے کا اختیار صرف شوہر کو ہی دیا گیا ہے۔ اس کے سوا کسی کو نکاح ختم کرنے اور طلاق دینے کا اختیار حاصل نہیں ہے، البتہ شوہر کی تفویض یا توکیل سے بھی دوسرے شخص کو طلاق دینے کا اختیار مل جاتا ہے اور اس کے طلاق دینے سے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ مسلم قاضی یا مسلم حاکم بھی اسباب کے پائے جانے کے وقت نکاح کو ختم کر سکتا ہے۔

وہ ممالک جو مسلمانوں کے زیر اثر ہیں وہاں تو مسلم قاضی کا نظام ہے اور ان کے ذریعہ مسلمانوں کے مسائل حل ہوتے ہیں، لیکن جو ممالک مسلمانوں کے اقتدار سے محروم ہیں اور وہاں غیر اسلامی نظام حکومت چل رہا ہے، کیا وہاں کی کورٹ کے جج کا فیصلہ مسلمانوں پر اسی طرح نافذ ہوگا جس طرح مسلم قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے یا ان دونوں میں فرق ہے؟ مغربی ممالک میں اس طرح کے مقدمات جن میں جج (جو غیر مسلم ہوتا ہے) زوجین میں تفریق کر دیتا ہے ان کا کیا حکم ہوگا؟ معلومات کے مطابق اس کی درج ذیل صورتیں پائی جاتی ہیں۔ جن کو ان کے حکم کے ساتھ ذکر کیا جا رہا ہے:

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے۔ اس صورت کا کیا حکم ہوگا؟ اور کیا اس درخواست کو تفویض و تحکیم مانا جاسکتا ہے؟ اور اسی بنیاد پر غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہوگا؟

اس صورت میں شوہر نے جس کو شریعت نے طلاق دینے کا مکمل اختیار دیا ہے تحریری طور سے طلاق دینے کا اختیار عدالت کے جج کو دیدیا ہے اور اپنے رشتہ نکاح کے خاتمہ کا مجاز عدالت کو بنا دیا ہے کہ عدالت ان کے نکاح کو ختم کر دے۔ یہ واضح طور سے طلاق کی توکیل ہے۔ وکالت کا مفہوم یہ ہے کہ انسان جس جائز اور معلوم کام کرنے کا اختیار رکھتا ہے اس میں کسی دوسرے کو اپنا نائب بنا دے۔

”وأما شرعا فالتوكيل إقامة الإنسان غيره مقامه في تصرف معلوم“ (فتح القدير ۶/۵۵۲)۔

”وهو إقامة الغير مقام نفسه في تصرف جائز معلوم“ (تنوير الأبصار كتاب الوكالة)۔

یہاں اس صورت میں اس نے اپنی تحریر کے ذریعہ عدالت کو طلاق دینے کا وکیل بنایا ہے اور جائز اور معلوم تصرف میں توکیل درست ہوتی ہے، لہذا کسی کو طلاق دینے کا وکیل بنانا بھی درست ہے۔

”ويجوز التوكيل بالبياعات والأشربة والإجازات والنكاح والطلاق والعتاق والصلح والإعارة والاستعارة والهبة والصدقة والإيداع وقبض الحقوق والخصومات وتقاضي الدين والرهن والارتهان كذا في الذخيرة“ (فتاویٰ

ما المعبد العالی، امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ۔

”أما في (طلقی ضررتك أو) قوله لأجنبي: (طلق امرأتی) فیصح رجوعه) منه (ولم یقتید بالمجلس) لأنه توكیل محض وفي طلقى نفسك وضررتك كان تمليگًا في حقها توكيلاً في حق ضررتها جوهره۔ (إلا إذا علقه بالمشيئة) فیصير تمليگًا لا توكيلاً“ (الدر المختار مع الرد ۲۵ / ۵۱۷)۔

لہذا جب شوہر نے اپنی درخواست کے ذریعہ عدالت کو اپنی طرف سے طلاق دینے کا وکیل بنا دیا تو یہ طلاق کی توكيل ہے۔ جب عدالت کا غیر مسلم جج کا رروائی کر کے طلاق کا فیصلہ کرتا ہے تو یہ شوہر کے وکیل کی حیثیت سے طلاق دینا ہے، اس لئے اس کا اعتبار ہوگا اور اس درخواست دہندہ شخص کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ وکیل ہونے کے لئے مسلم ہونا شرط نہیں ہے، غیر مسلم کو بھی وکیل بنایا جاسکتا ہے اور وکالت کی حالت میں اس کا کیا ہوا عمل نافذ ہوتا ہے۔

”ردة الوکیل لا تمنع صحة الوكالة فتجوز وكالة المرتد بأن وكل مسلم مرتدا، لأن وقوف تصرفات المرتد لوقوف ملكه والوكیل يتصرف في ملك الموكل وإنه نافذ التصرفات“ (بدائع الصنائع، كتاب الوكالة ۵ / ۱۶)۔

”وضح توكيل مسلم ذميًا ببيع خمر أو خنزير وشرائهما“ (الدر المختار مع الرد ۳ / ۳۲۵)۔

”وتجوز وكالة المرتد بأن وكل مسلم مرتدا“ (فتاویٰ ہندیہ ۳ / ۵۶۳)۔

شوہر کی اس درخواست کو توكيل مانا جائے گا۔ اس کو حکیم ماننا درست نہیں ہے، کیونکہ مسلمانوں کے معاملات میں حکم ہونے کے لئے مسلم ہونا شرط ہے۔ غیر مسلم کو مسلمانوں کے معاملات میں حکم نہیں بنایا جاسکتا ہے۔

”وكل من تقبل شهادته في أمر جاز أن يكون حكمًا فيه ومن لا فلا... لأن الحكم في حق المحكمين بمنزلة القاضي وكل من صلح شاهدًا صلح قاضيًا ومن لا فلا“ (معين الحكام ص ۲۵)۔

”وشرطه من جهة المحكم بالفتح صلاحيته للقضاء“ (الدر المختار)۔

”وأهله أهل الشهادة... وحاصله أن شروط الشهادة من الاسلام والعقل والبلوغ والحرية وعدم العمى والحد في القذف شروط لصحة توليته ولصحة حكمه بعدها ومقتضاه أن تقليد الكافر لا يصح وإن أسلم“ (رد المحتار ۲ / ۳۳۲)۔

”فصح تحكيم ذمي ذميًا لأنه أهل للشهادة بين أهل الذمة دون المسلمين ويكون تراضيهما عليه في حقها كتقليد السلطان إياه وتقليد الذمي ليحكم بين أهل الذمة صحيح لا بين المسلمين، وكذلك التحكيم، هندية عن النهاية“ (رد المحتار ۲ / ۳۸۶)۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ کسی غیر مسلم کو مسلمان اپنے معاملات کی جس میں طلاق بھی شامل ہے توكيل کر سکتا ہے اور اس غیر مسلم کا کیا ہوا عمل نافذ ہوگا۔ لہذا اور جو صورت بیان کی گئی ہے اس صورت میں شوہر کی حیثیت موکل کی ہے، اس کا غیر مسلم عدالت میں درخواست دینا توكيل ہے اور غیر مسلم جج شوہر کا وکیل ہے۔ اس لئے اس جج کا فیصلہ معتبر اور نافذ ہوگا۔ فقط

۲۔ دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آتی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے۔ عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا، کارروائی کے بعد علیحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اس صورت حال کا کیا حکم ہوگا؟ اور شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟ بیوی کی طرف سے عدالت میں رشتہ نکاح ختم کرنے کی درخواست کے آنے پر عدالت شوہر کو بلا کر اس تحریر پر دستخط لیتی ہے کہ یہاں جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا اور شوہر اس پر دستخط کر دیتا ہے۔ اس صورت میں بھی شوہر کی حیثیت موکل کی ہوگی اور تحریر پر اس کی دستخط اس کی طرف سے عدالت کو طلاق دینے کا وکیل بنانا ہے۔ وکالت کی صحت کے لئے طرفین کے جانب سے ایجاب اور قبول ہونا ضروری ہے۔ ایجاب کے بعد قبول صراحتاً بھی ہو سکتا ہے اور دلالتاً بھی ہو سکتا ہے۔

”رکن التوكيل فهو الإيجاب والقبول، فالإيجاب من الموكل أن يقول: وكلتک کذا أو أفعل کذا أو أذنت کذا أو نحو، والقبول من الوکیل أن يقول قبلت“ (بدائع الصنائع كتاب الوكالة ۵ / ۱۰)۔



”وأما ركنها الألفاظ الخاصة التي بها تثبت من قوله وكتلتك ببيع هذا أو شرائه مع اقتراحه بقبول المخاطب صريحاً أو دلالة فيما إذا سكت فلم يقبل أو يرد ثم عمل فإنه ينفذ ويظهر بالعمل قبوله“ (فتح القدير ۶/ ۵۵۲)۔  
جس طرح کسی وکیل کو زبان کے علاوہ تحریر کے ذریعہ بھی معزول کیا جاسکتا ہے، اسی طرح تحریر کے ذریعہ توکیل بھی صحیح ہوگی۔ اس لئے اگر کسی شخص نے تحریر سے کسی کو وکیل بنایا تو وہ وکیل ہو جائے گا۔

”ويثبت عزله بالمشافهة به أو بكتابة له كتاباً بعزله أو بإرساله رسولا عدلاً أو بغير عدل“ (البحر الرائق. باب عزل الوكيل ۴/ ۲۱۸)۔

لہذا شوہر کا عدالت میں جا کر طلاق کے سلسلے میں عدالت کے فیصلے کو ماننے کی تحریر پر دستخط کرنا بھی توکیل کے حکم میں ہے، اس لئے اگر عدالت کا غیر مسلم جج کارروائی کے بعد طلاق کا فیصلہ کرتا ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی، البتہ اگر جج کی جانب سے فیصلہ ہونے سے قبل شوہر رجوع کر لے اور عدالت کو اس کی خبر کر دے تو اس کے بعد جج کے طلاق واقع کرنے سے طلاق نہیں ہوگی۔ کیونکہ توکیل میں رجوع درست ہے بشرطیکہ موکل کو اس کی خبر کر دی جائے اور وکیل کے عمل سے قبل رجوع ہو۔

۳- تیسری صورت یہ ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آتا تو مگر دستخط یا تفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے وجوہات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو اس کا کیا حکم ہوگا جبکہ اس صورت میں جو فیصلہ ہوا ہے اس کی بابت شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے؟۔

جب عورت کی طرف سے علیحدگی کی درخواست عدالت میں آئی لیکن شوہر اس پر رضامند نہیں ہوا۔ یا تو وہ آیا ہی نہیں یا آ یا مگر دستخط یا توکیل پر تیار نہیں ہوا تو اس صورت میں عدالت کو اس کا وکیل نہیں مانا جاسکتا ہے۔ اس لئے عدالت کے غیر مسلم جج کی طرف سے عدالتی کارروائی کے بعد تفریق کا فیصلہ درست نہیں ہوگا، کیونکہ غیر مسلم جج کو شرعی قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی ہے، قاضی کے لئے مسلم ہونا ضروری ہے۔ نیز اس کو شوہر کا وکیل بھی قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ شوہر اس پر رضامند نہیں ہے، اس کے علاوہ اس جج کی طرف سے تفریق کی کوئی صورت نہیں ہے، لہذا شوہر کی وکالت اور رضامندی کے بغیر غیر مسلم کی طرف سے تفریق کا فیصلہ درست نہیں ہوگا۔

۴- کیا مسئلہ میں اس سے بھی کچھ فرق پڑسکتا ہے کہ جج اگرچہ غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا ہے مگر مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے تو کیا اس کو مسلم حاکم اور مسلم قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے؟ اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے؟

کسی غیر مسلم حکومت کی عدالت میں اگر جج مسلم ہے جو اپنی عدالتی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں شقاق کے وقت زوجین کے درمیان تفریق کا فیصلہ بھی کرتا ہے تو اس کی حیثیت مسلم قاضی کی ہوگی اور اس کا فیصلہ مسلمانوں پر شرعی اعتبار سے نافذ ہوگا بشرطیکہ اصول شرعیہ کے مطابق اس نے فیصلہ کیا ہے جیسے قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے۔ فقہاء کرام نے غیر مسلم حکومت کی طرف سے مسلم قاضی کے تقرر کو درست بتایا ہے۔ جب دارالکفر میں غیر مسلم حکمران کی طرف سے مسلم قاضی کا تقرر صحیح ہے تو اس کے فیصلے بھی معتبر ہوں گے اور مسلمانوں پر نافذ ہوں گے۔

”ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كان كافراً ذكره مسكين وغيره. إلا إذا كان يمنعه عن القضاء بالحق فيحرم“ (الدر المختار ۲/ ۳۲۲)۔

”في التتار خانية: الإسلام ليس بشرط فيه أي في السلطان الذي يقلد، وبلاد الإسلام التي في أيدي الكفرة لاشك أنها بلاد الإسلام لا بلاد الحرب لأنهم لم يظهروا فيها حكم الكفر والقضاة مسلمون... وكل مصرفه وال من جهتهم تجوز فيه إقامة الجمعة والأعياد وأخذ الخراج وتقليد القضاة وتزويج الأيامي لاستيلاء المسلم عليه“ (رد المحتار ۲/ ۳۲۲)۔

۵- ضرورت اس کی بھی ہے کہ اس بابت کچھ اصولی روشنی ڈالی جائے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلے کر سکتے ہیں یا کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار مسلمان کر سکتے ہیں؟ اس بابت فقہاء کی اصولی و فروعی تصریحات و توضیحات زیر بحث مسئلہ میں معاون ثابت ہوں گی۔



قاضی کے پاس دو قسم کے معاملات آتے ہیں:

(۱) پہلی قسم ایسے معاملات کی ہے جن میں شرعی اسباب کا وجود کافی ہوتا ہے۔ اس میں حکم حاکم یا قضاء قاضی کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۲) دوسرے قسم کے ایسے معاملات ہیں جن میں سبب شرعی کا وجود کافی نہیں ہوتا بلکہ ان کے ثبوت کے لئے حکم حاکم یا قضاء قاضی ضروری ہے۔

جن معاملات میں قضاء قاضی شرط نہیں ہے اور قضاء قاضی کے بغیر بھی سبب شرعی کے پائے جانے سے ان کا ثبوت ہو جاتا ہے، ایسے معاملات میں غیر مسلم عدالتوں اور غیر مسلم جموں کا فیصلہ معتبر ہوگا اگر وہ شریعت کے مطابق ہو۔ مثلاً میراث کا مسئلہ ہے۔ دارشین میں اختلاف ہو گیا ہے تو اگر غیر مسلم حج شریعت اسلامیہ کے مطابق ان کے درمیان فیصلہ کرتا ہے تو اس کا فیصلہ معتبر ہوگا اور مسلمان اس کو تسلیم کریں گے۔ اسی طرح ایک مرد اور ایک عورت نے غیر مسلم حج کے سامنے دو گواہوں کی موجودگی میں نکاح کا ایجاب و قبول کیا اور حج نے اس نکاح کو درست مانا تو یہ فیصلہ نافذ ہوگا۔ اسی طرح محرمات کی حرمت، خلع اور وہ تمام دیگر معاملات ہیں جن کے ثبوت کے لئے قضاء قاضی شرط نہیں ہے۔

البتہ وہ تمام معاملات جن کے ثبوت کے لئے قضاء قاضی شرط ہے۔ محض سبب شرعی کے پائے جانے سے قضاء قاضی کے بغیر ان کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہے۔ ان معاملات میں مسلم قاضی کا فیصلہ ضروری ہے۔ غیر مسلم حج کا فیصلہ کافی نہیں ہے، کیونکہ یہ ایسے معاملات ہیں جن کا نفاذ قضاء قاضی پر موقوف ہے اور مسلمانوں کے معاملات میں صرف مسلم قاضی کا ہی فیصلہ نافذ ہوتا ہے، مثلاً بیوی کی درخواست پر اسباب پائے جانے کے وقت فسخ نکاح کا فیصلہ کرنا۔ اس میں صرف مسلم قاضی کا فیصلہ معتبر ہوگا، غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا، وہ اس کی بیوی برقرار رہے گی۔

”القسم الأول لا بد فيه من حكم الحاكم وهو ما يحتاج إلى نظر وتحرير وبذل جهد في تحرير سببه ومقدار مسببه وذلك كالطلاق بالإعسار، والطلاق بالإضرار، والطلاق على المولى، أنه يفتقر إلى تحقيق الإعسار، وهل هو ممن يلزمه الطلاق بعدم النفقة أم لا، كما لو تزوجت فقيراً علمت بفقره فإنها لا تطلق عليه بالإعسار بالنفقة، وكذلك تحقيق حاله، وهل هو ممن يرجي له شيء أم لا، وكذلك تحقيق صورة الإضرار... وكذلك التطلق على الغائب... القسم الثاني ما لا يحتاج إلى حكم حاكم كتحریم المحرمات المتفق عليها كالعصير إذا اشتد والمختلف فيها كتحریم السباع وكذلك وفاء الديون ورد الودائع والمغصوب وأحكام العبادات فالبادرة متعين ولا يفتقر إلى حكم الحاكم استقلالاً، وأما بطريق العرض فيدخلها حكم الحاكم“

(تبصرة الحاكم ۱/۶۶- تا- ۶۹، وكذا في معين الحاكم ص ۲۲، وكذا في الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام للقرافي ص ۱۵۰- تا- ۱۶۱)۔



## غیر مسلم عدالت کا فیصلہ فسخ نکاح

مفتی انور علی الاعظمی ؒ

۱- غیر مسلم حج کی عدالت میں شوہر کی مذکورہ درخواست کو تحکیم ماننے کی صورت میں رکاوٹ لازم آتی ہے، کیونکہ تحکیم کے لئے فقہاء نے وہی شرطیں لگائی ہیں جو شہادت کے لئے ضروری ہیں، یعنی تحکیم کے لئے شاہد کی طرح مسلمان ہونا ضروری ہے:

”ویشترط فی المحکم أن یکون أهلاً للشهادة رجلاً کانت أو امرأة“ (الفقه الاسلامی وادلتہ ۶/۷۵۷)۔

اور شہادت کے شرائط میں سے اسلام بھی ہے، اس لئے حکم کا مسلمان ہونا ضروری ہے قرآن کریم میں بصراحت مذکور ہے:

”وأشهدوا ذوی عدل منکم“ دوسری جگہ: ”ومن ترضون من الشهداء“ اسی طرح تحکیم میں ایک رکاوٹ یہ بھی ہے کہ ایک شخص جو خود شریعت اسلامی کا التزام نہیں کرتا ہمارے اوپر شرعی فیصلہ کا حق کیسے پاسکتا ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے: ”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ (سورہ نساء)، اس لئے مذکورہ درخواست کو ہم تحکیم کے بجائے تفویض مان سکتے ہیں، شامی میں مذکور ہے: ”انمراد بالتفویض تملیک الطلاق“ (شامی ۴/۴۱۳)۔

تفویض کے باب میں اتنی گنجائش معلوم ہوتی ہے کہ مفوض الیہ کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے اور چونکہ درخواست دہندہ شوہر ہے اور وہ صراحتاً طلاق کا معاملہ حاکم کے سپرد کر رہا ہے تو اس صورت میں اگر عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے تو اسے تسلیم کیا جاسکتا ہے، چاہے فیصلہ کرنے والا حج غیر مسلم ہی کیوں نہ ہو، اس طرح کے مقدمات میں عدالتی چارہ جوئی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ شوہر عورت کی جانب سے پیش آنے والی پریشانیوں کا مداوا تلاش کرتا ہے۔ اس وقت اکثر ممالک کی عدالتوں میں ازدواجی معاملات میں عورتوں کو اس قدر مراعات دی گئی ہیں کہ اگر شوہر اپنا دفاع نہ کرے تو وہ بہت ساری پریشانیوں کا شکار ہو سکتا ہے، اس لئے سرکاری عدالت کے ذریعہ شوہر کا طلاق دینا اور حج کے ذریعہ کارروائی کو مکمل کرانا اس کے حق میں بچاؤ کا ایک مضبوط راستہ ہے اور چونکہ شوہر خود طلاق کی کارروائی کر رہا ہے، اس لئے وقوع طلاق میں کوئی شبہ نہیں۔

۲- اس صورت حال میں شریعت کی نگاہ میں فیصلہ معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ حج مسلمان ہو اور اسلامی شریعت کے احکام سے واقف ہو اور تفریق کی جملہ کارروائی شرعی اصولوں کے مطابق انجام دے تو اس کا فیصلہ تفریق و طلاق نافذ ہوگا۔ بصورت دیگر عدالت کا فیصلہ عورت کے لئے ناکافی ہوگا اور عدالتی فیصلہ کے بعد اس عورت کو شرعی پنچایت یا امارت شرعیہ جیسے ادارہ میں اپنا مقدمہ دائر کر کے فسخ نکاح کا فیصلہ کرانا ہوگا، کیونکہ مذکورہ صورت میں شوہر عدالت کے دباؤ کی وجہ سے دستخط کرنے پر مجبور ہوگا، لہذا اس کی دستخط کو تفویض طلاق پر محمول نہیں کر سکتے اور غیر مسلم حج کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں جیسا کہ فقہ کی کتابوں سے ظاہر ہے حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ”الحيلة الناجزة“ میں اس مسئلہ کی بھرپور وضاحت کی ہے وہ لکھتے ہیں کہ ہندوستان کی جن ریاستوں میں قاضی شرعی موجود ہیں وہاں تو معاملہ سہل ہے اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی موجود نہیں ہیں ان میں وہ احکام حج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے

مفتی انور علی الاعظمی ؒ

ہیں، اگر وہ مسلمان ہو اور شرعی قاعدے کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے

کما فی الدر المختار: ”ویجوز تقلید القضاء من السلطان العادل والمجانر ولو کافرًا ذکرہ مسکین وغیرہ لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے نسخ وغیرہ بالکل نہیں ہو سکتا:

”لان الکافر لیس بأهل القضاء علی المسلم کما ہو مصرح فی جمیعہ الکتب للفقہ“ (الحیلة الناجزہ ۳۵)۔

اس مذکورہ مسئلہ کا حل یہ ہے کہ یا تو ایسی عورت اپنے آپ سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے خلع کرائے یا پھر شرعی پنچایت یا امارت شرعیہ وغیرہ کا راستہ ڈھونڈھے۔

۳- اسی طرح کے ایک مسئلے کے جواب میں جس میں عورت کی جانب سے فیملی کورٹ میں نسخ نکاح کا دعویٰ دائر کیا گیا ہے اور جج نے مقدمہ کی سماعت کے بعد عورت کے حق میں ڈگری دیدی۔ مولانا محمد یوسف لدھیانوی علیہ الرحمہ اپنی کتاب آپ کے مسائل اور ان کا حل میں تحریر فرماتے ہیں: فیملی کورٹ کا فیصلہ اگر شرعی قواعد کے مطابق ہو تو وہ فیصلہ بھی شرعاً نافذ ہوگا، اور اگر مقدمہ کی سماعت یا فیصلہ میں شرعی قواعد کو ملحوظ نہیں رکھا گیا تو شرعی نقطہ نظر سے وہ فیصلہ کا عدم ہے شرعاً نکاح نسخ نہیں ہوگا۔ اور عورت کو نکاح ثانی کی اجازت نہ ہوگی۔

شرعی قواعد کے مطابق فیصلہ کی صورت یہ ہے کہ عورت کی شکایت پر عدالت شوہر کو طلب کرے اور اس سے عورت کے الزامات کا جواب طلب کرے، اگر شوہر ان الزامات سے انکار کرے تو عورت سے گواہ طلب کئے جائیں۔ یا اگر عورت گواہ نہیں پیش کر سکتی تو شوہر سے حلف لیا جائے اگر شوہر حلفیہ طور پر اس کے دعویٰ کو غلط قرار دے تو عورت کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا اور اگر عورت گواہ پیش کر دے تو عدالت شوہر کو بیوی کے حقوق شرعیہ ادا کرنے کی تاکید کرے۔ اور اگر عدالت اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ ان دونوں کا یکجا رہنا ممکن نہیں ہے تو شوہر کو طلاق دینے کا حکم دیا جائے اور اگر وہ طلاق دینے پر بھی آمادہ نہ ہو (جبکہ وہ عورت کے حقوق واجبہ بھی ادا نہیں کرتا) تو عدالت از خود نسخ نکاح کا فیصلہ کر سکتی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ فیصلہ کرنے والا جج مسلمان ہو ورنہ اگر جج غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا (۵/ ۲۵۲ آپ کے مسائل اور ان کا حل)۔ مذکورہ فیصلہ کے نافذ ہونے کے لئے کئی ایک رکاوٹ محسوس ہوتی ہے:

(۱) جج غیر مسلم ہے۔

(۲) عدالت نے شوہر کی حاضری کے بغیر نسخ نکاح کا فیصلہ کر دیا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ضابطہ کی کارروائی نامکمل ہے، اس لئے مذکورہ صورت میں محض عدالتی فیصلہ کافی نہیں ہوگا اور اس کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ خلع کے ذریعہ طلاق حاصل کرے یا شرعی پنچایت، امارت شرعیہ جیسے ادارے سے رجوع کرے۔

۴- جج اگر غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا ہے مگر وہ مسلمان ہے اور احکام شرعیہ سے واقف ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کرتا ہے تو وہ مسلمان جج مسلم حاکم یا قاضی کے قائم مقام ہو سکتا ہے جیسا کہ حضرت تھانویؒ نے ”الحیلة الناجزہ“ میں تحریر فرمایا ہے: ”گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام جج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں، اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قواعد کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔“

”لما فی الدر المختار: ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والمجانر ولو کافرًا ذکرہ مسکین وغیرہ“

لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے اس کے حکم سے نسخ وغیرہ ہرگز نہیں ہو سکتا (الحیلة الناجزہ: ۳۵)۔

۵- جس ملک میں ہم رہتے ہیں وہاں کی عدالت کا بائیکاٹ ہم نہیں کر سکتے۔ کوشش تو یہ ہونی چاہئے کہ مسلمان اپنے ہر قسم کے معاملات مل بیٹھ کر طے کریں اور ہندوستان جیسے ملک میں علماء، اہل دانش اور بارسوخ حضرات، مسلمانوں کے آپسی مسائل حل کرائیں۔ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

”وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فأصلحوا بینہما“ (سورہ حجرات)۔

اور حدیث میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اصلاح بین الناس کو انتہائی اہم کام بتایا ہے اور اس کے لئے جھوٹ جیسی ناپسندیدہ چیز کو بھی جائز قرار



دیا گیا ہے، عدالت میں معاملہ لے جانے میں وکیلوں کے مشورہ پر چلنے پر موکل مجبور ہوتا ہے۔ وکیل اگر کہتا ہے کہ تمہارے کیس کی مضبوطی کے لئے جھوٹی شہادت کی ضرورت ہے، تو کرایہ کے گواہ خریدے جاتے ہیں، اگر وکیل کہتا ہے کہ تم کو جج کے سامنے یہ بات کہنی ہوگی تو موکل قصداً جھوٹ بولنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ ہندوستان کی عدالتوں میں جانے کے بعد اس طرح کی چیزوں سے بچنا اگر ناممکن نہیں ہے تو دشوار بہت ہے۔ لیکن کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی مسلمان یا غیر مسلم نے ہمارے خلاف کوئی دعویٰ دائر کر دیا تو اپنے دفاع کے لئے عدالت میں جانا مجبوری ہے یا اسی طرح اگر ہمارے ساتھ کوئی نا انصافی ہو رہی ہے اور ظالم طاقتور ہے، سماج کے لوگ اس کے مقابلہ میں کھڑے ہونے کے لئے تیار نہیں ہیں تو ایسی پوزیشن میں بھی عدالت میں جانا لازمی اور ضروری ہو جاتا ہے۔ بالخصوص ہندوستان کے موجودہ ماحول میں بہت سارے بھولے بھالے لوگوں کو بے بنیاد الزامات کی بنا پر گرفتار کر کے جیل میں ڈھل دیا جاتا ہے بلکہ انکا وٹنر تک کر دیا جاتا ہے، ایسی صورت حال میں عدالت ہی ہمارے لئے فریادری کا ایک مضبوط ذریعہ ہے۔ ہندوستان کے موجودہ حالات میں یہ دیکھا جا رہا ہے کہ اگرچہ عدالت کی کارروائی سست رفتار ہوتی ہے، لیکن اگر صحیح ڈھنگ سے مقدمہ کی پیروی کی جائے تو اس کا مثبت نتیجہ زیادہ تر جگہوں پر برآمد ہوتا ہے، گجرات کے فساد کے بعد وہاں مظلوم مسلمانوں نے بعض ہندو تنظیموں کے تعاون سے متعدد معاملات میں کامیابی حاصل کی۔

فوجداری (جرائم)، دیوانی (یعنی مالیات) کے معاملات میں اگر آپسی صلح مصالحت سے حقدار کو حق نہ ملے تو وہ اپنے جائز حق کی وصولیابی کے لئے غیر مسلم عدالت میں بھی جاسکتا ہے۔ اس طرح کے معاملات میں اگر مسلمان، غیر مسلم عدالت میں جاتا ہے تو مسلمان کے لئے عدالت کا فیصلہ، اسی صورت میں قابل قبول ہوگا جب وہ اللہ ورسول کے قانون سے متصادم نہ ہو۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "من لم یحکم بما أنزل اللہ فأولئک ہم الکافرون" (۴۴/مائدہ)، "ومن لم یحکم بما أنزل اللہ فأولئک ہم الظالمون" (۴۵/مائدہ) "ولیحکم اهل الانجیل بما أنزل اللہ فیہ ومن لم یحکم بما أنزل اللہ فأولئک ہم الفاسقون" (۴۷/مائدہ)۔

عائلی مسائل میں عدالتیں بھی ہندوستان میں مسلم پرسنل لا کے مطابق فیصلہ کرنے کی پابند ہیں، لیکن شاہ بانو کیس کو نظیر بنا کر بہت ساری عدالت میں جج دفعہ B1۲۵ کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں اور بہت سی مسلمان عورتیں یا ان کے اولیاء اس فیصلہ کے مطابق طلاق دینے والے شوہروں سے کافی لمبی رقم نفقہ کے نام پر وصول کرتے ہیں، جبکہ شریعت میں شوہر عدت طلاق کے بعد اس کے نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہے، اس لئے عدالت کا یہ فیصلہ بھی غلط ہے اور مطلقہ عورت یا اس کے اولیاء کا ایسے فیصلوں کو بنیاد بنا کر شوہر کو تنگ کرنا بھی ظلم اور تعدی ہے۔



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا شرعی حکم

مولانا ابوسفیان مفتاحی ع

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے تو اس صورت کا شرعی حکم یہ ہے کہ عدالت کا یہ فیصلہ شرعی اعتبار سے غیر معتبر ہے اور اس سے نہ نکاح فسخ ہوگا اور نہ عورت پر طلاق واقع ہوگی۔

اس قسم کے مقدمات کے فیصلہ کا حق شرعی قاضی کو ہوتا ہے جیسا کہ ہمارے ملک ہندوستان میں علماء مخلصین حفظہ اللہ نے جگہ جگہ دارالقضاء قائم کیا جس کے ذریعہ اس طرح کے مقدمات کے فیصلے کیے جاتے ہیں، اور جہاں شرعی قاضی نہ ہوں اور مسلمان جج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم مجسٹریٹ شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے، یا پھر دیندار مسلمانوں کی شرعی پنچایت (جماعت مسلمین) جس میں کم از کم ایک دو مستند عالم بھی ہوں یہ پنچایت شرعی تحقیق کے بعد فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی معتبر ہوتا ہے۔ غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلہ ایسے معاملات میں معتبر نہیں ہوتا، لہذا صورت مسئولہ میں شوہر بجائے عدالت سے رجوع کرنے کے شریعت نے جو اس کو حق دیا ہے یعنی طلاق دینے کا مالک بنایا ہے وہ اپنا حق استعمال کرے اور طلاق دیکر اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کر دے، بڑا حق ہے یہ شوہر شریعت کی آسان صورت کو مشکل بنانا چاہتا ہے، اور شریعت کی صاف و شفاف تعلیم کو گندہ کر کے بدنام کرنا چاہتا ہے العیاذ باللہ، ایسے شخص کو بائیکاٹ کیا جاسکتا ہے کہ یہ اسلام و مسلمانوں کا دشمن ہے، پس یہاں کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ ایسے شخص کو ڈرا دھمکا کر طلاق دینے پر مجبور کریں، کہ اس کو عدالت جانے کی کوئی مجبوری نہیں ہے یہ محض شرارت نفسی ہے۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلہ طلاق و تفریق معتبر نہیں شرعاً، اس صورت مسئولہ میں ڈرا دھمکا کر اس شخص کو مجبور کیا جائے کہ شریعت نے جو مرد کو طلاق دینے کا مالک بنایا ہے وہ اپنا یہ حق خود ہی استعمال کرے اور طلاق دے کر اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کر دے، ایسا نہ کرنا اس شخص کی جانب سے شرارت نفسی ہے جو اس نے عدالت کی طرف رجوع کیا ہے۔

۲- عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آتی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے، عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو اس صورت حال کا حکم یہ ہے کہ یہ عورت بجائے اس کے کہ عدالت کی طرف رجوع کرے، کیونکہ غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعاً غیر معتبر ہے، لان الاسلام یعلو ولا یعلیٰ علیہ یہ عورت خلع کر لیتی ہے جس کی ایک صورت یہ ہے کہ عورت اپنے شوہر کو مال دینے کی لالچ دلا کر طلاق لے لیتی ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ عورت جو اس کا حق واجب ہے شوہر کے ذمہ مثلاً مہر اور عدت کا نان و نفقہ اسے معاف کر دیتی ہے یہ کہتے ہوئے کہ تمہارے ذمہ جو مہر و نان و نفقہ ہے وہ بھی معاف کرتی ہوں مجھ سے خلع کر لو جدائی کر لو، اور شوہر خلع کر لے تو دونوں صورتوں میں تفریق ہو جائے گی اور عورت کا رشتہ نکاح شوہر سے ختم ہو جائے گا، یہ سب سے بہتر و آسان صورت ہے، اس کو چھوڑ کر عدالت کا دروازہ کھٹکھٹانا غایت درجہ کی حماقت ہے اور اگر عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور ہوگا، اس کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے تو عدالت کا یہ دستخط لینا اس کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہے، اگر شوہر

ع جامعہ عربیہ مفتاح العلوم، یوپی۔

اپنی حماقت سے یہ دستخط بھی کر دے تب بھی غیر مسلم حج کا فیصلہ تفریق شرعاً معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ غالب تو اسلام اور اس کا حکم ہی رہے گا۔ یہ اہل فیصلہ ہے۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ اس صورت مسئلہ میں عورت اپنا نکاح ختم کرنے کے لئے اپنے شوہر سے خلع کر لے اور عدالت کی طرف ہرگز رجوع نہ کرے، اور شوہر کی دستخط غیر معتبر ہوگی شرعاً۔

۳- عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا تو مگر دستخط تفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے حالات کا جائز لیکر تفریق کا فیصلہ کر دیا۔

اس سلسلہ میں گزارش ہے کہ شریعت نے جب عورت کو یہ سہولت دی ہے کہ اپنے شوہر سے رشتہ نکاح ختم کرنے کے لئے کچھ مال کی لالچ دے کر خلع کرے، اس سے تفریق ہو جائے گی تو اس سہولت کے ہوتے ہوئے عورت کا عدالت کی طرف رجوع کرنا حماقت پر مبنی ہے، اس خلع کی صورت کے علاوہ عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ شرعاً معتبر نہیں چنانچہ الحیلۃ الناجزہ (ص ۲۳-۲۴) میں ہے: اگر کسی جگہ فیصلہ کنندگان حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے اس کے حکم سے نسخ وغیرہ ہرگز نہیں ہو سکتا، ”لان الکافر لیس بأهل للقضاء علی المسلمہ کما هو مصرح فی جمیع کتب الفقہ“۔ حتیٰ کہ اگر روداد مقدمہ غیر مسلم مرتب کرے اور مسلمان حاکم فیصلہ کرے یا بالعکس تب بھی فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

لہذا صورت مسئلہ میں عورت کی درخواست پر غیر مسلم حج نے نسخ نکاح کا جو فیصلہ کیا ہے وہ معتبر نہیں، اس فیصلہ سے شرعاً تفریق نہ ہوگی۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں عدالت کے غیر مسلم حج کا حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کرنا شرعاً معتبر نہیں، لہذا اس فیصلہ سے تفریق نہ ہوگی اور نہ رشتہ نکاح ختم ہوگا۔

۴- حج اگر غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت کا ہے مگر وہ مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے تو اس کو مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔

دیکھئے الحیلۃ الناجزۃ میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

شرعی قاضی نہ ہو تو مسلم حج کی عدالت میں مقدمہ دائر کرے جس کو شرعی قانون کے مطابق ڈگری کا اختیار ہو اور فیصلہ کرتا ہو (فتاویٰ رحیمیہ ۱۳۳/۳)

(۱۳۳)

پس اس مسلم حج کا فیصلہ تفریق معتبر ہوگا اور غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلہ معتبر نہیں، جب تک مسلمان پنچایت یا مسلم حج فیصلہ نہ کرے کورٹ کے فیصلہ پر ہرگز عمل نہ کیا جائے۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت میں مسلم حج کا فیصلہ معتبر ہے جس کو شرعی قانون کے مطابق ڈگری کا اختیار ہو اور فیصلہ کرتا

ہو۔

۵- غیر مسلم عدالتیں اور غیر مسلم حکام مذہبی و شرعی فیصلے نہیں کر سکتے، مثلاً نکاح اور طلاق اور میراث اور تقسیم وراثت وغیرہ صرف ملکی قانونی حد تک فیصلے کر سکتے ہیں، مسلمان اسی حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار کر سکتے ہیں جن میں کتاب و سنت اور اقوال صحابہ سلف و خلف رضی اللہ عنہم کی روشنی میں اور اقوال ائمہ فقہاء، محدثین رضی اللہ عنہم کی روشنی میں فیصلے کیے گئے ہوں اور باضابطہ ان کا حوالہ بھی دیا جائے۔

اس صورت مسئلہ کے اندر اس طرح کے ملک کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ مسلمانوں کی رضامندی سے اپنا کوئی قاضی بنا لیں جس کی عدالت میں دعویٰ دائر کر کے اپنا مذہبی مسئلہ حل کرائیں اور ملکی عدالت کی طرف رجوع نہ کریں اور اپنے مسلم قاضی کے فیصلہ پر اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ



مان کر عمل کریں، ہاں ملکی مسائل میں مثلاً زمین و جائیداد کی خریداری کے سلسلہ میں لکھا پڑھی، رجسٹری وغیرہ، اور مذہبی مسائل میں غیر مسلم عدالتوں اور حکام کے پاس ہرگز نہ جائیں اور اگر جائیں گے تو اس میں بڑی خرابی یہ ہوگی کہ وہ غیر مسلم عدالتیں و حکام اسلامی امور میں مداخلت کریں گے اور مسلمانوں کے مذہبی امور کو اپنے ہی اعتبار سے دیکھیں گے جس سے زبردست فساد پھوٹ پڑے گا جس کا سدباب مشکل ہو جائے گا۔

دیکھئے: درمختار و شامی (۳۲۲/۴۵) میں ہے:

”ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر، ولو كان كافرا ذكره مسكين وغيره إلا اذا كان يمنعه عن القضاء بالحق فيحرم ولو فقد وال فغلبته الكفار وجب على المسلمين تعيين وال وإمام للجمعة“۔

فتح شامی میں ہے: ”(قوله ولو كافر) في التاتار خانية: الاسلام ليس بشرط فيه إلا في السلطان الذي يقلد وبلاد الاسلام التي في أيدي الكفرة لاشك أنها بلاد الاسلام لا بلاد الحرب، لأنهم لم يظهر فيها حكم الكفر والقضاة مسلمون والمملوك الذين يطيعونهم عن ضرورة مسلمون ولو كانت عن غير ضرورة منهم ففساق، وكل مصرفيه وال من جهتهم تجوز فيه إقامة الجمعة والأعياد وأخذ الخراج وتقليد القضاة وتزويج الأياحي لاستيلاء المسلم عليه وأما إطاعة الكفر فذلك مخادعة وأما بلاد عليها ولألة كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمعة والأعياد ويصير القاضي قاضياً بتراضى المسلمين فيجب عليهم ان يلتمسوا والياً مسلماً منهم اهـ۔

وفي الفتح: وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقليد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة الآن يجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه والياً فيولى قاضياً ويكون هو الذي يقضى بينهم وكذا ينصبوا إماماً يصلح بهم الجمعة اهـ وهذا هو الذي تطمئن النفس إليه فليعتمد“۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ غیر مسلم عدالتیں و حکام مسلمانوں کے معاملات میں صرف اسلامی قانون کتاب و سنت و اجماع امت اور قیاس شرعی کے مطابق ہی فیصلہ کر سکتے ہیں اور مسلمان اسی حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار کر سکتے ہیں جیسے کہ ہندوستانی عدالتوں میں ”مسلم پرسنل لاء“ بھی ہے، اس طرح کے ملکوں کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ اپنی رضامندی سے اپنا قاضی بنالیں جو مسلمانوں کے مذہبی نزاعی مسائل میں اسلامی حل پیش کریں، پھر یہاں کے مسلمانوں کو غیر مسلم عدالتوں کا رخ کرنا جائز نہ رہے گا کیوں کہ رخ کرنے کی صورت میں وہ غیر مسلم عدالتیں اسلامی امور میں مداخلت کریں گی جو جائز نہیں، جیسا کہ ان کا مداخلت کرنا ایک امر واقعہ بنا ہوا ہے، لہذا مسلمانوں کو اس سے گریز کرنا لازم ہے۔



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کی شرعی حیثیت

مفتی محمد ابو بکر قاسمی

اللہ تعالیٰ نے مردوں کی تسکین کے لئے عورتوں کو پیدا کیا ہے، لیکن مرد عورتوں سے تسکین کیسے حاصل کرے اس کے لئے مذہب اسلام نے نکاح کا پاکیزہ طریقہ رکھا ہے کہ گواہوں کی موجودگی میں دوا جنبی مرد و عورت کا ایجاب و قبول کے ذریعہ باہمی رضامندی سے نکاح عمل میں آئے، نکاح کا انعقاد اگرچہ مرد و عورت اور ان دونوں کے اولیا کی رضامندی و خوشی سے گواہوں کی موجودگی میں ہوتا ہے، لیکن انعقاد نکاح کے بعد اللہ تعالیٰ نے مردوں کو عورتوں کا قوام و محافظ اور نگران بنایا ہے جیسا کہ خداوند قدوس کا فرمان ہے: "الرجال قوا من علی النساء" (سورۃ النساء آیت ۳۴)۔

مردوں کی عورتوں پر فضیلت و قوامیت کا تقاضا ہے کہ رشتہ نکاح کو توڑنے اور باقی رکھنے کا اختیار مردوں ہی کے ہاتھوں میں ہو چنانچہ سورہ بقرہ کی (آیت ۲۳۷) "الذی بیده عقدۃ النکاح" (وہ شخص جس کے ہاتھ میں گرہ نکاح کی ہے)، یعنی نکاح کو توڑنے یا باقی رکھنے کا اختیار جس شخص کو ہے، کی تفسیر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "ولی عقدۃ النکاح الزوج" فرما کر شوہر کو عقد نکاح کا مالک قرار دیا ہے۔

یہ حدیث حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے امام دارقطنی نے نقل کی ہے نیز یہ حدیث حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی منقول ہے (معارف القرآن ۱/۵۳۳)۔

مندرجہ آیت و روایت سے معلوم ہوا کہ نکاح مکمل ہو جانے کے بعد نکاح کو قائم رکھنے یا ختم کرنے کا مالک شوہر ہے، عورت کو طلاق اس کا مرد ہی دے سکتا ہے، عورت کا طلاق کے مسئلہ میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

شوہر کے سوا کسی کو یہ حق شوہر کی اجازت یا نیابت ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، چنانچہ یہ اجازت و نیابت کبھی تو وکیل کو ہوتی ہے اور کبھی حاکم و حکم کو، چنانچہ بعض حالات میں شوہر کی غیر موجودگی میں بھی وکیل یا حاکم و حکم رشتہ نکاح کو توڑ دیتا ہے، البتہ وکیل کے ذریعہ نکاح کے توڑنے کا عمل شوہر کی رضامندی سے ہوتا ہے لیکن حاکم کی طرف سے علیحدگی کا فیصلہ شوہر کی عدم رضامندی کے باوجود کبھی حاکم مجبور ہو کر کرتا ہے۔

کیونکہ شوہر کے لئے کسی عورت سے نکاح کرنے کے بعد دو شرعی حکموں میں سے ایک پر عمل لازم ہے، پہلا حکم شرعی یہ ہے کہ اساک بالمعروف پر عمل کرے، یعنی عورت کو اچھی طرح رکھے، اس کے کھانے، پینے، رہنے کا بندوبست کرے، اس کی جنسی خواہش کی تکمیل کرے اور اگر ایسا نہ کر سکے تو شوہر کے لئے دوسرا حکم شرعی یہ ہے کہ تسریح بالاحسان کرے، عورت کو باعزت طریقے سے طلاق دے کر اس کا مہر وغیرہ ادا کر کے باعزت طریقے سے آبرو منداندہ زندگی گزارے، لیکن اگر کوئی نالائق و ظالم شوہر ایسا نہیں کرتا تو چونکہ حاکم کو ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے اس لئے حاکم دفع ظلم کرتے ہوئے شوہر کے قائم مقام ہو کر نکاح کو توڑ دے گا، بشرطیکہ عورت عدالت شرعیہ میں پہنچ کر استغاثہ کرے تو حاکم اس کی فریاد سن کر دادرسی کرتے ہوئے اگر مناسب سمجھے گا تو نکاح کو توڑ دے گا اور عورت کو عدت گزار کر دوسری جگہ شادی کرنے کی اجازت دے دیگا، چنانچہ جن اسباب وجوہ سے قاضی یا حاکم نکاح کے فسخ و تفریق کا فیصلہ کرتا ہے، ان اسباب کی مکمل تفصیل حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نے الحیلۃ الناجزہ میں اور حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی علیہ الرحمہ نے کتاب الفسخ والتفریق میں بیان کر دی ہے۔

اب یہاں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ حاکم اگر مسلمان ہے خواہ شرعی قاضی ہو یا کوئی مسلم امیر ہو تو اس کے فیصلہ کا بالاتفاق اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ مذہب اسلام نے اس کو علامۃ المسلمین کے مفادات کو ملحوظ رکھ کر اس کی ولایت عامہ کا اعلان کیا ہے، چنانچہ حدیث نبوی ہے:

"السلطان ولی من لا ولی له" (ترمذی ۱/۲۰۸) (بادشاہ ہر اس شخص کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہ ہو)۔

مفتی مدرسہ اسلامیہ شکر پور، بھروارہ، درجنگہ و مہتمم مدرسہ رحیمیہ فیض العلوم برہم پور۔

لہذا شوہر کے ظلم کے ثبوت کی صورت میں قاضی شوہر کے قائم مقام ہو کر تفریق کا فیصلہ کر سکتا ہے، چنانچہ حضرت مولانا قمر الدین صاحب نے چند آیات قرآنی نقل کرنے کے بعد ”قضایا امارت شرعیہ میں“ لکھا ہے:

”فإذا ثبت من هذه الآيات أن على الزوج أحد الأمرين إما أن يوفى حقوقها من النفقة والوطء وإما أن يسرحها باحسان فإن لم يفعل أحدهما وجب على القاضي ووالى المسلمين أن يفرق بينهما إن طلبته... إذا لم يكن بد من التفريق اه“ (قضایا امارت شرعیہ جلد اول ص ۱۸۰)۔

اسی طرح در مختار باب العنین میں ہے: (فان وطى) مرة فيها (والا بانبت بالتفريق) من القاضي إن أبى طلاقها (بطلبها) قوله من القاضي إن أبى طلاقها) أى إن أبى الزوج لأنه وجب عليه التسريح بالاحسان حين عجز عن الامساك بالمعروف فاذا امتنع كان ظالماً فتاب عنه واضيف فعله إليه. الخ (الدر المختار مع رد المحتار باب العنین، ۲/ ۵۹۵)

مندرجہ تصریحات کی روشنی میں قاضی عورت کے مطالبہ پر شوہر کے طلاق دینے سے انکار کی صورت میں۔ مجبور ہو کر شوہر کے قائم مقام ہو کر تفریق کا فیصلہ کر سکتا ہے، اور شرعاً قاضی کا فیصلہ نافذ العمل ہوگا۔

البتہ حاکم کے غیر مسلم ہونے کی صورت میں۔ تفریق کا فیصلہ معتبر ہوگا یا نہیں تو اس سلسلہ میں ہندوستان میں حضرات علماء و فقہاء کی آراء عموماً عدم اعتبار کی ہے، لیکن مغربی ممالک میں جہاں برصغیر کے باشندے بڑی تعداد میں رہتے ہیں، وہاں کے حالات میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ حاکم غیر مسلم بھی تو حاکم ہے، لہذا ان کے فیصلوں کا بھی اعتبار کیا جانا چاہئے، ایسی صورت میں قابل غور پہلو یہ ہے کہ بعض حضرات کی مذکورہ رائے اور ان کا رجحان شرعاً معتبر ہے یا نہیں اور اس سلسلہ میں اسلامی شریعت نے مسلمانوں کو کیا ہدایت دی ہے، لہذا مندرجہ مسئلہ کی تحقیق کے لئے سب سے پہلے ان مسائل و معاملات کا شرعی حکم لکھا جاتا ہے، جن کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر مسلموں سے تعلق رکھنے نہ رکھنے کے سلسلہ میں جواز و عدم جواز کا دائرہ اپنے اندر کتنی وسعت رکھتا ہے۔

سورہ مائدہ کی (آیت ۵۷) میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ“

(اے ایمان والو! ان لوگوں کو دوست نہ بناؤ جنہوں نے تمہارے دین کا ٹھٹھا کیا ہے اور تمہارے دین کو کھیل کو دیکھا ہے خواہ وہ اہل کتاب میں سے ہو اور کافروں میں سے ہو)۔

مندرجہ آیت اور اس کے علاوہ اور بہت سی آیات کے پڑھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے لئے کافروں سے مولات خواہ وہ کسی قسم کے کافر ہوں ہرگز جائز نہیں ہے، مولات ولایت سے ماخوذ ہے، ولایت کے معنی نصرت و مدد، قربت اور دلی دوستی کے ہیں، ان آیات کے ذریعہ مسلمانوں کو منع کیا گیا ہے کہ وہ کسی کافر کو اپنا راز دار بنا لیں، ان سے دلی دوستی رکھیں، اسی طرح کافروں سے اپنے دینی معاملات کا فیصلہ کرانا بھی شرعاً درست نہیں ہے، کیونکہ فیصلہ ہوتا ہے جو ہمدرد ہو، جو فیصلہ کر رہا ہے اس کو مانتا ہو اور جب کافر اسلامی قانون کو نہ جانتا ہے اور نہ ہی مانتا ہے، تو پھر وہ مسلمانوں کے دینی معاملات کا کیونکر فیصلہ کرے گا۔ اسی لئے تمام علماء نے کسی بھی کافر کو مسلمانوں کا قاضی، دینی معاملات کا متولی اسی طرح مسلمانوں کے دینی معاملات میں کسی کافر کو حاکم و حکم بنانے سے سخت منع کیا ہے، لہذا مندرجہ آیات کی عبارت النص سے یہ مسئلہ بالکل طے ہے کہ مسلمانوں کے دینی معاملات کا فیصلہ اگر کسی کافر نے کیا تو وہ شرعاً نہ معتبر ہوگا اور نہ ہی نافذ العمل ہوگا۔ چنانچہ حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے جدید فقہی مسائل طبع ہفتم کے ۴۵۲ پر ”غیر مسلم حج کے ذریعہ تنسیخ نکاح“ کے زیر عنوان لکھا ہے۔

اسلامی نقطہ نظر سے مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہو سکتا، فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں، اس لئے غیر مسلم حج کی طرف سے نکاح فسخ کر دیا جائے تو شرعاً اس کا اعتبار نہیں، اصل یہ ہے کہ ایک بار نکاح کے وجود میں آجانے کے بعد پھر شوہر ہی اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ اس رشتہ کو ختم کرے، لیکن چونکہ قاضی کو مسلمان پر عمومی ولایت حاصل ہے، اس لئے وہ بہ حیثیت ولی عورت سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے نکاح کو فسخ کر دیتا ہے، اب اس بات پر اجماع ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ باپ خدا نخواستہ مرتد ہو جائے تو مسلمان بیٹے پر اس کی ولایت باقی نہیں رہے گی، خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:



«لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقة»

(اہل ایمان مومنوں کو چھوڑ کر کافروں کو اولیاء نہ بنائیں، اور جو کوئی ایسا کرے گا تو وہ اللہ کے یہاں کسی شمار میں نہیں مگر ہاں ایسی صورت میں کہ تم ان سے کچھ اندیشہ رکھتے ہو) (سورہ آل عمران آیت: ۲۸)۔

لہذا کسی غیر مسلم حج کا نکاح فسخ کر دینا غیر معتبر ہے، اور اگر عدالت اس کا فیصلہ بھی کر دے تو اپنے علاقہ کے قاضی شریعت سے رجوع ہو کر دوبارہ اپنے معاملہ کی تنقیح کرانی چاہئے (جدید فقہی مسائل جلد اول ۴۵۲ ص ۴۵۳)۔

مندرجہ بالا تفصیلات کے پڑھنے سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ غیر مسلم حاکم و حج سے کسی مسلمان کا اپنے دینی معاملات کا فیصلہ کرنا شرعاً جائز نہیں ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ غیر مسلم حج کا فیصلہ مسلمانوں کے دینی معاملات کی بابت شرعاً معتبر نہیں ہے، اگر کسی نے ایسا کرنا بھی لیا تو اس پر لازم ہے کہ اس پر عمل کرنے سے پہلے کسی مسلمان قاضی یا مسلمانوں کی شرعی پنچایت سے رجوع ہو کر از سر نو فیصلہ کرا کر اس پر عمل درآمد کرے۔

یہاں دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کس قسم کے مسائل و معاملات کے فیصلہ کے لئے کسی مسلم قاضی کی ضرورت پڑتی ہے تو اس سلسلہ کی قدرے تفصیل حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب علیہ الرحمہ کے فتاویٰ کے مجموعہ کفایت المفتی جلد دوم میں مرقوم ہے جس کا ضروری حصہ یہاں درج کیا جاتا ہے، تاکہ اس طرح کے مسائل کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ مولانا لکھتے ہیں:

۱- آج کل بسا اوقات کسی عورت کا خاوند مفقود ہو جاتا ہے اور عورت بھی نوعمر اور محتاج ہوتی ہے متاخرین حنفیہ کے فتویٰ کے بموجب اس کے لئے گنجائش ہے کہ وہ اپنی طبعی اور مالی مشکلات سے گلو خلاصی کی سبیل بہم پہنچائے لیکن اس کی تکمیل بغیر قاضی مسلم کے فیصلہ اور حکم کے نہیں ہو سکتی، ہزاروں عورتیں اس مصیبت میں مبتلا ہیں اور موجودہ حکومت کا قانون ان کی مصیبت رفع کرنے کے لئے ناکافی اور قاضی مسلم کا نہ ہونا ان تمام مصائب کا ذمہ دار ہے۔

۲- بہت سی نابالغ لڑکیوں کا نکاح ان کے ولی کر دیتے ہیں نکاح شرعاً درست ہو جاتا ہے، مگر لڑکی کو بلوغ کے وقت اختیار ہوتا ہے، کہ وہ نکاح کو باقی رکھے یا فسخ کر دے مگر فسخ کے لئے قاضی کا حکم ضروری ہے اور بغیر قاضی شرعی کے حکم کے نکاح منسوخ نہیں ہوتا موجودہ عدالتوں کے غیر مسلم حاکم اگر فسخ بھی کر دیں تو شرعاً ایسے فسخ کا اعتبار نہیں۔

۳- بہت سے جاہل مسلمان اپنی بیوی پر بیجا زنا کی تہمت لگا کر اسے سمپرسی کے عالم میں چھوڑ دیتے ہیں، شریعت مقدسہ اسلامیہ نے ایسی صورت میں اس کا علاج لعان مقرر کیا ہے، لیکن لعان کے لئے قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے اور بغیر قاضی مسلمان کے لعان کرائے ہوئے اس مشکل کا کوئی حل نہیں۔

۴- اسی طرح کوئی شریف اپنی بیوی کو بدچلنی میں مبتلا پائے اس کی سبیل بھی لعان ہے جس کے لئے قاضی مسلم ضروری ہے۔

۵- اگر کوئی جاہل اپنی ساس کے ساتھ ناجائز حرکت کرے، تو اس کی بیوی اس پر حرام ہو جاتی ہے لیکن ان دونوں میں تفریق قاضی شرعی کر سکتا ہے اور اس کے نہ ہونے کی وجہ سے بسا اوقات عورتیں سخت گناہ میں مبتلا رہتی ہیں اور کوئی چارہ کار نہیں پاتیں۔

۶- بہت سی عورتوں کو ان کے خاوند معلقہ کر کے چھوڑ دیتے ہیں نان و نفقہ نہیں دیتے اور کسی طرح راہ راست پر نہیں آتے، ایسے وقت میں شرعاً بعض ائمہ کے مذہب کے موافق قاضی تفریق کر سکتا ہے، لیکن قاضی شرعی نہ ہونے کی وجہ سے ہزاروں عورتیں بتلائے عذاب ہیں اگر غیر مسلم تفریق کا حکم بھی کر دے تاہم نکاح منسوخ نہیں ہوگا۔

۷- اگر عورت کو مرد نے طلاق نہیں دی ہے مگر عورت نے طلاق دیدینے کا دعویٰ کر دیا اور گواہ پیش کر دئے اور موجودہ عدالت نے طلاق تسلیم کر کے تفریق کا حکم کر دیا تو یہ حکم شرعی عدالت نہ ہونے کی وجہ سے کالعدم ہے، البتہ شرعی عدالت ہوتی اور قاضی مسلم یہ حکم کرتا تو درست ہو جاتا اور عورت بعد عدت دوسرا نکاح کر لیتی تو زنا کے گناہ میں گرفتار نہ ہوتی۔

۸- عنین کے معاملہ میں اور مجنون کے معاملہ میں قاضی شرعی کا فیصلہ ضروری ہے، غیر مسلم حاکم اگر نکاح کو فسخ بھی کر دیں جب بھی وہ منسوخ نہیں ہوتا، اور زوجین یا دونوں میں سے ایک گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں۔

۹- رمضان شریف کے چاند دیکھنے اور عید کے چاند دیکھنے کی شہادت قبول کرنا اور صوم یا فطر کا حکم دینا قاضی مسلم کا کام ہے جس کے نہ ہونے سے بہت سے

جھگڑے پیدا ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح اور بہت سے مسائل ہیں جن کا شرعی فیصلہ مسلمان قاضی پر موقوف ہے، واللہ اعلم۔

(کنفایت المفتی جلد دوم کتاب القضاء والافتاء مطبوعہ کراچی ۲۶۷ و ۲۶۸)۔

اب تک جو کچھ تحریر کیا گیا اسکے پڑھنے سے جہاں ان مسائل کا اجمالی علم ہو جن کے فیصلہ کے لئے مسلمان قاضی کی ضرورت ہے، وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ ان مسائل میں غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعاً نہ معتبر ہے اور نہ ہی وہ نافذ العمل ہوگا۔

مذکورہ تمہیدی باتوں کے بعد فقہ اکیڈمی کے مرسلہ سوالوں کا جواب لکھا جاتا ہے:

شوہر کا غیر مسلم عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دینا:

۱- شوہر کو خود اللہ تعالیٰ نے اپنے رشتہ نکاح کو ختم کرنے کا اختیار دیا ہے، ایسی صورت میں شوہر کا غیر مسلم عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دیکر نکاح کو ختم کرانا اور وہ بھی غیر مسلم جج سے ایک لایعنی عمل ہے، البتہ اگر از خود طلاق دینے کی صورت میں خطرہ ہو کہ عورت کے مقدمہ کر دینے کی صورت میں غیر مسلم حکومت کا غیر مسلم جج پریشان کر سکتا ہے تو اپنے بچاؤ کی خاطر بیوی کو طلاق دیکر تفریق تو خود کر دے، البتہ بر بنائے احتیاط اپنے تحفظ کی خاطر غیر مسلم جج کے ذریعہ بھی اپنے فیصلہ کی تائید و توثیق کرائے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے، جیسا کہ سورہ آل عمران کی آیت ۲۸ میں وارد الفاظ الا ان تتقوا منهم تقاة میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔

عورت کا غیر مسلم عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دینا اور مرد کا پیشگی دستخط کر کے عدالت کے فیصلہ کو منظور کرنا:

۲- اگر عورت نے غیر مسلم عدالت میں غیر مسلم جج کے پاس رشتہ نکاح کو ختم کر دینے کی درخواست دی اور شوہر نے بخوشی عدالت کے فیصلہ کو منظور کرنے کے ثبوت کے لئے دستخط کر دیا اور پھر غیر مسلم جج نے علیحدگی کا فیصلہ کر دیا تو شوہر کے اس دستخط کی حیثیت تحریری طلاق کی ہوگی اگر شوہر اس فیصلہ سے رضامند ہے اور اپنی رضامندی کا اس نے اپنے دستخط کے ذریعہ اظہار کر دیا ہے تو ایسی صورت میں عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔

کما قال الفقهاء: الكتاب كالمطاب في حق الغائب والحاضر (هدایہ جلد چہارم، مسائل شتی)

قال في رد المحتار: ولو قال: أكتب طلاق امرأتی كان اقرارًا بالطلاق وان لم يكتب (رد المحتار ۲/۳۶۵)۔

عورت کا فسخ نکاح کی درخواست غیر مسلم جج کے پاس دینا اور مرد کا عدالت کے فیصلہ پر رضامند نہ ہونا:

۳- اگر عورت نے غیر مسلم جج کے پاس فسخ نکاح کی درخواست دی اور مرد عدالت میں نہیں آیا یا آیا مگر اس کو عدالت کا فیصلہ منظور نہیں ہے اور نہ ہی اس نے کوئی دستخط کیا ہے تو ایسی صورت میں غیر مسلم جج کا نکاح کو فسخ کرنا شرعاً معتبر نہیں ہے، اگر عورت مرد سے علیحدہ رہنا چاہتی ہے تو اسے چاہئے کہ اگر وہاں کوئی شرعی قاضی ہے تو اس کے پاس درخواست دیکر اپنا نکاح فسخ کرائے اور اگر شرعی قاضی نہیں ہے تو شرعی پنچایت میں اپنا معاملہ پیش کر کے مسلم پنچوں کے ذریعہ اپنا نکاح فسخ کرائے (ملاحظہ ہو جدید فقہی مسائل ۱/۴۵۳، الخلیفۃ الناجزہ للتحانوی)۔

غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت میں مسلم جج کا فیصلہ فرقت:

غیر مسلم حکومت کی غیر مسلم عدالت میں اگر کوئی جج مسلمان ہے اور اس کو مسلمانوں کے مسائل کا شریعت اسلامی کے مطابق فیصلہ کرنے کا اختیار ملا ہوا ہے، اور وہ کسی عورت کے فسخ نکاح کی درخواست کو سن کر اسلامی شریعت کا لحاظ کرتے ہوئے نکاح کو فسخ کر دیتا ہے تو شرعاً اس کا فیصلہ فرقت معتبر ہوگا، چنانچہ شامی میں ہے: "إذا ولی الكافر عليهم قاضيا ورضيه المسلمون صحت توليته بلا شبهة" (رد المحتار مطلب فی تولیة القضاء فی بلاد الخ) (جب کسی غیر مسلم حاکم نے کسی مسلمان جج کو مسلمانوں کا قاضی مقرر کیا اور مسلمانوں کو وہ پسند ہو تو بلاشبہ اس کا قاضی بنایا جانا صحیح ہے)۔

جن مسائل و معاملات میں قاضی یا مسلم حاکم کے فیصلہ کی ضرورت پڑتی ہے وہاں تو غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہے، البتہ عام دنیاوی معاملات میں جہاں قضائے قاضی کی ضرورت نہ ہو، غیر مسلم جج کا فیصلہ بھی معتبر ہوگا۔

☆☆☆



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا محمد جعفر علی رحمانی ع

۱- اگر شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، اور اس کے بعد عدالت باضابطہ کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے، تو یہ صورت حکیم کی ہے، جو شرعاً درست نہیں، کیوں کہ شرعاً غیر مسلم حج مسلمانوں کا حکم نہیں بن سکتا، لہذا غیر مسلم حج کا فیصلہ بھی غیر معتبر ہوگا۔

ما فی ”القرآن الکریم“ ”ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً { (کیا آپ نے ان لوگوں پر نظر نہیں کیا جو دعویٰ رکھتے ہیں کہ وہ اس (کتاب) پر ایمان لے آئے ہیں، جو آپ پر نازل کی گئی ہے، اور آپ سے ما قبل نازل ہو چکی ہے، (لیکن) چاہتے ہیں کہ اپنے مقدمہ طاغوت کے پاس لے جائیں (بجائے اس کے کہ اسے شریعت کی عدالت میں لائیں، ماجدی)، حالانکہ انہیں حکم مل چکا ہے کہ اس کے مقابلہ میں کفر اختیار کریں، اور شیطان تو چاہتا ہی یہ ہے کہ انہیں بھٹکا کر بہت دور دراز لے جائے) (سورۃ النساء: ۶۰)۔

وقوله تعالى أيضا: ”فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم“ (سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ یہ لوگ ایماندار نہ ہوں گے جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جو ان کے آپس میں ہو، آپ کو حکم نہ بنالیں) (سورۃ النساء: ۶۵)۔

ما فی ”التفسیر المنیر“: كانت الآيات السابقة تنديداً بموقف المنافقين الذين أعرضوا عن التحاكم إلى الرسول وأثروا عليه التحاكم إلى الطاغوت، وهنا أراد الله تعالى تقرير مبدأ عام وهو فرضية طاعة الرسول بل وكل رسول مرسل (شیخ وہب زحلی تفسیر منیر میں فرماتے ہیں کہ آیات سابقہ میں ان منافقین کے موقف کی برائی ظاہر کی گئی ہے جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم بنانے سے اعراض کیا اور آپ کے مقابلہ میں طاغوت کو حکم بنانے کا فیصلہ کیا) (۱۳۳/۳)۔

اس آیت کی تفسیر میں مفسر قرآن مولانا عبدالماجد دریا بادی فرماتے ہیں: ”بعد وفات آپ کی شریعت حکم بننے کے لیے کافی ہے، فقہاء نے اس آیت سے یہ استنباط کیا ہے کہ جو کوئی اللہ یا اس کے رسول کے کسی حکم میں شک و شبہ کرے یا ماننے سے انکار کرے، وہ دائرہ اسلام سے خارج ہے۔“

وفي هذه الآية دلالة على أن من رد شيئاً من أوامر الله تعالى أو أوامر رسول ﷺ فهو خارج من الإسلام، سواء رده من جهة الشك فيه أو من جهة ترك القبول والامتثال من التسليم - ”جصاص“ (تفسیر ماجدی مع ترجمہ)۔

ما فی ”الموسوعة الفقهية الكويتية“: شروط المحكم: أن يكون أهلاً لولاية القضاء، وعلى ذلك اتفاق المذاهب الأربعة... ومن ذلك: أنه يشترط في المحكم الإسلام إن كان حكماً بين مسلمين، أو كان أحدهما مسلماً (۲۳۷/۱۰)۔

علا جوامع اشاعت العلوم اكل كوا۔



ما فی ”تبيين الحقائق للزيلعي“ فيشترط فيه (أى فى الحكم) ما يشترط فى القاضى - إلخ - - زيلعى - (۵/ ۱۱۸). كتاب القضاء، باب التحكيم، دار الكتب العلمية بيروت -

وما فى ”حاشية الشلبى على التبيين“: (أهله أهل الشهادة) ... قال الشلبى: وإنما شرط شرائط الشهادة من الحرية والعقل والبلوغ والعدالة فى القضاء لأن القضاء ولاية كالشهادة بل القضاء ولاية عامة، فلما اشترط فى الشهادة من الصفات كان اشتراطها فى القضاء أولى اهـ - (۵/ ۸۱). كتاب القضاء، الدر المختار مع رد المحتار: ۸/ ۲۲. كتاب القضاء، الفتاوى الهندية: ۲/ ۲۰۷. كتاب أدب القاضى، الباب الأول ... إلخ، مكتبة زكريا -

وما فى ”الحيلة الناجزة“ ولأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم كما هو مصرح فى جميع كتب الفقه يعنى كافر مسلمان كے فیصلے کرنے کا مجاز نہیں ہے، جیسا کہ كتب فقہ میں وضاحت ہے - (ص ۶۰، مکتبہ رضی دیوبند) -

وما فى ”نوادير الفقه“: فى الأحكام السلطانية للإمام الماوردى: فلا يجوز تقليد القضاء إلا لمن كملت فيه سبع شرائط: الذكورة والبلوغ والعقل والحرية والإسلام والعدالة والسلامة فى السمع والبصر والعلم، وأما الإسلام فلأن الفاسق المسلم لا يجوز أن يلي فأولى أن لا يلي الكافر ... وفى حاشية الأحكام السلطانية: قال الله تعالى: ”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ (۲/ ۲۹۲). كراچى، فتاوى محمودية: ۱۴۰/ ۱۳. باب الفسخ والتفريق، فتاوى رحيمية: ۸/ ۲۷۷. كفايت المفتى: ۶/ ۱۶۶. فتاوى عثمانى: ۲/ ۳۵۹ -

۲- اگر عورت غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتی ہے کہ میرا رشتہ ازدواج ختم کر دیا جائے، اور عدالت شوہر کو بلا کر اسے دستخط لیتی ہے، کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا، اور کارروائی کے بعد علاج کی کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے، تو یہ صورت بھی حکیم کی ہے، جو شرعاً درست نہیں ہے (حوالہ سابق) کیوں کہ صورت اولیٰ میں جب زوجین کی آپسی رضامندی کے باوجود حکیم غیر مسلم حج درست نہیں، تو اس صورت میں جس میں جبراً شوہر سے دستخط لی جاتی ہے، بدرجہ اولیٰ حکیم غیر مسلم درست نہیں -

ما فى ”الفتاوى الهندية“ رجل أكره بالضرب والحبس على أن يكتب طلاق امرأته فلانة فكتب امرأته فلانة بنت فلان طالق لا تطلق، كذا فى فتاوى قاضيخان - (۱/ ۲۷۹). كتاب الطلاق، الفصل السادس فى الطلاق بالكتابة -

ما فى ”رد المحتار مع الدر المختار“ وفى البحر أن المراد الإكراه على التلفظ بالطلاق، فلو أكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق، لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا

(۳/ ۲۲۰). كتاب الطلاق، مطلب فى الإكراه على التوكيل بالطلاق (فتاوى رحيمية: ۸/ ۳۰۹). فتاوى مفتى محمود: ۶/ ۱۲ -

۳- عورت نے عدالت میں درخواست دی، مگر شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا مگر دستخط و تفویض پر تیار نہیں ہوا، اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کر دیا، تو شرعاً فرقت واقع نہیں ہوگی، کیونکہ شرعاً طلاق کا حق مرد کو حاصل ہے نہ کہ عورت کو، جیسا کہ حضور ﷺ کا فرمان ہے: ”طلاق کا مالک وہ شخص ہے جس نے ساق یعنی پنڈلی کو لازم پکڑا“ -

(۴) ما فى القرآن الكريم: ”لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفضواهن فريضة“

(تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لیے مہر مقرر کیا طلاق دے دو) (سورة البقرة/ ۲۳۶) -

ما فى ”أصول الشاشى“: قال صاحب أصول الشاشى: وظاهر فى استبداد الزوج بالطلاق - (ص: ۲۲ فصل فى المتقابلات، مکتبہ بلال بکڈ پورہ) -

ما فى ”السنن لابن ماجة“ عن عكرمة عن ابن عباس قال: ”أقنى النبى ﷺ رجل فقال: يا رسول الله! سيدى

زوجنی اُمّہ وهو یرید أن یفرق بینی و بینہا، قال: فصعد رسول اللہ ﷺ المنبر فقال: یا ایہا الناس ما بال أحدکم یزوج عبده من اُمّہ ثم یرید أن یفرق بینہما، إنما الطلاق لمن أخذ بالساق“ (۱/ ۱۵۱، باب طلاق العبد، مکتبہ بلال دیوبند، فتح القدیر ۲/ ۲۷۶، کتاب الطلاق، فصل ویقع طلاق کل زوج اهدار الکتب العلمیۃ بیروت)۔

ما فی ”إنجاح الحاجة علی ہامش ابن ماجہ“ قولہ: ”إنما الطلاق لمن أخذ بالساق“ کنایۃ عن الجماع أی إنما یمتک الطلاق من یمتک الجماع، فلیس للسید جبر علی عبده إذا أنکح اُمّہ۔ (۱/ ۱۵۱)۔

ما فی ”فقہ السنۃ لسید سابق“: جعل الإسلام الطلاق من حق الرجل وحده۔ (۲/ ۲۸۲، کتاب الطلاق، الطلاق من حق الرجل وحده، الفتح للإعلام العربی القاہرۃ)۔

وما فی ”الدر المنثور للسیوطی“ وأخرج عبد بن حمید وابن أبی حاتم عن أبی مالک: ”وللرجال علیہن درجۃ“ قال: یطلقها و لیس لها من الأمر شیء۔ (۱/ ۳۹۳، سورۃ البقرۃ/ الآیۃ: ۲۲۸، دار الکتب العلمیۃ بیروت)۔

وما فی ”التفسیر الکبیر للرازی“: والسابع: أن الزوج قادر علی تطليقها، وإذا طلقها فهو قادر علی مراجعتها، شاءت المرأة أم أبت، أما المرأة فلا تقدر علی تطليق الزوج، وبعد الطلاق لا تقدر علی مراجعة الزوج، ولا تقدر أیضا علی أن تمنع الزوج من المراجعة۔ (۲/ ۳۳۱، مکتبہ علوم اسلامیہ لاہور، منتخبات نظام الفتاویٰ ۲/ ۲۲۵، فتاویٰ محمودیہ ۱۳/ ۱۷۰)۔  
۳۔ اگر غیر مسلم حکومت و غیر مسلم عدالت نے کسی مسلمان کو حج بنایا، اور اسے عمومی فرائض منصبی کے تحت نسخ و تفریق کا کام بھی سونپا ہو، تو اس کو مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت دی جائے گی۔

فتاویٰ رحیمیہ میں ہے: ”جہاں شرعی قاضی نہ ہو اور مسلم حج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو، اور وہ مسلم مجسٹریٹ شریعت کے مطابق فیصلہ کرے، تو اس کا فیصلہ بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے“ (۸/ ۳۸۳، کفایت المفتی ۶/ ۱۳۰، الحجیۃ الناجزۃ ص ۶، مکتبہ رضی دیوبند)۔

”وما فی ”الدر المختار“ ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرًا“ (ص ۲۶۵، کتاب القضاء، دار الکتب العلمیۃ بیروت)۔

نیز اس صورت میں اس کا فیصلہ فرقت بھی معتبر ہوگا، بشرطیکہ وہ شرعی بنیادوں پر مبنی ہو، کیوں کہ ایسا قاضی و حاکم جس کو مسلم حکومت عہدہ قضاء پر فائز کرے، اور وہ غیر شرعی فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ و معتبر نہیں ہوتا، تو جس قاضی و حاکم کو غیر مسلم حکومت و عدالت نسخ و تفریق کا کام سونپے اور وہ غیر شرعی بنیادوں پر فیصلہ کرے، تو اس کا فیصلہ بھی بدرجہ اولیٰ نافذ و معتبر نہیں ہوگا، جیسا کہ فقہ کا قاعدہ ہے کہ جب مخالف اجماع کسی شیء کا فیصلہ کیا جائے تو وہ نافذ نہیں ہوتا ہے۔

”ما فی ”قواعد الفقہ“ إذ قضی بشیء مخالف للإجماع لا ینفذ“ (ص ۵۷، قاعدہ نمبر: ۲۳)۔  
اجماع دلائل شرعیہ میں سے ایک دلیل ہے، اور اس کے خلاف فیصلہ نافذ و معتبر نہیں ہوتا، اور اس عدم اعتبار و عدم نفاذ کی علت ”اس فیصلہ کا غیر شرعی اصولوں پر مبنی ہونا ہے“، تو ہر ایسا فیصلہ جو غیر شرعی بنیادوں پر مبنی ہو وہ بھی نافذ و معتبر نہیں ہوگا، نیز فقہ کا یہ قاعدہ ہے: کہ جو چیز فاسد پر مبنی ہو وہ خود بھی فاسد ہوتی ہے، اور جس چیز کی اساس و بنیاد صحیح ہو وہ خود بھی صحیح ہوتی ہے۔

”ما فی ”موسوعة قواعد الفقہیۃ“: المبنی علی الفساد فاسد ... ما بنی علی باطل فهو فاسد و باطل وذلک فی التصرفات القویۃ والعقود، وما کان أساسه صحیحًا کان صحیحًا“ (۹/ ۲۳۹)۔



## غیر مسلم ممالک میں عدالتوں کی طلاق

مولانا خورشید احمد اعظمی ع

اسلامی شریعت کا مرجع و اساس کتاب اللہ اور سنت رسول ہیں، اور کسی بھی امر میں تنازع کے وقت ان ہی کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا گیا ہے: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً" (النساء: ۵۹)۔

(اے لوگو! جو ایمان لے آئے، اللہ کی اطاعت کرو، اور رسول کی اور حاکموں کی جو تم میں سے ہیں ان کی اطاعت کرو، اور اگر تم کسی چیز میں اختلاف کر بیٹھو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ، اگر تم اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہی بہتر ہے اور اچھا ہے انجام کے اعتبار سے)۔ کیونکہ کتاب و سنت کے ذریعہ اللہ کا حکم معلوم ہوتا ہے، اور اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ نہ کرنا (یا نہ چاہنا) فسق و ظلم اور کفر کا کام بتایا گیا ہے۔ "ومن لم يحكم بما أنزل الله أولئك هم الفاسقون" نیز ایک آیت کریمہ میں یہ ارشاد ہے:

"فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً" (نساء: ۶۵)۔

(تو قسم ہے آپ کے رب کی وہ مومن نہیں ہوں گے یہاں تک کہ آپ کو حکم اور منصف بنائیں اس جھگڑے میں جو ان کے درمیان پیدا ہو، پھر آپ کے فیصلہ سے اپنے جی میں کوئی تنگی محسوس نہ کریں، اور تسلیم کر لیں اس کو پورے طور پر)۔

اللہ اور رسول یعنی کتاب و سنت کے ذریعہ کسی امر میں فیصلہ ہو جائے تو پھر کسی مومن مرد یا عورت کو اب اس میں اپنا کوئی اختیار نہیں رہتا، نیز اللہ اور رسول کے فیصلہ کو نظر انداز کر کے اپنا اختیار چلانا معصیت و گناہ ہے، اور گمراہی و ضلالت ہے جیسا کہ سورہ احزاب آیت ۳۶ کے مضمون سے پتہ چلتا ہے۔ لہذا اہل ایمان کے مابین جب بھی کسی امر میں نزاع اور مشاجرت پیدا ہو، اور اس کے لئے کسی حکم یا حج کی ضرورت پیش آئے تو انہیں اپنا معاملہ غیر مسلم عدالت میں لے جانے سے پرہیز کرنا چاہئے، کیونکہ فیصلہ کرنا یہ بھی ایک طرح کی ولایت ہے اور کسی غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں، قاضی یا حکم ہونے کے لئے اسلامی شریعت میں کچھ قیود و شرائط ہیں جن کا پایا جانا ضروری ہے:

"ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة" (ہدایہ ۱۱۲/۳)۔

(اور قاضی کی ولایت درست نہیں ہوگی یہاں تک کہ قاضی مقرر کئے گئے شخص کے اندر شہادت کی شرائط جمع پائی جائیں)۔

"وحاصله: أن شروط الشهادة من الإسلام والعقل، والبلوغ، والحرية، وعدم العمى والحد في القذف شروط لصحة توليته، ولصحة حكمه بعدها ومقتضاه أن تقليداً لكافر لا يصح" (شامی ۲۳/۸)۔

(اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شہادت کی شرائط یعنی مسلمان ہونا، عاقل ہونا، بالغ ہونا، آزاد ہونا، اور اندھانہ ہونا، محدود فی القذف نہ ہونا قاضی کی تقرری کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہیں، نیز اس کے بعد اس کے فیصلہ کے صحیح ہونے کے لئے بھی، اور اس کا مقتضایہ ہے کہ کافر کو یہ منصب دینا صحیح نہیں ہوگا)۔

علا محلہ رگھوناتھ پورہ، منو۔



اسی طرح غیر مسلم کو حکم بنانا بھی درست نہیں، اس کے لئے بھی وہی شرائط ہیں جو قاضی کے لئے ہیں:

”ولا يجوز تحكيم الكافر والعبد والذمي والمحدود في القذف والفسق والصبى لانعدام أهلية القضاء“ (ہدایہ ۱۲۷/۲)۔  
(اور حکم بنانا جائز نہیں کافر کو، غلام کو، ذمی کو، محدود فی القذف کو اور فاسق کو، اور نابالغ کو، قضا کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے)۔

لہذا رشتہ نکاح سے متعلق امور میں زوجین کو اپنے نزاع غیر مسلم ممالک میں عدالتوں تک لے جانے سے اجتناب کرنا چاہئے، اور ان ممالک میں جن میں کفار و مشرکین کا غلبہ ہو، مسلمانوں کو اپنی ایک پنچایت بنا لینا چاہئے، اور باہمی اتفاق سے اپنا کوئی سربراہ اور امیر مقرر کر لینا چاہئے جو ان سب امور میں ان کے درمیان فیصلہ کر سکے، علامہ ابن الہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

”يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليًا فيولى قاضيا أو يكون هو الذي يقضى بينهم وكذا ينصبوا لهم إماما يصلى بهم الجمعة“ (۳۶۵/۶)۔

(مسلمانوں پر لازم ہے کہ اپنے میں سے کسی ایک پر اتفاق کر لیں اور اسے والی بنا لیں، جو قاضی کو مقرر کرے یا وہ خود ہی ان کے درمیان فیصلہ کرے، ایسے ہی کسی کو امام بنا لیں جو انہیں جمعہ کی نماز پڑھائے)۔

فتح القدیر کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد علامہ شامی رحمہ اللہ نہر کے حوالہ سے لکھتے ہیں: (شامی ۸/۴۴)۔

”وهذا هو الذي تطمئن النفس إليه فليعتمد، نهر“۔

(اور یہی وہ رائے ہے جس پر نفس مطمئن ہوتا ہے لہذا اس پر اعتماد کیا جائے)، اس تمہید کے بعد یہ عرض ہے کہ:

۱- اگر شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، اور اس کے بعد عدالت، ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے تو محض عدالت کے فیصلہ کی وجہ سے عورت مطلقہ نہیں ہوگی جب تک شوہر خود طلاق نہ دے، اور عدالت میں اسکی یہ درخواست تفویض نہیں مانی جائے گی۔

۲- عورت عدالت میں درخواست دے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے اور عدالت کی طلب پر شوہر بھی دستخط کر دیتا ہے کہ جو فیصلہ ہوگا منظور ہوگا، یہ تحکیم کی صورت ہوگی، اور غیر مسلم کو حکم بنانا درست نہیں ہے، کیونکہ حکم کے اندر وہ اہلیت پائی جانی چاہئے، جو گواہی کے لئے ہے اور غیر مسلم اسی اہلیت سے محروم ہے، اس لئے اس کا فیصلہ اثر انداز نہیں ہوگا، اس کے فیصلہ سے دونوں میں فرقت اور طلاق نہیں ہوگی، شوہر اسے طلاق دینے پر راضی ہے تو خود اپنے الفاظ سے طلاق دے۔

۳- عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا مگر وہ دستخط پر تیار نہیں ہوا، اور عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو معتبر نہیں ہوگا، اور طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں۔

ایسے ہی ایک مسئلہ میں کہ عورت نے کنیڈا میں کورٹ میں درخواست دی کہ میں اپنے شوہر کے ساتھ رہنا نہیں چاہتی، مگر شوہر طلاق دینا نہیں چاہتا، اسی لئے اس نے کورٹ میں دستخط نہیں کئے اس کے جواب میں مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لکھتے ہیں:

”کورٹ نے عورت کی درخواست پر فسخ نکاح کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ شرعی اعتبار سے غیر معتبر ہے اور اس سے نہ نکاح فسخ ہوگا، اور نہ عورت پر طلاق واقع ہوگی، اس قسم کے مقدمات کے فیصلہ کا حق شرعی قاضی کو ہوتا ہے۔ اور جہاں شرعی قاضی نہ ہو اور مسلم جج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم مجسٹریٹ شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے یا پھر دیندار مسلمانوں کی شرعی پنچایت (جماعت مسلمین) جس میں کم از کم ایک دو مستند عالم بھی ہوں یہ پنچایت شرعی تحقیق کے بعد فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی معتبر ہوتا ہے، غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلہ ایسے معاملات میں معتبر نہیں ہوتا۔

لہذا صورت مسئولہ میں عورت یا تو شوہر سے طلاق حاصل کرے، اگر وہ انکار کرے تو خلع کرے، یا پھر شرعی پنچایت میں اپنا معاملہ پیش کر کے ان کے فیصلہ کے مطابق عمل کرے“ (فتاویٰ رحیمیہ ۸/۴۰۴)۔

عورت کے مطلقہ ہونے کے لئے ضروری ہے کہ شوہر خود زبانی طلاق دے یا خود کوئی تحریر لکھے، یا پھر کسی کو وکیل بنائے، یا شرعی قاضی یا حکم اس کے طلاق کا فیصلہ کرے، غیر مسلم عدالت میں غیر مسلم قاضی پر شرعی قاضی کا اطلاق نہیں ہوگا۔

۴- غیر مسلم عدالت میں کوئی مسلمان جج ہے، اور وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے، تو اس کے فیصلہ فرقت سے دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے گی، کیونکہ غیر مسلم حاکم کا مسلمان شخص کو جج اور قاضی بنانا درست اور جائز ہے۔

”ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرًا“ (در مختار ۸/۴۳)۔

(اور عادل حاکم و ظالم حکمراں اگرچہ وہ کافر ہو اس کی طرف سے قاضی مقرر ہونا جائز ہے)۔

”ولكن إذا ولي الكافر عليهم قاضيا ورضيه المسلمون صحت توليته بلاشبهة. تأمل، ثم إن الظاهر أن البلاد التي ليست تحت حكم سلطان، بل لهم أمير منهم مستقل بالحكم عليهم بالتغلب أو باتفاقهم عليه يكون ذلك الأمير في حكم السلطان فيصح منه تولية القاضي عليهم“ (شامی ۸/۴۳)۔

(لیکن جب کافر حکمراں ان پر کسی کو قاضی مقرر کر دے اور مسلمان اس سے راضی ہو تو تقرری کرنا، بلاشبہ درست ہوگا، پھر ظاہر یہ ہے کہ وہ ممالک جو کسی سلطان کے ماتحت نہیں ہیں، بلکہ ان پر انکا اپنا کوئی مستقل حاکم ہے، غلبہ پا کر یا ان کے اس اتفاق کر لینے کی وجہ سے تو یہ امیر سلطان کے حکم میں ہوگا، اور اس کا ان پر قاضی مقرر کرنا درست ہوگا)۔

۵- وہ امور جو مسلمانوں کے مابین خاص ہیں، اور وہ معاملات غیر مسلم کے ساتھ درست نہیں مثلاً نکاح، طلاق، وراثت وغیرہ امور ان میں غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔



## غیر مسلم ممالک میں آباد ہونے والے مسلمانوں کی ذمہ داریاں

### اور ان کے حق میں غیر مسلم حکام کے فیصلے

مفتی محمد اقبال شکاروی

اسلام ایک جامع اور آفاقی دین ہے، اس میں انسان کی رہنمائی ہر اعتبار سے ہے، اس کی افادیت روز روشن کی طرح عیاں ہے، اس دین میں اجتماعی نظام کی بڑی اہمیت ہے، جہاں "واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا" کا حکم الہی ہے وہیں حضرت عمرؓ کا قول "لا اسلام الا بجماعة، ولا امارة الا بطاعة" ہے، اسی اجتماعیت کے لئے "اولو الامر" کی اطاعت کو فرض کیا گیا ہے، اسی کے ساتھ ساتھ قرآن مجید میں فریقین کے نزاعات کو حل کرنے کے لئے عدل و انصاف قائم کر کے حقوق کی حفاظت اور اسلامی شریعت کے احکام کی تنفیذ کا حکم دیا گیا ہے؛ کیوں کہ قانون کو زندگی میں نافذ کر کے ہی ہم قیام عدل کا فریضہ انجام دے سکتے ہیں، اور "مشینری" جو اللہ کی شریعت کو انسانوں پر نافذ کرتی ہے اور ان کے باہمی تنازعات کو خدا کے اتارے ہوئے قانون کے مطابق فیصلہ کرتی ہے، شریعت کی اصطلاح میں اسے "قضاء" کہتے ہیں اور جو شخص اس منصب پر فائز ہو اسے "قاضی" کہتے ہیں۔

چوں کہ سوال نامہ کا یہ شق "غیر مسلم حاکم اور حج کے اختیارات مسلمانوں کے حق میں" جیسے مضامین سے متعلق ہے، اس مناسبت سے یہاں "اولو الامر" سے مراد شرعی حاکموں کی صفات، حاکم شرعی، قاضی شرعی کی صفات، مغربی ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کی ذمہ داریاں، تفویض طلاق، خلع کی تعریف اور شکلیں اور غیر مسلم حاکم کے اختیارات مسلمانوں کے حق میں" جیسے عناوین پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

### اولو الامر:

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ، اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور "اولو الامر" کی اطاعت امت پر فرض اور ضروری قرار دیا ہے "اولو الامر" سے امیر المؤمنین اور اس کے نائبین قضاة شرعی مراد ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم"

(اے ایمان والو! اللہ اور رسول اور اولو الامر کی اطاعت کرو) (نساء: ۵۹)۔

صاحب موسوعہ "اولو الامر" کی مراد کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأصح القول الواردة في المراد بأولى الأمر قولان: الأول أصل القرأت والعلم وهو اختيار مالك ونحوه ... قالوا: هم الفقهاء والعلماء في الدين۔"

الثاني: هو أولى الأقوال بالصواب هم الامراء والولاة ... ويشتمل أمراء المسلمين في عهد الرسول وبعده. ويندرج فيهم الخلفاء والسلاطين والأمراء والقضاة وغيره ممن له ولاية عامة" (موسوعة: ۱۸۹/۶)۔

"اولو الامر" کے سلسلہ میں دو صحیح اقوال منقول ہیں:

(۱) اس سے اہل قرآن اور اہل علم مراد ہیں، اسی کو حضرت امام مالکؒ نے پسند کیا ہے، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے فقہاء اور علماء مراد ہیں۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے امراء، ولایة مراد ہیں، اور اس میں خلفاء، سلاطین، امراء، قضاة اور وہ لوگ بھی داخل ہیں جنہیں ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے۔

مفتی محمد اقبال شکاروی، بھروچ، گجرات، الہند۔



”اولو الامر“ سے مراد خلفاء اسلام (یعنی مسلمان حکام مراد) ہیں ”ومنکم“ اس کی کھلی دلیل ہے (اسلامی حکومت و دستور مملکت: ۱۰۲)۔

### حکمین شرعی کی صفات:

اگر میاں بیوی میں اختلاف اور کشیدگی بڑھ جائے اور بظاہر مہل و ملاپ کی کوئی صورت نظر نہ آئے تو ایسے نازک موڑ پر دونوں کی طرف سے دو ایسے (حکمین) مقرر کرنے کی ترغیب ہے جو تصفیہ کی لیاقت رکھتے ہوں۔

”وان خفتم شقاق بینہما فابعثوا حکمًا من اہلہ وحکمًا من اہلہا، ان یریدا اصلاحا یوفق اللہ بینہما“ (نساء: ۳۵)۔

(اگر تم دونوں (میاں بیوی میں) کشیدگی کا اندیشہ ہو تو تم لوگ میاں بیوی دونوں کے اہل سے ایک حکم کو بھیجو؛ اگر وہ مصالحت چاہیں گے، اللہ تعالیٰ ان دونوں کے مابین موافقت پیدا کر دے گا)۔

حکمین کے سلسلہ میں صاحب قرطبی رقمطراز ہیں:

”والحکمان لایکونان الا من اہل الرجل والمرأة ... ویکونان من اہل العدالة وحسن النظر والبصيرة فی الفقه“ (۱۵۲/۲)۔

(دونوں حکم میاں بیوی کے اہل سے ہوں، اور دونوں عادل اور فقہ میں گہری نظر اور بصیرت رکھتے ہوں)۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ صاحب قرطبی نے حکمین کے لئے جن تین صفات کا حامل ہونا ضروری قرار دیا ہے مسلمان کے علاوہ غیر مسلم جاکم میں ہونا ناممکن ہی نہیں بلکہ محال ہے؛ لہذا غیر مسلم کو حاکم بنانا اور قاضی شریعت کا اختیار دینا اور ان کے فیصلے کو مسلمانوں کے حق میں معتبر ماننا درجہ ذیل وجوہ سے صحیح نہیں ہے:

۱- غیر مسلم حاکم دینی علوم، اصول قضاء، اور مسلم پرسنل لا (یعنی مسلمانوں کے عائلی مسائل) سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں۔

۲- اس کے دل میں نہ خوف خدا ہوتا ہے، نہ منصب قضاء کی اہمیت ہوتی ہے؛ اس لئے وہ فریقین کے نزاعات کو حل کرنے میں عدل و انصاف کا معاملہ کرنے کے بجائے عام طور پر اتباع نفس کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں۔

مولانا تھانویؒ لکھتے ہیں: یورپ کے ممالک میں انگریزی کا غلبہ ہے وہاں نہ ادب ہے، نہ خلوص و مروت، نہ سادگی، ہر شخص فرعون بے سامان نظر آتا ہے

(اسلامی حکومت دستور مملکت/۸۳)۔

اس لئے غیر مسلم حاکم کو مسلمانوں کے عائلی مسائل میں خاص طور پر فیصلہ کا اختیار نہیں ہوگا؛ اگر کوئی غیر مسلم عورت دو مسلمان میاں بیوی کے معاملہ میں تفریق کا حکم جاری کرے، یا کسی کا نکاح فسخ کر دے، یا کسی کو طلاق دلوادے، تو ان میں سے کوئی بھی شرعاً معتبر نہیں ہوگا۔ چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زہیلی لکھتے ہیں:

”لأن القضاء ولا یة ولا ولا یة لغير المسلم علی المسلم فلا تقبل شهادته علیہ لقوله تعالیٰ: ولن یجعل اللہ للكافرين علی المؤمنین سبیلًا وأجاز أبو حنیفة تقلید غیر المسلم القضاء بین اہل دینہ“۔

(یقیناً قضاء ایک ولایت ہے، غیر مسلم کو مسلمانوں کے خلاف ولایت درست نہیں، اسی وجہ سے اس کی شہادت مسلمان کے خلاف قبول نہیں کی جاتی۔ اللہ تعالیٰ کا قول: ”اللہ تعالیٰ نے کافر کو مؤمنین کے خلاف کوئی حق نہیں دیا ہے“ (لفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/۷۴۳)۔

اور قرآن و حدیث میں جہاں بھی فریقین کے نزاعات کو حل کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ہر جگہ اس کے مخاطب انبیاء کرام، صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین، دین کے فقہاء اور علماء ہیں جنہیں ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے، حضرت داؤد علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے زمین کا خلیفہ بنایا، اور لوگوں کے درمیان حق و انصاف کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم دیا ہے، ارشاد الہی ہے:

”یاد اودنا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الہوی فیضلک عن سبیل اللہ“ (سورۃ ص: ۲۶)۔

(اے داؤد! ہم نے بنایا تجھے نائب ملک میں، فیصلہ کر لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ اور نہ چل خواہش نفس پر کہ وہ تجھ کو اللہ کے راستہ سے بھٹکا دے)۔

دوسری جگہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے:

”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ هُمْ“ (مائتہ: ۵۸)

(اور تجھ پر ہم نے سچی کتاب اتاری ہے تو ان کے درمیان اس کے موافق فیصلہ کر جو اللہ نے اتارا ہے اور ان کی خوشی پر مت کر۔)

”وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ“ (نساء: ۵۹)

(اور جب آپ لوگوں کے درمیان فیصلہ کریں تو انصاف کے مطابق فیصلہ کریں۔)

### حاکم شرعی اور قاضی کی صفات:

علامہ کاسانی لکھتے ہیں: حاکم شرعی اور قاضی کے لئے جن صفات کا ہونا ضروری ہیں ان میں ایک مسلمان بھی ہے۔

”الصلاحية للقضاء لها شرائط، منها العقل، ومنها الاسلام، ومنها الحرية“ (بدائع: ۹/۲۰۷۹)

(اہل قضاء کے لئے چند شرطیں ہیں ان میں سے صاحب عقل، مسلمان اور آزاد ہونا ہے۔)

علامہ شامی لکھتے ہیں:

”إعلم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاءه على المسلم حال كفره“ (رد المحتار ۳/۲۱۳)

(جان لو! کافر کو قاضی بنانا درست ہے؛ لیکن ان کا مسلمانوں کے خلاف قاضی بنانا صحیح نہیں ہے۔)

صاحب موسوعہ قلمبند کرتے ہیں:

”الإسلام هو أحد الشروط التي يشترطها الفقهاء فيمن تقلد القضاء فلا يجوز تولية الكافر لقوله تعالى: ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ (سورہ نساء/ ۱۲، موسوعہ ۲۳/۲۵۹)

(جس شخص کو منصب قضاء پر فائز کیا جائے اس کا مسلمان ہونا شرط ہے، فقہاء کے مقرر کردہ شرطوں میں سے ایک یہ بھی شرط ہے؛ لہذا کافر کو حاکم (قاضی) بنانا مسلمان کے حق میں درست نہیں۔)

دوسری جگہ پر صاحب موسوعہ لکھتے ہیں:

”شرط الفقهاء لصحة تولية القاضي شرطاً معيناً ويتفقون فيما بينهم على اشتراط كون القاضي مسلماً، عاقلاً، بالغاً، حراً“ (موسوعہ ۲۳/۲۹۱)

ڈاکٹر وہب زحلی رقمطراز ہیں:

”القضاء ولاية عامة... أما الشروط المتفق عليها بين أئمة المذاهب فهي أن يكون القاضي عاقلاً، بالغاً، حراً، مسلماً، سميماً، بصيراً، عالماً بالأحكام الشرعية“ (الفقه الإسلامي وأدلته: ۶/۷۲۳)

(قضاء ایک ولایت عام ہے..... جن شرطوں پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے وہ یہ ہیں: قاضی کے لئے عاقل، بالغ، آزاد، مسلمان، سامع، بصیر اور احکام شرعی کو جاننے والا ہونا ضروری ہے۔)

غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کی ذمہ داریاں:

قرآن و حدیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے احکام کی پیروی اور باہمی نزاعات میں قانون الہی کو فیصل قرار دینے کا مطالبہ صرف ان مسلمانوں سے نہیں ہے جو مسلم اکثریتی ممالک میں آباد ہوں؛ بلکہ دنیا کے تمام مسلمانوں سے ہے، خواہ وہ کسی بھی ملک اور خطہ ارض میں رہتے ہوں، خواہ وہ اکثریت میں ہوں یا اقلیت میں، اس لئے ہر ملک کے مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ وہ اپنے نزاعات کا فیصلہ اور تصفیہ کرانے کے لئے نظام

قضاء قائم کریں، اور قاضی کے فیصلوں کو بسرو چشم تسلیم کریں، سیدنا حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے مکتوب میں سیدنا ابو موسیٰ اشعریؓ کو تحریر فرمایا کہ قضاء محکم فریضہ اور قابل تقلید سنت ہے۔

”إن القضاء فریضة محكمة وسنة متبعة“ (سنن کبریٰ ۱۰/۱۸۲)۔

(قضاء محکم فریضہ اور قابل تقلید سنت ہے) (بدائع ۷/۹)۔

وأما بلاد عليه ولاية كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمعة والأعياد ويصير القاضي قاضيا بتراضى المسلمين فيجب عليهم أن يلتصوا واليا مسلما منهم“ (رد المحتار ۸/۲۳)۔

مسلمانوں کی زندگی میں بالخصوص ان کے معاشرتی مسائل میں بہت سے ایسے ایسے امور ہیں جن کا فیصلہ قاضی ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے، مثلاً اگر حرمت مصاہرت کی صورت پیدا ہو جائے یا نکاح کے بعد رضاعت کا علم ہو اور ان دونوں صورتوں میں شوہر ازدواجی تعلقات ختم کرنے پر تیار نہ ہو یا عورت خیار بلوغ کا حق استعمال کرنا چاہے یا مفقود الخبر شخص کی بیوی اپنا نکاح ختم کرنا چاہے، ان تمام شکلوں میں قضاء قاضی کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ورنہ معاشرہ بدترین گناہوں کا گھر بن جائے گا۔

دور حاضر میں مسلمانوں کی کم از کم ایک تہائی تعداد ان ملکوں میں آباد ہے جہاں زمام حکومت دوسروں کے ہاتھ میں ہے، جیسے برطانیہ وغیرہ وہاں مسلمان اقلیت کی حیثیت سے رہ رہے ہیں، پھر بھی ان میں اس بات کی کیسے گنجائش ہوگی کہ وہ لوگ اسلام کے عدالتی نظام کی خوبیوں اور برکتوں سے محروم رہیں، اور اپنے نزاعات کا تصفیہ غیر مسلم عدالت سے کرائیں؟ جس شخص کی بھی کتاب و سنت، مقاصد شریعت و فقہاء کی تصریحات پر نظر ہوتی ہے وہ بلا تامل یہی جواب دے گا کہ اسلام کے نظام عدل سے محرومی اور نظام قضاء سے روگردانی کسی ملک کے مسلمانوں کے لئے جائز نہیں۔

مطلب یہ ہے کہ ایسے ممالک کے مسلمانوں پر قیام قضا شرعاً واجب ہے؛ تاکہ وہ اپنی جماعت میں سے ایک شخص کو ولی بنا لے، ولی ان کے لئے قاضی مقرر کرے یا خود ہی عہدہ قضاء کی خدمت انجام دے اور مسلمانوں کے مقدمات کے فیصلہ کرے جیسا کہ طحاوی میں ہے:

”قال في مجمع الفتاوى: غلب على المسلمين ولاية الكفار يجوز للمسلمين إقامة الجمعة والأعياد ويصير القاضي قاضيا بتراضى المسلمين، ويجب عليهم أن يلتصوا واليا مسلما (حاشية الطحاوی، الدر المختار باب الجمعة ۱/۲۳۹)۔

(مجمع الفتاویٰ میں ہے) (کہ ایسی صورت میں کہ) مسلمانوں پر کفار کے حکام غالب ہو گئے ہوں (یعنی حکومت کافرہ قائم ہو گئی ہو) تو مسلمانوں کو (ایسے مقام) پر جمعہ وعیدین پڑھنا جائز ہے (اور اس وقت مسلمانوں کی رضامندی سے قاضی ہوگا اور مسلمانوں پر واجب ہے کہ والی کی جستجو کریں)۔

بہر حال محکمہ قضاء ہی وہ محکمہ ہے جس کے ذریعہ خالق کی شریعت مخلوق پر نافذ ہوتی ہے، اس لئے ”یہ مصالح المسلمین“ کا وہ اہم شعبہ ہے جس سے مسلم آبادی کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتی۔

صاحب مبسوط لکھتے ہیں:

إعلم بأن القضاء بالحق من أقوى الفرائض بعد الإيمان بالله تعالى، وهو من أشرف العبادات لأجله أثبت الله تعالى آدم عليه السلام إسم الخلافة... وأثبت ذلك لداود عليه السلام (المبسوط ۱۶/۶۰)۔

غیر مسلم عدالتوں اور حکام کے فیصلے کا اعتبار مسلمانوں کے حق میں:

اوپر حاکم شرعی اور حاکم غیر شرعی دونوں کی صفات، دونوں میں فرق، مغربی ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کی ذمہ داریاں جیسے مضامین کی قرآن و حدیث اور فقہاء کے اصول کی روشنی میں مختصر اوضاحت کی گئی ہے، اس کی روشنی میں یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ ہر جگہ حاکم، حکمیں اور امیر اور قاضی سے مراد امیر شرعی اور قاضی شرعی ہیں، ”جنہیں امامت کبریٰ اور ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے“ اور ان ہی کا اختیار اور فیصلے مسلمانوں کے حق میں معتبر ہیں، اور غیر مسلم حاکم کے فیصلے مسلمانوں کے حق میں شرعاً معتبر نہیں، البتہ وہ ممالک جہاں غیر مسلم حاکم ہیں، حکومت کا باگ ڈور انہیں کے ہاتھ میں ہے، مسلمان وہاں اقلیت میں ہیں اور حکومتی اعتبار سے مسلمانوں کا کوئی وزن نہیں نہ اقلیت کے مذہبی قوانین کا کوئی پاس و لحاظ ہے، ایسے حالات میں مسلمانوں کے پرسنل لا (یعنی عائلی مسائل نکاح،



طلاق، خلع، وقف، ہبہ، وراثت، وصیت وغیرہ) جیسے مسائل میں (جہاں قضائے قاضی ضروری ہے) مسلمان اپنے شرعی حاکم کے فیصلے کے مطابق ہی عمل کریں گے، البتہ اس کے علاوہ (Dreminal Code) میں اسے حکومت کے فیصلے کے مطابق عمل کی گنجائش ہوگی۔  
تفویض کی تعریف:

جس طرح مرد کو طلاق کا اختیار ہے، اسی طرح وہ اپنا اختیار دوسروں کو سونپ سکتا ہے اگر اس نے یہ اختیار اپنی بیوی کو دیا کہ وہ اپنی طرف سے اپنے اوپر طلاق واقع کر لے یا کسی اور شخص کو اس بات کا اختیار دیا کہ اگر وہ چاہے تو اس کی بیوی کو طلاق دیدے تو یہ تفویض ہے۔  
لیکن اگر کسی دوسرے عاقل بالغ کو طلاق دینے کا حکم دے اور اس کے اختیار پر نہ چھوڑے تو یہ توکیل ہے؛ یہ سپردگی اگر طلاق کے لفظ کے ساتھ ہے تو تفویض و توکیل صریح ہوگی اور اگر ایسے لفظ کے ساتھ ہے جو طلاق کے لئے صریح نہیں ہے تو اس میں شوہر کی نیت کا اعتبار ہوگا۔

”فالتفویض مما یوقعه غیرہ بإذنه وأنواع ما یوقعه الخیر ثلاثہ“ (الفقہ الحنفی فی ثوبہ الجدید ۱۴۳ / ۲)۔  
اگر دوسرا شخص کسی مرد کی اجازت سے اس کی بیوی کو طلاق دیتا ہے تو یہ تفویض ہے اس کی تین قسمیں ہیں: تفویض، توکیل اور رسالہ۔  
علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

”أنت یكون ذلك بمباشرة الزوج بنفسه بطریق الإصالة أو بغیره بإذنه أو أمره وذلك نوعان: توکیل و تفویض، أما التفویض فنحو قول الرجل لإمراته: أمرت بیدک، إختاری، أنت طالق إن شئت (بدائع الصنائع ۲ / ۱۱۲، ۱۱۳)۔

(قال لها: إختاری أو أمرت بیدک ینوی) تفویض (الطلاق) لأنهما کنایة فلا یعملان بلانیة (در مختار ۲ / ۶۵۲ علی ہامش رد المختار تفویض الطلاق)۔  
تفویض اور توکیل میں فرق:

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو ہمیشہ کے لئے اختیار نہیں دیا اور کوئی مدت متعین نہیں کی تو ایسی صورت میں اسی مجلس تک عورت کو رد اور قبول کا اختیار ہے گا۔  
لیکن اگر اس نے کسی کو توکیل بنایا تو جب تک اسے وکالت سے معزول نہیں کرے گا، اس وقت تک طلاق دینے کا اختیار توکیل کو ہے گا۔  
تفویض طلاق مجلس تفویض تک محدود رہتی ہے، اگر عورت اس مجلس سے کھڑی ہوگئی یا کسی کام میں مشغول ہوگئی تو یہ اعمال تفویض کے رد پر دلالت کریں گے؛ مگر توکیل مجلس کے بعد بھی باقی رہتی ہے، اسی طرح تفویض میں رجوع جائز نہیں؛ لیکن توکیل میں جائز ہے۔

”ومثل التفویض فی الحکم، قوله لها: أمرت بیدک فتشترط له النیة ویقتید بمجلس التفویض ولا یملک الزوج الرجوع عنه ویبطل تفویضها بقیامها عن المجلس أو فعلها... بتفویض الطلاق“ (الفقہ الحنفی فی ثوبہ الجدید ۲ / ۱۴۳)۔  
تملیک اور توکیل میں فرق:

مرد اپنی عورت کو حق طلاق سپرد کرتا ہے وہ شرعاً تفویض طلاق ہے، اسی طرح شوہر کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ وہ اس کی بیوی کو طلاق دیدے، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت ”تملیک طلاق“ کی ہے اور دوسری صورت توکیل طلاق کی، پہلی صورت میں شوہر رجوع نہیں کر سکتا مگر دوسری صورت میں رجوع کر سکتا ہے۔  
عدالت کو تفویض طلاق کا حکم:

جس طرح مرد کو اختیار ہے کہ عورت کو حق طلاق سپرد کرے یا کسی اور شخص سے کہے کہ وہ اس کی بیوی کو طلاق دیدے اسی طرح دامال قضاء یا محکمہ شرعیہ کو طلاق سپرد کرنا بہتر ہے، بیوی کے علاوہ دوسروں کو طلاق کا اختیار دینا ”توکیل“ ہے اور وکالت کبھی بھی واپس لی جاسکتی ہے، لیکن اگر کسی تیسرے شخص کی چاہت و

مشیت پر طلاق کے استعمال کو موقوف کر دیا جائے تو ”توکیل“ کے بجائے ”تفویض“ ہوگی اب شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا۔  
فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

”لو قال لأجنبي: طلاقها بيدك أو طلقها إبـ شئت كقوله أمرت بها بيدك يقتصر ولا يملك الرجعة“ (بدائع ۳۶۸/۳۳۳)  
(اگر کسی شخص سے کہا کہ عورت کا حق طلاق تمہارے ہاتھ میں ہے یا یہ کہے کہ اگر تم چاہو تو طلاق دے دو ”تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں“ کہنے کی طرح ہے کہ اس میں اختیار مجلس میں محدود رہے گا اور شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔)

مذکورہ بالا بحث اور تفصیلات کی روشنی میں خلاصہ کلام درج ذیل ہے:

### خلاصہ کلام:

- ۱- اگر شوہر نے غیر مسلم عدالت میں درخواست دی کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں؛ لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، اور عدالت ضروری کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے تو اس درخواست کو تفویض و تحکیم مانا جاسکتا ہے، کیوں کہ اس میں قضاء قاضی ضروری نہیں ہے، اس لئے غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر ہوگا۔
- ۲- اس صورت میں عورت نے اگر کسی مال کے عوض اپنے رشتہ نکاح کو ختم کرنے کی درخواست دی، اور عدالت کے سامنے شوہر نے اس مال کے عوض خود طلاق یا خلع کا لفظ استعمال کرنے کے بعد دستخط کر دیا تو اس کی حیثیت خلع کی ہوگی۔
- ۳- عورت کی درخواست آنے کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آگیا مگر دستخط و تفویض پر تیار نہیں ہوا تو ایسی صورت میں اگر عدالت کا قاضی تحقیق کے ذریعہ اس نتیجہ پر پہنچ جائے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کر سکیں گے تو عدالت شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کر سکتی ہے۔
- ۴- اگر غیر مسلم حکومت یا غیر مسلم عدالت کا حج مسلمان ہے تو اس کو مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت اس وقت دی جائے گی جبکہ اس کے فیصلے قرآن و حدیث اور اصول قضاء کے مطابق ہوں۔



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا اشتیاق احمد اعظمی ع

۱- غیر مسلم حج کی عدالت میں شوہر کی طرف سے مذکورہ بالا درخواست کو تفویض مانا جاسکتا ہے، کیونکہ تفویض کے اندر، مفوض الیہ کا مسلمان ہونا شرط نہیں، اس لئے کہ تفویض سے مراد، تملیک طلاق ہوا کرتی ہے، یعنی کسی کو طلاق دینے کا مالک بنانا (والمراد بالتفویض تملیک الطلاق) (شامی ۳/۱۱۳) شوہر جیسے اپنی بیوی کو طلاق کا مالک بنا سکتا ہے، ایسے ہی بیوی کے علاوہ کسی اور کو بھی طلاق دینے کا مالک بنا سکتا ہے، خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم، صورت مسؤلہ میں شوہر، غیر مسلم عدالت میں صراحتہ طلاق دینے کا اختیار، غیر مسلم حج کے سپرد کر رہا ہے، ایسی صورت میں اگر عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ صادر کر دیتی ہے تو اسے شوہر کی طرف سے تفویض مان کر تسلیم کیا جاسکتا ہے، کیونکہ شوہر بسا اوقات، بیوی کی طرف سے طلاق کے بعد آنے والی کسی پریشانی سے بچنے کے لئے عدالتی چارہ جوئی پر مجبور ہوتا ہے، ورنہ وہ خود ہی طلاق کی کارروائی مکمل کر دیتا۔

مذکورہ بالا صورت مسئلہ کو تحکیم ماننا درست اس لئے نہیں کہ کافر کی تحکیم جائز نہیں، ہذا یہ میں مذکور ہے:

”ولا يجوز تحكيم الكافر و العبد و الذمی و المحدود فی القذف و الفاسق و الصبی لانعدام أهلية القضاء اعتبارًا بأهلیة الشهادة“ (۲/ص ۱۲۲)۔

کافر کی تحکیم اس لئے بھی درست نہیں کہ جب وہ خود شریعت کا پابند نہیں تو دوسرے کے اوپر شرعی فیصلہ کرنے کا کیسے مجاز ہو سکتا ہے، جبکہ یہ فرمان الہی موجود ہے: ”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ (نساء: ۱۲۱)۔

موسوع فقہیہ میں مذکور ہے کہ: ”محکم“ کی شرائط میں سے ولایت قضاء کی اہلیت کا ہونا بھی ہے:

”ومن شروط المحكم: أن يكون أهلاً لولاية القضاء“ (۲۲۷/۱۰) اور اسی میں ہے: ”ومن أهلية القضاء: الاسلام۔ اس لئے مسؤلہ بالا صورت میں تفویض ماننا تو صحیح ہو سکتا ہے، لیکن تحکیم پر محمول کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

۲- مذکورہ بالا مسؤلہ صورت میں فیصلہ کے شرعی طور پر معتبر ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حج نہ صرف یہ کہ مسلمان ہو، بلکہ اسلامی شریعت کے احکام سے بھی واقف ہو، اور تفریق کی جملہ کارروائی شرعی اصول و ضوابط کے مطابق انجام دے، تو ایسی صورت میں مسلمان حج کا فیصلہ تفریق و طلاق نافذ ہوگا، ورنہ عدالت کا فیصلہ تفریق عورت کے لئے ناکافی ہوگا، بالخصوص جبکہ غیر مسلم عدالت کا حج بھی غیر مسلم ہو تو اسکے فیصلہ تفریق کا تو بالکل اعتبار نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں عورت کو عدالتی فیصلہ کے بعد پھر کسی شرعی پنچایت یا امارت شرعیہ یا ادارہ القضاء میں اپنے کیس کو لے جا کر فرخ نکاح کرا لینا چاہئے۔ جہاں تک شوہر کے دستخط کر دینے کا مسئلہ ہے تو اسے تفویض طلاق پر محمول کیا جانا بھی مشکل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کا دستخط عموماً عدالتی دباؤ کے سبب، شوہر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

دوسرا امر یہ کہ غیر مسلم حج کا کیا ہوا فیصلہ شرعی لحاظ سے معتبر بھی نہیں، حضرت تھانوی تحریر فرماتے ہیں کہ: ہندوستان کی جن ریاستوں میں قاضی شرعی موجود ہیں، وہاں تو معاملہ سہل ہے اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی موجود نہیں، ان میں وہ حکام، حج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں، اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے،

ع۔ استاذ فقہ وحدیث دارالعلوم، یوپی۔



لما فی الدر المختار: ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والمجانر ولو کان کافرًا ذکرہ مسکین وغیرہ، لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے فسخ وغیرہ بالکل نہیں ہو سکتا۔

لأن الکافر لیس بأهل القضاء علی المسلم كما هو مصرح فی جمیع کتب الفقہ“ (الحیلة الناجزه / ص ۲۵)۔

درج بالا عبارت سے مذکورہ بالا مسئلہ صورت میں کافر جج کے فیصلہ کا غیر معتبر ہونا بالکل واضح ہو گیا۔ ایسے مقامات پر عورت کو یا تو خلع کا سہارا لینا چاہئے یا پھر اسے شرعی پنچایت، دارالقضاء اور امارت شرعیہ جیسے اداروں سے رابطہ کر کے اپنے قضیہ کا تصفیہ کرانا چاہئے۔

۳- مولانا محمد یوسف لدھیانوی نے اپنی کتاب ”آپکے مسائل اور ان کا حل“ میں مذکورہ مسئلہ جیسی صورت میں، جس کے اندر ایک عورت، فیملی کورٹ میں فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کرتی ہے اور جج صاحب مقدمہ کی سماعت کے بعد عورت کے حق میں فیصلہ دیدیتے ہیں، کے بارے میں رقم طراز ہیں: ”فیملی کورٹ کا فیصلہ اگر شرعی قواعد کے مطابق ہو تو وہ فیصلہ بھی شرعاً نافذ ہوگا اور اگر مقدمہ کی سماعت یا فیصلہ میں شرعی قواعد کو ملحوظ نہیں رکھا گیا تو شرعی نقطہ نظر سے وہ فیصلہ کالعدم ہے، شرعاً نکاح فسخ نہیں ہوگا اور عورت کو نکاح ثانی کی اجازت نہ ہوگی۔“

شرعی قواعد کے مطابق فیصلہ کی صورت یہ ہے کہ عورت کی شکایت پر عدالت شوہر کو طلب کرے اور اس سے عورت کے الزامات کا جواب طلب کرے، اگر شوہر ان الزامات سے انکار کرے تو عورت سے گواہ طلب کئے جائیں، یا عورت گواہ نہیں پیش کر سکتی تو شوہر سے حلف لیا جائے، اگر شوہر حلفیہ طور پر اس کے دعویٰ کو غلط قرار دے تو عورت کا دعویٰ خارج کر دیا جائیگا اور اگر عورت گواہ پیش کر دے تو عدالت شوہر کو بیوی کے حقوق شرعیہ ادا کرنے کی تاکید کرے اور اگر عدالت اس نتیجہ پر پہنچتی ہے کہ ان دونوں کا یکجا رہنا ممکن نہیں تو شوہر کو طلاق دینے کا حکم دیا جائے اور اگر وہ طلاق دینے پر آمادہ نہ ہو جبکہ وہ عورت کے حقوق واجبہ بھی ادا نہیں کرتا تو عدالت از خود فسخ نکاح کا فیصلہ کر سکتی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ فیصلہ کرنے والا جج مسلمان ہو، ورنہ اگر جج غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا“ (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۵/۲۵۲)۔

مولانا لدھیانوی کی مذکورہ بالا تحریر کی روشنی میں صورت مسئلہ کا جواب واضح ہو گیا کہ غیر مسلم جج کا فیصلہ کالعدم ہوگا، اور اگر غیر مسلم عدالت میں فیصلہ دینے والا جج مسلمان بھی ہو تب بھی اس کا نفاذ نہ ہوتا، کیونکہ مذکورہ بالا مقدمہ کے تصفیہ میں ضابطہ کی کارروائی مکمل میں نہیں لائی گئی ہے، کیونکہ ضابطہ کی کارروائی میں یہ بھی ہے کہ عورت کے الزامات کا جواب شوہر سے طلب کیا جائے، اور یہاں اس کی نوبت ہی نہیں آئی۔ حضور اکرم ﷺ نے حضرت علیؑ سے فرمایا تھا:

”لا تقض لأحد الخصمین ما لم تسمع کلام الآخر“ (بدائع ۵۶۸/۲۲۲)۔

مذکورہ بالا صورت میں عورت کو چاہئے کہ شوہر سے علاحدگی اختیار کرنے کے لئے خلع کرائے یا امارت شرعیہ، شرعی پنچایت یا دارالقضاء کا سہارا لے کر اپنا معاملہ حل کرائے۔

۴- جج اگر مسلمان ہے، خواہ وہ غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت میں فیصلہ کرنے پر مامور ہے اور وہ احکام شرعیہ سے واقف بھی ہے اور وہ فیصلے شریعت کے مطابق کیا کرتا ہے تو ایسی صورت میں وہ مسلمان جج، مسلم حاکم یا قاضی کے قائم مقام ہو سکتا ہے، اسی مسئلہ کی وضاحت حضرت تھانوی علیہ الرحمہ یوں فرماتے ہیں: ”اگر گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں، ان میں وہ حکام، جج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے، اس قسم کے معاملات میں فیصلے کا اختیار رکھتے ہیں، اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قواعد کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔“

لما فی الدر المختار: ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والمجانر ولو کان کافرًا ذکرہ مسکین وغیرہ لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے فسخ وغیرہ بالکل نہیں ہو سکتا“ (ص ۲۵ الحیلة الناجزه)۔

۵- معلوم ہوا کہ مسلمان جج اگر شرعی اصول و ضوابط کے مطابق فیصلہ کیا کرتا ہے تو اس کا فیصلہ شرعاً معتبر ہوگا خواہ اس کا تقرر مسلم عدالت میں ہو یا غیر مسلم عدالت میں۔ کسی بھی غیر مسلم ملک میں جہاں مسلمان بود و باش اختیار کئے ہوئے ہیں، وہاں عدلیہ کا مکمل بائیکاٹ نہیں کر سکتے۔ ایسے ممالک میں حتی الوسع مسلمانوں کو اپنے معاملات و تنازعات اور ہر قسم کے مسائل میں مل جل کے بیٹھ کر حل کئے جانے کی کوشش ہونی چاہئے، ایسے ممالک میں علماء و فقہاء اور دانشوران ملت کو آپسی تنازعات کے حل کے لئے شرعی پنچایت قائم کرنی چاہئے اور اس جیسی پنچایتوں کے توسط سے آپسی تنازعات کا حل نکالنے کی سعی پیہم ہونی

چاہئے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فان تنازعتم فی شئی فردوہ الی اللہ و الی الرسول (نساء/۵۹)

رد الی اللہ و الرسول کا مطلب یہ ہے کہ اپنے معاملات کا تصفیہ، قرآن و سنت کی روشنی میں تلاش کرنا چاہئے، غیر مسلم ممالک میں یہ چیز وہاں کی عدالتوں میں چونکہ مفقود ہوا کرتی ہے، اس لئے ایسی جگہوں میں مسلمان امارت شرعیہ، دارالقضاء اور شرعی پنچایتوں کے توسط سے اپنے مسائل کا حل ڈھونڈیں گے۔

دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ کا پاک ارشاد ہے: فاتقوا اللہ و أصلحوا ذات بینکم (انفال: ۱)..... ایک اور جگہ ارشاد ہے: فأصلحوا بینہما بالعدل و أقسطوا (حجرات: ۹)..... اور ایک جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: فلا جناح علیہما أن یصلحا بینہما صلحا (نساء: ۱۲۸)..... ایک دوسری آیت میں اخوت ایمانیہ کو ہمبیز لگاتے ہوئے اصلاح بین المسلمین کا حکم ہوتا ہے: انما المؤمنون أخوة فأصلحوا بینہم (حجرات: ۱۰) ان تمام آیات میں خطاب کا رخ امت مسلمہ کی طرف ہے کہ جب بھی ان میں آپسی تنازعہ قائم ہو تو مسلم امہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ ایسے معاملات کو صلح و مصالحت اور آپسی افہام و تفہیم سے اس کا حل نکالیں۔

اللہ تعالیٰ نے کتاب و سنت کی پیروی کو امت مسلمہ پر لازمی قرار دیا ہے اور ان تمام راستوں سے بچنے کی تلقین فرمائی ہے، جو منہی عنہ ہیں، ارشاد باری ہے: وما آتاکم الرسول فخذوہ و ما نہا کم عنہ فانتہوا (حشر/۷) اور اللہ اور اس کے رسول کے علاوہ سے فیصلہ لینے جانے والوں کو تحاکم الی الطاغوت (اشیطان) قرار دیا ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: ألم تر الی الذین یزعمون أنهم آمنوا بما أنزل الیک وما أنزل من قبلك یریدون أن یتحا کمو الی الطاغوت وقد أمروا أن یکفروا بہ (نساء/۶۰)۔

شریعت اسلامیہ نے معاملات کے تصفیہ کے لئے بہت سے اصول و ضوابط مقرر فرمائے ہیں، ظاہر ہے ان ضوابط پر چل کر ہی ہم اللہ اور اس کے رسول کے منشاء کو پورا کر سکتے ہیں، غیر مسلم عدالتوں میں ان اصولوں پر نہ تو عمل ہوتا ہے اور اگر کچھ ہو بھی تو غیر مسلم کے ذریعہ، ایک مسلمان پر کوئی حکم نہیں چل سکتا: ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً (نساء: ۱۳۱)۔

نوجداری (جرائم سے متعلق معاملات) دیوانی (مالیاتی معاملات) میں اگر مسلمان آدمی آپسی صلح و مصالحت سے حق کو حاصل نہ کر سکے، کیونکہ شرعی پنچایتوں اور امارت شرعیہ وغیرہ جو غیر مسلم ممالک میں مسلمان قائم کرتے ہیں، ان کے پاس قوت نافذہ کا فقدان ہوا کرتا ہے، اس لئے وہ اپنے جائز حقوق کی وصولیابی کے لئے غیر مسلم عدالت میں بھی جاسکتا ہے، کیونکہ حکومت کے پاس قوت نافذہ ہوا کرتی ہے، وہ اپنے پاور سے اس قسم کے مسائل میں فیصلہ کا نفاذ کیا کرتی ہے، اس طرح کے معاملات میں اگر مسلمان، غیر مسلم عدالت میں جاتا ہے تو اس کے لئے عدالت کا فیصلہ، اسی صورت میں قابل قبول ہوگا جب کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے بیان کردہ اصول و قوانین کے مطابق ہوگا، بصورت دیگر ایسے فیصلے مسلمان کے لئے ہرگز قابل قبول نہ ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ نے ما انزل اللہ کے بغیر فیصلہ لینے والوں کو ایک آیت میں کافرون، دوسری میں ظالمون اور تیسری آیت میں فاسقون قرار دیا ہے:

ومن لم یحکم بما أنزل اللہ فأولئک هم الکافرون (مائئدہ: ۴۴)

ومن لم یحکم بما أنزل اللہ فأولئک هم الظالمون (مائئدہ: ۴۵) ومن لم یحکم بما أنزل اللہ فأولئک هم الفاسقون (مائئدہ: ۴۶)

شیخ عبدالقادر عودہ نے مخالف شریعت وضعی قوانین کے بطلان پر نصوص شرعیہ سے استدلال کیا ہے، جو مختصر اور جزیل ہے:

۱- اللہ اور رسول کی بیان کردہ شریعت پر نہ چلنے والا درحقیقت متبع ہوئی ہے بنص القرآن:

فإن لم یستجیبوا لک فاعلم انما یتبعون أهواءهم ومن أضل ممن اتبع هواہ بغير هدی من اللہ (القصص: ۵۰)

۲- اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی بھی ایمان والے کے لئے اس کی گنجائش نہیں کہ وہ غیر اللہ کے حکم پر راضی ہو یا ما انزل اللہ کے علاوہ کہیں اور تحاکم کے لئے جائے، چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ألم تر الی الذین یزعمون أنهم آمنوا بما أنزل الیک وما أنزل من قبلك یریدون أن یتحا کمو الی الطاغوت وقد أمروا أن یکفروا بہ (نساء: ۶۰)۔

۳- اللہ ورسول کے فیصلہ اور حکم آجانے کے بعد کسی بھی مؤمن اور مومنہ کے لئے انحراف کی کوئی گنجائش نہیں، فرمان باری ہے:

وما كان لبؤ من ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهما الخيرة من أمرهم (احزاب: ۳۶)

نیز اللہ ورسول کے فیصلے سے اگر کسی کے دل میں ذرہ برابر تنگی آتی ہے تو یہ عدم ایمان کی علامت قرار دی گئی ہے: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً (نساء: ۶۵)

سنت نبویہ میں بھی اولوالامر کی اطاعت کی حدود متعین کر دی گئی ہیں، صحیح حدیث رسول میں ہے: ”لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق“

اور فرمایا: ”انما الطاعة في المعروف“، یہ اور اس جیسی اور کئی نصوص شرعیہ سے مخالف شریعت قوانین کو غیر معمول بہا ہونے کو ثابت کیا ہے

(دیکھئے: التشریح الجنائی الاسلامی/ ص ۲۲۵ تا ۲۳۷)

غیر مسلم دیوانی عدالت میں مالی معاملات کے تصفیہ کے لئے اگر مسلمان جاتا ہے اور معاملہ وکیل کے حوالہ ہوتا ہے اور وکیل دباؤ بنا کر موکل سے جھوٹی گواہی پیش کر کے اس کے حق میں فیصلہ دلا دیتا ہے تو وکیل کی چرب زبانی اور جھوٹی گواہی کے نتیجے میں ملنے والی ڈگری اور فیصلہ شرعاً بالکل غیر معتبر ہوگا، کیونکہ اس طرح کی جھوٹی گواہی اور مدعی یا اس کے وکیل کی چرب زبانی سے ناجائز چیز کو اگر اسلامی عدالت میں بھی جائز اور حق ثابت کر دیا جائے، تب بھی وہ چیز مدعی کے لئے حلال اور جائز نہیں ہو سکتی، کیونکہ حضور اکرم ﷺ کا فرمان ہے:

”قال: إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع منه فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار“ (متفق عليه / مشکاة ص ۲۲۷)

معلوم ہوا کہ حضور ﷺ نے بھی اگر مقدمہ کی سماعت کی اور مدعی کے زور بیان اور قوت دلائل کو سن کر کسی کے حق میں فیصلہ فرما دیا کہ یہ چیز فلاں کی ہے، حالانکہ حقیقت حال اس کے برعکس ہے تو حضور ﷺ کے فیصلہ کے باوجود بھی وہ اگر اس کا صحیح معنوں میں سامان نہیں ہے تو اس کے لئے اس کا لینا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ حضور ﷺ عالم الغیب نہیں تھے، ظاہر کو دیکھ کر فیصلہ فرمایا کرتے تھے، تو اس قسم کا غلط فیصلہ غیر مسلم عدالتوں سے جرائم یا مالی معاملات میں صادر ہو اور حقیقت اس کے بالکل برعکس ہو تو اس فیصلہ پر کیونکر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ حفظ دماء اور حفظ اموال ہی کے پیش نظر شریعت نے مقدمہ کے فیصلہ کے لئے متعدد اصول و ضوابط بنائے ہیں، حضور ﷺ کا فرمان ہے:

”لو يعطى الناس بدعوىهم لادعى ناس دماء رجال و أموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه (رواه مسلم)

۵۰ وفی وواية: عن ابن عباس مرفوعاً: لكن البينة على المدعى واليمين على من انكر“ (مشكاة ص ۲۲۶)

علامہ طیبی اس حدیث کی تشریح کے ضمن میں فرماتے ہیں:

هذه قاعدة شريفة كلية من قواعد أحكام الشرع ففيه أنه لا يقبل قول الانسان فيما يدعيه بمجرد دعواه بل يحتاج إلى بينة أو تصديق المدعى عليه فله ذلك وقد بين ﷺ الحكمة في كونه لا يعطى بمجرد دعواه، لأنه لو أعطى بمجرد دعواه لادعى قوم دماء قوم و أموالهم واستبيح ولا يتمكن المدعى عليه من صوت ماله ودمه (ص ۲۶۹، شرح الطيبي)

بالیائی اور جرائم سے متعلق معاملات میں غیر مسلم کی قسم اور حلف معتبر ہوا کرتی ہے جیسا کہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے:

عن الأشعث بن قيس، قال: كان بيني وبين رجل من اليهود أرض فجددني، فقدمته إلى النبي ﷺ فقال: ألك بينة؟ قلت: لا، قال لليهودي: اخلف، قلت: يا رسول الله إذن يحلف ويذهب بمالي، فأنزل الله تعالى: إن الذين يشترون بعهد الله و أيمانهم ثمناً قليلاً... الآية (رواه ابو داؤد و ابن ماجه)

قال الطيبي: وفيه دليل على ان الكافر يحلف في الخصومات كما يحلف المسلم (ص ۲۶۱)

نیز جرائم کے معاملات میں بھی غیر مسلم کی حلف کا اعتبار ہوا کرتا ہے، جیسا کہ قسامت کے باب میں نصوص سے ثابت ہے۔

☆☆☆



## غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا عطاء اللہ قاسمی ؒ

نکاح مرد و عورت کے درمیان انجام پانے والا ایک فطری عمل اور پاکیزہ معاہدہ ہے، پاسدار فطرت اسلامی شریعت نے اسے انتہائی مقدس معاہدہ قرار دیا ہے۔ کیونکہ نکاح کے ذریعہ دو اجنبی مرد و عورت باہم مودت و محبت کے ماحول میں اور باہمی اعتماد کی فضا میں زندگی گزارنے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اس سے انسانی سماج میں عفت و پاکدامنی کا ماحول پیدا ہوتا ہے، اسلام رشتہ نکاح کو مستحکم اور پائیدار دیکھنا چاہتا ہے، اس لئے مقاصد نکاح کو ملحوظ رکھتے ہوئے نکاح کے لئے مناسب اور ضروری شرطیں عائد کی ہیں، دونوں کی فطرت و صلاحیت کو مد نظر رکھ کر دونوں کے حقوق و فرائض خالق کائنات نے خود متعین فرمادی ہیں، ان بنیادی حقوق و فرائض کی تعیین اس لئے بھی ضروری تھی تاکہ مضبوط فریق، کمزور فریق کا استحصال نہ کر سکے، اور ایک فریق دوسرے فریق کی کمزوری کا فائدہ اٹھا کر راہ فرار نہ اختیار کر سکے۔

البتہ خدا نخواستہ حالات ایسے پیدا ہو جائیں کہ آپسی نباہ مشکل ہو جائے، خوشگوار زندگی ناممکن بن جائے، رشتہ نکاح کو ختم کر دینا ہی بہتر ہو تو ایسی صورت میں شریعت نے رشتہ نکاح کو ختم کرنے کے لئے موقعہ محل کی مناسبت سے تین متبادل رکھا ہے: (۱) طلاق (۲) خلع (۳) فسخ و تفریق طلاق:

یہ نکاح کو ختم کرنے کا ایک ذریعہ ہے، طلاق کا اختیار صرف اور صرف مرد کو حاصل ہے۔ اس کے لئے عورت کی رضامندی اور مشورہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے، شریعت نے طلاق کو ابغض المباحات قرار دیا ہے، حق طلاق استعمال کرنے کے لئے مرد کو واضح احکامات عطاء کیا ہے، ان احکامات کا لحاظ تو اس کے لئے ضروری ہے لیکن عدالت (اگرچہ اسلامی ہو) سے اجازت لینے کی قطعاً ضرورت نہیں۔ شیخ الاسلام ابو بکر بن علی بن محمد حدادیؒ متوفی ۸۰۰ھ نے اس سلسلہ میں ایک حدیث شریف نقل کی ہے۔

”الطلاق بید من ملکت الساق“ (الجوہرۃ النیرۃ ۲/۱۰۲، مکتبہ حقانیہ پاکستان)۔

(طلاق اس شخص کے قبضے میں ہے جو بضع کا مالک ہے)۔

۱- سوالنامہ میں جو صورت مسئلہ ذکر کی گئی ہے وہ سراسر غیر شرعی ہے، عدالت کے فیصلہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی؟ طلاق واقع ہونے کے لئے مرد کا اپنی زبان سے طلاق دینا لازمی ہے۔ شوہر کا عدالت میں رشتہ نکاح کے انقطاع کی درخواست دینا فقہی نقطہ نظر سے ”تفویض“ یا ”تکلیف“ ہرگز نہیں مانا جاسکتا۔

تفویض:

شوہر طلاق کا مالک ہے وہ اگر اپنی بیوی کو حق طلاق کا مالک بنا دے تو اسے ایسا کرنے کی شرعاً اجازت ہے، فقہی اصطلاح میں اس کو تفویض طلاق کہتے

ہیں:

”وتفویض وهو تملیت الزوجة الطلاق“ (حاشیہ شرح وقایہ ۲/۷۹)۔

(شوہر کا اپنی بیوی کو طلاق کا مالک بنا دینا، تفویض ہے)۔

مصدر مدرس مدرسہ کوپانچ، ممبئی، یو پی

معلوم ہوا کہ تفویض طلاق ایک حق ہے جو صرف اپنی منکوحہ کے لئے استعمال کر سکتا ہے۔ عدالت کے لئے نہیں۔

تحکیم:

جب دو شخص آپسی اختلاف کے وقت کسی تیسرے کو اپنا حاکم، ثالث اور فیصلہ تسلیم کر لیں اور اس کے فیصلہ پر رضامندی کا متفقہ اظہار کر دیں تو اسے تحکیم کہتے ہیں، اس ثالث کی حیثیت قاضی کی ہو جائے گی اور اس کا فیصلہ فریقین کے لئے واجب التسلیم ہوگا۔ صاحب ہدایہ اس سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:

”وہذا إذا كان المحكم بصفة الحاكم، لأنه بمنزلة القاضي فيما بينهما فيشترط اهلية القضاء ولا يجوز تحكيم الكافر“ (ہدایہ ۱۲۷/۲)۔

(اس ثالث اور فیصلہ میں حاکم کی صفت لازمی ہے، کیونکہ اس کی حیثیت قاضی کی ہے لہذا قضاء کی اہلیت شرط ہوگی، کسی کافر کو حکم اور ثالث بنانا جائز نہیں ہے)۔ حاصل یہ ہے کہ حکم اور ثالث کا مسلمان ہونا شرط اولین ہے، اس کو نظر انداز کر کے تحکیم کا عمل باطل ہوگا، لہذا غیر مسلم عدالت کے غیر مسلم جج کو حکم کی حیثیت حاصل نہ ہوگی اور نہ ہی اس کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

۲- اگر عورت اپنے شوہر کو اتنا ناپسند کرتی ہو کہ کسی قیمت پر اس کے ساتھ رہنے کو تیار نہیں ہے تو اس کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ وہ شوہر کو سمجھا بچھا کر طلاق کے لئے آمادہ کرے اور ایسی صورت میں شوہر کو بھی چاہئے کہ جب رشتہ نکاح کی مٹھاس اور خوشگوار ختم ہو چکی ہے اور یہ رشتہ ناقابل برداشت بوجہ بن چکا ہے تو شرافت کے ساتھ اپنی بیوی کو ایک طلاق دے کر چھوڑ دے۔

لیکن اگر شوہر اس بات پر راضی نہ ہو تو عورت کو ”خلع“ کا اختیار دیا گیا ہے کہ وہ شوہر کو کچھ مالی معاوضہ پیش کر کے اسے طلاق پر آمادہ کر سکتی ہے۔

دوسرے تمام شرعی معاملات کی طرح خلع بھی ایجاد و قبول کے ذریعہ انجام پاتا ہے۔ یہ معاملہ زوجین از خود باہمی رضامندی سے کر سکتے ہیں، عدالت میں جانے کی ضرورت نہیں۔ لہذا عورت کی طرف سے رشتہ نکاح ختم کرنے کی عدالت میں درخواست دینا اور اس پر کارروائی کرتے ہوئے علاحدگی کا فیصلہ شرعی نقطہ نظر سے باطل ہے۔ اس سے رشتہ نکاح ختم نہ ہوگا بلکہ باقی رہے گا۔ عورت اگر شوہر سے علاحدگی چاہتی ہے تو اسے خلع کا راستہ اپنانا ہوگا۔

۳- عورت کی طرف سے عدالت میں علاحدگی کی درخواست آئی، اور شوہر نہ تو عدالت میں حاضر ہوا اور نہ ہی علاحدگی کی بابت آمادگی کا اظہار کیا، اس لئے عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ باطل اور معدوم ہے، کیونکہ یہ معاملہ ”تفریق بین الزوجین“ کا بنتا ہے، اور یہ معاملہ غیر مسلم عدالت کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہو سکتا، فقہاء کے یہاں اس کی صراحتیں موجود ہیں۔

علامہ ابن رشد القرطبی (م ۵۹۵) تحریر فرماتے ہیں:

”فأما الصفات المشترطة في الجواز فأن يكون حرًا مسلمًا بالغًا ذكرًا عاقلًا عدلًا“ (بدایة المجتہد ۲ / ۲۵۲) (باب من يجوز قضاءه)۔

(فیصلہ جائز ہونے کے لئے قاضی میں جن صفتوں کا پایا جانا ضروری ہے وہ یہ ہیں کہ قاضی آزاد ہو مسلمان ہو، بالغ مرد ہو اور عاقل و عادل ہو)۔

اس بات پر علماء و فقہاء کا اجماع ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ باپ اگر (نعوذ باللہ) مرتد ہو جائے تو مسلمان بیٹے پر اس کی ولایت ختم ہو جائے گی۔

لہذا کسی غیر مسلم جج کا نکاح فسخ کر دینا غیر معتبر ہے، اور اگر عدالت اس کا فیصلہ کر دے تو اپنے علاقہ کی شرعی پنچایت سے رجوع کر کے اپنا نکاح فسخ کرایا جائے۔

۴- ”جج“ اگرچہ غیر مسلم حکومت و غیر مسلم عدالت کا ہے مگر مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت مسلمانوں کے نکاح کے فسخ و تفریق کا کام بھی کرتا ہے تو اسے مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت حاصل ہوگی اور اس کا فیصلہ فرقت معتبر ہوگا۔

غیر مسلم حکومت کے ذریعہ مقرر کردہ مسلمان جج کو قاضی و مسلم حاکم کی حیثیت اس لئے حاصل ہوگی کہ (الف) اس کی پشت پر قوت نافذہ وقاہرہ موجود ہے۔

(ب) اس کی تقرری پر مسلمان راضی ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ جمہوری حکومتوں میں مسلمان بھی اقتدار اعلیٰ میں شریک ہیں۔

(الف) قضاء اور قوت نافذہ:

حکومت و امارت کا مقصد اصلی عدل و انصاف کا قیام ہے، حکومتیں منجانب اللہ عدل و انصاف کی ہی بناء پر بنائی اور بگاڑی جاتی ہیں، کفر و ایمان کی بنیاد پر نہیں، مطلب یہ ہے کہ عدل و انصاف کا تقاضہ جس حکومت سے پورا ہوتا ہے وہ برقرار رکھی جاتی ہے، اگرچہ غیر مسلم ہی ہو۔ اور جس حکومت سے یہ مقصد پورا نہ ہوتا ہو اسے ختم کر دیا جاتا ہے اگرچہ وہ حکومت مسلمانوں کی ہو۔

”دارالقضاء“ اور عدالتیں یہ حکومت و امارت کا کلیدی شعبہ ہیں جس کے ذریعہ حکومتیں عدل و انصاف قائم کرتی ہیں۔ یہ عدالتیں حکومت کے ماتحت کام کرتی ہیں اور ثبوت و شواہد کی بنیاد پر حق و باطل کا تعین کرتی ہیں، عدل و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرتی ہیں۔ حکومت قیام عدل و انصاف میں عدالت اور دارالقضاء کی محتاج ہیں، جب کہ عدالت اور دارالقضاء اپنے فیصلے کو سماج میں نافذ کرانے کے لئے قوت قاہرہ و نافذہ (حکومت) کی محتاج ہے۔

دارالقضاء کی پشت پر قوت نافذہ (حکومت) کا ہونا از حد ضروری ہے اگرچہ غیر مسلم ہی ہو۔ فقہاء کرام بغیر قوت نافذہ کے قضاء کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے۔

”ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کان کافرًا“ (درمختار ۲/۳۲۲، مطبوعہ دیوبند)۔  
(سلطان کے لئے قاضی کا تقرر کرنا جائز ہے، اگرچہ وہ انصاف پرور ہو یا ظالم یا کافر ہو)۔

علامہ شامی اس کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

”ولهذا ظاہر فی اختصاص تولیة القضاء بالسلطان ونحوہ بالخلیفة“ (شامی ۲/۳۲۲)۔

(مصنف کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قاضی کی تقرری سلطان یا خلیفہ کے لئے مخصوص ہے)۔

آگے مزید تاکید کے لئے تحریر فرماتے ہیں:

”حتی لو اجتمع أهل بلدة علی تولیة واحد القضاء لم یصح“ (شامی ۲/۳۲۲)۔

(اگر کسی شہر کے لوگ متفق ہو کر کسی کو قاضی بنا دیں تو یہ صحیح نہیں ہوگا، (وہ قاضی شرعی قاضی نہیں ہوگا)۔

عدالت اور دارالقضاء کی پشت پر اگر قوت نافذہ نہیں ہوگی تو مظلوموں کو انصاف ملنا مشکل ہو جائے گا، عدل و انصاف کا قیام ناممکن بات ہوگی۔ ہر فرد اپنے سے کمتر کو دبائے گا، اس کی کمزوری کا فائدہ اٹھا کر اپنے فریضہ سے پہلو تہی کرے گا۔ اس طرح سماج میں بد امنی، انتشار اور نزاجیت پھیلنے اور پھولنے لگے گی۔

امن و امان اور نظم و نسق کی بحالی کتنی ضروری ہے؟ فقہاء نے اس کا بھرپور احساس کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر اس موقع پر جہاں اجتماع ہو حتیٰ کہ اجتماعی عبادتوں کی ادائیگی کے موقع پر بھی قوت نافذہ کے نمائندہ کی موجودگی شرط قرار دیتے ہیں:

”ولا یجوز إقامتها إلا للسلطان ولمن أمره السلطان لإلها تقام بمجمع عظیم وقد تقع المنازعة فی التقدم والتقدیم وقد تقع فی غیره فلا بد منه“ (ہدایہ ۱/۱۶۸)۔

(جمعہ قائم ہونے کے لئے سلطان یا اس کے نائب کا ہونا ضروری ہے کیونکہ جمعہ میں مجمع زیادہ ہوتا ہے، ایسے موقع پر امام بننے اور امام بنانے پر جھگڑا ہو جاتا ہے، اس لئے امام کا ہونا ضروری ہے)۔

ظاہر ہے فقہاء کرام جمعہ اور اسی طرح صلوة کسوف کے موقع پر سلطان کا ہونا ضروری قرار دیتے ہیں تو یہ صرف اس لئے کہ اجتماع کے موقع پر نقص امن و



امان اور فتنہ کا خطرہ بہر حال ہوتا ہے۔ اور اس کو ختم کرنے کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ ہے قوت نافذہ کی موجودگی، معلوم ہوا کہ قوت نافذہ کی موجودگی امن و امان کے لئے لازمی، نظم و نسق کی پاسبان اور عدل گستری و انصاف پروری کی ضامن ہے۔ چنانچہ فقہاء قوت نافذہ کے لئے اسلام کی شرط بھی ضروری نہیں مانتے۔

”وفی التتارخانیة: الإسلام ليس بشرط فيه أى فى السلطان الذى يقلد“ (شامی ۲/۳۲۲)۔

(جو سلطان قاضی مقرر کر سکتا ہے اس کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں)۔

(ب) قضا اور تراضی مسلمین:

ان تصریحات سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ وہ ممالک جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں اور اقتدار اعلیٰ تنہا مسلمانوں کے پاس نہ ہو تو اقتدار اعلیٰ کی طرف سے ایک مسلمان قاضی و حاکم کی تقرری کا مطالبہ کرنا لازمی ہوگا۔ اگر غیر مسلم اقتدار اعلیٰ نے کسی مسلمان قاضی کی تقرری کر دی اور مسلم رائے عامہ اس پر راضی ہو تو وہ بھی قاضی اور حاکم شرعی مانا جائے گا۔ اور اسے فسح و تفریق کا حق حاصل ہوگا۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

وأما بلاد عليها ولاية كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمعة والأعياد ويصير القاضي قاضيًا بتراضى المسلمين فيجب عليهم أن يلتسوا واليا مسلما منهم (شامی ۲/۳۲۲)۔

(وہ ممالک جہاں کفار حاکم ہیں تو وہاں مسلمانوں کے لئے جمعہ اور عیدین کا قیام جائز ہے اور (کافر حاکم، کافر کردہ قاضی) قاضی شرعی مانا جائے گا جبکہ مسلمان اس پر راضی ہوں، تو واجب ہے مسلمانوں پر کہ کافر حکومت سے مسلمان حاکم و قاضی کا مطالبہ کریں)۔

آگے تحریر فرماتے ہیں:

”ولكن إذا ولي الكافر عليهم قاضيا ورضيه المسلمون صحت توليته بلا شبهة“ (۲/۳۲۲)۔

(اور کافر حکومت جب مسلمانوں پر کسی قاضی کو مقرر کر دے اور مسلمان اس پر راضی ہوں تو اس کا قاضی بنا صحیح ہے)۔

مذکورہ بالا فقہی نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تراضی مسلمین سے ”قاضی شرعی“ وجود میں نہیں آئے گا، لیکن امیر اور والی کا نصب و تعین تراضی مسلمین سے جائز بلکہ بعض حالات میں واجب ہوتا ہے، وجہ صاف ہے کہ نصب امیر کے ساتھ ساتھ قوت نافذہ لازمًا ثابت ہو جائے گی جبکہ نصب قاضی سے قوت نافذہ ممکن نہیں کہ حاصل ہو۔

چنانچہ کافر حکومت کا مقرر کردہ قاضی چونکہ اپنی پشت پر قوت نافذہ رکھتا ہے اور پھر مسلمانوں کی رضامندی نے اس کو اور زیادہ قوت عطاء کر دی ہے اس لئے فقہاء اسے قاضی شرعی تسلیم کرتے ہیں، فقہاء کرامؒ کے یہاں اس کی صراحت ملتی ہے کہ اگر کسی صوبہ یا کسی شہر میں کوئی حاکم ہو اور وہ کسی اقتدار اعلیٰ کے ماتحت نہ ہو تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنا امیر اور والی منتخب کر لیں ظاہر ہے کہ جب مسلمان کسی کی ولایت و امارت پر متفق ہو جائیں گے تو اس امیر کو قوت نافذہ حاصل ہو جائے گی اور وہ قضا کا تقرر کر سکتا ہے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

”ثم إن الظاهر أن البلاد التي ليست تحت حكم سلطان بل لهم أمير منهم مستقل بالحكم عليهم بالتغلب أو بإتفاقهم عليه يكون ذلك الأمير في حكم السلطان فيصح منه تولية القاضي عليهم“ (رد المحتار ۲/۳۲۲، طبع دیوبند)۔

(وہ بلاد و امصار جو کسی سلطان کے ماتحت نہیں ہے بلکہ انکا مستقل امیر ہے (خواہ) قہر و غلبہ کے ذریعہ (امیر بنا ہو) یا ان لوگوں کی اتفاق رائے سے (امیر بنا ہو) بہر صورت وہ امیر سلطان کے حکم میں ہے اور اسکی طرف سے قاضی کی تقرری صحیح ہوگی) (شامی مکتبہ فیض القرآن دیوبند)۔

معلوم ہوا کہ وہ بلاد و امصار جو کسی اقتدار اعلیٰ کے ماتحت نہ ہو وہاں مسلمانوں کے لئے نصب امیر واجب اور ضروری ہے، کیونکہ وہاں پر امیر کو قوت نافذہ

حاصل ہو جائے گی برخلاف ان بلاد و امصار کے جو اقتدار اعلیٰ کے ماتحت ہیں، جمہوری پارلیمنٹ کے ماتحت ہیں جیسے ہندوستان کے وہاں پر انتخاب امیر جائز نہیں ہے کیونکہ قوت نافذہ کا حصول ناممکن ہے۔ لہذا ان جگہوں پر تقرر قاضی بدرجہ اولیٰ درست نہیں معلوم ہوتا۔ ایسی جگہوں پر صرف دو متبادل موجود ہیں: (۱) جمہوری حکومت سے مسلم قاضی کی تقرری کرائی جائے یا پھر (۲) امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق شرعی پنچایت قائم کر کے اپنے مسائل حل کئے جائیں۔

### غیر مسلم عدالتیں و حکام اور مسلمان:

مسلمان جہاں کہیں بھی ہوں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ اور مسلمان حاکم و امیر کی اطاعت و فرمانبرداری انکا دینی و مذہبی فریضہ ہے، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ“ (سورۃ نساء)

(اے ایمان والو! اللہ کی پیروی کرو اور رسولؐ کی پیروی کرو، اور اپنے میں سے اہل اختیار (حاکم) کی پیروی کرو)۔

قرآن کریم کے نزدیک انسانی زندگی کے مسائل میں فیصل اور حاکمیت کی حیثیت نہ فرد کو حاصل ہے نہ جماعت کو بلکہ اللہ کو حاصل ہے: ”إِنَّ الْحَكْمَ لِلَّهِ“ (حکم دینا صرف اللہ کا حق ہے) اس کے بعد اللہ کے بھیجے ہوئے اس رسولؐ کو حاصل ہے جن کی اطاعت اور پیروی خود اللہ کی اطاعت ہے۔

وما أرسلناك إلا ليطاع يا أيُّهَا اللَّهُ

اس کے بعد ان لوگوں کی اطاعت فرض ہے جو خدا اور اس کے رسولؐ کے قانون، اور امر و نواہی کو نافذ کرنے کی غرض سے حکومت الہیہ کے سربراہ مقرر کئے گئے ہوں۔ جن کو قرآن نے اپنی اصطلاح میں ”أولو الأمر“ کہا ہے۔

اولو الامر کی تخصیص، خلافت و امارت کا قیام ہے یہ مسلمانوں کا شرعی فریضہ اور مذہبی ذمہ داری ہے، قرآن کریم نے اسی کو اقامت دین سے تعبیر کیا ہے:

”أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا“ (شوری)۔ اسی لئے فقہائے کرام نے امارت و خلافت کے قیام کو مسلمانوں کا اجتماعی فریضہ قرار دیا ہے۔

روئے زمین کا وہ خطہ جہاں مسلمانوں کو اقتدار حاصل ہے حکومت الہیہ قائم ہے وہ بہت خوش نصیب خطہ ہے، اسے ”دارالاسلام“ کہتے ہیں اور وہ خطہ جہاں مسلمان حاکم نہیں محکوم ہیں، غالب نہیں بلکہ مغلوب اور مجبور ہیں۔ ایسا خطہ دو طرح کا ہے یا تو وہاں غیر مسلموں کے ساتھ معاہدہ ہو گیا ہو جس کے تحت انہیں مذہبی آزادی حاصل ہوئی ہے تو اسے ”دارالامان“ (موجودہ دور کی سیکولر جمہوری حکومتیں بہر حال دارالامان نہیں، کیوں کہ اس طرح کی حکومتوں میں تمام اقلیتوں بشمول مسلم اقلیت کو مذہبی آزادی حاصل ہوتی ہے، اپنے ملی شخصیات، دینی روایات، اور مذہب و ثقافت پر عمل کرنے نیز ان کی حفاظت اور تبلیغ و اشاعت کی اجازت ہوتی ہے) کہتے ہیں (قاموس الفقہ ۱/۳۸۶)، اور اگر معاہدہ نہ ہو سکے، مذہبی آزادی نہ مل سکے تو اسے ”دارالحرب“ کہتے ہیں۔ ایسی جگہوں سے ہجرت فرض ہو جاتی ہے۔

دارالاسلام میں چونکہ مسلمانوں کو اقتدار حاصل ہے، حکومت الہیہ قائم ہے، اس لئے اطاعت الہی، اطاعت رسولؐ اور اطاعت اولو الامر تینوں پر بخوبی قدرت حاصل ہے۔

دارالامان میں جہاں مسلمان تنہا اقتدار کے مالک نہیں ہیں بلکہ معاہدہ کے تحت اقتدار میں شریک ہیں وہاں اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت میں کوئی دشواری نہیں ہوگی، کیونکہ ان کو مذہبی آزادی حاصل ہے، لیکن اطاعت اولو الامر کے فریضہ پر عمل ممکن نہیں ہوگا کیونکہ وہاں حکام غیر مسلم ہوں گے، عدالتیں غیر مسلم ہوں گی تو وہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عدالتیں و حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلے کر سکتے ہیں یا مسلمان کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار کر سکتے ہیں۔

اس طرح کی صورت حال صرف اور صرف دارالامان میں پیش آئے گی، اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ دارالامان سے متعلق تمام ضروری مباحث اور بنیادی اصولوں پر روشنی ڈالی جائے اور اس سے متعلق جزئیات و فروعات کو سامنے لایا جائے تاکہ جمہوری ممالک کی مسلم اقلیت کو درپیش

حالات میں رہنمائی حاصل ہو سکے۔

دارالامان اور قرآن کریم:

ان ممالک میں جہاں مسلمان اقتدار اعلیٰ سے محروم ہیں اسلامی شریعت حکم دیتی ہے کہ ”بر“ اور ”قسط“ کی بنیاد پر غیروں کے ساتھ معاہدہ کریں اور جمہوری اداروں کے ساتھ اشتراک و تعاون کریں، اور پوری ایمانداری کے ساتھ اس کے تقاضوں پر عمل کریں، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

”لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ“ (سورہ ممتحنہ آیت ۹-۸، پارہ ۲۸۵)۔

(اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں کے ساتھ احسان اور انصاف کا برتاؤ کرنے سے منع نہیں کرتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑتے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا۔ اللہ تعالیٰ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں سے محبت رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ صرف ان لوگوں کے ساتھ دوستی کرنے سے تم کو منع کرتا ہے جو تم سے دین کے بارے میں لڑتے ہوں (خواہ بالفعل یا بالعزم) اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا ہو، اور نکالا بھی نہ ہو لیکن تم کو نکالنے میں نکالنے والوں کی مدد کی ہو، اور جو شخص ایسوں سے دوستی کرے گا سو وہ ظالم ہیں)۔

یہ آیتیں صرف ان غیر مسلموں کے ساتھ صلح و آشتی کا ہاتھ بڑھانے سے روک رہی ہیں جو:

(الف) مسلمانوں سے دین کی بنیاد پر جنگ کریں۔

(ب) مسلمانوں کو ان کے وطن سے نکالیں۔

(ج) مسلمانوں کو ان کے وطن سے نکالنے میں امداد کریں۔

ان تین قسموں کے علاوہ تمام غیر مسلموں کے ساتھ اجازت دے رہی ہیں کہ ”بر“ اور ”قسط“ کے اصولوں پر ان سے معاہدہ کریں، ان کے ساتھ ملکی نظم و نسق میں تعاون اور نظام زندگی میں اشتراک اور امداد باہمی عمل میں لائیں۔

اسلامی حکومت اور سیکولر حکومت:

اس موقع پر یہ حقیقت اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ وہ حکومت جس کا دستور اساسی کتاب اللہ ہے، آپ اس کو خلافت راشدہ کہیں یا اسلامی حکومت کہیں وہ عملی طور پر سیکولر اور غیر فرقہ وارانہ حکومت ہوگی کیونکہ اسلامی حکومت میں:

(۱) غیر مسلموں کی جان، مال، عزت و آبرو اسی طرح محفوظ ہوگی جس طرح مسلمانوں کی۔

(۲) غیر مسلموں کو مذہبی آزادی حاصل ہوگی، وہ اپنے ضمیر، اپنی رائے اور مذہب پر عمل کریں گے اور اپنی عبادت گاہوں کی حفاظت بھی کریں گے۔

(۳) ملک اور اہل ملک کی حفاظت مسلمانوں کا مذہبی فریضہ ہوگا، غیر مسلموں کو جبراً فوج اور پولیس میں بھرتی نہیں کر سکیں گے۔

(۴) کاروبار میں غیر مسلموں کو مسلمانوں سے زیادہ آزادی حاصل ہوگی، مثلاً شراب، خون، مردار وغیرہ کی تجارت مسلمان ہرگز نہیں کر سکتے جبکہ غیر مسلموں کو اس کی اجازت ہوگی، اسی طرح یہ لوگ بیرونی تجارت میں بھی آزاد ہوں گے البتہ ”سود“ عام طور پر قانوناً حرام ہوگا۔

(۵) جس طرح کسی مسلمان کو ستانا نقصان پہنچانا حرام ہے، اسی طرح غیر مسلموں پر بھی کسی طرح کا ظلم حرام ہوگا۔ فقہاء کرام کا فیصلہ ہے:

”ظلم الذمی اشد من المسلم“ (شامی ۲۹۶/۵)۔

(ذمی پر ظلم کرنا مسلمان پر ظلم کرنے کی بہ نسبت بہت سخت برا ہے)۔



خود حق تعالیٰ شانہ کا ارشاد ہے:

”لا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدواً بغير علم“

(برامت کہو ان لوگوں کو جو اللہ کے علاوہ دوسروں کو پوجتے ہیں۔ ورنہ دشمنی میں وہ لوگ بغیر علم کے اللہ کو برا کہنے لگیں گے)۔

بلاشبہ غیر مسلموں کو دعوت حق دیں گے مگر نہایت خوش اسلوبی اور نرمی کے ساتھ جبر و اکراہ، اور دل خراشی ہرگز جائز نہیں۔

دارالامان اور مسلمان:

مسائل شرعیہ تین طرح کے ہیں:

(۱) وہ مسائل جو اسلامی حکومت اقتدار سے متعلق ہیں (۲) وہ مسائل جو دارالامان سے متعلق ہیں (۳) وہ مسائل جو دارالحرب میں جاری ہوتے ہیں۔

(۱) دارالامان میں مسلمانوں کو صرف مذہبی آزادی حاصل ہوگی، حکومت و اقتدار اعلیٰ کلی طور پر حاصل نہیں ہوگا، لہذا دارالاسلام سے متعلق احکامات نافذ کرنے کے لئے مسلمان مکلف نہیں ہوں گے۔ ”لا یکلف اللہ نفساً الا وسعها“۔ اللہ تعالیٰ لوگوں کو طاعت کے مطابق ہی مکلف بناتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ اس کے لئے اسلامی حکومت و اقتدار شرط ہے۔ مثلاً اسلامی حدود، تعزیرات یعنی قتل عمد، قتل خطا، زنا، تہمت، چوری ڈکیتی شراب نوشی کی وہ مخصوص سزائیں جو اسلام نے مقرر کی ہیں اسلامی نظام حکومت کے بغیر انکا نفاذ شرعاً واجب نہیں ہے۔

اسلام ان جرائم کو انسانیت کے لئے زہر قاتل اور لعنت قرار دیتا ہے، وہ ایک لمحہ بھی مہذب سماج میں ان جرائم کا ادنیٰ سا شائبہ برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں ہے، اس لئے ان جرائم کی سزائیں اتنی سخت اور عبرتناک مقرر کی ہیں کہ اگر صحیح طور پر اس کا نفاذ ہو جائے تو دل و دماغ ان جرائم کے تصور سے مدتوں لرزتے رہیں گے۔ دوسری قوموں کے نافذ العمل قوانین میں ان کی سزائیں اتنی سخت نہیں ہیں لیکن ان جرائم کی قباحت کو ہر مذہب اور ہر قانون تسلیم کرتا ہے اور صالح معاشرہ کے لئے ان کا انسداد ضروری سمجھتا ہے، لہذا اگر کوئی غیر مسلم حکومت ان جرائم کے انسداد کے لئے قانون بنائے تو باوجود اس کے ہمارے عقیدہ کے لحاظ سے وہ قانون عدل و انصاف کے اعلیٰ معیار سے کمتر ہوگا مگر چونکہ مقصد بہتر ہوگا لہذا تعاون و اشتراک میں مصداقہ نہیں ارشاد ہے:

”وتعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان“ (مائدہ: ۲)۔

(ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقویٰ میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔

اگر ان جرائم کا ارتکاب کسی مسلمان سے ہو تو غیر مسلم عدالتیں و حکام کا فیصلہ مسلمان کے لئے قابل تسلیم ہوگا۔

(۲) معاملات یعنی خرید و فروخت، لین دین، اجرت، شہرت، ملازمت چونکہ افراد سے متعلق ہیں ان کے لئے حکومت و شوکت کی ضرورت نہیں، لہذا ان کے احکام میں کوئی خاص فرق نہیں ہوگا۔ مثلاً شراب، خنزیر، مزداد وغیرہ کی خرید و فروخت جس طرح دارالاسلام میں مسلمان کے لئے حرام ہے اسی طرح دارالامان بلکہ دارالحرب میں بھی حرام رہے گی۔ تمباکو، جوا، سٹو وغیرہ کی حرمت بدستور رہے گی۔ یہ شیطانی اعمال ہیں ان کی خباثت اور شیطنت کسی ملک یا کسی دار کے ساتھ مخصوص نہیں؛ ارشاد الہی ہے:

”انما الخمر والمیسر والانساب والأزلام رجس من عمل الشیطن فاجتنبوا“۔

(شراب، جوا، بت اور تیروں سے فال نکالنا گناہ ہے شیطان کا کام ہے لہذا تم اس سے پرہیز کرو)۔

دھوکا، فریب، بلیک مارکیٹنگ صرف معاملات کے لحاظ سے ہی جرم نہیں بلکہ اخلاقی جرم بھی ہیں وہ ہر حالت میں اور ہر جگہ ممنوع رہیں گے۔

اسی طرح ان امور سے اجتناب لازم ہوگا جن کا ارتکاب معصیت اور گناہ ہے مثلاً عصمت فروشی، رقص، سرود، سحر، کہانت، نجوم، جیوش وغیرہ یہ تمام کام ہر جگہ اور ہر حال میں جرم ہے، با معاوضہ ہوں یا بلا معاوضہ، اسی طرح وہ سارے معاملات بھی ممنوع اور حرام ہوں گے جن سے جرائم کی پرورش ہوتی ہے اور

معصیت پر دان چڑھتی ہے، مثلاً مورتیوں اور تصاویر کی خرید و فروخت، آلات لہو و لعب وغیرہ۔

یہ تمام وہ امور ہیں جن کی شریعت مطہرہ نے شدت کے ساتھ ممانعت کی ہے، ان کی حرمت اسلامی اقتدار و حکومت پر موقوف نہیں ہے اور نہ ہی دارالاسلام کی حدود میں محدود ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ دارالاسلام میں ان کی ممانعت اور حرمت کے لئے قانون ہوگا، دارالحرب یا دارالامان میں مسلمانوں کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہوگی کہ قانوناً ممنوع کر سکیں اور ان جرائم کو اسلامی حدود و تعزیرات کے دائرہ میں لاسکیں مگر مذہبی نقطہ نظر سے ان کی حرمت میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔ اگر دارالامان میں ان امور کو جرم قرار دے کر قانوناً ممانعت کر دی جائے ان کے ارتکاب کرنے والے کو قابل سزا قرار دیا جائے تو مسلمان ان معاملات میں غیر مسلم عدالتوں اور غیر مسلم حکام کے بہر حال پابند ہوں گے۔

۳- رہ گئے وہ تمام مسائل جو عبادات اور اخلاقیات سے متعلق ہیں چونکہ ہر مسلمان بحیثیت مسلمان ان احکامات کا مکلف ہے، لہذا ملک اور سیاسی حالات کی تبدیلیوں کا ان پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، ہر حالت اور ہر جگہ مسلمان ان احکامات کے مکلف ہوں گے۔ سچائی، دیانت داری، رحم، انصاف، سخاوت و مروت جیسے اخلاق جمیلہ مسلمانوں پر ایسے ہی فرض ہیں جیسے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ۔ جھوٹ، فریب، ظلم، بخل، خیانت وغیرہ ایسے ہی ممنوع ہوں گے جیسے کفر و شرک، اصنام پرستی، بدعات وغیرہ، لہذا ان کے احکامات میں اختلاف دار سے کوئی تفاوت نہیں ہوگا۔ اخلاق و عبادات سے متعلق احکامات مذہبی احکام ہیں جو مذہبی آزادی کے تحت ہیں۔ لہذا غیر مسلم عدالتیں اور حکام کو اس سلسلہ میں مداخلت کا دستوری اعتبار سے کوئی حق نہیں، بصورت دیگر مذہب میں مداخلت متصور ہوگا، مسلمان بہر صورت معاملے میں غیر مسلم عدالتوں و حکام کے پابند نہیں ہو سکتے۔



## غیر مسلم ملکوں میں عدالت کے ذریعہ حاصل کئے گئے طلاق کا شرعی حکم

مولانا محمد شاہ جہاں ندوی <sup>رحمۃ اللہ علیہ</sup>

بلاشبہ اصل یہ ہے کہ مسلمان اپنے فیصلہ طلب امور میں صرف مسلم قاضی یا اس کے قائم مقام کی طرف رجوع کریں، کیونکہ غیر مسلم مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کرنے کی اہلیت نہ قاضی کی حیثیت سے رکھتا ہے، اور نہ ہی حکم کی حیثیت سے، ارشاد الہی ہے:

”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ (النساء: ۱۳۱)۔

(اور اللہ کافروں کو مومنوں پر کوئی راہ نہ دے گا)۔

شاطبہ <sup>رحمۃ اللہ علیہ</sup> کرتے ہیں: ”إن حمل على أنه إخبار، لم يستمر مخبره، لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيرا، بأسره وإذلاله، فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع، ويطرده عليه، وهو تقرير الحكم الشرعي؛ فعليه يجب أن يحمل“ (الموافقات للشاطبي: إبراهيم بن موسى (۵۷۹۰)، المقدمة الثالثة عشرة ۱/۱۵۶، ط: دار ابن عفا، السعودية، الطبعة الأولى ۱۳۱۷ھ - ۱۹۹۷م)۔

(اگر اس کلام الہی کو خبر پر محمول کیا جائے، تو جس چیز کی خبر دی گئی ہے اس میں استمرار نہیں رہے گا، کیونکہ کافر کو مومن پر قید اور ذلیل کرنے کے ذریعہ بہت دفعہ راہ مل جاتی ہے، لہذا وہی معنی مراد ہوں گے، جس کی حقیقت حال تصدیق کرتی ہو، اور اس میں تسلسل ہو، اور وہ حکم شرعی کو ثابت کرنا ہے، لہذا اسی پر محمول کیا جانا چاہئے)۔

یعنی آیت خبر کی صورت میں وارد ہے، اور اس سے مراد امر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ شرعی اعتبار سے یہ درست نہیں کہ کافر کو مسلمانوں پر قانونی تسلط حاصل ہو، لہذا کافر میں مسلمانوں کے تعلق سے شہادت اور فیصلہ کی اہلیت نہیں ہے، چنانچہ اس پر اتفاق ہے کہ غیر مسلم سے مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کرنے کی اہلیت مسلوب ہے۔

لیکن اس وقت دنیا کے بہت سے ممالک میں مسلمان اقلیت کی حیثیت سے رہتے ہیں، جہاں ان کو اسلامی عدالت قائم کرنے کی اجازت نہیں ہے، کہ وہ اس کے سامنے اپنا مقدمہ لے جا سکیں، جس کی بنا پر ان کے مقدمات پوری طرح اس ملک کے جج کے قوانین کے تابع ہیں، جہاں وہ رہتے ہیں، چنانچہ ان کے حالات ”ضرورت“ کے دائرہ میں آتے ہیں، جس کے مخصوص احکام ہیں، اور جو مصلحت کو حکم کا معیار بناتی ہے، اور امکان و استطاعت کو مکلف بنانے کی اساس قرار دیتی ہے، اس لیے کہ ارشاد الہی ہے: ”فاتقوا الله ما استطعتم“ (التغابن: ۱۶) (سوال اللہ سے ڈرتے رہو، جہاں تک ہو سکے) چنانچہ اس پس منظر میں غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ دی جانے والی طلاق پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

اس تمہید کے بعد ہم سوالات کے جوابات تحریر کرتے ہیں:

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، تو اس درخواست کو تفویض مطلق یا توکیل نہیں مان سکتے ہیں کیونکہ تفویض مطلق مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے، الدر المختار میں ہے:

”والفرق بينهما في خمسة أحكام: ففي التمليك لا يرجع، ولا يعزل ولا يبطل بجنون الزوج، ويتقيد بمجلس،



لا بعقل، فیصح تفویضہ بمجنون، وصبی لا یعقل، بخلاف التوکیل“ (الدر المختار ۳/۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۱۴۱۵)۔

(اور دونوں یعنی تملیک اور توکیل کے درمیان فرق پانچ احکام میں ہے، چنانچہ تملیک میں (۱) رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ (۲) اور عزول نہیں کر سکتا ہے (۳) اور تملیک شوہر کے مجنون ہونے سے باطل نہیں ہوتی ہے۔ (۴) اور تملیک مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے (۵) عقل کے ساتھ مقید نہیں ہوتی ہے، لہذا مجنون کو طلاق کی تفویض صحیح ہے، اور ایسے بچہ کو طلاق کی تفویض صحیح ہے جو عقل والا نہ ہو، برخلاف پانچوں مسائل میں توکیل کے) اور اس درخواست کو توکیل بھی نہیں قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کے فیصلہ میں خود مختار ہوتی ہے، جبکہ وکیل وکل کی مہارت کے مطابق کام کرتا ہے۔

رد المحتار میں ہے: ”والوکیل مطلوب منه الفعل شاء أو لم يشاء“ (رد المحتار لابن عابدین محمد امین (۵۱۴۵۲)

کتاب الطلاق، باب تفویض الطلاق ۳/۵۵۵، ط: دار الکتب العلمیة، بیروت، الطبعة الأولى ۱۴۱۵ھ، ۱۹۹۲ء)۔

(وکیل سے فعل مطلوب ہوتی ہے، چاہے یا نہ چاہے)۔

اور اس درخواست کو تحکیم بھی نہیں مان سکتے ہیں، کیونکہ حکم کا مسلم ہونا شرط ہے۔

البحر الرائق میں ہے: ”ومن جهة المحکم۔ بالفتح۔ صلاحیته للقضاء، بكونه أهلا للشهادة، فلو حکما عبداً، أو

صبياً أو زمياً أو محدوداً في قذف لم يصح، وتشرط الأهلية وقته، ووقت الحكم جميعاً، فلو حکما عبداً، فعتق، أو

صبياً، فبلغ، أو زمياً فأسلم، ثم حکم لم ينفذ، كما في المقلد“ (البحر الرائق لابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم

(۵۹۶۰)، کتاب الحوالة، باب التحکیم ۴/۲۱، ط: الهند)۔

(تحکیم کی شرط محکم (کاف کے فتح کے ساتھ) کے لحاظ سے اس کے اندر قضاء کی صلاحیت ہونا ہے، اس طرح کہ وہ شہادت کی اہلیت رکھتا ہو، سوا اگر غلام یا

بچہ یا ذمی کافر، یا تہمت زنا لگانے کی وجہ سے سزا یافتہ کو حکم بنایا، تو صحیح نہیں، اور اہلیت کی شرط تحکیم اور فیصلہ دونوں کے وقت ہے، تو اگر فریقین نے غلام کو حکم بنایا، پھر

وہ آزاد ہو گیا، یا بچہ کو حکم بنایا اور وہ بالغ ہو گیا، یا ذمی کافر کو حکم بنایا، پھر وہ اسلام لے آیا، اور اس نے فیصلہ کیا، تو فیصلہ نافذ نہ ہوگا، جیسا کہ قاضی میں بھی یہی شرط ہے)

ہاں البتہ اس کو تفویض مقید جو کہ مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی ہے، مان سکتے ہیں گویا درخواست دینے والا شوہر غیر مسلم حج کو عدالتی کارروائی مکمل کر کے

طلاق دینے کا مالک بنا رہا ہے، البحر الرائق میں ہے:

”وتمسك ابن المنذر لمن لم يشترطه بقوله (عليه السلام) لعائشة رضي الله عنها: ”لا تعجلى، حتى تستأمرى

أبويك، ضعيف؛ لأن اختارت نفسها، طلقها بدليل قوله تعالى: ”فتعالين أمتعن وأسرحكن سراحاً جميلاً“

(الأحزاب: ۲۸) وأجاب في المعراج بأنه (عليه السلام) جعل لها الخيار، إلى غاية استشارة أبويها، لا مطلقاً، وكلامنا في

المطلق“ (البحر الرائق، کتاب الطلاق، باب تفویض الطلاق ۳/۵۲۹)۔

(ابن منذر کا ان لوگوں کے لیے جنہوں نے مجلس کے ساتھ تفویض کے مقید ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، حضرت عائشہؓ سے نبی کریم ﷺ کے قول

”جلدي نہ کرنا، یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لینا“ سے استدلال کمزور ہے، کیونکہ یہ تخمیر اس مسئلہ سے نہیں، جس میں اختلاف ہے، اور وہ یہ کہ عورت خود

سے طلاق واقع کرے، بلکہ وہ اس پر محمول ہے کہ اگر وہ اپنے آپ کو اختیار کرتی ہیں، تو نبی کریم ﷺ ان کو طلاق دے دیں گے، اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے

ارشاد فرمایا ہے: (تو آؤ، میں تمہیں دے دلا کر عمدگی و خوبی اور خوب صورتی کے ساتھ، رخصت کر دوں)، اور ”المعراج“ میں جواب دیا۔ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان

کو اپنے والدین سے مشورہ کرنے تک اختیار دیا تھا، مطلق اختیار نہیں دیا تھا، اور ہماری گفتگو مطلق اختیار دینے کے بارے میں ہے)۔ اور یہ تملیک صریحی انداز

میں ہی ہے، لہذا اس حدیث سے اعتراض نہیں وارد ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”الثيب تعرب عن نفسها“ (سنن ابن ماجه، کتاب النکاح، باب استئثار البکر والثيب، حدیث نمبر ۱۸۶۲)

عن عدی بن عمیرة، وقال البوصیری فی الزوائد: فیہ انقطاع، ولكن الحدیث له شواهد صحیحة)۔

پھر بھی احتیاط اس میں ہے کہ عدالت کے طلاق و فرقت کے فیصلہ کے بعد خود سے بھی شوہر طلاق دے دے۔

۲- عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آئے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے، اور عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لے کہ جو فیصلہ ہو، وہ تم کو منظور ہوگا، تو ایسی صورت میں شوہر کی دستخط کی حیثیت صرف یہ ہوگی کہ حاکم کا فیصلہ بہ حیثیت مامور سے منظور ہے، اسے تفویض نہیں کہیں گے، پھر اگر عدالت کارروائی کے بعد علاج کی کا فیصلہ کر دے، تو اگر غیر مسلم حج کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق صحیح ہو، پھر بھی وہ نافذ نہیں، لیکن غیر مسلم اقلیتوں کے احوال کو دیکھتے ہوئے، جو حد ضرورت میں داخل ہیں، اس فیصلہ کی تنفیذ لازم ہوگی، وہ اس طرح کہ شوہر بیوی کو خود طلاق دے دے، تاکہ بیوی معصیت پر برقرار نہ رہے۔

اور اگر غیر مسلم حج کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق صحیح نہ ہو، اور عورت شوہر کے ساتھ رہنے پر کسی حال میں تیار نہ ہو، اور نہ خلع پر تیار ہو تو مسلم اقلیتوں کے احوال کو دیکھتے ہوئے شوہر پر لازم ہوگا کہ وہ خود طلاق دے دے، اور اگر ایسا نہ کرے تو اسلامی پنچایت یا اسلامی مرکز اس کی طرف سے طلاق کا فیصلہ کر دے، ابن حمی اللہ ”مجموع النوازل الموریتانیہ“ کی نظم میں کہتے ہیں:

و لا یحل ترک ناشز علی عیافتھا، والزوج حتماً قبلاً  
فداءها بما أحب ممکنا إلا یطلقها علیہ الأماناء

(الخلاصة فی فقہ الأقلیات۔ جمع وإعداد:- علی بن نایف الشعود، صناعة الفتوی وفقہ الأقلیات ۳/۳۶، من المكتبة الشاملة)

(شوہر کی نافرمانی کرنے والی عورت کو اس کی نافرمانی پر چھوڑنا، حلال نہیں ہے، اور شوہر کو ممکن طریقہ سے اپنی پسند کے مطابق اس عورت سے لازماً فدیہ قبول کرنا ہے، ورنہ عدول کی جماعت اس کی بیوی کو طلاق دے دے گی) اور مجبوری کے تحت مالکیہ کے مذہب کو اختیار کیا جائے گا، جیسا کہ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ”الحيلة الناجزة للحليلة العاجزة“ میں اختیار کیا ہے۔

۳- اگر عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہ آئے یا آئے، مگر دستخط و تفویض پر تیار نہ ہو، اور عدالت حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کر دے، اور عدالت کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہو، تو بھی شرعی فیصلہ نافذ نہیں ہے، لیکن مسلم اقلیتوں کے احوال کو دیکھتے ہوئے جو ”حد ضرورت“ میں داخل ہیں، اس تفریق کی تنفیذ لازم ہوگی، اور وہ اس طرح کہ شوہر پر بیوی کی تطلق کو لازم قرار دیا جائے، تاکہ عورت نافرمان بن کر معصیت پر برقرار نہ رہے، اور اگر شوہر طلاق نہ دے تو مسلم پنچایت یا اسلامی مرکز جس میں علماء بھی ہوں، وہ لازماً اس طلاق کا فیصلہ کر دیں، تاکہ بیوی معصیت پر نہ رہے، کیونکہ اسی میں فساد کو دور کرنا ہے، اور اسی میں رفع حرج ہے، اور اسی میں قواعد شریعت کی پابندی ہے جو کہ تخفیف، تیسیر، دفع ضرر اور دفع فساد پر مبنی ہیں، اور اسلامی عدالت نہ ہونے کی صورت میں، مسلم قاضی کے قائم مقام مسلمانوں کی جماعت ہے، اور عدالت کے فیصلہ کی تنفیذ خواہ غیر اسلامی عدالت ہو، مصالح کی خاطر اور مفاسد کو دور کرنے اور انار کی ختم کرنے کے لیے جائز ہے، اور یہ مالکیہ کا مذہب ہے، اور مجبوری کے تحت میں اسی کو اختیار کیا جائے گا، جیسا کہ گزرا۔

عز بن عبد السلام تحریر کرتے ہیں: ”ولو استولى الكفار على إقليم عظیم، فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة، فالذى يظهر إنفاذ ذلك كله، جلباً للمصالح العامة، ودفعاً للمفاسد الشاملة، إذ یبعد عن رحمة الشارع، ورعايته لمصالح عباده، تعطيل المصالح العامة، وتحمل المفاسد الشاملة لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها، لمن هو أهل لها، وفي ذلك احتمال بعيد“ - (قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (۵۶۰) ، فصل فی معاملة من أقربان أكثر مافی یدہ حرام ۱/۴۳، ط: دار المعارف بیروت)

(اور اگر کفار کا وسیع خطہ پر تسلط ہو جائے، اور وہ قضاء کی ذمہ داری ایسے شخص کے سپرد کریں، جو مسلمانوں کی عمومی مصلحتوں کو انجام دے، تو جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہ ہے کہ ان سب کو نافذ کیا جائے گا، عمومی مصلحت حاصل کرنے، اور ہمہ گیر مفسدہ کو دور کرنے کی خاطر، کیونکہ شارع کی رحمت اور اپنے بندوں کے مصالح کی رعایت سے بعید ہے کہ عمومی مصالح لمعطل ہو جائیں، اور ہمہ گیر مفاسد کو انگیز کیا جائے، اس شخص کے اندر کمال کے فوت ہونے کی وجہ سے، جو اہل کو عہدہ سپرد کرتا ہے، اور یہ امکان سے بعید تر ہے۔)

بلاشبہ اقلیتوں کی ضرورت کو دیکھتے ہوئے، مسلمانوں کی جماعت کو قاضی کے قائم مقام درجہ دیا جاسکتا ہے، کیونکہ شریعت اسلامی نے لوگوں کے معاملات کی بنیاد حکمت اور مصلحت پر رکھی ہے، اور ذمہ داریوں کی تعیین کر دی ہے، اور ان کو مخصوص اداروں کے حوالہ کیا ہے، یقیناً یہ شرعی نظام ہے، اور ان شرعی نظاموں میں سے ایک نظام عدالت ہے، جس کی ذمہ داری قضاة سنبھالتے ہیں، جن کا تقرر خلیفہ یا اس کا نائب یا سلطان مشہور صفات کی بنیاد پر کرتا ہے، جن میں علم و دیانت

اہم ہیں، چونکہ غیر مسلم ممالک میں شرعی قضاة موجود نہیں ہیں، لہذا اسلامی پانچایت یا اسلامی مراکز کو بعض تنازعات کے حل کے لیے شرعی درجہ دے سکتے ہیں، فقہاء اس کا نام "عدول" یا مسلمانوں کی جماعت رکھتے ہیں، جو قاضی کی نیابت کرتی ہے، کیونکہ امام اصل میں جماعت کا نائب ہے تو جب امام کا وجود دشوار ہو، تو بعید نہیں کہ اس کی عدم موجودگی میں جماعت اس کے قائم مقام ہو جائے، کیونکہ حضرت ابن مسعود کے اثر میں ہے:

"ما رآہ المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن" (المستدرک للحاکم، حدیث نمبر ۴۳۳۹، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے حاکم کی موافقت کی ہے، نیز "المعجم الکبیر للطبرانی، حدیث نمبر ۸۵۰۳، "مسند احمد" حدیث نمبر ۳۶۰۰، اور شعیب ارنؤط کا کہنا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے)۔  
(جسے مسلمان اچھا سمجھیں، تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے)۔

اور فقہ مالکی میں جا بجا اس کی صراحت ملتی ہے کہ قاضی کی عدم موجودگی میں مسلمانوں کی جماعت قاضی کے قائم مقام ہو جائے گی، اور بعض نادر حالات میں قاضی کی موجودگی میں بھی قاضی کے قائم مقام ہو سکتی ہے، مفقود کی بیوی کے احکام کے باب میں خلیل مالکی تحریر کرتے ہیں:

"ولزوجة المفقود الرفع للقاضي والوالی، والی الماء، وإلا فلجماعة المسلمين" (مختصر خلیل ۱/۱۳۶، من المكتبة الشاملة) (اور مفقود کی بیوی قاضی، والی اور پانی کے والی کے پاس معاملہ لے جائے، ورنہ مسلمانوں کی جماعت کے پاس معاملہ لے جائے)۔

اور خطاب مالکی تحریر کرتے ہیں: "وأما جماعة المسلمين، فظاہر كلامه، أنه لا یصح ضربهم الأجل أى لزوجة المفقود، إلا عند فقد من ذكر القاضي (الوالی) والی الماء" (موہب الجلیل فی شرح مختصر الشیخ خلیل، فصل لزوجة المفقود الرفع للقاضي ۱۱/۳۵۹، من المكتبة الشاملة)۔

(رہا مسلمانوں کی جماعت، تو مصنف کے کلام سے بظاہر یہ بات نکلتی ہے کہ ان کے لئے مدت مقرر کرنا درست نہیں ہے، مگر جبکہ قاضی، والی اور پانی کا والی موجود نہ ہو)۔

اور "التاج والاکلیل" میں ہے: "لو كانت المرأة في موضع، لاسلطان فيه، رفعت أمرها إلى صالحی جيرانها، ليكشفوا عن خبر زوجها، ويضربوا لها أربعة أعوام، ثم عدة الوفاة، وتحل للأزواج؟ لأن فعل الجماعة في عدم الإمام كحكم الإمام" (التاج والاکلیل لمختصر خلیل، فصل في زوجة المفقود ۶/۲۲۸، من المكتبة الشاملة)۔

(اگر عورت ایسی جگہ ہو، جہاں سلطان نہ ہو، تو وہ اپنے نیک پڑوسیوں کے پاس معاملہ لے جائے، تاکہ وہ اس کے شوہر کا پتہ لگائیں، اور اس کے لیے چار سال کی مدت مقرر کر دیں، پھر عدت وقات گزارے، اور مردوں کے لیے وہ حلال ہو جائے گی، کیونکہ جماعت کا فعل امام کی عدم موجودگی میں امام کے حکم کی طرح ہے)۔

اور زرقانی مالکی مصنف کے قول "فلجماعة المسلمين" کی شرح میں تحریر کرتے ہیں:

"من صالحی جيرانها، وغيرهم العدول من معظم البلد؛ لأنهم كالإمام الواحد" (الخلاصة في فقه الأقليات ۳/۲۲)۔  
(اپنے نیک پڑوسیوں یا ملک کے دوسرے عدول کے پاس لے جائے، کیونکہ وہ امام واحد کی طرح ہیں)۔

صاوی مالکی تحریر کرتے ہیں: "إن رفعت أمرها للحاكم، إن كان ثم حاكم شرعی" "أو لجماعة المسلمين عند عدمه" "ولو حكما، كما في زمننا بمصر، إذ لا حاكم فيها شرعی، ويكفي الواحد من جماعة المسلمين، إن كان عدلا، معروفا شأنه، أن يرجع إليه في مهمات الأمور بين الناس، لا مطلق واحد، وهو محمل كلام العلامة الأجهوري، وهو ظاهر، لا خفاء به، والاعتراض عليه تعسف" (حاشية الصاوی علی الشرح الصغير، الزوج المفقود في دار الإسلام ۶/۶۹، من المكتبة الشاملة)۔

(اگر وہ اپنا معاملہ حاکم کے پاس لے جاتی ہے، اگر وہاں حاکم شرعی ہو، یا حاکم کی عدم موجودگی میں مسلمانوں کی جماعت کے پاس اپنا معاملہ لے جاتی ہے، اگرچہ حکمی اعتبار سے ہو، جیسا کہ ہمارے زمانہ میں مصر کا حال ہے، کیونکہ یہاں کوئی حاکم شرعی نہیں ہے، اور مسلمانوں کی جماعت سے ایک بھی کافی ہے، اگر عادل



ہو، اس کا مرتبہ معروف ہو کہ اس کی طرف لوگوں کے درمیان پیش آنے والے اہم معاملات میں رجوع کیا جائے، مطلق ایک کا اعتبار نہیں ہے، اور یہی علامہ اجمہوری کے کلام کا مصداق ہے، اور یہ بالکل ظاہر ہے، اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے، اور ان پر اعتراض بے جا ہے۔

واضح رہے کہ صاوی نے اپنے آخری کلام کے ذریعہ بنانی کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ایک شخص قاضی کا قائم مقام کیسے ہو سکتا ہے؟ اور ابو عمران مالکی کا قول ہے کہ:

”أن المكاتب إذا بعث لسيدہ بكتابتہ، فلم يقبلها، لا يخرج عن الرق، حتى يقضى عليه القاضي. بذلك، إلا أن يكون ببلد لا حاكم فيه، فليشهد، ويكون ذلك كالحكم“ (مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، فرع: المرأة يغيب عنها زوجها، ۴۳/۱۲، جلد اور صفحہ نمبر مکتبہ شاملہ کے مطابق ہے۔)

(اگر اپنے آقا کو بدل کتابت بھیجے، اور اس نے قبول نہیں کیا، تو وہ غلامی سے نہیں نکلے گا، یہاں تک کہ اس کا فیصلہ قاضی کرے، مگر یہ کہ ایسے شہر میں ہو، جہاں حاکم نہ ہو، تو گواہ بنالے، اور یہ قاضی کے فیصلہ کی طرح ہوگا۔)

چنانچہ یہ بالکل واضح ہے کہ ابو عمران نے گواہ بنانے کو فیصلہ کے قائم مقام قرار دیا ہے، اور یہی حکم بیع فاسد کے فسخ کرنے، محارب اور قصاص و دیت کے بارہ میں ہے، اور اگر مرنے والا بیٹی اور عصبہ چھوڑے، اور دونوں میں اختلاف ہو جائے، اور امام نہ ہو، تو یہی حکم ہے، اور ابن یونس نے کتاب الجمالۃ میں ذکر کیا ہے کہ عدول کی جماعت امام کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ (مرجع سابق ۴۳/۱۲)۔

اور ”مواہب الجلیل“ میں ایک دوسری جگہ ہے: ”إذا تخرج الناس لعدم القضاة، أو لكونهم غير عدول، فجماعتهم كافية في الحكم في جميع ما وصفته، وفي جميع الأشياء، فيجتمع أهل الدين والفضل، فيقومون مقام القاضي في ضرب الآجال، والطلاق وغير ذلك“ (مصدر سابق ۴۵/۱۲)۔

(قاضیوں کے نہ ہونے سے لوگوں کو حرج ہو، یا اس وجہ سے کہ وہ عادل نہ ہوں، تو مسلمانوں کی جماعت ان تمام باتوں میں فیصلہ کے لیے کافی ہے، جو تم نے بیان کیا، اور تمام چیزوں میں، چنانچہ اہل دین و فضل جمع ہو کر مدت مقرر کرنے اور طلاق وغیرہ کے سلسلہ میں قاضی کی نیابت کریں گے)۔

اور ”التاج“ میں ہے: ”وأما إن رفعت إلى عدول بلدھا، والثقات من جيرانھا، ولم ترفع أمرھا إلى السلطان، فأحدى الروایتین أن ذلك ليس بشئ، وعلى هذه الرواية العمل، وبها الفتيا، وصوب الشيخ أبو الحسن الرواية الأخرى، وأن رفعها إلى الجيران كرفعها إلى السلطان، وكثير من النساء لا ترضى الرفع للسلطان، وتراه معرفة وفسادا مع زوجها، إن قدم، ابن عرفة: الذي استمر عليه عمل قضاة بلدنا أن الرفع إلى العدول كالرفع إلى السلطان، والرفع للجيران لغو“ (التاج والإكليل لمختصر خليل، من أسباب النفقة النكاح ۶/۳۰۷)۔

(رہا اگر عورت اپنے شہر کے عدول اور اپنے معتبر پڑوسیوں کے پاس معاملہ لے جائے، اور معاملہ سلطان کے پاس نہ لے جائے، تو ایک روایت کے مطابق اس کا اعتبار نہیں ہے، اور اسی روایت پر عمل ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور شیخ ابوالحسن نے دوسری روایت کو صحیح قرار دیا ہے کہ پڑوسیوں کے پاس معاملہ لے جانا بادشاہ کے پاس معاملہ لے جانے کی طرح ہے، اور بہت سی عورتیں سلطان کے پاس معاملہ لے جانا پسند نہیں کرتی ہیں، اور اسے عار تصور کرتی ہیں، اور اپنے شوہر کے ساتھ بگاڑ کا ذریعہ سمجھتی ہیں، اگر شوہر آجائے، اور ابن عرفة کہتے ہیں کہ جس پر ہمارے شہر کے قاضیوں کا عمل جاری ہے، وہ یہ ہے کہ عدول کے پاس مقدمہ لے جانا سلطان کے پاس معاملہ لے جانے کی طرح ہے، اور پڑوسیوں کے پاس معاملہ لے جانا لغو ہے)۔

اور ابن فرحون مالکی تحریر کرتے ہیں: ”تنعقد ولاية القضاء بإجماع ذوى الرأى، وأهل العلم والمعرفة والعدالة لرجل منهم، كملت فيه شروط القضاء، ولهذا حيث لا يمكنهم مطالعة الإمام في ذلك ولا أن يستدعوا منه ولايته ويكون عقدهم له نيابة عن عقد الإمام الأعظم، أو نيابة عن جعل الإمام له ذلك، للضرورة الداعية إلى ذلك“

(تبصرة الحكام في أصول الأفضية، و مناهج الأحكام، فصل القضاء ينعقد بأحد وجهين ۱/۱، جلد اور صفحہ نمبر مکتبہ شاملہ کے مطابق ہے)

(قضاء کی ولایت اہل علم و عدل اور اصحاب رائے کے اتفاق سے منعقد ہو جاتی ہے، ان ہی میں سے کسی ایسے شخص کے لیے جن میں قضا کی شرطیں کامل درجہ میں ہوں، اور یہ وہاں ہوگا، جہاں امام سے رجوع ممکن نہ ہو، اور نہ ہی اس سے ولایت کا مطالبہ ممکن ہو، اور ان کا اس شخص کو عہدہ قضاء پر تقرر کرنا، امام اعظم کی نیابت یا اس شخص کی نیابت میں ہوگا، جس کی ذمہ داری میں قاضی کا تقرر کرنا بھی شامل ہو، کیونکہ ضرورت موجود ہے جو اس کی محرک ہے)۔

اگر شہر میں قاضی نہ ہو، تو شہر کے صالحین ان کا نکاح کر دیں گے، جو نکاح کرنا چاہیں، اور ابو جعفر احمد بن نصر داودی سے اس عورت کے بارہ میں پوچھا گیا جو نکاح کرنا چاہے، اور وہ ثیبہ ہو، اور شہر میں حاکم نہ ہو، اور اس کے اولیاء بھی غائب ہوں، کیا وہ اپنا معاملہ شہر کے فقہاء کے پاس لے جائے، کہ وہ کسی کو حکم دیں، جو اس کا نکاح کر دے، اور اس صورت کا کیا حکم ہے کہ شہر میں نہ عالم ہو، اور نہ قاضی، اپنا معاملہ باکرہ اور ثیبہ دونوں صورت میں شہر کے عدول کے پاس لے جائے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ شہر میں قاضی نہ ہو، تو شہر کے صالحین جمع ہو کر اس کے نکاح کرانے کا حکم دیں، اور ان سے ملک ”مصامدہ“ کے بارہ میں پوچھا گیا کہ بسا اوقات ان کا سلطان نہیں ہوتا ہے، اور چوروں اور شراب نوشوں اور دیگر اہل فساد پر حدود واجب ہوتی ہے، تو کیا اس جگہ کے عدول اور فقہاء حدود قائم کر سکتے ہیں، جبکہ سلطان نہ ہو، اور کیا وہ یتیموں اور غیر موجود لوگوں اور کم عقلوں کے اموال کی نگرانی کر سکتے ہیں؟

تو انہوں نے یہ کہتے ہوئے جواب دیا کہ ان کو یہ حق حاصل ہے، اور ہر ملک جس میں سلطان نہ ہو، یا سلطان ہو جو حدود ضائع کرتا ہو، یا سلطان غیر عادل ہو، تو اس جگہ کے عادل اور اہل علم ان تمام امور میں سلطان کے قائم مقام ہو جائیں گے۔

اور ان سے ایسے ملک کے بارہ میں پوچھا گیا، جہاں نہ قاضی ہو، اور نہ سلطان تو کیا وہاں کے عدول خرید و فروخت اور نکاح کے بارہ میں فیصلہ انجام دے سکتے ہیں؟

تو انہوں نے جواب دیا کہ عدول قاضی اور والی کے قائم مقام ہو جائیں گے، اس جگہ میں جہاں امام اور قاضی نہ ہو، اور ابو عمران فاسی کہتے ہیں کہ جماعت کے فیصلے، جس کے سر سلطان کے عدم موجودگی میں معاملات کی ذمہ داری آجائے، ان میں سے ہر وہ معاملہ نافذ ہے، جو صحت کے ساتھ ہو، ہر ایسے معاملات میں، جن میں سلطان کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے، اور ایسے ہی ہر وہ معاملہ نافذ ہے، جو گھروں کے عمال و ذمہ دار صحت کے ساتھ انجام دیں، کیونکہ ان کو فیصلہ کا اختیار ہے)

(المعیار المعرب لأحمد بن یحییٰ الوشریسی (۹۱۳ھ) مبحث: إذا لم یکن بالبلد قاض، ۱۰/۱۰۳-۱۰۲، ط: دار الغرب الإسلامی، بیروت)۔

جبکہ دیگر مذاہب فقہیہ میں صرف اشارہ پائے جاتے ہیں:

علامہ شامی تحریر کرتے ہیں: ”فلو الولاية كفاؤا، يجوز للمسلمين إقامة الجمعة، ويصير القاضي قاضيا بتراضى المسلمين، ويجب عليهم أن يلتسوا واليا مسلما“ (رد المحتار، کتاب الصلاة، باب الجمعة، مطلب فی جواز استنابة الخطیب ۱۲/۳)

(سواگر حکام کفار ہوں، تو مسلمانوں کے لیے جمعہ قائم کرنا جائز ہے، اور قاضی مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی ہو جائے گا، اور ان پر لازم ہے کہ مسلم حاکم طلب کریں)۔

اور علامہ شامی محقق ابن ہمام کا حوالہ دیتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

”وفي الفتح: وإذا لم یکن سلطان، ولا من یجوز التقلد منه، كما هو فی بعض بلاد المسلمين، غلب علیهم الکفار، کقرطبة الآن، یجب علی المسلمین أن یتفقوا علی واحد منهم، یجعلونه والیا، فیولی قاضیا، أو یکون هو الذی یقضی بینهم، وكذا ینصبوا إما ما یصلی بهم، ولهذا هو الذی تطمئن النفس إلیه، فلیعتمد، نصر“ (رد المحتار، کتاب القضاء، مطلب فی حکم تولیة القضاء فی بلاد تغلب علیها الکفار ۸/۲۳)۔

(”فتح القدر“ میں ہے کہ اگر کسی ملک میں کوئی مسلمان سلطان نہ ہو، اور نہ کوئی ایسا حاکم ہو جس کی طرف سے قاضی کا تقرر درست ہو، جیسا کہ آج بعض مسلم ممالک مثلاً قرطبہ وغیرہ کا حال ہے، جہاں غیر مسلموں کا تسلط و اقتدار ہے، ایسی صورت میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کو اپنے



اتفاق و رضامندی سے اپنا والی و امیر مقرر کر لیں، جو ان کے لیے قاضی مقرر کر دے، یا خود وہ والی ہی ان کے مقدمات کا فیصلہ کیا کرے، ابن ہمام کا کلام ختم ہوا، اور اسی پر نفس کو اطمینان ہوتا ہے، تو اسی پر اعتماد کیا جائے ”انہر الفائق“ میں ایسا ہی مذکور ہے۔

اور علامہ ابو یعلیٰ فراء حنبلی تحریر کرتے ہیں: ”ولو أن أهل بلد، قد خلا من قاض، أجمعوا على أن قلدوا عليهم قاضيا، نظرت. فإن كان الإمام موجودًا، بطل التقليد، وإن كان مفقودًا، صح، ونفذت أحكامه عليهم“

(الأحكام السلطانية لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (۵۴۵۸) . ص ۷۳ . ط: دار الكتب العلمية . بيروت ۱۴۲۱ھ - ۲۰۰۰م)۔  
(اور اگر کسی ایسے شہر کے باشندگان، جو قاضی سے خالی ہو جائے، کسی کو قاضی بنانے پر اتفاق کر لیں، تو غور کیا جائے گا، سوا اگر امام موجود ہو، تو عہدہ قضا پر تقرر کرنا باطل ہے، اور اگر مفقود ہو، تو تقرر صحیح ہے، اور اس کے فیصلے ان پر نافذ ہوں گے)۔

اور اگر غیر مسلم عدالت کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق نہ ہو، اور عورت کسی بھی حال میں شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو، اور نہ خلع پر راضی ہو، تو غیر مسلم ممالک میں رہنے والی مسلم اقلیت کے حالات کے پیش نظر جو حد ضرورت میں داخل ہیں، اس فیصلہ کی تنفیذ لازم ہوگی، وہ اس طرح کہ شوہر خود طلاق دے دے، ورنہ اسلامی پنچایت یا اسلامی مرکز اس کی جانب سے طلاق کا فیصلہ کر دے، تاکہ عورت معصیت پر برقرار نہ رہے۔ جیسا کہ گزرا۔

غیر مسلم حکومت و غیر مسلم عدالت کے مسلم حج کو مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت نہیں دے سکتے ہیں، کیونکہ اس کا تقرر مسلم قاضی کی حیثیت سے نہیں کیا گیا ہے، اور کافر حاکم کا کسی مسلمان کو مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کرنے کے لیے قاضی کی حیثیت سے تقرر کرنا، اگر صحیح ہے، علامہ شامی تحریر کرتے ہیں:

”في التاتارخانية: الإسلام ليس بشرط فيه: أي في السلطان الذي يقلد“ (رد المحتار، كتاب القضاء، مبحث: يجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر، ولو كافرا، ۲۳/۸)۔

(تاتارخانیہ میں ہے کہ جو بادشاہ قاضی کا تقرر کرتا ہے، اس کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے)۔ اور دوسری جگہ تحریر کرتے ہیں:

”والإشارة بقوله: ”وهذا“ إلى ما أفاده كلام الفتح من عدم صحة تقلد القضاء من كافر، على خلاف ما مر عن التاتارخانية، ولكن إذا ولي الكافر عليهم قاضيا“ (۲۳/۸)۔

(اور اسی پر نفس کو اطمینان ہوتا ہے، اس کے ذریعہ اشارہ، اس بات کی طرف ہے، جو ”فتح القدير“ کی گفتگو سے نکلتی ہے، یعنی کافر کی طرف سے عہدہ قضا پر تقرر درست نہیں ہے، اور یہ اس کلام کے برخلاف ہے جو تاتارخانیہ سے منقول ہو کر گزرا، لیکن اگر کافر مسلمانوں کا قاضی کسی کو بنا دے، اور مسلمان اس پر راضی ہو جائیں، تو بلاشبہ اس کی تقرر درست ہوگی، اور ”البحر الرائق“ میں ہے:

”وأطلق في الجائر، فشمّل المسلم والكافر، كما ذكره مسكين معزيا إلى الأصل، وظاهره صحة سلطنة الكافر على المسلمين، وصحة توليته للقضاة“ (البحر الرائق، كتاب القضاء، فصل في التقليد ۶/۳۶۱)۔

(اور ظالم سلطان کو مطلق رکھا ہے، تو یہ مسلمان اور کافر دونوں کو شامل ہے، جیسا کہ ملا مسکین نے ”مبسوط“ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، اور اس سے یہ ظاہر یہ نکلتا ہے کہ مسلمانوں پر کافر کی سلطنت صحیح ہے، اور اس کا قاضی کا تقرر کرنا بھی صحیح ہے)۔

ان عبارتوں سے پتہ چلا کہ کافر سلطان اگر مسلمان حج کا تقرر عمومی معاملات کے لیے کرے، تو اسے مسلم قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی ہے۔

البتہ اگر مسلم حج اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت مسلم میاں بیوی کے درمیان فیصلہ فرقت کرے، اور وہ فیصلہ اسلامی قانون کے لحاظ سے درست ہو، تو ”بر فضیق“ اور ”درء مفسدہ“ کے تحت اس کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، تاکہ مسلمان عورت معصیت پر نہ رہے۔

لیکن بہتر یہ ہے کہ اس فیصلہ کی تنفیذ اسلامی پنچایت یا اسلامی مرکز کے ذریعہ ہو۔

۵- معاملات تین طرح کے ہیں: (۱) دیوانی معاملات (۲) تعزیری معاملات (۳) خانگی معاملات۔



اور قاضی کا مسلمان ہونا ان سارے معاملات میں شرط ہے، کیونکہ غیر مسلم کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں ہے، اور اس لیے بھی کہ قانون اسلامی کی روح کو وہی پہچان سکتا ہے، جو اس پر ایمان بھی رکھتا ہو، نیز شریعت کے مقاصد و اہداف کا ادراک وہی کر سکتا ہے جو اس پر عقیدہ رکھتا ہو، اور اس کی تطبیق کا خواہاں ہو، چنانچہ غیر مسلم حج اگرچہ اسلامی قانون کا علم رکھتا ہو، وہ اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کرنے کے لیے وہ ذہنی سرگرمی صرف نہیں کر سکتا ہے، جو کہ مطلوب ہے۔

تنویر البصار میں ہے: ”وأهله أهل الشهادة“ (تنویر البصار ۲۳/۸) (اور قضا کی اہلیت وہی رکھتا ہے، جو مسلمانوں کے خلاف شہادت کی ادائیگی کی اہلیت رکھتا ہے)۔

اور رد المحتار میں ہے: ”وحاصله: أن شروط الشهادة من الإسلام والعقل والبلوغ والحريّة، وعدم العمی، والحد في القذف، شروط لصحة توليته، ولصحة حكمه بعدها، ومقتضاه أن تقليد الكافر لا يصح“ (رد المحتار ۲۳/۸) (حاصل کلام یہ کہ شہادت کی شرطیں یعنی اسلام، عقل، بلوغ، آزادی، اندھا پن نہ ہونا، اور تہمت زنا میں سزا یافتہ نہ ہونا، قاضی بنائے جانے کی صحت کی، اور اس کے بعد اس کے فیصلہ کے صحیح ہونے کی شرطیں ہیں، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ کافر کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے)۔

اور ”البحر“ کے حوالہ سے تحریر کرتے ہیں: ”قال: في البحر: وبه علم أن تقليد الكافر صحيح، وإن لم يصح قضاؤه على المسلم، حال كفره“ (رد المحتار، کتاب القضاء ۲۳/۸)

”البحر الرائق“ میں لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ کافر کو قاضی بنانا صحیح ہے، اگرچہ کفر کی حالت میں مسلمان کے حق میں اس کا فیصلہ صحیح نہیں ہے)۔

اور ایک جگہ تحریر کرتے ہیں: ”ظهر من كلامهم حكم القاضي المنسوب في بلاد الدروز في القطر الشامي، ويكون درزيا، ويكون نصرانيا، فكل منهما، لا يصح حكمه على المسلمين، فإن الدرزي لامله له، كالمنافق والزنديق، وإن سمى نفسه مسلما، وقد أفتى في الخيرية بأنه لا تقبل شهادته على المسلم، والظاهر أنه يصح حكم الدرزي على النصراني، وبالعكس تأمل“ (رد المحتار، کتاب القضاء ۲۳/۸)۔

(فقہاء کے کلام سے اس قاضی کا حکم ظاہر ہو گیا جو ملک شام کے دروز علاقے میں مقرر ہے، جو درزی ہوتا ہے اور نصرانی ہوتا ہے، تو دونوں میں سے ہر ایک کا فیصلہ مسلمانوں کے معاملات میں درست نہیں ہے، کیونکہ درزی کا کوئی مذہب نہیں ہے، جیسے منافق اور زندقہ کا حال ہے، اگرچہ وہ اپنے آپ کو مسلمان کہیں اور ”الخیر“ میں فتویٰ دیا ہے کہ درزی کی شہادت مسلمان کے خلاف قبول نہیں ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ نصرانی پر درزی کا فیصلہ اور برعکس صحیح ہے، غور کرو)۔

جہاں تک کہ غیر مسلم عدالت کے فیصلہ کے اعتبار کا تعلق ہے تو اصل یہ ہے کہ ایک مسلمان غیر مسلم عدالت کی طرف رجوع نہ کرے، کیونکہ ایسی عدالت کی طرف مقدمہ لے جانا، جو غیر الہی قانون کے مطابق فیصلہ کرے، طاغوت کی طرف مقدمہ لے جانا ہے، جس کے انکار کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، ارشاد الہی ہے:

”ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك، وما أنزل من قبلك، يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت، وقد أمروا أن يكفروا به، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً“ (النساء: ۶۰)۔

(کیا آپ نے ان لوگوں پر نظر نہیں کیا، جو دعویٰ رکھتے ہیں کہ وہ اس (کتاب) پر ایمان لے آئے ہیں، جو آپ پر نازل کی گئی ہے، اور جو آپ سے قبل نازل ہو چکی ہے) (لیکن) چاہتے ہیں کہ اپنے مقدمات طاغوت کے پاس لے جائیں، حالانکہ انہیں حکم مل چکا کہ وہ اس کا انکار کریں، اور شیطان تو چاہتا ہی یہ ہے کہ انہیں دور دراز کی گمراہی میں ڈال دے)۔

لیکن جو شخص غیر اسلامی عدالت میں جانے پر مجبور کر دیا گیا ہو، اس طرح کہ اس کے خلاف دعویٰ قائم کر دیا گیا ہو، تو وہ مکرہ و مجبور کے حکم میں ہے، اور اس پر گناہ نہیں ہے، ارشاد الہی ہے: ”إلا من أكره، وقبله مطمئن بالإيمان“ (النحل: ۱۰۶) (سوائے اس کے جس پر جبر کیا گیا ہو، اور اس کا دل ایمان پر جما ہوا ہو)۔

بہتر یہ ہے کہ مسلمان آپس میں ہی صلح کر لیں یا کسی عالم دین یا اسلامی مرکز کے ذریعہ اپنے معاملات حل کر لیں، البتہ چونکہ سارے وضعی قوانین اسلامی

شریعت کے مخالف نہیں ہیں، لہذا اگر کسی کا حق ہو، یا وہ ظلم کا شکار ہو، اور حق کی وصولیابی یا ظلم کو دور کرنا قانونی عدالت میں مقدمہ لے جائے بغیر ممکن نہ ہو، تو اس کو اپنا حق وصول کرنے اور ظلم کو دور کرنے کے لیے غیر مسلم عدالت میں مقدمہ لے جانا درست ہوگا:

”لأن الضرورات تبيح المحظورات“ (ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں)۔

اور اگر غیر مسلم عدالت کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہو، تو مالی معاملات میں اس کا اعتبار ہوگا، عز بن عبد السلام تحریر کرتے ہیں:

”بل لو تعذرت العدالة في جميع الناس، لما جاز تعطيل المصالح المذكورة، بل قدمنا أمثل الفسقة فأمثلهم، وأصلحهم للقيام بذلك، فأصلحهم، بناء على انا إذا أمرنا بأمر أتينا منه بما قدرنا عليه، ويسقط عنا ما عجزنا عنه، ولا شك أن حفظ البعض أولى من تضييع الكل وقد قال شعيب - عليه السلام: ”إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت“ (بود: ۸۸) وقال الله: ”فاتقوا الله ما استطعتم“ (التغابن: ۱۶)، ”فعلق تحصيل مصالح التقوى على الاستطاعة، فكذلك المصالح كلها“ (قواعد الأحكام، فصل فيما يقدر في الظنون من ۲۰۰۰/۲۴، ط: دار المعارف، بيروت)۔

(بلکہ اگر عدالت تمام لوگوں میں متعذر ہو جائے، پھر بھی ذکر کردہ مصالح کو معطل کرنا درست نہ ہوگا، بلکہ فاسقوں میں سے بہتر کو مقدم کریں گے، پھر جو اس کے بعد بہتر ہو، اور شہادت کو انجام دینے کے لیے جو زیادہ لائق ہو، پھر اس کے بعد جو زیادہ لائق ہو، اس بنیاد پر کہ ہمیں جب کسی کام کا حکم دیا جائے، تو ہم اس میں سے اس کو انجام دیں گے، جس پر ہمیں قدرت ہوگی، اور ہم سے وہ چیز ساقط ہو جائے گی، جس سے ہم عاجز ہوں گے، اور اس میں شک نہیں کہ بعض کی حفاظت کل کو ضائع کرنے سے بہتر ہے، اور شعیب - علیہ السلام - نے فرمایا: ”میں تو صرف اپنی قدرت بھر اصلاح کرنا چاہتا ہوں“، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”سو جہاں تک تمہارے بس میں ہو، اللہ سے ڈرتے رہو“ تو اللہ تعالیٰ نے تقویٰ کے مصالح کی تحصیل کو استطاعت پر معلق کیا ہے، تو ایسے ہی سارے مصالح کا حکم ہوگا)۔

اور عبداللہ شنفیٹی تحریر کرتے ہیں: ”شهادة اللفيق، حيث وجد المستورون، أما إذا كان أهل البلد كلهم فساقًا، فقد نقل القراني في الذخيرة عن ابن أبي زيد، إن لم يوجد في جهة إلا غير العدول، أقيم أصلحهم، وأقلهم فجورًا للشهادة عليهم، ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم، لكيلا تضيع المصالح، قال: وما أظن أنه يخالف أحد في هذا، فإن التكليف مشروط بالإمكان، وفي المذهب لابن رشد أن الموضع إذا لم يكن فيه عدل، قبلت شهادة أفضلهم، ومثل هذا عن أحمد بن نصر“ (طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض العمل لعبدالله الشنفی ص ۲۵)۔

(مجموعہ کی گواہی وہاں ہوگی، جہاں مستور الحال لوگ پائے جاتے ہوں، رہا جبکہ شہر کے سارے لوگ فاسق ہوں، تو قرانی نے ”ذخیرہ“ میں ابن ابی زید سے نقل کیا ہے کہ اگر اس خطہ میں صرف غیر عادل پائے جائیں، تو زیادہ لائق اور کم برائی والے کو ان پر گواہی کے لئے کھڑا کیا جائے گا اور اسی کی مانند قضاة میں بھی لازم ہے، تا کہ مصالح ضائع نہ ہوں، اور انہوں نے کہا کہ میں نہیں سمجھتا کہ اس میں کوئی مخالفت کرے گا، کیونکہ تکلیف امکان کے ساتھ مشروط ہے، اور ابن رشد کی ”المذہب“ میں ہے کہ اگر وہاں عادل نہ ہوں، تو ان میں سے جو افضل ہو، اس کی گواہی قبول ہوگی، اور ایسا ہی احمد بن نصر سے منقول ہے)۔

اور خلیل مالکی لکھتے ہیں: ”وقبل للتعذر غير عدول، وإن مشركين“

(مختصر خلیل ۵۷۶، باب الخیار، التنازع أسباب رد المبیع ۱/۱۵۶، ط: دار الحدیث، القاہرہ، الطبعة الأولى ۱۹۳۶ھ/۲۰۰۵م)۔

(اور دشواری کی وجہ سے غیر عدول کی شہادت قبول کی گئی، اگرچہ وہ مشرک ہوں)۔

خرشی اس کی شرح میں لکھتے ہیں: ”یعنی أن المتبايعين إذا تنازعا في عيب في المبيع، فإنه يقبل في معرفته غير العدول، وإن مشركين“ (شرح مختصر خلیل للخرشی، فصل في بيع الخیار ۵/۱۳۹، جلد اور صفحہ مکتبہ شاملہ کے مطابق ہے)۔

(یعنی اگر بائع اور مشتری میں بیع کے اندر پائے جانے والے عیب میں اختلاف ہو جائے، تو اس کی معرفت میں غیر عادل کا قول قبول کیا جائے گا، اگرچہ وہ مشرک ہوں)۔

اور کافر کی گواہی مسلمان کے خلاف وصیت میں امام احمد کے نزدیک قبول ہے، ارشاد الہی ہے: "أَوْ آخِرَانِ مِنْ غَيْرِ كَهْمَا" (المائدہ: ۱۰۶) (یا دوسرے تمہارے غیروں میں سے، اگر تم سفر میں ہو)۔

ابن کثیر تحریر کرتے ہیں: "وهذان شرطان لجواز استشهاد الذميين عند فقد المؤمنين، أن يكون ذلك في سفر. وأن يكون في وصية، كما صرح بذلك شريح القاضي ... وقد روى نحوه عن الإمام أحمد بن حنبل ... رحمه الله تعالى ... وهذه المسألة من أفراد، وخالفه الثلاثة، فقالوا: لا تجوز شهادة أهل الذمة على المسلمين، وأجاز أبو حنيفة فيما بين بعضهم بعضاً" (تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر اسماعیل بن عمر (۵۷۷۳) ۲ / ۸۹۱ ۷۹۰، ط: مؤسسة الريان، بیروت، الطبعة الثالثة ۱۳۲۸ھ، ۲۰۰۷م)۔

(اور یہ دو شرطیں ہیں مسلمانوں کے عدم موجودگی میں ذمی کافر کو گواہ بنانے کے جواز کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ سفر میں ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ وصیت میں ہو، جیسا کہ شریح قاضی نے اس کی صراحت کی ہے..... اور اسی کی مانند امام احمد سے مروی ہے، اور یہ مسئلہ ان کے تفردات میں سے ہے، اور ائمہ ثلاثہ نے ان کی مخالفت کی ہے، اور کہا ہے کہ مسلمانوں کے خلاف ذمی کافروں کی شہادت جائز نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہ نے ذمیوں کی شہادت ایک دوسرے کے خلاف جائز قرار دیا ہے)۔

ان عبارتوں سے پتہ چلا کہ مجبوری میں کافروں کی شہادت انگیز کی جاسکتی ہے، لہذا مسلم اقلیت کے حالات کے پیش نظر مالی معاملات میں غیر مسلم عدالت کے فیصلہ کا اعتبار ہوگا، اگر وہ فیصلہ اسلامی قانون سے ہم آہنگ ہو۔

### خلاصہ بحث:

- ۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ میرے رشتہ ازدواج کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، تو اسے تفویض مقید جو مجلس کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی ہے، مان سکتے ہیں، پھر بھی احتیاط یہ ہے کہ عدالت کے فیصلہ کے بعد شوہر خود بھی طلاق دے دے۔
- ۲- شوہر کی دستخط تفویض طلاق نہیں ہے، اور عدالت کا فیصلہ شرعاً غیر معتبر ہے، یا تو شوہر خود طلاق دے دے، یا اسلامی پنچایت یا اسلامی مرکز اس کی طرف سے طلاق کا فیصلہ کرے۔
- ۳- اس صورت میں بھی عدالت کا فیصلہ غیر معتبر ہے، اگر عورت شوہر کے ساتھ کسی قیمت پر رہنا نہ چاہے اور نہ ہی خلع کے لیے تیار ہو، تو عورت کو معصیت پر برقرار رہنے سے بچانے کے لیے شوہر پر لازم ہے کہ خود طلاق دے دے، ورنہ اسلامی مرکز اس کی طرف سے طلاق دے دے۔
- ۴- مسلم جج کو مسلم قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی ہے، البتہ اس کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہو، تو اس کا اعتبار ہو سکتا ہے۔
- ۵- اصولی اعتبار سے غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے معاملات کا فیصلہ کرنے کی اہلیت مسلوب ہے، البتہ اگر اس کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق صحیح ہے، تو ضرورت کے تحت مالی معاملات میں اس کا اعتبار ہوگا۔





## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا فیصلہ

مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی ؒ

جن امور میں قاضی کی ضرورت ہے اس قاضی سے ”شرعی قاضی“ مراد ہے جس کے لیے (۱) عاقل (۲) بالغ (۳) آزاد (۴) مسلمان (۵) سمیع (۶) بصیر (۷) قادر الکلام ہونے پر اتفاق ہے، البتہ عدالت، ذکوریت اور اجتہاد بھی ضروری ہے یا نہیں حنفیہ کے یہاں ضروری نہیں جب کہ دوسرے فقہاء ان کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ (دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/۳۳۹ کتاب آداب القاضی، مطبوعہ زکریا دیوبند ۱۴۱۹، الإقناع للخطیب ۳۱۸/۳، مطبوعہ مصر ۱۳۴۰، فتح المعین ۲۸۳ مطبوعہ مکتبۃ الباز ۱۳۲۳ باب القضاء)۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء کی رائے ہے کہ جو ممالک دار الحرب کے زمرے میں ہیں وہاں حدود اور ان کے ملحقات لعان وغیرہ کا نفاذ نہیں ہوگا۔ البتہ کچھ وہ احکام جن کا تعلق عقود و فسخ یا ادائے طاعات سے ہے اور بعض اوقات قاضی و حاکم کے فقدان سے بہت سے مصالح متاثر ہوتے ہیں ایسے مسائل کے بارے میں متعدد علماء کی تصریح اس طرح ملتی ہے کہ اس حد تک خصوصی دار القضاء یا شرعی پنچایت سے استفادہ کر کے فیصلہ کرایا جاسکتا ہے، البحر الرائق میں ہے:

”وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقليد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة في بلاد المغرب الآن وبلنسية وبلاد الحبشة وأقروا المسلمين عندهم على مال يؤخذ منهم يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليًا فيولي قاضيًا أو يكون هو الذي يقضى بينهم“ (البحر الرائق ۶/۲۷۲، كتاب القضاء، مطبوعہ كونه پاکستان)۔

(جب کسی ملک میں نہ سلطان ہو اور نہ ایسا حاکم ہو جس کی طرف سے قاضی کا مقرر کیا جانا درست ہو جیسا کہ بعض بلاد اسلامیہ ہیں جن پر کافروں کا غلبہ ہو چکا ہے جیسے کہ قرطبہ، بلنسیہ اور حبشہ ہیں کہ مسلمانوں سے کچھ خراج وصول کر کے یہاں کے حکمرانوں نے یہاں کے قیام کو باقی رکھا تو ایسی صورت میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ہی میں سے بہ اتفاق رائے والی مقرر کر لیں اور وہ والی یا تو خود مسلمانوں کے تنازعات کا فیصلہ کرے یا اس کام کے لیے کسی اور کو قاضی مقرر کرے)۔

نیز لکھتے ہیں: ”وأما في بلاد عليها ولاية الكفارة فيجوز للمسلمين إقلمة الجمعة والأعياد ويصير القاضي قاضيًا بتراضي المسلمين ويجب عليهم طلب والٍ مسلم“ (حوالہ بالا ۶/۲۷۲)۔

(وہ ممالک جہاں حکمران کفار ہیں مسلمانوں کے لیے جمعہ و عیدین کی اقامت درست ہے اور وہاں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے مقرر ہونے والا قاضی، قاضی متصور ہوگا نیز مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی مسلمان والی کا مطالبہ کریں)۔

کچھ اسی طرح کی بات فتاویٰ بزازیہ میں بھی موجود ہے (دیکھئے: فتاویٰ بزازیہ علی الہندیہ، کتاب السیر، الفصل الثالث فی الحظر والإباحة ۶/۳۱۱ مطبوعہ: بیروت لبنان ۱۴۰۰ھ)۔

مخادم مدرسہ حسینیہ کایم کلم کیرالا۔

حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے جس وقت ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا تو اس وقت انہوں نے قاضیوں کے باب میں بھی ایک معتدل اور مؤقر فتویٰ جاری کیا جو حسب ذیل ہے:

”اگر دارالحرب میں کفار کی طرف سے مسلمانوں کے لیے کوئی والی مقرر ہو تو اس کی اجازت سے جمعہ قائم کرنا درست ہے، ورنہ مسلمانوں کو چاہئے کہ ایک شخص کو جو امین اور دیانت دار ہو اپنا سردار قرار دے لیں کہ اسی کی اجازت سے جمعہ و عیدین کا قیام، ایسے نابالغ بچوں کا نکاح جن کا کوئی ولی نہ ہو، یتیموں کے مال کی حفاظت، نزاعی مقدمات میں شریعت کے متعین کردہ حصے کے مطابق وراثت کی تقسیم وغیرہ عمل میں آئے، نیز امور سلطنت میں کوئی مداخلت اور خلل اندازی بھی نہ کی جائے۔ (فتاویٰ عزیز یہ ۱/۳۲ بحوالہ جدید فقہی مسائل مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ۳/۲۲۸)۔

اگر دارالقضاء کا نظام قائم نہیں ہو سکتا ہے تو ایسے وقت میں ”شرعی پنچایت“ جو فقہائے مالکیہ کی اصطلاح میں ”جماعۃ المسلمین“ سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ پیش آمدہ مسائل: نکاح و طلاق وغیرہ کو حل کر سکتی ہے۔ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بڑی تفصیل سے اس نقطہ پر بحث کیا ہے، حضرت ”شرعی پنچایت“ کے شرائط و قیود کو ذکر فرماتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

(۱) کم از کم تین آدمیوں کی جماعت ہو، ایک یا دو آدمی فیصلہ کریں تو وہ معتبر نہیں۔

(۲) اس جماعت کے تمام ارکان کا عادل ہونا شرط ہے اور عادل وہ شخص ہے جو تمام کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو اور صغائر پر مصر نہ ہو، اور اگر کوئی گناہ سرزد ہو جاتا ہو تو فوراً توبہ کر لیتا ہو، لہذا سود خور، اور رشوت لینے والا، داڑھی منڈانے والا، جھوٹ بولنے والا، اور بے نمازی اس جماعت کا رکن نہیں بن سکتا۔

اگر بد قسمتی سے کسی جگہ کے بااثر لوگ دین دار نہ ہوں تو یہ تدبیر کر لی جائے کہ وہ بااثر اشخاص چند دین داروں کو اختیار دیدیں تاکہ شرعاً فیصلہ کی نسبت دین دار جماعت کی طرف ہو، اور ان بااثر اشخاص کو کوشش کا ثواب حاصل ہو جائے۔

فیصلہ میں علماء کی شرکت لازم اور شرط ہے، صرف عوام کی جماعت کا فیصلہ حکم قاضی کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، اس لیے اولاً تو یہ چاہیے کہ جماعت کے سب ارکان اہل علم ہوں، اور اگر یہ میسر نہ ہو تو کم از کم ایک معاملہ فہم عالم کو ضرور جماعت کا رکن بنائیں اور دوسرے ارکان معاملہ کے تمام پہلوؤں کو ان عالم سے خوب سمجھ کر رائے قائم کریں، اور اگر کسی جگہ یہ بھی ممکن نہ ہو تو یہ چاہیے کہ جماعت کے سب ارکان اہل علم ہوں، اور اگر کسی جگہ یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر یہ لازم ہے کہ جماعت کے ارکان معاملہ کی روئداد مکمل کر کے علمائے محققین سے ہر جزئیہ کا حکم دریافت کر لیں، اور جو ان کا فتویٰ ہو اس کے موافق فیصلہ کیا جائے، اگر ایسا نہ کیا بلکہ عوام نے محض اپنی رائے سے فیصلہ کر دیا تو وہ حکم نافذ نہ ہوگا، اور فیصلہ بالکل بے کار اور غیر معتبر رہے گا، اگرچہ وہ فیصلہ شریعت کے موافق بھی ہو۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ جماعت مسلمین کے سب ارکان متفقہ فیصلہ دیں، اگر رائے مختلف رہے اور کثرت رائے کی بنا پر فیصلہ کرنا چاہیں تو وہ فیصلہ معتبر نہ ہوگا، پس اگر ارکان میں اختلاف رہے تو مقدمہ خارج کر دیا جائے (دیکھئے: الحیلۃ الناجزہ ۴۳-۷۶)۔

۱- غیر شرعی عدالت میں فیصلہ طلاق کا حکم:

غیر مسلم عدالت میں شوہر کا درخواست پیش کرنا تفویض و تحکیم تو نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ تفویض کا تعلق زوجین سے ہوتا ہے، الا یہ کہ اجنبی کو اس کی مشیت پر چھوڑ دیا جائے، اور تحکیم میں قاضی کے شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، جبکہ قاضی اور حج، صورت مذکورہ میں کافر ہے، ہاں اس کو توکیل مانا جاسکتا ہے، توکیل کے لیے اسلام شرط نہیں ہے، صرف ذی عقل ہونا، اور صحیح التصرف ہونا کافی ہے علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

”وکذا ردة الوکیل لا تمنع صحة الوكالة فتجوز وكالة المرتد بأن وكل مسلم مرتدًا، لأن وقوف تصرفات المرتد لوقوف ملکہ والوکیل يتصرف في ملك الموكل وإنه نافذ التصرفات“ (بدائع الصنائع: ۱۶/۵ کتاب الوكالة مطبوعہ:

ذکر یا دیوبند)۔

(اسی طرح وکیل کا مرتد ہونا وکالت کی صحت کے لیے مانع نہیں ہے، لہذا مرتد کی وکالت صحیح ہے۔ بایں طور کہ کوئی مسلمان کسی مرتد کو وکیل بنا دے، اس لیے کہ مرتد کے تصرفات کا (اس کے عود الی الاسلام پر) موقوف ہونا اس کی ملکیت کے موقوف ہونے کی وجہ کر ہے، لیکن (زیر بحث مسئلہ میں) وکیل موکل کے ملک میں تصرف کر رہا ہے، نیز وکیل جائز التصرف ہے)۔

علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

”ما يرجع إلي الوكيل فالعقل فلا يصح توكيل مجنون وصبي لا يعقل، لا البلوغ والحريية وعدم الردة فيصح توكيل المرتد ولا يتوقف“ (البحر ۱۳۰/۷ کتاب الوکالۃ، مطبوعہ: پاکستان)۔

(وکیل کے لیے جو چیزیں ضروری ہیں ان میں سے عقل ہے، لہذا پاگل اور غیر ممیز بچے کو وکیل بنانا جائز نہیں، نفس بلوغ، حریت، اور عدم ارتداد شرط نہیں ہے، لہذا مرتد کو وکیل بنانا صحیح ہے، یہ (اس کے عود الی الاسلام پر) موقوف بھی نہیں ہے)۔

اس لیے غیر مسلم حج کے فیصلہ کو تصرف وکیل تصور کیا جائے گا، اور اس طرح عورت مطلقہ ہو جائے گی۔

عورت کی طرف سے غیر شرعی عدالت میں درخواست تفریق:

عورت کو طلاق لینے کا حق مستقل نہیں ہے، لیکن بعض احوال میں عورت طلاق کا مطالبہ کر سکتی ہے، نیز اس کو حق ہے کہ ان تمام معاملات کا وکیل دوسرے کو بنا دے، علامہ کا سانی تحریر فرماتے ہیں:

”ويجوز بالنكاح والخلع والصلح عن دم العمد والكتابة“ (بدائع الصنائع ۲۰/۵ کتاب الوکالۃ مطبوعہ: زکریا)۔  
(نکاح، خلع، صلح عن دم العمد اور معاملہ کتابت کی توكيل جائز ہے)۔

لہذا عورت اگر غیر شرعی عدالت میں مطالبہ تفریق کی درخواست پیش کرتی ہے تو اس کو عورت کی طرف سے عدالت کے کافر قاضی کو خلع کا وکیل بنانا متصور ہوگا۔

”والضابط فيه أن كل من يصح أن يتصرف بالخلع لنفسه جاز توكيله، ووكالته ذكراً أو أنثى، مسلماً أو كافراً، محجوراً عليه أو رشيداً، لأن كل واحد منهم يجوز أن يوجب الخلع فصح أن يكون وكيلاً وموكلاً فيه“  
(الموسوعة الفقهية ۱۹/۲۵۱ مادة: خلع، مطبوعہ: الكويت)۔

(ضابطہ یہ ہے کہ جو شخص بھی اپنے لیے خلع کر سکتا ہے تو دوسرے کو اس کے لیے وکیل بنانا، اور دوسرے کے خلع کا وکیل بنانا جائز ہے مذکر ہو یا مؤنث، مسلمان ہو یا کافر، ممنوع التصرف ہو یا ماذون التصرف، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے جائز ہے کہ خلع کا ایجاب کرے تو وکیل اور موکل ہونا بھی صحیح ہے)۔

اب سوال یہ ہے کہ جب عورت درخواست دیتی ہے تو عدالت شوہر کو طلب کرتی ہے اور دستخط کا مطالبہ کرتی ہے۔ نیز شوہر دستخط کر بھی دیتا ہے تو شوہر کے اس طرز عمل کی کیا حیثیت ہوگی، کیا اس کی طرف سے بھی توكيل بالطلاق ہوئی؟ پھر اگر توكيل بالطلاق ہے تو کیا قاضی واحد جانہن کا وکیل ہو سکتا ہے؟

اتنی بات تو غالباً متفق علیہ معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کا دستخط، توكيل بالطلاق پر دلالت کرتا ہے، جامعین موسوعہ نے مختلف کتابوں کے حوالے سے یہ بات لکھی ہے:

”اتفق الفقهاء على أن الإيجاب في عقد الوكالة يتحقق بالخط أو الكتابة الدالة على ذلك؛ لأن الكتابة فعل يدل على المعنى“۔

”ومثل الحنفية بذلك بما لو أرسل أحد لآخر غائب كتاباً معنوئاً ومرسوماً بتوكيله إياه بأمرها وقبل الآخر“



الوكالة انعقدت“ (الموسوعة: ۱۱/۲۵ مادة: وكالة، مطبوعه: الكويت).

(تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عقد وکالت میں ایجاب خط یا اس پر دلالت کرنے والی کتابت کے ذریعہ ہو جاتا ہے، اس لیے کہ کتابت ایک فعل ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے۔

حنفیہ نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے غائب شخص کو کوئی واضح تحریر اس کی توکیل کی بابت بھیج دے اور دوسرا اس کو قبول کر لے تو وکالت منعقد ہو جاتی ہے۔

رہا دوسرا مسئلہ کہ شخص واحد جانبین کا وکیل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ تو حنفیہ کا عام اصول خلع کے باب میں یہی ہے کہ فرد واحد جانبین کا وکیل نہیں ہو سکتا، غالباً دوسرے فقہاء کی بھی یہی رائے ہے، البتہ امام محمد رحمہما اللہ، خلع کو نکاح پر قیاس کرتے ہوئے فرد واحد کے لیے جانبین کی توکیل کو جائز سمجھتے ہیں، ابن نجیم تحریر فرماتے ہیں:

”والواحد لا يصلح في الخلع وكيلاً من الجانبين بل وكلت رجلاً بالخلع فوكله الزوج أيضاً سواء كان البديل مسمى أو لا، وعن محمد: أنه يصح كذا في البزازیة“ (البحر الرائق ۲/۱۵۷، كتاب الطلاق، باب الخلع).

(شخص واحد خلع میں جانبین کا وکیل نہیں بن سکتا یا اس طور کہ عورت ایک شخص کو خلع کا وکیل بنائے بعد شوہر بھی اسی کو وکیل بنا دے، خواہ عوض مسمی ہو یا نہ، البتہ امام محمد کے نزدیک ایسا صحیح ہے جیسا کہ بزازیہ میں ہے۔)

لہذا موجودہ صورت حال میں امام محمد کے قول کو اختیار کر کے عدالت کے اس فیصلہ کو خلع ماننا جائز ہونا چاہئے، نیز عورت پر مال بھی لازم نہیں ہوگا، اس لیے کہ بے غیر التزام مال عورت پر مال لازم نہیں ہوتا ہے۔

”فلن خالعهما أو طلقها بخمر أو خنزير، أو ميتة وقع بائن في الخلع، رجعي في غيره مجاناً“ (كنز الدقائق على هامش البحر ۲/۷۷ مطبوعه، پاکستان).

(اگر شوہر نے خلع کیا شراب، یا خنزیر، یا مردار کے عوض تو خلع کی صورت میں طلاق بائن ورنہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور مال لازم نہیں ہوگا۔)

”ولو اتفقا على الخلع وقالت: بغير جعل، فالقول لها، لأن صحة الخلع لا تستدعي البديل فتكون منكراً فيكون القول لها“ (البحر الرائق ۲/۷۷، كتاب الخلع، مطبوعه پاکستان).

(اگر میاں بیوی دونوں خلع پر متفق ہو جائیں اور بیوی بغير عوض کا دعویٰ کرے تو عورت کے قول کا اعتبار ہے، اس لیے کہ خلع کا صحیح ہونا بدل پر موقوف نہیں، لہذا عورت بدل کی منکر ہوئی اس لیے عورت کے قول کا اعتبار ہوگا۔)

ہاں اگر شوہر دستخط نہ کرے اور اس کی طرف سے عدم آمادگی کا اظہار ہو جائے تو چوں کہ طلاق خالص شوہر اور قاضی یا اس کے قائم مقام کا حق ہے، اس لیے کافر جج کے فیصلہ سے تفریق واقع نہیں ہوگی، اب ایسی صورت میں امام مالک کے مسلک کے مطابق جماعت المسلمین یا شرعی پنچایت بنا کر مسئلہ کو حل کر لیا جائے ایسا شاید کچھ مشکل بھی نہیں ہے۔ آسانی سے تین افراد پر مشتمل جماعت تشکیل پاسکتی ہے جو وقتی مصلحت کو مد نظر رکھتے ہوئے میاں بیوی کے باہمی نزاع کو یا تو تفریق کے ذریعہ یا صلح و مصالحت سے حل کر سکتی ہے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب کا فتویٰ اس کی تائید کر رہا ہے جو کفایت المفتی میں ایک سوال کے جواب میں مرقوم ہے۔

سوال: ۱۵۷ مطابق ۱۹۳۸ء میں ہندوستان میں خاوند نے بیوی پر زنا کی تہمت لگائی جس پر عورت نے عدالت میں مقدمہ دائر کیا اور عدالت کے غیر مسلم جج نے فریقین کے دعوے اور جواب اور شہادتیں سننے کے بعد نکاح کا حکم صادر فرمایا۔

جواب: ۲۵۸: عورت کو لازم ہے کہ کسی مسلمان مجسٹریٹ کے سامنے اپنا معاملہ پیش کرے خواہ وہ جدید فیصلہ حاصل کر لے یا سابق فیصلہ کی اس سے

تمفیذ کرالے اس کے بعد نکاح ثانی کر سکے گی..... الخ (کفایۃ المفتی بحوالہ: اسلامی قانون نکاح و طلاق، مؤلف: حضرت مولانا یعقوب قاسمی، مطبوعہ: شرعی کونسل برطانیہ)۔

### غیر مسلم عدالت میں مسلم قاضی:

اصل مسئلہ یہ ہے کہ قاضی کے تقرر کا حق مسلمانوں کو ہے یا سلطان وقت کو، اگر شق ثانی اختیار کیا جائے جیسا کہ بزازیہ کی عبارت سے واضح ہو رہا ہے تب تو یوں کہا جائے گا کہ عام حالات میں سلطان وقت ہی کو اختیار ہے لیکن بوقت ضرورت جماعت مسلمین بھی اپنا قاضی مقرر کر سکتے ہیں۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

”يجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر أى الظالم ولهذا ظاہر فی اختصاص تولیة القضاء بالسلطان ونحوه كالخليفة حتى لو اجتمع أهل بلدة على تولیة واحد القضاء لم یصح بخلاف ما لو ولوا سلطاناً بعد موت سلطانهم كما فی البزازیة۔“

قلت: وهذا حیث لا ضرورة وإلا فلهم تولیة القضاء أيضاً“ (رد المحتار: ۸/۲۱ کتاب القضاء، مطلب: أبو حنیفہ دعی الی القضاء ثلاث مرات فانی مطبوعه دار الکتاب دیوبند)۔

(قضاء قبول کرنا منصف اور ظالم حاکم کی طرف سے جائز ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ قضاء کی سپردگی سلطان اور خلیفہ وغیرہ کے ساتھ خاص ہے۔ حتیٰ کہ اگر پورے اہل شہر کسی کو قاضی بنانے پر متفق ہو جائیں تو صحیح نہیں، ہاں اگر اہل شہر کسی کو حاکم کی موت کے بعد حاکم بنانا چاہیں تو جائز ہے، جیسا کہ بزازیہ میں ہے۔

میرا (علامہ شامی) خیال ہے کہ یہ اس وقت ہے جہاں ضرورت نہیں، ورنہ مسلمانوں کو حق ہے کہ کسی کو قاضی بنا دے)۔

یایوں کہا جائے گا کہ بنانے والے کا مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے۔ علامہ حصکفی و شامی وغیرہ کی تائید بھی اسی رائے کو حاصل ہے۔

”ولو کافراً، فی التتارخانیة: الإسلام لیس بشرط فیہ أى فی السلطان الذی یقلد“ (رد المحتار ۸/۲۱ حوالہ بالا) (اگرچہ کافر ہو، تا تارخانیہ میں ہے کہ اس سلطان کے لیے اسلام شرط نہیں ہے جو قاضی بنا رہا ہے)، اور اگر شق اول اختیار کیا جائے کہ اصل قاضی بنانا مسلمانوں کا کام ہے، حاکم وقت تو محض مسلمانوں کا نائب ہے۔ اور وہ اس لیے کہ قوت تمفیذ اس کے ہاتھ میں ہے تو یہاں کہا جائے گا کہ کافر حکومت کی طرف سے تقرر کی تولیت قضا کے حق کی بنا پر نہیں بلکہ مسلمانوں کے نائب ہونے کی حیثیت کی وجہ سے ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

”وفی الفتح: وإذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منه كما هو فی بعض بلاد المسلمین غلب علیہم الکفار کقرطبة الآن ینبغ علی المسلمین أن یتفقوا علی واحد منهم یجعلونه والیاً فیولی قاضیاً ویکون الذی یقضی بینہم“ (رد المحتار ۸/۲۲ کتاب القضاء، مطلب: فی حکم تولیة القضاء فی بلاد تغلب علیہا الکفار مطبوعه: دار الکتاب دیوبند)۔

(اور جب نہ تو بادشاہ ہو اور نہ ہی ایسا شخص جس کی جانب سے قاضی بنا جائز ہو جیسا کہ بعض مسلم ممالک میں ہے جن پر کفار کا غلبہ ہے، مثلاً اس وقت کا قرطبة، تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے میں سے کسی پر اتفاق کر کے حاکم بنا لے جو قاضی کا تعین کرے، اور وہی قاضی مسلمانوں کے مابین فیصلہ کرے)۔

مذکورہ بالا توضیح سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم عدالت کا مسلمان قاضی یا تو حکومت وقت کا بنایا ہوا ہے اور اس کو یہ حق حاصل ہے یا مسلمانوں کا نائب بن کر قاضی بنایا ہے، یا پھر مسلمانوں کا مخصوص حق تھا جس کو حکومت نے انجام دیا ہے لہذا ایسا مسلمان قاضی اگر شریعت کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔ نیز حکومت وقت کی جانب سے کوئی ممانعت بھی نہیں ہے تو یقیناً وہ قاضی شرعی کا فیصلہ ہوگا۔

## غیر مسلم حج کی حیثیت:

قاضی شرعی کے لیے تمام فقہاء، اسلام کی شرط لگاتے ہیں لہذا غیر مسلم حج قاضی شرعی نہیں ہو سکتا ہے۔

قاضی شرعی کی عدالت میں چار قسم کے مقدمات آتے ہیں:

- ۱- خالص حقوق اللہ جیسے حدود وغیرہ۔
  - ۲- خالص حقوق العباد مثلاً مطالبہ قرض وغیرہ۔
  - ۳- حقوق اللہ و حقوق العباد سے مرکب حق لیکن اللہ کا حق غالب ہو جیسے حد قذف، حد سرقہ وغیرہ۔
  - ۴- حقوق اللہ و حقوق العباد سے مرکب حق لیکن بندے کا حق غالب ہو جیسے قصاص وغیرہ
- (رد المحتار: ۲۲/۸ کتاب القضاء، مطلب: الحکم الفعلی مطبوعہ: دار الکتاب دیوبند)۔

لیکن غیر مسلم قاضی، شاہد نہیں ہو سکتا اس میں صرف وکیل کی شان رہ جاتی ہے، لہذا ایسے تمام معاملات جن میں توکیل جائز ہے اور قاضی شرعی کی راست ضرورت اس معاملہ کی تنفیذ کے لیے نہیں ہے تو ان تمام امور کی تنفیذ غیر مسلم عدالت سے ہو سکتی ہے۔

لہذا وہ حقوق جو خالص اللہ کے ہیں ان میں غیر مسلم حج کا فیصلہ، شرعی فیصلہ نہیں ہے، اسی طرح وہ امور جن میں دعویٰ کی ضرورت ہے جیسے حد سرقہ و حد قذف وغیرہ ان کی بابت کا اختیار غیر مسلم عدالت کو نہیں، ہاں وہ حقوق جو بندے کے ہیں خواہ حقوق اللہ میں سے بھی ہو لیکن دعویٰ کی راست حاجت نہیں جیسے قرض وغیرہ کی ادائیگی یا قصاص کی تنفیذ وغیرہ، ان امور میں غیر مسلم قاضی فریقین کا وکیل ہو کر معروف طریقے سے فیصلہ کر سکتا ہے۔

شامی میں ہے:

”تسمع الشهادة بدون الدعوى في الحد الخالص والوقف وعتق الأمة وحریتها الأصلية وفيما تمحض لله تعالى كرمضان وفي الطلاق والإيلاء والظهار سوى حد القذف وكذا حد السرقة لما تقدم في محله أن طلب المسروق منه المال شرط القطع“۔

زاد الحموی ثامنہ: وهي اشتراط الإمام لاستيفاء الحدود دون القصاص (رد المحتار: ۱۰/۱۵۲ کتاب الجنایات، فصل فيما يوجب القود وما لا يوجب مطبوعہ: دار الکتاب دیوبند)۔

(گواہی بے غیر دعویٰ کے بھی قبول ہوگی حد خالص، وقف، باندی کی آزادی، اور اس کی ذاتی حریت اور ان احکام میں جو خالص حقوق اللہ میں سے ہیں، جیسے رمضان اور طلاق، ایلاء، ظہار میں سوائے حد قذف، اور حد سرقہ جیسا کہ اپنے مقام پر آچکا ہے کہ مسروق منہ کا مال طلب کرنا قطع کی شرط ہے۔ حموی نے (حد اور قصاص کے مابین) آٹھواں فرق زیادہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام حدود کے لیے شرط ہے، قصاص میں نہیں)۔

ہندیہ میں ہے:

”وإذا قتل الرجل عمداً وله ولي واحد فله أن يقتله قصاصاً قضي القاضي به أولم يقض“

(رد المحتار: ۱۰/۱۵۲ کتاب الجنایات، فصل فيما يوجب القود الخ)۔

(اور اگر عمداً ایسا شخص مقتول ہو جس کا ایک ہی ولی ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ قاتل کو قصاصاً قتل کر دے، قاضی فیصلہ کرے یا نہ کرے)۔





## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مفتی محمد اشرف قاسمی

۱- قاضی شرعی خواہ وہ حکومت اسلامیہ کی طرف سے ہو یا جماعت مسلمین کی طرف سے، اسکے فیصلے شرعاً نافذ ہوں گے، اس لیے کہ اسے ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے۔ البتہ تولیت قضا کے لیے ضروری ہے کہ وہ قاضی مسلمان ہو

”ولا تصح ولایة القاضي حتى یجتمع فی المولی شرائط الشهادة من الإسلام والتکلیف والحریة“ (الهندیة: ۲/۳۰۷) معلوم ہوا کہ قاضی یا حج کا مسلمان ہونا ضروری ہے ورنہ اس کے فیصلے مسلمانوں کے حق میں نافذ نہیں ہوں گے، لہذا شوہر اگر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہذا میرے حق میں اس رشتے کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، اور اس کے بعد عدالت ضابطے کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے، اس صورت میں محض حج کے فیصلہ کی وجہ سے وقوع طلاق کا حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے، کیوں کہ شرعاً اسے ولایت حاصل نہیں ہے، البتہ اس صورت میں شوہر نے خود ہی درخواست دے کر ازدواج ختم کرنے کی بات کہی ہے، تو یہ درحقیقت تفویض ہے، اور شوہر کو شریعت نے یہ حق دیا ہے کہ وہ خود بھی طلاق دے سکتا ہے اور کسی کو طلاق تفویض بھی کر سکتا ہے۔

”إن الزوج كما یملك التطلاق بنفسه یملك أن ینیب عنه غیره فیہ، فله أن یفوض الطلاق إلى غیره، ویكون التفویض بتعلیق أمر الطلاق علی مشیة الأجنبي“ (ابو زہرة: الأحوال الشخصیة / ص ۲۳۵)۔

(شوہر جس طرح خود طلاق دے سکتا ہے، وہ کسی کو اپنا نائب بھی بنا سکتا ہے، لہذا اسے غیر کو تفویض طلاق کی اجازت ہے، اور یہ تفویض ایسی ہوگی کہ گویا اس نے اس اجنبی کی مشیت پر طلاق کو معلق کر دیا ہے، یعنی وہ اجنبی اگر چاہے تو طلاق دے اور اگر چاہے تو نہ دے)۔

فقہاء کی عبارات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کسی کو بھی تفویض کی جاسکتی ہے، یعنی اسلام کی شرط فقہاء نے ذکر نہیں کی ہے، صرف یہ ضروری ہے کہ مفوض الیہ صبی یا مجنون نہ ہو، شامی کی درج ذیل عبارت سے اس کی طرف رہنمائی ہوتی ہے:

”إذا قال لرجل ذالك“أی قال له طلق امرأتی“أراد بالرجل العاقل احترازًا عن الصبی والمجنون“ (ابن عابدین: رد المحتار ۲/۵۷۷)۔

لہذا اس درخواست کو تفویض قرار دیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر غیر مسلم حج طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتا ہے تو یہ سمجھا جائے گا کہ شوہر کی تفویض پر اس نے اس طلاق کا فیصلہ کیا ہے، لہذا شرعاً اس کا اعتبار کرنا درست ہوگا۔

۲- شریعت مطہرہ نے عورت کو طلاق کا حق نہیں دیا ہے، صرف دو صورتوں میں وہ شوہر کی رائے کے خلاف بھی طلاق کی حقدار قرار پاتی ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ خود شوہر نے طلاق تفویض کر دی ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے قاضی شرعی کی عدالت میں مقدمہ دائر کیا ہو اور قاضی نے بہ وجوہ شرعیہ تفریق کا فیصلہ کر دیا ہو۔

ظاہر ہے اس صورت میں صرف یہ ہوا ہے کہ عدالت نے شوہر کو بلا کر یہ دستخط لے لیا ہے کہ جو فیصلہ ہوگا، تم کو منظور کرنا ہوگا۔ اور اس نے محض عدالت کے دباؤ میں قانونی مجبوریوں کے پیش نظر ایک تحریر دے دی ہے۔ ہمارے فقہاء اس امر میں متفق ہیں کہ جو طلاق جبراً تحریر کرائی جائے وہ نافذ نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ

علی جامعہ مظہر سعادت ہانسوٹ، گجرات۔

ہے کہ تحریری طلاق زبانی کے مقابلے میں ضرور مٹا جائز ہے، اور چونکہ یہاں ضرورت نہ تھی اس لیے طلاق جائز نہیں ہے، یہ الفاظ دیگر اگر تحریر ضرور مٹا ہو مثلاً گونگے کی طلاق تو امام ابوحنیفہؒ و صاحبین کے نزدیک واقع ہو جائے گی۔ چنانچہ جب فقہاء کے نزدیک بلا ضرورت تحریر سے طلاق کا وقوع نہیں ہوتا تو جو طلاق یا تفویض جبراً تحریر کرائی جائے وہ بدرجہ اولیٰ واقع نہ ہوگی۔

”فلو أكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق، لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا كذا في الخانية“ (ابن عابدین: رد المحتار ۲/۲۳۰، ابن نجیم: البحر الرائق ۲/۲۲۹)۔

اس کا مقصد یہ ہے کہ عدالت اگر اپنے خصوصی اختیارات کے تحت شوہر کو بلوا کر اس کی رضامندی کے بغیر کوئی تحریر یا دستخط لے لیتی ہے اور شوہر کے لیے اس سے مفر نہ ہو، تو اس صورت میں عدالت کے فیصلے کے باوجود شرعاً طلاق و تفریق کا حکم لگانا صحیح نہ ہوگا، لیکن اگر شوہر کوئی خاص دباؤ میں نہیں تھا اس کے باوجود اس نے ایسی کوئی تحریر دے دی تو اسے تفویض تصور کرتے ہوئے کورٹ کے فیصلے کے بعد شرعاً طلاق واقع ہو جائے گی۔

یہ ساری تفصیلات اس وقت ہیں جب کہ عدالت نے اس سے صرف طلاق کی تحریر جبراً لی ہو۔ یا اس سے یہ لکھوایا ہو کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا۔ لیکن اگر عدالت نے اسے توکیل طلاق پر مجبور کیا ہو اور اس نے ایسی کوئی تحریر دے دی ہو کہ میں حج کو اپنا حق طلاق تفویض کرتا ہوں، اگر یہ مناسب سمجھیں تو طلاق دے دیں۔ اس صورت میں بغیر کسی تفصیل کے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لیے کہ ہمارے یہاں جس طرح مکروہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، اسی طرح مکروہ کی طرف سے توکیل بالطلاق بھی معتبر ہوتی ہے۔

”إذا أكره على التوكيل بالطلاق فوكل فطلق الوكيل فإنه يقع. وفي الخانية: رجل أكره السلطان ليوكله بطلاق امرأته فقال الزوج مخافة الحبس والضرب: أنت وكيل، ولم يزد على ذلك وطلق امرأته ثم قال الموكل: لم أوكله بطلاق امرأتى قالوا: لا يسمع منه ويقع الطلاق، لأنه أخرج الكلام جواباً لخطاب الأمر والجواب يتضمن إعادة ما في السؤال“ (ابن نجیم: البحر الرائق ۲/۲۲۸)۔

(اگر کسی شخص کو مجبور کیا گیا ہو کہ وہ طلاق کا وکیل بنائے، اس نے وکیل بنا دیا پھر وکیل نے طلاق دے دی تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور فتاویٰ قاضی خاں میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر ایک شخص کو حاکم وقت نے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو اسے طلاق دینے کا وکیل بنا دے، شوہر نے قید و بند اور مار پیٹ کے ڈر سے اتنا کہہ دیا، آپ وکیل ہیں، اور حاکم وقت نے اس کی بیوی کو طلاق دے دیا، پھر شوہر نے کہا: میں نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کا وکیل نہیں بنایا تھا، صرف انت وکیل کہا تھا۔ فقہا فرماتے ہیں کہ شوہر کی بات معتبر نہیں ہوگی، اور طلاق واقع ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کا یہ کلام حاکم کے امر کے جواب میں واقع ہوا ہے، اور جواب مافی السوال کے اعادہ کو متضمن ہوتا ہے)۔

۳- اگر شوہر دستخط و تفویض پر تیار نہیں ہو اور عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر خود ہی تفریق کا فیصلہ کر دیا، تو اس صورت میں شرعاً وقوع طلاق کی کوئی وجہ نہیں سمجھ میں آتی، کیونکہ ایک غیر مسلم حج کو از روئے شرع اس طرح کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ دوسری صورت کے ذیل میں یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ حج اگر بہ جبر واکراہ شوہر سے تحریر لے لے تو بھی طلاق واقع نہیں ہوگی، تو اس صورت میں جب کہ شوہر کی طرف سے نہ کوئی آمادگی ہے اور نہ کسی طرح کی تحریر، تو اس صورت میں بدرجہ اولیٰ طلاق واقع نہیں ہوگی۔

”ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة من الإسلام والتكليف والحرية“ (الهنديہ ۲/۳۰۷، الكاساني: بدائع ۹/۸۵)۔

۴- بہ ظاہر اس سے مسئلہ میں کوئی خاص فرق نہیں پڑے گا، کیوں کہ وہ بہر حال ایک غیر مسلم حکومت کی طرف سے مقرر کردہ حج ہے، وہ اسی غیر مسلم حکومت کے آئین کے دائرے میں رہتے ہوئے فیصلہ کرے گا۔ اسے نہ تو مسلم حکومت نے طے کیا ہے اور نہ جماعت مسلمین، نے اس لیے اسے مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی ہے۔ البتہ اگر خود حکومت وقت نے اسے مسلمانوں کی شریعت کی روشنی میں مسلمانوں کے مسائل حل کرنے کے لیے قاضی مقرر کیا ہو، تو اس کے

فیصلے شرعاً نافذ ہو سکتے ہیں، بشرطیکہ وہ حج فقہ اسلامی کے مطابق فیصلہ کرتا ہو۔ اس لیے کہ قضاء قاضی کے معتبر ہونے کے لیے خود قاضی کا مسلمان ہونا شرط ہے، یہ ضروری نہیں ہے کہ جس حاکم نے اسے قاضی بنایا ہے وہ بھی مسلمان ہو۔

”قال ابن الہمام: إذا ولی الکافر علیہم قاضیاً ورضیہ المسلمون صحت تولیتہ بلاشبہة“ (ابن الہمام: فتح القدیر

۳۶۵/۶)

”وفي الہندیة: وذكر في الملتقط والإسلام ليس بشرط فيه أي في السلطان الذي يقلد“ (الہندیہ ۲/۳۰۷... ابن

عابدین: رد المحتار ۸/۲۳، زیلعی: تبیین الحقائق ۵/۸۱)۔

اسی طرح باغیوں کی طرف سے قاضی بنائے جانے کو ہمارے فقہانے صحیح لکھا ہے۔

خصاف کی ”ادب القاضی“ میں ہے:

”وان کان القاضی من أهل العدل وقد ولّاه الخوارج جاز ما یقضی بہ ثم قضاء هذا الذی ولّاه الخوارج من أهل

العدل، انما ینفذ متی قضی بینہم بالحق حتی لو قضی بینہم بغير حق لم ینفذ“ (الخصاف: ادب القاضی ۶ شرحہ ص/۳۱۹)۔

(اگر قاضی عادل لوگوں میں سے ہو اور اسے خارجیوں نے قاضی بنایا ہو تو اس کا فیصلہ معتبر ہوگا، البتہ خارجیوں کی طرف سے بنائے گئے اس قاضی کا فیصلہ

اسی وقت نافذ ہوگا جب کہ اس کا فیصلہ برحق ہو، اور اگر اس نے ناحق فیصلہ دیا ہے تو وہ نافذ نہیں ہوگا)۔

۵- غیر مسلم ممالک میں حکومت کی طرف سے جو قضاة مقرر ہوتے ہیں، ان کے فیصلے کس حد تک مسلمانوں کے لیے قابل اعتبار ہیں! عموماً ہماری کتب فقہ

میں مستقلاً اس موضوع سے تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ فقہاء احناف نے اس سلسلہ کی جو بعض جزئیات ذکر کی ہیں یا ابن فرحون المالکی نے اس تعلق سے جو فصل قائم

کی ہے۔

فصل: فی المنع من تنفيذ ما حکم بہ حاکم من أهل الذمة (۲ ابن فرحون المالکی: التبصرہ ۱/۹۳ ۹۳)

ان سب کا تعلق اس حاکم اہل ذمہ سے ہے جسے حکومت اسلامیہ نے عہدہ قضا تفویض کیا ہو، اور وہ اسلامی حکومت کے زیر اثر ہو، ظاہر ہے یہ ہماری بحث

سے خارج ہے۔ جدید مصنفین میں سے شیخ محمد الحسن نے مختصر الہی کتاب میں اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے۔

(دیکھئے: محمد الحسن: مخاطبات القضاة فی الفقہ الإسلامی المبحث السادس، دار الأندلس الخضراء، جدہ)۔

غیر مسلم جموں کے شرعاً غیر معتبر ہونے کی چار وجوہات ہو سکتی ہیں:

۱- کفر:۔ جمہور علماء کے نزدیک کفر مانع قضاء ہے۔ البتہ احناف نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اسلامی حکومت کے غیر مسلم شہریوں کا قاضی، کسی غیر مسلم

کو مقرر کیا جاسکتا ہے (ابن عابدین: رد المحتار ۸/۲۳-۲۴)۔

شوائع بھی اس حد تک کے قائل ہیں، البتہ وہ اسے ریاست و رعایت قرار دیتے ہیں، قاضی بنانا نہیں مانتے (دیکھئے: معنی المحتاج ۳/۳۷۵)۔

۲..... کفار کی طرف سے تولیت:۔ اگرچہ اس بارے میں بھی علماء کی آراء مختلف ہیں، البتہ حافظ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ:

”إذا ولی الکافر علیہم قاضیاً ورضیہ المسلمون صحت تولیتہ بلاشبہة“ (ابن الہمام: فتح القدیر ۶/۳۶۵)

اس لیے احناف کے نقطہ نظر سے خرابی کی یہ وجہ ہوں ہے۔

۳..... غیر مسلم قاضیوں کے فیصلے غیر شرعی اور کتاب و سنت سے صریح متصادم ہوتے ہیں، وہ انسانوں کے فکر نارسا کے بنائے قوانین کے مطابق فیصلے کرتے ہیں،

بسا اوقات مظلوم کی اشک شوئی اور انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔



۳..... غیر مسلم قضاة جن بینات وقرائن اور اثبات کے وسائل پر اعتماد کرتے ہیں، قضاء شرعی کے لیے ان پر اعتماد درست نہیں ہے۔

مندرجہ بالا حقائق کو سامنے رکھتے ہوئے، اس مسئلہ کا وقت نظری سے جائزہ لینے کی ضرورت ہے، اتنی بات مسلم ہے کہ کوئی بھی غیر مسلم یا جمہوری حکومت مسلمانوں کو ملکی قوانین سے یکلخت علاحدہ ہو کر اسلامی قانون کے مطابق پرسنل لاء، فوجداری معاملات اور دیگر احکام کے اجراء اور نفاذ کی اجازت نہیں دے سکتی ہے۔ بلکہ عموماً حکومتیں فوجداری اور تعزیریاتی قوانین میں تمام شہریوں کے ساتھ یکساں معاملہ روارکھتی ہیں، اس لیے مسلم اقلیتی ممالک میں ہم قضاء قاضی سے متعلق جو بھی گفتگو کر رہے ہیں، اس کا تعلق مسلمانوں کے پرسنل لاء اور بعض ان معاملات سے ہے جن میں اپنے مذہب کے مطابق عمل کی اجازت رہتی ہے۔ اس کے لیے ان ممالک کے مسلمانوں پر ضروری ہے کہ وہ آپسی گفت و شنید سے کسی کو اپنا امیر مقرر کر لیں۔ اسی کی زیر نگرانی، تمام اجتماعی امور انجام دیں، اور اسی کی زیر امارت شرعی عدالتیں قائم ہوں، اور مسلمان اس طرح کے مسائل میں اسی دارالقضاء سے رجوع کریں اور حکومت سے پرزور مطالبہ کریں کہ حکومت مسلمانوں کی مذہبی آزادی میں روڑا نہ ڈالے۔ مسلمانوں کی طرف سے مقرر کردہ اس قاضی کا فیصلہ شرعی اعتبار سے نافذ العمل ہوگا۔

لیکن اگر شرعی عدالتیں نہ ہوں، اور ملکی عدالتوں میں مسلمانوں کا کیس پہنچے، اب اگر جج یا قاضی مسلمانوں کے پرسنل لاء سے متعلق شرعی قوانین کی روشنی میں ہی مقدمہ فیصلہ کرتا ہے اور یہی اس ملک کا آئین ہے، تو بظاہر اس کا فیصلہ قابل قبول ہونا چاہیے، کیونکہ ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر باغیوں (جن کی اہلیت شہادت مفقود ہو جاتی ہے) کا قاضی شریعت کے مطابق کوئی فیصلہ کرے، تو امام کی طرف سے مقرر قاضی اس فیصلے کو درست تسلیم کر لے گا

(الخصاف: ادب القاضی ص ۳۱۹)۔

اور کورٹ اگر نکاح و طلاق یا اس جیسے مسائل میں شریعت سے متصادم کوئی فیصلہ دیدے، تو مسلمانوں کے لئے اس کا اتباع جائز نہ ہوگا۔ اور اگر کوئی مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہو جائے کہ فیصلے کے مانے بغیر کوئی چارہ نہ ہو تو اورائے عدالت اس فیصلے کو شرعی قوانین کے دائرے میں لانے کی مقدور بھرکوشش کرے، جیسے کہ برطانوی عدالت نے محض بیوی کی درخواست پر شوہر کی رضامندی کے بغیر طلاق کا فیصلہ کر دیا۔ تو شوہر کو چاہیے کہ اسے شرع کے مطابق باضابطہ طلاق دے ڈالے۔

شیخ محمد الحسن کہتے ہیں:

”وأما الأقليات المسلمة في البلدان الكافرة فلا يختلف حكمهم عن حكم سكان البلدان المستعمرة۔ إلا أنهم في عصرنا هذا الذي صخبت فيه أبواق الديمقراطية، يتعين عليهم أن يحاولوا التميز في كيان مختص بهم ليطالبوا بحكم ذاتي إن لم يسمح بالاستقلال، خصوصاً إذا كانوا ذوي عدد معتبر كمسلمي الهند فإنهم يزيدون على مائتي مليون“ (مخاطبات القضاة في الفقه الاسلامي / ص ۲۲۲)۔

(غیر مسلم ممالک میں رہنے والی اقلیتوں کا حکم بھی نوآباد ممالک کے باشندگان کے حکم سے مختلف نہیں ہے البتہ ہمارے اس دور میں کہ جب جمہوریت کا نعرہ زور شور سے لگایا جاتا ہے، ان مسلم اقلیتوں پر ضروری ہے کہ وہ اپنے مخصوص ڈھانچے میں علاحدہ تشخص کے لیے کوشاں رہیں۔ تاکہ اگر انھیں مکمل آزادی نہیں تو کم از کم فیصلوں میں ان کی انفرادیت باقی رہے، خاص کر جب وہ بھاری تعداد میں ہوں، جیسے ہندوستان کہ وہاں بیس کروڑ سے زیادہ مسلمان آباد ہیں)۔



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق و تفریق

مفتی محمد عارف باللہ القاسمی

نکاح کے ذریعہ جو رشتہ ازدواج پیدا ہوتا ہے اس کو ختم کرنے کے لئے طلاق، خلع اور فسخ کے ابواب شریعت نے رکھے ہیں، تاکہ رشتہ ازدواج کو باقی رکھنے میں ناقابل حل دشواریوں کی صورتوں میں اس رشتہ کو ختم کیا جاسکے اور دشواریوں سے بچا جاسکے، شریعت نے مرد کے مزاج میں موجود تحمل کے پیش نظر اس رشتہ کو ختم کرنے کے لئے طلاق واقع کرنے کا اختیار دیا اور عورت کے مزاج و طبیعت کے پیش نظر اس کو طلاق واقع کرنے کا اختیار نہ دیتے ہوئے خلع کے مطالبہ کا حق دیا، تاکہ نامساعد حالات میں وہ اس کے ذریعہ خود کو شوہر سے الگ کر سکے، اسی طرح حاکم خواہ وہ قاضی شرعی ہو یا امیر اس کو ولایت عامہ دیتے ہوئے یہ اختیار دیا کہ وہ بھی شوہر کی نیابت کرتے ہوئے زوجین کے نکاح کو فسخ کر کے دونوں کو جدا کر سکتے ہیں، اس لئے جہاں شوہر کے طلاق کی وجہ سے تفریق واقع ہو جاتی ہے، وہیں شوہر کی نیابت میں شریعت کی جانب سے مقرر کردہ صورتوں میں حاکم اور قاضی کے فیصلہ سے بھی تفریق واقع ہو جاتی ہے۔ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

”القاضی منصوب لإزالة الظلم في امره أن يوفيهما حقها أو يفرقها فإن أبي ناب عنه في إيقاع الطلاق“

(مبسوط: باب الايلاء)

(قاضی ظلم کو ختم کرنے پر مامور ہے، اس لئے وہ شوہر کو بیوی کا حق ادا کرنے یا اس کو جدا کر دینے کا حکم دے گا، اور اگر شوہر ان باتوں سے انکار کرے، تو طلاق واقع کرنے میں وہ اس کا نائب ہو جائے گا)۔

علامہ زبیلی لکھتے ہیں:

”إن التفريق بتطليق الزوج أو بتفريق القاضي“ (تبين الحقائق: باب الايلاء)۔

(بے شک تفریق شوہر کے طلاق یا قاضی کے تفریق کے ذریعہ ہوتی ہے)۔

ان عبارتوں میں جہاں قاضی کی تفریق کو معتبر مانا گیا ہے وہاں اس سے مراد مسلمان قاضی ہے؛ اس لئے کہ وہ شخص جو قاضی بن سکتا ہے اور جس کا فیصلہ مسلمانوں کے مقدمات میں معتبر اور نافذ ہوگا، اس کے صفات میں سے اس کا مسلمان ہونا ایک بنیادی اور متفق علیہ صفت ہے، جو کہ اس کے قاضی بننے اور اس کے فیصلوں کے نفاذ کے لئے شرط ہے۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

”الصلاحية للقضاء لها شرائط: منها العقل، ومنها البلوغ، ومنها الإسلام، ومنها الحرية، ومنها البصر، ومنها النطق، ومنها السلامة عن حد القذف... فلا يجوز تقليد المجنون والصبي والكافر والعبد والأعمى والأخرس والمحدود في القذف؛ لأن القضاء من باب الولاية بل هو أعظم الولايات، وهو لاء ليست لهم أهلية أدنى الولايات وهي الشهادة فلأن لا يكون لهم أهلية أعلاها أولى“ (بدائع الصنائع ۴/۲)۔

(قضاء کی اہلیت و صلاحیت کے لئے چند شرطیں ہیں: انہیں میں سے عقل ہے اور انہیں میں سے بلوغ، اسلام، حریت، دیکھنے اور بولنے کی صلاحیت اور حد قذف سے بچا رہنا ہے، پس مجنون، بچہ، کافر، غلام، نابینا اور گونگا کو اور جس پر حد قذف جاری کی جا چکی ہو اس کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے؛ اس لئے کہ قضاء ولایت کے باب سے ہے، بلکہ یہ سب سے بڑی ولایت ہے، اور یہ لوگ ادنی ولایت: شہادت کے بھی اہل نہیں، تو ان کو اعلی ولایت بدرجہ اولی حاصل نہیں ہوگی)۔

مدرسہ اسلامیہ دارالعلوم الرابانیہ، حیدرآباد۔

دیگر اوصاف و شرائط میں گرچہ فقہاء کا اختلاف ہے، لیکن اسلام ان شرطوں میں سے ایک ہے جن کا پایا جانا اہلیت قضاء کے لئے تمام فقہاء کے نزدیک ضروری ہے۔ محمد بن احمد دسوقی ماکئی لکھتے ہیں:

”أهل القضاء عدل أى مستحقه عدل ... والعدالة تستلزم الإسلام والبلوغ والعقل والحرية وعدم الفسق“

(حاشیة السوق علی الشرح الكبير: باب فی القضاء واحكامه)۔

(قضاء کی اہلیت والا وہ ہے جو عادل ہو، یعنی اس کا مستحق وہ شخص ہے جو بیکر عدالت ہو، اور عدالت کے لئے اسلام، بلوغ، عقل، حریت، اور فسق کا مرتکب نہ ہونا لازم ہے)۔

علامہ سلیمان بن عمر الشافعی لکھتے ہیں:

وشرط القاضي كونه أهلاً للشهادات بأن يكون مسلماً مكلفاً حراً ذكراً عدلاً سمياً بصيراً ناطقاً“

(حاشیة الجمل: کتاب القضاء)۔

(قاضی کی شرط اس کا شہادت کا اہل ہونا ہے، اس طور پر کہ وہ مسلمان ہو، مکلف ہو، آزاد ہو، مرد ہو، عادل ہو، سننے، دیکھنے اور بولنے کی صلاحیت رکھتا ہو)۔ ابو عبد اللہ محمد بن مفلح حنبلی لکھتے ہیں:

”ويشترط كون القاضي بالغاً عاقلاً ذكراً مسلماً عدلاً“ (الفروع: کتاب القضاء: شروط القاضي)۔

(قاضی کا بالغ، عاقل، مذکر، مسلمان اور عادل ہونا شرط ہے)۔

مذہب اربعہ کے ان فقہاء کی تصریحات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قاضی کا مسلمان ہونا اس کی اہلیت قضاء کے لئے ضروری ہے؛ کیوں کہ اللہ نے ارشاد فرمایا ہے:

”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ (سورة النساء: ۱۳۱)۔

(اور اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ کی راہ ہرگز نہیں دے گا)۔

بہر حال جب غیر مسلم میں اہلیت قضاء نہ ہونے کی وجہ سے اس کو قاضی بنانا درست نہیں تو اگر کسی جگہ پر حاکم یا قاضی غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں درست نہیں ہوگا اور ایسے قاضی کے شوہر پر ولایت نہ ہونے کی وجہ سے اس کا فیصلہ فرقت معتبر نہ ہوگا۔ علامہ شامی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں:

”إن شروط الشهادة من الاسلام والعقل والبلوغ والحرية وعدم العمى والحد في القذف شرط لصحة توليته ولصحة حكمه بعدها“ (رد المحتار: ۵/۲۵۲)۔

(بے شک شہادت کی شرطیں: یعنی مسلمان ہونا، عاقل و بالغ ہونا، آزاد ہونا، نابینا اور محدود فی القذف نہ ہونا، اس کے قاضی بنائے جانے کے لئے اور قاضی بنائے جانے کے بعد اس کے فیصلہ کے درست ہونے کے لئے شرط ہیں)۔

علامہ شامی کی عبارت و لصحة حكمه بعدها سے واضح ہوتا ہے کہ ایسے قاضی کے فیصلے درست اور نافذ نہیں ہوں گے جن میں معتبر لازمی اوصاف موجود نہ ہوں، اسی طرح علامہ ابن ہمام، علامہ محمود البخاری، علامہ شیخ زادہ وغیرہ کی عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر مقدمات دائر کرنے کے وقت یا فیصلہ سنانے کے وقت قاضی اہلیت قضا کا حامل نہیں مثلاً مسلمان نہیں ہے تو اس کا فیصلہ مسلمانوں کے مقدمات میں نافذ نہیں ہوگا۔

(فتح القدیر: کتاب القضاء: باب التحکیم، المحيط البرہانی: ۸۶/۲، مجمع الانہر: ۲۳۱/۳)۔

اس لئے غیر مسلم عدالت اور اس کے قاضی کے فیصلے سے نکاح ختم نہیں ہوگا اور زوجین کے درمیان تفریق واقع نہیں ہوگی۔ فتاویٰ دارالعلوم میں مذکور ہے:

حاکم وقت کافر کا حکم اور قضاء در باب فسخ نکاح معتبر نہیں..... ہر کار کے کسی ملازم کا حکم قضائے قاضی نہیں کہا جاسکتا، اس لئے اگر سرکاری جج کافر ہیں تو وہ دارالاسلام میں بھی قاضی نہیں ہو سکتا (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند: ۱۵۲/۸)۔



ہاں اس حکم عام سے وکالت و تفویض کی صورتیں مستثنیٰ ضرور ہوں گی؛ کیونکہ ان صورتوں میں تفریق قاضی کی ولایت عامہ کی وجہ سے نہیں بلکہ شوہر کی جانب سے دیئے گئے اختیار کی وجہ سے ہوگی، جیسا کہ اگلی سطور میں اس کی تفصیل مذکور ہے۔

شوہر کی درخواست طلاق کے بعد غیر مسلم عدالت کے فیصلہ سے فرقت:

اگر شوہر غیر مسلم عدالت میں رشتہ نکاح کو ختم کرنے کی درخواست دے، کہ میرے حق میں اس نکاح کو ختم کر دیا جائے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کر کے نکاح کے ختم ہونے کا فیصلہ سنائے، تو اس سے رشتہ نکاح ختم ہو جائے گا، اور اس صورت میں غیر مسلم قاضی کا فیصلہ درحقیقت شوہر کے وکیل بالطلاق ہونے کی وجہ سے معتبر ہوگا، کیونکہ شوہر کی درخواست تو وکیل طلاق کے درجہ میں ہے، اور عدالت کا فیصلہ شوہر کی جانب سے دیئے گئے اختیار کو نافذ کرنے کے درجہ میں ہے۔ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

”وان قال لرجل: طلق امرأتی فله أن يطلقها في المجلس وبعده“ (فتح القدیر: کتاب الطلاق: فصل فی المشیة)۔

(جب شوہر نے کسی سے کہا کہ میری بیوی کو طلاق دے دو تو اسے یہ اختیار ہے کہ وہ اس پر مجلس کے بعد بھی طلاق واقع کر دے)۔

علامہ ابوحی زکریا بن محمد زکریا انصاری شافعی لکھتے ہیں:

”ویصح توکیل کافر فی نکاح کتابیة ولو لمسلم؛ لأنه یملک نکاحها لنفسه وکذا فی طلاق مسلمة“ (اسنی المطالب

کتاب الوکالة، الباب الاول)۔

(کتابیہ کے نکاح کے سلسلہ میں اگرچہ نکاح مسلمان سے ہو کافر کو وکیل بنانا درست ہے؛ اس لئے کہ وہ (موکل) اس سے اپنا نکاح کرنے کا مالک ہے اسی طرح مسلم عورت کو طلاق دینے کا بھی کافر کو وکیل بنانا درست ہے؛ اس لئے کہ وہ (موکل) اس کو طلاق دینے کا مالک ہے)۔

غیر مسلم عدالت کے فیصلہ کو قبول کرنے پر شوہر کے دستخط کا حکم:

بعض دفعہ عورت غیر مسلم عدالت میں جا کر رشتہ نکاح کے ختم کرنے کا مطالبہ کرتی ہے، عدالت شوہر کو بلا کر اس سے اس بات پر دستخط لیتی ہے کہ عدالت کا جو فیصلہ ہوگا وہ اسے منظور اور قبول ہوگا۔ پھر عدالت کارروائی کے بعد تفریق کا فیصلہ کرتی ہے، اس صورت میں بھی عدالت کا فیصلہ نافذ مانا جائے گا اور رشتہ نکاح ختم ہو جائے گا؛ کیونکہ یہ صورت درحقیقت تفویض طلاق پر اکراہ کی ہے؛ اس لئے کہ عدالت کا کسی سے کسی چیز کا مطالبہ ایسا لازمی امر ہوتا ہے جس سے انکار کی گنجائش نہیں ہوتی، اور انکار کی صورت میں اس کے منفی نتائج ہوتے ہیں، اور اکراہ کی صورت میں بھی تفویض طلاق درست ہوتی ہے اور تفویض سے حاصل ہونے والے اختیار کو نافذ کرنے سے طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے۔ علامہ سرخسی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں:

”لو أکره بوعید تلف حتی یحصل عتق عبده فی ید هذا الرجل أو طلاق امراته ولم یدخل بها ففعله فطلق ذلك

الرجل المرأة أو أعتق العبد وقع الطلاق والعتاق؛ لأن الإکراه لا یمنع صحة الإعتاق والطلاق“ (مبسوط: کتاب

الاکراه: باب الاکراه علی ما یجب به عتق أو طلاق)۔

(اگر کسی عضو کو تلف کر دینے کی دھمکی دے کر مجبور کیا تاکہ اس کے غلام کو آزاد کرنے یا اس کی غیر مدخول بہا بیوی کو طلاق دینے کا اختیار اسے حاصل

ہو جائے، چنانچہ اس نے اختیار دے دیا، اور اس مرد نے عورت کو طلاق دے دی، یا غلام کو آزاد کر دیا تو طلاق اور آزادی واقع ہو جائے گی؛ اس لئے کہ اکراہ آزادی اور طلاق کے واقع ہونے میں مانع نہیں ہے)۔

شوہر کے دستخط کے بغیر یا شوہر کی غیر حاضری میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ:

ہاں اگر عدالت میں عورت کی درخواست کے بعد عدالت کی جانب سے شوہر سے دستخط کے مطالبہ پر شوہر دستخط سے انکار کر دے، یا شوہر عدالت میں

حاضر ہی نہ ہو، اور پھر عدالت عورت کی تفریق کا فیصلہ سنائے، تو اس صورت میں تفریق کا فیصلہ معتبر ہوگا یا نہیں؟

اس صورت مسئلہ میں تھوڑی تفصیل ہے، یورپی ممالک میں جہاں نکاح کے امور عدالت کی زیر نگرانی انجام دئے جاتے ہیں، یا شرعی طور پر ایجاب و قبول

کے بعد قانونی کارروائی عدالت میں انجام دینا ضروری ہوتا ہے، وہاں بوقت نکاح یا بوقت کارروائی شوہر کی جانب سے حاکم و قاضی کو طلاق کی تفویض بھی کرنی ہوتی ہے، کہ عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ ہم دونوں کے مابین تفریق کر دے۔ لبنان کے سابق قاضی شرعی فیصل مولوی اپنے ایک فتویٰ میں لکھتے ہیں:

یورپی قوانین اجمالی طور پر قاضی کو طلاق دینے کا اختیار دیتے ہیں، پس جب مسلمان یورپی قانون کے مطابق عقد نکاح کرتا ہے تو گویا وہ قاضی کو طلاق دینے کے اختیار کے قانون کو ماننے کا صراحتہ اقرار کرتا ہے (فتویٰ: ۱۰۲، www.mawlawi.net)۔

اور اگر صراحتہ اس کو تسلیم کرنے کا اقرار نہ کرے پھر بھی قاعدہ المعروف بالعرف كالمشروط شرطًا (قواعد الفقہ لمحمد عمیر الاحسان المجددی البرکتی: ۲۳۲)۔ کے تحت یورپی معاشرہ اور یورپی عدالتوں میں اس قانون کے معروف و مشروط ہونے کی وجہ سے عدالت کی زیر نگرانی عقد نکاح انجام دینے کی صورت میں وہ اس کو تسلیم کرنے والا قرار دیا جائے گا۔

پس اگر زوجین ان ممالک کے رہنے والے ہوں یا ان میں سے کوئی ایک ان ممالک کا رہنے والا ہو اور وہاں کے قانون کے مطابق عقد نکاح کو انجام دیا گیا ہو، یا شرعی طور پر ایجاب و قبول کے بعد عدالتی طور پر نکاح کی کارروائی انجام دی گئی ہو، پھر عورت کی درخواست پر عدالت تفریق کا فیصلہ شوہر کی حاضری کے بغیر کرتی ہے تو اس فیصلہ سے تفریق واقع ہو جائے گی؛ کیونکہ عدالت کو شوہر کی جانب سے تفویض طلاق کی وجہ سے بحیثیت وکیل تفریق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہے؛ کیونکہ اس صورت میں عدالت کی حیثیت وکیل کی ہے، اور یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ غیر مسلم وکیل کی تفریق بھی شریعت میں معتبر ہوتی ہے۔

لیکن عدالت کی جانب سے جو فیصلہ ہوگا اس کو تسلیم کرنے پر دستخط کرنے سے عدالت کے سامنے انکار کی صورت میں عدالت کی جانب سے تفریق کا فیصلہ معتبر نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اس مسئلہ میں غیر مسلم عدالت کی حیثیت ایک وکیل سے زیادہ نہیں ہے، اور کسی کو طلاق واقع کرنے کا وکیل بنانے کے بعد اس کی وکالت کو ختم کرنے کا شوہر کو اختیار ہوتا ہے۔

”ان للموکل أن يحزل وکیل الطلاق (البحر الرائق: کتاب الطلاق، فصل فی المشیة)۔“

چونکہ اس صورت میں شوہر فیصلہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر رہا ہے، جب کہ وہ اس کو پہلے وکیل بنا چکا ہے، تو گویا دستخط سے انکار اس معنی میں ہے کہ اگر عدالت تفریق کا فیصلہ کرتی ہے تو وہ ہمیں تسلیم نہیں، اس طرح وہ تفریق واقع کرنے کے اس اختیار کو سلب کر لے رہا ہے جو اس نے پہلے بحیثیت وکیل عدالت کو دیا تھا، اور اگر فیصلہ کے بعد دستخط سے انکار کی صورت پیش آئی تو چونکہ تفریق واقع کرنے کے وقت عدالت کی وکالت باقی تھی، اس لئے یہ تفریق معتبر ہونی چاہئے۔

ہاں اگر عدالت کو ایسے الفاظ میں طلاق تفویض کی گئی ہے جس میں شوہر کو رجوع کا اختیار باقی نہیں رہتا (اور عموماً ایسا ہی ہوتا ہے) تو پھر اس صورت میں اس کا دستخط سے انکار کرنا عدالت کی وکالت کو ختم نہیں کر سکتا، اور اس صورت میں دستخط سے انکار کے باوجود تفریق کا فیصلہ معتبر ہوگا۔ مثلاً شوہر کی جانب سے تفویض ان الفاظ میں ہو کہ اگر عدالت میری بیوی کو مجھ سے جدا کرنا چاہے تو اسے یہ اختیار ہے، یا میری بیوی کو عدالت جب بھی مجھ سے جدا کرنا چاہے کر سکتی ہے، تو پھر اس صورت میں اسے رجوع کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ تو وکیل کے بجائے تملیک ہے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

”فإن قیده بالمشیة بئذ قال له: طلق امرأتی إن شئت، فهذا تملیک عند أصحابنا الثلاثة“ (بدائع الصنائع: ۱۲۲/۲)

(اگر طلاق واقع کرنے کے اختیار کو مشیت کے ساتھ مقید کر دیا، اور اس سے اس طرح کہا:

اگر تو چاہے تو میری بیوی کو طلاق دے دے، تو یہ ہمارے تینوں اصحاب (امام ابوحنیفہ اور صاحبین) کے نزدیک تملیک ہوگی)۔

اور وکیل کی وکالت ختم کرنے کے اختیار کی طرح تملیک کو ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا، علامہ محمود البخاری لکھتے ہیں:

”وهذا النوع من التملیک لا یقبل الرجوع“ (المحیط البرہانی)۔

(اس طرح کی تملیک رجوع کو قبول نہیں کرتی)۔

یہ تفصیل تو ان ممالک کے پس منظر میں ہے جن میں عقد نکاح کو عدالت کی نگرانی میں کرنا یا اس کی عدالتی کارروائی کرنا ضروری ہوتا ہے، اور عقد نکاح کی کارروائی کے ضمن میں شوہر کی جانب سے عدالت کو طلاق کی تفویض قانونی طور پر کرنی ہوتی ہے، لیکن اگر زوجین یا ان میں سے کوئی ایک ان ممالک کے رہنے والے ہوں جن ممالک میں نکاح کے لئے عدالت کی نگرانی ضروری نہیں، یا جہاں عدالت کو تفویض طلاق کا قانون نہیں ہے، اور ان کا نکاح تفویض طلاق کے



قانون کو مانے بغیر ہوا ہے، پھر ایسی صورت میں عورت ان ہی ممالک کے غیر مسلم عدالت سے طلاق و تفریق کا مطالبہ کرے، یا کسی دوسرے ملک (جہاں تفویض طلاق کا قانون ہے) کے غیر مسلم عدالت سے طلاق کا مطالبہ کرے، جبکہ ان کا نکاح اس ملک میں نہیں ہوا ہے یا اس کی کارروائی اس ملک میں نہیں ہوئی ہے، اور عدالت شوہر کے جانب سے فیصلہ کو قبول کرنے کے دستخط کے بغیر یا اس کی حاضری کے بغیر عورت کے حق میں فیصلہ کر دے اور تفریق کا فیصلہ صادر کر دے، تو اس صورت میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ تفریق معتبر نہیں ہو سکتا، کیونکہ غیر مسلم عدالت اور اس کے غیر مسلم قاضی کو شوہر پر ایسی ولایت حاصل نہیں ہے جس سے اسے تفریق کا حق ہو، جیسا کہ یہ بات لکھی جا چکی ہے کہ غیر مسلم حاکم و قاضی کو مسلمان شوہر کی نیابت میں تفریق کا حق حاصل نہیں، اور تفویض طلاق کے نہ ہونے یا عدالت کے فیصلہ کو قبول کرنے پر شوہر کے رضامند نہ ہونے کی وجہ سے اس غیر مسلم عدالت کی حیثیت وکیل کی بھی نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں تفریق واقع نہیں ہوگی۔

### غیر مسلم ممالک اور غیر مسلم عدالتوں میں مسلم حج کی حیثیت:

غیر مسلم حکومت کی عدالت میں اگر کوئی مسلمان حج کے عہدے پر فائز ہو اور وہ اپنے عمومی فرائض کے تحت زوجین کے مابین تفریق سے متعلق مقدمات کی سماعت بھی کرتا ہو اور پھر تفریق کا فیصلہ بھی صادر کرتا ہو تو اس صورت میں اس کی حیثیت مسلم حاکم و قاضی کی ہو سکتی ہے، بشرطیکہ غیر مسلم حکومت اور اس کی عدالت کے اصول اور قوانین اس کو اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کرنے اور حق کے اظہار کی اجازت دیتی ہو، اور اسلامی قانون کے مغائر فیصلوں اور ناحق فیصلوں پر اس کو مجبور نہ کرتی ہو، اور وہ اپنے فیصلوں کے صادر کرنے میں باختیار ہو، کیونکہ اس کا غیر مسلم حکمراں کی عدالت میں حج بننا اور اس عہدہ کو قبول کرنا درست ہے اور اس کے مسلمان ہونے کی وجہ سے اس کے فیصلے مسلمانوں پر نافذ ہوں گے۔ علامہ حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

”ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجارر ولو كان كافرا اذا كان يمنع عن القضاء بالحق فيحرم“ (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۵/۳۶۷، مجمع الاثر ۲/۲۱۸)۔

(قضاء کو عادل اور ظالم سلطان سے اگرچہ کہ وہ کافر ہی کیوں نہ ہو قبول کرنا جائز ہے، لیکن اگر وہ اسے حق فیصلہ سے روکتا ہو تو حرام ہے)۔  
فتاویٰ دارالعلوم میں ہے:

حاکم جو گورنمنٹ کی طرف سے مقرر ہے اگر وہ مسلمان ہے تو وہ قائم مقام قاضی ہو جاتا ہے (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند: ۸/۱۳۸)۔  
ایک دوسرے فتویٰ کے جواب میں مذکور ہے:

حاکم عدالت جو کہ مسلمان ذی اختیار ہو جیسے حج وغیرہ ان کو بھی حکم قضاة کا اس بارے میں دیا گیا ہے کہ ان کا فیصلہ معتبر ہے (حوالہ سابق)۔  
اوپر کی تحریروں میں مسلم حج کو قاضی شرعی کا درجہ دینے میں یہ شرط ملحوظ ہے کہ وہ باختیار ہو، وہ محض اس غیر مسلم عدالت کا ترجمان نہ ہو، چنانچہ اگر وہ باختیار نہ ہو، بلکہ وہ اسی عدالت کی ترجمانی کا حق رکھتا ہو، تو پھر اس کے فیصلوں کا بھی وہی حکم ہونا چاہئے جو کہ اس غیر مسلم عدالت کے فیصلوں کا ہے، کیونکہ ایسا مسلم حج اپنے فیصلوں میں کسی بھی درجہ میں اسلامی اصول و ضوابط کا پابند نہیں ہوگا، بلکہ وہ اس عدالت کے اصول و ضوابط کی پیروی کرے گا، حتیٰ کہ وہ غیر مسلم عدالت کے ان اصولوں کا بھی پابند ہوگا اور انہیں اختیار کرے گا جو صراحتہ اسلام کے معارض ہوں گے، اس لئے اس مسلم حج کی حیثیت عدالت کے ترجمان کی ہی ہوگی، اس لئے اس کے فیصلوں کا حکم اس عدالت کے فیصلوں کے حکم سے مختلف نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ ایسے حالات میں جب کہ وہ حق کے اظہار کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور عدالت کے بعض ظالمانہ قوانین کو نافذ کرنے پر مجبور ہو تو خود اس کے لئے اس عہدہ کو قبول کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ در مختار کی عبارت میں یہ بات ماقبل میں ذکر کی گئی ہے۔

میرے خیال سے موجودہ دور میں عام طور پر مسلم حجوں کی حالت تقریباً یہی ہے کہ وہ کسی بھی درجہ میں اس بات کا حق نہیں رکھتے کہ وہ ان صورتوں میں جن میں عدالت کے اصولوں کے تقاضے شرعی اصولوں کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہ ہوں، وہ ان صورتوں میں شرعی اصولوں کے مطابق مقدمات کی سماعت کریں اور شرعی تقاضوں کے مطابق فیصلے صادر کر دیں، مثلاً:

(۱) زنا کا ارتکاب زوجین کے مابین تفریق کے اسباب میں سے ایک ہے، مروج غیر مسلم عدالتی نظام میں کسی مسلم حج کے سامنے اگر شوہر بیوی کے زنا کے



ارتکاب کی وجہ سے تفریق کے مطالبہ کا مقدمہ پیش کرے، تو یہ مسلم حج تفریق کا فیصلہ اسی صورت میں کرے گا، جب کہ بیوی اپنے جرم کا اقرار کر لے یا شوہر اس کے ارتکاب زنا پر گواہ پیش کر دے۔ لیکن اگر بیوی اقرار نہ کرے اور شوہر کے پاس گواہ بھی نہ ہو تو اس صورت میں وہ مسلم حج تفریق کا فیصلہ نہیں کرے گا، جبکہ اسلامی اصول کے مطابق اس صورت میں لعان واجب ہے اور لعان کے بعد قاضی تفریق کا فیصلہ کر دے گا، اور لعان کے بعد تفریق کرنا لعان کے حکم واجبی میں سے ہے۔ (بدائع الصنائع: باب اللعان)۔

(۲) مروج انگریزی غیر مسلم عدالتوں میں زوجین کو طلب طلاق کا یکساں حق دیا جاتا ہے، چنانچہ اگر عورت طلاق لیتی ہے تو اس صورت میں مرد کو یہ حق نہیں ہوتا کہ وہ اس کے بدلے میں مال طلب کرے، یا دی گئی مہر کی واپسی کا مطالبہ کرے۔ ظاہر ہے کہ ایسے کسی مقدمہ میں غیر مسلم عدالت کا مسلم حج یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ عورت مہر میں دی گئی رقم کو واپس کر کے یا خلع کے بدلے میں مال دے کر خلع لے لے، جب کہ ایسی صورت میں اسلامی قانون شوہر کو خلع کے بدلے میں مہر کی واپسی یا کسی دوسرے مال کے مطالبہ کا حق دیتا ہے (بدائع الصنائع: کتاب الطلاق، فصل فی حکم الخلع)۔

(۳) تفریق واقع ہونے کی صورت میں غیر مسلم عدالت کا مسلم حج اس عدالت کے قانون کے مطابق عدت کے بعد بھی عورت کا نفقہ اس پر متعین کرتا ہے، جبکہ اسلامی قانون میں عورت نفقہ کی حقدار صرف عدت کے گزرنے تک ہوتی ہے (بدائع: فصل فی سبب وجوب هذه النفقة)۔

(۴) تفریق کی صورت میں غیر مسلم عدالت کا مسلم حج بھی جائیداد میں عموماً نصف نصف کی تقسیم نافذ کرتا ہے۔ جب کہ اسلامی اصول حقیقی ملکیت کا اعتبار کرتی ہے اور حقیقی مالک کو اس کا مال دیتی ہے۔

یہ چند مثالیں ہیں جن سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عموماً غیر مسلم عدالت کے مسلم حج کی حقیقت اس غیر مسلم عدالت کے ترجمان کی ہے، اور وہ اسی غیر مسلم عدالت کے قانون کو نافذ کرنے کی اہلیت رکھتا ہے، اور اسی کے قانون کے مطابق فیصلہ کرتا ہے، اس لئے اس کا فیصلہ حاکم شرعی یا قاضی شرعی کے فیصلہ کی طرح معتبر نہیں ہونا چاہئے، بلکہ اس کا فیصلہ اسی عدالت کے فیصلہ کے حکم میں ہونا چاہئے، جس کا یہ قاضی ہے، اور غیر مسلم عدالت کے فیصلہ سے جن صورتوں میں تفریق واقع نہیں ہوتی ان صورتوں میں اس مسلم حج کے فیصلہ سے بھی تفریق واقع نہیں ہونی چاہئے، ہاں اگر وہ با اختیار ہے تو پھر اس کو قاضی شرعی کے قائم مقام ماننے کی شرعاً اجازت ہے۔

### خلاصہ:

ایسا قاضی جس کے فیصلے مسلمان کے مقدمات میں شرعاً معتبر ہوں اور اسے مسلمانوں کے نکاح کو فسخ کرنے کی ولایت حاصل ہو، اس کے لئے مسلمان ہونا ضروری ہے، اس لئے غیر مسلم حج کے فیصلہ فرقت سے فرقت واقع نہیں ہوگی، البتہ اگر وہ حج شوہر کی طرف سے وکیل بن جائے اور کسی طرح چاہے عقد نکاح کے وقت یا بعد میں شوہر اس کو فرقت واقع کرنے کا وکیل بنانے کو منظور کر لے اور پھر وہ اپنی حق وکالت کو استعمال کرتے ہوئے فرقت کا فیصلہ صادر کرے تو اس کے اس فیصلہ سے فرقت واقع ہو جائے گی۔ البتہ غیر مسلم عدالت و حکومت میں اگر کوئی حج مسلمان ہو اور وہ اپنے عمومی فرائض کے ساتھ تفریق کے مقدمات کی سماعت کرتا ہو تو اس کی حیثیت قاضی شرعی کی ہے اور اس کا فیصلہ فرقت معتبر ہے، اور اس سے فرقت واقع ہو جائے گی، بشرطیکہ وہ با اختیار حج ہو، اور اس کی حیثیت محض اس غیر مسلم عدالت کے ترجمان کی نہ ہو۔



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ حاصل کئے گئے طلاق کا شرعی حکم

مفتی محمد عثمان بستوی ع

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق دینے اور طلاق حاصل کرنے کی چند صورتیں بنتی ہیں:

- ۱- شوہر اپنی رضا سے غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق دلوائے۔
- ۲- زوجین اپنا معاملہ کسی غیر مسلم عدالت کے سپرد کر دیں کہ عدالت اپنی صواب دید کے مطابق جو فیصلہ چاہے کرے۔
- ۳- شوہر طلاق دینے پر راضی نہ ہو اور بیوی عدالت میں مقدمہ دائر کر کے شوہر کی مرضی کے خلاف غیر مسلم عدالت سے فیصلہ کروالے۔ اور سوال میں غیر مسلم عدالت سے طلاق دلوانے کی جو صورتیں مذکور ہیں وہ اسی مذکورہ بالا صورتوں میں سے کسی میں داخل ہو جاتی ہیں۔ اس لئے ہم اب ان مذکورہ بالا صورتوں کے مطابق تفصیل سے گفتگو کرتے ہیں۔

شوہر کا بذریعہ عدالت اپنی رضا سے طلاق دلوانا:

عدالت یا کسی غیر کے واسطے سے اگر طلاق دلوائی جائے تو اس کی کل تین صورتیں بنتی ہیں: ۱- تفویض، ۲- توکیل، ۳- رسالت۔

”فی الدر ما یوقعه غیرہ بإذنه أنواعه ثلاثة: تفویض، توکیل، رسالت“ (در مختار ۴۷، ص ۵۵۲ م، ز)۔

تفویض:

عدالت یا کسی غیر کو طلاق کا اختیار اس طرح دینا کہ خود اس کو اس کی مرضی اور مشیت کا پابند بنا دیا جائے اور وہ شوہر کے امر کو ملحوظ رکھنے کا پابند نہ ہو تو اس کو شرعاً تفویض اور تملیک کہتے ہیں اور خود بیوی کو اختیار دینا بہر صورت تفویض اور تملیک ہے۔

”ذکر فی الفتح فی فصل المشیة أن صاحب الهدایة جعل مناط الفرق بین التملیک والتوکیل مرة بأن المالك یعمل برای نفسه، بخلاف التوکیل، ومرة بأنه عامل لنفسه بخلافه... إلى أن قال بعد ما بحث فی الأولین أن الفرق الثالث أصوب، (شامیة ۴۷، ص ۵۵۲ م، ز)۔

وفی البدائع وجه الفرق بین المطلق والمقید وهو أن الأجنبي فی المطلق یتصرف برای الغير وتدبیره ومشیته فكان توکیلاً لا تملیکاً، أما المقید فإنما یتصرف عن رأى نفسه وتدبیر نفسه ومشیته ولهذا معنی المالکیة وهو التصرف عن مشیته ولهذا فرق واضح بحمد الله، قوله لامرأته: طلق، نفسك لا یمکن أن یجعل توکیلاً الخ (بدائع ۴۷، ص ۱۹۲)۔

تفویض کے احکام:

- ۱- اگر طلاق دینے کا مالک کسی غیر کو بنائے اور اس کے ساتھ اس کی وضاحت بھی کر دے کہ وہ جب چاہے میرے سپرد کردہ اختیار کی بنا پر طلاق دے سکتا ہے تو

مدرسہ ریاض العلوم گورنمنٹی، جوہنور۔

ایسے شخص کو طلاق دینے کا عمومی اختیار حاصل ہو جاتا ہے، لیکن اگر مطلق اختیار دے اور اسکے عموم کی وضاحت نہ کرے تو اس وقت صرف اسی مجلس میں طلاق دینے کا اختیار ہوگا، مجلس کے بعد طلاق دینے کا اختیار باقی نہ رہے گا۔

۲- جس کو طلاق کا اختیار سپرد کر دیا جائے تو پھر اس سے اسکے اختیار کو باطل کرنے کا اور اپنے سپرد کردہ اختیار کو واپس لینے کا حق نہ رہے گا۔

۳- مجنون اور صبی لایعقل کو بھی طلاق کا مالک بنایا جاسکتا ہے۔ فی الدر المختار:

”ففي التملیک لا یرجع ولا یعزل ولا یبطل مجنون الزوج ویتقید بمجلس (إلا إذا زادت متی شئت أو متی ماشئت أو إذا شئت أو إذا ماشئت فلا یتقید بالمجلس) ولا (یتقید) بعقل فیصح تفویضه لمجنون، و صبی لایعقل (الدر المختار ج ۲، ص ۵۵، ۵۵۲)۔“

غیر مسلم کو طلاق کی تفویض:

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے چند باتیں لکھی جاتی ہیں:

(۱) تفویض میں دو معنی پائے جاتے ہیں: ایک تملیک کا معنی، دوسرے تعلیق کا معنی، یعنی شوہر اپنی بیوی سے یہ کہتا ہے کہ اگر فلاں نے تم سے ”أنت طالق“ کہا تو تم کو طلاق، اس معنی تعلیق کی وجہ سے مجنون وغیرہ کو بھی طلاق سپرد (تفویض) کرنا صحیح ہے، اور اس معنی کی بناء پر اگر کسی عاقل کو طلاق سپرد کیا پھر وہ مجنون ہو گیا تو جس شرط پر تفویض کیا تھا وہ شرط (صفت عقل) تعلیق کے فوت ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل ہو جائے گی اور عاقل کا مجنون ہونے کے بعد طلاق مفوض دینا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

”ویانہ ما فی البحر عن المحيط: لو جعل أمرها بید صبی لایعقل أو مجنون فذلك إلیه مادام فی المجلس. لأن هذا تملیک فی ضمنه تعلیق، فإن لم یصح باعتبار التملیک یصح باعتبار معنی التعلیق فصحناء باعتبار التعلیق، فکأنه قال، إن قال لك المجنون: أنت طالق فأنت طالق... وفي تفویض الطلاق وإن کان لاعده أصلاً، لكن الزوج حین التفویض لم یعلق إلا علی کلام عاقل، فإذا طلق وهو مجنون لم یوجد الشرط بخلاف ما إذا فوض إلی مجنون ابتداء وإن لم یعقل أصلاً، فإنه یصح باعتبار معنی التعلیق“ (شامی ۲/۵۵۶)۔

مذکورہ بالا توضیحات و تشریحات سے معلوم ہو گیا کہ غیر مسلم کو طلاق کا مالک بنانا صحیح اور درست ہے اور اس پر تفویض کے تمام احکام جاری ہوں گے، یعنی اگر تفویض مطلق ہے تو اختیار مجلس کے ساتھ خاص رہے گا اور اگر تفویض عام ہے تو اس صورت میں مجلس کے ساتھ تخصیص نہ ہوگی بلکہ اس کو عام اختیار حاصل ہوگا۔  
توکیل:

بیوی کے علاوہ کسی دوسرے کو طلاق دینے کا مجاز امر امر کا لحاظ رکھتے ہوئے بنایا جائے خود اس کو اس میں اپنی مرضی و مشیت شامل کرنے کا اختیار نہ ہو، اس وجہ سے کہ اگر اس کو اپنی مرضی و مشیت استعمال کرنے کا اختیار ہو تو یہ توکیل نہیں بلکہ تفویض و تملیک بن جائے گی۔

”لو أضاف الأمر بالتطریق إلی الأجنبي ولم یقیده بالمشیة کان توکیلاً بالإجماع“ (بدائع ۲/۱۹۳)۔

”طلقى ضررتك أو قوله لأجنبي: طلق امرأتی یصح رجوعه، لأنه توکیل محض، إلا إذا علقه بالمشیة فیصیر تملیکاً لا توکیلاً“ (در مختار ۲/۵۵۵)۔

توکیل کے احکام:

۱- جس کو طلاق دینے کا وکیل بنایا جائے تو اس کو اختیار ہوگا کہ جب چاہے طلاق دے دے، البتہ اگر اس اختیار کو کسی وقت اور زمانے کے ساتھ مخصوص کر دے تو اس وقت کے علاوہ کسی دوسرے وقت طلاق دینے کا اختیار نہیں رہے گا۔

۲- جس کو طلاق دینے کا وکیل بنایا گیا ہے مگر اس کو معزول کر دے اور اپنے سپرد کردہ اختیار کو واپس لے لے۔



۳- وکیل اگر توکیل کے بعد مجنون ہو جائے تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی اور اس کا کوئی تصرف نافذ نہ ہوگا بخلاف اس کے کہ اگر کسی ایسے مجنون کو وکیل بنائے جو سپرد کئے گئے معاملہ کو سمجھتا ہو اور وہ اس کے بعد اس معاملہ کو انجام دے تو اس کا تصرف نافذ و صحیح ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اگر توکیل کے بعد جنون طاری ہو تو اس میں چونکہ مؤکل نے ذمہ داری وکیل کے سپرد کی تھی اور جنون کے بعد وکیل ان ذمہ داریوں کا اہل نہیں رہ گیا، اس لئے اس کی وکالت باطل ہو جائے گی بخلاف اس کے کہ اگر اسکو حالت جنون (مذکورہ) میں وکیل بنایا جائے تو اس صورت میں مؤکل ساری ذمہ داری اپنے ذمہ باقی رکھتا ہے اور وکیل مجنون کو صرف قاصد و پیغامبر کا درجہ دیتا ہے، اس لئے وکیل مجنون جو تصرف کرے گا وہ درحقیقت مؤکل کا تصرف بن کر صحیح و نافذ ہوگا۔

### غیر مسلم کو طلاق کی توکیل:

اس کو سمجھنے سے پہلے چند امور تحریر کئے جاتے ہیں:

۱- باب طلاق میں وکیل من وجہ قاصد اور رسول ہوتا ہے۔

”وفی کل عقد لابد من إضافة إلى مؤكله كنيح وخلع وكتابة تتعلق بمؤكله لابد لكونه فيها سفيرا محصا۔ ولو أخرج الكلام في الطلاق مخرج الوكالة بأن أضافه إلى نفسه صح إلا في النكاح، والفرق أنه في الطلاق أضافه إلى المؤكل معنی“ (شامی ۸/۲۳۶)۔

۲- وکیل طلاق دینے میں اپنے مؤکل کا من وجہ نائب بھی ہوتا ہے، اس لئے اس کے اندر نیابت کی اہلیت کا ہونا بھی شرط ہے۔ (دلیل ۳ کے ذیل میں ملاحظہ ہو)

۳- اس میں (توکیل میں) بھی تعلیق کے معنی پائے جاتے ہیں گویا کہ مؤکل کہتا ہے کہ میں نے تیرے طلاق کو اپنے وکیل کے انت طالق کہنے پر معلق کر دیا ہے، یعنی اگر میرا وکیل تجھ سے انت طالق کہے تو تجھے طلاق، اسی لئے اگر کسی عاقل کو طلاق دینے کا وکیل بنایا پھر وہ وکیل مدہوش (جنون کی ایک قسم ہے) ہو گیا اور پھر اسی مدہوشی کی حالت میں طلاق دے تو طلاق پڑ جائے گی۔

”نقل في البحر بعد ذلك عن البزازية: التوكيل بالطلاق تعليق الطلاق بلفظ الوكيل ولذا يقع منه حال سكره إلا أن يقال إن هذا لا ينافي اشتراط العقل لصحة التوكيل ابتداءً لكن مقتضى التعليق بلفظ الوكيل عدم اشتراط عقله لوجود المعلق عليه بالتطبيق وعليه فلا فرق بين التملك والتوكيل في ذلك فليتأمل“ (شامی ۲/۵۷۷)۔

وفی تقریرات الرافعی قد یقال: إن التوكيل بالطلاق فيه شبهان: شبه الانابة وشبه التعليق فنظر الاول اشترطوا عقل الوكيل ولو وكل مجنوناً أو صبياً لا يعقل وتلفظ بصيغة الطلاق لا يقع وإذا سكر بعده وطلق يقع نظراً للثاني“ (تقریرات رافعی ۲/۲۲۱)۔

۴- مذکورہ بالا امور ثلاثہ میں سے کسی میں بھی اسلام کی شرط نہیں۔

مذکورہ بالا تفصیلات سے یہ واضح ہو گیا کہ غیر مسلم کو طلاق کا وکیل بنانا صحیح ہے اور اس پر توکیل کے احکام نافذ ہوں گے، یعنی اگر وکالت باطلاق کو مشیت وکیل کے ساتھ مقید کیا جائے، تو یہ اختیار تفویض ہو کر مجلس کے ساتھ خاص ہوگا، البتہ اگر مشیت کے ساتھ بھی اس کو عمومی اختیار دے دیا جائے تو پھر تفویض کی طرح سے یہ اختیار بھی مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔ بلکہ اس کو عمومی اختیار حاصل ہو جائے گا۔

رسالة:

اپنی بیوی کے پاس کسی واسطہ اور ذریعہ سے خواہ تحریراً ہو یا فقط طلاق وغیرہ کا پیغام بھیجنے کا نام رسالہ ہے۔

”وأما الرسالة فهي أن يبعث الزوج طلاق إمرأته الغائبة على يد إنسان فيذهب الرسول إليها ويبلغها الرسالة على وجهها فيقع عليها الطلاق، لأن الرسول ينقل كلام المرسل فكان كلامه ككلامه“ (بدائع الصنائع ۲/۱۹۹)

حکم:

تحریری یا زبانی طور پر اگر اپنی بیوی کو پیغام پہنچائے تو طلاق پڑ جائے گی اور بیوی کو شوہر کے ساتھ رہنا سہنا طلاق بائن و مغلظ کی صورت میں جائز نہ ہوگا۔  
 ”ومنها عدم الشك من الزوج في الطلاق وهو شرط الحكم بوقوع الطلاق حتى لو شك فيه لا يحكم بوقوعه الخ“ (بدائع الصنائع ۳/۱۹۹)۔

تحریر کے چند احکام:

- ۱- تحریر لکھنے یا تحریر پر مضمون سے واقف ہونے کے بعد دستخط کرنے کا اختیار صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ اس نے تحریر اور دستخط سب اپنی رضا سے کیا ہو، لہذا اگر بلا رضا کے اکراہ کی بنا پر خواہ اکراہ ملی ہو یا غیر ملی ہو تحریر لکھے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔
- ”رجل أكره بالضرب والحبس على أن يكتب طلاق إمرأته فكتب لا تطلق إمرأته لأن الكتاب أقيم مقام العبارة باعتبار الحاجة والحاجة هنا“ (خانية ۲/۳۵)۔
- ۲- تحریر خود نہ لکھے بلکہ کسی سے لکھوائے یا کسی نے از خود لکھا ہو کہ یہ تحریر فلان کی ہے تو اس تحریر کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے جب تک کہ اس نے اس کو پڑھ کر اس پر دستخط نہ کر دیا ہو، لہذا بغیر پڑھے اور اسکے مضمون پر واقف ہوئے بغیر دستخط کر دیا ہو تو شرعاً کوئی اعتبار نہیں۔
- ۳- مضمون تحریر دوسرے سے لکھوانے کے بعد اس کو پڑھ کر یا اس سے واقف ہونے کے بعد دستخط کر دیا ہو لیکن بعد میں وہ اپنی تحریر ہونے سے انکار کر دے تو جب تک شہادت یا اقرار سے اس کی تحریر ہونا ثابت نہ ہو جائے اس سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا۔
- ”كل كتاب لم يكتبه بخطه، ولم يمله بنفسه، لا يقع به الطلاق إذا لم يقر أنه كتابه“ (الهنديہ ۱/۳۷۹)۔
- ”وان لم يقر أنه كتابه ولم تقم بينة لا تطلق قضاء ولا ديانة“ (شامی ۲/۳۵۶)۔

تحکیم:

نزاع کرنے والے فریقین کا اپنے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے ایک یا ایک سے زائد لوگوں کو اختیار دیدینے کا نام شریعت میں تحکیم ہے۔ اس کا ثبوت قرآن و حدیث، عمل صحابہ، اجماع امت، سب سے ہے اس کی شرطیں وہی ہیں جو قضاء کی شرطیں ہیں، البتہ حدود و قصاص میں تحکیم صحیح نہیں۔

”التحكيم شرعا تولية الفريقين المتخاصمين حاكماً واحداً أو أكثر يحكم بينهما، دلت الآية القرآنية على مشروعية التحكيم، والتحكيم جائز أيضاً بالسنة، وقد دلت آثار كثيرة على مشروعية التحكيم وعمل به الصحابة، وأجمع عليه المسلمون ويشترط في المحكم أن يكون أهلاً للشهادة وأن تتوافر في هذه الأهلية وقت الحكم، وأن يكون الموضوع في غير الحدود والقصاص فيصح التحكيم في القضايا المالية وفي الأحوال الشخصية من زواج وطلاق“ (الفقه الحنفی فی ثوبہ الجدید ۳/۱۶۲، ۱۶۳، الفقه الإسلامی ۸/۶۲۵)۔

حکم:

حکم کے فیصلہ کر دینے کے بعد فریقین کے لئے ان کے فیصلہ کے مطابق عمل کرنا واجب ہے، البتہ حکم کے فیصلہ کرنے سے پہلے فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار رہتا ہے کہ وہ تحکیم سے رجوع کر لے۔

”وينفرد بأحد المحكمين برد الحكم وفسخه قبل وقوعه فإن حكم لزمهما ولا يبطل حكمه بعزلهما لصدوره عن ولاية شرعية وهو لازم للمحكمين فقط فلا يتعدى إلى غيرهما“ (الفقه الحنفی فی ثوبہ الجدید ۳/۱۶۳)۔

”ويلتزم المتحاكمان بقرار المحكم عند الحنفية والحنبلية ولكل واحد الرجوع عن التحكيم قبل إصدار الحكم عند الحنفية“ (الفقه الإسلامی ۸/۶۲۵)۔

قضاء:

قضاء: شریعت میں لوگوں کے درمیان پیش آنے والے نزاعی مسکوں اور مقدمات کا فیصلہ کرنے کا نام ہے۔

”القضاء شرعًا: فصل الخصومات وقطع المنازعات بین الناس“ (الفقه الحنفی ۱۳۷/۳)۔

شرائط:

قاضی کا عاقل و بالغ ہونا، آزاد ہونا، مسلمان ہونا، شنوائی، بینائی اور قدرت کلام کا موجود ہونا، اور احکام شرعیہ سے واقف ہونا، حاصل یہ کہ شہادت کی تمام شرائط کا قاضی کے اندر پایا جانا ضروری ہے، لہذا جو شخص شاہد بن سکتا ہے وہ قاضی بھی بن سکتا ہے (الفقه الإسلامی ۶۲۳۷/۸، الفقه الحنفی ۱۳۰/۳)۔

غیر مسلم حج کا مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کرنا:

ضابطہ ۱:

جو شخص شاہد (گواہ) بن سکتا ہے وہ قاضی اور حکم (ثالث) بھی بن سکتا ہے، ”وأهلہ أهل الشهادة“ (کنز الدقائق)۔

ضابطہ ۲:

شہادت کے لئے ولایت شرط ہے: ”وإنما شرط شرائط الشهادة في القضاء لأن القضاء ولاية كالشهادة بل القضاء ولاية عامة“ (حاشیہ چلبی علی تبیین الحقائق ۸۱/۵)۔ والشهادة من باب الولاية... الخ (تبیین الحقائق ۱۸۲/۵)۔

ضابطہ ۳:

غیر مسلم کو اہل اسلام پر باب دیانات و مذہبی امور (حلت، حرمت، نجاست، طہارت، نکاح، طلاق، تفریق وغیرہ) میں ولایت حاصل نہیں (دلیل ضابطہ ۲ کے تحت ملاحظہ فرمائیں)۔

ضابطہ ۴:

غیر مسلم کو اہل اسلام کے دنیوی معاملات (بیع، شراء، امانت، وکالت، وصیت) وغیرہ میں ولایت حاصل ہوتی ہے۔

قال الله تعالى: يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم إذا حضر أحدكم الموت الآية (المائدہ ۱۰۶)۔

”فہذا نص علی أن شهادة الكافر مقبولة في وصية المسلم، وفي وصية الكافر أولى ثم انتساخه في حق المسلم لأجل أن ولايتهم على المسلمين انتسخت لا يدل على انتساخه في حق الكافر لبقاء ولاية بعضهم على بعض لقوله تعالى: ”والذين كفروا بعضهم أولياء بعض“ (الأنفال ۷۳)۔ والمراد به الولاية دون الموالاة، لأنه معطوف على قوله تعالى: ”مالكم من ولايتهم من شيء“ الآية (الأنفال ۷۲)۔

(سورہ مائدہ کی آیت ۱۰۶ مسلمان کی وصیت میں کافر کی شہادت کے قبول کئے جانے کی دلیل ہے، لہذا کافر کی وصیت میں بدرجہ اولی شہادت کے مقبول ہونے کی دلیل ہے، پھر اس کا مسلمان کے حق میں اس بنیاد پر منسوخ ہونا کہ ان کی ولایت مسلمانوں پر منسوخ ہو چکی ہے، اس کے کافر کے حق میں منسوخ ہونے پر دلیل نہیں ہے، کیونکہ انہیں ایک دوسرے پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ”والذين كفروا“ کی وجہ سے ولایت حاصل ہے، آیت کریمہ میں ولایت ہی مراد ہے نہ کہ موالات، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ”مالکم من ولايتهم... الخ“ پر معطوف ہے)۔

فإنما بقيت ولاية بعضهم على بعض بقيت الشهادة أيضًا، لأنها نوع ولاية لما فيها من إلزام الغير، فدل ذلك على أن الآية غير منسوخة في حقهم، وكيف يقال ذلك وقد عمل بها بعض الصحابة في حق المسلمين أيضًا فإن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه (أمضى شهادة الكافرين في وصية المسلم) فيما رواه أبو داود والدارقطني وقالت



عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا لجبیر بن نفیر (ہل تقرأ سورة المائدة) قال: نعم قالت: فإنها اخر سورة أنزلت فما وجدتم فيها من حلال فأحلوه وما وجدتم فيها من حرام فحرموه (رواه أحمد) فهذا يدل على أنها ليست بمنسوخة في حق المسلم أيضًا، والفسق من حيث الاعتقاد لا يمنع القبول لأنه يمتنع عن مخطور دينه أشد الامتناع والكذب مخطور في الأديان كلها والرضا ثبت في حق الكافر في حق المعاملات بصفة الأمانة، لأن الله تعالى وصفهم بذلك فقال: "ومن أهل الكتاب من إن تامنه بقنطار يؤده إليك" (آل عمران: ۷۵) - فخرجت الآية مخرج الوصف لهم بالأمانة، والأمانة مرضية وإن لم يكن الكافر مرضيا لكفره، ولما كان مؤتمنا في المعاملات كان مؤتمنا في الشهادة، لأنها من أداء الأمانة" (تبيين الحقائق ۵/ ۱۸۳، ۱۸۴)۔

(جب ان کی ایک دوسرے پر ولایت باقی ہے تو شہادت بھی باقی رہے گی، کیونکہ شہادت بھی الزام غیر کی وجہ سے ایک طرح کی ولایت ہی ہے، لہذا یہ اس پر دال ہے کہ آیت کفار کے حق میں منسوخ نہیں ہے، یہ کیسے کہا جاسکتا ہے جبکہ کچھ صحابہؓ نے مسلمانوں کے حق میں اس پر عمل کیا ہے، چنانچہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے مسلمان کی وصیت میں کفار کی وصیت کو نافذ کیا ہے جیسا کہ کتب احادیث میں مروی ہے، حضرت عائشہؓ نے حضرت جبیر بن نفیر سے فرمایا: کیا آپ نے سورہ مائدہ پڑھی ہے؟ انہوں نے کہا: جی! اس پر حضرت عائشہؓ نے کہا کہ یہ سب سے آخری نازل شدہ سورت ہے، لہذا اس میں جسے حلال پاؤا اسے حلال سمجھو، اور جسے حرام پاؤا اسے حرام، یہ فرمان اس بات پر دال ہے کہ آیت مذکورہ مسلمان کے حق میں منسوخ نہیں، رہی بات اعتقاد کے اعتبار سے فسق کی تو وہ قبولیت سے مانع نہیں ہے کیونکہ اعتقاد مذہب کے ممنوعات سے پورے طور پر مانع ہوا کرتا ہے اور کذب تو تمام مذاہب میں ممنوع ہے اور رضا صفت امانت کے ساتھ معاملات میں کافر کے حق میں ثابت ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں صفت امانت کے ساتھ متصف کیا ہے، چنانچہ فرمایا: "ومن أهل الكتاب... الخ" یہ آیت کفار کے امانت کے ساتھ متصف ہونے کو بیان کر رہی ہے اور امانت ایک شیء محبوب ہے اگرچہ کافر کفر کے سبب محبوب نہیں ہے جب وہ معاملات میں قابل اطمینان ہے تو شہادت میں بھی ہوگا کیونکہ شہادت ادائے امانت ہی کا نام ہے)۔

### ضابطہ ۵:

غیر مسلم کی خبر باب معاملات میں معتبر ہے، البتہ دیانات میں معتبر نہیں۔ اور خبر شہادت کی طرح ہے علاوہ چند امور کے۔

"وأصل ما ذكر من ثبوت الحل والحرمه أن خبر الكافر مقبول بالإجماع في المعاملات لا في الديانات" (الفقه الحنفی ۵/ ۲۲۶)۔

"الإخبارات ثلاثة: إما بحق للغير على آخر وهو الشهادة" (الفقه الحنفی ۳/ ۱۳۹)۔

### ضابطہ ۶:

غیر مسلم کی شہادت مسلم کے خلاف اصالةً معتبر نہیں لیکن تبعاً معتبر ہے، جیسے اس کافر غلام کے خلاف جس کا مالک مسلمان ہو یا آزاد کافر وکیل کے خلاف جس کا موکل مسلمان ہو، اور اس مردہ ذمی کے خلاف جس کا وصی مسلمان ہو۔ اسی طرح کافر کی شہادت مسلم کے خلاف ضرورۃً بھی مقبول ہے، مثلاً وصیت میں اور نسب میں۔

"تقبل من كافر على عبد كافر مولاہ مسلم أو على وكيل حر كافر موكلة مسلم وتقبل على ذمی میت وصية مسلم، ولا تقبل شهادة كافر على مسلم إلا تبعاً أو ضرورة في مسألتين: في الإيضاء شهد كافرين على كافر أنه أوصى إلى كافر واحضر مسلماً عليه حق للمیت: وفي النسب: شهد أن النصراني ابن المیت فادعی على مسلم بحق، ولهذا استحسان ووجهه الضرورة لعدم حضور المسلمين موقهم لا نكاحهم" (در مختار مع الشامية ۸/ ۱۹۱، ۱۹۲)۔

مذکورہ بالا ضوابط سے یہ معلوم ہوا کہ موجودہ زمانہ میں غیر مسلم ججوں کے ذریعہ سے اپنے دنیوی معاملات میں مقدمات کا فیصلہ کرا سکتے ہیں۔ اسی طرح سے کسی غیر مسلم کو اپنے دنیوی معاملات میں کسی غیر مسلم کو حکم (ثالث) بنانا یا غیر مسلم حج کے پاس مقدمہ لیجانا جائز نہیں۔ اور دینی معاملات میں

”الشرط الثالث للقضاء الإسلام: لأن القضاء ولاية، ولا ولاية لغير المسلم على المسلم فلا تقبل شهادته عليه، لقوله تعالى: ”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ وأجاز أبو حنيفة تقليد غير المسلم القضاء بين أهل دينه“ (الفقه الإسلامي وفي حاشيته) ما يجري عليه العمل الآن من تولية الذميين منصب القضاء حتى بين المسلمين ماخوذ مما قرره لجنة مجلة الأحكام العدلية عملاً بقبول شهادته على المسلم للضرورة“ (الفقه الإسلامي ۱/۲۲۷)۔

خلاصہ:

۱- مذکورہ صورت میں عدالت کو شوہر کی درخواست کے بعد اپنے حسب منشاء طلاق دینے اور نہ دینے دونوں کا اختیار رہتا ہے، اس لئے یہ صورت تفویض کی ہے، اور تفویض تعلیق کی ایک قسم ہے (یعنی شوہر نے طلاق کو عدالت کے فیصلہ طلاق پر معلق کر دیا ہے) لہذا غیر مسلم حج کا فیصلہ طلاق معتبر ہوگا

”لأن هذا تمليك في ضمنه تعليق... فيصح باعتبار معنى التعليق“ (شامی ج ۲، ص ۵۵۶ م.ز)۔

۲- دوسری صورت میں چونکہ بیوی اور شوہر دونوں اپنا اپنا اختیار عدالت کے سپرد کر دیتے ہیں، اس لئے یہ حکیم کی صورت بنتی ہے، اور امور دیانات (نکاح، طلاق، حلت، حرمت وغیرہ) میں حکم اور ثالث کیلئے مسلم ہونا شرط ہے، لہذا غیر مسلم حج کا فیصلہ طلاق غیر معتبر ہوگا۔

”وشرطه من جهة المحكم صلاحيته للقضاء... فلو حكم عبداً أو ذمياً فأسلم ثم حكم لا ينفذ“ (در مختار ۶ شامی ۸۷، ص ۱۲۶)۔

۳- باب دیانات میں غیر مسلم کو مسلم پر کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے غیر مسلم حج کو تفریق بین المسلمین کا اختیار نہ ہوگا۔

”أهل أهل الشهادة أى أدائها على المسلمين، وحاصلة أن شروط الشهادة من الإسلام الخ“ (شامی ج ۸، ص ۲۳ م.ز)

۴- مسلم کو چونکہ مسلم پر ہر قسم کی ولایت حاصل ہے، اس لئے غیر مسلم عدالت کے مسلم حج کا فیصلہ اہل اسلام کے تمام امور میں خواہ از قبیل دیانات ہوں یا معاملات۔ نافذ اور معتبر ہوگا۔

”يجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كان كافراً“ (الحيلة الناجزة: ۲۵، الدر المختار ۸/۳۳)۔

۵- خبر، شہادت اور قضا کے اعتبار سے معاملات کی کل دو قسمیں ہیں: (۱) دینی مذہبی امور مثلاً نجاست، طہارت، حلت، حرمت، نکاح، طلاق وغیرہ اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں کافر کی شہادت و قضا بالکل مقبول نہیں۔ دنیوی معاملات اس کی کل تین قسمیں ہیں:

۱- جس میں بالکل الزام نہ ہو جیسے وکالت، مضاربت وغیرہ اس میں ہر ایک کی خبر شہادت قضا وغیرہ معتبر ہے اگرچہ وہ غیر مسلم ہی ہو۔

۲- وہ معاملات جن میں من وجہ دوسروں پر الزام ہوتا ہے مثلاً عزل وکیل وغیرہ۔

۳- وہ معاملات جن میں من کل الوجوه الزام ہوتا ہے ان دونوں میں غیر مسلم کی شہادت و قضا مختلف فیہ ہے۔ جو حضرات غیر مسلم کی ولایت باب معاملات میں تسلیم کرتے ہیں ان کے نزدیک ان امور میں شہادت و قضا کو بھی صحیح مانتے ہیں۔ اور جو حضرات ان امور میں بھی ان کی ولایت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں ان کے نزدیک اس میں بھی ان کی شہادت و قضا معتبر نہیں، لیکن معاملات جو امور دنیا سے متعلق ہوتے ہیں تحقیق و تفکر کے بعد یہ واضح ہوتا ہے کہ ان میں غیر مسلم کی شہادت و قضا معتبر ہونی چاہئے، کیونکہ ان کی شہادت کا سقوط حقیقت میں عداوت کی وجہ سے ہے، لہذا اگر عدم عداوت پر اطمینان کامل ہو تو مقبول ہونا چاہئے۔

التفصيل في الزيلى والفقه الحنفى في ثوبه الجديد والفقه الإسلامى وأدلته۔



## غیر مسلم عدالتی فیصلہ اسلامی تناظر میں

مولانا سلمان پالن پوری <sup>علیہ</sup>

اسلامی تعلیم یہ ہے کہ جب بھی مسلمانوں کے درمیان کسی قسم کا تنازع پیش آئے یا آپس میں حق تلفی کی نوبت آئے تو ہر فریق کو چاہئے کہ وہ شریعت کی طرف رجوع کرے، اور تنازعہ معاملہ میں شریعت کا جو حکم ہوا سے دونوں فریق بخوشی تسلیم کر لیں اور تنازعہ ختم کر دیں، معاملہ خواہ مالی ہو یا سماجی اور معاشرتی ہو، ہر موقع پر یہی اصول پیش نظر رکھنا ضروری ہے، اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں ارشاد فرمایا:

”فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً“ (سورہ نساء: ۵۹)

(پھر اگر جھگڑ پڑو کسی چیز میں تو اس کو رجوع کرو طرف اللہ کے اور رسول کے، اگر یقین رکھتے ہو اللہ پر اور قیامت کے دن پر، یہ بات اچھی ہے اور بہت بہتر ہے اس کا انجام)۔

اسکے برخلاف جو لوگ اپنے تنازعات شریعت کی روشنی میں حل کرانے کے بجائے غیر شرعی قوانین وغیرہ کے ذریعہ حل کرانے پر مطمئن ہوں ان کی قرآن پاک میں سخت مذمت کی گئی ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے:

”ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويزيد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً“ (سورہ نساء: ۶۱)

(کیا تو نے نہ دیکھا ان کو جو دعویٰ کرتے ہیں کہ ایمان لائے ہیں اس پر جو اتر تیری طرف اور جو اتر تجھ سے پہلے چاہتے ہیں کہ قضیہ لے جائیں شیطان کی طرف اور حکم ہو چکا ہے ان کو کہ اس کو نہ مانیں، اور چاہتا ہے شیطان کہ ان کو بہکا کر دور لے جا ڈالے)۔

اسی بنا پر تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کسی غیر مسلم جج کا کوئی فیصلہ کسی مسلمان کے خلاف شرعاً معتبر نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر اسلامی حکومت میں مسلمان حاکم کی طرف سے کسی غیر مسلم جج کو فیصلہ کے لئے مقرر کیا جائے تو اس کے فیصلے صرف غیر مسلم ذمیوں تک ہی محدود رہیں گے۔ مسلمانوں کے درمیان اسے فیصلہ کا حق نہ ہوگا۔

فقاویٰ ہندیہ میں ہے: ”وتقليد حكومة الذمی لیحکم بین أهل الذمة صحیح وتقليده أن یحکم بین المسلمین باطل وكذلك التحکیم“ (الباب الرابع والعشرون فی التحکیم، ذکر یا بکڈ پو دیو بند)۔

(ذمی کفار کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے کسی غیر مسلم حاکم کو مقرر کرنا درست ہے، لیکن اس غیر مسلم کو مسلمانوں کے درمیان فیصلہ بنا کر تقرر کرنا باطل ہے، اور یہی حکم کافر کو حکم بنانے کے بارے میں بھی ہے)۔

فقہ العصر حضرت علامہ شامی نے شام کے بعض علاقوں میں مقرر کردہ عیسائی اور دروزی قاضیوں کے بارے میں صاف طور پر فرمایا ہے کہ ”ان کا فیصلہ مسلمانوں پر نافذ نہیں ہے“ (شامی ج ۸ / ۲۳ - کتاب القضاء - دارالکتب دیوبند)۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر فریقین دونوں اس بات پر راضی ہوں کہ کوئی غیر مسلم ان کے درمیان فیصلہ کرے، تو بھی وہ غیر مسلم ان کے لئے شرعی حکم نہیں بنے گا، اور اس کا فیصلہ ماننا فریقین پر لازم نہ ہوگا۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

مدیر ذمہ خلیفہ، ماہی شمالی گجرات۔



”ویكون تراضيها عليه في حقهما كتقليد السلطان إياه وتقليد الذمي ليحكم بين أهل الذمة صحيح لا بين المسلمين وكذلك التحكيم بنديّة عن النهاية وفي البحر عن المحيط: فلو أسلم أحد الخصمين قبل الحكم لم ينفذ حكم الكافر على المسلم“ (شامی ۸/۱۱۲، باب التحكيم، دار الكتاب دیوبند)۔

(ان دو فریقوں کا اس کی تحکیم پر راضی ہونا ان دونوں کے حق میں ایسا ہی ہے جیسا کہ بادشاہ کا اسے حاکم بنانا، اور اہل ذمہ کے درمیان فیصلہ کے لئے ذمی کافر کو مقرر کرنا درست ہے، البتہ مسلمانوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے ذمی کو مقرر کرنا درست نہیں ہے، یہی حکم بیچ بنانے کا بھی ہے۔ اور البحر الرائق میں محیط سے نقل کیا ہے کہ اگر فریقین میں سے کوئی ایک حکم کے فیصلہ سے پہلے مسلمان ہو جائے، تو کافر کا فیصلہ مسلمان کے خلاف نافذ نہ ہوگا)۔

اور آخری دور میں ہندوستان کے معتبر ترین علماء کی تصدیق و تائید سے مصیبت زدہ مسلم خواتین کے مسائل حل کرنے کے لئے حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی نگرانی میں ”الحیلة الناجزة“ کے نام سے جو کتاب تحریر کی گئی، اس میں مسئلہ زیر بحث کے متعلق یہ پیرا گراف خاص طور پر قابل توجہ ہے:

”ہندوستان کی جن ریاستوں میں قاضی شرعی موجود ہیں وہاں تو معاملہ سہل ہے اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام جج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے موافق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے،

”لما في الدر المختار: ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافر اذكره مسكين وغيره“

لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے اس کے حکم سے نسخ وغیرہ ہرگز نہیں ہو سکتا۔

”لأن الكافر ليس بأهل القضاء على المسلم كما هو مصرح في جميع كتب الفقه“

حتیٰ کہ اگر رواد مقدمہ غیر مسلم مرتب کرے اور مسلمان حاکم فیصلہ کرے یا بالعکس تب بھی فیصلہ نافذ نہ ہوگا (الحیلة الناجزة ص/۳۵-مکتبہ رضی دیوبند)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ”یوں تو مسلمانوں کے تمام نزاعات کے لئے ضروری ہے کہ مسلمان حاکم ان کو فیصلہ کرے“ ”لأنه لا ولاية لكافر على مسلم، لیکن نزاعات کی ایک قسم تو ایسی ہے کہ ان کے لئے قاضی مسلم یا اختیار کا ہونا اشد ضروری ہے (کفایت المفتی ج/۲/۲۳۶-کتاب القضاء والافتاء-زکریا بکڈپو) غیر مسلم ممالک کی عدالتوں کا حکم:

اب یہاں قدرتی طور پر یہ سوال ذہن میں آتا ہے کہ کیا غیر مسلم ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کو ملک کی سرکاری عدلیہ سے (جن میں جج غیر مسلم ہوتے ہیں) بالکل کنارہ کش ہو جانا چاہئے اور ان سے کسی طرح وابستگی نہ رکھنی چاہئے؟ تو اس سلسلے میں قدرے تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر معاملہ اپنی حق تلفی یا مالی زیادتی کا ہو، تو اس کے تصفیہ کے لئے اولاً تو یہی کوشش کرنی چاہئے کہ کسی مسلمان کو فیصلہ بنا کر معاملہ حل کر لیا جائے اور فریقین اسے تسلیم کر لیں، لیکن اگر کوئی فریق زبردستی ظلم اور حق تلفی پر آمادہ ہو، تو مظلوم فریق اپنی داد رسی کے لئے سرکاری عدلیہ سے رجوع کر سکتا ہے، اس کے اس عمل کو ظلم کی تلافی کے لئے تعاون کی صورت میں دیکھا جائے گا اور یہ اسی وقت جائز ہوگا جبکہ مدعی کو اپنے دعویٰ کے برحق ہونے کا یقین ہو، گویا کہ ایسے معاملات میں جن میں اپنے حق حاصل کرنے کے لئے طاقت اور اقتدار کی ضرورت پڑتی ہے ان میں سرکاری عدلیہ اور انتظامیہ سے مدد لینے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ مطالبہ برحق ہو۔

اس کے برخلاف جن احکامات کا تعلق مسلمانوں کے شخصی اور ذاتی معاملات سے ہے، مثلاً نکاح، طلاق، خلع، ایلاء، ظہار، وقف، وراثت وغیرہ۔ ان میں فیصلہ وہی قبول ہو سکتا ہے جو دشرطوں سے مشروط ہو: (۱) شرعی اصول کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔ (۲) فیصلہ کرنے والا مسلمان ہو۔

مذکورہ تفصیل کے بعد سوال نامہ میں ذکر کردہ صورتوں کا حکم شرعی تحریر کیا جاتا ہے:

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، اور اس کے بعد غیر مسلم جج ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد فیصلہ طلاق و فرقت کر دے، تو شرعاً طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ شوہر کو طلاق دینے کا شرعاً حق ہے، اس لئے یہ حق وہ خود بھی استعمال کر سکتا ہے اور اس حق کو استعمال کرنے کے لئے کسی دوسرے کو وکیل بھی بنا سکتا ہے، تو گویا کہ شوہر نے درخواست

دیکر غیر مسلم حج کو وکیل بنایا کہ آپ میری طرف سے میری بیوی کو طلاق دے دیجئے۔

فتاویٰ عالمگیری میں لکھا ہے:

”إذا قال لرجل: طلق امرأتی کان توکیلا ولم یقتصر علی المجلس“ (ج/۱/۲۰۲، الفصل الثالث فی المشیة)۔

(یعنی جب مرد نے کسی کو کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدو تو یہ طلاق دینے کے لئے وکیل ہوگا اور یہ مجلس پر منحصر نہیں رہے گا)۔

اور وکیل بنانے کی صورت میں وکیل کا مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے، مسلم اور غیر مسلم دونوں وکیل بن کر یہ کام کر سکتے ہیں، نیز وکیل بناتے وقت گواہوں کی بھی ضرورت نہیں ہے، لہذا غیر مسلم حج کے طلاق دینے سے طلاق واقع ہو جائے گی، اور یہاں شوہر کی درخواست کی حیثیت تو وکیل بالطلاق کی ہے اور چونکہ اس صورت میں طلاق کا واقع ہونا غیر مسلم حج کے وکیل بالطلاق بن کر طلاق واقع کرنے سے ہے، نہ کہ غیر مسلم حج کے فیصلہ کے معتبر ہونے کی بنیاد پر، لہذا غیر مسلم حج کے فیصلہ کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔

۲- عورت غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے، عدالت شوہر کو بلا کر دستخط لے کہ جو فیصلہ ہوگا تم کو منظور کرنا ہوگا اور کارروائی کے بعد عدالت (غیر مسلم حج) علاحدگی کا فیصلہ کر دے۔

اس صورت میں شوہر کے دستخط کی حیثیت اور اس فیصلہ سے شرعی طلاق ہونے نہ ہونے کے بارے میں تفصیل درج ذیل ہے:

(الف)..... اگر شوہر نے بغیر جبر و اکراہ کے غیر مسلم عدالت و حج کو طلاق دینے کی کارروائی کرنے کی اجازت دینے یا طلاق پر رضامندی ظاہر کرنے کے لئے دستخط کیا ہے، تو غیر مسلم حج کے طلاق دینے سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس صورت میں شوہر کے دستخط کی حیثیت تو وکیل بالطلاق کی ہوگی۔

(ب)..... اور اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق دینا نہیں چاہتا ہے، لیکن اس نے یہ سوچ کر کہ چونکہ غیر مسلم عدالت کا فیصلہ تفریق و طلاق معتبر نہیں ہے، اس لئے اس نے صرف عدالتی چکروں یا گرفت، اور جواب دہی سے جان چھڑانے کے لئے دستخط کر دیا ہے، اس دستخط سے شوہر کا مقصد نہ تو غیر مسلم عدالت کو ایقاع طلاق کی کارروائی کرنے کی اجازت دینا ہے اور نہ ہی طلاق پر رضامندی کا اظہار ہے، تو شرعی تفریق اور طلاق واقع نہ ہوگی، اس صورت میں شوہر کے دستخط کی حیثیت تو وکیل بالطلاق کی نہ ہوگی، بلکہ اس کی حیثیت زیادہ سے زیادہ رضا بر قضاء کی ہوگی، اور چونکہ غیر مسلم عدالت و حج کا فیصلہ تفریق و طلاق معتبر نہیں ہے، لہذا رضا بر قضاء بھی معتبر نہیں۔

(ج)..... اور اگر شوہر نے فیصلہ عدالت منظور کرنے کے لئے بطور وعدہ دستخط کیا ہے، تو بھی تفریق شرعی اور طلاق واقع نہ ہوگی، اس صورت میں شوہر کے دستخط کی حیثیت وعدہ قبول فیصلہ کی ہوگی۔

فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

”امراة قالت لزوجها: أتریدون أن أطلق نفسي، فقال: نعم، فقالت: طلقت نفسي إن کان الزوج تولى تفویض الطلاق إليها طلق واحدة وإن عنی بذلك طلقی نفسک إن استطعت لا تطلق، رجل قال لغيره: أترید أن أطلق امرأتک ثلثا؟ فقال الزوج: نعم! فقال الرجل: طلقت امرأتک ثلثا، قالوا: تطلق ثلثا والصحيح إن هذا وما تقدم سواء إنما يقع الطلاق إذا أراد الرجل تفویض الطلاق إليه“ (ج/۲/۲۵۲، فصل فی الطلاق الذی یکون من الوکیل)

(یعنی بیوی نے اپنے شوہر سے کہا کہ کیا تم چاہتے ہو کہ میں اپنے آپ کو طلاق دے دوں، تو شوہر نے جواب دیا: ہاں! پس عورت نے اپنے آپ کو طلاق دے دی، اگر شوہر نے (اپنے قول نعم سے) تفویض طلاق کی نیت کی ہے تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی، اور اگر اس سے شوہر کی مراد یہ ہے کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے تو دیدے، تو طلاق واقع نہ ہوگی، کسی مرد نے دوسرے سے کہا کہ کیا تو چاہتا ہے کہ میں تیری بیوی کو تین طلاق دے دوں؟ شوہر نے کہا: ہاں، تو مشائخ نے فرمایا کہ تین طلاق واقع ہو جائے گی، اور صحیح یہ ہے کہ یہ مسئلہ اور ما قبل والا مسئلہ برابر ہے، طلاق صرف اس وقت واقع ہوگی جبکہ شوہر نے تفویض طلاق کی نیت کی ہو)۔

حاصل یہ کہ دوسری صورت میں شوہر کے دستخط کی کوئی حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت (تو وکیل بالطلاق) سے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور دو حیثیتوں سے (رضابر



قضاء اور وعدہ قبول فیصلہ سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، لہذا اس صورت میں طلاق اسی وقت واقع ہوگی جبکہ شوہر نے ”توکیل بالطلاق“ کی نیت سے دستخط کیا ہو، بصورت دیگر طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ طلاق کے باب میں مشہور ضابطہ ہے کہ جب وقوع طلاق میں شک ہو جائے تو طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ”فلا تطلق بالشك والاحتمال“ (۲/۲۶۵، فصل فی اضافة الطلاق إلى الزمان) (یعنی شک اور احتمال کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے)۔

۳- عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آیا تو اگر دستخط و تفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کر دیا، تو اس سے شرعاً تفریق و طلاق واقع نہ ہوگی، حسب سابق نکاح باقی رہے گا، کیونکہ عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار شریعت نے نہیں دیا ہے، لہذا اس کام کے لئے اس کا کسی کو وکیل بنانا یا غیر اسلامی قانون کا سہارا لینا درست نہیں، عورت کو چاہئے کہ شرعی تفریق کے لئے شرعی کونسل یا پنچایت سے رجوع کرے۔

۴- حج اگر غیر مسلم عدالت و حکومت کا ہے، مگر مسلمان ہے وہ اپنے عمومی فرائض منصبی (جس میں معاملات مخصوصہ اہل اسلام بھی داخل ہوں) کے تحت شرعی اصول کے مطابق اس قسم (فیصلہ طلاق و تفریق) کا کام بھی کرتا ہے، تو ضرورۃً غیر مسلم عدالت کا مسلم حج قائم مقام قاضی شرعی کے ہو سکتا ہے اور اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے (کذا فی کفایت المفتی ج ۲/۳۳۹- کتاب القضاء والافناء)۔

۵- جن احکامات کا تعلق مسلمانوں کے شخصی اور ذاتی معاملات سے ہے، مثلاً نکاح، طلاق، خلع، ایلاء، طہارہ، وقف، وراثت وغیرہ۔ ان میں غیر مسلم حج کا فیصلہ بالکل معتبر نہیں، ان میں فیصلہ وہی قبول ہو سکتا ہے جو دو شرطوں سے مشروط ہو:

(۱) شرعی اصول کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔ (۲) فیصلہ کرنے والا مسلمان ہو۔

اسی طرح غیر مسلم حج کا مسلمان کے خلاف کسی بھی معاملے میں کوئی فیصلہ معتبر نہیں، کیونکہ جو شہادت کا اہل ہوتا ہے وہ قضاء کا اہل ہوتا ہے اور غیر مسلم مسلمان کے خلاف شہادت دینے کا اہل نہیں ہے، لہذا وہ مسلمان کے خلاف فیصلہ کرنے کا بھی اہل نہیں ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ”کل من كان أهلاً للشهادة يكون أهلاً للقضاء وما يشترط لأهلية الشهادة يشترط لأهلية القضاء“ (الهدایہ ۲/۱۲۲، کتاب القضاء)۔

(یعنی جو شہادت کا اہل ہوتا ہے وہ قضاء کا اہل ہوتا ہے اور جو چیز شہادت کی اہلیت کے لئے شرط ہیں وہ چیزیں قضاء کی اہلیت کے لئے بھی شرط ہیں)۔ البتہ جن احکامات کا تعلق مسلمانوں کے شخصی اور ذاتی معاملات سے نہیں ہے اور معاملہ اپنی حق تلفی یا زیادتی کا ہو اور کوئی فریق زبردستی ظلم و زیادتی پر آمادہ ہو، تو مظلوم فریق اپنی داد رسی کے لئے غیر مسلم حج و عدلیہ سے رجوع کر سکتا ہے، اس کے اس عمل کو ظلم کی تلافی کے لئے تعاون کی صورت میں دیکھا جائے گا (نہ کہ غیر مسلم حج کے فیصلہ کے معتبر ہونے کی صورت میں) گویا کہ ایسے معاملات جن میں اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے طاقت اور اقتدار کی ضرورت پڑتی ہے ان میں غیر مسلم حج و عدلیہ سے مدد لینے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ مطالبہ برحق ہو۔

خلاصہ بحث:

تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ غیر مسلم حج کا کسی معاملہ میں کوئی فیصلہ مسلمان کے خلاف شرعاً معتبر نہیں ہے، اسی طرح جن احکامات کا تعلق مسلمانوں کے شخصی اور ذاتی معاملات سے ہے، ان میں بھی غیر مسلم حج کا فیصلہ بالکل معتبر نہیں ہے، اگر وہ اسلامی حکومت میں مسلمان حاکم کی طرف سے فیصلہ کے لئے مقرر کیا گیا ہو اور اگر حج غیر مسلم عدالت کا ہے، مگر مسلمان ہے وہ اپنے خصوصی فرائض منصبی (معاملات مخصوصہ اصول اسلام) یا عمومی فرائض منصبی (جس میں معاملات مخصوصہ اہل اسلام بھی داخل ہوں) کے تحت شرعی اصول کے مطابق اس قسم (فیصلہ طلاق و تفریق وغیرہ) کا کام کرتا ہے، تو ضرورۃً غیر مسلم عدالت کا مسلم حج قائم مقام قاضی شرعی کے ہو سکتا ہے اور اس کے فیصلہ فرقت وغیرہ کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا عبدالحی مفتاحی

۱- شوہر کا اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنے کے لئے غیر مسلم عدالت میں درخواست دینا یہ توکیل ہے یعنی شوہر کا غیر مسلم جج کو اپنی بیوی کو طلاق دینے کا وکیل بنانا ہے، ہدایہ کے محشی نے وکالت کی تعریف یوں کی ہے:

”وفی اصطلاح الفقہاء عبارة عن إقامة الانسان غیره مقام نفسه فی تصرف معلوم“ (هدایہ آخرین ص ۱۸۵ کتاب الوکالة) یعنی متعین تصرف میں انسان کا دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا۔ شوہر اپنی بیوی کو طلاق دینے کا مالک ہوتا ہے وہ اس تصرف میں دوسرے کو اپنا قائم مقام بنا سکتا ہے، جیسا کہ ہدایہ آخرین (ص ۱۸۵ کتاب الوکالة) کے شروع میں ہے:

”عقد جاز أن يعقده الانسان بنفسه جاز أن يوكل به غيره، لأن الإنسان قد يعجز عن المباشرة بنفسه على اعتبار بعض الأحوال فيحتاج إلى أن يوكل غيره فيكون بسبيل منه دفعا للحاجة“۔ اور صحت وکالت کے لئے چار شرطیں ہیں دو کا موکل میں ہونا ضروری ہے:

(۱) موکل کا تصرف کا مالک ہونا (۲) احکام کا اس کو لازم ہونا، اور دو کا وکیل میں ہونا ضروری ہے، (۱) عاقل ہونا (۲) عقد کا قصد و ارادہ کرنا۔

شرائط صحت وکالت کے ملاحظہ کرنے سے یہ امر منکشف ہو جاتا ہے کہ وکالت کے صحیح ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، لہذا غیر مسلم عدالت کو وکیل بنانا صحیح ہے اور اس کے طلاق و فرقت کا فیصلہ وکالت ہو، اس لئے طلاق و فرقت واقع ہو جائے گی، یہ صورت حکیم کی نہیں ہے کہ غیر مسلم جج کے فیصلہ کا اعتبار کرنا لازم آتا ہو، اس لئے کی حکیم میں ضروری ہے کہ فریقین نے کسی کو حکم مقرر کیا ہو اور اس کے فیصلہ پر راضی بھی ہوں جیسا کہ ہدایہ آخرین (ص ۱۵۱ باب التحکیم) کے شروع میں ہے: ”إذا حکم رجلان رجلا فحکم بينهما ورضيا بحکمہ جاز“ دوسرے اس وجہ سے بھی حکیم کی صورت نہیں ہو سکتی ہے کہ وہ غیر مسلم ہے اور غیر مسلم کو حکم بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ حکم قاضی کی طرح ہوتا ہے اور غیر مسلم حکم نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ ”رد المحتار“ (۳/۳۸۶ مکتبہ رشیدیہ) میں ہے: قولہ: ”كما مرأى في الباب السابق في قوله والمحکم كالقاضي“ اس لئے عدالت کا طلاق کا فیصلہ کرنا بطور حکیم نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شوہر کا غیر مسلم عدالت میں رشتہ ازدواج کے انقطاع کے لئے درخواست دینا توکیل ہے اور عدالت کا طلاق و فرقت کا فیصلہ کرنا وکالت ہے، اس لئے اس سے طلاق و فرقت واقع ہو جائے گی۔

۲- اس صورت میں عدالت کے غیر مسلم جج کا فیصلہ تفریق معتبر نہیں۔ مگر ناسن کے لئے عورت کو شوہر سے طلاق یا خلع کرنا ہوگا، کیونکہ غیر مسلم جج کا فیصلہ مسلمانوں کے ایسے معاملات میں معتبر نہیں ہے جن میں قنء، تنہی، یا ان کا تعلق خالصا دیانات سے ہو جیسا کہ فقہ کی تمام کتابوں میں اس کی تصریح ہے کہ کافر مسلمان پر فیصلہ کرنے کا اہل نہیں ہے عبارت ملاحظہ ہو:

”لأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم كما هو مصرح في جميع كتب الفقه“ (الحيلة الناجزة ص ۲۵)۔

اور شوہر کے دستخط سے بس اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ شوہر عدالت کے فیصلہ کو تسلیم کرنے پر آمادہ ہے اور اپنے معاملہ کے تصفیہ کے لئے غیر مسلم جج

کو حکم بنانے کو تیار ہے، مگر شرعیاً یہ تحکیم صحیح نہیں ہے، اس لئے مسلمان اپنے خصوصی معاملات میں فیصلہ کرنے کے لئے غیر مسلم کو حکم نہیں بنا سکتے جیسا کہ ہدایہ آخرین (ص ۱۵۱ باب التحکیم) میں ہے:

”ولا يجوز تحكيم الكافر والعبد والذمي والمحدود في القذف والفسق والصبى لانعدام أهلية القضاء اعتباراً بأهلية الشهادة“۔

اسی طرح درمختار (۳۸۶/۴) میں ہے: ”وشرطه من جهة المحكم بالفتح صلاحيته للقضاء“ یعنی حکم وہی شخص بن سکتا ہے جس میں قاضی بننے کی صلاحیت ہو اور قضاء کا اہل وہ شخص ہے جو شہادت کا اہل ہو جیسا کہ درمختار (۳۳۲/۴) میں ہے: ”وأهله الشهادة“ اور شہادت کے اہل کے لئے جو شرطیں مذکور ہیں ان میں سے ایک اسلام ہے جیسا کہ ردالمحتار (۳۳۲/۴) میں ہے: ”وحاصله أن شروط الشهادة من الاسلام والعقل والبلوغ... الخ“

خلاصہ یہ ہے کہ غیر مسلم عدالت غیر مسلم جج قاضی یا حکم کا درجہ نہیں رکھتا ہے، اس لئے اس کے فیصلہ کا شرعاً اعتبار نہیں۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے کفار کو مسلمانوں پر ولایت کا حق نہیں دیا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ اس لئے عدالت کا یہ فیصلہ تفریق معتبر نہ ہوگا نکاح علی حالہ باقی رہے گا، بلا شوہر کے طلاق کے عورت کی گلو خلاصی نہیں ہوگی فقہ کی تمام کتابوں میں اس بات کی تصریح ہے:

”لأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم“ (الحيلة الناجزة / ص ۱۳۵)۔

۴۔ غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا مسلمان جج جبکہ اس کو مسلمانوں کے نکاح و طلاق کے مسائل میں فیصلہ کرنے کا اختیار ہو تو اسے مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دی جا سکتی ہے اور اس کے فیصلے کا مسئلہ قضاء میں اعتبار ہے جیسا کہ درمختار (۳۳۲/۴) مکتبہ رشیدیہ میں ہے:

”ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرًا ذكره مسكين وغيره الا اذا كان يمنعه عن القضاء بالحق فيحرم“۔

اسی طرح فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولكن إنما يجوز تقلد القضاء من السلطان الجائر إذا كان يمكنه من القضاء بحق ولا يخوض في قضاياه بشر ولا ينهأه عن تنفيذ بعض الأحكام كما ينبغي أما إذا كان لا يمكنه من القضاء بحق ويخوض في قضاياه بشر ولا يمكنه من تنفيذ بعض الأحكام كما ينبغي لا يتقلد منه وذكر في الملتقط: والإسلام ليس بشرط فيه أي في السلطان الذي يقلد كذا في التاتارخانيه“ (فتاویٰ ہندیہ ۲۰۷/۲، مکتبہ رشیدیہ)۔

کفایت الفتی میں مذکور ایک سوال و جواب سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے:

سوال: فی زمانہ ہندوستان میں شرعی قاضی کہیں بھی موجود نہیں تو رفع نزاع کے لئے شرعی فیصلہ کی کیا صورت ہوگی فریقین کسی کو حکم مقرر کر کے یا پنچایت سے آ کر فیصلہ حاصل کریں تو معتبر ہوگا یا نہیں؟

جواب: حکم اور ثالث اس مقدمہ کا فیصلہ کر سکتا ہے اور عدالت کا مسلمان جج بھی قاضی کے حکم میں ہو سکتا ہے (کفایت الفتی ۲/۲۱۳)۔

اسی طرح فتاویٰ دارالعلوم میں ہے:

سوال: حاکم جو گورنمنٹ کی طرف سے ہے اگر وہ مسلمان ہو تو قائم مقام قاضی کے ہو سکتا ہے یا نہیں، نکاح فسخ کر سکتا ہے یا نہیں؟

جواب: حاکم جو گورنمنٹ کی طرف سے مقرر ہے اگر وہ مسلمان ہے تو قائم مقام قاضی کے ہو جاتا ہے (فتاویٰ دارالعلوم ۸/۱۳۸)۔ اگر جج یا حاکم مسلمان

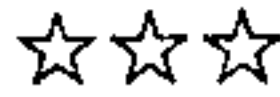
نہ ہو تو اس کا فیصلہ قضاء قاضی کے قائم مقام نہ ہوگا: ”لأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم كما هو مصرح في جميع كتب الفقه“ (الحيلة الناجزة ۲۵)۔

۵- یوں تو مسلمانوں کے تمام نزاعات کے لئے ضروری ہے کہ مسلمان حاکم ان کا فیصلہ کرے ”لأنه لا ولاية لكافر على مسلم“، لیکن نزاعات کی ایک قسم ایسی ہے کہ اس میں قضاء قاضی شرط ہے، اس میں قاضی مسلم با اختیار کا ہونا اشد ضروری ہے، ایسا قاضی نہ ہونے کی وجہ سے بہت سی اسلامی ضرورتیں معطل ہی نہیں بلکہ مسلمان سخت مواخذہ شرعیہ میں مبتلا ہوتے ہیں (مستفاد کفایت الفقی ۲/۲۲۰)۔ اس قسم میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام فیصلہ نہیں کر سکتے اگر کریں تو شرعاً معتبر نہیں ہوگا۔

”لأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم كما هو مصرح في جميع كتب الفقه“ (الحيلة الناجزة ص ۲۵۹)۔

وہ معاملات جن میں قضاء قاضی ضروری ہے، ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ بسا اوقات کسی عورت کا شوہر مفقود ہو جاتا ہے اور عورت بھی نو عمر اور محتاج ہوتی ہے، متاخرین حنفیہ کے فتویٰ کے بموجب اس کے لیے گنجائش ہے کہ وہ اپنی طبعی و مالی مشکلات سے گلو خلاصی کے لئے کوئی راستہ اختیار کرے، لیکن اس کی تکمیل بغیر مسلم قاضی کے فیصلے اور حکم کے نہیں ہو سکتی۔ ہزاروں عورتیں اس مصیبت میں مبتلا ہیں اور موجودہ حکومت کا قانون ان کی مصیبت رفع کرنے کے لئے ناکافی ہے اور مسلم قاضی کا نہ ہونا ان تمام مصائب کا ذمہ دار ہے، اسی طرح ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شریف اپنی بیوی کو بد چلنی میں مبتلا پائے تو اس کی سبیل بھی لعان ہے جس کے لئے مسلم قاضی ضروری ہے۔

اسی طرح وہ معاملات جو خالصتہً دیانات کی قبیل سے ہوں، مثلاً رمضان شریف کا چاند دیکھنے، عید کا چاند دیکھنے کی شہادت قبول کرنا اور صوم یا فطر کا حکم دینا مسلم قاضی کا کام ہے جس کے نہ ہونے سے بہت سے جھگڑے پیدا ہوتے ہیں (مستفاد کفایت الفقی ۲/۲۲۱) اور وہ معاملات جو مذکورہ بالا کے علاوہ ہوں مثلاً دیوان و بیاعات وغیرہ ان میں غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہے۔





## غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق اسلامی تناظر میں

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی آداپوری علیہ

۱- شریعت اسلامیہ نے رشتہ نکاح کو ختم کرنے کا حق شوہر کو دیا ہے، شوہر کے ماسوا کسی کو یہ حق شوہر کی طرف سے اس کی نیابت میں ہی حاصل ہوتا ہے، یہ نیابت وکیل کو بھی ہوتی ہے، اور کبھی حاکم و حکم کو بھی حاصل ہوتی ہے اور اس صورت میں وکیل یا حاکم و حکم کی طرف سے رشتہ نکاح کو ختم کیا جاتا ہے۔

حاکم اگر مسلمان ہے خواہ قاضی شرعی ہو یا امیر ہو تو اس کے فیصلے کا شرعاً اعتبار متفق علیہ ہے، اس لئے شریعت نے اس کو علامتہ المسلمین کے مفادات کے حق میں ولایت عامہ دی ہے، اس کی وجہ سے اس قسم کے فیصلے بھی نافذ ہوتے ہیں، لیکن برطانیہ کا رہنے والا شوہر جو غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے، اس صورت کی شریعت اسلامیہ میں کوئی گنجائش نہیں ہے اور نہ اس درخواست کو تفویض و تحکیم کا درجہ دیا جاسکتا ہے، اور نہ اس کے حاکم ہونے کی بنیاد پر غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر مانا جائے گا (اس کی مالہ و ما علیہ کی تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے ”الموسوعة الفقہیہ“ ۲۹/۷۷ وزارت الاوقاف والشئون الاسلامیہ الكويت، طبع اول ۱۴۱۳ھ - ۱۹۹۳ء۔ سورة الطلاق: ۱، ابن ماجہ ۱/۵۱-۵۲، ترمذی ۱/۱۳۳، نسائی ۲/۱۱۶-۱۱۸)۔

(۱) ارشاد باری ہے: ”لا يتخذ المومنون الكفرین اولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذلک فلیس من اللہ فی شیء إلا ان تتقوا منهم تقۃ ط و یحذرکم اللہ نفسہ ط و الی اللہ المصیر“ (سورہ آل عمران ۲۸)۔  
(نہ بناویں مسلمان کافروں کو دوست مسلمانوں کو چھوڑ کر اور جو کوئی یہ کام کرے تو نہیں اس کو اللہ سے کوئی تعلق مگر اس حالت میں کہ کرنا چاہو تم ان سے بچاؤ اور اللہ تم کو ڈراتا ہے اپنے سے اور اللہ ہی کی طرف لوٹ کر جانا ہے)۔

(۲) ارشاد ربانی ہے: ”ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً“ (سورۃ النساء: ۴۱)۔

(اور ہرگز نہ دے گا اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ) (اس کی تفصیل دیکھئے معارف القرآن ۲/۵۸۰ تا ۵۸۴، فرید بک ڈپو دہلی ۱۳۱۸ھ - ۱۹۹۸ء)۔

(۳) ”شوہر ہی کو طلاق دینے کا اختیار کلی ہے قرآن مجید کی روشنی میں: ”یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتھن واحصوا العدة واتقوا اللہ ربکم“ (سورۃ الطلاق: ۱)۔

(اے نبی جب تم طلاق دو عورتوں کو تو ان کو طلاق دو ان کی عدت پر اور گنتے رہو عدت کو اور ڈرو اللہ سے جو رب ہے تمہارا)۔

اس سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو گئی کہ غیر مسلم حج کو عدالت کے ذریعہ طلاق دینے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسلامی شریعت نے مرد و عورت دونوں کو اس طرح کے معاملات کو حل کرنے کے لئے اختیار دیا ہے کہ وہ اسلامی حکومت کے قاضی کے یہاں درخواست دے اور جہاں یہ صورت موجود نہ ہو وہاں وہ چند ذمہ دار اور دین دار مسلمانوں یعنی کسی اسلامی جماعت یا شرعی پنچایت کے سامنے اپنا معاملہ پیش کر کے رہائی حاصل کرے۔

(اس کی مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن ۸/۷۲ تا ۷۴، اسلامی فقہ ۲/۲۳۳ تا ۲۳۴، تان کمپنی دہلی ۲۰۰۳ء)۔

(۴) ”شوہر ہی کو طلاق دینے کا اختیار کلی ہے، حدیث شریف کی روشنی میں: ”عن ابن عباس قال أتى النبی ﷺ رجل فقال: یا رسول اللہ! سیدی زوجنی امتہ وهو یرید أن یفرق بینی و بینہا، قال: فصعد رسول اللہ ﷺ علی المنبر فقال: یا ایہا الناس! ما بال أحدکم یرزوج عبده أمته ثم یرید أن یفرق بینہما إنما الطلاق لمن أخذ بالساق“ (ابن ماجہ ۱/۵۱ تا

مدرسہ اسلامیہ شکر پور، درجہ نگہ۔

۱۵۲. ابواب الطلاق، باب طلاق العبد، ترمذی ۱/ ۱۲۲ ابواب الطلاق واللغات۔

(حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں آیا پھر اس نے اپنی درد بھری کہانی سنائی کہ یا رسول اللہ میرے آقا نے میری شادی اپنی باندی کے ہمراہ کر دی ہے، اور اب وہ یہ چاہتا ہے کہ میرے اور اس کے درمیان جدائی کر دے، ابن عباسؓ کہتے ہیں پھر اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر چڑھے پھر ارشاد فرمایا: اے لوگو! تم لوگوں میں سے ایک شخص کا کیا حال اور ماجرا ہے کہ وہ اپنی باندی کی شادی اپنے غلام سے کر دی ہے، پھر اب یہ چاہتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان جدائی کر دے۔ درحقیقت جو جماع کرنے کا مالک ہے، وہی شخص طلاق دینے کا بھی مالک ہے۔)

اس سے یہ بات الم نشرح ہو گئی کہ طلاق دینے کا اختیار فقط شوہر کو ہے، جب شوہر نے طلاق دے دی تو پڑ گئی عورت کا اس میں کچھ بھی نہیں، چاہے منظور کرے چاہے نہ کرے، ہر طرح اور ہر حال میں طلاق ہو گئی اور عورت اپنے شوہر کو طلاق نہیں دے سکتی ہے تو پھر غیر مسلم حج کے عدالتی فیصلے اور طلاق سے کس بنیاد پر طلاق واقع ہوگی؟

(۵) "عن سلیمان بن یسار قال: الطلاق بالرجال، والعدة بالنساء"

(مصنف ابن ابی شیبہ ۹/ ۶۱۲، ۱۸۵۵۸ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی، طبع دوم ۱۴۲۸ھ، ۲۰۰۷ء۔)

(حضرت سلیمان بن یسار سے روایت ہے کہ طلاق دینے کا حق مردوں کو حاصل ہے، اور عدت گزارنے کا حق عورتوں کو حاصل ہے۔)

(۶) مفتی محمد کفایت اللہ صاحبؒ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

سوال: حکومت موجودہ میں حاکم وقت اگر کسی عورت کو آزادی کی درخواست دینے پر بے غیر رضامندی شوہر حکم آزادی دے دے تو وہ عقد ثانی کر سکتی ہے یا نہیں؟  
جواب: اگر غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کر دے تو عورت آزاد نہ ہوگی اور دوسرا نکاح نہ کر سکے گی (کفایت المفتی ۶/ ۱۳۵، طبع ۲۰۰۵ھ-۱۹۸۳ء۔)

(۷) مفتی سید عبدالرحیم صاحب لاچپوریؒ (۱۳۲۱ھ-۱۹۰۳ تا ۱۳۲۲ھ-۲۰۰۱ء) ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

سوال: بمبئی میں ایک لڑکی کی شادی ہوئی پانچ برس ہوئے لڑکا افریقہ میں ہے، فی الحال لڑکی کی عمر بیس برس کی ہے، شادی کے بعد لڑکے نے اس کو نہیں بلایا، نہ نفقہ وغیرہ بھیجتا ہے، خطوط لکھے جواب نہ دارد، طلاق کا مطالبہ کیا تب بھی جواب نہیں دیا۔ بالآخر ممبئی کورٹ میں مقدمہ دائر کر کے طلاق حاصل کی، کیا یہ طلاق واقع ہوئی؟ ورنہ حصول طلاق کی کیا صورت ہو؟

اب تک کے نفقہ و مہر کی حق دار ہے؟ اگر ہے تو کیا بذریعہ دیوانی اس کی وصولیابی درست ہے؟

جواب: صورت مسئولہ میں غیر مسلم مجسٹریٹ "حج" کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہے، لہذا لڑکی نکاح نہیں کر سکتی اور اگر کرے تو وہ غیر معتبر ہے۔ لہذا اس مقدمہ کو مسلم جماعت یعنی دین دار مسلم پنچایت کے سامنے پیش کیا جائے جس میں ماہر عالم بھی ہو۔ یہ پنچایت شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ تحقیق کر کے فسخ نکاح کا فیصلہ کرے، اب عورت شرعی نقطہ نظر کے بموجب آزاد ہوگی۔ عورت مہر کی حق دار ہے، لیکن ایام گزشتہ کے نفقہ کی حق دار نہیں۔

(فتاویٰ رحیمیہ ۲/ ۱۳۳، مکتبہ رحیمیہ اندوسر، سورت، گجرات، انڈیا ۱۳۰۳ھ۔)

۲- اگر عدالت میں حج نے زبردستی طلاق شوہر سے لکھوائی تحریری طور پر، یا زبردستی طلاق نامہ پر انگوٹھے کا نشان لگوا لیا، چاہے حج مسلم ہو یا غیر مسلم ہر حال میں اس طرح سے طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ شوہر نے زبان سے طلاق نہیں دی اور نہ اپنی مرضی سے انگوٹھے کا نشان لگایا، تحریری طلاق اس وقت پڑتی ہے جب شوہر اپنی مرضی سے طلاق لکھ کر بیوی کو دے دے، یا اپنی مرضی سے طلاق نامہ پر انگوٹھے کا نشان لگا دے تب جا کر طلاق پڑتی ہے غیر مسلم حج کے عدالتی طلاق سے طلاق واقع نہ ہوگی، شرعاً عدالت کا فیصلہ اور طلاق غیر معتبر ہے۔ برطانیہ کی عورت کی طرف سے عدالت میں جو درخواست آئی ہے کہ میرا شوہر نکاح ختم کر دیا جائے، عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا، اور کارروائی کے بعد علاج کی کا فیصلہ کیا جاتا ہے، اس صورت کی بھی شریعت اسلامیہ میں کوئی حیثیت نہیں ہے اور شوہر کے دستخط کی بھی کوئی حیثیت نہیں ہے، گویا کہ یہ ایک قسم کا ظلم و ستم اور جبری طلاق ہوئی تم مانو یا نہ مانو، عدالت کا روائی کے بعد جو فیصلہ کرے گی وہی معتبر ہوگا۔ حال اس کے غیر مسلم حج کا فیصلہ شرعی نقطہ نظر سے معتبر نہیں ہے، لہذا برطانیہ کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ اپنے یہاں دارالقضاء قائم کریں اور اس کے مطابق شرعی فیصلے کریں، نظام قضاء کی اہمیت کا سب سے نازک پہلو یہ ہے کہ غیر مسلم حج کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر



نہیں ہے۔ اس طرح جو عورتیں سرکاری عدالتوں سے اپنا نکاح فسخ کر لیں تو چاہے وہ بجائے خود اسلامی قانون کے مطابق ہی کیوں نہ ہو یہ فیصلے غیر معتبر ہیں۔ وہ عورت اپنے پہلے شوہر کی زوجیت میں باقی رہتی ہے اور یہ نکاح نادرست ہوتا ہے، نیز اس کے بعد تعلقات معصیت قرار پاتے ہیں۔ ایسی خواتین کے لئے اسلامی اور شرعی زندگی کا واحد نظام قضاء کا قیام ہے۔ اس طرح انگلستان میں نظام قضاء کے بعد ”مسلم پرسنل لا“ کا نفاذ مکمل اسلامی طریقے پر ہوتا رہے گا۔

(سورۃ النساء: ۵۸، ۵۹- اس مسئلہ کی مکمل تفصیل دیکھئے معارف القرآن ۲/ ۴۳۳ تا ۴۵۳ فرید بک ڈپو دہلی ۱۳۱۸ھ-۱۹۹۸ء)۔

مفتی عزیز الرحمن عثمانی مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند کا موقف:

سوال ۲۷۸: طلاق جبراً شوہر سے لی جاوے تو واقع ہوتی ہے یا نہیں، اور زبان سے اقرار کی ضرورت ہے یا نہیں، یا صرف نقل کر دینا طلاق نامہ کا جو دوسرے کا لکھا ہوا ہے، وقوع طلاق کے لئے کافی ہے یا نہیں؟

جواب: شوہر سے جبراً طلاق اگر دلوائی جائے تو طلاق ہو جاتی ہے، لیکن نقل کر دینا طلاق نامہ کا جو دوسرے شخص کا لکھا ہوا ہے۔ محض لوگوں کی زبردستی سے بدون ارادہ طلاق مفید طلاق نہیں اور اس سے طلاق نہیں پڑتی (فتاویٰ دارالعلوم مدلل و مکمل ۹/ ۲۷۶- مزید دیکھئے فتاویٰ محمودیہ ۳/ ۳۲، زکریا بک ڈپو دیوبند ۱۹۹۸ء)۔

اگر کوئی طلاق زبان سے کہلائے تو طلاق پڑ جائے گی، لیکن اگر زبردستی تحریر میں لکھا لے اور وہ زبان سے کچھ نہ کہے تو طلاق واقع نہ ہوگی (اسلامی فقہ ۲/ ۱۸۳، تاج کمپنی دہلی طبع ششم ۲۰۰۳ء)۔

جبری طلاق کے سوال کے جواب میں مفتی محمد کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ یوں تحریر فرماتے ہیں:

جواب ۵۴: اگر تحریر مذکور جبراً لکھوائی گئی ہے اور زبان سے طلاق نہیں دی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ تحریری طلاق اس وقت پڑتی ہے کہ خاوند اپنی مرضی سے تحریر لکھ کر دے (کفایت المفتی ۶/ ۵۶)۔

”عن ابراہیم قال: إذا كتب الطلاق بيده، وجب عليه“ (مصنف ابن ابی شیبہ ۹/ ۵۶۲، ۱۸۳۰۰)۔

(حضرت ابراہیم سے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص شوہر کے پیشانی پر تلووار رکھ کر طلاق کا مطالبہ کیا پھر اس نے طلاق دے دی تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی)۔

۳- لیکن بعض اوقات ایسی صورتیں بھی پیش آتی ہیں، کہ اصلاح حال کی تمام کوششیں ناکام ہو جاتی ہیں، اور تعلق نکاح کے مطلوبہ ثمرات حاصل ہونے کے بجائے طرفین کا آپس میں مل کر رہنا ایک عذاب بن جاتا ہے، ایسی حالت میں اس ازدواجی تعلق کا ختم کر دینا ہی طرفین کے لئے راحت اور سلامتی کی راہ ہو جاتی ہے، اس لئے شریعت اسلام نے بعض دوسرے مذاہب کی طرح یہ بھی نہیں کہا کہ رشتہ نکاح ازدواج ہر حال میں ناقابل فسخ ہی رہے، بلکہ طلاق اور فسخ نکاح کا قانون بنایا، طلاق کا اختیار تو صرف مرد کو دیا، جس میں عادتاً فکر و تدبر اور تحمل کا مادہ عورت سے زائد ہوتا ہے، عورت کے ہاتھ میں اختیار نہیں دیا، تاکہ وقتی تاثرات سے مغلوب ہو جانا جو عورت میں بہ نسبت مرد کے زیادہ ہے وہ طلاق کا سبب نہ بن جائے۔

لیکن عورت کو بھی بالکل اس حق سے محروم نہیں رکھا کہ وہ شوہر کے ظلم و ستم سہنے ہی پر مجبور ہو جائے، اس کو یہ حق دیا کہ حاکم شرعی کی عدالت میں اپنا معاملہ پیش کرے اور شکایات کا ثبوت دے کر نکاح فسخ کر سکے یا طلاق حاصل کر سکے، پھر مرد کو طلاق کا آزاد اختیار تو دے دیا، مگر اول تو کہہ دیا کہ اس اختیار کا استعمال کرنا اللہ کے نزدیک بہت مبغوض و مکروہ ہے، صرف مجبوری کی حالت میں اجازت ہے۔

(معارف القرآن ۱/ ۵۵۶ تا ۵۵۷ مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے ۵۵۳ تا ۵۷۳ فرید بک ڈپو دہلی ۱۳۱۸ھ-۱۹۹۸ء)۔

صورت مسئلہ میں عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا تو مگر دستخط و تقویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کر دیا جب کہ اس صورت میں جو فیصلہ ہوا ہے، اس کی بابت شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے تو اس کا حکم وہی ہے جو پہلی صورت اور دوسری صورت کی ہے کہ غیر مسلم عدالت کے غیر مسلم جج کا فیصلہ اسلامی تناظر کی روشنی میں غیر معتبر ہے اور غیر نافذ العمل ہے، اس کے باوجود بھی اگر کوئی اس فیصلے پر عمل کرے گا تو وہ شخص اسلامی تناظر کی روشنی میں عند اللہ وعند الرسول مجرم، خاطی اور عاصی ہوگا۔ لہذا برطانیہ کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ اپنی شرعی پنچایت بنالیں جس میں دین دار لوگوں کو شامل کریں اور اس میں ایک ماہر ذی استعداد دیندار عالم کو قاضی بنا دیں پھر اس شرعی پنچایت میں فسخ نکاح کا معاملہ پیش کریں، شرعی پنچایت کے ارکان عدالت جیسی کاروائی کر کے نکاح کے فسخ کا فیصلہ کریں اس کے بعد عورت عدت گزار کر دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن عثمانی علیہ الرحمہ، مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند فرماتے ہیں:



سوال ۷۵۴: کیا ایسی صورت میں بلا رضامندی شوہر جیل خانہ بھگت لینے پر بھی بعد رہائی عورت کو حاکم شرعی مثل قاضی طلاق دے سکتا ہے اور تفریق کر سکتا ہے یا سوائے شوہر کے اور کوئی طلاق نہیں دے سکتا ہے۔

الجواب: صرف شوہر ہی طلاق دے سکتا ہے۔ قاضی و حاکم تفریق نہیں کر سکتا اور طلاق نہیں دے سکتا (فتاویٰ دارالعلوم مدلل و مکمل ۱۰/۱۲۰)۔

۴- اسلامی تناظر میں مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہو سکتا۔ قرآن و حدیث میں اس کی ممانعت منصوص ہے، اجماع امت اور قیاس سے بھی اس کی ممانعت ثابت ہے۔ فقہاء اس سلسلے میں وضاحت و صراحت کے ساتھ مسائل و احکام تحریر فرما چکے ہیں (موسوعۃ الفقہیہ ۱۳/۷۴-الکویت، طبع دوم ۱۳۱۸ھ-۱۹۸۸ء، الموسوعۃ الفقہیہ ۳۳/۲۹۵)۔

لہذا غیر مسلم کا قاضی و حج بنا نا مذہب اسلامی میں ناجائز ہے، اس لئے اس کا کوئی فیصلہ مسلمانوں پر نافذ العمل نہیں ہو سکتا ہے۔

اگر غیر مسلم ممالک کے حکمران اپنے ملک کی عدالت میں مسلمان قاضی کو عہدہ قضاء پر مامور کر دے تاکہ یہاں کے مسلم قوم کا مسلم پرسنل لا کے ماتحت فیصلہ کرے۔ تو اس قاضی کو مسلمانوں پر ولایت حاصل ہو جائے گی اور اس کا فیصلہ مسلمانوں پر نافذ العمل ہوگا۔ صورت مسئلہ میں اس سے کچھ فرق نہیں ہو سکتا ہے کہ حج اگرچہ غیر مسلم حکومت و غیر مسلم عدالت کا ہے، مگر وہ مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام ”یعنی مسلم پرسنل لا“ کے طرز و طریقہ پر بھی کرتا ہے تو اس صورت حال کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے جہاں اسلام اور مسلمانوں کا نام لینا بھی گوارا نہیں ہے، اس کو نعمت عظمیٰ سمجھ کر ”مسلم قاضی و حاکم“ کی حیثیت دی جائے گی، اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا بھی اعتبار کیا جائے گا، شرعاً اس میں اب کوئی قباحت نہیں ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۳/۷۴-الکویت، طبع دوم ۱۳۰۸ھ-۱۹۸۸ء، الموسوعۃ الفقہیہ ۳۳/۲۹۵)۔

ایسی صورت میں یورپین، امریکن، افریقین، آسٹریلین ممالک میں جہاں اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں نہیں ہے، قاضی کے اختیارات، عرف، حالات اور امکانات کی روشنی میں متعین کئے جاسکتے ہیں کہ جن احکام شرعیہ کا اجراء و نفاذ ان حالات میں ممکن ہو، ان کے متعلق قاضی فیصلے کرے گا، اور جن احکام کا اجراء ممکن نہ ہو، وہ اس کے دائرہ اختیار سے خارج ہوں گے، محدود اختیارات کے ساتھ منصب قضاء پر تقرری کی بہت سی نظیریں اسلامی عدلیہ کی تاریخ میں ملتی ہیں اور ایسے حالات میں امیر کا انتخاب اور قاضی کا تقرر مسلمانوں پر واجب قرار دیا گیا ہے۔ علامہ ابن ہمام نے اپنی کتاب فتح القدر میں لکھا ہے:

”وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقليد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة في بلاد المغرب الآن وبلنسية وبلاد الحبشة وأقروا المسلمين عندهم على مال يؤخذ منهم يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليا فيولي قاضيا أو يكون هو الذي يقضى بينهم وكذا ينصبوا لهم إماما يصلي بمصر الجمعة“

(فتح القدير ۷/۲۶۳، کتاب ادب القضاء، دارالفکر بیروت لبنان، سنن دارمی، رد المحتار ۴/۴۲۲، کتاب القضاء مطلب فی حکم تولیة القضاء فی بلا دیغلب علیہا الکفار مکتبہ ماجدیہ عیدگاہ طوغی روڈ کوئٹہ، طبع اول ۱۳۹۹ھ، اس کی مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ۷/۲ تا ۱۷، کتاب آداب القاضی، مکتبہ رشیدیہ مبشر کی روڈ کوئٹہ طبع اول ۱۳۱۰ھ، ۱۹۹۰ء، واللفظ لفتح القدير)۔

(اور جب کسی ملک میں کوئی مسلم سلطان نہ ہو اور نہ کوئی ایسا حاکم و والی میسر و موجود ہو جس کی طرف سے قاضی کا تقرر درست ہو، جیسا کہ وہ بعض مسلم ممالک کا حال ہے کہ ان کے اوپر کافروں کا غلبہ و اقتدار ہے جیسے قرطبة مغرب کے شہروں میں فی الحال موجود ہے اور بلنسیہ اور حبشہ کے شہروں میں کافروں کا غلبہ و اقتدار ہے۔ اور مسلمانوں کو چاہئے کہ اپنے ہی لوگوں میں سے کسی کو زکوٰۃ کی وصولیابی کے لئے عامل مقرر کر لیں تاکہ لوگوں سے زکوٰۃ بروقت وصول کر سکیں۔ ایسے حالات میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کو اپنے اتفاق و رضامندی سے اپنا والی مقرر کر لیں جو ان کے لئے قاضی مقرر کرے یا خود وہ والی ہی ان کے مقدمات کا فیصلہ کیا کرے۔ اور ایسا ہی اپنے لئے کسی کو امام مقرر کر دیں جو لوگوں کو جمعہ کی نماز پڑھائے)۔

۵- غیر مسلم قاضی نہیں بنایا جاسکتا ہے، لیکن اگر امیر اہل ذمہ میں سے کسی شخص کو ان کے باہمی معاملات کا فیصلہ کرنے کے لئے قاضی مقرر کر دے تو یہ درست ہوگا اعتقادات، اخلاقیات، معاشرت، عبادات، حدود و قصاص غرضیکہ مسلمانوں کے جو خصوصی مسلم پرسنل لا ہیں اس میں غیر مسلم عدالتوں اور غیر مسلم حاکم کو کوئی فیصلہ کرنے کا شرعاً حق نہ ہوگا۔ مگر معاملات، معاشیات، تجارتات، سیاسیات میں جب باہم اختلاف ہو جائے اور اس کا کوئی حل نہ نکل سکے تو ایسی صورت میں غیر مسلم عدالتیں اور غیر مسلم حاکم بھی مسلمانوں کے حق میں فیصلے کر سکتے ہیں۔ ☆☆☆

## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا ایک تحقیقی جائزہ

مولانا عبید اللہ ندوی

عدالت کے ذریعہ طلاق:

جہاں تک غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا تعلق ہے تو یہ بات طے شدہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے رشتہ نکاح کو ختم کرنے کا حق (طلاق کی شکل میں) صرف شوہر کو ہی دیا ہے، شوہر کے ماسوا کسی دوسرے کو یہ حق شوہر کی طرف سے اس کی نیابت میں ہی حاصل ہوتا ہے، یہ نیابت کبھی وکیل کی ہوتی ہے اور کبھی حاکم کو حاصل ہوتی ہے اور اس صورت میں وکیل یا حاکم کی طرف سے رشتہ نکاح کو ختم کیا جاتا ہے۔

البتہ حاکم کی طرف سے علاحدگی کے فیصلہ میں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شوہر موجود نہیں ہوتا یا شوہر راضی نہیں ہوتا پھر بھی حاکم ایسے فیصلے پر مجبور ہوتا ہے، حاکم اگر مسلمان ہے خواہ قاضی شرعی ہو یا امیر تو اس کے فیصلے کا شرعاً اعتبار متفق علیہ ہے، اس لئے کہ شریعت نے اس کو عامۃ المسلمین کے معاملات کے حق میں ولایت عامہ دی ہے، اس کی وجہ سے اس قسم کے فیصلے نافذ بھی ہوتے ہیں، لیکن حاکم کے غیر مسلم ہونے کی صورت میں اس کے فیصلہ کا اعتبار مندرجہ ذیل وجوہات کی بنیاد پر معتبر نہیں ہوگا۔

۱- قرآن مجید کی نص قطعی کی بنا پر مسلمانوں کا کافر حاکم اور کافر عدالت کے سامنے اپنے دینی مقدمات کو فیصلہ کے لئے از خود لے جانا ممنوع ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”الذین یزعمون انہم امنوا بما أنزل الیک وما أنزل من قبک یریدون أن یتحاکموا الی الطاغوت وقد أمرنا أن یکفروا بہ ویرید الشیطان أن یضلہم ضللاً بعیداً“ (نساء: ۶۰)۔

(محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جو دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ اس کتاب پر بھی ایمان رکھتے ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نازل کی گئی اور اس کتاب پر بھی ایمان رکھتے ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے نازل کی گئی، اپنے مقدمات شیطان کے پاس لے جانا چاہتے ہیں، حالانکہ ان کو یہ حکم ہوا کہ اس کو نہ مانیں اور شیطان ان کو بھٹکا کر بہت دور لے جانا چاہتا ہے)۔

اس آیت کا صریح مقتضایہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے اپنے مقدمات کو غیر مسلم حاکم کے پاس یا غیر مسلم عدالت میں لے جانا سراسر ضلالت ہے، معصیت ہے، اور ایسا گناہ ہے جس سے ان کو روکا اور منع کیا گیا ہے۔

۲- اسلام نے مسلمانوں کو مکمل دستور حیات اور مکمل قانون دیا ہے جس کا سرچشمہ کتاب و سنت ہے، لہذا اس معاملہ میں جس کی بنیاد کتاب و سنت کے نصوص پر ہوتی ہے غیر مسلم کے فیصلہ کو اس لئے ناجائز ٹھہرایا گیا ہے کہ وہ اسلامی قانون اور کتاب و سنت کے نصوص کی روح سے ناواقف ہوتا ہے اور اس کو اس کی واقفیت نہیں ہوتی کہ اسلام نے مسلمانوں کو جن قوانین کے ساتھ وابستہ کیا ہے اس میں کیا افادیت و حکمت ملحوظ ہے۔

۳- مسلمان اپنے اسلامی مزاج کے اعتبار سے ساری دنیا والوں کے مقدمات کا (اگر وہ ان سے فیصلہ کرانا چاہیں تو) عدل و قسط کے ساتھ فیصلہ کر سکتا ہے، لیکن وہ خود اپنے مقدمات میں ان کو حکم نہیں بنا سکتا، کیونکہ وہ اس پر مامور ہے کہ کافر کو حکم نہ بنائے اس لئے کہ عادلانہ فیصلہ کے لئے عادلانہ قانون ضروری ہے اور عادلانہ قانون صرف اور صرف ”وحی الہی“ ہی ہے، (چاہے وہ وحی متلو ہو یا غیر متلو) یا وہ آئین ہے جس کی بنیاد ”وحی الہی“ پر ہو۔

مدیر فلاح المسلمین رائے بریلی۔

”ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكفرون... هم الظالمون... هم الفاسقون“ (مائدہ: ۴۷-۴۸)۔

۴- فقہ کی کتابوں میں جہاں فقہانے قضاء اور قضاة کا تذکرہ کیا ہے وہاں قاضی کی اہلیت و صلاحیت کے متعلق حسب ذیل اوصاف ذکر کئے ہیں:  
عقل، بلوغ، اسلام، حریت، بصر، سمع اور نطق کی سلامتی، محدود فی القذف نہ ہونا، علم، فہم مسائل، عدالت۔  
وجہ اس کی یہ ہے فقہ کا یہ مسئلہ ہے:

”وأهل أهل الشهادة... وشرط أهليتها شرط أهليته“ (الدر المختار علی بامش رد المختار كتاب القضاء ۸/۲۳ تا ۲۵)

(جو لوگ شہادت کے اہل ہیں وہ قضا کے اہل ہیں اور شہادت کی اہلیت کے لئے جو شرط ہے وہی قضا کی اہلیت کے لئے شرط ہے) شہادت کی اہلیت کے لئے کیا شرط ہے۔

علامہ شامی نے ”أهل أهل الشهادة“ کے تحت بحر کے حوالہ سے لکھا ہے:

”وحاصله أن شروط الشهادة من الإسلام والعقل والبلوغ والحرية وعدم العمى والحد في القذف. شروط لصحة توليته ولصحة حكمه بعدها“۔

(حاصل یہ ہے کہ شہادت کے شرائط اسلام، عقل، بلوغ، حریت، اندھانہ ہونا اور محدود فی القذف نہ ہونا ہے، اور قضا کے عہدہ پر کسی شخص کے تقرر کی صحت کے لئے اور تولیت کے بعد اس کے حکم کے صحیح ہونے کے لئے یہی شرطیں ہیں)۔

مذکورہ بالا عبارت کے بعد علامہ شامی نے لکھا ہے: ”مقتضاه أن تقليد الكافر لا يصح وإن أسلم“ اس کا مقتضایہ یہ ہے کہ کافر کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اہلیت قضا کے لئے ”اسلام“ شرط ہے، ایک جگہ علامہ شامی نے بحر کے حوالہ سے لکھا ہے:

”قال في البحر: وبه علم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاءه على المسلم حال كفره“ (رد المختار كتاب القضاء، ۵/۲۵۲ ط ایجوکیشنل پریس کراچی پاکستان)۔

(البحر الرائق میں فرمایا ہے کہ کافر کو قاضی بنانا اگر صحیح ہے لیکن بحالت کفر مسلمانوں کے خلاف اس کا فیصلہ درست نہیں ہے)۔

۵- معین الحکام میں ہے: ”فحقيقة القضاء: الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام“ (معین الحکام ص ۷)۔

(قضا کی حقیقت بطور الزام کے حکم شرعی کی خبر دینا ہے)، لہذا جب حاکم یا قاضی یا غیر مسلم عدالت کا جج خود شرعی احکام سے ناواقف ہوگا تو خبر کیسے دے گا۔

۶- ”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ (نساء: ۱۳۱)۔

(اللہ نے کافروں کو مومنوں پر کوئی اختیار نہیں دیا ہے) اس آیت کا مقتضایہ بھی یہی ہے کہ ان کا کیا ہوا فیصلہ بھی معتبر نہیں ہوگا۔

۷- علامہ ابن الہمام نے احناف کی رائے ظاہر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حکومت کو طلاق وغیرہ دینے کا کوئی اختیار نہیں (فتح القدير ۲/۲۹۱)۔

جب مسلمان حکومت کو اختیار نہیں تو غیر مسلم حکومت اور عدالت کو بدرجہ اولیٰ اختیار نہیں ہوگا، لہذا ان کی طرف سے کئے جانے والے فیصلے بھی شرعاً معتبر نہیں ہوں گے۔

۸- قرآن کی آیت: ”فابعدوا حکماً...“ کے پیش نظر امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور دیگر ائمہ رحمہم اللہ نے زوجین کے درمیان اختلاف کی صورت میں انہیں کے گھرانے میں سے حکم کا تقرر پسند کیا ہے، بلکہ امام مالک نے تو اسے شرط قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ عدالت کا فیصلہ اور حکم معتبر نہیں ہے، خاص طور سے جبکہ عدالت غیر مسلم اور قاضی، حکم اور جج بھی غیر مسلم ہوں۔



۹- قرآن میں طلاق کے احکام جہاں بھی آئے ہیں وہیں یہ تصریحات بھی آئی ہیں کہ خدا و آخرت پر ایمان کا تقاضا ہے کہ احکام کی بجا آوری کی جائے اور ایمان کے ساتھ اس کا ذکر کر کے بتلا دیا گیا ہے کہ اس کا تعلق صراحتہ دین و مذہب سے ہے نہ کہ عدالت سے۔

۱۰- مفتی سید عبدالرحیم صاحب لاچپوری رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ رحیمیہ میں لکھا ہے کہ غیر مسلم حج کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں (فتاویٰ رحیمیہ ص ۱۴۳)۔

مفتی صاحب نے یہ بات ہندوستان کے تعلق سے کہی ہے لیکن چونکہ ہندوستان اور مغربی ممالک میں قدر مشترک یہ ہے کہ ہندوستان کی طرح وہاں بھی حکومت و اقتدار غیروں کے ہاتھ میں ہے، عدالتوں کے ججز اور قضاة بھی عموماً غیر مسلم ہی ہیں، اس لئے ان ممالک میں بھی ان کا فیصلہ شرعاً معتبر نہ ہوگا۔

مذکورہ بالا دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ ہندوستان کی طرح مغربی ممالک میں بھی حج اور حاکم کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا، لہذا ان ممالک (جہاں اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں نہیں ہے) میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ کسی کو اپنا امیر منتخب کریں اور کسی قاضی کا تقرر کریں تاکہ مسلمان اپنے معاملات شرعی پنچایت یا دارالقضاء میں لائیں اور مسلمانوں میں اس کی طرف رجوع کرنے کی فکر اور رغبت پیدا کرنے کی کوشش بھی کی جائے، علامہ شامی نے علامہ ابن الہمام کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے:

”وفی الفتح إذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منه كما هو فی بعض بلاد المسلمین غلب علیہم الکفار کقرطبة الآن، یجب علی المسلمین أن یتفقوا علی واحد منهم یجعلونه والیا فیولی قاضیا أو یکون هو الذی یقضی بینہم“ (رد المحتار کتاب القضاء ۵/۲۶۹، فتح القدیر ۶/۲۶۵، البحر الرائق کتاب القضاء ۶/۲۷۲)۔

(فتح القدیر میں ہے کہ کسی ملک میں اگر کوئی مسلم سلطان نہ ہو اور نہ کوئی ایسا حاکم ہو جس کی طرف سے قاضی کا تقرر درست ہو، جیسا کہ آج بعض مسلم ممالک مثلاً قرطبہ وغیرہ کا حال ہے جہاں غیر مسلموں کا غلبہ و اقتدار ہے، ایسے حالات میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کو اپنے اتفاق و رضامندی سے اپنا والی مقرر کر لیں جو ان کے لئے قاضی مقرر کرے یا خود وہ والی ہی ان کے مقدمات کا فیصلہ کیا کرے)۔

رہا یہ مسئلہ کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات کا فیصلہ کر سکتے ہیں یا کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار مسلمان کر سکتے ہیں، تو اس سلسلہ میں تحقیقی بات یہ ہے کہ مسلمان کو تو اسی کا حکم ہے کہ وہ اپنے تمام معاملات میں قرآن و حدیث کی طرف رجوع کریں، چنانچہ مفتی محمد شفیع صاحب سورہ نساء آیت: ”فلا وربک... ویسلموا تسلیما“ کی تفسیر میں لکھتے ہیں: ”کہ آیت صرف معاملات اور حقوق کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ عقائد و نظریات اور دوسرے نظری مسائل کو بھی حاوی ہے، اس لئے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ جب بھی کسی مسئلہ میں باہم اختلاف کی نوبت آئے تو باہم جھگڑتے رہنے کے بجائے رسول اللہ ﷺ کی طرف اور آپ کے بعد آپ کی شریعت کی طرف رجوع کر کے مسئلہ کا حل تلاش کرنے“ (معارف القرآن ج ۲ / سورہ نساء: ۶۵)۔

تاہم پھر بھی اگر مسلمان اپنے تمام معاملات میں کسی خاص سبب یا حالات کی وجہ سے اگر شریعت کی طرف رجوع نہیں کر سکتے تو ان کے احوال شخصیہ یعنی پرسنل لاء میں مثلاً نکاح، طلاق، وراثت، وصیت، اوقاف، شفعہ اور حقوق عائکہ وغیرہ (جس کے لئے اللہ نے اپنی کتاب قرآن میں احکام اور قوانین نازل فرمائے ہیں اور ان کی تشریح و تفصیل اس کے رسول نے بیان فرمائی ہے) میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام فیصلہ نہیں کر سکتے ہیں اور نہ ہی مسلمانوں کو ان کے فیصلوں کا اعتبار کرنا چاہئے۔

## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق شرعی تناظر میں

مفتی محمد اقبال قاسمی ؒ

غیر مسلم حج کا فیصلہ:

اگر کوئی شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دے تو یہ فیصلہ شرعاً نافذ نہیں ہوگا اور وہ دونوں بدستور میاں بیوی رہیں گے، چونکہ شریعت نے رشتہ نکاح کو ختم کرنے کا حق شوہر ہی کو دیا ہے، شوہر کے علاوہ کو یہ حق اس کی نیابت میں حاصل ہوتا ہے خواہ وہ وکیل ہو یا حاکم اور قاضی ہو یا اس نے کسی کو حکم بنایا ہو، قاضی اور حاکم کا فیصلہ اسی وقت معتبر ہوگا جبکہ اس میں اہلیت شہادت پائی جائے، اور اہلیت شہادت حاصل ہوتی ہے اس وقت جبکہ وہ مسلمان ہو عاقل بالغ اور آزاد ہو، الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

”یری الحنفیۃ أن من یصح تولیۃ القضاء ہو من یشکر أهلاً لأداء الشهادة علی المسمین و شروط الشهادة هی الاسلام والعقل والبلوغ والحریة والبصر والنطق فلا یجوز تقلید الکافر والمجنون والصبی... لأن القضاء من باب الولاية بل هو أعظم الولايات وبؤلاء لیس لهم أهلیة أدنی الولايات وهی الشهادة فلأن لا یكون لهم أهلیة أعلاها أولى“ (الموسوعۃ الفقہیة ۲۲/۲۹۱)۔

(حنفی کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کو قاضی بنانا درست ہے، وہ شخص ہے جس میں مسلمانوں کے خلاف پہلے ادائے شہادت کی اہلیت ہو اور شہادت کی شرط یہ ہے، اسلام، عقل، بلوغ، حریت، آنکھ، اور زبان، لہذا کافر، مجنون اور بچہ کو عہدہ قضاء سپرد کرنا درست نہیں، اس لئے کہ قضاء کا تعلق ولایت سے ہے بلکہ یہ اعظم الولاية ہے اور ان لوگوں میں ادنی ولایت کی اہلیت ہی نہیں اور وہ ہے شہادت تو اعلیٰ ولایت کی اہلیت تو بدرجہ اولیٰ نہیں ہوگی)۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم قاضی اور حج نہیں بن سکتا، قاضی وہی شخص بن سکتا ہے جس کی گواہی قبول کی جائے اور غیر مسلم کی گواہی قبول نہیں ہوگی، فقہاء نے گواہی کی اہلیت میں ایک شرط اسلام کو ذکر کیا ہے، موسوعہ میں ہے:

”الأصل أن یشکر الشاهد مسلماً فلا تقبل: شهادة الکفار سواء كانت الشهادة علی مسلم أم علی غیر مسلم لقوله تعالیٰ: ”وأشهدوا ذوی عدل منکم“ والکافر لیس بعدلٍ و لیس منا ولأنه أفسق الفساق و یکذب علی الله تعالیٰ“ (الموسوعۃ الفقہیة ۲۶/۲۲۲)۔

(اصل یہ ہے کہ گواہ مسلمان ہو لہذا کافروں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی چاہے وہ گواہی مسلمان کے خلاف ہو یا غیر مسلم کے خلاف، چونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ تم لوگ اپنے میں سے دو عادل آدمی کو گواہ بناؤ اور کافر عادل نہیں ہے اور نہ ہم میں سے ہے اور وہ اس لئے کہ وہ سب سے بڑا فاسق ہے اور اللہ پاک پر جھوٹ بولتا ہے)۔

فقہاء سب کے سب اس بات پر متفق ہیں کہ گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے۔

لہذا فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جاسکتی اور انکار شریعت سے بڑا فسق کیا ہوگا؟ لہذا کسی کافر کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

”لا خلاف بین الفقہاء فی اشتراط عدالة الشهود لقوله تعالیٰ: ”وأشهدوا ذوی عدل منکم“ ولہذا لا تقبل شهادة

مدرسہ اسلامیہ شکر پورہ بھنگہ۔



الفاسق“ (الموسوعة الفقهية ۲۶/۲۲۲)۔

(فقہاء میں گواہوں کی عدالت کے شرط لگانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تم اپنے میں سے دو عادل آدمی کو گواہ بناؤ، اسی وجہ سے فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی)۔

حضرت مولانا یوسف صاحب لدھیانوی فیملی کورٹ کے فیصلے کے بعد کیا وہ عورت دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے۔ اس سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

”اگر شوہر طلاق دینے پر آمادہ نہ ہو (جبکہ وہ عورت کے حقوق واجبہ بھی ادا نہیں کر سکتا) تو عدالت از خود فسخ نکاح کا فیصلہ کر سکتی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ فیصلہ کرنے والا جج مسلمان ہو ورنہ اگر جج غیر مسلم ہو (جیسا کہ پاکستان کی عدالتوں میں غیر مسلم جج موجود ہیں) تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۵/۲۰۱)۔“

### بیوی کا عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دینا:

اگر بیوی کی طرف سے غیر مسلم عدالت میں درخواست آئے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے، اس کے بعد عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لے کر عدالت کا جو بھی فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا پڑے گا اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کر دے تو یہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا سب سے پہلے تو بیوی کو اس طرح کی درخواست دینا غیر مسلم عدالت میں درست ہی نہیں کیونکہ غیر مسلم عدالت مسلمانوں کا نکاح فسخ نہیں کر سکتی چونکہ اس کے جج شرعی جج نہیں ہے چونکہ اس میں اہلیت شہادت ہی نہیں پائی جاتی: ”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا“ کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مسلمانوں کے خلاف کوئی راستہ نہیں بنایا ہے اور یہ فیصلہ مسلم شوہر کے خلاف ہے۔

قرآن پاک میں منافقوں پر نکیر کرتے ہوئے کہا ہے: ”يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به“ کہ یہ لوگ اپنا فیصلہ شیطان کے پاس لے جاتے ہیں، حالانکہ انہیں حکم دیا گیا ہے کہ وہ اس کا انکار کر دیں، اس آیت سے پتہ چلا کہ مسلمانوں کو حتی الامکان اپنا معاملہ غیر مسلم عدالت میں نہیں لے جانا چاہئے، خصوصاً ایسے امور میں جن میں شرعی قاضی کا ہونا ضروری ہے جیسے نکاح و طلاق وغیرہ، لہذا بیوی کو غیر مسلم عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دینے سے کوئی فائدہ نہیں، اس کے نکاح کے فسخ کر دینے سے نکاح فسخ نہیں ہوگا، باقی شوہر کو عدالت میں بلا کر دستخط لینا کہ جو فیصلہ عدالت کرے گی وہ تم کو منظور ہوگا، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیونکہ غیر مسلم جج کی حیثیت نہ تو قاضی کی ہے جس کو ولایت عامہ حاصل ہے اور جس کو ولایت عامہ حاصل ہو اس کو اس قسم کی تحریر لینے کی کوئی ضرورت نہیں چونکہ اس کو ولایت عامہ حاصل ہے وہ جو بھی فیصلہ کرے گا وہ نافذ ہوگا اس کو منوانے کے لئے دستخط لینے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے اور چونکہ جج غیر مسلم ہے اس لئے اس کو دستخط لینے سے بھی کوئی فائدہ نہیں ہوگا اور غیر مسلم جج کی حیثیت حکم کی بھی نہیں ہے چونکہ حکم میں بھی اہلیت شہادت شرط ہے اور اس کا مسلمان ہونا ضروری ہے، موسوعہ میں ہے:

”يشترط في المحكم الاسلام ان كان حكماً بين المسلمين او كان أحدهما مسلماً وإذا كانا غير مسلمين فلا يشترط اسلام المحكم“ (الموسوعة ۱۰/۲۲۷)۔

(حکم کا مسلمان ہونا شرط ہے اگر وہ حکم ہو دو مسلموں کے درمیان یا ان میں سے ایک مسلمان ہو اور جب دونوں غیر مسلم ہوں تو پھر حکم کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے) فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ حکم کی حیثیت حکم بنانے والے کے حق میں قاضی جیسی ہوتی ہے، اس لئے حکم قرار پانے کے لئے ضروری ہے کہ وہی اہلیت پائی جائے جو قضاء پر تقرری کے لئے ضروری ہے اور منصب قضاء پر تقرری کے لئے جس طرح اہلیت شہادت ضروری قرار دی گئی ہے حکم میں بھی اہلیت شہادت ضروری ہوگی۔

”كل من تقبل شهادته في أمر جاز أن يكون حكماً فيه ومن لا فلا“

(ہر وہ شخص جس کی شہادت کسی امر میں قبول کی جاتی ہے جائز ہے کہ وہ اس میں حکم ہو اور جس میں قبول نہیں کی جاتی اس میں نہیں)

”وشرطه من جهة المحكم صلاحيته للقضاء“

”حکم کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں قضا کی صلاحیت ہو“ پس جب غیر مسلم جج میں مسلمانوں کے حق میں نہ تو قضا کی اہلیت ہے اور نہ حکم بننے کی تو پھر غیر



مسلم عدالت میں رشتہ ازدواج کو ختم کرنے کی درخواست دینا شرعاً درست نہیں۔

محض بیوی کی درخواست پر بغیر شوہر کے دستخط اور تفویض کے تفریق کا فیصلہ کرنا:

اگر بیوی کی درخواست کے بعد شوہر عدالت نہیں آئے یا آئے مگر دستخط اور تفویض پر تیار نہ ہو اور عدالت حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کر دے تو تفریق نہیں ہوگی اور وہ علی حالہ اس کی بیوی رہے گی، بیوی کے لئے کسی دوسری جگہ عقد نکاح کرنا درست نہیں اور غیر مسلم حج کا یہ فیصلہ طلاق کے قائم مقام نہیں ہوگا اور اسکی دو وجہ ہے: سب سے بڑی وجہ تو یہ ہے کہ فیصلہ کرنے والا حج غیر مسلم ہے اور غیر مسلم حج کو فسخ نکاح کا کوئی اختیار نہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں جس کی بنا پر نہ تو اس نے دستخط کئے اور نہ اس معاملے کو عدالت کے سپرد کیا، جس سے حکیم کا شبہ ہو، مولانا یوسف لدھیانوی رقم طراز ہیں:

”اگر عدالت نے معاملہ کی صحیح تفتیش اور گواہوں کی شہادت کے بغیر فیصلہ کیا یا شوہر کی غیر موجودگی میں محض عورت کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے فسخ نکاح کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ طلاق کے قائم مقام نہیں ہوگا اس فیصلہ کے باوجود عورت کے لئے دوسری جگہ عقد کرنا جائز نہیں“ (آپ کے مسائل اور ان کا حل)۔

غیر مسلم عدالت میں مسلم حج کا فیصلہ:

غیر مسلم عدالت میں اگر حج مسلمان ہو اور وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت مسلمانوں کے عائلی مسائل بھی دیکھتا ہو تو اس کو مسلم قاضی اور حاکم کی حیثیت دی جاسکتی ہے اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے خصوصاً جبکہ اس کی تقرری کا مقصد ہی یہ ہو کہ وہ مسلمانوں کے عائلی مسائل کا فیصلہ کرے، اس کا فیصلہ اسلامی قانون کی رو سے درست ہوگا کیونکہ فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے کہ قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے خواہ عہدہ قضاء سپرد کرنے والا حاکم مسلمان ہو یا غیر مسلم، فاسق ہو یا عادل، البتہ اگر حاکم اعلیٰ اس کو حج فیصلہ کرنے سے روکے تو یہ حرام ہے۔

عزالدین بن عبدالسلام نے کہا کہ جب کفار کسی بڑی سلطنت پر غلبہ پالیں اور عہدہ قضاء کسی ایسے شخص کو سپرد کر دیں جو مسلمانوں کے مصالح کو انجام دے تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے تمام فیصلے نافذ ہوں گے مصالح عامہ کو حاصل کرنے اور فساد عامہ کو دفع کرنے کی غرض سے (موسوع فقہیہ بحوالہ فتح القدیر بر حاشیہ ابن عابدین ۲۹۷/۳۳)۔

موسوع میں ہے: ”یری الحنفیة والحنابلة أنه لا يشترط عدالة المولى (بکسر اللام) لأن ولاية الإمامة الكبرى تصح من كل بروت فاجر فتح ولايته كالعدل لكن إذا كان المولى يمنعه من القضاء بالحق فيحرم“ (الموسوعة الفقهية بحوالہ فتح القدیر بر حاشیہ ابن عابدین ۲۹۷/۳۳)۔

(حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عہدہ قضاء سپرد کرنے والے حاکم کا عادل ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ امامت کبریٰ کی ولایت ہرنیک و بد کی طرف سے درست ہے تو اس کی ولایت بھی عادل کی طرح صحیح ہوگی لیکن جب حاکم اس کو حج فیصلہ کرنے سے روکے تو یہ حرام ہے)۔

اگر فیصلہ کرنے والا مجسٹریٹ مسلمان ہے تو اس کا فیصلہ بندہ کے حق میں نافذ اور درست ہے اور وہ دوسرا نکاح کر سکتی ہے، کیونکہ فقہانے دارالکفر میں غیر مسلم فرماں روا کی طرف سے مسلمانوں کے لئے انہیں میں سے والی کے تقرر کو جائز قرار دیا ہے (کتاب الفتاویٰ ۶/۶۶)۔

در مختار میں ہے: ”وإذ تولى الكافر عليهم قاضيا ورضيه المسلمون صحت ولايته“ (در مختار ۵/۳۶۵)۔

(جب کافر مسلمان پر کسی کو قاضی مقرر کر دے اور مسلمان اس کو پسند کر لیں تو اس کی ولایت درست ہے)۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: ”الاسلام ليس بشرط فيمن عين القضاء“ (ہندیہ ۳/۳۰۷)۔

(قاضی متعین کرنے والے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے)۔

مولانا مجیب اللہ ندوی اپنی کتاب ”اسلامی فقہ“ میں ہندوستان پر انگریزوں کے تسلط اور قضاء قاضی کے مسئلہ پر اس وقت کے علماء نے کیا صورتیں اختیار کیں ان کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”حالات کے اعتبار سے تیسری صورت انہوں نے یہ اختیار کی کہ سرکار کے مقرر کردہ مسلم منصفوں اور ججوں کو بھی قضاء قاضی کے قائم مقام قرار دیا، ان کے پیش نظر فقہ کا یہ جزئیہ تھا:

”ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كان كافرا“ (اسلامی فقہ ۲/۲۶۰)۔

غیر مسلم قاضی اور جج:

آخری شق سوال نامہ کا یہ ہے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلے کر سکتے ہیں تو اس کا صاف جواب یہ ہے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام مسلمانوں کے کسی بھی معاملہ کا فیصلہ نہیں کر سکتے، فقہانے قرآن و سنت کی روشنی میں کچھ شرائط مقرر کئے ہیں جن میں سے کچھ متفق علیہ ہے اور کچھ مختلف فیہ، متفق علیہ شرائط میں سے ایک شرط اسلام ہے، تمام ائمہ اس پر متفق ہیں کہ مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کے لئے قاضی یا حاکم کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ فقہاء نے ”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا“ سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کافروں کو ہرگز مسلمانوں پر کوئی راستہ نہیں دیں گے اور لکھا ہے کہ کافر کو مسلمانوں کے معاملات کے فیصلہ کی ذمہ داری نہیں دی جاسکتی، یہ آیت لفظاً تو خبر ہے مگر مفہوم کے اعتبار سے انشاء ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے معاملات کا فیصلہ مسلمان قاضی یا حاکم ہی کرے گا، البتہ اس میں فقہاء کے آراء مختلف ہیں کہ کیا غیر مسلموں کے معاملات میں فیصلہ کے لئے کوئی غیر مسلم حاکم مقرر کیا جاسکتا ہے، تو جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کے لئے الگ سے کوئی حاکم مقرر نہیں کیا جاسکتا، البتہ حنفی فقہاء کہتے ہیں کہ ان کے لئے کسی غیر مسلم کو مقرر کیا جاسکتا ہے۔

إعلم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم تصح قضاءه على المسلم حال كفره“ (رد المختار ۴/۴۱۲)۔

(کافر کو عہدہ قضا سپرد کرنا درست ہے اگرچہ اس کا فیصلہ مسلمان کے خلاف کفر کی حالت میں درست نہیں)، در مختار میں ہے:

”الكافر يجوز تقليده القضاء ليحكم بين أهل الذمة ذكره الزيلعي“ (در مختار ۴/۴۱۵)۔

(کافر کو عہدہ قضا سپرد کرنا درست ہے تاکہ وہ ذمیوں کے درمیان فیصلہ کرے)۔ اسلامی عدالت میں ہے:

”غیر مسلم کو قاضی نہیں بنایا جاسکتا لیکن اگر امیر اہل ذمہ میں سے کسی شخص کو ان کے باہم معاملات کا فیصلہ کرنے کے لئے قاضی مقرر کر دے تو یہ درست ہے۔“



## غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا محمد رمضان علی ؒ

شریعت مطہرہ نے طلاق دینے کا مالک صرف شوہر کو بنایا ہے اس کے علاوہ کسی کو یہ حق حاصل نہیں، البتہ اس کی نیابت میں مسلمان قاضی یا امیر رشتہ نکاح کو ختم کرنے کا فیصلہ کر دے تو طلاق واقع ہو جائے گی یا خود شوہر کسی کو طلاق دینے کا مالک بنا دے تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی، لہذا جب شوہر نے اپنا اختیار عدالت کو سپرد کر دیا اور اپنی درخواست میں یہ واضح کر دیا کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، اس لئے میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، تو اس کی یہ تحریر اس پر واضح طور پر دلالت کر رہی ہے کہ اس نے عدالت کو اپنا وکیل بنا دیا، کیونکہ شریعت میں وکالت کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز کے تصرف کا کوئی انسان مالک ہو اس میں کسی کو وہ اپنا نائب بنا دے، فقہاء کرام کے نزدیک وکالت کی تعریف یہ ہے:

”وہو إقامة الخیر مقام نفسه فی التصرف ای الجائز المعلوم“ (البحر الرائق ۴/۲۲۹. مکتبہ زکریا۔)  
(وہ وکالت) جائز معلوم تصرف میں غیر کو اپنا قائم مقام بنانا ہے۔

”وہو اقامة الخیر مقام نفسه ترفهًا أو عجزًا فی تصرف جائز معلوم“ (الدر المختار علی الرد ۸/۲۲۱. مکتبہ زکریا۔)  
جب مذکورہ دلائل کی روشنی میں یہ واضح ہو گیا کہ شوہر اپنی طرف سے کسی کو طلاق کا وکیل بنا سکتا ہے تو اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس صورت میں شوہر کی اس درخواست کو تو وکیل ہی مانا جائے گا اور اسی بنیاد پر جب کارروائی کرنے کے بعد غیر مسلم جج طلاق کا فیصلہ کر دے گا تو عند الشرع اس کا اعتبار ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ فقہائے کرام کے نزدیک وکیل کے لئے مسلم ہونا ضروری نہیں ہے، کافر کو بھی وکیل بنا سکتا ہے۔

”ردة الوکیل لا تمنع صحة الوكالة فتجوز وكالة المرتد بأن وكل مسلم مرتداً، لأن وقوف تصرفات المرتد لوقوف ملكه والوکیل يتصرف فی ملك الموكل وانه نافذ التصرفات“ (بدائع الصنائع. كتاب الوكالة ۵/۱۶. مکتبہ زکریا۔)  
(وکیل کا مرتد ہونا، وکالت کے صحیح ہونے کے لئے مانع نہیں ہے، لہذا مرتد کی وکالت جائز ہے، بایں طور کہ کوئی مسلم کسی مرتد کو وکیل بنائے، اس لئے کہ مرتد کے تصرفات کا موقوف ہونا اس کی ملک کے موقوف ہونے کی وجہ سے ہے اور وکیل، موکل کی ملک میں تصرف کرتا ہے اور موکل کے تصرفات نافذ ہیں۔)

”وما يرجع إلى الوکیل فالعقل ... لا البلوغ والحریة وعدم الردة فیصح توکیل المرتد“ (البحر الرائق ۴/۲۲۷. مکتبہ زکریا)  
(اور وہ (شرط) جو وکیل کی طرف لوٹی ہے وہ عقل ہے ..... بلوغ (شرط) نہیں ہے اور حریت (شرط) نہیں ہے اور مرتد نہ ہونا (شرط) نہیں ہے لہذا مرتد کو وکیل بنا سکتا ہے۔)

”وتجوز وكالة المرتد بأن وكل مسلم مرتداً“ (فتاویٰ ہندیہ ۲/۵۲۳. مکتبہ زکریا۔)  
(مرتد کی وکالت جائز ہے بایں طور کہ کوئی مسلمان کسی مرتد کو وکیل بنائے۔)

فقہائے کرام کی مذکورہ عبارتوں سے یہ واضح ہو گیا کہ مسلمان اپنے معاملات میں کسی کافر کو وکیل بنا سکتا ہے، لہذا اس صورت میں شوہر موکل

ؒ استاذ دارالعلوم مجیبہ خانقاہ، پھلواری شریف، پٹنہ (بہار)۔



ہے، اس کی درخواست تو کیل ہے اور غیر مسلم حج وکیل ہے اسی لئے اس کا فیصلہ بھی معتبر ہوگا۔

درخواست کے تو کیل ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ شوہر عدالت میں درخواست دینے کے بعد اگر اس درخواست کو واپس لینا چاہے تو عدالت اسے وہ درخواست واپس کر دیتی ہے۔ اس درخواست کو واپس کرنے کے بعد حج یا عدالت کو شوہر کے حق میں قانوناً کوئی بھی فیصلہ کرنے کا حق نہیں رہتا ہے، اور یہ صورت صرف وکالت میں ہی پائی جاسکتی ہے، کیونکہ وکالت غیر لازم ہے، موکل کو حق ہے کہ جب چاہے وکیل کو معزول کر دے۔

”الوكالة من العقود الغير اللازمة ... فللموكل العزل متى شاء“ (الدر المختار على الرد باب عزل الوكيل ۱/۲۷۸)۔

(وكالة عقود غير لازمہ میں سے ہے..... موکل کے لئے وکیل کو معزول کرنا جائز ہے جب چاہے)۔

”انها من العقود الغير اللازمة ... فكان للموكل العزل متى شاء بشرط علم الوكيل ولو كانت وكيلا بالنكاح والطلاق“ (البحر الرائق، باب عزل الوكيل ۴/۲۱۷، مکتبہ زکریا)۔

(وہ (وکالت) عقود غیر لازمہ میں سے ہے..... اس لئے موکل کے لئے (وکیل کو) معزول کرنا جائز ہے وہ جب چاہے، وکیل کے علم کے شرط کے ساتھ اگرچہ وہ نکاح اور طلاق کا وکیل ہو)۔

اسی لئے ضروری ہے کہ شوہر کی درخواست کو تو کیل ہی مانا جائے، تملیک اور تحکیم نہ مانا جائے کیونکہ تملیک میں مالک کو رجوع کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے اور یہاں عدالت میں شوہر کو درخواست واپس لینے کا پورا پورا حق حاصل ہوتا ہے جو کہ تملیک کے منافی ہے، اسی لئے اس کی درخواست کو تملیک ماننا درست نہیں ہے، جیسا کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے تو مجلس ختم ہونے تک شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اس سے رجوع کرے کیونکہ بیوی کو طلاق دینے کا اختیار دینا تملیک ہے، تو کیل نہیں ہے، اور تملیک میں رجوع صحیح نہیں ہے، اسی لئے اس کا رجوع کرنا بھی درست نہیں ہوگا، البتہ اگر اس نے کسی اجنبی سے کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دیدو، تو اس صورت میں وہ مجلس ختم ہونے سے پہلے بھی رجوع کر سکتا ہے کیونکہ یہ تو کیل ہے جس میں مالک کے لئے کسی وقت بھی رجوع جائز ہے، البتہ یہ کہ وہ طلاق کو مشیت کے ساتھ معلق کر دے تو وہ تملیک ہو جائے گی اور اس وقت رجوع درست نہیں ہوگا۔

”قال لها: اختارى ... أو طلقى نفسك فلها أن تطلق في مجلس علمها به ... لأنه تملك فيتوقف على قبولها في المجلس لا توكيل فلم يضح رجوعه ... قال لاجنبى: طلق امرأتى فيصح رجوعه منه ... لأنه توكيل محض ... إلا اذا علقه بالمشية فيصير تملكاً لا توكيلاً“ (الدر المختار على الرد ۲/۵۵۵، ۵۵۲، مکتبہ زکریا)۔

(شوہر نے اپنی بیوی سے) کہا کہ تو اپنے آپ کو اختیار کر لے یا کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے تو عورت کو یہ اختیار ہو جائے گا کہ وہ اپنے کو اسی مجلس میں طلاق دے جس مجلس میں اس کو علم ہو..... اس لئے کہ وہ تملیک ہے تو مجلس میں اس کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی۔ وہ تو کیل نہیں ہے اسی لئے اس سے (شوہر کا) رجوع کرنا صحیح نہیں ہے..... (اور اگر شوہر نے) کسی اجنبی سے کہا کہ میری بیوی کو طلاق دیدو۔ تو (اس وقت) رجوع کرنا درست ہے..... اس لئے کہ وہ تو کیل محض ہے۔ الا یہ کہ وہ اس کو مشیت کے ساتھ معلق کر دے تو وہ تملیک ہوگی، تو کیل نہیں ہوگی)۔

اسی طرح شوہر کی درخواست کو تحکیم بھی نہیں مانا جاسکتا، کیونکہ حکم کے لئے مسلمان ہونا ضروری ہے اور یہاں حج غیر مسلم ہے، اسی لئے اس کو حکم نہیں بنایا جاسکتا، دوسری بات یہ ہے کہ حکم کی حیثیت حکم بنانے والے فریقین کے حق میں قاضی جیسی ہوتی ہے، اس لئے حکم قرار پانے کے لئے وہی اہلیت ضروری ہے جو قضاء پر تقرر کے لئے ضروری ہے اور وہ غیر مسلم حج میں مفقود ہے، اس لئے اس کو حکم نہیں بنایا جاسکتا۔

”وشرطه من جهة المحكم صلاحيته للقضاء“ (الدر المختار)۔

(اور محکم (جس کو حکم بنایا جا رہا ہو) کی جانب سے اس (تحکیم) کی شرط یہ ہے کہ اس میں قضاء کی اہلیت ہو)۔

”الصلاحية للقضاء لها شرائط، منها العقل ومنها البلوغ ومنها الاسلام“ (بدائع الصنائع، كتاب آداب القاضي، باب

من يصلح للقضاء ۵/۲۳۸)۔

(صلاحیت قضاء کی چند شرطیں ہیں، ان میں سے عقل، بلوغ اور اسلام ہے)۔

خلاصہ کلام:

شوہر کی درخواست کو تملیک نہیں مانا جاسکتا، کیونکہ تملیک میں رجوع جائز نہیں ہے، جبکہ صورت مسئولہ میں شوہر کو درخواست واپس لینے کا پورا حق حاصل ہوتا ہے، اسی طرح اس کی درخواست کو تحکیم بھی نہیں مانا جاسکتا کیونکہ حکم کے لئے مسلمان ہونا ضروری ہے اور صورت مسئولہ میں حج غیر مسلم ہے، اس لئے زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس کی درخواست کو توکیل مانا جائے کیونکہ صورت مذکورہ میں شوہر عدالت کے حج کو طلاق کا وکیل بنا رہا ہے جس میں تصرف کا وہ خود مالک ہے، اسی طرح جس کو وہ وکیل بنا رہا ہے اس میں وکیل بننے کی اہلیت بھی موجود ہے، لہذا اس درخواست کو توکیل مانا جائے گا اور حج کو وکیل مانا جائے گا اور اسی بنیاد پر جب کارروائی کرنے کے بعد حج طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دے گا تو اس کا فیصلہ معتبر ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ وکیل کا مسلمان ہونا ضروری نہیں، کوئی مسلمان کسی کافر کو وکیل بنا سکتا ہے۔

۲- یہاں بھی شوہر کے دستخط کی حیثیت توکیل کی ہوگی کیونکہ جب عدالت نے شوہر کے سامنے یہ بات پیش کر دی کہ یہاں جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور ہوگا، اس کے باوجود شوہر نے اس پر دستخط کر دیا تو اس سے واضح ہو گیا کہ وہ عدالت کی بات سے راضی ہے اور جس چیز کا وہ مالک تھا یعنی طلاق کا اس نے عدالت کو اس کے تصرف کا وکیل بنا دیا، کیونکہ توکیل کے لئے ایجاب و قبول ضروری ہے اور وہ زبانی بھی ہو سکتا ہے اور لکھ کر بھی ہو سکتا ہے اور یہ تو واضح ہے کہ کوئی بھی انسان کسی تحریر کو پڑھنے اور سمجھنے کے بعد اس پر جب دستخط کرتا ہے تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس میں لکھی ہوئی چیزیں اس کو منظور ہیں۔

”رکن التوكيل فهو الايجاب والقبول، فالايجاب من الموكل ان يقول: وكلتک کذا أو أفل کذا أو أذنت کذا او نحوه والقبول من الوكيل أن يقول: قبلت“ (بدائع الصنائع كتاب الوكالة ۵/۱۰)۔

(توکیل کا رکن ایجاب و قبول ہے، موکل کی جانب سے ایجاب یہ ہے کہ وہ کہے کہ میں نے تم کو فلاں چیز کا وکیل بنایا، یا کہے کہ فلاں کام کر لویا کہے کہ میں نے تم کو فلاں چیز کی اجازت دی اور وکیل کی جانب سے قبول یہ ہے کہ وہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا جو اس کے قائم مقام ہو وہ کہے)۔ اس کے علاوہ دوسری بات یہ ہے کہ جس طرح وکیل کی معزولی کے لئے کلام کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ کتابت کے ذریعہ بھی اس کو معزول کیا جاسکتا ہے، اسی طرح کتابت کے ذریعہ کسی کو وکیل بنانا بھی درست ہوگا۔

”ويثبت عزله بالمشافهة به أو بكتابة له كتابا بعزله“ (البحر الرائق، باب عزل الوكيل ۴/۲۱۸)۔

(اور اس (وکیل) کا معزول ہونا مشافہت (کلام) کے ذریعہ یا اس کی معزولی کی کتابت کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے)۔

لہذا اگر کارروائی کے بعد عدالت طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دے تو طلاق واقع ہو جائے گی مگر یہ کہ فیصلہ سے پہلے شوہر رجوع کرنے لے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اس کے دستخط کی حیثیت توکیل کی ہے اور وکالت میں رجوع جائز ہے۔ اگر حج غیر مسلم ہو جب بھی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ سابق جواب میں گزر چکا کہ مسلمان کسی کافر کو بھی وکیل بنا سکتا ہے، لہذا غیر مسلم حج کا فیصلہ بھی معتبر ہوگا۔

توکیل کے علاوہ شوہر کے دستخط کی حیثیت تملیک یا تحکیم کی نہیں ہو سکتی، کیونکہ سابق جواب میں حوالوں کے ساتھ گزر چکا کہ تملیک میں رجوع جائز نہیں ہے اور یہاں صورت حال یہ ہے کہ دستخط کرنے کے بعد بھی شوہر کو اپنا فیصلہ واپس لینے کا حق حاصل ہوتا ہے، اسی لئے اس کے دستخط کی حیثیت تملیک کی نہیں ہوگی بلکہ توکیل کی ہوگی۔

اس کے دستخط کی حیثیت تحکیم کی بھی نہیں ہوگی، کیونکہ حکم کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔



خلاصہ کلام:

ماحصل یہ ہے کہ شوہر کی دستخط کی حیثیت تو کیل کی ہوگی اور کارروائی کے بعد عدالت اگر طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ معتبر ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی۔

۳- شوہر عدالت میں آیا ہی نہیں یا آیا تو مگر دستخط و تفویض پر تیار ہی نہیں ہوا، اس کے باوجود اگر عدالت حالات کا جائزہ لے کر طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دے تو اس کے فیصلہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ طلاق دینے کا حق صرف شوہر کو ہے یا اسباب فسخ و تفریق کے وقت مسلم امیر یا قاضی کو ہے، اس کے علاوہ طلاق دینے کا حق کسی کو نہیں ہے، من جانب الشرع بیوی بھی طلاق کی مالک نہیں ہے بلکہ وہ محل طلاق ہے۔

”ومحلہ المنکوحہ وأهلہ زوج عاقل بالغ مستیقف“ (الدر المختار علی الرد ۲/۲۲۱)۔

(اس (طلاق) کی محل منکوحہ (بیوی) ہے اور اس کا اہل عاقل بالغ بیدار شوہر ہے)۔

لہذا جب شوہر نے نہ خود طلاق دی اور نہ کسی کو طلاق دینے کا مالک بنایا اور نہ وکیل بنایا اس کے باوجود اگر عدالت نے فیصلہ کر دیا تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی ہی نہیں پائی گئی۔

خلاصہ کلام:

خلاصہ یہ ہے کہ طلاق کا حق صرف شوہر کو حاصل ہے اور صورت مسئولہ میں نہ تو خود شوہر نے طلاق دی اور نہ ہی اس نے کسی کو طلاق دینے کا مالک بنایا اور نہ ہی کسی کو وکیل بنایا، لہذا ایسی صورت میں اگر عدالت طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دے تو اس کے فیصلہ کا اعتبار نہیں ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔

۴- غیر مسلم حکومت یا غیر مسلم عدالت میں اگر مسلمان حج ہے اور وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے اور مسلمان اس سے راضی ہیں تو اس کو مسلم قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار بھی ہوگا، کیونکہ فقہائے کرام نے دار الکفر میں غیر مسلم فرماں روا کی طرف سے مسلمانوں کے لئے مسلم والی کے تقرر کو جائز قرار دیا ہے، لہذا جب اس کا قاضی ہونا جائز ہو گیا تو مسلمانوں کے حق میں اس کا فیصلہ بھی نافذ ہوگا اگر وہ تمام شرائط و قیود کے ساتھ ہو۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رقمطراز ہیں:

”اذا ولی الکافر علیہم قاضیا ورضیہ المسلمون صحت تولیتہ بلا شبہة“ (رد المحتار. کتاب القضاء. مطلب فی

حکم تولیة القضاء فی بلاد تغلب علیہم الکفار ۸/۲۲)۔

(جب کافر، مسلمانوں پر مسلم قاضی مقرر کرے اور مسلمان اس حج سے راضی ہوں تو اس کو مسلم قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے) اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا بھی اعتبار ہوگا۔

۵- مسلمانوں کے جن معاملات میں قضائے قاضی شرط نہیں ہے ان میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام فیصلہ کر سکتے ہیں اور ان فیصلوں میں مسلمان ان کا اعتبار بھی کر سکتے ہیں جیسا کہ طلاق ہے کہ اگر مسلم قاضی کے سامنے شوہر اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس میں اس کے فیصلہ کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی طرح غیر مسلم حج کے سامنے اگر شوہر بیوی کو طلاق دے تو وہاں پر بھی طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ جو طلاق کے وقوع کا فیصلہ کرے گا اس کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ اصلاً طلاق شوہر کی وجہ سے واقع ہوئی، اسی طرح نکاح کہ اس میں زوجین کا ایجاب و قبول ضروری ہے، پس اگر لڑکا، لڑکی غیر مسلم حج کے سامنے دو مسلم گواہوں کی موجودگی میں ایجاب و قبول کریں تو شرعاً نکاح ہو جائے گا اور اس کے بعد کورٹ نفاذ نکاح کا جو فیصلہ کرے گا اس کا اعتبار ہوگا، البتہ جن مسائل میں قضائے قاضی شرط ہے ان میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام فیصلہ نہیں کر سکتے اور نہ ان کے فیصلوں کا اعتبار ہوگا جیسے کہ فسخ نکاح کہ اس میں مسلم قاضی کا فیصلہ ہی معتبر ہوگا۔☆☆☆



## غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق کے فیصلے

مفتی الطیف الرحمن ولایت علی، ممبئی

اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ نظام قضا واجب ہے، ”لا خلاف بین الأئمة أن القيام بالقضاء واجب“۔

نظام قضا کے قیام کا واجب ہونا قرآن سے بھی ثابت ہے اور حدیث سے بھی، اللہ پاک نے حضرت داؤد کو فریضہ قضا کی ادائیگی کا حکم فرمایا: ”فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الهوی“۔

اور متعدد مواقع پر خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم فرمایا گیا: ”فاحکم بینہم بما أنزل اللہ“ (مائدہ: ۴۸)۔

حدیثوں سے بھی قضا اور نظام قضا کے قیام کا واضح ثبوت ملتا ہے، خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے مقدمات فیصل فرمائے ہیں، اور آپ نے اپنی حیات مبارکہ میں متعدد صحابہ کو عہدہ قضا پر مامور فرمایا ہے (قاموس الفقہ ۲/۵۱۲)۔

در اصل نظام قضا کا قیام امت کا اجتماعی فریضہ ہے، اسی لئے کسی زمانہ میں اگر ایک ہی شخص اس عہدہ کا اہل ہو تو اس کے لئے اس عہدہ کو قبول کرنا واجب ہے اور قاضی مقرر کرنے کا حق اصل میں مسلمانوں کے فرماں رواں (امام المسلمین) کا ہے لیکن اگر کسی علاقہ پر غیر مسلموں کا قبضہ ہو جائے اور زمام اقتدار مسلمانوں کے ہاتھ میں نہ رہے تو وہاں نصب قاضی کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: اول یہ کہ اگر حکومت نے کسی مسلمان کو مسلمانوں پر ذمہ دار مقرر کر دیا ہو تو وہ ذمہ دار قاضیوں کا تقرر کرے، اور اگر حکومت کی طرف سے کسی مسلمان کو بحیثیت ذمہ دار مقرر نہ کیا گیا ہو تو پھر مسلمانوں پر شرعی فریضہ ہے کہ وہ خود باہمی اتفاق رائے سے ایک امین منتخب کر لیں، اس امیر کی طرف سے قاضی کا تقرر درست ہوگا اور اگر خدا نخواستہ مسلمان اپنے اوپر کسی امیر کے انتخاب میں بھی ناکام رہیں تو پھر مسلمانوں میں ارباب حل و عقد باہمی اتفاق سے کسی شخص کو قاضی مقرر کر لیں اور وہ ایسے ممالک میں شریعت کے مطابق فیصلہ کریں (قاموس الفقہ ۲/۵۱۳)۔

جواب ۱، ۲، ۳:

اس بارے میں شوہر کی درخواست کو تحکیم کا درجہ نہیں دیا جاسکتا اور غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔ ایک کافر مسلمان کے فیصلہ کی اہلیت نہیں رکھتا، شہادت کی قبولیت کے لئے شاہد کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ شاہد میں پانچ صفات عالیہ کا ہونا ضروری ہے۔ اس میں سے ایک صفت صفت اسلام ہے۔

بداية المجتهد میں ہے:

”والنظر في الشهود في ثلاثة أشياء: في الصفة، والجنس، والعدد، فاما عدد الصفات المعتمدة في قبول الشاهد بالجملة فهي خمسة: العدالة، والبلوغ، والاسلام، والحرية ونفي التهمة“۔

آگے علامہ ابن رشد اسلام کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

”وأما الإسلام فاتفقوا على أنه شرط في القبول، وإنه لا تجوز شهادة الكافر“ (بداية المجتهد ۲/۳۰۸)۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے: ”یجب أن يعلم بأن التحكيم جائز وشرط جوازہ أن يكون الحكم من أهل الشهادة وقت التحكيم ووقت الحكم أيضا۔ ولا يجوز تحكيم الكافر والعبد والذمی“ (۲/۲۹۷)۔

دکتور وہبہ الزحلی تحریر فرماتے ہیں کہ

شاہد کا عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہونا شرط ہے، بلکہ ایک لازمی صفت ہے، لہذا کافر کی شہادت مسلمان کے حق میں قبول نہیں ہوگی۔

”اتفق العلماء على اشتراط كون الشاهد مسلماً فلا تقبل شهادة الكافر على المسلم، لانه متهم في حقه“ (الفقہ الاسلامی وادلته ۸/۶۰۳۶)۔

آگے تحریر فرماتے ہیں: ”فقال الجمهور غير الحنابلة لا تقبل شهادةهم على المسلمين لأن الشهادة ولاية ولا ولاية للكافر على المسلم لقوله تعالى: ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ (النساء: ۳/۱۳۱.۸/۶۰۶۱)۔

حضرت فقیہ الامت اس فیصلہ کے متعلق تحریر فرماتے ہیں: اگر لڑکی کی درخواست پر عدالت نے شوہر کو بلوا کر اس سے طلاق دلوائی اور شوہر نے اپنی زبان سے طلاق دے دی تو شرعاً طلاق واقع ہوگئی، عدت گزرنے پر لڑکی کو دوسری جگہ نکاح کرنے کا حق ہے، لیکن شوہر سے طلاق نہیں دلوائی بلکہ لڑکی کی درخواست پر خود فعل مختاری کی اجازت دے دی جیسا کہ ہوتا ہے تو اس سے شرعی طلاق نہیں ہوئی، لڑکی کو دوسری جگہ نکاح کی اجازت نہیں (فتاویٰ محمودیہ ۱۳/ص ۱۶۵)۔

آپ اپنے فتاویٰ میں ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں: کہ باکرہ کے والدین نے اگر طلاق کا عدالت میں دعویٰ کیا اور عدالت نے ایک طرفہ درخواست پر باکرہ کو نکاح ثانی کی اجازت دے دی تو شرعاً وہ طلاق نہیں ہوگی، نکاح فسخ نہیں ہوگا، اور باکرہ کو دوسری جگہ نکاح کا حق نہیں ہوگا اور اگر دوسری جگہ نکاح کر لیا تو حرام کاری اور معصیت ہوگی جس کا وبال دنیا و آخرت میں بہت سخت ہے (فتاویٰ محمودیہ ۱۳/۱۶۸)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم لاچپوری تحریر فرماتے ہیں: سوال ہے، غیر مسلم حج تفریق کرے تو کیا شرعاً اس کا فیصلہ معتبر ہے؟ جواب میں لکھتے ہیں: غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں، لہذا لڑکی نکاح نہیں کر سکتی اور اگر کر لے تو وہ غیر معتبر ہے، لہذا اس مقدمہ کو مسلم جماعت یعنی دیندار مسلم پنچایت کے سامنے پیش کیا جائے جس میں ماہر عالم بھی ہو، یہ پنچایت شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ معاملہ کی تحقیق کر کے فسخ نکاح کا فیصلہ کرے، اب عورت شرعی نقطہ نظر کے بموجب آزاد ہوگی (۳۷۷)۔ اس کے چند صفحات آگے حضرت مفتی صاحب نے ایسا ہی جواب ایک اور تحریر فرمایا ہے (ج ۸/۳۸۳)۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں (غیر مسلم حج کے فیصلہ کے متعلق): اس بارے میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ کافی نہیں، البتہ یہ ممکن ہے کہ سیشن حج غیر مسلم سے درخواست کی جائے کہ وہ اس معاملہ کے لئے کسی مسلمان عالم کو مجاز کر دے کہ وہ شرعی فیصلہ کر دے اور پھر سیشن حج اس کے فیصلہ کو اپنی عدالت سے نافذ کر دے (کفایت المفتی ۶/۱۳۲)۔

آپ دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں: اگر غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کر دے تو عورت آزاد نہ ہوگی اور دوسرا نکاح نہ کر سکے گی (۶/۱۶۶)۔

بہر حال عبارات مذکورہ سے اتنی بات واضح طور پر ثابت ہوگئی کہ چاہے شوہر خود غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ میں اپنا رشتہ ازدواج ختم کرنا چاہتا ہوں یا دوسری صورت کہ عورت درخواست دے کہ میرا نکاح ختم کر دیا جائے یا تیسری صورت عورت کی درخواست پر شوہر عدالت میں حاضر نہ ہو لیکن عدالت حالات کا جائزہ لے کر تفریق کر دے تو تینوں صورتوں کا حکم یکساں ہوگا کہ طلاق نہیں پڑے گی جب تک شوہر از خود عدالت میں آ کر طلاق نہ دے دے، مجموعی اعتبار سے تینوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ ان تینوں میں اگر عورت تفریق چاہتی ہے تو اس کی فقط ایک ہی صورت ہے جس کو حضرت اقدس تھانوی نے اپنی کتاب ”الحلیۃ الناجزۃ“ میں تحریر فرمایا ہے کہ عورت اپنا مقدمہ قاضی اسلام یا مسلمان حاکم اور ان کے نہ ہونے کی صورت میں جماعت المسلمین کے سامنے پیش کرے وہ معاملہ کی شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ سے پوری تحقیق کرے اور اگر عورت کا

دعویٰ صحیح ثابت ہو کہ باوجود وسعت کے خرچ نہیں دیتا تو اس کے خاوند سے کہا جاوے کہ اپنی عورت کے حقوق ادا کرو یا طلاق دو ورنہ ہم تفریق کر دیں گے۔ اس کے بعد بھی اگر وہ ظالم کسی صورت پر عمل نہ کرے تو قاضی یا شرعاً جو اس کے قائم مقام ہو طلاق واقع کر دے اس میں کسی مدت کے انتظار و مہلت کی باتفاق مالکیہ ضرورت نہیں (حیلہ ناجزہ / ص ۸۲)۔

۴- البتہ ہندوستان یا وہ ممالک جہاں پر عدالت غیر مسلم کی ہے لیکن جج اور مجسٹریٹ مسلمان ہے تو اس کے بارے میں مولانا اشرف علی تھانویؒ ”حیلہ ناجزہ“ میں تحریر فرماتے ہیں: ”اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام جج وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہو اور شرعی قاعدہ کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔“

”لما فی الدر المختار:

ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والمجاثر ولو كافراً ذكره مسكين وغيره“ (۸/۲۱ بحوالہ الحیلۃ الناجزۃ / ص ۲۵)

امداد الفتاویٰ میں حضرت تھانوی ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

سوال: جن مسائل میں قضا اور قاضی کی ضرورت ہے ان میں انگریزی عدالت کا حکم و فیصلہ وہی حکم رکھتا ہے یا نہیں؟

جواب: اگر صاحب اجلاس مسلم ہو، وہ شرعاً قاضی ہے (۳/۲۳۲)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم لاچپوری فتاویٰ رحیمیہ میں تحریر فرماتے ہیں: جہاں قاضی شرعی موجود نہ ہو وہاں اگر حکومت کی جانب سے اس قسم کے مقدمات کے تصفیہ کے اختیارات مسلم مجسٹریٹ کو حاصل ہوں اور وہ مسلم مجسٹریٹ شریعت کے موافق فیصلہ کریں تو اس کا فیصلہ بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور عدت گزار کر دوسری جگہ نکاح کر لینا درست ہو جاتا ہے (ج ۸ ص ۳۸۰)۔

حضرت فقیہ الامت فتاویٰ محمودیہ میں تحریر فرماتے ہیں: مسلم جج کا فیصلہ جب کہ شریعت حقہ کے مطابق ہو شرعاً فسخ نکاح کے متعلق معتبر ہے

(۱۳/۱۷۰)۔

علامہ ظفر عثمانی نے اپنی کتاب اعلاء السنن میں مستقل باب باندھا ہے: ”باب صحة تقلد القضاء من السلطان المجائر“ کہ ظالم بادشاہ کی طرف سے اگر کوئی قاضی بنا دیا جائے تو اس کا قاضی بننا درست ہے، اور پھر ظالم بادشاہ کی اطاعت کے بارے میں آپ علیہ الصلاۃ والسلام کی حدیث نقل فرمائی ہے، اس کے بعد غیر مسلم عدالت میں مسلمان مجسٹریٹ قضاء قاضی کے قائم مقام ہے اس کے متعلق بہت اہم نکتہ تحریر فرمایا ہے: غیر مسلم حکومت میں منصب طلب کرنا تا کہ اسلامی شریعت کے مطابق قوانین جاری کر سکے درست ہے، دیکھو حضرت سیدنا یوسف علیہ الصلاۃ والسلام مصر میں کافر حکومت سے منصب کو طلب کیا، اور قرآن نے حضرت کے الفاظ یوں نقل کیا ہے: ”اجعلنی علی خزائن الأرض انی حفیظ علیہم“ اس سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم حکومت میں مسلم جج کا قیام اور اس کا فیصلہ جب کہ شرعی ہو درست اور جائز رہے گا، اعلاء السنن میں ہے: تقلد الولاية والقضاء من کافر، یہ تو عنوان ہے۔

آگے تحریر فرماتے ہیں:

”ولأجل ذلك - والله اعلم - طلب سيدنا يوسف عليه السلام الولاية والعمل من ملك كافر فقال: ”اجعلني على خزائن الارض اني حفیظ علیہم، وفيه دليل على جواز التقلد من الكافر فالسلم المجائر بالاولی“ (۱۵/۵۲)۔

البحر الرائق میں ہے: ”ويجوز تقليد القضاء من السلطان العادل، والمجاثر ومن أهل البغي وأطلق في المجائر تشمل المسلم والكافر كما ذكره مسكين معزيا إلى الاصل وظاهره صحة سلطنة الكافر على المسلمين وصحة توليته القضاء“ (۶/۳۹۲)

۵- سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ہر مسلمان پر لازم اور ضروری ہے کہ وہ اپنے معاملات کو غیر اسلامی عدالتوں میں لیجانے سے بالکل پرہیز کریں،



چاہے وہ معاملہ نکاح اور طلاق کا ہو یا خرید و فروخت اور وصیت اور وقف کا ہو، ماننے اور منوانے کا سوال تو درکنار لیجانا ہی شرعاً ممنوع ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو اس بات کا پابند بنایا ہے کہ وہ اپنے نزاعات میں قانون شریعت کو حکم بنائیں اور اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے مطابق جو فیصلہ ہوا اپنے دل میں اس سے کوئی تنگی محسوس نہ کریں، چنانچہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً (النساء: ۶۵)۔

اس آیت کی وجہ سے فقہاء نے یہ بات واجب قرار دی ہے کہ اگر مسلمان ایسے ملک میں ہوں جہاں غیر مسلموں کا غلبہ ہو اور حکومت پر بھی انکا تسلط ہو تب بھی ان پر واجب ہے کہ وہ اپنے لئے امیر منتخب کریں جو ان کے باہمی مقدمات کے فیصلہ کے لئے قاضی کا تقرر کرے اور اگر حکومت اس سے جان چراتی ہو تو مسلمانوں کا شرعی فریضہ ہے کہ خود اپنے سے امیر منتخب کر لیں اور وہ امیر ان کے لئے قاضی کا تقرر کر دے، لیکن اگر مسلمان بھی اس میں ناکام ہو تو پھر خود مسلمانوں کی جماعت کے ارباب حل و عقد ایک قاضی کا تقرر کر لیں اور وہ قاضی ان کے درمیان شریعت کے مطابق فیصلہ کر دیں۔ اس کے علاوہ کسی مسلمان مرد یا عورت کا یہ حکم چھوڑ کر غیر اسلامی سرکاری عدالتوں کے فیصلوں کا طلب گار ہونا قطعاً ناجائز اور سخت گناہ ہوگا، اور بلاشبہ معصیت ہوگی، اور اگر ان سرکاری عدالتوں نے کسی بھی معاملہ میں مسلمانوں کے مقدمات کا فیصلہ کر بھی لیا (مسلمان مرد اور عورت کے سرکاری عدالتوں میں مقدمہ دائر کرنے کی وجہ سے) جب بھی وہ فیصلے مردود ہوں گے اور نامقبول ہوں گے، اور شریعت کے نزدیک غلط قرار دیئے جائیں گے، لہذا غیر مسلم عدالتیں مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کرنے کی بالکل بھی مجاز نہیں ہے اور مسلمان ان کا اعتبار بالکل بھی نہیں کر سکتے۔ دوسری جگہ قرآن میں اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

يأياها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول الخ (النساء: ۵۸)۔

اب یہ کفار بھلا اولوالامر میں کیسے داخل ہو سکتے ہیں، لہذا اگر مثال کے طور پر اگر زوجین کا مسئلہ سرکاری عدالت میں چلا جاوے اور اگر ایک کے مطابق مفید ہو تب بھی دوسرے کے خلاف تو لازم ہے، لہذا اس کو بھی ہم نہیں مانیں گے، البتہ ایک صورت ہے کہ اگر ایک کافر اور مسلمان کے درمیان باہمی نزاع ہو اور غیر مسلم جج نے مسلمان کے حق میں فیصلہ کر دیا اور واقعی میں مسلمان حق پر بھی تھا، تو یہ فیصلہ قابل قبول ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس نے موافقت میں فیصلہ کر دیا بلکہ یہ تو شرعاً اس کے حق میں فیصلہ پہلے سے ہی موجود ہے، ظاہراً اس فیصلہ کی نسبت غیر مسلم جج کی طرف ہو گئی ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

”وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقليد منه كما في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار، كقرطبة الآن يجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه والياً فيولى قاضياً ويكون هو الذي يقضى بينهم“

(۸/۲۲ وھکذا فی البحر الرائق ۱۶/۳۹۴)۔



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا محمد موسیٰ شمش قاسمی

موجودہ دور میں مسلمان متعدد ممالک میں اقتدار سے محروم ہیں اور اقلیت کی زندگی گزار رہے ہیں، مسلمانوں کے لئے ان کی سماجی اور سیاسی زندگی میں متعدد مسائل پیدا ہو گئے ہیں، ان مسائل میں ایک اہم ترین مسئلہ باہمی نزاعات میں غیر مسلم عدالتوں سے رجوع کرنے کا ہے؛ سب سے پہلے تو یہ دیکھنا ہے کہ مسلمانوں کے لئے خدائی نظام اور شرعی قوانین پر عمل پیرا ہونا بہر صورت لازم ہے خواہ دارالکفر کا باشندہ ہو یا دارالاسلام کا، حضرت امام ابو یوسف کا قول ہے:

”المسلم ملتزم بأحكام الإسلام حيث ما كان“ (ابو یوسف، بحوالہ بحث و نظر شماره نمبر ۲۲۲۲ جلد نمبر ۹)۔

رب ذوالجلال نے مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنے تمام امور میں خواہ اتفاقی ہوں یا نزاعی خدا اور اس کے رسول کے حکم کی اطاعت کریں:

”قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين“ (سورۃ آل عمران: ۳۲)۔

(آپ کہہ دیجئے کہ حکم مانو اللہ کا اور رسول کا پھر اگر اعراض کریں تو اللہ کو محبت نہیں کافروں سے)۔

اسی طرح دوسری جگہ ارشاد باری ہے:

”يأياها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر“ (سورۃ النساء: ۵۹)۔

(اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا اور حاکموں کا جو تم میں سے ہوں، پھر اگر جھگڑ پڑو کسی چیز میں تو اس کو رجوع کرو اللہ اور اس کے رسول کی طرف، اگر یقین رکھتے ہو اللہ پر اور قیامت کے دن پر)۔

علامہ ابن کثیر اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

”إن كنتم تؤمنون الخ فدل على أن من لم يتحاكم في محل النزاع إلى الكتاب والسنة ولا يرجع إليها في ذلك فليس مؤمناً بالله واليوم الآخر“ (تفسیر القرآن العظیم: ۴۱)۔

یہ آیت اس پر دال ہے کہ جو محل نزاع میں کتاب و سنت کے مطابق فیصلہ نہ کرائے اور ان دونوں کی طرف رجوع نہ کرے تو وہ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والا نہیں ہے۔

ان تفصیلات کے بعد اب ہم زیر بحث مسئلہ میں غور کرتے ہیں، سب سے پہلے یہ کہ غیر مسلم عدالت میں درخواست کی حیثیت شرعاً کیا ہوگی؟ اور اس کے مطابق غیر مسلم جج کے فیصلہ کا اعتبار ہوگا؟

۱- سب سے پہلے ہم تحکیم و تفویض کی تفصیل کرتے ہیں:

مطالعہ المعتمد العالی المتدریب فی القضاء والافتاء امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ۔

تحکیم: شریعت مطہرہ نے طلاق دینے کا اختیار صرف مرد ہی کو دیا ہے، البتہ زوجین کو اختیار ہے کہ اپنا معاملہ تحکیم و تفویض کے ذریعہ سے بھی حل کر سکتے ہیں:

”فابعثوا حکما من أهله و حکما من أهلها“ (النساء: ۳۵)

(تو کھڑا کر دے ایک منصف مرد والوں میں سے اور ایک منصف عورت والوں میں سے)۔

لیکن حکم صرف مسلمان ہی بن سکتا ہے جیسا کہ التفسیر الکبیر میں ہے:

”قال بعضهم: إنه هو الإمام أو من يلي من قبله... وقال آخرون: المراد كل واحد من صالحى الأمة“ (التفسیر

الکبیر ۵/ ۲۰۲)۔

(بعض نے کہا کہ وہ امام یا امام کی طرف سے کوئی والی ہو، اور بعض نے کہا کہ اس سے مراد امت کے نیک افراد ہیں)۔

علامہ ابوبکر جصاص رازی لکھتے ہیں:

”لايجل لمؤمن أن يتخذ كافراً ولياً في دينه“ (احکام القرآن ۲/ ۱۲)۔

(کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے دین میں کسی کافر کو ولی بنائے)۔

العلامة الامام علاء الدين ابوالحسن على بن خليل الطرابلسي الحنفى لکھتے ہیں:

”كل من تقبل شهادته في أمر جاز أن يكون حكما فيه ومن لا فلا“ (معين الحكام: ۲۵)۔

(ہر وہ شخص جس کی شہادت کسی معاملہ میں مقبول ہو اس میں وہ حکم بن سکتا ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو نہیں بن سکتا ہے)۔

اس سے مفہوم ہوا کہ غیر مسلم مسلمانوں کے معاملات میں حکم نہیں بن سکتا ہے کیونکہ اس کے اندر اس کی اہلیت نہیں ہے۔

توکیل:

وکالت میں اسلام شرط نہیں ہے، بلکہ غیر مسلم بھی مسلمانوں کے معاملات میں وکیل بن سکتا ہے، جیسا کہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے طرز عمل

سے اس کا ثبوت ملتا ہے:

”إن عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ وهو مسلم في دار الاسلام كاتب إلى أمية بن خلف وهو كافر في دار

الحرب بتفويضه إليه لينظر فيما يتعلق به هو معنى التوكيل“ (عمدة القاری ۸/ ۶۷۱)۔

(عبدالرحمن بن عوفؓ نے (اور وہ دارالاسلام میں مسلمان تھے) امیہ بن خلف (جو دارالحرب میں کافر تھا) کو تفویض کرتے ہوئے لکھا کہ اس

سے متعلق چیزوں کے بارے میں نظر رکھے، اور یہی توکیل کا مطلب ہے)۔

اس روایت کی تفسیر میں علامہ عینی ابن منذر کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وقال ابن المنذر: توكيل المسلم حرييا مستامنا وتوكيل الحربي المستامن مسلما لا خلاف في جوازه“ (عمدة

القاری ۸/ ۶۷۱)۔

(ابن منذر نے کہا: کہ مسلم کا حربی مستامن کو اور حربی مستامن کا کسی مسلمان کو وکیل بنانے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے)۔

اسی طرح فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”وإذا وكل المسلم أو الذمی حرییا مستامنا في دار الاسلام أو غير ذلك جاز“ (فتاویٰ ہندیہ ۲/ ۵۶۳)۔



(اور جب مسلمان یا ذمی دار الاسلام میں حربی مستامن کو یا اس کے علاوہ کو وکیل بنایا تو جائز ہے)۔

ان تفصیلات سے نفس توکیل کا ثبوت ہو رہا ہے، کہ مسلمان اپنے معاملات میں غیر مسلم کو وکیل بنا سکتے ہیں، لیکن کیا یہ وکالت طلاق و فرقت میں بھی معتبر ہو سکتی ہے؟ کتب فقہ سے پتہ چلتا ہے کہ فسخ نکاح ایسا مسئلہ ہے جس میں محض اسباب فسخ کے پائے جانے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس میں قضاء قاضی بھی ضروری ہے، اور قاضی کی اہلیت کے لئے اسلام شرط ہے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

”ومنها الاسلام، لأن القضاء من باب الولاية بل هو أعظم الولايات وولاء ليست لهم أهلية أدنى الولايات هي الشهادة، فلأن لا يكون لهم أهلية أعلاها أولى“ (بدائع الصنائع ۵/۲۳۸)۔

(شرائط قضاء میں سے یہ ہے کہ قاضی مسلمان ہو، کیونکہ قضاء باب الولايات میں بڑی ولایت ہے، اور یہ (بچے، کافر، مجنون وغیرہ) ادنی ولایت کے بھی اہل نہیں ہیں اور ادنی ولایت شہادت کا درجہ ہے، پس یہ لوگ اعلیٰ درجہ کی ولایت کے بدرجہ اولیٰ اہل نہیں ہونگے)۔

لہذا غیر مسلم کا قاضی نہیں ہو سکتا۔ ارشاد باری ہے:

”لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين“ (آل عمران: ۲۸)۔

(نہ بناویں مسلمان کافروں کو دوست مسلمانوں کو چھوڑ کر)۔

علامہ ابو بکر جصاص رازی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

”وهو يدل على أن الكافر لا يستحق الولاية على المسلم بوجه ولداً كان أو غيره“ (احكام القرآن ۲/۲۱۵)۔

(اور یہ اس پر دال ہے کہ کافر مسلمان پر ولایت کا حق کسی بھی طرح سے نہیں رکھتا ہے خواہ ولد ہو یا اس کے علاوہ)۔

جائزہ:

ان تفصیلات کی روشنی میں غیر مسلم حج کو طلاق و فرقت کے سلسلے میں وکیل بنانا درست نہیں ہے، کیونکہ گرچہ ہم اپنے اعتبار سے اس کو وکیل سمجھ رہے ہیں لیکن وہ جو فیصلہ کرے گا پوری کارروائی کے بعد بحیثیت حج ہی فیصلہ کرے گا، لہذا مسلمان کا غیر مسلم عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست کو تفویض و تحکیم قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔

لیکن دوسری طرف ہم غیر مسلم ممالک میں اقلیتی طبقہ میں بننے والے مسلمانوں کا جائزہ لیتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ بعض ایسے ممالک ہیں جہاں باہمی رضامندی سے بھی طلاق دینا ممنوع ہے اور طلاق پر زوجین کے اتفاق کو باطل تصور کیا گیا ہے کیونکہ یہ عام نظام کے خلاف ہے (فقہ الاقلیات / ۵۳)۔

اور زوجین کسی سبب کی بنیاد پر فسخ نکاح چاہتے ہیں، خود سے شوہر طلاق دیتا ہے تو قانون کی خلاف ورزی کرتا ہے اور اگر عدالت سے رجوع کرتا ہے تو مذکورہ پریشانیاں درپیش ہیں، ایسی صورت میں وہ کیا کرے، جبکہ شریعت میں حرج مدفوع ہے:

”ما جعل عليكم في الدين من حرج“ (سورة الحج)۔

ایسی شکل میں وہاں کے مسلمانوں کو چاہئے کہ جتنا جلد ہو سکے حکومت سے مطالبہ کر کے اپنا الگ شرعی پنچایت یا عدالت قائم کر لیں اور اپنے عائلی مسائل کے حل کے لئے وہیں سے رجوع کریں، جیسا کہ علامہ شامی ارقام فرماتے ہیں:

”وفي الفتح وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقليد منه يجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه والياً فيولى قاضياً ويكون هو الذي يقضى بينهم“ (شامی ۸/۳۳)۔

(جب کوئی سلطان نہ ہو اور نہ وہ شخص جو اس کی طرف سے مقرر ہو تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے میں سے کسی پر اتفاق کر کے اس کو ولی

بنالیں پھر وہ قاضی ہو جائے گا اور ان کے درمیان فیصلہ کرے گا۔

لیکن جب تک شرعی عدالت قائم نہیں ہو رہی ہے اور قانونی جرم کا خدشہ بھی دامن گیر ہے تو عدالتی فیصلہ کے بعد چند باوثوق مسلمانوں کی کمیٹی تیار کر کے ان کے سامنے نسخ نکاح کر لیں۔

۲- یہیں سے دوسرا جزئیہ بھی واضح ہو گیا کہ اگر شوہر بخوشی دستخط بھی کر دے اور اس کے مطابق بعد کارروائی عدالت فیصلہ کر دے تو اس فیصلہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور نہ ہی شوہر کے دستخط کی کوئی حیثیت ہوگی۔

۳- ایسی صورت میں غیر مسلم حج کے نسخ نکاح کا فیصلہ معتبر نہیں ہے، ان کا نسخ کیا ہو ان کا باقی رہے گا اور نکاح ثانی جائز نہیں ہوگا۔

۴- غیر مسلم عدالت میں فیصلہ کرنے والا اگر مسلمان ہے تو اس کو مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے اور اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

”يجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجار ولو كافرًا“ (رد المحتار كتاب القضاء ۸/۲۳)۔

(اور جائز ہے قضاء کو سپرد کرنا منصف اور ظالم سلطان کی طرف سے گرچہ وہ کافر ہو)۔

اس سے مفہوم ہوا کہ جس طرح عادل مسلمان بادشاہ کے مقرر کرنے سے قاضی بن جاتا ہے، اسی طرح کافر کے قاضی مقرر کرنے سے بھی شرعی قاضی ہو جائے گا۔ اور اس کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں نافذ ہوگا اور اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار ہوگا۔

خلاصہ بحث:

۱- شوہر کا غیر مسلم عدالت میں رشتہ ازدواج کو ختم کرنے کے لئے درخواست دینے کو تفویض و تحکیم نہیں مانا جاسکتا۔ اس کی بنیاد پر غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔

۲- شوہر کے دستخط کے مطابق بعد کارروائی عدالت کے فیصلہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور نہ ہی شوہر کے دستخط کی کوئی حیثیت ہوگی۔

۳- ایسی صورت میں غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر نہیں ہے، اس کا نسخ کیا ہو ان کا باقی رہے اور نکاح ثانی جائز نہیں ہوگا۔

مذکورہ تینوں صورتوں میں وہاں کے مسلمان حکومت سے مطالبہ کر کے اپنی شرعی عدالت قائم کرالیں۔ اور اپنے معاملات میں وہیں سے رجوع کریں۔ لیکن جب تک شرعی عدالت قائم نہیں ہو رہی ہے اور قانونی جرم کا خدشہ بھی دامن گیر ہے، تو پہلے عدالت سے نسخ نکاح کرالیں پھر بعد میں باوثوق مسلمانوں کی کمیٹی قائم کر کے ان کے سامنے نسخ نکاح کر لیں۔

۴- غیر مسلم عدالت میں مسلمان حج مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے۔

۵- غیر مسلم عدالتیں یا حکام نے ایسی شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا جو شرعاً غیر معتبر ہیں تو وہ فیصلہ مسلمانوں کے حق میں نافذ نہیں ہوگا، اور اگر وہ شہادتیں شرعاً معتبر ہیں تو اب یہ مقدمات دو طرح کے ہوں گے: ایک وہ جن میں محض سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے قاضی کا حکم ضروری نہیں ہے، تو ایسے معاملات میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر ہوگا، لیکن جن امور میں صرف سبب شرعی کا پایا جانا کافی نہیں ہے بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے، تو ان میں غیر مسلم منصف کا فیصلہ معتبر نہیں ہے۔

☆☆☆

## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا ارشد شاداد ع

تمام علماء کا اتفاق ہے کہ جس طرح شوہر خود سے طلاق دے سکتا ہے اسی طرح کسی دوسرے کو اپنا نائب بھی بنا سکتا ہے، مثلاً شوہر کسی اجنبی سے کہتا ہے کہ میں تم کو اپنے بیوی کو طلاق دینے کا وکیل بنا تا ہوں اور وہ اجنبی طلاق دیدیتا ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی، اسی طرح بیوی سے کہتا ہے کہ تم خود پر طلاق واقع کر سکتی ہو اور وہ طلاق واقع کر لیتی ہے، تو طلاق واقع ہو جائے گی، اس کی اصل قرآن کی یہ آیت کریمہ ہے:

”يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعنن وأسرحنن سراحًا جميلاً. وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكم أجراً عظيماً“ (سورة الاحزاب: ۲۸، ۲۹)

(اے نبی آپ اپنی بیویوں سے فرمادیجئے کہ اگر تم دنیوی زندگی (کامیابی) اور اس کی بہار چاہتی ہو تو آؤ میں تم کو کچھ مال و متاع دنیوی دیدوں اور تم کو خوبی کے ساتھ رخصت کردوں اور اگر تم اللہ کو چاہتی ہو اور اس کے رسول کو اور عالم آخرت کو تو تم میں سے نیک کرداروں کے لئے اللہ نے اجر عظیم مہیا کر رکھا ہے)۔ اس آیت کے تحت صاحب احکام القرآن حنفیہ کا متفقہ مسئلہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”إن اختارت زوجها فلاشي وإن اختارت نفسها فواحدة بائنة إذا أراد الزوج الطلاق“

(احکام القرآن للجصاص ۳/۳۶۹)۔  
(اگر عورت اپنے شوہر کو اختیار کر لے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن پڑے گی بشرطیکہ شوہر نے طلاق کی نیت کی ہو)۔  
مصنف ابن شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے موقوفاً منقول ہے کہ: ”إذا خير الرجل امرأته فاختارت نفسها فواحدة بائنة وإن اختارت زوجها فلاشي“ (مصنف ابن شیبہ ۹/۵۸۳ مطبوعہ پاکستان کراچی)۔

اس سے یہ وضاحت ہوتی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق تفویض کرتا ہے اور بیوی اختیار کر لیتی ہے تو بیوی پر ایک طلاق واقع ہو جاتی ہے، کیا اجنبی شخص کو بھی طلاق تفویض کیا جاسکتا ہے، اور وکیل طلاق بنایا جاسکتا ہے، تو مبسوط میں ہے:

”إذا قال لأجنبي: طلق إمراة فإن ذلك توكيل والتوكيل لا يتوقف بالمجلس... ولو قال طلقها: إن شئت كان ذلك على المجلس عندنا، لا يملك الإيقاع بعد قيامه عن المجلس“ (مبسوط ۲۰۲۲)۔

(اگر اجنبی شخص سے کہا کہ میری بیوی کو طلاق دیدو تو یہ توكيل ہے اور توكيل مجلس تک محدود نہیں ہوتی ہے اور اگر کہا کہ اگر تم چاہو تو طلاق دیدو تو یہ ہمارے نزدیک مجلس تک ہی محدود ہے گا اور مجلس سے اٹھنے کے بعد ایقاع طلاق کا مالک نہیں ہوگا)۔

اس عبارت سے پتہ چلا کہ بیوی کے علاوہ دوسروں کو طلاق کا اختیار دینا بنیادی طور پر توكيل ہے اور وکالت کبھی بھی واپس لی جاسکتی ہے، لیکن اگر تیسرے شخص کے چاہت و مشیت پر طلاق کو موقوف کر دیا جائے تو توكيل کے بجائے تفویض ہے، اب شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا، فتاویٰ ولوالجہیہ میں ہے:

”لو قال لأجنبي: طلقها إن شئت كان تمليكا حتى اقتصر على المجلس ولا يقبل الرجوع فيه“ (فتاویٰ ولوالجہیہ ۲/۹۶)۔  
(اجنبی شخص سے اپنی بیوی کے بابت کہے کہ اگر چاہو تو اسے طلاق دیدو یہ تمليک ہے جو مجلس تک رہے گی اور اس میں رجوع نہیں ہو سکتا ہے)۔

عالمہ العالی للتدریب فی القضاء والافتاء امارت شرعیہ پھلوا ری شریف پٹنہ۔



فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ یہ اختیار صرف مجلس تک ہی محدود رہے گا، مجلس کے بعد کوئی اختیار باقی نہیں رہے گا، کیونکہ شرط کا جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ عموم کو نہیں بتاتا ہے، اگر ”ان شئت“ کے بجائے متی شئت (جب بھی چاہے) کہا جائے تو بعد از مجلس بھی اختیار باقی رہے گا، لہذا اس درخواست کو تفویض مان لیا جائے گا، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایک غیر مسلم کو تفویض درست ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں غیر مسلم کو بھی کوئی چیز تفویض کی جاسکتی ہے اور اس کو کسی معاملہ میں وکیل بنایا جاسکتا ہے، ہندیہ میں ہے:

”إذا وكل المسلم أو الذمی حریبا مستأمناً فی دار الاسلام بخصومة أو بیع أو غیر ذلک جاز“ (ہندیہ ۲/۵۶۳)

امام بخاری نے غیر مسلم کے وکالت کے جواز پر ایک مستقل باب قائم کیا ہے، جس سے صراحتاً پتہ چلتا ہے کہ غیر مسلم کو وکیل بنانا درست ہے، چنانچہ امام بخاری نے باب قائم کیا ہے:

”إذا وكل المسلم حریبا فی دار الحرب أو فی دار الإسلام“ ”عن عبد الرحمن بن عوف قال: کاتبت أمیة بن

خلف کتابا بأن یحفظنی فی صیاعتی بمکة، وأحفظه فی صیاعته بالمدينة“ (بخاری: کتاب الوکالة، رقم الحدیث ۲۶۲۶)

(جب مسلمان کسی حربی کو دار الحرب یا دار الاسلام میں وکیل بنائے تو یہ وکیل بنانا جائز ہے، عبد الرحمن بن عوف سے مروی ہے کہ میں نے امیہ بن خلف کو ایک خط لکھا کہ وہ مکہ میں میرے اہل و عیال کی حفاظت کرے، میں مدینہ میں اس کے اہل و عیال کی حفاظت کروں گا)۔

اس حدیث کی تشریح میں علامہ ابن ملقن تحریر فرماتے ہیں:

”وما ترجم البخاری لائح، وهو جواز توکیل المسلم الحربی المستامن وكذا توکیل الحربی المستامن المسلم“

(التوضیح لابن ملقن ۱۵/۱۶۲ مطبوعہ قطر)۔

(امام بخاری نے جو ترجمہ الباب باندھا ہے وہ بہت ہی مناسب ہے، وہ یہ ہے کہ مسلمان کے لئے حربی مستامن کو وکیل بنانا جائز ہے، اسی طرح حربی مستامن مسلمان کو وکیل بنا سکتا ہے)۔

عمدة القاری میں ہے: ”قال ابن المنذر: توکیل المسلم حریبا مستامنا وتوکیل الحربی المستامن مسلما لا خلاف فی

جوازه“ (عمدة القاری ۸/۶۷۱)۔

ان تمام عبارتوں سے واضح ہو گیا کہ غیر مسلم کو اپنا معاملہ تفویض کرنا اور اپنا وکیل بنانا درست و جائز ہے۔

غیر مسلم حج کو حکم بنانا:

اگر غیر مسلم عدالت کا حج بھی غیر مسلم ہے تو پھر اس کو مسلمانوں کے حق میں حکم بنانا درست نہیں ہوگا، کیونکہ فقہاء نے حکم میں ”اسلام“ کی شرط لگائی ہے، جو یہاں مفقود ہے۔ چنانچہ معین الحکام میں ہے:

”کل من تقبل شهادته فی أمر جاز أن یکون حکما ومن لا فلا بأن حکم عبدا، ذمیا أو صیبا ثم أسلم أو

اعتق أو بلغ الصبی ثم حکم له یجز“ (معین الحکام: ۵۲)۔

(ہر وہ شخص جس کی گواہی کسی معاملہ میں قبول کی جاسکتی ہے وہ شخص اس معاملہ میں حکم بھی بن سکتا ہے، جو گواہ نہیں بن سکتا اس کو حکم بنانا بھی درست نہیں ہے۔ اگر فریقین نے کسی غلام، غیر مسلم یا نابالغ کو حکم بنایا، پھر کافر اسلام لے آیا، غلام آزاد ہو گیا اور بچہ بالغ ہونے کے بعد فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ درست نہیں ہوگا)۔

اس سے پتہ چلا کہ غیر مسلم کو حکم نہیں مان سکتے ہیں، کیونکہ اس میں ”حکم“ بننے کے شرائط میں سے ایک اہم شرط اسلام موجود نہیں ہے، البتہ اس درخواست کو تفویض تو وکیل مان کر غیر مسلم حج کے فیصلہ کو معتبر قرار دیا جاسکتا ہے۔

۲- عورت درخواست کے ذریعہ رشتہ نکاح ختم کرنے کا مطالبہ کرتی ہے اور عدالت اس پر شوہر سے دستخط لیتی ہے کہ طلاق کے سلسلے میں عدالت کا جو فیصلہ ہوگا وہ ہم کو منظور ہوگا اور کارروائی کے بعد عدالت جدائیگی کا فیصلہ کرتی ہے تو یہ فیصلہ درست ہوگا، اور اس کو طلاق سمجھا جائے گا، اور شوہر کے دستخط کو تو وکیل طلاق مان کر

عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی، گویا یہ طلاق خود شوہر نے اپنی بیوی کو دی ہے۔ جیسا کہ گذشتہ عبارتوں سے وضاحت ہو چکی ہے۔

۳۔ اسلامی نقطہ نظر سے مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہو سکتا، فقہاء کے یہاں اس سلسلے میں صراحت موجود ہے، اس لئے غیر مسلم حج کی طرف سے فسخ نکاح کر دیا جائے تو شرعاً اس کا اعتبار نہیں ہے، اصل یہ ہے کہ ایک بار نکاح وجود میں آجانے کے بعد پھر شوہر ہی اس رشتہ کو ختم کرنے کا اختیار رکھتا ہے، لیکن چونکہ قاضی کو مسلمانوں پر عمومی ولایت حاصل ہوتی ہے، اس لئے وہ بحیثیت ولی عورت سے ظلم دفع کرنے کے لئے نکاح کو فسخ کر سکتا ہے۔ اور اس بات پر اجماع ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہے۔ بلکہ اگر باپ (نعوذ باللہ) مرتد ہو جائے تو مسلمان بیٹے پر اس کی ولایت باقی نہیں رہے گی۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقية“ (آل عمران: ۲۸)

اور دوسری جگہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ (نساء: ۱۳۱)

امام ابو بکر جصاص اس آیت کے تفسیر میں لکھتے ہیں:

”واقترضت الآية النهى عن الاستنصار بالكفار والاستعانة بهم والركون إليهم والثقة بهم وهو يدل على أن الكافر لا يستحق الولاية على المسلم بوجه كان أو غيره“ (احكام القرآن للجصاص ۲/۲۶۵)۔

(آیت میں کفار سے استعانت و مدد طلب کرنے اور ان پر بھروسہ و اعتماد کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس سے پتہ چلا کہ کافروں کو مسلمانوں پر کسی بھی صورت میں ولایت حاصل نہیں ہو سکتی)۔

بدائع الصنائع میں ہے:

”الصلاحية للقضاء لها شرائط: منها العقل والبلوغ والإسلام والحرية ... فلا يجوز تقليد المجنون والصبي والكافر والعبد“ (بدائع الصنائع ۵/۲۲۸)۔

(یعنی اہلیت قضاء کے لئے چند شرطیں ہیں اور وہ یہ ہیں: عقل، بلوغ، اسلام اور آزاد ہونا لہذا یا گل، نابالغ، کافر اور غلام کو منصب قضاء سپرد کرنا جائز نہیں ہے)۔

شامی میں ہے:

”قوله أهله الشهادة: أن شروط الشهادة من الإسلام والعقل والبلوغ والحرية“ (شامی ۸/۲۲)۔

(قضاء کا اہل وہی ہے جو شہادت کا اہل ہے اور شہادت کے شرائط میں سے یہ ہے کہ مسلمان ہو عاقل ہو بالغ ہو اور آزاد ہو)۔

قضاء کی مشہور کتاب معین الحکام میں ہے:

”كل من صلح شأدا صلح قاضيا ومن لا فلا“ (معین الحکام ۲۵)۔

(ہر وہ شخص جو گواہ بن سکتا ہے وہ قاضی بھی بن سکتا ہے اور جو گواہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے وہ قاضی بھی نہیں بن سکتا ہے)۔

ان تمام عبارتوں سے پتہ چلا کہ غیر مسلم مسلمانوں کے حق میں قاضی نہیں بن سکتا، اس لئے غیر مسلم حج کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر نہ ہوگا۔

چنانچہ شامی میں ہے: ”وبه علم أن تقليد الكافر صحيح، وإن لم يصح قضاؤه على المسلم حال كفره“ (رد المحتار ۸/۲۲)۔

(اس سے پتہ چلا کہ کافر کو قاضی بنانا درست ہے، اگرچہ حالت کفر میں مسلمانوں کے خلاف اس کا فیصلہ درست نہیں ہے)۔

لہذا عورت غیر مسلم عدالت میں تفریق کے لئے درخواست دیتی ہے، اور شوہر کے مرضی کے خلاف عدالت تفریق کر دیتی ہے تو عدالت کا یہ فیصلہ غیر معتبر ہوگا۔ خواہ وہ فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہی کیوں نہ ہو، اور وہ عورت اپنے شوہر کے نکاح میں علی حالہ باقی رہے گی۔



اب چونکہ عورت غیر اسلامی عدالت سے رجوع نہیں کر سکتی ہے اور وہاں کوئی اسلامی دارالقضاء بھی نہیں ہے تو اب چھٹکارا کی کیا صورت ہوگی؟

اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ شرعی کمیٹی قائم کی جائے جس میں کم از کم تین آدمی ہوں اور وہ احکام شرعیہ سے بھی واقف کار ہوں، تو یہ جماعت قاضی کے قائم مقام ہوگی، اور وہ مسلمانوں کے خصومات کا فیصلہ کر سکتی ہے، دوسری صورت نکاح کے وقت تفویض طلاق کی ہے، خواہ ایجاب و قبول ہی میں تفویض طلاق کر دیا جائے یا نکاح سے پہلے ہی تفویض پر معاہدہ ہو جائے اور کاہن نامہ پر فریقین کے دستخط ہو جائیں۔

۴۔ اگر حج غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا ہے مگر مسلمان ہے تو اس کو مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے؟ اس بارے میں اصل یہ دیکھنا ہے کہ غیر مسلم کسی مسلمان کو قاضی متعین کر سکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء کرام کی عبارتوں سے اس کی صراحت ملتی ہے کہ غیر مسلم مسلمانوں کے لئے مسلم قاضی متعین کر سکتا ہے۔ اور وہ قاضی شرعی ہوگا اور اس کا کیا ہوا فیصلہ معتبر ہوگا۔

چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

”ولكن إذا ولي الكافر قاضيا ورضيه المسلمون صحت توليته بلا شبهة“ (رد المحتار ۸/۳۲)۔

علامہ شامی فتح القدیر و بحر الرائق کے حوالہ سے اس مسئلہ پر بحث کرنے کے بعد آخر میں خلاصہ کلام تحریر کرتے ہیں:

”ثم أن الظاهر أن البلاد التي ليست تحت حكم سلطان بل لهم أمير منهم مستقل بالحكم عليهم بالتغليب أو بإتفاقهم عليه يكون ذلك الأمير في حكم السلطان، فيصح منه تولية القاضي عليهم“ (شامی ۸/۳۲)۔

(خلاصہ کلام یہ کہ ایسے ممالک جو کسی سلطان کے تحت نہیں ہے بلکہ کافروں میں سے ہی مسلمانوں کا بھی امیر ہے خواہ غلبہ کے وجہ سے ہو یا لوگوں کے اس پر اتفاق کر لینے کی وجہ سے ہو تو ایسا امیر سلطان کے حکم میں ہوگا، چنانچہ اس کا مسلمانوں پر قاضی مقرر کرنا درست ہے)۔

اسی طرح کے ایک سوال کے جواب میں مفتی کفایت اللہ صاحب لکھتے ہیں: ”ہاں! ضرورہ انگریزی عدالتوں کے مسلم جج یا منصف قائم مقام قاضی شرعی کے ہو سکتے ہیں غیر مسلم حکومت کی عدالت کے حاکم کا یہ فیصلہ درست ہوگا بشرطیکہ حاکم مسلمان ہو“ (کفایت المفتی ۶/۱۳۳)۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ بھی اسی کے قائل نظر آتے ہیں: ”حکومت کے علاقوں میں جن مقامات پر شرعی قاضی نہیں ہیں ان میں وہ حکام، جج اور مجسٹریٹ وغیرہ جو کہ گورنمنٹ کے جانب سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتے ہیں، اگر وہ مسلمان ہوں اور وہ قانونی شریعت کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا فیصلہ بھی شرعی قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے“ (الحيلة الناجزة: ۶۰)۔

اور الدر المختار میں ہے:

”ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كان كافرا“ (الدر مع الرد ۸/۳۲)۔

(عادل اور ظالم و جابر حاکم اگرچہ کافر ہو اس کا قاضی مقرر کرنا درست و جائز ہے)۔

ان تمام تفصیلات سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم حاکم کی طرف سے مقرر کردہ حج اگر مسلمان ہے تو اس کو مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے۔ اگر وہ شرعی قانون کے مطابق فیصلہ کرے تو مسلمانوں کے حق میں اس کا فیصلہ بھی معتبر ہوگا۔

۵۔ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کر سکتے ہیں؟ سب سے پہلے ہم کو غیر مسلم عدالتوں کا جائزہ لینا ہوگا، کیونکہ ان کے یہاں جو قوانین مرتب و مروج ہیں اسی کے مطابق فیصلہ کریں گے، اس لئے قوی امکان ہے کہ عدالت نے اپنے فیصلہ کی بنیاد جن چیزوں پر رکھی ہو وہ کبھی اسلامی اصول و ضوابط سے ہم آہنگ ہوں گے اور کبھی متضاد ہوں گے۔

لہذا اگر حاکم نے ایسی شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہے جو شرعاً غیر معتبر ہیں تو وہ فیصلہ مسلمانوں کے حق میں نافذ نہیں ہوگا، اور فریقین کے لئے اس سے استفادہ کرنا شرعی طور پر ناجائز ہوگا، جیسا کہ بخاری میں ہے:



”من قضی له بحق أخیه فلا يأخذہ فإن قضاء الحاکم لایحل حراما ولا یحرم حلالاً“ (رواہ البخاری ۲/۱۰۶۳)۔

(جس کے لئے اس کے بھائی کے حق کا فیصلہ کر دیا گیا تو وہ اس کو نہ لے کیونکہ حاکم کا فیصلہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہیں کرتا ہے)۔

لیکن جن فیصلوں کی بنیاد ایسی شہادتوں پر ہو جو شریعت کے نظر میں معتبر ہو تو اب مقدمات دو طرح کے ہیں: ایک وہ جن میں محض سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے، قاضی کا حکم ضروری نہیں ہے تو ایسے معاملات میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر ہوگا، جن امور میں سبب شرعیہ کا پایا جانا کافی نہیں ہے بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے ان میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر نہیں ہے۔ پہلے مقدمہ کی مثال مورث کی موت سے ورثاء کے لئے میراث کا حق اور خرید و فروخت کی وجہ سے بیع پر خریدار کی ملکیت وغیرہ اور دوسرے مقدمہ کی مثال فسخ نکاح کا معاملہ ہے، اس میں محض اسباب فسخ کا پایا جانا کافی نہیں ہے بلکہ قضاء قاضی بھی ضروری ہے۔

(بحث و نظر: شمارہ ۵۱)۔

### خلاصہ بحث:

- ۱- طلاق شوہر کا حق ہے جس طرح شوہر خود طلاق دے سکتا ہے اسی طرح بیوی کو طلاق تفویض کر سکتا ہے اور دوسرے کو اپنے بیوی پر طلاق واقع کرنے کا وکیل بھی بنا سکتا ہے، اگر یہ دوسرا شخص اس کی بیوی کو طلاق دیتا ہے یا بیوی تفویض کو اختیار کر لیتی ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔
- ۲- اگر اجنبی شخص کے مشیت پر معلق کر دے تو یہ تفویض ہے شوہر اس کو واپس نہیں لے سکتا ہے لیکن یہ مجلس تک محدود رہے گا، البتہ اگر عام لفظ استعمال کیا گیا ہے تو مجلس کے بعد بھی اختیار رہے گا۔
- ۳- غیر مسلم کو وکیل بنانا درست ہے، لہذا شوہر کے عدالت میں داخل کردہ درخواست کو تفویض و وکیل مانا جائے گا، اس طرح غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر ہوگا۔
- ۴- غیر مسلم حج کو حکم ماننا درست نہیں ہے کیونکہ حکم بننے کے لئے اسلام شرط ہے جو یہاں مفقود ہے۔
- ۵- شوہر کے دستخط کو وکالت مان کر عورت پر ایک طلاق واقع کر دی جائے گی۔
- ۶- عورت غیر مسلم عدالت میں تفریق کے لئے درخواست دیتی ہے اور شوہر کی مرضی کے خلاف عدالت تفریق کر دیتی ہے تو عدالت کا یہ فیصلہ غیر معتبر ہوگا، خواہ وہ فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہی کیوں نہ ہو۔
- ۷- اگر تفریق کی ضرورت پڑ جائے اور کوئی مسلم قاضی نہ ہو تو شرعی کمیٹی یا نکاح کے وقت تفویض طلاق کے ذریعہ علیحدگی اختیار کی جاسکتی ہے۔
- ۸- غیر مسلم حاکم کی طرف سے مقرر کردہ مسلم حج ”مسلم حاکم و قاضی“ کے مرتبہ میں مانا جاسکتا ہے اگر وہ شرعی قانون کے مطابق فیصلہ کرے تو مسلمانوں کے حق میں اس کا فیصلہ بھی معتبر ہوگا۔
- ۹- اگر مقدمہ ایسا ہے جن میں صرف سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے اور قاضی کا حکم ضروری نہیں ہے تو ایسے معاملات میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر ہوگا۔ جن امور میں سبب شرعی کا پایا جانا کافی نہیں ہے بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے تو ان میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا۔
- ۱۰- جہاں غیر مسلموں کا غالبہ ہے وہاں رہنے والے مسلمانوں سے ایک ہمدردانہ اپیل یہ ہے کہ وہ امارت شرعیہ کے قیام کی کوشش کریں۔



## تیسرا باب: مختصر تحریریں

### غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا مسئلہ

مفتی شیری علی گجراتی ۱

شریعت اسلامیہ نے رشتہ ازدواج کو ختم کرنے کا حق شوہر ہی کو دیا ہے، شوہر کے علاوہ کسی اور کو یہ حق شوہر کی طرف سے اس کی نیابت ہی میں حاصل ہوتا ہے، پس اگر یہ نیابت مسلمان حاکم کو حاصل ہو تو اس کے فیصلہ کا اعتبار شرعاً متفق علیہ ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر وہ حاکم مسلمان نہ ہو تو پھر شرعاً اس کا فیصلہ معتبر ہوگا یا نہیں؟

رشتہ نکاح کے انقطاع کی مختلف صورتیں سوالنامہ میں مذکور ہیں، ہر شکل کا حکم جداگانہ لکھا جاتا ہے:

۱- اگر غیر مسلم عدالت میں شوہر اپنے رشتہ نکاح کے انقطاع کی درخواست دیتا ہے اور پھر عدالت ضابطہ کی کارروائی کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کرتی ہے تو عدالت کے اس فیصلہ کا اعتبار نہ ہوگا، شوہر سے کہا جائے گا کہ اگر وہ فرقت کا خواستگار ہے تو وہ از خود اپنے رشتہ نکاح کو ختم کر دے، اس کو اس سلسلہ میں عدالت کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

۲- دوسری صورت کہ جس میں عورت اپنی طرف سے غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے، چنانچہ عدالت شوہر کو بلاتی ہے اور اس سے اس بات پر دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ عدالت کی طرف سے کیا جائے گا تم کو منظور کرنا ہوگا، پھر باضابطہ کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے، اس شکل میں جبکہ شوہر فرقت کے لئے دستخط پر رضامند ہے تو صرف اس کا دستخط کرنا کافی نہیں سمجھا جائے گا بلکہ شوہر کو چاہئے کہ وہ از خود زبان سے طلاق دے کر رشتہ نکاح کو ختم کر دے۔

۳- تیسری صورت کہ جس میں عورت کی طرف سے فرقت کی درخواست دی گئی اور عدالت نے شوہر کو بلایا لیکن وہ حاضر نہ ہوا یا حاضر تو ہوا لیکن دستخط و تفویض کے لئے تیار نہ ہوا، عدالت نے اس کے باوجود حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کر دیا، تو عدالت کا یہ فیصلہ معتبر نہ ہوگا، اس لئے کہ فرقت و طلاق کا یہ حق شریعت کی طرف سے شوہر ہی کو دیا گیا ہے، جب شوہر رضامند نہیں ہے تو عدالت کی طرف سے فرقت کا فیصلہ معتبر نہ سمجھا جائے گا۔

رہا سوال یہ کہ پھر عورت اپنے اس مسئلہ کا حل کیسے نکالے، اس لئے کہ بعض اوقات شوہر کی طرف سے اس کے حقوق کی ادائیگی نہیں ہوتی ہے اور وہ فرقت چاہتی ہے۔

اس قسم کے مسائل کے حل کے لئے مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ خود اپنے درمیان کسی مسلمان کو والی مقرر کریں اور مسلم پرسنل قوانین میں اس کے ذریعہ سے تمام مسائل حل کئے جائیں، چنانچہ وہی قاضی مقرر کرے گا، امام و شرعی پنچایت کا انتظام کرے گا، اس طرح حاکم و والی کے ذریعہ مسلمانوں کے تمام مسائل کو حل کیا جائے گا، بہر حال فرقت و طلاق، نکاح وغیرہ اسلامی پرسنل قوانین میں کسی غیر مسلم کا فیصلہ معتبر نہ سمجھا جائے گا۔

۱۔ فلاح دارین، ترکیسر، گجرات۔

”وفی الفتح: إذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منه کما هو فی بعض بلاد المسلمین غلب علیہم الکفار کقرطبة الآن، ینبج علی المسلمین أن یتفقوا علی واحد منهم ینصرونه والیا فیولی قاضیا ویکون هو الذی یقضی بینهم وكذا ینصبوا امامًا یصلی بهم الجمعة اهـ وهذا هو الذی تطمئن إلیه النفس فلیعتمد نهر“ (شامی ۸/۲۳، ۲۴ ط: زکریا دیوبند)۔

(جب کسی جگہ نہ سلطان ہو اور نہ ایسا شخص ہو کہ جس کے ذریعہ قضاء وغیرہ کی ذمہ داری قبول کی جاسکتی ہو، جیسے قرطبہ وغیرہ کہ وہاں پر کفاروں کا غلبہ ہے تو اس صورت حال میں مسلمانوں کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے درمیان کسی کو والی مقرر کریں کہ پھر وہ شخص کسی کو قاضی مقرر کرے گا اور پھر وہی قاضی ان کے درمیان فیصلہ کرے گا، اسی طرح ان کے لئے ضروری ہے کہ وہ امام متعین کریں کہ وہ ان کو جمعہ کی نماز پڑھائے (انتہی) نیز انہر الفائق سے نقل کیا ہے کہ یہی رائے جی کو لگتی ہے چنانچہ اسی پر اعتماد کیا جائے گا)۔

۴- چوتھی صورت کہ جس میں حج اگرچہ غیر مسلم عدالت کا ہو لیکن وہ مسلمان ہو تو کیا اس کے فیصلہ کا اعتبار ہوگا؟

اس سلسلہ میں جبکہ غیر مسلم عدالت کا حج مسلمان ہو تو دیکھا یہ جائے گا کہ اس مسلمان حج کا فیصلہ مذہبی قانون کی رو سے درست ہے یا نہیں؟ اگر مذہبی قانون کی رو سے درست ہو تو اس کا فیصلہ معتبر سمجھا جائے گا، لیکن اگر قوانین کی رو سے شریعت کے خلاف ہو تو اس کا یہ فیصلہ معتبر نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلے کر سکتے ہیں، یا کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار مسلمان کر سکتے ہیں؟

جیسا کہ یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ اس وقت زیادہ تر حکومتیں جمہوری ہیں اور وہ حکومتیں مفاد عامہ کو ملحوظ رکھ کر قوانین وضع کرتی ہیں، چنانچہ ان کے فیصلے اور قوانین امور دنیویہ میں معتبر ہوں گے بشرطیکہ وہ شرعی قوانین سے متصادم نہ ہوں۔ اور اگر وہ متصادم ہوں تو پھر ایسے مسائل کا حل شرعی عدالتوں کے ذریعہ کیا جائے گا۔





## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا زبیر احمد قاسمی

عنوان بالا سے متعلق پہلے سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شوہر جسے شریعت نے بنفس خود طلاق دیکر بیوی کو جدا کر دینے کا حق دیا ہے، اپنی کسی مصلحت یا مجبوری کے تحت خود طلاق نہ دیکر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ نکاح کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے۔ اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے تو اس صورت کا کیا حکم ہوگا؟ الی آخر۔

میرے خیال میں چونکہ تحکیم میں اولاً رضاء فریقین ضروری ہے ثانیاً کوئی مسلمان کسی غیر مسلم کو اپنا حکم بنا ہی نہیں سکتا، چنانچہ فقہاء کی صراحت ہے:

”لأن المحکم بمنزلہ القاضی فیما بینہما فتشترط اہلیۃ القضاء فلا یجوز تحکیم الکافر“ (ہدایہ ثالث ۱۲۷)۔

اس لئے مذکورہ بالا صورت میں درخواست دینے کو تحکیم تو نہیں کہا جاسکتا، ہاں اس کو تفویض تو کیل کہا جاسکتا ہے، کتب فقہ میں ”التوکیل صحیح لرجل کافر او مرتد“ جیسی عبارت موجود ہے اور پھر یہ بھی مسلم ہے کہ تفویض طلاق اگر خود بیوی کو کیا جائے تو یہ تملیک طلاق ہو کر مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتی ہے لیکن کسی مرد ثالث کو کیا جائے تو یہ توکیل طلاق ہو کر مقید با مجلس بھی نہیں ہوتی ہے، اس طرح صورت مسئولہ میں اس غیر مسلم حجج کا فیصلہ نافذ قابل اعتبار ہوگا۔

دوسرے سوال کا حاصل یہ ہے کہ غیر مسلم عدالت میں بیوی ہی درخواست دیتی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے اور عدالت شوہر کو بلا کر کہتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا اور اس پر شوہر سے دستخط لے لیتی ہے اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو اس فیصلہ کا کیا حکم ہوگا؟ اور شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟

اس صورت حال کے متعلق میرا خیال یہ ہے کہ جب شوہر علی الاطلاق ہر فیصلہ کی منظوری دیکر اپنا دستخط کر دیتا ہے تو اسکی حقیقت و حیثیت یوں نکلے گی کہ شوہر اس رفع نزاع کی ہر متوقع صورت خواہ بشلک تفریق و علاحدگی ہی ہو اس کا مکمل اختیار اور علی الاطلاق حق حاکم کو دیکر گویا تفویض تفریق تک بھی کر دیتا ہے، اس لئے جب حاکم کارروائی کے بعد رفع نزاع کو تفریق و علیحدگی میں مضر جان کر علیحدگی کا فیصلہ کر دے گا تو یہ بھی نافذ و قابل اعتبار ہوگا اور شوہر کو تسلیم کرنا ہوگا کیونکہ اس نے پہلے ہی علی الاطلاق ہر فیصلہ کو تسلیم کرنے کا دستخط جو متضمن توکیل و تفویض فرقت تھا، کر کے التزام تسلیم بھی کر چکا ہے۔

تیسری صورت جس میں عورت کی درخواست تفریق کے بعد شوہر عدالت میں آیا ہی نہیں آیا یا بھی تو حاکم کے ہر فیصلہ کو تسلیم کرنے کا نہ التزام کیا نہ منظوری کا دستخط کیا اور حاکم کے فیصلہ تفریق کے بعد بھی اسے تسلیم کرنے پر آمادہ بھی نہیں تو چونکہ اس صورت میں شوہر کی طرف سے ضمناً بھی تفریق کی تفویض و توکیل نہیں پائی گئی، اس لئے غیر مسلم حاکم کا فیصلہ تفریق ناقابل اعتبار اور غیر نافذ ہوگا۔

جب ہمارے بعض اکابر مثلاً حضرت اشرف علی تھانوی، مفتی کفایت اللہ اور حسین احمد مدنی علیہم الرحمہ وغیر ہم تقلید قضا من الکافر کے جواز و صحت کی طرف رجحان رکھتے تھے تو اس بنیاد پر غیر مسلم حکومت کا متعین کردہ حج اگر مسلمان ہے تو اسکو مسلم قاضی و حاکم کا درجہ دیا جاسکتا ہے اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار ہو جانا چاہئے۔

ہمارے خیال میں نزاع کی ہر وہ صورت جس میں قضاء قاضی کو شرط کی حیثیت حاصل ہو، مثلاً خیابلوغ و خیاب کفایت کی بنا پر نسخ نکاح والی صورت ہے تو اس میں کسی غیر مسلم حاکم و حج کے فیصلوں کا کسی مسلمان کو بالکل اعتبار ہی نہیں کرنا چاہئے۔ اس کے علاوہ دیگر نزاعی امور میں اگر فیصلہ مسلمان کے حق میں ہو مگر خلاف شرع ہو تب بھی فیصلہ کے مطابق مسلمانوں کے لئے عمل کرنا جائز نہیں ہوگا۔ لیکن جب خلاف شرع فیصلہ مسلمان کے اوپر لاگو کیا جائے تو رفع النزاع اور فتنہ و فساد کے باب کو بند کرنے کی نیت سے اسی فیصلہ کو تسلیم کر لینے کی گنجائش دی جاسکتی ہے۔

مولانا محمد اشرف العلوم کہواں، بیتا مری۔

## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق و تفریق

مولانا محمد قاسم مظفر پوری

غیر مسلم ممالک میں آباد مسلمان جن اہم شرعی مسائل سے دوچار ہیں، ان میں ایک اہم مسئلہ ان کے باہمی عائلی مسائل میں ان ممالک کی عدالت کے فیصلہ کی حیثیت کا ہے، فقہاء کی تصریحات کے مطابق زوجین کے درمیان طلاق و تفریق کے معاملہ میں قاضی شرعی کا فیصلہ ہی معتبر مانا جاسکتا ہے، جب کہ ان ممالک میں اسلامی نظام حکومت کے نہ ہونے کی وجہ سے قاضی شرعی کا وہ تصور ہی ناممکن ہے جن کی تصریح فقہاء کرام نے کی ہے۔

اب لاکھوں کی تعداد میں بسنے والے ان ممالک کے مسلم باشندے اپنی ان عائلی مسائل میں کسی جماعت المسلمین یا شرعی امارت کے نہ ہونے کی وجہ سے ان ممالک کی عدالتوں کی طرف رجوع ہوتے ہیں اور ان کے ذریعہ طلاق و تفریق جیسے احکام صادر ہوتے ہیں، تو کیا طلاق و تفریق جیسے معاملات میں ان عدالتوں کا فیصلہ ایک شرعی فیصلہ سمجھا جائے گا، اور اس فیصلہ کی بنیاد پر زوجین کے درمیان تفریق ہو جائے گی۔

زیر نظر مسئلہ میں غور و فکر سے پہلے بنیادی طور پر اس مسئلہ کی اصل بنیاد پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ قاضی شرعی کے کیا شرائط ہیں، اس سلسلہ میں فقہاء نے لکھا ہے کہ ایک قاضی کے لئے وہی شرائط ہیں، جو ایک گواہ کے ہیں، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: ”وما يشترط لأهلية الشهادة يشترط لأهلية القضاء“ (ہدایہ ۱۱۲/۳)، یعنی جس شخص کے اندر گواہ بننے کی اہلیت ہے ایسا شخص قاضی بھی بننے کی اہلیت رکھتا ہے۔

اب یہاں فقہاء کرام کے اس جزئیہ پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کیا ایک غیر مسلم آدمی کی گواہی مسلمان کے حق میں قبول کی جاسکتی ہے، اور کسی واقعہ میں اگر مسلمان گواہ موجود نہ ہوں تو کیا غیر مسلم شخص کو گواہ بنایا جاسکتا ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی علیہم الرحمہ کے نزدیک غیر مسلموں کو گواہ بنانا مطلقاً ناجائز ہے، ان حضرات نے آیت قرآنی ”لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً“ (النساء: ۱۳۱) سے استدلال کیا ہے، کہ گواہی ایک درجہ میں ولایت کی حیثیت رکھتی ہے اور کافروں کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ یہ آیت اس مسئلہ پر نص صریح نہیں ہے، چنانچہ عام طور پر مفسرین کرام نے اس آیت میں کافروں کی مسلمانوں پر بالادستی کے نہ ہونے سے ان کا مسلمانوں کو غلام بنانا مراد لیا ہے، علامہ قرطبی اس آیت کے ذیل میں یہی لکھتے ہیں: ”يريد الاسترقاق والملك والعبودية ملكا مستقرا دائما“ (الجامع لأحكام القرآن ۷/۱۹۰)۔

اس سلسلہ میں امام احمد بن حنبل کی رائے یہ ہے کہ اگر مسلمان گواہ موجود نہ ہوں تو ضرورتاً کافر کو بھی گواہ بنایا جاسکتا ہے،

”وأجازها الحنابلة في السفر للضرورة إذا لم يوجد غيرهم وكذا في كل ضرورة حضراً وسفراً (الفقه الإسلامي وأدلته ۶/۵۰۲) امام احمد نے آیت قرآنی: ”يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابكم مصيبة الموت“ (المائدة: ۱۰۶) سے استدلال کیا کہ اس آیت قرآنی میں حالت سفر میں اگر کوئی مسلمان موجود نہ ہو تو دو غیر مسلم شخص کو بھی اپنی وصیت پر گواہ بنانے کی اجازت دی گئی ہے، جس سے ضرورتاً کافر کا گواہ بنانا جائز معلوم ہوتا ہے۔

آیت قرآنی: ”أو آخران من غيركم“ سے مراد غیر مسلم ہی ہیں جیسا کہ حضرت ابن عباس، سعید بن المسیب، شعبی اور قاضی شریح سے منقول ہے (دیکھئے: الفقه الإسلامي وأدلته ۶/۲۶۲)۔ بعض ائمہ کرام نے اس آیت کے منسوخ ہونے کی بات کہی ہے، مگر قول راجح یہی ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے، یہی رائے حضرت ابن عباس اور حضرت حسن وغیرہ کی ہے (دیکھئے: الجامع لأحكام القرآن ۸/۲۶۲)۔

فقہ حنبلی کے دو بڑے امام شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم کی بھی یہی رائے ہے کہ ضرورتاً کافر کی گواہی قبول کی جاسکتی ہے، چنانچہ علامہ ابن قیم لکھتے ہیں

معاون نائب صدر، المعهد العالی الاسلامی، امارت شرعیہ، پٹنہ۔



قال شيخنا ابن تيميه رحمه الله وقول الإمام أحمد في قبول شهادتهم في هذا الموضوع (هو ضرورة) يقتضى هذا التعليل قبولها في كل ضرورة حضرا و سفرا (الفقه الإسلامى وأدلته ۶/ ۵۰۲)۔

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورتاً کافر کو گواہ بنایا جاسکتا ہے اور فقہاء کی تصریحات کے مطابق جو شرائط اہلیت گواہ کے ہیں وہی قاضی کے بھی ہیں، تو یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ضرورتاً غیر مسلم حج کا کیا ہوا فیصلہ بھی معتبر مانا جانا چاہئے، کیوں کہ ان ممالک میں مسلمان کا مضطر کے درجہ میں ہیں، اور اس اضطراری صورت حال میں غیر مسلم حج کا وہ فیصلہ جو اسلام کے اصولی احکام اور خصوصی مسائل کے خلاف نہ ہو ان پر عمل کرنا ان کے لئے ایک ضرورت ہوگی اور جسے اختیار کرنا ان کی مجبوری ہے۔

ان تفصیلات کے پیش نظر سوالنامہ میں مذکور سوالات کے جوابات حسب ذیل ہیں:

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں رشتہ مناکحت کو ختم کرنے کی درخواست دے اور عدالت اس رشتہ کو ختم کرنے کا حکم جاری کر دے تو احوال و ظروف کی روشنی میں غیر مسلم حج کا یہ فیصلہ معتبر ہونا چاہئے۔

۲- اسی طرح اگر کوئی عورت علاحدگی کے لئے عدالت میں مقدمہ دائر کرے اور عدالت شوہر سے دستخط لے لے کہ وہ اس کے فیصلہ کو قبول کرے گا، پھر کارروائی کے بعد عدالت کا جو فیصلہ ہوا سے بھی معتبر مانا جانا چاہئے، اور وہ زوجین کا تسلیم کردہ فیصلہ کہا جاسکتا ہے۔

۳- عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت نہیں آیا، یا تفویض حکم پر آمادہ نہیں ہوا اور عدالت نے جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کر دیا، جب بھی اس فیصلہ کو معتبر ہونا چاہئے، کیوں کہ دنیا کی تمام عدالتوں میں فی الجملہ انسانی حقوق کی حفاظت و رعایت رکھی گئی ہے، اس لئے یہی توقع کی جاتی ہے کہ عدالت کے اس فیصلہ میں بھی حق رسانی کا جذبہ کارفرما ہوگا، بس معاملہ یہاں پر عقدہ لانا بخل بنا ہوا ہے کہ جملہ کاروائیاں اسلامی قانون عدالت کے مطابق ہوں یا نہیں، پھر فیصلہ مسلمان قاضی کے ذریعہ انجام نہیں پایا، مگر عدالت کے اس فیصلہ کو قبول کرنا مسلمانوں کی مجبوری ہوگی، کیوں کہ اگر کوئی فریق اس فیصلہ کو مسترد کر دے اور عدول حکمی کرے تو اس کے نتیجے میں عدول حکمی کرنے والا وہ فریق ملکی قانون کے مطابق تادیبی و تعزیری سزاؤں سے بھی دوچار ہو سکتا ہے، آیت قرآنی: "إلا أن تتقوا منهم تقاة" (آل عمران: ۲۸) سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے۔

یہاں یہ واضح کر دینا مناسب ہے کہ ان ممالک کے عدالتی نظام میں کارروائی کے کیا طریقے ہوتے ہیں، جب تک اس سلسلہ میں چند مسلوں کی تحریروں کا بغور مطالعہ نہ کر لیا جائے ان کے بارے میں مطابق شرع ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔

۴- غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا کوئی مسلمان حج اپنے فرائض کو انجام دیتا ہے، تو اس کی حیثیت مسلمان قاضی کی حیثیت جیسی ہو سکتی ہے گرچہ اسے مسلمان حاکم نے عہدہ قضاء سپرد نہیں کیا ہے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے "الحیلة الناجزة" میں علامہ شامی کی ایک عبارت سے اس کی صراحت کی ہے، آپ لکھتے ہیں:

ہندوستان کی جن ریاستوں میں قاضی شرعی موجود ہیں وہاں تو معاملہ سہل ہے اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام حج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں، اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے موافق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے: "لما فی الدر المختار ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجاثر ولو کافرا ذکرہ مسکین وغیرہ" (الحیلة الناجزة: ۲۵، ط: مکتبہ رضی دیوبند)۔

۵- یہ احکام حالت اضطرار کے ہیں اس لئے اگر ممکن ہو تو طلاق و تفریق کے مقدمہ میں غیر مسلم حج کے لئے ہونے والے فیصلے کی تصدیق کسی علماء کمیٹی کے سربراہان سے بھی کرائینی چاہئے۔

۶- ان ممالک کے مسلم باشندوں کو چاہئے کہ وہ ایسے معاملات کے فیصلہ کے لئے حکومت سے یہ مطالبہ کریں کہ ان کے پرسنل لاء سے متعلق مقدمات کے فیصلہ کے لئے کسی مسلمان حج کی تعیین کی جائے تاکہ وہ مسلمانوں کے عائلی مسائل سے متعلق مقدمات کا اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کر سکے، اور مسلمان ان جمہوری ممالک میں اپنے مذہب کے مطابق زندگی گزار سکیں۔



## غیر مسلم ملکوں میں بذریعہ عدالت طلاق کا فیصلہ

مولانا ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی

۱- ایسے ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ کتاب و سنت اور فقہاء کے بتلائے ہوئے ضابطہ کے مطابق قضائے شرعی کا نظام قائم کریں۔ بحث و نظر شمارہ ۲۶، ۱۹۹۳ء میں قاضی مجاہد الاسلام قاسمی کا ایک تفصیلی مقالہ موجود ہے جس پر موصوف نے مالکی فقیہ ابن فرحون اندلسی کی تبصرۃ الحکام اور حنفی فقیہ علاء الدین خلیل طرابلسی کی معین الحکام کے حوالہ سے لکھا کہ جب امام اور سلطان موجود نہ ہوں یا کفار مسلمانوں کے ملک پر غالب آجائیں تو عام لوگوں کی جانب سے یا ارباب حل و عقد مسلمانوں کی طرف سے قاضی مقرر کرنا صحیح ہے، شافعی فقیہ صاحب فتح المعین اور امام ابوالحسن الماوردی، امام ابن الہمام کی بھی یہی رائے ہے (ص ۷۵۲۳)۔

پھر یہ کہ ہر ملک میں اقلیتوں کے لئے ان کا پرسنل لاء تو ہوگا ہی اس کے مطابق ان کے مقدمات و معاملات کا فیصلہ ہونا چاہئے۔ اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوں اور غیر مسلم حاکم کو نسخ نکاح وغیرہ کی ضرورت پیش آجائے تو مفتی کفایت اللہ صاحب اس کی بابت یوں فرماتے ہیں کہ سیکشن جج غیر مسلم سے درخواست کی جائے کہ وہ اس معاملہ کے لئے کسی مسلمان عالم کو مجاز کر دے کہ وہ شرعی فیصلے کرے اور پھر سیکشن جج اسکے فیصلہ کو اپنی عدالت سے نافذ کر دے (کفایت المفتی ۶/۱۳۲)۔

تیسرے یہ کہ اگر یہ دونوں صورتیں موجود نہ ہوں اور جانبین سے رشتہ ازدواج کے ختم کرنے پر رضامندی ہو تو شوہر کی یہ درخواست تحکیم و تفویض ہوگی ورنہ نہیں، کیوں کہ تحکیم ایک فریق کی طلب پر نہیں ہوتی (دیکھئے کفایت المفتی ۶/۱۵۳)۔ معلوم ہوا کہ تحکیم کے لئے ضروری ہے کہ فریقین کی جانب سے تحریری یا زبانی ایسا لفظ یا ایسا جملہ ہو جو ان دونوں کی رضامندی پر دال ہو۔ معلوم ہوا کہ یک طرفہ فیصلہ دائرہ تحکیم سے خارج ہوگا۔ صورت مسئلہ میں تحریر ”اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے“ اس کارروائی میں اگر عورت کی رضا بھی شامل ہے تو اسے تحکیم مانا جاسکتا ہے۔

غیر مسلم جج کے فیصلہ کی بابت علامہ ابن عابدین تحریر فرماتے ہیں:

”ولکن إذا ولی الکافر علیہم قاضیا ورضیہ المسلمون صحت تولیتہ بلاشبہ“ (رد المحتار علی الدرر ۸/۲۲)

(جب کافر نے مسلمانوں پر کسی کو قاضی بنایا اور مسلمان عہدہ قضا سے راضی ہوں تو یہ تولیت بلاشبہ درست ہو جائے گی)۔

مولانا تقی عثمانی صاحب رقمطراز ہیں:

”ولذالك قال الفقهاء: يجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرا الخ“ (تكملة فتح الملهم ۲/۵۲۸)

یورپی کونسل برائے تحقیق و افتاء کے پانچویں اجلاس کے فیصلوں میں سے ایک یہ بھی ہے: ”اصل تو یہ ہے کہ مسلمان اپنے فیصلوں کے سلسلہ میں کسی مسلمان قاضی یا اس کے نائب کی طرف ہی رجوع کر سکتا ہے، لیکن چونکہ اب تک غیر مسلم ممالک میں ایسی کوئی اسلامی عدالت موجود نہیں جہاں مسلمان اپنے مقدمات فیصل کر سکیں اس لئے ان غیر مسلم ممالک میں جس مسلمان نے یہاں کے قانون کے مطابق اپنا نکاح کیا ہے، اس کے لئے

پرنسپل شیخ الحدیث دارالعلوم منو۔

یہی صورت رہ جاتی ہے کہ وہ غیر مسلم قاضی کے فیصلہ طلاق کو نافذ کرے، کیوں کہ اس مسلمان شخص نے جب غیر اسلامی قانون کے مطابق اپنا عقد نکاح کیا تو اس نے ضمناً اس قانون کے نتائج کو بھی قبول کر لیا جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس عقد کو صرف قاضی ہی توڑ سکتا ہے۔ اسے شوہر کی طرف سے غیر مسلم قاضی کو تفویض طلاق تصور کرنا ممکن ہے جو جمہور کے نزدیک شرعاً اس کے لئے جائز ہے اگرچہ اس نے اس کی صراحت نہ کی ہو، اس لئے کہ فقہی قاعدہ ہے:

”المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً“ (جو چیز عرفاً معروف ہو، وہ شرط لگانے کی طرح ہے)

اور غیر اسلامی عدالت کے فیصلے نافذ کرنا از روئے مصلحت و دفع مفسدہ و ازالہ مظلومیت جائز ہے جیسا کہ متعدد اکا بر علماء جیسے عز بن عبد السلام، ابن تیمیہ اور شاطبی نے ذکر کیا ہے (بحث و نظر شمارہ جنوری، فروری، مارچ/۲۰۰۱ء)۔

۲- عورت اگر شوہر سے الگ ہونا چاہتی ہے تو اس کے لئے احوط اور انسب یہ ہے کہ وہ شوہر کو خلع پر راضی کرے۔ بصورت دیگر عدالت کا شوہر کو بلا کر اس سے اس بات پر (جو فیصلہ ہوگا وہ تم منظور کرنا ہوگا) دستخط لے لینا اس کی رضامندی پر دال ہے، اسے حکیم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اور شوہر کے دستخط کی حیثیت تفویض کی ہوگی۔

۳- اگر قاضی خواہش نفس کا پیروکار نہ ہو، فیصلہ کرنے میں لوگوں کی رعایت نہ کرتا ہو حق اور دلائل و شواہد سے جو راجح ہو اس پر فیصلہ کرتا ہو، لالچی اور حریص نہ ہو، دوسری جانب اگر شوہر متعنت ہے اور وہ عدالت کی جانب سے نوٹس ملنے کے بعد حاضر نہیں ہوا یا ہو مگر دستخط پر راضی نہیں تو ایسی صورت میں قاضی کا فیصلہ قضاء علی الغائب کے قبیل سے ہوگا جس پر ائمہ فقہ کا اختلاف ہے پھر بھی فقہاء اس نسخ کو نافذ مانتے ہیں:

”وفى نفاذ القضاء على الغائب روايتان عندنا فعلى القول بنفاذه ليسوغ للحنفى أن يزوجه من الغير بعد العدة“ (شامی ۲/۴۱۳، خیر الفتاویٰ ۵/۱۷۰)۔

عبارت محولہ سے معلوم ہوا کہ کسی مختلف فیہ مسئلہ میں اگر قاضی فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا اس لئے یہ نکاح فسخ ہو گیا اور وہ عورت عدت گزارنے کے بعد دوسرے سے شادی کر سکتی ہے، قضاء علی الغائب مسئلہ مختلف فیہ ہے، جس کی وضاحت درج ذیل عبارت سے ہو رہی ہے:

”وعند الشافعى. حضرة المدعى عليه ليست بشرط لسماع الدعوى والبينة والقضاء فيجوز القضاء على الغائب عنده وعندنا لا يجوز (بدائع الصنائع ۵/۲۳۳)۔“

حضرت امام بخاری قضاء علی الغائب کے جواز کے قائل ہیں، حافظ ابن حجر عسقلانی نے بھی جواز کا قول کیا ہے اور استدلال میں حضور اکرم کا قول ابو سفیان کی بیوی ہند سے ”خذی ما یکفیک و ولدک“ کو پیش فرمایا۔ جبکہ بیشتر حضرات اسے فتویٰ کے باب سے قرار دیتے ہیں (اعلاء السنن ۱۵/۱۰۷)۔ مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی ”اسلامی عدالت“ (۱/۳۸۳) پر لکھتے ہیں کہ اگر مدعی علیہ مقدمہ کی اطلاع سے گریز کرے اسے رفع الزام سے عاجز تصور کرتے ہوئے قاضی مقدمہ کی سماعت کرے گا اور فیصلہ بھی۔

۴- جب غیر مسلم حکومت میں ارباب حل و عقد کے استصواب رائے سے قضائے شرعی کا نظام قائم کیا جاسکتا ہے اور وہ معتبر قرار پاتا ہے تو پھر ایسے مسلم حاکم و قاضی کا فیصلہ فرقت کیوں درست نہ ہوگا جسے غیر مسلم حکومت نے مقرر کیا ہے بشرطیکہ اس مسلمان قاضی و حاکم کا فیصلہ حدود شرع میں رہ کر ہو۔ بندہ کے نزدیک اس مسئلہ میں اسے مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دیکر فرقت کے فیصلہ کو درست قرار دیا جانا چاہئے۔

اس کی تائید فتاویٰ دارالعلوم (۸/۱۳۸) سے بھی ہو رہی ہے:

”اور حاکم عدالت جو کہ مسلمان ذی اختیار ہو جیسے حج وغیرہ ان کو بھی حکم قضاء کا اس بارے میں (یعنی فسخ میں) دیا گیا ہے کہ ان کا فیصلہ معتبر ہوگا۔“

فتاویٰ محمودیہ (۹/۳۵۵) پر ہے: ”کسی مسلم حاکم سے باقاعدہ نکاح فسخ کرایا جائے“

اسی طرح غیر مسلم ممالک کے مسلمان حج سے متعلق آپ کے مسائل اور ان کا حل (۴۰۰/۵) پر ہے:

”اگر عدالت معاملہ کی پوری چھان بین اور گواہوں کی شہادت کے بعد اس نتیجہ پر پہنچی کہ عورت واقعی مظلوم ہے اور شوہر اس کے حقوق ادا نہیں کر رہا ہے اور عدالت کے حکم کے باوجود وہ طلاق دینے پر راضی نہیں تو اس کا تثنیخ نکاح کا فیصلہ صحیح ہے۔“

مولانا کفایت اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں: ”اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے اور اس کے فیصلہ سے فسخ وغیرہ بالکل نہیں ہو سکتا اور جہاں قاضی شرعی نہیں وہاں پر وہ حکام حج مجسٹریٹ وغیرہ جو حکومت کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور جہاں وہ بھی نہ ہوں تو وہاں مسلمانوں کی پنچایت کو بھی کچھ شرائط کے ساتھ نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے (حاشیہ کفایت المفتی ۶/۱۶۷)۔“

حاکم جو گورنمنٹ کی طرف سے مقرر ہے اگر وہ مسلمان ہے تو قائم مقام قاضی ہو جاتا ہے، کما صرح بہ فی الدر المختار: ”ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کان کافراً“ (فتاویٰ دارالعلوم ۸/۱۲۸)۔

۵- وہ مسائل جن میں مسلم وغیر مسلم مساوی ہوں جیسے معاملات یعنی بیع و شراء، ہبہ، وصیت، ہتک عزت اور تعزیر مالی و تعزیر جسمانی، نزاعات مالی (منقولہ وغیر منقولہ) جس و قیود وغیرہ میں غیر مسلم عدالتیں فیصلے کی مجاز ہیں۔ اور جن امور میں دونوں باہم مساوی نہیں جیسے طلاق، عتاق، حضانت، وراثت وغیرہ ان میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام کسی عالم دین کو مکلف بنائیں گے کہ وہ اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کر دے اور پھر غیر مسلم سیشن حج اس کے فیصلہ کو نافذ کر دے جیسا کہ مفتی کفایت اللہ صاحب علیہ الرحمہ کی تحریر ماقبل میں پیش کی جا چکی ہے۔



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مفتی عبدالرحیم قاسمی

- ۱- شوہر طلاق دینے کا غیر مسلم کو وکیل بنا سکتا ہے اور وکیل ہونے کی حیثیت سے شوہر کی طرف سے غیر مسلم طلاق دے سکتا ہے، فتاویٰ عالمگیری میں ہے: "لو ارتد الوکیل والعیاذ باللہ کان علی الوکالۃ" وکیل مرتد ہونے کے بعد بھی وکالت پر برقرار رہے گا (فتاویٰ عالمگیری ۴/۳۰۹)۔
- غیر مسلم عدالت میں شوہر نے درخواست دیکر گویا اپنی طرف سے غیر مسلم جج کو وکیل بنا دیا لہذا غیر مسلم جج زوجین کے درمیان علیحدگی کا فیصلہ کرے گا تو وہ شوہر کی طرف سے طلاق ہی مانی جائے گی اور شرعی طلاق معتبر ہوگی۔
- ۲- مفتی محمود حسن گنگوہی نے تحریر فرمایا ہے کہ مرد اگر حاکم وقت کے سامنے درخواست پیش کرتا ہے یا مطبوعہ فارم پر سمجھ کر بغیر جبر و اکراہ کے دستخط کر دیتا ہے جس میں یہ لکھا ہوتا ہے کہ مذکورہ نکاح فسخ کر دو تو اس صورت میں حاکم وقت کو مرد اپنا وکیل بناتا ہے کہ وہ اس کا وکیل بن کر اس کی تکمیل کرے اور اس کا جو نکاح مسماۃ کے ساتھ ہے اس کو فسخ کرے یا طلاق دیدے اس صورت میں نکاح ٹوٹ جائے گا اور شرعی طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ غیر مسلم کو بھی وکیل بنا کر اس طرح کا کام کرنا درست ہے (اسلامی قانون نکاح و طلاق ۱۵۰)۔
- ۳- مفتی محمود صاحب نے تحریر فرمایا ہے: اگر عورت عدالت میں جس کا حاکم غیر مسلم ہو طلاق یا فسخ نکاح کے لئے رجوع کرے اور جج اس کی درخواست پر اپنے قانون کے مطابق فسخ نکاح یا طلاق کا حکم نافذ کرے تو اس سے شرعی طلاق واقع نہ ہوگی، اور دونوں کے درمیان ازدواجی تعلقات ختم نہ ہوں گے، کیونکہ عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار شریعت نے نہیں دیا، لہذا اس کام کے لئے اس کا وکیل بنانا یا غیر اسلامی قانون کا سہارا لینا درست نہیں (قانون نکاح و طلاق ۱۵۱)۔
- ۴- مفتی کفایت اللہ صاحب نے تحریر فرمایا ہے: آپ عدالت میں مقدمہ کر کے اس لڑکی کا نکاح فسخ کر لیں اگر مسلمان جج نکاح فسخ کرے تو وہ کافی ہے اور غیر مسلم جج نکاح فسخ کرے تو پھر مسلمان پنچایت سے بھی نکاح فسخ کرایا جائے، اس کے بعد لڑکی آزاد ہوگی (کفایت المفتی ۱۳۳/۶)۔
- عورت کو لازم ہے کہ کسی مسلمان مجسٹریٹ کے سامنے اپنا معاملہ پیش کرے خواہ جدید فیصلہ حاصل کر لے یا فیصلہ سابق کی اس سے تنفیذ کرا لے اس کے بعد نکاح ثانی کر سکے گی (کفایت المفتی ۱۳۶/۶)۔
- ۵- شامی میں ہے: "ان تقلید الکافر صحیح وإن لم یصح قضاء علی المسلم حال کفرہ" (کافر کو فیصلہ کرنے کا ذمہ دار بنانا صحیح ہے، اگرچہ اس کے کفر کی حالت میں مسلمان کے متعلق اس کا فیصلہ صحیح نہیں) (شامی ۳/۲۹۸)۔
- حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب قدس سرہ نے تحریر فرمایا ہے اگر عدالت کا غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کر دے تو پھر مسلمان پنچوں سے فسخ کرائے پھر عدت گزارے تو آزاد ہو جائے گی، اگر غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کر دے تو عورت آزاد نہ ہوگی (کفایت المفتی ۱۳۵/۶)۔
- مفتی عبدالرحیم صاحب لاچپوری نے تحریر فرمایا ہے: غیر مسلم مجسٹریٹ (جج) کا فیصلہ شرعی معتبر نہیں، لڑکی نکاح نہیں کر سکتی اور اگر کرے تو وہ غیر معتبر ہے، لہذا اس مقدمہ کو مسلم جماعت یعنی دیندار مسلم پنچایت کے سامنے پیش کیا جائے جس میں ماہر عالم بھی ہوں یہ پنچایت شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ معاملہ کی تحقیق کر کے فسخ نکاح کا فیصلہ کرے، اب عورت شرعی نقطہ نظر کے بموجب آزاد ہوگی (فتاویٰ رحیمیہ ۲/۱۳۳)۔

مرکز دعوت و ارشاد اقامت ناظم جامعہ خیر العلوم نور محل روڈ، بھوپال۔

## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا سلطان احمد اصلاحی

۱۹۳۳- برطانیہ، امریکہ یا ہندوستان جیسے کسی سیکولر ملک میں وہاں کی غیر اسلامی عدالت میں مسلمان شوہر بیوی کے درمیان طلاق یا تفریق کی درخواست شوہر یا بیوی جس کی طرف سے بھی آئے یا اس مقصد سے فریقین میں سے کسی ایک کی درخواست سیکولر عدالت میں آئے اور دوسرا فریق حاضر عدالت نہ ہو یا حاضر تو ہو لیکن ہونے والے فیصلے کے حق میں اپنی طرف سے تفویض اور رضامندی کا اظہار نہ کرے، ان تمام طرح کی صورتوں میں غیر مسلم عدالت کی طرف سے طلاق، تفریق اور فسخ نکاح کا فیصلہ درست ہوگا اور عورت کو عدت گزرنے کے بعد نکاح ثانی کا اختیار ہوگا، اسلامی عدالت کے مسلمان قاضی کا فیصلہ بھی اس معاملے میں اس سے مختلف نہیں ہوگا۔ سوجبکہ یہ فیصلہ اسلامی شریعت کے مطابق ہو تو عدالت اور اس کے حج کے غیر مسلم ہونے سے اس میں کوئی فرق واقع نہ ہوگا۔ اس مسئلے میں حضرت مولانا ابوالکلام آزاد کے دو فیصلوں سے روشنی پڑتی ہے جس کا ذکر ان کے آخری دور کی یادگار ”ملفوظات آزاد“ میں ہے۔

مولانا کا پہلا جواب جناب عبدالعزیز منڈل ڈاکخانہ چھوٹا شجاع پور ضلع مالہ مغربی بنگال کے استفسار کے جواب میں ہے۔ سائل کا یہ خط ۲۵ / دسمبر ۱۹۵۲ء کا ہے۔ اس میں مسئلہ بی بی لطیف النساء بیگم کا ہے جن کا نکاح نابالغی کی حالت میں ان کے والد کی ولایت میں میاں معبود بخش کے ساتھ ہوا تھا۔ تقسیم کے وقت میاں معبود بخش پاکستان چلے گئے۔ اور بار بار کی یاد دہانی کے باوجود نہ اپنی زوجہ کو ہندوستان سے پاکستان لانے کو تیار ہوئے نہ اس کو طلاق دینے کے لئے آمادہ ہوئے۔ مجبور ہو کر لڑکی کی طرف سے ہندوستان کی عدالت میں تفریق کا مقدمہ داخل کیا گیا۔ عدالت کے غیر مسلم حاکم نے پاکستان میں میاں معبود بخش کے خلاف نوٹس جاری کیا۔ اور اس کی طرف سے انکار ہو جانے پر فسخ نکاح اور زوجین میں تفریق کا فیصلہ دیدیا۔ لڑکی کے اطراف کے علماء کی طرف سے اس فیصلے کی مخالفت ہوئی کہ فسخ نکاح اور تفریق زوجین کے لئے حاکم کا مسلم ہونا شرط ہے، اس معاملے میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ شریعت میں معتبر نہیں۔ اس کے لئے مولانا اشرف علی تھانوی کی امداد الفتاویٰ جلد دوم کتاب النکاح ص ۴۹ کا حوالہ دیا گیا ہے۔ اس استفسار کے جواب میں مولانا ابوالکلام آزاد ارشاد فرماتے ہیں:

”عدالت نے جو فیصلہ کیا ہے وہ شریعت کے مطابق کیا ہے وہ نافذ ہو گیا۔ لڑکی عدت کاٹ کر دوسرا نکاح کر سکتی ہے“

(ملفوظات آزاد ص ۱۲۱-۱۲۲، اس سے پہلے اس استفسار کا مسئلہ ص ۱۱۹ سے ہے۔ ملفوظات آزاد مرتبہ محمد اجمل خاں۔ حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی۔ بار اول جولائی ۱۹۵۹ء)۔

مولانا کا دوسرا فیصلہ جناب محمد عاشق الہی کیر آف خطیب الدین احمد لیک روڈ تواری محلہ رانچی کے سوال کے جواب میں ہے۔ اس پر تاریخ ۲۵ / ستمبر کی ہے۔ سن کا اندراج نہیں ہے۔ لیکن اس سے آگے کے خطوط ۱۹۵۲ء کے ہیں۔ اس لئے اغلب ہے کہ یہ خط ۲۵ / ستمبر ۱۹۵۲ء کا ہوگا۔ اس میں مسئلہ یہ ہے کہ ایک لڑکی شادی کے بعد سسرال نہیں جانا چاہتی ہے، اس لئے کہ اس کے خاوند کو جذام کا سخت عارضہ لاحق ہے۔ اس کی وجہ سے اس نے عدالت میں فسخ نکاح کا مقدمہ دائر کیا۔ عدالت نے اس مسئلے میں ڈاکٹروں کی رائے پر اعتماد کرتے ہوئے یہ فیصلہ دیا کہ لڑکی اپنے خاوند کے یہاں نہیں جاسکتی۔ عدالت نے فسخ نکاح کے اپنے فیصلے کی دوسری وجہ ۱۹۲۹ء کے خلع بل کو قرار دیا جس کی رو سے اس طرح کے مرض کی صورت میں عورت

ادارہ علم و ادب، دوپورہ علی گڑھ۔

اپنا نکاح فسخ کر سکتی ہے۔ چنانچہ ان سب نظریوں کے ماتحت (ماہرین فن اور وکلاء کی بحث خلع بل کے نقطہ نظر سے) عدالت نے یہ فیصلہ دیا کہ لڑکی اپنے توہر کے یہاں نہیں جاسکتی ہے اور اس لئے اس کا نکاح فسخ کر دیا جاتا ہے۔ اس تفصیل کی روشنی میں سائل کی طرف سے پوچھا گیا ہے کہ عدالت کا یہ فیصلہ صحیح ہے یا نہیں اور اس فیصلے کے مطابق اس کا نکاح فسخ ہوا یا نہیں۔ اب مولانا اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

”جو صورت آپ نے بیان کی ہے کہ ڈاکٹر کی تصدیق پر عدالت نے تفریق کا فیصلہ کیا ہے یہ ٹھیک ہے اور قابل عمل ہے“ (ملفوظات آزاد ص ۴۸-۴۹)۔  
محولہ بالا۔ یہ استفسار اس سے پہلے ص ۴۷ سے جاری ہے۔

ملفوظات آزاد کا یہ حصہ جو دینی مسائل کے سلسلے میں مولانا کے جوابات پر مشتمل ہے، اس میں مولانا کے نام ۱۹۵۲ء سے لیکر ۱۹۵۷ء یعنی کہ ۲۲/ فروری ۱۹۵۸ء مولانا کے انتقال کے چند ماہ پہلے تک کے استفسارات شامل ہیں۔ مولانا سے یہ جوابات ان کے سکریٹری محمد اجمل خان زبانی لے کر اسے ضبط تحریر میں لائیتے تھے۔ جوابات کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ بڑی حد تک اس میں مولانا کے الفاظ کی پابندی کی گئی ہے۔ مولانا کے یہ ملفوظات ان کے انتقال کے ایک سال بعد ۲۲ فروری ۱۹۵۹ء کو تیار ہوئے اور اس کے کچھ ماہ بعد جولائی ۱۹۵۹ء میں اشاعت پذیر ہوئے۔ یہ مجموعہ بڑے نوادرات پر مشتمل ہے۔ اور اس کی بنیاد پر مولانا آزاد کی فقہی بصیرت، کے عنوان سے باقاعدہ پی ایچ ڈی کی جاسکتی ہے۔ اوپر کے دونوں فیصلوں کی تاریخی اہمیت کے پیش نظر ان کا مکمل عکس اس جواب کے ہم رشتہ ہے۔

۴- غیر اسلامی عدالت کے حج کے مسلمان ہونے سے بہت بڑا فرق نہیں پڑتا، اصل اہمیت اس کی ہے کہ فیصلہ اسلامی شریعت کے مطابق ہو۔ غیر اسلامی عدالت کا مسلمان حج اپنے اختیار سے فیصلہ کا رخ بہت کچھ اسلامی شریعت کی طرف موڑ سکتا ہے۔ لیکن فیصلہ اصلاً ملک کے دستور اور اس کے نظام عدل کے مطابق ہی ہوتا ہے، اس لئے حج کے مسلمان یا غیر مسلم ہونے سے عام حالات میں بہت زیادہ فرق نہیں پڑتا۔

۵- برطانیہ، امریکہ اور ہندوستان جیسی سیکولر عدالتوں کے سلسلے میں ان ملکوں کے مسلمانوں کے کرنے کا اصل کام یہ ہے کہ مذہب پر عمل اور پرسنل لا کی آزادی کی دستوری دفعات کا فائدہ اٹھاتے ہوئے وہ متعلقہ عدالتوں میں شریعت کے ماہرین کا فاضل عدالتوں کے ججوں کے معاونین کی حیثیت میں تقرر کرائیں۔ جو مسلمانوں سے متعلق معاملات میں فاضل ججوں کی صحیح فیصلوں تک رسائی میں معاونت کر سکیں۔ ہندوستان میں بھی یہاں کے علماء و عہدہ دارین اور پرسنل لا بورڈ کو سرکار سے الگ اپنی دارالقضاؤں کے قیام سے زیادہ موجودہ عدالتوں پر اپنی گرفت بڑھانے کی ضرورت ہے۔ قوت نافذہ حکومت کے پاس ہی ہوتی ہے۔ اور اس کے بغیر فیصلوں کو وقار اور اعتبار حاصل نہیں ہوتا۔ آخری محمدی شریعت سراپا عدل اور انسانیت کے لئے سراپا خیر و رحمت ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ سیکولر عدالتوں کے ججوں کو اس کی حکمتوں اور مصلحتوں کی صحیح تفہیم کرائی جائے، اس صورت میں مسلمانوں سے آگے غیر مسلم انسانیت تک بھی ان کی توسیع ہو سکے۔ حکمت عملی کے طور پر سیکولر عدالتوں کے شرعی ماہرین کا خرچہ مسلمان امت اٹھائے تو ان کی تقرری کی راہ مزید آسان ہو سکتی ہے۔





## غیر اسلامی عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا اختر امام عادل قاسمی علیہ

شریعت اسلامیہ نے طلاق کا اختیار صرف مرد کو دیا ہے خواہ اس اختیار کو وہ خود استعمال کرے یا کسی کو اس معاملہ میں اپنا نائب و وکیل بنا دے، شوہر کی اجازت کے بغیر کوئی شخص کسی کا رشتہ نکاح ختم نہیں کر سکتا، خود بیوی بھی اس باب میں شوہر کے فیصلہ کی پابند ہے، اس مسئلہ میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

البتہ مسلمانوں کی بڑی تعداد غیر مسلم ملکوں میں رہتی ہے جہاں رشتہ نکاح ختم کرنے کا حق مرد و عورت دونوں کو مساوی طور پر دیا گیا ہے، اور دونوں کو قانونی طور پر یہ اجازت دی گئی ہے کہ عدالت کے ذریعہ رشتہ نکاح سے آزاد ہو سکتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ ایک غیر شرعی عمل ہے جس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، فقہاء نے ایسے حالات میں دارالقضاء یا شرعی پنچایت کی تجویز پیش کی ہے، یعنی اگر غیر اسلامی عدالت شوہر کی مرضی و اجازت کے بغیر طلاق کا فیصلہ سناتی ہے تو وہ طلاق معتبر نہیں ہوگی بلکہ ضروری ہوگا کہ مسلمان باہم مشورہ سے اپنا امیر یا قاضی (جو مسلمان ہو) منتخب کریں اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو چند ارباب حل و عقد اور اصحاب علم و دیانت پر مشتمل ایک شرعی پنچایت تشکیل کریں جو ان کے عائلی شرعی مسائل کا فیصلہ کرے، یہ مسئلہ بھی غیر اسلامی عدالت کے فیصلے کے بعد اسی شرعی عدالت یا پنچایت کے سامنے پیش کیا جائے گا اور اس کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر قرار پائے گا، یہی اس دور میں جمہور علماء کا متفقہ فیصلہ ہے۔

اس اصولی گفتگو کے بعد اس سلسلے میں پیدا ہونے والے بعض سوالات پر نظر ڈالی جاتی ہے:

- ۱- اگر شوہر خود غیر اسلامی عدالت میں رشتہ ازدواج ختم کرنے کی درخواست دے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دے تو یہ فیصلہ معتبر ہوگا اور زوجین کے درمیان فرقت واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں غیر مسلم حاکم کو شوہر کا وکیل قرار دیا جائے، غیر مسلم شخص کو طلاق کا وکیل بنانا درست ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔
- ۲- دوسری صورت یہ ہے کہ غیر اسلامی عدالت میں عورت رشتہ نکاح ختم کرنے کی درخواست دے اور عدالت شوہر کو طلب کر کے یا نوٹس بھیج کر اس سے منظوری حاصل کرے اور پھر عدالت ضابطہ کی کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کرے تو فرقت واقع ہو جائے گی اور اس صورت میں بھی غیر مسلم حاکم کو شوہر کا وکیل سمجھا جائے گا۔
- ۳- تیسری صورت یہ ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت حاضر نہیں ہو یا آ یا مگر دستخط و تفویض پر راضی نہیں ہو اور عدالت نے کارروائی کے بعد تفریق کا فیصلہ کر دیا تو شرعی طور پر تفریق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ عورت نہ خود طلاق دینے کی مجاز ہے اور نہ کسی کو اس کے لئے نائب و وکیل بنا سکتی ہے، اس صورت میں عورت پر لازم ہے کہ وہ کسی شرعی پنچایت یا دارالقضاء سے رجوع کرے جو اس معاملے میں فیصلہ کرے یا غیر اسلامی عدالت کے فیصلہ، فرقت کو قابل تنفیذ قرار دے (کمانی کفایت الفتی ۶/۱۶۵)۔
- ۴- اگر کسی جگہ دارالقضاء یا شرعی پنچایت کا نظام نہ ہو اور اس مجبوری کے تحت عورت کسی ایسے مسلم حاکم یا مجسٹریٹ سے رجوع کرے جو غیر اسلامی

حکومت کی طرف سے مقرر ہوا اور وہ حاکم اس سلسلے میں تفریق کی کارروائی کرے تو کیا یہ کارروائی شرعاً معتبر ہوگی؟

فقہاء کی بعض تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایسے حاکم کا فیصلہ معتبر ہوگا بشرطیکہ وہ شریعت کے مطابق فیصلہ کرے اور اسے اس کا قانونی اختیار بھی ہو، فقہاء نے غیر اسلامی حکومت کے تحت عہدہ قضاء قبول کرنے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ حق فیصلے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو، شامی میں ہے:

”ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجار ولو کافرًا ذکرہ مسکین وغیرہ الا اذا کان یمنعہ من القضاء بالحق فیحرم“ (در مختار)

وبہ علم ان تقلید الکافر صحیح وان لم یصح قضائہ علی المسلم حال کفرہ (رد المحتار ۸/۳۱ کتاب القضاء)۔

(عہدہ قضاء قبول کرنا سلطان عادل اور ظالم دونوں کی طرف سے جائز ہے بشرطیکہ کوئی چیز حق فیصلے سے مانع نہ ہو ورنہ پھر حرام ہو جائے گا، اس سے معلوم ہوا کہ کافر کا قاضی بنا نا درست ہے حالانکہ حالت کفر میں مسلمان کے خلاف اس کا فیصلہ درست نہیں ہے)۔

اسی جزئیہ کو سامنے رکھتے ہوئے حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

”عورت کو لازم ہے کہ کسی مسلمان مجسٹریٹ کے سامنے اپنا معاملہ پیش کرے خواہ وہ جدید فیصلہ حاصل کر لے یا سابق فیصلہ کی اس سے تنفیذ کر لے اس کے بعد نکاح ثانی کر سکے گی“ (کفایت المفتی ۶/۲۷۲)۔

الحلیۃ الناجزۃ اور اسی طرح دوسری فقہ کی کتابوں میں بھی یہ مضمون تھوڑے فرق کے ساتھ آیا ہے۔

ہندوستان جیسے ملکوں میں جہاں اقلیتوں کو عائلی مسائل میں اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کی آئینی اجازت ہے اور باقاعدہ یہاں مسلم پرسنل لا بورڈ جیسا فعال، قابل اعتماد اور ذمہ دار ادارہ موجود ہے جس کے پاس عائلی مسائل کا باقاعدہ طور پر مرتب مجموعہ موجود ہے، یہاں مسلم ججوں کے لئے بہر حال اس گنجائش سے پورا فائدہ اٹھانے کا موقعہ موجود ہے لیکن برطانیہ، امریکہ اور دیگر یورپی ممالک میں مسلمان ججوں کو شاید اس قدر آئینی اختیار حاصل نہ ہو، اس لئے ان ملکوں میں شرعی دارالقضاء، پنچایت یا کونسل سے ہی رجوع کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

اس سلسلے کی مزید تفصیلات حضرت تھانویؒ کی کتاب ”الحلیۃ الناجزۃ“، حضرت مولانا عبدالصمد رحمانیؒ کی کتاب ”کتاب الفسخ والتفریق“ اور مولانا یعقوب اسماعیل قاسمی مقيم برطانیہ کی کتاب ”اسلامی قانون نکاح و طلاق“ میں موجود ہیں۔



## کیا غیر مسلم حج مسلمانوں کا نکاح فسخ کر سکتا ہے؟

مولانا عبدالقیوم پانپوری

شوہر کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار دینا تملیک ہے، چاہے اس کی مشیت کے ساتھ مقید ہو یا نہ ہو

وفی البدائع (۱۲۲/۲): ”وأما قوله (الأمر آية) طَلَّقِي نَفْسَكَ فهو تملیک عندنا، سواء قیده بالمشیة أو لا. ویقتصر علی المجلس كقوله أنت طالق إن شئت، وعند الشافعی هو توكیل ولا یقتصر علی المجلس قیده بالمشیة أو لم یقیده“۔ اور ہمارے نزدیک عورت کا یہ اختیار مجلس علم پر منحصر رہے گا۔

اور شوہر کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کا اس بیوی کے علاوہ کسی اور کو اختیار دینا، اگر یہ اس شخص کی مشیت کے ساتھ مقید ہو تو یہ شرعاً تملیک و تفویض ہے، اور تملیک و تفویض اگر مطلق عن الوقت ہو تو مجلس علم پر منحصر رہے گی، غلامہ کا سائی تحریر فرماتے ہیں:

”وأجمعوا علی أن قول الزوج لأجنبي: طلق امرأتی توكیل ولا یقتید بالمجلس... فإن قیده بالمشیة بأن قال له: طلق امرأتی إن شئت فهذا تملیک عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر هو توكیل“ (بدائع الصنائع ۱۲۲/۲)۔

(اور فقہاء نے اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ شوہر کا قول کسی اجنبی سے کہ میری بیوی کو طلاق دیدے تو کیل ہے، اور تو کیل مجلس پر منحصر نہیں رہے گی، پس اگر اجنبی کے طلاق کے اختیار کو اس کی مشیت کے ساتھ مقید کیا اس طور پر کہ اس سے کہا کہ ”اگر تو چاہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے“ پس یہ تملیک ہے ہمارے تینوں اصحاب (ابوضیفہ و ابو یوسف و محمد) کے نزدیک اور امام زفر کے نزدیک یہ صورت بھی توكیل ہے)۔

توكیل و تملیک میں ایک فرق یہ ہے کہ موکل وکیل کو طلاق دینے سے پہلے معزول کر سکتا ہے جبکہ تفویض و تملیک میں اختیار دینے کے بعد معزول نہیں کر سکتا ہے۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی تحریر فرماتے ہیں:

”بیوی کے علاوہ دوسروں کو طلاق کا اختیار دینا بنیادی طور پر توكیل ہے، اور کالت کبھی بھی واپس لی جاسکتی ہے، لیکن اگر کسی تیسرے شخص کی چاہت و مشیت پر طلاق کے استعمال کو موقوف کر دیا جائے تو توكیل کے بجائے تفویض ہے، اب شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا۔

اور سراجیہ میں ہے: ”لو قال لأجنبي: طلقها إن شئت ثم عزله لا یصح“ (جدید فقہی مسائل ۵۱/۳)۔

۱- اس مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں یہ سمجھ میں آتا ہے کہ صورت مسئلہ میں غیر مسلم حج کو رشتہ ختم کرنے کا فیصلہ کرنے کی درخواست دینا یہ درحقیقت بیوی کے علاوہ اجنبی کو طلاق کا اختیار دینا ہے جو مشیت کے ساتھ مقید نہیں، لہذا یہ توكیل ہے اور توكیل مجلس پر منحصر نہیں رہتی ہے، لہذا وہ حج جب بھی فیصلہ کرے گا طلاق واقع ہو جائے گی، اور غیر مسلم کو بھی طلاق کا وکیل بنانا جائز ہے، جیسا کہ فقہی عبارتوں کے اطلاق سے سمجھ میں آتا ہے اور حسب ذیل جزئیہ سے بھی مستفاد ہوتا ہے:

”ولو كان أحد الزوجین مسلماً و الوکیل (بالخلع علی خمر أو خنزیر) کافرًا جاز الخلع و یبطل الجعل کذا فی

عاجلہ معذیریہ کا کوئی، شمالی گجرات، ہند۔



المبسوط“ (فتاویٰ ہندیہ ۲/۶۱۲)۔

(اگر میاں بیوی میں سے ایک مسلمان ہو اور خمر یا خنزیر پر خلع کا وکیل کافر ہو تو خلع جائز ہے اور جعل یعنی خمر یا خنزیر باطل ہے)۔

۳- اس صورت میں کہ محض عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آگیا مگر دستخط یا تفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی، وہ عورت بدستور شوہر کی بیوی باقی رہے گی۔ حضرت مفتی محمود صاحب تحریر فرماتے ہیں: محض لڑکی کی خواہش پر کورٹ علیحدگی کر دے تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ وہ بدستور آپ کی بیوی رہے گی (محمودیہ ۱۶/۱۶۱)۔

ایک دوسرے جواب میں تحریر کرتے ہیں: غیر مسلم حج کا فیصلہ ایسے مسائل میں شرعاً معتبر نہیں ہے (محمودیہ ۱۶/۱۷۰)۔

الحیلۃ الناجزہ میں ہے: اگر کسی جگہ فیصلہ کنندگان حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے فسح وغیرہ ہرگز نہیں ہو سکتا۔

”لأن الكافر ليس بأهل القضاء على المسلم كما هو مصرح في كتب الفقه“ (بحوالہ فتاویٰ رحیمیہ ۶/۳۸۹)۔

۴- غیر مسلم حکومت کا حج اگر مسلمان ہو اور اس کو حکومت نے طلاق و فسح جیسے مقدمات میں شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم حج شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور اس صورت میں طلاق واقع ہوگی، مفتی عبدالرحیم صاحب لاچپوری تحریر فرماتے ہیں: اس قسم کے مقدمات کے فیصلہ کا حق شرعی قاضی کو ہوتا ہے اور جہاں شرعی قاضی نہ ہو اور مسلم حج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم حج شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے، غیر مسلم حج کا فیصلہ ایسے مقدمات میں معتبر نہیں ہوتا (فتاویٰ رحیمیہ ۶/۳۸۹)۔

مفتی کفایت اللہ دہلوی تحریر فرماتے ہیں: ہاں ضرورتاً انگریزی عدالتوں کے مسلم حج یا منصف قائم مقام قاضی شرعی کے ہو سکتے ہیں، کیونکہ ان کو حکومت کی طرف سے معاملات مخصوصہ اہل اسلام مثل طلاق، نکاح، میراث وغیرہ میں احکام شرعیہ کے موافق فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے الخ (کفایت المفتی ۲/۲۲۳)۔

۵- مسلمانوں کو اپنے تمام نزاعات میں شرعی قاضی یا شرعی پنچایت سے فیصلہ کرانے چاہئے اور اپنے مقدمات کو غیر مسلم عدالت میں نہیں لے جانا چاہئے۔ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی تحریر فرماتے ہیں: یوں تو مسلمانوں کے تمام نزاعات میں ضروری ہے کہ مسلمان حاکم فیصلہ کرے:

”لأنه لا ولاية للكافر على المسلم“

لیکن نزاعات کی ایک قسم تو ایسی ہے کہ ان کے لئے قاضی مسلم بااختیار کا ہونا اشد ضروری ہے، جس کے نہ ہونے کی وجہ سے بہت سی اسلامی ضرورتیں معطل ہی نہیں بلکہ مسلمان سخت مؤاخذات شرعیہ میں مبتلاء ہوتے ہیں، صرف مثال کے طور پر اس قسم کے چند مسائل ذکر کئے جاتے ہیں (کفایت المفتی ۲/۲۲۰)۔

مثلاً کسی عورت کا خاوند مفقود ہو یا مجنون یا عنین یا غیر مفقود یا متعنت ہو یا عورت طلاق کا دعویٰ کرے اور گواہ بھی پیش کرے وغیرہ مسائل میں قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کا فیصلہ ضروری ہے۔ وہی نکاح فسح کر سکتا ہے، غیر مسلم حج کا فیصلہ بالکل معتبر نہیں،

(کفایت المفتی حذف و زیادتی کے ساتھ ۲/۲۲۰)۔



## غیر مسلم عدالت میں طلاق و تفریق کا فیصلہ

مولانا ڈاکٹر سید اسرار الحق سیبلی ع

شریعت اسلامی نے رشتہ نکاح کو ختم کرنے کا اصل اختیار شوہر کو دیا ہے، شوہر اگر کسی کو وکیل بنائے، یا عورت حاکم یا قاضی کے پاس جا کر فسخ نکاح کا مطالبہ کرے، اور شوہر انکار کرے، یا وہ غائب ہو تو ولایت عامہ حاصل ہونے کی وجہ سے مسلم قاضی طلاق دے سکتا ہے، ولایت حاصل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وکیل، قاضی اور حاکم مسلم ہو، کیوں کہ غیر مسلموں کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہے، اس سلسلہ میں قرآن کی واضح آیات موجود ہیں:

۱- ”وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا“ (النساء: ۱۳۱)۔

(اللہ تعالیٰ نے ہرگز کافروں کے لئے مومنوں پر کوئی راستہ نہیں بنایا)۔

۲- ”لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ“ (آل عمران: ۸۲)۔

(مومن ایمان والوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا رفیق اور مددگار نہ بنائیں، اور جس نے ایسا کیا تو اس کا اللہ سے کوئی سروکار نہیں رہا)۔

۳- ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ، بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ، وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ“ (المائدہ: ۵۱)۔

(اے ایمان والو! تم یہود اور نصاریٰ کو دوست نہ بناؤ، وہ ایک دوسرے کے دوست ہیں، اور جو شخص ان سے دوستی کرے گا بے شک وہ ان ہی میں سے ہوگا)

۴- ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ، وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ“ (المائدہ: ۵۷)۔

(اے ایمان والو! جن لوگوں کو تم سے پہلے کتاب مل چکی ہے، جو ایسے ہیں کہ انہوں نے تمہارے دین کو مذاق اور کھیل بنا رکھا ہے، ان کو اور دوسرے کفار کو دوست مت بناؤ، اور اللہ سے ڈرو، اگر تم ایمان دار ہو)۔

۵- ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمُؤَدَّةِ“ (الہمتحنہ: ۱)۔

(اے ایمان والو! تم میرے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو دوست نہ بناؤ کہ ان سے دوستی کا اظہار کرنے لگو)۔

۱- شوہر کی طرف سے طلاق کی درخواست:

شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ وہ اپنا رشتہ از دو ان ختم کرنا چاہتا ہے، اس کے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، یہ درخواست گرچہ تفویض و تحکیم کے درجہ میں ہے، لیکن تفویض کی شرط یعنی ولایت نہ پائی جانے کی وجہ سے غیر مسلم حاکم اور جج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

”وَكَذَا الْكَافِرَ لَا وِلَايَةَ لَهُ عَلَى الْمُسْلِمِ حَتَّى لَا تَقْبَلَ شَهَادَتَهُ عَلَيْهِ، وَلَأَنْ هَذِهِ وِلَايَةُ نَظْرِيَّةٌ فَلَا بَدَّ مِنَ التَّفْوِيضِ إِلَى الْقَادِرِ الْمَشْفِقِ لِيَحْقُقَ مَعْنَى النَّظْرِ، وَالرَّقْ يَزِيلُ الْقُدْرَةَ وَالْكَفْرَ يَقْطَعُ الشَّفَقَةَ عَلَى الْمُسْلِمِ فَلَا تَفْوِضُ إِلَيْهِمَا“ (الهدایہ ۱۹۳/۲ کتاب الوکالۃ)۔

(اسی طرح کافر کو مسلم پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے، یہاں تک کہ اس کی گواہی مسلمان کے لئے قبول نہیں کی جائے گی، کیوں کہ یہ ولایت نظری ہے، تو

لکچر گورنمنٹ جونیور کالج، مظہر آباد، آندھرا پردیش۔

سلسلہ جدید فقہی مباحث جلد نمبر ۷ / غیر مسلم ممالک میں عدالتوں کی طلاق  
 ضروری ہے کہ قادر مشفق کو تفویض کیا جائے تاکہ مصلحت کی صفت متحقق ہو، اور غلامی قدرت کو اور کفر مسلم پر شفقت کو زائل کر دیتا ہے، لہذا ان دونوں کو تفویض نہیں  
 کیا جائے۔

## ۲- عورت کی طرف سے طلاق کی درخواست:

عورت کی طرف سے غیر مسلم عدالت میں درخواست دی جائے کہ اس کا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے، عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لے کہ جو فیصلہ ہوگا  
 وہ اس کو منظور ہوگا، اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کر دیا جائے، تو یہ فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوگا، کیوں کہ غیر مسلم حج کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: ”ولاتصح ولایة القاضي حتی یجتمع فی المولی شرط الشهادة کذا فی الهدایة من الإسلام  
 والتکلیف والحرية“ (الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۳۰۷، کتاب ادب القاضي)۔

(قاضی کی ولایت صحیح نہیں ہوگی، یہاں تک کہ ولی بنائے جانے والے قاضی میں شہادت کی شرائط یعنی اسلام، تکلیف (مکلف ہونا) اور آزادی جمع ہوں)۔  
 اب رہا عدالت کا شوہر کو بلا دستخط لینا، یہ گویا عدالت زبردستی شوہر سے توکیل حاصل کر رہی ہے، اسلامی عدالت میں اس کی ضرورت نہیں ہے، شوہر کے  
 دستخط کرنے اور نہ کرنے سے اس مسئلہ کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

## ۳- شوہر عدالت میں حاضر نہ ہو:

تیسری صورت یہ ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں حاضر نہیں ہوا، یا حاضر تو ہوا مگر دستخط نہیں کیا، اور عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر  
 تفریق کا فیصلہ کر دیا، تو بھی غیر مسلم حج کی تفریق سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

## ۴- غیر مسلم حکومت کے مسلم حج کا فیصلہ:

غیر مسلم حکومت کی طرف سے مقرر کردہ مسلم حج کا فیصلہ طلاق و تفریق کے مسئلہ میں معتبر ہوگا، کیونکہ کہ قاضی یا حج کا مسلمان ہونا کافی ہے، مسلم قاضی کا  
 تقرر کرنے والے حاکم کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ اور فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

”وذكر فی الملتقط: والإسلام ليس بشرط فيه. أي فی السلطان الذی یقلد کذا فی التتارخانیة، ویجوز تقلد  
 القضاء من أهل البغی“ (الفتاویٰ الہندیہ: ۲/ ۳۰۷)۔

(ملتقط میں بیان کیا گیا ہے کہ قاضی مقرر کرنے والے سلطان کے لئے اسلام کی شرط نہیں، جیسا کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے، اہل بغاوت کی طرف سے  
 قاضی مقرر کرنا جائز ہے)۔

## ۵- غیر مسلم عدالت کے فیصلے:

جن مسائل میں سبب شرعی کا وجود کافی نہیں، بلکہ قاضی کا فیصلہ اور حکم ضروری ہے، اور جن مسائل میں شہادت ضروری ہے، جیسے حدود، قصاص، فسخ نکاح،  
 رویت ہلال کا فیصلہ اور کسی شخص کو دیوالیہ (مفلس) قرار دینا وغیرہ۔ ان مسائل میں غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔ اسی طرح شرعی امور کے خلاف فیصلہ کسی  
 صورت میں قابل قبول نہیں ہوگا، ان کے علاوہ دوسرے مسائل جو شریعت کی نگاہ میں ناجائز نہ ہوں، ان میں غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر ہوگا، جیسے: ٹریفک، حفظان  
 صحت، ماحول کا تحفظ، جان و مال اور عزت و آبرو وغیرہ کی حفاظت سے متعلق فیصلے۔

غیر مسلم حکومت کو چاہئے کہ وہ مسلمانوں کے شرعی معاملات کی نزاکت کو سمجھتے ہوئے علاحدہ شریعت بنج قائم کرے اور مسلمانوں کے عائلی اسلامی قوانین  
 سے متعلق مقدمات کو مسلم ججوں کے ذریعہ حل کرائے۔ اگر اس کا انتظام نہ ہو سکے تو علاقہ کے مسلمان اپنے طور پر کسی ایک کو امیر منتخب کر لیں، اور امیر مسلمانوں کے  
 شرعی و عائلی مسائل حل کرنے کے لئے دارالقضاء کا قیام عمل میں لائے، اور مسلمان شرعی مسائل میں دارالقضاء کی طرف ہی رجوع کریں، شرعی دارالقضاء کی  
 موجودگی کے باوجود مسلمانوں کا شرعی مسائل میں غیر مسلم عدالت کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں ہوگا۔





## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق شرعاً معتبر ہے یا نہیں

مولانا محی الدین بڑودوی

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں طلاق دینا چاہتا ہوں، رشتہ ازدواج ختم کرنا چاہتا ہوں (جبکہ شریعت نے طلاق دینے کا پورا اختیار شوہر کو دے رکھا ہے) تو شوہر کی یہ درخواست اس پر دلالت کر رہی ہے کہ وہ مجبوراً ملک کے قانون سے عاجز ہونے کی وجہ سے درخواست دے رہا ہے۔ تو اس کو شرعاً تحکیم نہیں مانا جاسکتا۔  
کیونکہ تحکیم کی تعریف یہ ہے کہ

”تولية الخصمين حاکما بحکم بینہم ورنکہ لفظ الدال علیہ مع قبول الآخر وشرطہ من جهة المحکم بالکسر العقل لا الحریة والإسلام، فصح تحکیم ذمی ذمیا وشرطہ من جهة المحکم صلاحیتہ للقضاء۔“  
تحکیم فریقین کی طرف سے کسی کو اپنے معاملہ کا فیصلہ بنانا، ظاہر ہے مذکورہ صورت میں قانونی گرفت سے بچنے کے لئے وہ عدالت میں جا رہا ہے۔ اس لئے تحکیم کی تعریف ہی صادق نہیں آتی۔

حاکم پر بحث کرتے ہوئے علامہ شامی نے ایک تشبیہ بزازیرہ سے جو البحر الرائق میں ہے نقل فرمائی ہے۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اکثر قضاة رشوت وغیرہ کے ذریعہ منصب قضاء پر آتے ہیں، اس لئے وہ حقیقی قاضی نہیں ہیں بلکہ ان کی حیثیت مصالح کی سی ہے، اس کے بعد لکھتے ہیں:

ویجوز أن يجعل حاکما بترافہ القضية۔

یعنی ایسے قاضی کے یہاں جب مقدمہ پیش آئے تو اس کو حاکم (حکم) کا درجہ دیا جاسکتا ہے یہ قاضی حاکم (حکم) ہوگا۔

اس پر علامہ شامی نے اعتراض نقل فرمایا ہے کہ مقدمہ کی یہ پیشی تحکیم کے طور پر نہیں ہے، بلکہ مدعی یہ سمجھ کر اس کے پاس گیا ہے کہ وہ حکم جاری کرے گا، اور مدعی علیہ کی حاضری ایسی صورت میں کبھی اشخاص یا جبر کی وجہ سے ہوتی ہے، اس لئے ایسے حاکم کو شرعاً (حکم) نہیں بنایا جاسکتا۔

”واعترض بأن الدفع لیس علی وجه التحکیم بل علی اعتقاد انه ماضی المحکم، وحضور المدعی علیہ قد یکون بالاشخاص والمجبر فلا یکون حکما“ (رد المحتار، ج ۸/ص ۱۲۵، زکریا دیوبند)۔

اس لئے سوال کی پہلی شق میں حج کو حکم نہیں مانا جاسکتا، پھر حکم کے لئے اہلیت کی وہی شرط ہیں جو قاضی شرعی کے لئے ہے، یعنی مسلم قاضی ہونا چاہئے اور قاضی کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ مسائل مجتہد فیہ میں اختلاف فقہاء سے اچھی طرح واقف ہو۔

اس لئے مذکورہ صورت میں شوہر کی اس درخواست کو تحکیم قرار نہیں دے سکتے، اور یہ تفویض بھی نہیں ہے۔ تو کیل قرار دینے کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ وکیل سے مؤکل نے جو کچھ کہا ہے وہ کرے گا، اپنی مرضی کو اس میں دخل نہیں ہے۔ اور مذکورہ صورت میں عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد فیصلہ کرے گی وہ خود مختار ہے، اس لئے عدالت کی حیثیت وکیل کی نہیں ہے کیونکہ وکیل کے بعد اس سے رجوع جائز ہے اور وکیل کو معزول بھی کیا جاسکتا ہے اور عدالت میں رجوع نہیں ہو سکتا۔ تفویض کا مطلب تملیک ہے اس کا خاص مفہوم و شرائط ہیں، اس لئے تفویض بھی نہیں ہے۔

”والفرق بینہما فی خمسة أحكام ففی التملیک لا یرجع ولا یعزل ولا یبطل بجنون الزوج ویتقید بمجلس

مخادم دارالافتاء والافتاء بزم نصر المؤمنین، جامعہ شمس العلوم بڑودہ۔

لا یعقل فیصح تفویضہ بمجنون وصبی لا یعقل بخلاف التوکیل، ای فی مسائل الخمس“

(در مختار مع الشامی ۲/۵۵۵، زکریا دیوبند)

۲- یہ بھی جبر کی صورت ہے، اس کو تحکیم یا تفویض نہیں قرار دیا جاسکتا، شوہر کے دستخط کی حیثیت اس فارم کی تفصیل سامنے آنے کے بعد طے کی جاسکتی ہے۔

۳- اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

۴- مسلم قاضی یا حاکم یا تو بادشاہ مسلم کی طرف سے مقرر ہو یا تراضی مسلمین سے ہو، اسی طرح حکم بھی مسلم ہو اور تراضی طرفین سے ہو تو اس کا فیصلہ قابل تسلیم ہوگا، اگر غیر مسلم حکومت نے خاص مسائل مسلمین کے لئے مسلم جج تجویز کیا ہو اور وہ مسائل شرعیہ سے واقف ہو جیسے کہ معلوم ہوا کہ اجتہادی اختلاف سے بھی واقفیت ضروری ہے تو اس کا فیصلہ قابل تسلیم ہوگا، لیکن وہ مسلم جج حکومت اور عدالت کی طرف سے اس کا مجاز نہیں ہے کہ وہ اسلامی اصولوں کے ماتحت فیصلہ کر لے، بلکہ وہ اپنے ملک کے عام قانون کے مطابق ہی فیصلہ کرنے کا مجاز ہو تو اس کا فیصلہ شریعت میں قابل تسلیم نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اسلامی اصول کے ماتحت فیصلہ کا مجاز تو ہے مگر وہ اسلامی اصول سے متنازع فیہ مسئلہ میں واقفیت ہی نہیں رکھتا، جیسے آج کل مسلم جج تو اس کا فیصلہ قابل تسلیم نہیں ہے۔

”و یجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرا ذکرہ مسکین وغیرہ إلا إذا کان یمنعه عن القضاء بالحق فیحرم“ (در مختار مع الشامی ۲/۸/ص ۲۳، زکریا دیوبند)۔

۵- غیر مسلم عدالتوں کے وہ فیصلے جو معاملات و املاک و جائیداد متعلق ہوں جب تک نصوص شرعیہ سے ٹکراؤ نہ ہو قابل تسلیم ہو سکتے ہیں۔ جو فیصلے نصوص شرعیہ اور ضوابط شرعیہ سے ٹکراتے ہوں وہ قابل تسلیم نہیں ہے۔

خلاصہ:

۱- شوہر کی یہ درخواست اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ مجبوراً قانون سے عاجز ہونے کی وجہ سے درخواست دے رہا ہے تو اس کو شرعاً تحکیم نہیں مانا جاسکتا۔ تحکیم کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔

۲- یہ بھی جبر کی صورت ہے اس کو تحکیم یا تفویض نہیں قرار دیا جاسکتا۔ شوہر کے دستخط کی حیثیت فارم کی تفصیل سامنے آنے کے بعد طے کی جاسکتی ہے۔

۳- اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

۴- اگر مسلمانوں نے اپنی تراضی سے یا طرفین نے اپنی مرضی سے یا مسلم قاضی یا مسلم حاکم یا بادشاہ مسلم نے کسی کو حکم بنایا تو اس کا فیصلہ قابل تسلیم ہوگا۔ غیر مسلم حکومت نے مسائل مسلمین کے لئے مسلم جج تجویز کیا ہو، اور وہ مسائل شرعیہ سے واقفیت رکھتا ہو، تو اس کا فیصلہ قابل تسلیم ہوگا۔

اگر جج مسلم ہے لیکن خاص مسلمانوں کے مسائل کے لئے مقرر نہیں ہوا بلکہ وہ اپنے ملک کے عام قانون کے مطابق ہی فیصلہ کرنے کا مجاز ہو تو اس کا فیصلہ قابل تسلیم نہیں ہے۔

۵- غیر مسلم عدالتوں کے وہ فیصلے جو معاملات و املاک و جائیداد میں ہوں اور نصوص شرعیہ سے ٹکراتے نہ ہوں تو قابل تسلیم ہو سکتے ہیں۔ جو فیصلے نصوص شرعیہ اور ضوابط شرعیہ سے ٹکراتے ہوں وہ قابل تسلیم نہیں ہے۔

## غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق - ایک تحقیقی جائزہ

مولانا صبح اختر علی

۱- شوہر کا غیر مسلم عدالت میں رشتہ ازدواج کو ختم کرنے کی درخواست دینا نہ تفویض طلاق ہے نہ توکیل، تفویض تو اس لئے نہیں مان سکتے ہیں کہ تفویض کے الفاظ و عبارات متعین ہیں جو یہاں نہیں پائے جاتے ہیں اور بالفرض تفویض مان بھی لیں تو تفویض مجلس ہی کے ساتھ خاص ہوتی ہے جبکہ عدالت کی کارروائی ایک ہی مجلس میں نہیں ہوتی۔

”والفاظ التفویض ثلثة: تخیر وأمرید ومشیئة“ (شرح تنویر الابصار ۲/۲۱۵)۔

”فلو قال له امر امرأتی بیدک فانه یقتصر علی المجلس“ (۲/۲۳۵، درمختار باب تفویض الطلاق)

اور توکیل بھی نہیں مان سکتے ہیں، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

”إن صاحب الهدایة جعل مناط الفرق بین التملیک والتوکیل مرة بأن المالك یعمل برأی نفسه بخلاف الوکیل ومرة بأنه عامل لنفسه بخلافه ومرة بأنه یعمل بمشیئة نفسه بخلافه ثم قال: بعد ما یبحث فی الأولین أن الفرق الثالث أصوب“ (باب تفویض الطلاق، رد المحتار ۲/۲۱۵، دار الکتب دیوبند)۔

(صاحب ہدایہ نے تملیک اور توکیل کے درمیان ایک مرتبہ یہ فرق بیان کیا ہے کہ مالک اپنی ذاتی رائے پر عمل کرتا ہے برخلاف وکیل کے اور ایک مرتبہ یہ فرق بیان کیا ہے کہ مالک اپنی ذات کے لئے عمل کرتا ہے برخلاف وکیل کے اور تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ مالک اپنی ذاتی چاہت پر عمل کرتا ہے برخلاف وکیل کے، پھر پہلے دونوں فرق پر کلام کرنے کے بعد بیان کیا ہے کہ تیسرا فرق ہی زیادہ صحیح ہے)۔

پہلے اور تیسرے فرق کے اعتبار سے یہاں تملیک کی صورت بن رہی ہے نہ کہ توکیل کی، اس لئے شوہر کی درخواست کو تحکیم اور تملیک مانیں گے اور غیر مسلم جج کو اپنے فیصلے کا حاکم بنانا جائز ہے اور غیر اسلامی سرکاری عدالتوں کے غیر مسلم ججوں کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں غیر معتبر ہے، ارشادِ باری ہے:

”فلا وربك لأیؤمنون حتی یحکموا الخ“ (النساء ۶۵)۔

اسی طرح قرآن کا فرمان ہے: ”لن یجعل الله للكافرين علی المؤمنین سبیلاً“ (النساء ۴)۔

(ہرگز نہ دے گا اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ)۔

دونوں آیتوں کے منفی خبر میں نبی کا معنی پوشیدہ ہے، اس لئے تمام فقہاء نے قضا کے شرائط میں مسلمان ہونا بیان کیا ہے، چنانچہ صاحب بدائع فرماتے ہیں:

”وأما بیان من یصلح للقضاء فنقول: الصلاحیة للقضاء لها شرائط: منها العقل ومنها البلوغ ومنها الاسلام“

آگے فرماتے ہیں: ”فلا یجوز تقلید المجنون والصبی والكافر، لأن القضاء من باب الولاية بل هو أعظم الولايات وهو لیس لهم أهلیة أدنی الولايات وهي الشهادة فلا یكون لهم أهلیة أعلاها أولی“ (بدائع الصنائع ۵/۵)

جامعہ جلالیہ، ہوجالی، آسام۔



(اور بہر حال ان لوگوں کا تذکرہ جو قضاء کی صلاحیت رکھتے ہیں سو ہم کہتے ہیں کہ قضا کی صلاحیت کے لئے چند شرائط ہیں:  
(۱) عقل (۲) بلوغ (۳) اسلام۔

آگے فرماتے ہیں: لہذا مجنون، بچہ اور کافر کو قاضی بنانا جائز نہیں، اس لئے کہ قضا ولایت کے باب میں سے ہے بلکہ سب سے اہم ولایت ہے اور یہ لوگ ادنیٰ ولایت یعنی شہادت کی اہلیت نہیں رکھتے لہذا اعلیٰ ولایت کی اہلیت بدرجہ اولیٰ نہیں ہوگی) (ہکذا فی الفتاویٰ الہندیہ ۳۰۷/۳ کتاب ادب القاضی وفی الدر اہلہ اہل الشہادۃ ۲۳/۸ الدر المختار مع رد المحتار کتاب القضاء)۔

۲، ۳، ۴۔ اگر کسی غیر اسلامی عدالت میں عورت رشتہ نکاح کو ختم کرنے کی درخواست دیتی ہے اور غیر مسلم حج تفریق کا فیصلہ کر دیتے ہیں تو اس سے تفریق نہیں ہوتی ہے خواہ شوہر سے دستخط لیکر ضابطہ کی کارروائی کریں یا بغیر دستخط لئے، غیر مسلم حجوں کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں غیر معتبر ہے کما مرفی جواب سوال الاول، چنانچہ مفتی محمود حسن صاحب فرماتے ہیں: غیر مسلم حج کا فیصلہ نسخ نکاح میں کافی نہیں: (از محشی: اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے اس کے حکم سے نسخ وغیرہ ہرگز نہیں ہوگا "لان الکافر لیس بأهل القضاء علی المسلم کما هو مصرح فی جمیع کتب الفقہ") (فتاویٰ محمودیہ ۱۷۳/۱۳، مکتبہ ادارہ صدیق ڈھانہیل، ہکذا فی کتاب الفتاویٰ ۵۶/۶)۔

اور اگر حج مسلمان ہو اور اس کا فیصلہ شریعت حقہ کے مطابق ہو تو نسخ نکاح صحیح ہوگا خواہ شوہر دستخط کرے یا نہ کرے۔

(کفایۃ المفتی ۲/۲۱۲، امداد الفتاویٰ جدید ۳/۳۳۳ و ۲/۲۶۹، محمودیہ ۱۷۰/۱۳، کتاب الفتاویٰ ۶/۶۲)۔

۵۔ یوں تو مسلمانوں کے تمام نزاعات میں ضروری ہے کہ مسلم حاکم فیصلہ کرے، غیر مسلم عدالتوں سے اپنے نزاعات کا فیصلہ کرانا مسلمانوں کے لئے بالکل مناسب نہیں، "لأنه لا ولاية للكافر علی مسلم کما مر، لیکن وہ عائلی مسائل جن میں قضاء قاضی کی ضرورت ہوتی ہے ان کے لئے مسلم قاضی کا ہونا اشد ضروری ہے۔ مثلاً:

۱۔ بسا اوقات کسی عورت کا خاوند مفقود ہو جاتا ہے اور عورت بھی نوعمر اور محتاج ہوتی ہے، متاخرین حنفیہ کے فتویٰ کے بموجب گنجائش ہے کہ وہ اپنی خلاصی کی سبیل بہم پہنچائے لیکن اس کی تکمیل بغیر مسلم قاضی کے فیصلے کے ممکن نہیں۔

۲۔ بہت سی نابالغ لڑکیوں کا نکاح ان کے ولی کر دیتے ہیں، نکاح شرعاً درست ہو جاتا ہے مگر لڑکی اگر خیار بلوغ کو استعمال کر کے نکاح نسخ کرانا چاہے تو نسخ کے لئے مسلم قاضی کا فیصلہ ضروری ہے۔

۳۔ اگر کوئی اپنی ساس سے ناجائز حرکت کرے تو اس کی بیوی اس پر حرام ہو جاتی ہے مگر تفریق کے لئے مسلم قاضی کا ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح نسخ و تفریق کے بہت سے مسائل نیز رویت ہلال کی شہادت قبول کرنے نہ کرنے میں مسلم قاضی کا ہونا ضروری ہے۔ ان مسائل میں غیر مسلم عدالتوں کے غیر مسلم حجوں کا فیصلہ کافی نہیں (مستفاد از کفایۃ المفتی ۲/۲۲۰)۔

البتہ وہ مسائل جن میں قضاء قاضی کی ضرورت نہیں صرف رفع نزاع کے لئے مجبوری میں غیر مسلم عدالتوں کی طرف رجوع کرے تو گنجائش ہونی چاہئے۔



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مفتی معزالدین قاسمی ؒ

عام طور پر حاکم و محکوم حکمراں اور عایا عوام اور عدلیہ ان میں آپس میں جو معاملات پیش آتے ہیں وہ تین قسم کے ہوتے ہیں:

(۱) عبادات (۲) معاملات (۳) عقوبات (حدود)۔

عبادات:

جیسے نماز (جمعہ و عیدین کا قائم کرنا)۔ زکوٰۃ (جیسے اجتماعی زکوٰۃ کے وصول کرنے و خرچ کرنے کا نظم) اور حج وغیرہ وغیرہ۔

معاملات:

جیسے طلاق، خلع، نکاح، خرید و فروخت، ملازمت، لین دین۔ اسی میں معاشرت کے وہ احکام بھی داخل ہوں گے جو فریقین سے تعلق رکھتے ہیں، جیسے آپسی تنازعات گھروں کی یا مال و جائیداد کی تقسیم پڑوسی کے حقوق وغیرہ۔

عقوبات:

(حدود) قصاص (جان کے بدلے جان) یا کسی نے کسی کی آنکھ پھوڑی تو جواب میں اس کی آنکھ پھوڑ دی جائے، اسی طرح حد زنا، حد قذف، لعان وغیرہ اس میں تعزیرات (سزائیں مختلف قسم کی) وہ بھی شامل ہوں گی۔

ظاہر ہے کہ عبادات میں قول کافر کے قبول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، چنانچہ فقہاء کرام نے اس کی صراحت کر دی ہے۔

اسی طرح عقوبات اس کے لئے دارالاسلام کا ہونا شرط ہے، چونکہ حدود و شریعت دارالحرب میں جاری نہیں ہوتی ہیں، درمختار میں ہے:

”لأنه لا أحد بالزنی فی دار الحرب“ (کتاب الحدود ۲/۱۲۱)۔

اب رہا مسئلہ معاملات کا جیسے نکاح، طلاق، خلع وغیرہ تو اس بارے میں عرض یہ کرنا ہے کہ ہندوستان میں علماء کرام کی مسلسل جدوجہد کے طفیل میں شریعت بل پارلیمنٹ میں پاس ہوا۔ اور انگریز ہی کے زمانے سے مسلم پرسنل لاء کے بارے میں طے پایا کہ اگر دونوں (میاں اور بیوی) اس کے مطابق فیصلہ کرنا چاہے تو حج مسلم پرسنل لاء (طلاق خلع نفقہ وغیرہ) میں شریعت (قرآن، حدیث و فقہ) کے مطابق فیصلہ دے گا۔ چنانچہ اس کے مطابق عدالتوں میں رجوع کیا گیا تو عام تر فیصلے شریعت کے مطابق ہوئے۔

اب یہ بات برطانیہ وغیرہ ممالک میں کس حد تک ممکن العمل ہے اور وہاں بھی اس قسم کی قانونی سہولت فراہم ہے یا نہیں اس کا علم نہیں۔ اور اگر اس قسم کا قانونی تحفظ حاصل نہ ہو تو عدالتیں جتنے بھی فیصلے میاں بیوی کے مابین کرے گی اس میں جبر کی صورت ہوگی اور جبر کسی چیز کو لازم کرنا شرعاً درست نہیں ہے۔ اور اگر اس کی شوہر کی طرف سے تعدی اور ظلم ثابت ہو جائے تو اس صورت میں حج شوہر پر جبر کر سکتا ہے اور اس سے نجاتی کی صورت (طلاق) منظور کی جاسکتی ہے۔ شوہر کی مرضی سے لاگو کر سکتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی شوہر کی مرضی اصل ہوگی۔ چنانچہ اس قسم کی صورت میں مولانا تھانوی نے امداد الفتاویٰ (۳/۴۲۳، کتاب القضاء) پر تحریر فرمائی ہے ملاحظہ ہو:

مہتمم دارالعلوم اورنگ آباد، مہاراشٹر۔

الجواب:- "قال الله تعالى فأمسكوهن معروف ولا تمسكوهن ضرارًا لبتعدوا"

یہ آیت اپنے عموم الفاظ سے ظاہر ہے تحریم اضرار اور ایجاب تسرع پر جبکہ امساک بالمعروف نہ ہو سکے پس جب صورت مسئلہ میں زوج پر تظلم واجب ہے اور واجب پر قادر شخص پر جبر جائز ہے، اس لئے حالت کذا میں حاکم سے استغاثہ و استعانت فی التظلم بلاشبہ جائز ہے، باقی اگر شوہر باوجود اس کے طلاق نہ دے تو خود حاکم کا حکم بالتفریق ناکافی ہے۔ لفقہ شرائطہ۔

لہذا ان ممالک کے مسلم باشندگان کو چاہئے کہ وہ کوشش و جدوجہد کر کے پارلیمنٹ میں یہ بل پاس کروائیں کہ ہم مسلمان برطانیہ اپنے مابین مسائل میں شریعت کے مطابق فیصلہ ہی چاہیں گے، لہذا شریعت کے مطابق فیصلے کئے جائیں اور مسلم حج کا تقرر کیا جائے تاکہ وہ فیصلہ کرے۔ چونکہ ہمارے مذہب اسلام میں غیر مسلم کا فیصلہ لاگو نہیں ہوتا ہے۔

الباب السادس في ولاية القضاء صفحہ (۸۳، ۸۴) پر علامہ ماوردی نے اپنی مشہور کتاب "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" میں چوتھی شرط کے تحت تحریر فرمایا: "والشرط الرابع: الإسلام يكون شرطًا في جواز الشهادة مع قول الله سبحانه وتعالى: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً" الآية ولا يجوز أن يقلد الكافر القضاء على المسلمين ولا على الكفار وقال ابو حنيفة: يجوز تقليده القضاء بين أهل دينه"

مذکورہ صراحت سے جب یہ بات واضح ہوگئی کہ کافر رجوں کے فیصلے مسلمانوں کے حق میں شرعاً نافذ نہیں ہوں گے۔ جبکہ عام طور پر عدالتوں میں مسلم عورتوں کے مطالبہ پر یعنی درخواست دینے پر حج نسخ نکاح یا تفریق یا علیحدگی کا فیصلہ کر دیتے ہیں، اور شوہر کے خواہی نہ خواہی بلکہ حضور و عدم حضور کی صورت میں بھی فیصلہ صادر کر دیا جاتا ہے، تو اس صورت میں مسئلہ کا ایک حل تو وہی ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اگر یہ بات حکومت مان لیتی ہے اور ظاہر ہے کہ اس کو منوانا اتنا آسان نہیں ہے لیکن اس سلسلہ میں اگر کوششیں کی جائیں تو کوئی بعید نہیں کہ آج نہیں تو کل یہ بات تسلیم کی جاسکتی ہے۔

دوسرا طریقہ اس مسئلہ کے حل کا یہ بھی اختیار کیا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں میں سے دینی شعور رکھنے والا عمومی طبقہ اور علماء کرام باہمی اتفاق سے ملک کے مختلف آبادی والے بڑے بڑے شہروں میں دارالقضاء (اسلامی عدالت) قائم کریں اور ان دارالقضاء میں معاملہ فہم تربیت یافتہ علماء کا تقرر کیا جائے اور وہ علماء کرام مسلمانوں کے آپسی نزاعات میں شرعی فیصلے صادر کریں۔

چونکہ علامہ شامی و دیگر فقہاء احناف نے اس کی صراحت کی ہے کہ "يصير القاضي قاضيًا بتراضى المسلمين" قاضی قاضی ہو جائے گا مسلمین کی تراضی سے۔

علاوہ ازیں اگر سردست یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر وہی طریقہ اختیار کیا جائے جس کو مولانا اشرف علی تھانوی نے "الحيلة الناجزة" میں ذکر فرمایا: ہر جگہ کم از کم تین افراد پر مشتمل کمیٹیاں تشکیل دی جائیں جن میں کم از کم ایک عالم دین ہوں باقی حضرات معاملہ فہم دیندار ہوں وہ لوگ معاملہ کو شرعی بنیادوں پر حل کریں۔ کسی ایک کا فیصلہ نہ ہو بلکہ تینوں حضرات بالاتفاق کسی نتیجہ پر پہنچے، چنانچہ اس قسم کی کمیٹیاں شرعی بنچایت ہوں گی اور ان کا فیصلہ قضاء قاضی کے حکم میں ہوگا۔ اس کی مزید تفصیلات "الحيلة الناجزة" میں موجود ہیں۔

مذکورہ تین طریقہ ان ممالک میں مسلمانوں کے باہمی مسائل حل کرنے کے ہو سکتے ہیں، ان طریقوں کو اختیار کر کے شرعی بنیادوں پر مسائل طلاق و خلع و نسخ و تفریق کو حل کیا جاسکتا ہے۔





## غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق کا شرعی حکم

مولانا عبداللطیف پالنپوری

۱- ”وأجمعوا على ان قوله لأجنبي: طلق امرأتى توكيل ولا يتقيد بالمجلس وهو فصل التوكيل“ (بدائع الصنائع ۱۲۲/۲)  
(اس بات پر اجماع ہے کہ کسی آدمی کا اجنبی شخص کو یہ کہنا کہ تو میری بیوی کو طلاق دیدے یہ توكيل ہے اور مجلس کے ساتھ مقید نہ ہوگی)۔  
”إذا وكلت الذميمة مسلما بخلعها من الذمي على خمر أو خنزير جاز ولو كان أحد الزوجين مسلما والوكيل كافرا جاز الخلع ويبطل المجعل، كذا في المبسوط“ (ہندیہ ۶۱۲/۲، باب الوكالة بالطلاق)۔

(جب ذمی نے کسی مسلمان کو ذمی سے شراب اور سور پر خلع کرنے کا وکیل بنایا تو جائز ہے، اور اگر زوجین میں سے ایک مسلمان ہو اور وکیل کافر ہو تو خلع جائز ہے اور اجرت باطل ہو جائے گی)۔

مذکورہ بالا دونوں عبارتوں سے معلوم ہوا کہ کسی اجنبی کو یہ کہنا کہ ”طلق امرأتی توكيل بالطلاق ہے، اور توكيل بالطلاق مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ کافر کو خلع و طلاق جیسے مسائل میں وکیل بنانا صحیح ہے۔ سوالنامہ کی پہلی صورت میں شوہر کی طرف سے غیر مسلم عدالت میں رشتہ ازدواج کو ختم کرنے کی درخواست دینا یہ توكيل بالطلاق ہے، جو شرعاً صحیح ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا عبارتوں سے معلوم ہوا، لہذا غیر مسلم عدالت کا فیصلہ طلاق معتبر اور نافذ ہوگا۔

لیکن بے غبار صورت یہ ہے کہ اگر شوہر قانونی مجبوری کی وجہ سے عدالت کے فیصلہ کے بغیر رشتہ ازدواج کو ختم نہ کر سکتا ہو یا شوہر کے طلاق دینے کی صورت میں عورت کی طرف سے شوہر کے خلاف عدالتی کارروائی کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں شوہر قانونی طور پر اس سے تحفظ کے لئے غیر مسلم عدالت سے رشتہ ازدواج کو ختم کرنے کا فیصلہ حاصل کر لے، اس کے بعد اپنے شرعی اختیار کی بنیاد پر طلاق دیدے۔

۲- دوسری صورت میں چونکہ شوہر کی طرف سے درخواست کی صورت میں صراحتہ توكيل بالطلاق نہیں پائی گئی، اور دستخط کرنے میں رضاء اور عدم رضاء دونوں کا احتمال ہے، لہذا عدم رضاء کی صورت میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ شرعاً معتبر اور نافذ نہ ہوگا، اور رضاء کی صورت میں اگر اس کو دلالت توكيل بالطلاق مانا جائے تو عدالت کا فیصلہ طلاق معتبر اور نافذ ہونا چاہئے۔

۳، ۴- الحلیۃ الناجزہ ۴۵ پر ہے: ہندوستان کی جن ریاستوں میں قاضی شرعی موجود ہیں، وہاں تو معاملہ سہل ہے، اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام، جج، مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے موافق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے:

”لما في الدر المختار: ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرا ذكره مسكين وغيره“  
لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے نسخ وغیرہ ہرگز نہیں ہو سکتا۔

جامعہ نذیریہ، کوکاسی، گجرات۔

”لأن الكافر ليس بأهل القضاء على المسلم. كما هو مصرح في جميع كتب الفقه“

نیز فتاویٰ رحیمیہ میں اس سلسلے کا ایک سوال و جواب مذکور ہے ملاحظہ فرمائیں:

سوال:- ایک عورت نے کنیڈا میں کورٹ میں درخواست دی کہ میں اپنے شوہر کے ساتھ رہنا نہیں چاہتی مگر شوہر طلاق دینا نہیں چاہتا، یہی وجہ ہے کہ اس نے کورٹ میں نہ کسی تحریر پر دستخط کئے ہیں، نہ طلاق نامہ لکھنے کے لئے کہا اور نہ زبان سے طلاق دی، عورت نے اپنے دستخط کر کے کورٹ میں جو درخواست پیش کی اسی درخواست کو بنیاد بناتے ہوئے کورٹ نے اپنا تحریری فیصلہ عورت کو دیدیا، جس میں دونوں کے درمیان تفریق کر دینے کا تذکرہ ہے تو شرعی اعتبار سے عورت پر طلاق واقع ہوئی یا نہیں؟ اور دونوں کے درمیان تفریق ہوگئی یا نہیں؟

جواب:- صورت مسئلہ میں عورت نے اپنے طور پر شوہر سے علیحدگی اختیار کرنے کے لئے کورٹ میں درخواست دی مگر شوہر طلاق دینا نہیں چاہتا، اسی وجہ سے نہ اس نے کسی تحریر پر دستخط کئے نہ خود طلاق نامہ لکھانہ کسی کو لکھنے کے لئے وکیل بنایا اور نہ زبانی طلاق دی، کورٹ نے عورت کی درخواست پر فسخ نکاح کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ شرعی اعتبار سے غیر معتبر ہے اور اس سے نہ نکاح فسخ ہوگا اور نہ عورت پر طلاق واقع ہوگی۔

اس قسم کے مقدمات کے فیصلہ کا حق شرعی قاضی کو ہوتا ہے، اور جہاں شرعی قاضی نہ ہو اور مسلم حج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم مجسٹریٹ شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے، یا پھر دیندار مسلمانوں کی شرعی پنچایت (جماعت مسلمین) جس میں کم از کم ایک دو مستند عالم بھی ہوں، یہ پنچایت شرعی تحقیق کے بعد فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی معتبر ہوتا ہے، غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلہ ایسے معاملات میں معتبر نہیں ہوتا، لہذا صورت مسئلہ میں عورت یا تو شوہر سے طلاق حاصل کرے، اگر وہ انکار کرے تو خلع کر لے یا پھر شرعی پنچایت میں اپنا معاملہ پیش کر کے ان کے فیصلہ کے مطابق عمل کرے (فتاویٰ رحیمیہ ۸ / ۴۰۴ مکتبہ رحیمیہ گجرات رائدر)۔

مذکورہ بالا الحیلۃ الناجزۃ کی عبارت اور فتاویٰ رحیمیہ کے اس سوال و جواب سے سوالنامہ کی تیسری اور چوتھی صورت کا حکم بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ تیسری صورت میں اگر عدالت نے تفریق کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوگا، اور چوتھی صورت میں اگر مسلم حج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم حج شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی شرعاً معتبر اور نافذ ہوگا۔



## فسخ نکاح میں غیر مسلم ممالک کے عدالتوں کا فیصلہ

مولانا محمد فاروق درہنگوی

شریعت اسلامیہ نے کسی بھی مسلمان کے خلاف حکم و فیصلہ کے صحیح ہونے کے لئے قاضی و حاکم کے مسلمان ہونے کو ضروری قرار دیا ہے، بغیر صفت اسلام کے بہت ممکن ہے کہ ایک شخص حاکم و قاضی تو ہو جائے اور اس کے فیصلہ ذمی و کافر کے خلاف نافذ بھی ہو، لیکن کسی بھی مسلمان کے خلاف نافذ نہیں ہوں گے۔

”قال فی البحر: وبہ علم أن تقلید الکافر صحیح وإن لم یصح قضاءه علی المسلم حال کفره“ (شای ۲۴)۔  
(بحر الرائق میں فرمایا کہ اس سے معلوم ہو گیا کہ کافر کو منصب قضاء پر فائز کرنا صحیح ہے اگرچہ اس کا فیصلہ مسلم کے خلاف اس کے کفر کی حالت میں معتبر نہیں)۔  
اور یہ اس لئے کہ حکم و قضا باب ولایت سے ہے، جس میں انسان اپنی بات دوسرے پر اس کے رضا و اباہ دونوں صورت میں نافذ کرتا ہے، اور اس قسم کی ولایت کسی بھی کافر کو مسلمان پر حاصل نہیں، جیسا کہ امام ابو بکر جصاص آیت کریمہ: ”یا ایہا الذین امنوا لاتتخذوا الکافرین اولیاء“ کے ذیل میں تحریر فرماتے ہیں:

”اقتضت الآية النهی عن الاستنصار بالكفار والاستعانة بهم والركون عليهم. وهو يدل علی أن الکافر لا یتحق الولایة علی المسلم“ (احکام القرآن للتمہانوی ۲/۳۶۳)۔

(آیت پاک تقاضا کرتی ہے کہ کفار سے نصرت و مدد حاصل کرنا ان پر اعتماد اور بھروسہ کرنا ممنوع ہو، اور یہ آیت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ کافر کو مسلمان پر کسی قسم کی ولایت کا استحقاق نہیں)۔

”وفی الهدایة: لایجوز تحکیم الکافر ... لانعدام أهلیة القضاء وفی فتح القدیر إلا أن یحکمہ الذمیان . لأنه من أهل الشهادة علیهم فهو من أهل الحكم علیهم“ (فتح القدیر ۴/۲۹۶)۔

(اور ہدایہ میں ہے کہ کافر کو حاکم بنانا جائز نہیں، کیونکہ اس میں قضاء کی اہلیت پائی نہیں جاتی، اور فتح القدیر میں ہے کہ مگر جب دو ذمی کسی کافر کو حاکم بنائے تو ان کے خلاف کافر کا فیصلہ جائز ہوگا، اس لئے کہ کافر ذمیوں کے خلاف اہلیت شہادت رکھتا ہے تو ان کے خلاف فیصلہ کی بھی اہلیت ہوگی)۔

اسی لئے حضرات شوافع کے نزدیک کوئی کافر نہ تو ابتداء کسی مسلم غلام کا مالک ہو سکتا ہے اور نہ تو اس کو خرید سکتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مسلمان پر کافر کے لئے سبیل کی نئی کی ہے، اور خرید و فروخت کے ذریعہ مالک ہو جانا، مسلمان پر سبیل و غلبہ کا حاصل ہو جانا ہے (الجامع لاحکام القرآن القرطبی ۳/۲۸۸، دار الفکر)۔

البتہ ہمارے احناف کے یہاں مسلمان غلام کا کافر مالک تو ہو سکتا ہے مگر بیچ کر اسے اپنی ملکیت سے نکالنے پر مجبور کیا جائے گا، تاکہ کافر کا غلبہ اور سبیل مسلمان پر لازم نہ آئے۔

”قال أبو حنیفہ: الشراء صحیح ... لکن یجبر الکافر أن یشیع العبد بحکم هذه الآية نظر اللجانین“

(تفسیر مظہری ۲/۲۴۳، بیروت)۔

مذکورہ سطور سے معلوم ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بھی کافر کو کسی بھی مسلمان پر نہ کوئی غلبہ اور سبیل دیا ہے اور نہ ایسی تولیت دی ہے کہ اس کے ذریعہ کسی مسلمان کے خلاف اپنے قول کی تنفیذ کر سکے، اسی بنیاد پر کسی بھی کافر کی کوئی گواہی کسی بھی مسلمان کے خلاف قابل قبول نہیں۔

لہذا جب دو مسلمان کسی کافر کی عدالت میں مراجعہ قضاء کرے اور وہ کافر کسی ایک کے حق میں فیصلہ کر دے تو ظاہری بات ہے کہ یہ فیصلہ دوسرے مسلمان



کے خلاف ہوگا، اور مذکورہ تفصیلات کے خلاف لازم آئے گا، اس لئے اس کا فیصلہ شرعی اعتبار سے معتبر نہ ہوگا۔

چنانچہ ایسے ممالک جہاں کے حکام و جج غیر مسلم ہوں ان کے فسخ نکاح، و طلاق کے فیصلہ میں تفصیل ہوگی، وہ یہ کہ:

مرد یا زن کے مرافعہ معاملہ کے بعد اگر کافر جج شوہر کو بلا کر اس کے اختیار و رضاء سے طلاق نامہ لکھوائے یا لکھے ہوئے طلاق نامہ پر اس کے پڑھنے کے بعد بلا جبر و اکراہ دستخط کروائے، یا زبانی طلاق دلوائے، پھر جج فرقت کا فیصلہ نامہ تحریر کر دے، تو ان تمام صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی، اور حقیقت میں یہ طلاق شوہر کی جانب سے شمار ہوگی، حاکم کی جانب سے نہیں۔

لیکن اگر شوہر سے طلاق نہیں دلوائی بلکہ لڑکی یا لڑکا کی درخواست پر حاکم غیر مسلم نے خود مختاری کے ساتھ فیصلہ کر دیا، تو اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔

ہاں اگر اس قسم کے غیر اسلامی ممالک میں منجانب حکومت مسلم حاکم ہوں اور وہ شریعت کے مطابق شوہر سے بیان لیکر مقدمہ کو صحیح قرار دے اور فسخ نکاح کا فیصلہ کرنے تو یہ فیصلہ معتبر ہوگا (قباوی مجلہ ۱۳ / ۱۱۸، مہو پوہ و معلقہ پاکستان)۔

تفصیل مذکور کے بعد خلاصہ جواب حسب ذیل ہے:

۱- غیر مسلم عدالت میں شوہر کا رشتہ ازدواج کو ختم کرنے کی درخواست دینا تحکیم کی ایک صورت ہے جس میں تفصیل مذکور کے مطابق شوہر سے طلاق لیکر فرقت نامہ تحریر کر دینا معتبر ہے، ورنہ حاکم کا خود مختاری فیصلہ معتبر نہیں۔

۲- عدالت کا شوہر کو بلا کر دستخط لینا کہ ”جو فیصلہ ہوگا تم کو منظور کرنا ہوگا“ اگر شوہر نے اس شرط کو پڑھ کر بخوشی و رضادستخط کر دیا تو شوہر کے اس دستخط کی حیثیت ”امر بالید“ کی ہوگی، گویا شوہر کا پڑھ کر بخوشی دستخط کر دینا اپنے رشتہ ازدواج کا معاملہ بخوشی حاکم کے سپرد کر دینا ہے، کہ وہ باقی رکھے یا نہ رکھے، اور یہی مطلب ہے امر بالید کا، جیسا کہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

”الامر بمعنی الحال والید بمعنی التصرف والمعنی حال طلاق المرأة الذی جعل زوجها فی تصرفها“

(امر بمعنی حالت، اور یہ بمعنی تصرف اور امر بالید کا مطلب یہ ہے کہ عورت کے طلاق کی وہ حالت جس کو اس عورت سے شوہر نے اس کے تصرف میں دیدیا ہو)۔

”وفی البدائع لما جعل الأمر یبدها فقد خیرها بین اختیارها نفسها فی التطلق و بین اختیارها زوجها“

(بدائع، ۲/۲۲۸، مکتبہ باز)۔

(اور بدائع میں ہے کہ شوہر نے جب عورت کے اختیار میں طلاق دیدی تو دو باتوں کے مابین اس کو اختیار دیدیا کہ آیا وہ طلاق دینے میں اپنے آپ کو اختیار کر لے یا اپنے شوہر کو حسب سابق اختیار کئے تو ہے)۔

لہذا اس صورت میں جب بھی حاکم فیصلہ کرے گا، اس کا اعتبار از روئے شرع ہوگا۔

۳- اس صورت میں جب حاکم غیر مسلم کا فیصلہ معتبر نہیں، البتہ حاکم مسلم شرعی امور کا لحاظ کرتے ہوئے فیصلہ کر دے تو معتبر ہوگا۔

۴- غیر مسلم ممالک میں مسلم حاکم کا فیصلہ اگر شرعی ضابطہ کے مطابق ہو تو از روئے شرع اس کا اعتبار کیا جائے گا، اور حکومت غیر مسلم ہونے سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔



## غیر اسلامی عدالتوں میں طلاق کے مسائل

حافظ شیخ کلیم اللہ عمری مدنی <sup>ع</sup>

۱- مذکورہ درخواست کی حیثیت تفویض کی ہے اور غیر مسلم عدالت کو تحکیم کا اختیار نہیں دیا جاسکتا، اور غیر مسلم حج صاحبان کا فیصلہ اگر اسلامی قوانین کے مطابق ہوں جس کی توثیق معتبر و مستند علماء یا اسلامی تحریکات وغیرہ کے ذریعہ ہو تو یہ فیصلہ قابل قبول ہوگا ورنہ نہیں جیسا کہ موقر علماء کے فتاویٰ میں مذکور ہے:

”ولاتتوقف صحة الزواج بما هو متبع في القوانين الاسترالية لأن الزواج والطلاق من باب الولاية ولا ولاية لغير المسلم على المسلم ولكن يجب ان يوثق هذا الزواج لدى الجهات الرسمية الاسلامية المختصة بذلك“

(فتاویٰ معاصرہ ۱/۲۰۲)

۲- غیر مسلم عدالتوں میں مسلم عورتوں کا خلع وغیرہ کے لئے رجوع کرنا درست نہیں ہے بلکہ معتبر و مستند علماء یا اسلامی تحریکات وغیرہ کے ذریعہ خلع کا مطالبہ کیا جائے پھر اس خلع پر عدالتوں کے ذریعہ توثیق کی جائے تو مناسب ہے۔

۳- غیر اسلامی عدالتوں کو میاں بیوی کے مابین تفریق کرانے کا حق حاصل نہ ہوگا، البتہ عدالت کا فرض ہے کہ قانونی کارروائی کے ذریعہ شوہر کو عدالت میں حاضر کیا جائے اور اسلامی قانون کے مطابق کارروائی کرائے۔

۴- مذکورہ صورت میں وہ مسلم حج ان غیر اسلامی ممالک و عدالتوں کا ایک کل پرزہ ہے، لہذا ان حج صاحبان کو مسلم حاکم یا قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی۔

۵- غیر اسلامی عدالتوں اور حکام کے فیصلے اسلام کے مطابق ہوں تو وہ قابل قبول ہوں گے جن کی توثیق معتبر علماء کرام سے ہو ورنہ دیگر صورت میں مسلم پرسنل لاء میں دخل اندازی درست نہ ہوگی، لہذا ایسے ملکوں میں مسلم کمیونٹی/دارالقضاء وغیرہ کے ذریعہ سے مسلمان اپنے شرعی مسائل حل کرائیں۔



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا محمد احسن عبدالحق ندوی

نظام قضاء کا سب سے نازک پہلو یہ ہے کہ غیر مسلم حج کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر نہیں ہے، اسی طرح جو عورتیں سرکاری عدالتوں سے اپنا نکاح فسخ کروالیں تو وہ چاہے اسلامی قانون کے مطابق ہی کیوں نہ ہو، یہ فیصلے غیر معتبر ہیں اور عورت اپنے پہلے شوہر کی زوجیت میں باقی رہتی ہے اور یہ نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے، نیز اس کے بعد کے تعلقات معصیت قرار پاتے ہیں، ایسی خواتین کے لئے اسلامی اور شرعی زندگی کی واحد راہ نظام قضاء کا قیام ہے (جدید فقہی مسائل ۱/۲۲۶)۔

فقہ کا یہ مسئلہ ہے کہ جو لوگ شہادت کے اہل ہیں وہ قضاء کے اہل ہیں اور شہادت کی اہلیت کے لئے جو شرط ہے وہی قضاء کی اہلیت کے لئے شرط ہے۔ شہادت کی اہلیت کے لئے کیا شرط ہے، علامہ شامی نے ”أهل الشهادة“ کے تحت بحر کے حوالہ سے لکھا ہے:

”و حاصله أن شروط الشهادة من الإسلام والعقل والبلوغ والحرية وعدم العي والحد في القذف، شروط لصحة توليته ولصحة حكمه بعدها“ (رد المحتار، كتاب القضاء ۸/۲۲، ۲۳)۔

(حاصل یہ ہے کہ شہادت کی شرائط یعنی اسلام، عقل، بلوغ، حریت، اندھانہ ہونا اور محدود فی القذف نہ ہونا اور قضاء کے عہدہ پر کسی شخص کے تقرر کی صحت کے لئے اور تولیت کے بعد اس کے حکم کے صحیح ہونے کے لئے یہی شرطیں ہیں)۔

مذکورہ عبارت کے بعد علامہ شامی نے یہ لکھا ہے: ”مقتضاه أن تقليد الكافر لا يصح وإن أسلم“

اس کا مقتضایہ یہ ہے کہ کافر کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اہلیت قضاء کے لئے اسلام شرط ہے، غیر مسلم حاکم کا فیصلہ کافی نہیں، اگر حاکم غیر مسلم ہو تو وہاں غیر مسلم حاکم سے یہ درخواست کی جائے کہ وہ اس معاملہ کے لئے کسی مسلمان عالم کو مجاز کر دے کہ وہ شرعی فیصلہ کر دے اور پھر حاکم اس فیصلہ کو اپنی عدالت سے نافذ کر دے (کفایت المفتی ۶/۱۳۲)۔

اگر غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کر دے تو عورت آزاد نہ ہوگی اور دوسرا نکاح نہ کر سکے گی، حاکم کے ضمن میں جو عبارت ذکر کی گئی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اور اس کے فیصلہ سے فسخ وغیرہ بالکل نہیں ہو سکتا اور جہاں قاضی شرعی نہیں وہاں پر وہ حاکم حج مجسٹریٹ وغیرہ جو حکومت کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں، اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے موافق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے، اور جہاں وہ بھی نہ ہوں تو وہاں مسلمانوں کی پنچایت کو بھی کچھ شرائط کے ساتھ نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

(کفایت المفتی ۶/۱۶۷)۔

اسلامی نقطہ نظر سے مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہو سکتا، فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں:

”فلا تصح تولية كافر... الخ“ (البحر الرائق ۶/۲۶۰، أيضا، رد المحتار كتاب القضاء ۸/۲۲)۔

اس لئے غیر مسلم حج کی طرف سے نکاح فسخ کر دیا جائے تو شرعاً اس کا اعتبار نہیں، اصل یہ ہے کہ ایک بار نکاح کے وجود میں آ جانے کے بعد پھر شوہر ہی اس

مذکر کمال امام آبی الحسن الندوی دار عرفات ریلوے بریلی، یوپی۔



بات کا اختیار رکھتا ہے کہ اس رشتہ کو ختم کرے، لیکن چونکہ قاضی کو مسلمانوں پر عمومی ولایت ہے، اس لئے وہ بہ حیثیت ولی عورت سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے نکاح کو فسخ کر دیتا ہے، اب اس بات پر اجماع ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ اگر باپ خدا نخواستہ مرتد ہو جائے تو مسلمان بیٹے پر اس کی ولایت باقی نہیں رہے گی، خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقية“ (سورہ آل عمران: ۲۸)

لہذا کسی غیر مسلم حج کا نکاح فسخ کر دینا غیر معتبر ہے اور اگر عدالت فیصلہ بھی کر دے تو اپنے علاقہ کے ”قاضی شریعت“ سے رجوع ہو کر دوبارہ اپنے معاملہ کی تصفیہ کرانی چاہئے، (جدید فقہی مسائل ۱/ ۳۵۳)۔

مسلمانوں کے لئے قطعاً جائز نہیں کہ وہ اپنے معاملات غیر اسلامی سرکاری عدالتوں میں لے جائیں، غیر مسلم ججوں کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں غیر معتبر ہے، اور ان کا فسخ کیا ہوا نکاح باقی رہتا ہے اور نکاح ثانی جائز نہیں ہوتا۔

”ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة من الإسلام والتكليف والحرية“ (ہندیہ ۳/ ۲۷)۔

فقہاء نے یہ بات واجب قرار دی ہے کہ اگر مسلمان ایسے ملک میں ہوں، جہاں غیر مسلمانوں کا غلبہ ہو، تب ان پر واجب ہے کہ وہ اپنے لئے امیر منتخب کریں، جو ان کے باہمی مقدمات کے فیصلہ کے لئے قاضی کا تقرر کرے۔

”وفي الفتح وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقليد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة الآن، يجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه والياً فيولى قاضياً (رد المحتار كتاب القضاء ۸/ ۲۴) اس لئے کسی مسلمان مرد یا عورت کا شرعی دارالقضاء کو چھوڑ کر غیر اسلامی اداروں سے فیصلہ کا طلب گار ہونا قطعاً ناجائز اور سخت گناہ ہے۔

مذکورہ بحث کے بعد سوالات کے جوابات ملاحظہ ہوں:

- ۱- شوہر کے غیر مسلم عدالت میں درخواست دینے کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے، اس صورت کا حکم یہ ہے کہ غیر مسلم عدالت کا یہ فیصلہ صحیح نہیں مانا جائے گا، اسی طرح درخواست کو تفویض و تحکیم بھی نہیں مانا جائے گا، غیر مسلم حج کا فیصلہ مسلمان کے حق میں غیر معتبر ہوگا۔
- ۲- عدالت میں عورت کی طرف سے رشتہ نکاح ختم کرنے کے درخواست آتی ہے، عدالت شوہر سے اس بات پر دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تمہیں منظور کرنا پڑے گا، کارروائی کے بعد عدالت علاحدگی کا فیصلہ کر دیتی ہے، اس صورت کا حکم یہ ہے کہ نہ ہی علاحدگی ہوگی اور نہ ہی دستخط کی کوئی حیثیت ہوگی۔
- ۳- عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر جو فیصلہ کیا ہے وہ صحیح نہیں مانا جائے گا۔
- ۴- اگر حج غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا ہے، مگر وہ مسلمان ہے، تو اس کو مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دی جائے گی، اور وہ جو فیصلہ کرے گا، اگر وہ فیصلہ شرعی قاعدہ کے مطابق ہے تو اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار ہوگا اور اگر شرعی قاعدہ کے مطابق نہیں ہے تو نہیں ہوگا۔
- ۵- غیر مسلم عدالتیں اور حکام مسلمانوں کے شرعی معاملات میں کسی حد تک فیصلہ نہیں کر سکتے، اسی طرح اگر وہ فیصلہ کر دیں تو مسلمان ان کے فیصلوں کا اعتبار نہیں کر سکتے، راقم الحروف کی یہی رائے ہے جو اوپر سوالات کے جوابات کے ضمن میں ذکر ہوئیں۔



## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا رضوان الحق مظاہری ع

۱- رشتہ نکاح کو توڑنے اور ختم کرنے کا حق شریعت نے شوہر ہی کو دیا ہے، شوہر کے علاوہ کسی کو یہ حق شوہر کی طرف سے اس کی نیابت اور شوہر کی اجازت سے حاصل ہوتا ہے مثلاً یہ حق شوہر کی اجازت کے بعد تفویض کی صورت میں یا شوہر کی اجازت کے بعد توکیل کی شکل میں دوسرے کو حاصل ہوتا ہے اور کبھی حاکم کو حاصل ہوتا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ حاکم قاضی شرعی اور مسلمان مگر یہاں شوہر کا غیر مسلم عدالت میں درخواست دینا اس کو فقہاء کی تشریح کے مطابق تفویض مانا جاسکتا ہے اور عدالت کا فیصلہ کارروائی کے بعد طلاق کا معتبر اس لئے مانا جائے گا کہ شوہر نے اپنی نیابت عدالت کو سپرد کیا ہے اور عدالت محض شوہر کا وکیل ہے نہ کہ فیصل (چوں کہ غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر نہیں ہے) یہاں جج صرف وکیل ہے اگر چاہے تو شوہر اپنے اس درخواست کو واپس لے سکتا ہے اور اپنی نیابت کا حق ختم کر سکتا ہے۔

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: ”وإذا قال لرجل: طلق امرأتی فله أن يطلقها في المجلس وبعده وله أن يرجع، لأنه توکیل واستعانة فلا يلزم ولا يقتصر على المجلس باب تفويض الطلاق فصل في المشية“ (ہدایہ ثانی)۔

(اور جب کہا کسی مرد سے: میری بیوی کو طلاق دیدے تو اس کے لئے اختیار ہے کہ وہ اس کو مجلس اور مجلس کے بعد طلاق دے اور شوہر کے لئے جائز ہے کہ وہ رجوع کرے، کیوں کہ یہ توکیل ہے اور استعانت، لہذا لازم نہ ہوگا اور نہ مجلس پر منحصر ہوگا)۔

اسی طرح علامہ عینی الحنفیؒ البنا یہ شرح ہدایہ میں تحریر فرماتے ہیں: ”أما جواز التطلق للوكيل فلأنه أقامه مقام نفسه، وأما جواز ذلك بدون قيد المجلس فكان الوكيل أجنبي وقد يقدر على أن يعين الوكيل في المجلس وقد لا يقدر فلم يقتصر على المجلس“ (حوالہ البنا یہ شرح ہدایہ ۵/۳۹۲)۔

(بہر حال طلاق کے لئے وکیل بنانے کا جواز اس لئے ہے کہ وکیل کو اپنے قائم مقام بنانے کی وجہ سے اور مجلس کے علاوہ میں جواز کا قید اس بنا پر ہے کہ وکیل اجنبی ہے، اس لئے اس کو مجلس کے بعد بھی یہ اختیار باقی رہے گا)۔

علامہ ابن نجیمؒ مصری لکھتے ہیں: ”لو قال لرجل: طلق امرأتی لم يتقيد بالمجلس لأنه توکیل و استعانة فلا يقتصر على المجلس وأشار إلى انه له الرجوع عنه“ (البحر الرائق ۳/۲۳۰، مطبوعہ رشیدیہ پاکستان)۔

(اگر کہا کسی مرد سے کہ میری بیوی کو طلاق دیدے تو مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوگا، اس لئے کہ وکالت نام ہے مدد و استعانت کا، لہذا مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوگا اور یہ اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ شوہر کو اس سے رجوع کا حق ہے)۔

علامہ محقق ابن ہمام لکھتے ہیں: ”أى للقائل أن يرجع، لأن هذا توکیل والتوكيل استعانة فلا يلزم وله أن يرجع ولا يقتصر، وللوكيل ان يفعله بعد المجلس“ (فتح القدير ۲/۹۹)۔

(طلاق امرأتی کہنے والے کو اجازت ہے کہ وہ اپنے قول سے رجوع کر لے، اس لئے کہ توکیل اصل میں استعانت ہے، لہذا لازم نہ ہوگا اور شوہر کے لئے رجوع کرنا جائز ہوگا)۔

فقہائے کرام کی ان تمام تشریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ شوہر کے درخواست پر جج صرف وکیل ہے جس کو شوہر کی طرف سے نیابت حاصل ہے اور وہ مجلس

مدرسہ اعجاز العلوم احمد نگر، مہاراشٹر۔

۳۴۱ میں اور مجلس کے بعد عمل کر سکتا ہے، نہ کہ اس معنی کر کہ غیر مسلم حج ہونے کے اعتبار سے اس کا فیصلہ قبول کیا جائے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آتی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کیا جائے عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا اور کاروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے اس صورت حال کا کیا حکم ہوگا اور شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟

”وفی البحر ان المراد الاكراه على التلفظ بالطلاق، فلو اكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا“ (حوالہ بحر الرائق کتاب الطلاق رد المختار ۲/۲۴۰)۔

(اگر شوہر سے جبراً تلفظ طلاق کہلوائے تو طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن اگر جبراً اس سے لکھوائے تو طلاق واقع نہ ہوگی کتابت اگرچہ تلفظ کے قائم مقام ہوتا ہے مگر ضرورت کے وقت) چونکہ حج اور حاکم غیر شرعی کے سامنے شوہر دستخط کرتا ہے نہ تو طلاق کا پتہ ہے نہ ہی طلاق نامہ کے مضمون کا کہ اس میں کیا لکھا ہوا ہے یا اس میں آئندہ کیا لکھا جائے گا اور کاروائی کے بعد طلاق کا فیصلہ کیا جاتا ہے اور شوہر سے دستخط لینا ایک دھوکا اور فریب ہے جو درست نہیں ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آیا تو مگر دستخط و تفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو اس کا کیا حکم ہوگا جبکہ اس صورت میں جو فیصلہ ہوا ہے اس کی بابت شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے۔

(۴) چوتھی صورت: کیا مسئلہ میں اس سے بھی کچھ فرق پڑ سکتا ہے کہ حج اگرچہ غیر مسلم حکومت کا اور غیر مسلم عدالت کا ہے مگر مسلمان ہے وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے تو کیا اس کو مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔

جواب: قواعد اسلامی اور اسلامی نقطہ نظر بالکل واضح ہے کہ مسلمانوں پر غیر مسلم حاکم و قاضی ہو ہی نہیں سکتا، فقہاء کرام کے یہاں اس سلسلے میں بہت زیادہ صراحتیں موجود ہیں۔ (دیکھئے البحر الرائق علامہ ابن نجیم کی کتاب القاضی جلد ۷، رد المحتار جلد ۴)۔

اس لئے غیر مسلم حج و قاضی کی طرف سے نکاح فسخ کر دیا جائے تو شرعاً اس کا اختیار نہیں ہے (جدید فقہی مسائل)۔ کیوں کہ بات اصل یہ ہے کہ ایک بار نکاح وجود میں آجائے کے بعد شوہر ہی اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ اس رشتہ کو ختم کرے، لیکن چونکہ قاضی کو مسلمانوں پر عمومی ولایت حاصل ہے، اس لئے وہ بہ حیثیت ولی عورت سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے نکاح کو فسخ کر سکتا ہے۔ اس بات پر اجماع ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اگر باپ بھی مرتد ہو جائے خدا نخواستہ تو مسلمان بیٹے پر اس کی ولایت باقی نہیں رہے گی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء“ (قرآن)۔

(اہل ایمان مومنین کو چھوڑ کر کافروں کو اولیاء نہ بنائیں اور جو کوئی ایسا کرے گا تو وہ اللہ کے یہاں کسی شمار میں نہیں)۔

لہذا کسی غیر مسلم حج کا نکاح فسخ کر دینا غیر معتبر ہے اور عورت اس کو فسخ سمجھ کر کسی دوسرے مرد سے اپنا نکاح کر لیتی ہے تو یہ ناجائز اور حرام ہوگا۔

(۵) وہ مسلمان حج اور قاضی جو غیر اسلامی حکومت کی طرف سے مسلمانوں کے مسائل کو حل کرنے کے پابند بنائے گئے ہیں اور وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس کام کو انجام دیتے ہیں تو اس کو مسلم حج اور قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے، چنانچہ امداد الفتاویٰ (۳/۲۲۷ کتاب القضاء) میں یہ جواب اس طرح سے موجود ہے:

”قاضی آل کہ برائے فصل خصومات حاکم ساختہ شود برائے عموم نفاذ احکام و طریق است نوبت از سلطان گو کافر باشد درین ملک آن احکام کہ برائے این غرض از سرکار مامور کردہ می شوند، اگر مسلمان باشد در حکم قضاہ بہشتہ“

(وہ قاضی جو جھگڑوں کو مٹانے کے لئے اور مسلمانوں کے عمومی احکام وغیرہ کی نفاذ کے لئے بنائے گئے ہوں تو اس کو ولایت حاصل ہے، اگرچہ کافر بادشاہ کی طرف سے ہو اور اسی طرح سرکار کے طرف سے مامور کردہ مسلمان مسلمانوں کے لئے فیصلہ کرے تو وہ قضاہ کے حکم میں ہوگا)۔

”وفی الدر المختار: ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرًا ذكره مسكين وغيره“

(جائز اور صحیح ہے قاضی بنانا بادشاہ کی طرف سے بادشاہ عادل ہو یا ظالم یہاں تک کہ اگر بادشاہ کافر بھی ہو تو اس کا قاضی مقرر کرنا درست ہے)

(حوالہ الدر المختار کتاب القاضی)۔



## غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق کا شرعی حکم

مولانا افتخار احمد مفتاحی ۷

طلاق حق شرعی ہے جو شوہر کو حاصل ہوتا ہے، اس لئے شوہر کو چاہئے کہ اگر حالات سخت پریشان کن ہیں اور ازدواجی زندگی خوشگوار گزرنے کا امکان نہیں ہے تو اپنی بیوی کو از خود طلاق دے دے اور اگر طلاق از خود دینے میں کچھ دشواری پیدا ہونے کا امکان ہے تو اپنی بیوی یا اپنے کسی ولی یا جماعت المسلمین کو یہ حق سپرد کر دے، غیر مسلم عدالت کو اپنا حق شرعی تفویض نہ کرے، اس لئے کہ غیر مسلم عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد بھی طلاق و فرقت کا فیصلہ کر دے گی تو بھی وہ شرعاً معتبر نہیں ہوگا (الحلیۃ الناجزہ)۔

”لا یتخذ المؤمنون الکفرین اولیاء من دون المؤمنین“

اس لئے میری رائے یہ ہے کہ کسی شوہر کو اپنا حق شرعی غیر مسلم عدالت کو سپرد کرنے سے روکا جائے باوجود اس کے اگر شوہر غیر مسلم عدالت میں یہ درخواست دیتا ہے کہ میرے رشتہ ازدواج کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کر دیتی ہے تو بھی غیر مسلم عدالت کے اس فیصلہ کا اعتبار نہ کیا جائے۔

شریعت نے جہاں سخت مجبور کن حالات میں شوہر کو طلاق کا حق دیا ہے وہیں یہ حق عورت کو بھی خلع کی شکل میں مرحمت کیا ہے اور یہ بات بھی اپنی جگہ محقق ہے کہ طلاق دینے کا حق شوہر ہی کو حاصل ہے، ہاں اگر شوہر اپنا حق کسی دوسرے کو دیدے تو نیابت میں اسے یہ حق حاصل ہو جاتا ہے، لیکن اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کے حقوق کی رعایت بھی نہیں کرتا اور نہ ہی اسے طلاق دیکر اپنی زوجیت سے علیحدہ کرتا ہے، عورت مجبور ہو کر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ عدالت کی طرف سے صادر کر دیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں عرض ہے کہ غیر مسلم عدالت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ شوہر کے حق طلاق کو بالجبر سلب کرے اور جدائیگی کا فیصلہ کر دے، اولاً تو اسلامی نقطہ نظر سے مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہو سکتا ”لأن الکافر لیس بأهل للقضاء علی المسلم“ اور نہ ہی غیر مسلم حجج کا فیصلہ شرعی معاملات میں مسلمانوں کے حق میں معتبر ہے: ”لا یتخذ المؤمنون الکفرین اولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذالک فلیس من اللہ فی شیء إلا ان تتقوا منهم تقاة“ (آل عمران)۔

اس لئے عورت کو چاہئے کہ اولاً خلع کرانے کی کوشش کرے شوہر کو روپیہ، پیسہ کالاج دیکر خلع پر راضی کرے یا مہر کی ادائیگی شوہر کے ذمہ باقی ہو تو شوہر سے کہہ دے کہ آپ مجھے خلع دے دیجئے، میں مہر کو معاف کر دوں گی، اگر شوہر راضی ہو جاتا ہے تو فیہا ورنہ عورت اپنا معاملہ شرعی قاضی یا مسلمان حاکم اور جہاں یہ میسر نہ ہو تو جماعت المسلمین (مسلمان پنچایت جس میں تجربہ کار عالم بھی ہو، یا عالم کی رائے کے مطابق عمل ہوتا ہو) کے سامنے پیش کرے غیر اسلامی عدالت میں اپنا شرعی معاملہ لے جانا یہ مذہب سے دوری کی علامت ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں عورت نے نامناسب اقدام کیا ہے، عورت کو چاہئے تھا کہ پہلے خلع کی کوشش کرتی ہو سکتا تھا کہ شوہر مال کے دام میں آ کر بیوی کو بطور خلع جدا کرنے پر راضی ہو جاتا، بصورت دیگر عورت جماعت المسلمین کی طرف رجوع کرتی لیکن عورت نے ان راستوں

کو چھوڑ کر غیر اسلامی عدالت کی طرف رجوع کیا جو کسی طرح درست نہیں تھا۔

البتہ عدالت کا شوہر سے بالجبر دستخط لینا درست نہیں ہے اور نہ ہی اس کا اعتبار ہوگا، اس لئے کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ غیر اسلامی عدالت کی طرف سے صادر کرنا شرعاً معتبر نہیں ہونا چاہئے۔

۳- عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آیا تو مگر دستخط و تفویض پر تیار نہیں ہوا۔ اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ شوہر طلاق دینا نہیں چاہتا اسی وجہ سے نہ اس نے کسی تحریر پر دستخط کیا نہ خود طلاق نامہ لکھا اور نہ زبانی طلاق دی اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ شرعی اعتبار سے غیر معتبر ہے اور اس فیصلہ سے نہ نکاح فسخ ہوگا اور نہ عورت پر طلاق واقع ہوگی، عورت کو چاہئے تھا کہ شوہر کو خلع پر آمادہ کرتی بصورت دیگر اس قسم کے مقدمات کے فیصلہ کا حق شرعی قاضی کو ہوتا ہے اور جہاں شرعی قاضی نہ ہوں جماعت المسلمین کو فیصلہ کا حق ہوتا ہے؟ قاضی یا جماعت المسلمین کے پاس اس معاملہ کو پیش کرتی لیکن اس کے باوجود عورت نے غیر اسلامی عدالت کا دروازہ کھٹکھٹایا جبکہ غیر اسلامی عدالت کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوتا، اس لئے غیر اسلامی عدالت نے عورت کی درخواست پر اگر فسخ کا فیصلہ کر دیا تو شرعاً معتبر نہیں ہونا چاہئے۔

۴- اسلامی قانون کے مطابق اگر شوہر بیوی کو نہ اچھائی سے رکھتا ہے اور نہ ہی اسے طلاق دیکر جدا کرتا ہے تو قاضی کو حق ہے کہ حالات کا جائزہ لیکر فسخ نکاح کا فیصلہ کر دے، لیکن فسخ نکاح کے لئے قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے اور جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام جج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے موافق فیصلہ کریں تو ان کا فیصلہ قضاء قاضی کے قائم مقام ہوتا ہے، خلاصہ کلام یہ کہ جج اگرچہ غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت کا ہے مگر مسلمان ہے تو اس کا فیصلہ معتبر ہونا چاہئے۔

☆☆☆

## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا مسئلہ

مولانا محمد ذکاء اللہ شبلی، اندور

- ۱- زوج اگر خود اپنی رضا و خوشی سے طلاق کا اختیار کسی غیر مسلم جج کو تفویض کر دے اور جج اسکی طرف سے طلاق دیدے تو یہ طلاق میرے نزدیک نافذ اور واقع ہوگی اور یہ طریقہ صحیح و درست ہوگا۔
- ۲، ۳- البتہ دوسری و تیسری صورت میں غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعاً نافذ نہ ہوگا۔
- ۴- حالات حاضرہ میں بالخصوص ایسے غیر مسلم ممالک جہاں شرعی قضاء کا نظام نہ ہو غیر مسلم عدالت کے ”مسلم جج“ کو مسلم حاکم اور قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے اور اس کا تفریق و نسخ نکاح کا فیصلہ نافذ اور قابل اعتبار ہوگا؟





## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا فیصلہ

مفتی محمد حنیف <sup>۱</sup>

شریعت اسلامیہ نے رشتہ نکاح کو ختم کرنے کا حق شوہر کو ہی دیا ہے، شوہر کے ماسوا کسی کو یہ حق نہیں دیا، اگر کسی کو یہ حق ہوتا ہے تو شوہر کے نیابت ہی میں ہوتا ہے یہ نیابت وکیل کی بھی ہو سکتی ہے اور کبھی حاکم و حکم کو بھی یہ حق حاصل ہوتا ہے، لیکن اس زمانہ میں جس طرح شوہر کو طلاق کا حق حاصل ہے اسی طرح بہت سے ممالک میں عورت کو بھی یہ حق حاصل ہے اور وہاں کے عدالت کے ذریعہ یہ کارروائی کی جاتی ہے جس کے حج عموماً غیر مسلم ہوتے ہیں اور یہ کارروائی کبھی شوہر کی رضامندی سے کی جاتی ہے اور جدائی کی کر دی جاتی ہے اور کبھی صرف عورت کی درخواست سے شوہر کی رضامندی کے بغیر دونوں کے درمیان جدائی کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے، تو کیا شریعت میں اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ اس کو سمجھنے کے لئے پہلے قاضی کے اوصاف معلوم کر لئے جائیں تو مسئلہ کی تہہ تک پہنچنے میں بصیرت حاصل ہوگی۔

### قاضی کے اوصاف:

قاضی کی اہمیت کیلئے چند چیزیں ضروری اور لازمی ہیں اس کا مسلمان ہونا، مکلف ہونا، عاقل اور بالغ ہونا، آزاد ہونا، وہ اندھانہ ہو، بہرانہ ہو، گونگانہ ہو، اور نہ ہی محدود فی القذف ہو، خلاصہ یہ کہ قاضی شہادت کا اہل ہو اور کچھ چیزیں ایسی ہیں کہ اگر وہ پائی جاتی ہیں تو ترجیح کا سبب بنتی ہیں البتہ ان میں کمی آنے سے قضاء کی اہلیت سے خارج نہیں ہوتا۔

(۱) اہل الرائے ہونا، (۲) عدالت کا ہونا۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ سلطان یا امیر جس کی طرف سے عہدہ قضاء سپرد ہوا ہے اس کا عادل ہونا، اہل الرائے ہونا، شریعت کے اصول و فروع سے واقف ہونا اور اس کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اگر ظالم یا فاسق ہے یا کافر ہے تو بھی وہ کسی کو عہدہ قضاء سپرد کر سکتا ہے اور قاضی کے لئے اس عہدہ کو قبول کرنا جائز ہے۔

”ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة كذا في الهداية من الاسلام والتكليف والحرية وكونه غير اعمى ولا محدودا في القذف ولا اصم ولا اخرس ... ويكون من اهل الاجتهاد والصحيح ان اهلية الاجتهاد شرط الاولوية حتى لو قلد جاهل وقضى هذا الجاهل بفتوى غيره يجوز كذا في الملتقط ... وكذلك العدالة عندنا ليست بشرط في جواز التقليد لكنها شرط الكمال فيجوز تقليد الفاسق وتنفذ قضايه اذا لم يجاوز فيها حد الشرع ... ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولكن انما يجوز القضاء من السلطان الجائر اذا كان يمكنه من القضاء بحق ... ولا يجوز طاعته في الجور وذكر في المتقط والاسلام ليس بشرط فيه اى في السلطان الذى يقلد كذا في التاتارخانية (عالمگیری ۳/ ۳۰۷) ، ويجوز تقليد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرا“ (الدر المختار مع رد المحتار كتاب القضاء جلد نمبر ۵)۔

البتہ جہاں قاضی یا حج مسلمان نہ ہو تو وہاں مسلمانوں کی پنچایت کو بھی نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے یعنی قاضی کے حکم میں ہوتا ہے، شرط یہ ہے کہ فیصلہ شریعت کے موافق ہو (حاشیہ کنایت المفتی جلد نمبر ۶، صفحہ نمبر ۱۶)۔

۱۔ جامعہ اسلامیہ عربیہ کاشف العلوم ایجوکیشن ٹرسٹ۔

## وکیل کے اوصاف:

وکیل ہر وہ شخص ہو سکتا ہے جو عقل رکھتا ہو یعنی نفع و نقصان کو پہچانتا ہو اور جس چیز کا وہ وکیل ہو ہے اس سلسلہ میں قصد و ارادہ بھی متحقق ہو۔

”ویشترط أن يكون الوكيل ممن يعقل العقد ويقصد لأنه يقوم مقام المؤكل في العبارة فيشترط أن يكون من أهل العبارة“ (ہدایہ ثالث صفحہ نمبر ۱۷۹)۔  
نیز وکیل کیلئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔

”إذا وكل المسلم أو الذمی حریبا مستأمنی دار الاسلام بخصومة أو بیع أو غیر ذالک جاز... ویجوز وكالة المرتد بأن وكل المسلم مرتدا وكذا لو كان مسلما وقت التوكیل ثم ارتد فهو علی وكالته إلا أن یلحق بدار الحرب فتبطل الوكالة“ (عالمگیری جلد نمبر ۳، صفحہ نمبر ۵۷۳)۔

اس وضاحت کے بعد صورت مسئلہ کی توضیح کی جاتی ہے: (۱) کہ اگر مسلمان مرد طلاق کے لئے مقدمہ دائر کرتا ہے اور کورٹ کا غیر مسلم جج قانونی کارروائی کے بعد دونوں کے درمیان جدائیگی کر دیتا ہے تو اب اس فیصلہ کے مطابق اسلامی اعتبار سے طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ شریعت اسلامی نے طلاق کا حق مرد کو دیا ہے اور مرد اپنے مقدمہ کے ذریعہ کورٹ کے جج کو وکیل بناتا ہے کہ وہ اس کا وکیل بن کر اس کا نکاح فسخ کر دے، اس صورت میں نکاح ٹوٹ جائے گا اور شرعی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ غیر مسلم کو وکیل بنا کر اس طرح کا کام کرنا درست ہے۔

۲- اگر عورت مقدمہ دائر کرتی ہے اور طلاق کا مطالبہ کرتی ہے تو اب اگر شوہر عورت کے مطالبہ طلاق کو قبول کر لے تو اگرچہ شوہر نے پہلے طلاق نہیں دی تھی اس کے باوجود حسب قاعدہ المرء یؤخذ باقرارہ اور حسب ضابطہ کہ عاقل، بالغ، مسلمان کے قول و فعل کو مہما ممکن کے درجہ میں محمل صحیح اور حسن پر محمول کیا جائے گا، لہذا بطریق اقتضاء النص اس قبول شوہر کو ایقاع طلاق قرار دے کر محض ایک طلاق کے وقوع کا حکم کیا جائے گا۔

۳- عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں آیا لیکن اس نے عورت کے دعوی طلاق کو منظور نہیں کیا تو اگر عدالت شوہر سے ایقاع کے الفاظ کہلوائے خواہ جبر و اکراہ کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ احناف کے نزدیک مکرہ کی طلاق واقع ہے، و طلاق المکرہ واقع (الہدایہ / ۳۵۸)۔

اور ایسی صورت میں عورت کسی شرعی پنچایت میں طلاق حاصل کرنے اور اسکے ذریعہ تفریق حاصل کرنے کی محتاج نہ ہوگی، البتہ اگر ایقاع طلاق کے الفاظ کہلوائے بغیر محض عیسائی یا کسی غیر مسلم جج کے تفریق کر دینے سے طلاق واقع نہ ہوگی اور نہ ہی تفریق واقع ہوگی تو اگر اس صورت میں واقعی شوہر نان و نفقہ نہیں دیتا اور کھلم کھلا ظلم کرتا ہے اور طلاق شرعی دیکر آزاد بھی نہیں کرتا تو اس صورت میں عورت مسلم شرعی پنچایت کی طرف سے شرعی تفریق یا طلاق لینے کی محتاج ہوگی۔

۴- جی ہاں غیر مسلم کی عدالت میں اگر مسلمان جج ہے اور وہ شریعت کے مطابق فیصلہ کر دے تو اس کا اعتبار ہوگا، کیونکہ مقلد کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے:

”والاسلام لیس بشرط فیہ“ (عالمگیری جلد نمبر ۳، صفحہ نمبر ۲۰۷)۔

۵- غیر مسلم عدالتیں اور حکام عقائد اور اصول اسلام کے حدود و قیود میں رہ کر اگر فیصلہ کرتے ہیں تو مسلمانوں کے معاملات میں ان کے فیصلے کا اعتبار ہوتا ہے، عقائد، عبادت، معاملات، معاشرت، اخلاق کے بابت اصول اسلام کے خلاف غیر مسلم حکام اور عدالت کے فیصلے کا اعتبار نہیں ہوگا، مذہبی رواداری کا پورا پورا پاس و لحاظ مسلمان کے لئے بہت ضروری ہے۔



## غیر مسلم ممالک کی عدالتوں میں تفریق کا فیصلہ شریعت کی نظر میں

مفتی محمد ارشد فاروقی

اسلامی نظام حکومت دنیا میں رائج نہ ہونے کے باعث انسان زندگی گزارنے کا نظام اپنے دماغ کے تخیلات و مفروضے کے مطابق بناتا ہے اور آئے دن اس میں تبدیلی کرتا ہے، تاریخ انسانیت ابدی قانون، مکمل لائحہ عمل اور مستقل نظام زندگی پیش کرنے سے قاصر ہے۔

ساری انسانیت کی فلاح و بہبود اور میپ روٹ صرف دین الہی ہے، اسی نے انسان کی تخلیق کی، وہی اس کے نظام سے اس کی فطرت سے واقف ہے۔

وهو اللطيف الخبير۔

اس حقیقت کا تقاضا ہے کہ امت مسلمہ نظام اسلامی کو خود اپنے اوپر نافذ کر کے دنیا کے سامنے نمونہ پیش کرے اور دنیا کو یقین دلائے کہ اس سے بہتر کوئی نیا عالمی نظام نہیں ہو سکتا اور دعوتی سرگرمیوں کا بار بار جائزہ لیا جائے، امت کے کاندھوں پر اصل ذمہ داری انسانیت کی رہنمائی کرنی ہے۔

جب اسلامی تعلیمات حیات کے ہر شعبے کو حاوی ہوگی تو عائلی معاشرتی زندگی کی مشکلات بہ سہولت حل ہوں گی اور سارے فیصلے اسلامی عدالتوں کے ذریعے ہو کر انصاف و عدل سے دنیا بھرے گی۔

لیکن جب تک نسیم صبح کے تازہ جھونکے مشام جاں نہیں بنتے بادِ سموم کی حرارت و مرارت برداشت کرتے ہوئے فقہ الاولیات کے پیش نظر حکمت عملی سے کام لینا فقہاء امت کا شیوہ ہے۔

موجودہ حالات میں ہر غیر مسلم ملک میں آباد مسلم اقلیت کے سربراہ علماء و دانشوروں اور سیاست میں سرگرم مسلمانوں کی یہ کوشش ہونی چاہئے کہ انہیں اس ملک میں ”مسلم پرسنل لا“ کو تحفظ حاصل ہو اس مقصد کے حصول کے لئے تمام ممکنہ ذرائع کا استعمال کیا جانا چاہئے۔

سوالات کے جوابات:

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ وہ رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہے لہذا اس کے حق میں رشتے کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، عدالت ضابطہ کی کارروائی کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کرتی ہے، اس صورت کا کیا حکم ہوگا اور کیا اس درخواست کو تفویض و تحکیم مانا جاسکتا ہے اور اسی بنیاد پر غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر ہوگا؟

اس صورت کو اگر اس پس منظر میں دیکھا جائے کہ شوہر طلاق دینے پر آمادہ ہے اور وہ اپنے ملکی قانون کے بعض نتائج سے بچنا چاہتا ہے، اس لئے وہ اپنے طور پر طلاق تو دے چکا ہے لیکن عدالت کے سامنے وہاں کے ضابطے کا پابند رہ کر درخواست گزار ہوتا ہے۔ تو مسئلہ بالکل واضح ہے، شوہر نے خود طلاق دی البتہ اس کا رجسٹریشن اس نے عدالت کی کارروائی کے ذریعہ کرادیا۔

اسلام نے شوہر کو طلاق کا اختیار دیا ہے اس کا استعمال ہی رشتہ نکاح کو ختم کرتا ہے، اس لئے شوہر کی طرف سے فرقت و جدائی اور نکاح کے رشتے کے خاتمے کی درخواست بے معنی ہے صرف ملکی نظام ظاہری رسم کی تکمیل ہے۔

اس صورت کو تحکیم نہیں قرار دیا جاسکتا ہے، کیونکہ ان معاملات میں کافر حج نہیں بن سکتا، المرغینانی لکھتے ہیں:

”ولا يجوز تحكيم الكافر“ (کافر کو فیصلہ بنانا درست نہیں ہے) (باب التحكيم كتاب ادب القاضي الهدايه ۲ / ۱۳۳)۔

صدر شعبہ افتاء جامعۃ الامام محمد انور دیوبند۔



اگر شوہر نے سوال میں بیان کردہ شکل میں صرف درخواست برائے انقطاع نکاح دی ہے اور کافر حجج نے فرقت کا فیصلہ کیا تو شرعی اعتبار سے یہ فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔

لیکن ملکی حالات و قوانین کے پیش نظر مسلم تنظیموں یا علماء کی ذمہ داری ہوگی کہ ایسے عدالتی فیصلوں پر نظر رکھیں اور اس صورت میں شوہر سے طلاق دلوائیں تاکہ شرعی طور پر یہ دونوں اجنبی ہو جائیں اور اس کشمکش کے شکار نہ رہیں کہ عدالت کے فیصلے سے طلاق نہ پڑنے کی وجہ سے رشتہ قائم ہے اور عدالت کی نظر میں نہیں، اس لئے مفاسد سے بچانے کے لئے اس طرح کے اقدام کی فوری ضرورت ہے۔

۲- عورت نے عدالت میں درخواست دی کہ رشتہ نکاح ختم کیا جائے، عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا منظور ہوگا۔ پھر عدالتی کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اس صورت حال کا کیا حکم ہوگا۔ شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟

اس صورت میں عدالت کی طرف سے علاحدگی کا فیصلہ زوجین کے حق میں غیر معتبر ہوگا شوہر کی سادے کاغذ یا جو فیصلہ ہوگا کے مضمون پر دستخط سے طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ طلاق نامہ لکھنے یا لکھانے اور طلاق نامہ کے مضمون کو پڑھنے یا سننے کے بعد اپنی مرضی سے دستخط کرنے کی صورت ہی میں طلاق معتبر ہوتی ہے، ”لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة“ (بے شک تحریر تلفظ کا کام بہ وقت ضرورت کرتی ہے) (مطلب فی المسائل - رد المحتار علی الدر المختار ۱/۵۷۹)۔

عدالت کی طرف سے جو کاغذ پیش کیا گیا کہ شوہر اس پر دستخط کر دے اسے کسی صورت میں طلاق نامہ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ پھر حج کا یہ کہنا کہ جو کارروائی کی جائے گی اسے قبول کرنا ضروری ہوگا۔ تو اس عدالت کے کافر حج کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے اور شریعت کی اصطلاح میں وہ اس کا اہل نہیں ہے۔

اس طرح کے حالات کے شکار جوڑوں کو عدالتی فیصلے کے بعد مقامی شرعی اتھارٹی سے رجوع کرنا ضروری ہے تاکہ شریعت کے صریح احکام کی خلاف ورزی سے بچ سکیں اور وہ شرعی اتھارٹی شوہر سے طلاق دلانے کی کوشش اس صورت میں کرے جب ازدواجی زندگی کا نباہ مشکل ہو جائے۔

یا مسلمان عدالتوں میں اسلامی عائلی قوانین سے واقف مسلم حج کے تقرر کا مطالبہ کریں اور ایسے تنازعات کے لئے وہ فیصل کا کام کرے تو یہ عدالتی کارروائی درست تسلیم کی جائے گی اور اسے جزوی قاضی یا حکم کی حیثیت حاصل ہوگی۔

۳- عورت نے عدالت میں درخواست دی شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آگے دستخط پر تیار نہیں ہو عدالت نے تفریق کر دی۔ شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے؟

عورت نے ایک طرف عدالت میں درخواست دے کر تفریق و علاحدگی کا مطالبہ کیا اور عدالت نے شوہر کو بلا یا پروہ نہیں آیا پھر عدالت نے کارروائی کرتے ہوئے تفریق کا فیصلہ سنا دیا۔ یہ فیصلہ شوہر اور بیوی کے رشتہ نکاح پر قطعی اثر انداز نہیں ہوگا۔ شوہر نے طلاق نہیں دیا، اس لئے بندھن نہیں ٹوٹا۔

غیر مسلم عدالت کا غیر مسلم حج قاضی یا حکم کی اہلیت نہیں رکھتا، اس لئے اسے تفریق یا فسخ کا حق حاصل نہیں۔

”والنكاح لا ينقطع إلا بالطلاق أو الفسخ والتفريق من أهله“ (خلاصۃ البحر والفتح ورد المحتار علی الدر المختار)۔

اس مسئلے کو مقامی شرعی اتھارٹی سلجھائے زوجین کو جمع کر کے شرعی حل تک پہنچے۔

۴- اگر غیر مسلم حکومت کی عدالت میں مسلم حج متعین ہے اور وہ مسلم مسائل کے تصفیے پر مامور ہے اور مسلم پرسنل لا سے واقف بھی ہے، اگر وہ فسخ و تفریق کے فیصلے شرعی تعلیمات کے مطابق کرتا ہے تو اس کا فیصلہ بطور ”حکم“ یا جزوی قاضی معتبر ہوگا۔

۵- یہ سوال تو تفصیل طلب ہے اصولی بات یہ ہے کہ دینی امور بہ شمول مسلم پرسنل لا میں غیر مسلم عدالتوں اور حکومتوں کا فیصلہ حکمت عملی سے ٹالا جائے تدین میں گوارا نہیں تمدن میں استخارہ نہیں۔

☆☆☆

## غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا ریاض احمد قاسمی <sup>ع</sup>

۱- اسلامی قانون کے مطابق غیر مسلم حج کا کیا ہوا فیصلہ مسلمان فریقین کے حق میں ضرورہ معتبر ہوگا، آج ہندوستان اور اس طرح کے دوسرے ممالک میں مسلمان اسی اصول پر عمل پیرا ہیں، دراصل دنیا میں جب سے جمہوری نظام رائج ہوا ہے، اسی وقت سے اسلامی عدالت اور مسلمان قاضی کے بجائے جمہوری عدالت اور غیر مسلم حج کے فیصلے مسلمانوں کے لئے مشکلات پیدا کرتے رہے ہیں، لیکن چونکہ مسلمان بھی اسی جمہوری نظام کا ایک حصہ ہیں، اس لئے انہوں نے ”مالا یدرک کلمہ، لایترک کلمہ“ کے تحت اپنا یہ حق تو تسلیم کر لیا کہ مسلم فریقین کے عائلی مسائل میں اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، لیکن اس کے لئے عدالت اسلامی ہوگی، اور قاضی بھی مسلمان ہوگا، یہ نہ ہو سکتا تھا نہ ہوا، یہ ہے وہ اضطرار اور مجبوری کی حالت، جس میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ ایک مسلمان کے حق میں معتبر مان لیا گیا۔

پس صورت مذکورہ میں چونکہ شوہر نے خود درخواست دی ہے، اس لئے یہ درخواست ”تفویض طلاق“ ہوگی اور اس پر غیر مسلم حج کا فیصلہ طلاق معتبر ہوگا، بشرطیکہ ضابطے کی کارروائی اسلامی قانون کے مطابق کی گئی ہو۔

۲- شوہر کے دستخط کی حیثیت یہ ہوگی کہ اسلامی قانون کے مطابق جو فیصلہ ہوگا، وہ مجھے منظور ہوگا، میں اس پر راضی ہوں، لہذا اگر عدالت نے اسلامی قانون کے مطابق وجوہ تفریق میں سے کسی وجہ کی بنا پر علاحدگی کا فیصلہ کیا، تو علاحدگی واقع ہو جائے گی، ورنہ محض عورت کے مطالبے پر علاحدگی کا فیصلہ کیا گیا، تو یہ فیصلہ معتبر نہ ہوگا۔

۳- عورت اگر واقعی مظلوم ہے اور وجوہ تفریق میں سے کوئی وجہ موجود ہے، جس کی بنا پر اسلامی قانون کے مطابق کارروائی مکمل کر کے تفریق کا فیصلہ عدالت نے کیا ہے، تو وہ فیصلہ مسلمان شوہر کے حق میں نافذ ہوگا، خواہ وہ اس پر آمادہ نہ ہو، اس لئے کہ یہ ضرورت اور اضطرار کی حالت ہے اور فقہاء نے قاضی یا حکم کے مسلمان ہونے کی جو شرط لکھی ہے، وہ اسلامی نظام حکومت کی صورت میں ہے، اس فرق کے لئے مکی اور مدنی زندگی کے معاشرتی اموال و واقعات رہنمائی کرتے ہیں۔

۴- جمہوری نظام حکومت میں قاضی بنانے والی حکومت، یا خود قاضی کے بجائے اس فیصلے کو دیکھا جائے گا، جو قاضی نے دیا ہے، اگر وہ فیصلہ فرقت، وجوہ تفریق میں سے کسی وجہ کی بنیاد پر اسلامی قانون کے مطابق دیا گیا ہے، تو معتبر ہوگا ورنہ نہیں، اس باب میں قاضی کے مسلمان ہونے کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہے، کیونکہ بہر حال وہ ملکی قانون اور باب حکومت کے وضع کئے ہوئے قوانین کا پابند ہے۔



## غیر مسلم عدالتوں کے ذریعہ دی گئی طلاق کا مسئلہ

سید عبدالحفیظ المحجاوی

اس سوال کے جواب سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس پر غور کر لیا جائے کہ عقد نکاح بھی شرعی اعتبار سے صحیح منعقد ہوا ہے یا نہیں؟ تاکہ یہ سمجھ لیا جائے کہ دونوں کے درمیان رشتہ صحیح قائم ہوا ہے اور وہ جو طلاق دے گا تو طلاق صحیح طریقے پر اپنے محل میں واقع ہوگی۔ اس طرح اس مسئلہ کی پانچ شکلیں بنتی ہیں:

پہلی شکل:

شوہر نے صراحت کے ساتھ طلاق کا تلفظ نہیں کیا، تو ایسی صورت میں غیر مسلم جج کے لئے عدالت سے اس شوہر کے خلاف طلاق کا حکم صادر کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا“ (سورہ نساء: ۱۳۱)

دوسری شکل:

غیر مسلم جج کو شوہر نے طلاق کا حق سپرد کر دیا تو وقوع طلاق کے لئے ضروری ہوگا کہ شوہر خود پہلے طلاق کا تلفظ کرے، اس لئے کہ وہی طلاق کا مالک ہے اور اسی کے صریح الفاظ طلاق سے طلاق واقع ہوگی، غیر مسلم جج کے حکم سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

تیسری شکل:

توکیل و تفویض کے ختم ہونے کے بعد غیر مسلم عدالت کے لئے قطعاً اس کی گنجائش نہیں ہوگی کہ وہ مسلم شوہر کی طرف سے طلاق دیدے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا“ (سورہ نساء: ۱۳۱)،

اور اگر شوہر کے خلاف طلاق کا فیصلہ کر دے تو یہ فیصلہ محض جبراً اس کو اقرار کروانے اور فرمانبردار بنانے کے مرادف ہوگا۔

چوتھی شکل:

اگر غیر مسلم عدالت میں مسلم جج ہو تو ظاہر بات ہے کہ وہ ملکی قانون کی پاسداری بھی کرے گا اور پابند بھی ہوگا، اور آپ جانتے ہیں کہ قضاة تین طرح کے ہوتے ہیں جس میں سے ایک جنت میں اور دو جہنم میں ہوں گے اور وہ بھی اسلامی قانون کے تحت فیصلے کرنے والے ہوں گے، تو پھر غیر اسلامی قانون کے تحت فیصلے صادر کرنے والے ججوں کیا حال ہوگا؟

پانچویں شکل:

ممکن ہے کہ غیر اسلامی عدالتوں کے ذریعہ صادر ہونے والے فیصلے کی حیثیت اقرار طلاق کی ہوگی یا اس کی حیثیت شقاق و نزاع کے معاملہ میں بینہ کی ہوگی، بہر صورت اسے پرسنل لاء اور احوال شخصیہ کے پس منظر میں دیکھا جانا چاہئے۔

☆☆☆



## غیر مسلم ملکوں میں بذریعہ عدالت طلاق کا شرعی حکم

مولانا ثار احمد گودھروی <sup>ط</sup>

حضرت تھانویؒ لکھتے ہیں کہ اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے فسخ وغیرہ ہرگز نہیں ہو سکتا:

”لأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم كما هو مصرح في جميع الكتب“۔

حتیٰ کہ اگر رواد مقدمہ غیر مسلم مرتب کرے اور مسلمان حاکم فیصلہ کرے یا بالعکس تب بھی فیصلہ نافذ نہ ہوگا، اسی طرح کسی مقدمہ کی سماعت تو مسلمان حاکم نے کی لیکن تفریق سے قبل غیر مسلم حاکم آ گیا اور اس نے تفریق کر دی یا بالعکس تو وہ تفریق نہ ہوگی اور اگر فیصلہ کسی جماعت کے سپرد کیا جائے اور چند اشخاص کی کمیٹی میں ان سب ارکان کا مسلمان ہونا شرط ہے کوئی غیر مسلم حج اور مجسٹریٹ بھی اس کا رکن ہو تو شرعاً اس جماعت کا فیصلہ کسی طرح معتبر نہیں ایسے فیصلہ سے تفریق وغیرہ ہرگز صحیح نہ ہوگی، غیر مسلم ممالک میں اگر حاکم مسلمان نہ ہو یا حاکم قواعد شرعیہ کے مطابق فیصلہ نہ کرتا ہو تو عورت کی علاحدگی کے لئے بغیر خاوند کی طلاق کے کوئی صورت نہیں ہے، حتیٰ الامکان لازم ہے کہ خلع وغیرہ کے ذریعہ تفریق عمل میں لائی جائے، لیکن مجبوری کی صورت میں مسلمانوں کی پنچایت میں معاملہ پیش کرنے کی گنجائش ہے، کیونکہ مالکیہ کے مذہب میں قاضی نہ ہونے کی حالت میں یہ صورت بھی جائز ہے کہ محلہ کے دیندار مسلمانوں کی ایک جماعت جس کی تعداد کم از کم تین ہو پنچایت کرے اور واقعہ کی تحقیق کر کے شریعت کے موافق حکم کر دے یہ بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے، لہذا غیر مسلم ممالک میں اگر عدالت کے ذریعہ طلاق دلوائی جائے اور مجبوراً ایسا کرنا پڑتا ہے تو عدالت کے باہر شرعی طریقہ سے دوبارہ معاملہ کر لیا جائے۔



## چوتھا باب: اختتامی امور

مناقشہ:

### غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا قاری عبداللہ سلیم، شیکاگو امریکہ:

یہ اجتماع ایسے حضرات کا اجتماع ہے جن کے بارے میں امید یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فیصلہ خیر کا ہے، کیونکہ حدیث میں فرمایا گیا ہے: "من یرد اللہ بہ خیراً یفقہہ فی الدین" جن کو دین میں تفقہ اور بصیرت فقہی حاصل ہو تو یہ سمجھا جائیگا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس فرد کے لیے خیر کا فیصلہ فرمایا ہے، ماشاء اللہ یہاں تو سب اہل خیر جمع ہیں، جہاں تک فقہ اکیڈمی کا تعلق ہے میں آج سے تقریباً ۲۸ سال پہلے جب امریکہ گیا، اس وقت اس ملک میں کچھ حالات ایسے تھے کہ بعض بنیادی اہم تعلیمی ادارے کچھ ابتلاء کا شکار تھے، پریشانیاں تھیں، تشویش تھی۔ اس وقت میرے قلب و دماغ پر کچھ بوجھ تھا اور ایسا خیال آ رہا تھا کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ وہ قافلہ علم جو مدینہ طیبہ زاد ہا اللہ شرفا سے روانہ ہوا اور بغداد و خراسان اور سمرقند و بخارا ہوتے ہوئے دلی پہنچا اور دلی سے دیوبند آیا، اب اس قافلہ کا کوچ کسی اور طرف ہونے والا ہے، افسوس تھا اس صورت حال پر اور بوجھ سا تو کچھ عرصہ کے بعد یہ اطلاع ملی کہ ایک فقہ اکیڈمی قائم ہوئی اور اس میں اس وقت جو مجھے اطلاع ملی کہ نوجوان علماء اس میں حصہ لے رہے ہیں، مسائل پر بحث و مباحثہ مذاکرہ ہو رہا ہے تو خوشی ہوئی، لیکن تفصیل معلوم نہیں تھی، اس دوران مولانا مجاہد الاسلام صاحب نور اللہ مرقدہ تشریف لائے، میرے یہاں قیام ہوا اور وہ اپنے ساتھ پانچ جلدیں فقہ اکیڈمی کے سمینار کی، جو اس وقت تک سمینار ہو چکے تھے ان کی لے کر آئے اور کچھ تفصیلات بھی بتائیں بہت خوشی ہوئی اور ذہن و دماغ میں جو بادل چھائے ہوئے تھے اور افسردگی طاری تھی، واقعہ یہ ہے کہ وہ سب چھٹ گئے اور ایسا ہوا جیسا کہ یوں کہیے کہ دن نکلتا ہے، سورج طلوع ہوتا ہے تو روشنی پھیلتی ہے تو بدن میں چستی آتی ہے کچھ وہی کیفیت محسوس ہوئی، پھر دوبارہ مولانا مجاہد الاسلام صاحب تشریف لائے تو اور تفصیلات سامنے آئیں تو اللہ ان کو واقعی جزاء خیر دے، کہ انھوں نے علماء کو اس کام پر لگا دیا کہ وہ مسائل میں بحث کریں، غور و فکر کریں، اس کے لیے مطالعہ کریں لکھیں، پڑھیں، یہ بہت بڑا کام ہوا، جہاں تک میرا تعلق ہے، میں سمجھتا ہوں کہ جتنے حضرات یہاں تشریف رکھتے ہیں اور جن کے مقالات اور تقریریں یہاں آئیں گی میں اپنے کو ان سب سے فروتر سمجھتا ہوں، بغیر کسی تواضع کے، تواضع نہیں حقیقت ہے، مگر میں آیا کیوں ہوں، آیا اس لیے کہ آپ حضرات کو ان ہی آنکھوں سے، ان ہی گنہگار آنکھوں سے دیکھ لوں اور دوسری بات یہ ہے کہ بھی گجرات میں ہو رہا ہے تو یہاں آ کر کھجڑی، کڑھی کھالیں گے اس سے زیادہ کوئی اور مقصد نہیں، اس مدرسہ میں گزشتہ سال بھی میں حاضر ہوا تھا۔

گزشتہ سال مجھ سے میرے عزیز محترم مولانا ندیم الواجدی صاحب نے باصرار اس کا مشورہ دیا کہ میں گجرات کے مدارس بھی دیکھوں، پھر میں نے کہا کہ بھائی میں ضرور چلنے کو تیار ہوں مگر آپ کو بھی ساتھ چلنا ہوگا، وہ بھی اور ان کے بیٹے اور میرے نواسے مولانا یا سر یہ سب ساتھ ہوئے اور یہاں کئی مدرسے دیکھنے کا موقع ملا اور یہاں بھی حاضر ہوا، دل باغ باغ ہوا اور جا کر کے وہاں اپنی تقریروں میں تذکرہ کیا اور لوگوں کو وہاں غیرت دلائی کہ بھائی تم لوگ اتنے بڑے ملک میں رہتے ہو یہاں کچھ کام نہیں ہو رہا ہے دیکھو وہ غریب ملک ہندوستان وہاں کیسا کیسا کام ہو رہا ہے۔ تو اللہ نے پھر دوبارہ یہاں حاضری کا شرف عطا فرمایا، حضرت مولانا عبداللہ صاحب نے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔

جہاں تک ان مسائل کا تعلق ہے جو اس سمینار میں زیر بحث ہیں میں سمجھتا ہوں کہ سب مسائل کسی نہ کسی انداز میں فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں، چاہے وہ تورق کا مسئلہ ہو، بیع عینہ ہو، اسی طرح سے کاروبارے میں باب بیٹے کی شرکت کے مسائل ہوں یا اسی طرح سے قربانی میں کس مقام کا اعتبار ہو یہ مسئلے اور اسی طرح سے غیر مسلم حج اور قاضی اور مجسٹریٹس کے ذریعہ سے فیصلہ طلاق کے مسائل ہوں اور اسی طرح سونے اور چاندی کے زکوٰۃ کے مسائل یہ سب فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں، اب مسائل کی نوعیت کچھ اس طرح کی ہے کہ بعض اقوال اس میں ہیں مگر اس پر فتویٰ نہیں ہے، منفتی بہ

اقوال نہیں ہیں، تو اس سمنینار کا اور ایسے سمنینار کا مقصد یہ ہے کہ ان احوال پر غور کر کے یہ دیکھا جائے کہ موجودہ حالات میں ہم کس قول کو لیں۔ اگر ضرورت ہے کہ مفتی بہ قول کو چھوڑ کر غیر مفتی بہ قول کو لے لیں؟ اس میں حرج کیا ہے؟ یا اسی طرح آج افتتاحی اجلاس میں تذکرہ ہو رہا تھا کہ اگر دوسرے مسالک کے ائمہ کے احوال کو لے لیا جائے تو اس کی کہاں تک گنجائش ہے اور مولانا عبداللہ صاحب کا پودروی نے ٹھیک فرمایا تھا کہ یہاں ہندوستان میں رہتے ہوئے بعض دفعہ اندازہ نہیں ہو پاتا ان حضرات کو جو صرف ہندوستان ہی میں رہتے ہیں اور ان کو باہر جانے کا موقع نہیں ملا کہ وہاں نوعیت مسائل کی کیا ہیں؟ میں عرض کرتا ہوں کہ یہ طلاق ہی کا مسئلہ ہے، بات یہ ہے کہ مثلاً امریکہ جہاں میں ہوں وہاں ایک بات کو تو اصولی طور پر یوں کہیے کہ اس کو قانونی حیثیت دی گئی ہے کہ مسائل کو مذہب کی روشنی میں طے نہیں کیا جائے گا۔ کہہ سکتے ہیں آپ کہ لا مذہب ملک ہے یا اس ملک کا قانون جو ہے لا مذہبیت پر مبنی ہے آپ کہہ سکتے ہیں، مگر اسی کے ساتھ ایک عجیب بات یہ ہے کہ بعض اسٹینٹس یا بعض اسٹینٹس کی کاؤنٹیز کچھ ایسی ہیں کہ وہاں میں پہلے یہ بات بتلا دوں کہ نکاح اور شادی کے لیے رجسٹریشن ضروری ہے، رجسٹریشن میں دو مرحلے ہیں: ایک تو یہ کہ لڑکا جس کو شوہر بننا ہے اور لڑکی جس کو دلہن بننا ہے۔ ان دونوں کو کاؤنٹی کے آفس میں جانا ہوتا ہے، کاؤنٹی جیسے یہاں تعلقہ اور تحصیل ہوتی ہے اس میں جانا ہے اور ان سے میرج لائسنس لینا ہے، یعنی شادی کرنے کا اجازت نامہ، وہ اجازت نامہ لے کر میرے پاس آئے یا کسی اور ادارے کے پاس آئے نکاح پڑھوانے کے لیے، ان کے پاس سرٹیفیکٹ اگر نہیں ہے تو پھر ہم میں سے کوئی اس کے لیے تیار نہیں ہوتا کہ نکاح پڑھائے۔ نکاح ویسے تو پڑھ سکتے ہیں مگر ادارے کی طرف سے اس کو تصدیق نامہ یا یوں کہیے کہ نکاح نامہ بھر کے نہیں دے سکتے ہم اس کو کاغذ پر، تو وہ لائسنس لینا ہے، اس لائسنس پر لکھا ہوا ہوتا ہے کہ یہ میرج سول ہے یا ریجیسٹریس میرج ہے، بعض کاؤنٹی کے فارم میں یہ لکھا ہوا ہوتا ہے، تو ہم لوگ یہ کرتے ہیں کہ سول کو کاٹ دیا، ریجیسٹریس میرج ہو گیا اور نکاح پڑھ دیا نکاح ہو گیا، اس کو ہم نے اپنا سرٹیفیکٹ دے دیا، اس کی ضرورت تو اس لیے ہے کہ اس میں زیادہ تفصیلات ہیں کہ گواہ کون ہیں اور مہر کتنا ہے؟ کیوں کہ یہ چیزیں جو ہیں اس کا تعلق وہاں کے قانون سے نہیں ہیں وہ نہیں جانتے کہ گواہ کی کیا اہمیت ہے وہ نہیں سمجھتے کہ مہر کیا چیز ہے؟ وہ نکاح کو تو جانتے ہیں لیکن مہر کا کوئی تذکرہ ان کے قانون میں نہیں ہے، اس لیے ہم کو سرٹیفیکٹ دینا پڑتا ہے کہ مہر اتنا ہے اور نکاح کے گواہ یہ ہیں، پھر اس کو کاؤنٹی کی طرف سے اس بات کا ایک تصدیق نامہ مل جاتا ہے کہ بھائی یہ فلاں جو ہے اس کی شادی فلاں سے ہو گئی ہے۔

اب مسئلہ جو ہے یہ ہے کہ نکاح رجسٹرڈ ہو گیا ہے، اب اگر طلاق کی نوبت آئے تو جب تک کہ طلاق بھی رجسٹرڈ نہ ہو، اس وقت تک چاہے یہ ہزار مرتبہ بھی طلاق کہتا پھرے، وہاں کے نظام میں اور وہاں کے قانون کے مطابق اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور جب حیثیت نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مرد شوہر ہے اور یہ عورت اسی طرح سے بیوی ہے اور یہ عورت کسی جگہ شادی نہیں کر سکتی اور یہ مرد بھی کوئی دوسری شادی نہیں کر سکتا کیوں کہ تعدد ازواج کی اجازت نہیں ہے، دونوں بندھے ہوئے ہیں قانونی طور پر دونوں کو ساتھ رہنا ہے، یہ شکل ہے، میں نے کچھ مسلمان وکیلوں کو جمع کیا اور ان کے سامنے یہ مسئلہ رکھا، مجھے اندازہ ہوا کہ یہ وکیل حضرات بھی اپنے فیلڈ کی بات کو جانتے ہیں اس سے آگے کی بات جانتے ہی نہیں مگر اب کیا کر سکتا تھا ان کے سامنے میں نے مسئلہ رکھا کہ بھائی جب یہاں کا قانون مذہب کو اہمیت نہیں دیتا، اس کے باوجود نکاح کے متعلق جو میرج لائسنس ہے اس پر لکھا ہوا ہے کہ یہ نکاح ریجیسٹریس ہے اور۔۔۔ تقریب نکاح کا انعقاد ریجیسٹریس ہوا ہے یا سول، تو میں نے کہا کہ جب انہوں نے مذہب کو اس حد تک تسلیم کر لیا ہے، آپ لوگ مجھے یہ بتائیں کہ طلاق کے مسئلہ کو بھی تو اسی طرح منظور کرنا چاہئے یہاں کے قانون میں، اس کی کیا صورت ہے، ان سارے وکیلوں نے ہاتھ اٹھا دیا کہ بھائی یہ ہمارے بس کا نہیں ہے کام۔ تو بھائی پھر ہم کس سے بات کریں، انہوں نے کہا یہ مسئلہ چوں کہ حکومت سے متعلق ہے، قانون سے متعلق ہے، آپ سیاسی لوگوں کو استعمال کریں، آپ کا دباؤ ہو گا سیاسی اعتبار سے تو شاید بات آگے بڑھ جائے یہ ہم وکیلوں کے کرنے کا کام نہیں، انہوں نے تو ہاتھ اٹھا دیا، تو یہ صورت وہاں ہے۔

جیسے یہاں دارالقضاء ہیں، میں نے وہاں جانے کے بعد ایک دو سال کے بعد دارالقضاء قائم کیا اور اسی طرح کے جو نکاح و طلاق کے مسائل ہیں اس کے لیے، مگر اس پورے عرصے میں تجربہ یہ ہوا کہ ہم کامیاب نہیں ہیں، اس لیے کہ ایک طرف تو یہ ہے کہ عورت ہو عام طور پر اپنا کیس لے کر آتی ہے اور ہم اس کیس کو اگر نہ لیں، مثال کے طور پر عورت اگر جو شکایات پیش کر رہی ہے وہ شکایات عندالشرع معتبر نہیں ہیں، ان کے اوپر کوئی کارروائی نہیں ہو سکتی ہم انکار کر دیں کہ بھائی یہ کوئی مسئلہ نہیں ہے، جاؤ اسی شوہر کے ساتھ رہو، تو وہ عورت سیدھے کورٹ میں چلی جاتی ہے اور امریکہ کا قانون یہ ہے کہ اگر عورت جا کر یہ کہہ دے کہ میرا اس شخص سے دل نہیں ملتا، میں نے شادی کی اس وقت بہت اچھا لگتا تھا یہ مگر اب نہیں اچھا لگتا اس



وقت میرے دل پر اس کی وجہ سے بڑا دباؤ رہتا ہے، میں سکون نہیں محسوس کرتی، میں اس کے ساتھ نہیں رہنا چاہتی، عدالت کہتی ہے کہ جاؤ خدا حافظ، بہت اچھی بات ہے، نہیں رہنا چاہتی تو جاؤ۔ تو حقیقت یہ ہے کہ جس طرح سے دو متعاقدین کوئی بزنس، کوئی معاملہ کرنا چاہتے ہیں دونوں فریق برابر کا درجہ رکھتے ہیں، اگر ایک فریق اس عقد کو ختم کرنا چاہتا ہے تو وہ ختم کر سکتا ہے، ٹھیک یہی صورت ان کے یہاں نکاح کی ہے، لہذا متعاقدین میں سے ایک کہتا ہے کہ بھائی اس کو پرولاؤنگ نہیں کر سکتے، اس کو اب زیادہ دیر تک نہیں چلا سکتے، انہوں نے کہا ٹھیک ہے اللہ حافظ، تو وہ وہاں فیصلہ کرا لیتی ہے اور مولوی صاحب نے فیصلہ نہیں کیا، چلو بھائی حج سے فیصلہ کرالو اور جاؤ چھٹی، اس کو چونکہ قانونی طور پر یہ جواز حاصل ہو گیا کہ وہ چوں کہ شوہر کے نکاح سے نکل گئی کسی اور مرد سے شادی کر سکتی ہے یہ ہے ایک بڑی نازک اور پیچیدہ صورت، اس واسطے حقیقت یہ ہے کہ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ غیر مسلم حج کا فیصلہ تفریق نکاح کے تعلق سے معتبر ہے کہ نہیں؟

یہ جو اس میں بخشش ہیں جو ہمارے سامنے رکھے ہوئے ہیں اس میں ایک صورت تو وہی ہے کہ شوہر جائے کورٹ میں اور کہے کہ صاحب میں اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا ہوں، آپ فیصلہ کر دیجئے، ایک صورت تو وہ ہے، میں کہتا ہوں کہ اس میں آسانی ہے کہ بھائی ٹھیک ہے شوہر کو کہہ دیں اگر ہماری بات اس تک پہنچ سکتی ہے کہ تو بھی منہ سے طلاق دیدے، ختم ہو جائے گا مسئلہ اور کورٹ سے بھی اس کی اجازت ہو جائے گی تاکہ قانونی طور پر بھی ایک دوسرے سے الگ ہو جائیں، پھر دونوں دوسری شادیاں کر سکتے ہیں، لیکن زیادہ الجھاؤ اس صورت میں ہے جبکہ کورٹ میں جا رہی ہے عورت، اور عورت جو ہے وہ فیصلہ کرنا چاہتی ہے اب کیا ہو، یہ مسئلہ بہت الجھا ہوا ہے، ابھی ہم آپس میں باتیں کر رہے تھے، ایک جزئیہ اس وقت ہم نے دیکھا ہے لیکن نظر اس پر نہیں نکلی، شامی میں کتاب القضاء میں یہ مسئلہ موجود ہے کہ اگر غیر مسلم ملک میں جہاں حکومت اقتدار غیر مسلموں کے پاس ہے اور مسلمان وہاں رہتے ہیں اگر غیر مسلم حج و قاضی حکومت کی طرف سے مسلمانوں کے لیے مقرر کیا جائے اور مسلمان اس سے راضی ہوں کہ ہمارے مسائل کے لیے جو قاضی و حج بنایا گیا ہم اس پر راضی ہیں اور وہ غیر مسلم ہے۔ تا تاریخانیہ کے حوالہ سے موجود ہے کہ پھر اس کا فیصلہ معتبر ہوگا، اس پر فتویٰ تو نہیں ہے، غیر مفتی بہ قول ہے، لیکن دیکھنا یہ ہے کہ ہم اس طرح کی چیزوں کو ذرا چھان پھانک کر کے کس طرح ہم اس کو آگے بڑھا سکتے ہیں، اگر ہم نے اس کو بالکل ہی بلاک کر دیا کہ نہیں کوئی صورت نہیں ہے جیسا کہ فتویٰ ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ امریکہ اتنا بڑا ملک ہے، برطانیہ ہے، یورپ کے اور ممالک ہیں، وہاں فتویٰ ہمارا ہو گیا، مسئلہ کا حل ہو گیا، اسی طرح لٹکار ہے، یا پھر یہ کہیے کہ ایسے تو طلاق دیدی ہے، مگر دونوں ساتھ رہنے پر مجبور ہے اس لیے کہ قانون کا ڈنڈا ان کے سر پر ہے، یا پھر یہ کہ اس نے کورٹ سے فیصلہ لے لیا اور اس کے بعد شوہر نے طلاق نہیں دی اور اس نے جا کر دوسری شادی کر لی تو فتویٰ کی رو سے تو حرام کاری ہو رہی ہے، اور یہ ایک آدھ مسئلہ نہیں ہے، ہزاروں ایسے مسائل ہیں، میں خوب جانتا ہوں کہ میں جس وقت گیا تھا اس وقت مسلمان اتنی بڑی تعداد میں نہیں تھے، اٹھائیس سال میں تو تین گنا آبادی بڑھ گئی ہے مسلمانوں کی، اس لیے مسائل بھی زیادہ سامنے آ رہے ہیں، تو ایک تو اس مسئلہ پر بھی ہمیں غور کرنا ہے۔

دوسرا مسئلہ جو اگرچہ اس نشست میں اس پر بحث نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہ زکوٰۃ کا مسئلہ ہے اور اسی طرح کرنسی کا مسئلہ ہے یہ ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں تو ان سے متعلق بھی ہم کو غور کرنا ہے، کیوں کہ اس وقت ہم سب لوگوں کے ذہنوں میں یہ بات ہے کہ اکنامی جو ہے کرنسی، اس کے پیچھے سونا ہے، جب کہ یہ بات ختم ہو چکی ہے بلکہ اب دوسری چیزیں ہیں اور اس میں اس بات کو بھی دیکھنا ہے کہ بعض حکومتیں بعض وقت زائد کرنسی چھاپ دیتی ہیں یوں کہیے کہ جتنی اکنامی کی نوعیت ہے اور جو ویلیو ہے وہاں، اس سے زیادہ چھاپ دیتے ہیں تب اس صورت میں کرنسی کی کیا نوعیت ہوگی، اس کی جو نشست ہے اس میں انشاء اللہ اس پر بحث ہوگی، اس وقت کی نشست میں تو طلاق کے مسئلہ پر بحث چل رہی ہے، مجھے عرض کرنا ہے کہ آدھی دنیا نہیں بلکہ آدھی دنیا سے زائد کے مسائل جو ہیں وہ بڑے الجھے ہوئے ہیں اور اگر ہم کسی طرح کسی دوسرے قول کو بھی لیتے ہیں، مجھے معلوم نہیں، میں نے اس حد تک تحقیق نہیں کی ہے میں نے اپنے لڑکوں سے بھی کہا تھا کہ بھائی کتابوں میں تلاش کرو اس مسئلہ کو، آپ سب حضرات جانتے ہیں کہ شوافع کے یہاں نکاح جو ہے اس پر غلبہ عقد کا ہے، معاملہ کا، حنفیہ کے یہاں اس میں تعبیری شان غالب ہے، شوافع کے یہاں جو ہے وہ معاملہ کی نوعیت زیادہ غالب ہے، اصول الشاسی میں موجود بھی ہے تصریح ہے، لیکن اس کے باوجود مسلمان حج کی قید کیوں ہے؟

مولانا یا سرندیم:

ابھی حضرت مولانا قاری عبداللہ سلیم صاحب نے اصول الشاشی کے حوالہ سے جو بات نقل کی ہے کہ حضرات شوافع کے نزدیک طلاق اور نکاح

کو معاملات کا درجہ دیا جاتا ہے جب کہ حضرات احناف کے نزدیک عبادت کا، تو بات یہ ذہن میں آتی ہے کہ نکاح اور طلاق پر اگر غور کیا جائے تو ان میں معاملاتی پہلو غالب ہے، عباداتی پہلو بھی اگرچہ پایا جاتا ہے لیکن غالب معاملاتی پہلو ہے، یہی وجہ ہے کہ نکاح اور طلاق میں نیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا جبکہ ہر عبادت میں نیت کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ نکاح اور طلاق معاملہ ہے تو اس میں کافر کی توکیل بھی جائز ہونی چاہئے، اگر مرد کی طرف سے توکیل جائز ہے جیسا کہ حضرت مفتی محمود صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے بات آئی کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر عورت کی طرف سے توکیل ہو اور قاضی تفریق کر دے، اسباب تفریق وہی ہوں جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے تو اب تفریق نافذ ہونی چاہئے، لیکن اگر اسباب تفریق وہ نہ ہوں محض یہ ہو کہ میرا اس کے ساتھ دل نہیں ملتا، اس لیے مجھے علیحدگی چاہیے تو اب وہ فیصلہ شرعاً نافذ العمل نہیں ہونا چاہئے۔

مولانا صاحب اختر قاسمی:

..... آواز نہیں آئی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق جو خیال ظاہر کیا گیا میری رائے ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نکاح اور طلاق کے متعلق عقد کا مکمل اعتبار نہیں کرتے صرف نکاح کے مسئلہ میں مہر کی حیثیت کے متعلق حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ عقد کے پہلو کو غالب مانتے ہیں ورنہ طلاق کے مسئلہ میں تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی احناف کی طرح مرد کو ہی مکمل اختیار ہے، عورت کے اختیار کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، اس لیے ہمارے کناڈا کے جو بزرگ نے فرمایا تھا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسا معاملہ ہے کہ جانبین کی رضامندی پر موقوف ہے، اس پر غور کرنا چاہئے، اس کے متعلق بات نہیں سمجھ میں آئی، میں سمجھتا ہوں کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا طلاق کے مسئلہ میں بھی احناف ہی کی طرح مسلک ہے، صرف مہر کے مسئلہ میں ان کا اختلاف ہے اس میں وہ معاملہ کے پہلو کو غالب مانتے ہیں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی:

مسئلہ زیر بحث کے سلسلہ میں، میں نے مولانا آزاد رحمۃ اللہ علیہ کے دو جوابات نقل کیے تھے جو بہت ہی اہم تھے اس مسئلہ میں، جن کا تذکرہ ملفوظات آزاد میں ہے جو ان کی آخری زندگی کی کتاب ہے، غالباً وہ جواب تاخیر سے پہنچا کہ نہ اس کا تذکرہ تلخیص میں آیا ہے اور نہ عرض مسئلہ میں آیا، اس لیے میں چاہتا ہوں کہ اس کی طرف توجہ ہو جائے۔ اس میں ایک مسئلہ ہے اس مسئلہ کی اہمیت اس لیے بھی ہو جاتی ہے کہ اس میں یہ کہا گیا تھا کہ وہاں کے علماء امداد الفتاویٰ کے حوالہ سے اس کی مخالفت کر رہے ہیں، میں اس کی دو تین لائنیں پڑھنا چاہتا ہوں، یہ مسئلہ بی بی لطیف النساء بیگم کا ہے کہ ان کا نکاح نابالغ کی حالت میں ان کے والد کی ولایت میں میاں معبود بخت کے ساتھ ہوا تھا، تقسیم ہند کے وقت میاں معبود بخت پاکستان چلے گئے اور بار بار یاد دہانی کے باوجود نہ اپنی زوجہ کو ہندوستان سے پاکستان لانے کو تیار ہوئے، نہ اس کو طلاق دینے کے لیے آمادہ ہوئے، مجبور ہو کر لڑکی کی طرف سے ہندوستان کی عدالت میں تفریق کا مقدمہ داخل کیا گیا، عدالت کے غیر مسلم حاکم نے پاکستان میں میاں معبود بخت کے خلاف نوٹس جاری کیا اور ان کی طرف سے اپیل نہ ہونے کی بنا پر نسخ نکاح اور تفریق زوجین کا فیصلہ دے دیا، لڑکی کے اطراف کے علماء کی طرف سے اس فیصلہ کی مخالفت ہوئی کہ نسخ نکاح اور تفریق زوجین کے لیے حکم کا مسلم ہونا شرط ہے، اس معاملہ میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ شریعت میں معتبر نہیں، اس کے لیے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کی امداد الفتاویٰ جلد دوم کی کتاب النکاح ص ۴۹ کا حوالہ دیا گیا ہے۔

اس استفسار کے جواب میں مولانا آزاد فرماتے ہیں:..... مولانا کے الفاظ ہیں: عدالت نے جو فیصلہ کیا ہے وہ شریعت کے مطابق کیا ہے وہ نافذ ہو گیا، لڑکی عدت کاٹ کر دوسرا نکاح کر سکتی ہے، دوسرا مسئلہ ہندوستان سے متعلق ہے، جذام کا مرض ہے، لڑکی تفریق چاہتی ہے اور وہ طلاق نہیں دے رہا ہے، اس مسئلہ میں اس نے کورٹ میں درخواست دی اور اس کورٹ نے تفریق کر دی، اس پر مولانا لکھتے ہیں کہ جو صورت آپ نے بیان کی ہے کہ ڈاکٹر کی تصدیق پر عدالت نے تفریق کا فیصلہ کیا ہے یہ ٹھیک ہے اور قابل عمل ہے، میں چاہتا ہوں کہ اس نظریہ سے حضرات فقہاء کوئی رائے قائم کریں۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

بھائی مولانا آزاد کی یہ رائے تھی جو مولانا نے فتاویٰ نقل کیے ہیں..... مولانا آزاد کی یہ رائے تھی کہ غیر مسلم نچ کا جو فیصلہ ہے طلاق کے بارے میں اسے مانا جائے گا، بہر حال اسے دیکھ لیا جائے کہ وہ چیز کہاں سے لی گئی، ان کی رائے ہے سن لیا آپ نے، دلیل تو کوئی نہیں دی۔



مولانا عثمان بستوی:

مجھے دو صورتوں کے متعلق ذکر کرنا ہے، ایک پہلی صورت، ایک دوسری صورت۔ پہلی صورت میں اس کی تعیین ہو جانا ضروری ہے کہ یہ تفویض ہے یا توکیل، اس لیے کہ ایسے ہی کہہ دینا کہ تفویض یا توکیل کسی میں داخل کر کے حکم لگا دیا جائے یہ بات صحیح نہیں ہے، سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ توکیل ہے، اس لیے کہ عدالت کو شوہر کی طرف سے اس بات کا علم ہو جاتا ہے کہ اس کی طرف سے رضا پالی گئی ہے فسخ کرنے کی، لہذا اس کی طرف سے عدالت نکاح فسخ کر دے اس معنی کر یہ توکیل ہے۔ لیکن اس معنی کر دیکھا جائے کہ عدالت اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ کرے گی یا صرف شوہر کے کہنے کی وجہ سے فیصلہ کرے گی۔ اگر اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ کرتی ہے تو یہ تفویض بنتی ہے نہ کہ توکیل۔

اب اس پر دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ تفویض بنے گی تو مجلس کے ساتھ خاص رہے گا اور سوال میں جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس میں اس تفویض کو عام نہیں کیا گیا، اس سے پتہ یہ چلتا ہے کہ یہ مجلس کے ساتھ خاص ہے لہذا اگر دوسری مجلس میں وہ فیصلہ کرتا تو فیصلہ نافذ نہیں ہوگا لیکن اگر سوال پر پوری طرح سے غور کیا جائے تو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ نہیں، جب شوہر اس کو کہتا ہے کہ سوچ کر کے اور اپنی صوابدید کے مطابق اگلی مجلسوں میں میرے حق میں فیصلہ طلاق کا کر دیا جائے، میری طرف سے فیصلہ کر دیا جائے، اس کا مطلب لازمی طور پر یہ نکلتا ہے کہ تم کو مطلق اختیار ہے کہ جب چاہو، جس طرح سے چاہو اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ طلاق کا کر دو، اس لیے مجلس کے ساتھ اختصاص ضروری نہیں ہوا، اس لیے کہ ثابت بالاعتضاء کا ثابت بالنص جیسے کہ اعتدی کے مسئلہ میں حضرات فقہاء فرماتے ہیں تو اسی طرح سے یہاں اس کو تفویض ہونا چاہئے۔ اور اگر اس کو توکیل مانا جائے تو دوسری خرابی یہ ہوگی کہ جیسے ہم نے کہا یہ بات آتی ہے کہ شوہر جب اس کو بلائیں گے، عدالت فیصلہ کر دے گی تو وہ کہہ دے گا کہ ہاں ہم نے طلاق دیدیا، مسئلہ صاف ہو جائے گا، لیکن کبھی کبھی یہ صورت پیدا ہونے لگی اگر توکیل ہے تو رجوع کا حق ہوتا ہے اس کو، اور تفویض ہے تو رجوع کا حق نہیں ہوتا ہے، توکیل اگر مانیں گے تو وہ کہہ سکتا ہے کہ ہم نے رجوع کر لیا۔ اور اگر تفویض مانیں گے تو وہ کہے گا کہ ہم نے رجوع کر لیا تو عورت یہ کہے گی کہ تمہارے رجوع کا کوئی اعتبار نہیں، اس لیے فیصلہ جو تم نے کیا ہے اسی کے مطابق اس پر عمل لازم ہوگا، اس لیے اس مسئلہ پر ضروری ہے یہ تعیین کرنا کہ یہ تفویض ہے یا توکیل، اس کے بغیر مسئلہ حل نہیں ہوگا، اس لیے کہ دونوں جہتوں کے احکام الگ الگ ہیں۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

آپ کی رائے کیا ہے تفویض ہے یا توکیل؟

مولانا عثمان بستوی:

میرنی سمجھ سے یہ تفویض ہے، اس لیے کہ عدالت اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ کرتی ہے نہ کہ شوہر کے تابع ہو کر۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

جو حج ہے اگر اس کو معلوم ہو کہ آپ اس کو توکیل اور اپنا مفوض سمجھتے ہیں تو وہ تو واقعی تو ہیں عدالت کا دعویٰ دائر کر سکتا ہے، یہاں مسئلہ صرف اتنا ہے کہ شرعی بنیاد پر کیا ایسی کوئی تکلیف ممکن ہے، جہاں اس طرح کی صورت حال ہے، دارالقضاء اور شرعی پنچائیتیں وہاں پر آپ کی قائم نہیں ہیں، وہاں اگر عدالت سے اس طرح کی طلاق ہو جاتی ہے تو جو تینوں صورتیں سوالنامہ میں ذکر ہے، ان میں کسی میں بھی کوئی توجیہ یا تصویر ایسی ممکن ہے جو شرعی لحاظ سے قابل اعتماد ہو سکے۔

مولانا عثمان بستوی:

دوسری صورت سے متعلق جو یہ بات آئی تھی کہ شوہر کی طرف سے دستخط لے لی جاتی ہے کہ عدالت جو فیصلہ کرے گی وہ تم کو منظور ہوگا، تو چوں کہ دونوں طرف سے اس کو اختیار حاصل ہو گیا ہے، اس لیے یہ حکیم کی صورت بنتی ہے، البتہ اگر شوہر کے اوپر زبردستی، کسی بھی طرح سے چاہے وہ اکراہی ہو یا غیر ملکی۔



مولانا عتیق احمد بستوی:

اس کے بارے میں آپ کی رائے کیا ہے یہ بتائیے۔

مولانا عثمان بستوی:

اس کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ یہ تحکیم کی صورت ہے۔

تیسری بات مجھے یہ کہنی ہے کہ اس مسئلہ میں جو یہ کہا جاتا ہے کہ حضرات شوافع یا کسی دوسرے دبستان فقہ سے لے کر کے اس کے متعلق فیصلہ کیا جائے تو اس سلسلہ میں الحیلۃ الناجزۃ کی پوری تصویر ہمارے سامنے ہونی چاہئے کہ دوسرے دبستان فقہ پر فیصلہ کرنے کے لیے ایک تو ان کے مسالک کے علماء سے رجوع کیا جائے، ہم اس سلسلہ میں اپنی طرف سے کوئی رائے قائم نہ کریں، یہ ہماری طرف سے زیادتی ہوگی۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

ہاں مسئلہ یہی ہے، اب تو ماشاء اللہ کتابیں ہر فقہ کی خوب موجود ہیں، مطالعہ کر سکتے ہیں آپ، اتفاق سے جو مفتی آئے ہوئے ہیں شافعی المسلك ہیں ان سے بھی رجوع کر سکتے ہیں آپ۔

مولانا عثمان بستوی:

الحیلۃ الناجزۃ میں مسئلہ صاف لکھا ہوا ہے کہ ایک مفتی سے رجوع نہیں کیا گیا تھا اس مسلك کے جتنے ماہرین تھے سب سے رجوع کیا گیا تھا۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

نہیں بات یہ ہے کہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے جو کارنامہ انجام دیا ہے، انہوں نے ایک ایسا قدم اٹھایا جس کی انتہائی ضرورت تھی، جو پہلے لوگوں نے نہیں اٹھایا تھا، ان کو ضرورت محسوس ہوئی، انہوں نے قدم اٹھایا، اب یہ ضروری نہیں کہ ہر مسئلہ میں مکمل وہی نہج ہو، بالکل وہی نہج ضروری ہو۔

مولانا عثمان بستوی: بالکل وہی نہج نہیں ہو لیکن ان کے ماہرین کو ضرور شامل کیا جائے۔

مولانا عتیق احمد بستوی: ہاں تحقیق ضرور کی جائے، تحقیقی ہوتی رہے گی۔

مولانا محمد رمضان علی:

جی! مطلب پہلے یہ ہے کہ جو فقہاء توکیل کی تعریف کرتے ہیں، وہ توکیل کی تعریف یہاں پر بالکل صادق آ رہی ہے کہ شوہر کی درخواست کو توکیل ہی مانا جائے، پھر دوسری بات یہ کہ کافر کو وکیل بنا پا جا سکتا ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں فتاویٰ ہندیہ اور دوسرے فقہاء نے صراحت کی ہے، علامہ کاسانی نے بھی صراحت کی ہے کہ مرتد کو وکیل بنا سکتے ہیں تو کافر کو بدرجہ اولیٰ۔

پھر تیسری صورت یہ ہے کہ کیا جیسے نکاح ہے طلاق ہے ان معاملات میں بھی شوہر وکیل بنا سکتا ہے یا نہیں، اس کی بھی فتاویٰ ہندیہ میں صراحت ہے: ”ویجوز التوکیل بالنکاح والطلاق والعتاق“ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر جو ہے طلاق کا بھی وکیل بنا سکتا ہے اور ایک بات یہ جو آئی تھی کہ وکیل کو معلوم بھی ہو کہ اس کو وکیل بنایا جا رہا ہے، اس کی فقہاء نے کہیں صراحت نہیں کی ہے۔ البتہ اس کی صراحت ضرور ہے کہ جب وکیل کو معزول کیا جائے تب اس کو یہ علم ہونا ضروری ہے کہ اس کو اس سے معزول کیا جا رہا ہے۔

مولانا عتیق احمد بستوی: وکیل کے لیے۔

مولانا محمد رمضان علی: نہیں علم ضروری نہیں ہے۔

مولانا عتیق احمد بستوی: ٹھیک ہے، اچھی بات ہے۔

## مفتی زاہد علی:

میں یہ بات عرض کرنا چاہ رہا ہوں کہ ہندوستان میں دستور ہند کی دفعہ ۲۵ کے تحت فنڈا منٹل..... بنیادی حق مانی جاتی ہے اس کے تحت سپریم کورٹ نے یہ وضاحت کی ہے کہ پرسنل لاء کا وہ حصہ جو لازمی ہے وہ تو گویا تسلیم کیا جائے گا لیکن جو غیر لازمی ہے، فروعی ہے، جس کا دوسروں کے حقوق سے بہت زیادہ تعلق ہے اس کو اس درجہ میں نہیں رکھا جائے گا، اس سلسلہ میں میرا خیال یہ ہے کہ جو تحریک اس زمانے میں شروع ہوئی تھی اور کاظمی صاحب نے یہ پیش کیا تھا کہ مسلم حج عدالتوں میں ہوں اور جناح صاحب نے اس کی مخالفت کی تھی، اس کو ہمارے فقہ اکیڈمی اور پرسنل لاء کی طرف سے دوبارہ پیش کیا جائے اور مسلم حج فسخ نکاح کے لیے اور اسی طرح خلع کے لیے لازمی قرار دینے کی کوشش کی جائے اور مجھے خاصی امید ہے کہ اس میں کامیابی حاصل ہوگی، اس سلسلہ میں صرف اتنا کہنا ہے مجھے کہ ہائی کورٹ اور سپریم کورٹ کے علاوہ ذیلی عدالتیں کوڈی فیکیشن نہ ہونے کی وجہ سے صرف مفتی کے فتویٰ کی بنیاد پر فیصلے کیا کرتی ہیں یہ سمجھ لینا بہت ضروری ہے کہ ذیلی عدالتوں کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہے، سپریم کورٹ اور ہائی کورٹ کے فیصلوں کے علاوہ اور ہمارے پاس صرف ریزولیشن کے لیے تین چیزیں موجود ہیں: شریعت اپلیکیشن ہے ۱۹۳۷ء کا ریزولیشن آف مسلم مینیجر ایکٹ جیسا آپ نے فرمایا تھا ۱۹۳۹ء کا اور اس کے علاوہ مسلم مطلقہ ایکٹ، لیکن اس کے علاوہ کوئی چیز کوڈی فیکیشن کی شکل میں نہیں ہے لہذا مفتی کا جو فتویٰ ہوتا ہے ہندوستانی دستور کے مطابق دفعہ ۲۵ کی وجہ سے ذیلی عدالتیں مفتی کے فتویٰ کو صرف نافذ کرتی ہیں، لہذا مفتی کفایت اللہ صاحب نے جو فتویٰ دیا ہے وہ نہایت اہم ہیں اس کو بہت اچھی طرح سے ہندوستانی مسائل میں جہاں دارالقضاء اور شرعی پنچائتیں قائم نہیں ہیں بہت اچھی طرح سے فیصلہ کیا جاسکتا ہے اور کرایا جاسکتا ہے اور باقی کوشش کی جائے دارالقضاء کے قیام کی۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

بہر حال حوصلہ ہے کہ قاضی بل پیش کیا جائے، اس کے لیے جدوجہد کی جائے، ہمارے بزرگوں نے یہ خواب دیکھا تھا اور کوششیں کی تھی اور ہم ماپوس نہیں ہیں ان شاء اللہ حالات سے، باقی میں علی گڑھ حاضر ہوا تھا کچھ اور مسائل آپ نے ذکر کیے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ مسلم پرسنل لاء بورڈ کے آئین سے وہ زیادہ پیش کرنے کی چیز ہے، ہم لوگ بیٹھ کر بات کر لیں گے، انشاء اللہ، اس وقت جو مسئلہ ہے زیر بحث، اس کے بارے میں ہم چاہتے ہیں کہ لوگوں کی رائے آئے۔

مفتی عبدالقیوم راجکوٹی:

غیر مسلم حج قاضی ہے یا حکم ہے یا وکیل ہے یہ تو بعد میں طے گا، میں نے مولانا سے ایک بات پیش کی کہ اس سلسلہ کے انجام کے اعتبار سے کچھ سوچا جائے، میں نے لکھا ہے کہ اسلامی فقہ میں بہت سے مسائل ایسے ہیں جو فی نفسہ ذائجا جواز کا حکم رکھتے ہیں، لیکن سد اللباب یا انجام میں فساد کے اعتبار سے ناجائز کا حکم ہے، اس پر آیت کریمہ "لا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدواً بغیر علمہ" دال ہے، گر بالفرض غیر مسلم حج کا فیصلہ طلاق یا فسخ نکاح میں جائز مانا جائے تو طلاق اور فسخ نکاح کی شرح میں اضافہ ہونے کا قوی اندیشہ ہے، حالانکہ شرعی رو سے بلا ضرورت شدیدہ شوہر کا طلاق دینا یا عورت کا بلا وجہ طلاق حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔ دوسری خرابی یہ ہوئی کہ مسلم پرسنل لاء بورڈ یا امارت شرعیہ ہمارا ڈیسہ و جھار کھنڈ نے متعدد جگہوں میں دارالقضاء قائم کر رکھا ہے اور دیندار لوگ ان دارالقضاء کی طرف اپنے مسائل میں رجوع کرتے ہیں۔ اگر غیر مسلم حج کا فیصلہ جائز قرار دیا جائے تو جاری شدہ دارالقضاء پر زبردست اثر پڑے گا، بلکہ ہو سکتا ہے کہ حکومت اپنے زور سے جاری شدہ دارالقضاء کو بند کرنے کا فیصلہ کرے کہ اب تو ہم فیصلہ کر رہے ہیں آپ کے دارالقضاء کی ضرورت نہیں، تیسری وجہ اگر غیر مسلم حج کا فیصلہ معتبر مانا گیا تو بہت ممکن ہے کہ حکومت ہند دیگر اسلامی امور میں دخل گیری کے بہانے تلاش کرنے لگے، جیسا کہ ماضی میں ہو چکا ہے، لہذا ان ہی بصیرت کے لیے یہ لمحہ فکریہ ہے کہ اس سلسلہ میں سوچ سمجھ کر غیر مسلم حج کی حیثیت متعین کریں۔

مولانا عبدالقادر عارفی (ایران):

ہمارے یہاں بھی ایک مسئلہ میں پریشانیاں ہیں، عرض کرنے کا مطلب تو یہ ہے کہ دوستوں کے یہاں اگر کوئی حوالہ ہو، اس سلسلہ میں کوئی

مشورہ ہو تو ہماری رہنمائی فرمائیں، آج کل ہمارے یہاں ایک مسئلہ چل رہا ہے، اس کو مختصراً ایک منٹ میں عرض کرتا ہوں، وہ یہ ہے کہ وہاں نکاح اور عقد کے بعد حکومت کی طرف سے، سرکاری سطح پر ایک قانون ہے کہ لوگ اس کو محضری کہتے ہیں، اس میں ایک کتابچہ ہوتا ہے پھر اس میں شوہر اور زوجین دونوں کے دستخط ہوتے ہیں تو اس میں ایک مصیبت میں ہم پھنسے ہوئے ہیں کہ اس میں اگر پورے کاپی میں دستخط ہو جائے تو جتنے بھی اختیار ہیں شوہر کے ہاتھ میں طلاق کے سلسلہ میں، نکاح کے سلسلہ میں، وہ سارے اختیارات عورت کے اختیار میں چلے جاتے ہیں، تو جس طرح پہلے شوہر تھا، زوجین میں بالکل تبدیلی آ جاتی ہے گویا کہ زوج، زوجہ بن جاتا ہے اور زوجہ زوج مثلاً اگر یہ ہوا تو آپ طلاق دے سکتے ہیں دلاوا سکتے ہیں، اگر یہ ہو گیا یہ ہو گیا پتہ نہیں کتنے وہاں مواد ہیں جس کو مادہ کے تحت کہتے ہیں، تو اب اس سلسلہ میں یہ مسئلہ وہاں چل رہا ہے کہ کچھ لوگ جو پڑھے لکھے ہیں وہ پڑھتے ہیں اور اس وقت سوچتے بھی نہیں کہ آئندہ کیا ہوں گے تو پڑھ کر وہ دستخط کر دیتے ہیں، سمجھتے بھی نہیں ہیں اور سب پر دستخط کر کے اس کے حوالہ کر دیتے ہیں۔ پھر کئی سالوں کے بعد کوئی جھگڑا، کوئی پریشانی ہو جاتی ہے تو اس سلسلہ میں وہ پھر درخواست دیتے ہیں محکمہ میں، اسی سلسلہ میں سرکاری سطح پر یا قضاة کے ماتحت محکمہ کی طرف سے طلاق دلائی جاتی ہے۔ اب اس سلسلہ میں وہاں ہمارے علماء میں یہ بات چل رہی ہے کہ اس طلاق کا اعتبار ہوگا کہ نہیں ایک تو یہ ہے کہ زوجہ پڑھ کر اس پر دستخط کرتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کچھ ایسے بھی لوگ ہیں جو پڑھے لکھے بھی نہیں ہیں وہ ایسے ہی دستخط کر کے اپنا وہ کاپی لینا چاہتے ہیں، ان کو ضرورت ہے اور کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو دستخط نہیں کرتے ہیں، ایک دو جگہ دستخط کر کے باقی چھوڑ دیتے ہیں، تو اس سلسلہ میں فقہی عبارتیں بھی بہت مختلف ہیں بزرگوں کی مختلف عبارتیں ہیں جو وہاں پریشانی کا سبب بن گئے ہیں۔ اس سلسلہ میں آنحضرات ہماری رہنمائی فرمائیں حوالہ کے سلسلہ میں، کوئی کتاب کا حوالہ دیدیں یا کوئی عبارت ہمیں دکھادیں تو بہت اچھا ہوگا۔

مولانا حسین فلاحی (قاضی دارالقضاء کوکن):

اصل میں جزیہ کے تعلق سے حضرات شوافع کے مسالک کی بات آئی تھی تو شوافع مسلک کے اعتبار سے صراحت کرنا مناسب ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں عقد اور عبادت کا دونوں پہلو ہے الایہ کہ عقد کا پہلو غالب مانا گیا ہے وہ بھی چند امور میں، جس کی صراحتیں شوافع کی جو کتب فقہیہ ہیں، ان میں موجود ہیں۔ دوسری جو بات آئی جس کی طرف شیخ ممدوح صاحب دامت برکاتہم نے بھی صراحت کی، اور شوافع کی جو مفتی بہ اور معتمد علیہ کتابیں ہیں ان میں صراحت آئی ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد شیخین یعنی امام نووی اور امام رافعی جس قول پر متفق ہوں اس پر فتویٰ دیا جائے، ان دونوں میں اختلاف ہو تو امام نووی کی بات مانی جائے، ان دونوں میں بھی اختلاف ہو، اس کے بعد بھی اگر کوئی ایسا مسئلہ ہو تو علامہ ابن حجر دمشقی اور علامہ شمس الدین رحمۃ اللہ علیہ کی بات معتبر مانی جاتی ہے تو شوافع کے تنقیح طبقہ ثانی کے جو فقہاء ہیں ان کی کتابوں میں یہ بات ملتی ہے کہ اگر کہیں نظام قضاء کے اعتبار سے کوئی چیز قائم نہ ہو تو ایسی صورت میں اگر عورت اپنے شوہر سے نان و نفقہ کے اعتبار سے عاجز ہے تو وہ جو ہے تین دن تک انتظار کرے اور اس کے بعد اپنا نکاح وہ بذات خود فسخ کر سکتی ہے، البتہ صاحب تریح..... علامہ بعلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں صراحت کی ہے کہ بہتر ہے کہ کم از کم تین علماء کے سامنے وہ اپنی بات رکھے، وہ علماء تحقیق کریں اور پھر وہ علماء اس عورت کو نکاح کے فسخ کی اجازت دیدیں اور اس سے فسخ کے کلمات خود کہلوائے۔ دوسری بات جو چل رہی ہے اس کے اعتبار سے یعنی وہ ممالک جہاں اقلیتیں موجود ہیں تو جیسے کہ بات آئی احتیاط کی بھی ضرورت ہے کہ ہم کوئی ایسا فیصلہ نہ کریں کہ حکومت کو مواد مل جائیں، لیکن اگر کوئی ضرورت ہے اور انتہائی ضرورت ہے تو ایسی صورت میں اگر وہاں شافعی عوام ہوں تو اس بات کی طرف بھی نشاندہی کی جاسکتی ہے کہ ضرورت کے تحت حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کے اعتبار سے جو تنقیح ثانی کے فقہاء نے ضرور کیا، یعنی باقاعدہ کتابوں کے اندر صراحت موجود ہے شوافع کی، کہ اگر کسی جگہ نظام قضا قائم نہ ہو، مسلمانوں کے عام مصالح معطل ہو رہے ہوں تو ایسی صورت میں حکومت اگر کسی غیر کو بھی قاضی متعین کر رہی ہے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا بغیر المسترشدین صفحہ ۳۳۵ میں بھی اس کا حوالہ موجود ہے، شوافع کی ایک مفتی بہ کتاب ہے "الغرر البہیة" اس کی جلد ۱۰ صفحہ ۱۶۲ پر بھی یہ عبارتیں موجود ہیں۔ اگرچہ شیخ الاسلام زکریا انصاری نے اس کی مخالفت کی، لیکن بعد کے جو فقہاء ہیں، جن کی بات شوافع کے یہاں فی الوقت معتبر ہے ان کے یہاں تو فتویٰ اسی بات پر دیا جاتا ہے، جزاکم اللہ۔



مولانا عتیق احمد بستوی:

جزاکم اللہ آپ نے اچھی عبارتیں سنائی ہیں میں چاہوں گا کہ اس مسئلہ پر جو فقہ شافعی کی اور تصریحات ہیں ان کو آپ جمع کریں، یہاں کی لائبریری الحمد للہ اچھی ہے، یہاں کی لائبریری میں فقہ شافعی کی کتابیں بھی آپ کو ضرور ملیں گی، تو ان مزید حوالوں کو آپ مکمل کریں انشاء اللہ۔ اور یہ جو مسئلہ ہے اس کا ذکر انھوں نے بھی کیا تھا جو ہمارے مہمان ہیں کہ فقہ شافعی میں اس کی گنجائش ہے کہ اگر نفقہ نہ ادا کرنے کا مسئلہ ہے، بعض اسیاب اس طرح کے ہیں اور شوہر حقوق کو نہیں ادا کرتا ہے تو گویا اس میں گنجائش اس طرح کی ہے تو ہمارے سامنے جو بھی اس طرح کی عبارتیں ہیں ہونی چاہئے۔ اب وقت کافی ہو چکا ہے، میں معذرت خواہ ہوں بہت سے حضرات سے جنھوں نے اپنا نام یہاں بھیجا ہے، میں درخواست ضرور کروں گا کہ آپ کے ذہن میں جو بات بھی ہے جو پیش کرنا چاہتے ہیں وہ آپ لکھ کر یہاں بھیج دیں تاکہ کمیٹی کے حوالہ وہ چیز ہو جائے، آخر میں قاری عبداللہ سلیم صاحب کچھ فرمانا چاہتے تھے میں ان سے درخواست کرتا ہوں کہ فرمادیں۔

مولانا قاری عبداللہ سلیم (شکاگو امریکہ):

بات یہ ہے کہ عدالت میں شوہر جا رہا ہے یا عورت جا رہی ہے، یہ مسئلہ تو کیل کا ہے یا تفویض کا ہے، دیکھنا یہ ہے کہ خود مذعی اس کے ذہن میں کیا ہے، حقیقت معاملہ کی اور واقعہ کی کیا صورت ہے، میں امریکہ میں ہوں میرے خیال سے اور یورپی ممالک میں وہاں صورت یہ ہے کہ کورٹ میں ہم اس لیے نہیں جاتے کہ ہم اس کو وکیل بنا رہے ہیں یا اس کو اپنا اختیار تفویض کر رہے ہیں بلکہ وہاں مسئلہ یہ ہے کہ نکاح اور نکاح سے بڑھ کر طلاق، ان ملکوں میں یہ حق نہ شوہر کا ہے نہ بیوی کا ہے بلکہ یہ حق صرف کورٹ کا ہے، یہ صورت حال ہے، اسی واسطے میں نے عرض کیا تھا کہ جو میرج لائسنس ہے اس میں تو گنجائش دی گئی ہے کہ یہ نکاح مذہبی ہو یا سول ہو، لیکن طلاق کے لیے نہیں تیار ہیں وہ کہ یہ حق کورٹ سے ہٹ کر دوسرے کو دیا جائے وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ وہ اس مسئلہ کو مذہبی اصل سے مانتے نہیں ہیں، ان کے ذہن میں یہ ہے کہ جو حقوق ہیں وہ متاثر نہ ہوں، ان کا تحفظ کس طرح سے ہو سکے؟

یہ کام عدالت کا ہے، اس لیے وہ یہ سمجھتے ہیں کہ طلاق جو ہے چونکہ اس میں حقوق متاثر ہونے والے ہیں لہذا کورٹ اس کا فیصلہ کرے گا، اب مثلاً میں عرض کرتا ہوں کہ ایک مرد جاتا ہے کورٹ میں اور جا کر یہ کہتا ہے کہ صاحب میں طلاق دینا چاہتا ہوں، آپ اس کا فیصلہ کر دیجئے عورت جو مذعی علیہا ہے، جب حج اس کو بلا کر پوچھتا ہے کہ بھائی تمہارا شوہر تم کو طلاق دینا چاہتا ہے تم کیا کہتی ہو؟ اگر عورت مثلاً یہ کہے کہ صاحب میرا تو کوئی والی، وارث نہیں میرا کوئی ٹھکانہ نہیں، مجھے کہیں سے مدد اور سپورٹ ملنے والی نہیں، میرے بچے بھی ہیں چھوٹے چھوٹے بچے ہیں، ان کی دیکھ رکھ کے لیے ہم دونوں کی ضرورت ہے اور شوہر کو کیا شکایت ہے، میں شکایتیں دور کرنے کے لیے تیار ہوں، میں اس شوہر کو چھوڑنا نہیں چاہتی، لہذا حج فیصلہ نہ کرے میرے نکاح اور شادی کے فسخ کا، تو حج جو ہے فسخ نہیں کرے گا، اب اگر یہ وکیل ہوتا شوہر کا مثلاً تو پھر اس کو فیصلہ کرنا تھا، اگر یہ تفویض کا مسئلہ ہوتا تو حج فیصلہ کر دیتا، مگر نہ یہ تو کیل ہے نہ تفویض، اس لیے اس مسئلہ پر ہمیں زیادہ بحث کرنے کے بجائے اس پر دیکھنا ہے کہ بھائی مسئلہ وہاں تو کیل یا تفویض کا نہیں ہے وہ تو یہ سمجھا جا رہا ہے کہ طلاق دینے کا حق عدالت کو ہے چاہے وہ شرعاً صحیح ہے یا غلط ہے چونکہ حق اسی کو ہے اس لیے میں اس کورٹ میں آیا ہوں تاکہ حج فیصلہ کر دے تفریق کا۔ مسئلہ یہ ہے۔ اس لیے اس میں غور ہونا چاہئے اور اسی طرح سے وہ معاملات جس میں قضاء قاضی کی مثلاً ضرورت نہیں ہے، سوال یہ ہے کہ ولایت عامہ جو قاضی کو حاصل ہے اور ایک طرف یہ بھی ہے کہ صاحب مسلمانوں کے اوپر ولایت عامہ غیر مسلموں کو حاصل نہیں ہوگی تو اس صورت میں کوئی بھی معاملہ ہو چاہے وہ مالیات سے متعلق ہو یا کسی اور چیز سے، اگر حج فیصلہ کرے تو وہ فیصلہ ماننا ہوگا ورنہ جیل جائے، تو پھر اس صورت میں ہم کو نئے مسئلہ میں یہ کہیں گے کہ یہاں تو قضاء قاضی جو ہے اس میں مسلمان ہونے کی شرط نہیں ہے یہاں تو شرط ہے۔ یہ سب چیزیں اچھی ہوئی ہیں، میرا خیال یہ ہے کہ اس میں تھوڑا ابن سب پہلوؤں پر نظر کرتے ہوئے غور کیا جانا چاہئے اور خاص طور پر ہمارے مولانا صاحب نے شافعی مسلک کی کتابوں کا حوالہ دیا وہ اس معاملہ میں، میں سمجھتا ہوں کہ بہت مدد و معاون ثابت ہوگی انشاء اللہ جزاکم اللہ خیراً۔

مفتی صباح الدین ملک:

ایک بات تو ابھی ہمارے..... کہ اس کی تین صورتیں بنتی ہیں: تحکیم ہے، تفویض ہے، تو کیل ہے، کیا ضروری ہے کہ ہم اس مسئلہ کو صرف تین ہی

مولانا عتیق احمد بستوی:

چوتھا فریم کیا ہے؟ وہ بتائیں۔

مفتی صباح الدین ملک:

چوتھی صورت، پانچویں صورت اور چھٹی صورت بھی نکالی جاسکتی ہے مجھے جو بات کہنی ہے وہ اصل میں یہ ہے کہ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے پانچ سوالات اٹھائے تھے، تین کا جواب تو انہوں نے دے دیا، پھر ان کا میلان اس طرف ہوا کہ توکیل مان لیا جائے..... ابھی جو آپ نے یہ مولانا آزاد رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے جو مثالیں پڑھی، اس میں بھی صورت حال یہ ہے کہ جو فیصلے جس سے اتفاق کیا ہے مولانا آزاد نے وہ وہ شکلیں ہیں جب کہ ایک غیر مسلم قاضی نے جو فیصلہ دیا ہے وہ شریعت کے مطابق ہے۔ یعنی اگر وہ مسلمان قاضی بھی ہوتا تو فیصلہ وہی ہوتا۔ تو میں یہ کہنا چاہ رہا ہوں کہ مولانا خالد سیف اللہ صاحب کے مطابق اگر وہ بات مان بھی لی جائے تو یہ شرط اس میں ماننا پڑے گا کہ توکیل مان کر بھی اور نکاح کو اس دائرہ میں شامل کر کے بھی یہ شرط لگانی پڑے گی کہ اگر غیر مسلم قاضی ہو اس کا فیصلہ شریعت کے مطابق ہو تب ہی وکالت بھی ختم ہو سکے گی اور نکاح کو بھی اس دائرہ میں رکھنا ہوگا۔ ایک دوسری بات یہ کہنی ہے کہ اصل میں ہم لوگ سب پر یہ بات واضح ہوگی، میں صرف یاد دہانی کرانا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ اس مسئلہ کا جو بھی حل نکالیں گے وہ حل آپ کا دائمی نہیں ہو سکتا ہے، کوئی حل ایسا نہیں ہو سکتا کہ جس پر آپ کو اطمینان ہو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ ایک بے اقتدار اور بے اختیار شریعت کا مسئلہ ہے، شریعت کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ ایک قانون ہوتا ہے۔ اور کوئی بھی قانون ہو اس پر گفتگو کی جاتی ہے تو قانون کے پیچھے قوت نافذ ہونی چاہئے۔ ہم لوگوں کا مسئلہ یہ ہے جو پوری دنیا میں عام ہے اس وقت، وہ یہ ہے کہ ہمارے پاس شریعت اور اللہ اس کے پیچھے سینکڑوں ہیں۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

مولانا صباح الدین صاحب بہت فکری موضوع شروع ہو گئے اب، وقت نہیں ہے چھوڑیے اس موضوع کو۔

مفتی صباح الدین ملک:

مسئلہ یہ ہے کہ جو مقابل میں دوسری تہذیب ہے وہ تو اپنے معیار کے مطابق جو سماجی یعنی حقوق نسواں.....

مولانا عتیق احمد بستوی:

بھائی میں بھی بول سکتا ہوں اس موضوع پر، یہ موضوع چھوڑیے۔

مفتی صباح الدین ملک:

تو پوری صورت حال بدلی ہوئی ہے صرف یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنی شریعت کو ایمانی، رضا کارانہ صورت سے اس کو ہم نافذ کریں جو ہم ہندوستان میں بھی کر رہے ہیں، شرعی پنچایت کے ذریعہ اور ایمانی قوت کے ذریعہ۔

مولانا عبداللہ کا پوروی:

معزز مفتیان کرام! اس وقت ہم کس طرف جا رہے ہیں، ہمیں سوچنا چاہئے کہ نصوص قطعہ میں کسی طرح کا تغیر، تبدل اور تشبیہ، اباحت پسندی کسی طرح روا نہیں ہے اس وقت غیر مسلم حج کا کوئی بھی فیصلہ، خاص کر طلاق کے بارے میں اس لیے صحیح نہیں ہے کہ وہ حقیقت میں قرآن و حدیث کے احکام کو بدل کر، اس طرف لے جا کر عورتوں کو آزادی دینا چاہتے ہیں، ایسی آزادی جو اسلام سے ہٹ کر ہو، آج اگر اس پر فیصلہ کیا تو میں افریقہ میں کئی سال جا چکا ہوں، یو، کے (U.K) کے حالات سے واقف ہوں ایسا دروازہ کھل جائے گا، ایسا دروازہ کھل جائے گا کہ ہماری سازی عورتیں، مائیں، بہنیں کورٹ کچہری کے مقدموں اور فیصلوں کے ذریعہ تفریق ہی تفریق کرتی رہیں گی، نسلیں خراب، برباد ہو جائیں گی، اسلام پر باقی رہنا دشوار ہو جائے گا اس



لیے کوئی ضروری نہیں ہے کہ ہم اس کے جواز کی کوئی شکل اختیار کریں، بلکہ ہم یہ سوچیں کہ ایسی فاسقہ فاجرہ عورت جو اسلامی احکام کو ماننے کے لیے تیار نہیں اور غیر مسلم حج کا سہارا لے کر قرآن و حدیث کے خلاف فیصلہ چاہتی ہو، کیا ہم اس کا تعاون کر سکتے ہیں، قرآن شریف میں صاف لفظوں میں انکار کر دیا "ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان" تو یہ درحقیقت اس کے جواز کی شکل سوچ کر، ہم ایک دروازہ کھول رہے ہیں اس بات کی طرف کہ ہمارے ایسے ممالک کے اندر رہنے والی فاسقہ فاجرہ عورتیں: آہستہ آہستہ اس کا رواج بڑھتا جائے اور تمام مسلمان پریشان ہو جائیں۔

آخری بات میں سنالوں، میرے سامنے میرے ساتھ پڑھے ہوئے ۲۵ / سال کی عمر کی عورت تھی اور وہ اپنے ۵۵ سال کے شوہر کو چھوڑ کر چلی گئی یو کے (U.K) میں، ایک جوان کے پاس، جس کے بیٹے اور بیٹیاں ساری جوان تھیں، کورٹ نے فیصلہ کر دیا تفریق کا ہمارے وہاں کے شرعی پنچایت نے مجبور کیا شوہر کو وہ طلاق دیدیں، تو ایسی چیزیں ہوتی رہیں گی اور تفریقیں بڑھتی رہیں گی اور یہ تو ایک کھیل بن جائے گا، اس لئے اس پر کوئی جواز کی شکل سوچنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کی ضرورت ہے کہ جو حقیقت میں گنہگار ہیں ان کو صحیح کرنے کی اور تدبیریں سوچنے چاہیے کہ ایسے غیر مسلم حج کے پاس جا کر اپنا فیصلہ لیں ان کے لیے وہاں کے مقامی مسلمانوں کو کیا کرنا چاہئے، ان سے قطع تعلق کرنا چاہئے جو بھی صورت ہو ان کو اختیار کرنا چاہئے اللہ ہمیں توفیق عطا فرمائے۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

بھائی یہ پورا ہاؤس بیٹھا ہے الحمد للہ فقہ اکیڈمی کے سمینار ہوتے رہتے ہیں، ہم مسائل پر غور کرتے ہیں، میں نہیں سمجھتا ہوں کہ یہ بات یہاں کہنے کی ضرورت ہے کہ نصوص قطعہ کے خلاف ہم نہ سوچیں، کون بیٹھا ہے نصوص قطعہ کے خلاف سوچنے کے لیے، یہ سارے علماء دین کے محافظ ہیں اور دین کے دائرہ میں، شرع کے دائرہ میں رہتے ہو بھائی مجتہد فیہ مسائل ہیں ان ہی کے بارے میں غور کر سکتے ہیں، اس لیے یہ بات تو بے موقع سی ہے مجھے معاف فرمائیں، لیکن ہاں یہ بات، بھائی مسائل جو ہیں عورتوں کے، جو مشکلات ان کی ہیں، عورتیں آپ کا نصف ہیں اور یہ سمجھنا کہ وہ تو بگڑ رہی ہیں، خراب ہو رہی ہیں انھیں جانے دو، اسے رہنے دو ان کو اور واقعات دونوں طرح کے ہوتے ہیں۔ یورپ میں جو آزادی نسواں کا نعرہ بلند ہوا اور قوانین بنے اور آج ہمارے ملک میں صورت حال وہی چل رہی ہے اس کی وجہ سے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بسا اوقات شوہر مظلوم ہو جاتا ہے اور اب تو انجمنیں ایسی قائم ہو گئی ہیں ان ملکوں میں مظلوم شوہروں کی جو اپنے حقوق کے لیے لڑ رہی ہیں۔ برطانیہ میں ہو یا امریکہ میں ہو باضابطہ تنظیمیں قائم ہو چکی ہیں، لیکن ظاہر بات ہے کہ ہم جذبات میں کوئی بات کہہ کر کے کہ یہ عورتیں ظلم کر رہی ہیں، فلاں کر رہی ہیں کہ بھائی جہاں صریح حرام کی بات ہے، صریح حرام کو کون حلال کرے گا، لیکن کوئی مسئلہ کا اگر حل ہے شرعی حدود میں رہتے ہوئے تو اسی پر غور کرنے کے لیے آپ حضرات یہاں پر جمع ہوئے ہیں اور اکیڈمی نے الحمد للہ ہمیشہ اس کا التزام کیا ہے کہ اکیڈمی کے یہاں جو مسائل بھی زیر غور آئے ہیں، باتیں ایسی آ سکتی ہیں کوئی قول شاذ بھی ذکر میں آ سکتا ہے۔

ایک بات آپ سے میں عرض کر دوں کہ بھائی جو مناقشے ہوتے ہیں گفتگو میں ہوتی ہیں بعض باتیں ایسی آ سکتی ہیں جو آپ کے نزدیک قول شاذ ہے، بھائی مولانا آزاد کی شخصیت کتنی بلند ہو لیکن فقہی معاملات میں، ان سب چیزوں کے بارے میں کس نظر سے ہم ان کو دیکھتے ہیں، کہاں تک کیا مقام ہے وہ الگ موضوع ہے انھوں نے اتنا کیا کہ ان کی رائے پیش کر دی آپ کے سامنے، یہ مطلب نہیں کہ انھوں نے رائے پیش کر دی تو اب گویا آپ سب اسی کو اختیار کر لیں گے، یہ تو بحث کر رہے ہیں آپ، کمیٹی آپ کی بیٹھی گی، تبادلہ خیال ہوگا اس کے بعد کوئی چیز طے ہوگی آپ کے درمیان، اگر کوئی چیز طے نہ ہو تو اس پر کچھ بھی نہیں کیا جائے گا، اب کسی بات کی گنجائش نہیں ہے، مزید میں درخواست کرتا ہوں صاحب صدر سے کہ اپنے صدارتی کلمات جو دعائیہ کلمات ہوں گے اس سے اجلاس کو ختم فرمائیں۔





علم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

سلسلہ  
جدید فقہی مباحث

مباحث فقہیہ

# اصول فقہ پر ایک تحقیقی بحث

- ✽ باب اول اصول فقہ
- ✽ باب دوم اوقاف و عبادات
- ✽ باب سوم عائلی زندگی کے شرعی قوانین
- ✽ باب چہارم اسلامی عدالتی نظام
- ✽ باب پنجم طبی مباحث
- ✽ باب ششم معاشی مسائل

تحقیقات اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

زیر سرپرستی

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی  
حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

دارالاشاعت

اردو بازار، ایم اے جناح روڈ، کراچی پاکستان



## بسم اللہ الرحمن الرحیم

### لفظ چند

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور فقہ اکیڈمی کے کارکنوں نے جس طرح بے حد محنت کے ساتھ ایک ایک پرزہ اکٹھا کر کے ایک پورے مکان کی تعمیر کر ڈالی، اس کے لئے وہ مبارکباد کے مستحق ہیں۔

ابھی میرے سامنے ان کی بھیجی ہوئی کتاب کا وہ مسودہ ہے، جس میں میری پرانی تحریروں: اصول فقہ سے متعلق، اوقاف و عبادات سے متعلق، عائلی زندگی کے شرعی قوانین، اسلام کے عدالتی نظام، طبی مباحث، معاشی مسائل اس طرح کے مقالات اور دیگر مباحث کو جمع کر دیا گیا ہے، جو انشاء اللہ مفید ہوگا، یہ مقالات و مباحث پرانے ہیں، بعض دفعہ کسی شخص کی فکر بھی بدلتی ہے، بس جیسا کچھ ہے وہ قارئین کے سامنے پیش ہے اس میں اگر کسی صاحب کو کوئی اشکال نظر آئے تو بلا تکلف اکیڈمی کو لکھیں، انشاء اللہ اس اشکال پر سنجیدگی سے غور کیا جائے گا۔

یہ چند سطر میں اپنی انتہائی شدید بیماری کی حالت میں میں نے لکھ دی ہیں، اور باقی کام ہم نے اپنے عزیزوں اور دوستوں کے ذمہ رکھ دیا ہے، مجھے اطمینان ہے کہ میرے غائبانے میں بھی یہ لوگ انشاء اللہ اس کام کو جاری رکھیں گے۔  
اللہ تعالیٰ ان سب لوگوں کو جزائے خیر دے جنہوں نے اس کار خیر میں حصہ لیا ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

مجاہد الاسلام قاسمی

۶ فروری ۲۰۰۲ء مطابق ۲۲ ذیقعدہ ۱۴۲۲ھ

مقیم، ذاکر باغ، نئی دہلی - ۱۱۰۰۲۵



## تعارف

متوسط قد و قامت، جسم کچم و شقیم، سانولا چہرہ اور اس پر معصومیت کا نکھار، داڑھی کے صرف چند بال، پیشانی کسی قدر چھوٹی، آنکھوں سے بلا کی ذہانت آشکار، سر کے بال باوجود سن رسیدہ ہونے کے سیاہ اور کسی قدر گھنے، لباس فقیرانہ، رہن سہن دورویشانہ، جسم بیماری میں گھلا ہوا، اور دل و دماغ امت کے درد میں حق گوئی میں شمشیر آبدار، اور دوستوں کے لئے حریر و دیباچ کی طرح نرم و بردبار، گفتگو میں شبنم کی ٹھنڈک اور قد و نبات کی مٹھاس، اور تقریر و خطاب میں دلوں کو رلانے اور آنکھوں کو نم کرنے والا سوز و گداز، ہر مجلس میں میر مجلس اور ہر محفل میں زیب محفل، سیاست کی رزم ہو یا شعر و سخن کی بزم، علم و تحقیق کی خشک بحث ہو یا تذکیر و موعظت کا موضوع، علماء ذی وقار کی انجمن ہو یا دانشوران کج خیال کا جگھٹا، ہر میکدہ میں اس طرح نظر آنے والے کہ گویا ساقی ہونہ کہ میکش، اور رہبر ہونہ کہ راہی، امت پر کہیں کوئی آفت آئے اور سینہ اس کی کسک سے معمور، پتھر دنیا میں کہیں کسی مسلمان پر پڑے چوٹ اس کی آپ کے سینہ پر محسوس، جو ہر شناس، اور صلاحیتوں کے قدردان، تعصب، تنگ نظری اور مسلکی گروہ بندی سے ماوراء، رزم حق و باطل میں شمشیر اور حلقہ یاراں میں ابریشم کی طرح نرم، ان شمائل و خصائل کو اپنے ذہن میں ترتیب دیں اور شخصیت، فکر و نظر اور کردار و عمل کی جو تصویر ذہن میں ابھرے اس پر لکھ دیں ”مجاہد الاسلام قاسمی“۔

ملت اسلامیہ ہند کے سب سے باوقار اور متفق علیہ پلیٹ فارم آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے صدر عالی قدر، آل انڈیا ملی کونسل کے بانی اور ذمہ دار اعلیٰ، اسلامک فقہ اکیڈمی کے بانی و موسس اور سکریٹری جنرل، مجمع الفقہ الاسلامی جدہ میں ہندوستان کے واحد رکن، رابطہ عالم اسلامی کے تحت قائم مجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ کے ممبر، امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ، جھارکھنڈ کے قاضی القضاة، الایمن ایجوکیشنل ٹرسٹ بنگلور کی جانب سے کمیونٹی لیڈر شپ ایوارڈ پانے والے، اور انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشنل اسٹڈیز نئی دہلی کی جانب سے شاہ ولی اللہ ایوارڈ کے حامل، ”فنی“ یعنی امریکن فیڈریشن آف مسلمس کی طرف سے سید ابوالحسن علی ندوی ایوارڈ یافتہ، ”میس“ یعنی مسلم ایجوکیشنل ایسوسی ایشن آف ساؤتھ انڈیا کی جانب سے بہترین اسلامی شخصیت ایوارڈ حاصل کرنے والے، احکام شریعت اسلامی کی تطبیق کے لئے قائم حکومت کویت کی اعلیٰ مشاورتی کمیٹی کی طرف سے فقہی ایوارڈ یافتہ، سعودی عرب، کویت، مصر، عرب امارات، جنوبی افریقہ، امریکہ، برطانیہ، ایران، پاکستان، بنگلہ دیش، بخارا، سمرقند و برونائی اور مختلف بیرونی ممالک کے دعوتی و علمی اسفار سے سرفراز، عہدے اور مناصب کی آپ سے زینت ہے، نہ کہ آپ کی عہدوں سے۔

پیدائش عیسوی سے ۱۹۳۶ء، وطن ہندوستان کی معروف مردم خیز اور علم و عمل سے عطر بیز سرزمین بہار کے ضلع دربھنگہ قصبہ جالہ، جو کہا جاتا ہے کہ خلیجوں کے عہد سے ہی اسلام کی آمد سے سرخرو ہوا، مسلم دور حکومت میں بھی عہدہ قضاء اس خاندان کی شناخت رہا ہے، اور اسی نسبت سے جس محلہ میں آپ کا مکان ہے، وہ قاضی محلہ کہلاتا ہے، والد ماجد حضرت مولانا عبدالاحد صاحب ”شیخ الہند“ کے ممتاز تلامذہ میں ہیں، دارالعلوم دیوبند سے امتیاز کے ساتھ کامیابی حاصل کی، بہار ہی میں مدتوں حدیث کی اعلیٰ کتابوں کا درس دیا، تدریس کے علاوہ تقریر و مناظرہ میں بھی اپنے عہد کے ممتاز لوگوں میں تھے، حضرت شیخ الہند اور شیخ الہند کے بعد حضرت مولانا محمد علی مونگیریؒ سے اصلاحی تعلق رہا، عرصہ تک امارت شرعیہ کے رکن رکین رہے، والد مرحوم کا رشتہ حضرت حاجی منور علی صاحب خلیفہ اجل حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ بانی مدرسہ امدادیہ سے تھا اور حضرت حاجی صاحب سے قرابت بھی تھی۔ والدہ مولوی محمد جمیل صاحب ساکن محلہ جالہ کی صاحبزادی تھیں، ان کی والدہ بی بی نجوم فاطمہ سید عبدالفتاح صاحب نستہ کی صاحبزادی تھیں، جو اپنے وقت کے معروف صاحب معرفت بزرگوں میں سے تھے۔

ابتدائی تعلیم گھر پر ہوئی عربی کی متوسطات کی تعلیم مدرسہ محمود العلوم دملہ، مدرسہ امدادیہ دربھنگہ اور دارالعلوم منونتا تھ بھجن میں حاصل کی، ۱۹۵۱-۱۹۵۵ء میں دارالعلوم دیوبند میں آپ کو استاذ الاساتذہ علامہ بلیاویؒ، حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ، حضرت مولانا فخر الحسنؒ مراد آبادی، حضرت مولانا محمد حسین بہاریؒ، حضرت مولانا اعجاز علی صاحبؒ اور دیگر اکابر علماء اور نادرہ روزگار اساتذہ سے استفادہ کا شرف حاصل ہوا، اور مراسلت نیز مضامین پر اصلاح کے ذریعہ گاہے گاہے سید القلم

حضرت مولانا مناظر احسن گیلانی نے بھی آپ نے استفادہ فرمایا۔

دیوبند سے فراغت کے بعد حضرت مولانا حسین احمد مدنی کے ایماء پر جامعہ رحمانی مونگیر تشریف لے گئے، ۱۹۵۵ء تا ۱۹۶۲ء جامعہ رحمانی مونگیر میں عربی کی ابتدائی کتابوں سے لے کر تہمتی کتابوں تک کا درس دیا، پھر چند سال کے وقفہ کے بعد ۱۹۶۹ء میں امیر شریعت حضرت مولانا منت اللہ رحمانی کی خواہش پر دوبارہ ایک سال تدریس کی خدمت انجام دی، اور ابوداؤد وغیرہ کے اسباق آپ کے ذمہ رہے، اہم بات یہ ہے کہ جس توجہ سے آپ نے اونچی کتابیں پڑھائیں اسی اہمک و التفات کے ساتھ ابتدائی کتابوں کے درس کا بھی اہتمام کیا، اسی لئے جن شاگردوں نے آپ سے ابتدائی کتابیں پڑھی ہیں ان پر بھی آپ کی تعلیم و تربیت کے نقوش اتنے گہرے ہیں جتنی اونچی کتابیں پڑھنے والوں پر۔

حضرت مولانا منت اللہ صاحب رحمانی کی جو ہر شناس نگاہ نے آپ کی خداداد صلاحیت کو بھانپ کر ایک ایسے وقت میں امارت شریعیہ کے شعبہ قضاء اور اس کا انتظام و انصرام آپ کے حوالہ کیا جب امارت شریعیہ کا سارا نظام عملاً مفلوج ہو گیا تھا، اور عرصہ سے دارالقضاء کسی ایسے صاحب نظر اور فقہ اسلامی کی روح کے شناسا قاضی سے خالی تھا جو اس جلیل القدر عہدہ کی اہمیت کو پورا کرتا، چنانچہ ۱۹۶۱ء مطابق شوال ۱۳۸۱ھ سے اب تک مسلسل آپ بہار واڑیسہ کے قاضی القضاة ہیں اور اب امارت شریعیہ بہار واڑیسہ کے نائب امیر شریعت کے ذمہ دارانہ عہدہ پر بھی فائز ہیں۔

آپ کی ملی و قومی خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہے، امارت شریعیہ میں آپ اس وقت آئے جب کام کرنے والوں کو بیٹھنے کے لئے باقاعدہ بوریا بھی میسر نہیں تھا اور امارت کا دائرہ اثر پٹنہ اور صوبہ کے کچھ مخصوص علاقوں تک محدود ہو کر رہ گیا تھا، بیت المال خالی تھا، دارالقضاء کا کام پھلواری شریف تک محدود ہو کر رہ گیا تھا، اور پورے صوبہ میں صرف ایک دو مقامات پر دارالقضاء قائم تھے، آپ کی کوششوں سے موجودہ امیر شریعت حضرت مولانا سید نظام الدین صاحب دامت برکاتہم تشریف لائے اور انتظام و انصرام کا شعبہ ان سے متعلق ہوا، قضاء کے نظام کی توسیع اور زیادہ سے زیادہ مقامات پر دارالقضاء کے قیام کے لئے آپ نے شبانہ روز جدوجہد کی، اس اہم اور نازک کام کے لئے افراد کار تیار کئے، امارت شریعیہ کا وفد لے کر گاؤں گاؤں پہنچے، قریہ قریہ کو امارت کی تنظیم سے منسلک کیا، مکاتب قائم کئے، لوگوں کے باہمی نزاعات کا تصفیہ کیا، اور مدتوں کی مقدمہ بازیاں چند ساعتوں کی کوشش سے ختم ہوئیں، دورہ کے ذریعہ شہر شہر گاؤں پہنچے، آپ کی اس جدوجہد کا یہ فائدہ ہوا کہ ہر عام و خاص کی امارت سے وابستگی بڑھی اور امارت کے تمام شعبوں کو استحکام حاصل ہوا، دارالقضاء میں مقدمات کی آمد بڑھی، دارالافتاء میں سوالات کی کثرت ہوئی بیت المال کو استحکام حاصل ہوا، مسلمانوں میں آپ اپنی تعلیم کے نظم کا مزاج پیدا ہوا، اور بہار واڑیسہ میں امارت کی آواز مسلمانوں کے مسائل کے لئے ایک ایسی نمائندہ آواز سمجھی گئی کہ حکومتیں بھی اسے اہمیت دینے پر مجبور ہوئیں، اور ارباب اقتدار کو بھی ان بوریہ نشینوں کی بارگاہ میں حاضری کے سوا چارہ نہ رہا۔

پھر بہار کے خون آشام ہندو مسلم فسادات نے مظلوم و ستم رسیدہ مسلمانوں کے مالی و اخلاقی، سیاسی اور قانونی مدد میں اتنا جرات مندانہ کردار ادا کیا کہ ہندوستان میں شاید ہی اس کی مثال مل سکے، بھاگلپور کے انسانیت سوز فساد، بلکہ پولیس ایکشن میں امارت اور اس کے ذمہ داروں نے جس طرح اپنی راحتوں کو تھک کر دن رات کام کیا، وہ ملت کے لئے خدمت کا ایک نمونہ ہے، ان تمام کاموں میں حضرت قاضی صاحب کی منصوبہ بندی اور اقدامی صلاحیت، خوش تدبیری اور مسلسل انتھک محنتوں اور عملی کاوشوں کا بڑا حصہ ہے۔

”خدمت خلق“ گو امارت شریعیہ کے مقاصد و اہداف میں داخل ہے، لیکن عام طور پر یہ کام مقامی ریلیف تک محدود تھا، آپ ہی کی تحریک پر مولانا سجاد ہاسپٹل کا پروگرام بنا، آپ نے اس کی منصوبہ بندی کی، اس کے لئے مناسب وسائل کا نظم کیا اور اپنے رفقاء کے تعاون سے اس کام کو عملی جامہ پہنایا، اس طرح امارت شریعیہ سے انسانی بنیادوں پر خدمت خلق کے کام کی ایک نئی روایت قائم ہوئی، اس وقت الحمد للہ بہار جیسی پسماندہ ریاست میں یہ ہسپتال غریب لوگوں کے لئے عصری اور طبی مدد کا ایک بہت بڑا وسیلہ ہے!

امیر شریعت خاس حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب کا عہد امارت کو مختصر رہا، لیکن خاموشی کے ساتھ ٹھوس اور تعمیری کام کے اعتبار سے یہ امارت کا یادگار عہد ہے، آپ ہی کے عہد میں امارت نے مسلمان نوجوانوں کے لئے ٹیکنیکل تعلیم کی طرف توجہ کی جس کی ابتداء پھلواری شریف میں مولانا منت اللہ رحمانی ٹیکنیکل انسٹی ٹیوٹ کے قیام سے ہوئی، جس نے سیکڑوں بے روزگار نوجوانوں کے لئے روزگار فراہم کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے، اب در بھنگہ، ساٹھی، کٹیہار اور واڑیسہ میں بھی



امارت نے اسی نوعیت کے انسٹی ٹیوٹ قائم کئے ہیں اور کئی جگہ پر اس کی کوشش ہو رہی ہے، ٹیکنیکل تعلیم کے اس پورے نظام کے اصل خالق اور منصوبہ ساز اور پھر اس کے لئے مطلوبہ مالی اور افراد وسائل کی فراہمی اصل میں حضرت قاضی صاحب ہی کی رہنمائی میں ہے، اور شاید ہی کوئی حقیقت پسند اور واقف احوال اس سے انکار کر سکے، فسادات کی ہلاکت خیزیوں اور سیلاب کی تباہ کاریوں کے موقع پر امارت شرعیہ نے جو پیش بہا خدمات انجام دی ہیں، اس کے علاوہ شمالی بہار میں کالا آزار کی بیماری سے نمٹنے کے لئے آپ کی تحریک اور کوششوں سے امارت شرعیہ کے زیر اہتمام جو میڈیکل کیمپ قائم ہوئے خدمت خلق کے نقطہ نظر سے وہ بھی ایک بہت بڑا کارنامہ ہے، جس سے بے شمار غریبوں اور مفلوک الحال لوگوں کو نفع پہنچا ہے۔

نظام قضاء کی توسیع امیر شریعت رابع کا خاص ہدف تھا اور واقعہ ہے کہ اس عہد میں صوبوں اور بیرون صوبہ قضاء کے نظام کو جو وسعت حاصل ہوئی وہ امارت کی تاریخ کا ایک روشن باب ہے، اس تحریک میں جہاں امیر شریعت رابع کی توجہات اور موجودہ امیر شریعت سادات کی انتظامی صلاحیتوں کا حصہ ہے، وہیں حضرت قاضی صاحب اس تحریک کے روح رواں، اس کا دماغ اور اس کی زبان بن کر رہے، امیر شریعت رابع نے امیر منتخب ہونے کے بعد خانقاہ رحمانی موئگیہ میں تربیت قضاء کا کیمپ قائم کیا، جس میں پوری ریاست سے مقتدر علماء اور ارباب افتاء نے شرکت کی، تربیت قضاء کا دوسرا کیمپ امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ میں منعقد ہوا، اس میں صوبہ بہار کے علاوہ مختلف صوبوں اور مکاتب فکر کے اہل علم نے شرکت کی، اس تربیتی کیمپ کی منصوبہ بندی اور علمی اعتبار سے مسائل قضاء کی تفہیم اور کار قضاء کی تربیت کا پورا کام آپ ہی کے ذریعہ انجام پایا، اور اس میں شبہ نہیں کہ اس تربیتی کیمپ نے گہرے اثرات ڈالے اور صوبہ بہار کے علاوہ مختلف شہروں میں دارالقضاء کا نظام عملی طور پر قائم ہو گیا۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح کے وقتی پروگرام کے ذریعہ مستقل طور پر افراد سازی کا کام انجام نہیں پاسکتا تھا، اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے آپ نے قضاء و افتاء کی تربیت کے لئے ایک مستقل ادارہ کی تشکیل ”المعهد العالمی لتدریب القضاء والافتاء“ کے نام سے امارت ہی کے زیر انتظام فرمائی جو نہایت ہی کامیابی کے ساتھ چل رہا ہے، اور اس وقت تربیت قضاء و افتاء کے لئے پورے ملک کا مرجع بنا ہوا ہے، اس کے علاوہ مسلمانوں کے تحفظ ان کی قانونی رد و دعوت و اصلاح، تحفظ شریعت اور کتنی ہی قومی اور اصلاحی خدمت ہے جسے آپ نے امارت شرعیہ کے پلیٹ فارم سے انجام دیا ہے۔

قانون شریعت کا جو فہم اور عقلی اور منطقی طور پر اسلام کے قانون معاشرت کو سمجھانے کا جو خدا داد ملکہ آپ کو حاصل ہے حقیقت یہ ہے کہ آپ کے معاصرین میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی، اس لئے مسلم پرسنل لا بورڈ کی تحریک میں آپ شروع سے سرگرم رول ادا کرتے رہے ہیں، متنبی بل کا قضیہ ۱۹۷۲ء میں کھڑا ہوا اور امیر شریعت مولانا سید منت اللہ رحمانی کی تحریک پر حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نے مسلم پرسنل لا کے موضوع پر دارالعلوم میں قائمین امت اور علماء و اہل دانش کا پہلا اجلاس طلب کیا تو اس کی تیاری کے لئے بزرگوں کی نظر انتخاب آپ ہی پر پڑی اور آپ نے تقریباً ایک ماہ دارالعلوم میں قیام کر کے مسلم پرسنل لا کے تمام پہلوؤں پر بحث کا خاکہ مرتب کیا اور ان نکات کو متعین کیا جو مسلم پرسنل لا کے مخالفین کا خاص ہدف ہیں، یہیں سے مسلم پرسنل لا کنونشن ممبئی کی تیاری کا آغاز ہوا جس کی مجلس داعیان کے ایک رکن آپ بھی تھے۔

ممبئی میں مسلم پرسنل لا کے مسئلہ پر جو عظیم الشان کنونشن منعقد ہوا، وہ امت کی اجتماعیت کی ایک ایسی مثال تھی کہ خلافت تحریک کے بعد اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، اس کنونشن کی تیاری اور اس کے لئے قضاء کی ہمواری میں آپ نے نمایاں خدمات انجام دیں، پھر بورڈ کی تشکیل کے بعد شروع ہی سے آپ اس کے رکن تاسیسی اور مجلس عاملہ کے رکن رکین رہے، حضرت مولانا رحمانی بورڈ کے جنرل سکریٹری منتخب ہوئے اور آپ نے ان کا دست و بازو بن کر کام کیا، اور ہمیشہ اس تحریک کے سب سے مؤثر وکیل اور ترجمان رہے، شاہ بانو کیس کے نتیجہ میں جو تحریک اٹھی اس میں آپ نے پورے ملک کا دورہ کیا، مولانا رحمانی کے بعد عام رجحان یہی تھا کہ جنرل سکریٹری کے عہدہ کے لئے آپ کی شخصیت ہی سب سے موزوں ترین شخصیت ہے، بابر کی شہادت کے واقعہ کے بعد مسلمانوں کے مجروح دلوں پر مرہم رکھنے اور ان کی پست ہوتی ہوئی ہمتوں کو اونچا اٹھانے میں آپ نے اہم کردار ادا کیا۔

بورڈ کے دوسرے صدر مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی وفات کے بعد آپ کی سنگین اور مسلسل علالت کے باوجود ساری امت اسلامیہ ہند کی نگاہ آپ پر مرکوز تھی اور اس طرح اتفاق رائے سے آپ بورڈ کے تیسرے صدر منتخب ہوئے، بورڈ کی صدارت کے عہدہ پر فائز ہونے کے بعد آپ نے بورڈ کے کردار کو فعال بنانے پر خصوصی توجہ دی ہے، اس کے مرکزی دفتر کو عصری سہولتوں سے آراستہ کیا ہے، مسلم پرسنل لا سے متعلق فقہی و قانونی کتابوں پر مشتمل



لاہیرہ کی بھی قائم کی گئی ہے۔

صدر بورڈ منتخب ہونے کے بعد اجلاس بنگلور میں آپ نے جو خطبہ صدارت دیا، وہ بورڈ کی تاریخ میں سنہری حروف میں لکھے جانے کے لائق ہے، اس میں آپ نے سنگھ پر یوار کے نمائندوں کو خصوصاً اور عام برادران وطن کو عموماً کھلے اور بے غبار لفظوں میں اسلام کی آفاقی سچائی کو قبول کرنے اور خدا کی آواز پر لبیک کہنے کی دعوت دی، اردو اور انگریزی اخبارات، نیز الیکٹرانک میڈیا نے نہایت نمایاں طریقہ پر حق و راستی کی اس للکار کو پوری اہمیت کے ساتھ لوگوں تک پہنچایا۔

ہندوستان میں مختلف جماعتیں اور تنظیمیں کام کر رہی ہیں، ان میں بعض جماعتیں تو سیاسی ہیں، بد قسمتی سے ملی مفادات کے مقابلہ سیاسی اور گروہی مفادات کی فکر نے ان میں ایسے فاصلے پیدا کر دیئے ہیں جیسے دریا کے دو کنارے، کہ دونوں کے ہاتھوں میں قوم و ملت کی سر بلندی کا جھنڈا ہے، لیکن ان میں وسیع تر مفادات کے لئے ایک دوسرے کے ساتھ مل بیٹھنے اور شانہ بشانہ ہو کر آگے بڑھنے کی صلاحیت نہیں، قومی اور ملی مسائل کی ترجمانی کرنے والی کچھ غیر سیاسی مذہبی تنظیمیں بھی ہیں، لیکن یہ مخصوص مذہبی پس منظر اور نقطہ نظر کی حامل ہیں، اس لئے وہ مسلمانوں کے ایک مخصوص گروہ کی نمائندگی کرتی ہیں، دوسرے حلقہ کے لوگوں کو ان سے تعلق نہیں، بلکہ ایک دوسرے کی تفسیق اور بعض اوقات تکفیر پر کمر بستہ رہتے ہیں، امت کا ایک بہت بڑا طبقہ ایسا بھی ہے جس کو کسی تنظیم یا تحریک سے تعلق نہیں، یہ سیدھے سادھے مخلص اور گروہی تنگ نظریوں سے بلند عام مسلمان ہیں۔

آپ کی نمایاں تعمیری اور تنظیمی خدمات:

مسلم پرسنل لا بورڈ نے تحفظ شریعت کی مہم کی حد تک ان گروہوں کو جوڑا ہے، لیکن امت کے دوسرے سیاسی، تعلیمی، ثقافتی اور معاشی مسائل کو اس نے اپنی کوششوں کا ہدف نہیں بنایا ہے، تاکہ ان مسائل میں فکر و نظر کا اختلاف بورڈ کی وحدت کو متاثر نہ کرے، اسی پس منظر میں ۱۹۶۵ء میں مجلس مشاورت کی تشکیل عمل میں آئی تھی، لیکن افسوس کہ مشاورت کی بعض دستوری خامیوں، تنظیمی کمزوریوں اور بدترجیح مخلص اور فعال قائدین سے محرومی، نیز بعض اہم جماعتوں کی اس وفاق سے علاحدگی کے سبب مجلس مشاورت ایک کاغذی تحریک بن کر رہ گئی اور قوم و ملت کے مسائل کی ترجمانی میں عملاً اس کا کوئی کردار باقی نہیں رہا۔

اس خلا کو محسوس کرتے ہوئے آپ نے آل انڈیا ملی کونسل کی ۱۹۹۲ء میں تشکیل فرمائی، جس میں ملک گیر سطح پر مختلف صلاحیتوں کو جمع کیا گیا، اور ایک جامع پروگرام کے ساتھ امت کی ہمہ جہت ترقی کو ہدف بنایا گیا، وحدت کلمہ کی بنیاد پر امت کو جوڑنا، جہاں پہلے سے کوئی اچھا کام ہو رہا ہو اس کو تقویت پہنچانا، جہاں نہیں ہو رہا ہو وہاں براہ راست یا بالواسطہ کام کرنا اور ایک ہی طرح کی کوششیں مختلف سمتوں سے ہو رہی ہوں تو ان کو باہم مربوط کرنے کی کوشش کرنا کونسل کا بنیادی مقصد ہے، واقعہ یہ ہے کہ ملی کونسل کے پلیٹ فارم نے نفرت کے بجائے وحدت، تصادم کے بجائے تعاون اور امت کی مختلف ضروریات کے لحاظ سے مختلف صلاحیتوں کو ابھارنے اور باصلاحیت نوجوانوں کی ایک تازہ دم ٹیم تیار کرنے کا ایسا کام کیا ہے، جس کے دور رس اثرات محسوس کئے جا رہے ہیں، ناڈا قانون کی تیئس، انتخابی سیاست میں مسلمانوں کا ووٹ متحد کرنے اور مردم شماری کے موقع پر مسلمانوں کو متوجہ کرنے، نیز دینی اور عصری تعلیم میں ان کو آگے بڑھانے اور کسی بھی سیاسی اور مذہبی مسئلہ پر حکومت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بات کرنے کا جو کام کونسل نے کیا ہے، وہ ہندوستان کی ملی تاریخ کا ایک روشن باب ہے، اسی سلسلہ کی ایک ملک گیر کوشش کاروان آزادی اور کاروان اتحاد کی صورت میں ہو چکی ہے۔

کون نہیں جانتا کہ ان تمام کوششوں کے پیچھے جو دل تڑپتا اور جو دماغ سوچتا رہا ہے، اور جس کی سخن دل نواز نے سوئے ہوئے کو بیدار اور نہ چلنے والوں کو چلنے پر مجبور کیا ہے وہ آپ ہی کی شخصیت ہے، اور یہ آپ ہی کی کوشش ہے جس نے مختلف مسلک و مشرب، مزاج و مذاق اور فکر و ذہن کے لوگوں کو دوش بدوش کھڑا کر رکھا ہے، گو آپ کی علالت اور بہت سے علاقوں میں مقرر ذمہ داران کے تساہل کی وجہ سے کونسل کی سرگرمیوں میں اب وہ جوش و خروش نظر نہیں آتا جو ابتدائے قیام کے زمانہ میں تھا، لیکن کونسل کی اہمیت اور ضرورت آج بھی ہے، بہر حال ملی کونسل کے پلیٹ فارم سے جو کچھ بھی کام ہوا ہے، وہ آپ کی ملی خدمات کا ایک زریں باب ہے۔

افراد سازی اور مردم گری آپ کا خاص مزاج ہے، اور امارت شریعیہ بہار واڑیہ میں شروع ہی سے اس کو آپ نے خصوصی اہمیت دی ہے، چنانچہ انفرادی طور پر کتنے ہی قضاة ہیں جو آپ سے تربیت پا کر ملک کے مختلف علاقوں میں قضا کا کام انجام دے رہے ہیں، ماضی قریب میں آپ نے دو ایسے اداروں کی تشکیل کی

ہے جس نے دینی مدارس کے فضلاء اور نوجوان علماء کی تربیت میں ایک انقلابی کردار ادا کیا ہے، ان میں ایک تو اسلامک فنڈ اکیڈمی کا قیام ہے جس میں اس وقت ملک بھر کے ذہین اور باصلاحیت اصحاب علم شریک ہیں، اکیڈمی کے ذریعہ دو درجن سے زیادہ نئے اور اہم مسائل پر سمینار ہو چکے ہیں اور ان سمیناروں نے کیسی کیسی صلاحیتوں کو ابھارا اور گننام اصحاب کو متعارف کرایا ہے، اور ایک نیا علمی جوش اور ولولہ عطا کیا ہے، اس کی شہادت کے لئے اکیڈمی کے فقہی مجلات کافی ہیں۔

دوسرے امارت شرعیہ کے تحت ”المعهد العالی للتدریب فی القضاء والافتاء“ کا قیام ہے، جس کے تحت قضاء اور افتاء کی تربیت کا ایک مستقل اور معیاری انتظام ہو گیا ہے، اور اس وقت ملک کے کونہ کونہ اور دوسرے ملک سے اصحاب علم و فضل یہاں آ کر کسب فیض کر رہے ہیں، یہ دونوں ادارے جو اصل میں آپ ہی کی فکر کا عکس جمیل ہیں، گوان کی عمر زیادہ نہیں، لیکن کم مدت میں ان اداروں کے ذریعہ افراد سازی کا قابل قدر کام انجام پایا ہے، اور امید ہے کہ مستقبل میں ان کے بہت ہی دور رس اور گہرے اثرات مرتب ہوں گے۔

اس کے علاوہ دینی تعلیم کا فروغ اور اس کے معیار کو بہتر بنانے کی سعی و کوشش آپ کی زندگی کا خاص مشن رہا ہے، بہار واڑیہ میں درجنوں مدارس ہیں جو آپ کی سرپرستی میں کام کر رہے ہیں، اور بعض قدیم اور بڑے مدارس تو وہ ہیں جو تمام بنیادی امور میں آپ ہی کے مشورہ سے قدم اٹھاتے ہیں، بہار کے وہ مدارس جو سرکار سے ملحق نہیں ہیں ان کے معیار تعلیم کو اونچا اٹھانے اور نصاب و نظام میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی غرض سے حضرت مولانا منت اللہ رحمانی کے زیر سرکردگی آزاد دینی مدارس بورڈ کا قیام عمل میں آیا تھا، اس وقت آپ جامعہ رحمانی میں مدرس تھے آپ نے اس بورڈ کے قیام اور پھر اس کے انتظام و انصرام میں سرگرم رول ادا کیا تھا، مگر افسوس کہ مدارس کی باہمی آویزش کی وجہ سے یہ وفاق زیادہ دنوں تک متحرک نہ رہ سکا، پھر آپ ہی کی تحریک پر امارت شرعیہ بہار واڑیہ..... تقریباً ڈیڑھ سو مدارس کے نمائندے شریک ہوئے پورے ملک سے مختلف مکتب فکر کے مدارس اور دینی تعلیم کے ماہرین اکٹھا ہوئے اور دینی مدارس کے نصاب و نظام کے سلسلے میں بڑی مفید تجاویز منظور ہوئیں، نیز ”مدارس اسلامیہ کونسل“ کا قیام عمل میں آیا، آپ ہی اس اجلاس کے محرک بھی تھے اور مجلس استقبالیہ کے صدر اور کردار دھرتا بھی، لیکن بد قسمتی سے یہ کونسل محض ایک کاغذی ادارہ بن کر رہ گئی اور عملی طور پر اس نے کوئی کام نہیں کیا۔

امیر شریعت خاس حضرت مولانا عبدالرحمن کے عہد میں امارت شرعیہ کے زیر اہتمام پھر بہار کے دینی مدارس کا ایک اہم اجتماع منعقد ہوا، اس اجتماع میں ”وفاق المدارس اسلامیہ بہار“ کی تشکیل عمل میں آئی، موجودہ امیر شریعت اس وفاق کے سرپرست اور آپ اس کے صدر اور روح رواں ہیں، یہ اجلاس اور وفاق اصل میں آپ ہی کی توجہ اور تحریک کا نتیجہ ہے جس میں بہار کے دو سو سے زیادہ آزاد دینی مدارس شریک ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ اس وفاق نے بہار کے مدارس کے گرتے ہوئے تعلیمی معیار کو اونچا اٹھایا ہے اور پورے ملک میں اس کو ایک قابل تقلید وفاق تصور کیا جا رہا ہے۔

آپ نے نکل ہند سطح پر بھی مدارس کے نظام تعلیم و تربیت کی اصلاح و ترقی اور حکومت کے ناپاک عزائم سے مدارس کی حفاظت کے لئے دینی مدارس کا وفاق قائم کرنے کی کوشش فرمائی، اور اس سلسلہ میں آل انڈیا ملی کونسل کے تحت دہلی میں ایک نمائندہ اجتماع منعقد ہوا، لیکن افسوس کہ بعض حلقوں نے تعاون کے بجائے تصادم اور مخالفت کی راہ اختیار کی اور اس طرح ایک اہم کام جو ہونا چاہئے اور جس سے معیار تعلیم کو اونچا اٹھانے میں بڑی مدد ملتی، تشنہ تکمیل رہا۔

اب خود امارت شرعیہ بہار واڑیہ کے تحت ”دارالعلوم امارت شرعیہ“ کا قیام عمل میں آچکا ہے، جس میں حضرت امیر شریعت کی، اور آپ کی اور امارت کے نوجوان و تازہ دم ذمہ داروں کی فکر اور سعی بلیغ کا بڑا حصہ ہے، اور اس وقت جبکہ بہار میں کسی مرکزی دینی جامعہ کی کمی محسوس کی جا رہی ہے، امید ہے کہ یہ دارالعلوم اس خلا کو پر کرے گا اور بتدریج کم و کیف کے اعتبار سے عروج کمال کو پہنچے گا۔

ایک بہت ہی اہم مسئلہ دیہات اور قریہ جات میں مسلمان بچوں اور بچیوں کے لئے بنیادی دینی تعلیم کے انتظام کا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس مقصد کے لئے مکاتب کا قیام اس وقت بڑی دینی جامعات کے قیام سے بھی زیادہ ضروری ہے اور اس کے بغیر آئندہ نسل کے ایمان کی حفاظت اور ان کی اسلامی شناخت کا برقرار رکھنا دشوار ہو جائے گا، اس جانب قاضی صاحب کی خاص توجہ ہے اور اس پیغام کو آپ نے امارت شرعیہ کے پلیٹ فارم سے دیہات دیہات پہنچایا ہے، ابھی چند سال پہلے آپ نے امارت کے زیر اہتمام بہار واڑیہ میں دو سو سے زیادہ مکاتب قائم کئے ہیں، یہ امارت کی بھی اور آپ کی بھی خدمات کا ایک اہم حصہ ہے۔

غرض کہ پورے ملک میں عموماً اور بہار میں خصوصاً دینی تعلیم کے فروغ، مدارس کے استحکام اور نظام تعلیم کی اصلاح و ترقی میں آپ کی کوششوں کا خاص



ہدف رہا ہے اور اس سے دور رس فوائد حاصل ہونے کی توقع ہے۔

جہاں آپ نے دینی تعلیم کے فروغ میں کوششیں کی ہیں، وہیں مسلمانوں کے لئے ماڈرن ایجوکیشن پر بھی آپ نے پوری توجہ رکھی ہے، آپ نے اپنے قصبہ جالہ ضلع در بھنگہ (بہار) میں ایک بہت وسیع ایجوکیشنل کیمپس قائم کیا ہے جس میں پرائمری اسکول سے لے کر ڈگری کالج اور ٹیچر ٹریننگ کالج تک ہر سطح کی تعلیم کا نظم کیا گیا تھا، افسوس کہ رفقاء کار کی نااہلی اور بے توجہی کی وجہ سے یہ درس گاہیں پنپ نہ سکیں، البتہ فی الحال اس کیمپس میں ایک اقامتی انگلش میڈیم ہائی اسکول موجود ہے جو نہایت ہی کامیابی کے ساتھ چل رہا ہے، اور ان درس گاہوں کے قیام نے علاقے میں ایک نئی تعلیمی بیداری اور رجحان پیدا کیا ہے۔

ادھر دس پندرہ سالوں میں امارت شرعیہ کے تحت اس کے مرکزی احاطہ میں، نیز پورنیہ، در بھنگہ اور ساٹھی وغیرہ میں مختلف ٹیکنیکل ادارے قائم ہوئے ہیں جس کی وجہ سے بے روزگار نوجوانوں کو روزگار کے مواقع حاصل کرنے میں بڑی آسانی بہم پہنچی ہے، ان اداروں کے قیام اور اس کے لئے وسائل کی فراہمی میں حضرت قاضی صاحب کا بنیادی رول ہے، ملک کے بعض دوسرے علاقہ میں بھی کونسل کے تحت ماڈرن اور ٹیکنیکل ایجوکیشن کے اداروں کے قیام کے لئے آپ پوری قوت کے ساتھ کوشاں ہیں اور جو لوگ پہلے سے اس کام کو کر رہے ہیں ان کی تقویت اور حوصلہ افزائی آپ نے ہمیشہ کی ہے۔

تعلیم کے مسئلہ کو آپ نے ہمیشہ انسانی نقطہ نظر سے دیکھا ہے، اور برادران وطن کو قریب کرنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ جدید تعلیم کے ان اداروں سے جہاں مسلمان بچے استفادہ کر رہے ہیں، وہیں غیر مسلم بچوں کو بھی ان سے استفادہ کے مواقع حاصل ہیں، گویا دینی اور عصری اور مسلمانوں اور غیر مسلم بھائیوں سمہوں کے لئے آپ نے علم کی شمع جلائی ہے اور ان کو نور تعلیم سے آشنا کیا ہے۔

خطابت:

حضرت قاضی صاحب کو تقریر و خطاب کا خاص ملکہ ہے، بے ساختہ، تصنع سے پاک دلوں میں اتر جانے اور کانوں میں رس گھولنے والی آواز، موقع محل اور مخاطب کے اعتبار سے الفاظ کا انتخاب، آورد کے بجائے آمد، قصہ کہانی سے بچتے ہوئے کتاب و سنت کے ٹھوس دلائل اور صحابہ کے واقعات، نیز اپنے عہد کے حالات پر ان کی تطبیق، یہ آپ کی تقریروں کے نمایاں پہلو ہیں، اگر اس عہد کے دو تین سب سے موثر خطباء کے نام لکھے جائیں تو شاید ان میں سرفہرست آپ ہی کا نام ہوگا۔

آپ کے خطاب کا امتیازی پہلو یہ ہے کہ جو کچھ کہتے ہیں وہ حالات کی رعایت کے ساتھ، علماء ہوں تو علمی اور فنی گفتگو، جدید تعلیم یافتہ لوگ ہوں تو ان کی زبان و اصطلاحات میں، عوام ہوں تو ان کے فہم کے مطابق موضوع بھی عوامی اور زبان بھی آسان سے آسان تر، جوش کی جگہ جوش اور ہوش کی جگہ ہوش، کہیں شعلہ اور کہیں شبنم، لیکن ہر بات جذبہ دروں کی شمولیت کی وجہ سے ”از دل ریز در دل خیزد“ کا مصداق، اگر مجمع میں برہمی اور بکھراؤ کی کیفیت پیدا ہو جائے تو اس کو سنبھالنے کی خاص صلاحیت اللہ تعالیٰ نے آپ کو عطا فرمائی ہے، مثلاً: مسلم پرسنل لا بورڈ کے اجلاس احمد آباد کی ایک نشست میں ایک صاحب نے کسی قدر غیر متوازن تقریر کر دی اور احناف اور غیر مقلدین کے درمیان زیر بحث ایک اختلافی مسئلہ چھڑ گیا جس سے اچھا خاصا تکرر پیدا ہو گیا اور بڑی بد نظمی کی کیفیت ہو گئی، خود صدر اجلاس حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مضطرب ہو گئے اور ان کی ایما پر قاضی صاحب نے اس سٹیج سنبھالا اور صرف چند منٹ کے درد انگیز خطاب نے نہایت ہی اعتدال اور توازن کے ساتھ اس کیفیت کا ازالہ بھی فرمادیا اور ساتھ ہی ساتھ آپ نے بلا تاخیر دوسرے ایجنڈے کو چھیڑ دیا اور گفتگو کا رخ موڑ کر رکھ دیا، اس موقع سے حاضرین میں سے شاید ہی کوئی ہو جس کی آنکھ نم نہ ہوئی ہو۔

کئی دہائیوں سے یہ صورتحال ہے کہ مسلمانان ہند کا جب بھی کوئی قومی، علمی اور مذہبی اجتماع ہو اور اس میں آپ شریک ہوں تو آپ کے خطبہ کی حیثیت اس اجتماع کے کلیدی خطاب کی ہوتی ہے، اس نسبت سے آپ امریکہ، برطانیہ، ساوتھ افریقہ، خلیجی ممالک، برصغیر میں پاکستان و بنگلہ دیش وغیرہ تشریف لے جا چکے ہیں اور ہندوستان میں تو شاید ہی کوئی ایسا علاقہ ہو جہاں اس حیثیت سے آپ کا قدم نہ پہنچا ہو، مسلمانوں کی فکر، ان کے درد میں گھلاؤ اور گاؤں گاؤں پہنچ کر ان سے گفتگو اور اس کے لئے اپنی صحت سے بے نیازی ہی کے نتیجے میں آج آپ کی صحت کی وہ کیفیت ہو گئی ہے جس نے ہندوستان بھر کے دردمند مسلمانوں کو بے چین کر کے رکھ دیا ہے۔



## علم و تحقیق:

آپ کا اصل میدان علم و تحقیق ہے، اگر تبصر عالم کی تعریف ایسے شخص سے کی جائے جس سے گفتگو کرتے ہوئے انسان پر اپنا جہل واضح ہو جائے، تو یقیناً آپ کی شخصیت کو اس کا مصداق قرار دیا جاسکتا ہے، جن حضرات نے آپ کو قریب سے دیکھا اور آپ کی مجلسوں میں بیٹھنے کا شرف حاصل کیا ہے اور علمی مسائل میں اسے آپ سے تبادلہ خیال کا موقع ملا ہے، وہ یقیناً اس کا اعتراف کرے گا، مشکل مسائل کو سہل طریقہ پر بیان کرنے اور اس کی روح تک پہنچ کر مسئلہ کو سمجھانے کا خاص ملکہ اللہ نے آپ کو عنایت فرمایا ہے، گو ملی مشغولیات کی وجہ سے تصنیف و تالیف کی طرف زیادہ توجہ دینے کا موقع نہیں مل پایا، اور تالیف برائے تالیف کے آپ قائل نہیں، اس کے باوجود جو کچھ علمی سرمایہ آپ کا لوح و قلم نے محفوظ کیا ہے، وہ ”کم“ کے اعتبار سے بھی اور اس سے زیادہ ”کیف“ کے اعتبار سے ایک گنج گراں مایہ ہے!

اسلام کا عدالتی نظام فقہ اسلامی کا نہایت ہی اہم موضوع ہے، اور عربی زبان میں اس پر درجنوں کتابیں مختلف عہد میں لکھی گئی ہیں، اردو زبان کا دامن قریب قریب اس سے بالکل ہی خالی تھا، اور یہ کام ہے بھی نازک اور مشکل، ایک طرف قانون قضاء پر نگاہ ہو، دوسرے کار قضاء انجام دینے کا علمی تجربہ ہو، اور تیسرے ہندوستان کے مخصوص حالات اور محدود مسائل کے پس منظر میں ان فقہی آراء کی تطبیق کی صلاحیت ہو، جو اس موضوع پر عمیق نظر اور احوال زمانہ کی بابت دور رس فہم کے بغیر ممکن نہیں، اللہ تعالیٰ نے یہ سعادت آپ کی قسمت میں لکھی تھی، چنانچہ آپ نے اس موضوع پر ”اسلامی عدالت“ کے نام سے ایک نہایت ہی جامع کتاب مرتب کر دی ہے، جس میں ادب قضاء کی تمام بخشیں دفعہ وار اور حوالہ جات کے اہتمام کے ساتھ جمع کر دی گئی ہیں، کتاب کا مقدمہ فقہ کے اصولی مباحث اور قضاء کی تاریخ سے متعلق ہے جو اپنے علمی مواد کے اعتبار سے اہل علم کے لئے نہایت قیمتی چیز ہے، اس کتاب کا امتیازی پہلو قضاء سے متعلق نئے مسائل، نیز ان مسائل کی عقدہ کشائی ہے جن پر ہندوستان اور ان جیسے ملکوں میں مسلمانوں کے مقرر کئے ہوئے قاضی کے لئے عمل کرنا دشوار ہے، آپ نے فقہاء کی عبارتوں میں غواصی کر کے اور شریعت کے مقاصد کو سامنے رکھ کر اسے حل کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی دوسری جلد ”دعویٰ اور شہادت“ سے متعلق ہوگی جس کا کام شروع ہو چکا ہے، خدا کرے کہ یہ کام جلد پایہ تکمیل کو پہنچے تو یقیناً اس سے ایک بہت بڑی ضرورت کی تکمیل ہوگی۔

نظام قضاء سے طویل وابستگی کے سبب اسلام کے عائلی قوانین آپ کی فکر و نظر کی خاص جولان نگاہ ہیں، یہ مجموعہ جو ابھی آپ کے سامنے ہے، اس میں بھی معاشرتی زندگی کے متعدد پیچیدہ مسائل پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے تحت عائلی قوانین کا جو مجموعہ مدون ہوا ہے، اس میں آپ کا بھی نمایاں حصہ ہے، اس کے علاوہ قاضی شریعت امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ کی حیثیت سے آپ نے سینکڑوں فیصلے کئے ہیں، یوں تو یہ فیصلے زندگی کے مختلف شعبوں کے مقدمات سے متعلق ہیں، لیکن اکثر مقدمات معاشرتی مسائل ہی کے ہیں، ان سے اس راہ کے نو واردوں کو فصل خصومات کے طریقہ کار کے متعلق واضح اور عملی رہنمائی حاصل ہوتی ہے، یہ فیصلے ابھی تک کتاب کی صورت میں طبع نہیں ہوئے ہیں، لیکن ”بحث و نظر“ میں ان کی ایک اچھی خاصی تعداد طبع ہو چکی ہے، اور اب ضرورت ہے کہ ”مجموعہ قضا یا دارالقضاء امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ“ کی اشاعت عمل میں آئے۔

ہندوستان میں اگر تین چار مصروف ترین دارالافتاء کو شمار کیا جائے تو ان میں ایک دارالافتاء امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ بہار بھی ہوگا، یہاں کا دارالافتاء بھی قدیم زمانہ سے کارکرد ہے، بانی امارت شرعیہ حضرت ابو الحسن مولانا محمد سجاد صاحب جن کو علامہ کشمیری جیسے جوہر شناس بزرگ نے ”فقہ النفس“ کا لقب دیا ہے خود بھی فتاویٰ دیا کرتے تھے، آپ نے ایک جلد میں ان فتاویٰ کو جمع کیا ہے اور اس کو اپنی بیش قیمت تعلیقات سے مزین کیا ہے، جن میں کہیں کہیں صاحب فتاویٰ پر استدراک بھی ہے جہاں یہ فتاویٰ مولانا سجاد صاحب کی گہری فقہی بصیرت کے شاہد ہیں وہیں مرتب کے عمق نظر اور وسعت مطالعہ کی دلیل بھی۔

تقریباً چار سال کے عرصہ سے آپ علیل ہیں، لیکن اس علالت میں ایک خیر کا پہلو یہ ہے کہ متعدد علمی کام جو یکسوئی اور کامل توجہ کا طالب تھا اور جس کا حاصل ہونا آپ کی ملی سرگرمیوں کی وجہ سے بہ ظاہر دشوار تھا اس کو اس بیماری کے زمانہ نے پورا کر لیا، چنانچہ قضاء کے موضوع پر نہایت ہی اہم کتاب ”صنوان القضاء“ پر اسی زمانہ میں آپ نے تعلیق و تحقیق کا کام کیا ہے جو چار جلدوں میں کویت کی وزارت اوقاف سے طبع ہو کر منظر عام پر آ چکی ہے، یہ کتاب تو اپنی جگہ اہم ہے ہی، آپ کی مبسوط تعلیقات نے اس کی اہمیت میں مزید اضافہ کر دیا ہے، دوسرا اہم کام ”وزارت اوقاف“ کویت سے طبع ہونے والی ”الموسوعة الفقہیہ“ کے ترجمے کا ہے، جسے آپ کی نگرانی میں انجام دیا جا رہا ہے، اور آپ بہ نفس نفیس اس پر آخری نظر ڈالتے ہیں، اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اس کام کا بیڑہ اٹھایا ہے، اگر یہ

عظیم فقہی ذخیرہ اردو کا جامہ پہن کر طبع ہو جائے تو اردو کے کتب خانہ میں یہ ایک عظیم الشان اضافہ ہوگا، لبنان سے آپ کی دو اہم عربی کتابیں شائع ہو چکی ہیں جن میں ایک ضخیم کتاب ”الوقف“ اور دوسری ”النظام القضائی الاسلامی“ ہے۔

آپ کی تصنیفی اور فقہی خدمات میں ایک اہم عنوان سما ہی ”بحث و نظر“ کا اجراء ہے، جو اردو زبان میں اپنی نوعیت کا منفرد جریدہ ہے، اس میں فقہ کی اصولی بحثیں، فقہی مسائل پر تحقیقی مقالات، اہم فتاویٰ و مقدمات کے فیصلے، اہم علمی شخصیتوں اور کتابوں کا تعارف اور نوبطہ شدہ کتابوں پر تبصرہ کے علاوہ ملکی و ملی مسائل پر تجزیاتی شبذرات بھی ادارہ کی شکل میں موجود ہوتے ہیں، یہ رسالہ اہل علم اور اصحاب دانش کے لئے نہایت قیمتی اثاثہ ہے، اور محض وقتی رسالہ نہیں بلکہ مستقل دستاویز ہے، یہ رسالہ آپ ہی کی ادارت میں شائع ہوتا ہے جس نے اہم موضوعات پر قلم اٹھانے والے تازہ دم فضلاء کی تربیت بھی کی ہے اور ان کو متعارف بھی کرایا ہے۔

### مجتہد فیہ مسائل میں فکری اعتدال:

حضرت قاضی صاحب کی فکر کا امتیاز عدل اور اعتدال ہے، اعتقادات کے باب میں آپ کے یہاں اہل سنت والجماعت کے سلف صالحین کی رائے پر تصلب ہے، لیکن اختلاف رائے کے باوجود امت کی اجتماعیت کی طرف اور ہندوستان میں مسلمانوں کے مشترک مسائل کے لئے زیادہ سے زیادہ اجتماعی قوت کی فراہمی کی فکر آپ کو بے چین رکھتی ہے، فقہی مسائل میں آپ کا ذوق خلاصہ اعتدال پر مبنی ہے، آپ اس تجدد اور اباحت کے سخت مخالف ہیں، جو اجتہاد کے نام پر شریعت کی نصوص تک کو خاطر میں نہیں لاتے، اور اس لئے تقلید کو ایک ضرورت سمجھتے ہیں، لیکن دوسری طرف اس تقلید جامد کے بھی آپ قائل نہیں، جس میں حالات کی تبدیلی کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف فقہاء کی جزئیات پر جمود اختیار کیا جائے، یہاں تک کہ لوگ شریعت کو بوجھ اور ناقابل عمل سمجھنے لگیں، اجتہاد کے بارے میں آپ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ کہنا درست نہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے، کیونکہ فقہاء نے قضاء و افتاء کے لئے زیادہ مستحق اس شخص کو قرار دیا ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو، تو اگر مطلق باب اجتہاد بند ہو تو پھر یہ بات بے معنی ہو کر رہ جائے گی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی واضح کیا ہے کہ واقعہ یہی ہے کہ عملی زمانہ صلاحیت اجتہاد کی حامل شخصیتیں مفقود ہیں، نئے مسائل کے بارے میں آپ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انفرادی اجتہاد کے بجائے ان مسائل پر اجتماعی غور و فکر کی راہ اختیار کی جائے، اور اسی پس منظر میں آپ نے اسلامک فکری کمیٹی قائم فرمائی ہے۔

اہل علم فقہیات میں قاضی صاحب کے مزاج و مذاق اور فکر و نظر کے اعتدال کو سمجھنا چاہیں تو شرعی رخصتوں اور اس کے ذیل میں آنے والی تلفیق کی بحث کو ملاحظہ کریں کہ کس طرح انفرادی و تفریط سے بچتے ہوئے رائے قائم کی گئی ہے، چنانچہ منصوص مسائل میں آپ کا رویہ نہایت احتیاط کا ہے، سود کے بارے میں جو احتیاط آپ نے اختیار کیا ہے اس سے بھی یہ حقیقت واضح ہے، جو مسائل اجتہادی ہیں، اور ائمہ متبوعین اور سلف صالحین کے درمیان مختلف فیہ رہ چکے ہیں، اور ان میں فقہ حنفی ہی پر قائم رہنے میں بدلے ہوئے حالات کی وجہ سے تنگی یا اباحت کا اندیشہ ہے، کے بارے میں آپ کا رجحان ہے کہ علماء اجتماعی غور و فکر کے ذریعہ بہ قدر ضرورت سلف کی رائے سے استفادہ کر سکتے ہیں، کیونکہ یہ دین کے مقابلہ بے دینی کو اختیار کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ اختلاف کو امت کے لئے رحمت بنایا ہے، اور تمام ہی سلف صالحین کے اجتہادات ہمارا اثاثہ اور سرمایہ ہیں، غرض کہ اگر آپ کے فقہی مزاج اور فکری مذاق کو ایک لفظ میں بیان کیا جائے تو اس کی تعبیر فکروالی الہمی کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتی ہے۔

تاہم یہ حقیقت ہے کہ اس زمانہ میں انفرادی و تفریط کی راہ چلنا آسان ہے اور اعتدال کی راہ پر قائم رہنا دشوار، کیونکہ علمی، انفرادی و تفریط جذباتیت، شدت پسندی اور بے اعتدالی کو جنم دیتی ہے، اور ظاہر ہے کہ ایسے لوگوں کی تعداد زیادہ ہے، اس لئے اگر کوئی شخص گروہی تنگ نظری اور جماعتی تعصب سے خالی ہو کر وہ بات کہتا ہو جو انصاف کی ہو اور جس کی ضرب انفرادی و تفریط پسند لوگوں پر پڑتی ہو تو ان کا رویہ جارحانہ ہو جاتا ہے، امام ابوحنیفہؒ سے لے کر شاہ ولی اللہ صاحبؒ تک کون ہے جو اس فکری جارحیت کا ہدف نہ بنا ہو؟ حضرت قاضی صاحب بھی اسی سنت کو پورا کر رہے ہیں، لیکن جن لوگوں کی تاریخ پر نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ یہ بے ثبات گھٹائیں ہیں جو چھٹ جائیں گی اور جو فکر کتاب و سنت سے ہم آہنگ اور امت کے لئے نافع ہے وہ باقی رہے گی۔

اس وقت جو کتاب آپ کے سامنے ہے، یہ حضرت قاضی صاحب کے ان مقالات کا مجموعہ ہے جو آپ نے مختلف اوقات میں مختلف موضوعات پر لکھے ہیں، اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے اکیڈمی کے کارکنان کو کہ قاضی صاحب کی بکھری ہوئی تحریروں کو جمع کرنے کا نہیں خیال آیا، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ خیال تو مجھے بھی



تھا، لیکن اکیڈمی نے اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کی طرف قدم اٹھایا، اور بحث و نظر کے مطبوعہ مضامین مجھے دیکھائے، راقم سطور کو خیال ہوا کہ ان مضامین کو کیف ما تفرق شائع کرنے کے بجائے اگر ایک مرکزی موضوع سے مربوط تحریروں کو ایک جگہ کر دیا جائے تو یہ زیادہ مفید ہوگا، چنانچہ میں نے ان مضامین کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اول وہ مضامین جو فقہی موضوعات پر ہیں، دوسرے وہ تحریریں جو دعوتی، تذکیری اور اصلاحی نوعیت کی ہیں یا جو شخصیات و وفیات سے متعلق ہیں، تیسرے دارالقضاء کے فیصلے جو خاص کر قضاة کے لئے خضر طریق کا درجہ رکھتے ہیں، اور چوتھے آپ کے خطبات جن میں بعض علمی مجالس سے خطاب ہے اور بعض اصلاحی اور دعوتی نقطہ نظر سے دئے گئے ہیں، انشاء اللہ اس سلسلہ میں مطبوعہ کچھ غیر مطبوعہ خطبات کا ایک مجموعہ جلد ہی مرتب ہوگا، مگر افسوس کہ آپ کی سینکڑوں تقریریں بلکہ اگر ہزاروں کہا جائے تو مبالغہ نہ ہو، ان کا کوئی آڈیو ریکارڈ یا تحریری طور پر نقل شدہ صورت ہمارے پاس موجود نہیں، پھر بھی راقم کی کوشش ہے کہ جو کچھ حاصل ہے اسے کھویا نہ جائے، اور جو موجود نہیں ہے اسے حاصل کرنے کی کوشش کی جائے، "ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا"۔

یہ مجموعہ جو آپ کے سامنے ہے، مصنف کی فقہی تحریروں پر مشتمل ہے، اس میں دو مرکزی عنوانات کے تحت مقالات جمع کئے گئے ہیں۔

۱۔ اسلام کے اصول قانون سے متعلق مضامین۔ اس میں بعض مضامین نئے ہیں جو سہ ماہی "بحث و نظر" میں طبع ہوئے ہیں، کچھ وہ اصولی مباحث ہیں جو "اسلامی عدالت" میں مقدمہ کے ایک حصہ کی حیثیت سے شریک ہیں۔

۲۔ فقہی موضوعات پر آپ کی تحریریں جن میں بعض پیچیدہ سوالات کو حل کیا گیا ہے، یا ان سوالات کو ابھارا گیا ہے، ان میں عبادات سے متعلق مسائل بھی ہیں، جدید معاشی نظام نے جو مسائل پیدا کئے ہیں ان سے کچھ اہم مسائل پر گفتگو کی گئی ہے، لیکن زیادہ تر مقالات سماجی اور معاشرتی مسائل سے متعلق ہیں، خاص کر وہ مسائل جو ہندوستان کے مخصوص ماحول میں علماء کے غور و فکر کے متقاضی ہیں، حضرت قاضی صاحب نے وقتاً فوقتاً اہم استفتاء کے جوابات بھی دئے ہیں، جو عام طور پر محفوظ نہیں رہے، تاہم بعض فتاویٰ بحث و نظر میں طباعت کی وجہ سے محفوظ ہیں، یہ بھی اس مجموعہ میں شامل ہیں، اس مجموعہ میں وہ مضامین بھی شامل ہیں جن کو راقم الحروف نے ۱۹۸۵ء میں "چند اہم فقہی مسائل بدلتے ہوئے حالات میں" کے عنوان سے شائع کیا تھا۔

جو لوگ گہری نظر کے ساتھ، اس مجموعہ کا مطالعہ کریں گے اور جن حضرات کی فقہ پر کسی قدر نظر ہوگی، وہ زیادہ بہتر طور پر اس مجموعہ کی اہمیت کا ادراک کر سکیں گے، اور اس کو سمجھ سکیں گے کہ جن مسائل میں اہل علم کو دقت پیش آتی ہے، کس خوبی کے ساتھ اور کس قدر مدلل طور پر اس کی عقدہ کشائی کی گئی ہے، اس سلسلہ میں خاص طور پر اسلام کے قانون نفقہ سے متعلق مقالہ نہایت اہم ہے، جس میں اسلام کے سماجی مزاج اور خاندانی نظام کے پس منظر کو پیش کرتے ہوئے قانون نفقہ کو واضح کیا گیا ہے اور صرف فقہاء کی تحریروں پر اکتفا کرنے کے بجائے کتاب و سنت کی نصوص اور شریعت کے عمومی مزاج و مذاق کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے، نفقہ کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے ماحول اور مختلف شہروں کے حالات، بیوی کے علاج اس کی تجہیز و تکفین اور زمانہ علالت کے نفقہ وغیرہ پر جو گفتگو کی گئی ہے، اس میں اسلام کے مزاج عدل کی پوری رعایت ملحوظ ہے، تحکیم، بیوی کی تادیب سے متعلق مضامین خاص کر قضاء کا کام کرنے والوں کے لئے بہت ہی چشم کشا ہیں، نماز جمعہ کے لئے مصر کی شرط اور ویران مساجد و مقابر اور اوقاف کے احکام، کی اہمیت کا اندازہ وہ لوگ کر سکتے ہیں جو قریب سے دیہات اور درواز علاقوں میں بسنے والے مسلمانوں کے حالات اور مسلم اوقاف کی بربادی کو بہ چشم سردیکھ چکے ہیں، دماغی موت و حیات کے نظریہ پر قاضی صاحب کے قائم کئے ہوئے سوالات جہاں جدید تحقیقات سے ان کی باخبری پر دال ہے، وہیں ہم جیسے نو واردوں کے لئے دلیل راہ بھی ہے، اصولی مباحث میں بھی بعض ایسے موضوعات کو چھیڑا گیا ہے، جو جدید مسائل کے حل میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں، اور جو اہل علم نئے مسائل پر لکھتے ہیں ان کے لئے نشان راہ کا درجہ رکھتے ہیں۔

انشاء اللہ فقہی تحریروں کا یہ مجموعہ اردو کے فقہی سرمایہ میں ایک اہم اور قیمتی اضافہ ہوگا اور ہمیں دعاء کرنی چاہئے کہ اللہ تعالیٰ امت پر حضرت قاضی صاحب کا سایہ تادیر قائم رکھے، تاکہ اس علمی گلدستہ میں نئے نئے غنچے و گل شامل ہو سکیں اور اہل علم کے مشام جان کو معطر کریں۔

متعنا الله بطول حياته وحفظه ورعاہ۔

خالد سیف اللہ رحمانی

(خادم المعهد العالی الاسلامی حیدرآباد)

۲۰ شوال ۱۴۲۲ھ مطابق ۵ جنوری ۲۰۰۲ء



## باب اول

### ”کتاب ہدایت“ کا پہلا صفحہ!

فاتحہ:

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، إيتاك نعبد وإيتاك نستعين، إهدنا  
الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم ولا الضالين.

(میں اللہ کی پناہ لیتا ہوں اس شیطان (کے گمراہ کن اثرات سے) جو مردود بارگاہ ہے)۔

(میں اللہ کے نام سے ابتداء کرتا ہوں جو بے انتہاء مہربان، بڑا رحم کرنے والا ہے)۔

”تمام تعریفیں“ اللہ کے لئے ہیں جو رحمن و رحیم ہے، جو بدلے کے دن کا مالک ہے (اے آقا) ہم سب تیری ہی پرستش کرتے ہیں (کسی اور کی نہیں) ہم سب تجھی سے مدد چاہتے ہیں (کسی اور سے نہیں، اے خدا!) ہمیں سیدھی راہ دکھا، ان لوگوں کی راہ جن پر آپ نے انعام فرمایا ہے، ان لوگوں کی نہیں جن پر آپ کا غضب نازل ہوا، اور نہ ان لوگوں کی جو گمراہ ہیں۔“

تشریحات

تعوذ:

کتاب اللہ کا پہلا صفحہ کھولنے سے پہلے دعاء کر لیجئے اور اپنے کو شیطانی اثرات سے محفوظ رکھنے کے لئے کسی ”زبردست“ کی پناہ میں دے دیجئے، کہ آپ کا ذہن غیر الہی اثرات سے خالی رہے، آپ کے دماغ و روح پر غیر الہی طاقتوں کا راج نہ ہو، بڑے سے بڑے سمجھ دار لوگ ”عقل و خرد“ کے عظیم عطیہ سے نوازے گئے ہیں، لیکن جب ”ہدایت“ کا مسئلہ سامنے آتا ہے تو وہ کورے معلوم ہوتے ہیں، معلوم ہوا کہ ”عقل و خرد“ کے یہ سارے خزانہ اس وقت کام دیتے ہیں جب کہ انسانی ذہن غیر الہی اثرات سے الگ ہو کر ”اللہ واحد“ کی زبردست پناہ میں آچکا ہو، اور سب سے قطع نظر کہ صرف اللہ کے بھروسہ پر اپنی زندگی کے طریقہ کار پر غور کرنے چلا ہو۔

بسملہ:

اس کے بعد عبد اپنے اس مالک کے نام سے ”کتاب ہدایت“ کا پہلا صفحہ لوٹتا ہے جس کے بارے میں اس کا عقیدہ ہے کہ وہ بے انتہاء رحمتوں اور مہربانیوں کا سرچشمہ ہے، اس کا ایک ایک لفظ دل کے خلوص ضمیر کی صفائی اور روح کی بالیدگی کو ظاہر کرتا ہے، وہ پورے اعتماد کے ساتھ کہنا چاہتا ہے کہ میں ”اللہ“ کا نام لیتا ہوں، ”اللہ“ کیا ہے؟ ایک ایسی ہستی کا نام ہے جو تمام کمالات کا سرچشمہ ہے، تمام اچھائیوں کا مرکز ہے، تمام محاسن کا مرجع ہے، اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ وہ بے انتہاء رحمتوں اور شفقتوں کا مالک ہے، جس کی رحمت کا تیز دھارا بلند و پست، قریب و بعید سب پر ہو کر گزرتا ہے، اور دوسری طرف اس کی کچھ خصوصی نوازشیں بھی ہیں، جو بار بار ہوتی ہیں، اور خاص طور پر آخرت میں ان بندوں پر ہوگی جو اس دنیا میں

اس کی ”آقائیت“ کے سامنے گردن جھکا چکے ہیں۔

الحمد لله:

”کتاب ہدایت“ کا پہلا صفحہ اور پہلا لفظ اپنے پڑھنے والوں سے ایک ”فطری حقیقت“ کا اعتراف کرانا چاہتا ہے اور ”بندہ“ کو سب سے پہلے اس کا احساس دلانا چاہتا ہے کہ اس کی کائنات کی ہر ”کثرت“ ایک ”اکائی“ پر جاٹوٹی ہے، کائنات کا ہر ہر کمال اس کا ہر ہر حسن، بزبان حال اپنے خالق کی مدح سرائی کر رہا ہے، چونکہ تمام کمالات کا حقیقی سرچشمہ اسی مالک کی گرامی ذات ہے، اس لئے اگر کسی انسان کے پاس علم کے خزانے ہیں تو اصل میں ”علم کے خالق“ کا کمال ہے جس کے دم سے علم کی یہ نہریں جاری ہوئیں، اگر کسی کے پاس عقل و خرد کی بہتات ہے تو حقیقتاً وہ ذات قابل تعریف ہے، جس نے اسے عقل و خرد بخشی، اگر کوئی ”ماہر فن صناعت“ ہے، تو اصل میں وہ ”صانع“ قابل ستائش ہے جس نے اپنی ”صناعی“ کے خزانے سے چند دانے اس انسان کے سپرد کر دیئے ہیں، غرض یہ کہ اس کائنات کے جس فرد میں کوئی قابل تعریف بات نظر آتی ہے: حقیقتاً ان سب کا مرجع وہی ”ذات گرامی“ ہے۔

حمد رابا تو نستے ست درست بر در ہر کہ رفت بر در تست

”توحید“ کی یہی وہ اساسی تعلیم ہے جس پر پوری ”کتاب ہدایت“ کی بنیاد ہے، اس عقیدے کا ماننے والا شخص ”خالص موحد“ ہوگا، اس لئے کہ اس کے نزدیک ”مخلوق“ کا بڑے سے بڑا کمال بھی ”مخلوق اور عطیہ“ ہے، ایک ”خالق“ کا، جس کی عظمت کا وہ پہلے سے معترف ہے، پس ایسا شخص نہ مشرک ہو سکتا ہے کہ وہ کسی ”مخلوق“ کو اس کے ”عارضی کمال“ کی بناء پر ”کمال کا حقیقی سرچشمہ“ سمجھنے لگے، اور نہ ”مخلوق“ کہ اس کے نزدیک ”مخلوق“ اپنے بڑے سے بڑے کمال میں بھی مجبور و محتاج ہے، ”خالق“ کا یہ مختصر سا لفظ اپنی وسعتوں کے اندر جن گہرے معانی کو سموئے ہوئے ہے انہیں کے پیش نظر بعض علماء کا خیال ہے کہ کلمہ ”الحمد لله“ کلمہ ”لا اله الا الله“ سے افضل ہے، اس لئے کہ ”لا اله الا الله“ سے صرف ”توحید“ معلوم ہوتی ہے، اور الحمد لله سے توحید و حمد دونوں۔

رب العالمین:

ہر ہر عالم کا مربی اس کی دیکھ رکھ کرنے والا، اس کے بھلے برے کا خیال رکھنے والا، انسان ہوں یا جنات و ملائکہ، حیوانات ہوں، یا نباتات و جمادات، ہر ایک کی نشوونما اس کی تدریجی ترقی، اس کو اس کے اصلی کمال تک پہنچانا حقیقت میں اسی مالک کا کام ہے، جس کو ہم ”اللہ“ کہتے ہیں، ظاہراً بچہ کو دودھ ماں پلا رہی ہے، بیج کا شکار ڈال رہا ہے، لیکن ان تمام ظاہری ہاتھوں کے پیچھے ایک حقیقی بات ہے جسے ہم ”دست قدرت“ کہتے ہیں، جیسا کہ عرض کیا گیا ”عالمین“ کے لفظ سے قرآن اس عظیم حقیقت کی طرف اشارہ کر رہا ہے، جس کو تمام پچھلی قوموں نے بھلا رکھا تھا۔ اسلام جس ”رب“ کا تصور پیش کرتا ہے وہ کسی ملک کسی قوم کسی مذہب، کسی مسلک کے ساتھ مخصوص نہیں، وہ انسانوں میں مقید نہیں، وہ حیوانات و نباتات کا پابند نہیں، بلکہ اس کی ربوبیت کے چشمہ سے کائنات کا ایک ایک ذرہ سیراب ہوتا ہے، وہ اپنے ماننے والوں کا ہی ”رب“ نہیں بلکہ جس طرح وہ ایک مسلمان کی تربیت کرتا ہے، بعینہ اسی طرح غیر مسلموں کی بھی، اس کے خزانے سے جس طرح انسانوں کی تربیت کا سامان کیا جاتا ہے، اسی طرح دوسری مخلوقات کی تربیت کا بھی، غرض یہ کہ اسلام اس ”رب“ کی عبادت کی طرف دنیا کو بلا رہا ہے جو پوری کائنات کا محسن، مربی اور پالنے والا ہے، اور اس کی اسی ”عمومی ربوبیت“ کا تقاضہ ہے کہ پوری کائنات اس کے سامنے سجدہ ریز ہو۔

یہی وہ عظیم تصور ہے جو اسلام دوسرے تمام مذاہب کے مقابلہ میں ”عظمت و جلالت“ کے عظیم ”منارہ“ پر جا بٹھاتا ہے۔

الرحمن الرحیم:

اسلام جس ”رب“ کی طرف بلا رہا ہے وہ رحمن بھی ہے، اور رحیم بھی (رحمن) جس کی رحمت کی کوئی انتہاء نہیں اور ”رحیم“ جو رحم کرتا ہے اور بار بار اس کی شان رحمانیت کا نتیجہ ہے کہ دنیا میں ہر ایک کو اس کے اندازہ کے موافق رزق مل رہا ہے، زندگی کا سامان مل رہا ہے، جہاں ایک بڑے سے

بڑے طاقتور جانور کی روزی کا سامان کیا گیا ہے، وہاں ایک کمزور کیڑے کے لئے بھی سامان موجود ہے، اگر ایک ”سمجھ دار انسان“ اپنی عقل و خرد سے روٹی کھا رہا ہے تو معمولی عقل کا شخص بھی اس سے محروم نہیں ہے، اور اس کی شان ”رحیمیت“ کا پورا مظاہرہ تو آخرت میں ہوگا جب کہ وہ اپنے ناقص سے ناقص بندوں کو بھی محض اپنے فضل سے بڑے سے بڑے انعام سے نوازے گا، انشاء اللہ۔

مالک یوم الدین:

آگے یہ بھی بتا دیا گیا کہ کہیں رحمانیت اور رحیمیت کو دیکھ کر اس کی عبادت و اطاعت سے غافل نہ ہو جانا کہ وہ یوم الدین (بدلہ کا دن) کا شہنشاہ اور مالک ہے، (یوم دین) جو یوم الفصل ہے، یعنی جس دن تمام انسانوں کی قلبی کھل جائے گی، ہر شخص کا کھرا کھوٹا، سامنے آ جائے گا، اور جس کا جو عمل ہے وہ اس کے نتیجہ سے دو چار ہوگا۔

”فمن يعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ، ومن يعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ“

(جو ایک ذرہ برابر بھی بھلائی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا، اور جو ایک ذرہ برابر برائی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا)۔

ایات نعبد:

جب اتنی بات واضح ہے کہ اے مالک! تو ہی کائنات کا مربی ہے، تو ہی رحمت و شفقت کا سرچشمہ ہے اور تو ہی روز جزا کا مالک ہے اور اسی لئے تو ہی ساری تعریفوں کا مرجع ہے، تو ظاہر ہے کہ ایک ”غلام“ کے لئے کیسے جائز ہوگا کہ وہ تیرے سوا کسی اور کے دروازے پر جبین ٹپکے، کسی اور کی چوکھٹ پر پیشانی رکھے۔ پس اے ہمارے آقا! ہم اور ہمارے ساتھ پوری صالح کائنات تیری غلامی کے لئے حاضر ہے، اس لئے ہم تو صرف تیری ہی پوجا کرتے ہیں اور تیرے علاوہ کسی کی پرستش نہیں کرتے۔

ایات نستعین:

جب ہر طرح کی قوت تیرے ہی پاس ہے، ہر چیز کا تو ہی مالک ہے، جو کچھ کسی کو ملتا ہے، وہ تیری ہی نظر کرم کا نتیجہ ہے، تو ہم کسی دوسرے کا دروازہ کیوں کھٹکھٹائیں، کسی اور کے سامنے دست سوال کیوں دراز کریں، جب کہ سب ہی تیرے محتاج اور تیرے درے کے بھکاری ہیں، اس لئے اے میرے آقا! ہم دنیا کے مجبوروں اور تجھ سے ہی مانگنے والوں کے بجائے تجھ سے اور صرف تجھ سے ہی مدد چاہتے ہیں، اور ہر طرح کی مدد چاہتے ہیں، یہاں تک کہ عبادت و غلامی میں بھی جس کا ابھی تجھ سے وعدہ کیا ہے، تیری ہی توفیق اور تیری ہی مدد کے طالب ہیں۔ و ما توفیقی الا باللہ۔





## علم اصول فقہ کی نشوونما

(عہد سیدنا امام شافعی تک)

یہ ایک طے شدہ حقیقت ہے کہ قانون کا سرچشمہ وہی ذات باری تعالیٰ ہے جس کے لئے خلق و امر ہے۔ انسانی زندگی کی تنظیم، اس کی مادی اور روحانی ترقی، دنیا اور آخرت میں سکون و نجات کی ضمانت اسی فطری قانون میں مل سکتی ہے جو اس کائنات کے خالق، علیم و حکیم اور رحمن و رحیم کی طرف سے صادر ہو۔

اللہ کا یہ قانون وحی الہی کے ذریعہ انبیاء کرام پر نازل ہوا، اور انبیاء کو تشریح و تعبیر اور شریعت کے اظہار کا فریضہ سونپا گیا۔ کتاب اللہ: اللہ کا نازل کردہ وہ قانون ہے جو خاتم الانبیاء حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا۔ اور سنت: قانون الہی کی تعبیر و تشریح ہے، پس قانون کے دو بنیادی سرچشمے قرار پائے، ایک کتاب اللہ، اور دوسرے سنت رسول اللہ۔

کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احکام شریعت کا استنباط کیا جاتا رہا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ کتاب و سنت کی نصوص محدود و محدود ہیں اور کائنات میں پیش آنے والے واقعات بے شمار اور لامحدود۔ اور شریعت اسلامی جس کا رشتہ زندگی سے بہت گہرا ہے، زندگی کی تبدیلی اور زمان و مکان کے فرق سے پیدا ہونے والے حالات و معاملات میں بھی انسانوں کی رہنمائی کرتا رہا ہے، اس کے لئے اجتہاد یعنی قرآن و سنت کی اصولی تعلیمات، اور ایک دوسرے سے مشابہت رکھنے والے واقعات کی مشابہتوں اور علت حکم کے اشتراک کی بنیاد پر ان واقعات کا حکم معلوم اور مستنبط کیا جاتا رہا ہے جن کے بارے میں نص وارد نہیں ہے۔

### اصول فقہ کا موضوع:

ان جزئی اور فرعی احکام کی معرفت تو علم فقہ کا موضوع ہے، لیکن مصادر شرعی (کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس، نیز مختلف فیہ اولہ شرعیہ: استحسان، استصلاح، استصحاب، قول صحابی، سد ذرائع وغیرہ) سے استنباط احکام کے قواعد "اصول فقہ" کا موضوع ہیں۔ ان مصادر کی کیا حیثیت ہے، ان کا مرتبہ کیا ہے، قواعد لغت کی مدد سے کسی آیت، یا حدیث کا مفہوم کس طرح متعین کیا جائے گا، یہ اور اس طرح کی دیگر تفصیلات اصول فقہ کے ذریعہ جانی جاتی ہیں، اس موضوع پر مسلمان ماہرین قانون اور فقہاء و اصولیین نے زبردست کارنامہ انجام دیا ہے۔ استنباط کے یہ قوانین دراصل وہ میزان ہیں جن پر کسی استنباط کی صحت و خطا اور قوت و ضعف کو پرکھا جاسکتا ہے۔

### علم اصول فقہ کا آغاز:

علم اصول فقہ کا آغاز کب ہوا؟ عام طور پر اس کا نقطہ آغاز سیدنا امام شافعی کی کتاب "الرسالہ" کو مانا جاتا ہے۔ اگر کتابی صورت میں اس علم کی تدوین کا نقطہ آغاز امام شافعی کی اس کتاب کو تسلیم کیا جائے تو ایک حد تک صحیح ہے، لیکن اسے استنباط احکام کے ان قوانین کی ایجاد کا نقطہ آغاز تسلیم کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ استنباط احکام، استخراج مسائل اور نوازل و حوادث (نئے پیش آمدہ مسائل) میں فقہی آراء اور فتاویٰ جاری کئے جانے کا کام عہد صحابہ سے ہی رائج ہے، اور اگر اصول فقہ ان قواعد و قوانین کا نام ہے جو احکام شرعی کے استنباط کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں تو لازمی طور پر تسلیم کرنا ہوگا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین، نیز تابعین و تبع تابعین نے ان قواعد کو برتا ہے، اور بغیر کسی قاعدہ قانون اور نظم و ضبط کے یہ احکام مستنبط نہیں کئے ہیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد تقریباً سو سال کا طویل عرصہ ایسا گذرا ہے جس میں صحابہ و تابعین نے افتاء اور قضاء کی ذمہ داریاں پوری کی ہیں، اور اس عرصہ میں مملکت اسلامی جزیرہ نما عرب سے نکل کر دروازے کے مہذب ممالک روم و ایران اور مصر و شام، مراکش اور اندلس تک وسیع ہو چکی تھی، متعدد اقوام اسلام قبول کر چکی تھیں۔ ان کے

حالات مختلف، تہذیبی، معاشی اور معاشرتی مسائل مختلف، لیکن اس کے باوجود صحابہ و تابعین نے کبھی یہ نہیں کہا کہ ان کے پاس جدید مسائل کا حل نہیں، وہ ہمیشہ ان مسائل کے لئے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی طرف رجوع کرتے، اور کتاب و سنت میں کوئی حکم صراحتہ نہیں پاتے تو اجتہاد کرتے، کبھی مصالح کی رعایت کرتے، کبھی سد ذرائع کا اصول اپناتے، کبھی عرف کے تقاضے پر عمل کرتے، کبھی ضرورت و حاجت کو سامنے رکھ کر فتویٰ دیتے، اور نصوص کی تعبیر اور ان کے مفاہیم متعین کرنے میں لغت اور محاورات عرب سے فائدہ اٹھاتے۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خدمت میں ایک صاحب آئے اور انہوں نے کہا کہ میرے والد میری ساری کمائی اپنے قبضہ میں لے لینا چاہتے ہیں۔ حضرت ابو بکرؓ نے ان کے والد سے کہا:

”انما لك من مالہ ما يكفيلت“۔

(تم اپنے بیٹے کے مال سے اتنا ہی لے سکتے ہو جتنا تمہاری ضرورت کے لئے کافی ہو)۔

باپ نے اپنے دعویٰ پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کیا کہ ”تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے“ سیدنا ابو بکر نے اس حدیث کے اطلاق کو مقید فرمایا اور لام کو ملک پر نہیں، استحقاق پر محمول کیا اور اس حدیث کا مفہوم متعین کرتے ہوئے اس حق کو نفقہ اور ضروریات زندگی کی حد تک محدود فرمایا۔ اور فرمایا: انصار رضی اللہ عنہم (اللہ جس پر راضی ہے، اسی پر تو بھی راضی ہو جا) (سنن بیہقی ۷/۳۸۱)۔

اسی طرح سیدنا عمر فاروقؓ نے سواد عراق کو غانمین کے درمیان تقسیم نہیں کیا۔ یا مدینہ کے بازار میں درآمد ہونے والے سامان خورد و نوش کو خرید کر ذخیرہ کرنے اور اسے زیادہ قیمت پر فروخت کرنے سے منع کر دیا، حضرت فاطمہ بنت قیس کی اس روایت کو جس میں مطلقہ کو عدت کے نفقہ سے محروم قرار دیا گیا ہے سیدنا عمرؓ نے کتاب و سنت کے خلاف قرار دیتے ہوئے رد کر دیا۔ سد ذرائع کے اصول کی رعایت کرتے ہوئے عورتوں کو مساجد کی حاضری سے منع فرمایا۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے نشہ خوار کو اسی کوڑے کی مزادینے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

”إذا شرب سکر وإذا سکر ہذی واذا ہذی افتری فاجعلہ حد الفریة“

(جب شراب پیئے گا تو نشہ آئے گا جب نشہ آئے گا تو بیہودہ ہو اس کو اس کرے گا، اور جب ہذیان بکے گا تو جھوٹ بولے گا۔ پس کسی جھوٹی تہمت (قذف) دھرنے کی جو سزا ہے، وہ اسے ملنی چاہئے)۔

اسی موقع پر حضرت عبدالرحمن بن عوف نے فرمایا: ”اجعلہ كأخف الحدود ثمانین“ (المغنی ۸/۲۰۷)۔  
(نشہ خوار کو سب سے ہلکی سزا یعنی اسی کوڑے لگایا جائے)۔

یہ اور اس طرح کے بہت سے اجتہادات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ و تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین نے واضح اور متعین اصولوں کی روشنی میں احکام شرعی مستنبط کئے اور صحابہ و تابعین کے ان فتاویٰ اور قضایا کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا جائے تو واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے ان احکام شرعی کے استنباط میں کچھ اصول و ضوابط کی رعایت کی ہے جو اگرچہ ہمارے سامنے مدون و مرتب صورت میں موجود نہیں ہیں، امام الحرمین الجونی نے لکھا ہے:

”نحن نعلم قطعاً ان الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيةهم تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عد ولا يحد لها حد، فإنهم كانوا قايسين في قريب من مائة سنة، والوقائع تترى، والنفوس إلى البحث طلعة، وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لانص فيها... وعلى قطع نعلم أنهم ما كانوا يحكمون بكل ما يعن لهم من غير ضبط وربط وملاحظة قواعد متبعة عندهم“ (البرهان بجواله فقره ۷۱)۔

”ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ وہ واقعات جن کے بارے میں علماء صحابہ نے فتاویٰ دیئے، یا فیصلے کئے وہ منصوصات سے کہیں زیادہ ہیں، بے شمار اور غیر محدود ہیں، اس لئے کہ ان کے قیاس و استنباط کا سلسلہ تقریباً ایک صدی تک جاری رہا۔ جس میں واقعات و حوادث مسلسل یکے بعد دیگرے پیش آتے رہے۔ اور تحقیق اور تلاش و جستجو کی طرف مائل رہے۔ اور کسی واقعہ کے بارے میں حکم شرعی کی تعیین میں یہ حضرات اس عذر کے باعث خاموش نہیں رہے کہ اس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے..... اور ہم یہ بھی یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ وہ ان واقعات کے بارے میں بغیر ضبط و ربط اور مخصوص مسلمہ اصول و قواعد کی رعایت کئے بغیر ہر وہ بات جو ان کے ذہن میں آئے اسے بناء حکم نہیں بناتے تھے۔“



عہد تابعین میں جب حضرت سعید بن المسیب، علقمہ اور ابراہیم نخعی وغیرہ ائمہ کبار نے اپنے عہد کے پیش آمدہ مسائل کا حل کیا ان حضرات کی بحثوں میں ان اصولوں کے آثار واضح تر ہوتے جاتے ہیں جن کی رعایت انہوں نے استنباط مسائل میں کی ہے۔ مثلاً سیدنا ابراہیم نخعی احادیث کی قبولیت کے بارے میں زیادہ محتاط رویہ اختیار کرتے ہیں کہ یہ وہ عہد ہے جب وضع حدیث کا فتنہ عروج پر تھا، یہاں سے حدیثوں کے قبول و رد کے ضوابط اور معیار کے تعین کے خدو خال واضح ہوتے چلے گئے۔

حاصل یہ ہے کہ اصول فقہ اور قوانین استنباط کا وجود اور اس کی نشوونما فقہ کی نشوونما کے ساتھ ساتھ ہوتی رہی ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ ان کی باضابطہ تدوین و ترتیب کی اولین کوشش امام شافعیؒ کے ”الرسالہ“ سے، یا اس کتاب سے ہوتی ہے جو اس موضوع پر امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب کی جاتی ہے (المہرست لابن الندیم)، اور اس کی بہر حال ضرورت ہے کہ جس طرح امام ابو حنیفہؒ، یا دیگر ائمہ کے استنباط کئے ہوئے احکام کو سامنے رکھتے ہوئے ان کے اصول و استنباط اور مناجاج اجتہاد مرتب کئے گئے ہیں، اسی طرح صحابہ کرام کے اصول استنباط کی تحقیق کی جائے، خصوصاً جب کہ فقہاء صحابہ ابو بکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ، عبداللہ ابن مسعود، عبد اللہ ابن عمر اور عبداللہ ابن عباس جیسے حضرات کی فقہ مرتب ہو کر سامنے آگئی ہے اور اس عظیم خدمت کے لئے ڈاکٹر رؤاس قلعجی (کویت) لائق شکر یہ ہیں۔

ڈاکٹر رؤاس قلعجی نے ”موسوعہ فقہ ابراہیم نخعی“ میں حضرت ابراہیم نخعی کے استنباطات کی روشنی میں غیر معمولی محنت تلاش و تتبع اور استقراء کے ذریعہ ان اصولوں کی تخریج کی ہے، جن کی رعایت حضرت ابراہیم نخعی کے یہاں پائی جاتی ہے، اس سلسلہ میں انہوں نے لکھا ہے:

”مصادر فقہ، یعنی وہ بنیادی سرچشمے جن سے احکام نکلے ہیں، اور کسی بھی واقعہ کے پیش آنے کی صورت میں جن کی طرف فقہ رجوع کرتا ہے۔ (ان مصادر کی تعیین اصول فقہ کا پہلا موضوع ہے)۔ ہمیں کوئی ایسی تصریح نہیں مل سکی جس میں ابراہیم نخعی نے ان مصادر فقہی کی تعیین کی ہو۔ اس لئے ان کے فتاویٰ کا جائزہ لینا ضروری ٹھہراتا کہ معلوم ہو سکے کہ انہوں نے اپنے فتاویٰ میں کن مصادر پر اعتماد کیا ہے۔ اور نہایت باریک بینی کے ساتھ جائزہ لینے پر ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ امام نخعی کے نزدیک مصادر فقہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ کتاب اللہ، ۲۔ سنت رسول اللہ، ۳۔ اقوال صحابہ، ۴۔ اجماع، ۵۔ قیاس، ۶۔ استحسان، ۷۔ استصحاب، ۸۔ عرف۔

قرآنی آیات کی تعبیر و تشریح کے ذیل میں امام نخعی کے متعدد فتاویٰ کا ذکر کیا گیا ہے، مثلاً اگر کسی مسئلہ کی صراحت قرآن کریم میں موجود ہو تو ابراہیم نخعی اسے کافی سمجھتے ہیں، اسی لئے قانون ایلاء میں وہ ایلاء کے انعقاد کے لئے بلا لحاظ اختلاف مذہب اپنی زوجہ کے ساتھ جنسی تعلق قائم نہیں کرنے کی قسم کو کافی سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک ضروری نہیں کہ بیوی مسلمان ہی ہو، اس لئے کہ قرآن نے ”من نساءھم“ کا لفظ استعمال کیا ہے، اس میں زوجہ کے مسلمان ہونے کی کوئی قید نہیں۔ اسی طرح لفظ خاص کے بذات خود واضح ہونے اور کسی بیان و وضاحت کے محتاج نہیں ہونے کا اصول اپناتے ہوئے ابراہیم نخعی نے وضو کے فرائض میں ان چار ارکان پر کسی اضافہ کو قبول نہیں کیا، جو قرآن میں مذکور ہیں۔

اسی طرح ان کی رائے میں امر مقتضی تکرار نہیں، یعنی اگر کسی کام کا حکم قرآن میں کیا گیا ہو تو اس حکم کی تعمیل ایک بار کر لینا کافی ہوگا، اگر اسے بار بار کرنے کی ہدایت نہیں دی گئی ہو، مثلاً پانی موجود نہ ہو، یا پانی کے استعمال سے ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو تو قرآن نے تیمم کا حکم دیا اور فرمایا: ”تیمموا“۔ تو ایک ہی تیمم مختلف نمازوں کے لئے کافی ہے۔ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ ہر نماز کے لئے جس طرح علیحدہ وضو کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح ہر نماز کے لئے علیحدہ تیمم کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح ڈاکٹر رؤاس قلعجی نے امام ابراہیم نخعی کے ”اصول استنباط“ ان کے فتاویٰ سے تخریج کئے ہیں، جو قابل قدر خدمت ہے۔ اور خدا کرے کہ اس نچ پر صحابہ و تابعین کے اصول استنباط کی تخریج، تحقیق اور تنقیح کا کام انجام دیا جاسکے، کہ اس طرح وسیع انظری کے ساتھ ہر عہد میں پیش آنے والے واقعات و حوادث کے شرعی احکام مستنبط کرنے میں ان اصولوں سے فائدہ اٹھایا جاسکے گا۔ اور فقہ اسلامی زندہ قانون کی حیثیت سے زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آسکے گی۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کا طریقہ اجتہاد:

دوسری صدی ہجری ائمہ مجتہدین کا عہد ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ اور امام مالک کی عمروں میں بہت تھوڑا فرق ہے، حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ کی وفات ۱۵۰ھ میں ہوئی۔ اس طرح دوسری صدی ہجری کا نصف اول ان حضرات کی علمی، فقہی، تحقیقی اور اجتہادی خدمات کا عہد ہے، جس میں قانون اسلامی کی



تدوین کا عظیم الشان کارنامہ انجام پایا۔ ان ائمہ کا طریقہ اجتہاد اور ان کے اصول استنباط وضاحت و ترتیب کے ساتھ ہمارے سامنے آتے ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہ نے اپنے طریقہ اجتہاد کی خود وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:

”إذا وجدت في كتاب الله تعالى، وفي سنة رسول الله ﷺ أخذت به، ولم أصرف عنه، وإذا اختلفت الصحابة اخترت من قولهم، وإذا جاء من بعدهم أخذت وتركت“ (مناقب ابی حنیفۃ اللامام الموفق بن احمد المکی / ۱ / ۴۳، دارالکتاب العربی، بیروت)۔

(یعنی میرے اجتہاد کی بنیاد کتاب و سنت ہے (اور صحابہ کی اجماعی رائے) لیکن اگر صحابہ کے درمیان اختلاف رائے ہو تو ان میں سے کسی ایک قول کو میں اختیار کرتا ہوں اور تابعین کے اقوال کے معاملہ میں جسے مناسب سمجھتا ہوں قبول کرتا ہوں اور جسے نہیں اسے چھوڑ دیتا ہوں)۔

امام اعظم کے ایک شاگرد نے امام ابوحنیفہ کے طریقہ اجتہاد کی وضاحت کرتے ہوئے امام صاحب کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں:

”إني أخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ، والآثار الصحاح عنه التي فشت في أیدی الثقات، فإذا لم أجده في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ، أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع من قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبي، والحسن، وابن سيرين، وسعيد بن المسيب (وعدد رجالاً) قد اجتهد وأن اجتهد كما اجتهدوا“ (مناقب للمکی / ۱ / ۸۰)۔

(میں کسی مسئلہ کا حکم جب قرآن میں پاتا ہوں تو اسے اختیار کرتا ہوں۔ قرآن میں نہ پاؤں تو سنت رسول اللہ ﷺ اختیار کرتا ہوں۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ان صحیح آثار کو بقاء حکم بناتا ہوں۔ جو ثقہ اور معتبر لوگوں کے درمیان عام ہیں۔ اگر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں کوئی حکم نہیں پاتا تو صحابہ کی ایک مسئلہ پر مختلف آراء میں جس کو چاہتا ہوں اختیار کرتا ہوں اور جس کو چاہتا ہوں چھوڑتا ہوں، لیکن ان کے اقوال سے باہر نہیں جاتا۔ اور جب معاملہ ابراہیم نخعی، شعبی، حسن، ابن سیرین اور سعید بن المسيب وغیرہ تک آتا ہے جنہوں نے اپنے اپنے اجتہاد سے حکم شرع مستنبط کیا ہے تو مجھے بھی حق ہے کہ میں اجتہاد کروں، جیسے انہوں نے اجتہاد کیا)۔

امام ابوحنیفہ نصوص کتاب و سنت میں نسخ و منسوخ کی خصوصی طور پر تحقیق فرماتے اور اس کی تلاش میں رہتے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی بھی معاملہ میں آخری عمل کیا تھا، حسن بن صالح کہتے ہیں:

”كان أبو حنیفة شدید الفحص عن الناسخ من الحديث والمنسوخ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبي ﷺ وعن أصحابه وكان يقول إن لكتاب الله نسخاً ومنسوخاً، وإن للحديث نسخاً ومنسوخاً، وكان حافظاً لفعل رسول الله ﷺ الأخير الذي قبض عليه مما وصل إلى أهل بلده“ (مناقب للمکی / ۱ / ۸۰)۔

(امام ابوحنیفہ حدیث نسخ اور حدیث منسوخ کی سختی کے ساتھ تلاش و تحقیق فرماتے اور جب ان کے نزدیک حدیث کا ثبوت حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اصحاب سے ہو جاتا تو اس پر عمل کرتے، اور فرماتے تھے کہ: ”کتاب اللہ میں بعض احکام نسخ اور بعض منسوخ ہیں، اسی طرح حدیث میں بھی نسخ و منسوخ ہیں“۔ اور وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس آخری عمل کے حافظ تھے جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وصال فرمایا، جو ان کے اہل بلد تک پہنچا)۔

اس ذیل میں امام صاحب اس فتنہ پر کہ بلا لحاظ اس کے کہ کون سی حدیث نسخ ہے اور کون سی منسوخ ہر طرح کی حدیثیں بیان کر کے امت میں تفریق اور گروہ بندی پیدا کی جاتی ہے، اپنی سخت ناراضی کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ یہ لوگ کچھ روایتیں بیان کرتے ہیں جن کے بارے میں ان کا یہ خیال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے اور ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ:

اللہ عزوجل نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو رحمت بنا کر بھیجا تھا، تاکہ ان کے ذریعہ متفرق لوگوں کو اکٹھا کیا جائے، الفت کی دعوت دی جائے، اس لئے نہیں بھیجا تھا کہ تفریق کلمہ پیدا کی جائے اور بعض مسلمانوں کو بعض مسلمانوں سے جنگ کے لئے کھڑا کیا جائے۔

یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ ان روایات میں اختلاف اس وجہ سے ہے کہ ان میں سے بعض نسخ ہیں اور بعض منسوخ، مگر اس کے باوجود وہ کہتے ہیں کہ ہم تو ان روایات کو اسی طرح بیان کر دیتے ہیں جس طرح ہم نے سنا ہے۔

”خرابی ہوان لوگوں کے لئے اپنی عاقبت کے بارے میں کتنے بے فکر ہیں یہ لوگ کہ کھڑے ہو جاتے ہیں لوگوں کے سامنے اور ان سے وہ روایتیں بیان کرتے ہیں جن کے بارے میں انہیں معلوم ہے کہ ان میں سے بعض منسوخ ہیں، اور آج حکم منسوخ پر عمل کرنا گمراہی ہے، پس ان کی بیان کی ہوئی منسوخ روایات پر عمل کر کے لوگ گمراہ ہوں گے۔ اور ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ رسول اللہ ﷺ ایک آیت کی دو (متضاد) تفسیریں بیان فرمائیں، پس جو احکام قرآن میں ناسخ تھے، انہیں آپ ﷺ نے سبھوں کے سامنے ناسخ بیان فرمایا اور جو منسوخ تھے انہیں سب کے سامنے منسوخ بیان فرمایا“ (مناقب للمکی ۸۷/۱)۔

امام اعظم ان حدیثوں کو قبول نہیں فرماتے ہیں جو قرآن سے متصادم ہوں، اور ایسی حدیثوں کو رد کرنے کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:

”فردی علی کل رجل یحدث عن النبی ﷺ بخلاف القرآن لیس ردا علی النبی ﷺ ولا تکذیبا له، ولکنہ رد علی من یحدث عنہ بالباطل، والتمہة دخلت علیہ، لیس علی النبی ﷺ“ (مناقب للمکی ۸۷/۱)۔

میرا ہر اس شخص پر رد کرنا جو نبی ﷺ کی طرف منسوب کر کے ایسی حدیثیں بیان کرتا ہے، جو قرآن کے خلاف ہے (معاذ اللہ) یہ نبی ﷺ پر رد اور ان کی تکذیب نہیں، بلکہ یہ اس شخص پر رد ہے جو اس طرح باطل حدیث سناتا ہے، عیب اس بیان کرنے والے میں ہے (معاذ اللہ) نبی ﷺ میں نہیں۔

امام ابوحنیفہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیتے تھے۔ اور قیاسی مسائل کے بارے میں آثار و احادیث کی تلاش میں رہتے تھے۔ مثلاً انگلیوں کی دیت کے بارے میں امام صاحب کی رائے یہ تھی کہ ہر انگلی کا خون اس انگلی سے حاصل منافع کو سامنے رکھ کر مقرر کیا جائے، اسی لئے وہ انگوٹھے کا خون بہا، دوسری انگلیوں کے مقابلہ میں زیادہ دیئے جانے کے قائل تھے، لیکن جب انہیں حضور اقدس ﷺ کی یہ حدیث ملی کہ انگوٹھا اور دوسری انگلیاں برابر ہیں، تو انہوں نے قیاس کو ترک کیا اور حدیث کے تقاضہ پر عمل کیا۔

ہاں! جو حدیث شاذ ہوتی، اسے قبول نہیں کرتے، جیسے ”بیع رطب بالتمر“ کے مسئلہ میں حدیث سعید کے بارے میں انہوں نے فرمایا کہ یہ حدیث شاذ ہے:

”ذات حدیث شاذ لا یؤخذ بروایة زید أبی عیاش“ (مناقب للمکی ۸۱/۱)۔

وہ قیاس کو ہر جگہ قابل عمل قرار نہیں دیتے، حضرت وکیع فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا:

”البول فی المسجد احسن من بعض القیاس“ (مناقب للمکی ۸۱/۱)۔ یعنی مسجد میں پیشاب کا بدترین عمل بھی بعض قیاس سے بہتر ہے۔

ظاہر ہے کہ اس سے مراد وہ قیاس ہے جو نص سے متصادم ہو، یا جس میں مناط حکم کی صحیح تحقیق اور علت حکم کی صحیح تعیین نہیں کی گئی ہو، اسی لئے امام صاحب فرماتے ہیں:

”لیس یجری القیاس فی کل شی“ (مناقب للمکی ۷۲/۱)۔ (قیاس ہر مقام پر جاری نہیں کیا جاسکتا)۔

امام ابوحنیفہ قیاس کو مصادر شرع میں سے ایک مصدر تصور فرماتے ہیں، ایک شخص نے امام صاحب پر اس بارے میں اعتراض کیا اور کہا:

”ما ہذہ المقایسات، دعویا، فإب أول من قاس ابلیس“۔

(یہ کیا قیاس بازی ہو رہی ہے، اس کو چھوڑو کہ پہلا شخص جس نے قیاس کیا، ابلیس تھا)۔

امام صاحب نے جواب دیا:

”یا ہذا! وضعت الکلام فی غیر موضعه، ابلیس رد علی اللہ تعالیٰ امرہ، ونحن نقیس المسئلة علی آخری لندھا الی أصل

من أصول الکتاب والسنة واتفاق الائمة، فنجتهد وندور حول الاتباء فاین ہذا من ذاک“ (مناقب للمکی ۷۲/۱)

(اے شخص! تو نے بات بے جگہ رکھی۔ ابلیس نے اللہ تعالیٰ کے خلاف حکم رد کیا تھا، اور ہم ایک مسئلہ کو دوسرے مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں تاکہ اس

مسئلہ (غیر منصوص) کو کتاب و سنت اور اجماع ائمہ کے اصولوں میں سے کسی ایک اصل کی طرف لوٹائیں۔ پس ہم اجتہاد کرتے ہیں، اور ہماری گردش کا محور اتباع

ہے (نہ کہ ابتداع) پس کہاں یہ (ہمارا عمل) اور کہاں وہ (ابلیس کا عمل)۔

امام ابوحنیفہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس کے علاوہ استحسان کے بھی قائل تھے۔

## امام مالک کا طریقہ استنباط:

اس عہد میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے علاوہ جو عظیم فقہ مدون ہوئی اور عالم اسلام کے بڑے حصہ میں مسلمانوں کی زندگی پر اثر انداز ہوئی، وہ سیدنا امام مالک امام دارالبحرہ کی فقہ ہے۔ امام مالکؒ کی فقہ کا جائزہ لیا جائے تو ان کے طریقہ اجتہاد اور مناجح استنباط بہت واضح طور پر دیکھے جاسکتے ہیں، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع و قیاس کی حجیت کے متفق علیہ ہونے کے ساتھ ساتھ امام مالکؒ کے فقہ کی بڑی اساس استصلاح اور اجماع اہل مدینہ پر ہے۔ خود امام مالکؒ امام لیث بن سعد کے نام اپنے مکتوب میں تفصیل کے ساتھ لکھتے ہیں:

”لوگ اہل مدینہ کے تابع ہیں، مدینہ دارالبحرہ ہے، یہیں قرآن نازل ہوا۔ اور حلال، حلال کیا گیا اور حرام، حرام کیا گیا۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اہل مدینہ کے درمیان تھے، وحی اور نزول قرآن ان کے سامنے ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں حکم فرماتے تھے، اور وہ بجالاتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے لئے سنتیں قائم فرماتے، وہ اس کی اتباع کرتے تھے۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کو اٹھا لیا۔ اور ان کے لئے وہ پسند فرمایا جو اس کے پاس ہے۔ صلوات علیہ ورحمۃ و برکاتہ۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ان کی امت کے وہ لوگ کھڑے ہوئے جو ان کے سب سے زیادہ اتباع کرنے والے تھے، اور جو ان کے بعد ولی امر (حکمران) بنائے گئے۔ پس جو نئے واقعات ان کے سامنے پیش آئے ان کے بارے میں انہوں نے اپنے علم کے مطابق اپنا فیصلہ نافذ کیا۔ اور جن چیزوں کے بارے میں ان کے پاس کوئی علم نہیں تھا، اس کے بارے میں انہوں نے رائے (راے) سے استفسار کیا، پھر انہوں نے اپنے اجتہاد کی روشنی میں اس بارے میں قوی ترین قول کو اختیار کیا۔ اور اگر کسی نے ان کی رائے سے اختلاف کیا، یا کسی دوسرے شخص کا قول ان کی رائے سے زیادہ قوی اور بہتر ملا، تو انہوں نے اپنی پہلی رائے کو چھوڑ دیا اور دوسری رائے پر عمل کیا۔ ان حضرات صحابہؓ کے بعد تابعین کا عہد آیا، وہ بھی صحابہ کے مسلک پر چلتے رہے اور انہیں کی سنتوں کی پیروی کرتے رہے۔ پس ان حالات میں اگر کوئی امر مدینہ میں ظاہر ہو اور معمول بہ ہو تو میں کسی شخص کے لئے اس کے خلاف رائے قائم کرنے کی گنجائش نہیں پاتا، اس لئے کہ اہل مدینہ کے پاس وہ وراثت ہے جس میں غلط انتساب کی گنجائش نہیں ہے، بخلاف دیگر شہروں کے معمولات اور وہاں کے گذرے ہوئے بزرگوں کے مسلک کے جن پر اس درجہ کا اعتماد نہیں کیا جاسکتا (ترتیب المدارک و تقریب المسائل لمعرفة اعلام مذہب مالک للفاضل عیاض، طبع دارمکتبۃ الحیاء بیروت ۱۹۶۳ء)۔

یہ اور اس طرح کے دوسرے اصولی مسائل ہیں جن کی صراحت امام مالکؒ کے یہاں واضح طور پر ملتی ہے۔ اسی ذیل میں حضرت لیث بن سعد کا وہ خط بھی ذکر کیا جاسکتا ہے جو انہوں نے امام مالک کو ان کے خطوط کے جواب میں لکھا ہے۔ حضرت لیث ابن سعد بھی اس عہد کے کبار ائمہ مجتہدین میں شمار کئے جاتے ہیں، اس خط سے اس اہم اصولی بحث میں اہل مدینہ کے مابین معمول بہا طریقوں کے حجت ہونے کے بارے میں امام مالکؒ کے علاوہ دیگر ائمہ کا کیا نقطہ نظر ہو سکتا ہے؟ اس کی وضاحت حضرت لیث بن سعد کے مکتوب سے ہو جاتی ہے، جس کے جستہ جستہ حصے یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

(آپ نے لکھا ہے کہ) آپ کو یہ خبر ملی ہے کہ میں ایسے فتوے دیتا ہوں جو اہل مدینہ کے مسلک کے خلاف ہیں،..... اور آپ نے لکھا ہے کہ سارے لوگ اہل مدینہ کے تابع ہیں جو دارالبحرہ اور نزول قرآن کی بستی ہے، آپ نے جو کچھ لکھا ہے، صحیح لکھا ہے..... میں اہل علم میں سے کسی کو اپنے سے زیادہ شاذ فتویٰ کو ناپسند کرنے والا، اور علماء اہل مدینہ جو گذر چکے ہیں ان کے فضل کا اعتراف کرنے والا، اور جن فتاویٰ پر ان علماء اہل مدینہ کا اتفاق ہے، ان کو قبول کرنے والا، نہیں پایا۔ الحمد للہ رب العالمین۔ آپ نے مدینہ کے مقام رسول ہونے، صحابہ کے سامنے وحی کے نزول، اور ان کو حاصل ہونے والے علم، اور اس کی وجہ سے افراد امت کے ان کے تابع ہونے کے بارے میں جو کچھ ذکر کیا ہے، وہ بھی ویسا ہی ہے، جیسا آپ نے ذکر کیا ہے۔

آپ نے سابقین اولین اور دیگر صحابہ کی فضیلت کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ نقل کیا ہے (وَالشَّيْقُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهْجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الخ) (سورہ توبہ : ۱۰۰)۔ بیشک ان سابقین اولین میں سے بہت سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جہاد فی سبیل اللہ کے لئے طلب رضا خداوندی کی خاطر نکلے اور انہوں نے بہت سی چھاؤنیاں بنائیں اور لوگ ان کے گرد جمع ہو گئے۔ انہوں نے ان جمع ہونے والے لوگوں کے درمیان کتاب اللہ، اور سنت رسول اللہ کو ظاہر فرمایا۔ اور جو کچھ وہ جانتے تھے، اس میں سے انہوں نے کچھ چھپایا نہیں۔ اور ہر چھاؤنی میں صحابہ میں سے کچھ لوگ تھے جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم دیتے تھے اور جن امور کے بارے میں کتاب و سنت میں واضح حکم نہیں ملتا تھا، وہ اجتہاد کے ذریعہ حکم دیتے تھے، ان حضرات صحابہ کے سربراہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، اور حضرت عثمان غنی تھے، جنہیں مسلمانوں نے اپنے امیر کی حیثیت سے منتخب کیا تھا، اور یہ تینوں حضرات اپنے فوجیوں کو ضائع کرنے والے نہیں تھے، اور نہ ان سے غافل تھے، بلکہ وہ چھوٹی چھوٹی باتوں کے بارے میں بھی، اقامت دین اور اختلاف سے بچنے کی خاطر کتاب و سنت کے مطابق



ہدایتیں دیتے رہتے تھے، پس ان خلفاء نے قرآن کی تفسیر، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل، یا اپنی ان آراء میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انہوں نے باہمی مشورہ سے قائم کی، کوئی امر ایسا نہیں چھوڑا جس کی تعلیم انہوں نے میدان جہاد میں منتشران فوجیوں کو نہیں دی ہو۔

پس ان حالات میں اگر کوئی ایسا معاملہ آئے جس کے بارے میں صحابہ کرامؓ نے مصر، شام اور عراق میں، ابو بکر و عمر اور عثمان رضوان اللہ علیہم اجمعین کے عہد میں عمل کیا، اور اپنی وفات تک اسی پر عمل پیرا رہے اور کوئی دوسرا حکم نہیں دیا تو ہم مسلمانوں کی ان چھاؤنیوں کے لئے جائز نہیں سمجھتے کہ وہ انہیں چھوڑ کر کوئی ایسا عمل اختیار کریں جو ان سلف صحابہ و تابعین کے عمل کے خلاف ہو (اعلام الموقعین لابن القیم طبع دار الفکر، بیروت ص ۹۴ تا ۱۰۰)۔

اس کے بعد امام لیث نے تفصیل کے ساتھ متعدد احکام و مسائل کے بارے میں صحابہ و تابعین کے اس عمل کا ذکر کیا ہے جو ان مختلف شہروں میں رائج تھے۔ اس ساری تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ عہد صحابہ سے لے کر ائمہ مجتہدین کے عہد تک فقہ کا تدریجی ارتقا کچھ منضبط اصولوں اور پختہ قواعد استنباط پر مبنی تھا، جن کے نقوش اور آثار آج بھی نظر آتے ہیں، لہذا علم اصول فقہ کی باضابطہ تدوین اگرچہ بعد کو عمل میں آئی، لیکن یہ اصول پہلے سے صحابہ، تابعین اور ائمہ مجتہدین کے یہاں معمول بہ تھے۔

### علم اصول کی فنی تدوین:

اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے پہلی بار امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے اصول استنباط سے متعلق ایک رسالہ لکھا تھا، اسی طرح ابن الندیم نے ”الفہرست“ میں امام محمد بن حسن الشیبانی کی کتاب ”علم اصول الفقہ“ کا ذکر کیا ہے، لیکن اگر ایسی کوئی کتاب لکھی گئی تھی تو وہ ہمارے سامنے موجود نہیں۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ علم اصول فقہ کی تدوین میں اولیت سیدنا امام شافعیؒ کو حاصل ہے۔ امام شافعیؒ ۱۵۰ھ میں غزہ (فلسطین) میں پیدا ہوئے، ان کی عمر کا ابتدائی حصہ مکہ میں گذرا۔ انہوں نے امام مالکؒ سے کسب فیض کیا اور کچھ عرصہ مدینہ میں گزارا، پھر وہ بغداد آ گئے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نامور شاگرد امام محمد بن حسن شیبانی سے نہ صرف یہ کہ کسب فیض کیا، بلکہ ان کی زیر تربیت رہے، ان کی کتابوں کا عمیق مطالعہ کیا، عمر کا آخری حصہ انہوں نے مصر میں گزارا، اسی طرح وہ فقہ اہل مدینہ اور فقہ اہل عراق دونوں ہی سرچشموں سے فیضیاء ہوئے، اور محدثین و فقہاء دونوں کے علوم و معارف کے جامع ہوئے، دوسری طرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے انہیں غیر معمولی ذکاوت، نکتہ رسی، تنقیدی صلاحیت، عقلیت، شعور اور فکری گہرائی کے ساتھ حافظہ کی غیر معمولی قوت عطا فرمائی گئی تھی۔ ان عناصر نے ان کی شخصیت کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ اور اپنی ان خصوصیات کی وجہ سے بلاشبہ علم اصول فقہ، جیسے دقیق فن کی اولین تدوین کا فریضہ انجام دینے کے لئے وہ اہل ترین شخصیت تھے۔

### امام شافعیؒ کی ”الرسالہ“ کا تعارف:

امام شافعیؒ کی کتاب ”الرسالہ“ جسے ان کی عظیم تصنیف کتاب ”الامم“ کا مقدمہ بھی کہا جاتا ہے، علم اصول فقہ کی پہلی کتاب ہے۔ یہ کتاب ۱۳۱۲ھ، ۱۳۱۵ھ، ۱۳۲۱ھ اور پھر احمد شاہ کی تحقیق کے ساتھ قاہرہ سے ہی ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئی اس کا انگریزی ترجمہ مجید خدوری نے کیا جو ۱۹۶۱ء میں چھپا، اور اس کے بعد اب تک بہت سے ایڈیشن منظر عام پر آچکے ہیں۔

امام شافعیؒ نے اپنی اس کتاب کے تمہیدی حصہ میں قرآن کی حجیت، اور انسانی فلاح کے لئے اس کی اہمیت اور قرآن کے لئے علم و فہم کی ضرورت اپنے بلیغ اسلوب میں واضح فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں:

اللہ جل شانہ نے اپنی کتاب میں جو کچھ نازل فرمایا، وہ رحمت ہے اور حجت ہے جس نے اسے جانا، جانا، اور جس نے نہیں جانا، نہیں جانا، جس نے قرآن کو نہیں جانا وہ صاحب علم نہیں ہو سکتا، اور جس نے قرآن کا علم حاصل کر لیا وہ جاہل نہیں ہو سکتا، علم کے باب میں لوگوں کے رتبے مختلف ہیں ان کے رتبہ اور درجہ کا تعین قرآن کے بارے میں ان کے علم کے مطابق ہوگا۔ پس طلبہ علم کا فرض ہے کہ وہ اپنی انتہائی کوشش، زیادہ سے زیادہ علم قرآن پر صرف کریں۔ اور اس راہ میں پیش آنے والی دشواریوں کا صبر و برداشت کے ساتھ سامنا کریں۔ اور اپنی نیت محض اللہ کے لئے خالص رکھیں (الرسالہ۔ طبع اول مطبوعہ علمیہ)۔

امام شافعیؒ کی پہلی بحث کا موضوع ”بیان“ ہے۔ یعنی آیات قرآنی کی تعبیر اور اس کے فہم کے کیا اصول ہیں، اس رسالہ میں خاص، عام اور سیاق آیت کا مفہوم کے تعین پر اثر، آیت کے الفاظ عام ہوں، لیکن سنت اس میں تخصیص پیدا کر رہی ہو۔ اس طرح کی بحثوں کے بعد سنت رسول کی حجیت پر مفصل بحث کی ہے۔

- اللہ تعالیٰ نے سنت نبی کی اتباع فرض فرمادی ہے۔

- اطاعت رسول کا حکم اطاعت الہی کے ساتھ ملا کر بھی دیا گیا ہے، اور مستقلاً علیحدہ بھی ذکر کیا گیا ہے۔

- طاعت رسول کا حکم۔

اس طرح کے موضوعات پر تفصیلی گفتگو کے بعد نسخ و منسوخ کے مسئلہ پر بحث فرمائی ہے، پھر روایات میں اختلاف اور اس کی حقیقت پر کلام کیا گیا ہے۔ بعد ازاں خبر واحد کی حجیت، اجماع، اجتہاد اور استحسان پر بحث کی گئی ہے۔

اس طرح اصول فقہ کے بنیادی مسائل پر تفصیلی اور مرتب کلام اس رسالہ میں آ گیا ہے جو آگے چل کر دوسرے مصنفین کے لئے چراغ راہ کا کام کرتا رہا۔ اس سلسلہ میں شیخ ابوزہرہؒ نے لکھا ہے:

”حق یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے اس علم کے ابواب مرتب کئے، اور اس کی فصول جمع کیں اور کسی ایک ہی بحث تک انہوں نے اپنے کو محدود نہیں رکھا، بلکہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، حدیثوں کے ثبوت کے طریقوں، قرآن کی روشنی میں سنت کی حیثیت، دلائل لفظیہ پر عام، خاص، مشترک، مجمل و مفصل پر کلام کیا ہے، نیز اجماع اور اس کی حقیقت پر گفتگو کی ہے، اور ایسی علمی بحث اور مناقشہ کیا ہے جس کا پتہ ان سے پہلے علماء کے یہاں نہیں ملتا۔ امام شافعیؒ نے قیاس کے ضوابط مقرر کئے اور استحسان پر کلام فرمایا ہے۔“

اس طرح امام شافعیؒ نے اس علم کے حقائق ترتیب اور تفصیل کے ساتھ بیان کئے، اور ان سے پہلے یہ کام نہیں کیا گیا تھا۔ یا تحقیق کے ساتھ یوں کہا جائے کہ ان سے پہلے اس طرح کا کام کیا گیا ہو، اب تک اس کا علم نہیں ہو سکا ہے۔ اور امام شافعیؒ کی اس کام میں سبقت ان سے پہلے گذرے ہوئے علماء کے رتبہ کو کم نہیں کرتی، پس اس سے ان کے شیخ امام مالک، اور فقہاء قیاس کے شیخ امام ابوحنیفہؒ کے رتبہ کو کم نہیں کرتی، اس لئے کہ ان دونوں کے عہد میں تدوین کا نام مکمل نہیں ہوا تھا۔

شیخ ابوزہرہ آگے لکھتے ہیں:

”ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے علم اصول فقہ کو ہر حیثیت سے مکمل کر دیا ہے، اس طرح کہ ان کے بعد والوں کے لئے اس موضوع پر کام کی گنجائش باقی نہیں رہی ہو۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کے بعد وہ لوگ آئے جنہوں نے امام شافعیؒ کے کام پر اضافہ کیا اور اسے آگے بڑھایا۔ اس علم کے بہت سے مسائل کی تحریر کی۔ جس طرح ارسطو کے بعد آنے والوں نے مشرق و مغرب میں علم منطق میں بہت اضافے کئے، اگرچہ منطق کو ایک مرتب علم کی حیثیت دینے کا سہرا ارسطو کے سر پر ہے“ (اصول الفقہ للشیخ ابی زہرہ ص ۱۵-۱۴)۔

اخیر میں کتاب الرسالہ ختم کرتے ہوئے امام شافعیؒ نے دلائل کے درجات کے تعین کے بارے میں اپنے مذہب کا ذکر کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

”ہم کتاب و سنت جس میں کوئی اختلاف نہ ہو ان کے ذریعہ حکم کرتے ہیں اور کہتے ہیں ”حکمنا فی الظاہر والباطن“ اور وہ سنت جو انفرادی طریقہ سے مروی ہے جس پر کوئی اجتماع نہیں ہے، ہم کہتے ہیں ”حکمنا بالحق فی الظاہر“ بظاہر حق جو حق تھا اس پر ہم نے فیصلہ کیا، اس لئے کہ خبر واحد میں راوی حدیث سے غلطی کا خطرہ رہتا ہے، اس کے بعد اجماع پر حکم کرتے ہیں، پھر قیاس پر جو ان سب میں کمزور ہے، لیکن ضرورت کے دائرہ میں ہے۔“

امام شافعیؒ نے اپنے عہد میں ان اصولوں کا بھی ذکر کیا جو متفق علیہ ہیں، مختلف فیہ، ان کا کہنا ہے کہ کتاب اللہ اور فی الجملہ سنت رسول اللہ متفق علیہ ہیں، البتہ وہ سنت جو خبر احاد سے مروی ہو اس کا سند ہونا مختلف فیہ ہے، اجماع کے بارے میں کبھی اس کی حجیت کے بارے میں اختلاف اور کبھی اس کے بعض اقسام کے بارے میں، پھر کن لوگوں کا اجماع معتبر ہوگا اور کن لوگوں کا نہیں۔ قیاس و استحسان کے بارے میں اختلاف ہے، ان دونوں کے مفہوم، ہر دو کی حقیقت، اس کی حجیت کے بارے میں وغیرہ۔

اسی طرح امر و نہی کے مفہوم کے بارے میں اختلاف ہے جس کا اثر تمام احکام فقہیہ پر پڑتا ہے۔

سیدنا امام شافعیؒ نے استنباط احکام شرعیہ کے سلسلہ میں اپنے چند اصول کبھی تفصیلاً کبھی اجمالاً ذکر کئے ہیں، امام شافعیؒ نے جو مفصل اصول ”الرسالہ“ میں لکھا ہے ان کا خلاصہ یہ ہے:



الف: کتاب اللہ کے نصوص سے احکام کا استنباط۔

ب: متفق علیہ حدیث سے احکام کا استنباط۔

ج: خبر واحد سے احکام کا استنباط۔

د: اجماع سے استدلال۔

ه: قیاس سے احکام پر دلیل۔

ان جملہ اصولوں میں ہر وہ اصل جو پہلے مذکور ہے دوسری اصل پر ترجیح رکھتی ہے، ظاہر ہے کہ نص کتاب الہی سب سے قوی ہے، پھر وہ احادیث جو شہرت کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہیں ان کا اپنا مقام ہے، لیکن اگر خبر واحد ہو تو ایک تنہا راوی سے غلطی کا احتمال زیادہ رہتا ہے، اس لئے اگر خبر واحد سے کوئی معارض موجود نہ ہو تو اس سے استدلال کیا جائے گا لیکن وہ آیت کتاب اللہ اور حدیث مشہور کے مقابل میں کمزور ہوگی۔

اجماع کی حقیقت اور اس کے اقسام کے بارے میں علماء کے بیچ اختلاف رائے ہے اس لئے اس کا رتبہ بعد کا ہے۔

اسی طرح قیاس کے بارے میں اس کی تفصیلات کے بارے میں، قیاس و استحسان کے بارے میں ایک سے زیادہ رائے ہیں۔ پس یہ اصول ہیں جو امام شافعی کے متدل ہیں، ان میں باہم درجات کے اختلاف کے ساتھ۔

عہد امام شافعی کے بعد:

”الرسالہ“ کی حیثیت اصول فقہ کی تدوین میں ایک بنیادی پتھر کی ہے، اس کے بعد اس علم نے بہت ترقی کی اور بڑے بڑے علماء نے اس فن کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا، اب جو تصنیفات کا سلسلہ شروع ہوا، اس میں دو نچ اختیار کئے گئے، ایک نچ وہ ہے جس میں علم کلام کے مسائل کو اصول فقہ کے مسائل کے ساتھ مخلوط کیا گیا، اور جزئیات سے قطع نظر اور اصولوں کی فروع پر تطبیق سے بالاتر ہو کر اصول بحیثیت اصول زیر بحث لایا جائے، اسے طریقہ متکلمین یا طریقہ شافعیہ کہا جاتا ہے، دوسرا نچ وہ ہے جس میں کلامی مسائل سے کوئی بحث نہیں کی جاتی اور ائمہ سے منقول فروع و جزئیات پر اصولوں کی تطبیق کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، یہ طریقہ حنفیہ کہلاتا ہے، تصنیفات کچھ طریقہ شافعیہ پر لکھی گئیں اور کچھ طریقہ حنفیہ پر، اور کچھ تصنیفات جامع بین الطریقین لکھی گئیں۔

”الرسالہ“ کے بعد اصول فقہ میں جو چیزیں لکھی گئیں، ان میں امام احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ھ) کی طرف منسوب کی گئی، کتاب النسخ و المنسوخ اور کتاب السنۃ مشہور ہیں، اسی طرح داؤد ظاہری (متوفی ۲۷۰ھ) کی طرف منسوب کتاب الاجماع، خبر واحد وغیرہ معروف ہیں۔

یہی وہ زمانہ ہے جس میں علماء حنفیہ نے امام شافعی کے ”الرسالہ“ کا گہرا مطالعہ کیا، اور اصول فقہ پر تاریخی تصنیفات تیار کیں، امام عیسیٰ بن ابان (متوفی ۲۲۰ھ) نے خبر واحد، اثبات و قیاس اور اتحاد رائے کے موضوع پر کتابیں لکھیں۔

امام برزعی (متوفی ۲۷۱ھ) نے مسائل خلافیہ لکھی، امام ابو جعفر الطحاوی (متوفی ۲۲۱ھ) نے اختلاف الفقہاء لکھی، اس کا اختصار امام جصاص (متوفی ۲۷۰ھ) نے تیار کیا، امام کراہیسی (متوفی ۲۷۰ھ) نے کتاب الفروق لکھی، امام ابن ساعد (متوفی ۲۳۳ھ) کی طرف بھی کچھ اصولی کتابیں منسوب ہیں۔ کنانی (متوفی ۲۸۹ھ) الحجۃ فی اللہ علی الشافعی اور علی بن موسیٰ القاسمی (متوفی ۳۰۵ھ) نے ”ما خالف فی الشافعی العراقیین فی احکام القرآن“ نامی کتاب لکھی، اسی طرح اثبات، قیاس، خبر واحد پر کتابیں لکھیں۔ امام کرخی (متوفی ۳۰۰ھ) نے اپنی مشہور کتاب ”اصول الکرخی“ لکھی، ابوہل نوہختی نے (امامیہ میں سے) ”کتاب نقص رسالۃ الشافعی“ لکھی۔

شافعیہ میں سے امام ابو ثور (متوفی ۲۴۰ھ) نے اختلاف الفقہاء اور ابو عبد اللہ محمد بن نصر المرزوی (متوفی ۲۹۲ھ) نے بھی اس موضوع پر کتاب لکھی، ابو عباس (متوفی ۳۰۵ھ) نے عیسیٰ بن ابان کا رد لکھا۔

علم اصول فقہ کی نشوونما کے سلسلہ میں امام قاضی باقلانی (متوفی ۴۰۳ھ) اور قاضی عبد الجبار ہمدانی (متوفی ۴۱۵ھ) کا ذکر ضروری ہے، قاضی حمدانی کی مشہور کتاب ”العمد“ اصول فقہ کی اور خاص کر معتزلہ کی اہم ترجمان ہے۔ (ماخوذ از اصول الفقہ الاسلامی مللد کورطہ جابر العلوانی)۔



امام الحرمین امام محمد ابن حامد الغزالی (متوفی ۵۰۵ھ) اپنے شیخ سے متاثر ہوئے، ان کی پہلی کتاب ”المختول“ ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ کتاب بالکل ابتدائی دور میں لکھی ہے، اس لئے انتہائی درجہ فکری بے اعتدالی، عدم توازن اور سلف پر تنقید نہیں بلکہ تنقیص ہے، بعد کو ان کے فکر میں اعتدال پیدا ہوا تو انہوں نے ”المستصفی“ لکھی۔

معتزلی قاضی عبد الجبار کی ”العمد“ یا ”العہد“ معروف ہے۔

امام الحرمین نے قاضی باقلانی کی کتاب کے ساتھ اہتمام کیا، ابو الحسن البصری (متوفی ۳۳۵ھ) نے قاضی عبد الجبار کی کتابوں کے ساتھ اہتمام کرتے ہوئے العمد یا العہد کی شرح لکھی، اور پھر اس شرح کی تلخیص کی جس کا نام المعتمد ہے۔

شیخ ابواسحاق الشیرازی (متوفی ۶۷۶ھ) نے ”المع“ اور ”التبصرۃ“ لکھا، قاضی ابو یعلیٰ فراس الحسنبلی نے اصول فقہ کے موضوع پر ”العدة فی اصول الفقہ“ اسی طرح حنابلہ میں سے ابن عقیل بغدادی نے ”الواضح فی الأصول“ لکھی، ابو الخطاب نے ”التمہید“ لکھی۔

علماء مالکیہ میں سے ابن قنار بغدادی (متوفی ۳۹۸ھ) نے ”عیون الأدلہ فی مسائل الخلاف بین الفقہاء الأخصار“ لکھی۔

یہ سبھی کتابیں چاہے علماء شافعیہ کی ہوں یا علماء حنابلہ کی اور چاہے علماء معتزلہ کی، اپنی ترتیب و تہویب کے اعتبار سے ایک دوسرے کے قریب ہیں، اور طریقہ متکلمین پر لکھی گئی ہیں۔

اصول فقہ کے سلسلہ میں حنفیہ کا کام:

کچھ لوگوں نے امام ابو یوسف اور امام محمد کی طرف اصول فقہ میں کتابوں کی نسبت کی ہے، اگرچہ یہ دعویٰ محتاج ثبوت ہے۔ امام ابو منصور ماتریدی کی کتاب ”ماخذ الشرع“ اور ”الجدل“ اہم تحقیقی کتاب ہے۔ اس سلسلہ کی دوسری اہم تصنیف امام کرخی (متوفی ۳۲۰ھ) کی مختصری کتاب ”اصول الکرخی“ ہے، پھر امام جصاص رازی (متوفی ۳۷۰ھ) نے اصول پر اپنی معروف کتاب لکھی، جسے وزارت اوقاف کویت نے شائع کیا، امام ابو زید دہلوی (متوفی ۳۳۰ھ) نے ”تقویم الأدلہ“ لکھی، نیز ”تاسیس النظر“ بھی، فخر الاسلام علامہ بزدوی (متوفی ۳۸۲ھ) نے مشہور کتاب ”کنز الوصول فی معرفۃ الأصول“ لکھی، جس پر کئی شرحیں لکھی گئیں، امام عبد العزیز البخاری (متوفی ۳۳۰ھ) کی مشہور کتاب ”کشف الاسرار“ اسی کتاب کی شرح ہے، شمس الائمہ سرخسی (متوفی ۳۲۳ھ) نے ”اصول السرخسی“ لکھی جو دو جلدوں میں مصر سے شائع ہوئی۔

جیسا کہ پہلے لکھا گیا کہ اصول فقہ کی تصنیفات کے دو طریقے ہیں، پہلا طریقہ: طریقہ الشافعیہ یا طریقہ المتکلمین کہا جاتا ہے، دوسرا طریقہ طریقہ الحنفیہ ہے۔ حنفیہ نے جو کتابیں اصول فقہ کے موضوع پر لکھی ہیں، ان میں سے عیسیٰ بن ابان، اصول کرخی، تاسیس النظر لدہلوی، الفصول فی الاصول للجصاص، نیز امام ابو زید الدہلوی کی ”تقویم الأدلہ“ کا ذکر پہلے گذر چکا ہے، فخر الاسلام بزدوی (متوفی ۳۸۲ھ) نے کنز الوصول فی معرفۃ الاصول“ لکھی، جس کی شرح ”کشف الاسرار“ ہے، جو بہت مشہور ہوئی، اسی طرح شمس الائمہ سرخسی کی ”اصول السرخسی“ کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔

چھٹی صدر ہجری اور اس کے بعد علم اصول فقہ:

اس صدی میں طریقہ متکلمین پر ”العہد، المعتمد، البرہان اور المستصفی“ جو امام فخر الدین رازی کی تصنیف ہے لکھی گئی، امام سیف الدین ال آمدی (متوفی ۶۳۱ھ) نے ”الأحكام فی اصول الأحكام“ لکھی جو دراصل امام رازی کی کتاب ”المحصل“ کا تلخیص ہے۔

تاج الدین الارموی (متوفی ۶۵۶ھ) نے ”المحصل“ کا اختصار ”الحاصل“ کے نام سے لکھا، اور محمودارموی (متوفی ۶۷۲ھ) نے التحصیل کے نام سے لکھا، اور خود امام رازی نے اپنی کتاب کا اختصار ”المختب“ کے نام سے لکھی، قاضی بیضاوی (متوفی ۶۵۸ھ) نے ”منہاج الوصول الی علم الأصول“ میں ”الحاصل“ کا اختصار لکھا، پھر ”منہاج الوصول“ کی شرحیں بہت سے علماء نے لکھیں، اسنوی (متوفی ۶۷۲ھ) نے ”نہایۃ السؤل“ لکھی۔

آمدی کی کتاب الاحکام کا اختصار ابن حاجب مالکی (متوفی ۶۴۰ھ) نے ”منتہی السؤل والأمل فی علمي الأصول والجدل“ لکھی جو مالکیہ کے یہاں بہت مقبول ہے۔

حنفیہ نے بزودی اور سرخسی کی کتابوں پر خاص توجہ دی، اسی دوران متکلمین اور حنفیہ ہر دو طریقوں کے جامع طریقہ پر تصنیف کا آغاز ہوا۔ جس میں فریقین کے اصول کو اکٹھا کیا گیا، چنانچہ مظفر الدین الساعاتی (متوفی ۶۹۹ھ) نے اپنی ”کتاب بدیع النظام الجامع بین کتابی البزودی و الاحکام“ لکھی، اور صدر الشریعہ (متوفی ۷۴۷ھ) نے ”تنقیح الاصول“ لکھی، جس میں اصول اور اصول بزودی اور مختصر ابن حاجب کی تلخیص کی، پھر خود ہی اپنی اس کتاب کی شرح ”التوضیح“ کے نام سے لکھی جس پر علامہ تفتازانی (متوفی ۹۲۷ھ) نے حاشیہ لکھا، جس کا نام ”التلویح“ رکھا۔

شافعیہ میں تاج الدین السبکی نے ”جمع الجوامع“ لکھی، جس میں انہوں نے اصول فقہ کی سو کتابوں کو جمع کرنے کا دعویٰ کیا، جس کی معروف شرح جلال الدین محلی نے لکھی، اور بدر الدین زرکشی (متوفی ۹۲۷ھ) نے اس کی شرح ”تشنیف المسامع“ لکھی، زرکشی کی دوسری کتاب ”البحر المحیط“ ہے، جس میں انہوں نے اصولیین کے اقوال جمع کئے، ابن قدامہ حنبلی (متوفی ۶۲۰ھ) نے ”روضۃ الناظر وجنت المناظر“ لکھی، قرانی مالکی (متوفی ۶۸۳ھ) نے ”تنقیح المفصول فی اختصار المحصول“ لکھی۔

علامہ ابن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ) کی معروف کتاب ”التحریر“ ہے، جس کی شرح ان کے شاگرد امیر الحاج نے ”التقریر والتخیر“ کے نام سے لکھی، ان کے دوسرے شاگرد امیر بادشاہ نے اسے اس کی ”شرح التیسیر التحریر“ کے نام سے لکھا، قاضی علاء الدین مرداوی (متوفی ۸۸۵ھ) نے ”اصول ابن سنی“ (متوفی ۸۶۳ھ) کا اختصار لکھا جس کا نام ”تحریر المنقول وابتدایب فی علم الاصول“ رکھا۔

بارہویں صدی ہجری میں محب اللہ بن عبدالشکور ابھاری الحنفی (متوفی ۱۱۱۹ھ) نے اپنی معروف کتاب مسلم الثبوت لکھی اور یہ دقیق ترین اور جامع ترین کتاب ہے، اس کی شرح ”فوائح الرحموت“ علامہ بحر العلوم نے لکھی۔

تیرہویں صدی ہجری میں قاضی شوکانی (متوفی ۱۲۵۵ھ) نے ”ارشاد الفحول“ لکھی، جس کی تلخیص نواب صدیق حسن خان مرحوم (متوفی ۱۲۷۰ھ) نے ”حصول الہما مول من علم الاصول“ کے نام سے لکھی۔

عصر جدید کے بہت سے علماء نے اصول فقہ کے موضوع پر بہت سی اہم تصنیفات عربی میں لکھیں۔

مجمع الفقہ الاسلامی الہند نے اپنے سالانہ سمینار میں ہمیشہ کسی ایک اصولی موضوع کو زیر بحث رکھا۔ اس ذیل میں مولانا عتیق احمد قاسمی استاذ ندوۃ العلماء لکھنؤ، مولانا عبید اللہ سعدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی حیدرآباد اور کئی علماء کی ان اصولی مباحث پر بہت قیمتی اور تحقیقی تصانیف ہیں، جن سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

(مصنف و تصنیفات کے سلسلہ میں ڈاکٹر طرہ جابر علوانی کی کتاب سے استفادہ کیا گیا)

میں سمجھتا ہوں کہ ان معلومات سے مدارس اسلامیہ یا یونیورسٹی کے طلبہ بلکہ اساتذہ بھی استفادہ کر سکتے ہیں۔

## مصادر شرع اسلامی

ائمہ مجتہدین نے اجتہاد کے پختہ اور منضبط اصول وضع کر دیئے ہیں اور انہوں نے بحث و نظر کا کوئی گوشہ ایسا نہیں چھوڑا ہے جہاں اپنے بعد آنے والوں کے لئے رہ نمائی کے نقوش ثبت نہ کر دیئے ہوں۔ اس سلسلہ میں پہلی بحث یہ ہے کہ قانون کا سرچشمہ کیا ہے؟ اسلام جس عقیدہ کی دعوت دیتا ہے وہ ہے عقیدہ توحید۔ یعنی اس اللہ رب العالمین پر ایمان جو سارے جہاں کا خالق و مالک ہے، وہی صاحب امر ہے اسی کا حکم ”حکم“ ہے۔

”أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ“ (سورہ اعراف: ۵۴)۔ ”إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ“ (سورہ یوسف: ۴۰)۔

اس کا حکم واجب الطاعت ہے۔ وہی بندوں کے مصالح کو جانتا ہے۔ ان کی کمزوریوں کو جانتا ہے۔ نہ انہیں ”سدی“ (بیکار۔ آزاد جس پر کوئی ذمہ داری نہ ہو) بنا کر پیدا کیا ہے، اور نہ ایسے احکام کا انہیں پابند کرتا ہے جو ان کے بس سے باہر ہوں۔

”أَيُّحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى“ (سورہ قیامہ: ۲۶)۔ ”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ (سورہ بقرہ: ۲۸۱)۔

پس قانون کا اصل مصدر اور اس کا حقیقی سرچشمہ اللہ تعالیٰ کے احکام ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے احکام بندوں تک پہنچانے والے رسول ہیں۔ اور رسول تک ”حکم“ الہی ”ملائکہ کے ذریعہ پہنچا۔ یہی حکم الہی جو رسول کے ذریعہ ہم تک پہنچا یا تو ”کلام اللہ“ ہے جو بصورت قرآن کریم بطریقہ تواتر ہم تک پہنچا۔ یا ”منطوق رسول“ ہے جو احادیث رسول کی صورت میں ہمارے پاس محفوظ ہے۔ احادیث رسول بھی وحی الہی کا ایک حصہ ہیں۔ اگرچہ قرآن ”وحی متلو“ ہے اور حدیث ”وحی غیر متلو“۔ حجت، دین کے باب میں دونوں ہیں۔ فرق یہ ہے کہ قرآن کی نقل بطریقہ تواتر ہے جو ہر طرح کے شک و شبہ سے بالاتر ہے، اور علم قطعی کو موجب ہے۔ حدیث اس حیثیت سے کہ ارشاد رسول ہے حجت قطعی ہے۔ البتہ رسول سے ہم تک پہنچنے میں جو درمیانی وسائط ہیں، ان کی وجہ سے احادیث کا ثبوت اس درجہ پر قطعی نہیں رہتا جس درجہ کی قطعیت قرآن کو حاصل ہے، اسی لئے کتاب اللہ سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے اور احادیث سے علم ظنی۔ اسی لئے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے حجت اور مصدر شریعت ہونے پر پوری امت کا اجماع ہے۔

۱۔ کتاب اللہ:

کتاب اللہ اولین مصدر قانون اور سرچشمہ احکام ہے۔ قرآن نظم و معنی کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور وہ بذریعہ نقل متواتر ہم تک پہنچا ہے۔

”إِذَا عَلِمَ بَأْسَ الْكِتَابِ هُوَ الْقُرْآنُ الْمُنزَلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَكْتُوبُ فِي دَفَاتِ الْمَصَاحِفِ، الْمَنْقُولُ إِلَيْنَا عَلَى الْأَحْرَفِ السَّبْعَةِ نَقْلًا مَتَوَاتِرًا“ (اصول السرخسی ۱/۲۷۹)۔

(جاننا چاہئے کہ ”الکتاب“ وہ قرآن ہے جو رسول اللہ ﷺ پر نازل کیا گیا، جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے جو ”احرف سبعة“ پر بطریقہ تواتر ہم تک نقل ہو کر پہنچا ہے)۔

اسی لئے قرأت شاذہ، مثلاً قرأت عبداللہ بن مسعود کو عین قرآن قرار نہیں دیا جاسکتا، البتہ امام ابوحنیفہ ان قرأت کو وضاحت و بیان اور خبر رسول قرار دے کر مفید علم ظنی تسلیم کرتے ہیں۔

”نحن ما أثبتنا بقراءة ابن مسعود كون تلك الزيادة قرآنا، وإنا جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله ﷺ لعلمنا أنه ما قرأ بها إلا سماعا من رسول الله ﷺ، وخبره مقبول في وجوب العمل به“ (اصول السرخسی ۱/۲۸۱)۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرأت میں جو زائد کلمات ہیں، ہم انہیں قرآن نہیں قرار دیتے، بلکہ ان کو ان اخبار کا درجہ دیتے ہیں جن کی روایت وہ حضور ﷺ سے کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ہمیں اس کا علم ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے سن کر ہی ان زائد کلمات کو پڑھا ہے۔ اور حضور ﷺ کی خبر و جوہ عمل کے باب میں منقول ہے۔



مثلاً آیت قرآن: "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ" (سورہ طلاق: ۶)، میں مطلقہ کے لئے سکنی کا حکم دیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ قرأت عبد اللہ بن مسعود "وَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَ مِنْ وَجْدِكُمْ" کی وجہ سے "سکنی" کے ساتھ ساتھ "نفقہ" کے وجوب کے بھی قائل ہیں، اسی طرح کفارہ یمین میں تین روزہ کے "مسل" رکھنے کی قید حضرت عبد اللہ بن مسعود کی قرأت "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" کی روشنی میں لگاتے ہیں۔

حضرت امام شافعی کی طرف علی العموم یہ نسبت کی جاتی ہے کہ وہ ان قرأتوں کو سرے سے حجت ہی تسلیم نہیں کرتے، لیکن تحقیق یہی ہے کہ وہ بھی امام ابوحنیفہ کی طرح ان اضافات کی "قرآنی" کے منکر ہیں، لیکن جیسے امام ابوحنیفہ اسے "حجت ظنی" تسلیم کرتے ہیں، اسی طرح امام شافعی بھی اس کے "حجت ظنی" ہونے کے قائل ہیں، علامہ ابن ہمام نے "تحریر اصول" میں لکھا ہے:

"(لاجرم أن) القول (المحرر) أي المستقيم المروي (عنه) أي الشافعي (كقولنا بصريح لفظه) قال: ذكر الله الأخوات من الرضاع بلا توقيت، ثم وقتت عائشة الخمس، وأخبرت أنه مما أنزل من القرآن فهو وإن لم يكن قرآناً يقرأ فأقل حالته أن يكون عن رسول الله ﷺ، فهذا عين قولنا، وعليه جمهور أصحابنا كما نقله الأسنوي وغيره حتى احتجوا بقراءة ابن مسعود - فاقطعوا أيما فهما - على قطع اليماني" (تيسير التحرير لمحمد امين المعروف بامير بادشاه على كتاب التحرير ۲/۹-۱۰)۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام شافعی سے مروی صحیح قول وہی ہے جو ہم لوگوں کا ہے، جس پر خود ان کی صریح عبارت دلیل ہے۔ امام شافعی مسئلہ رضاعت کے بیان میں فرماتے ہیں: "اللہ تعالیٰ نے رضاعی بہنوں کی حرمت بیان فرمائی، لیکن حرمت کے لئے کسی خاص مقدار کا ذکر نہیں کیا، حضرت عائشہ نے اس مقدمہ کو یہ کہہ کر واضح کیا کہ وہ پانچ گھونٹ ہے، حضرت عائشہ نے خبر دی کہ یہ "نہس رضعات" قرآن کا حصہ ہے جو نازل کیا گیا، پس یہ اضافہ اگرچہ قرآن نہیں، لیکن کم سے کم اتنی بات تو ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے۔ پس امام شافعی کا یہ قول بعینہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اور اسی پر ہمارے جمہور اصحاب ہیں، جیسا کہ اسنوی وغیرہ نے نقل کیا ہے، یہاں تک کہ ان حضرات نے عبد اللہ بن مسعود کی قرأت "فاقطعوا أيما فهما" سے چوری کی سزا میں داہنے ہاتھ کے کاٹنے پر استدلال کیا ہے۔

## ۲۔ سنت رسول اللہ:

سنت رسول اللہ ﷺ کی حجیت ضروریات دین میں سے ہے، اس لئے کہ رسول کا ہر منطوق وحی الہی پر مبنی ہے۔

"وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ - إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ" (نجم)۔ رسول اپنے جی سے نہیں بولتے۔ وہ تو بس اللہ کے پاس سے آئی ہوئی وحی ہوتی ہے۔

رسول کے احکام واجب الاطاعت ہیں: "أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ" (مائدہ)۔ (اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو)۔

رسول کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے: "مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ" (النساء)۔ (جس نے رسول کا کہنا مانا اس نے اللہ کا کہنا مانا)۔

حکم ہے کہ رسول کی اتباع کرو: "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ" (آل عمران)۔

(آپ فرمادیجئے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو۔ پھر اللہ بھی تم سے محبت کرے گا)۔

اور رسول کی حیات قابل اقتداء نمونہ ہے۔ "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" (احزاب)۔

(رسول اللہ میں تمہارے لئے اچھا قابل اقتداء نمونہ ہے)۔

فرمایا گیا کہ جو رسول دیں اسے مضبوطی سے پکڑ لو اور جس سے روکیں اس سے باز آ جاؤ۔

"مَّا أَنْتُمْ بِالرَّسُولِ فَخُذُوا وَمَا أَنْتُمْ عَنْهُ فَاتَّبِعُوا" (الحشر)۔ (جو تمہیں رسول دے اسے لے لو اور جس سے روک دیں اس سے رک جاؤ۔

اور رسول تو بھیجے ہی گئے ہیں اس لئے کہ ان کی اطاعت کی جائے۔

"وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ" (النساء)۔ (ہم نے تو رسول بھیجا ہی اس لئے ہے کہ اس کی بات مانی جائے)۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس لئے بھیجے گئے کہ وہ آیات قرآنی کا بیان، اس کی وضاحت اور اللہ کی مراد ظاہر فرمائیں۔

”وَآتَيْنَاكَ الْكِتَابَ الَّذِي كُنَّا نُبَيِّنُ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“ (النحل)۔

(اور ہم نے تمہاری طرف ”الذکر“ (قرآن) نازل کیا تاکہ تم لوگوں کے سامنے اللہ کی طرف سے اتاری ہوئی وحی کو کھول کھول کر بیان کرو۔)

اور کتاب اللہ کی تعلیم یعنی مفاہیم و مرادات الہی کی تفہیم اور اپنے عمل اور سنت سے ان احکام کی پختہ عملی تصویر فراغ رسالت میں سے ہے۔

”يُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ“ (البقرة)۔ (رسول کتاب کی تعلیم دیتے ہیں اور حکمت کی تعلیم دیتے ہیں)۔

پس احادیث جو رسول کے ارشادات، ان کے اعمال اور ان کی تقریرات کا مجموعہ ہیں، واجب الاطاعت، قابل اتباع اور بیان قرآن ہیں، دین کے باب میں حجت ہیں، جس سے انکار دراصل قرآن اور اصل دین کا انکار ہے۔

”(حجیة السنة) سواء كانت مفيدة للفرض، أو الواجب، أو غيرهما (ضرورة دينية) كل من له عقل و تمييز حتى النساء والصبيا يعرف أن من تثبت نبوته، صادق فيما يخبر عن الله تعالى، ويجب اتباعه“ (التيسير على التحرير ۲/۲۲)۔

(سنت رسول اللہ کا حجت ہونا (چاہے مفید فرضیت و وجوب ہوں یا کچھ اور) ان امور دینیہ میں سے ہے جن کا علم بالبداهت حاصل ہے کہ ہر وہ شخص جو صاحب عقل و تیز ہو، یہاں تک عورتیں اور بچے بھی اس بات کو جانتے ہیں کہ جس کی نبوت ثابت ہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو خبر دیتا ہے، اس میں سچا ہے اور اس کی اتباع واجب ہے)۔

پس سنت رسول اللہ کا دین کے باب میں حجت ہونا جماعی مسئلہ ہے۔ اب رہا ان احادیث کا ہم تک پہنچنا تو اس ذیل میں تو اتر خبر، شہرت و استفاضہ اور خبر واحد سند، رواۃ، انقطاع و اتصال و ارسال، جیسے بیشتر مسائل ہیں جن پر بحث اصول فقہ کی کتب میں مذکور ہے۔

### فتنہ انکار حدیث:

ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا“ (الحشر)۔

(پس رسول کے احکام کو بجالانا اور جن چیزوں سے وہ روکیں ان سے رک جانا ہر مومن کا فرض ہے)۔

اور فرمایا گیا: ”أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ“ (النساء)۔ (اللہ کا حکم مانو اور رسول کی فرمانبرداری کرو)۔

”مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ“ (النساء)۔ (یعنی رسول کی اطاعت کرنا دراصل اللہ کی اطاعت کرنا ہے)۔

”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ (احزاب)۔ (رسول کی حیات طیبہ ہمارے لئے قابل اقتداء نمونہ ہے)۔

”قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ“ (آل عمران)۔

(اللہ سے محبت کا تقاضا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع اور پیروی ہے)۔

”هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ“ (الجمعه)۔

”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ“ (النساء)۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد تلاوت آیات، کتاب اللہ کا بیان اور اس کی وضاحت اور کتاب اللہ اور حکمت کی تعلیم ہے۔

یہ اور اس طرح کی دیگر آیات سے یہ بات واضح ہے کہ قول رسول، عمل رسول، ان کے احکام اور ان کی سنتیں، یہ سب کے سب دین کے باب میں حجت ہیں، اور ان کی اطاعت اور ان کی اتباع فرض ہے، رسول کو محض ایک ڈاکیہ سمجھنا کہ انہوں نے آ کر اللہ کی کتاب پہنچادی اور بس بہت بڑی گمراہی ہے، رسول کتاب اللہ لائے بھی، اسے پڑھ کر سنایا بھی، اس کے جملات اور مہمات کی تشریح اور وضاحت بھی فرمائی، کتاب اللہ کی تعلیم دی، الفاظ قرآنی سے جو کچھ مراد ہے اسے واضح فرمایا اور اس کی تہ میں چھپی حکمتوں کو کھول کھول کر بیان فرمایا، بلکہ انہوں نے ان احکام کو اپنی سنتوں کے ذریعہ عملی صورت دے کر انہیں ایسی مستحکم اور مضبوط شکل دی جس کے بعد گمراہوں کے لئے آیات قرآنی کو غلط معانی پر محمول کرنے کا امکان ختم ہو گیا، اسی لئے ”حکمت“ کا ترجمہ سنت سے کیا گیا ہے، حکمت سے



مراد سنت لی گئی ہے کہ سنت احکام الہی کی وہ ٹھوس صورتیں ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے ذریعہ واضح اور متعین ہو جاتی ہیں، مثلاً قرآن میں وارد لفظ "اقامت صلوٰۃ" سے مراد وہ نماز قائم کرنا جو عہد نبوت سے آج تک امت میں بااستمرار و تواتر جاری و ساری ہے، جب نبی کے عمل نے یہ صورت متعین کر دی تو اب کسی کے لئے اس کی گنجائش نہیں رہی کہ اقامت صلوٰۃ کا مطلب "مرکز ملت" یا "نظام حکومت قائم کرنا" بتا دے۔

ہر دور میں ایسے لوگ رہے ہیں جو دین کے باب میں تحریفات کرتے رہے ہیں، اس کی آیات کو غلط معنی پہناتے اور اہل دین کو فتنہ میں ڈالنے کی کوشش کرتے رہے ہیں، لیکن ہر عہد میں تحریف غالبین اور اہل مہملین کو دفع کرنے والے علمائے حق بھی موجود رہے ہیں، چنانچہ سیدنا امام شافعیؒ نے اپنی معروف کتاب "کتاب الام" میں انکار حدیث کے اس فتنہ پر مفصل گفتگو فرمائی ہے، اور دین کے باب میں حدیث رسول کے حجت ہونے پر ساری امت کا اجماع رہا ہے، اور اس اجماعی رائے سے انحراف صرف ایسے لوگوں نے کیا ہے جو دین کا جو اپنے کاندھوں سے پھینک دینا چاہتے ہیں، جو چاہتے ہیں کہ مسلمانوں کی صفوں میں ان کا شمار کیا جائے، لیکن اسلام کی بتائی ہوئی ذمہ داریوں سے وہ گریز بھی کر سکیں، ایسے ہی لوگوں میں تھوڑے بہت فرق کے ساتھ چکڑا لوی، حافظ محمد اسلم جیرا چوری، اور پھر غلام احمد پرویز جیسے لوگ پیدا ہوئے۔ بنیادی طور پر حافظ اسلم جیرا چوری، وغیرہ نے اپنے دور میں جو تھوڑا بہت انحراف کیا تھا، پرویز ان کی ترقی یافتہ شکل تھا، "طلوع اسلام" نام کا ایک رسالہ انہوں نے نکالا اور اپنے زور قلم اور زور زبان سے نئے پڑھے لکھے طبقہ کو جس کا دین اور اسلام سے بہت کم تعلق تھا۔ متاثر کیا، یہ فتنہ جو ایک زمانہ میں طاقت کے ساتھ ابھرا تھا، آہستہ آہستہ دب گیا، لیکن "طلوع اسلام" کا وہ رسالہ جاری رہا، اور کچھ لوگ غلام احمد پرویز کے انتقال کے بعد بھی اس کے فاسد عقیدوں کو ایک نئے مذہب کی صورت دے کر اسے پھیلانے کی کوششوں میں لگے رہے۔ علامہ مناظر احسن گیلانی علیہ الرحمہ نے "تدوین حدیث" حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی علیہ الرحمہ نے اپنی مشہور کتاب "ترجمان السنۃ" کے مقدمہ میں، حضرت مولانا محدث کبیر حبیب الرحمن اعظمی نے اپنی کتاب "نصرۃ الحدیث" اور پھر مولانا منظور نعمانیؒ کی کتاب "معارف الحدیث" کے مقدمہ میں، حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانیؒ نے اپنی کتاب "کتاب حدیث" میں اور بہت سے دیگر علماء نے مختلف کتابوں اور اپنے مقالات کے ذریعہ اس فتنہ کا قلع قمع کیا اور دلائل کی روشنی میں انکار حدیث کے اس فتنہ کا مکمل رد کیا اور اس طرح الحمد للہ کم از کم ہندوستان اور بنگلہ دیش کی حد تک مکمل طور پر پاکستان میں جہاں تک مجھے معلوم ہے بڑی حد تک یہ فتنہ اپنی موت مر گیا۔ لیکن اب اس غلام احمد پرویز کے متبعین دیگر ممالک میں جہاں غلام احمد پرویز کے اصل خیالات کی واقفیت لوگوں کو نہیں ہے، ملمع سازی کے ذریعہ ان افکار و خیالات کو پھیلانے کی کوشش کر رہے ہیں، جو بلاشبہ غیر اسلامی ہیں۔

غلام احمد پرویز کی تصنیفات جن لوگوں نے پڑھی ہیں وہ جانتے ہیں کہ:

۱۔ وہ دین کے باب میں حدیث کے حجت ہونے کا انکار کرتا ہے۔

۲۔ وہ ضروریات دین کا منکر ہے۔

۳۔ وہ قرآنی اصطلاحات کا من مانی ترجمہ کر کے تحریف قرآنی کا مرتکب ہے، اور "مُحْتَرَفُونَ الْكَلِمَةِ عَنِ مَوَاضِعِهِ" (ماندہ) کا مصداق، اسی لئے اس کے نزدیک لفظ "الصلاة"، "الزکاة"، "الحج" اور اس طرح کی دیگر قرآنی اصطلاحات قطعی طور پر ان معانی میں نہیں ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر آج تک امت میں اجماعی طور پر معروف رہے ہیں۔

۴۔ احادیث کا مذاق اڑانا، احادیث کی تدوین کو اسلام کے خلاف قرار دینا، حدیث کی حجیت کا صراحتہ انکار کرتے ہوئے حدیث کے پورے مجموعہ کو جھوٹ اور افتراء قرار دینا۔

۵۔ عذاب قبر کا انکار۔

۶۔ عقیدہ تقدیر کا انکار۔

۷۔ اقامت صلوٰۃ کا مطلب مرکزیت اور اجتماعیت کا قیام اور مروجہ نماز کو مجوسیوں سے ماخوذ قرار دینا۔

۸۔ اطاعت رسول کا مطلب اطاعت حکومت قرار دینا۔

یہ اور اس طرح کی دوسری چیزیں جو پرویز لٹریچر میں عام طور پر پائی جاتی ہیں، صراحتہ تحریفات ہیں اور تحریف کی اس قسم میں داخل ہیں جس میں الفاظ کو



اپنی جگہ رکھتے ہوئے اس کے معانی بدل دیئے جاتے ہیں اور یہ وہ تمام لوگ کرتے ہیں جو کسی طرح بھی اللہ کی شریعت سے گریز کرنا چاہتے ہیں۔ غلام احمد پرویز اور اس طرح کے دوسرے لوگوں نے یہی کچھ کیا ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ:

الف: حدیث کی حجیت سے انکار و اصل رسول کی رسالت پر اعتقاد سے انکار ہے۔

ب: فرضیت صلاۃ کا انکار، اس کا غلط مفہوم متعین کرنا اور پانچ وقت کی نماز کو دو وقتوں تک محدود کرنا ضروریات دین کا انکار ہے۔

ج: اسی طرح زکاۃ کی اس صورت کا انکار جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر آج تک امت میں اجماعی ہے اور اسے کسی اور معنی پر محمول کرنا بلاشبہ ضروریات دین کا انکار ہے۔

د: اسی طرح حج اور دوسرے احکام قرآنی کی تحریف کر کے متعارف مفہیم جو بذریعہ تواتر ثابت ہیں ان سے گریز کرتے ہوئے ان الفاظ کو نئے معنی پہنانا حقیقہ ضروریات دین کا انکار ہے۔

پس یہ اور اس طرح کے وہ تمام عقائد جو پرویز کی کتابوں میں واضح طور پر ملتے ہیں عقائد کفریہ ہیں جن کے کفر ہونے پر علمائے ہند و پاک عرصہ سے متفق رہے ہیں، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ غلام احمد پرویز کی یہ تمام تحریرات اور یہ تمام آراء صریح گمراہی اور عظیم فتنہ ہیں، اگر کہیں بھی اس طرح کا کوئی فتنہ اٹھتا ہے تو دراصل اس کا مقصد دین سے انحراف اور اسلام سے ارتداد ہے، اس طرح کے فتنوں کا مٹانا ہم سب کا فرض ہے۔

مندرجہ بالا اسباب کی روشنی میں مولانا عصمت اللہ صاحب دارالافتاء دارالعلوم کراچی کے لکھے ہوئے فتویٰ مؤرخہ ۱۸/۶/۱۹ھ کی جس کی تائید حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم اور دیگر علماء نے کی ہے، میں تائید کرتا ہوں۔

۳- اجماع:

تیسری اصل اجماع ہے، جس کی حجیت پر اتفاق ہے، یہ علیحدہ بات ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل "لفظ اجماع کے استعمال سے احتیاط برتتے ہیں اور ایسے موقع پر ان کی تعبیر یہ ہوتی ہے کہ "اس رائے کے خلاف کوئی قول ہمارے علم میں نہیں" یعنی اصل اختلاف کی نفی نہیں، بلکہ اختلاف کے معلوم ہونے کی نفی کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ حضرت امام کی یہ تعبیر شدت و رع اور انتہاء احتیاط پر مبنی ہے کہ کسی شے کا معلوم نہیں ہونا، اس کے معدوم ہونے کی دلیل نہیں۔ دوسرے بزرگوں کا نقطہ نظریہ ہے کہ عادتاً جو ذرائع علم موجود ہیں، ان کے استعمال کے باوجود جب سلف میں سے کسی کا اختلاف کسی مسئلہ میں ثابت نہیں تو سمجھا جائے گا کہ کسی قابل شمار شخصیت نے اس مسئلہ میں اختلاف نہیں کیا ہے۔

اجماع کے ذیل میں بہت سے مسائل زیر بحث آتے ہیں، اجماع قولی، اجماع سکوتی، اجماع صحابہ، اجماع خلفاء راشدین، اختلاف سابق اور اجماع لاحق، خرق اجماع عدم القول بالفصل، ان مسائل پر تفصیلی بحث کتب اصول فقہ میں مذکور ہے۔

۴- قیاس:

"قیاس" کا شمار مصادر شرع میں چوتھے درجہ پر ہے، جمہور قیاس کے حجت ہونے پر متفق ہیں۔ قیاس کے اصول و ضوابط اور اس کے شرائط کی تفصیل کتب اصول فقہ میں مذکور ہے۔

## ضمنی ادلہ شرعیہ

کتاب و سنت اجماع امت اور قیاس کے علاوہ بھی بعض دلائل ہیں جو احکام شرعیہ کے استنباط کے لئے مجتہدین کے ذریعہ استعمال کئے جاتے ہیں۔ اگرچہ ان کے دلیل حکم شرعی ہونے کے بارے میں مجتہدین کے درمیان اختلاف آراء ہے۔ مثلاً: استحسان، استصلاح، استصحاب، عمل اہل مدینہ، قول صحابی، براءۃ اصلیہ، اخذ بالانف، تحری، عرف، تعامل، عموم بلوی، اخذ باقل ماقبل وغیرہ۔ اصطلاح میں اسے استدلال کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسی دلیل جو نہ نص ہیں، نہ اجماع اور نہ قیاس۔ استدلال کی ان مختلف اقسام کے بارے میں ائمہ کی رائیں یکساں نہیں ہیں۔ مثلاً: ”استحسان“ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک معتبر ہے۔ امام شافعی اپنے مشہور قول کے مطابق اسے تسلیم نہیں کرتے، امام مالک ”عمل اہل مدینہ“ کو حجت مانتے ہیں۔ دوسرے حضرات اس کے قائل نہیں۔ اس طرح یہ ادلہ مختلف فیہ ہیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان مختلف فیہ دلائل میں سے بعض وہ ہیں جو ہر عہد کے مسائل کے مطالعہ، تجزیہ اور مشکلات کے حل میں مدد و معاون ہو سکتے ہیں۔ اس لئے ان ادلہ پر علماء کے لئے نگاہ رکھنا ضروری ہے اور قاضی جو روزانہ نوبہ نو مسائل و حوادث سے دوچار ہوتا رہتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ جدید مسائل کے حل کے لئے جو طریقے سلف نے استعمال کئے ہیں ان کی حقیقت تک اس کی رسائی ہو، اس لئے ان مختلف فیہ ادلہ میں سے بعض کا تعارف ہم اس ذیل میں کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔

### ۱- استحسان:

”استحسان“ کا مفہوم لغت عرب میں ”کسی امر کو حسن سمجھنا“ ہے۔ اور حسن ہر اچھی شئی کو کہتے ہیں، اس لفظ کا استعمال قرآن و سنت اور کلام فقہاء میں کیا گیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

”الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ“ (زمر: ۱۸)۔

(وہ لوگ جو بات سنتے ہیں اور اس میں بہتر کی اتباع کرتے ہیں)۔

دوسری جگہ فرمایا گیا: ”وَأَمْرٌ قَوْمًا يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا“ (اعراف)۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کا ارشاد ہے:

”ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن“ یعنی جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

فقہاء سے ”استحسان“ کی مختلف تعریفات اصطلاحی منقول ہیں، ان مختلف تعریفات سے قطع نظر یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے کہ ”استحسان“ کا یہ مفہوم ہرگز نہیں ہے کہ کوئی شخص اپنی عقل و فہم، یا خواہش نفس سے جس چیز کو اچھا سمجھ لے اسے حکم شرع تسلیم کر لیا جائے، اور ایسا ہرگز نہیں ہے کہ بے دلیل رائے کو قبول کر لینے کا نام ”استحسان“ ہے۔ بلکہ ”استحسان“ دراصل دو دلیلوں میں سے کسی ایک دلیل کو جو زیادہ قوی ہو ترجیح دینے کا نام ہے۔ دلیلیں دونوں ہی شرع کی ہوتی ہیں، لیکن ایک دلیل ظاہر ہوتی ہے اور دوسری خفی، لیکن دلیل خفی زیادہ قوی الاثر ہوتی ہے۔ اس لئے مجتہد اسے ترجیح دیتا ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ”استحسان“ کی حقیقت کو سمجھنے میں جو غلطی ہوئی ہے، وہی دراصل ”استحسان“ کے بارے میں اختلاف کی بنیاد ہے۔ بغیر دلیل رائے جو محض خواہش نفس کے تابع ہو، اگر ”استحسان“ ہے تو کسی امام کے یہاں قابل تسلیم نہیں۔ اور اسی ”استحسان“ کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا: ”من استحسنت فقد شرع“ (جس نے استحسان پر عمل کیا اس نے نئی شریعت بنائی) اور اگر کسی قوی الاثر دلیل خفی کو دلیل ظاہر پر ترجیح دی، قاعدہ کلیہ سے مصلحت شرعی، نص، یا اجماع، یا ضرورت، یا تعامل کی وجہ سے کسی جزئیہ کا استثناء کیا جانا ”استحسان“ ہے تو یہ سب کو تسلیم ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل تو اس کے قائل ہی ہیں، خود امام شافعی نے مختلف مسائل میں اصول ”استحسان“ کا استعمال کیا ہے۔ اس لئے حقیقت یہ محض نزاع لفظی ہے۔ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

”استحسان“ کے بارے میں اعتراض اور جواب اعتراض بہت زیادہ ہوا ہے۔ لیکن اس کی اصل وجہ فریقین کے مقصود کو پورے طور پر نہیں سمجھنا ہے، اور

طرفین کے طعن کی بنیاد جرأت و لاپرواہی ہے۔ اس لئے کہ جو لوگ ”استحسان“ کے قائل ہیں، ان کی مراد یہ ہے کہ ”استحسان“ اولہ اربعہ ہی کا ایک حصہ ہے۔ اور جن لوگوں نے ”استحسان“ کو نئی شریعت قرار دیا ان کا مقصد بغیر دلیل شرعی اپنے جی سے کوئی بات کہنا ہے، امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ ”میں ”متعہ“ میں ۳۰ سدر، ہم ادا کیا جانا مستحسن سمجھتا ہوں“ یا مکاتب کے لئے کچھ قسطیں چھوڑ دینا مستحسن ہے“ (تلوٰح و توضیح ۸۱/۲)۔

امام شمس اللامہ سرخسی فرماتے ہیں:

”كان شيخنا الإمام يقول: الاستحسان ترك القياس، والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام، فيما يبتي في الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسماحة، وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين، قال الله تعالى: ”يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر“ - وقال ﷺ: ”خير دينكم اليسر“، وقال لعلي، ومعاذ رضی اللہ عنہما حين وجههما اليمن: ”يسرا ولا تعسرا، اقربا ولا تنفرا“، وقال ﷺ: ”الأ أن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق، ولا تبغضوا عباد الله، عبادة الله، فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى“ - والقياس، والاستحسان في الحقيقة قياسان، أحدهما جلي ضعيف أثره، فسمى قياسا - والأخر خفي قوى أثره، فسمى استحسانا أى قياسا متحسنا، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور كالدينا مع العقبي، فإن الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة، وترجحت بالصفاء والخلود - وقد يقوى أثر القياس في بعض الفصول، فيؤخذ به وهو نظير الاستدلال مع الطرد، فإنه صحيح، والاستدلال بالمؤثر أقوى منه - والأصل فيه قوله تعالى: ”فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه“ - والقرآن كله حسن، ثم أمر باتباء الأحسن، وبيان هذا أن المرأة من قرنها إلى قدمها عورة - وهو القياس الظاهر، وإليه أشار رسول الله ﷺ، فقال: المرأة عورة مستورة، ثم أبيض النظر إلى بعض المواضع منها للحاجة، والضرورة، فكان ذلك استحسانا لكونه أرفق بالناس كما قلنا“ (المبسوط للسرخسي ۱۰/۱۲۵)۔

(ہمازے شیخ امام شمس اللامہ حلوانی کہا کرتے تھے کہ استحسان ”قیاس کے عام تقاضوں کو چھوڑ کر اس رائے کو اختیار کرنا ہے جو عوام الناس کے لئے زیادہ موافق ہو“۔ بعض لوگوں کا قول یہ ہے کہ ”جن معاملات میں عام و خاص مبتلا ہیں، ان کے احکام میں سہولت کی تلاش کرنا“ استحسان ہے۔ بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ ”توسیع اختیار کرنا اور سہولت تلاش کرنا“ اور بعض کے نزدیک ”سہولت اختیار کرنا اور جس میں راحت ہو اسے تلاش کرنا“ ان سبھی تعبیرات کا حاصل یہ ہے کہ دشواری کی صورتوں کو چھوڑ کر احکام میں آسانی کی صورت اختیار کرنا ”استحسان“ ہے، اور یہ دین میں اصل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے۔ وہ تمہارے ساتھ دشواری نہیں چاہتا“۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”آسانی کا پہلو تمہارے دین کا خیر ہے“۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن بھیجتے ہوئے فرمایا: ”آسانی پیدا کرنا، دشواری مت پیدا کرنا، لوگوں کو قریب کرنا، نفرت اور دوری نہ پیدا کرنا“۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”سن لو کہ یہ دین مضبوط ہے۔ پس اس میں لوگوں کو نرمی کے ساتھ داخل کرو۔ اور اللہ کے بندوں میں اللہ کی عبادت سے نفرت اور کراہیت نہ پیدا کرنا۔ کہ کاشتکار نہ زمین کو کاٹ کر بیکار کر دیتا ہے اور نہ اس کی سختی کو باقی رہنے دیتا ہے“۔ اور قیاس و استحسان حقیقت میں دونوں ہی قیاس ہیں۔ ان میں سے ایک جلی ہے جس کا اثر حکم میں کمزور ہے، اسے قیاس کہا گیا ہے۔ اور دوسرا خفی ہے، لیکن اس کا اثر قوی ہے۔ اسے استحسان کہا گیا ہے۔ گویا وہ قیاس مستحسن ہے۔ پس ترجیح اثر کی وجہ سے ہوگی، ظہور و خفا کی وجہ سے نہیں۔ جیسے دنیا و آخرت، دنیا ظاہر اور سامنے کی چیز ہے۔ آخرت چھپی ہوئی چیز ہے۔ لیکن آخرت اپنی صفائی اور پائیداری کی وجہ سے اس ناپائیدار دنیا کے تقاضوں پر ترجیح رکھتی ہے۔ اور کبھی قیاس کا اثر بعض مسائل میں قوی ہوتا ہے، پس اسے اختیار کیا جاتا ہے۔ اور یہ استدلال مع الطرد کی نظیر ہے کہ وہ صحیح ہے۔ لیکن استدلال بالمؤثر اس سے زیادہ قوی ہے۔ اصل اس باب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ”میرے ان بندوں کو خوشخبری دے دو جو بات سنتے ہیں اور اس میں سے بہتر کی اتباع کرتے ہیں“ حالانکہ قرآن کل کا کل ”حسن“ ہے۔ پھر ”احسن“ اتباع کا حکم کیا گیا۔ مثال استحسان کی یہ ہے کہ عورت ازسرتا قدم پردہ ہی پردہ ہے۔ یہ قیاس ظاہر ہے اور اسی کی طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں اشارہ ہے کہ ”عورت پردہ پوش ہے“۔ پھر بھی عورت کے اعضاء میں سے بعض کا دیکھنا ضرورت و حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا۔ پس یہ استحسان ہوا کہ اس میں لوگوں کے لئے نرمی اور سہولت ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے کہا۔

امام سرخسی کے اس تفصیلی بیان سے یہ واضح ہو گیا کہ استحسان خواہش نفس کی اتباع میں قائم کی جانے والی رائے کا نام نہیں، بلکہ دلیل و سند کے ساتھ کبھی



ہوئی بات ہے۔ جو بادی النظر میں قائم کی جانے والی رائے سے زیادہ قوی ہے۔ دوسری طرف یہ بھی واضح ہوا کہ شریعت کی مصلحت عامہ یعنی دین کو دشواری سے بچا کر عام و خاص کو سہولت پہنچانا اور مشکلات کو دور کرنا استحسان کی اہم ترین مصلحت ہے۔

### استحسان کی اصطلاحی تعریف:

امام ابوالحسن الکرخی نے ”استحسان“ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

”الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه بوجه هو أقوى“۔

(كشف الاسرار للبردوی ۳/۳، نیز تلویح وتوضیح ۸۱/۲۔)

یعنی کسی مسئلہ خاص میں اس کے نظائر میں دیئے ہوئے حکم کے خلاف حکم دینا کسی قوی تر وجہ کے پیش نظر۔

ابن قدامہ کہتے ہیں:

”المراد به العدول بحكم المسئلة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب، أو سنة“۔

یعنی کسی دلیل خاص کتاب، یا سنت کی روشنی میں کسی مسئلہ کے حکم میں اس کے نظائر کے حکم سے عدول استحسان ہے۔

شاطبی نے لکھا ہے:

”وهو (الاستحسان) في مذهب مالك، الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم

الاستدلال المرسل على القياس۔ فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد

الشارع في الجملة، في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضى القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي

إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك“ (الموافقات ۲/۲۰۵-۲۰۶)۔

امام مالک کے مذہب میں استحسان دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئی کا اعتبار کرنا ہے۔ اور اس کا مقتضی قیاس پر استدلال مرسل کو مقدم کرنا ہے۔ اس

لئے کہ جن لوگوں نے ”استحسان“ کیا ہے، انہوں نے محض اپنے ذوق اور خواہش کو بنیاد نہیں بنایا ہے، بلکہ اجمالی طور پر ان اشیاء کے بارے میں شارع کے مقاصد کا

جو علم نہیں حاصل ہے، وہ اس کی طرف رجوع کرتے ہیں، جیسے وہ مسائل جن میں قیاس ایک ایسے امر کا تقاضہ کرتا ہے جس کی وجہ سے کوئی مصلحت فوت ہوتی

ہے، یا کوئی مفسدہ پیدا ہوتا ہے۔

امام شمس الائمہ سرخسی لکھتے ہیں:

”استحسان فقہاء کی زبان میں دو قسم کا ہے۔ ایک تو ان امور میں اجتہاد اور غالب رائے پر عمل کرنا جن کی مقدار کا تعین شرع نے ہماری رائے پر چھوڑ دیا

ہے۔ مثلاً مطلقہ کے لئے متاع کی مقدار کا تعین، جسے اللہ تعالیٰ نے مالی حالت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ”معروف“ کے مطابق واجب فرمایا ہے، پس ہم نے جان لیا

کہ معروف سے مراد وہ مقدار ہے جو غالب رائے میں مستحسن ہو، استحسان کی اس قسم میں کسی فقیہ کی طرف سے اختلاف کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری قسم وہ دلیل

ہے جو اس ظاہری قیاس کے معارض ہو جس کی طرف اول وہلہ میں ذہن منتقل ہوتا ہے، اور جب گہرائی اور تعمق کے ساتھ اس مسئلہ پر غور کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا

ہے کہ یہ معارض دلیل جو اصول و اشیاء میں غور و فکر کے نتیجے میں ابھرتی ہے، اپنی تاثیر کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے تو ایسی صورت میں اس قوی الاثر دلیل کے

تقاضوں پر عمل کرنا واجب ہے۔ اسی قسم کا نام لوگوں نے ”استحسان“ رکھا، اس لئے کہ یہ اپنی قوت دلیل کی وجہ سے مستحسن ہے“ (الاصول للسرخسی ۲/۲۰۰)۔

پس حاصل یہ ہے کہ کسی بھی استحسان میں کسی خاص واقعہ میں ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف عدول ہوتا ہے۔ یا عام کے افراد میں سے بعض خاص افراد

کے لئے خاص حکم دیا جاتا ہے۔ یا کسی حکم کلی سے کسی جزئی کا استثناء ہوتا ہے۔ اور عدول، یا تخصیص، یا استثناء کسی دلیل کی روشنی میں ہوتا ہے، وہ دلیل کبھی نص ہوتی

ہے، کبھی اجماع، کبھی قوی تر قیاس، کبھی مصلحت، کبھی تعامل اور کبھی ضرورت و حاجت۔ علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

”استحسان“ کا انکار کرنے والے جنہوں نے یہ کہا کہ جس نے ”استحسان“ کیا اس نے نئی شریعت بنائی، انہوں نے قائلین استحسان کی استحسان سے مراد کوئی

نہیں سمجھا“ (التقریر والتحبیر ۱/۲۲۲)۔

اور ارشاد فرماتے ہیں:

”جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ ”استحسان“ دلیل متفق علیہ کا نام ہے، وہ نص ہو، اجماع ہو، ضرورت ہو، یا قیاس خفی بمقابلہ قیاس ظاہر ہو، تو ثابت ہوا کہ ”استحسان“ سبھی علماء کے نزدیک حجت ہے اور اس میں اختلاف کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور ابن حاجب کا قول بلاشبہ درست ہے کہ کوئی ایسا ”استحسان“ ہو ہی نہیں سکتا جو مختلف فیہ ہو“ (التقریر والنحیر ۲۲۳/۳)۔

عبدالوہاب خلاف نے لکھا ہے:

”جب کوئی واقعہ پیش آئے جس میں نص عام کسی خاص حکم کا متقاضی ہو، یا قیاس ظاہر کسی خاص حکم کا تقاضہ کرتا ہے، یا حکم کلی کی تطبیق کا متقاضی کوئی خاص حکم ہے، لیکن مجتہد کے سامنے یہ بات آتی ہے کہ اس واقعہ کے مخصوص احوال و ظروف ہیں جن میں نص عام کے نفاذ حکم کلی کی تطبیق، یا قیاس ظاہر کے تقاضوں کے مطابق عمل کرنا کسی مصلحت کے فوت ہو جانے، یا فساد کے پیدا ہو جانے کا سبب ہوگا تو ایسی صورت میں مجتہد اس حکم سے عدول کرتا ہے، اور حکم عام کی تخصیص، حکم کلی سے استثناء اور قیاس خفی کے تقاضوں کے مطابق حکم دیتا ہے۔ یہی ”عدول استحسان“ ہے، اور یہ اجتہاد بالرأی کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے۔ اس لئے کہ مجتہد اس واقعہ کے مخصوص احوال و ظروف کی قدر و قیمت اپنی اجتہادی رائے سے مقرر کرتا ہے اور ایک دلیل کو دوسری دلیل پر اپنی مجتہدانہ رائے سے ترجیح دیتا ہے“ (مصادر التشریح فی مالانص فیہ ۷۱)۔

استحسان کی قسمیں اور اس کی مثالیں:

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ ”استحسان“ کے ذریعہ ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف عدول بغیر دلیل نہیں ہو سکتا۔ پس ایک حکم معدول عنہ ہے اور دوسرا حکم معدول الیہ۔ اس اعتبار سے ”استحسان“ کی مندرجہ ذیل تین قسمیں ہیں۔  
پہلی قسم:

وہ ”استحسان“ ہے جس میں قیاس ظاہر کے تقاضہ کو چھوڑ کر قیاس خفی، لیکن قوی کے تقاضوں کے مطابق حکم دیا گیا ہو۔ یعنی صورت مسئلہ ایسی ہے جس کے بارے میں نہ کوئی نص ہے، اور نہ اجماع، اب اس صورت میں جب ہم اس کی نظیر شرع میں تلاش کرتے ہیں تو بادی النظر میں اس کی ایک نظیر شرع میں ملتی ہے، لیکن جب زیادہ غور و فکر سے کام لیتے ہیں تو ایک دوسری نظیر کے ساتھ اسکی مشابہت محسوس ہوتی ہے۔ اور جب دونوں مشابہتوں کا ہم موازنہ کرتے ہیں تو دوسری نظیر کے ساتھ اس کی مشابہت زیادہ قوی محسوس ہوتی ہے، ایسی صورت میں ہم پہلی نظیر کے مطابق حکم نہیں دیتے، بلکہ اس مسئلہ میں دوسری نظیر کی مشابہت کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کے مطابق حکم دیتے ہیں، مثلاً: شکاری پرندوں کا جوٹھا، پاک ہوگا یا ناپاک، اس بارے میں کوئی نص، یا اجماع موجود نہیں۔ اب ہم اس کے حکم کی تحقیق کرتے ہیں تو اس کے لئے دو نظیریں ملتی ہیں: پہلی نظیر جو فوراً ذہن میں آتی ہے وہ ہے ”درندہ چوپایوں کا جوٹھا“ جو ناپاک ہے۔ اور علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں ہی کا گوشت ناپاک ہے۔ اور لعاب ذہن گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔ دوسری نظیر آدمی کا جوٹھا ہے۔ اور علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں کا گوشت کھانا حرام ہے۔ اور اس وجہ سے یہ کہا جائے کہ ان شکاری پرندوں کا جوٹھا پاک ہوگا؟ ظاہر ہے کہ پہلی صورت جو قیاس کی ہے ظاہر و جلی ہے، لیکن جب ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ جوٹھے کی پاکی اور ناپاکی میں محض گوشت کے پاک اور ناپاک ہونے کا دخل نہیں ہے، بلکہ اصل علت یہ ہے کہ ناپاکی جوٹھے کے ساتھ مخلوط ہوئی، یا نہیں، اسی لئے آدمی اگر شراب پیئے اور شراب اس کے ہونٹوں پر لگی ہو، پھر وہ گلاس سے پانی پیتا ہے اور اس کے ہونٹوں پر لگی ہوئی شراب پانی کے ساتھ مخلوط ہو جائے تو وہ پانی نجس ہو جائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ اصل وجہ ”مخالطت نجاست“ ہے۔ اس کی روشنی میں جب ہم غور کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ درندہ چوپائے زبان کے ذریعہ جو لعاب سے تر رہتی ہے، پانی کو نجاست کے ساتھ ملوث کر دیتے ہیں، بخلاف شکاری پرندوں کے کہ وہ چونچ سے پانی پیتے ہیں، جو خشک ہڈی سے، اس طرح وہ پانی کے ساتھ نجاست کو مخلوط نہیں کرتے، اس لئے دوسری نظیر یعنی آدمی کے جوٹھے کی پاکی کی طرف شکاری پرندوں کے جوٹھے کی پاکی کا قول اگر چہ خفی ہے، لیکن قوی الاثر ہے۔ لہذا استحسان (قیاس خفی) قیاس جلی پر راجح ہوگا، اور ساتھ ہی اس ”استحسان“ کے نتیجہ میں باز، شکرے وغیرہ شکاری پرندوں سے پانی وغیرہ اشیاء کی حفاظت میں جو دشواری پیدا ہوتی ہے، وہ بھی دور ہو جاتی ہے، البتہ آزاد شکاری پرندے جو مردار کھاتے ہیں اس میں چونکہ اس کا امکان رہتا ہے کہ ان کی چونچ پر کچھ حصہ نجاست کارہ گیا ہو، اس لئے اس میں کراہت ہوگی۔

اسی طرح، مثلاً: کسی شخص نے اپنی اراضی وقف کیا۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس اراضی موقوفہ میں جانے کا راستہ، یا اس کے سیراب کرنے کا حق، اس



وقف میں بغیر تصریح واقف داخل ہوگا، یا نہیں، بظاہر وقف کو بیع پر قیاس کیا جانا چاہئے کہ دونوں صورتوں میں اراضی کا مالک اپنی مملوکہ اراضی کو اپنی ملکیت سے خارج کرتا ہے۔ اس قیاس ظاہر کا تقاضہ ہے کہ بیع کی طرح وقف میں بھی بغیر صراحت واقف، حق مرور اور سیراب کرنے کا حق داخل نہیں ہونا چاہئے، لیکن گہرائی کے ساتھ غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وقف کو مشابہت اجارہ سے بھی حاصل ہے کہ ہر دو کا مقصد اصل شے کو اپنی صورت پر باقی رکھتے ہوئے منافع سے استفادہ کا حق دوسروں کو دینا ہے۔ اور صورت زیر بحث میں بیع کے مقابلہ میں اجارہ کے ساتھ وقف کی مشابہت زیادہ قوی ہے، اس لئے قیاس ظاہر کے حکم کو چھوڑ کر ”استحسان“ پر عمل کیا گیا اور وقف کی صورت میں ان حقوق کو بغیر صراحت واقف خود بخود وقف میں داخل تسلیم کیا گیا۔

”ویدخل فیہ ایضا الشرب والطریق استحساناً؛ لافہا إنما توقف للاستغلال وهو لا یوجد إلا بالماء والطریق فکان كالإجارة“ (الاسعاف فی احکام الاوقاف للشیخ برہان الدین الطرابلسی: ۲۴)۔

وقف اراضی میں حق شرط اور حق طریق استحساناً داخل ہے، اس لئے کہ وقف پیداوار حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اور وہ بغیر پانی اور راستہ کے ممکن نہیں، لہذا یہ اجارہ کے مثل ہوگا۔

دوسری قسم:

کسی عام منصوص حکم سے کسی خاص واقعہ کو مستثنیٰ کرنا اور اس کے لئے علیحدہ حکم دینا۔

یعنی دلیل عام سے جو حکم مستفاد ہو کسی خاص واقعہ میں اس کی مخصوص نوعیت کے پیش نظر وہ حکم نہ دینا اور دوسرا حکم کسی نص، یا اجماع کی روشنی میں لگانا، مثلاً: اسلام میں چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے، اور یہ عام قاعدہ ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ چوری کا یہ جرم معمول کے مطابق حالات میں کیا جائے، یا قحط و افلاس کے زمانہ میں چور کا ہاتھ کاٹنا چاہئے۔ لیکن سیدنا عمر فاروقؓ نے قحط شدید کے سال میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا، یہ بھی ”استحسان“ کی ایک صورت ہے، یعنی جہاں ”چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا“ اسلام کا عام قانون ہے، وہاں شبہات کی صورت میں حدود قائم نہیں کی جاسکتیں، دوسرا شرعی اصول ہے۔ اور تیسرا شرعی اصول ہے حالت اضطرار میں مضطر کے لئے محرمات کا مباح ہو جانا۔ اب ایک مجتہد یہ محسوس کرتا ہے کہ قحط کی شدت نے چور کو مضطر بنا دیا اور اس کے لئے مال غیر میں تصرف حلال ہو گیا۔ تو ایسی صورت میں چور کا یہ اقدام مخصوص احوال و ظروف کی وجہ سے محل شبہ بن گیا۔ لہذا مخصوص حالات میں پیش آنے والا یہ مخصوص واقعہ حکم عام سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔

تیسری قسم: حکم کلی سے حکم استثنائی کی طرف عدول:

یعنی کوئی خاص صورت کسی حکم کلی کے تحت ہے، لیکن کسی دلیل کی روشنی میں اس کلیہ سے اس جزئیہ کا استثناء، مثلاً: روزہ رکھ کر کھا، پی لینا مفسد صوم ہے۔ یہ حکم کلی ہے۔ لیکن بھول کر کھا، پی لینے کی صورت میں حدیث رسول کی روشنی میں روزہ باقی رہنے کا حکم دینا حکم کلی سے حکم استثنائی کی طرف عدول ہے۔

یا مثلاً: عام اصول یہ ہے کہ اجیر امین ہوتا ہے، اور امین سے مال امانت ضائع ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا، اس عام اصول کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دھوبی، درزی، رنگریز وغیرہ کے گھر سے گاہک کے کپڑے ضائع ہو جائیں تو وہ ضامن نہیں قرار دیا جائے، لیکن ان پیشوں میں جو غفلت اور تساہل پیدا ہوا، اور اس قانون کی وجہ سے گاہک کو اپنے سامان کے بارے میں جو بے اعتمادی اور بے اطمینانی پیدا ہوتی ہے، اس کے پیش نظر بعض فقہاء نے آفات ارضی و سماوی کو چھوڑ کر عام حالات میں سامان کے ضیاع کی صورت میں ان لوگوں کو استحساناً ضامن قرار دیا جو دراصل دفع مفسد کی خاطر ایک حکم کلی سے بعض مخصوص جزئیات کا استثناء ہے۔

استحسان کی دوسری تقسیم:

سند استحسان کے اعتبار سے بھی ”استحسان“ کی تقسیم کی جاتی ہے۔

قسم اول:

”استحسان“ قیاس خفی کی وجہ سے، جیسے کہ مال وقف مطلق میں راستہ اور سیرابی کا حق داخل ہونا، جس کی تفصیل اوپر گزر چکی۔



### قسم دوم:

”استحسان“ جس کی سند نص ہو۔ مثلاً: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع معدوم سے منع فرمایا، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ ”بیع سلم“ بھی نادرست ہو جس میں ادھار کی بیع نقد کے عوض ہوتی ہے، اور بیع بائع کی ملکیت میں بوقت معاہدہ بیع نہیں ہوتی۔ لیکن اس عام ممانعت کے مقابلہ میں خاص ”سلم“ کے جواز کے بارے میں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہے۔ اس لئے اس نص خاص کی وجہ سے وہ حکم عام ترک کیا گیا۔ اور ”سلم“ کو جائز قرار دیا گیا۔

اسی طرح مثلاً: وصیت میں موصی ایک ٹی کو اپنی موت کے بعد دوسروں کی ملک میں دیتا ہے، دراصل حالیکہ موت کے بعد وہ خود مالک نہیں رہتا، اس لئے وصیت کو درست نہیں ہونا چاہئے، لیکن حکم باری تعالیٰ ”مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُؤْضِي بِهَا“ (النساء: ۱۱) کی روشنی میں وصیت کو جائز تسلیم کیا گیا۔

### قسم سوم:

”استحسان“ جس کی سند اجماع ہو۔ مثلاً: کسی صنعت کار کو آؤردے کر مال تیار کرانا۔ یہ بیع معاہدہ کے وقت ہی ہو جاتی ہے۔ اور یہ بیع معدوم ہے، لیکن عہد نبوی سے لے کر آج تک یہ صورت مروج چلی آرہی ہے جس پر فقہاء کی طرف سے کبھی نکیر نہیں ہوئی۔ اس طرح اس کے اجماع پر جواز ہے۔ اور یہی اجماع بیع معدوم کے حکم عدم جواز کے عموم سے اس صورت خاص کو مستثنیٰ کرنے کی بنیاد ہے۔

اسی طرح کرایہ کے حمام میں اجرت دے کر غسل کرنا، جس میں وقت اور پانی کی مقدار کا تعین نہیں ہوتا، لیکن ان تفصیلات کے مجہول ہونے کے باوجود تعالٰیٰ عہد قدیم سے جاری ہے، اس لئے عدم جواز کے عام حکم سے یہ صورت خاص مستثنیٰ قرار پائی۔

### قسم چہارم:

”استحسان“ جس کی سند ضرورت ہو۔

جیسے کنویں، چھوٹے حوض اور برتن وغیرہ کی پاکی کا مسئلہ۔ اگر کنواں کسی وجہ سے ناپاک ہو جائے تو ہزار پانی نکالیں، اس کی دیوار، رسی اور ڈول سبھی ناپاک ہوتے ہیں، جو بھی پاک داخل کیا جائے گا وہ نجاست سے مل کر پھر ناپاک ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی دیکھی ناپاک ہوگئی تو پانی اس کو دھونے کے لئے اس میں ڈالا جائے گا وہ خود ناپاک ہو جائے گا تو ناپاک سے پاکی کیسے حاصل کی جاسکے گی، یہ ایک ایسی شکل ہے جس کی وجہ سے علامۃ الناس سخت حرج اور مشکلات کا شکار ہو سکتے ہیں، اور شریعت نے ضرورت کی حالت میں سہولت عطا فرمائی ہے۔ ”الخرج مدفوع۔ الضرر یزال۔ کل ما ضاق اتسع“۔ اور ایسے دوسرے اصول شرع میں مسلم ہیں، اس لئے ضرورت کی وجہ سے اس مسئلہ خاص میں قیاس کے عام تقاضوں کو چھوڑ کر کنویں اور برتن وغیرہ کی طہارت کا حکم دیا گیا۔

### قسم پنجم:

”استحسان“ جس کی سند مصلحت ہو۔

جیسا کہ گذر چکا پیشہ ور صنعت کار خام مال، مالکان سے لے کر اجرت پر کام کرتے ہیں، مثلاً: دھوبی، درزی، بنکر، اگر بتی بنانے والے، تیلی (جو سرسوں اور دوسرے تیلوں کا مالک سے لے کر اجرت پر تیل نکالتے ہیں) اور اس طرح کے دوسرے صنعت کار اصولاً مالک کا مال ضائع ہو جانے کی صورت میں ضامن نہیں ہوتے، لیکن جب امانت کی صفت سے معاشرہ محروم ہونے لگا ہو، مالک اور اجیر کے درمیان بے اعتمادی پیدا ہو رہی ہو، اگر اجیر کو ضامن قرار دے کر اسے مالک کے مال کی حفاظت کے لئے زیادہ مستعد اور مالکان کو اپنے مال کی حفاظت کا اطمینان نہیں دلا یا جائے گا تو صنعتی ترقی رک جائے گی اور مالک و اجیر دونوں ہی کا شدید نقصان ہوگا، حالانکہ دونوں کو ایک دوسرے کی ضرورت ہے، یہ مصلحت عامہ ہے جس کے فوت ہو جانے کی وجہ سے خلاف قیاس فقہاء نے اجیر مشترک کو ضامن قرار دیا، اور اس استحسان کی سند ”مصلحت“ قرار پائی۔

### قسم ششم:

”استحسان“ جس کی سند عرف ہو۔

کبھی کبھی عرف کی روشنی میں واقعہ خاص میں حکم عام سے حکم خاص کی طرف عدول کیا جاتا ہے، شاطبی نے ”موافقات“ میں عرف کی تقسیم کی ہے اور اس

اعتبار سے "استحسان بالعرف" کی بھی تقسیم ہو جاتی ہے (الموافقات ۲۰۸/۴)۔

پہلی صورت عرف شرعی کی ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا اور اس نے نماز شروع کر دی، ایسی صورت میں اسے فوراً حائث ہو جانا چاہئے، لیکن عرف شرع میں ایک مکمل رکعت ہی نماز ہے، لہذا تمام رکعت کے بعد ہی حائث ہوگا، عرف عملی کی مثال جائداد منقولہ کے وقف کا جواز ہے، وقف کی فطرت میں تابید اور دوام ہے، اشیاء منقولہ ہمیشہ نہیں رہتی ہیں، اس لئے قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اشیاء منقولہ کا وقف صحیح نہیں ہونا چاہئے، لیکن قرآن کے نسخوں، دینی کتابوں، مساجد کے لئے فرش وغیرہ کا وقف کیا جانا معروف و مروج ہے، اس عرف عملی کی وجہ سے قیاس کے تقاضوں سے عدول کرتے ہوئے "استحساناً" ان اشیاء منقولہ کے وقف کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

کبھی لوگوں کی گفتگو کے محاورات اسالیب بیان اور کسی زبان کی تعبیرات میں جو عرف ہوتا ہے، اس کی وجہ سے حکم اصل سے عدول کیا جاتا ہے، مثلاً: کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی، اور مچھلی کھالیا تو وہ حائث ہوگا، یا نہیں؟ قرآن نے مچھلی کو "لحم طری" قرار دیا ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے حائث قرار دیا جائے، لیکن ہمارے محاورات میں مچھلی کو گوشت نہیں کہا جاتا، اس لئے اس صورت میں وہ شخص مچھلی کھا کر حائث نہیں ہوگا۔

پس عرف، ضرورت، مصلحت اور ابتلاء عام کی صورت میں احکام میں سہولت پیدا کرنے اور دین کی فطری سادگی اور سہولت و ساحت برقرار رکھنے اور فقہ کو جمود سے بچانے اور بدلتے ہوئے احوال و ظروف کی رعایت کے باب میں استحسان، شرع کی وہ دلیل ہے، جو ہر عہد میں مجتہد کو مصلح و "مقاصد تشریح" کی حفاظت کرنے کا موقع فراہم کرتی ہے۔

### استصلاح:

"استصلاح" کے معنی میں "مصلح مرسلہ" کو احکام شریعت کے باب میں حجت تسلیم کیا جانا۔ لفظ "مصلحت" مصدر ہے، یعنی صلاح اور مصلحہ ہم معنی الفاظ ہیں، جیسے نفع اور منفعت۔ البتہ مصلحت و منفعت کے لئے جو وزن استعمال کیا گیا ہے اس کی خاصیت میں مبالغہ اور تکثیر ہے، اس لئے کہ اصل یہ وزن ظرف کا ہے جس میں مشتق منہ (مادہ) زیادہ مقدار میں پایا جائے۔ پس "مصلحة" اسی شے کو کہا جائے گا جس میں صلاح قوی موجود ہو، لغت "مصلحت" ہر وہ شے ٹھہری جس میں نفع ہو، فوائد اور سامان لذت کے حصول کے ذریعہ، یا نقصان اور آلام کو دور کر کے۔

اصطلاح شرع میں "مصلحت" اس نفع کو کہتے ہیں جو شارع حکیم کو بندوں کے لئے مقصود ہیں، یعنی حفاظت دین، حفاظت نفس، حفاظت عقل، حفاظت نسل، حفاظت مال اور ان امور کا ذریعہ جن سے دین، نفس، عقل، نسل اور مال کو نقصان پہنچتا ہو۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

"أما المصلحة: فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة، أو دفع مضرّة، ولسنا نعي به ذلك فإن جلب المنفعة، ودفع المضرّة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكن نعي بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، و مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة ودفعها مصلحة" (المستصفى ۱۳۹/۲-۱۴۰)۔

"مصلحت اصل میں "جلب منفعت، یا دفع مضرت" کا نام ہے، اور ہماری مراد لفظ "مصلحت" سے یہ نہیں ہے، اس لئے کہ منفعت حاصل کرنا اور نقصان کو دور کرنا، مخلوق کے مقاصد ہیں اور ان کی صلاح ان کے ان مقاصد کی تحصیل میں ہے، ہماری مراد "مصلحت" سے مقاصد شرع کی حفاظت ہے، اور مقاصد شرع مخلوق کے بارے میں پانچ ہیں: دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، عقل کی حفاظت، نسل کی حفاظت اور مال کی حفاظت، پس ہر وہ امر جو ان پانچ بنیادی امور کی حفاظت کا ذریعہ ہو "مصلحت" ہے، اور ہر وہ امر جو ان مقاصد کو دور کرنا "مصلحت" ہے۔

امام رازی نے "مصلحت" کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"مصلحت" اس منفعت کا نام ہے جو شارع حکیم کا اپنے بندوں کے بارے میں مقصود ہے، یعنی علی حسب مراتب دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت" (المحصول للرازی ۲۳۴)۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ نفع جو اصول خمسہ سے متعلق ہو وہ "مصلحت" ہے چاہے وہ مفید و نافع کے حصول کے ذریعہ ہو، یا ضرر رساں اشیاء کو دور کر کے ہو، لیکن

ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا مصلحت کی شناخت اور تعیین ہم صرف اپنی عقل سے کریں گے، یا اسے شارع کے سامنے پیش کر کے اس کے مصلحت ہونے کی شرع سے توثیق کرائیں گے؟ اگر ہم پہلی صورت اختیار کریں تو شرع اور دین کی اساس منہدم ہو جائے گی، اس لئے کہ ہماری عقل خام اپنی عیاری سے مفاسد کو مصالِح اور مصالِح کو مفاسد بنا کر شرع کے پورے ڈھانچے کو توڑ کر رکھ دے گی۔ شاطبی نے ”الاعتصام“ میں اور امام غزالی نے ”المستصفیٰ“ میں لکھا ہے کہ مصلحت جسے محض عقل، مصلحت سمجھے، بغیر یہ دیکھے کہ شرع اس کی تائید، یا تردید کرتی ہے، یا نہیں؟ تشریح احکام کی بنیاد نہیں بن سکتی، اس لئے کہ اس طرح مصلحت کا اعتبار نصوص شرع کی مخالفت کا موجب ہوگا اور ”فتح ہذا الباب یؤدی الی تغیر جمیع حدود الشرائع ونصوصہا“ (المستصفیٰ ۱/۱۳۹) یعنی اس دروازہ کو کھولنے کا لازمی نتیجہ شریعت کی حدود اور اس کی نصوص کا متغیر کر دینا ہوگا۔ لہذا مصالِح کے بارے میں دیکھنا ہوگا کہ شرع نے ان مصالِح کا اعتبار کیا ہے یا نہیں؟ اس اعتبار سے مصالِح کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ مصالِح جن کا اعتبار شرع سے ثابت ہے۔

۲۔ وہ مصالِح جن کا ناقابل اعتبار ہونا شرع سے ثابت ہے۔

۳۔ وہ مصالِح جن کا معتبر، یا نامعتبر ہونا شرع سے ثابت نہیں۔

پہلی قسم مصالِح معتبر ہیں، دوسری قسم مصالِح ملغاة ہیں اور تیسری قسم ”مصالِح مرسلہ“ ہیں، پس مصالِح مرسلہ وہ مصالِح ہیں جن کے اعتبار و عدم اعتبار پر شارع کی طرف سے کوئی دلیل قائم نہ ہو، اور انہیں مرسل اور مطلق اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے بارے میں اعتبار، یا عدم اعتبار کی کوئی قید شرع میں ثابت نہیں ہے۔

مصالِح معتبرہ:

وہ مصالِح جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، ان کے حجت ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ ایسی مصالِح کے اعتبار کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے وہ احکام جو خلاف قیاس نہیں، چاہے وہ نص کتاب و سنت سے ثابت ہوں، یا اجماع سے، اور شریعت ان احکام میں کسی خاص مصلحت کی رعایت کرتی ہے، کسی ایسے واقعہ میں جو اس نص کا مورد نہیں اور نہ براہ راست نص میں مذکور حکم کا مصداق ہے، لیکن جن مصالِح کی رعایت کے ساتھ اصل واقعہ میں شرع نے حکم دیا ہے، وہ مصالِح اس واقعہ میں بھی موجود ہیں، اس لئے اصل کے حکم کو فرع کی طرف متعدی کرتے ہیں، تو یہی قیاس ہے جو مسلمہ حج شریعت میں سے ایک حجت ہے۔ اسی لئے امام غزالی نے لکھا ہے:

”فإنه نظر فی کیفیتة استعمار الأحكام من الأصول المشمرة“ (المستصفیٰ ۱/۱۳۹)۔

یعنی ان ”مصالِح معتبرہ“ کو دلیل تسلیم کرنا دراصل نتیجہ خیز اصول سے احکام کے استنباط کی کیفیت پر غور کرنا ہے۔

مثال اس کی یہ ہے کہ شریعت نے شراب نوشی کو حرام قرار دیا، جس کی مصلحت عام عقل انسانی کی حفاظت ہے، حفاظت عقل ان ”مصالِح عامہ“ میں سے ہے جن کا اعتبار شریعت نے کیا ہے، لہذا اتمام نشأ وراشیاء جو عقل انسانی پر اثر انداز ہوتی ہیں، انہیں ”خمر“ پر قیاس کیا جائے گا۔ اور ان کی حرمت کا فتویٰ دیا جائے گا۔

اسی طرح جان کی حفاظت ایک ایسی مصلحت ہے جو شرع میں معتبر ہے، اور اسی لئے شرع نے قتل کے جرم میں قصاص واجب کیا ہے، اور اسے حیات انسانی کا ذریعہ قرار دیا ہے، اب اگر انسانی جان کے ضائع کرنے کا نیا سے نیا طریقہ اور آلہ ایجاد کر لیا جائے اور اس کے ذریعہ انسانی جان لی جائے تو اسے بھی موجب قصاص ہونا چاہئے، استاذ عبد الوہاب خلاف نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

شارع نے ان بعض مصالِح کی تحقیق و تحصیل کے لئے احکام مشروع فرما کر یہ بتا دیا ہے کہ یہ مصالِح ان تشریحات سے مقصود اور ان کی اساس ہیں۔ مثلاً: وہ احکام جو دین، جان، نسل، مال، عزت و آبرو اور عقل کی حفاظت کے لئے مشروع کئے گئے ہیں، اسی طرح وہ احکام جو تخفیف و تیسیر اور تنگی کو دور کرنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں۔ اسی طرح وہ احکام جو تطہیر اور تکمیل کے لئے مشروع کئے گئے ہیں، علماء اصول کی اصطلاح میں انہیں ”مصالِح معتبرہ“ کہا جاتا ہے۔ ان مصالِح کے بناء تشریح (قانون سازی کی بنیاد) ہونے میں علماء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، یعنی ہر وہ واقعہ جس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے، اگر اس میں ان مصالِح شرعیہ معتبرہ میں سے کوئی مصلحت پائی جائے تو اس واقعہ میں وہ حکم دیا جائے گا جو ان منصوص واقعات میں ان مصالِح کی رعایت کے ساتھ شرع نے دیا ہے، اس لئے کہ شارع کا ان مصالِح کا اعتبار کرنا اسے تشریح کی بنیاد قرار دینا ہے۔ اور ان مصالِح کو استنباط حکم کی دلیل بنانا، دراصل ”باب تشریح“ میں



شارع کی اقتداء کرنا ہے (مصادر التشریح الاسلامی فیما لانص فیہ ۱۷۴)۔

### مصالح ملغاة:

بعض مصالح ہو سکتا ہے کہ عقلی نقطہ نظر سے نفع بخش اور مفید محسوس ہوتے ہوں، لیکن شرع نے ان مصالح کو غیر معتبر قرار دیا۔ تو یہ مصالح باطل قرار پائیں گے اور انہیں ”تشریح“ (قانون سازی) کی بنیاد نہیں قرار دیا جاسکتا، کہ عقل انسانی کی رسائی سے کہیں زیادہ خالق عقل اور علیم و حکیم خدا، انسان کے نفع و نقصان کو سمجھتا ہے، مثلاً: مساوات مرد و زن کے تصور کو پیش نظر رکھتے ہوئے تقسیم میراث میں بھائی بہن کو برابر کرنا کہ دونوں اولاد ہونے میں مساوی ہیں، ایک ایسی ”مصلحت“ ہے جسے شارع نے رد کر دیا اور فرمایا: ”وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ“ (النساء: ۱۷۷) (اور اگر میت نے بھائی بہن، مرد و عورت کو چھوڑا تو مرد کو دو عورتوں کے برابر حصہ ملے گا)۔

اسی طرح مساوات مرد و زن کے نام پر ”حق طلاق“ مرد کی طرح عورت کو بھی دیا جائے ایسی مصلحت ہے جسے شارع علیہ السلام نے یہ فرما کر رد کر دیا کہ: ”إِنَّمَا الطَّلَاقُ لِمَنْ أَخَذَ السَّاقَ“۔ یعنی حق طلاق مردوں کو ہی حاصل ہے۔ یہ اور اس طرح کی مصالح جنہیں شریعت رد کر چکی ہے، بناء حکم باتفاق علماء نہیں ہو سکتیں۔ امام شاطبی نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

”وہ (مصالح) جن کے رد کئے جانے کی شہادت شرع نے دے دی ہو، ان کے قبول کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے کہ نفس مناسبت (عقلی حکم شرعی) کی مقتضی نہیں ہو سکتی۔ یہ تو ان لوگوں کا مذہب ہے جو محض عقل کو کسی شے کے حسن کی شناخت کا معیار قرار دیتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ جب کوئی مصلحت سامنے آئے اور ہم یہ سمجھ لیں کہ شرع بھی اقتضاء احکام میں ان کا اعتبار کرتی ہے تو ایسی صورت میں ہم اسے قبول کر لیں گے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک مصلحت سے مراد وہ نفع و نقصان ہے جس کی رعایت محض ادراک عقل سے نہ ہوتی ہو (بلکہ شرع بھی اس کے لئے شاید ہو) پس اگر شرع اس کا اعتبار نہیں کرتی بلکہ اسے رد کرتی ہے تو یہ باتفاق مسلمین مردود ہے“ (الاعتصام للشاطبی ۳۱۱/۲)۔

### مصالح مرسلہ:

ارسال کے معنی اطلاق کے ہیں۔ جیسا کہ عرض کیا گیا ”مصالح مرسلہ“ وہ مصلحتیں ہیں جن میں اعتبار کی قید لگی ہوئی نہیں ہے، بلکہ شریعت اس کے بارے میں خاموش ہے۔ ایسی مصالح دو قسم کی ہو سکتی ہیں ایک تو وہ جو شریعت کے مزاج اور اس کے عام احکام کے مخالف ہیں تو ظاہر ہے کہ ایسی مصالح کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ انہیں بھی ان مصالح کی فہرست میں داخل کیا جائے گا جنہیں شریعت نے رد کر دیا ہے۔ دوسری وہ مصالح ہیں جن کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے بارے میں متعین طور پر کوئی نص شرع میں وارد نہیں۔ لیکن شریعت کے مزاج اور اس کی عمومی ہدایات و تصرفات کے ساتھ یہ مصالح ہم آہنگ ہیں۔ اور اگرچہ ان مصالح کا معتبر ہونا کسی متعین دلیل سے ثابت نہیں ہوتا، لیکن اجمالی طور پر عمومی دلائل کی روشنی میں جس نوع کے معانی کا شرع نے اعتبار کیا ہے، یہ مصلحت خاص ان مصالح عامہ سے موافقت رکھتی ہے۔ تو ایسی مصالح کو ”مصالح شرعیہ معتبرہ“ کے ذیل میں داخل کر کے انہیں ”اساس حکم“ قرار دینا اور ان کی بنیاد پر ان حوادث و واقعات کا حکم شرعی متعین کرنا جن کے بارے میں کوئی نص، یا اجماع وارد نہیں ہے، ”استصلاح“ ہے۔

”الاستصلاح هو استنباط الحكم في واقعة لانص فيها، ولا إجماع، بناء على مراعاة مصلحة مرسله بمعنى أنه ليرد عن الشارع دليل معين على اعتبارها أو إلغائها“ (الاعتصام للشاطبی ۱۱۱/۲)۔

مثلاً: شریعت اور دین کی حفاظت ضروری ہے، اس پر متعدد نصوص وارد ہیں۔ اور قرآن اساس دین ہے، لہذا اس کی حفاظت اصل دین کی حفاظت ہے۔ اس عام مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے صحابہ کا یہ فیصلہ کہ قرآن کا ایک مستند نسخہ ایک مصحف میں جمع کر دیا جائے، حالانکہ اس امر خاص کے بارے میں متعین طور پر کوئی نص وارد نہیں، اور نہ اس فیصلہ سے پہلے اس کے بارے میں کوئی اجماع منعقد ہوا تھا۔ اور نہ شرع میں اس عمل کی کوئی نظیر تھی جس پر اسے قیاس کیا جائے، پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس مصلحت مرسلہ کا اعتبار کیا جو مزاج شریعت سے ہم آہنگ اور شرع میں ”معتبر مصالح عامہ“ کے موافق ہے، اور قرآن کی حفاظت اور اسے

۱۔ ابن ماجہ کتاب الطلاق: (۲۰۹۲)، والدارقطنی (۱۰۳)، ۳۷۳-۳۸، اس حدیث میں ایک روای عاصمہ بن مالک ہے، جس کی سند کا مدار فضل بن مختار ہے، جو حد درجہ ضعیف ہے، ابو حاتم نے ”میزان“ میں لکھا ہے کہ اس کی حدیثیں منکر ہیں وہ غلط حدیثوں کی روایت کرتا ہے، اور ازودی نے اسے غایت درجہ کا منکر الحدیث کہا ہے اور ابن عدی نے بھی اس کی حدیثوں کی منکر کہا ہے (دیکھئے: التعلیق المغنی علی الدارقطنی ۳۷۳-۳۸)۔

اختلافات سے محفوظ رکھنے کے لئے انتہائی دوراندیشی اور تدبیر کے ساتھ یہ فیصلہ کیا۔

عقل کی حفاظت ایسی مصلحت ہے جس کا شرع میں عمومی اعتبار ثابت ہے۔ اسی لئے شراب حرام کی گئی، لیکن شراب پینے والوں پر حد جاری کی جائے، اس بارے میں اعتبار ورود کی کوئی نظیر شرع میں موجود نہیں تھی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تعزیر کی جاتی تھی۔ عہد ابوبکر صدیق میں ۴۰ کوڑے اور عہد فاروقی میں ۸۰ کوڑے کا فیصلہ کیا گیا۔ متعین طور پر اس بارے میں کوئی نص وارد نہیں۔ لیکن شرابی کو اس عادت سے روکنا اور دوسروں کو عبرت دلانا تاکہ عقل کو برباد کرنے والی یہ برائی ختم ہو، اور اس کے لئے اس پر حد جاری کرنا ایک ایسا امر ہے جس کے بارے میں متعین طور پر کوئی نص وارد نہیں، لیکن شرع کے عمومی تصرفات سے ہم آہنگ اس مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے صحابہ نے یہ حکم دیا کہ اس طرح مقاصد شریعت کی حفاظت ہوتی ہے۔

اسی طرح معاشیات اور تجارت سے متعلق بہت سارے ایسے واقعات و حوادث سامنے آسکتے ہیں جن کے بارے میں شرع سے اعتبار و عدم اعتبار کی کوئی صراحت ثابت نہیں۔ لیکن ہر فرد کی دوسرے فرد کی طرف احتیاج، ایک طبقہ کو دوسرے کی ضرورت، تاجر، صناع، کاشت کار، فوجی وغیرہ ہر ایک کا ایک خاص حد میں محتاج ہونا کہ اس کے بغیر معاشی تنظیم ممکن نہیں، پھر مال کی حفاظت کا مقاصد شریعت میں داخل ہونا اور احکام شرع میں سہولت و تخفیف کی رعایت وغیرہ عمومی مصالح جن کا شرع میں اعتبار ہے ان کو سامنے رکھ کر ان واقعات و حوادث کا شرعی حکم متعین کرنا ”استصلاح“ ہے۔

اسی طرح آبرو کی حفاظت مقاصد شرع میں ہے، معاشرتی مسائل میں اس اصول کو سامنے رکھتے ہوئے ہر عہد کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے ایسا حکم دیا جانا چاہئے جو مقاصد شرع سے ہم آہنگ ہو۔

اسی طرح تعزیر مالی کا مسئلہ ہے کہ کیا اخلاقی جرائم اور معاشرتی فساد کو روکنے کے لئے مالی تعزیر دی جاسکتی ہے، یا نہیں۔ اس سلسلہ میں فقہیہ کو موازنہ کرنا ہوگا کہ تحفظ مال، تحفظ دین، اور آبرو کی حفاظت، جیسے شرعی مقاصد میں کس کو ترجیح دی جائے گی اور کس کا کس حد تک اعتبار کیا جائے گا۔

استصلاح کا محل اور اس کا حکم:

جن فقہاء نے ”مصالح مرسلہ“ کو بناء حکم قرار دیا ہے۔ انہوں نے اس میں ایسی شرائط کا بھی اعتبار کیا ہے جس کی وجہ سے آزاد روی کا راستہ بند ہو جائے۔ عبدالوہاب خلاف نے اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کے ذیل میں لکھا ہے کہ ”مصالح مرسلہ“ کے اعتبار کے لئے ضروری ہے کہ مصلحت حقیقی ہو، محض وہمی نہیں، یعنی غور و فکر سے نفع و ضرر کے امکانات کے موازنہ کے بعد واضح ہو جائے کہ اس کے ذریعہ انسانی معاشرہ کے لئے کسی نفع کا حصول، یا کسی ضرر کا دفعیہ یقینی ہے، یا کم از کم اس کا ظن غالب حاصل ہو جائے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کا نفع عام ہو، کسی معاشرہ کے اکثر و بیشتر افراد کا نفع ہو، انفرادی نفع کا اعتبار نہیں کہ شرع ”نفع عام“ کے لئے ”ضرر خاص“ کو برداشت کرنے کی تعلیم دیتی ہے، پس مصلحت کا حقیقی اور عام ہونا ضروری ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے عبدالوہاب خلاف کی تصنیف: مصادر التشریح الاسلامی فیما لانص فیہ ص ۹۹، ۱۰۰)۔

بعض لوگوں نے امام مالک کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ وہ علی الاطلاق ”مصالح مرسلہ“ کے بناء احکام ہونے کے قائل ہیں اور مصالح کے حقیقی اور عام ہونے کی شرط نہیں لگاتے، لیکن آمدی نے اس نسبت کا انکار کیا ہے (الاحکام ۱۶۰/۳)۔

بہر حال ابوبکر باقلانی، اکثر شافعیہ، متاخرین حنابلہ اور بعض حنفیہ ”استصلاح“ کی حجیت کا انکار کرتے ہیں (دیکھئے: التیسیر علی التحریر لامیر بادشاہ ۱۷۱/۲، الاعتصام للشاطبی ۱۱۱/۲، الاحکام للآمدی ۱۶۰/۳)۔

لیکن بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ فقہاء حنفیہ کی طرف یہ انتساب صحیح نہیں، اس لئے کہ حنفیہ اس جماعت کے پیش رو ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ احکام شرع سے مقصود مصالح خلق ہیں، اور احکام کی علتیں ان مصالح کا محل ہیں اور وہ نصوص کے ظاہر پر نہیں، بلکہ اس کے معانی معقولہ اور اس کی روح پر نگاہ رکھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں امام محمد بن حسن الشیبانی کے اس قول سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ وہ منڈی میں سامان پہنچنے سے پہلے خرید لینے کا حکم مارکٹ کی صورت حال کے مطابق دیتے ہیں۔ یعنی بازار میں اشیاء ضرورت کی قلت کی صورت میں ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو تو اسے ممنوع قرار دیتے ہیں اور اگر سامان کی کمی نہ ہو تو اسے جائز قرار دیتے ہیں (التعلیق الممجد علی المؤلف اللامام محمد ص ۳۳۶۔ نیز: بحر الرائق ۹۹/۶)۔



جس کا حاصل یہ ہے کہ ضرر کو ممانعت کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ”مصلحت مرسلہ“ کا اعتبار ہے، اسی طرح ”استحسان بالمصلحت“ میں بھی حنفیہ مصالِح کا اعتبار کرتے ہیں، اسی طرح فقہاء حنفیہ کے بعض فتاویٰ سے بھی مصالِح کا اعتبار معلوم ہوتا ہے، مثلاً: ”عقد مساقاہ“ میں ان کا یہ فتویٰ کہ مالک زمین کی موت سے یہ معاہدہ ختم نہیں ہوگا، اگرچہ اس کے وارث ایسا چاہیں، اس لئے کہ اس باغ کی خدمت جس شخص نے کی ہے اور باغ کی پیداوار خشک پھل ہے، اس کی مصلحت یہ ہے کہ اسے اس کا تحفظ ملنا چاہئے کہ مالک اراضی کی اچانک موت سے اسے اپنی محنت کا پھل کھانے سے محروم نہ کر دے۔

دوسرا مسلک امام مالک، امام احمد بن حنبل اور امام ابوحنیفہ و امام شافعی کا یہ ہے کہ ”مصلح مرسلہ“ کا اعتبار ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے علی الترتیب ”استحسان“ اور ”قیاس“ میں داخل تسلیم کرتے ہیں۔

”استصلاح“ کیا ہے۔ اس کی کیا ضرورت ہے، اور اس بارے میں ائمہ کا کیا موقف ہے؟ اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے استاذ عبد الوہاب خلاف کی اس تحقیق کا ذکر کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ:

جمہور علماء مسلمین کا موقف یہ ہے کہ ”مصلحت مرسلہ“ تشریح (قانون سازی) کی اساس اور غیر منصوص محل میں حکم کے جاننے کی دلیل بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، اس لئے کہ اگرچہ تفصیل اور تعین کے ساتھ شارع نے اس کا اعتبار نہیں کیا، لیکن تشریح میں مصالِح ناس کا اعتبار کر کے شریعت نے ضمناً اجمالی طور پر اس کا اعتبار کر لیا، پس جب یقین، یا ظن غالب کے ذریعہ ثابت ہو کہ لوگوں کے لئے کسی ضرورت، حاجت، یا تحسین امر کا وجود کسی حکم کی تشریح کا متقاضی ہے، تو ایسی تشریح جائز ہوگی اور وہ حکم شرعی ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسی مصلحتوں پر مبنی ہوگا جس کا فی الجملہ شرع میں اعتبار ہے۔

(مصادر التشریح الإسلامی فیما لانص فیہ / ص ۱۷۵)

آگے چل کر لکھتے ہیں:

واقعات پیدا ہوتے ہیں، حوادث نئے نئے سامنے آتے ہیں، ماحول بدلتے رہتے ہیں، ضرورتیں اور حاجتیں طاری ہوتی ہیں۔ امت کو کبھی ایسے حالات پیش آتے ہیں جو پچھلے لوگوں کے پیش نہیں آئے۔ کبھی نیا ماحول ان مصالِح کی رعایت کا تقاضہ کرتا ہے جن کی رعایت پچھلے ماحول میں ضروری نہیں تھی۔ کبھی لوگوں کے اخلاق، ان کی ذمہ داریوں اور ان کے حالات میں ایسی تبدیلی پیدا ہوتی ہے جس کی وجہ سے جو پہلے مصلحت تھی اب مفسدہ بن جاتی ہے، پس اگر ”استصلاح“ کے ذریعہ تشریح کی اجازت مجتہدین کو نہ دی جائے تو شریعت اسلامی بندوں کے مصالِح اور ان کی حاجت کو پورا کرنے کے لائق نہیں رہے گی، اور مختلف زمانہ، مکان، ماحول اور حالات کا ساتھ دینے کے لائق نہیں رہے گی، حالانکہ یہ شریعت پوری انسانیت کیلئے ہے اور خاتم الشرائع ہے۔

(مصادر التشریح الإسلامی فیما لانص فیہ / ص ۹۰، ۹۱)

اصول ”استصلاح“ کے سلسلہ میں آخر میں یہ جان لینا چاہئے کہ عبادات، حدود اور مقادیر میں ”استصلاح“ کو دخل نہیں کہ عبادات میں قیاس و عقل کو دخل نہیں، اور جو مقادیر شرع نے متعین فرمادیں، ان کی تبدیلی کا حق بھی ہمیں نہیں، اس لئے ان امور میں ”استصلاح“ کی کوئی گنجائش نہیں۔



## استصحاب

”استصحاب“ کی تعریف صاحب ”کشف الاسرار“ علامہ علاء الدین عبدالعزیز البخاری نے ان الفاظ میں کی ہے:

”الحکم بثبوت أمر فی الزمان الثانی بناء علی أنه کان ثابتاً فی الزمان الأول“ (کشف الاسرار ۳/۲۷۷-)

”استصحاب“ کا خلاصہ ہے: ”کسی حکم کا تسلسل جب تک کسی تبدیلی کا ثبوت نہ ہو“ احکام بعض موقت ہیں اور بعض موبد، لیکن جن احکام کے بارے میں شرع نے تابید و دوام کی تصریح نہیں کی اور نہ اسے کسی خاص مدت تک کے لئے محدود کیا، ایسے احکام کے بارے میں اگر کسی تبدیلی کا ثبوت نہیں ملتا تو سابق حکم باقی تسلیم کیا جائے گا۔

”استصحاب“ کے ذیل میں بہت سے اہم مسائل سے بحث کی جاتی ہے، لیکن ہم ان مباحث سے صرف نظر کرتے ہیں، اور اس موقع پر صرف اتنا لکھ دینا ضروری ہے کہ قاضی کو اس اصول سے بہت زیادہ کام لینا پڑتا ہے۔ کچھ فقہاء مطلقاً ”استصحاب“ کی حجیت کے قائل ہیں، اور کچھ مطلقاً منکر۔ بعض حضرات اسے دلیل موجب نہیں، لیکن دلیل دفع تسلیم کرتے ہیں۔ ”الأصل بقاء ما کان علی ما کان۔ یا۔ الأصل براءة الذمہ۔ یا۔ الأصل هو العدم“ وغیرہ اصول قواعد فقہ ”استصحاب“ کے ہی ذیل میں آتے ہیں، علامہ ابن ہمام نے ”تحریر الاصول“ میں لکھا ہے:

شافعیہ اور سمرقندی فقہاء حنفیہ بشمول ابو منصور ماتریدی کا مسلک یہ ہے کہ ”استصحاب“ علی الاطلاق، یعنی اثبات و دفع دونوں صورت میں حجت ہے۔ اکثر علماء حنفیہ بعض شافعیہ اور متکلمین اسے علی الاطلاق حجت تسلیم نہیں کرتے، ابو یزید شمس الائمہ، فخر الاسلام اور صدر الاسلام کا قول یہ ہے کہ استصحاب دفع کے لئے دلیل ہے، اثبات کے لئے حجت نہیں (تیسیر التحریر لامیر بادشاہ ۱۷۶۳)۔

## قول صحابی:

یہ بحث کہ اقوال صحابہ احکام شرع کے جاننے کے لئے حجت ہیں، یا نہیں؟ اصولی مباحث میں خاص اہمیت کی حامل ہے، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کا شرف حاصل ہوا۔ وہ مہربط وحی کے قریب رہے۔ سارے کے سارے صحابہ باجماع امت عادل ہیں۔ قرآن کریم نے انہیں براہ راست مخاطب کرتے ہوئے خیر امت قرار دیا۔ اور ”امت وسط“ بتایا۔ آیت قرآن:

”مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهُ اَشِدَّاءُ عَلٰى الْكُفٰرِ رُحَمَآءٌ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سَجْدًا يَّبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنْ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا“ (فتح ۲۹)۔

میں ان کے حسن نیت کی شہادت دی گئی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

میرے صحابہ کو برانہ کہنا۔ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر تم میں سے کوئی احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کرے تو صحابہ کے ایک مدد بلکہ نصف مدد کی برابری نہیں کر سکتا (رواہ الشیخان واحمد و ابو داؤد و الترمذی عن ابی سعید الخدری)۔

علاوہ ازیں صحابہ وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی صحبت کے لئے منتخب فرمایا تھا، ان میں سادگی تھی، تصنع نہیں، ان کے علم میں گہرائی تھی، ان کے قلوب ورع و تقویٰ سے معمور تھے، وہ تفقہ میں امت کے ممتاز ترین افراد تھے، نزول قرآن کے براہ راست مشاہد تھے، نزول آیات کے پس منظر سے پوری طرح واقف تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور ان کے مقاصد سے اچھی طرح آشنا تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ علی الاطلاق قول صحابی کو حجت تسلیم کرتے ہیں اور یہی مسلک امام مالک کا ہے، امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد بن حنبل کی دو روایتوں میں سے ایک جسے ابن قیم نے ترجیح دیا ہے، یہی ہے۔

واضح رہے کہ اقوال صحابہ کی چند صورتیں ہیں:

۱۔ کسی صحابی سے کسی مسئلہ میں کوئی قول ثابت اور مشہور ہو اور کسی دوسرے صحابی سے اس کے خلاف کوئی قول منقول نہ ہو تو یہ ”اجماع سکوتی“ تصور کیا جائے گا۔ اور بالاتفاق واجب التسلیم ہوگا۔

۲۔ صحابی کا قول ایسے امور کے بارے میں جس میں قیاس کو دخل نہیں بلا عذر حجت ہوگا کہ دراصل صحابی کا قول ایسے امور میں اس کی اجتہادی رائے نہیں، بلکہ اسے وحی رسول پر مبنی ہدایت شمار کیا جائے گا۔

۳۔ اسی طرح صحابی کا وہ قول جس کی تائید کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، یا اجماع امت سے ہوتی ہو، ان مویدات کی وجہ سے سبھی کے نزدیک واجب التسلیم ہوگا۔  
۴۔ اگر صحابی کا اپنے قول سے رجوع ثابت ہو تو وہ قول مرجوح عنہ بالاتفاق حجت نہیں ہوگا۔

۵۔ اگر صحابہ کے مابین کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہو تو مجتہد کو قوت دلیل کی بنیاد پر کسی قول کو قبول کرنے کا حق ہوگا۔

۶۔ اگر کسی ایسے مسئلہ میں جس میں ابتلاء عام ہو اور مبتلی بہم کے جاری و ساری عمل کے خلاف کوئی قول کسی صحابی کا ملے تو وہ حجت نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ میں قول صحابہ امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی راجح رائے کے مطابق حجت ہوگا۔ امام شافعی کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ اپنے قول جدید میں حجیت قول صحابی کے منکر ہیں، ان کے اس قول کو امام غزالی، آمدی اور ابن الحاجب نے اختیار کیا ہے، اور یہی مذہب معتزلہ اور شیعہ کا ہے، علامہ ابن القیم نے امام شافعی کی طرف اس قول کی نسبت کا انکار کیا ہے۔

سد ذرائع:

”ذریعہ“ لغت میں وسیلہ اور سبب کو کہتے ہیں (لسان العرب ۹۶/۸، مختار الصحاح ص ۲۲۱)۔ یعنی ہر وہ شی جو کسی دوسری شی کے حصول کا ذریعہ بنے۔ چنانچہ اردو محاورات میں بھی لفظ ”ذریعہ“ کا استعمال اسی معنی میں ہوتا ہے جس معنی میں لغت عرب میں۔ اصطلاح میں ”ذریعہ“ اس قول، یا عمل کو کہیں گے جو بذات خود مباح ہے، لیکن وہ کسی معصیت کا سبب بن جاتا ہے، مثلاً بیع و تجارت بذات خود مباح ہے، لیکن اذان جمعہ کے وقت بیع و تجارت کی یہ مشغولیت ”مسجد کی طرف سعی“ سے روکنے کا سبب بن جاتی ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے۔ شاطبی نے ذریعہ کی حقیقت بتاتے ہوئے لکھا ہے:

”حقیقة الذرائع التوسل بما هو مصلحة إلى ما هو مفسدة“ (الموافقات ۱۹۸/۲)۔

(ذرائع کی حقیقت اس قول و عمل کو جو مصلحت ہے۔ مفسدہ کا سبب بنا لینا ہے)۔

علامہ ابن رشد کہتے ہیں کہ:

”أفها الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوسل بها إلى فعل المحذور“ (المقدمات لابن رشد: ص ۱۹۷)۔

(ذرائع وہ اعمال و اقوال ہیں جو بظاہر مباح ہیں۔ لیکن انہیں کسی ممنوع عمل کا ذریعہ بنا لیا جاتا ہے)۔

اور ”سد“ کے معنی بند کرنا ہے، پس ”سد ذرائع“ کے معنی ایسے اقوال و اعمال پر بندش لگانا ہے جو بذات خود اگرچہ مباح ہیں، لیکن کسی ممنوع کے ارتکاب کا بالواسطہ سبب بن جاتے ہیں۔ ”تہذیب الفروق“ میں امام ابن عربی کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ عمل ممنوع و محظور سے مراد وہ عمل ہے جس کی ممانعت نص سے ثابت ہو۔

”قال الإمام ابن العربي في كتاب الأحكام: وقاعدة الذريعة التي يجب سدّها هو ما يؤدى من الأفعال المباحة إلى محذور منصوص عليه لا مطلق محذور“ (تہذیب الفروق علی حاشیہ الفروق للقرافی ۳۲/۲)۔

(امام ابن عربی نے ”کتاب الاحکام“ میں کہا ہے کہ ”سد ذرائع“ کے قاعدہ کے ذیل میں جن ذرائع پر روک لگانا مقصود ہے ان سے مراد وہ ”ذرائع“ ہیں جو کسی ایسے عمل ممنوع کا ذریعہ بنتے ہوں جن کی ممانعت پر نص وارد ہے، نہ کہ مطلق ممنوع اعمال)۔

شاطبی نے ذرائع کی چار قسمیں بتائی ہیں:

قسم اول: وہ ذرائع جن کے نتیجے میں فساد کا پیدا ہونا یقینی ہو، جیسے کسی کے دروازہ اور گذرگاہ پر رات کے اندھیرے میں کنواں کھود دینا کہ گھر سے باہر نکلنے

والے کا اس میں گرجانا یقینی ہو۔

قسم دوم: وہ ذرائع جن کے نتیجہ میں فساد کا پیدا ہونا اتفاقی امر اور نادر ہو، مثلاً: کسی ایسی جگہ کنواں کھودنا جو عام گذرگاہ نہیں، لیکن کبھی اتفاقاً کوئی ناواقف شخص اندھیرے میں گزرتے ہوئے اس میں گر سکتا ہے۔

قسم سوم: وہ ذرائع جو اکثر و بیشتر کسی فساد اور بگاڑ کا ذریعہ ہیں جن کے موجب فساد ہونے کا غالب اندیشہ ہو، جیسے جنگ کے زمانہ میں دشمن کے ہاتھوں ہتھیار کی فروخت، غالب یہی ہے کہ وہ ہمارے خلاف استعمال ہوگا، یا کسی شراب ساز کے ہاتھ انگور کی بیج کہ غالب یہی ہے کہ وہ انگور سے شراب تیار کرے گا۔

قسم چہارم: وہ ذرائع جو بسا اوقات موجب فساد ہو جاتے ہیں، لیکن اکثر ایسا نہیں ہوتا، لیکن ان کا موجب فساد ہونا بالکل نادر بھی نہیں، جیسے بیوع کی بعض صورتیں جو بسا اوقات ربوا کو موجب ہو جاتی ہیں، لیکن یہ صورت نہ غالب ہے اور نہ بالکل نادر۔

### ذرائع کا حکم:

پہلی قسم: یعنی وہ ذرائع جو یقینی طور پر فساد کو موجب ہیں ان کے ممنوع ہونے پر اتفاق ہے، امام قرانی مالکی نے لکھا ہے:

”بل الذرائع ثلاثة أقسام: قسم أجمعت الأمة على سده، ومنعه، وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها“ (الفروق للقرانی ۲/۲۲)۔

(ذرائع کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس پر بندش عائد کرنے، اسے روکنے اور اس کو ختم کرنے پر امت کا اجماع ہے، جیسے عام گذرگاہوں پر کنواں کھودنا، اس لئے کہ یہ لوگوں کو ہلاک کرنے کا ذریعہ ہے، اسی طرح لوگوں کے کھانے میں زہر ملا دینا، یا غیر مذاہب کے معبودوں کو یہ جانتے ہوئے برا کہنا کہ وہ اس کے جواب میں اللہ کو برا کہیں گے)۔

دوسری قسم: یعنی وہ ”ذرائع“ جن کے نتیجہ میں کبھی اتفاقاً فساد کے پیدا ہوجانے کا اندیشہ ہو تو ایسے اسباب و ذرائع کو ممنوع نہیں قرار دیا جائے گا۔

قرانی نے لکھا ہے: ”قسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لالتد وسيلة لالتحسم كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحد كالمجاورة في البيوت خشية الزنى“۔

(وہ قسم جس کے بارے میں امت کا اجماع ہے کہ وہ ممنوع نہیں اور نہ ان ذرائع پر بندش عائد کی جاسکتی ہے، جیسے انگور کی کاشت پر اس لئے پابندی عائد نہیں کی جاسکتی کہ اس سے شراب سازی کے لئے خام مواد فراہم ہوگا کہ اس کا کوئی قائل نہیں، اسی طرح پڑوس میں گھر بنانا اس لئے ممنوع نہیں ہوگا کہ بدکرداری کا اندیشہ ہے)۔

تیسری صورت: یعنی وہ ”ذرائع“ جن کے بارے میں غلبہ ظن ہے کہ وہ موجب فساد ہوں گے ان کے بارے میں بھی علماء کی رائے یہی ہے کہ ایسے ذرائع کا سدب باب ضروری ہے، اس لئے کہ غم طور پر شرع میں ”ظن غالب“ کو ”علم یقین“ کا درجہ دیا جاتا ہے، اور ایسے ذرائع کا ارتکاب علی العموم ممنوعات کے ارتکاب کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ امام قرانی کی رائے میں جس طرح پہلی قسم کے ممنوع ہونے پر اتفاق ہے، اسی طرح دوسری قسم کی ممانعت پر بھی اجماع ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وما يغلب على الظن إفضاءه إلى المفسدة، أن هذا القسم قد أجمع على سده كالمنع من حفر الآبار في طرق المسلمين، إذا علم وقوعهم فيها، أو ظن، وإلقاء السم في أطعمتهم إذا علم، أو ظن إنهم يأكلونها فيهلكون“ (الفروق ۲/۲۶۶)۔

(جن اعمال کے ذریعہ فساد بن جانے کا ظن غالب ہو، ان کی ممانعت پر بھی اجماع ہے، جیسے عام گذرگاہوں پر کنواں کھودنا، چاہے اس میں کسی کے گرنے کا یقین ہو، یا ظن غالب ہو، یا کھانے میں زہر ملانا، چاہے کھا کر ہلاک ہونے کا یقین ہو، یا ظن غالب ہو)۔

”اعلام الموقعين“ میں ابن قیم نے اس قسم کی ممانعت کے بارے میں اجماع سے انکار کیا ہے، اور اس میں علماء کا اختلاف نقل کیا ہے، اور لکھا ہے کہ بعض شافعیہ اور ابن حزم اس کے مخالف ہیں (اعلام الموقعين ۱۳۶/۳)۔



چوتھی قسم: یعنی وہ ذرائع جن کے نتیجے میں کسی فساد کا پیدا ہونا نہ اکثری ہے، اور نہ نادر، لیکن بسا اوقات ایسا ہو جایا کرتا ہے، یہی وہ ”ذرائع“ ہیں جن کی ممانعت کے باب میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور ابن حزم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ فساد اس صورت میں ظن غالب نہیں ہے، اور اعتبار غلبہ کا ہے، اس لئے ایسے عقود اور اعمال جن کا غالب نتیجہ فساد نہ ہو انہیں ممنوع نہیں قرار دیا جاسکتا، اور امام مالک، نیز امام احمد بن حنبل اس صورت میں بھی ”ذرائع“ کو ممنوع قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اس فعل کا اصلاً ماذون اور مباح ہونا بسا اوقات موجب فساد ہونے کی وجہ سے اپنی اصلی اباحت و اذن پر باقی نہیں رہے گا، جس کی شرع میں نظیریں بھی موجود ہیں، مثلاً: اجنبی عورت کے ساتھ خلوت، یا عورت کا اجنبی کے ساتھ سفر کہ ان صورتوں میں فتنہ کا اندیشہ اکثر اور غالب نہیں ہے اور نہ بالکل نادر، بسا اوقات فتنہ پیدا ہوتا ہے اور بہت دفعہ نہیں بھی ہوتا ہے، لیکن شرع نے اس پر روک لگائی جس سے معلوم ہوا کہ ایسی صورتوں میں بھی ذرائع و اسباب کو ممنوع قرار دیا جانا چاہئے۔

### سد ذرائع کے نظائر احکام شرع میں:

ذرائع کی تعریف، اس کی تقسیم اور ان کے احکام کے تذکرہ کے بعد آخر میں چند ان نظائر کا ذکر کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے جن میں اس اصول کی رعایت کی گئی ہے۔

۱۔ قرآن شریف میں فرمایا گیا: ”وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ“ (انعام: ۱۰۸)۔

(یہ کفار اللہ کو چھوڑ کر جن معبودوں کو پوجتے ہیں، تم لوگ انہیں برا نہ کہو کہ وہ بھی اللہ کو ضد میں لے جانے بوجھے برائے کہیں)۔

ظاہر ہے کہ معبودان باطلہ، معبودان باطلہ ہیں، ان کو برا کہنا بذات خود کوئی شر نہیں، لیکن اس کے رد عمل میں اللہ کو برا کہے جانے کا عمل بہت برا ہے۔ اس لئے قرآن نے اس ذریعہ شر کو ممنوع قرار دیا۔

۲۔ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طلوع و غروب شمس کے وقت نماز سے منع کیا گیا اور اس طرح کفار کے ساتھ مشابہت سے روکنا مقصود ہے کہ ان اوقات میں سجدہ سے یہ مشابہت پیدا ہوتی ہے، اسی طرح پھوپھی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو نکاح میں جمع کرنے سے روکا گیا کہ یہ قطع رحم کا موجب ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض دینے والے کو مقروض سے بدیہ لینے سے منع فرمایا کہ اس کے نتیجے میں قرض سے نفع حاصل کرنے کا رجحان پیدا ہو سکتا ہے۔

۳۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اس درخت کے پاس نماز پڑھنے سے روک دیا جہاں بیعت رضوان ہوئی تھی بلکہ اس درخت کو ہی کٹوایا کہ اس مباح عمل کے نتیجے میں خطرہ تھا کہ صنم پرستی کا قدیم رجحان نہ لوٹ جائے، سیدنا عمر فاروقؓ نے فرمایا:

”أرکم أیہا الناس رجعتہم إلی العزى، ألا لا أوتی منذ الیوم بأحد عاد لمثلها إلا قتلته بالسيف كما یقتل المرتد۔ ثم أمر بها فقطعت“۔

(اے لوگو! تم لوگ عزی کی طرف لوٹ گئے ہو۔ سن لو آج سے کوئی آدمی میرے پاس ایسا لایا گیا جس نے یہ کام کیا ہو تو میں اسے تلوار سے قتل کر دوں گا، جیسے مرتد کو قتل کیا جاتا ہے۔ پھر سیدنا عمرؓ نے حکم دیا اور اس درخت کو کاٹ دیا گیا)۔

۴۔ مرض الموت کی طلاق کا نتیجہ عورت کو وراثت سے محروم کرنا ہے، اس لئے سیدنا عثمان غنیؓ نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی مطلقہ زوجہ کو وارث قرار دیا حالانکہ عدت بھی گزر چکی تھی اور قاضی شرع کے استفسار پر سیدنا عمرؓ نے یہ رائے دی کہ اگر عدت میں شوہر کی وفات ہو جائے تو عورت کو وراثت ملے گی، ظاہر ہے کہ طلاق جو ایک امر مباح ہے، مخصوص صورت پیدا ہونے کی وجہ سے وراثت سے محرومی کا موجب بن رہی ہے، پس اگرچہ شوہر کا یہ مقصود نہ ہو، لیکن اس کے عمل سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، اس لئے باب وراثت میں اس طلاق کے اثر کو سد ذریعہ کے طور پر کالعدم قرار دیا گیا ہے۔

فقہاء کی کتابوں کے استقراء سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ تعبیرات میں فرق کے باوجود تقریباً سبھی فقہاء ”سد ذرائع“ کے اصول کی رعایت کرتے ہیں، یہ علیحدہ امر ہے کہ مصلحت و مفسدہ کے موازنہ میں اختلاف رائے ہو، کسی کے نزدیک کسی صورت میں مصلحت رائج ہوتی ہے اور فساد مرجوح و ناقابل لحاظ، اور ایسی صورت میں دوسرا فقہیہ مصلحت کو مرجوح قرار دے اور فساد کو رائج قرار دیتے ہوئے اس کی ممانعت کا حکم دے، ہماری معاشرتی زندگیوں میں ایسے دسیوں مسائل سامنے آتے ہیں جن کے حل کے لئے اس اصول پر غور کیا جاسکتا ہے، ایک عورت کا شوہر مفقود ہے اور شوہر اتنی ملکیت چھوڑ گیا ہے جس کی آمدنی سے وہ عورت اپنی

کفالت کر سکتی ہے، ۷، ۸ سال تک شوہر کا انتظار کرنے کے بعد وہ قاضی کے یہاں درخواست بابت ”تفریق“ دیتی ہے۔ فقہ مالکی کے مطابق اسے مزید چار سال تک انتظار کا حکم دینا ہوگا، لیکن اس عورت کی جوان عمری، ماحول کا فساد اور مخلوط معاشرت کی وجہ سے قاضی کو ظن غالب ہے کہ مزید انتظار کا حکم اس برائی میں اس عورت کو مبتلا کر دے گا جس سے بچانے کے لئے نکاح مشروع کیا گیا، تو کیا سدباب فتنہ اور خوف زنا کو بنیاد بنا کر قاضی اس عورت کا نکاح فوراً فرما کر سکتا ہے؟۔ یہ اور اس طرح کے بہت سے سوالات ہیں جن کو حل کرنے کے لئے اس اصول کو کام میں لایا جاسکتا ہے، لیکن ضروری ہے کہ اس اصول کی نزاکتوں پر اس کی گہری نگاہ ہو، ورنہ فساد کو صلاح اور صلاح کو فساد قرار دے کر، یا مصلحت و مفسدہ کی صحیح قدر و قیمت کا تعین نہ کر کے بناء دین کے انہدام کا موجب ہو جائے گا، اس لئے صحیح فقہی شعور کے بغیر ان نازک اصولوں کا استعمال خود ایسا ذریعہ فساد ہے جس کا سدباب ضروری ہے۔

## اجتہاد

فقہ اسلامی ایک زندہ قانون ہے، جسے قیامت تک زندہ رہنا ہے، اس لئے اجتہاد کے ذریعہ احکام کی تخریج و استنباط کے قواعد و ضوابط فقہاء اسلام نے پوری طرح منضبط کر دیئے ہیں۔ اور صدیوں تک اسی قانون پر جدید سے جدید تہذیب و ثقافت کی بلند و بالا عمارت قائم رہی ہے، اور ہمارا یقین ہے کہ دنیا کے ہر سماجی و تہذیبی انقلاب کی رہنمائی کے لئے فقہ اسلامی کافی ہے۔

یہ بحث بہت عام ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا ہے، اس میں غلط فہمی دونوں طرف ہے۔ متجددین، علماء اور فقہاء پر یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ انہوں نے باب ”اجتہاد“ صدیوں سے مسدود کر دیا اور اس طرح اسلام عصر حاضر کا ساتھ دینے کا اہل نہیں رہا۔ دوسری طرف علماء میں سے ایک طبقہ ”اجتہاد“ کو واقعی ایسا ”شجر ممنوعہ“ سمجھتا ہے جس کا نام زبان پر لانا گناہ اور اجتہاد کا نام لینے والا مشکوک قرار پاتا ہے۔

حقیقت دونوں سے دور ہے۔ علماء نے یہ نہیں کہا کہ باب ”اجتہاد“ ہمیشہ کے لئے مسدود ہو چکا، اور کسی خاص تاریخ تک ”اجتہاد“ جائز تھا اور اس کے بعد ”اجتہاد“ ممنوع ٹھہرا۔ اصل مسئلہ ”اجتہاد“ کا نہیں، صلاحیت اور اہلیت ”اجتہاد“ کا ہے، یعنی اگر دین قیامت تک کے لئے ہے تو باب ”اجتہاد“ بھی قیامت تک کھلا رہے گا۔ دشواری یہ ہے کہ افراد میں ”اجتہاد“ کی مطلوب اہلیت و صلاحیت مفقود ہوتی جا رہی ہے، پس اگر ”اجتہاد“ کا کام بند ہو تو اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ وہ علماء مفقود ہو گئے جو اجتہاد کے منصب پر اپنی اہلیت و صلاحیت کے ذریعہ فائز ہو سکتے، ورنہ قاضی جس کا تقرر قیامت تک رہنا ہے، اس کے لئے اجتہاد کو شرط صحت، یا شرط اولیت قرار دینے کے کوئی معنی نہیں، علماء اصول کے مابین تو اس مسئلہ پر بحث رہی ہے کہ کوئی زمانہ ایسا ہو بھی سکتا ہے، یا نہیں جو مجتہد سے خالی ہو۔ اس بحث تلخیص ڈاکٹر طیب خضریٰ نے اپنی کتاب ”الاجتہاد فیما لانص فیہ“ میں کی ہے۔ جس کا ذکر کر دینا فائدہ سے خالی نہیں ہوگا۔

علماء کا اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ علامت قیامت کے ظہور کے وقت جو زمانہ آئے گا اس زمانہ کا کسی مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے۔

ابن دینق العید نے کہا جب قیامت کبریٰ کی علامتیں ظاہر ہو جائیں گی اس وقت زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا جائز ہوگا (طلعة الشمس ۱۰۳/۲)۔

رہا اس سے پہلے کا زمانہ تو اس بارے میں بعض علماء کا خیال ہے کہ ایسا ہو چکا، یعنی ایسا زمانہ آیا جس میں کوئی مجتہد نہیں تھا، اور اس واقعہ کے وجود پر اجماع کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ فتوحی نے کہا کہ ”یہ ہمارے بعض اصحاب کا قول ہے اور اس کا ذکر ان اکثر علماء نے کیا ہے، جنہوں نے اصول اور مسائل اجماع میں کلام کیا ہے“ (شرح اللکوب المنہج ص ۴۱۶)۔

رافعی نے کہا: ”لوگوں کا گویا اجماع ہے کہ آج کوئی مجتہد نہیں ہے۔ اردبیلی نے ”الانوار“ میں ایسا نقل کیا ہے (شرح اللکوب المنہج) زرکشی کو اس اتفاق پر حیرت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ”اتفاق و اجماع کا نقل کرنا عجیب ہے کہ یہ مسئلہ ہمارے اور حنابلہ کے درمیان مختلف فیہ ہے (ارشاد المحول للشوکانی ۲/۲۵۳)۔

ہماری نگاہ میں یہی حق ہے، پس حنابلہ اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ کسی زمانہ کا بالکل مجتہد سے خالی ہونا ممکن نہیں ہے اور اکثر علماء اسے شرعاً جائز و ممکن مانتے ہیں۔ شارح ”مسلم الثبوت“ کہتے ہیں شرعاً کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا ممکن ہے حنابلہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور محل نزاع وہ زمانہ ہے جو علامات قیامت کے ظہور سے پہلے کا ہے۔ اور یہ اختلاف مجتہد مطلق کے بارے میں ہے (فوائح الحومت شرح مسلم الثبوت ۲/۳۹۹)۔

حنابلہ کے دلائل: حنابلہ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جس میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ: قیامت تک میری امت میں سے ایک جماعت حق پر قائم رہے گی۔ وہ استدلال یہ ہے کہ کسی جماعت کا ہر زمانہ میں حق پر قائم رہنا اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اجتہاد اس زمانہ میں موجود ہو، اس



لئے کہ بغیر اجتہاد حق پر قائم رہنا ممکن نہیں، پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خبر دینا کہ کوئی زمانہ حق پر قائم جماعت سے خالی نہیں ہوگا، کسی بھی زمانہ کے مجتہد سے خالی نہ ہونے کی خبر ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر میں کذب کا امکان نہیں ہے۔

حنابلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اجتہاد فرض کفایہ ہے، پس اگر کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہو جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ امت کا اجتماع باطل ہو گیا اور یہ مجال ہے، پس زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا ناممکن ہے۔

حنابلہ کا تیسرا استدلال یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی زمانہ کو ”قائم بالحدیث“ سے خالی کر دیں تو کوئی احکام کا مکلف قرار نہیں دیا جاسکتا کہ تکلیف حجت ظاہرہ سے ہی ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر تکلیف زائل ہو جائے تو شریعت ہی باطل ہو جائے گی (ارشاد المحول للشوکانی ص ۲۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

اور جو لوگ کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا تسلیم کرتے ہیں ان کا استدلال بخاری، مسلم وغیرہ کی اس روایت سے ہے جس میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس طرح علم کو نہیں اٹھاتا کہ بندوں کے سینہ سے اسے نکال لے بلکہ علم اٹھایا جاتا ہے اس طرح کہ علماء اٹھائے جاتے ہیں یہاں تک کہ جب کوئی عالم باقی نہیں رہتا تو لوگ جاہلوں کو اپنا سردار بنا لیتے ہیں، پس ان جاہلوں سے سوالات کئے جاتے ہیں اور وہ بغیر علم کے فتویٰ دے کر خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔

یہ اور اس طرح کی دوسری احادیث ظاہر کرتی ہیں کہ ایسا زمانہ ہو سکتا ہے جس میں کوئی عالم نہ موجود ہو، چہ جائے کہ مجتہد، اس لئے کہ علم کے بغیر مجتہد نہیں ہو سکتا کہ علم عام ہے اور اجتہاد خاص۔ اور عام کی نفی سے خاص کی نفی لازم ہو جاتی ہے۔

حنابلہ ان احادیث کو زمانہ قرب قیامت پر محمول کرتے ہیں۔ مجوزین امام غزالی، قفال، رازی اور رافعی کی ان تصریحات کا سہارا لیتے ہیں جن میں ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ ان کا زمانہ مجتہد سے خالی ہے، لیکن شارح ”مسلم الثبوت“ نے ”فواتح الرحموت“ میں لکھا ہے کہ یہ کہنا محل نظر ہے، اس لئے کہ یہ کہنا کہ وہ زمانہ مجتہد سے خالی تھا تسلیم نہیں، اور جو کچھ ان بزرگوں نے ذکر کیا ہے وہ محض دعویٰ ہے، اور امام غزالی اگرچہ اولیاء اللہ میں سے ہیں، لیکن اجتہادیات میں وہ حجت نہیں (فواتح الرحموت ۳۹۹۲)۔

شوکانی کہتے ہیں: غزالی اور ان سے پہلے قفال کا یہ قول قابل تسلیم نہیں، اس لئے کہ خود امام غزالی حقیقہ امام شافعی کے مقلد نہیں، بلکہ ان کی اجتہادی آراء امام شافعی کی آراء کے موافق ہیں، جیسا کہ خود ان سے زرکشی نے نقل کیا ہے، اور کہا ہے: ”ان لوگوں کا یہ کہنا کہ زمانہ مجتہد سے خالی ہے، حیرتناک ہے، اس لئے کہ اگر انہوں نے یہ بات اپنے معاصرین کے اعتبار سے کہی ہے تو واقعہ ہے کہ قفال، غزالی، رازی اور رافعی کے معاصرین میں بہت سے ایسے لوگ رہے ہیں جو پوری طرح علوم اجتہاد کے ماہر تھے، اور اگر ان حضرات کا مقصد یہ ہے کہ متقدمین کو اللہ تعالیٰ نے جو کمال فہم، قوت ادراک اور علوم و معارف کی استعداد عطا فرمائی تھی متاخرین سے اس نعمت کو اٹھالیا، تو ایسا کہنا انتہائی باطل بلکہ آخری درجہ جہالت ہوگی، اور اگر ان کا مقصد یہ ہے کہ متقدمین کے لئے حصول علم آسان تھا اور متاخرین کے لئے دشوار تو یہ دعویٰ بھی باطل ہے، اس لئے کہ معمولی فہم رکھنے والے شخص پر بھی یہ امر واضح ہے کہ اجتہاد کے لئے جو سہولتیں متاخرین کو حاصل ہیں، متقدمین کو حاصل نہیں تھیں۔ قرآن کریم کی بے شمار تفسیریں، سنت کی تدوین، جرح و تعدیل اور تصحیح و ترجیح پر جو عظیم الشان کام انجام پائے ہیں وہ کسی بھی مجتہد کی ضرورت سے زیادہ ہیں (ارشاد المحول ص ۲۵۳)۔

میری رائے میں یہ نزاع کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہو سکتا ہے، یا نہیں، محض نزاع لفظی ہے۔ کہ نفی و اثبات کے الگ الگ محل ہیں، یعنی جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ زمانہ مجتہد سے خالی ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد ”مجتہد مطلق مستقل“ ہے، جو اپنے اجتہاد کی بنیاد اپنے قائم کردہ اصولوں پر رکھتا ہے، اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں، ان کی مراد مجتہد غیر مستقل ہے، علامہ لکھنوی صاحب ”فواتح الرحموت“ نے لکھا ہے کہ ”مجتہد جس کے بارے میں اختلاف رائے ہے وہ مجتہد ”فی المذہب“ یا ”مجتہد بالمذہب“ ہے۔ زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا جب بولا جائے تو یہی مجتہد مراد ہوتا ہے، جیسا کہ امام غزالی، قفال اور رافعی نے کہا ہے (فواتح الرحموت ۳۰۰/۲، الاجتہاد فیما لانص فیہ ۱/۵۵ تا ۶۰)۔

ہم نے یہ مفصل بحث اس لئے نقل کر دی کہ مسئلہ کے مختلف پہلو سامنے آجائیں، ہمارے نزدیک ان واقعات اور حالات کی روشنی میں جو پچھلے طویل زمانہ سے پیش آرہے ہیں یہ کہنا تو بہت مشکل ہے کہ کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا ممکن نہیں ہے کہ واقعات و حالات اس نظریہ کا ساتھ نہیں دیتے، لیکن اتنی بات تو واضح ہے کہ اس قول کی بھی کوئی گنجائش نہیں کہ متاخرین میں کسی صاحب اجتہاد شخص کا پیدا ہونا ناممکن ہے، حقیقت یہ ہے کہ ذکاوت و فطانت اور ذہن رسا کی نعمت اللہ



نے چھین نہیں لی ہے۔ وسائل اجتہاد اور علوم و معارف کے خزانوں تک رسائی، عہد متاخرین میں جس طرح آسان ہو گئی ہے پہلے کبھی نہیں تھی، سلف کی محنت آج روزانہ مدفون کتب خانوں سے نکل کر اس تیزی کے ساتھ سامنے آرہی ہے کہ جس کا پہلے تصور مشکل تھا، اور ان عظیم علمی خزانوں کو دیکھ کر برجستہ کہنا پڑتا ہے "أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا" (الزلزال) لیکن مسئلہ مذکات و فطانت کا ہے، نہ فہم صحیح کا، نہ وسائل علم کا اور نہ خزانہ علمی تک رسائی کا، اصل مسئلہ ہماری کوتاہ ہمتی کا ہے، مشاغل علمیہ سے گریز کا ہے، علم کی راہ میں شب بیداری کے فقدان کا ہے، فکر میں عدم توازن اور بے اعتدالی کا ہے، خوف آخرت اور امور دین میں احتیاط کی کمی کا ہے، ورع و تقویٰ کے فقدان کا ہے، اور نتیجہ اہلیت اجتہاد کے ناپید ہونے کا ہے، اور اگر اہلیت اجتہاد مفقود ہو اور پھر اجتہاد کی اجازت دی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق "ضلوا و اضلوا" (مسلم باب فی فیض العلم: ۱۸۵۸) (خود گمراہ ہوئے اور دوسروں کو گمراہ کیا) ہی ہو سکتا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ اجتہاد کے بہت سے مراتب ہیں ضروری نہیں کہ سبھی مجتہدین اپنی سبھی صلاحیتوں میں مساوی ہوں، کم سے کم اور ضروری حد تک اہلیت اجتہاد موجود ہو تو پھر اس کے بعد اپنی اپنی محنت، صلاحیت اور اللہ کی عنایت سے مجتہدین میں فرق مراتب پیدا ہو سکتا ہے، اور کسی کا علم کسی سے زیادہ ہو سکتا ہے کہ "فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ" (یوسف: ۷۶) بعض وہ مجتہدین ہیں جنہوں نے اصول استنباط وضع کئے ہیں، مناجیح فکر متعین کی ہیں، بعض وہ ہیں جو اصول میں مقلد ہیں لیکن فروع کی تخریج اور جزئیات کے استنباط میں خود اجتہاد کرتے ہیں، بعض علماء ائمہ سے منقول مختلف اقوال و روایات میں انہیں کے قائم کردہ اصولوں کی روشنی میں کسی قول کو دوسرے قول پر اور ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دیتے ہیں، اور یہ بھی واقعہ ہے کہ ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمد بن حسنؒ، زفر بن ہذیلؒ، عاقبہ بن یزید الاودیؒ، مالکؒ، شافعیؒ، احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، ابن جریر طبریؒ، ابو ثورؒ، امام طحاویؒ، امام بو لطفیؒ اور اس درجہ کے لوگ تو ہر زمانہ میں نہیں پیدا ہوئے، لیکن خود قتال، ابن دقیق العید، عز بن عبدالسلام، قاضی خاں، برہان الدین مرغینانی اور علامہ کمال الدین ابن ہمام جیسے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں جن کے بارے میں بہت سے علماء کی رائے ہے کہ یہ حضرات صاحب اجتہاد تھے، اس آخری دور میں شاہ ولی اللہ دہلوی کی اہلیت اجتہاد سے کسے انکار ہو سکتا ہے؟ اور اگر یہ ضروری نہیں کہ مجتہد اپنے مجتہد ہونے کا دعویٰ کرے تو اس آخری عہد اور ماضی قریب میں حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی اجتہادی صلاحیتوں اور ان کے مجتہدانہ فتاویٰ کو کیسے نظر انداز کیا جاسکتا ہے، خیال رہے کہ مجتہد کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ سلف کی تحقیقات کی بساط الٹ کر اپنی طرف سے کوئی نئی بات کہہ دے تو مجتہد ہے، حضرت تھانویؒ نے جس طرح اپنے عہد کے پیچیدہ اور الجھے ہوئے پیش آمدہ مسائل کا حل کیا ہے۔ قواعد شرع پر جیسی ان کی گہری نگاہ ہے، اقوال سلف کی جس طرح وہ رعایت کرتے ہیں تاکہ خرق اجماع لازم نہ آئے، مناظ حکم پر جیسی ان کی نگاہ رہتی ہے اور فتویٰ میں جس شدت احتیاط اور ورع و تقویٰ کو وہ برتتے ہیں، ان کی نادردہ روزگار شخصیت سلف کے فقیہ انفس علماء کی یاد دلاتی ہے، مجھے یہ احساس ہے کہ جو کان لفظ اجتہاد کو سننا گوارا نہیں کرتے، انہیں میرا یہ کہنا بھی شاید پسند نہیں آئے کہ حضرت شاہ ولی اللہ کے بعد حضرت تھانویؒ نے ہندوستان میں کارا اجتہاد انجام دیا ہے، اگرچہ انہوں نے ہمیشہ اپنے کو مقلد کہا ہے، اور مقلد سمجھا ہے اور ایسے کسی بھی قول سے پرہیز کیا ہے جس کی نظیر اقوال سلف میں نہیں ملتی ہو۔

### اجتہاد۔ ایک نازک کام:

یہ حقیقت ہے کہ اجتہاد ایک نازک ترین ذمہ داری ہے کہ اگر ہر کس و ناکس کو اجتہاد کی اجازت دے دی جائے تو دین ایک کھیل بن کر رہ جائے گا، خواہشات نفس کی پیروی کی جائے گی، "مصالح شرعیہ" اور "مقاصد تشریح" کو نظر انداز کر دیا جائے گا اور شریعت کے نزول کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، کارا اجتہاد کی نازک ذمہ داری اگر نااہل افراد، یا ایسے لوگوں کے حوالہ کر دی جائے تو جو خوف خدا سے خالی اور خشکی و تری میں بے محابا حکمنے کا مزاج رکھتے ہیں تو یقین ہے کہ یہ اصول اجتہاد سے ناواقف اور اہلیت اجتہاد سے محروم لوگ اپنی جہالت کی وجہ سے خود بھی گمراہ ہوں گے اور اللہ کی مخلوق کو بھی گمراہ کریں گے، آج کے عہد کی بڑی بد نصیبی یہ ہے کہ وہ لوگ جو مکان کی تعمیر سے لے کر معاشی مسائل تک اور پرائمری اسکول سے یونیورسٹی کی تدریس تک، یعنی زندگی کے ہر شعبہ میں مہارت، تربیت، تجربہ، تخصص (specialisation) کو ضروری تصور کرتے ہیں، وہ دین کے معاملہ میں ناکارہ سے ناکارہ شخص کو رائے دینے اور اجتہاد کرنے کا اہل سمجھتے ہیں، اور دوسری بد قسمتی یہ ہے کہ آج جو لوگ اجتہاد اجتہاد کا نعرہ بآواز بلند لگا رہے ہیں، ان میں اکثر وہی لوگ ہیں، جو اس دور کے منکرات و فواحش اور اللہ کے دین کی حرمتوں کو اجتہاد کے مقدس نام پر محض اپنی خواہش نفس کی تکمیل کے لئے حلال کرنا چاہتے ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے خواہشات نفس کی پیروی سے خود رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو منع فرمایا ہے اور شریعت منزل من اللہ کو فیصلہ کی بنیاد بنانے کا حکم دیا ہے۔

فرمایا گیا: "وَاتَّبِعْ مَا يُؤْتِيكَ مِنَ رَبِّكَ" (احزاب: ۲)۔

(اے نبی! اس شریعت کی پیروی کیجئے، جو آپ کے پاس آپ کے رب کی طرف سے بذریعہ وحی بھیجی جاتی ہے)۔

اور فرمایا گیا: "وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ" (مائدہ: ۴۹)۔

(اور حکم فرمائیے اے نبی! ان لوگوں کے مابین اللہ کے اتارے ہوئے قانون کے مطابق اور ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کیجئے)۔

### اجتہاد کی حقیقت:

اس موقع پر ضروری ہے کہ اجتہاد کی حقیقت کو سمجھ لیا جائے اجتہاد کے عناصر ترکیبی تین ہیں۔ مجتہد، محل اجتہاد اور طریقہ اجتہاد، جیسے مجتہد میں اہلیت اجتہاد ضروری ہے، اسی طرح محل اجتہاد، یعنی ان مسائل کا تعین بھی ضروری ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے اگر اہلیت اجتہاد مفقود ہوگی تو شریعت عقل عیار کے لئے باز بچہ اطفال بن جائے گی اور اگر محل اجتہاد کا تعین نہیں ہوگا تو محل منصوص کو اجتہاد کا نشانہ بنا کر نصوص شریعت کو منہدم کیا جائے گا، حالانکہ ہر وہ اجتہاد جو نص سے معارض ہو، مردود ہے۔

” (و) إلی (حرام) وهو الاجتہاد (فی مقابله) دلیل (قاطع) من (نص) کتاب أو سنة (أو إجماع) “۔

تیسرے تحریر لایمیر بادشاہ ۱۸۰/۴، نیز التقرير والتجیر لابن امیر الحاج ۲۹۲/۳۔

اور وہ اجتہاد حرام ہے جو کتاب و سنت کی نص اور اجماع کی دلیل قطعی کے مقابلہ میں ہو۔

محل اجتہاد کے بارے میں اتنا سمجھ لینا چاہئے کہ ہر وہ مسئلہ جس کے بارے میں کتاب اللہ، یا سنت رسول اللہ میں کوئی نص قطعی وارد ہو، یا کسی حکم پر امت کا اجماع ہو چکا ہو، اس میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں، مثلاً: سود کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے، اب کاروبار کی ہر وہ صورت جو ربوا اور سود کی تعریف میں داخل ہے، وہ حرمت ربا کی صریح نص کا مصداق ہے، اس میں کسی مجتہد کے لئے اجتہاد کی گنجائش نہیں، البتہ جن احکام شرعیہ کی دلیلیں ظنی ہیں، وہ مجتہد کے کارا اجتہاد کا میدان ہیں، مثلاً: مطلقہ کی عدت قرآن میں ”ثلاثہ قرو“ (تین قرأ) بتائی گئی، لغت عرب میں ”قرأ“ کا اطلاق حیض اور طہر دونوں پر ہوتا ہے، یعنی یہ لفظ ان الفاظ میں سے ہے جن کا اطلاق متضاد معانی پر ہوتا ہے، لہذا کسی ایک صورت کا تعین قطعی نہیں رہتا۔ لہذا یہاں مجتہد دونوں میں سے کسی ایک صورت کو اپنے اجتہاد سے متعین کر سکتا ہے، لیکن کوئی یہ چاہے کہ مطلقہ حائض کی عدت حیض، یا طہر کے بجائے مہینوں سے متعین کی جائے تو یہ نص کے مقابلہ میں اجتہاد ہوگا، اسی طرح بیخ وقتہ نمازوں کی فرضیت پر امت کا اجماع ہے، اب اگر بزعم خود مجتہدین کا ایک ٹولہ اٹھے اور کہنا شروع کر دے کہ نماز دو ہی وقتوں کی ضروری ہے تو یہ اجتہاد مردود قرار پائے گا، اصول فقہ کے معروف اور مستند ماہر علامہ علی بن ابی علی بن محمد تغلبی، ابوالحسن سیف الدین آمدی المتوفی ۶۳۳ھ نے اپنی تصنیف ”لرا حکام“ میں لکھا ہے:

”وأما ما فيه الاجتہاد فما كان من الأحكام الشرعية، دليله ظني... وقولنا ”دليله ظني“ تمييز له عما كان دليله منها قطعياً، كالعبادات الخمسة ونحوها، فإنها ليست محلاً للاجتہاد وفيها، لان المخطئ فيها يعد إثماً، والمسائل الاجتهادية ما لا يعد فيها باجتہاده آثماً“ (الاحكام للآمدی ۱۶۳/۲)۔

محل اجتہاد وہ احکام شرعیہ ہیں، جن کی دلیل ظنی ہو، دلیل ظنی کی قید سے وہ احکام محل اجتہاد ہونے سے خارج ہو گئے جن کے دلائل قطعی ہوں، مثلاً عبادات خمسہ وغیرہ کہ وہ محل اجتہاد نہیں، اس لئے کہ جو ان احکام میں اجتہاد کرے گا وہ بہ صورت خطا گنہگار ہوگا، حالانکہ مسائل اجتہاد یہ میں خطا اجتہادی کی وجہ سے گناہ لازم نہیں آتا۔

اور صاحب تلویح شرح توضیح نے لکھا ہے:

”كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي هو محل الاجتہاد، فلا يجوز الاجتہاد فيما ثبت بدليل قطعي كوجوب الصلوات الخمس، و الزكوة، و باقي أركان الاسلام، وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع التي تثبت بالأدلة القطعية“ (التلويح على التوضيح للتفتازاني ۱۱۷/۲)۔

ہر وہ حکم شرعی جس میں کوئی دلیل قطعی موجود نہ ہو، وہی محل اجتہاد ہے، پس ان احکام میں اجتہاد درست نہیں ہوگا جو دلیل قطعی سے ثابت ہوں، جیسے بیخ وقتہ نمازوں اور زکوٰۃ کی فرضیت اور دیگر اركان اسلام، نیز شرع کے وہ کھلے ہوئے احکام جن پر امت کا اتفاق ہے اور جو قطعی دلائل سے ثابت ہیں۔

محل اجتہاد کے ذیل میں اس تفصیل کو بھی سمجھ لینا چاہئے کہ وہ ظلیات جو موضوع اجتہاد ہیں ان کی چار صورتیں ہیں:

۱۔ دلیل کا ثبوت بھی ظنی ہو اور حکم پر اس کی دلالت بھی ظنی ہو، جیسے ارشاد رسول: ”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب“ (بخاری کتاب الاذان باب وجوب القراءة۔) ظاہر ہے کہ حدیث بہ طریقہ تواتر نقل ہو کر ہم تک نہیں پہنچی ہے، اس لئے اس کا ثبوت ظنی ہے، اسی طرح اس کے مفہوم کی تعیین میں بھی احتمال ہے، ایک مفہوم تو یہ ہو سکتا ہے کہ ”سورہ فاتحہ“ کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوگی۔ دوسرا مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ نماز ”سورہ فاتحہ“ کے بغیر مکمل نہیں ہوگی، پس محل اجتہاد اس موقع پر دو ہے: ایک تو سند کی تحقیق، دوسرے ان دونوں مفہوم میں سے کسی ایک مفہوم کی تعیین۔

۲۔ نص کا ثبوت اگر ظنی ہے، لیکن اپنے مفہوم پر اس کی دلالت قطعی ہے، جیسے حضور ﷺ کا ارشاد: ”فی کل خمس شاة“ کہ نصاب زکوٰۃ میں عدد کی تصریح پر نص کی دلالت قطعی ہے، اس لئے محل اجتہاد نہیں، لیکن مجتہد کی بحث و نظر کا موضوع اس حدیث کی سند کی تحقیق ہوگی۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ نص کا ثبوت تو قطعی ہے، لیکن حکم پر اس کی دلالت قطعی نہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ”وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ“ (سورہ بقرہ : ۲۲۸) کہ قرآن شریف کی یہ آیت قطعی الثبوت ہے، لیکن لفظ ”قرأ“ کے مفہوم کی تعیین حیض، یا طہر پر قطع نہیں۔ اس لئے کسی ایک مفہوم کی تعیین محل اجتہاد ہے۔

۴۔ چوتھی صورت وہ ہے جس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں، اور نہ اس بارے میں سلف کا اجماع ہے ایسے مسائل میں مجتہد کو شریعت کی قائم کردہ علامات اور اشباہ و نظائر کو سامنے رکھ کر حکم شرعی کا استنباط کرنا پڑتا ہے، یہی وہ مقام ہے جہاں قیاس، استحسان، استحباب اور استصلاح وغیرہ دلائل سے کام لینا پڑتا ہے۔

### مجتہد کے لئے ضروری شرائط:

جیسا کہ عرض کیا گیا اجتہاد کے عناصر ترکیبی میں سے اہم ترین عنصر خود مجتہد ہے اور مجتہد کا راجحہا انجام نہیں دے سکتا: اگر وہ مدارک احکام اور مصادر شرع کا علم نہ رکھتا ہو، اس لئے مجتہد میں مندرجہ ذیل صلاحیتیں ضروری ہیں:

۱۔ قرآن کریم کا علم: خصوصیت کے ساتھ ان آیات پر نگاہ جن کا تعلق احکام اور اصول تشریح سے ہے، اس سلسلہ میں بعض علماء نے لکھا ہے کہ پانچ سو آیات، آیات احکام ہیں۔ لیکن کسی خاص عدد میں منحصر کرنا مقصود نہیں ہے، ”احکام القرآن للجصاص“ اور ”احکام القرآن ابن عربی“ نیز دیگر کتب تفسیر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ذہین فقہاء نے اس سے کہیں زیادہ آیات سے احکام مستنبط کئے ہیں، پس یہ مجتہد کی ذکاوت پر مبنی ہے کہ کن آیات سے احکام مستنبط کر سکتا ہے۔ ۵۰۰ آیات دراصل وہ ہیں جو پوری صراحت کے ساتھ احکام کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔ نجم الدین طوفی نے لکھا ہے:

”والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر، وأن مقدار أدلة الأحكام في ذلك غير منحصرة، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي، كذلك تستنبط من الأقايصص والمواعظ ونحوها فقل أن يوجد في القرآن الكريم آية، إلا ويستنبط منها شيء من الأحكام“ (شرح ابن بدران علی روضة الناظر ۲/ ۴۰۲)۔

(صحیح یہ ہے کہ آیات احکام کو پانچ سو کے عدد میں محدود کر دینا صحیح نہیں کہ قرآن میں احکام پر دلالت کرنے والی آیات بے شمار ہیں، اس لئے کہ جس طرح اوامر و نواہی سے احکام شرع مستنبط کئے جاتے ہیں، اسی طرح قرآن میں مذکور قصص اور مواعظ وغیرہ سے بھی احکام مستنبط کئے جاسکتے ہیں، پس قرآنی آیات میں شاید ہی کوئی ایسی آیت ہو جس سے کوئی نہ کوئی حکم مستنبط نہیں کیا گیا ہو)۔

”إذ غالب القرآن لا يخلو من أن يستنبط منه حكم شرعي“ (التقرير والتحبير ۲/ ۲۹۳)۔

(قرآن کے زیادہ تر حصے سے حکم شرعی کا استنباط کیا جاتا ہے)۔

بہر حال علم قرآن کے ذیل میں اسباب نزول کی واقفیت عام، خاص۔ مفسر اور مجمل، ظاہر اور خفی، ناخ اور منسوخ پر نگاہ ہونا ضروری ہے۔

بعض حضرات مجتہد کے لئے حافظ قرآن ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ لیکن دیگر محقق علماء کی رائے میں حافظ قرآن ہونا ضروری نہیں ہے۔

”متنا واستعمالا، لا حفظها... من ظهر قلب كما نبه عليه الغزالي وغيره، وقيل: يجب حفظ ما اختص بالأحكام من القرآن نقل في القواطع من كثير من أهل العلم أنه يلزم أن يكون حافظا للقرآن لأن



الحافظ ضبط لمعانيه من الناظر فيه، نقله القيرواني في المستوعب عن الشافعي قلت: والأول الأشبه - نعم الحفظ أحسن“ (التقرير والتجوير لابن امير الحاج شرح تحرير الاصول لابن همام ۲/ ۲۹۳)۔

(مجتہد کے لئے قرآن کے متن کا علم اور اس کے استعمال کا سلیقہ ہونا چاہئے، زبانی یاد رکھنا ضروری نہیں، جیسا کہ غزالی وغیرہ نے اس پر متنبہ کیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ احکام سے متعلق مخصوص آیات کا حافظ ہونا مجتہد کے لئے ضروری ہے، قواطع میں بہت سارے اہل علم سے نقل کیا گیا ہے کہ مجتہد کا حافظ قرآن ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ ناظر کے مقابلہ میں حافظ معانی قرآن کو زیادہ محفوظ رکھ سکتا ہے، قیروانی نے ”مستوعب“ میں یہ قول امام شافعی سے نقل کیا ہے، میری رائے یہ ہے کہ پہلا قول حق کے زیادہ قریب ہے، البتہ حافظ قرآن ہونا بہتر ہے)۔

۲۔ سنت رسول اللہ کا علم: خاص کر وہ احادیث جن کا تعلق احکام سے ہے، حدیث قولی ہو، فعلی ہو یا تقریری ہو (یعنی وہ امور جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں پیش آتے رہے اور آپ کے علم میں بھی آئے، لیکن آپ نے انہیں علی حالہ برقرار رکھا، اس سے ممانعت نہیں فرمائی) حدیث کے متن اس کی سند اور راویوں کے حالات اور جرح و تعدیل کا علم۔ متواتر، مشہور اور خبر واحد سے واقف ہونا، قول و فعل کے اثرات و احکام، غیر محتمل اور محتمل معانی پر نگاہ، متعارض روایات کے درمیان تطبیق، یا ترجیح کے اصول کا جاننا۔

کیا احادیث کی کسی خاص مقدار کا جاننا ضروری ہے؟ بعض لوگوں نے احادیث احکام کی تعداد پانچ سو یا تین ہزار لکھی ہے، لیکن صحیح یہی ہے کہ اسے محدود نہیں کیا جاسکتا، امام احمد بن حنبل سے یہ سوال کیا گیا کہ کیا ایک لاکھ حدیثوں کا علم کافی ہے؟ انہوں نے فرمایا نہیں، سائل نے کہا دو لاکھ؟ انہوں نے کہا نہیں، سائل نے کہا تین لاکھ؟ انہوں نے کہا نہیں، سائل نے کہا چار لاکھ؟ انہوں نے کہا نہیں، سائل نے کہا ۵ لاکھ؟ تو امام احمد بن حنبل نے فرمایا: ہاں! امید کرتا ہوں کہ کام چل جائے گا (الفقیہ والحفۃ ۲/ ۱۶۳)۔

اسی لئے امام احمد بن حنبل نے فرمایا:

”من لم یجمع طرق الحدیث لایحفل له الحكم علی الحدیث ولا الفتیابہ“ (المدخل الی مذهب الامام احمد بن حنبل: ص ۱۸۱)۔  
(جو طرق حدیث کو جمع نہ کرے، اس کے لئے حدیث پر حکم کرنا اور اس کے مطابق فتویٰ دینا حلال نہیں)۔

ظاہر ہے کہ آج کے عہد میں جب کہ احادیث مدون ہو چکی ہیں، حدیثوں کی ترتیب ابواب فقہ پر ہو چکی ہے، رجال حدیث پر غیر معمولی کام ہو چکا ہے، حدیث کی صحت و ضعف، حال راوی اور علل احادیث پر محققانہ بحثیں مرتب ہو چکی ہیں، تو اب ان تمام احادیث کے حفظ اور احوال رواۃ کا زبانی یاد ہونا ضروری نہیں ہوگا، بلکہ ان معتبر کتابوں کی ممارست کہ کسی بھی حادثہ کی صورت میں اس کا ذہن متعلق مواد کی طرف منتقل ہو جائے، اور پھر ان کتب مدونہ سے زیر غور موضوع پر احادیث نکالنے اور اس کی سند اور صحت و ضعف کے بارے میں ان کتابوں کی طرف مراجعت کی صلاحیت کافی ہوگی۔

”إلا أن البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط، فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحدیث كالبخاری والمسلم والبخاری والصنعانی وغيرهم من أئمة الحدیث“ (تلویح وتوضیح ۲/ ۱۱۷)  
(مگر آج ہمارے زمانہ میں رواۃ کے احوال کی براہ راست تحقیق تقریباً ناممکن ہے اس لئے کہ مدت طویل گزر چکی اور واسطے بے شمار ہیں اس لئے بہتر یہی ہے کہ فن حدیث کے قابل اعتماد اور ماہر ائمہ کی تعدیل کے بارے میں رائے کو کافی تصور کیا جائے، جیسے بخاری، مسلم بخاری اور صنعانی وغیرہ)۔

۳۔ نسخ اور منسوخ کی شناخت: مجتہد کے لئے بے حد ضروری ہے کہ وہ کسی بھی حادثہ میں حکم کرتے وقت اور آیات و احادیث سے استدلال کرتے وقت جان لے کہ یہ حکم منسوخ تو نہیں ہے؟

۴۔ متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل کی شناخت: تاکہ کسی مسئلہ میں کوئی ایسی رائے نہ اختیار کرے جو اجماع کے خلاف ہو۔

”معرفة مواقع الإجماع كما ذكر الغزالي أن يعلم أنه موافق مذهب ذي مذهب من العلماء وأنه واقعة متجددة لا خوض فيها لأهل الإجماع، ولا يلزمه حفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف“ (التقرير والتجوير: ۲۹۲)۔

(یعنی اجتہاد کی اہلیت کے لئے یہ ضروری ہے کہ علماء امت کے اجماع و اختلاف سے واقف ہو اور کن مسائل پر سلف نے کلام کیا ہے اور کون سے مسائل

نئے ہیں جو عہد سلف میں زیر بحث نہیں آئے، البتہ تمام مواقع اجماع و اختلاف کا زبانی یاد رکھنا ضروری نہیں ہے۔

پس مسائل کی تین صورتیں ہیں:

- وہ مسائل جو عہد سلف میں زیر بحث نہیں آئے۔

- وہ مسائل جو عہد سلف میں زیر بحث آئے اور ان کے بارے میں کسی رائے پر علماء کا اجماع ہو گیا۔

- وہ مسائل جو عہد سلف میں زیر بحث آئے اور ان کے بارے میں علماء کی رائے مختلف ہے۔

اس طرح تینوں قسم کے مسائل کی شناخت مجتہد کے لئے ضروری ہے، فقہاء کی آراء ان کے طرز استدلال اور مناہج استنباط کا درک ضروری ہے کہ اس کے بغیر تحقیق کا حق ادا نہیں ہو سکتا، امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ علماء سلف کی مختلف آراء پر بہت وسیع نگاہ رکھتے تھے جن پر ان کی مجلس میں بحث ہوتی تھی، امام مالکؒ اپنی مجلس درس میں زیر بحث مسائل کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں سے امام صاحب کی آراء دریافت کرتے رہتے تھے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

”لا یمتنع من الاستماع بمن خالفه، لانه قد یتنبہ بالاستماع لترک الفعله، ویزداد به تثبیتا فی اعتقد من الصواب، وعلیه فی ذلک بلوغ غایة جهده، والینصاف من نفسه، حتی یعرف من أين قال ما یقول، وترک ما یترک، ولا یكون بما قال أغنی منه بما خالف حتی یعرف فضل ما یصیر إلیه علی ما یترک إن شاء“ (الرسالة للشافعی: ۵۱۰)۔

(اپنے مخالف کی رائے سننے سے گریز نہ کرے، اس لئے کہ بسا اوقات دوستوں کی رائے سن کر اسے تنبہ ہوگا اور غلطی سے رجوع کرے گا اور کبھی اسے اپنی رائے کی صحت کا مزید یقین حاصل ہو جائے گا اور مجتہد کے لئے اس کام میں آخری کوشش تک پہنچنا ضروری ہے، اور خود اپنی ذات سے انصاف کرنا، یہاں تک کہ وہ جان لے کہ وہ جو کہہ رہا ہے کہاں سے کہہ رہا ہے اور کس وجہ سے کہہ رہا ہے، اور اپنے قول کی وجہ سے وہ مخالفین کی آراء سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ وہ اپنی اختیار کردہ رائے کی ترجیح متروک کو صحیح سمجھ نہ لے)۔

۵۔ قیاس کا علم: یعنی اہلیت اجتہاد کے لئے ضروری ہے کہ قیاس کی حقیقت اس کے ارکان اور اس کی شروط سے واقف ہو، مناط حکم کی تحقیق، تخریج اور تنقیح، علت حکم کی تعیین کے اصول پر نگاہ، تخریج احکام کے دلائل کی ترتیب اور ترجیح کا سلیقہ رکھتا ہو، شیخ ابوزہرہ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

قیاس کے علم کے لئے تین امور کا علم ضروری ہے، اول: ان نصوص کو جاننا جن پر حکم قیاسی کی بنیاد ہے، ان علتوں کو جاننا جن پر ان نصوص میں حکم کا مدار ہے، اور ان اسباب کو جاننا جن کی وجہ سے حکم فرع کا ان اصول کے ساتھ الحاق ممکن ہو۔

دوسرے: قیاس کے قوانین اور ان کے ضوابط کو جاننا، مثلاً: اس بات کو سمجھنا کہ حکم منصوص ایسے محل میں تو نہیں ہے جس کا حکم منعدی نہیں ہو سکتا؟ اور مثلاً: علت کی ان اوصاف کو جاننا جن پر قیاس اور فرع کا اصل کے ساتھ الحاق مبنی ہے۔

تیسرے سلف کے ان مناہج کی واقفیت جن کے ذریعہ ان علل و اوصاف کی شناخت حاصل ہو سکے جو بناء احکام کی اساس ہیں (اصول فقہ للشیخ ابوزہرہ: ۲۸۵)۔

۶۔ عربی زبان و ادب کا علم: کتاب و سنت جو اصل مصادر شرعی ہیں یہ عربی زبان میں ہیں، ترجمے کتنی ہی مہارت کے ساتھ کیوں نہیں کئے گئے ہوں، ممکن نہیں ہے کہ اصل نصوص کی تمام کیفیات ترجمہ کے ذریعہ دوسری زبانوں میں منتقل کر دی جائیں کہ ہر زبان کی اپنی خصوصیات ہوتی ہیں، محاورات ہوتے ہیں، مجازات اور استعارات ہوتے ہیں، ذکر و حذف اور فصل و وصل کے اصول ہوتے ہیں، یہاں تک کہ چند مترادف الفاظ کے مابین کسی خاص لفظ کو منتخب کرنے کے اسباب ہوتے ہیں۔ کتاب اللہ معانی و حکمت کے ساتھ نظم و تعبیر کا بھی معجزہ ہے۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اعلیٰ ترین فصاحت و بلاغت کا نمونہ ہیں اور ان ”جوامع الکلم“ سے نوازے گئے ہیں جن کے مختصر جملوں میں معانی اور فکر کا سمندر بہاں ہے، ایسی صورت میں استنباط احکام جیسے نازک کام میں براہ راست مصادر احکام سے استفادہ کے بجائے ترجموں پر انحصار کسی طرح قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ اس لئے عربی زبان اور قواعد، یعنی لغت، صرف و نحو اور اصول بلاغت، نیز اسالیب بیان کو جاننا ضروری ہے۔



امام غزالی نے ”المختول“ میں لکھا ہے:

”ولا بد من علم اللغة، فإن مأخذ الشرع ألفاظ عربية، وينبغي أن يستقل بفهم كلام العرب ولا يكفيه الرجوع إلى الكتب فإنها لا تدل إلا على معاني الألفاظ، فأما المعاني المفهومة من سياقها وترتيبها لا تفهم، إلا استقلالها، ولا بد من علم النحو فمنه يشور معظم اشكالات القرآن“ (المنحول: ۳۴۳)۔

(علم لغت کا جاننا ضروری ہے، اس لئے کہ شرع کے مآخذ عربی الفاظ ہیں، اور کلام عرب کے فہم کی پوری صلاحیت ضروری ہے محض کتابوں کی طرف رجوع کافی نہیں، اس لئے کہ کتب لغت سے محض لغوی معنی تو معلوم ہو جائیں گے۔ مگر سیاق و سباق اور ترتیب سے جو معانی مفہوم ہوتے ہیں وہ کلام عرب کو براہ راست سمجھنے کی استعداد کے بغیر نہیں سمجھے جاسکتے۔ اور علم نحو کا جاننا بھی ضروری ہے کہ اکثر مشکلات قرآن کی تحقیق اسی علم کے ذریعہ ہو سکتی ہے)۔

”اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الإفادة فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيانات“ (التلويح على التوضيح ۱۱۷/۲)۔

(لغت عرب کی واقفیت، یعنی مفردات و مرکبات کے معانی کو جاننا، معانی کے افادہ کے سلسلہ میں ان کے خواص کو جاننا، اس لئے لغت، صرف و نحو اور معانی و بیان کا علم ضروری ہوگا)۔

۷۔ علم اصول فقہ: ظاہر ہے کہ مصادر شرع سے احکام کے استنباط کے اصول علم اصول فقہ کا موضوع ہیں، اس لئے اجتہاد کی بنیاد ہی اصول فقہ پر ہے جس سے مجتہد کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتا، امام غزالی کہتے ہیں:

”ولا بد من أصول الفقه فلا استقلال للنظر دونه“ (المنخولي: ۳۶۲)۔

(اور اصول فقہ کا جاننا ضروری ہے کہ بغیر اس کے اجتہاد ممکن نہیں)۔

شوکانی کی رائے یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین کے قائم کردہ مسائل اصول کا علم کافی نہیں، بلکہ ہر مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود براہ راست اصول استنباط کی تحقیق کرے جس طرح اصول فقہ کی تدوین سے پہلے ائمہ مجتہدین نے تحقیق و اجتہاد کے ذریعہ یہ اصول قائم کئے، ظاہر ہے کہ اس رائے میں شدت ہے۔

(شوکانی کی رائے کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ارشاد المحول ۲۵۲)

۸۔ مقاصد شریعت کا علم: تشریح کے مقاصد پر نگاہ اور انسانی مصالح حالات، نیز عرف و عادت کی واقفیت بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے، اس لئے کہ احکام شرع مصالح انسانی پر مبنی ہیں۔ ان مصالح کا تعلق دنیا سے ہو، یا آخرت سے فرد سے ہو، یا جماعت سے، اسی طرح عرف و عادت اور احوال ناس کے تغیر کا اثر احکام پر پڑتا ہے۔ دوسری طرف اللہ کی شریعت اعتدال پر مبنی ہے، نہ اس میں وہ تشدد ہے جو بندوں کو تکلیف مالا یطاق اور شدید مشقت میں ڈال دے، اور نہ اس میں وہ سہولت و تخفیف ہے جو بندوں کو اباحت اور بے جا آزادی کی طرف لے جائے، اس لئے آج کے دور میں خاص کر جب کہ احکام شرع کا بوجھ سر سے اتار کر ہر شے کو جائز قرار دینے کا رجحان بڑھا ہوا ہے، اور دوسری طرف احوال ناس کے تغیر اور عرف و عادت کی تبدیلی نے واقعہً کچھ مشکلات پیدا کر دی ہیں، فقہاء کا فرض بہت نازک ہو جاتا ہے کہ وہ مقاصد تشریح کو ہمیشہ نگاہ میں رکھتے ہوئے معاشرہ کی مشکلات کو بھی دور کریں اور دوسری طرف اس اباحت کا راستہ بھی بند کر دیں جو مغربی تہذیب کا خاص تحفہ ہے۔

اہلیت اجتہاد کی اس بحث کو ہم حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی اس گفتگو پر ختم کرتے ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

اہلیت اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ قرآن و سنت کے اس حصہ کا علم رکھتا ہو جو احکام سے متعلق ہے، اور اجماع کے مواقع، قیاس کے شرائط، نیز نظر و فکر کی کیفیت، علم عربیت، نسخ و منسوخ اور راویوں کے حالات سے واقفیت رکھتا ہو، اور کلام و فقہ کی حاجت نہیں۔ لیکن امام غزالیؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں فقہ کی ممارست اور مشق سے ہی اجتہادی صلاحیت حاصل ہوتی ہے، اور فقہ کی ممارست ہی اس زمانہ میں فہم مسائل حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ اور صحابہؓ کے زمانہ میں یہ طریقہ نہیں تھا، میں کہتا ہوں: غزالیؒ کا یہ قول اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اجتہاد مطلق منتسب کی تکمیل اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ مجتہد مستقل کی تصریحات سے مجتہد منتسب واقف ہو۔ اسی طرح مجتہد مستقل کے لئے صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین کے ان اقوال سے واقف ہونا ضروری ہے جن کا تعلق ابواب فقہ سے ہے، یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے، کتب اصول میں مذکور ہے۔



اس موقع پر کلام بغوی کا ذکر کر دینا نامناسب نہیں ہوگا، بغوی نے کہا ہے کہ ”مجتہد وہ عالم ہے جو علم کی پانچ اقسام پر حاوی ہو۔ اول: کتاب اللہ کا علم۔ دوسرے: سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم۔ تیسرے: علماء سلف کے اقوال اور ان کے اجماع و اختلاف کا علم۔ چوتھے: لغت کا علم۔ پانچویں: استنباط کے ان اصولوں کا علم جن کے ذریعہ وہ کتاب و سنت سے ان مسائل کا حکم مستنبط کر سکے جن کا صراحتہ ذکر کتاب و سنت اور اجماع میں نہیں ہے، پس ضروری ہے کہ نسخ و منسوخ، مجمل و مفسر، خاص و عام محکم و متشابہ، کرہتہ و تحریم، اباحت و ندب اور وجوب کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں جانتا ہو، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں صحیح و ضعیف، مسند و مرسل کا علم رکھتا ہو، اسی طرح سنت کو قرآن پر اور قرآن کو سنت پر مرتب کرنے کا سلیقہ رکھتا ہو، یہاں تک کہ اگر اس کے سامنے کوئی ایسی حدیث آئے جو بظاہر قرآن کے موافق نہ ہو تو وہ تطبیق کی صورت کا سراغ لگا سکتا ہو۔ اس لئے کہ سنت بیان قرآن ہے، اس کے مخالف نہیں ہو سکتی۔ واضح رہے کہ احادیث احکام کا جاننا ضروری ہے، قصص و اخبار و مواعظ کا نہیں، اسی طرح علم لغت میں اس حد تک مہارت ضروری ہے جس حد تک آیات احکام اور احادیث احکام کے فہم میں ضرورت ہے، تمام لغات عرب کا احاطہ ضروری نہیں ہے، اور لغت میں اتنی مہارت ضروری ہے کہ کلام عرب کے اس مقصد کو سمجھ سکے جو مواقع اور حالات کے اختلاف کی صورت میں مراد ہوتے ہیں، اس لئے کہ خطاب شریعت عربی زبان میں وارد ہوا ہے، پس جو عربی زبان نہیں جانتا وہ شارع کی مراد کو نہیں سمجھ سکتا، اور ضروری ہے کہ احکام سے متعلق صحابہ و تابعین کے اقوال اور فقہاء امت کے فتاویٰ کے بڑے حصہ پر اس کی نگاہ ہوتا کہ ان کے قول کی مخالفت کر کے وہ ایسا حکم نہ لگا دے جو خارق اجماع ہو (عقد الجدید فی احکام الاجتہاد و التقلید ص ۷۹۲ شائع کردہ مطبع مجتہبائی دہلی مع ترجمہ سلک موارد ۳۳۳ھ)۔

اور آخر میں یہ عرض کر دینا بھی ضروری ہے کہ مجتہد جس کی رائے پر دوسرے عمل کریں گے اس کا ثقہ، قابل اعتماد اور صاحب ورع و تقویٰ ہونا ضروری ہے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ دین کے معاملات میں متسائل نہ ہو۔

### کاراجتہاد:

جیسا کہ عرض کیا گیا اجتہاد کے عناصر ترکیبی تین ہیں: مجتہد، محل اجتہاد اور کاراجتہاد، محل اجتہاد اور مجتہد سے متعلق مذکورہ صدر تفصیل کے بعد کاراجتہاد کی تفصیل بیان کر دینا ضروری ہے، اجتہاد کی حقیقت میں ”استفراغ و سح“ مذکور ہے، یعنی اپنی آخری کوشش حق و صداقت کی یافت کے لئے صرف کر دینا مجتہد کا کام ہے جس کی تفصیل اصول فقہ میں مذکور ہے۔ ہم تو یہاں مجتہد کے صرف اس کام کا ذکر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں جس کا تعلق قیاس سے ہے، قیاسی احکام کی تخریج و تحقیق کے سلسلہ میں مجتہد کا کام ہے:

### تحقیق مناط، تنقیح مناط، اور تخریج مناط۔

### تحقیق مناط:

اس کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت: قاعدہ کلیہ جس کا ثبوت نص سے ہے، یا جس قاعدہ کلیہ پر اجماع اور اتفاق ہے، مجتہد اس کی تحقیق کرتا ہے کہ زیر غور جزئیہ اس قاعدہ کلیہ کا مصداق ہے، یا نہیں؟ اگر قاعدہ کلیہ کے ذیل میں وہ جزئیہ آتا ہے تو قاعدہ کلیہ کا حکم اس جزئیہ پر بھی نافذ ہوگا، مثلاً: محرم اگر شکار حالت احرام میں کرے تو نص قرآنی قطعی سے اس کا کفارہ ”شکار کے مماثل ہوگا“ ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس پر نص قطعی وارد ہے، لیکن کیا ”نیل گائے“ کی مثل ”گائے“ ہے، یا نہیں؟ اس کی تحقیق مجتہد کا کام ہے، اسی طرح نمازوں میں قبلہ کی طرف رخ کرنا نص سے واجب ہے، لیکن کسی خاص مقام پر قبلہ مغرب میں ہے، یا مشرق میں، جنوب میں ہے، یا شمال میں، تحقیق مناط ہے، زوجہ کا نفقہ واجب ہے، لیکن زوجین کے حالات ان کے معیار زندگی، وقت اور ماحول کو سامنے رکھ کر کسی خاص مقدمہ میں نفقہ کی خاص مقدار معین کرنا تحقیق مناط ہے۔

تحقیق مناط کی دوسری صورت یہ ہے کہ ”علت حکم“ منصوص، یا مجمع علیہ ہے۔ مجتہد اس کی تحقیق کرتا ہے کہ جزئیہ زیر غور میں وہ علت پائی جاتی ہے، یا نہیں؟ مثلاً: بلی کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: ”إنھا لیست بنجس، إنما ہی من الطوافین علیکم أو الطوافات“ (سنن الترمذی باب ماجاء فی سور العرۃ) (یعنی ہمہ دم گھروں میں چکر لگانا)۔

اس نص کی روشنی میں اس حکم کی علت ہے کہ بلی کا جوٹھا نجس نہیں، لیکن کیا یہ علت چوہے اور دوسرے حشرات الارض میں بھی پائی جاتی ہے جو ہمیشہ گھر میں چکر لگاتے ہیں؟ یہ تحقیق مجتہد کا کام ہے۔

## تنقیح مناط:

شارع نے حکم کی نسبت اس کے سبب کی طرف کی ہے، لیکن اس موقع پر کچھ ایسے اوصاف اور اتفاقی قیود بھی مذکور ہیں جن کا حکم میں کوئی دخل نہیں ہے، اب مجتہد کا کام ہے ان مذکورہ اوصاف کو چھان پھینک کر اصل سبب حکم کا اعتبار کرنا اور ان جزئیات پر اس حکم کو منطبق کرنا جن میں وہ سبب موجود ہوں، اور ان اوصاف کو نظر انداز کر دینا جن کا حکم میں کوئی دخل نہیں۔ مثلاً: ایک اعرابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: ”ہلکت یا رسول اللہ“ میں برباد ہو گیا اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا: ”ما صنعت“؟ تم نے کیا کیا ہے؟ اعرابی نے کہا: ”واقعت اہلی فی نہار رمضان“ (میں نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کیا)۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اعتق رقبتہ“ (غلام آزاد کرو)۔

اس حدیث میں غور کریں تو چند باتوں کا ذکر ملتا ہے، سائل کا اعرابی ہونا، رمضان کے ایک خاص مہینہ میں جماع کرنا، دن کے وقت جماع کرنا، اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وجوب کفارہ کا حکم دیا، اصل سبب حکم ”کسی بھی مکلف کا کسی بھی رمضان میں کسی بھی عورت کے ساتھ جماع کرنا“ ہے، پس صاحب واقعہ کا اعرابی ہونا، اس سال کے رمضان میں واقعہ کا پیش آنا، اپنی زوجہ کے ساتھ واقعہ پیش آنا۔ محض اتفاق کا درجہ رکھتے ہیں۔ ان کو حکم میں دخل نہیں، اس لئے ان اتفاقی واقعات و قیود کو چھانٹ کر اصل سبب حکم معین کرنا تنقیح مناط ہے اور اس کی وجہ سے حکم شارع مورد حکم کے ساتھ خاص نہیں رہتا۔ بلکہ اس میں عموم اور توسع پیدا ہو جاتا ہے۔

## تخریج مناط:

یعنی کسی مسئلہ خاص میں شارع نے کوئی حکم دیا، لیکن شارع نے علت حکم کی صراحت نہیں کی، اب مجتہد کا مشکل کام یہ ہے کہ اس حکم کی علت اپنے اجتہاد سے مستنبط کرے، اور پھر اشتراک علت کی صورت میں اس حکم منصوص کو دوسری جزئیات کی طرف منتقل کرے، مثلاً: حدیث رسول نے گیسوں، جو، نمک اور سونے چاندی میں صراحتہ ربوا کو حرام قرار دیا، اب یہ دیکھنا کہ ان اشیاء مذکورہ میں کون سی ایسی خصوصیت ہے جو اس حکم کی بنیاد ہے اگر وہ مدار حکم متعین ہو جائے تو دوسری اشیاء بھی جن میں وہ خصوصیت پائی جاتی ہو، حرمت حکم ربوا کا محل قرار پائیں گی، حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ یہ ہیں:

”الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل، سواء بسواء، ید ایید، فإذا اختلفت هذه الأضاف فبیعوا کیف شئتم إذا کان ید ایید“ (رواہ مسلم واحمد عن عبادۃ بن الصامت) اب مجتہدین نے ان چھ اشیاء پر غور کیا تو کسی نے یہ دیکھا کہ چاندی، سونا، نمک اور باقی چار چیزیں انسانی غذا ہیں۔ اس لئے انہوں نے علت ثمنیت اور طعم متعین کیا۔ اور امام ابوحنیفہ نے یہ دیکھا کہ ان چھ اشیاء میں سے ہر ایک ناپی تولی جانے والی چیزیں ہیں اور ہر ایک کو اس کی جنس کے ساتھ متفاضلاً فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس لئے انہوں نے علت حکم کی تخریج کرتے ہوئے جنس و قدر کو مدار حکم قرار دیا اور چاول کو چاول کے عوض زیادتی اور کمی کے ساتھ فروخت کرنا حرام قرار دیا، پس ایسے مقامات پر جہاں مدار حکم منصوص نہ ہو، علت حکم کا استنباط ”تخریج مناط“ ہے۔

جہاں تک تحقیق مناط کی پہلی قسم کا تعلق ہے اس میں کسی اختلاف کا سوال نہیں ہے، تحقیق مناط کی دوسری صورت اور تنقیح مناط کو بھی اکثر منکرین قیاس نے تسلیم کیا ہے، البتہ تخریج مناط جمہور علماء امت کے یہاں ثابت ہے، اور ”ظاہریہ“ اس کے منکر ہیں۔

اب جب کہ اجتہاد کے ہر سہ عناصر ترکیبی کی وضاحت ہو چکی تو اجتہاد کی حقیقت بھی واضح ہو گئی کہ اجتہاد دراصل ”کسی ایسے شخص کی طرف سے جو تفصیلی دلائل سے احکام شرعیہ کی تخریج و استنباط کی صلاحیت رکھتا ہو، غیر منصوص حوادث و مسائل کے شرعی احکام معلوم کرنے کے لئے اپنی آخری کوشش صرف کر دینے کا نام ہے۔“ ”التقریر والتخیر“ میں اجتہاد اصطلاحی کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

”الاجتہاد اصطلاحاً۔ بذل الطاقة من الفقیہ فی تحصیل حکم شرعی ظنی۔ وفی بذل الطاقة إشارة إلى خروج اجتهاد المقہر وهو الذی یقف عن الطلب مع تمكنه من الزیادة علی ما فعل من السعی۔ ومن الفقیہ احتراز من بذل

۱۔ مزید تفصیل و وضاحت کے لئے شاطبی کی الموافقات، نیز ابن قدامہ المقدسی الحسینی کی کتاب روضة الناظر و جنة المناظر مع حاشیہ عبد القادر بدران کی بحث قیاس ۲۲۹/۲-۲۳۳، ملاحظہ فرمائیں۔

الطاقة من غيره في ذلك، فإنه ليس باجتهد اصطلاحی۔ وظنی قيل: لأن القطعی لاجتهد فيه وسیاتی۔  
اور ابن حاجب نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے:

”هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعی۔“

ان تعریفات سے اہلیت اجتہاد، محل اجتہاد اور کارا اجتہاد کی نوعیت واضح ہو جاتی ہے، اسی لئے امام جمال الدین الاسنوی نے لکھا ہے:

”واعلم أن تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد و المجتهد فيه، فالمجتهد وهو المستفرد وسعه في درك الأحكام الشرعية، والمجتهد فيه كل حكم شرعی ليس فيه دليل قطعی كذا قاله “(الآمدی هنا نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول للامام جمال الدين الاسنوی ۲/۲۸۸)۔“

اجتہاد کی تعریف سے مجتہد اور محل اجتہاد کی تعریف بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ مجتہد وہ ہے جو احکام شرعیہ کے جاننے کے لئے اپنی پوری قوت صرف کر دیتا ہے، اور محل اجتہاد وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں کوئی نص قطعی وارد نہیں۔ آمدی نے اس مقام پر ایسا ہی کہا ہے۔

### تجزی اجتہاد کی بحث:

میرے نزدیک یہ اہم ترین مباحث اجتہاد میں سے ہے، جس کے بارے میں آج کے عہد میں علماء کو خصوصی طور پر غور کرنا چاہئے، مسئلہ یہ ہے کہ کیا اجتہاد اسی شخص کے لئے جائز ہے جو جملہ مسائل و ابواب فقہیہ میں اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو یا یہ بھی جائز ہے کہ بعض ابواب فقہیہ میں اپنے کمال تحقیق کی وجہ سے اجتہاد کرے اور دوسرے ابواب میں اجتہاد نہ کرے؟ تفصیل اس مسئلہ کی یہ ہے کہ ایسے علماء جو بعض خاص ابواب فقہیہ میں متخصص ہیں، مثلاً: وہ نکاح و طلاق، یا فرائض، یا تجارت سے متعلق آیات و احادیث اور اقوال سلف پر حاوی ہوں اور تحقیق کے اس مقام پر ہوں جہاں وہ ان امور کے بارے میں علت حکم اور مدار و مناسبات کی تخریج کے اہل ہوں، لیکن دیگر ابواب فقہ پر ان کا علم اس درجہ حاوی نہیں، یا وہ عالم جو کسی خاص باب فقہ پر تو گہری نگاہ نہیں رکھتا، لیکن اس باب کے کسی خاص مسئلہ کے بارے میں وہ جملہ ضروری دلائل پر اس طرح حاوی ہے کہ وہ ان مخصوص مسائل کے احکام شرعیہ مستنبط کرنے کی اہلیت رکھتا ہے، تو کیا ایسے علماء کے لئے ان خاص ابواب، یا ان خاص مسائل کے بارے میں اجتہاد کرنا اور اپنے اجتہاد کے مطابق فتویٰ دینا درست ہوگا؟ اس سلسلہ میں محقق ابن امیر الحاج مسئلہ کا تعارف کراتے ہوئے کہتے ہیں:

”شخص منصب الاجتهاد في بعض المسائل فيحصل له ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة فيها دون غيرها...“  
(وہ شخص جو بعض مسائل میں اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو، پس اسے دلائل شرع کے ذریعہ ان خاص مسائل میں مناط حکم معلوم ہو جائے، لیکن دوسرے مسائل میں یہ درک اسے حاصل نہ ہو)۔

آگے فرماتے ہیں:

”وعليه) ای جواز تجزیہ (فرع) أنه يجوز (اجتهاد الفرضی فی) علم (الفرائض) بأن يعلم أدلته باستقراء منه، أو من مجتهد كامل وينظر فيها (دون غيره) من العلوم الشرعية، إذا لم يبلغ فيها رتبة الاجتهاد (وقد حكيت) هذه المسئلة في أصول ابن الحاجب وغيرها، وذكر فيها جوازه، وهو قول بعض أصحابنا على ما ذكره البستي من مشائخنا، ومختار الغزالي، ونسبه السبكي وغيره إلى الأكثر، وقال: إنه هو الصحيح، وقال ابن دقيق العيد: وهو المختار، وسيذكر المصنف أنه الحق في مسئلة غير المجتهد المطلق يلزمه التقليد، وظاهر كلام ابن الحاجب التوقف (واختار طائفة نفسه مطلقاً)“ (التقرير والتحبير شرح تحرير الاصول للمحقق ابن امير الحاج ۲/۲۹۳)۔

(تجزی اجتہاد کے جواز کی بنیاد پر علم فرائض کے ماہر کے لئے مسائل فرائض میں اجتہاد درست ہوگا۔ بایں طور کہ وہ اپنی تلاش، و تحقیق، یا کسی مجتہد کامل کے ذریعہ احکام فرائض کے دلائل کا علم حاصل کر چکا ہو، لیکن وہ دوسرے علوم شرعیہ میں اجتہاد نہیں کر سکتا، اگر اسے ان علوم میں درجہ اجتہاد حاصل نہ ہو، یہ مسئلہ اصول ابن حاجب وغیرہ میں منقول ہے۔ اور اس میں اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اور یہی ہمارے بعض اصحاب کا قول ہے، جیسا کہ ہمارے مشائخ میں سے بستی نے ذکر کیا ہے۔ اور یہی رائے غزالی نے بھی اختیار کی ہے، اور سبکی وغیرہ نے اسے اکثر علماء کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ابن دقیق العید نے کہا کہ



یہی قول مختار ہے، اور مصنف، یعنی ابن ہمام نے آگے چل کر اسی قول کو حق قرار دیا ہے (دیکھئے: ۳۳۳/۳، بحث غیر المجتہد المطلق یلزمہ التقلید)

اور ابن حاجب کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں توقف فرماتے ہیں اور کچھ لوگوں نے علی الاطلاق اسے نادرست قرار دیا ہے۔

غرض یہ کہ جمہور کی رائے یہی ہے کہ اجتہاد کا اس طرح منقسم ہونا درست ہے، بعض لوگ علی الاطلاق نادرست کہتے ہیں، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ ابواب فقہیہ میں سے کسی خاص باب کی حد تک تو یہ تجزیہ درست ہے، لیکن یہ درست نہیں ہوگا کہ ایک باب کے کسی خاص مسئلہ میں مجتہد ہو اور اسی باب کے دوسرے مسئلہ میں مجتہد نہ ہو۔ بعض لوگوں نے کہا کہ احکام علم فرائض کی حد تک تجزیہ درست ہوگی کہ کوئی شخص علم فرائض میں مجتہد ہو اور دوسرے ابواب میں نہیں، لیکن اس کے علاوہ ابواب میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ فتوحی فرماتے ہیں:

”الاجتہاد یتجزء عند أصحابنا، والأكثر... وقیل: لا یتجزء، وقیل: یتجزء فی باب لانی مسئلة، وقیل: فی الفرائض لا فی غیرها“ (شرح الکوکب المنیر المسمی بمختصر التحرير: ۲۹۸)۔  
اور زکشی نے کہا:

”وکلامہم یقتضی تخصیص الخلاف بما إذا عرف بآدابون باب، أما مسئلة دون مسئلة فلا یتجزء قطعا، والظاهر جزیان الخلاف فی الصورتین، وبه صرح الأنباری“ (ارشاد الفحول للشوکانی: ص ۲۵۵)۔

آج کے عہد میں اس مسئلہ کی خاص اہمیت اس لئے ہے کہ مجتہد کامل مفقود ہے، اور بہت سے ایسے مسائل درپیش ہیں جو عہد سلف میں پیش نہیں آئے تو ان مسائل کے حل کے لئے ایسے علماء اقدام کر سکتے ہیں جو کسی خاص باب میں اپنی وسعت علمی، کمال اور تحقیق کی بدولت مناط حکم کی تخریج کے اہل ہوں، تاکہ ایسے جدید مسائل کا حل ممکن ہو، اور جیسا کہ ذکر کیا گیا جمہور کی رائے میں یہ درست ہے، لیکن اس موقع پر ابن الزمکانی کی یہ رائے میرے نزدیک زیادہ معقول ہے کہ اہلیت اجتہاد کی شرائط دو طرح کی ہیں ایک تو وہ صلاحیتیں ہیں جن کا تعلق مطلق اجتہاد سے ہے، قطع نظر اس سے کہ اجتہاد احکام صلوٰۃ میں کیا جائے، یا احکام بیوع، یا کسی اور باب فقہ میں، اور بعض وہ شرائط ہیں جن کا تعلق اس مخصوص باب سے متعلق معلومات سے ہے۔ مثلاً: قوت استنباط مفہوم کلام کو سمجھنے کی صلاحیت، کون سی دلیل قابل قبول ہے، اور کون سی نہیں، یہ اور اس طرح کی دوسری صلاحیتیں ہر مجتہد کے لئے ضروری ہیں، چاہے وہ ایک مسئلہ میں اجتہاد کرے، یا جملہ احکام دین میں، پس اس طرح کی کلی صلاحیتوں میں تجزیہ کا سوال پیدا نہیں ہوتا، البتہ دوسری قسم کی صلاحیتوں میں تجزیہ ہو سکتی ہے، اور اصل قوت اجتہاد موجود ہو تو کسی خاص باب سے متعلق علم کی وسعت کے اعتبار سے یہ جائز ہوگا کہ ایک باب میں وہ اجتہاد کرے اور دوسرے باب میں اجتہاد نہ کرے۔ محقق ابن امیر الحاج نے ابن الزمکانی کی اس رائے کو ”حسن“ قرار دیا ہے۔

”وأما قول ابن الزمکانی۔ الحق التفصیل، فما كان من الشروط کلیاً كقوة الاستنباط، ومعرفة مجاری الكلام، وما یقبل من الأدلة وما یرد، ونحوه۔ فلا بد من استجماعه بالنسبة إلى كل دلیل ومدلول فلا یتجزء تلك الأهلیة، وما كان خاصاً بمسئلة، أو بمسائل، أو باب، فإذا استجمعه الإنسان بالنسبة إلى ذلك الباب، أو تلك المسئلة، أو المسائل مع الأهلیة، كان فرضه فی ذلك الجزء الاجتہاد دون التقلید فحسن“ (التقریر والتجید ۲/۲۹۲)۔

(ابن الزمکانی کا یہ قول بہتر ہے کہ وہ کلی شرائط مثلاً قوت استنباط، تعبیرات کلام کو سمجھنا مقبول اور قابل رد دلائل کی شناخت وغیرہ جن کا تعلق ہر دلیل و مدلول سے ہے، تو یہ بنیادی اہلیت تجزیہ نہیں ہو سکتی، البتہ وہ صلاحیت جو کسی خاص مسئلہ مخصوص نوع کے مسائل، یا کسی خاص باب سے تعلق رکھتی ہے، اگر کوئی شخص بنیادی اہلیت کے ساتھ ساتھ ان خاص مسائل میں یہ صلاحیت رکھتا ہے تو اس کے لئے شرع کے اس خاص جز کی حد تک اجتہاد فرض ہوگا، اور اس کے لئے تقلید درست نہیں ہوگی)۔

محقق ابن امیر الحاج نے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ یہ کوئی علیحدہ قول نہیں بلکہ دراصل جمہور کی رائے کی وضاحت اور محل اختلاف کی تعیین ہے۔

”فإن الظاهر أن هذا قول المطلقین لتجزئ الاجتہاد غایتہ أنه موضع لمحل الخلاف فلیتأمل“ (۲/۲۹۲)۔

ظاہر یہی ہے کہ یہ تجزیہ اجتہاد کو علی الاطلاق جائز قرار دینے والوں کا قول ہے۔ مقصد اس قول کا محل اختلاف کی وضاحت ہے۔

## شرعی رخصتیں اور ان کا حکم

الحمد لله الذي شرح لنا الصدر، ووضع عنا الوزر، وأراد بنا اليسر، ولم يرد بنا الحرج والعسر،  
والصلواة والسلام على سيدنا النبي الأبي الذي بعث إلينا بالحنفية السمحة البيضاء النقية والذي  
كان عزيزا عليه ما عنتنا حريصا علينا بالمؤمنين رؤوفا رحيمًا - أما بعد!

رخصت پر عمل کرنے کا مسئلہ شرعی مسائل میں خاص اہمیت کا حامل ہے، چونکہ انسان کمزور پیدا ہوا ہے، اور بسا اوقات وہ مشقتوں کو برداشت نہیں کر پاتا، اور اس کو ایسے اعذار پیش آتے ہیں جو واجبات کی ادائیگی اور محرمات سے پرہیز کرنے میں رکاوٹ بنتے ہیں، اور اسلام دین فطرت ہے، اور اللہ تعالیٰ طاقتور اور کمزور، تندرست اور بیمار، قادر اور معذور کو اچھی طرح جانتا ہے، چنانچہ دین فطرت کا تقاضا ہے کہ ان مختلف حالات کی رعایت کی جائے اور ہر حال میں ایسا حکم صادر کیا جائے جو اس حال کے مناسب ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (البقرة: ۲۸۲)۔ (اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا)۔

چنانچہ جب کوئی مکلف عزیمت پر عمل کرنے کی قدرت نہیں پاتا تو اسے ایسے پہلو پر عمل کرنے کی اجازت دیتا ہے جس میں اس کے لئے آسانی ہو، یہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں پر احسان ہے کہ وہ ان کے ضعف کی رعایت کر کے ایسے احکام دیتا ہے جس پر وہ عمل پیرا ہو سکیں۔

اللہ تعالیٰ کے بعض احکام عزیمت ہیں اور بعض رخصت، اور رخصت عزیمت کی ضد ہے، رخصت پر بحث کرنے سے قبل عزیمت کا جاننا ہمارے لئے ضروری ہے، کیونکہ چیزیں اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہیں۔

عزیمت اور رخصت کا لغوی اور اصطلاحی معنی:

عزیمت کے معنی لغت میں سنجیدگی اور عمل کے پختہ ارادہ کے ہیں، ابن منظور لکھتے ہیں: "العزم الجهد" عزم کے معنی جد (سنجیدگی) کے ہیں، اور "عزم علی الأمر عزمًا أراد فعله" مطلب یہ ہے کہ اس نے فلاں کام کرنے کا ارادہ کیا۔

لیٹ کہتے ہیں: عزم اس فعل کو کہتے ہیں جس کے کرنے کا تم نے دل سے ارادہ کر لیا ہو، اور حدیث شریف میں منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ سے پوچھا کہ تم وتر کی نماز کس وقت پڑھتے ہو؟ حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیا کہ رات کے پہلے حصے میں، پھر حضرت عمرؓ سے پوچھا کہ تم وتر کس وقت پڑھتے ہو؟ تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ رات کے آخری حصے میں، تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا تم نے احتیاط پر عمل کیا اور حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ تم نے عزیمت پر عمل کیا، آنحضرت ﷺ کی مراد یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کو نیند کی وجہ سے وتر کے فوت ہونے کا اندیشہ ہوا، لہذا انہوں نے احتیاط سے کام لیا، اور وتر کو نیند پر مقدم کیا، اور حضرت عمرؓ کو یہ اعتماد ہوا کہ وہ قیام لیل پر قادر ہیں، لہذا انہوں نے وتر کو موخر کیا۔

اور وہ عزم جو احتیاط سے خالی ہو اس میں کوئی خیر نہیں ہے، اور اگر قوت کے ساتھ احتیاط نہ ہو تو وہ صاحب قوت کو ہلاکت میں ڈال دیتی ہے، اور "مال فلان عزيمة" کے معنی ہیں کہ فلاں شخص جس بات کا عزم کرتا ہے اس پر ثابت نہیں رہتا (لسان العرب - ابن منظور ۲/۲۳۲)۔

آمدی "الاحکام" میں لکھتے ہیں:

"عزیمت لغت میں رقیہ (منتر) کے معنی میں ہے اور کسی بات پر دل سے پختہ ارادہ کرنے سے ماخوذ ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان اسی قبیل سے ہے: "فَنَسِي وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" (سورہ طہ: ۱۱۵) (حضرت آدمؑ بھول گئے اور ہم نے ان میں پختگی نہیں پائی)۔

امام غزالی مستصفی میں فرماتے ہیں: "جاننا چاہئے کہ عزم پختہ ارادہ کا نام ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "فَنَسِي وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" (سورہ طہ: ۱۱۵) "ای قصدا



بلیغاً۔ یعنی مضبوط ارادہ اور بعض رسولوں کو طلب حق میں ان کے مضبوط قصد کی وجہ سے "اولو العزم" کہا گیا (المستصفیٰ - غزالی ص ۱۱۶)۔  
خلاصہ یہ ہے کہ عزیمت وہ ہے جس میں سنجیدگی، طاقت، صبر اور پختگی ہو۔

### رخصت:

لغت میں رخصت کے معنی نرمی اور خفت کے ہیں۔ ابن منظور لکھتے ہیں:  
"رخص کے معنی نرم و نازک چیز کے ہیں اور رخص غلاء (مہنگائی) کی ضد ہے، "رخص الشعر یرخص رخصاً" کے معنی نرمی کا سستا ہونا۔  
اصطلاح میں رخصت کا معنی ہے بعض چیزوں میں اللہ تعالیٰ کا بندوں کے لئے تخفیف کرنا (لسان العرب ابن منظور ۱۶۱/۶)۔  
صاحب مصباح لکھتے ہیں:

"رخصة" "غرفة" کے وزن پر ہے، اور راء کی اتباع میں خا پر ضمہ بھی ہو سکتا ہے اور اسی کے مثل ظلمة، قربة اور جمعة ہیں۔ اور اصطلاح میں رخصت کا معنی ہے حکم میں سہولت پیدا کرنا، شریعت جب کسی معاملہ میں آسانی پیدا کرے اس موقع پر کہا جاتا ہے: "رخص الشرع لنا فی کذا ترخیصاً وأرخصہ لخاصاً" (المصباح ۳۲۲/۱)۔

### آمدی کہتے ہیں:

"رخصت کے معنی تیسیر اور تسہیل کے ہیں، اسی وجہ سے نرم سستا ہونے کی حالت میں کہا جاتا ہے: رخص السعر (بھاؤ کم ہو گیا) اور "رخصة" (خاء کے فتح کے ساتھ) کے معنی ہیں: رخصت پر عمل کرنا (الاحکام آمدی ۱۱۳)۔

### سبکی کہتے ہیں:

"الرخصة" (راء پر ضمہ اور خاء کے سکون اور ضمہ کے ساتھ) تسہیل کے معنی میں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی رخصت کا مطلب ہے اس کا اپنے بندوں پر آسان کرنا، اور اہل لغت کے کلام کا تقاضا یہی ہے (الابہاج فی شرح المنہاج علی بن عبد الکافی السبکی ۸۱/۱)۔

قرآنی کہتے ہیں: رخصة، ترخص سے مشتق ہے اور "رخص" نرمی کے معنی میں ہے، یعنی رخصت میں آسانی، نرمی اور مسامحت کے معنی موجود ہیں (شرح تفسیر الفصول ۸۵)۔

پس حاصل یہ ہے کہ رخصت کے معنی لغت میں سہولت، مسامحت اور آسانی کے ہیں، اور عزیمت عمومی احوال کا پہلو ہے جو سنجیدگی، قوت، صبر اور پختگی کا تقاضا کرتا ہے۔

### عزیمت کے اصطلاحی معنی:

ان دونوں لفظوں کے شرعی اور اصطلاحی استعمال میں لغوی معنی کی رعایت ملحوظ ہے۔

### آمدی کہتے ہیں:

"عزیمت نام ہے ان احکام کا جو اللہ تعالیٰ کے لازم کرنے سے بندوں پر لازم ہوتے ہیں، مثلاً پانچوں عبادتیں، نماز روزہ وغیرہ" (الاحکام آمدی ۱۱۳)۔

ابن امیر الحان تحریر الاصول کی شرح "التقریر والتحییر" میں لکھتے ہیں:

"عزیمت وہ حکم ہے جسے بدل کر رخصت کی صورت میں آسان کر دیا جاتا ہے، تو کبھی یہ حکم کسی رخصت اور رعایتی حکم کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے، اور کبھی کسی رعایتی حکم (رخصت) کے مقابلہ کے بغیر، پس عزیمت اس حکم کو کہا جاتا ہے جس کی مشروعیت ابتداء ہوتی ہے، عوارض اور لوگوں کے اعذار کا لحاظ کئے بغیر" (التقریر والتحییر ۱۲۸/۲)۔

امام غزالی عزیمت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:



”عزیمت ایسے احکام کا نام ہے جو بندوں پر اللہ کے واجب کرنے سے واجب ہونے ہوں“ (المستصلیٰ ۱۱۶)۔

حاصل یہ ہے کہ جو احکام اللہ تعالیٰ نے اپنے مکلف بندوں کے لئے عام قانون کی حیثیت سے ابتداءً مشروع کئے ہوں اور ان میں نئے حالات پیش آنے والے حوادث و اعذار اور اضطراری ضرورتوں کی رعایت نہ کی گئی ہو وہ عزیمت ہیں، مثلاً: نماز، زکوٰۃ اور ان جیسے دوسرے احکام کی فرضیت اور شراب، جوا، زنا اور ان جیسے دوسرے ممنوعات کی حرمت، اسی طرح ان احکام کی مشروعیت جن کا تعلق لوگوں کے معاملات سے ہے، مثلاً: بیع، اجارہ اور مضاربہ وغیرہ، اس طرح وہ احکام جو لوگوں کو جرائم سے باز رکھنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں، مثلاً: حدود، قصاص اور کفارات وغیرہ۔

رخصت کے اصطلاحی معنی:

حقیقت یہ ہے کہ رخصت بدیہی طور پر معروف و مشہور ہے، کبھی لفظ بدیہی ہوتا ہے، جس کی دلالت اپنے معنی پر دو ٹوک ہوتی ہے حتیٰ کہ ہر شخص اسے سمجھ لیتا ہے اور اس کی کوئی علمی اور منطقی تعریف کرنا ممکن نہیں ہوتا، چنانچہ علامہ محب اللہ بن عبدالشکور بہاری فرماتے ہیں:

”لفظ ”علم“ واضح ترین بدیہی حقیقت ہے۔“

قرانی نے رخصت کے بارے میں یہی بات کہی ہے، وہ فرماتے ہیں:

”یہاں پر میں رخصت کی کوئی جامع اور مانع تعریف کرنے سے قاصر ہوں، اس رخصت کی جزئیات بغیر کسی تحدید کے اس میں کوئی دشواری نہیں ہے، البتہ ان کی حد اور تعریف بیان کرنے میں دشواری ہے“ (شرح تنقیح الفصول فی اختصار المحصول فی الأصول۔ قرافی ۸۵/۸۷)۔

اس کے باوجود علمائے اصول نے رخصت کی مختلف تعریفیں کی ہیں، آمدی نے اس کی مختلف تعریفیں نقل کرتے ہوئے کہا ہے:

پہلا قول: رخصت ہر وہ عمل ہے جس کے حرام ہونے کے باوجود اس کا کرنا مباح قرار دیا گیا ہو۔

دوسرا قول: رخصت ہر وہ عمل ہے جس کے حرام ہونے کے باوجود اس میں رخصت دی گئی ہو۔

تیسرا قول: رخصت ہر وہ فعل حرام ہے کہ حرمت کا سبب موجود ہونے کے باوجود کسی عذر کی وجہ سے اس کا کرنا جائز قرار دیا گیا ہو (الاحکام ۱۱۳)۔

آمدی نے آخری تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے اسے غیر جامع قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ آخری تعریف جامع نہیں ہے، کیونکہ کبھی کسی کام کا بجالانا رخصت کہلاتا ہے، اور کبھی کسی فعل کا چھوڑ دینا رخصت کہلاتا ہے، (اس تعریف میں صرف ”فعل“ کا ذکر کیا گیا ہے، کسی عمل کا چھوڑنا اس میں داخل نہیں ہے)۔

اور آخر میں آمدی نے درج ذیل تعریف کو پسند کیا ہے:

”رخصت وہ احکام مشروعہ ہیں جو حرمت کا سبب موجود رہتے ہوئے بھی کسی عذر کی وجہ سے جائز قرار دیئے گئے ہوں“ (الاحکام ۱۱۳)۔

امام شاطبی کہتے ہیں:

”رخصت ہر وہ حکم ہے جسے کسی سخت عذر کی بنیاد پر کسی ایسے حکم کلی سے مستثنیٰ کر کے جائز قرار دیا گیا ہو، جو اس کے ممنوع ہونے کا تقاضا کرتا ہو، لیکن اس کے جواز کو مواقع حاجت تک محدود رکھا گیا ہو“ (المواقف للشاطبی ۱/۳۳)۔

قاضی بیضاوی منہاج میں کہتے ہیں:

”اگر کوئی حکم دلیل کے خلاف عذر کی وجہ سے ثابت ہو تو رخصت ہے، ورنہ عزیمت، مثلاً: مضطر کے لئے مردار کا کھانا اور مسافر کے لئے نماز میں قصر کرنا اور روزہ افطار کرنا، خواہ یہ حکم وجوب کا ہو، یا استحباب کا، یا محض اباحت کا“ (منہاج الوصول الی علم الاصول۔ اتقیریر والتخیر کے حاشیہ ۲/۲۹۹ میں ۵۲-۵۳)۔

امام فخر الدین رازی ”محصل“ میں لکھتے ہیں:

”رخصت ہر وہ فعل ہے کہ ممانعت کی علت پائے جانے کے باوجود اس کا کرنا جائز ہو“۔

اس تعریف پر علماء کے بہت سے اعتراضات ہیں جن کے جوابات اصفہانی نے اپنی کتاب ”الکاشف عن المحصول“ میں دیئے ہیں (المحصل امام

امام شاشی اپنی اصول میں لکھتے ہیں:

”رخصت مکلف کے عذر کی وجہ سے حکم کو سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے“ (اصول الشاشی ۳۸۵)۔

امام عبدالعزیز بخاری نے امام علاء الدین ابو بکر محمد بن احمد سمرقندی کی کتاب ”میزان الأصول فی نتائج العقول فی الفقہ“ سے رخصت کی درج ذیل تعریف نقل کی ہے:

”رخصت ان احکام کا نام ہے جو اصل حکم سے سہولت و آسانی کی صورت میں تبدیل ہو گئے ہوں جس میں معذور لوگوں کی سہولت اور توسع پیش نظر ہو“ (کشف الاسرار ۲/۲۹۹)۔

اور ”تیسیر التحریر“ میں بعض حنفیہ سے یہ تعریف نقل کی گئی ہے:

”رخصت ان احکام کا نام ہے جن میں دشواری کو بدل کر آسانی اختیار کی گئی ہو“ (تیسیر التحریر ۲/۲۲۹)۔

یہ تمام تعریفیں اگرچہ لفظاً اور صورتاً مختلف ہیں، لیکن معنی کے اعتبار سے ایک دوسرے کے قریب ہیں اور امام بیضاوی نے جو تعریف بیان کی ہے وہ سب سے بہتر اور جامع ہے، کیونکہ تعریف میں ذکر کردہ لفظ ”حکم“ جنس ہے جس میں رخصت اور عزیمت دونوں شامل ہیں، اور جہاں تک لفظ ”ثابت“ کی بات ہے تو ثبوت کے لئے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے، تو مقصد یہ ہے کہ رخصت کے لئے ثبوت اور دلیل ضروری ہے اور ”علی خلاف الدلیل“ کا لفظ جو تعریف میں ذکر کیا گیا ہے اس میں مراد دلیل عام ہے جو حرمت، وجوب اور استحباب پر دلالت کرنے والی دلیل سب کو شامل ہے، لہذا اس تعریف سے عزیمت نکل گئی، کیونکہ عزیمت وہ ہے جس کا اصلی دلیل تقاضا کرنے، اسی طرح اس سے ہر وہ حکم نکل جائے گا جو دلیل کے موافق ثابت ہو، اور اس حکم کو روکنے والی کوئی دلیل نہیں پائی گئی ہو تو اس صورت میں رخصت کی اباحت دلیل کے خلاف ثابت نہیں ہوئی، اسی طرح اس سے وہ حکم نکل جائے گا جو کسی منسوخ حکم کو نسخ کرنے والی دلیل سے ثابت ہو، کیونکہ منسوخ کوئی دلیل نہیں ہے، تو اس صورت میں نسخ دلیل سے ثابت شدہ حکم دلیل کے خلاف ثابت ہونے والا حکم نہ ہو، اسی طرح وہ حکم اس تعریف میں داخل نہیں ہوگا جو مرجوح دلیل کے مخالف راجح دلیل سے ثابت ہو، کیونکہ مرجوح کوئی دلیل نہیں ہے، نیز بیضاوی کا قول ”لغز“ عام ہے جو ضرورت اور حاجت دونوں کو شامل ہے، اور یہ امام شاطبی کی لگائی ہوئی شرط ”لغز رشا“ کے خلاف ہے اور یہی اصح ہے، کیونکہ جس طرح رخصت ضرورت کی حالت میں ہوتی ہے، اسی طرح حاجت میں بھی ہوتی ہے، نیز اس تعریف سے شرعی مواقع نکل گئے، مثلاً: حیض وغیرہ، کیونکہ یہ مواقع مشروعیت کو روکتے ہیں، لہذا اس روکنے کا نام اسقاط نہیں رکھا جائے گا۔

رخصت کی مشروعیت:

اس سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ: ”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ (یعنی اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا) وہ اپنے بندوں سے پوری طرح باخبر ہے اور ان کے حالات سے واقف ہے، اس لئے اس نے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی ہے، دین کی یہ نرمی اور آسانی ہی وہ اصل ہے جس پر رخصت کے حکم کی بنیاد ہے، اسی بنا پر علماء کا شریعت میں رخصت کے معتبر ہونے پر اجماع ہے، اور کتاب اللہ میں حرج اور تنگی کو احکام میں آسانی کا سبب تسلیم کیا گیا ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

۱۔ ”مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَا لِيُكَلِّفَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ (سورہ بقرہ ۲۸۶)۔

(اللہ تعالیٰ کو یہ منظور نہیں ہے کہ تم پر کوئی تنگی ڈالیں، لیکن اللہ تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ تم کو پاک و صاف رکھیں)۔

۲۔ ”هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ“ (سورہ مائدہ ۶)۔

(اس نے تم کو ممتاز فرمایا اور تم پر دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی)۔

۳۔ ”مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فَمَا قَرَضَ اللَّهُ لَهُ“ (سورہ حج ۷۸)۔

(ان پیغمبر کے لئے خدا نے جو بات مقرر کر دی تھی اس میں نبی پر کوئی مضائقہ نہیں ہے)۔

۴۔ "لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ" (سورہ احزاب: ۲۸)۔

(نہ تو اندھے آدمی کے لئے کوئی مضائقہ ہے اور نہ لنگڑے آدمی کے لئے کچھ مضائقہ ہے)۔

۵۔ "وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ"

(اور نہ ان لوگوں پر حرج ہے جن کو خرچ کرنے کو میسر نہیں، جب کہ یہ لوگ اللہ اور رسول کے ساتھ خلوص رکھیں)۔

یہ تمام آیتیں واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ دینی امور میں حرج و تنگی کو دور کرنا شریعت میں معتبر ہے، اور یہ کہ تخفیف اور آسانی پیدا کرنا ایک جائز اور

پسندیدہ امر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

۱۔ "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"

(اللہ کو تمہارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں)۔

۲۔ "يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا"

(اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ تخفیف منظور ہے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے)۔

اسی طرح سنت رسول اللہ ﷺ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں اصول معتبر ہے، نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں:

"بعثت بالحنيفية السمحة" (مسند احمد بن حنبل، رواه جابر عن عبد الله وامامة)۔

(میں سیدھے اور آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا ہوں)۔

سیدہ عائشہؓ فرماتی ہیں: "ما خير رسول الله ﷺ بين امرين الا اختار ايسرهما ما لم يكن اثما" (صحیح بخاری و مسلم و

ابو داؤد مؤطا للإمام مالك)۔

(رسول اللہ ﷺ کو جب بھی دو حکم کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ نے ان دونوں میں سے آسان تر کو اختیار فرمایا جب تک کہ اس میں گناہ نہ ہو)۔

آنحضور ﷺ ارشاد فرماتے ہیں: "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه" (مسند احمد بن حنبل)۔

البهيقي - عن ابن عمر - طبراني عن ابن عباس)۔

(اللہ تعالیٰ کو پسند ہے کہ اس کی رعایتوں پر عمل کیا جائے جس طرح اسے عزیزیتوں پر عمل کیا جانا پسند ہے)۔

اور نبی کریم ﷺ نے دین میں غلو کرنے سے منع فرمایا اور کہا:

"ان هذا الدين يسر، ولا يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا" (بخاری، نسائی، عن أبي هريرة)

(بے شک یہ دین آسان ہے اور جو شخص بھی دین میں شدت اختیار کرے گا وہ مغلوب ہوگا، پس تم سیدھی راہ چلو، میانہ روی اختیار کرو اور (کمزوروں و

معذوروں کو) بشارت دو)۔

نیز رسول اللہ ﷺ نے مختلف مواقع پر آسانی کا حکم دیتے ہوئے اور سختی سے منع کرتے ہوئے فرمایا:

"يسروا ولا تعسروا، بشروا ولا تنفروا" (بخاری و مسلم)۔

(تم آسانی پیدا کرو، سختی مت پیدا کرو، خوش خبری سناؤ، نفرت مت دلاؤ)۔

"وانما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين" (بخاری و مسلم)۔

(تم آسانی پیدا کرنے کے لئے بھیجے گئے ہو، تنگی پیدا کرنے کے لئے نہیں بھیجے گئے)۔

خلاصہ یہ ہے کہ رخصت کی مشروعیت کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔



رخصت کی اقسام اور اس کی مثالیں:

علمائے اصول نے رخصت کی اقسام بیان کرتے ہوئے مختلف لحاظ سے اس کی تقسیم کی ہے۔

۱۔ پہلی تقسیم اس کے شرعی احکام کے مختلف ہونے کے اعتبار سے ہے۔

۲۔ دوسری تقسیم حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے ہے۔

۳۔ تیسری تقسیم کامل اور ناقص ہونے کے اعتبار سے ہے۔

۴۔ چوتھی تقسیم رخصت کے اختیاری اور اضطراری ہونے کے اعتبار سے ہے۔

۵۔ پانچویں تقسیم تخفیف کی اقسام کے اعتبار سے ہے کہ تخفیف اسقاط ہے، ابدال ہے، یا کچھ اور؟ ذیل میں ان تمام تقسیمات کی مثالوں کے ذریعہ تفصیل

اور وضاحت کی جاتی ہے:

پہلی تقسیم:

احکام شرعیہ کے اعتبار سے رخصت کی اقسام:

یہ وہ تقسیم ہے جسے شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کے عام علمائے اصول نے اختیار کیا ہے، اسے ”تقسیم شافعی“ کہا جاتا ہے، لیکن جہاں احکام کے اعتبار سے رخصت کی تقسیم میں ان کے درمیان اتفاق ہے وہیں اس کی تفصیلات کے سلسلے میں قدرے اختلاف بھی پایا جاتا ہے، چنانچہ ان میں سے بعض علمائے اصول کی رائے یہ ہے:

اس کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ واجب، ۲۔ مستحب، ۳۔ وہ رخصت جس کا چھوڑنا اس پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔

امام نووی کہتے ہیں:

”ساتواں مسئلہ رخصت کی اقسام کے بیان۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ رخصت کی پہلی قسم وہ ہے جس کا کرنا واجب ہے، مثلاً: کسی شخص کے گلے میں لقمہ انک گیا اور اسے حلق سے نیچے اتارنے کے لئے شراب کے سوا کوئی دوسری چیز میسر نہیں ہے تو شراب کے ذریعہ اسے حلق سے نیچے اتارنا اس پر واجب ہوگا، یا مثلاً: کوئی شخص حالت اضطرار میں مردار اور دوسری نجاستوں کے کھانے پر مجبور ہو جائے تو ایسی صورت میں مفتی بہ قول کے مطابق جمہور علماء کے نزدیک اس شخص پر واجب ہوگا کہ مردار اور نجاست کے ذریعہ اپنی جان بچائے، اور ہمارے بعض علماء (شوافع) کا قول یہ ہے کہ محض جائز ہے واجب نہیں۔“

رخصت کی دوسری قسم رخصت مستحبہ ہے، مثلاً: سفر میں نماز قصر کرنا اور جن لوگوں پر روزہ رکھنا دشوار ہو ان کے لئے افطار کرنا، اسی طرح زیادہ صحیح قول کے مطابق سخت گرمی میں ظہر کی نماز تاخیر سے پڑھنا کہ گرمی کم ہو جائے۔

تیسری تقسیم وہ رخصت ہے جس کا چھوڑنا اس پر عمل کرنے سے بہتر ہے، مثلاً موزوں پر مسح کرنا اور اس شخص کے لئے تیمم کرنا جو پانی کو عام بازار میں رائج قیمت سے زیادہ پر فروخت ہوتے ہوئے پائے اور حالت سفر میں اس شخص کے لئے افطار کرنا جسے روزہ سے ضرر نہ پہنچتا ہو۔ ابو سعید متولی اور امام غزالی نے ”بسیط“ میں حالت سفر میں جمع بین الصلواتین (دونمازوں کو ایک ساتھ ادا کرنا) کو اسی قسم میں شامل کیا ہے، اور امام غزالی نے اس بات پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے کہ جمع بین الصلواتین کا ترک افضل ہے، بخلاف نماز کے قصر کے“ (الاصول والضوابط للامام النووی ۳۷۷-۳۹)۔

قاضی بیضاوی نے تین اقسام والی تقسیم کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ ان کی درج ذیل عبارت سے ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”دشتم۔ حکم اگر کسی عذر کی وجہ سے خلاف دلیل ثابت ہو تو وہ رخصت ہے، ورنہ عزیمت، رخصت کی مثال حالت اضطرار میں مضطر کے لئے مردار کا حلال ہونا اور مسافر کے لئے نماز میں قصر کرنا اور روزہ افطار کرنا کہ پہلی صورت میں مضطر کے لئے مردار کا کھانا واجب ہے اور مسافر کے لئے قصر کرنا مستحب ہے اور افطار کرنا مباح ہے“ (الابہان فی شرح المنہاج۔ للقاضی بیضاوی ۸۱)۔

امام نووی اور قاضی بیضاوی کا تین اقسام والی تقسیم پر اتفاق ہے، لیکن ان اقسام کی نوعیت میں ان کے درمیان اختلاف ہے، امام نووی نے تیسری قسم کو مباح کے بجائے خلاف اولیٰ قرار دیا ہے، اور قاضی بیضاوی نے اسے مباح کہا ہے۔ واضح رہے کہ یہ اختلاف محض لفظی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ مباح اور خلاف اولیٰ ایک دوسرے کے مترادف نہیں ہیں، جیسا کہ اصحاب فقہ و افتاء پر مخفی نہیں ہے، اور بعض علمائے اصول نے چوتھی قسم کا بھی اضافہ کیا ہے اور کہا ہے کہ رخصت واجب، یا مستحب، یا مباح، یا خلاف اولیٰ ہے۔

صاحب شرح جلال کہتے ہیں:

”رخصت یا تو واجب ہوگی، یا مستحب، یا مباح، یا خلاف اولیٰ۔ قسم اول کی مثال حالت اضطرار میں مردار کے کھانے کا واجب ہونا ہے، اگرچہ اس کا اصلی حکم حرمت ہے اور حرمت کا سبب مردار خبث ہے اور یہ سبب اضطرار کی حالت میں قائم رہتا ہے، مگر چونکہ اس حالت میں اس کے کھانے کے واجب ہونے میں بمقابلہ اس کے حرام ہونے کے زیادہ سہولت ہے، اس لئے اس کے کھانے کو واجب قرار دیا گیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ عذر کی وجہ سے اس کے کھانے کے واجب ہونے اور اصلی حکم حرمت دونوں میں الزام کا مفہوم پایا جاتا ہے، مگر چونکہ واجب پر عمل کرنے کی صورت میں انسانی جان ضائع ہوتی ہے، اور انسانی جان کی حفاظت مقاصد شریعت میں سے ہے، اس لئے حرمت کے مقابلے میں اس کے استعمال کو واجب قرار دینے میں انسانوں کے لئے زیادہ سہولت ہے، اور دوسری قسم کی مثال مسافر کے لئے قصر کا مستحب ہونا ہے جس کی مدت سفر تین دن یا اس سے زیادہ ہو، اور اگر تین دن سے کم مدت کا سفر ہو تو ایسے مسافر کے لئے اتمام (نماز پوری پڑھنا) افضل ہے تاکہ امام ابوحنیفہ کے اختلاف سے بچا جائے، کیونکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تین دن سے کم کے سفر کی صورت میں اتمام واجب ہوتا ہے اور اصل حکم قصر کی حرمت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے اتمام کا سبب جو دخول وقت ہے وہ سفر میں بھی قائم رہتا ہے اور مسافر کے لئے عذر سفر کی مشقت ہے، اور تیسرے کی مثال بیع سلم کا مباح ہونا ہے جو ایسی معدوم چیز کی بیع ہے جس کی صفت بیان کر دی جاتی ہے اور وہ ذمہ میں واجب ہوتی ہے، اس کا اصلی حکم حرمت ہے، جس کا سبب دھوکہ ہے جو عقد سلم میں موجود رہتا ہے، مگر چونکہ سلم کا معاملہ کرنے والا اناج کے تیار ہونے سے پہلے اس کی قیمت کا ضرورت مند ہوتا ہے اس ضرورت اور عذر کی بنا پر عقد سلم کی مشروعیت ہوئی۔ اور چوتھے کی مثال رمضان میں مسافر کے لئے افطار کا خلاف اولیٰ ہونا ہے، اور اس کا اصلی حکم حرمت ہے جس کا سبب ماہ رمضان کا موجود ہونا ہے، اور سبب سفر کی حالت میں باقی رہتا ہے، مگر مشقت سفر کے عذر کی وجہ سے افطار کی اجازت دی گئی۔“

(شرح الجلال علی الجمع ۱۲۳)۔

امام سیوطی نے پانچویں قسم کا اضافہ کیا ہے اور وہ مکروہ ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

رخصت کی بہت سی قسمیں ہیں:

- ۱۔ جس کو اختیار کرنا واجب ہے، مثلاً: حالت اضطرار میں ایسے مضطر کیلئے مردار کا کھانا جسے انتہائی بھوک، یا پیاس کی وجہ سے اپنی جان کا خطرہ لاحق ہو، اگرچہ وہ مقیم یا تندرست ہو، اسی طرح شراب کے علاوہ دوسری چیز موجود نہ ہونے کی صورت میں حلق میں انکے ہوئے لقمہ کو شراب کے ذریعہ حلق سے اتارنا۔
- ۲۔ جس کا اختیار کرنا مستحب ہے، مثلاً: حالت سفر میں نماز قصر کرنا اور سفر، یا بیماری کی حالت میں روزہ رکھنے میں اگر مشقت ہو تو روزہ افطار کرنا، اسی طرح گرمی کے موسم میں ظہر کی نماز کو تاخیر سے پڑھنا، اسی طرح منگیتر کو دیکھنا۔
- ۳۔ جس کا کرنا مباح ہے، مثلاً: بیع سلم۔
- ۴۔ جس کا ترک کرنا اولیٰ ہے، مثلاً: موزہ پر مسح کرنا اور دو نمازوں کو ایک وقت میں پڑھنا اور جسے روزہ سے ضرر لاحق نہ ہو اس کا افطار کرنا اور اس شخص کے لئے تیمم کرنا جو پانی کو اس کے ٹخن مثل (صحیح مروجہ قیمت) سے زیادہ پرفروخت ہوتے ہوئے پائے اور وہ اس کے خریدنے پر قادر ہو۔
- ۵۔ جس کا کرنا مکروہ ہے، مثلاً: تین مرحلوں سے کم مسافت کا سفر کرنے والے کے لئے قصر کرنا۔

(الاشاہ والنظار۔ للامام السیوطی۔ تعلیق۔ محمد معتمد باللہ بغدادی ۱۷۱)۔

واضح رہے کہ رخصت کی یہ تقسیم اس کے شرعی احکام کے اعتبار سے ہے، اور اس تقسیم کی اقسام کی تعداد میں جو اختلاف ہے اس کی کوئی گہری اور ٹھوس بنیاد نہیں ہے تو جن لوگوں نے اس کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں انہوں نے اس کی تمام قسموں کا احاطہ کیا ہے اور جن لوگوں نے اس کی تین، یا چار قسمیں ذکر کی ہیں، انہوں نے استیعاب کو مد نظر نہیں رکھا ہے، بلکہ اہم اقسام کے ذکر پر اکتفا کیا ہے اور ان بعض اقسام کو چھوڑ دیا ہے جو نادر الوجود ہیں۔



بعض محققین شوافع کی رائے یہ ہے کہ واجب رخصت کی کوئی قسم نہیں ہے، کیونکہ رخصت کی حقیقت کسی چیز کو مباح اور آسان کرنا ہے اور وجوب میں ایسی پختگی پائی جاتی ہے جو عزیمت کا تقاضا کرتی ہے، امام الحرمین نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور وجوب کے رخصت ہونے میں انہیں تردد ہے۔ علامہ کیا ہر اسی وجوب کے عزیمت ہونے کی تصریح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”ضرورت کے وقت مردار کا کھانا رخصت نہیں ہے، بلکہ وہ عزیمت واجب ہے، اگر کوئی مضطر مردار کے کھانے سے باز رہا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہوگا، کیا ہر اسی فرماتے ہیں کہ مردار کا کھانا سفر کی رخصتوں، یا اس کے متعلقات میں سے نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق ضرورت کے نتائج سے ہے، خواہ حالت سفر میں ہو، یا حالت حضر میں، اور اس کی مثال نافرمان مقیم کے لئے مریض ہونے کی حالت میں افطار کرنا ہے، اسی طرح نافرمان مسافر کے لئے پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کرنا ہے، اور یہی قول ہمارے نزدیک صحیح ہے (احکام القرآن - عماد الدین بن محمد طبری العروف بکیا ہر اسی م ۵۲۴ھ)۔

امام زرکشی اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ابن دینق العید کہتے ہیں: اور رخصت کی قسم واجب، لزوم اور تاکید کی وجہ سے عزیمت ہونے کا تقاضا کرتی ہے، علامہ زرکشی کہتے ہیں کہ واجب کو من وجہ رخصت اور من وجہ عزیمت کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، حکم اصلی کو ساقط کرنے والی دلیل کے پائے جانے کی وجہ سے ہم اسے رخصت کہتے ہیں، اور اس کے واجب ہونے کے اعتبار سے اس کا نام عزیمت رکھتے ہیں“ (البحر المحیط - زرکشی)۔

یہ ابن دینق العید کا بیان کردہ ایک باریک نکتہ ہے، کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ حرمت کے حکم کے ختم ہونے اور حرام چیز کے مباح ہونے میں تنگی اور دشواری کا سہولت سے بدلنا ہے، باوجودیکہ حرمت کی دلیل قائم ہے اور یہ عین رخصت ہے، اور جہاں تک جان ہلاک ہونے کے خوف سے مضطر کے لئے مردار کے استعمال کے واجب ہونے کا مسئلہ ہے تو وہ دوسرے اصول پر مبنی ہے، تو جو چیز مباح تھی جان بچانے کی غرض سے اس کی اباحت وجوب سے بدل گئی، لہذا یہ عزیمت ہوگئی۔

ابن دینق العید کی بات نقل کرنے کے بعد زرکشی کہتے ہیں:

”ابن دینق العید نے جس تردد کی طرف اشارہ کیا ہے اسے امام الحرمین ”نہایہ“ میں پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں اور انہیں اس بات میں تردد ہے کہ آیا واجبات میں سے کسی واجب کو رخصت سے متصف کیا جاسکتا ہے؟ وہ نہایہ کے باب ”صلوۃ المسافر“ میں کہتے ہیں: یہ کہنا جائز ہے کہ مردار کا کھانا رخصت نہیں ہے، کیوں کہ یہ واجب ہے اس وجہ سے ان کے ساتھی ”کیا ہر اسی“ احکام القرآن میں کہتے ہیں: ہمارے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مضطر کے لئے مردار کھانا عزیمت ہے رخصت نہیں ہے، جیسے کہ رمضان میں مریض کے لئے افطار کرنا عزیمت ہے رخصت نہیں ہے، حاصل یہ نکلا کہ رخصت کے وجوب کے ساتھ جمع ہونے کے سلسلے میں تین اقوال ہیں، ظاہر یہ ہے کہ وجوب اور استحباب دونوں اس کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں لیکن اس کی ذات میں داخل نہیں ہو سکتے“ (البحر المحیط - للزرکشی ۱/۳۲۸)۔

جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ حرمت کا حکم اٹھالینے میں رفع حرج اور تنگی کا سہولت سے بدلنا ہے، اس کے بعد اگر مضطر نے حرام چیز کا استعمال نہیں کیا اور وہ مر گیا تو گویا اس نے اس فریضہ کو ادا نہیں کیا جو جان بچانے کے سلسلے میں شرعاً اس پر عائد ہوتا تھا، لہذا وہ گنہگار اور قابل مواخذہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ امام غزالی کو جزائے خیر دے کہ انہوں نے ”مستصفی“ میں اس مسئلہ میں وہ بات فرمائی جو سب سے زیادہ معتدل اور مناسب ہے، وہ فرماتے ہیں:

”اگر کوئی شخص کہے کہ رخصت کی ایک قسم وہ ہے جس کے چھوڑنے سے انسان گنہگار قرار پاتا ہے، مثلاً: حالت اضطراب میں مردار کا کھانا اور ہلاکت کے خوف کی حالت میں افطار نہ کرنا، اور دوسری قسم وہ ہے جس کے ترک سے گنہگار قرار نہیں پاتا ہے، مثلاً: سفر میں روزہ افطار کرنا اور نماز میں قصر کرنا، اور مکہ کا زبان سے کلمہ کفر کا ادا نہ کرنا، اور جسے خودکشی پر مجبور کیا جائے اس کا خودکشی سے باز رہنا، پس جس چیز پر عمل کرنا واجب ہے اسے رخصت کیوں کر کہا جاسکتا ہے؟ اور کیسے رخصت کی اقسام کے درمیان باہم فرق کیا جائے گا؟ تو ہم جواب میں کہیں گے کہ واجب ہونے کے باوجود اس کا رخصت نام رکھا جانا اس حیثیت سے ہے کہ اس میں سہولت ہے، کیونکہ انسان کو پیاس کی وجہ سے اپنی جان کو ہلاک کر لینے کا مکلف نہیں بنایا گیا ہے اور اسے اس کی اجازت دی گئی ہے کہ شراب کے ذریعہ اپنی جان بچائے، اور شراب پینے پر شریعت میں جو سزا مقرر ہے وہ معاف کر دی گئی ہے تو اس حیثیت سے کہ اس کے ارتکاب پر سزا ساقط کر دی گئی ہے اس میں کشادگی اور رخصت ہے اور اس کے ترک میں سزا واجب ہونے کی حیثیت سے عزیمت ہے (المستصفی - للغزالی ۱/۹۹، مطبوعہ بولاق ۱۳۲۲ھ)۔



## دوسری تقسیم:

## حقیقت اور مجاز کے لحاظ سے رخصت کی تقسیم:

حنفیہ نے رخصت کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱۔ رخصت حقیقی، ۲۔ رخصت مجازی۔

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ذکر کی ہیں تو اس طرح سے رخصت کی چار قسمیں ہوتی ہیں۔

امام جلال الدین ابو محمد عمرو بن محمد بن عمرو خبازی حنفی اپنی کتاب ”المغنی فی اصول الفقہ“ میں فرماتے ہیں:

”رخصت کی چار قسمیں ہیں، دو قسمیں رخصت حقیقی کی ہیں، ان میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہے، اور دو قسمیں مجازی کی ہیں، جن میں سے ایک دوسرے سے زیادہ مکمل ہے، حقیقی کی دونوں قسموں میں سے مقدم قسم وہ ہے کہ حرمت اور سبب حرمت کے پائے جانے کے باوجود جس کے کرنے کی رخصت دی گئی ہو، جیسے ارتکاب جرم کے بعد مستحق سزا ہونے کے باوجود جرم کی سزا معاف کر دینا، مثلاً: نکرہ کے لئے کلمہ کفر کا اپنی زبان پر جاری کرنا اور اس کا رمضان میں روزہ توڑنا، اور غیر کے مال کو ضائع کرنا، احرام کی حالت میں خلاف احرام کسی عمل کا ارتکاب کرنا، مجبور کا اضطرار کی حالت میں دوسرے کا مال کھانا، اور جان کے خطرہ کی صورت میں امر بالمعروف کو ترک کرنا، اس قسم میں رخصت کی مشروعیت کی وجہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں مذکورہ افعال سے باز رہنے میں اپنے نفس کو صورۃ اور معنی ہلاک کرنا لازم آتا ہے اور ان افعال کو کرنے میں شریعت، یا بندے کے حق کا ضیاع صورۃ ہوتا ہے معنی نہیں۔ دوسری قسم اس کے برعکس ہے وہ یہ کہ جس میں سبب کے موجود ہونے کے باوجود رخصت ہو، اس کے حکم کی تاخیر کی حیثیت ایسی ہے جیسے دین کے موخر کرنے کی، مثلاً: مریض اور مسافر کے لئے رمضان میں افطار کرنا، ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے سبب کے کامل ہونے سے رخصت میں تردد ہونے کی وجہ سے عزیمت پر عمل کرنا یعنی روزہ رکھنا افضل ہے۔ تو عزیمت، یعنی روزہ رکھنے میں اس لحاظ سے رخصت کا مفہوم پایا جاتا ہے کہ اس میں مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے آسانی پیدا ہو جاتی ہے کہ عام مسلمانوں کے ساتھ مل کر عذر کے باوجود آسانی سے روزہ رکھا جاسکتا ہے، اور بعد میں قضاء کی صورت میں مسلمانوں کی موافقت نہ پائے جانے کی وجہ سے کچھ دشواری ہوگی۔ اور مجازی کی دونوں قسموں میں سے جو زیادہ کامل ہے اس کی مثال سابقہ شریعتوں کے سخت احکام کا اس امت پر واجب نہ کرنا، کیونکہ ان احکام کے وجوب کے اسباب اس امت میں نہیں پائے جاتے ہیں، لہذا رخصت کی اس قسم کو سہولت اور تخفیف کے پیش نظر منسوخ کئے جانے کی وجہ سے مجاز رخصت کہا جاتا ہے، اور رخصت کی چوتھی قسم وہ احکام ہیں جو بندے سے ساقط ہو گئے ہوں، اس بنا پر کہ ان احکام کے اسباب ان بندوں کے حق میں احکام واجب کرنے والے نہیں رہے، حالانکہ فی الجملہ وہ اسباب موجب احکام ہیں، جیسے مکرہ اور مضطر سے شراب اور مردار کھانے کی حرمت کا ساقط ہو جانا، یہاں تک کہ ان کو کھائے بغیر صبر کرنا درست نہیں، کیونکہ قرآن میں اصل حکم (حرمت) سے استثناء کیا گیا ہے اور خرید و فروخت کی صورت میں سامان (بیع) کا فروخت کرنے والے کے پاس موجود ہونا شرط ہے اور صحت معاملہ کے لئے ضروری ہے، حالانکہ یہی شرط عقد مسلم کی صورت میں معاملہ مسلم کو فاسد کر دیتی ہے“ (المغنی فی اصول الفقہ۔ للخبازی حنفی ۸۷-۸۹)۔

حنفیہ کے نزدیک یہ تقسیم رائج اور مشہور ہے جو اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے، چنانچہ امام حافظ الدین نسفی متوفی ۱۰۷۱ھ نے اپنی کتاب ”المنار“ اور اس کی شرح ”کشف الاسرار“ میں ان چاروں اقسام کو ان کے حکم کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”رخصت کی چار قسمیں ہیں، دو قسمیں حقیقت کی ہیں جن میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہے اور دو قسمیں مجازی کی ہیں جن میں سے ایک دوسرے سے زیادہ کامل ہے، حقیقت کی دو قسموں میں سے مقدم وہ حکم ہے جو سبب حرمت اور اس کے حکم کے پائے جانے کے باوجود مباح ہے، مثلاً: وہ شخص جسے کفر یہ کلمہ کہنے پر مجبور کیا جائے اور وہ شخص جسے رمضان میں افطار پر اور احرام کی حالت میں ممنوعات احرام میں سے کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے، اسی طرح مضطر کے لئے غیر کامل کھانا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے، یہاں تک کہ اگر اس نے شریعت کی دی ہوئی رخصت پر عمل نہیں کیا اور عزیمت پر قائم رہا جس کی وجہ سے وہ قتل کر دیا گیا، تو شہید ہوگا۔“

دوسری قسم وہ احکام ہیں جو اسباب کے پائے جانے کے باوجود مباح ہیں، مگر ان اسباب کے احکام موخر کر دیئے گئے ہیں، مثلاً: مسافر جسے روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہے۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ سبب کے کامل ہونے اور رخصت میں تردد پائے جانے کی وجہ سے عزیمت پر عمل کرنا، یعنی روزہ رکھنا اولیٰ ہے، تو اس صورت میں عزیمت کے اندر ایک حیثیت سے رخصت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ الا یہ کہ روزہ مریض اور مسافر کو کمزور کر دے (تو ایسی صورت میں رخصت پر عمل کرتے

ہوئے افطار کرنا افضل ہوگا) اور مجاز کی دونوں قسموں میں سے جو زیادہ کامل ہے اس کے ذیل میں وہ سخت احکام آتے ہیں، جو پچھلی امتوں پر عائد کئے گئے تھے اور اس امت سے ساقط کر دیئے گئے، اس قسم کے احکام پر مجازاً رخصت کا اطلاق ہوتا ہے، کیونکہ اب اصل حکم مشروع نہیں رہا۔ اور چوتھی قسم وہ احکام ہیں جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط کئے گئے ہوں، مثلاً: سفر میں نماز کا قصر کرنا۔

واضح رہے کہ چوتھی قسم (جو رخصت کی دونوں قسموں میں سے دوسری قسم ہے) وہ احکام ہیں جو عام انسانوں کے حق میں واجب ہونے کے باوجود بعض مخصوص انسان کے حق میں ان کے اسباب کے موجب احکام باقی نہ رہنے کی وجہ سے ساقط ہو گئے ہوں۔ تو اس لحاظ سے کہ وہ احکام ان انسانوں سے کلی طور پر ساقط ہو گئے وہ مجاز ہوئے، اور اس حیثیت سے کہ وہ احکام دوسرے کے حق میں فی الجملہ مشروع ہیں، رخصت کی حقیقت کے مشابہ ہیں، اس کی مثال حالت سفر میں قصر کرنا ہے کہ قصر کی صورت میں اصل فریضہ جو چار رکعت ہے ساقط ہو کر صرف دو رکعت باقی رہ جاتا ہے تو اس اعتبار سے حقیقتاً واجب ساقط کرنا ہوا، اور اس پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے، حتیٰ کہ مسافر کے لئے ظہر کی نماز چار رکعت پڑھنا جائز نہیں، اور اگر اس نے چار رکعت پڑھی لی تو ایسا ہوا کہ گویا کسی شخص نے فجر کی نماز چار رکعت پڑھ لی، کیونکہ سبب اس کے حق میں صرف دو رکعتوں کو واجب کر رہا ہے تو ایسی صورت میں اخیر کی دو رکعتیں نفل شمار ہوں گی (المغنی فی اصول الفقہ۔ للبخاری حنفی ر ۸۷-۸۹)۔

تمام حنفی علمائے اصول کا حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے رخصت کو چار قسموں میں تقسیم کرنے پر اتفاق ہے، نہ اس اصل تقسیم کے بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف ہے اور نہ اس کی اقسام کے بارے میں، ہاں بعض مثالوں میں قدرے اختلاف ضرور پایا جاتا ہے۔ احکام شرعیہ کے لحاظ سے رخصت کی کوئی تقسیم حنفیہ کے نزدیک نہیں پائی جاتی ہے، بلکہ وہ رخصت کے احکام کو اس تقسیم رباعی کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں جو ان کے نزدیک معروف و مروج ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شافعی علمائے اصول اسی طرح حنا بلکہ اور مالکیہ نے پہلی تقسیم، یعنی احکام شرعیہ واجب، مستحب، مباح اور مکروہ ہونے کے لحاظ سے رخصت کی تقسیم کا خاص اہتمام کیا ہے، پھر ان میں سے بعض حضرات نے اس کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ مثلاً: امام نووی نے ”الاصول والضوابط“ میں اور دوسرے بعض حضرات نے اس کی چار قسمیں بیان کی ہیں، مثلاً: جلال الدین نے اپنی ”شرح جمع“ میں اور بعض حضرات نے اس کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں، مثلاً: سیوطی نے ”الاشباہ والنظائر“ میں، اور اس تقسیم کے اقسام کی تعداد میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض لوگوں نے پورے متن اور استقصاء سے کام لیا ہے اور بعض لوگوں نے اتنی متن نہیں کی ہیں رخصت کی یہ تقسیم حنفیہ کے نزدیک بھی پائی جاتی ہے، لیکن مستقلاً نہیں، بلکہ مثالوں کے ضمن میں جو رخصت کی بحث میں پہلے گزر چکی ہیں، ان کے نزدیک بھی رخصت کے بعض افراد واجب ہیں، بعض مستحب ہیں، بعض مباح ہیں اور بعض خلاف اولیٰ ہیں، جیسا کہ ان کی کتابوں کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے، لیکن مجھے حنفیہ کے نزدیک رخصت کی مثالوں کے ضمن میں مکروہ کی کوئی مثال نہیں ملی، اور جہاں تک حرام کا تعلق ہے تو ظاہر ہے کہ وہ کسی کے نزدیک رخصت کے اقسام میں داخل نہیں ہے، کیونکہ حرمت رخصت کے منافی ہے۔

رخصت کی تیسری تقسیم باعتبار کمال و نقصان:

کامل اور ناقص ہونے کے لحاظ سے جب ہم رخصت پر نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض رخصتوں کا خاص حکم ہے اس لحاظ سے کہ جب شریعت اس مسئلے میں رخصت دیتی ہے اور اس کے چھوڑنے کو مباح قرار دیتی ہے تو دوسرے وقت میں اس کی قضاء لازم قرار نہیں دیتی، یعنی یہ شریعت کی جانب سے مکمل معاف ہے، مثلاً: شریعت پانی کے دستیاب نہ ہونے کی صورت میں وضو نہ کرنے کو مباح قرار دیتی ہے اور تیمم کا حکم دیتی ہے، تو تیمم کی صورت میں وضو کی فرضیت سرے سے ختم ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف جب رمضان کے مہینہ میں مریض اور مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت دیتی ہے۔ اور افطار کو مباح قرار دیتی ہے، تو اس صورت میں روزوں کی فرضیت مکمل طور پر ختم نہیں ہوتی، بلکہ دوسرے دنوں میں قضاء کا وجوب باقی رہتا ہے تو وہ رخصت جس میں کوئی چیز ذمہ میں باقی نہیں رہتی وہ رخصت کاملہ ہے، اس کی مثال موزہ پر مسح کرنا اور تیمم کرنا ہے اور وہ رخصت جس کے ساتھ کوئی چیز ذمہ میں باقی رہتی ہے، مثلاً: سفر اور مرض کی حالت میں افطار کی رخصت، تو یہ رخصت ناقصہ ہے۔

امام بدر الدین محمد بن بہادر بن عبداللہ شافعی زرخشی (متوفی ۹۲۵ھ) فرماتے ہیں:

”رخصت کی دو قسمیں ہیں، کامل اور ناقص، کامل وہ ہے جس کے ساتھ کوئی چیز لازم نہ ہو، مثلاً: موزہ پر مسح کرنا اور ناقص اس کے برعکس ہے، یہ بات مجھے ”کتاب الام“ میں امام شافعی کے کلام سے اشارۃً سمجھ میں آئی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”مسح“ کامل رخصت ہے اور اس بنیاد پر پانی نہ پانے کی صورت میں تیمم کرنا

اس صورت میں جس میں قضا واجب نہیں ہوتی ”رخصت کاملہ“ ہے اور اس صورت میں جس میں قضا واجب ہوتی ہے ”رخصت ناقصہ“ ہے۔

(کشف الاسرار علی المنار، ۳۰۰-۳۰۵۔ المطبعة الکبری الامیریة بولاق۔ مصر)

چوتھی تقسیم: سبب رخصت کے اختیاری یا اضطراری ہونے کے اعتبار سے:

امام زرکشی کہتے ہیں کہ رخصت کا سبب کبھی اختیاری ہوتا ہے، مثلاً: سفر اور کبھی اضطراری، مثلاً: لقمہ کا حلق میں اٹک جانا، جس کی بنا پر شراب پینا جائز ہو جاتا ہے۔

رخصت کی پانچویں تقسیم:

رخصت کی ایک پانچویں تقسیم ہے جسے ابن نجیم نے ”تخفیفات“ سے تعبیر کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

”شریعت کی تخفیفات کی بہت سی اقسام ہیں جنہیں ہم شرعی رخصتوں کے احکام کہہ سکتے ہیں۔

اول: تخفیف اسقاط:..... مثلاً اعذار پائے جانے کی صورت میں عبادات کا ساقط کیا جانا۔

دوم: تخفیف تنقیص:..... مثلاً سفر میں قصر کرنا اس قول کی بنیاد پر کہ اتمام اصل ہے۔

سوم: تخفیف ابدال:..... مثلاً وضو اور غسل کی جگہ تیمم کرنا اور نماز میں بیٹھنے اور لیٹنے کے ذریعہ قیام کی ادائیگی، اسی طرح اشارہ سے رکوع اور سجدہ کرنا اور روزہ کے

بدلے لے دیا کرنا۔

چہارم: تخفیف تقدیم:..... مثلاً عرفہ میں ظہر اور عصر کی نماز ایک ساتھ پڑھنا اور سال پورا ہونے سے قبل زکوٰۃ کی ادائیگی اور رمضان میں صدقہ فطر کی ادائیگی۔

پنجم: تخفیف تاخیر:..... مثلاً مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نماز ایک ساتھ پڑھنا، مریض اور مسافر کے لئے رمضان کے روزہ کا مؤخر کیا جانا، اس شخص کے حق

میں نماز کا اپنے وقت سے مؤخر کیا جانا جو کسی ڈوبنے والے وغیرہ کو زکا لے میں مشغول ہو۔

ششم: تخفیف ترخیص:..... مثلاً پتھر کے ذریعہ استنجا کرنے والے کا جسم پر باقی ماندہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا، اور اٹکے ہوئے لقمہ کو شراب کے ذریعہ اتارنا۔

ہفتم: تخفیف تغیر:..... مثلاً خوف کی وجہ سے نماز کے طریقے کو بدلنا“ (البحر المحیط۔ للزرکشی ۱/۳۳۱، کویت)۔



## تتبع رخص (رخصتوں کو تلاش کرنے) کا مسئلہ

تتبع رخص کی بحث شروع کرنے سے قبل یہ جان لینا ضروری ہے کہ اس بحث میں رخصت اس رخصت کے معنی میں نہیں ہے جو اہل اصول کے نزدیک معروف و مشہور ہے اور جو عزیمت کی ضد ہے کیوں کہ وہ رخصت جو اہل اصول کے نزدیک معروف ہے وہ کتاب و سنت سے ثابت ہے، اور اس میں اصولیین اور فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے، کیوں کہ وہ کتاب و سنت اور فقہاء اور اصولیین کی کتابوں میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے، بلکہ تتبع رخص کا مطلب یہ ہے کہ انسان ہر مسئلے میں فقہاء اور مجتہدین کے مذاہب اور اقوال میں سے اس قول کو اختیار کرے جو زیادہ آسان ہو، اور مشہور ائمہ کرام میں سے کسی ایک امام کے مذہب کا پابند نہ رہے اور اس اختیار و انتخاب کی بنیاد دلائل کی قوت، یا ورع، تقویٰ اور احتیاط پر نہ ہو، بلکہ فقہاء کے کسی قول اور رائے کے اختیار کرنے کی بنیاد محض تخفیف، یسر اور سہولت ہو۔

چنانچہ متقدمین اور متاخرین فقہاء کرام نے اپنی کتابوں میں اس مسئلہ کو موضوع بحث بنایا ہے، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اجتہادی امور اور مجتہد فیہ مسائل کے دلائل ایک دوسرے کے قریب ہیں اور ان میں ندرت نہیں ہے، لہذا کسی ایک امام کے قول پر عمل کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا ممنوع ہو، کیوں کہ مجتہدین میں سے کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا ہے کہ حق ان کے قول میں منحصر ہے، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ ہر رائے میں غلطی اور صحت دونوں کا احتمال ہے، لیکن ہر مجتہد گمان کرتا ہے کہ وہ جس مسلک پر ہے اور جسے اس نے اپنے اجتہاد سے صحیح سمجھا ہے غالب گمان کے مطابق وہ حق ہے، لیکن اس میں غلطی کا بھی احتمال ہے، اور جو رائے ان کے مخالف ہے وہ غالب گمان کی رو سے غلط ہے، لیکن اس کے صحیح ہونے کا بھی احتمال ہے، لہذا اگر ایک مکلف نے زیادہ سہل اور آسان قول کو اختیار کیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے حرج کو دور فرمایا ہے اور بندوں کی سہولت اور آسانی ملحوظ رکھی ہے۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تتبع رخص قطعاً ممنوع ہے، کیوں کہ اس کا محرک تشبیہ اور خواہش نفس کی پیروی ہے، ایسا انسان شریعت کی پیروی کرنا نہیں چاہتا بلکہ خواہشات پر چلنا چاہتا ہے، لہذا قطعاً اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

تیسرا قول یہ ہے کہ عام حالتوں میں ایسا کرنا جائز نہیں ہے، ہاں اگر ضرورت متقاضی ہو اور قوی عذر موجود ہو تو مہتمل بہ کے لیے ایسے قول کو اختیار کرنا جائز ہے جس میں یسر اور سہولت ہو۔

یہ اس مسئلہ میں فقہاء کرام کے اقوال کا اجمالی خلاصہ ہے، اب ہم اس مسئلہ میں فقہاء اور علمائے اصول کے اقوال ذکر کریں گے۔

حنفی فقہ اور اصولی امام ابن ہمام الترمذی اور تتبع رخص پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”کسی معین مجتہد کی اتباع کو اس وجہ سے لازم قرار دیا گیا ہے کہ لوگوں کو تتبع رخص سے روکا جائے۔ ورنہ ایک عامی انسان ہر مسئلے میں اس مجتہد کے قول کو اختیار کر لے گا۔ جو اس کے حق میں آسان معلوم ہو، مجھے معلوم نہیں کہ عقلاً، یا نقلاً اس کی کوئی ممانعت ہے اور کسی انسان کا کسی ایسے مجتہد کے آسان قول پر عمل کرنا جس میں اجتہاد کی تمام مطلوبہ صلاحیتیں پائی جاتی ہوں میری واقفیت کی حد تک ممنوع نہیں ہے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی کو پسند کرتے تھے جو امت کے لیے آسان ہو“ (الاشاہد والنظار۔ لابن نجیم حنفی مصری ص ۸۳، قاہرہ ۱۳۸۷ھ)۔

علامہ شوکانی تتبع رخص کے بارے میں فقہاء کے اقوال نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اگر مقلد ہر مذہب کے آسان قول کو اختیار کرے تو ابواحق مروزی کہتے ہیں کہ اسے فاسق قرار دیا جائے گا، ابن ابی ہریرہ کہتے ہیں کہ فاسق قرار نہیں دیا جائے گا، امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نبیذ کے مسئلہ میں اہل کوفہ (حنفیہ) کے قول پر اور سماع موتی کے مسئلہ میں اہل مدینہ کے قول پر اور متعہ کے مسئلہ میں اہل مکہ کے قول پر عمل کرے تو وہ فاسق ہو جائے گا اور حنابلہ کے قاضی نے خاص طور پر مجتہد کو فاسق قرار دیا جب کہ مجتہد کا اجتہاد رخصت تک نہ پہنچے اور عامی جو اس مسئلہ اور رخصت میں اس مجتہد کی اتباع کر لے، حالانکہ وہ اس مسئلہ میں تقلید کی وجہ سے اتباع نہیں کر رہا ہے (بلکہ تتبع رخصت کی خاطر ایسا کر رہا ہے) تو چونکہ اس اتباع کی وجہ سے اس نے اپنے فریضہ تقلید میں کوتاہی کی اس لئے فاسق قرار پائے گا، ہاں اگر عامی تقلید کرتے ہوئے رخصت پر عمل کرے تو اسے فاسق نہیں قرار دیا جائے گا کیوں کہ اس نے اس شخص کی تقلید کی جسے اجتہاد کا حق ہے، اور ابن عبدالسلام نے کہا کہ اس کے فعل کو دیکھا جائے گا چنانچہ اگر اس نے ایسا کام کیا جس کا شریعت میں حرام ہونا مشہور ہے تو وہ گنہگار ہوگا ورنہ نہیں۔“ (فتح القدیر لابن ہمام ۳۶۰، ۳۶۱، مطبعہ میمنیہ مصر)۔

محمد امین حسینی حنفی جو امیر بادشاہ کے لقب سے مشہور ہیں ابن ہمام کی کتاب ”التحریر“ کی شرح ”تیسیر التحریر“ میں لکھتے ہیں:

اور اس سے (یعنی عامی شخص کے لیے اپنے پہلے مجتہد کے علاوہ دوسرے کی اتباع کے جواز اور اس مسئلہ میں تنگی نہ ہونے سے) یہ مسئلہ مستنبط کیا جاتا ہے کہ اس کے لیے مذاہب کی رخصتوں پر عمل کرنا جائز ہے، یعنی پیش آمدہ مسائل میں مختلف مذاہب میں سے ایسے قول کو اختیار کرنا جو اس کے لیے آسان ہو (اور اس میں کوئی شرعی مانع نہ ہو) کیونکہ انسان کو اس کا اختیار ہے کہ وہ اس مسلک کو اختیار کرے جو اس کے لئے آسان ہو بشرطیکہ اس مکلف کے لئے اس آسان مسلک کو اختیار کرنے کی گنجائش ہو، پھر گنجائش کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا: اور یہ ہے کہ اس نے اس آسان قول کے مخالف دوسرے قول پر اس مسئلے میں عمل نہ کیا ہو (اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم جس میں امت کے لیے آسانی ہوتی اسے پسند کرتے تھے) صحیح بخاری کی روایت جو حضرت عائشہ سے مروی ہے اس میں ”عنہم“ کا لفظ آیا ہے اور ایک روایت میں ”ما یخفف عنہم“ کا لفظ ہے، اس سے بھی مراد امت ہی ہے اور اس مسئلے میں انہوں نے مختلف صحیح احادیث کا تذکرہ کیا ہے جو اسی معنی پر دلالت کرتی ہیں، اور علامہ ابن عبدالبر سے جو منقول ہے کہ عوام کے لیے بالاتفاق تتبع رخصت جائز نہیں ہے تو ابن عبدالبر سے اس کا صحیح طور پر منقول ہونا ہمیں تسلیم نہیں اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو دعویٰ اجماع کی صحت تسلیم نہیں ہے، اور کس طرح صحیح ہو سکتا ہے جب کہ رخصتوں کے تلاش کرنے والے کے فاسق قرار دیئے جانے کے سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں منقول ہیں، قاضی ابویعلیٰ نے فاسق قرار دینے والی روایت کو تاویل نہ کرنے والے اور غیر مقلد پر محمول کیا ہے، اور ایک متاخر عالم، یعنی علامہ قرانی نے اپنے امام مقلد کے سوا کسی اور کی تقلید کے جواز کو اس قید کے ساتھ مقید کیا ہے، کہ غیر کی تقلید پر کوئی ایسی چیز مرتب نہ ہو جس کو وہ دونوں مجتہد ممنوع قرار دیتے ہیں، اور وہ اس طور پر کہ فعل ایسے طریقہ پر واقع ہو کہ دونوں مجتہد بیک وقت اس کے بطلان کا حکم لگائیں، کیونکہ اس صورت میں اس نے اسی مسئلہ میں دوسرے مجتہد کی تقلید کر کے پہلے مجتہد کی مخالفت کی، اور دوسرے مجتہد کی مخالفت کی اس چیز میں کہ ان کے نزدیک اس عمل کی صحت اس کے کرنے پر موقوف نہیں چنانچہ جو شخص وضو اور غسل میں اعضاء مغسولہ کے رگڑنے کی عدم فریضیت میں امام شافعی کی تقلید کرے اور بلا شہوت عورت کو چھونے سے وضو نہ ٹوٹنے کے سلسلے میں امام مالک کی تقلید کرے اور نماز پڑھ لے تو وہ وضو دلک (رگڑنے) کے ساتھ ہو تو اس کی نماز امام مالک کے نزدیک صحیح ہوگی، ورنہ امام مالک اور امام شافعی دونوں کے نزدیک نماز باطل ہوگی“ (ارشاد الفحول للشوکانی ۳۷۲، دار المعرفۃ بیروت)۔

پھر محمد امین حنفی امیر بادشاہ نے امام قرانی کی شرط سے بحث کی ہے، اور اس پر تنقید کی ہے، قرانی کے قول پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”مذکورہ صورت میں دونوں اماموں کے نزدیک نماز باطل ہونے کا قول تسلیم نہیں، کیوں کہ مثلاً: امام مالک نے یہ نہیں کہا ہے کہ جو شخص عدم مہر میں امام شافعی کی تقلید کرے اس کا نکاح باطل ہے، اسی طرح امام شافعی نے یہ نہیں کہا ہے کہ جو شخص نکاح میں گواہوں کے نہ ہونے میں امام مالک کی اتباع کرے اس کا نکاح باطل ہے، اور ان کی طرف سے یہ جواب دیا گیا کہ قرانی کی ذکر کردہ صورت، یعنی ایک آدمی کسی چیز میں امام کی اتباع کرے، پھر کسی اور چیز میں دونوں کے خلاف کرے، بخلاف اس صورت کے جس کا اعتراض میں ذکر کیا گیا، کیوں کہ اس صورت میں ایک شخص نے ایک امام کی تقلید کی اور ان تمام چیزوں میں ان کے مسلک کی رعایت کی جن پر عمل کی صحت موقوف ہے، تو ان دونوں کے درمیان واضح فرق ہے، لہذا ایک صورت



پر صحت کا حکم لگانے سے دوسری صورت کی صحت لازم نہیں آتی۔“

پھر امیر بادشاہ مقلد کے اپنے امام کے علاوہ دوسرے امام کے مذہب کی طرف منتقل ہونے کے سلسلے میں بعض علماء کے اقوال نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”امام علانی نے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کے قول کو دو صورتوں میں ترجیح دی ہے۔“

- ۱۔ جب کہ دوسرے امام کا مذہب زیادہ احتیاط پر مبنی ہو۔
- ۲۔ دوسرے یہ کہ اپنے امام کے مخالف قول کی دلیل زیادہ قوی اور راجح نظر آئے، کیونکہ مکلف شرعاً اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع پر مامور ہے۔ یہ امام احمد اور امام قدوری سے منقول قول کے موافق ہے، اسی کو علماء کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے جن میں ابن صلاح اور ابن ہمدان بھی ہیں“ (تیسرا تحریر لاء امیر بادشاہ ۲۵۵/۳)۔

امام شاطبی کسی حال میں بھی تتبع رخص مذہب کو مباح قرار نہیں دیتے، اور اس سے سختی کے ساتھ روکتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

”اور بعض متاخرین ان لوگوں پر جو تتبع رخص مذہب سے روکتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسی مسلک کی طرف صرف مکمل طور پر منتقل ہونا جائز ہے، اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں: اگر مانع کی مراد ان چار امور کے ماسوا ہو جس میں قضاء قاضی ٹوٹ جاتا ہے تب تو تسلیم ہے، اور اگر مانع کی مراد وہ چیزیں ہیں جن میں مکلف کے لیے توسع ہے تو تسلیم نہیں ہے، اگر اس کے خلاف نہ ہو، بلکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ”بعثت بالحنيفية السمحة“ (میں سیدھے اور آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا ہوں) اس کے جواز کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ یہ بندوں پر ایک قسم کی مہربانی ہے اور شریعت بندوں کو مشقت میں ڈالنے کے لیے نہیں آئی ہے، بلکہ اس کا مقصد مصالح ہے اور ماقبل کی بحث سے قاری پر واضح ہے کہ اس کلام کی حیثیت کیا ہے، کیونکہ حنیفیہ سمحہ، میں جس توسع کا ذکر ہے وہ اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ جو اپنے اصول پر جاری ہے، اور تتبع رخص و تشبیہ کی بنیاد پر ائمہ کے اقوال کو اختیار کرنا اپنے اصول کے مطابق نہیں ہے، چنانچہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ محض دعویٰ ہے۔“

پھر ہم کہتے ہیں: تتبع رخص میں خواہشات نفسانی کی طرف میلان ہے، اور شریعت خواہشات کی اتباع سے روکتی ہے، لہذا یہ متفق علیہ اصول سے متصادم ہے اور اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول سے بھی متصادم ہے:

”قَاتِ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ“ (نساء: ۵۹)۔

(پھر اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کر لیا کرو)۔

اور یہ اختلافی مسئلہ بھی محل نزاع ہے، لہذا اسے خواہشات نفس کی طرف لوٹانا صحیح نہ ہوگا، بلکہ اسے شریعت کی طرف لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور وہ دونوں اقوال میں سے راجح کو بیان کرنا ہے، جس کی اتباع واجب ہے، نہ کہ اس قول کی اتباع جو اس کی خواہش کے موافق ہو۔

اور بسا اوقات بعض لوگوں نے ایسی جگہوں میں اس کی اجازت دی جس میں ضرورت تقاضا کرتی ہو اور حاجت مجبور کرتی ہو ”الضرورات تبیح المحظورات“ کے فقہی اصول کے پیش نظر تو ایسے مواقع پر مکلف ایسے پہلو کو اختیار کرے گا جو غرض کے موافق ہو، یہاں تک کہ اگر مسئلہ کی نوعیت ایسی ہو کہ اس میں کوئی ضرورت داعی نہ ہو اور قول مرجوح اور اپنے مسلک سے باہر کے قول کو اختیار کرنے کی حاجت نہ ہو تو اس میں اپنے مسلک، یا راجح مسلک والے قول کو اختیار کیا جائے گا تو یہ بھی سابق طرز ہی کے قبیل سے ہے، کیوں کہ اس کا خلاصہ خواہش کے موافق کو اختیار کرنا ہے، اور ضرورت کے مواقع شریعت سے معلوم ہیں، تو اگر یہ مسئلہ ان مواقع ضرورت میں سے ہوگا، تو صاحب مسلک امام نے اسے صاحب شرع سے لے کر ضرور بیان کیا ہوگا، پھر تو اس سے دوسرے مسلک کی طرف منتقل ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اگر وہ مسئلہ ان مواقع ضرورت میں سے نہیں ہے تو کسی سمجھنے والے کا ایسا سمجھنا کہ وہ اس قبیل سے ہے، صریح غلطی ہے اور ناقابل قبول دعویٰ ہے“ (الموافقات فی اصول الشریعة للشاطبی ۱۳۵/۳)۔

پس فقہاء اور علمائے اصول کے اقوال کی تلاش و تفحص کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں ان کے تین نقطہ ہائے نظر ہیں:



اول: یہ کہ تتبع رخص مطلقاً ممنوع ہے، خواہ یہ تشبیہی اور تخفیف کی غرض سے ہو، یا عذار و امراض کی وجہ سے ہو۔

دوم: تتبع رخص مطلقاً جائز ہے، اس کے لیے کوئی قید اور شرط نہیں ہے۔

سوم: عام حالات میں تتبع رخص ممنوع ہے اور خاص حالات مثلاً: ضرورت، یا مرض، یا کسی عذر کی وجہ سے جائز ہے۔

عام فقہاء کے درمیان جو مذہب مشہور ہے وہ تتبع رخص کا جائز نہ ہونا ہے، حتیٰ کہ بعض حضرات نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ تتبع رخص کا محرک تشبیہی اور اتباع ہوی ہے، جسے کتاب و سنت نے صراحتاً حرام قرار دیا ہے، اور فقہاء کا بھی اس کی حرمت پر اتفاق ہے، اس کے علاوہ اگر ہم تتبع رخص کو مباح قرار دیں تو تکلیف ہی باقی نہیں رہے گی، حالانکہ شریعت نے انسان کو ایسے احکام کا مکلف بنایا ہے جو اس کے نفس پر گراں ہوں۔

امام شاطبی "الموافقات فی اصول الشریعۃ" میں لکھتے ہیں:

"تتبع رخص خواہشات نفسانی کی طرف مائل ہونا ہے، اور شریعت اتباع ہوی سے روکتی ہے، لہذا یہ اس متفق علیہ اصول کے خلاف ہے۔"

تتبع رخص کو مطلقاً مباح قرار دینے کا دوسرا نقصان یہ ہوگا کہ دین لوگوں کے ہاتھوں کھلونا ہو جائے گا، اور اگر یہ مرض اسلامی معاشرے میں عام ہو جائے تو فسق و فجور اور لاقانونیت عام ہو جائے گی اور شریعت کے مصالح بلکہ اس کے بنیادی مقاصد معطل ہو کر رہ جائیں گے۔

فقہاء اور اہل اصول کی ایک جماعت تتبع رخص کو مطلقاً جائز قرار دیتی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ تتبع رخص شریعت میں محض آسانی اور سہولت طلب کرنے کا نام ہے، اور کتاب و سنت آسانی اور سہولت طلب کرنے کے دلائل سے پر ہیں، اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ انسان ایک مسئلے میں ایک مجتہد کی تقلید کرے اور دوسرے مسئلے میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرے، اور یسر و سہولت طلب کرنے کے دلائل بے شمار ہیں، اصولی فقیہ علامہ ابن ہمام اس نظریہ کے سب سے بڑے وکیل ہیں، انہوں نے اپنی کتاب "فتح القدر" میں تتبع رخص کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، اور انہوں نے اپنی دوسری کتاب "التحریر" میں اس اباحت کو اس شرط کے ساتھ مقید کیا ہے کہ اس نے اس مسئلے میں جس میں وہ تخفیف چاہتا ہے دوسرے امام کے قول پر عمل نہ کیا ہو۔

قول راجح:

اس مسئلے میں جس قول کی طرف میرا رجحان ہے اس میں قدرے تفصیل ہے، اور وہ یہ کہ تتبع رخص عام حالات میں تشبیہی، لہو و لعب اور خواہشات کی پیروی کی بنیاد پر ناجائز ہے، ہاں اگر کسی خاص مسئلے میں عذر، یا مرض کی ضرورت کی بنیاد پر ہو تو مخصوص شرائط کے ساتھ جائز ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت نے جہاں خواہشات کی اتباع اور لہو و لعب سے روکا ہے وہیں دوسری طرف احکام میں یسر و سہولت کے پہلو کی رعایت کی ہے، اور دین میں اللہ تعالیٰ نے کوئی تنگی نہیں رکھی ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سیدھے اور آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا ہے، لہذا اس مسئلے میں ان دونوں پہلوؤں کی رعایت ضروری ہے، اور میری سمجھ میں یہ آ رہا ہے (واللہ اعلم) کہ وہ تتبع رخص جو ممنوع ہے اور جس کے ممنوع ہونے پر بعض حضرات نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے وہ یہ ہے کہ انسان ہر مسلک میں سے اس قول کو اختیار کرے جو اس کے لیے آسان ہو اور یہ کسی واقعی عذر اور ضرورت کے پیش نظر نہ ہو، بلکہ محض خواہش نفس کی پیروی میں ہو، کیوں کہ اگر اس کا دروازہ کھول دیا جائے تو یہ شریعت کے احکام سے آزادی حاصل کرنے کا ذریعہ بن جائے گا، اور دین کھلونا اور مذاق بن کر رہ جائے گا، تتبع رخص کی اس قسم میں یہ صورت داخل ہے کہ انسان تشبیہی اور لہو و لعب کی غرض سے مختلف مسائل میں مختلف فقہاء کے اقوال اختیار کرے، مثلاً: ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ بدکاری کا ارادہ کیا، لیکن اسے اندیشہ ہوا کہ اس جرم کی بنیاد پر اس پر حد زنا قائم کی جائے گی، اس لیے اس نے ولی اور گواہ کے بغیر اس عورت سے شادی کر لی اور اس نے بالغہ عورت کے نکاح کی صحت کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ کے قول کو اختیار کر لیا جو بالغہ کے نکاح کے لیے ولی کی اجازت ضروری قرار نہیں دیتے اور گواہ کے بغیر نکاح صحیح ہونے کے سلسلے میں امام مالک کا قول اختیار کر لیا، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تتبع رخص کی یہ صورت شریعت کے ساتھ کھیل اور مذاق ہے، جسے کوئی فقیہ تو کیا کوئی صاحب عقل انسان بھی گوارا نہیں کر سکتا، اور فقہاء عقل و دانش کے لحاظ سے تمام لوگوں سے فائق اور شریعت کے مقاصد سے سب سے زیادہ واقف ہیں، وہ بھلا اس کی اجازت کیوں کر دے سکتے ہیں، اور جہاں تک خاص حالات میں رخص مذاہب سے استفادہ کی بات ہے، مثلاً: زوج مفقود الخبر کے مسئلے میں، اور بعض دوسرے مسائل میں فقہاء حنفیہ نے

امام مالکؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، اسی طرح فقہاء شافعیہ نے فقہ مالکی اور فقہ حنفی کے بعض اقوال کو اختیار کیا ہے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیوں کہ اگر ہم ایک مجتہد کے قول پر عمل کو ضروری قرار دیں تو عصر حاضر کے مشکل اور پیچیدہ مسائل کو حل کرنا ممکن نہ ہوگا، بالخصوص نئے تجارتی معاملات میں، اور نہ یہ بات کسی طرح مناسب ہوگی کہ ہر مکلف کو اس کی رخصت دی جائے کہ وہ اپنی زندگی کے مسائل میں اپنی خواہش کے مطابق جس قول کو چاہے اختیار کرے، یہاں تک کہ وہ ایک دن کسی مسئلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرے، اگر اس سے اس کی غرض پوری ہوتی نظر آئے، اور پھر کل بعینہ اسی مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا قول اختیار کر لے، کیوں کہ دوسرے دن امام شافعیؒ کے قول پر عمل کرنے سے اس کا مقصد پورا نہیں ہو رہا ہے، اور یہ بات مخفی نہیں کہ اتباع شریعت میں تکلیف ہوتی ہے اور مشقتوں کو برداشت کرنا پڑتا ہے، لہذا شریعت کا کوئی حکم مشقت سے بالکل خالی نہیں ہو سکتا، بلکہ ہر حکم شرعی میں کچھ نہ کچھ مشقت ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا، پس حرج، مشقت اور تنگی کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں۔

مسئلہ کی نزاکت کے پیش نظر یہ ضروری ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں ائمہ کے اقوال میں آسان قول کو اختیار کرنے کے سلسلے میں کوئی ضابطہ مقرر کر دیا جائے، تاکہ تباہ کن اباحت پسندی اور دین سے متنفر کرنے والی تنگی دونوں کا سدباب ہو سکے اس سلسلہ میں درج ذیل اصول کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

۱۔ ”الأمر إذا ضاق اتسع“ مشہور فقہی قاعدہ ہے، اس کی رو سے جب کسی مسئلہ میں تنگی پیدا ہوگی تو شریعت اس تنگی کو دور کر کے وسعت پیدا کرے گی، تو جب کسی مبتلیٰ بہ کو کسی امر میں ایسی تنگی، حرج اور دشواری پیش آئے، جسے وہ برداشت نہیں کر سکتا تو ایسی صورت میں اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ کسی دوسرے امام کے قول کو اختیار کرے جس میں دفع حرج و مشقت ہو۔

۲۔ لیکن اس صورت میں اس پر لازم ہوگا کہ وہ ان ارباب علم و ذکر اور اصحاب فتویٰ سے رجوع کرے جو دین کا گہرا علم رکھتے ہوں، اور ورع و تقویٰ کی صفت سے متصف ہونے کی وجہ سے دین کی اساس اور بنیاد سمجھے جاتے ہوں، تاکہ وہ خواہش نفس اور شیطان کے مکر و فریب کا شکار نہ ہو، کیوں کہ ایک عامی انسان بسا اوقات ضرورت اور اتباع ہوی کے درمیان فرق نہیں کر سکتا ہے۔

۳۔ اس پر لازم ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب سے تجاوز نہ کرے جو صدیوں سے مدون اور منقح صورت میں ہمارے پاس موجود ہیں، اور جن پر زمانہ قدیم سے عمل ہوتا چلا آ رہا ہے، کیوں کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے مذاہب جو فقہی کتابوں کے ذخیروں میں منقول و مذکور ہیں وہ عام طور پر ثقہ راویوں کی روایت سے مروی نہیں ہیں، اور ثقہ علماء و فقہاء کی زبانی ہر دور میں تو اتر کے ساتھ نقل نہیں ہوئے ہیں، اسی طرح وہ شرائط اور قیود بھی ہمیں معلوم نہیں ہیں جو ان کے نزدیک معتبر رہی ہوں گی۔

۴۔ لیکن اگر مسئلہ عموم بلوی کی وجہ سے اجتماعی ہو گیا ہو، یا ایسا مسئلہ ہو جو حالات اور زمانہ کی تبدیلی، یا نئے عرف کی وجہ سے پیدا ہوا ہو، خاص طور پر لوگوں کے معاملات، مثلاً: تجارت، صنعت و حرفت اور تجارت، صنعت کار اور اہل پیشہ کی عادات سے متعلق ہو، خصوصاً بین الاقوامی معاملات میں، تو ایسی صورت میں علماء راہنہ اور اصحاب تقویٰ فقہائے کرام پر لازم ہے کہ وہ ان مشکلات اور پیچیدہ مسائل کا حل شریعت کے مقاصد اور قواعد کلیہ کی روشنی میں نئے حالات کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ تلاش کریں اور ان کے لئے ائمہ ہدیٰ میں سے کسی ایک کے قول سے دوسرے کے قول کی طرف درج ذیل شرطوں کے ساتھ عدول کرنا جائز ہے:

(۱) دوسرا قول شاذ نہ ہو۔

(۲) نص سے ٹکراتا نہ ہو۔

## مسئلہ تلفیق اور اس کا حکم

### تلفیق کے لغوی اور اصطلاحی معنی:

تلفیق ”لفقت الثوب، ألفقه لفقاً“ سے ماخوذ ہے، یعنی کپڑے کے ایک کنارہ کو دوسرے کنارہ کے ساتھ ملا کر سی دینا اور ”لفق الشقتین یلفقہما لفقاً ولفقہما“ یعنی ایک کنارہ کو دوسرے کنارہ کے ساتھ ملا کر سی دینا، (لسان العرب، ابن منظور ۴۰۵۶/۵)، اور تلفیق لفق کا مصدر ہے، یعنی ایک حصہ کو دوسرے حصہ کے ساتھ ملانا (معجم لفظ الفقہاء، محمد رواس و حامد صادق ۱۳۴)، فقہاء اور اصولیین کی اصطلاح میں تلفیق کا کیا مفہوم ہے؟ رو اس قلعجی کہتے ہیں:

کسی مسئلہ میں اس طرح عمل کرنا کہ مختلف مذاہب کو جمع کرنا لازم آئے اور کسی مسلک کی بنیاد پر بھی وہ عمل صحیح قرار نہ پائے (معجم لفظ الفقہاء، ص ۱۳۴)۔

گویا تلفیق ایسی صورت پر عمل کرنا ہے جس کا کوئی بھی مجتہد قائل نہ ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں دو یا دو سے زیادہ اقوال کو اس طرح ملایا جائے کہ اس سے ایک ایسی مرکب حقیقت وجود میں آئے جس کا کوئی بھی مجتہد قائل نہ ہو، مثلاً: ایک شخص نے وضو کیا اور وضو میں امام شافعی کی اتباع کرتے ہوئے اپنے سر کے کچھ بالوں پر مسح کر لیا اور وضو کے بعد امام ابوحنیفہ کی اتباع کرتے ہوئے کسی اجنبی عورت کو چھو دیا تو اس صورت میں اس کا وضو ایک ایسی مرکب حقیقت ہے جس کا دونوں اماموں میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے (عمدة التحقیق فی اتقلید والتلفیق، ص ۹۱-۹۲)۔

### تلفیق کا حکم:

درحقیقت یہ اہم مسئلہ ہے جو علمائے مت اٰخرین کے درمیان موضوع بحث بنا رہا ہے، اس کا تعلق مسئلہ تقلید اور اس کے جواز و عدم جواز، نیز کسی متعین مذہب کے لازم ہونے اور نہ ہونے کے مسئلہ سے ہے، تو جن حضرات نے تقلید کو جائز اور کسی متعین مذہب کی پیروی کو لازم قرار دیا ہے، ان کے نزدیک تلفیق ممنوع ہے، اور جن لوگوں نے کسی خاص مسلک کے التزام کو ضروری قرار نہیں دیا ہے وہ تلفیق کے جواز کے قائل ہیں، اسی بنا پر فقہاء کے درمیان اس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تلفیق ناجائز ہے، کیوں کہ تلفیق کے ساتھ تقلید صحیح نہیں ہے، اور فقہاء کی ایک جماعت علی الاطلاق تلفیق کے جواز کی قائل ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن و حدیث کے اندر اس بارے میں کوئی ممانعت نہیں آئی ہے، اور بعض فقہاء نے اس سلسلہ میں ایک تیسرے قول کو اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ تلفیق اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ اس نتیجے تک نہ پہنچادے جو فسق و فجور اور اباحت پسندی کا سبب ہو، اور جن حضرات نے اس کی شروط اجازت دی ہے انھوں نے اس کے مختلف شرائط ذکر کئے ہیں۔

صاحب ”درمختار“ لکھتے ہیں:

”تلفیق شدہ حکم اجماع کی بنیاد پر باطل ہے، اور عمل کے بعد تقلید سے رجوع کرنا بھی بالاتفاق باطل ہے اور یہ پسندیدہ مذہب ہے، اور اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ سرے سے نافذ نہ ہوگا، جیسا کہ ”قنیہ“ میں مذکور ہے (درمختار مع ردالمحتار ۱/۷۵)۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک با وضو شخص کے بدن سے خون بہہ پڑا اور اس نے کسی عورت کو چھو دیا، پھر نماز پڑھی تو اب اس نماز کو درست قرار دینا شافعی اور حنفی مذہب سے مرکب ہے اور تلفیق باطل ہے، لہذا نماز بھی صحیح نہیں ہوگی“ (ردالمحتار ۱/۷۵)۔

علامہ ابن عابدین ”حاشیہ ردالمحتار“ میں لکھتے ہیں:

”قوله وأنه الرجوع عن التقليد“ مع قق ابن ہمام نے اپنی کتاب ”التحریر“ میں اس کی تصریح کی ہے کہ آمدی اور ابن حاجب کے ”اصول“ اور ”جمع الجوامع“ میں ایسا ہی ہے اور جیسا کہ ابن حجر اور ربلی نے منہاج کی شرح میں اور ابن القاسم نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے، اور اس کی رو سے یہ اس صورت پر محمول



ہوگا، جب کہ فعل سابق کا کوئی ایسا اثر باقی رہے جو تعلق عمل کی اس صورت تک پہنچا دے جس کا دونوں مذہب میں سے کوئی قائل نہ ہو، مثلاً: ایک ہی نماز میں سر کے بعض حصہ میں مسح کرنے میں امام شافعی کی تقلید کرنا اور کتے کے پاک ہونے میں امام مالک کی تقلید کرنا، اسی طرح اگر کسی مکرہ شخص نے مجبوراً اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور مذہب حنفی کی بنیاد پر اس کی بیوی کی جدائی کا فتویٰ دیا گیا، پھر اس نے مذہب حنفی کی رو سے اپنی مطلقہ کی بہن سے نکاح کر لیا، پھر کسی شافعی نے اسے طلاق کے عدم وقوع کا فتویٰ دیا تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا کہ مذہب شافعی کی پیروی کرتے ہوئے پہلی بیوی سے وطی کرے، اور مذہب حنفی کی پیروی کرتے ہوئے دوسری بیوی سے وطی کرے، اسے بعینہ اسی واقعہ میں تقلید کے ممنوع ہونے پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ اس جیسے دوسرے مسائل میں، جیسا کہ امام سبکی نے اس کی تصریح کی ہے اور ایک جماعت نے اس سلسلہ میں ان کی اتباع کی ہے، لیکن بایں ہمہ اتفاق کا دعویٰ محل نظر ہے، کیوں کہ اس سلسلہ میں اختلاف منقول ہے، تو حاصل وہی ہوا جس کا میں نے پہلے تذکرہ کیا، یعنی یہ کہ انسان پر کسی متعین مذہب کی اتباع لازم نہیں ہے، اور یہ کہ ایک انسان نے اپنے مذہب کی پیروی کرتے ہوئے جو عمل کیا ہے اس کے مخالف قول پر عمل کرنا کچھ شرائط کے ساتھ جائز ہے، اور ایسے دو حادثوں میں جن میں سے ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہے، دو متضاد قول پر عمل کر سکتا ہے اور دوسرے امام کی تقلید کرنے کی صورت میں اس نے جو عمل کیا ہے بعینہ اسے باطل کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے“ (رد المحتار ۷/۵۷)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی مسلک پر عمل کر لینے کے بعد تقلید سے رجوع کے باطل ہونے کا قول متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ اس میں اختلاف ہے اور کسی معین مذہب کا التزام ضروری نہیں، امام زرکشی اس مسئلے میں علماء کے مذاہب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”کیا ہر مسئلے میں عوام کے لئے کسی متعین مذہب کا التزام ضروری ہے؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں۔ کیا ہر اسی کہتے ہیں کہ ضروری ہے، اور ابن برہان کہتے ہیں کہ ضروری نہیں ہے، امام نووی نے اوائل قضا میں اسی قول کو ترجیح دیا ہے، اور یہی صحیح ہے، کیوں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے کسی معین مجتہد کی تقلید نہ کرنے والوں پر نکیر نہیں فرمائی۔ امام مالک کے زمانہ کے بعض خلفاء نے ارادہ کیا تھا کہ تمام دنیا کے لوگوں کو امام مالک کے مذہب پر جمع کر دیں، تو امام مالک نے انہیں اس سے روکا اور اس بات سے استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے علماء کو مختلف مذاہب میں پھیلا کر علم کو دنیا کے شہروں میں پھیلا دیا تو لوگوں پر کسی ایک کی پابندی کیوں لازم کی جائے، اور دوسرے اہل علم کی اتباع سے کیوں روکا جائے، بعض حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ امام احمد کا یہی مذہب ہے، کیوں کہ انہوں نے اپنے بعض اصحاب سے کہا تھا کہ تم لوگوں کو اپنے مذہب کا پابند نہ بناؤ، کیوں کہ اس سے وہ تنگی میں پڑ جائیں گے، انہیں چھوڑ دو کہ وہ اہل علم کے مذاہب سے رخصت حاصل کریں، اور مذاہب اربعہ کے ظہور سے قبل اسلاف جس کی چاہتے تھے پیروی کرتے تھے، نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ ”اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کی رخصتوں پر عمل کیا جائے، جیسا کہ وہ عزیزیتوں پر عمل کرنے کو پسند کرتا ہے“ ابن منیر درمیانی راہ اختیار کرتے ہوئے کہتے ہیں: دلائل شرعیہ ائمہ اربعہ کے بعد مذہب معین کی اتباع کے لازم قرار دیے جانے کا تقاضا کرتے ہیں، ان سے قبل اس کا التزام ضروری نہیں تھا، فرق کی وجہ یہ ہے کہ ائمہ اربعہ سے پہلے فقہاء کے مذاہب مدون نہیں تھے، اسی طرح نئے واقعات و حوادث کی کثرت بھی نہیں تھی“ (البحر المحیط للزرکشی ۱/۳۱۹)۔

اس کے بعد امام زرکشی کہتے ہیں:

”اگر کوئی شخص کسی معین مذہب کو اختیار کر لے، مثلاً: امام مالک، یا امام شافعی کے مذہب کو اور اجمالی طور پر اس کے راجح ہونے کا اعتقاد رکھے تو کیا اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ بعض مسائل میں اپنے امام کی خلاف ورزی کرے، اور کسی دوسرے مجتہد کے قول کو اختیار کرے؟ اس سلسلے میں چند اقوال ہیں:

۱- پہلا قول: یہ ہے کہ ایسا کرنا ممنوع ہے، حلی نے ”اعجاز“ میں اسی قول کو اختیار کیا ہے، کیوں کہ ہر امام کا قول ایک ایک واقعہ میں مستقل ہے، لہذا دوسرے قول کی طرف منتقل ہونے کی بجز تشبیہ کے کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں سہولت کی اتباع اور دین کے ساتھ کھیل ہے۔

۲- دوسرا قول: یہ ہے کہ یہ جائز ہے اور رافعی میں اسی کو اصح کہا گیا ہے، کیوں کہ صحابہ کرام نے عوام کے لئے کسی معین مجتہد کی تقلید کو لازم قرار نہیں دیا ہے، کیوں کہ تقلید کا جو سبب ہے، یعنی امام مقلد کا اجتہاد کی اہلیت سے متصف اور قابل تقلید ہونا، یہ اس کے اقوال کے اعتبار سے عام ہے، اور مقلد کی عدم اہلیت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس جواب کو عام رکھا جائے (کہ اہل علم میں سے جس سے چاہے رجوع کرے اور فتویٰ پوچھے) اور کسی ایک مجتہد کے اجتہاد کی پیروی کو واجب قرار دینا اسلاف کے طریقہ کے خلاف ہے“ (البحر المحیط للزرکشی ۱/۳۲۰)۔

امام زرکشی اس قول کو ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ دوسرے مجتہد کے مسلک کی طرف منتقل ہونا دو صورتوں میں راجح ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ دوسرے مذہب میں شدت ہو، اس صورت میں اس مسلک کی طرف منتقل ہونا احتیاط اور ورع و تقویٰ پر مبنی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ یہ دیکھے کہ اس کے مذہب کے

مخالف قول کی دلیل صحیح ہے، اور اپنے امام کے مذہب میں اس سے قوی دلیل، یا اس کے مخالف راجح دلیل نہ پائے ان دونوں صورتوں میں دوسرے امام کی تقلید سے روکنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اس کے بعد کہتے ہیں:

”واضح رہے کہ جہاں ہم نے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کو جائز کہا ہے تو اس کی شرط یہ ہے کہ اسے اس قول کے راجح ہونے کا اعتقاد ہو جس کی وہ اس مسئلہ میں تقلید کر رہا ہے“ اور اس بنیاد پر عوام کے لیے مطلقاً اجازت نہ ہوگی، کیوں کہ ایک عام آدمی اسے معلوم نہیں کر سکتا ہے۔“

تیسرا قول: یہ ہے کہ وہ شخص اس عام آدمی کی طرح ہے جس نے کسی متعین مذہب کا التزام نہ کیا ہو، تو جن مسائل میں وہ اپنے امام کے مذہب پر عمل کر چکا ہو، ان میں دوسرے امام کی تقلید کرنا جائز نہیں، اور جن مسائل میں اپنے امام کے قول پر عمل نہ کیا ہو، ان میں دوسرے امام کی تقلید کرنے میں کوئی مانع نہیں ہے۔

چوتھا قول: یہ ہے کہ واقعات کے پیش آنے سے پہلے کسی متعین مذہب کی پیروی ضروری نہیں ہے، اور اگر کوئی واقعہ پیش آیا اور اس میں کسی امام کی اتباع کی تو اس کے لیے ضروری ہوگا کہ اس کے حق میں پیش آنے والے دیگر واقعات میں بھی اسی امام کی اتباع کرے، اسی رائے کو امام الحرمین نے اختیار کیا ہے۔

پانچواں قول: یہ ہے کہ اگر اس شخص کو غالب گمان ہو کہ بعض مسائل میں اس کے امام کے قول سے دوسرے امام کا قول زیادہ قوی ہے تو اس کے لیے ان مسائل میں دوسرے امام کی تقلید کرنا جائز ہے، اس کے قائل امام قدوری حنفی ہیں۔

چھٹا قول: اسے ابن عبدالسلام نے ”القواعد“ میں اختیار کیا ہے، اس میں تفصیل یہ ہے کہ جس مذہب سے منتقل ہونا چاہتا ہے اس سے منتقل ہونے کی وجہ سے پہلے مذہب کا حکم ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ اگر پہلی صورت ہے تو اس کے لیے ایسے حکم کی طرف منتقل ہونا جائز نہیں جس سے حکم اول کا نقض لازم آئے، کیوں کہ ایسا کرنا باطل ہے، اگر دونوں مذہب کے مآخذ قریب قریب ہوں تو تقلید اور انتقال دونوں جائز ہے، کیوں کہ مذاہب اربعہ کے ظہور سے قبل صحابہ کے دور میں لوگ ایسا ہی کرتے تھے، اور یہ ثابت نہیں کہ اس پر کسی ایسے شخص نے نکیر کی ہے جس کا انکار شرعاً معتبر ہے۔

ساتواں قول: جسے ابن دقیق العید نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ چند شرائط کے ساتھ اس کی اجازت ہے۔ پہلی شرط: یہ ہے کہ دوسرے قول پر عمل کرنے کے نتیجے میں کوئی ایسی صورت لازم نہ آئے کہ جس کے باطل ہونے پر دونوں مجتہد کا اجماع ہو۔ دوسری شرط: یہ ہے کہ جس مسئلہ میں اپنے امام کی تقلید کی ہے اس کی نوعیت ایسی نہ ہو کہ دوسرے قول پر عمل کرنے سے اس کا نقض لازم آئے۔ تیسری شرط: یہ ہے کہ دوسرے کی تقلید پر اسے شرح صدر ہو (البحر المحیط ۶/۳۲۱)۔

کسی متعین مذہب کے التزام اور کسی متعین امام کے مذہب سے دوسرے امام کے مذہب کی طرف عدول کرنے کے مسئلہ میں علماء کے یہ نظریات ہیں۔ اس مسئلہ میں علماء کے جو اقوال ذکر کئے گئے ہیں ان سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ درحقیقت کسی متعین امام کی تقلید کا التزام ضروری نہیں ہے، لیکن علماء نے عدول مذہب سے ”سد ذریعہ“ کے طور پر روکا ہے، کیوں کہ آزاد طبیعت کے لوگ ہر لمحہ ایسی چیزوں کی تلاش میں رہتے ہیں جن سے حرام کو حلال کر سکیں اور اپنے فاسد اغراض کی تکمیل کی خاطر وہ شاذ اقوال اور مذاہب کی رخصتوں کو اختیار کرتے ہیں، علماء کے اقوال سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مسئلہ تعلق کا تعلق مسئلہ تقلید سے ہے، لہذا ہم اولاً تعلق کے بارے میں علماء کی تصریحات پیش کریں گے، پھر ہم مذاہب کا خلاصہ ذکر کریں گے، پھر فقہاء کے اقوال میں سے قول راجح کو بیان کریں گے۔

علامہ محمد امین جو ابن عابدین کے نام سے مشہور ہیں، اپنی کتاب ”العقود الدرر فی تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ“ میں لکھتے ہیں:

”اگر ہم فرض کریں کہ کسی حنفی حاکم نے دراہم کے متعین اشخاص پر وقف کی صحت کا فیصلہ کیا تو کیا اس کا حکم نافذ ہوگا؟ تو ہم کہیں گے کہ اس فیصلہ کا نافذ ہونا تعلق شدہ حکم کی صحت کے قول پر موقوف ہے، اور تعلق کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے علاوہ کوئی حنفی فقیہ وقف علی النفس کا قائل نہیں اور امام ابو یوسف بھی دراہم کے وقف کے قائل نہیں ہیں، صرف امام زفر سے صحیح قرار دیتے ہیں، لیکن امام زفر وقف علی النفس کے قائل نہیں ہیں، تو وقف دراہم علی النفس کے جواز کا حکم دو اقوال سے تعلق شدہ حکم ہوا، اور ہمارے شیخ المشائخ علامہ زین الدین قاسم نے ”تصحیح القدوری“ کے دیباچہ میں اس کے عدم نفاذ کی تصریح کی ہے، اور کتاب ”توفیق الحکام فی غوامض الأحکام“ کے حوالہ سے اس میں نقل کیا ہے کہ مسلمانوں کے اجماع سے تعلق شدہ حکم باطل ہے، اور طرطوسی نے اپنی کتاب ”نفع الوسائل“ میں اسے نافذ قرار دیا ہے، اور اس سلسلہ میں ”تقدیہ الفتی“ کی تصریح پر اعتماد کیا ہے، جو چاہے اس کی طرف رجوع کر سکتا ہے، میں کہتا ہوں



کہ میں نے اپنے شیخ المشائخ ملا علی ترکمانی کی ”مجموعہ کبیرہ“ میں شیخ ابراہیم سوالاتی کی تحریر سے نقل کرتے ہوئے ”فتاویٰ شلبی“ سے اس مسئلہ کو نقل کرنے کے بعد درج ذیل تحریر دیکھی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ الاسلام ابو السعد نے اپنے فتاویٰ میں جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اور یہ کہ حکم نافذ ہوگا اور اسی پر عمل ہے، میں نے شیخ ابراہیم سوالاتی سے منقول ان کی تحریر نہیں دیکھی، نیز میں کہتا ہوں کہ اس کی یہ توجیہ بھی کی جاسکتی ہے کہ وہ تلفیق شدہ حکم نہیں ہے جس کے بارے میں علامہ قاسم سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ بالاجماع باطل ہے، کیونکہ علامہ قاسم نے جسے یقینی طور پر باطل کہا ہے اس سے مراد وہ حکم ہے جو مختلف مذاہب سے تلفیق کیا گیا ہو، مثلاً: امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق بغیر ولی کے نکاح کی صحت اور امام مالک کے مسلک کے مطابق بغیر گواہ کے نکاح کی صحت کا حکم لگایا جائے تو بالاتفاق باطل ہے، بخلاف اس صورت کے کہ کوئی ایک ہی مسلک کے اصحاب کے اقوال سے تلفیق شدہ ہو، تو یہ صورت جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں اپنے مذہب سے نکلنا لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ امام ابو یوسف اور امام محمد وغیرہ کے اقوال کی بنیاد امام ابوحنیفہ کے اصول پر ہے، یا وہ امام ابوحنیفہ سے مروی اقوال ہیں، لیکن ان کا انتساب امام ابوحنیفہ کے بجائے امام ابو یوسف و محمد وغیرہ کی طرف اس لئے کیا جاتا ہے کہ یہ حضرات امام ابوحنیفہ کے قواعد کی روشنی میں اسے مستنبط کرتے ہیں، یا ان کے مختلف اقوال میں سے کسی ایک قول کو اختیار کرتے ہیں (العقود الدرر فی تنقیح الفتاویٰ الحامدیة، لابن عابدین شامی ۱۰۹/۱)۔

علامہ ابن حجر بیہقی اپنی کتاب ”الفتاویٰ الکبریٰ“ میں لکھتے ہیں:

”پھر ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ کسی واقعہ میں امام کی تقلید پر قائم رہتے ہوئے اسی واقعہ میں دوسرے مذہب پر عمل نہ کرے اور وہ اس مسئلہ میں جس پر عمل کر رہا ہے اس کے خلاف قول کو صحیح جانتا ہے۔ اور وہ ایسا حکم ہو جس میں قضاء قاضی ٹوٹ جاتا ہے، یا ابن عبد السلام کا قول ہے، اور ابن دینق العید نے اس میں ان کی موافقت کی ہے، انہوں نے ظاہر نص کے جو خلاف ہو اسے بھی ان مسائل کے ساتھ لاحق کیا ہے جس میں قضاء قاضی ٹوٹ جاتا ہے، اس طور پر کہ تاویل ناپسندیدہ ہو اور انہوں نے مزید دوشروطوں کا اضافہ کیا ہے، جیسا کہ ”خادم“ میں ہے، پہلی شرط یہ ہے کہ ایسی صورت جمع نہ ہو جس کے باطل ہونے پر اجماع واقع ہو، مثلاً: کسی شخص نے پچھنا لگایا اور مس ذکر کیا پھر نماز پڑھی۔ دوسری شرط یہ ہے کہ دوسرے امام کی تقلید کے سلسلے میں اسے شرح صدر ہو اور اس پر عمل کرنے کی وجہ سے دین کے ساتھ کھلوڑا کا اعتقاد نہ ہو، کیونکہ حدیث میں ہے: گناہ وہ ہے جو تیرے دل میں کھٹکے۔“

علامہ بیہقی کہتے ہیں:

”بلکہ میں کہوں گا کہ شرح صدر تمام تکلیفات شرعیہ کے لئے شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان کسی ایسے عمل کی طرف اقدام نہ کرے جسے وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے مخالف سمجھتا ہے، قرآنی نے پہلی شرط کو لازم قرار دیا ہے اور اس کی یہ مثال دی ہے کہ کسی شخص نے بلا شہوت کسی عورت کو چھونے سے وضو نہ ٹوٹنے کے مسئلہ میں امام مالک کی تقلید کی ہے تو ضروری ہے کہ وہ اس طہارت میں جس میں بلا شہوت عورت کے چھونے سے وضو کے نہ ٹوٹنے میں امام مالک کی تقلید کی ہو اس میں وہ پورے سر کا مسح بھی کرے، ورنہ دونوں اماموں (امام شافعی و امام مالک) کے نزدیک اس کی نماز باطل ہوگی، اور اس کو ان سے اسنوی نے نقل کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے اور اس کے فروع میں سے ایک صورت یہ ذکر کی ہے کہ اگر کوئی شخص ولی اور گواہ کے بغیر شادی کرے تو رافعی کے بقول اس پر حد قائم کی جائے گی، کیونکہ اس نکاح کے باطل ہونے پر امام ابوحنیفہ اور امام مالک دونوں کا اتفاق ہے“ (الفتاویٰ الکبریٰ للفقہ ابن حجر ہیثمی ۲۰۶/۳)۔

شیخ مرعی ابن یوسف کرمی حنبلی فرماتے ہیں:

”واضح رہے کہ بہت سے علماء ایسی تقلید کو ناجائز قرار دیتے ہیں جس کے نتیجے میں متعدد مذاہب کی تلفیق لازم آئے، کیونکہ اس صورت کو دونوں مذاہب، یا تمام مذاہب باطل قرار دیتے ہیں، مثلاً: ایک شخص نے وضو کیا اور امام شافعی کی تقلید کرتے ہوئے سر کے ایک بال پر مسح کیا، پھر امام ابوحنیفہ کی تقلید کرتے ہوئے مس ذکر کیا اس صورت میں تقلید صحیح نہیں ہے، اسی طرح اگر ایک شخص نے وضو میں ایک بال پر مسح کیا اور ائمہ ثلاثہ کی تقلید کرتے ہوئے قرأت خلف الامام کو چھوڑ دیا، یا ائمہ ثلاثہ کی مخالفت کرتے ہوئے پچھنا لگایا اور ان کی تقلید کرتے ہوئے قرأت خلف الامام نہیں کیا، یا اگرچہ عقلی اعتبار سے ظاہر ہے اور اس کی علت بھی واضح ہے، لیکن اس میں مسلمانوں پر حرج اور مشقت ہے، خاص کر ان عوام پر جن کے بارے میں علماء نے تصریح کی ہے کہ ان کے لئے کوئی معین مذہب نہیں ہے، اور بہت سے علماء نے کہا ہے کہ عوام کے لئے ضروری نہیں کہ وہ کسی متعین مذہب کو اختیار کریں، جیسا کہ اسلام کے ابتدائی دور میں یہ لازم نہیں تھا، لیکن میرے نزدیک پسندیدہ قول یہ ہے کہ تقلید میں تلفیق جائز ہے، بشرطیکہ وہ متبع رخص کے ارادہ سے نہ ہو، کیونکہ جو شخص رخصتوں کو تلاش کرتا پھرے اسے فاسق قرار دیا جائے گا، لیکن اگر اتفاقی طور پر ایسی صورت پیش آجائے تو وہ ممنوع نہیں ہے، خاص طور پر ان عوام سے جن کے لئے اس سے احتراز مشکل ہے، تو اگر کسی شخص



نے وضو کیا اور امام شافعیؒ کی تقلید کرتے ہوئے سر کے کسی حصے کا مسح کیا تو اس کا وضو بغیر کسی شک کے صحیح ہے، پھر اگر اس نے مس ذکر کیا اور امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کی تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس مقلد کا وضو بالاتفاق صحیح ہے، کیونکہ مس ذکر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے، لہذا جب اس نے امام ابوحنیفہؒ کی تقلید اس وضو کے نہ ٹوٹنے میں کی جو امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہے تو امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرنے کی وجہ سے اس کا وضو اپنے حال پر باقی رہا اور یہ تقلید کا فائدہ ہے۔ اور اس وقت یہ نہیں کہا جائے گا کہ امام شافعیؒ مس ذکر کی وجہ سے اس وضو کو باطل کہتے ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ چوتھائی سر کا مسح نہ کرنے کی وجہ سے اسے باطل کہتے ہیں، کیونکہ یہ دونوں الگ الگ مسئلے ہیں، کیونکہ امام شافعیؒ کی تقلید کی رو سے اس وضو کی تکمیل صحیح ہوتی ہے اور مس ذکر کے بعد (جو وضو مکمل ہونے کے بعد پیش آیا) حنفیہ کی تقلید کی رو سے صحیح رہے گا تو امام ابوحنیفہؒ کی تقلید صحت وضو کے برقرار رہنے میں ہے نہ کہ ابتدائے صحت میں“ (عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، للسعيد الباني رصص ۱۰۰)۔

علامہ سفارینی حنبلی نے اپنے استاذ شیخ علامہ حنبلی کی رائے پر سخت تنقید کی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

”اس مسئلہ میں میری رائے یہ ہے اور میں مشائخ کے مقرر کردہ اصول پر اعتماد کرتے ہوئے کہتا ہوں اور عقل و نقل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ شیخ کی بات سرے سے باطل ہے، کیونکہ اس میں بہت سے مفاسد اور خطرات ہیں اور اگر اس دروازہ کو کھول دیا جائے تو اس سے شریعت کا فساد اور اکثر محرمات کا حلال کرنا لازم آئے گا، اور اس دروازے سے زیادہ خطرناک اور کون سا دروازہ ہوگا جو زنا اور شرب خمر وغیرہ کو جائز کر دے، اگر کوئی شخص یہ پوچھے کہ اس میں زنا کے مباح ہونے کی کیا صورت ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ ممکن ہے کہ ایک مرد کسی ایسی عورت کو مہر کے طور پر کوئی رقم دے جس کا نہ کوئی شوہر ہے نہ وہ عدت میں ہے، یا کسی عاقلہ بالغہ لڑکی کو مہر دے اور اسے اپنی نفسانی خواہش کی تکمیل کے لئے آمادہ کرے اور عورت اس کی بات قبول کرے تو شیخ کے مذکورہ قول کی بنیاد پر اس کا یہ فعل زنا، صحیح قرار پائے گا، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ عاقلہ بالغہ کے نکاح کی صحت کے لئے ولی کی شرط نہیں لگاتے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کی رو سے اس لڑکی کی ولایت صحیح ہوتی، تو اس مسئلے میں وہ امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرے، اور امام مالکؒ نکاح کی صحت کے لئے گواہوں کی شرط نہیں لگاتے، جیسا کہ ان سے منقول ہے تو اس مسئلے میں امام مالکؒ کی تقلید کرے تو استاذ مرحوم کے مقرر کردہ اصول کی روشنی میں اس مرد کے لئے یہ ممکن ہوا کہ وہ ایک عورت سے زنا کرے اور مجرم نہ ہو، کوئی صاحب عقل انسان اس کا قائل نہیں ہو سکتا، اگر آپ یہ کہیں کہ شیخ کے قول سے یہ لازم نہیں آتا تو میں کہوں گا کہ بغیر کسی نزاع کے بعینہ یہی صورت لازم آتی ہے، جو شخص اس میں جھگڑا کرے وہ لغو کام کرتا ہے، میرے بعض شیوخ کو تملیق کے باطل ہونے میں توقف تھا (اللہ ان کو عزت بخشے) تو میں نے ان سے اس سلسلے میں بحث کی اور پھر جب میں نے ان کے سامنے یہ صورت پیش کی تو انہوں نے اپنے موقف سے رجوع کر لیا اور تملیق کے باطل ہونے کے قائل ہو گئے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو ممنوع تک پہنچادے وہ بھی ممنوع ہے، اور ہر وہ قول جس سے حرام کو حلال کرنا لازم آئے وہ قابل رد ہے، اور شیخ (قدس سرہ) اگرچہ بڑی شان والے کامل عقل والے اور ذکاوت و ذہانت میں اپنی مثال آپ تھے، لیکن کبھی تیز رفتار گھوڑا بھی ٹھوکر کھا کر گر جاتا ہے، اور اس امت کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ حق کے معاملے میں چھوٹا بڑے کی رعایت نہیں کرتا ہے“ (عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق ۱۰۱، ۱۰۲)۔

امام جواری الدین اسنوی شافعی اپنی کتاب ”نہایۃ السؤل فی شرح منہاج الوصول الی علم الاصول“ میں لکھتے ہیں:

”جب کوئی شخص کسی مسئلہ میں کسی مجتہد کی تقلید کرے تو اس کے لئے بالاتفاق اس مسئلہ میں دوسرے کی تقلید کرنا جائز نہیں ہے، اور مختار قول کے مطابق کسی دوسرے مسئلہ میں ایسا کرنا جائز ہے، اگر کسی شخص نے کسی متعین مذہب کو اختیار کر لیا، مثلاً: مذہب شافعی، یا مذہب حنفی کو تو اب اس کے علاوہ کسی اور مذہب کی طرف رجوع کرنے کے سلسلے میں تین اقوال ہیں:

ان میں سے تیسرا قول: یہ ہے کہ جن مسائل میں اپنے امام کے مسلک پر عمل نہ کیا ہو ان میں رجوع کرنا جائز ہے، ان کے علاوہ دوسرے مسائل میں جائز نہیں ہے۔ (اس کے دو فائدے ہیں) ان میں سے ایک وہ ہے جسے امام قرافی نے ”شرح محصول“ میں ذکر کیا ہے کہ دوسرے مذہب کی تقلید کو جہاں ہم نے جائز کہا ہے اس کی شرط یہ ہے کہ یہ تقلید کسی ایسے امر میں نہ ڈال دے جس کے باطل ہونے پر وہ امام بھی متفق ہوں جن کے مسلک پر پہلے عمل پیرا تھا، اور وہ امام بھی جن کے مذہب کی طرف منتقل ہوا ہے، مثلاً: جس شخص نے بلا شہوت مس مراۃ سے وضو نہ ٹوٹنے کے مسئلے میں امام مالکؒ کی تقلید کرتے ہوئے نماز پڑھ لی تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ وضو میں اعضاء کو رگڑے اور پورے سر کا مسح کرے، ورنہ اس کی نماز دونوں امام کے نزدیک باطل ہوگی“ (نہایۃ السؤل فی شرح منہاج الوصول علی ہامش التقرير والتحییر)۔

محقق علامہ ابن امیر الحاج اپنی کتاب ”التقریر والتحییر شرح التخریر لابن الہمام“ میں لکھتے ہیں:

”مقلد نے جس مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کی اور اس پر عمل کیا اس سے وہ بالاتفاق رجوع نہیں کر سکتا ہے، آمدی اور ابن حاجب نے اس کا ذکر کیا ہے، لیکن زرکشی نے کہا ہے کہ وہ بات صحیح نہیں ہے جو ان دونوں نے کہی ہے، بلکہ دوسرے علماء کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی امام کے قول پر عمل کر لینے کے بعد اس مسئلہ میں دوسرے مذہب کی تقلید کی صحت و عدم صحت کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، اگر عمل کرنے کے بعد دوسرے امام کے قول کو زیادہ صحیح سمجھتا ہے تو اسے اس کی پیروی سے کیسے روکا جاسکتا ہے؟ مذہب کو اختیار کر لینے کے بعد اس کی اتباع کا پابند ہے، جب تک کہ دوسرا مذہب اسے زیادہ راجح نظر نہ آئے، اور ایک عام انسان اس مقام تک نہیں پہنچ سکتا، بخلاف مجتہد کے کہ وہ ایک امارت سے دوسری امارت کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ بعضوں نے تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا کہ اپنے امام کے مذہب پر عمل کر لینے کے بعد دوسرے مذہب کی طرف رجوع میں اگر وجوب سے اباحت کی طرف رجوع ہوتا کہ اس عمل کا ترک اس کے لئے جائز ہو سکے، مثلاً: کوئی حنفی وتر میں امام شافعی کی تقلید کرے کہ ان کے نزدیک وتر واجب نہیں ہے، یا حرمت سے اباحت کی طرف رجوع ہو، مثلاً: کوئی شافعی بغیر ولی کے نکاح کے جائز ہونے کے مسئلہ میں مذہب حنفی کی تقلید کرے اور فعل اور ترک فعل اباحت کے منافی نہیں ہے (کیونکہ اباحت میں فعل اور ترک فعل دونوں پہلو برابر ہوتا ہے) اور وجوب، یا تحریم کا اعتقاد عمل کے دائرے سے خارج ہے اور اس سے قبل حاصل ہے، لہذا اس میں اس قول کے کوئی معنی نہیں ہیں کہ اس مسئلہ میں پہلے ایک مسلک پر عمل کر لینا دوسرے کی تقلید سے مانع ہے۔“

وہ مزید لکھتے ہیں: ”پہلے جس مسئلہ میں جس امام کی تقلید کر چکا ہے آیا وہ اس کے علاوہ دوسرے امام کی تقلید کر سکتا ہے؟ مثلاً ایک مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کے قول پر اور دوسرے مسئلہ میں دوسرے مجتہد کے قول پر؟ تو اس سلسلے میں قول مختار یہ ہے: جیسا کہ آمدی اور ابن حاجب نے ذکر کیا ہے کہ کر سکتا ہے، پورے نتیجے اور تلاش کے بعد یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ دور صحابہ سے لے کر آج تک ہر زمانے میں فتویٰ طلب کرنے والے لوگ کبھی ایک مفتی سے فتویٰ پوچھتے تھے، کبھی دوسرے مفتی سے، اور فتویٰ پوچھنے میں کبھی ایک مفتی کا التزام نہیں کرتے تھے، تو اگر کسی نے ایک معین مذہب کو اختیار کر لیا، مثلاً: مذہب حنفی، یا شافعی تو کیا اس پر ہمیشہ اس طرح قائم رہنا ضروری ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں اس سے عدول نہ کر سکے؟ تو اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ مذہب سابق پر ہمیشہ قائم رہنا ضروری ہے، کیونکہ وہ اسے اختیار کر لینے کے بعد اس کا پابند ہو جائے گا، جیسا کہ کسی معین مسئلہ میں اپنے مذہب پر عمل کرے تو اس پر اس کی پابندی لازم ہو جاتی ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ہمیشہ کے لئے لازم نہیں ہوتا، اور یہی زیادہ صحیح ہے، جیسا کہ رافعی وغیرہ نے کہا ہے“ (اتقیر و التعمیر ۳۵۰/۳)۔

علامہ زین العابدین ابراہیم (التوفی ۷۷ھ) جو ابن نجیم مصری حنفی کے نام سے مشہور ہیں، اپنے رسالہ ”بیع وقف کی صورت“ میں لکھتے ہیں:

”جہاں تک وقف کو غبن فاحش کے ساتھ بیچنے کا مسئلہ ہے، تو قاضی خاں اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: اگر کسی نے وقف کی زمین کو ایسی قیمت پر بیچا جس میں غبن فاحش ہے، تو امام ابو یوسف اور ہلال کی رائے یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ وقف کا متولی وکیل کی طرح ہے، لہذا اسے غبن فاحش کے ساتھ بیچنے کا اختیار نہیں ہے، اگرچہ امام ابوحنیفہ وقف کو استبدال کی شرط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں، لیکن وقف کے متولی کو غبن فاحش کے ساتھ بیچنے کی اجازت نہیں دیتے، جس طرح وکیل بالبیع کو غبن فاحش کے ساتھ بیچنے کا حق نہیں ہے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ استبدال کی صحت کو امام ابو یوسف کے قول سے لیا جائے اور غبن فاحش سے بیچنے کی صحت کو امام ابوحنیفہ کے قول سے، اور یہ اس بنا پر کہ ایک ہی مذہب کے دو قول سے تعلق شدہ حکم جائز ہے، فتاویٰ ”بزاز یہ کتاب الصلوٰۃ“ کے ”باب زلۃ القاری“ میں ہے:

”علمائے خوارزم میں سے کچھ حضرات نے امام شافعی کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے قرأت میں غلطی ہونے سے نماز فاسد نہ ہونے کے قول کو اختیار کیا ہے، باقویہ جن کا مسلک سورہ فاتحہ کے بغیر بھی نماز کے صحیح ہو جانے کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے احناف کے مسلک کو مطلق طور پر اختیار کیا کہ وہ نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت کو فرض قرار نہیں دیتے، اور قید کو چھوڑ دیا کہ قرأت میں ایسی غلطی ہو کہ معنی میں تغیر فاحش ہو جائے تو ان کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اس قید کو چھوڑ دیا، کیونکہ محمد کے کلام سے یہ اصول ثابت ہے کہ مجتہد دلیل کی پیروی کرے گا نہ کہ قائل کی، یہاں تک کہ قاضی کا غائب کے خلاف عورتوں کے کلام سے نکاح کی صحت کا فیصلہ کرنا صحیح ہوگا۔ اور ابن ہمام کی ”اتقیر“ میں جو یہ آیا ہے کہ تعلق ممنوع ہے، تو انہوں نے اس قول کا انتساب بعض متأخرین قضاة کی طرف کیا ہے، یہ مذہب خود ان کا نہیں ہے“ (رسائل ابن نجیم ۲۳۹/۲۴۳)۔

تعلق کا مسئلہ تقلید کے زمانہ میں پیدا ہوا جب مشہور مذاہب کے فقہاء نے دیکھا کہ اسلامی معاشرہ میں ورع و تقویٰ کی کمی ہے، اور لوگوں میں خواہشات نفسانی کی پیروی کا سخت میلان پایا جاتا ہے، تو ان میں سے بہت سے حضرات نے ”سد ذریعہ“ کے طور پر اور تشبیہ، فسق و فجور اور شرعی احکام سے آزادی حاصل



کرنے کے رجحان کو ختم کرنے کے لئے تقلید کو واجب قرار دیا۔

فقہاء کی جو تصریحات ہم نے ذکر کی ہے ان سے واضح ہے کہ تملیق کے مسئلہ میں علمائے اصول اور حضرات فقہاء کے تین مذاہب ہیں:

اول:..... تملیق مطلقاً جائز ہے۔

دوم:..... تملیق مطلقاً ناجائز ہے۔

سوم:..... چند شرائط کے ساتھ تملیق جائز ہے۔

اس میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے کہ پہلا قول، یعنی تملیق کا مطلقاً جائز ہونا بہت خطرناک ہے، خاص کر ہمارے اس دور میں جس میں خواہش کا غالبہ ہے، اور ورع و تقویٰ کی کمی ہے، اور اباحت پسندی اور لاقانونیت کا دور دورہ ہے، اگر ہم اس مذہب کو اختیار کریں تو شریعت کو معطل کرنا لازم آئے گا، اور دین مذاق بن کر رہ جائے گا، اور لوگ دین و شریعت کو کھلونا بنالیں گے، اس کے برعکس دوسرے مذہب کو اختیار کرنا، یعنی تملیق کو مطلقاً ناجائز قرار دینا باوجودیکہ یہ قرآن و سنت سے ثابت بھی نہیں ہے، اس دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہے، کیونکہ اگر ہم کسی ایک فقہی مذہب کے بالکل پابند ہو کر رہ جائیں تو اس سے ایک طرف حرج اور تنگی لازم آئے گی اور دوسری طرف نئے فقہی مسائل کا مناسب حل پیش کرنے میں ہم کامیاب نہیں ہو سکیں گے، فقہی آراء میں اختلاف کا پایا جانا دراصل اللہ تعالیٰ کی بڑی رحمت اور ہولت ہے اور ان میں سے ہر مذہب کی بنیاد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ پر ہے، لہذا اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ موجودہ زمانہ کے پیچیدہ مسائل کا حل تلاش کرنے میں خواہ ان کا تعلق اقتصادیات سے ہو، یا سیاسیات سے، یا ان کے علاوہ زندگی کے کسی اور میدان سے، ہم مختلف فقہاء اور مجتہدین کی آراء سے استفادہ کریں، خصوصاً جب کہ تنوع رخص کی نیت سے نہ ہو، بلکہ امت سے واقعہ حرج اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ہو۔

خلاصہ کلام یہ کہ وہ تملیق ممنوع ہے جس کا مقصد واجبات و فرائض سے رہائی حاصل کرنا، خواہشات نفس کی پیروی اور محرمات شرع کے ارتکاب کے لئے حیلہ جوئی ہو، لیکن صحیح مقاصد کے لئے درج ذیل شرائط کے ساتھ تملیق جائز ہے۔

اول:..... تقلید کے طور پر جو عمل ہو چکا ہے اس سے رجوع لازم نہ آئے، مثلاً: ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: ”انت طالق البتہ“ تجھے قطعی اور یقینی طلاق ہے اور اس کی نیت اس سے تین طلاق کی ہے، پھر اس نے اس مسئلہ میں اپنی رائے کو نافذ کیا اور یہ یقین کر لیا کہ وہ عورت اس پر حرام ہو چکی ہے، پھر اس کی رائے یہ ہوئی کہ اس طلاق کو رجعی قرار دے کر اس سے رجعت کر لے اور اسے اپنی زوجیت میں باقی رکھے۔

دوم:..... یہ کہ اس سے اس کے لازم اجماعی (یعنی پہلے تقلید کے طور پر عمل کرنے کی وجہ سے جو صورت لازم آتی ہے) سے رجوع لازم نہ آتا ہو، مثلاً: ایک شخص نے بغیر ولی کے نکاح کے صحیح ہونے میں امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کی، اور ایک بالغ لڑکی سے بلا ولی نکاح کر لیا تو اس میں شک نہیں کہ اگر نکاح کی صحت تسلیم کر لی جائے تو اس سے طلاق واقع کرنا بھی لازماً صحیح ہوگا، تو اگر یہ شخص اپنی منکوحہ کو جس سے بغیر ولی کے نکاح کیا ہے تین طلاق دے دے، پھر طلاق واقع نہ ہونے میں امام شافعیؒ کی تقلید کرنا چاہے (کہ امام شافعیؒ کے مسلک کی رو سے یہ نکاح ہی صحیح نہیں ہوا، کیونکہ بغیر ولی کے تھا) تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ سابق تقلید کے نتیجے میں لازم آنے والے لازم اجماعی حکم سے رجوع کرنا ہے۔

سوم:..... یہ کہ علماء کے نادر اور شاذ اقوال کو اختیار نہ کرے، کیونکہ علماء کے وہ نادر اور شاذ اقوال جنہیں امت نے مسترد کر دیا ہے اور قبول نہیں کیا ہے انہیں اختیار کرنا جائز نہیں ہے، امام اوزاعی فرماتے ہیں: جو شخص علماء کے نادر اقوال کو اختیار کرے گا وہ اسلام سے نکل جائے گا، سلیمان تیبی کہتے ہیں: اگر تو ہر عالم کی رخصت اختیار کرے تو تجھ میں تمام برائیاں جمع ہو جائیں گی اور علماء کے شاذ و نادر سے مراد وہ اقوال ہیں جنہیں زلات (لغزشیں) کہا جاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ اگر ہم تملیق اور تنوع رخص کو مطلقاً مباح قرار دیں تو یہ امت کے لئے فتنہ اور آزمائش ہوگی، اور شریعت کی ہتک حرمت ہوگی، کیونکہ یہ دونوں اباحت پسندی، آزادی، لہو و لعب اور خواہش کی پیروی کا سبب بنیں گے، ہاں اگر قابل اعتماد فقہائے کرام دور جدید کے پیچیدہ مسائل کو حل کرنے اور امت سے حرج اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ضروری شرائط کے ساتھ رخصت اور تملیق کو اختیار کرنے کی ضرورت محسوس کریں، تو میری رائے میں اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بالخصوص جب یہ کام علماء راہنہین کے اجتماعی اجتہاد کے نتیجے میں انجام پائے۔ واللہ اعلم۔





## باب دوم اوقاف و عبادات

### نماز جمعہ کے لئے مصر کی شرط اور موجودہ عرف و حالات

سوال:

نماز جمعہ کے سلسلے میں ایک الجھن کا ازالہ مطلوب ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ علماء حنفیہ نے نہایت مضبوط دلائل کی بنیاد پر جمعہ کی ادائیگی کے صحیح ہونے کے لئے مصر کی شرط لگائی ہے اور کہا ہے کہ قریہ میں جمعہ کی نماز صحیح نہیں ہے، لیکن مصر کی تعریف میں علمائے حنفیہ میں اتنے شدید اختلافات ہیں کہ کسی ”گاؤں“ کو مصر کی تعریف سے نکالنا یا کسی بڑے سے بڑے شہر کو مصر میں داخل کرنا قدرے مشکل ہو جاتا ہے، صاحب وقایہ مصر کی صرف ایک تعریف ذکر کرتے ہیں: ”مالایسع اکبر مساجدہ اہلہ مصر“۔ اس سے قبل شارح نے بھی ایک تعریف یہی ”عند البعض ہو موضع... الخ“ کہا ہے، ”ہو موضع“ پر مولانا عبدالحی صاحب نے حاشیہ لکھا ہے: ”وعلیہ فتویٰ اکثر الفقہاء“ مولانا عبدالشکور صاحب نے بھی مصر کی یہی تعریف کی ہے، اور ”خزانة المفتیین، بحر الرائق“ اور ”وقایہ“ کا حوالہ دیا ہے، ملاحظہ ہو (علم الفقہ دوم ص ۱۲۵، ۱۲۶)۔

مصر فقہاء کی اصطلاح میں اس مقام کو کہتے ہیں جہاں ایسے مسلمان جن پر نماز واجب ہے اس قدر ہوں کہ اگر سب مل کر وہاں کسی بڑی مسجد میں جمع ہونا چاہیں تو اس مسجد میں سب کی گنجائش نہ ہو، اس مسجد سے جامع مسجد مراد نہیں ہے، بلکہ بیچ وقتہ نماز کی مسجد مراد ہے، جس مقام میں یہ تعریف صادق ہو وہ معتبر ہے، اور جہاں صادق نہ ہو وہ قریہ ہے۔

نیز مولانا حاشیہ میں مصر کی ان مختلف تعریفات کو جنہیں حنفیہ نے بیان کیا ہے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں، مگر اکثر فقہاء کے نزدیک مختار اور تمام متاخرین کا مفتی بقول وہی ہے جو ہم نے لکھا (بحر الرائق، خزانة المفتیین، فتاویٰ زاہدیہ) صاحب ہدایہ نے بھی مصر کی ایک تعریف یہی کی ہے، شرح عنایہ میں بھی یہی تعریف نقل کی گئی ہے، ملاحظہ ہو: (فتح القدر جزو ثانی ص ۱۳)۔

اس لئے ہمارے یہاں جن بستیوں میں مصر کی یہ تعریف صادق آتی ہے اور وہاں جمعہ کی نماز بھی ہوتی ہے تو اگر لوگوں کو جمعہ کی نماز پڑھنے سے منع نہ کیا جائے تو کیا حرج ہے، جب کہ جمعہ سے روکنے میں صرف اختلاف کا اندیشہ ہی نہیں بلکہ یقین ہے، جیسا کہ ایک بستی میں پہلے سے جمعہ کی نماز ہوتی چلی آرہی تھی، اور اب منع کیا گیا تو کچھ لوگ ظہر کی نماز پڑھتے ہیں اور دوسرے لوگ جمعہ کی نماز ادا کرتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ میری بستی (جس میں مصر کی تعریف صادق آتی ہے) سے قریب ایک جگہ ”ساٹھی“ ہے جہاں بازار ہے، ایک دینی مدرسہ ہے، جہاں ہمیشہ علماء رہتے ہیں، تھانہ دوریلوے اسٹیشن بھی ہے، وہاں مصر کی وہ تعریف صادق آتی ہے جس کو حضرت امام ابن ہمام نے حضرت امام ابوحنیفہؒ سے (ص ۱۳۸) پران الفاظ میں نقل کیا ہے:

”امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ مصر وہ شہر ہے جس میں سڑکیں ہوں، بازار ہوں، سرائے ہوں، قاضی ہو، جو ظالم و مظلوم کے درمیان انصاف کرے اور ایسا عالم ہو جس کی طرف حادثات (وقوع پذیر مسائل) میں رجوع کیا جاسکتا ہو“۔

چار میل کے فاصلے پر ایک دوسرا بازار ہے، جہاں ضروریات زندگی کی ساری ہی چیزیں دستیاب ہوتی ہیں، بلکہ خصوصیت سے شمالی بہار کے غلہ کا سب سے بڑا بازار ہے اور آبادی بھی بہت ہے، ریلوے اسٹیشن اور تھانہ وغیرہ بھی ہیں، وہاں مصر کی دوسری تعریفیں بھی صادق آتی ہیں، امام ابن ہمام نے ”توابع مصر“ کی تعریف میں جو اقوال نقل کئے ہیں (یعنی تین فرسخ، ایک میل، دو میل، چھ میل) اور آخر میں لکھتے ہیں:

”اگر یہ بات ممکن ہو کہ جمعہ میں حاضر ہو اور اپنے اہل و عیال کے ساتھ بے تکلف شب گزاری بھی کر سکے، تو جمعہ واجب ہوگا ورنہ نہیں۔“ بدائع میں لکھا

ہے کہ یہی بہتر ہے۔

ان تفصیلات کے بعد میری بستی اگر مصر نہ بھی ہو تو ”توابع مصر“ میں سے ہے اور جمعہ کی نماز واجب ہے، بلکہ فناء مصر کی تعریف میں جو اختلافات ”محیط“ سے صاحب ”کفایہ“ نے نقل کیا ہے، امام ابو یوسفؒ کے ایک قول کے مطابق دو میل تک فناء مصر میں داخل ہے، اور چونکہ میری بستی ”سائھی“ (جو مصر ہے) کے فناء میں داخل ہے، جمعہ کی ادائیگی بھی صحیح ہوگی، اب اگر ہماری بستی میں جمعہ کے عدم وجوب، یا جمعہ کے وجوب اور ادائیگی کی عدم صحت کا فتویٰ دیا جائے تو کچھ لوگ جمعہ کی نماز پڑھیں گے اور دوسرے لوگ ظہر کی، اور دونوں جماعتیں تارک فرض قرار پائیں گی، اور زبان سے نہ سہی، لیکن دل سے دونوں فریق ایک دوسرے کو تارک فرض اور فاسق خیال کریں گے، تو کیا اس عظیم فتنے سے بچنے کے لئے اور حتی الامکان لوگوں کو معصیت سے بچانے کے لئے حنفیہ کے اس قول کے مطابق فتویٰ نہیں دیا جاسکتا، جس کے بارے میں مولانا عبدالحی صاحب لکھتے ہیں: ”علیہ فتویٰ اکثر الفقہاء“ اور مولانا عبدالشکور صاحب لکھتے ہیں کہ تمام متاخرین کا مفتی بہ قول یہی ہے۔

نیز اگر کسی شخص کو مصر کی تعریف میں اختلافات کی وجہ سے کسی بستی کے مصر ہونے اور نہ ہونے میں شبہ ہو جائے تو کیا یہ مناسب نہ ہوگا کہ وہ تو خود جمعہ کی نماز نہ پڑھے، لیکن جو لوگ پڑھتے ہیں ان کو منع بھی نہ کرے، یا وہ خود امام ابن ہمامؒ کے اس مشورہ پر عمل کرے جو انہوں نے ایسے شخص کے لئے (فتح القدیر ۲/۱۵۲) پر نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو:

”إذا اشتبه على الإنسان ذلك ينبغي أن يصلي اربعا بعد الجمعة ينور بها آخر فرض أدركت وقته ولم أرده بعده“۔  
جیسا کہ ایک مصر میں متعدد جمعہ کے بارے میں ان کا یہی مشورہ ہے۔

نیز ابن ہمامؒ کی اس رائے کے مطابق جو انہوں نے (فتح القدیر ۲/۱۳۲، سطر ۱۶ و ۱۷) میں تحریر کی ہے، امیر شریعت کی طرف رجوع نہیں کیا جاسکتا ہے؟  
ملاحظہ ہو: ”اگر امام کسی جگہ کو شہر قرار دے دے اور لوگوں کو اس میں جمعہ قائم کرنے کی اجازت دے دے تو جائز ہے، اور اگر اہل شہر کو جمعہ قائم کرنے سے منع کر دے تو لوگ جمعہ قائم نہ کریں۔“

عبدالجلیل عفی عنہ قاسمی

مدرس مدرسہ اسلامیہ بتیا۔

الجواب:

آپ کا مکتوب میں نے غور سے پڑھا، آپ نے ایک اہم مسئلہ چھیڑا ہے، اور اس کی اہمیت کے دورخ ہیں، ایک تو ائمہ اور مشائخ کے اختلافات نے اس مسئلہ کو معرکہ ال آراء مسئلہ بنا دیا ہے، اور دوسری طرف اس مسئلہ کی نزاکت اور اہمیت میں اضافہ یوں ہو گیا کہ یہ مسئلہ علماء کی مجلس مذاکرہ سے نکل کر عوامی بحث و مجادلہ کا موضوع بن گیا اور نتیجتاً خالص فقہی اور علمی مسئلہ امت کے مابین نزاع کی صورت اختیار کر گیا۔

آئیے پہلے ہم لوگ اس مسئلہ کا فقہی حیثیت سے جائزہ لیں، ایک طبقہ کا خیال ایسا ہے کہ وجوب جمعہ ہجرت سے پہلے ہو چکا تھا، چنانچہ علامہ شوکانی نے ”نیل الاوطار“ میں لکھا ہے کہ:

”وذلك أن الجمعة فرضت على النبي ﷺ وهو بمكة قبل الهجرة، كما أخرج الطبراني عن ابن عباس فلم يتمكن من إقامتها هُنالك من أهل الكفار فلما هاجر من هاجر من أصحابه إلى المدينة كتب إليهم يأمرهم أن يجمعوا فجمعوا“  
”اور وہ اس لئے کہ جمعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہجرت سے پہلے ہی مکہ میں فرض عین ہو چکا تھا جیسا کہ طبرانی نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے، لیکن چونکہ وہاں جمعہ کا قیام اہل کفر کی وجہ سے ممکن نہ ہو سکا ہے، چنانچہ جن صحابہؓ نے مدینہ منورہ ہجرت فرمائی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خط لکھ کر ان کو حکم دیا کہ جمعہ قائم کریں۔“

اسی لئے سیدنا سعد بن زارہؓ ہجرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہی جمعہ مدینہ منورہ میں شروع کر چکے تھے اور مکہ مکرمہ میں استطاعت کے فقدان کی وجہ سے جمعہ نہیں قائم کیا جاسکا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے تشریف لائے تو اولاً چند یوم (۱۴ یوم حسب روایت بخاری) قبائیل گزارے (۰)۔

(صحیح بخاری ۲/۲۳۲، عن انس بن مالک باہن مقدم المدینۃ، مطبوعہ مصر۔)



حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ ان ایام میں نہیں پڑھا، حالانکہ یہاں استطاعت حاصل تھی، البتہ جب مدینہ منورہ کی حدود میں داخل ہو گئے تو پہلا جمعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا فرمایا، پس خلاصہ یہ ہے کہ وجوب جمعہ ہجرت سے پہلے ہو چکا تھا، اور اس کے مسائل مہذب ہو چکے تھے، اور اس کے بعد آیت: "اذا نودی للصلاة من يوم الجمعة" نازل ہوئی، لہذا اس آیت کے مخاطب خاص ہیں عام نہیں، صحابہ کرام کے سامنے عمل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی روشنی میں متعین تھا، یہی وجہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام کے دور میں دیہاتوں میں نماز جمعہ پڑھے جانے کا ثبوت نہیں ملتا۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ جمعہ کی آیت عموم کو مفید ہے، اس لئے وجوب جمعہ کا حکم عام ہے، اور اس بارے میں "جوئی" (۱) میں قیام جمعہ کی روایت پیش کی جاتی ہے، جس کے متعلق وہ قریہ تھا یا شہر کی بحث چھڑتی ہے۔

غرض یہ کہ امام ابوحنیفہؒ حدیث سیدنا علی ابن ابی طالب "لا جمعة ولا تشریق" کو جو اگر موقوف ہے، لیکن "مالا یدرک بالقیاس" ۵، میں وارد ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے، تو دلیل بناتے ہیں، اور صحت اداء جمعہ کے لئے مصر کی شرط لگاتے ہیں، دوسرے ائمہ مجتہدین اگرچہ مصر کی قید نہیں لگاتے، لیکن انہوں نے بھی آیت کو اپنے عموم میں باقی نہیں رکھا، اور جمعہ کو بعینہ مثل ظہر کے تسلیم نہیں کیا ہے، بلکہ جمعہ کی صحت اور اس کے وجوب کے لئے کچھ نہ کچھ تخصیص ضرور کرتے ہیں، لیکن فرق یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں شہر کی قید کی وجہ سے تخصیص بڑھ گئی ہے، دوسرے ائمہ کے یہاں قریہ (دیہات) میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے، لیکن صحرا و ویرانہ (سمندر میں) جمعہ بالاتفاق درست نہیں (فتح القدیر ۱۵/۴۱)۔

بہر حال جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے ان کے یہاں بالاتفاق جمعہ صحیح ہونے کے لئے شہر شرط ہے، اب امام ابوحنیفہؒ سے مصر کی جو تعریف نقل کی جاتی ہے وہ یہ ہے: "شہر وہ جگہ ہے جہاں سڑکیں ہوں اور بازار ہوں، محلے ہوں، والی ہو جو ظالم و مظلوم کے درمیان انصاف کرے، اور جس کی طرف حوادث (پیش آمدہ مسائل) میں رجوع کیا جاسکے، مگر یہ کہ صاحب "ہدایہ" نے اس کو اس کی بنا پر چھوڑ دیا کہ امیر و قاضی کی شان یہ ہے کہ وہ احکام کے نافذ کرنے اور حدود کو قائم کرنے پر قادر بھی ہو اور یہ ایسے ہی شہر میں ہوتا ہے جہاں محلے، بازار اور گلیاں ہوں، جیسا کہ مصنف نے کہا ہے، اور مفتی کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ قاضی کا ذکر ہی کافی ہے کیونکہ صدر اول میں قضاء کا کام اہل اجتہاد ہی کا منصب تھا، یہاں تک کہ اگر والی اور قاضی مفتی نہ ہو تو اب مفتی کی شرط بھی ہوگی، ایسا ہی "خلاصہ" میں ہے، یعنی ہر وہ آبادی جس میں گلیاں ہوں، بازار ہوں اور اس میں محلے ہوں اور والی ہو جو ظالم و مظلوم کے درمیان انصاف کرے، اور عالم ہو جس کی طرف پیش آمدہ مسائل میں رجوع کیا جاتا ہو۔

صاحب "ہدایہ" مصر کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "کل موضع له أمير وقاضی ينفذ الأحكام و يقيم الحدود" (الہدایہ ارباب صلاة الجمعة، ہر جگہ جہاں امیر و قاضی ہوں، جو احکام نافذ کرتے ہوں اور حدود قائم کرتے ہوں، "مصر" ہے۔) ظاہر ہے کہ صاحب "ہدایہ" کی تعریف کی رو سے صرف امیر و قاضی جس کے ذریعہ تنفیذ احکام اور اقامت حدود ہو کافی ہے، قطع نظر اس کے کہ اس میں گلیاں، بازار اور عالم جو مرجع فتاویٰ ہو، چاہے نہ ہو، اس لئے صاحب "ہدایہ" کی تعبیر عام ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی طرف جس تعریف کی نسبت کی گئی ہے، اس کے الفاظ جو ابن نجیم مصریؒ نے لکھے ہیں اس میں "ينصف الظلوم" کے بجائے "يقدر علی انصاف المظلوم" ہیں، یعنی انصاف بالفعل ضروری نہیں، بلکہ انصاف پر قدرت کافی ہے (البحر الرائق ۲/۱۵۲)۔

۱ یعنی عام مسلمان جو شہروں اور دیہاتوں میں رہتے تھے مخاطب نہیں تھے، بلکہ اہل مدینہ منورہ جو شہر کے باشندہ تھے وہی اس حکم کے مخاطب تھے۔

۲ مدینہ سے قریب ایک مقام کا نام ہے۔

۳ جمعہ وعید شہر کے علاوہ کہیں اور نہیں ہو سکتا۔

۴ موقوف اس حدیث کو کہتے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک نہ پہنچے، بلکہ اس کی صحت سند کسی صحابی ہی تک پہنچتی ہو۔

۵ ایسے مسائل کو کہتے ہیں جس میں عقل و قیاس کو کوئی دخل نہ ہو، صحابہ کا ایسے مسائل میں کوئی رائے دینا اس بات کی علامت ہے کہ وہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے منقول ہوگا، اس لئے کہ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ حضرات صحابہ دین کے ان مسائل میں جو عقل و قیاس سے نہ سمجھے جاسکتے ہوں۔ بطور خود کوئی رائے دے دیں۔

۶ اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہو۔



صاحب ”بدائع“ نے امام صاحب کی طرف منسوب تعریف کو اصح (زیادہ صحیح) قرار دیا ہے، بہر حال صاحب ”ہدایہ“ کے الفاظ جو ”ظاہر الروایہ“ (۱۷) میں ہیں، اگر ان کے بارے میں توجیہ کر لی جائے کہ وہ جہاں قضاة اور امیر ہوں گے وہاں آبادی کی وسعت بھی ہوگی جس کی وجہ سے گلیاں اور محلے نیز بازار ہوں گے ہی۔

نیز یہ کہ صدر اول میں قضاة مجتہد ہی ہوتے تھے، اس طرح افتاء اور پیش آمدہ مسائل کے حل کے بارے میں بھی وہاں رجعییت پیدا ہو جاتی تھی، تو دونوں تعبیرات میں صرف لفظی فرق رہ جاتا ہے، اور معنی و نتیجہ کے اعتبار سے دونوں تعریفات کو ایک قرار دیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ صاحب درمختار ”ملتقی الأبحر“ کی شرح ”الدر المننتی فی شرح الملتقی“ میں لکھتے ہیں:

”شہر وہ جگہ ہے جہاں سڑکیں ہوں، بازار ہوں، محلے ہوں، والی ہو جو ظالم و مظلوم کے درمیان انصاف کرے اور جس کی طرف حوادث میں رجوع کیا جاسکے، مگر یہ کہ صاحب ”ہدایہ“ نے اس کو اس بنا پر چھوڑ دیا کہ امیر و قاضی کی شان یہ ہے کہ وہ احکام کے نافذ کرنے اور حدود قائم کرنے پر قادر بھی ہو اور یہ ایسے ہی شہر میں ہوتا ہے جہاں محلے بازار اور گلیاں ہوں، جیسا کہ مصنف نے کہا ہے اور مفتی کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ قاضی کا ذکر ہی کافی ہے، کیونکہ صدر اول میں قضا کا کام اہل اجتہاد ہی کا منصب تھا، یہاں تک کہ اگر والی یا قاضی مفتی نہ ہو تو اب مفتی کی شرط بھی ہوگی، ایسے ہی ”خلاصہ“ میں ہے۔“

بہر حال ”ظاہر الروایہ“ کی یہ تعریف وہ ہے جسے صاحب ”بدائع“ نے اصح کہا ہے اور کرنخی اور قدوری نے اختیار کیا ہے۔

دوسری مشہور تعریف وہ ہے جسے بہت سے فقہاء نے اختیار کیا ہے اور جس کا ذکر آپ نے اپنے مکتوب میں کیا ہے، یعنی ”مالایسع اکبر مساجدہ اہلہ“ (یعنی وہ آبادی جہاں کی سب سے بڑی مسجد میں اگر تمام وہ لوگ اس آبادی کے آجائیں جن پر جمعہ فرض ہے تو مسجد کی وسعت ان کے لئے ناکافی ہو جائے) (وہو مالایسع اکبر مساجدہ اہلہ) یعنی: من یجب علیہ الجمعة لإمكانه مطلقاً (در علی الغرر ملاخسرہ: ۱۳۶/۱)۔

(بعض لوگوں کا خیال ہے) اس کے قائل صاحب ”وقایہ“ اور ”صدر الشریعہ“ وغیرہ ہیں کہ اگر تمام آبادی کے لوگ وہاں کی بڑی مسجد میں جمع ہو جائیں تو وہ ان کے لئے کافی نہ ہو، یہ امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے، اور یہی جی کا قول مختار ہے (در علی الغرر ملاخسرہ ۱۳۶/۱)؛ اور اسی پر اکثر فقہاء کا فتویٰ ہے جیسا کہ مجتہبی میں ہے، احکام شرعیہ میں سستی پیدا ہو جانے کے باعث (مجمع الانہر شرح ملتقی الأبحر ۶۶۶/۱) (مصر وہ ہے کہ اگر وہاں کے تمام مکلف وہاں کی مسجد میں جمع ہو جائیں تو وہ کافی نہ ہو) (در المننتی ۱۶۶/۱)۔

مکلف کی قید سے عورتوں، بچوں اور مسافروں کا استثناء مقصود ہے، جیسا کہ ہستانی سے مروی ہے، اور ابو شجاع نے کہا ہے کہ شہر کی تعریف میں یہ سب سے بہتر قول ہے، جیسا کہ ”ولو الجیہ“ میں ہے اور وہی صحیح ہے ”بحر“ اور اسی پر ”وقایہ“ میں فتویٰ ہے اور ”مختار“ کے متن شرح میں بھی ”در مختار“ میں اسی قول کو پہلے ذکر کیا ہے، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اسی کو ترجیح ہے، صدر الشریعہ نے یہ کہہ کر اس کی تائید کی ہے کہ احکام شرع بالخصوص حدود نافذ کرنے میں شہروں میں سستی برتی جاتی ہے“ (در المختار)۔

مندرجہ بالا عبارتوں پر غور فرمائیے تو واضح ہو جاتا ہے کہ ابو عبد اللہ اللخمی ابن شجاع صاحب ”وقایہ“، صدر الشریعہ، ملاخسرہ، صاحب ”ولو الجیہ“ وغیرہ بہت سے فقہاء نے اس تعریف کو اختیار کیا ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس قول کی تضعیف بھی کی ہے اور اس پر نقد کیا ہے، چنانچہ صاحب ”ملتقی الأبحر“ نے اس کو صیغہ ترمیض (قبیل) کے ساتھ ذکر کیا ہے، اس پر بحث کرتے ہوئے شارح ”مجمع الانہر“ میں لکھتے ہیں کہ فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک یہ تعریف صحیح نہیں ہے۔

”وانما أورد بصیغۃ الترمیض لأنهم قالوا: إن هذا الحد غیر صحیح عند المحققین“ (رد المحتار فی الدر المختار ۱/۴۲۸، ۴۲۷) شامی نے شرح ”منیہ“ کی ایک عبارت نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف وہی صحیح ہے جسے صاحب ”ہدایہ“ نے اختیار کیا ہے، رہا صدر الشریعہ کا یہ کہنا کہ چونکہ احکام اسلامی کے نفاذ میں سستی پیدا ہو گئی ہے، اس لئے تنفیذ احکام اور اقامت حدود وغیرہ کی شرطیں لگانا صحیح نہیں ہوگا، اور اس طرح انہوں نے صاحب ”

ط ہو ظاہر المذہب علی ما نصی علیہ السرخسی ۶۶۱، مجمع الانہر، سرخصی کی تصریح کے مطابق یہی رائے (صاحب ہدایہ کی رائے) ظاہر مذہب ہے، واضح ہو کہ جس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ کی رائیں باہم مختلف ہوں ان میں ظاہر روایت کو ترجیح دی جاتی ہے۔

وقایہ کی طرف سے دفاع کیا اور صاحب "ہدایہ" کی تعریف جو "ظاہر الروایہ" ہے اس کی تضعیف کی، اس لئے قابل قبول نہیں کہ اگرچہ عملاً احکام اسلامی کا نفاذ فی الحال نہیں ہو رہا ہو، لیکن اگر قدرت تنفیذ موجود ہے تو یہ تحقق مصر کے لئے کافی ہوگا، جیسا کہ "تحفہ" میں امام ابوحنیفہؒ سے مروی الفاظ میں "قدرة علی الانصاف" کے صریح الفاظ سے معلوم ہوتا ہے (قولہ وظاهر المذاهب)۔

"شرح" "منیہ" میں لکھا ہے کہ صحیح تعریف وہ ہے جسے صاحب "ہدایہ" نے اختیار کیا ہے کہ شہر وہ ہے جہاں امیر ہو، قاضی ہو جو احکام نافذ کرے اور حدود قائم کرے اور صاحب "وقایہ" کی طرف سے معذرت کرتے ہوئے صدر الشریعہ کا اس قول کو ضعیف قرار دینا اور یہ کہنا کہ شہروں میں احکام کے نفاذ میں سستی برتی جاتی ہے خود ضعیف ہے، اس لئے کہ مراد یہ ہے کہ احکام کے نافذ کرنے پر قدرت ہو، جیسا کہ "تحفہ" میں امام ابوحنیفہؒ کی صراحت منقول ہے کہ ایسا بڑا شہر ہو جس میں سڑکیں، بازار اور محلے ہوں اور والی ہو جو اپنی حشمت اور اپنے ذاتی علم، یا علمی مددگار کی وجہ سے ظالم و مظلوم کے انصاف پر قادر ہو، اور لوگ حوادث میں اس کی طرف رجوع کرتے ہوں (مجمع الانہر ۱/۱۶۶)۔

اسی طرح صدر الشریعہ نے جو عذر "ظاہر الروایہ" کو قبول نہیں کرنے کے بارے میں "ظہور توائبی فی الأحکام" کا کیا تھا، اس کا جواب تو ہو گیا، مگر شارح "منیہ"، صاحب "غنیۃ المستملی"، "ملا یسع اکبر مساجدہ اہلہ" کی تعریف پر ایک اعتراض یہ بھی کرتے ہیں کہ یہ تعریف جامع نہیں، اس لئے کہ خود مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ جہاں عہد رسالت سے آج تک جمعہ قائم ہے، اور جو دراصل مصر کا معیار ہیں ان پر بھی یہ تعریف صادق نہیں آتی، اس لئے کہ ان دونوں شہروں کی سب سے بڑی مسجد یعنی مسجد حرام اور مسجد نبویؐ کی وسعت اتنی زیادہ ہے کہ اگر ان دونوں شہروں کے مکلف اس میں جمع ہو جائیں تو اس مسجد کی وسعت ان کے لئے کفایت ہی نہیں کرے گی بلکہ زائد ہوگی۔

"أن مكة والمدینة مصر ان تقام بها الجمعة من زمنه عليه الصلاة والسلام إلى العدم فكل موضع كان مثل أحدهما فهو مصر، فكل تفسیر لا یصدق علی أحدهما فهو غیر معتبر حتی التعریف، الذی اختارة جماعة من المتأخرین كصاحب المختار، والوقایہ، وغیرها، وهو مالوا جتمع اهلہ فی أكبر مساجدہ لا یسعهم فإنه منقوض بها إذ مسجد كل منها یسع اهلہ و زیادة... فلا یعتبر هذا التعریف" (شامی: ۴۳۸)۔

مصر کی بعض تعریفیں:

یہ وہ دو تعریفیں ہیں جو مشہور ہیں اور اکثر فقہاء کے یہاں زیر بحث آتی ہیں، ان کے علاوہ متعدد اقوال اور بھی مشائخ سے مروی ہیں، مثلاً: امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت (مذکورہ صدر کے علاوہ) اور ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ مقام جہاں کی آبادی دس ہزار افراد پر مشتمل ہو۔

"وعن أبي يوسف رواية أخرى غير باتين الروایتين وهو كل موضع يسكنها عشرة الآن نفر" (شامی: ۴۳۸)۔

ایک قول یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ وہ آبادی جہاں اہل صنعت و حرفت موجود ہوں، جہاں ضروریات زندگی کے سامان مل جاتے ہوں (عناویہ ۱/۳۱۰)۔

بعض مشائخ سے یہ بھی مروی ہے کہ وہ آبادی ہے جہاں پر پیشہ والا اپنے ہی پیشہ سے سال بھر کی روزی حاصل کرے، اسے کسی دوسرے پیشہ کو اختیار کرنے کی ضرورت نہیں پڑے۔

"هو أن يعيش كل محترف بحرفة من سنة إلى سنة من غير أن يحتاج إلى حرفة أخرى"

غرض یہ کہ اس طرح کے مختلف اقوال مشائخ سے مروی ہیں، البتہ جن اقوال نے فقہاء مشائخ کے یہاں قبولیت عامہ حاصل کی وہ دو ہیں جو اوپر مذکور ہوئے۔

مختلف اقوال میں تطبیق:

ان تمام اقوال اور مباحث کے مطالعہ سے میں جس نتیجہ پر پہنچا ہوں وہ یہ ہے کہ ان سارے اقوال میں حقیقتاً تضاد نہیں ہے، بلکہ یہ تمام ہی اقوال دراصل "مصر" کی علامتوں کے اظہار کے لئے ہیں کہ حقیقتاً شہر کون ہے اور دیہات کون، یہ عرف عام میں ایسی بدیہی حقیقتیں ہیں جن کا ادراک اول و بلہ میں برسنے والے کو ہو جاتا ہے اور جن کی حد حقیقی الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں (الایہ کہ کوئی مخصوص اصطلاح قائم کر لی جائے، جیسے آج کل بحساب

آبادی یہ اصطلاح مقرر کر لی گئی ہے کہ City اس آبادی کو کہتے ہیں جس کی مردم شماری لاکھ یا اس سے متجاوز ہو اور اس پر بہت سے احکام مرتب کئے جاتے ہیں، مثلاً: سرکاری ملازمین کو عام شہروں میں کرایہ مکانات وغیرہ دوسرے قسم کے بھتے جو ملتے ہیں اگر کسی City میں ان کا تقرر ہو تو اس کی مقدار میں اضافہ کر دیا جاتا ہے) پس جب فقہاء کو مصر و قریہ کا مفہوم سمجھانے کی ضرورت پیش آئی تو انہوں نے مختلف قسم کی علامتیں جو شہروں میں پائی جاتی ہیں انہیں بطور ماہ الفرق بتا دیا، اور اگر ایسا تسلیم نہ کیا جائے تو جس طرح صاحب ”غنیۃ المستملی“ نے ”ہو موضع لایسع اکبر مساجدہ اہلہ“ پر مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے ذریعہ اعتراض کیا ہے، اسی طرح خود ان کی پسند کردہ تعریف بھی مصر کی مستقل اور زمان و مکان کے فرق سے بالاتر ایک پائیدار حقیقت کے اظہار کی حیثیت سے معیار پر پوری نہیں اترتی، اس لئے کہ: ”بلدۃ لہا امام أو قاضی یصلح لإقامة الحدود“ یا ”یقدر علی انصاف المظلوم من الظالم“ وغیرہ مذکور تعبیرات میں امام سے مراد امام المسلمین ہے، قاضی سے مراد قاضی شرع ہے، احکام اور حدود سے مراد احکام شرعی اور اسلامی حدود و تعزیرات، اور انصاف سے مراد شرع اسلامی کی رو سے انصاف ہے، ورنہ اگر اسے عام رکھا جائے اور مراد کسی بھی طرح کی حکومت کیوں نہ ہو اس کا قائم کردہ انتظامیہ اور عدلیہ (اگر ٹیکٹو اینڈ جوڈیشیئر) ہوگا تو پھر صدر الشریعہ کے اعتراض ”لظہور التوانی فی الأحکام“ کا کوئی مطلب نہیں رہتا کہ اس دور میں مسلم حکومتوں میں نظام تنفیذ اور نظام عدل قائم موجود تھا، البتہ فقدان احکام شرع اسلامی کے نفاذ کا تھا، پھر جب کہ تعریف میں مراد علی العموم انتظامیہ اور عدل کی موجودگی ہے عام اس سے کہ وہ اسلامی ہو، یا غیر اسلامی، تو پھر احکام اسلامی کے نفاذ میں سستی پیدا ہونے سے کوئی حرج نہیں پیدا ہوتا، اسی طرح جواب دینے والوں کے لئے بس اتنا کہہ دینا کافی تھا کہ اس سے مراد مطلق انتظامیہ اور عدلیہ ہے، جو مطلق تنفیذ احکام کرتے ہیں، چاہے شرعی ہو یا غیر شرعی، انہیں یہ عذر کرنے کی ضرورت نہیں تھی کہ مراد بالفعل احکام و حدود کی تنفیذ نہیں، بلکہ احکام و حدود کی تنفیذ پر قدرت ہے، پس اگرچہ ابھی احکام شرعی کے نفاذ میں سستی و غفلت برتی جا رہی ہو، لیکن قدرت تو ان احکام کی تنفیذ پر موجود ہے، پس مراد ان میں امر شرعی اور قضاء شرعی، احکام شرعی اور حدود اسلامی ہیں، یہی وجہ ہے کہ امیر سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت شامی نے شیخ اسماعیل سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

”امیر سے مراد وہ ہے جو لوگوں کی حفاظت کرے، مفسدین کو روکے اور احکام شرع کو قوت بخشنے، ایسا ہی ”دقائق“ میں ہے۔

پس جب مراد یہ ٹھہری کہ مصر اس مقام کو کہیں گے جہاں امیر اور قاضی جو احکام و حدود اسلامی کو نافذ کریں موجود ہوں اور اس پر اعتراض حکام و امراء کے قوانین اسلامی کی تنفیذ سے غفلت کو لے کر پڑا تو ہمارے فقہاء نے ”بالفعل تنفیذ“ اور ”قدرت تنفیذ“ میں فرق کرتے ہوئے ”قدرت تنفیذ“ مراد لے کر تعریف میں عموم پیدا کر دیا، اور پھر جب یہ اعتراض ہوا کہ بہت سے ”قضاة“ یا ”ولاة“ ایسے بھی تو ہیں جنہیں اختیار تفویض کرتے ہوئے بعض احکام و حدود کی تنفیذ کے اختیارات نہیں دیئے جاتے، یا کسی وجہ سے انہیں بعض اختیارات سے محروم کر دیا جاتا ہے، یا بعض اوقات فتنہ اور انتشار کا عنصر ایسا ابھرتا ہے کہ حاکم ان پر اپنے فیصلوں کے نفاذ کی قدرت نہیں پاتا اگرچہ ”پرامن شہریوں“ پر اس کے احکام نافذ ہوتے ہیں، تو بعض علماء نے احکام سے مراد کل احکام شرع نہیں، بلکہ اکثر احکام شرع اسلامی کی تنفیذ پر قدرت کو کافی سمجھ لیا، شامی میں ہے:

”شیخ اسماعیل کی شرح میں دہلوی سے منقول ہے کہ تمام احکام کی بالفعل تنفیذ مراد نہیں ہے، اس لئے کہ جمعہ تو ظالم ترین انسان کے عہد میں بھی قائم کیا گیا، اور وہ حجاج بن یوسف ہے، اور ایسے ہی حاشیہ ابوالسعود میں علامہ آفندی کے رسالہ سے نقل کیا گیا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اگر بعض احکام کی تنفیذ میں خلل واقع ہونا ”مصر“ بننے میں مانع ہو تو اس زمانے میں عالم اسلام کے کسی شہر میں جمع صحیح نہیں ہو پائے گا، بلکہ اس سے پہلے کے زمانے میں بھی اس لئے یہ بات متعین ہے کہ احکام کی تنفیذ پر قدرت مراد ہے، اور اس میں بھی اکثر احکام ہی مراد لینا چاہئے، کیونکہ احکام پر ولیوں کی طرف سے رکاوٹ کی وجہ سے بعض احکام کی تنفیذ مشکل ہو جاتی ہے، جیسا کہ ایام فتنہ میں شہر کے سفہاء کے باہمی تعصب وغیرہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔“

لیکن اب بھی یہ سوال قائم ہے کہ آج جب کہ قاہرہ ہو، یا پیرس، کلکتہ ہو، یا ٹوکیو، ممبئی ہو، یا لندن، دہلی ہو، یا نیویارک، ان تمام بڑے بڑے شہروں میں جہاں احکام شرع اسلامی کا نفاذ ہے، نہ قدرت کل احکام اور نہ بعض احکام پر، کیا ان تمام ممالک میں جہاں اہل اسلام کا غلبہ نہیں، یا حکومت اہل اسلام کی ہے، لیکن قانون شرع کے نہیں، بلکہ یورپ سے برآمد کئے ہوئے نافذ کئے جاتے ہیں، کیا ان تمام ممالک کی کوئی بھی آبادی مصر کہے جانے کے



لائق ہی نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ ایسا کہنا فقہاء کی تصریحات اور شرع اسلامی کی عام اصول سے معارض ہے، پس اگر اس طرح غور کریں تو ”ظاہر الروایہ“ کی یہ تعریف جسے ثلجی صاحب ”ہدایہ“، یا شارح ”منیہ“ وغیرہ اختیار کر رہے ہیں خود بھی حد حقیقی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اسے بھی جامع قرار نہیں دیا جاسکتا۔

مصر کی تعریفیں عرف پر مبنی ہیں:

پس اصل حقیقت یہی ہے کہ ان تمام فقہاء و علماء نے اپنے اپنے دور کے اعتبار سے مصر کی علامتوں کا تذکرہ اور تعریف میں کسی سے کوئی حد حقیقی بیان نہیں کی ہے، اس لئے کہ قضاء یا تنفیذ احکام شرعی وغیرہ عارضی امور ہیں جو کبھی موجود ہوتے ہیں اور کبھی نہیں، بہ خلاف مصر کے یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے، پس ایک مستقل چیز کی تعریف کا جوہری جز ”امر عارض“ نہیں ہو سکتا۔

شامی نے اسی لئے لکھا ہے:

”علاوہ ازیں یہ کہ یہ ایک عارضی بات ہے، اس لئے اس کا اعتبار نہ ہوگا، اور اسی لئے اگر والی کا انتقال ہو جائے یا وہ کسی فتنہ کی وجہ سے خود حاضر نہ ہو سکے اور ایسا کوئی شخص موجود نہ ہو جس کو جمعہ قائم کرنے کا حق ہو تو عام لوگ اپنے بدرجہ ضرورت ایک خطیب مقرر کریں گے، باوجودیکہ یہاں سرے سے کوئی امیر و قاضی ہی نہیں ہے اور اسی سے ان لوگوں کا جہل واضح ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ ایام فتنہ میں جمعہ صحیح نہ ہو سکے گا، حالانکہ وہ ان شہروں میں بھی صحیح ہے جن پر کفار کا غلبہ ہو“

پس مقصد ان تمام تعریفات کا ان آثار و علامات کا اظہار ہے جو اس دور میں مصر کے لوازمات و خصوصیات میں سے تھے، مثلاً: یہی قضاء اور نفاذ احکام شرعی و اقامت حدود والی بات ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے ظاہر مذہب بھی یہی ہے، نفاذ قضاء کے لئے مصر شرط ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کا قیام مصر میں ہوگا، اور قضاء مصر میں ہی کی ہوئی نافذ ہوگی، جیسا کہ ”در مختار“ میں ہے:

”ظاہر روایہ کے مطابق قضاء کے نافذ ہونے کے لئے مصر ہونا شرط ہے، اور نوادر کی روایت کے مطابق مصر ہونا ضروری نہیں، دیہاتوں میں نفاذ ہوگا..... اور اسی پر فتویٰ ہے“ (در مختار)۔

(قولہ فی ظاہر الروایۃ) ”بحر“ میں ہے کہ ظاہر روایہ کے مطابق بھی مصر ہونا شرط نہیں ہے، دیہاتوں میں بھی قضاء صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، جیسا کہ ”فتاویٰ بزازیہ“ میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ہر دو قول کی طرف نسبت ہے کہ وہ ظاہر روایہ ہے اور یہ بات قابل تامل ہے۔

اور جب یہ شرط ٹھہری تو ظاہر ہے کہ کسی بھی جگہ قاضی کا قیام اس بات کی دلیل ہوگی کہ وہ مصر ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو آبادی بھی مصر ہو وہاں قاضی ضرور مقرر ہو، اور اگر مصر کو عام نہ مانئے اور اس کا مصداق عرف سے متعین نہ کیجئے تو یہ الجھن پیدا ہو جاتی ہے کہ نفاذ قضاء مصر پر موقوف ہو، اور کسی آبادی کا مصر قرار دیا جانا وہاں قاضی کے مقیم ہونے پر اور پھر بڑی سے بڑی شہری آبادی اگر اتفاق سے وہاں تقرر قضاة نہ ہو تو وہ مصر بننے سے خارج ہو جائے۔

لہذا مذکور الصدر مباحث کی روشنی میں میرے نزدیک کون سی آبادی مصر ہے اور کون سی قریہ، اور پھر کون سی آبادی قصبہ ہے، کون سی قریہ کبیرہ، اور کون سی قریہ صغیرہ اور شہریت کی کیا خصوصیات ہیں؟ قصبات کے کیا امتیازات ہیں، قریہ کبیرہ کہتے وقت عموماً کن صفات کو سامنے رکھا جاتا ہے، ان تمام امور کو عرف پر محمول کرنا چاہئے، جو عرف و زمانہ اور مختلف علاقوں کے فرق کے ساتھ ساتھ متغیر ہوتا رہتا ہے، عرف ہی فیصلہ کرے گا کہ کس آبادی کی کیا حیثیت ہے، یہ اصول اگر آپ تسلیم کر لیں تو فقہاء کی تعبیرات کے مابین جو الفاظ کے فرق ہیں، ان سے آپ کو الجھن نہیں ہوگی، بلکہ آپ اسے اختلاف عصر و عرف پر محمول کریں گے اور یہ سارے فرق ”وہذا من اختلاف عصر و زمان لا من حجة وبرهان“ کے ذیل میں آئیں گے جن سے کسی ذہنی الجھنوں میں پڑنے کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی۔

اب ایک امر اور واضح کر دینے کی ضرورت ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے جمعہ کی ادائیگی مصر میں تو درست ہے ہی قصبات اور قریہ کبیرہ میں بھی درست

ہے، جیسا کہ شامی نے قہستانی سے نقل کیا ہے، جمعہ قصبات اور ایسے بڑے گاؤں میں بھی فرض ہو جائے گا جہاں بازار ہو، البتہ ”قریہ صغیرہ“ میں درست نہیں۔

اور جیسا کہ پہلے واضح ہو چکا کہ جس آبادی کو جس علاقہ میں عرف کے اعتبار سے شہر سمجھا جاتا ہے وہ شہر ہے جس کو قصبہ قرار دیا جاتا ہے قصبہ، اور جس کو لوگ بڑا گاؤں، بڑی بستی کہتے ہیں اور سمجھتے ہیں وہ ”قریہ کبیرہ“ ہے، اور جس کو لوگ چھوٹا گاؤں کہتے اور سمجھتے ہیں وہ ”قریہ صغیرہ“ قرار پائے گی اور وہاں جمعہ درست نہیں ہوگا۔

### مصر کی تعریف میں دو بنیادی باتیں:

اب ضرورت اس بات کی بھی ہے کہ ان مختلف اقوال میں قدر مشترک کیا ہے؟ اس کا پتہ چلا یا جائے، ان تمام اقوال پر نظر غائر ڈالنے سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ ایک قریہ اور مصر کے درمیان جو فرق ہے اس کی بنیادیں دو ہیں ایک تو آبادی اور مردم شماری کا فرق اور دوسرے مرکزیت اور مرجعیت کا فرق، یعنی ”قریہ صغیرہ“ کی آبادی بمقابلہ ”قریہ کبیرہ“ و قصبات و مصر علی العموم کم ہوتی ہے، دوسرے مصر میں ایک شان فی الجملہ مرکزیت کی ایسی پائی جاتی ہے کہ وہ علاقہ اور اطراف کے لوگوں کے لئے ایک درجہ میں مرجع بن جاتا ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے جو تعریف منقول ہے، اس میں مصر کی علامت یہ بتائی گئی ہے کہ وہاں گلیاں، بازار اور محلے ہوں گے جو ظاہر ہے کثرت آبادی پر دال ہے، اور قاضی کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مضافات کے لوگ وہاں مقدمات لے کر آئیں گے، وہاں مفتی اور عالم کا قیام جو مرجع ہو اس بات کی علامت ہے کہ وہ علاقہ کے لوگوں کے لئے مرجع ہوگا، پس اس سے اس آبادی کی مرکزیت معلوم ہوتی ہے۔

اسی طرح دوسری تعریف ”مالایسع اکبر مساجد اہلہ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آبادی میں متعدد مسجدیں ہوں گی، اور ان کی آبادی اتنی بڑی ہوگی کہ اگر تمام مکلفین ان مسجدوں میں سے سب سے بڑی مسجد میں جمع ہو جائیں تو وہ مسجد ان کے لئے ناکافی ہو جائے گی، اس سے معلوم ہوا کہ وہ آبادی کثیر ہوگی۔

اسی طرح بعض مشائخ سے مروی یہ تعریف کہ ”ہر پیشہ والا اپنے ہی پیشہ سے سال بھر کی روزی کمالے، اسے دوسرے پیشہ کے اختیار کرنے کی ضرورت نہ پڑے، اسی سے اس مقام کی کثرت آبادی اور علاقہ و مضافات کی مرکزیت کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں ہر پیشہ ور کو سال بھر کا کام بے تکلف مل جاتا ہے۔

اسی طرح بعض لوگوں سے یہ تعریف منقول ہے کہ ”وہ موضع جہاں آبادی ایسی حالت میں ہو کہ اگر ان پر کوئی دشمن حملہ کرنے کا قصد کرے تو وہ اس کی مدافعت کر سکتے ہیں“۔ یہ تعریف بھی بظاہر آبادی کی کثرت پر دلیل ہے۔

اسی طرح بعض لوگوں نے یہ تعریف کی ہے کہ ”وہ آبادی جہاں کی آبادی کا شمار بغیر زحمت اور دشواری کے معلوم نہ ہو سکے“ آبادی کی معتد بہ کثرت پر دلیل ہے۔

پس اگر آپ ان تمام تعریفات پر اس نقطہ نظر سے غور کریں تو آپ کی الجھن دور ہو جائے گی اور آپ محسوس کریں گے کہ ان اقوال میں کوئی اضطراب نہیں ہے، بلکہ اس آبادی کی کثرت اور اس مقام کی مرکزیت کے اظہار کے لئے ہر فقیہ نے اپنے زمانے اور اپنے عصر کے اعتبار سے اس مرکزیت اور آبادی کی زیادتی کو جو اسے ”قریہ کبیرہ“، یا قصبہ، یا مصر کی تعریف میں داخل کر دے، مختلف لفظوں میں تعبیر کیا ہے، ان میں کوئی تعارض نہیں۔

اب اس ذیل میں ایک امر کی اور وضاحت ضروری ہے، وہ یہ کہ آبادی کی کثرت کے لئے فقہاء نے کسی متعین تعداد کی تشخیص نہیں کی ہے (سوائے ایک قول کے جو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، جس میں انہوں نے دس ہزار کی آبادی کو مصر کا معیار مقرر کیا ہے، میرے نزدیک یہ اس دور کے اعتبار سے مصر کا معیار ہے، اسے قصبات یا قریہ کبیرہ پر منطبق نہیں کیا جاسکتا) بلکہ علی الاجمال ”قریہ کبیرہ“، یا قصبہ، یا مصر کے الفاظ استعمال



کئے ہیں، اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ان کی تعیین عرف پر محمول ہوگی، البتہ یہاں ایک خاص بات قابل لحاظ یہ ہے کہ جہاں تک مصر کا تعلق ہے، وہ معروف و متعین ہے، کوئی کسی شہر کو دیہات اور کوئی دیہات کو شہر نہیں سمجھتا، اسی طرح قصبات کا بھی حال ہے، قصبہ کی حیثیت شہر کی ہی طرح نمایاں اور ممتاز ہوتی ہے، البتہ قری کے مابین کبیرہ اور صغیرہ کے فرق کو تھوڑا اشتباہ ہوتا ہے، اس بارے میں مختلف علاقوں میں اسفار اور دوروں کے درمیان میں نے محسوس کیا ہے کہ مختلف مقامات پر آبادی کا حال مختلف ہے، بعض علاقے ایسے ہیں جہاں رقبہ کم ہے اور آبادی زیادہ وہاں عموماً مجتمع اور گھنی آبادی کا رواج ہے، اور جہاں آبادی کم اور رقبہ زیادہ ہے وہاں عموماً منتشر آبادیاں ہیں، یکجا بہت بڑی آبادی کم ملتی ہے، اب اگر گھنی آبادی والے ”قریہ کبیرہ“ کا معیار منتشر آبادی والے علاقہ پر منطبق کیا جائے تو شاید کوئی آبادی بھی ”قریہ کبیرہ“ کی تعریف کے ذیل میں نہیں آئے، یا بہت شاذ و نادر، اس لئے میری رائے ہے کہ جس علاقہ میں کسی آبادی کو بڑا سمجھا جانے کا جو معیار ہو، وہی معیار اس علاقہ پر نافذ ہوگا، اس طرح مثلاً: اگر کسی علاقہ میں تین چار سو گھر کی آبادی سے کم کوئی بڑا گاؤں نہیں کہا جاتا ہو تو یہ معیار اس علاقہ پر نافذ نہیں ہوگا، جہاں سو گھر سے اوپر کی آبادی کو قریہ کبیرہ میں شمار کیا جاتا ہے، اس لئے کہ عرف کی تبدیلی میں جس طرح اختلاف عصر و زمان کا اثر پڑتا ہے اسی طرح اختلاف محل و مکان کا بھی۔

جہاں جمعہ واجب ہے:

پس مندرجہ بالا تفصیلی مباحث کی روشنی میں میرے خیال میں فقہ حنفی کی رو سے۔

(الف) شہروں میں جمعہ واجب ہے۔

(ب) قصبات میں جمعہ واجب ہے۔

(ج) دیہاتوں میں جو دیہات بڑے اپنی آبادی کے اعتبار سے شمار کئے جاتے ہیں۔

آبادی تو تھوڑی ہے، لیکن تھانہ کا صدر مقام ہے، یا بلوک ہیڈ کوارٹر ہے، یا وہاں مستقل بازار ہیں، جہاں مضافات کے دیہات کے لوگ یا دکاندار سامان خریدتے ہیں، غرض یہ کہ اس بستی کو مضافات کو بستیوں کے درمیان فی الجملہ مرکزیت حاصل ہے، خلاصہ یہ کہ کثرت آبادی (اتنی جس کی وجہ سے عرف میں اسے بڑا گاؤں سمجھا جاتا ہو) یا اس میں مرکزیت و مرجعیت کی شان ہو تو ایسی آبادیوں کو مصر و قصبات قرار دے کر جمعہ درست قرار دیا جائے گا۔

مفتی عزیز الرحمن صاحب اور علامہ کشمیریؒ کی رائے:

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے میں ضروری سمجھتا ہوں کہ علمائے امت میں سے دو بزرگوں کی تصریحات بھی درج کر دوں جن میں سے ایک اپنے دور میں باب افتاء میں علماء اکابر کے درمیان مسلم شخصیت کے مالک رہے ہیں اور دوسرے بزرگ بڑے محقق اور ذخیرہ علوم دینیہ پر حاوی اور اپنے غیر معمولی تفقہ کی وجہ سے ممتاز رہے ہیں۔

میری مراد حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحب اور حضرت امام العصر علامہ سید محمد انور شاہ کشمیریؒ ہیں، ان دونوں بزرگوں کے اقوال کے مشاہدہ کے بعد آپ یہ محسوس کر سکیں گے کہ میں نے جو کچھ عرض کیا ہے یہ کچھ میری اختراع نہیں، بلکہ ان بزرگان سلف کی اتباع ہے، اور جو کچھ ان بزرگوں نے اجمالاً فرمایا ہے، میں نے اس کی تفصیل کر دی ہے اور بس۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحبؒ کے فتاویٰ جو مولانا ظفر الدین صاحب مفتاحی نے فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے نام سے مرتب کیا ہے وہ ابھی میرے سامنے ہے، اس کے صفحہ ۳۸ پر ہے:

”عرفاً جس قریہ کو کبیرہ سمجھیں وہ کبیرہ ہے اور جس کو صغیرہ سمجھیں وہ صغیرہ ہے۔“

صفحہ ۵۱ پر ہے:



”کبیرہ کی تعریف نہ کرنا اور قصابات کے ساتھ اس کو بیان کرنا اس کی طرف مشعر ہے کہ مدار اس کا عرف ہے..... علمائے محققین کی رائے میں جو قریہ باعتبار آبادی کے قریب قصبہ صغیرہ کے ہو اس میں جمع صحیح ہے۔“

صفحہ ۵۳ پر ہے:

”عرف میں جس کو کبیرہ سمجھیں کبیرہ ہے اور جس کو صغیرہ سمجھیں صغیرہ ہے۔“

صفحہ ۶۴ پر ہے:

”قریہ کی تعریف عرف پر مفوض ہے۔“

پھر وہ فتاویٰ ملاحظہ فرمائیے جس میں آبادی کی کثرت، یا شہریت کی علامات (جن کو میں نے مرکزیت اور مرجعیت سے تعبیر کیا ہے) کو بنیاد بنا کر صحت اداء جمعہ کا فتویٰ دیا گیا ہے، مثلاً صفحہ ۴۴ پر ہے:

”جس قریہ میں دو ہزار آدمی آباد ہوں اور وہاں دکانیں بھی ہوں تو اگر اس کو قریہ کبیرہ قرار دیا جائے تو مستبعد نہیں، تین چار ہزار آبادی ہو تو اس کے قریہ کبیرہ ہونے میں شبہ نہیں معلوم ہوتا۔“

صفحہ ۱۲۵ اور ۱۲۶ پر جو فتویٰ مرقوم ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

”اگر بازار وغیرہ ہو تو تیرہ سو آبادی بھی کافی ہے، ورنہ تین ہزار کی آبادی ہونی چاہئے، دیکھئے جہاں آبادی کم ہے لیکن علامات شہریت پائی گئیں جمعہ درست قرار دیا جائے گا۔“

اور اب آخر میں حضرت علامہ سید محمد انور شاہ کشمیریؒ کا ارشاد گرامی ملاحظہ فرمائیے جو اس فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں مرقوم ہے، اور جو گویا اس مسئلہ میں قول فیصلہ کی حیثیت رکھتے ہیں:

”مصر کی تشریح میں ہمارے اصحاب (حنفیہ) کے اقوال مفہوم کے اعتبار سے باہم یکسانیت رکھتے ہیں، گو کہ الفاظ و تعبیرات میں اختلاف ہے، ظاہر روایہ میں قاضی کی شرط لگانا اس بنا پر ہے کہ ظاہر روایہ کے مطابق نفاذ قضا کے لئے مصر ہونا شرط ہے، جیسا کہ باب القضاء کے مسائل تعزیر میں ہے، اور متاخرین کی یہ تعریف کہ بڑی مسجد اس آبادی کے لئے کافی نہ ہوگی، مسجد کے متعدد ہونے پر محمول ہے، آبادی کی کثرت کی وجہ سے.....“ اور حاصل یہ ہے کہ مصر کی تعریف عرف اور لغت پر محمول ہے۔“

پس اگر آپ کی بستی آپ کے علاقے میں اپنی آبادی کے اعتبار سے بڑی بستیوں میں شمار ہوتی ہے، یا آبادی تو کچھ خاص نہیں، لیکن بازار وغیرہ کی وجہ سے فی الجملہ اس میں مرکزیت کی شان پیدا ہوگئی ہے تو اس میں جمعہ درست ہے، ورنہ نہیں، اور محض اس کی آبادی میں کسی ایسی مسجد کا تعمیر ہو جانا جو وہاں کی کل آبادی کو سمیٹنے کے لائق نہ ہو مصر قرار دیئے جانے کے لئے کافی نہیں ہوگی۔

یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ کسی آبادی میں مختلف محلے ہیں، ہر محلے میں مسجد ہے اور آبادی مجموعی طور پر اتنی ہے کہ اگر کل مکلفین سمٹ کر ان مساجد میں سے جو بڑی مسجد ہو اس میں جمع ہو جائیں تو وہ ان کے لئے کفایت نہیں کرے اس طرح مسجد جامع کی ضرورت پیدا ہو جائے ظاہر ہے کہ یہ علامت کثرت آبادی پر دلیل ہے۔

فناء مصر اور توابع مصر کا مسئلہ:

یہ دونوں بحثیں علیحدہ علیحدہ ہیں، آپ کے سوال کا حاصل یہ ہے کہ ”توابع مصر“ اور ”فناء مصر“ کی مسافت کے بارے میں مختلف اقوال مشائخ سے مروی ہیں، تین فرسخ، ایک میل، دو میل، چھ میل وغیرہ، اور چونکہ ساٹھی یا چنپنیا مصر ہے اور آپ کی بستی کی دوری سے اس مسافت کی حدود میں ہے جو توابع یا فناء مصر کے بارے میں منقول ہے، لہذا آپ کے یہاں بھی جمعہ کا قائم کرنا درست ہونا چاہئے، لیکن توابع مصر اور فناء مصر کے فرق کو اولاً پیش نظر رکھیں۔“ وہ

یہ کہ فقہاء توابع مصر سے مراد وہ حد لیتے ہیں کہ جہاں قیام رکھنے والوں پر مصر میں آکر جمعہ کی ادائیگی واجب ہو۔ پس اس کا تعلق اشخاص سے ہے جن پر جمعہ واجب ہے، اور فناء مصر کا تعلق اس محل سے ہے جہاں اقامت جمعہ درست ہو، یہی وجہ ہے کہ فناء کا تذکرہ اداء صحت جمعہ کی شرائط کی ذیل میں کیا گیا ہے، اور کہا گیا ہے کہ جمعہ درست ہوگا مصر میں یا فناء مصر میں:

يشترط لصحتها سبعة أشياء الاول المصر... او فناءه (شامی ۳/۴۲۱)۔

اور توابع کا تذکرہ وجوب جمعہ کی شرائط کے ذیل میں مذکور (پہلی شرط) ”اقامت بمصر“ کے ذیل میں کیا گیا ہے۔

جمعہ فرض ہونے کے لئے نو شرطیں ہیں جن کے ساتھ جمعہ مخصوص ہے، شہر میں مقیم ہونا اور جو شہر سے الگ ہو تو اگر اذان سن لیتا ہو تو امام محمدؐ کے نزدیک اس پر جمعہ واجب ہو جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے، جیسا کہ ”ملتقی“ میں ہے، اور ہم پہلے ہی ”دولو الجیہ“ سے نقل کر چکے ہیں کہ اس کا اندازہ ایک فرسخ سے لگایا گیا ہے، اور بحر میں اسی رائے کو ترجیح دی گئی ہے کہ وہاں سے بلا تکلف اپنے گھر کو لوٹ آسکتا ہو۔

شامی نے مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ تقدیر بالفرخ جو دولو الجیہ سے منقول ہے اس کا تعلق فناء مصر سے ہے جس میں اقامت جمعہ درست ہو، نہ کہ حد توابع مصر سے، جس میں رہنے والوں پر شہر میں جا کر جمعہ پڑھنا ضروری ہو۔

” (قوله وقد منا... الخ) فيه أن ما مر عن الولولجية في حد الفناء الذي تصح إقامة الجمعة فيه والكلام هنا في حد المكان الذي منى كان فيه يلزمه الحضور إلى المصر ليصلها فيه“ (درمختار برشامی ۱/۴۲۹، ۴۳۰)۔

لہذا اس کا مقصد یہ ہوا کہ جو شخص شہر کی اصل آبادی سے کچھ علیحدہ ہو تو اس کو شہر میں آکر جمعہ پڑھنا واجب ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں بعض حضرات نے ایک فرسخ کی دوری کی حد بتائی ہے، کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اتنی دوری ہو کہ بلا تکلف جمعہ پڑھ کر اپنے گھر لوٹ سکتا ہو، اسے صاحب ”بحر“ نے ترجیح دی اور ”بدائع“ نے مستحسن قرار دیا، مواہب الرحمن نے امام ابو یوسفؒ کے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے جس کی رو سے اس شخص کا اس حد میں داخل ہونا ضروری ہے جس حد سے نکل جانے کے بعد مسافر پر احکام سفر نافذ ہونے لگتے ہیں۔

شامی نے اسے ظاہر متون قرار دیا اور معراج نے اصح، قاضی خاں نے بلوغ نداء اور تقدیر مسافت کی قطعی نفی کر دی، ”تاتارخانیہ“ نے سکان مصر اور متصل بالمصر پر وجوب تسلیم کیا ہے اور اہل سواد اگرچہ قریب ہی کیوں نہ ہوں ان پر جمعہ کے وجوب کا انکار کیا ہے، الایہ کہ وہ فناء مصر میں داخل ہوں، جیسا کہ شامی نے وضاحت کی ہے، لہذا تقدیر مسافت کا قول ان فقہاء کی تصریحات کے مطابق قابل عمل نہیں ہو سکتا، شامی کی مندرجہ ذیل عبارت پر غور فرمائیے:

” (قوله رجح في البحر) هو ما استحسنته في البدائع وصح في مواهب الرحمن قول أبي يوسف بوجوبها على من كان داخل حد الإقامة أي الذي من فارقه، يصير مسافرا وعلله، في شرحه المسمى بالبربان: بأن وجوبها مختص بأهل مصر، والخارج عن هذا الحد ليس أهله انتهى، وقلت: وهو ظاهر المتون، وفي المعراج: أنه أصح ما قيل، وفي الخانية: المقيم في موضع من أطراف المصران كان بينه وبين عمران المصر فرجة من مزارع لا جمعة عليه، وإن بلغه النداء وتقدير البعد بالغلوة أو ميل ليس بشئ، وهكذا رواه أبو جعفر عن الامامين، وهو اختيار الحلواني، وفي التاتارخانية: ثم ظاهر الرواية عن أصحابنا لا تجب إلا على من يسكن بمصر أو ما يتصل به فلا تجب على أهل السواد ولو قريبا، وهذا أصح ما قيل فيه، اه، وبه جزم في التجنيس، قال في الامدد: قد علمت بعض الحديث والاثروروايات عن أئمتنا العلاءة واختيار المحققين من أهل الترجيح أنه لا عبرة ببلوغ النداء ولا بالغلوة والأميل فلا عليك من مخالفة غيره وإن صحح اه، اقول: وينبغي تقييد ما في الخانية والتاتارخانية بما إذا لم يكن في فناء المصر لم امرانها تصح إقامتها في الفناء ولو منفصلا بمزارع فإذا صحت في الفناء، لأنه ملحق بالمصر يجب على من كان فيه أن يصلها،

لأنه من أهل مصر كما يعلم من تعليل البريات واللّه موفق“ (شامی ۱/ ۷۶۲)۔

پس اس بحث کی روشنی میں آپ کی بستی جو ایک مستقل بستی ہے اور ساٹھی سے منفصل بھی ہے اسے توابع مصر میں قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ اس بنیاد پر اس میں جمعہ کی اقامت درست ہوگی۔

رہا مسئلہ فناء مصر کا تو اگرچہ اس کے بارے میں بھی بعض لوگوں نے مسافت کی تحدید کی ہے، لیکن محققین اہل ترجیح تقدیر بالمسافت سے اسے بالاتر قرار دیتے ہیں اور فناء مصر کی تعریف کا بنیادی جز یہ ہے کہ اسے مصالح مصر سے متعلق ہونا چاہئے، چاہے متصل ہو یا نہیں، اگر کوئی آبادی ایسی ہے جس سے شہر کی ضروریات و مصالح کا کوئی تعلق نہیں ہے تو چاہے وہ کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو فناء میں شمار نہیں کی جائے گی، اور اگرچہ آبادی کچھ دور ہی کیوں نہ ہو، لیکن اس سے مصالح مصر متعلق ہیں، مثلاً: فوجی چھاؤنی ہے، کھیل کود کا میدان ہے، قبرستان ہے، منخر ہے، شہر کو بجلی دینے والا پاور ہاؤس ہے، شہر کو پانی دینے والا واٹر ٹینک ہے، وغیرہ وغیرہ تو یہ سب فناء مصر میں شمار کئے جائیں گے، اور ظاہر ہے کہ اس کے لئے کسی مسافت کی تعیین ممکن نہیں، اس لئے کہ شہر جتنا وسیع ہوگا اس کے مصالح سے متعلق علاقہ اتنا ہی پھیلا ہوا ہوگا، اب اس کو کسی خاص مسافت کے ساتھ مقید کر دینا کس طرح درست ہوگا، شامی کی مندرجہ ذیل عبارت ملاحظہ فرمائیے:

”جان لو کہ بعض محقق اہل ترجیح نے فناء کو مسافت وغیرہ کی قید سے مطلق رکھا ہے ایسے ہی امام محمدؒ کے مذہب کے ناقل نے بھی کیا ہے اور بعض لوگوں نے مسافت مقرر کی ہے، پھر مسافت مقرر کرنے والوں کے بھی ۸ یا ۹ اقوال ہیں..... اور مسافت کی تحدید سے زیادہ بہتر ہے کہ فناء مصر کی تعریف کر دی جائے، اس لئے کہ یہ مسافت ہر مصر کی فناء میں نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ شہر کے بڑے اور چھوٹے ہونے کے لحاظ سے ہے، حاصل یہ کہ میل و مسافت کی تعیین صحیح نہیں ہے..... اور یہ تحدید اس تعریف کے مخالف ہے جس پر اتفاق ہے کہ فناء مصر وہ ہے جو مصالح مصر کے لئے بنایا گیا ہو، چنانچہ ائمہ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ جو جگہ مردوں کی تدفین اور شہری ضروریات مثلاً: گھوڑوں اور جانوروں کے ٹھہراؤ، فوجی چھاؤنی اور تیر اندازی کی مشق وغیرہ کے لئے ہو وہ سب ہی فناء ہے اور کون سی حد مسافت ہے جو فوجی چھاؤنی، بچوں کے پلے گراؤنڈ، گھوڑ سواری، تیر اندازی، بندوق و بارود کی مشق اور توپوں وغیرہ کے تجربہ کے لئے متعین کی جاسکے، اور یہ کئی فرسخوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ مسافت کی مقدار شہروں کے اعتبار سے ہوگی“ (شامی ۱/ ۷۶۲، ۷۶۳)۔

اور ”بحر“ کی یہ عبارت بھی پیش نظر رہے تو اچھا ہے:

”وفى التجنيس: ولا تجب الجمعة على أهل القرى وإن كانوا قريبا من المصر“ (شامی ۱/ ۷۴۹)۔

لہذا محض مسافت فناء مصر کی تعیین کے باب میں کچھ نہیں، اصل یہ ہے کہ اس سے مصالح مصر متعلق ہیں یا نہیں، اگر آپ کی بستی مصالح مصر سے متعلق نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اسے فناء مصر محض قرب مسافت کی بنیاد پر قرار دے کر صحت اداء جمعہ کا قول درست نہیں ہوگا۔

صحیح احکام سے روشناس کرنے کی ضرورت:

رہا یہ مسئلہ کہ جمعہ فی القرى کو روکنے کے نتیجے میں مسلمانوں میں اختلافات رونما ہوتے ہیں اور مسلمانوں میں سے ایک گروہ جمعہ پڑھتا ہے اور دوسرا نہیں، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو فاسق جانتا ہے، اصل میں یہ ساری صورت حال جہالت اور مسائل میں بے جا تشدد اور رسوم کی اتباع کے نتیجے میں پیدا ہو گئی ہے، ظاہر ہے کہ جہالت کو دور کرنے، مسائل میں سے ہر مسئلہ کو اس کی جگہ رکھنے اور رسوم کی اتباع کے بجائے حقیقت دین اور صحیح احکام سے روشناس کرانے کی ضرورت ہے، ورنہ آہستہ آہستہ عوامی دباؤ کے سامنے صحیح مسائل کا اظہار دشوار ہو جائے گا۔

البتہ ممکن حد تک مسلمانوں کے درمیان فتنہ بننے سے احتراز ضروری ہے، اور ان مسائل کی تفہیم حکمت و دانائی کے ساتھ کی جانی چاہئے، نہ کہ اس شدت کے ساتھ جو جزئیات کو اصول کے اختلاف کا درجہ دے دے، اور مسائل مجتہد فیہ کو منصوصات قطعیہ کا، لیکن بایں ہمہ محض ان اختلافات کے پیش نظر جن کا منشاء کوئی دلیل نہیں، بلکہ ایک خواہش کی اتباع ہے، فقہی احکام کو بدل ڈالنا درست نہیں ہوگا۔

ہاں اگر علماء امت کسی مصلحت شرعی اور ضرورت دینی کی بنا پر اس مسئلہ خاص میں فقہ شافعی کی بنیاد پر فتویٰ دے دینے کا فیصلہ کریں۔



## وقف

### فقہ اسلامی میں

تاریخ انسانی میں سماج کے افراد دولت و غربت، ثروت و افلاس، صلاحیت کار اور قوت عمل میں یکساں اور مساوی کبھی نہیں رہے، انسانی اجتماعی زندگی میں موجود تفاوت اور اس کی مختلف شکلیں امتیازی معیارات اور ناہمواریاں جنم لیتی رہی ہیں۔

اللہ نے کائنات اور انسان کی تخلیق کے ساتھ زمین و آسمان میں بے شمار خزانے اور منفعت کی چیزیں بھی مہیا فرمادیں اور انسانوں کے لئے تمام اشیاء کو مسخر کر دیا، لیکن حالات اور صلاحیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے کبھی مستحقین و مستضعفین محروم کر دیئے گئے، تو کبھی یتامی کی پرورش پر توجہ نہ ہو پائی اور وہ تعلیم، غذا، رہائش اور علاج و لباس جیسی بنیادی سہولتوں سے محروم رہ جاتے، معذورین اپنا بچوں جیسی زندگی گزارنے پر مجبور ہو جاتے اور ایک ایک لقمہ کو ترس جاتے، بیوائیں در بدر کی ٹھوکریں کھاتیں اور بھیک مانگنے پر مجبور ہوتیں، بیمار علاج و دوا سے محروم ہو کر تڑپ تڑپ کر جان دے دیتے۔ گاؤں کے گاؤں اجڑ جاتے، پینے کے لئے پانی دستیاب نہ ہوتا، مقروض، قرض کے بوجھ تلے دبا رہتا، یہاں تک کہ اس کی روح پرواز کر جاتی، لیکن قرض ادا نہیں ہو پاتا، آبادی کی آبادی فقر و افلاس اور بھوک مری اور وبائی امراض کا شکار ہو جاتی، مگر امداد سے محروم رہ جاتی۔ اس طرح انسانی سماج کا محروم و پریشان حال طبقہ گونا گوں مسائل اور مصائب کا شکار ہوتا رہتا ہے، نیز محرومی و ذلت کے احساس میں گھٹ گھٹ کر جان دے دیتا ہے، اس صورتحال میں امن و سکون سے بھرپور اسلام نے ایک بہتر انسانی سماج اور فلاحی معاشرہ کی تشکیل کے لئے مربوط فلاحی و رفاہی نظام کا خاکہ پیش کیا۔

### وقف کی مشروعیت قرآن و سنت کی روشنی میں

ایک طاقتور معاشی، فلاحی اور رفاہی نظام کے قیام کا بنیادی تقاضا یہ ہے کہ انسانوں کی بستی سے ”محرومی“ کو دور کیا جائے اور جنہیں رزق کا وافر حصہ ملا ہے وہ محسوس کریں کہ ان کے مال میں ان کا بھی حصہ ہے جو کمزور ”غریب“ بے سہارا اور محروم ہیں، قرآن کریم میں ہے:

”وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ“

انسانی فلاح، مصیبت زدوں کی مدد، سماج سے فقر و افلاس کو دور کرنے کی کوشش، فاقہ کشوں تک روٹی پہنچانا، بیماروں کی تیمارداری اور ان کا علاج، یتیموں، بیواؤں اور بے سہارا لوگوں کی سرپرستی اور کفالت، لاوارث اموات کی عزت کے ساتھ تجہیز اور تدفین، مساجد کے نظام کو استوار رکھنا اور اس کے اخراجات کی کفالت کا مستقل نظم، قوم کے بچوں کو تعلیم اور ہنر سے آراستہ کرنا، مدارس و مکاتب اور صنعتی تربیت گاہوں کا قیام، اسپتال اور شفا خانوں کا جاری کیا جانا، قرض کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگوں کو قرض کی قید سے نجات دلانا وغیرہ ایسی سیکڑوں انسانی خدمات ہیں جن کو منظم اور مربوط طریقہ پر انجام دیا جانا کسی بھی سماج کی فلاح کے لئے بنیادی ضرورتوں کا درجہ رکھتے ہیں۔

۲۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

الف. ”وَمَا آذْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَكَّ رَقَبَةً، أَوْ إِطْعَمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ، يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ، أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ، ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا

وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ“ (البلد)

(اور تو کیا سمجھا، کیا ہے وہ گھائی، چھڑانا گردن کا، یا کھلانا بھوک کے دن میں یتیم کو جو قرابت والا ہے، یا محتاج کو جو خاک میں رل رہا ہے، پھر

ہوئے ایمان والوں میں جو تائید کرتے ہیں آپس میں تحمل کی اور تائید کرتے ہیں رحم کھانے کی۔

ب۔ "كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ. وَلَا تَحَاطُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْيَتِيمِ". (نجر)

(کوئی نہیں! پر تم عزت سے نہیں رکھتے یتیم کو اور تائید نہیں کرتے آپس میں محتاج کے کھلانے کی۔)

ج۔ "فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ" (سو جو یتیم ہو اس کو مت دبا) (الضحیٰ)۔

د۔ "فَذَلِكِ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ" (سو یہ وہی ہے جو دھکے دیتا ہے یتیم کو) (ماعون)۔

(۵) "لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ" (۴)۔

(عبادت نہ کرنا مگر اللہ کی اور ماں باپ سے سلوک نیک کرنا اور کنبہ والوں سے اور یتیموں اور محتاجوں سے)۔

و۔ "وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ"۔

(اور دے مال اس کی محبت پر رشتہ داروں کو اور یتیموں کو اور محتاجوں کو)۔

ز۔ "وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ" (النساء: ۱۲۷)

(اور یہ کہ قائم رہو یتیموں کے حق میں انصاف پر)۔

ح۔ "وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ" (التوبة: ۶۰)

(اور گردنوں کے چھڑانے میں جو تادان بھریں اور اللہ کے رستہ میں اور راہ کے مسافر کو)۔

اسی طرح حدیث نبوی علی صاحبہ الصلاة والسلام کے وسیع اور عظیم ذخیرہ کے اندر ان تمام فلاحی اور انسانی خدمات کا ذکر موجود ہے۔

اسلامی تعلیمات کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بے سہارا یتیم بچوں، بیواؤں اور مسکینوں کی خدمات کا درجہ وہ ہے جو جہاد فی سبیل اللہ کا ہے، یا اس کا درجہ اس شخص جیسا ہے جو دن بھر روزہ رکھے اور رات بھر اللہ کی عبادت میں جاگے (بخاری حدیث نمبر ۶۰۰۶، صحیح مسلم حدیث نمبر ۶۰۰۷)۔

بلکہ اس کا انتظام و اہتمام کہ اللہ کی ہر مخلوق خاص کر جاندار کی بھوک پیاس دور کرنا، ان کے لئے چراگاہوں کا انتظام اور اہتمام شریعت اسلامی کے ایسے مطلوب اعمال ہیں جن پر عند اللہ اجر بھی ہے، اور ہر وہ عمل جو موجب اجر ہو وہ موضوع وقف اور اس کا مصرف بھی بن سکتا ہے، چنانچہ حدیث بخاری کے مطابق ایک شخص نے پیاسے کتے کو پانی پلایا اللہ نے ایک جاندار مخلوق پر اس کی شفقت کو قبول فرمایا اور اس کی مغفرت فرمائی، لوگوں نے پوچھایا رسول اللہ! "إن لنا في البهائم أجرًا؟" (کیا ہمیں جانوروں کی خدمت پر بھی اجر ملے گا؟) تو آپ ﷺ نے فرمایا: "فی کل ذات کبد رطبة أجر" (یعنی ہر ایسی مخلوق کی خدمت میں جو جگر رکھتی (جاندار) ہو اجر ہے) (بخاری کتاب الادب حدیث نمبر ۶۰۰۹)۔

دوسری جگہ ارشاد فرمایا: "ما من مسلم غرس غرسا فأكل منه إنسان، أو دابة، إلا كان له صدقة" (بخاری حدیث

نمبر ۶۰۱۲، مسلم حدیث نمبر ۲۵۵۳)۔

(یعنی کوئی بھی مسلمان اگر کوئی پودا لگائے اور اگر اس پودے سے کسی انسان کو یا کسی جانور کو غذا ملے تو اس کے لئے اس عمل میں صدقہ کا اجر ہے)۔

اس طرح جانوروں کے لئے چراگاہوں کا وقف کیا جانا بھی ایک ایسا صدقہ جاریہ قرار پائے گا جس کا اجر قیامت تک واقف کو ملتا رہے گا، جیسا کہ جناب رسول اللہ ﷺ نے صدقہ جاریہ کی ترغیب دی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ انسان ایسی مفید خدمت انجام دینے کا انتظام کرے جس کا فائدہ محض وقتی نہ ہو، بلکہ اس کے گزر جانے کے بعد بھی وہ فائدہ رسانی جاری رہے اور اس کا اجر و ثواب بلا انقطاع اس کو مسلسل ملتا رہے۔

جناب نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

۱۔ وإذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جاریة، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له (نیل الاوطار ۱۲۷/۶)



(جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین عمل کے (۱) صدقہ جاریہ (۲) ایسا علم جس سے فائدہ اٹھایا جاتا رہے، (۳) اور صالح اولاد جو اس کے لئے دعا کرے۔)

۲۔ ”وعن ابن عمر أن عمر أصاب أرضاً من أرض خيبر فقال: يا رسول الله، أصبت مالا بخير لم أصب قط مالا أنفس منه، فبما تأمرني، فقال: ”إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، غير أنه لا يباع أصلها، ولا يبتاع، ولا يوهب، ولا يورث“ قال: فتصدق بها عمر على الاتباع، ولا توهب ولا تورث، وتكون في الفقراء، و ذوى القربى، والرقاب، والضيف، وابن السبيل، ولا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متمول“ (رواه الجماعة)

(حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کو خیبر کی ایک زمین ملی تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ، مجھے خیبر میں ایک مال ملا ہے جس سے بہتر مال مجھے کبھی نہیں ملا، تو آپ ﷺ مجھ کو کس چیز کا حکم کرتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس کے اصل کو باقی رکھ کر اس (کی پیداوار) کو صدقہ کر دو، مگر یہ کہ اس کی اصل نہ بیچی جاسکتی ہے، نہ خریدی جاسکتی ہے، نہ ہبہ کی جاسکتی ہے، اور نہ اس میں وراثت جاری ہو سکتی ہے، ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس کو صدقہ کر دیا اس شرط کے ساتھ کہ نہ وہ فروخت کی جائے گی، نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اور (اس کی منفعت) فقراء، اہل قرابت، غلام کی آزادی، مہمان اور مسافر کے لئے ہوگی، اور اس کے متولی کے لئے کوئی حرج نہیں کہ اس میں سے معروف طریقے پر کھائے اور کھلائے، اس کو اپنے لئے ذریعہ آمدنی اور ذاتی سرمایہ نہ بنائے۔)

۳۔ ”وعن عثمان أن النبي ﷺ قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر (رومة) فقال: ”من يشتري بئر رومة- فيجعل منها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة“، فاشتريتها من صلب مالي فجعلت دلوى فيها مع دلاء المسلمين“ (رواه النسائي والترمذى وقال: حديث حسن)۔

(حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو وہاں رومہ کے کنواں کے علاوہ کوئی میٹھے پانی کا کنواں نہیں تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: کون بئر رومہ کو خرید کر اپنے ڈول کے ساتھ اس میں مسلمانوں کے ڈول کو بھی شریک کرے گا کہ اس کی وجہ سے جنت میں اس کے لئے خیر ہو؟ تو میں نے اپنے اصل مال سے اسے خرید لیا اور اس میں اپنے ڈول کے ساتھ مسلمانوں کے ڈول کو بھی شریک کر لیا۔)

۴۔ ”وأول وقف خيري عرف في الإسلام هو وقف النبي ﷺ لسبع حوائط (بساتين) بالمدينة كانت لرجل يهودي اسمه مخيريق، قتل على رأس اثنين وثلاثين شهراً من مهاجر رسول الله وهو يقاتل مع المسلمين في وقعة أحد، وأوصى: إن أصبت، أي قتلت، فأموالي لمحمد وضعها حيث اراه الله تعالى، فقتل يوم أحد، وهو على يهوديته، فقال النبي ﷺ: (مخيريق خير يهود)، وقبض النبي ﷺ تلك الحوائط السبعة فتصدق بها، أي وقفها، ثم تلاه وقف عمر، ثم تابعت بعد ذلك اوقاف الصحابة“ (الاسعاف في احكام الاوقاف لبرهان الدين بن ابراهيم بن أبي بكر الطرابلي: ۹-۱۰)۔

(بنی کریم ﷺ نے مدینہ میں سات باغوں کو وقف کیا جو اسلام میں پہلا وقف خیری تھا، یہ باغ مخیریق نامی ایک یہودی کے تھے جو ہجرت نبوی کے بتیسویں ماہ کے آغاز میں اس وقت مارا گیا جب وہ غزوہ احد میں مسلمانوں کے ساتھ شریک قتال تھا، اس نے وصیت کی کہ اگر میں مارا جاؤں تو میرے اموال محمد (ﷺ) کے لئے ہوں گے، وہ انہیں اللہ کی مرضی سے صرف کریں گے۔ غزوہ احد کے دن یہودیت پر ہی وہ مارا گیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: مخیریق اچھا یہودی تھا، نبی کریم ﷺ نے ان ساتوں باغ کو قبضہ میں لیا پھر انہیں صدقہ (یعنی وقف) کر دیا، پھر اس کے بعد حضرت عمرؓ کا وقف ہوا، پھر صحابہ کرام کے اوقاف مسلسل ہوتے گئے۔)

وقف کی روح بھی یہی ہے کہ کوئی بھی جائداد اس طرح رضائے ربانی کی خاطر کسی مصرف خیر کے لئے مجبوس کر دی جائے کہ اصل شئی محفوظ رہے اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی متعین مصارف خیر پر صرف ہوتی رہے، لیکن وہ شئی جس کی اصل محفوظ نہ رکھی جاسکے بیچ اور اجارہ وغیرہ کے ذریعہ جس کی ملکیت بدلتی رہے تو اس کا نفع پائیدار نہیں ہوگا۔



وقف کا ثبوت خود عہد نبوی اور عہد صحابہ میں ملتا ہے، اور پورے عالم اسلامی میں اور جملہ بلاد اسلامی میں اتنی جائدادیں وقف کی گئیں کہ وقف کا ایک وسیع نظام وجود میں آ گیا، اور اسی لئے وقف سے متعلق بہت سے سوالات ہر دور میں پیدا ہوتے رہے جن کا تعلق املاک وقف کے تحفظ، ان کی افادیت میں اضافہ اور ان کے بہتر انتظام سے تھا، یہی وجہ ہے کہ فقہ اسلامی کا بہت بڑا ذخیرہ احکام وقف سے متعلق ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ انسانی معاشرے کی بنیادی حاجات کی تکمیل اور اصحاب سرمایہ کی طرف سے اپنی جائداد کا ایک حصہ ایسے خیری اور فلاحی کاموں کے لئے وقف کر کے ان ضروریات کو پورا کرنے کا پائیدار نظم ایسی مصلحت انسانی ہے جو مشروعیت وقف کی علت ہے، اور وقف کی مشروعیت کا مقصد انسانی معاشرہ کو ایک فلاحی معاشرہ کی صورت دینا ہے۔

### وقف کی حقیقت:

وقف کی حقیقت اصل مال کو روکنا اور محفوظ رکھنا اور آمدنی کو متعین مدت خیر پر خرچ کرنا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شی مالک کی ملک سے نہیں نکلتی، لیکن صاحبین اور دیگر ائمہ فقہ کے نزدیک وقف کی صورت میں اصل مال موقوف مالک کی ملکیت سے نکل کر اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جاتا ہے، اور اس طرح انتقال ملک کے اس عمل کے بعد مالک کو رجوع کا، یا اس مال موقوفہ پر تصرف کا کوئی اختیار باقی نہیں رہتا ہے، الا یہ کہ وہ خود متولی ہو تو پھر اس کا تصرف مالک کا نہیں متولی کا تصرف ہوگا، بہت سے فقہائے حنفیہ نے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ جواز وقف کے منکر نہیں لزوم وقف کے منکر ہیں، بہر حال اب تو امت کے درمیان وقف کی صحت اور اس کا لزوم اور اموال موقوفہ کا مالک واقف سے انتقال اجماعی فیصلہ ہے جس میں کسی بحث کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

مال وقف پر وقف کی مختلف نوعیتوں کو سامنے رکھتے ہوئے قبضہ اور انتقال ملک کے وقت کا تعین کیا جاتا ہے، مثلاً: جو اراضی مسجد کے لئے وقف کی گئی ہو اسے حد بندی کے ذریعہ الگ کر دینا ہی واقف کی ملکیت کو ختم کر دینا ہے، کبھی قاضی کے فیصلہ اور متولی کو حوالہ کر دینے سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے، یہ اور اس طرح کی بعض اور صورتیں فقہاء نے لکھی ہیں، امام ابو یوسفؒ محض واقف کی طرف سے انشاء وقف کے الفاظ استعمال کئے جانے کو کافی تصور کرتے ہیں اور فتویٰ بھی اسی پر ہے، لہذا متولی کو سپرد کرے، یا نہیں۔ اسی طرح وہ شرطیں جو امام محمد نے لگائی ہیں مفتی بہ قول کے مطابق ان کی ضرورت نہیں ہے اور جیسے ہی اس نے یہ کہا کہ میں نے فلاں شی وقف کی، وہ شی اس کی ملکیت سے نکل گئی اور اللہ کی ملکیت میں داخل ہو گئی اور اب مالک کا اس کو بیچنا، ہبہ کرنا، یا وصیت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

باب وقف میں بنیادی مسئلہ ہے اموال وقف کا باقی رہنا (استدامت) اور اسی سے وہ سیکڑوں مسائل نکلتے ہیں جو فقہاء نے اصل مال وقف کی حفاظت کے لئے مستنبط کئے ہیں، باب وقف میں دوسرا اہم مسئلہ وقف کا نفع بخش ہونا ہے، اس لئے کہ اصل مال اگر محفوظ رہ جائے، لیکن اس سے کوئی آمدنی نہ ہو تو وقف کا بنیادی مقصد فوت ہو جاتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ اموال وقف کی نافعیت، افادیت اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی قائم اور باقی رہے، بلکہ اس میں اضافہ ہوتا جائے تاکہ مصارف وقف پر زیادہ سے زیادہ صرف کیا جاسکے، پھر اسی ذیل میں وقف سے حاصل ہونے والی آمدنی کے تحفظ اور اس کے دیانتدارانہ صرف کا مسئلہ بھی غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے، فقہاء کے اس مسئلہ میں انتہائی احتیاط کا نتیجہ یہ ہے کہ ناظر و متولی تو بہت دور کی بات ہے انہوں نے اوقاف کے مقدمات میں عام قضاة کو بھی فیصلہ کا اختیار نہیں دیا اور یہ لکھ دیا کہ جہاں بھی ”الامر الی القاضی“ (فیصلہ قاضی کے اختیار میں) لکھا گیا ہے وہاں مراد ”قاضی القضاة“ ہے، نہ کہ عام قاضی۔

استدامت وقف (وقف کی پائیداری) کے مسئلہ کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے وقف منقول اور وقف دراہم (کرنسی) کے مسئلہ پر بھی بحث کی ہے، اس لئے کہ عام طور پر جائداد منقولہ میں پائیداری اور قرار نہیں ہے اور دراہم (کرنسی) اسی وقت کام آتے ہیں جب خرچ کر دیئے جائیں، اس طرح ان کے باقی رہتے ہوئے ان سے نفع حاصل کرنے کا سوال ہی نہیں ہوتا، لیکن مختلف ادوار میں فقہاء نے اس دور کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے فیصلے کئے ہیں۔ مثلاً: کتابیں اشیاء منقولہ ہیں، اور کتابوں کا وقف بے حد مفید اور ضروری ہے تو فقہاء نے اس کا استثناء کیا۔

میرے نزدیک موجودہ دور میں کئی صورتیں سامنے آگئی ہیں جن میں اگرچہ اشیاء منقولہ ہیں یا از قسم دراہم (کرنسی) ہیں، لیکن انہیں ایک ایسے سرمایہ کی حیثیت دیا جانا ممکن ہو گیا ہے کہ جن میں اصل محفوظ رہے اور آمدنی متعین مصارف پر خرچ کی جاسکے، ہیومن رسورسز (Human Resources) وسائل انسانی اور انسانی دماغ کی اچھ، اس کے اکتشافات، فارمولہ اور سائنٹفک تھیوریز (علمی نظریات) حق تصنیف (جو مال نہیں حق ہے) وغیرہ، اسی طرح ان روپوں کا وقف جو کسی کاروبار میں انوسٹ کئے جا چکے ہیں، اصل شیئرز کو محفوظ رکھتے ہوئے اس کے منافع کو مصارف وقف پر خرچ کرنا، یہ اور اس طرح کے کئی مسائل ہیں جن پر علماء اور فقہاء کو غور کرنا ہوگا۔

املاک وقف کا نفع بخش ہونا، جیسا کہ عرض کیا گیا بہت ضروری ہے، اسی لئے فقہاء نے اوقاف معطلہ (وہ اوقاف جن سے آمدنی بند ہوگئی ہو) اور ویران اوقاف پر مفصل بحث کر کے یہ لکھا ہے کہ اگر وقف کی آمدنی کلیتہً بند ہو جائے تو اس جائداد وقف کو فروخت کر کے انہیں مقاصد کے لئے ایک نئے وقف کا قائم کیا جانا ضروری ہے، اور اگر وقف کی آمدنی ختم تو نہیں ہوئی، لیکن کم تر ہوگئی ہے تو ایسی صورت میں وقف کا استبدال زیادہ نفع کے حصول کے لئے فقہاء کے نزدیک محل نظر رہا ہے اور اس بارے میں دونوں طرح کی رائیں ملتی ہیں۔

آج کے عہد میں ایک بڑا مسئلہ جائداد اوقاف کی صحیح حفاظت اور اس کے صحیح نظم و انصرام کا ہے، بی بی صفری مرحومہ ساکنہ بہار شریف ضلع پٹنہ (موجودہ ضلع نالندہ) نے اپنا اسٹیٹ ۱۸۹۶ء میں وقف کیا تھا جس کو آج ایک سو تین سال گزر چکے، بی بی صفری کے وقف اسٹیٹ کے وقف نامہ میں ۱۸۹۶ء میں یہ صراحت کی گئی ہے کہ املاک وقف انڈر وقف نامہ ہذا کی مالیت مبلغ بارہ لاکھ روپے ہے، یاد رکھئے کہ اس وقت کا ایک روپیہ ملکہ وکٹوریہ کا چاندی والا روپیہ تھا، اور روپے کی قوت خرید میں بھی کئی سو فیصد اضافہ ہو چکا ہے، اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ آج کے نرخ سے بی بی صفری مرحومہ نے بارہ ارب روپے کی جائداد وقف کی تھی۔

لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ آج یہ وقف کس حال میں ہے، اس کی کل آمدنی کتنی ہے، اور اس کی موجودہ جائداد کتنی باقی رہ گئی ہے اور کتنی ختم ہوگئی ہے، یہ محض سامنے کی ایک مثال ہے، ورنہ اگر جائزہ لیا جائے تو لاکھوں اوقاف اپنی اربوں کی مالیت کھو چکے ہیں جن کی آمدنی نہ صرف مسلم سماج بلکہ تمام انسانی معاشرہ کی ہزاروں ضرورتوں کی کفالت کے لئے کافی تھی۔

وقف ڈولپمنٹ (تسمیۃ الوقف) بلاشبہ اوقاف کی نافعیت کے اضافہ کے لئے بہت بڑا عمل ہے، اگر یہ دیانت دار، خدا ترس اور اس طرح کے معاملات کا تجربہ رکھنے والے باشعور لوگوں کے ہاتھوں میں ہو۔ اپنے ملک کے باہر میں نے خصوصیت کے ساتھ ”کویت“ میں وقف کو زیادہ مفید بنانے کے لئے کی جانے والی ٹھوس تعمیری کوششوں کے نتائج کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے، اور میں کہہ سکتا ہوں کہ وہ سب کچھ نہ صرف ہندوستان بلکہ دنیا کے دیگر ممالک کے لئے بھی بہترین نمونہ ہے، اسی طرح ہم انسانی بنیادی حاجات، تعلیم، معاش، کمزور طبقات کی سرپرستی، پیاسوں تک پانی پہنچانا، بے گھر لوگوں کو گھر فراہم کرنا، اور آنے والی نسلوں کے لئے مفید خدمات انجام دے سکتے ہیں جو عین تقاضائے اسلام ہے۔

پچھلے دنوں میں نے جو دھپور میں جائداد موقوفہ کو ڈولپ کر کے اچھے ذرائع آمدنی حاصل کرنے کی ایک مفید اور مبارک کوشش دیکھی ہے اور اس سے پہلے کرنا تک میں کئی دیانتدار اور باشعور ذمہ داروں کو دیکھا ہے کہ جب وقف کا نظم و انصرام ان کے ہاتھوں میں آیا تو انہوں نے نہ صرف جائداد وقف کے استحکام کی صورت نکالی بلکہ ان کو مفید تر بنانے کے لئے مبارک کوششیں کیں۔

اس مبارک موقع پر جبکہ نہ صرف برصغیر بلکہ دیگر پڑوسی ممالک بلادِ خلیج اور ترکی تک کے نمائندے موجود ہیں، ہم یہ ضرور کہنا چاہیں گے کہ سبھی ارباب حل و عقد اپنے اپنے دائرہ اثر و اختیار میں اوقاف کے اس عظیم الشان ورثہ کو قوم کے لئے مفید اور بار آور بنانے کی جو بھی جدوجہد کریں گے اس کے لئے وہ عند اللہ ماجور ہوں گے، اور یاد رکھنا چاہئے کہ اگر مندرجہ ذیل نکات کی رعایت رکھی جائے تو وقف کی ترقی کے کام میں شریعت کے احکام کبھی حارج نہیں ہوں گے۔

۱۔ جائداد وقف کی حفاظت کہ کسی طرح بھی وہ ضائع نہ ہو۔

۲۔ وقف کی آمدنی میں زیادہ سے زیادہ اضافہ ہو، وہ اوقاف جن کی آمدنی ختم ہو چکی ہے، یا برائے نام رہ گئی ہے ان کو ہر قیمت پر ترقی دے کر مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کرنا۔

۳۔ اوقاف کے نظم و انصرام اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی کو صرف کرنے کے سلسلہ میں ہمیشہ منشا و اوقاف کی رعایت رکھنا کہ نص و اوقاف کی حیثیت نص شارع کی ہے، الا یہ کہ منشاء و اوقاف مراد شارع سے نکلے، ایسی صورت میں شارع کا مقصد اور اس کی مراد و اوقاف کے منشاء پر ترجیح پائے گی۔

قبل اس کے کہ میں اپنی گفتگو ختم کروں علماء اور ارباب دانش کے اس اہم اجتماع میں ان اہم مسائل کی جانب متوجہ کرنا بھی اپنا فرض سمجھتا ہوں جو اس عہد کے پیدا کردہ ہیں اور بعض ممالک اور علاقوں کے مخصوص حالات کا نتیجہ ہیں۔

اس ذیل میں ہندوستان میں خصوصیت کے ساتھ تقسیم ملک کے وقت پنجاب و ہریانہ و ہماچل پردیش سے مسلم آبادی کے منتقل ہو جانے کی وجہ سے مساجد، مدارس، مقابر اور دیگر اوقافی جائیدادوں کا معطل رہ جانا اور بسا اوقات غیروں کے قبضہ و دخل میں چلا جانا، کروڑ ہا کروڑ روپے کی مفاد عامہ کے لئے وقف جائیدادوں کا ضائع ہونا ایک ایسا شدید المیہ ہے جس کے اثرات کا ازالہ سماجی فلاحی کام کرنے والوں کے ساتھ علماء و فقہاء کی خصوصی ذمہ داری ہے، مثلاً ہزاروں ایکڑ کے قبرستان بیکار پڑے ہوئے ہیں، مساجد کے اوپر وقف اراضی، مسجدوں کے گرد و پیش میں واقع اراضی اور خود مسجد کی اراضی کے مسائل اپنی اپنی علاحدہ نوعیت کے اعتبار سے علماء کو علاحدہ علاحدہ احکام شرعی کی موجودہ حالات میں تطبیق کے لئے دعوت دیتے ہیں، اس سلسلہ میں ہمارے بہت سے علماء نے وقف پر اپنے فتاویٰ جاری کئے ہیں، جس میں انہوں نے حالات، زمانہ اور مدارج احکام کی رعایت کی ہے۔

حرف آخر:

قبل اس کے کہ میں اپنی گفتگو ختم کروں اس اہم عالمی اجتماع میں ایک اہم تجویز پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ میری تجویز کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱۔ ہم ایسے اوقاف کے قیام کی جدوجہد کریں جس کی حیثیت محض مقامی نہیں بلکہ اس کا دائرہ دیگر ممالک تک وسیع ہو اور اس سے استفادہ کے مواقع خاص کر ان ممالک کے مسلمانوں کو حاصل ہوں جو تعلیمی اور معاشی طور پر پسماندہ ہیں۔

۲۔ اس اجتماع کے ذریعہ وقف ڈولپمنٹ کے لئے ایک عالمی فاؤنڈیشن قائم کیا جائے جو مختلف ممالک میں اوقاف کی جائیداد کو ڈولپ کر کے مفید تر بنانے کی کوشش کرے۔



## بدلتے ہوئے حالات میں

### ویران مقابر اور اوقاف کے احکام

عرصہ سے یہ جاننا چاہتا ہوں کہ قبرستان کے بارے میں شرعی احکام کیا ہیں؟ یہ جانتا ہوں کہ جنت البقیع میں ایک ہی جگہ پر چند برسوں کے بعد نئے مردے دفن کئے جاتے ہیں، یہ بھی جانتا ہوں کہ سعودی عرب میں مزارات اور قبے مسمار کئے گئے اور پرانے قبرستان رفاہ عام کے کاموں میں لئے جاتے ہیں، ممبئی میں جگہ ختم ہونے پر عام قبرستان بند کر دیئے جاتے ہیں، اور پھر اس کے چار برس کے بعد وہ قبرستان دوسرے مصرف میں لیا جاسکتا ہے، پرائیوٹ قبرستانوں کی بات اور ہیں۔

پورے پنجاب میں گاؤں گاؤں قبرستانوں کی زمین غاصبانہ قبضہ میں چلی گئی، اگر وہ باضابطہ حکومت کے حوالے کی جائیں، معاوضہ کے ساتھ یا بغیر معاوضہ کے، وہ زیادہ بہتر ہے۔

بنگلور میں لوگ پرانے قبرستانوں کی زمین پر تجارتی عمارتیں بنانا چاہتے ہیں، اس لئے اس مسئلہ پر آپ کی رائے جاننا چاہتا ہوں۔

المستفتی سید شہاب الدین (ممبر پارلیمنٹ)

### پرانی قبروں میں دوسری میت کی تدفین:

۱- قبریں جب پرانی ہو جائیں، اور بظاہر حال لاش مٹی ہو چکی ہو، تو اس جگہ دوسری میت کو دفن کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمام جو فقہائے اسلام میں بڑا بلند مقام رکھتے ہیں، وہ ”ہدایہ“ کی شرح ”فتح القدیر“ میں لکھتے ہیں کہ کوئی قبر دوسری میت کے لئے نہ کھودی جائے، الا یہ کہ پہلی قبر پرانی ہو گئی ہو کہ ہڈیاں بھی نہ بچی ہوں، لیکن اگر دوسری جگہ نہیں مل رہی ہو تو ہڈیاں رہتے ہوئے بھی دوسرے مردہ کو اس میں دفن کیا جاسکتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے مردہ کی ہڈیاں جمع کر کے ایک طرف رکھ دی جائیں اور نئے میت اور ان ہڈیوں کے درمیان مٹی وغیرہ کے ذریعہ آڑ بنا دی جائے۔

”ایک قبر دوسرے شخص کی تدفین کے لئے نہیں کھودی جائیگی، سوائے اس کے کہ پہلی نعش بوسیدہ ہو گئی ہو، اور اس کی ہڈیاں تک نہ بچی ہوں، ہاں اگر کوئی قبر فراہم نہ ہو سکے تو پہلی نعش کی ہڈیاں ایک جگہ کر دی جائیں گی، اور دونوں کے درمیان مٹی کی رکاوٹ بنا دی جائے گی۔“

رہا یہ کہ قبر پرانی نہیں ہوئی ہو اور اسے کھود کر دوسرے مردے کو دفن کرنا پہلی میت کی بے حرمتی ہے، اور منکر یعنی ناپسندیدہ عمل ہے، اس لئے یہ درست نہیں ہوگا۔

”حلیہ“ نامی کتاب میں لکھا ہے کہ خصوصیت سے اس وقت جب اس میں ابھی ایک نعش بوسیدہ ہی نہیں ہوئی ہے، دوسرے کی تدفین مکروہ ہے، اور بعض جاہل گورکن جو نعش کو بوسیدہ ہونے سے پہلے ہی قبر کو کھود ڈالتے ہیں اور نئے مردے کو دفن کر دیتے ہیں اس کا منکر ہونا بالکل واضح ہے۔“

یہ بھی فقہاء نے صراحت کر دی ہے کہ ایک قبر میں دوسرے مردہ کو دفن کرنا جس ضرورت اور مجبوری کے تحت درست ہے، اس کے ذیل میں اپنے

رشتہ داروں کے قریب دفن ہونے کا جذبہ، یا اپنے خاندانی قبرستان میں دفن کرنے کا جذبہ داخل نہیں ہے، دوسرے قبرستان میں جگہ ہو تو اس کی اجازت نہیں ہوگی، کہ ایک قبر میں دوسرا مردہ دفن کر دیا جائے۔

زیلعی نے اس کی صراحت کر دی ہے کہ اگر قبر پرانی ہو چکی ہو، اور لاش مٹی کی صورت میں بدل چکی ہو تو وہاں دوسری قبر بنائی جاسکتی ہے (رد المحتار ۸۳۵/۱)۔

”اگر نعش بوسیدہ ہوگئی اور مٹی بن گئی تو دوسرے کا اس قبر میں دفن کرنا، اس میں کاشت کرنا اور اس پر عمارت بنانا جائز ہے۔“

علامہ شامی نے اس سلسلہ میں اچھی بحث کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر میت کے لئے ایسے قبر فراہم کرنا جس میں کبھی کوئی دوسرا دفن نہیں ہوا ہونا ممکن بات ہے، ورنہ زمین کا ہر حصہ قبروں سے بھر جائے گا، خاص کر بڑے شہروں میں سخت دشواری ہوگی، اس لئے اصولاً یہی بہتر ہے کہ قبر کی قدامت پر حکم کو مہنی رکھا جائے، اور قدیم قبروں پر جدید قبریں بنانے کی اجازت دی جائے۔

”میں کہوں گا اس میں بڑی مشقت ہے، اس لئے بہتر ہے کہ بوسیدگی کو کچھ دوسرے مردہ کی تدفین کے جواز کے لئے مدار بنایا جائے، کیونکہ ہر مردہ کے لئے ایسی قبر کی فراہمی جس میں کوئی اور دفن نہ ہو، چاہے پہلی نعش مٹی ہی کیوں نہ بن گئی ہو ممکن نہیں ہے، خصوصاً بڑے اور وسیع شہروں میں“ (حوالہ بالا)۔

خلاصہ یہ ہے کہ قبریں اگر قدیم ہوں تو ان پر دوبارہ قبریں بنائی جاسکتی ہیں۔

۲- رہا سوال سعودی میں مزارات کا مسمار کیا جانا تو ظاہر ہے کہ یہ تشدد سعودیوں کا کام تھا جسے اس زمانہ کے علماء نے بھی پسند نہیں کیا تھا، اور نہ آج جو کچھ سعودی عرب میں ہو رہا ہے اس کا ہر عمل شرعی حجت کا درجہ رکھتا ہے۔

### قبرستان سے دوسرا مصرف لیا جانا:

۳- تیسرا سوال ہے قبرستان قدیم سے دوسرا مصرف لیا جانا، میرے خیال میں اگر قبرستان کسی شخص کا ذاتی ہے، جیسا کہ اکثر بعض مقامات پر لوگ اپنی ذاتی ملک میں اپنے مردوں کو دفن کرتے ہیں، اور وہ اراضی اپنی ملک سے خارج نہیں کرتے، اور نہ دوسروں کو دفن کی عام اجازت دیتے ہیں، ایسے مقابر میں اگر قبریں پرانی ہو جائیں اور لاش کے مٹی ہو جانے کا گمان غالب ہو جائے تو پھر ایسی پرانی قبروں کی جگہ پر نہ صرف یہ کہ دوسرے مردوں کو دفن کرنا جائز ہوگا، بلکہ اس پر کاشت کرنا اور تعمیر کرنا بھی درست ہوگا، جیسا کہ زیلعی کی تصریح میں نے اوپر نقل کی جس میں انہوں نے ”وزرعہ البناء علیہ“ لکھا ہے۔

غرض یہ کہ مسئلہ کے دو پہلو ہیں، ایک احترام میت، تو وہ قدامت کی وجہ سے رکاوٹ باقی نہیں رہا، دوسرے یہ کہ وہ اراضی ملک ہے یا وقف، تو ملک کی وجہ سے مالک کو ان کے مالکانہ تصرفات کے حقوق بھی حاصل ہو جاتے ہیں جو احترام میت کے پیش نظر قبروں کے جدید ہونے کی صورت میں اس کے لئے ممنوع تھے۔

اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اراضی قبرستان کے لئے وقف صراحت کی گئی، یا اذن عام دفن موتی کے لئے دے دیا گیا، اور لوگوں نے اس میں دفن کرنا شروع کر دیا، تو اس صورت میں اراضی وقف قرار پائیں، اور اب ان پر وقف کا قانون نافذ ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ قبرستان کی حیثیت عام وقف کی ہے، اور امام محمد کے قول کے مطابق نہ حکم حاکم ضروری ہے، اور نہ زبان سے کہنا، اور نہ کسی متولی کا قبضہ ضروری ہے، اگر عملاً کسی اراضی پر مردوں کو دفن کیا جانے لگے تو ملک زائل ہو جاتی ہے، اور اس کی حیثیت عام وقف کی ہو جاتی ہے، یعنی قرآن و آثار سے اجازت کا واضح ہو جانا کافی ہے۔

”امام ابو یوسف کے نزدیک محض زبان سے کہہ دینے کی وجہ سے وقف کی ملک زائل ہو جائے گی اور امام محمد کے نزدیک جب لوگ سقاییہ سے



پانی کھینچنے لگیں، مسافر خانوں اور رباطوں میں رہنے لگیں اور قبرستان میں تدفین شروع کر دیں تب ملک زائل ہوگی۔ اور ”مبسوط“ میں ہے کہ ان مسائل میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے، اور اس پر امت کا اجماع ہے“ (فتاویٰ عالمگیری ۲/۳۵۰)۔

اور جب قبرستان وقف ٹھہر تو اب اس کی بیچ درست نہیں، اور نہ وہ کسی کی ذاتی ملک قرار دیا جاسکتا ہے، اور جب وقف صحیح ہو گیا تو اب نہ اس کا بیچنا درست ہے، اور نہ کسی اور کو مالک بنانا (ہدایہ)۔

لہذا جہاں تک قبرستانوں کی بیچ 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 لئے جانے کا بظاہر امکان ہے، ایسے قبرستان کی اراضی کو کیا کیا جائے؟، خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اس کا قوی امکان ہے کہ ان اراضی پر غاصب لوگ قبضہ کر لیں گے، جس کو ہٹانا ناممکن ہے، یا بیحد دشوار، میری رائے میں ایسے قبرستان کی اراضی کو کرایہ (Lease) پر دیا جاسکتا ہے، اور یہی اقرب الی الفقہ ہے۔

فقہاء نے اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے اگر شیء موقوف مقاصد وقف کو پورا کرنے کے لائق نہیں رہے تو اس کا دوسرا مصرف لیا جاسکتا ہے، یا نہیں؟ اور اس سے آمدنی حاصل کی جاسکتی ہے، یا نہیں؟ مثلاً: کوئی عمارت وقف تھی اور وہ منہدم ہوگئی، اور اب کوئی ایسا ذریعہ آمدنی نہیں جس کے ذریعہ دوبارہ اسے آباد کیا جائے تو امام محمد کے نزدیک وہ اراضی بانی، یا ورثاء بانی کی طرف منتقل ہو جائے گی، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی حیثیت وقف برقرار رہے گی، لیکن امام محمد کا قول بھی اس صورت میں ہے جب کہ قطعی طور پر مفاد وقف کا حصول ختم ہو چکا ہو، اگر کسی صورت میں بھی استفادہ ممکن ہے تو پھر وہ بانی کی طرف نہیں لوٹے گی، مثلاً: دکان جل کر خاک ہوگئی، تعمیر کا خرچ نہیں، اور اسے کرایہ پر لگانے کی بھی کوئی صورت نہیں، لیکن اگر وہ اراضی ذریعہ آمدنی ہو سکتی ہے تو وہ وقف برقرار رہے گی، اور اسے اجارہ پر لگایا جاسکتا ہے۔

مختلف فقہاء نے بدلتے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھ کر مسجد سے متعلق بہت سے سامانوں کی منتقلی کا فتویٰ دیا ہے، اور بعض لوگوں کے سامنے یہ صورت پیش آئی کہ بادشاہ وقت نے کسی ویران مسجد کے قیمتی پتھروں کو دوسری مسجد میں لگانا چاہا اور استفتاء کیا، انہوں نے شریکالی کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے اس سے منع کر دیا، بادشاہ تورک گیا، لیکن پھر دوسرے لوگوں نے اس سے ذاتی فائدہ اٹھایا، جس پر انہیں سخت ندامت ہوئی، شامی نے یہ ساری بحث ”نقل انقاض مسجد“ کی بحث میں کر دی ہے (رد المحتار ص ۵۱۳)۔

پس پنجاب وغیرہ کی صورتحال جہاں سے ان قبرستانوں کے ختم ہو جانے کا خدشہ یقینی ہے، ایسے مجتہد فیہ مسائل میں کسی ایک پہلو پر ایسا اصرار جس سے دین کے عام مصالح مجروح ہوتے ہوں صحیح نہیں معلوم ہوتا، لہذا ایسے قدیم مقابر جو عرصہ سے غیر آباد ہیں، اور آئندہ بھی ان کے آباد ہونے کی توقع نہیں ہے، ان پر عمارتیں بنا کر کرایہ پر لگائی جاسکتی ہیں، اور ان اراضی کو بھی لیز پر دیا جاسکتا ہے، تاکہ اصل اراضی وقف کی حیثیت میں باقی رہ سکے، اور اس سے آمدنی حاصل ہوتی رہے۔

”فتاویٰ خانہ“ میں ہے کہ مسافر خانہ جو رہ گزر سے دور ہو، گزرنے والے مستغنی ہوں، اور راستے کے قریب ہی دوسری سرائے موجود ہو تو سید امام ابو شجاع کا خیال ہے کہ اس کا سامان دوسری سرائے میں استعمال کر دیا جائے گا، جیسا کہ مسجد ویران ہو جائے اور گاؤں کے لوگ اس سے مستغنی ہو گئے ہوں، پھر معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا جائے، وہ لکڑی فروخت کر دے اور اس کی قیمت دوسری مسجد میں لگا دے تو جائز ہے، اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ اب وہ واقف کی میراث شمار ہوگی، یہی حکم اس حوض کا بھی ہے جو عوامی مفاد کے لئے وقف کیا گیا ہے اور اب قابل استعمال باقی نہ رہا ہے۔

نیز ”ذخیرہ“ میں شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ ان سے ایسی مسجد، یا حوض کے بارے میں دریافت کیا گیا جو ویران ہو گئے ہوں اور لوگوں کے وہاں سے چلے جانے کے باعث اب اس کی ضرورت باقی نہ رہی ہو تو کیا قاضی کو حق ہوگا کہ اس کے اوقاف کسی اور مسجد، یا حوض میں لگا دیئے جائیں؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں، اور ایسے ہی ”بحر الرائق“ میں ”قتیہ“ نامی کتاب سے نقل کیا گیا ہے..... مناسب ہے کہ ایک وقف کا سامان



دوسرے وقف میں منتقل کرنے کے مسئلہ میں امام ابو شجاع، امام حلوانی کے فتویٰ کی اتباع کی جائے کہ اس مسئلہ میں مسجد، یا حوض کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، یہ دونوں پیروی کے لئے کافی ہیں، خصوصاً ہمارے زمانے میں، اس لئے کہ مسجد، سرائے، یا حوض وغیرہ کو اگر منتقل نہ کیا جائے تو اس کے شکستہ حصے چور اور غارتگر اٹھالے جائیں گے، جیسا کہ مشاہدہ و تجربہ ہے، نیز خود اوقاف کے نگران وغیرہ اسے کھا جائیں گے، اور منتقل نہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دوسری مسجد بھی جس کو اس کی ضرورت ہے ویران ہو جائے گی (ردالمحتار ۳/۵۱۳)۔

جب وقف کی عمارت منہدم ہو جائے اور اس شئی وقف کے لئے کوئی ایسا سامان نہ ہو جس کے ذریعہ اس کی تعمیر کی جاسکے تو امام محمدؒ کے نزدیک یہ وقف بانی، یا اس کے ورثہ کی طرف لوٹ جائے گا، بخلاف امام ابو یوسفؒ کے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک وہ شئی واقف، یا اس کے ورثہ کی طرف لوٹائی جائے گی جو مکمل طور پر اس لائق باقی نہ رہی ہو، جس مقصد کے لئے واقف نے وقف کیا تھا، مثلاً: دکان جو جل گئی ہو اور اس سے اب کچھ بھی کرایہ حاصل نہ ہو سکتا ہو، اور مسافر خانہ اور حوض جو تباہ ہو گیا ہو اور اس کی تعمیر کے لئے کچھ نہ ہو، اور جو عمارت کہ وقف کی گئی ہو، وہ واقف کی ملک میں واپس نہیں آسکتی، اور اس کا میدان وقف ہی رہے گا، جو کرایہ پر دیا جائے گا، اگرچہ تھوڑا سا کرایہ حاصل ہو، بخلاف سرائے کے، جہاں تک رستاق کی بات ہے تو وہ کبھی کبھی ویران ہو جاتا ہے، اور وہ کبھی بن جاتا ہے، اور وہ اس حالت میں ہو جاتا ہے کہ اگر عمارت کا شکستہ حصہ منتقل کر دیا جائے تو اس کی زمین ایسے شخص کو کرایہ پر دی جاسکتی ہے جو تعمیر کرے یا درخت لگائے، اگرچہ کہ کرایہ کم حاصل ہو (ردالمحتار ۳/۵۱۳)۔

خلاصہ یہ کہ متقدمین کے فتویٰ سے ہٹ کر متاخرین محقق علماء کے دوسری رائے قائم کرنے کی علت یہ ہے کہ وقف اپنے مقاصد کو پورا نہیں کر رہا ہے، اور اگر اسے یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو غاصبین اس پر قبضہ کر لیں گے، درانحالیکہ دوسری مساجد کو ضرورت ہے، پس اگر اس ویران مسجد کے سامان دوسری ضرورت مند مساجد کو منتقل کرنا ممنوع قرار دیا جائے تو اس فتویٰ کے ذریعہ دوسری مساجد کو ویران کرنا لازم آئے گا، لہذا مصلحت شرع اس کی متقاضی ہے کہ اس انتقال کو درست قرار دیا جائے۔

### خلاصہ بحث:

موجودہ صورت حال یہ ہے کہ غیر آباد قدیم اور مردہ قبرستانوں کو اگر لیز پر لگا دیا جائے تو ہزار ہا قبرستان جو ابھی آباد ہیں اور ان کا تحفظ خطرہ میں ہے، ایسے قبرستانوں کے تحفظ کی صورت نکالی جاسکتی، لہذا میرے نزدیک شرع اسلام کی رو سے ایسے مردہ اور قدیم قبرستانوں کو تعمیرات، یا کاشت کے لئے لیز پر دیا جاسکتا ہے، اور اس طرح کی آمدنی کو اولاد دیگر مقابر کے تحفظ، یا ایسے شہروں اور آبادیوں کے لئے قبرستان کی اراضی حاصل کرنے پر خرچ کرنا چاہئے، جہاں قبرستان کی ضرورت ہے، اگر اس طرح کے مدات پر خرچ کے بعد رقم بچ جائے تو اسے مدارس، مسافر خانوں، نادار بچوں کی تعلیم اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے۔

## مساجد کے اوپر یا نیچے مکانوں اور دوکانوں کی تعمیر کا مسئلہ

بحث و نظر جلد ۴، شماره ۱۵، اکتوبر تا دسمبر ۱۹۹۱ء میں ”الفتاویٰ“ کے ذیل میں صفحہ ۱۰۸ پر مکانوں کے اوپر مسجد کی تعمیر کے عنوان سے ایک استفتاء اور راقم الحروف کا جواب شائع ہوا ہے۔

استفتاء کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”ایک مسلم کالونی میں ایک جگہ خریدی گئی ہے اور شروع ہی سے یہ نیت ہے کہ نیچے کمرے بنائے جائیں اور کرائے پر دیئے جائیں اور یہ کرایہ مسجد کے مصرف میں خرچ ہو، نیز نیچے ہی کمروں کے بازو میں وضو خانہ اور طہارت خانہ ہو اور اوپر کی منزل پر مسجد ہو۔“

سائل نے ایک نکتہ یہ بھی اٹھایا ہے کہ:

”آج کل شہروں میں جگہ کی قلت اور تنگی ہے، اگر نیچے ہی مسجد بنائی جائے تو طہارت خانہ وغیرہ بننے کے بعد بہت تھوڑی سی جگہ بچتی ہے۔“

مستفتی کے اس سوال کے جواب میں راقم الحروف کا جواب یہ تھا:

”مسجد کی تعمیر اور بنانے کے وقت اگر بائیان مسجد نے یہ طے کر لیا کہ منصوبہ کے مطابق نیچے کی منزل ضروریات مسجد، بیت الخلاء، وضو خانہ، امام و موزن کی رہائش گاہ یا مسجد کے انتظامی اخراجات کے لئے دکانیں جو ذریعہ آمدنی ہوں، بنائی جائیں گی، اور اوپر کی منزل پر مسجد ہوگی تو ایسا کرنا جائز ہوگا۔“

جناب احمد سراج مدرسہ ریاض العلوم ہنگلی کرناٹک نے ”دارالافتاء دارالعلوم دیوبند“ سے اس موضوع پر ایک استفتاء پہلے کیا، سوال یہ تھا کہ اگر مسجد کا نچلا حصہ مسجد نہیں ہے، بلکہ گھر ہے اور بیت الخلاء وغیرہ گھر میں ہیں تو کیا یہ مسجد ”مسجد“ کے حکم میں ہے، یہاں اعتکاف وغیرہ کر سکتے ہیں، ویسے مسجد جب بنائی جانے والی تھی اسی وقت یہ پروگرام تھا کہ مسجد کے نیچے گھر بنایا جائے گا۔

اس سوال میں یہ صراحت موجود نہیں ہے کہ یہ گھر کسی کی ذاتی ملک ہوگا، یا مسجد کی ملک ہوگا، مفتی حبیب الرحمن صاحب خیر آبادی مفتی دارالعلوم دیوبند نے غالباً اسے اس پر محمول کیا کہ یہ گھر مسجد کی ملک نہیں بلکہ کسی دوسرے شخص کی ملک ہے، اس لئے بجا طور پر انہوں نے یہ جواب دیا کہ:

”وہ مسجد شرعی مسجد نہیں ہے، اس میں نماز پڑھنے سے مسجد کا ثواب حاصل نہ ہوگا، اور اس میں اعتکاف درست نہیں ہے۔“ وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ (۱)، اس میں، یا اس کے نیچے اوپر کسی بندہ کا حق وابستہ نہ ہو۔“

احمد سراج صاحب نے بعد ازاں بحث و نظر میں مطبوعہ فتویٰ کا حوالہ دیتے ہوئے مفتی صاحب سے یہ سوال کیا کہ مسجد کے نیچے بیت الخلاء وغیرہ بنانا جائز ہے، یا نہیں اور اسی طرح دکانیں وغیرہ بھی تعمیر کی جاسکتی ہیں، یا نہیں؟ جب کہ اس کی نیت ابتداء سے ہی ہو۔

مستفتی نے یہ سوال کیا ہے کہ بحث و نظر میں جو فتویٰ شائع ہوا ہے کیا مجاہد الاسلام صاحب کا تفرود ہے، یا یہی مفتی بقول ہے؟

اب مفتی حبیب الرحمن صاحب خیر آبادی مفتی دارالعلوم دیوبند نے ۳ شعبان ۱۴۱۲ھ کو جو فتویٰ جاری کیا ہے وہ درج ذیل ہے:

علامہ شامی نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اخیر میں بحث کا خلاصہ ان الفاظ میں تحریر فرمایا ہے:

”قال في البحر: وحاصله أن شرط كونه مسجداً أن يكون سفله وعلوه مسجداً ينقطع حق العبد عنه (شامی ۲/۲۴۰) اس سے معلوم ہوا کہ مسجد کے نیچے کا حصہ اور اوپر کا حصہ دونوں مسجد کے لئے ہونا چاہئے کسی بندے کا اس کے ساتھ حق متعلق نہ ہونا چاہئے، اگر دکانیں ابتداء سے بنوانے کی نیت ہو جب بھی دکانیں بنوانے کے بعد کسی کو کرایہ پر دینا جائز نہ ہوگا، بلکہ ان دکانوں میں مسجد کے سامان ہی رکھے جائیں گے، اور فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”قیح المسجد لایجوز له أن یبنی حیوانیت فی حد المسجد، أو فی فنائه؛ لأن المسجد إذا جعل حیوانا ومسکنا تسقط حرمتہ، هذا لایجوز، والفناء تبع للمسجد، فیکون حکمہ حکم المسجد کذا فی المحيط للسرخی“۔  
اور پاخانہ بھی مسجد کے مصالح میں سے نہیں ہے، لہذا مسجد کے نیچے پاخانہ کی تعمیر بھی ابتداء صحیح نہیں ہے، فقہاء کرام نے مسجد کے نیچے جو سرداب (تہ خانہ) بنانے کی اجازت دی ہے یہ صرف مصالح مسجد کے لئے ہے۔ اسی طرح اگر سرداب پر قیاس کر کے دکانیں بنوائی گئیں تو وہ مصالح کے لئے استعمال ہوں گی، یعنی چٹائی، ذری، لوٹے اور دیگر مسجد کے سامان رکھے جاسکتے ہیں انہیں کرایہ پر اٹھانا ہرگز جائز نہ ہوگا، جس طرح مسجد کے تہ خانہ کو کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے: ”کما فی درالمختار: لأنه مسجد إلى عنان السماء وكذا فی تحت الشری“۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب کو ”درمختار“ کی ایک عبارت ”أما لومت المسجدیة“ سے دھوکہ لگا ہے۔

یعنی مسجد کی مسجدیت کے مکمل ہونے کے قبل اگر دکان بنوائی جائے تو جائز ہے، ورنہ جائز نہیں، غالباً حضرت تھانوی نے اس طرح کی بات ”امداد الفتاویٰ“ جلد دوم میں لکھی ہے، مگر اس کا یہ مطلب سمجھنا کہ دکان کو کرایہ پر دے کر مسجد کی آمدنی کا ذریعہ بنایا جائے قطعاً صحیح نہیں ہے، دکان کی تعمیر مسجد کی مسجدیت کے مکمل ہونے سے پہلے تو جائز ہے، مگر اس کا استعمال صرف مصالح مسجد کے لئے ہوگا، جس طرح تہ خانہ صرف مصالح مسجد کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

”کما فی الإسعاف، وإذا كان السرداب أو العلو لمصالح المسجد أو كان وقفاً علیہ صار مسجداً فقط“۔

مستفتی احمد سراج نے پھر یہ سبھی سوال و جواب کا مجموعہ اس حقیر کے پاس بھیج دیا، اور فتاویٰ کے اس تعارض سے جو پیچیدگی پیدا ہوئی ہے اس کو دور کرنے کی درخواست کی:

سائل نے مفتی ”دارالعلوم دیوبند“ سے یہ سوال کیا تھا کہ کیا بحث و نظر میں شائع شدہ فتویٰ قاضی مجاہد الاسلام صاحب کا تفرّد ہے؟ مفتی صاحب دامت برکاتہم نے سائل کے اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا، میں اولاً اس کی ضرورت محسوس کرتا ہوں کہ علماء سلف و معتمد اصحاب افتاء کی رائے اس قضیہ کے بارے میں معلوم کی جائے تاکہ واضح ہو جائے کہ یہ رائے تفرّد اور شذوذ ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ (مفتی دارالعلوم دیوبند سابقاً و مفتی اعظم پاکستان لاحقاً فتاویٰ دارالعلوم دیوبند جلد پنجم و ششم صفحہ ۳۴۳) پر ایک مستفتی کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

”مسجد کے نیچے دکانیں چند شرائط کے ساتھ جائز ہیں، ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ بانی مسجد اول بناء مسجد کے وقت یہ نیت کرے اور لوگوں میں یہ ظاہر کر دے، یا تحریر لکھ دے کہ میں نے اتنے حصہ کو مسجد کے نیچے دکانیں بنانے کے لئے مخصوص کر دیا ہے، اور دوسری شرط یہ ہے کہ دکانیں خاص مسجد کے مصارف کے لئے وقف کی جائیں، یہ شرط مفصلاً ”شامی و عالمگیری کتاب الوقف“ میں، نیز ”بحر الرائق کتاب الوقف احکام المسجد“ جلد خامس میں مفصل مذکور ہیں۔“

موجودہ معاصر معتمد اصحاب افتاء میں حضرت مولانا مفتی سید عبدالرحیم صاحب لاجپوری راندیر ضلع سورت کا نام اہل علم کے مابین معروف ہے۔ مفتی صاحب دامت برکاتہم نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

”مسجد کی ابتدائی (پہلی) تعمیر کے وقت بانی مسجد نیت کرے کہ مسجد کے نیچے کے حصہ میں مسجد کے مفاد کے لئے دکانیں اور اوپر کے حصہ میں امام و موزن کے لئے کمرے بنانے ہیں، یعنی مسجد کی ابتدائی تعمیر کے وقت اس کے نقشہ میں دکان، کمرے بھی شامل ہوں، اور مسجد کے مفاد کے لئے وقف ہوں تو بنا سکتے ہیں اور یہ شرعی مسجد سے خارج رہیں گے، اس جگہ پر حائضہ اور جنبی آدمی جاسکے گا (شامی ۳/۵۱۲)۔“

مگر ایک بار جب مسجد بن گئی اور ابتدائی تعمیر کے وقت نیچے دکان اور اوپر کے حصہ میں کمرے شامل نہ ہوں تو مسجد کے اوپر کا حصہ آسمان تک اور نیچے کا حصہ تحت الشری تک مسجد کے تابع اور اسی کے حکم میں ہو چکا، اب اس کا کوئی حصہ (جزو) مسجد سے خارج نہیں کیا جاسکتا، اور اس جگہ مسجد کی آمدنی کے لئے دکان اور کمرے نہیں بنائے جاسکتے، اس جگہ کا احترام مسجد جیسا ہے، حائضہ عورت اور جنبی آدمی کا وہاں جانا درست نہیں“ (فتاویٰ رحیمیہ ۳/۶۳، ۱۶۲)۔

موجودہ عہد کے ممتاز اور اکابر اصحاب افتاء میں حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی دامت برکاتہم کا اسم گرامی ملک اور ملک سے باہر معروف ہے، حضرت موصوف نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہ زید نیچے کی منزل میں پانچ یا چھ دکانیں بنوا کر اوپر کی منزل میں مسجد تعمیر کراتا ہے، اور نیچے کا کرایہ وصول کر کے اپنے صرف میں لاتا ہے اور مسجد کے واسطے کچھ نہیں دیتا ہے، اور کہتا ہے کہ میری نیت شروع سے یہی تھی کہ نیچے کی دکانیں میری ملکیت ہوں گی، اور اوپر کی



منزل مسجد رہے گی۔

یعنی بانی مسجد صورت مسئلہ میں نیچے کی منزل کو اپنی ذاتی ملک قرار دیتا ہے، اس طرح حق عبد منقطع نہیں ہوتا، اسی لئے حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم نے بجا طور پر یہ لکھا ہے کہ:

”صورت مسئلہ میں یہ مسجد شرعی مسجد نہیں ہوئی، اس میں نماز پڑھنے سے مسجد کا ثواب نہیں ملے گا، اگر یہ زمین پہلے سے مسجد کے لئے وقف تھی، زید کی ملکیت نہیں تھی تو زید کو ان دکانوں وغیرہ کا کرایہ اپنے کام میں لینا ہرگز جائز نہیں، مسجد پر صرف کرنا واجب ہے اور یہ دکانیں مسجد کی ہی ہوں گی۔“

”ومن جعل مسجداً تحتہ سرداب... کذا فی الہدایہ، انتہی“ (فتاویٰ عالمگیری ۲/۲۵۵)، وإذا کان السرداب أو العلو...“ (رد المحتار ۳/۵۴۳، فتاویٰ محمودیہ ۱/۳۹۶)۔

اسی طرح حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم نے ایک مسجد جو تعمیر ہو چکی تھی اس کے نیچے تہ خانہ بنانے کی اجازت نہیں دی کہ پہلے سے تہ خانہ موجود نہیں تھا، اور اسی عبارت سے استدلال کیا ہے جس میں مسجدیت مکمل ہو جانے کے بعد اس میں کوئی تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمۃ نے ایک دوسرے فتویٰ میں فرمایا ہے:

”البتہ اگر مسجد کے بنانے کے وقت اول ہی سے کوئی جگہ مصالح مسجد کے لئے علیحدہ کر لی جائے، مثلاً: مسجد کے اوپر، یا نیچے امام کے لئے مکان، یا کرایہ کی دکانیں وغیرہ بنائی جائیں تو جائز ہے، لیکن جب بناء کے وقت مسجد بن گئی تو پھر اس کا نکالنا مسجد سے جائز نہیں.....“ ”صرح بھذا کله فی البحر ولفظہ لوبنی بیتا“ (بحر کتاب الوقف ۵/۱۵۱، فتاویٰ دارالعلوم جلد پنجم و ششم: ۳۱۸)۔

حضرت مفتی اعظم ہند مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی سے سوال کیا گیا کہ ایک جدید مسجد تعمیر ہو رہی ہے، مسجد کے فرش، یعنی جماعت خانہ کے نیچے دکانیں تعمیر کرانے کا خیال ہے، لہذا دکانوں کی تعمیر کی بابت شرعاً کیا حکم ہے؟ حضرت مفتی صاحب نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرمایا:

”اگر مسجد کے نیچے دکانیں تعمیر کرائی جائیں اور دکانیں مسجد کے لئے ہوں، کسی دوسرے شخص کی ملکیت اور حق کو اس میں دخل نہیں دیا جائے تو مسجد، مسجد ہو جائے گی، اگرچہ بہتر نہیں ہے“ (کفایۃ المفتی ۱۷۷)۔

اور خاتم المحققین حضرت مولانا عبدالحی فرنگی محلی ”مجموعۃ الفتاویٰ“ میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

”مسجد چھت پر اور نیچے خلا رکھ کر دکانیں بنوا کر مسجد پر وقف کر دینا جائز ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ مسجد اوپر کی ہو، یا نیچے کی اس پر ملکیت اور حق بندے کا نہیں رہنا چاہئے، اگر کچھ کچھ منزل اور اوپر کی منزل مسجد کے متعلقات پر وقف کر دی جائے تو حق العبدان سے منقطع ہو جائے گا، اور مسجد کی مسجدیت میں خلل واقع نہیں ہوگا“ (مجموعۃ الفتاویٰ، مولانا عبدالحی ۱۸۷ تا ۱۹۱، کتاب المساجد)۔

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی سے یہ سوال کیا گیا کہ:

”اگر مسجد بالائی منزل پر ہو اور اس کے نیچے کا خلا ضروریات و منافع و مصالح مسجد کے لئے مستعمل ہو تو مسجد مسجد کا حکم رکھتی ہے، یا نہیں؟ اور اس طرح مسجد کی تعمیر جائز ہے، یا نہیں؟“

حضرت تھانوی نے ”در مختار“ کا حوالہ دیتے ہوئے ۲۳ جمادی الثانیہ ۱۳۳۳ھ کو یہ فتویٰ دیا کہ:

”اگر مسجدیت کے مکمل ہونے سے قبل ایسا کیا جائے تو جائز ہے، ورنہ ناجائز“ (امداد الفتاویٰ ۲/۷۰۷)۔

جملہ حضرات اصحاب افتاء کی ان آراء کے اظہار کا مقصد صرف اتنا ہے کہ یہ حقیر اپنی رائے میں منفرذ نہیں ہے، بلکہ اکابر علماء و اصحاب افتاء حضرت مولانا عبدالحی فرنگی محلی، حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع، حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی اور حضرت مولانا مفتی سید عبدالرحیم لاچپوری جیسے بزرگوں کا متبع ہے۔

(۲)

ضرورت ہے کہ تھوڑی سی تحقیق اصل مسئلہ کی کر لی جائے۔

الف: پختی منزل (گراؤنڈ فلور) سے لے کر اوپر تک مسجد ہی مسجد ہو، یہ عام مروج صورت ہے جو بلاشبہ سب سے بہتر ہے۔

ب: پختی منزل مسجد ہو اور اوپر کی منزل رہائشی، یا تجارتی مقاصد میں استعمال ہو۔

ج: نیچے کی منزل تجارتی، یا رہائشی مقاصد میں استعمال ہو اور اوپر کی منزل مسجد ہو۔

موخر الذکر ہر دو صورتوں میں دو صورتیں نکل سکتی ہیں۔

۱۔ تجارتی، یا رہائشی مقاصد کے لئے مخصوص کیا ہوا تحتانی، یا فوقانی حصہ مسجد پر وقف ہے یعنی اس کی آمدنی مسجد پر خرچ ہوگی، یا اس کا کچھ حصہ مسجد سے متعلق دیگر ضروریات کے لئے استعمال ہوگا۔

۲۔ تحتانی، یا فوقانی حصہ جو تجارتی، یا رہائشی مقاصد کے لئے بنایا گیا ہے وہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے اس کی آمدنی سے وہ شخص مستفید ہوتا ہے، مسجد پر اس کی آمدنی وقف نہیں۔

پھر ان سبھی صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ تحتانی اور فوقانی منزلوں کے بارے میں یہ تفریق کہ ایک حصہ مسجد ہو اور دوسری منزل مسجد نہ ہو کر کسی اور مصرف میں استعمال کیا جائے۔

آیا بنائے مسجد کے وقت ہی یہ سب کچھ طے ہو گیا تھا، یا مسجد کی مسجدیت مکمل ہونے کے بعد ایسی تبدیلی چاہی جا رہی ہے جو کہ مسجد ہو چکی ہے اس کی کسی ایک منزل، یا کسی ایک حصہ کی حیثیت بدل کر دوسرے مصرف میں لایا جائے۔

اگر مسجد کی مسجدیت مکمل ہونے کے بعد کسی قسم کی تبدیلی چاہی جائے، جس سے عین مسجد کسی مصرف میں استعمال ہو تو ایسا کرنا صحیح نہیں ہوگا، اور اگر مسجد بوقت بنائے مسجد تحتانی، یا فوقانی منزل کو قرار دیا جائے اور فوقانی، یا تحتانی منزل کو مصالح مسجد کے لئے خاص کیا جائے، یا اس کی آمدنی کو مسجد کے اوپر وقف کر دیا جائے تو جس حصہ کو عین مسجد قرار دیا گیا ہے وہ مسجد ہو جائے گی اور تحتانی، یا فوقانی منزل کے عین مسجد نہیں ہونے بلکہ مصالح مسجد کے لئے مخصوص ہونے، یا مسجد پر وقف ہونے کی وجہ سے مسجد کی مسجدیت میں کوئی نقصان نہیں ہوگا، اور جو دکانیں مسجد کے لئے وقف کی نیت سے بنوائی گئی ہیں ان کو کرایہ پر دینا درست ہوگا، اس لئے کہ صورت مذکورہ میں مسجد تحتانی منزل میں ہو، یا فوقانی منزل میں، اس کے کسی حصہ پر بھی غیر اللہ کو ملکیت حاصل نہیں ہے اور حق عبد بالکلیہ منقطع ہو چکا ہے۔ ”در مختار“ سے بحوالہ ”بخر“ جو کچھ حضرت مفتی حبیب الرحمن صاحب نے نقل فرمایا ہے، اس عبارت کا مقصد بھی یہی ہے کہ مسجد ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے سفل اور علو سے حق عبد منقطع ہو جائے، اسی لئے آگے کی عبارت کا وہ حصہ جو مفتی صاحب نے اپنے فتویٰ میں نقل نہیں فرمایا اس میں صاحب ”بخر“ نے یہ صراحت کر دی ہے۔

”بخلاف ما إذا كان السرداب، والعلو موقوفاً لمصالح المسجد، فهو كسرداب مسجد بیت المقدس لهذا هو ظاهر الرواية، هنا روايات ضعيفة مذكورة في الهدایہ“ (شامی ۲/۲۷۰)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ عام حالات میں تو مسجد اسی حالت میں مسجد ہو سکتی ہے جب کہ اس کا سفل اور علو مسجد کے لئے خاص ہو، اس کے برخلاف اگر مسجد کی کوئی منزل عین مسجد تو نہیں بنائی جاتی لیکن مصالح مسجد کے لئے خاص کر دی جاتی ہے، تو اصل مقصد یعنی انقطاع حق عبد موجود ہے، اس لئے جسے مسجد قرار دیا گیا ہے مسجد شرعی کے حکم میں ہوگا۔

اسی عبارت کو وضاحت کے ساتھ صاحب ”اسعاف“ نے لکھا ہے، جس کا حوالہ خود مفتی صاحب دامت برکاتہم نے دیا ہے اس میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ اگر علو مصالح مسجد کے لئے مخصوص ہو، یا مسجد پر وقف ہو تو مسجد مسجد ہو جائے گی اور ظاہر ہے کہ الفاظ دو استعمال کئے گئے ہیں، علو (فوقانی منزل) کا مصالح مسجد کے لئے ہونا اور دوسری صورت مسجد پر وقف ہونا، پہلی صورت سے مراد مسجد سے متعلق ضروریات، چٹائی رکھنا، پانی گرم کرنا، ٹھنڈا کرنا وغیرہ دیگر مصارف ہیں۔ اور دوسری صورت مسجد پر وقف ہونے کی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی آمدنی مسجد پر صرف کی جائے گی، یہی مطلب حضرت مولانا عبدالحی



فرنگی محلّی نے بھی سمجھا ہے۔

مفتی صاحب نے فتاویٰ عالمگیری کی جس عبارت کو نقل کیا ہے کہ ”منتظم مسجد کے لئے حد مسجد، یا فنائے مسجد میں دکان یا رہائش گاہ بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے مسجد کی حرمت ساقط ہو جائے گی۔“

اس عبارت کا تعلق عین مسجد سے ہے، ظاہر ہے کہ کوئی نہیں یہ کہہ سکتا ہے کہ عین مسجد چاہے وہ اندر کا حصہ ہو یا صحن ہو، اس کو ذریعہ آمدنی بنایا جائے یا رہائش گاہ۔ زیر بحث مسئلہ میں عین مسجد وہی ہے جسے بانی نے عین مسجد قرار دیا ہے، باقی منزلیں، یا تو مسجد کے مصالح کے لئے مخصوص کی گئی ہیں، یا اس کی آمدنی کے لئے وقف کی گئی ہیں، وہ عین مسجد ہے ہی نہیں، لہذا ایسی تمام عبارتوں کا محل وہی حصہ ہے جس کو عین مسجد قرار دیا گیا ہے۔

اور اگر تختانی منزل کو مسجد قرار دیا گیا تو فوقانی منزل اور اگر فوقانی منزل کو مسجد قرار دیا گیا تو تختانی منزل عین مسجد ہرگز نہیں، نہ فنائے مسجد ہے، لہذا ان کو کراہیہ پر لگانے سے حرمت مسجد میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے اس طرح کے شبہ کا جواب دیتے ہوئے خوب لکھا ہے:

”غالبا آپ نے مرجع ضمیر ”صار“ کا سرداب و علو کو سمجھا ہے سو یہ مرجع نہیں ہے، اور اس کو مسجد نہیں کہہ رہے ہیں، بلکہ مرجع اس کا وہ مسجد ہے جس کے مصالح کے لئے سرداب و علو بنی یا وقف کیا گیا، مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مسجد بنائی جائے اور اس کے سرداب، یا علو کو اپنا مملوک رکھا، مسجد کے متعلق نہیں کیا تو یہ مسجد بھی مسجد نہ ہوگی، یہ مسجد اس وقت مسجد ہوگی جب اس سرداب و علو کو مصالح مسجد کے لئے بنا دے، یا مسجد پر وقف کر دے اور حاصل عبارت ”بحر“ کا یہ ہے کہ یہ جو فقہاء کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ مسجد اس وقت مسجد ہوگی کہ اس کا علو و سفل سب مسجد ہو، سو اس کلام سے یہ نہ سمجھا جائے کہ علو و سفل بھی مسجد ہی ہو، بلکہ اس اشتراط سے اصل مقصود یہ ہے کہ اس سے حق عبد منقطع ہو جاوے، خواہ مسجد بیت کی وجہ سے، یا وقف علی مسجد کی وجہ سے، پس اشتراط مسجدیت تمثیلا ہے نہ کہ حصرا دراصل اشتراط انقطاع من العبد ہے، اور اگر تمثیلا نہ ہو تو تعطیلا ہے۔ و اشتراک علت سے کہ وہ انقطاع حق عبد ہے، حکم معلول بھی عام ہوگا اور جہاں انقطاع نہ ہو مسجد نہ ہوگی۔ اور ”لینقطع الخ“ سے چونکہ اس عدم انقطاع کی صورت بھی مفہوم ہوتی تھی اس اعتبار سے آگے ”بخلاف“ کہہ رہے ہیں، اور یہ قول: ”لأنه مسجد إلى عنان السماء وكذا إلى تحت الثرى“ یہ اس صورت میں ہے جب پہلے سے اس کے نیچے ہے اب نہ بنایا ہو، پس تبعا سب مسجد ہو جاوے گا اور جب اول ہی اس کے نیچے سرداب بنا لیا ہو تو قصد سے وہ جزو مستثنی ہو جائے گا۔“ وللقصود ترجیح علی التبع“ (۱۷/ جمادی الاول ۱۳۳۲ھ، تمار بصرہ ص ۳۱، امداد الفتاویٰ ۲/ ۷۰۸، ۷۰۹)۔

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام زلیعی کی وہ تحریر یہاں پر درج کر دی جائے جس میں انہوں نے پوری طرح مسئلہ کی وضاحت کر دی ہے:

”بخلاف مسجد بیت المقدس فإن السرداب فیہ لیس بمملوک لأحد بل ہو لمصالح المسجد حتی لو کان غیرہ مثله نقول بأنه صار مسجدا“ (تبیین الحقائق للزیلعی ۲/ ۳۳۰)۔

برخلاف مسجد بیت المقدس کے کہ اس میں تہ خانہ کسی شخص کی ذاتی ملک نہیں ہے، بلکہ وہ مسجد ہی کے مصالح کے لئے ہے، یہاں تک کہ اگر دوسری مسجد میں بھی اسی طرح تہ خانہ ہو تو ہم کہیں گے کہ وہ مسجد ہوگی۔

اور حرف آخر کے طور پر فقیر ابواللیث کا فیصلہ بھی ذکر کیا جاتا ہے جو امام شہاب الدین احمد شلبلی نے تبیین الحقائق زلیعی کے حاشیہ پر درج کیا ہے۔

”فکل مسجد لم یکن كذلك بأن لا یکون خالصا لله لم یجز، وأورد أبو الیث هنا سوالا وجوابا فقال: فإن قیل: ألیس مسجد بیت المقدس تحتہ مجتمع الماء، والناس ینتفعون به، قیل: إذا کان تحتہ شیء ینتفع به عامۃ المسلمین یجوز، لأنه إذا انتفع به عامۃ المسلمین صار ذلك لله تعالیٰ أيضا، وأما الذی اتخذ بیتا لنفسه لم یکن خالصا لله تعالیٰ، فإن قیل: لو جعل تحتہ حانوتا وجعله وقفا علی المسجد، قیل: لا یتحب ذلك، ولكنه لو جعل فی الابتداء لهكذا صار مسجدا، وما تحتہ صار وقفا علیہ، ویجوز المسجد والوقف الذی تحتہ، ولو أنه بنی المسجد أو لاثم أراد أن یجعل

تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے مجموعۃ الفتاویٰ مولانا عبدالحی فرنگی محلّی ۱/ ۱۸۷، ۱۹۱، جو بطور ضمیمہ منسلک کیا جاتا ہے۔



تحتہ حانوتا لمسجد فهو مردود باطل وینبغی أن یرد إلى حاله إلى هنا لفظ الفقیه“ (حاشیہ الشلی علی التبین ۲/۳۰۰) پس ہر وہ مسجد جو اس طرح نہ ہو، بایں طور کہ وہ خلصۃ اللہ تعالیٰ کے لئے نہ ہو سو وہ مسجد نہیں ہوگی، فقیہ ابواللیث نے اس جگہ سوال و جواب ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:

پس اگر یہ کہا جائے کہ کیا مسجد بیت المقدس کے نیچے واٹر ٹینکی ہے، جس سے لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مسجد کے نیچے کوئی ایسی چیز ہو جس سے علمۃ المسلمین فائدہ اٹھاتے ہوں تو یہ جائز ہوگا، کیونکہ علمۃ المسلمین کے اس سے فائدہ اٹھانے کی صورت میں وہ چیز خلصۃ اللہ تعالیٰ کے لئے ہوگی، البتہ اگر اس نے اپنا ذاتی مکان تعمیر کیا تو وہ خلصۃ اللہ تعالیٰ کے لئے نہ ہوگا، پس اگر یہ کہا جائے کہ مسجد کے نیچے دکان بنوائی جائے اور اسے مسجد پر وقف کر دیا جائے تو حکم شرعی کیا ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ طریقہ پسندیدہ نہیں ہے، لیکن اگر بنائے مسجد کے وقت ہی ایسا کیا گیا تو وہ مسجد ہو جائے گی اور اس کے نیچے کی دکان اس پر وقف ہوگی اور مسجد اور اس کے نیچے کے حصہ کا وقف کرنا جائز ہو جائے گا، لیکن اگر اولاً مسجد بنائی گئی پھر اس کے نیچے مسجد کے واسطے دکان تعمیر کرنے کا ارادہ کیا گیا تو باطل و مردود ہوگا، اور مناسب ہوگا کہ مسجد کو اس کے سابق حال پر لوٹا دیا جائے۔

### (۳)

یہ ساری بحثیں اس صورت میں ہیں جب کہ نو تعمیر مسجد میں بوقت بناء کسی ایک منزل کو مسجد اور دوسری منزل کو مصالح مسجد یا اس کی ضروریات کے لئے وقف کر دیا جائے، یعنی اصل جائداد میں مسجد کے علاوہ کسی کی ملک نہ ہو اور حق عبد بالکلیہ منقطع ہو جائے توفیقہ حنفی میں ظاہر روایت یہی ہے کہ یہ مسجد مسجد ہو جائے گی، لیکن مسجدیت کی تکمیل کے بعد ایسی تبدیلی جائز نہیں ہے۔

اب مسئلہ زیر بحث یہ رہ جاتا ہے کہ حق عبد منقطع نہ ہو، بلکہ کوئی ایک منزل مسجد بنا دی جائے اور باقی منزلوں کو واقف اپنی ذاتی ملکیت میں برقرار رکھے تو ظاہر روایت کا تقاضہ یہی ہے کہ یہ صورت درست نہیں اور ایسی مسجد کو شرعی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔

ظاہر روایت سے ہٹ کر چند روایات ائمہ مذہب سے اور بھی مروی ہیں، چنانچہ حسن بن زیاد نے حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر پختی منزل مسجد بنا دی جائے اور اس کے اوپر رہائش گاہ تو مسجد ہوگی، وجہ اس کی یہ نقل کی ہے کہ مسجد کے مسجد ہونے کے لئے تابید اور پائیداری ہمیشگی ضروری ہے، اوپر کی منزل میں پائیداری نہیں ہے، نیچے کی منزل زمین ہے جس میں پائیداری ہے، لہذا اگر نیچے مسجد بنائی جائے اور اوپر واقف اپنی ذاتی ملک کو برقرار رکھے تو مسجد کی تابید اور پائیداری پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے وہ مسجد ہو جائے گی، صاحب ”ہدایہ“ کے الفاظ یہ ہیں:

”ولو كان السرداب لمصالح المسجد جاز كما في مسجدية المقدس، وروى الحسن عنه أنه قال: إذا جعل السفلى مسجداً على ظهره مسكن فهو مسجد؛ لأن المسجد مما يتأبد، وذلك يتحقق في السفلى دون العلو“ (ہدایہ مع فتح القدیر ۶/۲۳۳)۔

اور اگر تہ خانہ مصالح مسجد کے لئے ہو تو جائز ہوگا، جیسا کہ مسجد بیت المقدس میں ہے، اور حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر نیچے کی منزل کو مسجد بنایا گیا اور اس کے اوپر رہائش گاہ تو وہ مسجد ہوگی اس لئے کہ مسجد تابید کا تقاضا کرتی ہے، اور تابید نیچے کی منزل میں متحقق ہوگی نہ کہ اوپر کی منزل میں۔

علامہ ابن الہمام نے ”فتح القدیر“ میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ اگر کسی شخص نے مسجد تعمیر کی اور اس کے نیچے تہ خانہ، یا اس کے اوپر رہائشی مکان رکھا اور مسجد کا دروازہ راستہ کی طرف کر دیا تو یہ مسجد، مسجد شرعی نہیں ہوگی، اس لئے کہ حق عبد اس سے متعلق ہے، لہذا وہ خلصۃ اللہ تعالیٰ کے لئے نہیں ہوئی، بخلاف اس کے کہ اگر تہ خانہ مصالح مسجد کے لئے رکھ دیا گیا تو جائز ہو جائے گا۔ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے علامہ ابن الہمام تحریر فرماتے ہیں:

”اگر پختی منزل مسجد ہو تو اوپر والوں کا بھی ایک درجہ حق پختی منزل میں اس طرح برقرار رہتا ہے کہ وہ حضرت امام صاحب کے قول پر پختی منزل کے مالک کو کیل لگانے، یا بعض دوسرے تصرفات سے منع کر سکتا ہے، اور اگر مسجد اوپر کی منزل پر ہوگی تو اصل زمین پختی منزل کے مالک کی ہو جائے گی، برخلاف اس کے کہ اگر پختی منزل، یا اوپر کی منزل مسجد کے لئے موقوف ہو تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ اس میں کسی کی ملکیت نہیں، بلکہ وہ حصہ مصالح مسجد کی تکمیل کے لئے ہے، پس وہ مسجد بیت المقدس کے تہ خانہ کی طرح ہے، یہی ہے ظاہر مذہب، اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اگر پختی منزل کو مسجد بنا لیا جائے اوپر کی منزل کو چھوڑ کر تو

جائز ہے، اس لئے کہ اس مسجد کو پائیداری اور تابید حاصل ہے، بخلاف اس کے کہ اوپر کی منزل کو مسجد بنایا جائے۔

امام محمد بن حسن سے جو روایت منقول ہے وہ اس کے بالکل برعکس ہے، ان کا کہنا ہے کہ مسجد اوپر ہو سکتی ہے نیچے رہائش گاہ یا ذریعہ آمدنی کی دکانیں، اس لئے کہ اگر مسجد کے اوپر رہائش گاہ، یادکانیں بنوائی جائیں گی تو مسجد کی عظمت کے خلاف ہوگا۔

”وعن محمد علی عکس هذا؛ لان المسجد معظم، وإذا كان فوقه مسكن أو مستغل يتعذر تعظيمه“ (ہدایہ مع فتح القدیر ۶/۲۳۲)۔

پس حاصل یہ ہے کہ عام حالات میں:

۱۔ ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اگر بوقت بنائے مسجد کسی ایک منزل کو مسجد اور دوسری منزل کو مسجد کے مصالح، یا اس کی آمدنی کے لئے وقف کر کے واقف اپنی ملک سے خارج کر دے تو یہ مسجد مسجد شرعی ہو جائے گی۔

۲۔ اور اگر ایک منزل کو مسجد بنا کر دوسری منزل کو واقف اپنے ذاتی استعمال کے لئے رکھے تو ظاہر الروایہ یہ ہے کہ یہ مسجد نہیں ہوگی۔

۳۔ حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق اگر نچلی منزل مسجد اور اوپر کی منزل اپنے ذاتی استعمال کے لئے رکھی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست ہوگا۔

۴۔ امام محمد بن حسن سے ظاہر الروایہ کے خلاف یہ روایت ملتی ہے کہ اگر اوپر کی منزل مسجد بنائی جائے اور نیچے کی منزل اپنے ذاتی استعمال میں رکھی جائے تو درست ہوگا۔

اور عام حالات میں ظاہر الروایت پر عمل راقم الحروف کے نزدیک اقرب الی الفقہ، اوفق بالزمان اور قابل فتویٰ ہے جس پر عمل آسان ہے۔

یہ تمام اقوال و روایات عام حالات میں ہیں، مخصوص حالات میں ایک دوسرا قول بھی منقول ہے، یعنی جب حضرت امام ابو یوسفؒ بغداد میں آ کر آباد ہوئے، گھنی آبادی کے اس شہر میں اراضی کی قلت دیکھی، اسی طرح امام محمد بن حسنؒ ”ری“ میں جا کر قیام پذیر ہوئے اور ان نو آباد شہروں میں کثرت آبادی کی وجہ سے پیدا ہونے والی تنگی کو دیکھا تو ان دونوں حضرات نے رائے دی کہ چاہے اوپر مسجد ہو، یا نیچے اور دوسری منزلوں کو ذاتی استعمال میں لایا جائے تو بھی مسجد، مسجد شرعی ہو جائے گی، اس قول کا تعلق عام اور نارمل حالات سے نہیں ہے، بلکہ ضرورت اور حاجت کی صورت میں اس رائے کو ان دونوں بزرگوں نے اختیار کیا ہے:

”وعن أبي يوسف أنه جوز الوجهين حين قدم بغداد، وراى ضيق المنازل فكأنه اعتبر الضرورة، وعن محمد أنه حين دخل ”ري“ أجاز ذلك كله لما قلنا“۔

اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب وہ بغداد میں تشریف لائے اور مکانات کی تنگی کو دیکھا تو دونوں صورتوں کو جائز قرار دیا، گویا کہ انہوں نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے۔ اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ جب وہ ”ری“ میں قیام پذیر ہوئے تو ساری صورتوں کو جائز قرار دیا۔

صاحب ”عناہ“ نے اس قول کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

”جوز في الوجهين یعنی فيما إذا كان تحتہ سرداب، أو فوقه بيت، وعن محمد أنه أجاز ذلك كله ای ماتحتہ سرداب و فوقه بيت مستغل أو دكاكين“ (عناہ علی هامش الهدایہ مع الفتوح ۶/۲۳۵)۔

پس انہوں نے دونوں صورتوں کو جائز قرار دیا، یعنی اس صورت میں جب کہ مسجد کے نیچے خانہ، یا اس کے اوپر گھر بنایا جائے اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے سب صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، یعنی جب کہ اس کے نیچے خانہ، یا اس کے اوپر ذریعہ آمدنی کے لئے مکان، یادکانیں تعمیر ہوں۔

اور علامہ ابن ابہام صاحب ”فتح القدیر“ نے تحریر فرمایا ہے:

”وهذا تعليل صحيح، لأنه تعليل بالضرورة“ (ہدایہ مع الفتوح ۶/۲۵)۔

ظاہر ہے کہ یہ صورت باب ضرورت و حاجت کی ہے جن پر مخصوص حالات میں غور کیا جاسکتا ہے۔

(فتویٰ حضرت مولانا عبدالحی فرنگی محلی)

## ضمیمہ

سوال:..... مسجد کے نیچے اس طرح کہ مسجد چھت پر اور نیچے خلا رکھ کے دکائیں بنوا کر مسجد پر وقف کر دینا جائز ہے، یا نہیں اور یہ جو فقہاء نے کہا ہے کہ مسجد کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا تحت و فوق مسجد ہی ہو، اس سے کیا مراد ہے؟

جواب:..... فقہاء کے قول ”شرط کونہ مسجد ان یکون سفله وعلوه مسجدا لینقطع حق العبد عنہ“ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تحت و فوق کا حقیقہً مجموع الوجوہ مسجد ہونا ضروری ہے، اس طور پر کہ جمیع احکام مسجد کے اس پر مرتب ہوں، جیسے حرمت دخول جنب و حائض وغیرہ، بلکہ غرض یہ ہے کہ تحت و فوق دونوں کا حقوق عباد و املاک سے منقطع ہونا ضروری ہے، اگر تحت، یا فوق کسی کی ملک میں رہے گا تو البتہ مسجدیت میں خلل ہوگا، پس اگر تحت و فوق مسجد کی متعلقات پر وقف کر دیئے جائیں تو حق العبدان سے منقطع ہو جائے گا اور مسجد کی مسجدیت میں خلل نہ واقع ہوگا، زیلعی ”کنز“ کی شرح میں لکھتے ہیں:

”ومن جعل مسجدا تحتہ سرداب و فوقہ بیت، وجعل بابہ إلى الطريق ومخرجه، أو اتخذ وسط دارہ مسجدا وأذن بالناس بالدخول فیہ، یجوز لہ بیعہ ویورث عنہ، لأنه لم یخلص لله تعالى لبقاء حق العبد فیہ، والمسجد لا یکون الا خالصا لله لما تلونا، ومع بقاء حق العبد فی أسفله، أو أعلاه أو فی جوارہ محیطا بہ لا یتحقق الخلو ص کله، أما إذا کان السفلی مسجدا فلأن لصاحب العلو حقاً فی السفلی حتی لا یکون لصاحب السفلی أن یحدث فیہ شیئا من غیر رضی صاحب العلو، وأما إذا جعل العلو مسجدا فلأن أرض العلو ملک لصاحب السفلی، ولیس لہ من التصرفات من غیر رضی صاحب السفلی کالبناء وغیرہ بخلاف مسجدیت المقدس، فإن السرداب فیہ لیس بمملوک لأحد بل هو لمصالح المسلمین حتی لو کان غیرہ مثله نقول بأنه مسجدا، وأما إذا اتخذ وسط دارہ مسجدا فلأن ملکہ محیط بجوارہ، فكان لہ حق المنع من الدخول، والمسجد من شرطہ أن لا یکون لأحد فیہ حق المنع“۔

اور جس نے مسجد بنائی جس کے نیچے تہ خانہ اور اوپر گھر ہو اور اس کا دروازہ راستہ کی طرف رکھا، یا گھر کے بیچ میں مسجد بنائی اور لوگوں کو اس میں داخل ہونے کی اجازت دی تو اسے حق بیع حاصل ہے، اور وہ اس کی میراث ہوگی، اس لئے کہ حق عبد باقی ہونے کی وجہ سے وہ خدا کا خالص حق نہیں رہا اور مسجد صرف حق اللہ ہی ہوا کرتی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اور جب کہ اوپر نیچے، یا اطراف میں حق عبد اس کا احاطہ کئے ہوئے ہو تو خالص حق نہیں رہا، اگر سفل مسجد ہو تو اس لئے کہ أرض علو صاحب سفل کی ملک ہے، اور مالک علو کو بلا اجازت ملک سفل میں حق تصرف حاصل نہیں، بخلاف مسجد بیت المقدس کے کہ اس کا تہ خانہ کسی کی ملک نہیں ہے، بلکہ وہ مصالح المسلمین کے لئے ہے حتی کہ اگر ایسی ہی حالت کسی اور مسجد کی ہو تو ہم اسے مسجد کہیں گے اور اگر اپنے وسط مکان کو مسجد بنایا تو اس لئے کہ وہ اس کے جوارہ کے احاطہ کا مالک ہے اسے حق ہے کہ وہ لوگوں کو داخل ہونے سے روک دے، اور مسجد کے لئے ضروری ہے کہ کسی کو حق منع حاصل نہ ہو۔

اور عینی کی ”شرح کنز“ میں ہے:

”فإن قلت: مسجد بیت المقدس تحتہ سرداب، قلت: السرداب فیہ لیس بمملوک لأحد بل هو لمصالح المسجد حتی لو کان غیرہ مثله نقول بأنه مسجدا“۔

اگر تم کہو کہ مسجد بیت المقدس کے نیچے تہ خانہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ تہ خانہ کسی کی ملک نہیں، بلکہ محض مصالح مسجد کے لئے ہے حتی کہ اگر ایسا کسی اور مسجد میں ہو تو وہ مسجد کہلائے گی۔

در مختار میں ہے:



”لو بنی بیتا فوقہ للإمام لایضر، لأنه من المصالح، أما لو تمت المسجدیة، ثم أراد البناء منع ولو قال: عنیت ذلك لم یصدق“۔

اگر مسجد کے اوپر امام کے لئے گھر بنایا تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ یہ مصالح مسجد ہے اور اگر مسجد بن چکنے کے بعد اس کا قصد کیا تو وہ روکا جائے گا گو وہ یہ بھی کہے کہ میں امام کے لئے بنانا چاہتا ہوں۔  
اور ”ردالمحتار“ میں ہے:

”یؤخذ من التعلیل أن محل عدم کونه مسجدا فیما إذا کان لم یکن وقفا علی مصالح المسجد، وبه صرح فی ”الإسعاف“ فقال: وإذا کان السرداب أو العلو لمصالح المسجد أو کان وقفا علیہ صار مسجدا“۔  
اور تعلیل سے یہ بات اخذ کی جاتی ہے کہ وہ مسجد اس وقت نہ ہوگی جب مصالح مسجد پر وقف نہ ہو ”اسعاف“ میں اس کی صراحت کی ہے کہ جب تہ خانہ، یا اوپر کا حصہ مصالح مسجد کے لئے ہو، یا اس پر وقف ہو تو وہ مسجد ہو جائے گا۔

ان عبارتوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسجد کے نیچے اگر خلا ہو، یا دکانیں ہوں اور وہ مسجد کے مصالح کے لئے وقف ہوں تو اس کی مسجدیت میں خلل نہ ہوگا، اور ”ردالمحتار“ کی عبارت اس کی موید ہے:

”بقی لو جعل الواقف تحتہ بیتا للخلاء هل یجوز کما فی مسجد محلة الشحر فی دمشق؟ لو اره صریحا، نعم سیاتی متنا فی کتاب الوقف أنه لو جعل تحتہ سردابا لمصالحه جاز“۔

رہا یہ کہ اگر وقف کرنے والا مسجد کے نیچے بیت الخلاء بنائے تو یہ جائز ہے، یا نہیں، جیسا کہ دمشق کے محلہ ”شحم“ کی مسجد میں ہے تو میں نے اس کے متعلق کوئی صراحت نہیں پائی، ہاں ”کتاب الوقف“ میں یہ مسئلہ آئے گا کہ اگر مسجد کے نیچے مصالح مسجد کے لئے تہ خانہ بنایا تو جائز ہے۔

اور ”درمختار“ کی اس عبارت:

”ولا یجوز أخذ الأجرة منه، ولا أن یجعل شیء منه مشتغلا ولا سکنی“۔

اور مسجد سے اجرت حاصل کرنا، یا اس کے کسی حصہ کو کام میں لانا، یا جائے سکونت بنانا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس عبارت کی غرض یہ ہے کہ نفس مسجد کے کسی قطعہ کو کرایہ پر دینا اور اسے مسکن بنانا درست نہیں ہے، چنانچہ ”منہ“ کا کلمہ اس پر دلالت کرتا ہے اور یہ امر ”مانحن فیہ“ سے علیحدہ ہے، کیونکہ ”مانحن فیہ“ میں نفس مسجد کے کسی جز کو کرایہ پر دینا نہیں ہے بلکہ دکانیں زیر مسجد، مسجد سے خارج اسی کے مصالح کے واسطے بنائی گئی ہیں، پس ان کو کرایہ پر دینا بلا تردد درست ہوگا، کیونکہ واقف اور بانی مسجد نے ان کو مسجد سے خارج رکھا ہے، مگر چونکہ مسجد پر وقف کر دیا ہے، اس وجہ سے مسجد کی مسجدیت میں خلل نہ ہوگا اور یہ خیال کہ زیر مسجد خلا اسباب مسجد کے رکھنے کی نیت سے درست ہے اور کرایہ پر دینا درست نہیں ہے خیال خام ہے، کیونکہ ”اسعاف“ وغیرہ میں ہے:

”إذا کان السرداب، أو العلو لمصالح المسجد، أو کان وقفا علیہ صار مسجدا“۔

جب تہ خانہ، یا اوپر کا حصہ مصالح مسجد کے لئے ہو، یا مسجد پر وقف ہو تو وہ مسجد ہو جائے گا۔

اور اس میں ”أو کان وقفا علیہ“ کو مصالح المسجد کے صورت پر بحرف ”أو“ معطوف کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تہ خانہ اور بالا خانہ کا مصالح مسجد کے واسطے بنوایا جانا اور صورت ہے، اور ان دونوں کا مسجد پر وقف کیا جانا اور صورت ہے، اور دونوں صورتوں میں مسجد کی مسجدیت میں خلل نہ ہوگا، اسی بنا پر جب دکانیں مسجد کے نیچے وقف کی نیت سے بنوائی جائیں تو ان کو کرایہ پر دینا درست ہوگا، اور بسبب اس کے کہ وہ دکانیں ملک بنی آدم سے خارج ہو گئیں، ان سے علو کی مسجدیت میں خلل بھی نہ ہوگا، اگر یہ شبہ ہو کہ مسجد کے نیچے دکان بنانے سے اور اس میں کرایہ دار رکھنے سے مسجد کی حرمت میں خلل آتا ہے اور یہ ناجائز ہے، فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”قیمر المسجد لایجوز له أن یبنی حوانیت فی حد المسجد، أو فی فنائه، لأن المسجد إذا جعل حانوتا ومسکنا

تسقط حرمتہ۔ وهذا لایجوز، والفناء تبع للمسجد، فیکون حکمہ حکم المسجد کذا فی محیط السرخسی“۔

متولی مسجد، مسجد، یا فنائے مسجد میں دکانیں نہیں بنا سکتا، کیونکہ جب مسجد بازار اور مسکن بنا دی جائے تو اس کی حرمت فنا ہوگئی اور مسجد کی حرمت کا فنا کرنا جائز نہیں ہے، اور فنائے مسجد مسجد کا تابع ہے، پس فناء مسجد کا حکم مسجد کا حکم ہوگا اور اسی طرح اور کتب معتبرہ میں بھی موجود ہے۔

”قیمة المسجد إذا أراد أن يبني حوانيت في حد المسجد، أو في فناءه لا يجوز، أما المسجد فلأنه إذا جعل المسجد مسكنا تسقط حرمة المسجد، وأما الفضاء فلأنه تبع لمسجد“۔

متولی مسجد اگر حد مسجد میں دکانیں بنانے کا ارادہ کرے تو جائز نہیں ہے، مسجد تو اس وجہ سے کہ جب وہ مسکن بن جائے گی تو اس کی حرمت جاتی رہے گی اور فناء مسجد اس وجہ سے کہ وہ مسجد کے حکم میں ہے۔

اور ”حمادیہ“ میں ہے:

”لو قیمة المسجد أراد أن يبني حوانيت في حريم المسجد وفناءه، قال الفقيه أبو الليث: لا يجوز أن يجعل شيئا من المسجد مسكنا و مشتغلا“۔

اگر مسجد کے متولی نے ارادہ کیا کہ حريم مسجد میں دکانیں بنائے تو فقیہ ابو الليث نے کہا ہے کہ مسجد کے کسی حصہ کو مسکن یا جائے شغل بنانا جائز نہیں ہے۔

ایسا ہی فتاویٰ قاضی خاں وغیرہ میں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان عبارتوں سے ممانعت دکان بنانے کی نفس مسجد اور اس کے حريم اور فناء میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ ممانعت بنائے دکان کی زیر مسجد، یہ بات ظاہر ہے کہ زیر مسجد نہ تو حقیقتہً مسجد ہے خصوصاً جب کہ بانی مسجد نے اس کے نیچے خلا رکھا ہو اور اس کو وقف علی المسجد کیا ہو، کیونکہ وقف علی المسجد اور شئی ہے اور مسجد اور شئی ہے اور نہ فنائے مسجد ہے کہ جس کا حکم عزت و حرمت میں مثل مسجد کے ہو، کیونکہ فناء مسجد کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔ ”رد المحتار“ میں ہے:

”قوله كفناء مسجد هو المكان المتصل به ليس بينه وبينه طريق“۔

اور اگر ایسا ہی اعتبار عزت و حرمت کا کیا جائے اور اس پر عدم جواز کا فتویٰ دیا جائے تو لازم آتا ہے کہ اگر مسجد کے نیچے خلا نہ ہو، بلکہ متصل مسجد دکانیں بنائی جائیں تو وہ بھی ناجائز ہوں اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے، اور یہ گمان کہ اگر مسجد کے نیچے دکانیں بنانا اور کرایہ دار رکھنا جائز ہو تو لا محالہ وہاں بول و براز اور جماع کرنا بھی درست ہوگا۔ (حالانکہ یہ امور مسجد کے نیچے اور اوپر جائز نہیں) ”در مختار“ میں ہے:

”مكره تحريما الوطى فوقه والبول والتغوط لأنه مسجد إلى عنان السماء“۔

(مسجد کے اوپر جماع، یا پیشاب کرنا اور پاخانہ پھرنا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ مسجد آسمان تک ہے)۔

اور ”رد المحتار“ میں ہے:

”وكذا إلى تحت الثرى كما في البيرى عن الاسيجابى“۔

اور ایسا ہی تحت الثرى تک، جیسا کہ ”بیری“ میں ”اسیجابی“ سے نقل کیا ہے۔

باطل ہے اس وجہ سے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب زیر مسجد اور بالائے مسجد بانی مسجد نے کوئی مقام خارج از وقف علی المسجد نہ کیا ہو، ایسی ہی صورت میں فقہاء لکھتے ہیں کہ مسجد کا فوق آسمان تک اور تحت ثری تک سب مسجد کے حکم میں ہے، نہ کہ ہر صورت میں، عبارت سابقہ ”در مختار“ سے واضح ہے کہ مسجد کے اوپر اگر بانی مسجد نے کوئی مکان امام کے رہنے کے واسطے بنایا تو درست ہے، حالانکہ نفس مسجد کو مسکن بنانا بالاتفاق درست نہیں ہے، پس اگر یہ حکم کہ مسجد کا فوق اور تحت سب مسجد ہے ہر صورت میں ہوتا تو امام کے رہنے کے لئے بالا خانہ مسجد کے اوپر بنانا اور اس میں امام کا رہنا جائز نہ ہوتا۔

(مجموعہ الفتاویٰ مولانا عبدالحی ۱۸۷۱ تا ۱۹۱۳ء)



## باب سوم

## اسلام کا قانون نفقہ

پچھلے دنوں جب دفعہ ۱۲۵ (کریمنل پروسیجو رکوڈ) میں زوجہ کی تعریف میں وسعت پیدا کرتے ہوئے مطلقہ عورتوں کو بھی ”زوجہ“ قرار دیتے ہوئے، سابق شوہر پر مطلقہ کا نفقہ قانوناً لازم قرار دیا گیا، اور پھر ”شاہ بانو“ مقدمہ میں سپریم کورٹ نے اپنے فیصلہ میں آیات قرآنی کی تعبیر کا حق سیکولر عدالتوں کے ججوں کو دیا، تو اس کے نتیجے میں ایک زبردست بحران پیدا ہوا، اور پوری ملت اسلامیہ نے ”آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ“ کے پلیٹ فارم پر متحد ہو کر اس رجحان کے خلاف تحریک چلائی، لیکن یہ تحریک احتجاجی کم اور تعمیری زیادہ تھی، حکومت ہند نے اسے تسلیم کر لیا کہ مسلمانوں پر ”احوال شخصیت“ (Personal Law) کی حدود میں قانون شریعت اسلامی ہی نافذ ہوگا، چنانچہ یہ طے پایا کہ شریعت اسلامی نے مطلقہ عورتوں کو جو حقوق دیئے ہیں، انہیں ایک ایک کی شکل دی جائے، اور مسلمانوں کے حق میں دفعہ ۱۲۵۔ (سی آر پی سی) کی جگہ یہ قانون نافذ ہو، چنانچہ ”مسلمان مطلقہ عورتوں کے حقوق کے تحفظ کا قانون“ پارلیمنٹ سے پاس کر دیا گیا اور اسے نافذ بھی کر دیا گیا۔ اپنی بعض خامیوں کے باوجود یہ ایک اصولی طور پر شریعت کے مطابق ہے، اس ایکٹ کے ذریعہ وہ مطلقہ عورتیں جو خود اپنی کفالت نہیں کر سکتیں اور طلاق کی وجہ سے بے سہارا ہو گئی ہیں، ان کی کفالت کا نظم، اسلام کے عام قانون نفقات کے نفاذ کے ذریعہ کیا گیا ہے، جس میں خصوصاً خواتین کے لئے جو اپنی کفالت آپ کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہیں، والدین، اولاد اور دیگر قریبی رشتہ داروں پر ان کی کفالت کی ذمہ داری عائد کی گئی ہے، اس ایکٹ میں اس عام قانون کی تطبیق (Application) مطلقہ پر کی گئی ہے، اور عدت کے بعد جب تک مطلقہ دوسری شادی نہیں کرتی، اور خود اپنی کفالت بھی نہیں کر سکتی، اسے والدین، اولاد، بھائی اور درجہ بدرجہ دوسرے رشتہ داروں سے نفقہ دلانے کا انتظام کیا گیا۔

”مسلم پرسنل لا بورڈ“ کی قانونی کمیٹی میں ہمارے بعض رفقاء خصوصاً جناب یوسف حاتم مچھالہ ایڈووکیٹ بمبئی ہائی کورٹ اور جناب عبدالرحیم قریشی حیدرآباد نے بار بار مجھ سے یہ اصرار کیا کہ اسلام کا یہ پورا نظام مرتب شکل میں سامنے آ جانا ضروری ہے، میں نے خود بھی اس کی ضرورت محسوس کی، یہ پس منظر ہے جس میں یہ مقالہ مرتب کیا گیا ہے۔

اس مقالہ میں ایک حصہ تو تمہیدی ہے، جس میں نفقہ کی حقیقت، وجوب نفقہ کے اسباب، وجوب نفقہ کی شرائط وغیرہ پر بحث کی گئی۔ دوسرے حصہ میں زوجہ کے نفقہ کا تفصیلی قانون ذکر کیا گیا ہے، اور تیسرے حصہ میں رشتہ داروں پر نفقہ کی ذمہ داریوں کا قانون تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

قانون شرع کی اس ترتیب میں ائمہ اربعہ اور دیگر ائمہ مجتہدین کی آراء بھی پیش نظر رہی ہیں، اور اس باب میں نئے حالات نے جو مسائل پیدا کئے ہیں ان پر بھی بحث کی گئی ہے، مجھے اللہ کے فضل و کرم سے امید ہے کہ یہ مقالہ مفید ثابت ہوگا۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس خدمت کو قبول فرمائے اور ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین۔

اسلام کے قانونی نظام اور اس کی تعلیمات کا جائزہ لیا جائے تو مجموعی طور پر یہ تصور ابھرتا ہے کہ اسلام اس انفرادیت کو پسند نہیں کرتا جس میں فرد اپنے ذاتی مفادات کے لئے زندہ رہتا ہے، بلکہ اسلام ایسی اجتماعی زندگی پیدا کرنا چاہتا ہے جس میں ہر فرد پر دوسرے فرد کے تئیں کچھ فرائض اور حقوق عائد ہوتے ہوں، اور معاشرہ کا کوئی فرد بے سہارا اور لاوارث نہ رہے، بلکہ ہر ضرورت مند اور معاشرہ کا ہر وہ شخص جو خود اپنی کفالت کا اہل نہیں اور نہ اپنی روزی خود کما سکتا ہے اس کی ذمہ داری سماج کے کسی دوسرے فرد پر عائد کی گئی ہے۔ اور اگر شریعت کے قائم کردہ معیار کے مطابق کوئی شخص ایسا موجود نہیں ہو جس پر یہ ذمہ داری عائد کی جاسکتی ہو تو پھر ریاست (بیت المال) پر یہ ذمہ داری عائد ہوگی کہ اسلامی نقطہ نظر سے قائم فلاحی ریاست (Welfare States) میں کوئی شخص بھوک سے نہیں مر سکتا



اور نہ کسی کو بے سہارا اور لاوارث چھوڑا جاسکتا ہے۔

اس سے قبل کہ فقہی احکام کی تفصیل بیان کی جائے کتاب و سنت کی ان ہدایات پر نظر ڈالی لی جائے جو اس مسئلہ کے بارے میں وارد ہیں، جس سے صحیح اسلامی رجحانات کی نشاندہی ہو جاتی ہے، اور فقہاء انہیں اصولی ہدایات کی تفصیل فقہ میں کرتے ہیں۔ ان آیات پر غور کریں جن میں والدین اور دیگر اہل قرابت کے حقوق بیان کئے گئے ہیں، والدین کے حقوق، ان کی نگہداشت اور ان کی رعایت کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے:

”قُلْ مَا آتَفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ وَالَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ“ (سورہ بقرہ: ۲۱۵)۔

(کہہ دو جو کچھ بھی مال خرچ کرو تو والدین، رشتہ داروں اور یتیموں اور غریبوں کے لئے خرچ کرو)۔

”وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا“ (سورہ نساء: ۳۶)۔

(اللہ کی عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرو، اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرو)۔

”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا“ (سورہ انعام: ۵۱)۔

(کہہ دو کہ آؤ میں بتاؤں جو تم پر تمہارے رب نے حرام کیا ہے، وہ یہ ہے کہ تم اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرنا)۔

”وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا“ (سورہ اسراء: ۲۳)۔

(اور تیرے رب نے حکم دیا کہ تم اس کے علاوہ کسی اور کی عبادت نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرنا)۔

”وَوَضَّيْنَا لِلنَّاسِ يَوْمَ الدِّينِ حُسْنًا“ (سورہ عنکبوت: ۸)۔

(ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی ہدایت کی)۔

یتیموں کی سرپرستی اور ان کی کفالت اور مسکینوں کا خیال اسلامی نقطہ نظر سے بہت اہم ہے، ایسے لوگ جو یتیم کی نگہداشت نہیں کرتے، برے ہیں۔

”كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ، وَلَا تَحَاطُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ“ (سورہ فجر: ۱۷)۔

(ہرگز ایسا نہیں بلکہ تم لوگ یتیم کی قدر نہیں کرتے ہو اور دوسروں کو بھی مسکین کو کھانا دینے کی ترغیب نہیں دیتے ہو)۔

”فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ“ (سورہ ضحیٰ: ۹)۔

(پس یتیم پر سختی نہ کرو)۔

”أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ فَنَذَرَكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ“ (سورہ ماعون: ۱۰۲)۔

(کیا آپ نے اس شخص کو دیکھا ہے جو روز جزا کو جھٹلاتا ہے، سو وہ، وہ شخص ہے جو یتیم کو دھکے دیتا ہے اور محتاج کو کھانا دینے کی ترغیب نہیں دیتا ہے)۔

”وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا“ (سورہ انسان: ۸)۔

(اور وہ لوگ خدا کی محبت سے غریب اور یتیم اور قیدی ہی کو کھانا کھلاتے ہیں)۔

”أَوْ اطْعَمُوهُ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ، يَتِيمًا إِذَا مَقْرَبَةٍ“ (سورہ بلد: ۱۵)۔

(یا کھانا کھانا فاقہ کے دن میں کسی رشتہ دار یتیم کو)۔

”لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَى“ (سورہ بقرہ: ۸۳)۔

(اللہ کے علاوہ کسی کی عبادت نہ کرنا، ماں باپ رشتہ داروں اور یتیموں کے ساتھ حسن سلوک کرنا)۔

”وَإِى الْمَالِ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ“ (سورہ بقرہ: ۱۷۷)۔

(اور دیا مال اللہ کی محبت میں، رشتہ داروں اور یتیموں اور غریبوں کو)۔

”وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ (سورہ بقرہ: ۲۳۳)۔

(اور جس کا بچہ ہے اس مرد پر ان عورتوں کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق واجب ہے)۔

”وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ“ (سورہ بقرہ ۵: ۲۳۳)۔ (اور وارثوں پر یہی لازم ہے)۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی آیات ہیں، جن میں ماں، باپ، بیوی، بچوں، رشتہ داروں، یتیموں، اور سماج کے دوسرے غریب اور کمزور لوگوں کی کفالت کی ہدایت دوسرے صاحب استطاعت لوگوں کو دی گئی ہے۔

اسی طرح حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں اس بارے میں واضح ہدایات موجود ہیں۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ہند بنت عتبہؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ابوسفیان بخیل آدمی ہیں، مجھے اتنا خرچ نہیں دیتے جو میرے اور میرے بچے کے لئے کافی ہو، الایہ کہ میں ان کے علم کے بغیر ان کے مال میں سے لے لوں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اپنے اور بچوں کے لئے بقدر کفایت ”معروف“ کے مطابق لے لیا کرو (متفق علیہ)۔

غلاموں اور خادموں کا بھی حق ہے کہ ان کی ضروریات کی کفالت کی جائے اور ان کی طاقت سے زیادہ ان سے کام نہ لیا جائے۔ ارشاد فرمایا:

۱۔ غلام کا کھانا، کپڑا اس کا حق ہے، اور یہ کہ اس کی طاقت کے مطابق اس سے کام لیا جائے (ابو ہریرہ، مسلم)۔

۲۔ آدمی پر خود اپنی اور اپنے اہل و عیال کی ذمہ داری پہلے عائد ہوتی ہے۔ جابر بن سمرہؓ کی روایت میں فرمایا گیا: جب اللہ تم میں سے کسی کو مال دے تو اپنی ذات اور اہل خانہ سے شروع کرے (مسلم)۔

خادم جو آپ کا کھانا پکا کر لاتا ہے، اس کے بارے میں فرمایا گیا:

۳۔ جب تم میں سے کسی کے لئے اس کا خادم کھانا پکا کر لائے، اس خادم نے چولھے کی گرمی کھائی ہے اور دھواں پیا ہے۔ پس چاہئے کہ خادم کو اپنے ساتھ بٹھالے اور (اس کے ساتھ) کھائے، اگر کھانا تھوڑا ہے اور کم ہے تو کم سے کم ایک دو لقمہ اسے ضرور دے دے (مسلم عن ابی ہریرہ)۔

۴۔ ایک صاحب آئے اور انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ: میرے پاس مال ہے، اور میرے والد کو میرے مال کی احتیاج ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”تم اور تمہارا مال تمہارے والد کا ہے، اور بے شک تمہاری اولاد تمہاری نہایت پاکیزہ کمائی ہے تم اپنی اولاد کی کمائی سے کھاؤ“ (۱)۔

(ابوداؤد وابن ماجہ، عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ)۔

۵۔ حضرت سعید بن العاصؓ نے روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بڑے بھائی کا حق اپنے چھوٹے بھائی پر ایسے ہی ہے جیسے والد کا حق اپنی اولاد پر (بیہقی فی شعب الایمان)۔

۶۔ سراقہ ابن مالک فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”کیا میں تم کو افضل ترین صدقہ نہ بتا دوں؟ تمہاری وہ بیٹی جو (طلاق یا بیوگی کی وجہ سے) تمہاری طرف لوٹادی گئی ہے، اور تمہارے علاوہ اس کے لئے کوئی کمانے والا نہیں“ (ابن ماجہ)۔

یہ اور اس طرح کی متعدد روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان اپنی ذات، اپنی بیوی، اپنے بچوں، رشتہ داروں، یتیموں، غرباء، مساکین، بلکہ بے زبان جانوروں تک کی کفالت اور ان کی دیکھ بیکھ کا ذمہ دار ہے۔

ان آیات اور احادیث سے اسلام کا عمومی مزاج اور سماج کے نظم و ضبط اور باہمی تعلق کی تصویر واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے۔ اب ہم اسلام کے نظامِ فقہ کی تفصیل کی طرف بڑھتے ہیں۔

فقہ کی حقیقت لغت اور شرع میں:

”نَفَقَ“ کا مادہ عربی زبان میں مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے، نَفَقَ الفرس، يَنْفِقُ، نفوقاً، مرجاناً۔ حدیث ابن عباسؓ میں ہے ”والجزور نافقة“۔ سامان کا گراں ہو جانا۔ بازار میں سامان کی طلب بڑھ جانا، ”نفق ماله ودرهه وطعامه نفقا و نفاقا و نفق“۔ کلاهما مال ودرهہ ہم کام ہو جانا، یا فنا ہو جانا، آیت قرآنی: ”خشية الإنفاق“ میں یہی مفہوم مراد ہے۔ ”وأنفق المال“ خرچ کرنا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ“ (سورہ یسین: ۴۷) یعنی اللہ کی دی ہوئی روزی میں سے خرچ کرو، اور ”نفقہ“ وہ سب کچھ جو اپنے اور اپنے اہل و عیال پر خرچ کیا جائے (لسان العرب، ابن منظور ص ۳۵۰، ۳۵۱)۔

اس مفہوم میں اس لفظ کا استعمال مختلف صیغوں میں قرآن کریم میں ۷۲ آیات میں کیا گیا ہے۔ فقہ عرف میں صرف ”طعام“ (کھانا) کے معنی میں

استعمال ہوتا ہے، اسی لئے نفقہ کے ساتھ کسودہ اور سکنی (پوشاک اور رہائش) کا مستقل ذکر کیا جاتا ہے، اور شرعاً اس لفظ کا اطلاق غذا پوشاک اور رہائش (طعام، کسودہ اور سکنی) تینوں کے مجموعہ پر ہوتا ہے (رد المحتار ۳/۵۷۲، طبع دار الفکر ۱۳۹۹ھ، بحر الرائق بحوالہ امام محمد ۴/۱۷۳)۔

لفظ نفقہ اسم عین ہے، یا اسم مشتق۔ علامہ ابن نجیم کی رائے یہ ہے کہ یہ اسم مشتق نہیں، بلکہ یہ اسم ہے اس شئی کا جسے آدمی اپنے اہل و عیال پر خرچ کرتا ہے۔

(بحر الرائق ۳/۱۷۳)

علامہ ابن عابدین شامی کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ مشتق غیر مطرد ہے، یعنی مشتق منہ کے مفہوم کی رعایت اصل نام رکھنے میں ملحوظ ہے، لیکن وہ معنی مصدری، اس لفظ مشتق کے مفہوم میں داخل نہیں، جیسے لفظ ”قارورہ“ ٹھہراؤ کی جگہ پانی کا ٹھہراؤ تالاب میں بھی ہوتا ہے، لیکن اسے ”قارورہ“ نہیں کہا جاسکتا۔ اصل ماخذ ”قرار“ کی رعایت لفظ ”قارورہ“ میں ضرور ہے، لیکن اصل ماخذ ”قارورہ“ میں داخل نہیں ہے اور شامی کی رائے میں لفظ نفقہ اسم عین ہے (رد المحتار ۳/۵۷۲)۔

### نفقہ کی اصطلاحی تعریف:

فقہاء نے نفقہ کی تعریف مختلف الفاظ میں کی ہے، بحوالہ ”فتح القدير“ شامی نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے: ”وفی الشرع، الإدرار علی شیء بما فیہ بقاءہ“ (رد المحتار ۲/۵۷۲)۔ (یعنی کسی بھی چیز پر وہ کچھ خرچ کرنا جو اس کی بقاء کے لئے ضروری ہو)۔ اور بعض فقہاء نے کہا کہ ”نفقہ“ کھانا، کپڑا، اور مکان جیسی وہ چیزیں ہیں جن پر کسی شئی کی بقاء موقوف ہو (المقبتانی ۱/۳۳۸)۔ صاحب ”بحر الرائق“ علامہ ابن نجیم نے لکھا ہے:

”وأما فی الشریعة: فذکر فی الخلاصة، قال هشام: سالت محمدا عن النفقة، قال: النفقة هی الطعام والکسوة والسکنی“ (بحر الرائق ۲/۱۷۳)۔

نفقہ اصطلاح شرع میں تو خلاصہ میں مذکور ہے کہ ہشام نے کہا کہ میں نے امام محمد سے نفقہ کے بارے میں پوچھا انہوں نے کہا کہ نفقہ طعام، کسودہ اور سکنی ہے۔ تینوں تعریفات پر غور کریں تو دوسری اور تیسری تعریف صرف انسان اور حیوان کے ساتھ خاص قرار پاتی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ہی غذا اور رہائش کے محتاج ہیں، لباس کبھی سردی سے بچنے کے لئے جانوروں کے لئے بھی ضروری ہو جاتا ہے۔ پہلی تعریف عام اور جامع ہے، اسلامی نقطہ نظر سے جیسے اپنی ذات اور اہل و عیال کی ضروریات زندگی کا نظم کرنا ضروری ہے، اسی طرح حدیث نبوی کی روشنی میں یہ پوری طرح ثابت ہے کہ جانوروں کی کفالت اور ان کی ضروریات کو پورا کرنا بھی ضروری ہے۔ بلکہ ہر شخص پر بھی یہ فرض ہے کہ وہ اپنی غیر ذی روح املاک کو بھی ضائع ہونے سے بچائے اور انہیں (Maintain) کرتا رہے، جیسے مکان، کار اور دیگر استعمالی اشیاء کہ ان کے مفید اور کارآمد باقی رکھنے پر حسب موقع خرچ کرتے رہنا بھی نفقہ کی عمومی تعریف میں داخل ہے۔ لہذا نفقہ دراصل ”وہ خرچ ہے جو کسی بھی شئی کو مفید اور کارآمد رکھنے کے لئے، یا زندگی کی بقاء کے لئے ضروری امور پر خرچ کیا جائے“۔ اس طرح مکان کی مرمت، باغ کی نگہداشت، سواری کو کارآمد رکھنے کے لئے اخراجات، اپنے جانوروں کی پرورش اور ان کی ضروریات پر خرچ، یا پھر اپنی ذات اور اپنے اہل و عیال پر خرچ، یہ سبھی کچھ شرعاً نفقہ کے مفہوم میں داخل ہیں۔

### وجوب نفقہ کے اسباب:

ایک شخص پر دوسرے شخص کا نفقہ، اور اس کی ضروریات کی کفالت، کب اور کیوں واجب ہوگی، اس سلسلہ میں فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ وجوب نفقہ کے اسباب تین ہیں۔ زوجیت، ملک، اور قرابت (در مختار، المغنی) یعنی رشتہ زوجیت کی وجہ سے بیوی کا نان و نفقہ اس کے شوہر پر، اور ملکیت کی وجہ سے غلام کا نفقہ مالک پر، اور قرابت و رشتہ داری کی وجہ سے اولاد کا نفقہ والدین پر، والدین کا نفقہ اولاد پر اور ایک رشتہ دار کا نفقہ دوسرے رشتہ دار پر واجب ہے۔ کون سا رشتہ اس باب میں معتبر ہے اور کون سا نہیں، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی، انشاء اللہ۔ اس طرح نفقہ کی بحث تین حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ نفقہ بر بناء عقد زوجیت، نفقہ بر بناء قرابت اور نفقہ بر بناء ملکیت۔ ہماری بحث کا موضوع اس مقالہ میں نفقہ زوجیت اور نفقہ قرابت ہے۔

نفقہ زوجیت:..... شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہونے کے دلائل:

شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہے اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:



لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدِرْ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ حَيْثُ آتَاهُ اللَّهُ" (سورہ طلاق: ۷)۔

(جو کشاہدگی والا ہے اسے چاہئے کہ اپنی کشاہدگی سے خرچ کرے۔ اور جس کی روزی نبی تلی (تنگ) ہے تو خرچ کرے جیسا دیا اسے اللہ نے)۔

اور دوسری آیت: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" (سورہ بقرہ: ۲۳۳)۔

(جس کے ذریعہ عورتوں کا نفقہ ان کے شوہروں پر واجب قرار دیا گیا)۔

سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس پر دلیل ہے۔ حضرت جابرؓ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے سامنے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

"اتقوا الله في النساء فانهن عوان عندكم اخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولهن

عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف" (رواہ مسلم و ابوداؤد)۔

(عورتوں کے معاملہ میں اللہ سے ڈرتے رہا کرو کہ وہ تمہاری پابند ہیں، تم نے ان کو اللہ کی امانت کے ساتھ لیا ہے، اور ایک بول کے ذریعہ تم نے انہیں اپنے

لئے حلال کیا ہے، اور ان کے لئے تم پر واجب ہے ان کی روزی اور ان کا کپڑا دستور کے مطابق)۔

اسی طرح بعض اور روایتیں ہیں جن کا ذکر پہلے آچکا ہے، علاوہ ازیں اس مسئلہ پر امت کا اجماع ہے، اور اس لئے کہ:

نفقہ جزاء احتباس (پابندی کا بدلہ) ہے اور جو کسی دوسرے کے حق اور مفاد مقصود کے لئے پابند اور مجبوس ہو، اس کا نفقہ اس شخص پر عائد ہوتا ہے۔ اصل اس

کی قاضی، عامل صدقات، مفتی، والی اور وہ مضارب ہے جو مال مضاربت کے ساتھ سفر کر رہا ہے، اور فوجی میں جو اہل اسلام کی طرف سے مدافعت میں مشغول

ہیں (بحر الرائق ۱۷۳۳)۔

یعنی جس طرح قاضی، مفتی، والی، فوج اور اس طرح کے دوسرے لوگ جو عوام کے مفاد کی خاطر مجبوس اور پابند ہیں، ان کے لئے اپنی روزی کمانے کا موقعہ

نہیں ہے، ایسے سبھی لوگوں کے لئے اصولی طور پر تسلیم شدہ ہے کہ ان کی ضروریات کی کفالت بیت المال سے کی جائے گی، اسی طرح بیویاں جو اپنے شوہر کے

حقوق، اور ان کے مفاد کی خاطر پابند کر دی گئی ہیں، ان کا نفقہ ان کے شوہر پر واجب ہوگا۔

### عدت کا نفقہ:

عدت کی چند صورتیں ہیں: طلاق کی عدت، شوہر کی موت کی وجہ سے عدت، نکاح فاسد میں تفریق کی وجہ سے عدت اور وطی باشبہ کی وجہ سے عدت۔

طلاق کی دو صورتیں ہیں: ایک تو وہ طلاق جس کے بعد عدت کے دوران شوہر کو رجعت کا حق رہتا ہے، یعنی وہ زبان سے کہہ کر، یا جنسی تعلق قائم کر کے عملاً

بیوی کو اپنی زوجیت میں واپس لے سکتا ہے۔ یہ طلاق رجعی (Revocable) کہی جاتی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ طلاق سے رشتہ نکاح بالکل منقطع

ہو جاتا ہے، اور دوران عدت بھی شوہر کو کوئی تعلق بیوی سے قائم رکھنا جائز نہیں ہوتا، اسے طلاق بائن کہتے ہیں۔ طلاق بائن کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک وہ جس میں

دوبارہ نکاح زوجین کے مابین، عدت کے اندر، یا عدت کے بعد جائز ہے، دوسری صورت وہ ہے جس میں شوہر تینوں ہی طلاقیں خرچ کر ڈالتا ہے، یہ طلاق بائن

مغلظہ ہے، جس میں دوبارہ نکاح اس وقت تک درست نہیں جب تک وہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کر لے اور دوسرا مرد اس کے ساتھ جنسی تعلق قائم کرنے

کے بعد اسے طلاق نہ دیدے، جسے عرف میں حلالہ کہا جاتا ہے۔

پہلی صورت: یعنی طلاق رجعی میں عدت گزرنے تک تو عورت زوجیت میں برقرار رہتی ہی ہے، اس لئے وہ عدت گزرنے تک بیوی کی طرح نفقہ پاتی

رہے گی، یہاں تک کہ مرد اسے اپنی زوجیت میں برقرار رکھنے، یا علیحدہ کرنے کا فیصلہ کر لے اس طرح کہ عدت گزر جائے اور وہ اسے واپس نہ لے

"فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ" (سورہ طلاق: ۲)۔

(پھر جب یہ (مطلقہ رجعیہ) اپنی مدت (عدت کی انتہا) کو پہنچ جائیں تو تم انہیں معروف کے ساتھ روک لو، یا انہیں معروف کے ساتھ چھوڑ دو)۔

رہا مسئلہ اس عورت کا جس کو طلاق بائن، یا طلاق بائن مغلظہ دی گئی ہے تو صحیح یہ ہے کہ اس کو بھی عدت گزرنے تک نفقہ دینا طلاق دینے والے شوہر پر

واجب ہے کہ عدت آثار نکاح میں سے ہے اور عدت تک عورت پابند رہتی ہے دوسرا نکاح نہیں کر سکتی (شرح ادب القاضی: ۲۷۲/۳)۔

واضح رہے کہ مطلقہ رجعیہ کا نفقہ شوہر پر واجب ہونا اجماعی حکم ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، اسی طرح مطلقہ اگر حاملہ ہو تو وضع حمل تک اس کا نفقہ شوہر پر

باتفاق ائمہ واجب ہے، قرآن میں اس مسئلہ کی صراحت ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

”وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ (سورہ طلاق: ۶)

(اور اگر حمل والیاں ہوں تو انہیں نفقہ دو، یہاں تک کہ وہ بچہ جنیں۔)

وہ عورت جو شوہر کی موت کی وجہ سے عدت گزار رہی ہو، اور اسی طرح وہ عورت جو نکاح فاسد کی وجہ سے عدت گزار رہی ہو، یا وہی باشبہ کی وجہ سے، تو ان عورتوں کے لئے باتفاق علماء نفقہ واجب نہیں ہے۔ البتہ عدت وقات میں اگر مرحوم شوہر کا اپنا مکان ہو، یا کرایہ کا جس کا پیشگی کرایہ وہ ادا کر چکا ہو، تو اس صورت میں سکنی، یعنی رہائش کا حق امام مالک کے نزدیک اسے حاصل ہوگا۔

والدین اور اہل قرابت کے نفقہ کا وجوب:

قرآن کریم میں والدین کے ساتھ حسن سلوک، ان کی نگہداشت، رشتہ داروں کے حسن سلوک پر اتنا زور دیا گیا ہے اور حدیث رسول میں اس بارے میں اتنی تاکید کی گئی ہے جسے سامنے رکھنے کے بعد اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ والدین کا نفقہ اولاد پر اور اولاد کا نفقہ والدین پر، نیز محتاج قرابت داروں کا نفقہ، دوسرے خوشحال رشتہ داروں پر واجب ہے، بعض ان آیات اور احادیث کا تذکرہ تمہید میں آچکا ہے، اس لئے اس کو دہرانے کی ضرورت نہیں۔

ابن قدامہ نے لکھا ہے:

ابن المنذر نے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسے والدین جو محتاج ہوں اور ان کے لئے کوئی ذریعہ آمدنی نہ ہو، اور نہ مال، تو ان کا نفقہ اولاد کے مال میں واجب ہے، اور تمام وہ اہل علم جن کے اقوال محفوظ ہیں، اس پر متفق ہیں کہ آدمی پر اس کے ان نابالغ بچوں کا نفقہ واجب ہے جن کے پاس ذاتی مال نہ ہو۔

(المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۸۳)۔

ربانیہ مسئلہ کہ کس قسم کی قرابت نفقہ کے وجوب کا سبب بن سکتی ہے؟ اس پر ہم آئندہ بحث کریں گے۔ انشاء اللہ۔

زوجہ اور رشتہ داروں کے نفقہ میں اصول کفایت کی رعایت:

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ایک کا نفقہ دوسرے پر واجب کیا جانا، دراصل اس اجتماعی ضرورت (Social Need) کی تکمیل اور اس سماجی مسئلہ کا حل ہے جو وسائل معاش سے کسی فرد کی محرومی، یا اہل خاندان اور سماج کے کسی طبقہ کی خدمت میں مشغولیت کی وجہ سے اپنے لئے تلاش معاش کے مواقع مفقود ہونے کے باعث پیدا ہوتا ہے، ورنہ اصل یہ ہے کہ سماج کے ہر فرد کو اپنی ذمہ داری خود اٹھانی چاہئے، لیکن جب سماجی اور اجتماعی ضرورت کے پیش نظر بعض خاص حالات میں ایک شخص کی کفالت دوسرے شخص پر عائد کی جا رہی ہے، تو ضروری ہے کہ اس کی رعایت کی جائے کہ یہ ذمہ داری ”ضرورت“ کی حد تک محدود رہے، لہذا اس پر سبھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ نفقہ بیوی کا ہو، یا رشتہ داروں کا، وہ بقدر کفایت واجب ہوگا، اور قدر کفایت سے مراد ہے ہر شہر، ملک، زمانہ اور معیار رہائش کے عرف کو سامنے رکھ کر اوسط معیار کا نفقہ، جس میں نہ فضول خرچی ہو اور نہ بے جا تنگی، جس میں ہر دو جانب کے حالات کی رعایت کی گئی ہو۔ امام سرخسی نے لکھا ہے:

”لأن النفقة مشروعة للكفاية فإنما يفرض بمقدار ما يعلم أنه تقع به الكفاية، ويعتبر المعروف في ذلك، وهو فوق التقصير، ودون الإسراف؛ لأنه مأمور بالنظر من الجانبين، وذلك في المعروف“ (المبسوط للسرخسی ۴/ ۱۸۱)۔

اس لئے کہ نفقہ ”کفایت“ (ضرورت پورا کرنے کے لئے) شرع میں معتبر ہے، پس نفقہ کی اتنی مقدار مقرر کی جائے گی جس کے بارے میں یقین ہو کہ اس سے ضرورت پوری ہو جائے گی اور اس بارے میں عرف اور زمانہ کے دستور کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی تنگی سے زیادہ اور فضول خرچی سے کم، اس لئے یہاں جانبین کی رعایت ضروری ہے، اور یہ رعایت ”معروف“ کو معیار بنانے میں ہی ہے۔

ابن قدامہ نے لکھا ہے: ”نفقہ کی مقدار ”کفایت“ کے پیش نظر مقرر کی جائے گی، اور جس کے لئے نفقہ واجب ہے اس کے فرق سے نفقہ کی مقدار میں بھی فرق پڑے گا“ (المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۶۳)۔

وجوب نفقہ کے باب میں اصول کفایت کے اعتبار کا ذکر مختلف فقہاء نے کیا ہے (دیکھئے: البدائع والمصنائع للاكاساني ۳۶۸، ۳۸، المہذب ۲/ ۱۶۷، مغنی المحتاج ۳۸۳، الفروع لابن ابي عمير ۵/ ۱۵۷، المجموع شرح المہذب للنووي ۱۸/ ۲۳۹)۔



## اداء نفقہ کے دو طریقے:

نفقہ کی ادائیگی کے دو طریقے ہو سکتے ہیں: ایک طریقہ تمکین ہے، اور دوسرا تملیک۔

تمکین سے مراد یہ ہے کہ جس پر نفقہ واجب ہے، وہ اس شخص کو اپنے ساتھ رکھے جس کا نفقہ اس کے ذمہ عائد ہوتا ہے۔ اور کھانا، کپڑا، بستر، رہائش کا کمرہ اور دیگر ضروریات مشترک طور پر پوری ہوتی ہوں، بیوی تو عام طور پر شوہر کے ساتھ رہتی ہے، ماں باپ اور اولاد بھی عام طور پر ایک ساتھ رہتے ہیں، دوسرے رشتہ دار علی العموم علیحدہ رہتے ہیں، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بے سہارا رشتہ داروں کو لوگ اپنے ساتھ رکھ لیتے ہیں، اور ان کی ضروریات کی کفالت کرتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ علیحدہ سے نقد رقم، یا سامان، غذا، لباس وغیرہ حوالہ کر دینے کے بجائے سبھی لوگ ساتھ رہائش رکھتے ہیں جو گھر میں پکتا ہے سب کھاتے ہیں اور جو دیگر ضروریات ہوتی ہیں وہ پوری کی جاتی ہیں، یہ صورت تمکین اور اباحت کی ہے۔

دوسری صورت تملیک سے مراد وہ صورت ہے جس میں مستحق نفقہ کو نقد، یا ضرورت کی اشیاء حوالہ کر دی جاتی ہیں، اس طرح کہ وہ شخص اس نقد، یا سامان کو جس طرح مناسب سمجھے مصرف میں لائے۔

اگر شوہر مالدار ہے اس کا دسترخوان وسیع ہے، بیوی کے لئے موقع ہے کہ وہ بے تکلف اپنی غذائی ضرورتیں پوری کرے، ایسی صورت میں عورت کو یہ حق نہیں رہتا کہ وہ نفقہ مقرر کرنے کا مطالبہ کرے۔ اور اگر شوہر کی صورت حال ایسی نہ ہو تو عورت کو اختیار ہے، چاہے وہ شوہر کے اہل خاندان کے ساتھ اجمالی خاندان کی طرح کھانا پینا ساتھ رکھے، یا علیحدہ اپنا نفقہ مقرر کئے جانے کا مطالبہ کرے۔ اگر عورت ایسا مطالبہ کرے تو جو نفقہ اسے دیا جائے گا وہ اس کی مالک ہوگی۔ اور اس میں وہ اپنی منشاء کے مطابق ہر طرح کا تصرف کرنے کی حق دار ہوگی (البحر الرائق ۴/ ۱۷۴)۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر عدالت کو اطمینان ہو کہ بیوی اپنے حقوق نفقہ شوہر کے ساتھ حاصل کر رہی ہے اور محض ضد اور سرکشی ہے کہ وہ علیحدہ نفقہ کے تقرر کا مطالبہ کرتی ہے تو عدالت نفقہ کی ڈگری عورت کو نہیں دے گی۔ ہاں! اگر شوہر کی طرف سے کوتاہی سامنے آجائے تو اس صورت میں نفقہ کا تعین عدالت کی طرف سے کر دیا جائے گا۔

”والذی یدل کلامہ علیہ أنه إذا ظهر للقاضی تعنتها بأی طریق من الطرق، لا یفرض“ (منحة الخالق ۲/ ۱۷۴)۔

(ذخیرہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے جس طرح بھی قاضی کے سامنے عورت کی ضد اور اس کا تعنت ظاہر ہو جائے تو قاضی اس کے لئے نفقہ مقرر نہیں کرے گا)۔

واضح رہے کہ وہ نقد، یا سامان جو مرد بیوی کو اپنی رضامندی سے بطور نفقہ دے دے، یا قاضی کے فیصلہ سے جو نقد، یا سامان اس کے نفقہ کے لئے متعین ہو جائے عورت اس کی مالک ہو جاتی ہے۔

”فیفید أنها تملك النفقة بفرض القاضی أو بدفع شیء بالرضا“ (بحر الرائق ۲/ ۱۷۴)۔

”قنیہ“ کی عبارت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قاضی کی طرف سے نفقہ کے تعین، یا شوہر کی طرف سے بیوی کو کوئی چیز اپنی رضا سے دے دینا عورت کو اس نفقہ کا مالک بنا دیتا ہے۔

اس لئے جب عورت نفقہ کی مالک ہوگی تو اسے اختیار ہے کہ اس میں سے خود کھائے، کسی اور کو کھلائے، یا صدقہ کر دے (بحر الرائق ۴/ ۱۷۴)۔

اسی طرح اگر شوہر بیوی کو ماہانہ، ہفتہ واری، یا روزانہ مقرر رقم، یا نانج نفقہ کے لئے دیتا ہے، یا قاضی نے اس کے لئے کوئی خاص مقدار متعین کر دی ہے، تو عورت اس مدت میں پورا خرچ کر لے، یا کچھ بچالے، اسے اس کا اختیار ہے اور فاضل رقم جو اس نے تکلیف اٹھا کر، یا دوسرے ذرائع سے اپنی ضروریات پوری کر کے بچا لیا ہے، وہ اس کی ذاتی ملک ہے، شوہر کو اس پر کوئی حق حاصل نہیں ہے (بحر الرائق ۴/ ۱۷۴)۔

اسی طرح ایک مسئلہ یہ بھی نکلتا ہے کہ مقررہ نفقہ کو عورت مقررہ مدت کے اندر اندر اپنی فضول خرچی کے باعث صرف کر ڈالتی ہے اور مدت باقی ہے تو اسے باقی مدت کے لئے مزید نفقہ کے مطالبہ کا حق نہیں (بحر الرائق ۴/ ۱۷۴)۔

نفقہ میں کیا داخل ہے اور کیا نہیں؟

اسلام کے قانون نفقہ کو سمجھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ نفقہ کا دائرہ اور اس کے حدود کیا ہیں؟ اور بطور نفقہ کن کن ضروریات کی کفالت اور ان کے لئے



نقد، یا سامان کی فراہمی ضروری ہے، اس سلسلہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ انسانی زندگی کی ضروریات کو پورا کرنا ضروری ہے، جسے بنیادی طور پر تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ غذائی ضروریات، ۲۔ پوشاک، ۳۔ رہائش۔

ویسے اس سلسلہ میں اور بھی بعض ضروریات ہیں جن کا تذکرہ تفصیل کے ساتھ آئندہ صفحات میں کیا جائے گا۔

۱۔ غذائی ضروریات:

نفقہ کے ذیل میں سبھی غذائی ضروریات داخل ہیں۔ روٹی، چاول، سالن، پانی اور دیگر ضروری اشیاء، جیسے جس زمانہ اور جس علاقہ میں رائج ہوں، اور کھانا پکا ہوا تیار بھی دیا جاسکتا ہے، لیکن اگر کچا اناج دیا جائے اور جس کو نفقہ دیا جا رہا ہے وہ خود اپنا کھانا پکا سکے تب تو اسے وہ تمام ضروری سامان دیا جانا ضروری ہوگا جو کھانا کی تیاری کے لئے ضروری ہوں، یا علیحدہ سے اتنی رقم دینی ہوگی کہ اس سے وہ کھانے کی تیاری کا نظم کر سکے، آٹے کی پسائی دھان ہو تو اس سے چاول نکلوانے کی اجرت، کھانا پکانے کے لئے ضروری سامان، چولہا، ایندھن وغیرہ پانی کا نظم، پانی رکھنے اور پینے کا برتن وغیرہ (در مختار ۵۷۹/۳، طبع دار الفکر ۱۹۷۹ء)۔ الا یہ کہ عورت ایسے ماحول میں زندگی گزارتی رہی ہو جس میں وہ خود آٹا پیس لیتی ہے، یا دھان کوٹ کر چاول نکال لیتی ہے تو ایسی صورت میں ایسے کام وہ خود انجام دے گی اور ان کاموں کی اجرت لینا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا، کہ دیانہ بیوی پر اندرون خانہ کی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، اور مرد پر باہر کی۔ علامہ حصکفی نے لکھا ہے:

”بیوی اگر آٹا پیسے اور روٹی پکانے سے انکار کرے اور عورت ایسے ماحول سے تعلق رکھتی ہے جہاں اس طرح کا کام گھر کی عورتیں انجام نہیں دیتیں، یا عورت بیمار اور کسی وجہ سے معذور ہو تو شوہر پر واجب ہے کہ اس کے لئے پکا پکایا تیار کھانا فراہم کرے، اور اگر ایسا نہیں، یعنی عورت اس طرح کے کام خود کر سکتی ہے تو شوہر پر تیار کھانا فراہم کرنا ضروری نہیں ہے، اور عورت کے لئے ان کاموں پر اجرت لینا جائز نہیں ہے اگرچہ وہ شریفہ ہو، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ اور حضرت فاطمہؑ کے درمیان کاموں کی تقسیم اس طرح کر دی تھی کہ باہر کے کام سیدنا علیؑ کے ذمہ تھے اور اندر کے کام سیدہ فاطمہؑ نہرا کے، حالانکہ وہ ساری ہی عورتوں کی سردار ہیں“ (در مختار مع رد المحتار ۵۷۹/۳)۔

لیکن عورت اپنی اس اخلاقی ذمہ داری پر قانوناً مجبور نہیں کی جاسکتی۔ ”بدائع“ کے حوالہ سے شامی نے لکھا ہے کہ: ”ولکنہا لا تجبر علیہ ان اُبت“ (رد المحتار ۵۷۹/۳، بدائع)۔ لیکن اگر عورت انکار کر دے تو اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

واضح رہے کہ اصل حکم کا مدار اس پر ہے کہ عورت ایسا کام اپنے ہاتھ سے کرنے کی عادی ہے، یا نہیں، خاندانی شرافت و نجابت سے اس کا تعلق نہیں۔ شامی نے لکھا ہے:

”ظاہر ہے کہ باب نفقہ میں عورت کی حالت کا اعتبار غربت و امارت کے بارے میں تو ہے، شرافت و عدم شرافت میں نہیں، اس لئے کہ بہت سی شریف عورتیں اپنی غربت کے باعث اپنے گھریلو کام خود کرتی ہیں، رہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اہل و عیال کا معاملہ، تو ان کے یہاں دنیا کے بارے میں بہت زیادہ بے رغبتی تھی، اس پر اہل وسعت کو قیاس نہیں کیا جاسکتا (رد المحتار ۵۷۹/۲)۔

اگر عورت خود کھانا نہیں پکا سکتی اور شوہر پکا ہوا کھانا مہیا نہیں کرتا تو اسے غذائی خام اشیاء کے ساتھ ساتھ کسی کھانا پکانے والے کا نظم بھی کرنا ہوگا۔

”قوله فعليه ان يأتيتها بطعام مهيتا“، أو يأتيتها بمن يكفيها عمل الطبخ والخبز“ (رد المحتار ۵۷۹/۲)۔

شوہر کی ذمہ داری ہے کہ پکا ہوا کھانا فراہم کرے، یا اس کے لئے ایسے شخص کا انتظام کرے جو کھانا اور روٹی پکانے کی ضرورت کو پورا کر سکے۔

انسانی غذا کی ضرورت کے ذیل میں جہاں پکانے کا سامان چولہا، ایندھن وغیرہ داخل ہے، وہیں کھانا پکانے کے برتن، کھانا کھانے کے لئے ظروف، پانی اور پانی پینے کے لئے جگ، گلاس، صابن وغیرہ، پانی محفوظ رکھنے کے لئے بالٹی وغیرہ۔ اور معیار رہائش کے اعتبار سے مختلف سامان اور ضروری برتن، کراکری یہاں تک کہ بعض خاص حالات میں فرنیج وغیرہ جو ضروریات زندگی میں داخل ہو گئے ہیں، بھی شامل تسلیم کئے جائیں گے، ایک عنوان ”ضروریات“ کے تحت مختلف حالات اور مختلف زمانوں اور شہروں میں مختلف معیار کی رعایت کرتے ہوئے بہت سی چیزیں داخل ہوں گی، جسے قاضی کو مقدمہ کی خاص نوعیت اور عرف کو سامنے رکھ کر طے کرنا ہوگا۔

چائے، کافی، پان وغیرہ کی حیثیت عام طور پر فواکہ کی ہے۔ اور واجب نفقہ میں فواکہ داخل نہیں ہیں، شامی نے لکھا ہے:

”تنبیہ قد علم ما ذکرناه لایلزمہ لها القهوة، والدخان، وإن تضررت بترکهما، لأن ذلك إن کان من قبیل الدواء او من قبیل التفکة، فکل من الدواء والتفکة لایلزمہ کما علمت“ (شامی)۔

مذکورہ بحث سے معلوم ہو گیا کہ قہوہ اور تمباکو (سگریٹ، بیڑی، حقہ) شوہر پر بیوی کے لئے فراہم کرنا واجب نہیں ہے، اگرچہ عورت کو ان چیزوں کو چھوڑنے سے نقصان پہنچے، اس لئے کہ یہ چیزیں از قبیل علاج ہیں، یا فواکہ اور ہر دو شوہر پر لازم نہیں۔

شامی کا یہ استدلال اس مسئلہ کی بنیاد پر ہے کہ دوا علاج شوہر کے ذمہ نہیں ہے، لیکن آگے آپ اس سلسلہ میں پڑھیں گے کہ موجودہ دور میں دوائیں ضروریات میں سے ہیں، اس لئے پان، چائے وغیرہ کی عادتیں جو بعض دفعہ بیماریوں کی طرح آدمی کو لگ جاتی ہیں، اور ان کے چھوڑنے سے سخت اذیت محسوس کی جاتی ہے، قابل غور ہے کہ جائز حدود میں ان اخراجات کی کفالت شوہر کے ذمہ عائد ہوگی، یا نہیں، خاص کر اگر شوہر کے یہاں آ کر وہ ان چیزوں کی عادی ہو گئی ہو۔

پوشاک (کسوہ):

لباس کے سلسلہ میں شرع کے اصولوں کو سامنے رکھا جائے تو اسلامی لباس کی چند خصوصیات سامنے آتی ہیں، ایک تو یہ کہ لباس انسانی ضرورت ہے وہ گرمی، سردی سے جسم انسانی کی حفاظت کرتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”تَقِيكُمْ الْحَرَّ“ (سورہ نحل: ۸۱)۔

مختلف ملک مختلف موسم اور جغرافیائی حالات، افراد کی قوت برداشت، اور ان کے کام اور مشاغل کی نوعیت کے اعتبار سے جسمانی صحت کو برقرار رکھنے اور موسمی مضر اثرات سے اس کی حفاظت کے لئے مختلف قسم کے لباس مروج ہیں، جن میں سماج کے مختلف طبقات کے رہائشی معیار اور معاشرتی حالات کے اعتبار سے فرق پڑتا رہتا ہے، اسی طرح صنفی فرق کے اعتبار سے مردوں کے لئے علیحدہ، عورتوں کے لئے علیحدہ اور بچوں کے لئے کچھ اور لباس رائج ہیں۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ لباس کا مقصد ستر عورت بھی ہے، یعنی مرد و عورت کے لئے جسم کا جتنا حصہ شریعت نے چھپانا ضروری قرار دیا ہے، لباس کا مقصد ان حصوں کو چھپانا بھی ہے، اس لئے لباس ستر ہونا چاہئے، قرآن میں ارشاد ہے:

”لِبَاسًا يُؤَارِئُ سَوْآتِكُمْ وَرِئَاشًا“ (سورہ اعراف: ۲۶)۔ ”وَلَا يُبْدِيَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا“ (سورہ نور: ۳۱)۔

آیت مذکورہ سے ہی یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ لباس ذریعہ آرائش بھی ہے۔ مردوں کے لئے ان کے لائق اور عورتوں کے لئے ان کے مناسب زینت و آرائش بھی لباس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔

اسلامی نقطہ نظر سے لباس میں چند باتوں کی رعایت بھی ضروری ہے، ایک تو یہ ہے کہ لباس میں کبر و غرور کا اظہار نہیں ہونا چاہئے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے لباس سے منع فرمایا ہے (حدیث سالم عن ابیہ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ، مشکوٰۃ کتاب اللباس)۔

اسی طرح لباس ایسا نہیں ہونا چاہئے جس سے مرد و عورت میں مشابہت پیدا ہو، یعنی مرد ایسا لباس نہ استعمال کریں جو خاص طور پر عورتوں کے استعمال میں رہتا ہے، اور عورتیں ایسے لباس استعمال نہ کریں جو مردوں کے لئے مخصوص ہیں۔

اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ لباس کسی بھی قوم و ملت کا شعار ہوتا ہے، اور بعض لباس کسی مذہبی رشتہ کی وجہ سے، یا تہذیبی ورثہ ہونے کی وجہ سے کسی خاص قوم اور ملت کا شعار ہو جاتے ہیں، اور کسی مسلمان کے لئے غیر مسلم قوموں کے ساتھ تشبہ اور ان کے شعار اختیار کرنا درست نہیں ہے۔ ارشاد فرمایا گیا:

”من تشبه بقوم فهو منهم“ (مشکوٰۃ بروایة احمد و ابوداؤد۔ باب اللباس)۔

اس لئے لباس میں اس کی رعایت بھی ضروری ہے کہ لباس میں غیر قوموں کی مشابہت نہ ہو اور ان کا مذہبی شعار اختیار نہ کیا جائے۔

پس کسوہ (لباس) بھی نفقہ کے ذیل میں داخل ہے اور جس کا نفقہ واجب ہے اس کی غذائی ضرورتوں کے ساتھ حسب ضرورت اس کے لئے لباس بھی فراہم کرنا ضروری ہے، اور لباس ایسا اور اتنا دینا ہوگا جو ملکی اور موسمی حالات کے اعتبار سے معروف اور مروج ہو، جو سردی، گرمی اور دیگر موسمی حالات سے جسم کو پہنچنے والے ضرر سے حفاظت کر سکیں اور حکم شرع کے مطابق ستر اور پردہ پوش ہوں، اور عورت کی شان کے مطابق، نیز اپنی استطاعت کے مطابق، لباس میں زینت و

آرائش کا لحاظ بھی رکھنا چاہئے۔

لیکن عورت ایسے لباس کا مطالبہ نہیں کر سکتی جو احکام شرع کے مطابق ساتر اور پردہ پوش نہ ہوں، اور اسی طرح مرد کو یہ حق نہیں کہ وہ عورت کو ایسا لباس پہننے پر مجبور کرے جن کا پہننا از روئے شرع عورت کے لئے جائز نہ ہو۔

اس سلسلہ میں اس امر کا لحاظ کرنا ضروری ہے کہ ہر ملک اور ہر علاقہ کا عرف اور دستور مختلف ہوتا ہے، پس ہو سکتا ہے کہ کوئی خاص لباس کسی ملک میں رائج ہو اور دوسرے ملک میں کوئی اور، یا بعض ایسا لباس بھی ہو سکتا ہے جو کسی علاقہ میں صرف غیر مسلم استعمال کرتے ہوں، اس لئے ان کی شناخت سمجھا جاتا ہو، لیکن دوسرے علاقہ میں اس کا استعمال مسلمانوں اور غیر مسلموں، دونوں میں ہوتا ہو، ایسی صورت میں وہ غیر مسلم کی شناخت نہیں، اس لئے مختلف علاقوں اور تہذیبی و ثقافتی فرق کی وجہ سے لباس کا حکم بدلتا رہے گا۔ لباس کے ذیل میں ہی سردیوں کے موسم کے لئے لحاف، کمبل، نیز ضروری بستر وغیرہ داخل ہے۔

۳۔ رہائش:

”نفقة کے عموم میں رہائش (Residence) کا انتظام بھی شامل ہے اور ارشاد بانی ہے:

”أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ“ (سورہ طلاق: ۶)۔

یعنی حسب صلاحیت بیوی کی رہائش کا انتظام کرنا بھی تمہاری ذمہ داری ہے۔ اور عورتوں کے ساتھ معاشرت بالمعروف کا حکم دیا گیا ہے اور دستور کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عورت کو چھت کا سایہ حاصل ہو، تاکہ وہ اپنی ذات اپنی عزت اور اپنے سامان کو محفوظ رکھ سکے۔

جو مکان رہائش کے لئے دیا جائے ضروری نہیں کہ وہ شوہر کی ملک ہو وہ مکان کرایہ پر بھی لے سکتا ہے اور کسی سے عاریتہ بھی لے سکتا ہے۔

(فتح القدیر ۲/۳۳۳، درمختار ۲/۹۱۲، ۹۱۳، المغنی ۷/۵۶۹، مغنی المحتاج ۳/۳۳)

رہائشی ہولتوں کا معیار زوجین کے حالات اور شوہر کی مالی حالت کو دیکھتے ہوئے طے کیا جائے گا، اور اس کا خیال رکھا جائے گا کہ:

الف۔ عورت کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اپنی سوتن، یا شوہر کے دوسرے رشتہ داروں کے ساتھ رہائش اختیار کرے، اس لئے کسی بھی خاتون کو مستقل اور علیحدہ رہائش (Sepret Residence) ملنا چاہئے۔

اس سلسلہ میں یہ امر پیش نظر رہے کہ کبھی کوئی مکان ایک ہی کمرہ کا ہوتا ہے اور کبھی ایک مکان میں چند کمرے ہوتے ہیں، پس عام بات تو یہ ہے کہ زوجہ کو بنیادی طور پر اپنے لئے علیحدہ کمرہ کے مطالبہ کا حق ہے جس میں وہ تالا لگا سکے اور اپنے سامان کی حفاظت کر سکے اور جب چاہے تخلیہ کر سکے

(فلکل من زوجته مطالبة ببیت من دار علی حدیة) (درمختار ۲/۶۰۱)۔

اگر ایک وسیع مکان میں چند کمرے ہوں اور ایک کمرہ بیوی کے لئے مخصوص کر دے، دوسرے کمروں میں اپنے والدین دوسرے رشتہ داروں، یا دوسری بیوی کو رکھے تو عام حالات میں اس میں کوئی حرج نہیں، خصوصاً اگر مرافق بیت (Other Facilities) مشترک نہ ہوں، مثلاً بیت الخلاء، غسل خانہ اور باورچی خانہ علیحدہ علیحدہ ہو۔ اور اگر ضروریات مشترک بھی ہوں تو بھی زوجہ کو علیحدہ سے رہائش کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، الا یہ کہ ثابت ہو جائے کہ شوہر کے دیگر رشتہ دار جو اس مکان میں رہائش پذیر ہیں، عورت کو ضرر پہنچاتے ہیں، اس صورت میں علیحدہ کمرہ نہیں بلکہ علیحدہ مکان کا مطالبہ جائز ہوگا۔

اس مسئلہ کی ایک اور صورت ہے، کلکتہ، ممبئی وغیرہ شہروں میں جہاں لوگ باڑی اور کھولی میں رہنے کے عادی ہیں اور وہاں ایک ہی مکان میں چند کمرے ہوتے ہیں، بیت الخلاء، غسل خانہ اور بعض اوقات باورچی خانہ بھی مشترک ہوتا ہے اور مختلف ایک دوسرے سے اجنبی خاندان ایک مکان کے علیحدہ علیحدہ کمروں میں رہتے ہیں صدر دروازہ ایک ہوتا ہے جس سے سبھی آمد و رفت رکھتے ہیں اور اپنے کمروں میں رہائش رکھتے ہیں، ان حالات کو اگر زوجین باہمی رضامندی سے گوارا کرتے ہیں تب تو کوئی مسئلہ ہی نہیں پیدا ہوتا، البتہ اگر عورت ایسے مکان میں رہنے سے انکار کرے تو کیا حکم ہوگا؟ اس بارے میں شامی نے اچھی بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

”حاصل یہ ہے کہ مشہور اور متون فقہ کی مطلق عبارتوں سے متبادر یہی ہے کہ زوجہ کے لئے مکان کا ایک کمرہ جس میں تالا لگایا جاسکتا ہو کافی ہے، چاہے اس گھر کے دوسرے کمرے میں اس کی سوتن، یا شوہر کے دوسرے رشتہ دار رہتے ہوں۔ اور صاحب ”بحر“ نے جو کچھ ”خانہ“ کی عبارت سے سمجھا ہے اور مصنف نے



بھی اپنی شرح میں اسے پسند کیا ہے، یہ ہے کہ اگر اس مکان میں رہنے والے شوہر کے رشتہ دار اسے اپنا پہنچاتے ہیں تو یہ صورت حق رہائش کے پورا کرنے میں کافی نہیں سمجھی جائے گی۔ اور ”مستقط“ ابوالقاسم، اور ”تجنیس“ استروشنی سے جو کچھ ہم نے نقل کیا ہے، اس کی بنیاد پر یہ کہنا چاہئے کہ: لوگوں کے مختلف حالات کی بنیاد پر اس کا حکم مختلف ہوگا، پس ایک مالدار شریف خاتون کے لئے علیحدہ مکان ضروری ہوگا اور متوسط الحال کے لئے ایک مکان کا ایک کمرہ کافی ہوگا، اس کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ اگر عورت غریب گھرانہ کی ہے تو اس کے لئے ایک کمرہ کافی ہے، اگرچہ اس کے ساتھ اس مکان میں شوہر کے رشتہ دار، یا اس کی سوتن رہتی ہو، جیسا کہ اکثر اعراب اور دیہاتوں، نیز شہر میں رہنے والے غریبوں میں جو جھگیوں اور جھونپڑوں میں رہتے ہیں، اور یہ تفصیل اس اصول کے موافق ہے کہ رہائش میں زوجین کے حالات کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ ارشاد باری ہے:

”أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ“ (عورت کو سکونت دو جہاں تم سکونت رکھتے ہو، اپنی استطاعت کے بموجب)۔

آج کے ہمارے زمانہ میں اس تفصیل پر اعتماد کیا جانا چاہئے۔ اس لئے کہ طعام و کسوہ زمان اور مکان کے فرق سے بدلتے رہتے ہیں۔ اور ہمارے شام کے شہروں میں کسی ایک مکان کے ایک کمرہ میں اس طرح کہ دوسرے کمروں میں دوسرے لوگ رہتے ہوں سکونت اشراف کے اوسط درجہ کے لوگوں میں بھی پسندیدہ نہیں، الایہ کہ مکان موروثی ہو جس کے دوسرے کمروں میں اور بھائی لوگ رہتے ہیں، پس ایسے مکان میں چند بھائیوں کی رہائش ہوتی ہے، اس طرح کہ مرافق بیت (بیت الخلاء، باورچی خانہ، پانی وغیرہ) مشترک ہوتے ہیں۔ اور اجانب کے ساتھ ایک مکان کے ایک کمرہ میں رہائش باعث عار سمجھا جاتا ہے۔ پس ایسے حالات میں مستقل مکان کے ضروری ہونے کا فتویٰ دیا جانا چاہئے۔ البتہ اپنے میکہ کے مکان کی طرح بڑے اور وسیع مکان کا مطالبہ نہیں کر سکتی“

(مؤطا امام مالک کتاب الاستیذان)۔

خلاصہ یہ ہے کہ رہائش کے معیار کے بارے میں بھی عرف کی رعایت کی جائے گی اور فریقین کے حالات کو نگاہ میں رکھنا ہوگا، رہائش کے انتظام کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل اصولوں کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔

۱۔ رہائش کے لئے ایسا مکان فراہم کرنا ہوگا، جہاں زوجہ، یا جس کا بھی نفقہ واجب ہو اپنے دینی اور دنیوی مصالح کو اچھے طور پر انجام دے سکے۔

۲۔ رہائش کے لئے ایسے محلہ، یا آبادی کا انتخاب کیا جانا چاہئے، جہاں اچھے پڑوسی مل سکیں اور عزت و آبرو کے تحفظ اور کسی بھی ظلم و ایذا رسانی سے تحفظ حاصل ہو سکے۔ واضح رہے کہ اگر عورت کو شوہر کی طرف سے ظلم و زیادتی کی شکایت ہو اور وہ کسی محفوظ جگہ کا مطالبہ کرے جہاں کے رہنے والے اہل محلہ کی وجہ سے شوہر کے ظلم کو روکا جاسکتا ہو اور شوہر کے برتاؤ پر نظر رکھی جاسکتی ہے، تو ایسا حکم قاضی کو دینا چاہئے۔ ”بحر الرائق“ میں ہے:

”شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کو جہاں مناسب سمجھے رکھے، لیکن صالح پڑوسیوں کے درمیان، اور اگر عورت یہ شکایت کرے کہ شوہر مجھے مارتا ہے، اور تکلیف پہنچاتا ہے، اس لئے اس کو حکم دیجئے کہ وہ مجھے اچھے لوگوں کے درمیان رکھے، پس اگر قاضی کو اس کا علم ہو جائے تو اسے چاہئے کہ شوہر کو زجر و تنبیہ کرے اور ایسی حرکت سے منع کرے، ورنہ اس کے پڑوسیوں سے شوہر کے برتاؤ کے بارے میں تحقیقات کرے، اگر وہ لوگ عورت کی شکایت کی تصدیق کریں تو شوہر کو قاضی عورت پر زیادتی سے منع کرے، اور عورت کو اس غیر محفوظ مقام پر نہ چھوڑے، اور اگر پڑوسی قابل اعتماد نہ ہوں، یا مرد کی جانب داری کریں تو قاضی شوہر کو حکم دے کہ وہ اپنی زوجہ کو اچھے پڑوسیوں کے درمیان رکھے“

۳۔ رہائش کے لئے ایسا مکان فراہم کیا جائے، جس میں باہر سے بے پردگی کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر ایک مکان میں خاندان کے چند افراد چند کمروں میں رہتے ہوں تو ضروری ہے کہ خواب گاہ ایسی ہو جس میں باہر سے نہ دیکھا جاسکتا ہو اور جس میں ضروری اوقات میں تنہائی میسر آسکتی ہو۔

اسی لئے اللہ تعالیٰ نے نابالغ لڑکوں کو بھی نماز فجر سے پہلے، دوپہر کے آرام کے وقت اور عشا کے بعد گھر میں داخل ہونے کے لئے اجازت لے کر جانے کا حکم دیا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو اپنی ماں سے ملنے جانے کی صورت میں بھی اطلاع دے کر جانے کا حکم دیا اور فرمایا:

”اس سے اجازت لے کر جاؤ۔ کیا تم اپنی ماں کو ننگا دیکھنا پسند کرو گے، اس نے کہا نہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پس اسے باخبر کر کے داخل ہوا کرو۔“

(مؤطا امام مالک کتاب الاستیذان)۔

۴۔ مکان میں ضروری سہولیات، بیت الخلاء، پانی وغیرہ کا نظم موجود ہونا چاہئے (در مختار ۳/۶۰۰)۔

۵۔ اگر ایسے مکان میں رہائش ہو جہاں بالکل تنہائی ہو اور خطرہ ہو کہ یہ تنہائی عورت کے لئے نفسیاتی مرض کا سبب بن جائے گی تو ضروری ہوگا کہ اس کے لئے ایسی عورت کا نظم کیا جائے جو اس کی منوس بن سکے۔ اور اس کی وحشت کو دور کر سکے (منحہ الخالق علی البحر الرائق ۱۹۵/۳، نیز رد المحتار ۳/۶۰۲)۔

۴۔ فرنیچر اور دوسرے گھریلو سامان:

ہر زمانہ، ملک، علاقہ اور مختلف برادریوں کی اپنے اپنے معیار رہائش اور عرف و دستور کو سامنے رکھتے ہوئے ضروری فرنیچر اور دیگر گھریلو ضروریات کا فراہم کرنا بھی ضروری ہے، جو شب و روز، سردی، گرمی اور مختلف موسمی حالات کو سامنے رکھتے ہوئے بستر، لحاف، چادر، چارپائی، مسہری، چٹائی، مطبخ کی ضروریات، کھانے پینے کے برتن اور دوسری ضروری اشیاء کا نظم مرد پر اپنی استطاعت کے مطابق کرنا ضروری ہوگا۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: در مختار اور رد المحتار ۳/۵۷۹، طبع دار الفکر ۱۹۷۹ء، نیز جوہرہ نمبرہ ۱۰۹/۲، طبع استنبول، بحر الرائق ۳/۱۷۷)

۵۔ خادم اور خادمہ:

اگر شوہر صاحب استطاعت ہو تو باہر کی ضروریات، خریداری، سودا سلف، پانی اور ایندھن وغیرہ کی فراہمی کے لئے کوئی خادم فراہم کرے ورنہ خود ان ضروریات کو انجام دے، اور اگر عورت خود داخلی امور، یعنی کھانا پکانے، کپڑا دھونے اور دیگر امور انجام دینے کے لائق نہیں ہو تو خادمہ کا انتظام بھی صاحب استطاعت شوہر کے ذمہ ہے، اور اس خادم اور خادمہ کے اخراجات اور نفقہ کی ذمہ داری شوہر پر ہوگی (رد المحتار ۳/۵۸۸، رد المحتار ۳/۵۸۹)۔

اسی طرح اگر بیوی بیمار ہو اور گھر میں اس کی مناسب تیمارداری کرنے والا کوئی نہ ہو تو تیمارداری کے لئے کسی نرس کا انتظام شوہر کے ذمہ ہے۔ شامی میں ہے:

”إذا مرضت وجب علیہ إخدامها، ولو كانت أمة، وبه صرح الشافعية، وهو مقتضى قواعد مذهبنا... بخلاف

المريضة إذا لم تجد من يمرضها۔ فيكون من تمام الكفاية الواجبة على الزوج“ (رد المحتار ۲/۵۸۸)۔

جب عورت بیمار ہو تو شوہر پر واجب ہے اس کے لئے خدمت گزار فراہم کرنا، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے اور یہی ہمارے مذہب کے قواعد کا تقاضا

ہے..... بخلاف مریضہ کے جب کہ اس کے پاس کوئی تیمار دار نہ ہو، پس شوہر پر واجب کفایت (ضروریات کی فراہمی) کی تکمیل کا ایک حصہ تیمارداری کے لئے خدمت گزار فراہم کرنا بھی ہے۔

اگر بچے زیادہ ہوں اور انتظام خانہ داری کی انجام دہی اور بچوں کی نگہداشت اور پرورش کے لئے ایک خادم کافی نہ ہو تو ایک سے زیادہ خادم فراہم کرنا

صاحب استطاعت شوہر کی ذمہ داری ہوگی (رد المحتار ۳/۵۸۹)۔

۶۔ بیماری اور علاج:

اگر بیوی بیمار ہو جائے تو اس کے علاج کا خرچ کون دے۔ ڈاکٹر کی فیس، دواؤں کی قیمت، جانچ کی اجرت وغیرہ وغیرہ؟ عام طور پر فقہاء ان اخراجات کو شوہر

پر واجب قرار نہیں دیتے (در مختار و رد المحتار ۳/۶۱۲، المغنی ۷/۶۰۱، المجموع شرح المہذب للنووی ۱۸/۲۵۳)۔

اور اس سلسلہ میں استدلال کا دورخ ہے۔ ایک تو یہ کہ اصل کی حفاظت اس شخص کے ذمہ نہیں ہے جو صرف انتفاع کا حق دار ہے، جیسے مکان کی مرمت مالک

کی ذمہ داری ہے نہ کہ کرایہ دار کی، دوسرا رخ یہ ہے کہ دوا علاج زیادہ سے زیادہ مباح ہے، اور محض ایک مباح کو شوہر پر لازم کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔

ہماری رائے میں فقہاء کی یہ رائے ان کے زمانہ کے عرف پر مبنی ہے۔ اور ازدواجی تعلقات کو خالص کاروباری انداز (Commercial

Approach) کے ساتھ سوچنا صحیح نہیں ہے۔ آج کے زمانہ میں دوا علاج محض ایک امر مباح نہیں بلکہ ناگزیر ضرورت ہے، نہ زمانہ قدیم کی طرح آج صحت کا

معیار باقی ہے، اور نہ انسانی قوی اور ان کی قوت برداشت ایسی ہے کہ وہ مرض کے حملوں کو برداشت کر سکیں اور فطری طور پر خود بخود تندرست ہو جائیں، آج بہت

سے امراض ایسے ہیں جن میں اگر علاج نہیں کرایا جائے تو بظاہر موت کا غالب اندیشہ ہے، ایک بیمار عورت کے لئے عمدہ سے عمدہ غذا، اچھے سے اچھے کپڑے اور

بہترین سجا ہوا مکان بیکار ہے، پس روٹی تو دی جائے لیکن ہیضہ میں بتلا، یا بخار میں بھٹی ہوئی، ٹی بی کے مرض میں کھانسی اور خون تھوکتی عورت کا علاج نہیں

کرایا جائے، یہ ایک مذاق ہے۔

کتاب و سنت میں نفقہ و سکنی کا ذکر ہے۔ نفقہ کی تعریف جو علامہ ابن ہمام نے ”فتح القدر“ میں لکھا ہے، اور جو پہلے ذکر کی جا چکی ہے، وہ ہے:



”وفی الشرع الادرار علی الشئ بما فیہ بقاءہ“ (یعنی شرعاً نفقہ کسی بھی چیز پر وہ کچھ خرچ کرنا ہے جس میں اس کی بقاء مضمّن ہو)۔ پس آج کون کہہ سکتا ہے کہ غذا میں تو انسان کی بقاء ہے، لیکن دوا و علاج اس کی بقاء کے لئے ضروری نہیں ہے، اس لئے ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ نے جس نفقہ کا حکم دیا ہے وہ ان تمام چیزوں کو شامل ہے، جس میں عورت کی بقاء مضمّن ہو، اور فقہاء متقدمین کا روٹی، کپڑے اور مکان کو نفقہ کے ذیل میں شمار کرنا بطور مثال ہے، یا اہم اور معروف چیزوں کا ذکر کرنا ہے نہ کہ حصر اور محدود کر دینا کہ اس کے علاوہ کوئی اور چیز اس میں داخل نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ”معاشرت بالمعروف“ کا حکم دیا ہے (فتح القدیر ۴/۹۳، مطبع مصطفیٰ البابی الحلیمی، مصر)۔ اور کسی طرح اسے معقول اور مناسب برتاؤ نہیں کہا جاسکتا کہ کھانا، کپڑا تو دیا جائے، لیکن سسکتی عورت کو دکھ اور کرب میں مبتلا رکھا جائے اور اس کا علاج نہیں کرایا جائے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

”وَلَا تُنْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لَّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ“ (سورہ بقرہ ۵: ۲۳۱)۔

(اور بیویوں کو ضرر رسانی کے لئے روک نہ رکھو کہ تم ان پر زیادتی کرو۔ اور جو ایسا کرے گا خود اپنے اوپر ظلم کرے گا)۔ اور سورہ طلاق میں فرمایا گیا: ”أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَنْضَرُوهُنَّ لِيُضَيَّعْنَ أَعْلَانَهُنَّ“ (سورہ طلاق: ۶)۔ (ان کو گھر دور ہونے کے واسطے جہاں تم آپ رہو اپنے مقدر کے موافق اور ایذا نہ دو تا کہ تنگ کروان کو)۔

ہر دو آیتوں میں یہ صاف اشارہ موجود ہے کہ بیویوں کے ساتھ ایسا کوئی برتاؤ نہیں کیا جائے جس میں ان کے لئے ضرر ہو۔ اور ان کو تنگ نہیں کیا جائے۔ اسی لئے امام ابوحنیفہؒ نے اسی آیت سے سکنی کے ساتھ ساتھ نفقہ کے وجوب پر استدلال کیا ہے کہ رہائش کے لئے مکان تو دیا جائے لیکن کھانا کپڑا نہیں تو اس سے زیادہ ضرر اور کیا ہو سکتا ہے؟ پس اس حقیر کے نزدیک بیمار بیوی کا علاج نہیں کرنا بہت بڑا ضرر ہے، جسے دور کیا جانا چاہئے۔

آخری اور اہم بات یہ ہے کہ نفقہ کا تعین عرف کی روشنی میں کیا جانا چاہئے، اس وقت کے عرف میں دوا و علاج اور حفظانِ صحت کی تدبیریں انسان کی بنیادی ضرورتوں میں شمار ہوتی ہیں، دوسری طرف پورا معاشرہ بیوی کے علاج معالجہ اور اس کے دوا دار کو مرد کی ضروری ذمہ داری تصور کرتا ہے، اور یہ عرف کسی نص سے معارض نہیں، بلکہ ”معاشرت بالمعروف“ اور ضرر رسانی سے پرہیز کے منصوص حکم کے عین مطابق ہے، ان حالات میں ”نفقہ“ کے شمول میں بیوی کے علاج معالجہ کی ذمہ داری بھی شامل ہے۔ لہذا اگر بیوی بیمار ہو تو اپنی استطاعت کے مطابق ضروری علاج و معالجہ شوہر کی ذمہ داری ہوگی۔ البتہ علاج و معالجہ کی مختلف معیار ہیں کسی کو ہومیو پیتھک کی گولی سے، کسی کو حکیم صاحب کے معجون سے، اور کسی کو لندن اور امریکہ کے علاج سے فائدہ ہوتا ہے۔ اخراجات علاج کے بہت زیادہ ہیں، پس جیسے نفقہ کی دوسری مدات میں شوہر کی استطاعت اور اوسط معیار کی رعایت کی جاتی ہے، اسی طرح علاج معالجہ شوہر اپنی مالی صلاحیت کے مطابق اوسط معیار پر کرانے کا مکلف ہے۔

### زچگی کے اخراجات:

حالت حمل میں حمل کی نگہداشت اور پھر وقت ولادت کے بعد کچھ عرصہ تک عورت دوا، معالجہ اور بعض اوقات مستقل طبی نگہداشت (Medical Care) کی محتاج ہوتی ہے، یہ سارے اخراجات، ضرورت کے مطابق اور اپنی استطاعت کے مطابق، اوسط معیار پر شوہر کے ذمہ واجب ہوں گے۔ صاحب ”بحر“ علامہ ابن نجیم نے لکھا ہے کہ قابلہ (دائی جنائی) کی اجرت زوجین میں سے اس پر ہوگی جو اسے اجرت پر رکھے، اور اگر خود بخود کوئی آجائے تو دونوں رائے ہو سکتی ہے۔ شوہر پر، اس لئے کہ یہ جماع کا نتیجہ اور اس سے متعلق خرچ ہے، یا کہا جائے کہ عورت پر، کہ یہ ایک طرح کی بیماری ہے (بحر الرائق ۴/۱۹۲)۔ مختار (۵۷۹۳) نے لکھا ہے کہ ولادت کے مراحل میں عورت کی اپنی جان اور بچہ کی جان خطرہ میں ہوتی ہے۔ اور اولاد کے علاج کے اخراجات شوہر کے ذمہ ہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور جیسا کہ سابق میں لکھا گیا ہے کہ عورت کا علاج بھی شوہر کی ذمہ داری ہے، اس حالت میں عرف کی رعایت کرتے ہوئے طبی نگہداشت کے لئے ڈاکٹر، نرس، دوائی کو جو بھی بلائے اس کے اخراجات کی ذمہ داری شوہر پر ہوگی۔ شامی نے لکھا ہے کہ دائی جنائی کا نفع زیادہ تر بچے کو پہنچتا ہے، اس لئے اس کی اجرت باپ پر ہونی چاہئے (ردالمحتار ۳/۵۸۰)۔

### تجہیز و تکفین کا خرچ:

نفقہ کے ذیل میں ہی تجہیز و تکفین اور دفن کے اخراجات کا مسئلہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ جن لوگوں کا نفقہ واجب ہوتا ہے، ان



کی دو قسمیں ہیں، کچھ تو وہ لوگ جن کا نفقہ دوسروں پر اسی صورت میں واجب ہوگا جب کہ وہ خود اپنی کفالت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہوں، جیسے اعزاء و اقربا اگر خود مالدار ہوں تو ان کا نفقہ دوسروں پر واجب نہیں ہوتا۔ دوسرے وہ لوگ ہیں جن کا نفقہ بہر حال واجب ہے، چاہے وہ خود مالدار ہی کیوں نہ ہوں، جیسے بیوی کہ اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، چاہے وہ خود مالدار ہو۔

اسی طرح وہ شخص جس پر نفقہ کی ذمہ داری ہے، مثلاً شوہر کہ بیوی کا نفقہ بہر حال اس کے ذمہ واجب ہے، چاہے وہ مالدار ہو یا غریب، لیکن دیگر اقرباء کا نفقہ کسی شخص پر اسی صورت میں واجب ہوگا جب کہ وہ خود مالدار و صاحب صلاحیت ہو۔

مندرجہ بالا تفصیلات کی روشنی میں:

۱۔ رشتہ داروں میں سے کوئی ایسا شخص مر جائے جو مفلس ہے اور وہ اتنا مال چھوڑ کر نہیں مرا ہے جو اس کی تجہیز و تکفین اور دفن کے اخراجات پورا کرنے کے لائق ہو، ایسی صورت میں اس کے کفن و دفن کے اخراجات کی ذمہ داری اس شخص پر عائد ہوگی، جس پر اس کی زندگی میں نفقہ کی ذمہ داری شرعاً عائد ہوتی تھی، اور اگر ایسے لوگ چند ہوں تو ہر ایک پر بقدر حصہ میراث یہ اخراجات عائد ہوں گے۔

” (وکفن من لا مال له علی من تجب علیہ نفقته) فإب تعدد و افعلی قدر میراثهم “ (در مختار ۲/ ۸۱۰، الجنائز)۔  
(یعنی ایسے میت کے کفن کے اخراجات جس کے پاس مال نہیں، اس شخص پر عائد ہوں گے جس پر اس کا نفقہ واجب تھا، پس اگر ایسے لوگ متعدد ہوں تو ان سب پر بقدر میراث واجب ہوگا)۔

امام مالک کا مسلک ہے کہ قرابت کی وجہ سے جن لوگوں کا نفقہ واجب ہے ان کے اخراجات تجہیز و تکفین اسی شخص کی ذمہ داری ہے، جس پر ان کا نفقہ حیات میں واجب تھا۔ چنانچہ ”شرح مختصر الشیخ خلیل الدرریر“ میں لکھا ہے:

” (وهو ای الکفن وما معه من مؤن التجهيز واجب (علی المنفق) علی المیت (بقراة) من ابن أو أب “ (شرح مختصر الشیخ خلیل الدرریر ۱/ ۱۲۹)۔

(یعنی کفن و دفن سے متعلق اخراجات واجب ہیں اس شخص پر جو بوجہ قرابت اس کے نفقہ کا ذمہ دار ہے، جیسے بیٹا، باپ)۔  
فقہاء شافعیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر میت مال چھوڑ کر نہیں مرا تو اس کے کفن و دفن کی ذمہ داری اس شخص پر ہوگی جس کے ذمہ اس کی کفالت واجب تھی۔  
قاضی بیضاوی نے لکھا ہے:

” یکفن من ماله ثم یؤخذ ممن بمونه “ (غایة القصری فی درایة الفتوی للبیضاوی ۱/ ۳۶۱)۔  
خلاصہ یہ ہے کہ اگر میت کے پاس مال نہیں جو اس کی تجہیز و تکفین کے اخراجات پورا کرنے کے لائق ہو تو وہ لوگ جن پر اس کا نفقہ قرابت کی وجہ سے عائد ہوتا موت کے بعد کفن و دفن کے اخراجات بھی انہیں پر عائد ہوں گے۔

بیوی کا مسئلہ:

بیوی کے مسئلہ پر فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے، اس مسئلہ کی بھی دو صورتیں ہیں:

۱۔ اس خاتون کا انتقال اس حال میں ہوا ہے کہ اس کے پاس ذاتی مال اتنا ہے جو تجہیز و تکفین کے اخراجات کے لئے کافی ہے۔ یا وہ اتنا مال چھوڑ کر نہیں مری ہے۔  
بہر دو صورت، یا تو اس کا شوہر اتنا مال رکھتا ہے کہ وہ ان اخراجات کا تحمل کر سکتا ہے، یا وہ خود غریب ہے۔

اس بارے میں امام مالک کی رائے یہ ہے کہ بیوی کی تجہیز و تکفین کی ذمہ داری شوہر پر کسی صورت میں عائد نہیں ہوگی، چاہے وہ مال چھوڑ کر مری ہو، یا فقرو افلاس میں، اس لئے کہ موت کے ساتھ ہی زوجیت کا رشتہ ختم ہو جاتا ہے۔

” (لا زوجة) ولو فقيرة لانقطاع العصمة بالموت “ (شرح مختصر الشیخ خلیل الدرریر ۱/ ۱۲۹)۔

امام مالک سے ایک روایت میں شوہر پر یہ اخراجات واجب قرار دیئے گئے ہیں (دیکھئے: الروض المربع شرح زاد المستقنع وحاشیة الروض المربع ۱/ ۳۳۷)۔

امام محمدؐ کی رائے بھی یہی ہے:

”وأما عند محمد فلا يلزمه لإنقطاع الزوجية بالموت“ (ردالمحتار ۱/۸۱)۔

امام احمد بن حنبل اور شعبی کی رائے بھی یہی ہے کہ موت کے بعد شوہر کی حیثیت اجنبی کی ہو جاتی ہے، لہذا اس پر یہ اخراجات واجب نہیں ہوں گے۔<sup>۱</sup> امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ موت کی وجہ سے عصمت نکاح منقطع نہیں ہوتی، اس لئے شوہر کی ذمہ داری باقی رہتی ہے، لیکن شوہر پر یہ اخراجات ان کے نزدیک اسی صورت میں واجب ہوں گے جب کہ عورت نے مال نہیں چھوڑا ہو۔

”يكفن من ماله، ثم يؤخذ ممن يمونه حتى الزوج، فإن حكم الزوجية باق“ (غاية القسوى للبيضاوى ۱/۳۶۱)

فقہاء حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے کے بیان میں کچھ اختلاف پایا جاتا ہے۔ ”محیط، تخنیس، واقعات اور شرح مجمع“ میں یہ لکھا گیا ہے کہ:

”اگر عورت کے پاس مال نہ ہو تو اس صورت میں یہ اخراجات شوہر کے ذمہ ہوں گے“ (بحر الرائق ۲/۱۷۷)۔

اور شارح ”مجمع“ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ:

”شوہر پر اسی حالت میں اخراجات واجب ہوں گے جب وہ خود مالدار ہو“ (بحر الرائق ۲/۱۷۷)۔

لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کی وہ تعبیر جو ”فتاویٰ قاضی خاں، خلاصہ اور ظہیر“ میں کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ”یہ اخراجات بہر حال شوہر کے ذمہ واجب ہوں گے اگرچہ عورت مال چھوڑ کر مری ہو اور یہی قول مفتی بہ ہے“ (خلاصۃ الفتاویٰ ۲۰۱/۲ نیز دیکھئے: العقود فی تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ ۸/۸)۔

صاحب ”بحر الرائق“ امام ابو یوسفؒ کے قول کی اسی تعبیر کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

”والظاهر ترجیح ما فی الفتاوی الخانیة؛ لأنه ککسوتها، والكسوة واجبة عليه غنية كانت أو فقيرة۔ غنيا كان

أو فقيرا وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات“ (بحر الرائق ۲/۱۷۷)۔

اور ظاہر یہی ہے کہ ”فتاویٰ خانہ“ کی تعبیر کو راجح قرار دیا جائے اس لئے کہ کفن کی حیثیت کسوت (پوشاک) کی ہے اور بیوی کا کسوت شوہر پر واجب ہے چاہے بیوی غنی ہو، یا فقیر، اور چاہے شوہر مالدار ہو، یا غریب، اور اس قول کو ”ولوالجی“ نے اپنے فتاویٰ کے ”باب النفقات“ میں صحیح قرار دیا ہے۔

اور امام طاہر بن عبدالرشید بخاری نے لکھا ہے:

”وعند أبي يوسف يجب الكفن على الزوج، وإن تركت ما لا وعليه الفتوى“

امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں ایک بیان تو یہ ہے کہ اس مسئلہ پر ان کا کوئی قول منقول نہیں ہے۔

”فی البحر عن المجتبی: أنه لا رواية عن أبي حنيفة“۔<sup>۲</sup>

لیکن دوسری روایت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ کی ہے۔

”لکن ذکر فی شرح المنیة عن شرح السراجیة لمصنفها: أن قول أبي حنيفة بقبول أبي يوسف“ (ردالمحتار ۱/۸۱۰)۔

بنیاء علی الهدایة لبدر الدین العینی ۲/۹۷۸)۔

یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ اس رائے پر متفق ہیں کہ اخراجات کفن و دفن کی ذمہ داری شوہر پر عائد ہوتی ہے، چاہے عورت مالدار ہی کیوں نہ ہو، اور یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، زیادہ سے زیادہ وہ صورت اس حکم سے مستثنیٰ کی جانی چاہئے جس میں مرنے والی عورت مالدار ہو اور شوہر مفلس کہ ان اخراجات کا متحمل نہ ہو سکے، تو ایسی صورت میں شوہر پر اخراجات واجب نہیں ہوں گے۔

”فظاہرہ أنه إذا لم یکن له مال لا یلزمه کفنها اتفاقاً“ (منحة الخالق ۲/۱۷۸)۔

۱۔ وقال احمد: الزوج كالأجنبي، وهو قول الشعبي۔ البناية للعيني ۲/۷۸، مشهور حنبلی فقہ امام شمس الدین المقدسی ابو عبد اللہ محمد بن مفلح نے لکھا ہے کہ ایک قول حنابلہ کا یہ بھی

ہے کہ یہ اخراجات شوہر پر واجب ہوں گے۔ ولا يلزمه كفن امرأته، نص عليه۔ وقيل بلى، وحكى رواية۔ الفروع لابن المفلح: ۲/۲۲۳۔

۲۔ بحر الرائق ۲/۱۷۸، ردالمحتار میں ولوالجی کے فتاویٰ کی جو عبارت نقل کی ہے اس میں یہ شرط ہے کہ عورت کے پاس مال نہ ہو۔ ۸۱۰/۱۔

یعنی ظاہر یہی ہے کہ اگر شوہر کے پاس مال نہیں تو باتفاق آراء اس پر کفن کی ذمہ داری عائد نہیں ہونی چاہئے۔

واضح رہے کہ تجھیڑ و تکفین کا معیار وہی ہوگا جو مطابق سنت ہو، حسب صلاحیت کفن مسنون، یا کفن کفایہ واجب ہوگا۔ وہ رسوم جو معاشرہ میں رائج ہیں، قیل، فاتحہ اور قرآن خوانی وغیرہ کے اخراجات کی ادائیگی لازم نہیں ہے۔ شامی لکھتے ہیں:

”أب الواجب عليه تكفينها، وتجهيزها الشرعيان من كفن السنة، أو الكفاية، وحنوط، وأجرة غسل وحمل ودفن دون ما ابتداء في زماننا من مهللين وقراء مغنين و طعام ثلاثة أيام ونحو ذلك“ (رد المحتار ۱/۸۱۰، نیز دیکھئے فتاویٰ خیریہ، ورق ۱۲، جلد اول، مخطوطہ)۔

اس پر واجب بیوی کی تجھیڑ و تکفین مطابق شرع ہے، یعنی کفن سنت، یا کفن کفایہ، اور خوشبو، غسل کی اجرت (اگر دینی پڑے) جنازہ کو قبرستان تک لے جانے کی اجرت اور دفن کے اخراجات، نہ کہ وہ چیزیں جو آج ہمارے زمانہ میں ایجاد کر لی گئی ہیں، مثلاً: کلمہ خوانی، قرآن خوانی اور تین دن تک کھانا کھلانے کے اخراجات وغیرہ۔

### کن حالات میں بیوی کا نفقہ واجب ہوتا ہے اور کن میں نہیں؟

اصل یہ ہے کہ نفقہ کے وجوب کا سبب عقد صحیح ہے، یعنی زفاف (رخصتی اور میاں بیوی کے درمیان خلوت) اور وجوب نفقہ کے لئے ضروری نہیں ہے، پس اگر نکاح ہی صحیح نہ ہو، تو نفقہ واجب نہیں ہوگا، مثلاً: اگر کسی شخص کا نکاح اس کی رضاعی بہن سے ہو گیا تو یہ نکاح صحیح نہیں ہے۔ اس لئے اس میں نفقہ واجب نہیں ہوگا، اور اگر کسی نے نفقہ ادا کیا، لیکن عدالت کے حکم سے نہیں، اپنی مرضی سے، اور بعد کو ظاہر ہوا کہ اس کی منکوحہ اس کی رضاعی بہن ہے اور یہ نکاح صحیح نہیں تھا، تو ایسی صورت میں یہ ادا کیا ہوا نفقہ تبرع سمجھا جائے گا، اور اس کے واپس لینے کا حق شوہر کو نہیں ہوگا، ہاں اگر عورت نے نفقہ کا مقدمہ قاضی کی عدالت میں کیا اور قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو یہ نفقہ جو حکم قاضی ادا کیا گیا نکاح کے فاسد ثابت ہونے کے بعد مرد کو اس نفقہ کی واپسی کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

”فتجب للزوجة) بنكاح صحيح فلو بان فساد، أو بطلانه رجع بما أخذته من النفقة“ (درمختار ۲/۸۸۶)۔

وفي الهنديّة عن الذخيرة: ولو كان النكاح صحيحاً من حيث الظاهر ففرض لها القاضي النفقة وأخذتها شهراً. ثم ظهر فساد النكاح، بان شهدوا أنها أخته رضاعاً، وفرق بينهما رجع عليها بما أخذت ولو أنفقها بلا فرض القاضي لم يرجع بشئ“ (درمختار ۲/۸۸۶)۔

”ہندیہ“ میں بحوالہ ”ذخیرہ“ لکھا ہے کہ اگر نکاح بظاہر صحیح ہو، پس قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا اور عورت نے ایک ماہ کا نفقہ وصول بھی کر لیا، پھر نکاح کا فاسد ہونا ظاہر ہوا، اس طرح کہ شہادت گذری کہ وہ عورت اس مرد کی رضاعی بہن ہے، اور اس بنیاد پر دونوں کے درمیان تفریق کر دی گئی تو مرد کو حق ہے کہ وہ عورت سے وہ نفقہ واپس لے لے جو اس نے اس دوران وصول کیا ہے، اور اگر بغیر فیصلہ قاضی نفقہ دیا ہو تو کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا۔

یہ بات کہ وجوب نفقہ کا سبب اصلاً نکاح صحیح ہے، زفاف اور خلوت ضروری نہیں، اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ نکاح ہوتے ہی نفقہ واجب ہوگا چاہے شوہر نے بیوی کی رخصتی کرائی ہو، یا نہیں، البتہ اس میں ایک شرط کی رعایت ضروری ہوگی کہ عورت کی طرف سے تسلیم نفس (اپنی حوالگی اور شوہر کے مطالبہ پر اس کے یہاں جا کر رہنے) سے بلا عذر معقول انکار نہ ہو، علامہ ابن ہمام نے لکھا ہے:

”وقوله: إذا سلمت نفسها في منزله ليس شرطاً لازماً في ظاهر الرواية، بل من حين العقد الصحيح، وإن لم تنتقل إلى منزل الزوج، إذا لم يطلب الزوج انتقالها، فإن طلبه فامتنعت لحق لها، كمهرها، لا تسقط النفقة أيضاً، وإن كان لغير حق حينئذ لانفقة لها لنشوزها، وقال بعض المتأخرين: لانفقة لها حتى تزف إلى منزل الزوج، وهو رواية عن أبي يوسف، واختارها القدوري، وليس الفتوى عليه، وقول الأقطع الشيخ أبي نصر في شرحه ”أن تسليمها نفسها شرط بالاجماع“ منظور فيه۔ ثم قرره على وجه يرفع الخلاف، وهو أنه إذا لم ينقلها إلى بيته ولم تمتنع بي تجب النفقة؛ لأنها سلمت نفسها، ولكنه رضى ببطلان حقه حيث ترك النقلة فلا يسقط حقها“ (فتح القدير ۲/۲۷۹، طبع مصطفى البابي مصر)۔



خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ:

قدوری نے وجوب نفقہ کے لئے جو یہ شرط لگائی ہے کہ ”عورت شوہر کے گھر جا کر اپنے کو شوہر کے حوالہ کر دے“ تو یہ شرط ”ظاہر الروایۃ“ میں وجوب نفقہ کے لئے ضروری نہیں، بلکہ عقد نکاح کے بعد سے نفقہ واجب ہو جائے گا، اگرچہ عورت کی رخصتی شوہر کے گھر نہیں ہوئی ہو، بعض متاخرین نے نفقہ کے وجوب کے لئے رخصتی اور زفاف کی شرط لگائی ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے بھی ایسا قول منقول ہے جسے قدوری نے اختیار کیا ہے، لیکن اس قول پر فتویٰ نہیں ہے، اور قطعی بات یہ ہے کہ شیخ ابونصر کا یہ کہنا ہے کہ ”تسلیم نفس کی شرط اجماعی ہے“ اس میں نظر ہے۔ ہر دو روایتوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی کو اپنے گھر رخصت نہیں کرایا اور عورت کو رخصت ہو کر جانے سے انکار نہیں تو اس کا نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے تسلیم نفس موجود ہے، لیکن شوہر خود ہی اپنے حق کو ضائع کر رہا ہے کہ وہ اسے رخصت کرا کر نہیں لے جا رہا ہے، اس لئے عورت کا حق ساقط نہیں ہوگا۔<sup>۱</sup>

علامہ ابن ہمام کی مندرجہ بالا صراحتوں کی روشنی میں مسئلہ کی تصویر یہ بنتی ہے کہ:

نکاح کے بعد شوہر نے بیوی کی رخصتی چاہی یا نہیں؟

اگر شوہر نے رخصتی چاہی تو بیوی نے انکار کیا یا نہیں؟

اگر انکار کیا تو یہ انکار اپنے کسی حق کی وجہ سے ہے، یا بلا عذر معقول؟

پس اگر رخصتی کا مطالبہ ہی منجانب زوج نہیں ہوا تو نفقہ واجب ہوگا، اگرچہ عورت اپنے میکہ میں ہو، اگر رخصتی کا مطالبہ ہوا، لیکن عورت نے اپنے کسی حق کی وجہ سے، مثلاً: مہر معجل کی ادائیگی، یا شوہر کی طرف سے ایذا رسانی وغیرہ کی وجہ سے رخصت ہو کر جانے سے انکار کیا تو اس صورت میں بھی عورت اپنے میکہ میں رہتے ہوئے بھی نفقہ کی مستحق ہوگی۔

لیکن اگر عورت نے ناحق رخصت ہو کر جانے سے انکار کیا تو وہ ناشزہ ٹھہری اور عقد نکاح کے نتیجہ میں اپنی ذمہ داری سے گریز کر رہی ہے، اس لئے وہ مستحق نفقہ نہیں ہوگی۔

”خلاصۃ الفتاویٰ“ میں امام طاہر بن عبدالرشید بخاری نے ”محیط“ سے نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی رائے مفتی بہ ہے، وہ لکھتے ہیں:

”اگر عورت نے نفقہ کا مطالبہ کیا، حالانکہ وہ اب تک اپنے میکہ میں ہے، تو اسے اس کا حق ہے بشرطیکہ شوہر نے اس کی رخصتی کا مطالبہ نہیں کیا ہو۔ اور اسی پر فتویٰ ہے، اور اسی طرح اگر شوہر نے رخصتی کا مطالبہ کیا ہو اور عورت نے انکار نہیں کیا ہو اور اسی طرح اگر عورت نے انکار کیا تا کہ وہ اپنا مہر وصول کر سکے (تو اس کا نفقہ واجب ہوگا)، البتہ اگر عورت رخصت ہو کر جانے سے انکار کرے، حالانکہ وہ اپنا مہر وصول پا چکی ہے تو نفقہ واجب نہیں ہوگا“ (خلاصۃ الفتاویٰ ۵۶۲)۔

(۲)

اور چونکہ نفقہ نکاح صحیح کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اس لئے عورت خود مالدار ہو، یا فقیر، مسلمان ہو، یا غیر مسلم اگر نکاح صحیح کے ذریعہ اس کی زوجیت میں آئی ہے تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا۔

فتجب نفقتہن علیہم مسلمات اولاً، ولو غنیات (فتح القدیر لابن ہمام ۴/۲۷۹)۔

۱۔ دیکھئے: غایۃ القصوی فی درایۃ الفتویٰ للبیضاوی ۸۷۱/۲، نیز تکملہ ثانیہ المجموع شرح المہذب ۲۳۶/۱۸، ۲۳۵، نیز نہایۃ المحتاج شرح المنہاج شہاب الدین الرملی ۱۹۱/۷، فقہاء حنابلہ کا بھی عام قول یہی ہے کہ تمکین و تسلیم ضروری ہے، لیکن اس کے علاوہ بھی اقوال منقول ہیں)۔ ۱۔ تسلیم نفس ضروری ہے، ۲۔ الایہ کہ شوہر نابالغ ہو، ۳۔ نفس عقد نکاح ہو اور عورت کی طرف سے انکار موجود نہ ہو تو نفقہ واجب ہوگا، جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے، ۴۔ نابالغہ کا نفقہ واجب ہوگا (دیکھئے حنابلہ کے اقوال کی تفصیل کے لئے: الفروع لابن مفلح ۵۸۴/۵، اور: الانصاف للمرداوی ۳۷۶/۹)، اور: فقہاء مالکیہ کا قول بھی اسی طرح کا ہے، (شرح مختصر ظلیل ۱/۴۱۳)۔

آج جو حالات ہیں کہ عورت تسلیم نفس کے لئے مستعد ہے، وہ تیار ہے کہ رخصت ہو کر زوج کے یہاں جائے، لیکن شوہر برسہا برس تک بیوی کو رخصت نہیں کرتا، اور عورت ضرر کا شکار رہتی ہے، ان حالات میں فقہ حنفی کا مفتی یہ قول ہی معمول بہ ہونا چاہئے تاکہ ظلم کا دفعیہ ہو سکے۔ امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ تسلیم و تمکین موجب نفقہ ہے، نفس عقد نہیں۔ اسی اصول پر ان کے یہاں مختلف احکام کی تفریح کی گئی ہے۔

پس بیوی کا نفقہ شوہروں پر واجب ہے، چاہے وہ مسلمان ہوں، یا نہیں اور اگرچہ وہ عورتیں خود مالدار ہوں۔

(۳)

بلوغ اور عدم بلوغ کے اعتبار سے مسئلہ کی چار صورتیں:

- ۱۔ میاں بیوی دونوں ہی بالغ ہیں تو مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہوگا، الا یہ کہ باوجود مطالبہ رخصتی عورت شوہر کے یہاں جانے سے بلاعذر معقول انکار کرے۔
  - ۲۔ دونوں ہی نابالغ ہوں، صغیرہ نابالغہ کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔ اگر لڑکی نابالغ ہونے کے باوجود قابل وطی ہے تو اس کا نفقہ واجب ہوگا، جمہور فقہاء اور امام شافعی کا قول مختار یہی ہے کہ نابالغہ کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔
  - ۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ شوہر بالغ اور بیوی نابالغہ تو اگر وہ لائق وطی ہے تو اس کا نفقہ واجب ہوگا، ورنہ نہیں۔
  - ۴۔ اگر بیوی بالغ ہے، لیکن شوہر نابالغ ہو تو بیوی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا۔
- ”وان كان الزوج صغيرا لا يقدر على الوطى وهي كبيرة، فلها النفقة من ماله“ (هدایہ مع فتح القدیر ۲/۲۸۵)۔  
اور اگر شوہر نابالغ ہو جو وطی کی قدرت نہیں رکھتا، اور بیوی بالغ ہے تو اس کا نفقہ شوہر کے مال میں واجب ہوگا۔

(۴)

اگر بیوی بیمار ہو تو اس کا نفقہ بیماری کی حالت میں واجب ہوگا یا نہیں؟

بیماری کی چند صورتیں ہیں:

رخصت کے وقت ہی بیوی بیمار تھی اور بیماری کی حالت میں ہی شوہر کے گھر گئی اور دوسری صورت یہ ہے کہ شوہر کے گھر تندرست گئی اور وہاں جا کر بیمار ہو گئی۔ پھر یہ کہ بیماری ایسی ہے جس کی وجہ سے وہ جنسی تعلق قائم کئے جانے کے لائق نہیں، یا ایسا نہیں ہے، ان سبھی صورتوں میں راجح قول یہی ہے کہ نفقہ واجب ہوگا، امام خصاص نے لکھا ہے:

”قلت: فما تقول إن مرضت امرأة الرجل؟ قال: نفقتها عليه، لأنه بمحل الانتفاء بها وهو الاستئناس بالنظر إليها“ (شرح الصدر الشهيد علی کتاب النفقات للامام الخصاص: ص ۲۶، طبع مطبع عزیزہ حیدرآباد)۔  
میں نے کہا ”آپ اس شخص کی زوجہ کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو بیمار ہو گئی ہو؟ فرمایا اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، اس لئے کہ اس سے انتفاع ممکن ہے، اسے دیکھ کر (بات کر کے) شوہر انس حاصل کر سکتا ہے۔

اور صدر اشہید نے ”شرح ادب القاضی“ میں اس مسئلہ کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:

اور اگر کسی شخص کی بیوی بیمار ہو جائے، ایسی بیماری جس میں اس کے ساتھ جنسی تعلق قائم نہیں کیا جاسکتا تو ایسی حالت میں بھی اس عورت کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اور یہ استحسان ہے، قیاس یہ ہے کہ اسے نفقہ نہ ملے، وجہ قیاس یہ ہے کہ استحقاق نفقہ کا سبب جو استفادہ ہے اس میں خلل واقع ہو گیا ہے، استحسان کی دو وجوہ ہیں: ایک تو یہ کہ حالت صحت میں نفقہ دینا اور حالت مرض میں (جب کہ وہ زیادہ ضرورت مند ہوتی ہے) نفقہ روک دینا مروت کے نقطہ نظر سے مستحسن نہیں ہوگا۔ دوسرے یہ کہ عورت سے انتفاع (باوجود جنسی تعلق قائم نہیں ہونے کے) موجود ہے، اس کی خوبصورتی، اس کو مس کرنا، اس کے ساتھ انس و الفت، اس کے

۱۔ فلا تجب فی الصغیرین، فتح القدیر ۲/۳۸۵، کمالو کانا صغیرین، در مختار ۲/۸۸۸۔

۲۔ والمطیقة للوطی تجب نفقتها صغیرا کان الزوج أو کبیرا، بحر الرائق ۳/۱۸۰۔

۳۔ والأظہر أنها تجب للکبیرة ای لمن یمكن وطؤها وإن لم تبلغ، کما هو ظاهر علی صغیر لا یمكن وطؤها إذا عرضت علیه ولیه، نہایة المحتاج ۷/۱۹۸۔

۴۔ ولو تزوج طفل بطفلة فالصحيح لانفقة لعدم الموجب، الفروع لابن مفلح ۵/۵۸۲۔ نیز دیکھئے: شرح مختصر خلیل ۱/۴۱۲، بحر الرائق ۳/۱۸۰۔



گھر کی حفاظت و نگرانی وغیرہ اب بھی موجود ہے، اور وہ صورت جب کہ عورت بیماری کی حالت میں ہی رخصت ہو کر گئی ہے اس کا ذکر (صراحتہ) اس کتاب میں مذکور نہیں، اور اس صورت میں بھی مذکورہ بالا دونوں وجوہ سے عورت کا نفقہ شوہر پر واجب ہونا چاہئے۔

امام ابو یوسفؒ دونوں صورتوں میں فرق کرتے ہیں، لیکن دلیل استحسان قوی ہے، اس لئے اسی پر عمل ہونا چاہئے، فقہاء شافعیہ بھی عورت کے ایسے مرض کو جس کی وجہ سے جنسی تعلق قائم کرنا موجب ضرر ہو، عذر قرار دیتے ہیں اور وجوب نفقہ کے قائل ہیں (المغنی ۷/ ۶۰۳) امام احمد بن حنبل بھی اس پر متفق ہیں۔

بیوی اگر ناشزہ ہو:

بیوی اگر ناشزہ ہو، یعنی شوہر کے جائز حقوق ادا کرنے سے انکار کر دے تو ایسی عورت نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی، امام سرخسیؒ نے لکھا ہے:

”جب عورت اپنے شوہر (کے گھر) سے غائب ہو جائے، یا اس کے ساتھ اس کے گھر جانے سے انکار کر دے، یا جس شہر اور بستی میں بھی وہ لے جانا چاہے، وہاں جانے سے منکر ہو جائے، حالانکہ اسے اس کا مہر (معتل) ادا کر چکا ہو، تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ناشزہ ہے، اور ناشزہ کے لئے نفقہ نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے ناشزہ کے بارے میں حکم فرمایا ہے کہ وہ حق صحبت (ساتھ رہنے) کی مستحق نہیں رہتی ”وَ اَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ“ (نساء: ۳۴) (اور انہیں چھوڑ دو خواب گاہوں میں)۔ پس یہ اس کی دلیل ہے کہ وہ ”نفقہ“ سے بدرجہ اولیٰ محروم ہو جائے گی، اور اس لئے کہ وہ نفقہ کی مستحق ہوتی ہے، جب وہ اپنے کو شوہر کے حوالہ کر دیتی ہے اور اس کے مصالح کے لئے اپنے کو فارغ کر لیتی ہے۔ پس اگر وہ اس ذمہ داری سے گریز کرے تو ظالم قرار پائے گی اور جس وجہ سے وہ نفقہ کی حق دار تھی وہ وجہ ہی نہیں پائی جاتی تو وہ مستحق نفقہ نہیں ہوگی۔

امام احمد بن حنبل کا قول بھی یہی ہے (۳)، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور دیگر ائمہ کی بھی یہی رائے ہے۔

اگر عورت شوہر کے گھر سے چلی جائے جس میں اس نے رکھا تھا اس کی اجازت کے بغیر، یا شہر چھوڑ کر دوسرے شہر چلی جائے تو وہ ناشزہ ہے اور اس کی وجہ سے اس کا نفقہ ساقط ہو گیا اور یہی قول جملہ علماء کا ہے، سوائے حکیم بن عیینہ کے جو اس حال میں بھی نفقہ کے وجوب کے قائل ہیں۔ لیکن حکیم بن عیینہ کا یہ قول شاذ ہے، اور جمہور کی رائے کے خلاف ہے، علامہ ابن رشد نے لکھا ہے:

”وأما الناشزة فالجمهور على أنها لا تجب لها نفقة - وشد قوم، فقالوا: تجب لها النفقة“

(یعنی جمہور کی رائے یہی ہے کہ ناشزہ کے لئے نفقہ نہیں ہے، کچھ لوگوں نے اس کے خلاف شاذ رائے اختیار کی ہے کہ وہ بھی نفقہ کی مستحق ہوگی)۔

واضح رہے کہ اگر کوئی عورت بلا عذر معقول شوہر کے گھر جانے سے انکار کر دے، یا شوہر کے گھر سے چلی جائے اور اس وجہ سے وہ ناشزہ قرار پا جائے، لیکن اگر اس کے بعد وہ شوہر کے گھر جانے کو آمادہ ہو جائے، یا پھر اپنے شوہر کے گھر واپس چلی جائے تو اب وہ ناشزہ قرار نہیں پائے گی، بلکہ اب اس کا حق نفقہ پھر لوٹ آئے گا۔ اور جب سے وہ شوہر کے گھر لوٹ آئی ہے اس وقت سے وہ نفقہ کی مستحق ہو جائے گی، اگرچہ اسے سابق مدت، یعنی نشوز کے زمانہ کا نفقہ نہیں ملے گا۔ ”ہدایہ“ میں ہے:

”اگر عورت ناشزہ ہو جائے تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے، جب تک وہ شوہر کے گھر لوٹ نہ آئے، اس لئے کہ رشتہ ازدواج کی وجہ سے آنے والی پابندی کو خود عورت نے ختم کر دیا ہے، لیکن جب وہ لوٹ آئے گی تو پھر وہ نفقہ کی مستحق ہو جائے گی“ (ہدایہ مع فتح القدير ۱۹۶/۳)۔

اس مسئلہ کی تفصیل کرتے ہوئے علامہ ابن ہمام نے ”فتح القدير شرح ہدایہ“ میں لکھا ہے کہ نشوز جس کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جاتا ہے شامل ہے ان تمام

ما شرح الصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز ابن مازہ علی ادب القضاء للخصاف، باب نفقة المرأة طبع عراق تحقیق محی ہلال الرحان۔

۱۔ نیز دیکھئے: فتح القدير ۱۹۶/۳، مطبعة الميمنية، مصر، الاختيار لتعليل المختار لعبد الله ابن محمود الموصلي الحنفی

۵/۳، مطبعة دار المعرفة بيروت، بحر الرائق لابن نجيم ۱۷۹/۳، مطبعة الماجديه كوئٹہ، فتاوى النوازل للفقہ ابی الليث السمرقندی / ص ۱۴۹، طبع مير

محمد کتب خانہ کراچی۔

۲۔ الفروع لابن مفلح ۵۸۵/۵ مطبعة عالم الكتب۔ نیز الانصاف للمرداوی ۳۸۰/۹، دار احیاء التراث العربی بیروت۔

۳۔ المجموع شرح المہذب (تکملہ ثانیہ) ۲۲۲/۱۸ مطبوعہ دار الفکر، غایة القصوى فی درایة الفتوى البیضاوی ۸۷/۲، ہدایة المجتہد لابن رشد ۶۳/۲،

طبع دار الكتب الاسلامیہ



صورتوں کو جن میں عورت شوہر کے گھر آنے پر راضی نہ ہو۔

الف: چاہے وہ شوہر کے گھر سے نکل کر واپس آنے کو تیار نہ ہو۔

ب: یا مہر معجل پالینے کے باوجود عورت ابتداء شوہر کے گھر جانے سے انکار کر دے۔

ج: یا اگر میاں بیوی جس گھر میں رہتے ہوں، وہ بیوی کی ملک ہو، اور پھر بیوی قبل اس کے کہ اپنے شوہر سے کہے کہ اسے وہ اپنے گھر لے جائے، یا اس کے لئے کوئی کرایہ کا مکان حاصل کرے شوہر کو اپنے مملوکہ گھر میں آنے سے روک دے۔

۲۔ اور اگر عورت اپنے ذاتی مکان سے آمدنی حاصل کرنا چاہے، یا کوئی اور مصرف لینا چاہے اور شوہر سے کہے کہ وہ اسے اپنے گھر رخصت کرا کر لے جائے، یا اس کے لئے رہائش کا کوئی نظم کرے اور اس کے بعد شوہر کو اپنے ذاتی مکان میں آنے سے منع کر دے تو وہ مستحق نفقہ رہے گی۔

۳۔ اس طرح اگر بیوی شوہر کے مقبوضہ مکان میں اس لئے جانے سے انکار کر دے کہ وہ مکان غصب کیا ہے تو بھی وہ نفقہ کی مستحق ہوگی (کہ یہ عذر معقول ہے)

۴۔ اسی طرح اگر بیوی کے وطن سے جو مثلاً: "سف" ہے اور شوہر "سمرقند" میں رہتا ہے بیوی کو لانے کے لئے شوہر کسی غیر محرم کو بھیج دے اور بیوی اس غیر محرم کے ساتھ سفر کرنے سے انکار کر دے تو بھی عورت کا حق نفقہ ساقط نہیں ہوگا (فتح القدیر ۴/۱۹۶)۔

اسی ذیل میں ایک اہم مسئلہ نگاہ میں رہنا ضروری ہے، وہ یہ کہ اکثر ایسا ہوتا رہتا ہے کہ نکاح کے بعد رخصتی سے پہلے، یا پہلی دوسری رخصتی کے بعد زوجین، یا ان کے اولیاء کے درمیان کوئی جھگڑا پیدا ہو جاتا ہے، بہت چھوٹی چھوٹی باتوں پر پیدا ہو جانے والے اس جھگڑے کے نتیجے میں جانبین میں ضد پیدا ہو جاتی ہے۔ اب لڑکی والے رخصت کرنے پر راضی ہو جائیں، یا خود لڑکی بھی شوہر کے گھر جانے پر راضی ہو جائے تو جھگڑا یہ ہوتا ہے کہ لڑکی خود آ جائے، اکثر شوہر کی طرف سے یہ اصرار ہوتا ہے کہ وہ خود آئے، نہ میں لانے جاؤں گا اور نہ کسی کو لانے بھیجوں گا۔ اس مسئلہ کو وقار کا معاملہ بنا کر اچھی خاصی زندگیاں تباہ ہو جاتی ہیں، اس حقیر کی رائے میں عرف دستور اور معاشرہ میں رائج طور طریقہ ایسے معاملات میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے، موجودہ عرف میں لڑکی کا خود چلا جانا، یا اس کے ماں باپ کا سسرال پہنچا دینا، خاص کر جب کہ باہمی اختلاف کا حجاب بھی درمیان میں پیدا ہو چکا ہے، عورت کے لئے موجب عار ہے۔ اور پھر سسرال جا کر اسے ساس نند اور محلہ کی عورتوں کی طرف سے طرح طرح کے طعن و تشنیع کا سامنا بھی کرنا پڑے گا، اور دستور و رواج بھی یہی ہے کہ شوہر عزت اور اکرام کے ساتھ اپنی بیوی کو اپنے گھر رخصت کرا کر لائے، اس لئے اگر کسی وجہ سے ابتداء رخصت ہو کر جانے سے انکار بیوی کی طرف سے ہو گیا، یا بعد کو باہمی چپقلش کی وجہ سے رخصتی رک گئی ہو اور بعد ازاں عورت ہنسی خوشی رخصت ہو کر جانے کو آمادہ ہو تو ایسی صورت میں شوہر کا فرض ہے کہ وہ زوجہ کو رخصت کرا کر خود لائے، لہذا اگر وراثت پر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت نے شوہر کے گھر رہنے کی رضامندی دے دی ہے اور مرد خواہواہ اسے اپنی عزت کا مسئلہ بنا کر اسے رخصت کرا کر نہیں لاتا ہے بلکہ اصرار کرتا ہے کہ عورت عرف و رواج کے خلاف خود شوہر کے گھر چلی آئے اور اس کی وجہ سے رخصتی رک رہتی ہے تو اس حقیر کی رائے میں عورت ناشزہ نہیں ہے اور اس مدت میں وہ مستحق نفقہ ہوگی۔

شوہر کے ساتھ سفر سے انکار:

شوہر کے ساتھ سفر سے انکار کا حق عورت کو حاصل ہے، یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء حنفیہ کے یہاں دو قول ملتے ہیں، "ظاہر الروایہ" تو یہی ہے کہ شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو ساتھ لے کر سفر کرے، اس لئے کہ اگر بیوی شوہر کے ساتھ اپنے شہر سے باہر جانے سے انکار کرے تو وہ ناشزہ قرار پائے گی۔ علامہ ابن نجیم اس صورت کو نشوز قرار دیتے ہیں۔

"إذا طلب أن يسافر بها من بلدها و امتنعت فإنه لانفقة لها على ظاهر الرواية من أن له السفر بها"۔

(البحر الرائق لابن نجيم المصري ۴/۷۹، مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر ۴۸۹)

شوہر بیوی کو اس کے شہر سے باہر لے جانا چاہے اور عورت اس سے انکار کر دے، ایسی صورت میں "ظاہر الروایہ" کی بنیاد پر اسے نفقہ نہیں ملے گا کہ شوہر کو عورت کو سفر میں لے جانے کا حق ہے۔

لیکن متاخرین کی رائے اس سے مختلف ہے، وہ اپنے عہد کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے اس کی اجازت نہیں دیتے کہ شوہر بیوی کو اپنے وطن سے

باہر سفر کرنے پر مجبور کرنے، اس لئے ایسی صورت میں عورت کا ازکار "نشوز" نہیں اور وہ مستحق نفقہ رہتی ہے۔

"وأما على المفتي به، فإنها لا تكون ناشزة" (البحر الرائق لابن نجيم المصري ۱۷۹/۲، مجمع الأثر شرح ملتقى الأبحر: ۲۸۹)۔  
اور قول مفتی بہ کی بنیاد پر یہ عورت ناشزہ نہیں ہوگی۔

قاضی خاں نے مہر کے باب میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ عورت کو اپنے نفس کو روک لینے کا حق کب حاصل ہے؟ لکھا ہے کہ:  
"اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک شہر سے دوسرے شہر اس کی رضا کے بغیر منتقل کرنا چاہے اور اس نے مہر ادا نہیں کیا ہے تو اسے اس کا اختیار نہیں، ہاں اداء مہر کے بعد "ظاہر الروایہ" کے مطابق اسے اس کا حق ہے۔

اور اسے اس کا حق ہے کہ اپنی بیوی کو شہر سے دیہات اور دیہات سے شہر، یا ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں منتقل کرے۔

ابوالقاسم الصفار کا قول یہ ہے کہ شوہر کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنی زوجہ کو ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرے، اگرچہ وہ مہر ادا کر چکا ہو، اسی قول کو فقیہ ابواللیث نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ زمانہ بگڑ چکا ہے۔ عورت کے لئے مسافرت میں جس ضرر کا اندیشہ ہے وہ اپنے اہل خاندان و تعلق کے ساتھ رہنے میں نہیں ہے۔

(فتاویٰ قاضی خاں ۱۷۶/۱، مطبع نولکشور)

امام عبداللہ بن محمود بن مودود الموصلی نے "المختار للفتویٰ" اور اس کی شرح "تعلیل المختار" میں لکھا ہے کہ مفتی بہ قول یہی ہے کہ عورت کو منتقل کرنے کا اسے حق نہیں ہے (الاختیار لتعلیل المختار ۱۰۹/۳، دار المعرفۃ بیروت)۔

شہر سے دیہات اور دیہات سے شہر لانا لے جانا، مسافت سفر کے اندر یہاں وہاں لے جانا، بہر حال شوہر کو اس کا حق ہے۔

"وأما الثاني فإن نقلها من مصر إلى قرية، أو من قرية إلى مصر، أو من قرية إلى قرية، فظاهر ما ذكره المصنف في الكافي أن له ذلك اتفاقاً، لأنه لا تتحقق الغربة فيه، وعلله أبو القاسم الصفار بأنه تبوئة وليس بسفر" (بحر الرائق ۱۷۹/۲)  
یعنی اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس بارے میں ابوالقاسم الصفار بھی متفق ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہ حقیقتہً سفر ہے ہی نہیں، بعض فقہاء نے اس اختلاف کو حالات اور زمانہ کی تبدیلی پر محمول کیا ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے "تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ" میں لکھا ہے کہ:

"مہر کی ادائیگی کے بعد شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ بیوی کو جہاں چاہے لے جائے۔ یہ "ظاہر الروایہ" ہے (العقود الدرہ فی تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ ۲۳/۱)۔

اور "جامع الفصولین" میں ہے کہ فتویٰ اسی پر ہے، لیکن "بحر" میں ہے کہ فقیہ ابوالقاسم الصفار اور فقیہ ابواللیث نے یہ کہا ہے کہ فساد زمان کی وجہ سے عورت کی رضامندی کے بغیر شوہر کو سفر میں لے جانے کا حق نہیں ہے، اور "مختار" میں ہے کہ فتویٰ اسی پر ہے، اور "محیط" میں ہے کہ یہی قول مختار ہے۔ اور "دولابحیہ" میں ہے کہ قول "ظاہر الروایہ" ان حضرات کے زمانہ میں تھا، اب ہمارے زمانہ میں تو ایسا نہیں، صاحب "مجمع" نے اپنی شرح میں کہا ہے کہ "اسی پر فتویٰ ہے" پھر "بحر" میں ہے کہ افتاء میں اختلاف ہے، اور بہتر یہی ہے کہ بغیر تفصیل کے انہیں دونوں فقہوں کے قول پر فتویٰ دیا جائے۔ اور اسے ہمارے اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے اور اسی پر ہمارے زمانے کے قضاة کا عمل ہے، جیسا کہ "نفع الوسائل" میں ہے۔

اور "رد المحتار" میں علامہ شامی نے لکھا ہے:

"فجعل من باب اختلاف الحكم باختلاف العصر، والزمان، كما قالوا في مسألة الاستيجار على الطاعات"۔  
یعنی اس مسئلہ کو اس قبیل سے قرار دیا گیا جس میں عصر و زمان کی تبدیلی سے حکم میں تبدیلی ہوتی ہے، جیسا کہ عبادتوں پر اجرت لینے کا مسئلہ ہے۔

بہر حال "ظاہر الروایہ" اور متاخرین فقہاء کے مابین اختلاف، مختلف علماء کے فتاویٰ میں اختلاف، اور اس مسئلہ کے مختلف زمانہ اور حالات، عرف اور طور طریقہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بنیادی امر یہ قرار پاتا ہے کہ قاضی اور مفتی کو مصالح شرعی پر نظر رکھنا چاہئے اور ہر مقدمہ اور ہر قضیہ کو اس کے خاص پس منظر میں دیکھنا چاہئے، معمولی سفر اور دیہات آنا جانا عام حالات میں باعث ضرر نہیں، اور دور دراز کی منتقلی عام حالات میں عورت کو فتنہ میں ڈال سکتی ہے، فساد کا اندیشہ ہے وہ کسی بھی پشت پناہی سے محروم ہو کر مرد کے ظلم کا نشانہ بھی ہو سکتی ہے، لیکن ان عام حالات سے قطع نظر کبھی اس کے برعکس ایسا بھی ہوتا ہے کہ شہر کے ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں شوہر عورت کو ضرر پہنچانے کی نیت سے لے جاسکتا ہے، اور کبھی دور دراز لے جاتا ہے، اس لئے کہ اس کی تجارت یا

ملازمت اور مشغولیت دوسرے شہر میں ہے اور حکم الہی "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ قِنْ وَجِدِ كُمْ" (طلاق: ۶) کی روشنی میں اسے بیوی کو اپنے ساتھ رکھنا چاہئے کہ یہی حسن معاشرت کا تقاضہ بھی ہے، ایسی حالت میں قول متاخرین پر عورت کو اپنے نفس کو روکنا کیسے جائز ہوگا؟۔ لہذا اسے مفتی اور قاضی کے اختیار پر چھوڑنا چاہئے کہ جہاں عورت کے لئے ضرر کا اندیشہ ہو اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا، چاہے سفر قریب کا ہی کیوں نہ ہو، اور جہاں مقصود ضرر رسانی نہیں ہے اسے اس سفر میں شوہر کا ساتھ دینا ہوگا۔

ادھر ایسے کئی واقعات پیش آئے ہیں کہ کبھی عرب ممالک کے لوگ آ کر ہندوستان میں کم عمر لڑکیوں سے نکاح کر لیتے ہیں اور پھر وہاں لے جا کر ان کے ساتھ دوسرا برتاؤ کیا جاتا ہے، بعض اوقات ایجنٹس کے ذریعہ نکاح ہوتا ہے اور لڑکیاں مال تجارت بنا دی جاتی ہیں۔ اتر پردیش کے بعض علاقوں سے گروپ کے گروپ آ کر قاتل کش مسلمانوں کی بیٹیاں بیاہ کر لے جاتے ہیں اور پھر انہیں فروخت کرتے ہیں، ایسے متعدد واقعات خود رقم الحروف کے سامنے پیش آئے ہیں، ان حالات میں ایسی شادیوں میں اگر لڑکیاں شوہر کے ساتھ ان دور دراز علاقوں میں جانے سے انکار کر دیں تو اس انکار کو جائز تسلیم کیا جانا چاہئے۔ اور "ظاہر الروایہ" پر عمل نہیں کیا جائے گا، لیکن ایسا بھی واقعہ پیش آیا ہے کہ ایک ڈاکٹر مشرق وسطیٰ میں ملازمت کرتا ہے، بیوی بچوں کو لے جانا چاہتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کا مقصد حسن معاشرت ہے نہ کہ اضرار، لیکن عورت انکار کر دیتی ہے۔ تو ظاہر ہے کہ یہ انکار اس کا بجا نہیں اور اس صورت میں ابوالقاسم الصفار اور فقیہ ابواللیث کے قول پر عمل صحیح نہیں ہوگا، بلکہ یہاں قرین مصلحت "ظاہر الروایہ" پر عمل ہے، پس آیت قرآن کے دو پہلو ہیں یعنی "میاں بیوی کی رہائش ایک ساتھ ہونا" جو اصل مطلوب ہے اور "عورت کو ضرر اور تنگی سے بچانا" جو دفع مضرت ہے۔

"أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ قِنْ وَجِدِ كُمْ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِتَضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ" (سورہ طلاق: ۶)۔

(گھر دو ان کو رہنے کو جہاں تم آپ رہو، اپنے مقدر کے موافق، اور ایذا نہ چاہو ان کی تاکہ تنگ کرو ان کو)۔

یعنی جلب منفعت اور دفع مضرت کے یہ ہر دو پہلو قاضی اور مفتی کے سامنے رہنے چاہئیں شامی نے اس موقع پر بہت نفیس بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"وفي الفصول: يفتي ما يقع عنده من المصلحة" (در مختار)۔

فصول میں ہے کہ مفتی پیش آمدہ صورت میں مصلحت کے مطابق فیصلہ دے۔

"فصول" میں قاضی کے قول کو اختیار کیا، پس اس کے نزدیک ضرر رسانی، یا عدم اضرار کو سامنے رکھ کر جو مصلحت ہو اس کے مطابق فتویٰ دے۔ اس لئے کہ مفتی کے نزدیک جو مصلحت ثابت ہو اس کی روشنی میں فتویٰ دیگا۔ صاحب "فصول" کے اس قول سے صراحتاً یہ بات ثابت ہے کہ فقیہ (ابواللیث) یا قاضی خاں میں سے کسی کے قول کو انہوں نے کلی طور پر قبول نہیں کیا، بلکہ اس کو مفتی کی رائے پر مفوض کیا جس سے اس خاص واقعہ کے بارے میں حکم معلوم کیا جائے، اور کلی طور پر ان دونوں اقوال میں سے کسی ایک قول پر فتویٰ دینا مناسب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بسا اوقات شوہر قابل بھروسہ نہیں ہوتا اور وہ اس عورت کو اس کے اہل سے دور اس لئے لے جانا چاہتا ہے کہ اسے ایذا پہنچائے، یا اس کی دولت پر قبضہ کرے، بلکہ بعض لوگوں نے نقل کیا ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو لے کر گیا اور یہ دعویٰ کر دیا کہ وہ اس کی باندی ہے اور اسے فروخت کر دیا، پس مفتی کو جس شخص کے بارے میں ایسا کچھ معلوم ہو اس کو "ظاہر الروایہ" کے مطابق فتویٰ دینا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ امام ایسی صورت میں جواز کے قائل نہیں ہو سکتے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک باہر کار ہونے والا شخص ایک اجنبی خاتون سے نکاح کرتا ہے اور عورت کے رہائشی مقام پر اس کے لئے روزی کا ذریعہ نہیں ہے، پس وہ اسے اپنے شہر، یا دوسری جگہ لے جانا چاہتا ہے، تو ایسی صورت میں "ظاہر الروایہ" سے عدول کیسے درست ہوگا، درنحالیکہ (متاخرین کے) قول میں جس ضرر کا حوالہ دیا گیا ہے وہ یہاں موجود نہیں ہے، بلکہ یہاں تو بے جا طور پر مرد کو ضرر پہنچنے کا نہ کہ عورت کو، پس ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ جن متاخرین علماء نے "ظاہر الروایہ" کے خلاف فتویٰ دیا ہے وہ بھی اس صورت میں (عورت کے انکار کو) جائز نہیں قرار دے سکتے۔

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص اپنی بیوی کو لے کر حج کے ارادہ سے گیا اور مکہ میں کچھ مدت تک ٹھہر گیا، پھر حج کیا اس کے بعد اس کی بیوی نے اس کے ساتھ شہر جانے سے انکار کر دیا تو کیا یہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ شوہر اسے ساتھ لے کر نہ جائے اور اسے تنہا چھوڑ دے جو حجی میں آئے سو کرے؟۔

پس یہ متعین ہو گیا کہ معاملہ مفتی کے حوالہ ہوگا (ردالمحتار علی الدر المختار ۱۳۷/۳)۔



## عورت اور سفر حج:

ایک خاتون حج کا سفر کرتی ہے تو اس کی چند صورتیں ہیں، یہ حج فرض ہے یا نفل، پھر یہ سفر شوہر کے یہاں رخصت ہو کر جانے سے پہلے ہے، یا اس کے بعد، حج کا سفر کسی محرم کے ساتھ، یا بغیر محرم، حج کے سفر میں شوہر ساتھ ہے، یا دوسرا کوئی محرم۔

۱۔ اگر حج نفل ہو تو اس خاتون کا نفقہ اس کے شوہر پر بہر حال واجب نہیں، الا یہ کہ شوہر خود اسے اپنے ساتھ لے جائے (مجمع الانہر ۱/۴۹۰)۔

۲۔ اور اگر حج فرض ادا کر رہی ہے اور رخصتی سے پہلے اپنے باپ، بھائی، یا چچا وغیرہ کے ساتھ جا رہی ہے تو اس صورت میں بھی اس کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب نہیں ہوگا (مجمع الانہر ۱/۴۹۰)۔

۳۔ اور اگر دوسرے محرم کے ساتھ، لیکن رخصتی کے بعد حج فرض کے لئے جا رہی ہے تو امام محمدؒ کہتے ہیں کہ اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا کہ وہ شوہر کے حق میں پابند نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اس کا نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ عورت نے جب اپنے شوہر کے حوالہ کر دیا تو اس پر پابندی آ ہی جاتی ہے۔ اور حج فرض کے لئے نکلنا عذر شرعی کی وجہ سے ہے، جس کی بہر حال عورت کو اجازت ہے، اس لئے وہ نفقہ سے محروم نہیں قرار دی جاسکتی، خاص کر جب کہ وہ محرم کے ساتھ جا رہی ہے تو وہ کسی گناہ کا ارتکاب نہیں کر رہی ہے (الاختیار لتعلیل المختار ۵/۵)۔

اور اگر غیر محرم کے ساتھ سفر کرے تو اسے نفقہ نہیں ملے گا کہ اس کا یہ سفر گناہ کا باعث ہے۔ اور اگر عورت شوہر کے ساتھ سفر حج کو جاتی ہے، حج فرض ہو، یا نفل تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا۔

”بالاتفاق۔ ولو حجت معه فرضاً، أو نفلاً، فلها نفقة الحضر بالاتفاق“ (مجموع الاثر ۱/۴۹۰)۔

فقہاء شافعیہ کے نزدیک اگر بغیر اذن سفر حج یا عمرہ کیا تو اگر حج فرض ہی کیوں نہ ہو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک حج کا وجوب فوری نہیں، بلکہ علی التراخی (یعنی عمر میں جب موقع مل جائے) ہے اور شوہر کے حقوق کی ادائیگی فوری طور پر واجب ہے، لہذا شوہر کی رضا کے بغیر عورت کا حج کے لئے جانا اس کے حق واجب کو ساقط کرنا ہے، اس لئے اس کا نفقہ بھی ساقط ہو جائے گا، ہاں اگر شوہر کی اجازت سے اس کے ساتھ حج کو جائے تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا (المجموع شرح المہذب التکملة الثانية ۱۸/۲۳۳ دار الفکر)۔

اور اگر عورت شوہر کی اجازت سے حج کو جائے، لیکن شوہر کے بغیر، تو اس بارے میں ان کے نزدیک وہی تفصیل ہے جو سفر میں ہے، جس کی وضاحت ”تکملة المجموع“ میں اس طرح کی ہے:

”اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر سفر کرے تو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا، اور اگر تنہا سفر کرے پس اگر شوہر کے کسی کام سے سفر کرے تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، اور اگر اپنے ذاتی کام کے لئے سفر کرے تو امام شافعی نے ”باب النفقات“ میں یہ کہا ہے کہ اس کو نفقہ ملے گا۔ اور ”کتاب النکاح“ میں کہا ہے کہ اس کو نفقہ نہیں ملے گا۔“

اب شوافع کے درمیان امام شافعیؒ کے ان متضاد اقوال کی توجیہ میں اختلاف ہے، ابو اسحاق کہتے ہیں کہ دونوں قول دو حالات کے لئے ہیں، پہلا قول اس صورت کے لئے ہے جب کہ شوہر ساتھ ہو اور دوسرا قول اس صورت کے لئے ہے جب شوہر سفر میں ساتھ نہ ہو۔ دوسرے علماء شوافع اسے دو علیحدہ قول تسلیم کرتے ہیں (تکملة ثانیہ للمجموع شرح المہذب ۱۸/۲۳۳)۔

حنابلہ حج فرض میں اس کے قائل ہیں کہ عورت مستحق نفقہ ہوگی، اور حج نفل میں کہتے ہیں کہ اسے نفقہ نہیں ملے گا (الانصاف للمرداوی ۳۸۱/۹، الفروع لابن مفلح ۵/۵۸۰، عالم الکتب)۔ مالکیہ بھی حج فرض کی ادائیگی، یا شوہر کی اجازت سے سفر کی صورت میں اس کے قائل ہیں کہ نفقہ ساقط نہیں ہوگا۔

(الکافی فی فقہ اہل المدینة المالکی لابی عمر یوسف بن عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ النہری القرطبی / ص ۲۵۵، دار الکتب العلمیہ بیروت)۔

ملازمت کرنے والی خواتین کا نفقہ:

یہاں دو علیحدہ علیحدہ مسئلے ہیں، ایک کو دوسرے کے ساتھ خلط نہیں کیا جانا چاہئے، پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ کن کاموں کے لئے عورتوں کا اپنے گھر سے نکلنا جائز ہے، اور کن کے لئے نہیں؟۔ پھر یہ کہ شوہر کے منع کرنے کے باوجود کن مشاغل کو جاری رکھ سکتی ہے اور کن کو نہیں؟ اسی ذیل میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ کوئی

خاتون اگر باہر نکلتی ہے تو اسے کن آداب کی رعایت کے ساتھ باہر نکلنا جائز ہے؟

دوسرا مسئلہ اس سے بالکل علیحدہ ہے کہ عورت کے گھریلو، یا بیرونی مشاغل کی وجہ سے اس کا نفقہ کن حالات میں شوہر پر واجب ہوگا اور کن حالات میں نہیں؟ فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی خاتون کوئی ملازمت کرے، یا صنعت و حرفت میں اپنے کو مشغول رکھے دن کو مشغول رہے اور رات کو گھر میں حاضر رہے، یا رات کی ڈیوٹی کرتی ہو اور دن میں گھر میں رہتی ہے، ان سب صورتوں میں تسلیم اور شوہر کو اپنی سپردگی کامل نہیں ہے، اس لئے اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر عورت کا ان پیشوں میں مشغول رہنا، مثلاً: کسی اسکول میں استاذہ ہو، کسی اسپتال میں نرس ہو، یا ڈاکٹر ہو وغیرہ، اس صورت میں اس خاتون کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔ ہاں اگر شوہر کی رضا سے وہ ان کاموں میں مشغول ہو تو اس ناقص سپردگی کو شوہر نے خود قبول کر لیا ہے، اس لئے عورت کا نفقہ اس پر واجب رہے گا، اس ذیل میں یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ اگر ایک بار عورت کو شوہر نے اجازت دے دی تو یہ اجازت دائمی نہیں ہوگی، یعنی وہ بعد کو اس سے روک بھی سکتا ہے۔ اور اگر اس کے منع کرنے کے باوجود بیوی ملازمت میں مشغول رہے تو مستحق نفقہ نہیں رہے گی۔ اگر کسی شخص نے یہ جان کر بھی کہ اس کی ہونے والی بیوی کہیں ملازمت کرتی ہے، اس کے ساتھ نکاح کیا تو سمجھا جائے گا کہ وہ اس کے ملازمت کرنے پر راضی ہے، اور اس کا حق نفقہ برقرار رہے گا، پھر اگر وہ اسے شادی کے بعد روک دے تو منع کرنے کے بعد کی مدت میں بصورت عدم تعمیل وہ مستحق نفقہ نہیں ہوگی، اس سے پہلے کی مدت میں اسے نفقہ ملے گا۔

اس ذیل میں ایک صورت یہ بھی آتی ہے کہ عورت کوئی ایسا کام کرتی ہے جس کے لئے اسے گھر سے باہر نہیں جانا پڑتا ہے گھر میں ہی وہ سوت کاتنے، کپڑا بننے، بیڑی بنانے، یا کسی اور صنعت میں مشغول رہتی ہے، جس سے شوہر سے متعلق ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں کمی نہیں واقع ہوتی ہے، یعنی تسلیم و خود سپردگی میں کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا، تو ایسی صورت میں وہ مستحق نفقہ ہوگی، اگرچہ بعض علماء اس صورت میں سقوط نفقہ کے قائل ہیں۔

جہاں تک گھر سے باہر نکلنے کا سوال ہے تو اس سلسلہ میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فروض کفایہ کے لئے عورت باہر نکل سکتی ہے۔ اس کے لئے شوہر کی اجازت ضروری نہیں، اگرچہ صاحب "بحر" کو اس سے اختلاف ہے اور بہر صورت زینت و آرائش اور بے پردگی کے ساتھ نکلنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ علامہ ابن ہمام نے لکھا ہے:

"فی مجموع النوازل: فإن كانت قابلة أو غسالة أو كان لها حق على آخر أو لا آخر عليها حق - تخرج بالإذن وبغير الإذن" (فتح القدیر لابن ہمام ۲۰۸/۳ - نیز رد المحتار ۵۷۷/۳ - ۵۷۸)۔

"مجمع النوازل" میں ہے: اگر عورت دائی جنائی ہے، یا جنازہ کو غسل دینے والی ہے، یا اس کا دوسروں پر حق ہے۔ (جسے وصول کرنے کے لئے نکلنا چاہتی ہے) تو ان صورتوں میں وہ اجازت کے ساتھ اور بغیر اجازت نکل سکتی ہے۔

اس کے بعد تفصیل کے ساتھ بعض اور صورتوں، مثلاً: احکام دین کا علم حاصل کرنے کے لئے نکلنے پر بحث کی گئی ہے۔ آگے لکھتے ہیں:

"وحيث أجنالها الخروج، فإنما يباح بشرط عدم الزينة وتغيير الهيئة إلى ما لا يكون داعية إلى نظر الرجال والاستمالة - قال الله تعالى: ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى" (فتح القدیر لابن ہمام ۲۰۸/۳ - نیز رد المحتار ۵۷۷/۳ - ۵۷۸)۔

"اور جہاں ہم نے خواتین کو باہر نکلنے کی اجازت دی ہے اس کے ساتھ یہ شرط ہے کہ وہ بن سنور کر ایسی ہیئت اختیار کرے نہ نکلیں جن میں مردوں کی طرف سے ان کی طرف نظر اور میلان کا داعیہ پیدا ہو کہ ارشاد باری ہے: "جاہلیت اولیٰ کی طرح خواتین بن سنور نہ نکلیں"۔

بیوی اگر پاگل ہو، یا جنسی تعلق کے لائق نہ ہو:

وہ عورت جو پاگل ہوگئی ہو، اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اس کے جنون کی بنیاد پر شوہر اسے نفقہ سے محروم نہیں کر سکتا۔ علامہ عالم بن العلاء الانصاری الاندرپتی (دہلوی) متوفی ۸۶۱ھ نے "فتاویٰ تاتارخانیہ" میں لکھا ہے کہ:

عورت کا ایسا عضوی نقص جس کی وجہ سے وہ جنسی تعلق قائم کرنے کے لائق نہیں رہے، مثلاً: ترقق اور قرن کی بیماری، عورت مجنونہ پاگل ہو، کسی ایسے حادثہ کا شکار ہوگئی ہو جس کی وجہ سے وہ جنسی تعلق کے لائق نہیں رہی۔ یا بوڑھی ہوگئی اور عمر کی زیادتی کی وجہ سے جنسی تعلق کے لائق نہیں رہی۔

ان سبھی صورتوں میں اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، چاہے یہ سب کچھ شوہر کے یہاں رخصت ہو کر جانے سے پہلے ہو، بشرطیکہ وہ ناحق طور پر شوہر سے



اپنے کو بے تعلق نہیں رکھ رہی ہو۔

”والمرأة إذا كانت رتقاء، أو قرناء، أو صارت مجنونة، أو أصابها بلاء يمنعه من الجماع، أو كبرت حتى لا يمكن وطؤها بحكم كبرها كان لها النفقة، سواء أصابها هذه العوارض بعد ما انتقلت إلى بيت الزوج، أو قبل ذلك إذا لم تكن مانعة نفسها من الزوج بغير حق“ (فتاوی تاتارخانیہ ۱۸۵/۳، طبع دائرة المعارف العثمانیہ حیدرآباد)۔

صاحب ”تاتارخانیہ“ نے رتقاء اور اس مریض خاتون کے بارے میں جس سے جنسی تعلق قائم نہیں ہو سکتا، امام ابو یوسف کا قول ”ذخیرہ“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ جب تک ایسی خاتون کو شوہر اپنے گھر سے رخصت نہیں کراتا، اس پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہوتا، لیکن فقہ حنفی میں ”ظاہر الروایہ“ وہی ہے جو اوپر ذکر کیا گیا۔

امام خصاف رازی نے ”کتاب النفقات“ اور صدر الشہید نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ اگر عورت عضوی نقص کی بنا پر قابل جماع نہیں رہی تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اس لئے کہ مکمل جنسی تعلق نہیں، لیکن جزوی انتفاع کی گنجائش اب بھی باقی ہے۔

(کتاب النفقات للخصاف مع شرحه للصدر الشہید، ۳۶، ۳۵)۔

”شرح ادب القاضی“ میں صدر الشہید نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگرچہ زوجہ قابل جماع نہ ہو، زوج پر اس کا نفقہ واجب ہوگا۔ لکھا ہے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نفقہ اس صورت میں واجب نہ ہو، اس لئے کہ استحقاق نفقہ کا سبب (جنسی استفادہ) مقصود ہے، اور ”استحسان“ کی دو وجہیں ذکر کی ہیں، ایک سبب جواز دواجی تعلقات اور باہمی حقوق کو طے کرنے میں کلیدی حیثیت رکھتا ہے، وہ یہ کہ:

”أنه لا يستحسن في المروءة أن ينفق عليها في حالة الصحة، ويمتنع من الإنفاق في حالة المرض“ (شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۲۳۷، ۲۳۸)۔

(ازدواجی رشتہ میں) باہمی مروت کی رو سے یہ بات ناپسندیدہ ہے کہ صحت کی حالت میں شوہر بیوی کو نفقہ دے اور جب وہ بیمار پڑ جائے تو اسے نفقہ سے محروم رکھے۔

اور علامہ شامی نے معتبہ کے ذیل میں ”تاتارخانیہ“ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر بیوی پاگل ہو تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہے (رد المحتار ۳/۵۷۳ طبع دار الفکر)۔ فقہاء شافعیہ کی رائے بھی یہی ہے کہ ایسی بیماری جس کی وجہ سے جنسی تعلق قائم نہیں کیا جاسکے، عذر ہے، اس صورت میں بیوی ناشزہ (نافرمان) نہیں قرار دی جائے گی اور اس کا نفقہ واجب ہوگا۔

” (أو مرض) يضر معه الوطء عذر في النشوز عن الوطء“  
مالکیہ بھی امراض کو عذر تسلیم نہیں کرتے ہیں جن کی وجہ سے نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔

”ولا تسقط نفقة المرأة عن زوجها بشئ غير النشوز لامن مرض ولا حيض ولا نفاس“ (الكافي في فقه اهل المدينة المالکی لابن عبد الله: ص ۲۵۵)۔

اور حنابلہ کی رائے میں بھی مجنونہ کا نفقہ شوہر پر واجب رہے گا۔

”ولا يسقط فرضه عن زوجته صغيرة، أو مجنونة، إلا بتسليم ولى، أو بإذنه“ (کتاب الفروع لابن مفلح ۵۸۲/۵)۔  
بیوی اگر قید میں ہو:

اگر کسی وجہ سے زوجہ جیل چلی جائے تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، یا نہیں؟ فقہاء کے جوابات پر نگاہ ڈالنے سے پہلے یہ سمجھ لیتا چاہئے کہ اولاً تو عام طور

ملا القلیوبی و عمیرہ ۷۸/۳، اور ”المجموع شرح المہذب للنووی“ میں ہے: وان سلمت وهي مریضة، أو رتقاء، أو نحيفة لا يمكن وطؤها أو الزوج مریض، أو مجبوب، أو جسم لا يقدر على الوطء وجبت النفقة، لأنه وجد التمكين من الاستمتاع، وما تعذر فهو بسبب لا تنسب فيه إلى التفریط۔  
المجموع ۲۳۶/۱۸، نیز ۲۳۰/۱۸۔



پر جیل کی سزا اس صورت میں دی جاتی تھی جب کہ کوئی شخص دوسرے کا واجب دین کی ادائیگی سے باوجود استطاعت گریز کرتا تھا اور اس کے نفقہ کی ذمہ داری مدعی پر ہوتی تھی، پھر بعض حالات میں شوہر جیل میں ہو تو بیوی کو اپنے پاس بلا سکتا تھا، یا بیوی جیل میں ہو تو شوہر کو اس سے ملنے کا موقعہ دیا جاتا تھا، اب حالات بدل چکے ہیں، قید کی سزا مختلف جرائم میں دی جاتی ہے، اور قیدی کی ضروریات کو پورا کرنا حکومت کے ذمہ ہوتا ہے۔

بہر حال فقہاء حنفیہ سے صاحب "تاتارخانیہ" نے اس مسئلہ کا تفصیلی حکم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اگر کسی دین کے مقدمہ میں عورت شوہر کے گھر رخصت ہو کر جانے سے پہلے سے جیل کی سزا بھگت رہی ہو، ایسی صورت میں اگر جیل کے اندر میاں بیوی کے درمیان خلوت کی گنجائش ہو تو عورت نفقہ پانے کی مستحق ہوگی، اور اگر شوہر کے لئے اپنی بیوی تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔

اور اگر عورت شوہر کے گھر رخصت ہو کر جانے کے بعد جیل گئی ہو اور قاضی نے اس کا نفقہ مقرر کر دیا تھا تو جیل جانے کی وجہ سے عدالت کے ذریعہ متعین کیا ہوا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، یہ ساری تفصیل ایسی صورت میں ہے جب کہ عورت دین کے جس مقدمہ میں قید ہوئی ہے، وہ اس دین کی ادائیگی پر قادر نہیں تھی، لیکن ایسا نہ ہو اور وہ اداء دین پر قدرت رکھتے ہوئے بھی اداء دین سے گریز کر رہی ہے، تو ایسی صورت میں اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس وقت جیل جانا کوئی معذوری نہیں، بلکہ عورت کا ایسا عمل ہے جس کی اس پر خود ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔"

تفصیل امام ابو یوسف کا قول ہے جسے امام علی السغدی نے اختیار کیا ہے۔ امام محمد نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے: اصل میں یہ ہے کہ اگر عورت قید ہو جائے تو بغیر کسی تفصیل کے اس کو نفقہ نہیں ملے گا۔

اور علی الاطلاق قید کی صورت میں عورت کا نفقہ واجب نہ ہونا مفتی بہ قول ہے (فتاویٰ تاتارخانیہ ۱۸۶/۴)

امام خصاف رازی نے ذکر کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

اگر قید کا سبب خود عورت ہو تو شوہر پر نفقہ نہیں۔ اور اگر شوہر کی وجہ سے قید میں ہو تو اس کو نفقہ ملے گا۔ اور عورت حق یا ناحق جس طرح بھی قید کاٹ رہی ہو اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔

اور صدر اشہید کہتے ہیں کہ فتویٰ خصاف کے قول پر ہے (شرح ادب القاضی للصدر اشہید ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲)۔

حنابلہ میں سے ابن مفلح نے لکھا ہے کہ صحیح یہی ہے کہ بیوی حق، یا ناحق جس طرح بھی قید میں ہو اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔

(الفروع لابن مفلح ۵/۵۸۵)۔

آج کے دور میں جیل میں قیدیوں کے نفقہ کی ذمہ داری حکومت پر ہے، اور نہ شوہر کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ بیوی سے ازدواجی تعلق قائم رکھ سکے، لہذا شوہر کے ذمہ اس مدت کا نفقہ واجب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اگر حکومت نے ظلماً قید کیا ہو تو اس کا نفقہ شوہر سے ساقط ہو جائے گا۔

"لو حبس فی سجن السلطان فالصحيح سقوطها" (در مختار ۵۷۸/۲ علی ردالمحتار طبع دار القلم باب النفقة)۔  
اگر بادشاہ کی قید میں ہو تو صحیح یہ ہے کہ اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔

"بحر" نے قاضی خاں سے اس مسئلہ کو نقل کرتے ہوئے ظلماً کی قید لگائی ہے (ردالمحتار عن البحر ۵۷۸/۳ طبع دار القلم)۔

مرتدہ کا نفقہ:

معاذ اللہ اگر کوئی مسلمان خاتون مرتدہ ہو جائے تو اس کا نفقہ شوہر سے ساقط ہو جائے گا، صاحب "در مختار" نے ایسی گیارہ عورتوں کا شمار کیا ہے جن میں سے ایک مرتدہ بھی ہے۔ طحاوی نے حاشیہ "در مختار" میں لکھا ہے:

"لأنها تحبس لترجع إلى الإسلام، فلم تكن مجبوسة بحق الزوج" (طحاوی علی الدر المختار ۲/۲۵۳)۔

اس لئے کہ مرتدہ قید کی جائے گی تاکہ اسلام کی طرف رجوع کرے، پس وہ شوہر کے حق کے لئے مجبوس نہیں ہے۔

## انغوا کی ہوئی عورت کا نفقہ:

اگر کسی عورت کو انغوا کر لیا جائے تو انغوا کی وجہ سے شوہر کے گھر سے باہر رہنے کی مدت کا نفقہ اس پر واجب ہوگا، یا نہیں؟ اس بارے میں خصاف کی رائے یہ ہے کہ اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا (کتاب النفقات مع شرحہ للصدر الشہید / ص ۴۳)۔

قاضی امام ابو الحسن علی السعدی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس کا نفقہ واجب ہوگا، اور یہی روایت امام ابو یوسف سے ہے، خصاف کے قول کی بنیاد یہ ہے کہ نفقہ کا وجوب اس وجہ سے ہے کہ شوہر کو ازدواجی حقوق پورا کرنے کا موقعہ ہو، اور یہاں ایسا نہیں ہے، امام سعدی کے قول کی بنیاد یہ ہے کہ شوہر کے گھر اور اس کے حقوق کی ادائیگی سے گریز عورت نے خود نہیں کیا ہے، اور نہ اس میں اس کے عمل کو دخل ہے۔ بہر حال فتویٰ خصاف کے قول پر ہے۔

(شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۲۲۰/۳-۲۲۲)۔

## جدائی عورت کے عمل سے:

اصول یہ ہے کہ اگر زوجین کے درمیان حرمت اور علیحدگی شوہر کے کسی عمل کی وجہ سے پیدا ہوئی ہو، چاہے وہ عمل معصیت ہو، یا نہیں، مرد کے ذمہ عورت کا نفقہ واجب رہے گا، ہاں اگر اس جدائی کا سبب عورت کا عمل ہو تو اگر یہ عمل معصیت اور گناہ نہ ہو تو بھی وہ نفقہ کی مستحق ہوگی۔ اور اگر یہ عمل گناہ ہو تو وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔

## مدت رضاعت میں عورت کا نفقہ:

بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو اس کی پرورش و پرداخت کے اخراجات کی ذمہ داری اصلاً والد پر ہے اور بچہ کی پیدائش کے بعد سب سے پہلا مسئلہ اس کے لئے ماں کے دودھ کی فراہمی کا ہے، اللہ تعالیٰ نے جس عورت کو اولاد دی، اس کے سینہ میں دودھ کا چشمہ جاری فرمایا، جو بچہ کی حیات اور اس کی نشوونما کی سب سے زیادہ ضروری اور مناسب ترین غذا ہے، اور عورتوں کو حکم دیا کہ وہ اپنے بچوں کو دو سال کی مدت تک دودھ پلایا کریں۔ ارشاد باری ہے:

”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْتَظَرَ الرِّضَاعَةَ“ (سورہ بقرہ ۵: ۲۳۳)۔

(اور بچے والی عورتیں دودھ پلائیں اپنے بچوں کو دو برس پورے، جو کوئی چاہے کہ پوری کرے دودھ کی مدت)۔

قرآن کی اس آیت میں ماؤں کو حکم دیا گیا کہ وہ اپنے بچوں کو دو برس دودھ پلائیں۔ اس آیت میں کوئی تخصیص نہیں بلکہ ہر وہ عورت جو ”ماں“ ہے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی ذمہ دار ہے، چاہے وہ فی الحال اس بچہ کے باپ کی بیوی ہو، یا باپ مر چکا ہو، اور وہ عدت گزار رہی ہو، یا گذر چکی ہو، یا شوہر نے اسے طلاق دے دی ہو اور وہ طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو، یا طلاق بائن کی، یا عدت گزار چکی ہو بہر صورت وہ ”والدہ“ اور ”ماں“ ہے، اس لئے اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلائے۔

رہا یہ سوال کہ یہ حکم اخلاقی ہے اور ماں محض اخلاقاً اور دیناً بچوں کو دودھ پلانے کی پابند ہے، یا یہ حکم قانونی بھی ہے اور عدالت (قاضی) کے ذریعہ کسی بھی ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جاسکتا ہے، اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اخلاقاً تو بہر حال ماں کی ذمہ داری ہے کہ بچوں کو اس دودھ سے محروم نہیں کرے، جو اس کے سینہ میں اللہ تعالیٰ نے ان بچوں کے لئے بطور امانت محفوظ فرمایا ہے، رہا قانونی مسئلہ تو اس آیت کی ایک تعبیر اور کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماؤں کو اپنے بچوں کو دودھ پلانے کا حق ہے اور شوہروں کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ کسی عورت کو اس کے حق سے محروم کر دے، امام جصاص رازی نے لکھا ہے کہ یہ ظاہر یہ آیت خبر معلوم ہوتی ہے اور محض ایک واقعہ کا بیان کہ ماں اپنے بچوں کو دودھ پلاتی ہیں، لیکن اس کو خبر سمجھنا صحیح نہیں، اس لئے کہ واقعہ اس کے خلاف بھی ہوتا ہے اور بعض اوقات خود ماں اپنے بچہ کو دودھ نہیں پلاتی، لہذا یہ خبر نہیں ہو سکتی، بلکہ یہ ایک قانون حکم کا اظہار ہے، اب رہا کہ یہ حکم کیا ہے؟ یہ حکم دو ہو سکتا ہے۔

۱۔ ماں پر بچہ کو دودھ پلانا قانوناً واجب ہے، اگر وہ انکار کرے تو اسے بذریعہ حکم قاضی مجبور کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ ماں کو حق ہے کہ وہ دودھ پلائے، شوہر اگر ماں کو اس کے اس حق سے محروم کرنا چاہے تو عدالت اسے مجبور کرے گی اور عورت کو اس کا یہ حق دلائے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ بچوں کو دودھ پلانا ماں کی ”قانونی ذمہ داری“ ہے، یا اس کا ”قانونی“ حق ہے۔ امام جصاص رازی کا کہنا یہ ہے کہ بہ حیثیت ”ماں“ بچہ کو دودھ

پلانا اگر اس کی قانونی ذمہ داری تسلیم کر لی جائے تو وہ چاہے، یا نہ چاہے اسے اس عمل کے لئے مجبور کیا جائے گا، لیکن قرآن کریم کی دوسری آیت میں ”ماں“ کو (اگر مطلقہ ہو) رضاعت (دودھ پلانے) کی اجرت دلائی گئی ہے۔ اور اگر باہمی اختلاف رائے اور ضد کا ماحول پیدا ہو جائے تو یہ کہا گیا ہے کہ ایسی صورت میں کسی دوسری عورت سے دودھ پلویا جائے گا۔

”فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمُّوْا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَمَنْزُوعٌ لَّهُ الْاُخْرَى“ (سورۃ طلاق: ۶)۔

(پس اگر وہ (مائیں) دودھ پلائیں تمہاری خاطر تو دو ان کو ان کا بدلہ (اجرت) اور سکھاؤ آپس میں نیکی اور اگر ضد کرو آپس میں تو دودھ پلائے گی اس کی خاطر اور کوئی عورت)۔

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے:

”یعنی وضع حمل (بچہ جننے) کے بعد اگر عورت تمہارے خاطر بچہ کو دودھ پلائے تو جو اجرت کسی دوسرے انا کو دیتے، وہ اس کو دی جائے اور معقول طریقہ سے دستور کے موافق باہم مشورہ سے قرارداد کر لیں (اجرت طے کر لیں..... یعنی عورت اگر دودھ پلانے پر راضی نہ ہو تو کچھ اس پر موقوف نہیں)۔“

اس آیت سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک تو عورت جو مطلقہ ہو چکی، اسے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کا حق ہے، اور وہ مدت رضاعت (دودھ پلانے کے زمانہ) میں اجرت کی مستحق ہوگی، اور اگر عورت کسی وجہ سے بچہ کو دودھ پلانے سے انکار کرے تو کسی دوسری دودھ پلانے والی عورت کا انتظام کیا جائے گا۔

امام جصاص رازی کا کہنا یہ ہے کہ سورہ طلاق کی اس (آیت ۶) کو سامنے رکھ کر اگر سورہ (بقرہ ۲۳۳) کی تفسیر کی جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت کا مقصد ماؤں کی ”قانونی ذمہ داری“ کا بیان نہیں، بلکہ ان کے ”قانونی حق“ کا بیان ہے، ورنہ ضد میں آ کر ان کے انکار کی صورت میں دوسری عورت سے دودھ پلوانے، نیز اپنے قانونی فرض کی ادائیگی پر اجرت لینے کی کیا گنجائش ہے؟۔ لہذا آیت سورہ بقرہ کا دو مقصد ہے:

۱۔ ماؤں کا یہ قانونی حق ہے کہ وہ اپنے بچوں کو دودھ پلائیں، شوہر اسے اس حق سے محروم نہیں کر سکتا۔

۲۔ بچہ کو دودھ پلانے کے اخراجات باپ کے ذمہ زیادہ سے زیادہ دو سال کے ہوں گے۔

امام جصاص کہتے ہیں:

”فلم یبق إلا الوجہان الآخران وهو: أن الأب إذا أبى استرضاء الأم أجبر علیہ، وإن أكثر ما یلزمہ فی نفقة الرضاع للحولین، فإن أبی أن ینفق نفقة الرضاع أكثر منہما لم یجبر علیہ“ (احکام القرآن للجصاص ۱/۴۰۲)۔

پس صرف آخری دو باتیں رہ گئیں، وہ یہ کہ باپ اگر ماں سے دودھ پلوانے سے انکار کرے تو وہ اس پر مجبور کیا جائے گا، نیز یہ کہ باپ پر دودھ پلوانے کے اخراجات زیادہ سے زیادہ دو برس کی مدت کے واجب ہوں گے، اگر وہ دو سال سے زیادہ مدت تک دودھ پلائی کے اخراجات سے انکار کرے تو اس کے لئے وہ مجبور نہیں کیا جائے گا۔

امام قرطبی کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے وہ اس آیت کو سدی اور ضحاک وغیرہ مفسرین کی رائے کے مطابق صاحب اولاد مطلقہ خواتین سے متعلق تسلیم کرتے ہوئے آیت کا منشاء یہ قرار دیا ہے کہ مطلقہ صاحب اولاد خواتین اپنے بچوں کو دودھ پلانے کی زیادہ حقدار ہیں۔

”ای بن أحق برضاع أولادہن من الأجنبيات؛ لأنہن أحنی وأرق“ (احکام القرآن للقرطبی ۳/۱۶۰)۔

یعنی یہ عورتیں اپنی اولاد کی غیر عورتوں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہیں، اس لئے کہ مائیں زیادہ شفیق اور مہربان ہوتی ہیں۔

اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ دودھ پلانا ماں کی ذمہ داری ہے، یا اس کا حق؟ امام قرطبی لکھتے ہیں:

”علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ دودھ پلانا ماں کا حق ہے، یا ماں کی ذمہ داری ہے، اور آیت کے الفاظ میں دونوں ہی احتمال ہے، اس لئے کہ اگر قرآن کا مقصد اس بات کی صراحت کرنا ہوتا کہ رضاعت ماں کی ذمہ داری ہے تو قرآن میں یوں کہا جاتا کہ ”اور ماؤں پر ہے اپنے بچوں کو دودھ پلانا“ جیسا کہ مرد



پر بیوی کے نفقہ و کسوة کی ذمہ داری عائد کرتے ہوئے کہا گیا "مولود لہ" (باپ) پر ہے بیویوں کا نفقہ اور کسوة (احکام القرآن للقرطبی ۱۶۱/۳)۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ آیت "سورہ بقرہ" سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ بچوں کو دودھ پلانے کا پہلا حق ان کی ماؤں کا ہے، رہا یہ مسئلہ کہ ماؤں پر کن حالات میں "حق فرض" ہو جاتا ہے اور کب نہیں؟ یہ علیحدہ مسئلہ ہے۔

ماں کے لئے اجرت رضاعت کا مسئلہ:

بچوں کے لئے دودھ فراہم کرنے کی ذمہ داری اصلاً باپ کی ہے، اس کی طرف اشارہ قرآن کی آیت (طلاق ۶) میں ملتا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "اگر مائیں تمہاری خاطر بچوں کو دودھ پلائیں تو ان کو اجرت ادا کرو" اس میں "لکم" (تمہاری خاطر) کا صاف مطلب یہ ہے کہ دودھ پلوانا تمہاری (باپ کی) ذمہ داری ہے، جسے مطلقہ عورت تمہاری خاطر پورا کرتی ہے تو وہ اجرت کی مستحق ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کچھ ایسی صورتیں بھی ہو سکتی ہیں جن میں بچہ کو دودھ پلانا ماں کی قانونی ذمہ داری ہو، اور اس سے انکار کی صورت میں اسے اس پر عدالت کے ذریعہ مجبور کیا جاسکتا ہو؟ اس بارے میں ائمہ مجتہدین کی آراء کا حاصل یہ ہے کہ:

فقہاء حنفیہ کی رائے میں عام حالات میں ماں کو مجبور نہیں کیا جاسکتا، لیکن اگر صورت حال ایسی ہو کہ ماں کے انکار کی صورت میں بچہ کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں اس بچہ کو دودھ پلانا ماں پر فرض عین ہو جاتا ہے، اور اسے اس کے لئے قانونی طور پر مجبور کیا جائے گا، مثلاً: ماں کے علاوہ کوئی دودھ پلانے والی عورت (نہ بے معاوضہ اور نہ معاوضہ لے کر) بچہ کے لئے فراہم نہ ہو سکے۔

باپ ایسا فقیر و مفلس ہے کہ وہ بچہ کے لئے دودھ پلانے والی عورت کا معاوضہ دینے کے لائق نہیں، اور نہ بچہ خود ایسے مال کا مالک ہے جس سے یہ اجرت ادا کی جاسکتی ہو اور کوئی عورت دودھ پلانے کے لئے بلا معاوضہ تیار نہیں۔

بچہ ماں کے علاوہ کسی دوسری عورت کا دودھ پینے کو تیار نہیں۔

پس ان حالات میں ماں کی ذمہ داری ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلائے اور انکار کی صورت میں اسے قاضی اس کے لئے مجبور کر سکتا ہے۔

امام مالک کا مسلک بھی اس حقیر کی رائے میں یہی ہے کہ وہ ان خاص حالات میں ماں کو قانونی طور پر دودھ پلانے پر مجبور کئے جانے کے قائل ہیں، ویسے ان کے یہاں عرف کا اعتبار ہے، اور عرف و رواج میں جس طبقہ کی خواتین کا خود بچہ کو دودھ پلانا مروج ہو، وہ اس عرف کو شرط کا درجہ دیتے ہوئے ان پر بچہ کو دودھ پلانا لازم قرار دیتے ہیں، اور اگر کسی خاص طبقہ کی خواتین میں اس کا رواج نہ ہو کہ وہ خود بچہ کو دودھ پلائیں، بلکہ دوسری انائیں رکھنے کا رواج ہو تو یہ عرف شرط کے درجہ میں ہوگا، اور ان خواتین پر بچوں کو دودھ پلانا لازم نہیں ہوگا (احکام القرآن للقرطبی ۱۶۱/۲۔ نیز شرح الدرر دیرو حاشیة الدسوقی ۵۳۵/۲)۔

حضرت امام شافعی کے نزدیک بھی ماں کو دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا (المجموع شرح المہذب للنووی ۴۱۲/۸)۔

امام احمد بن حنبل کی رائے بھی یہی ہے کہ ماں کو بچہ کو دودھ پلانے پر قانوناً مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن صالح اس کے قائل ہیں اور یہی ابو ثور کا قول ہے، لیکن امام احمد بن حنبل اس رائے سے اتفاق نہیں رکھتے (المغنی لابن قدامہ ۲۱۲/۹)۔

اب اس اصولی گفتگو کے بعد ہمیں ان مختلف حالات پر غور کرنا چاہئے جن میں ماں کے لئے رضاعت کی اجرت پانے کا حق ہے یا نہیں؟

ان مختلف حالات کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ ماں بچہ کے باپ کی زوجیت میں ہے، میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہیں ہوئی ہے اور بچہ شیر خوار ہے، ظاہر ہے کہ اس حالت میں ماں کی اخلاقی ذمہ داری بھی

۱۔ حنفیہ کے مسلک کی تفصیل کے لئے دیکھئے: فتاویٰ تاتارخانیہ ۲۳۳/۳۔ نیز بحر الرائق ۲۱۹/۳ میں ہے: والأصح أنها تجبر عند الكل اهـ۔ وجزم به في الهداية، وفي الخانية: وعليه الفتوى، وذكر في فتح القدير: أنه الأصوب الخ۔ نیز در مختار ورد المختار ۶۳۶/۲ باب الحضانة۔

ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلائے، دوسرے یہ کہ وہ نفقہ زوجیت اپنے شوہر سے پارہی ہے، اس لئے وہ رضاعت کی وجہ سے علیحدہ نفقہ (اجرت) پانے کی مستحق نہیں ہوگی۔

”والمزوجات۔ فإن النفقة الواجبة للمزوجات منهن هي نفقة الزوجية، وكسوتها لا للرضاء؛ لأنها لا تستحق نفقة الرضاء مع بقاء الزوجية فتجتمع لها نفقتان، إحداهما للزوجية والأخرى للرضاء“ (احکام القرآن للجصاص ۱/۴۰۲)۔

اور وہ مائیں جو زوجیت میں ہیں ان کا نفقہ وکسوہ شوہر پر بیوی ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ رضاع کی وجہ سے، اس لئے کہ وہ زوجیت کے باقی رہتے ہوئے رضاعت کے نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔ کہ اس کے لئے دو طرح کے نفقے جمع ہو جائیں۔ ایک زوجیت کا، اور دوسرا رضاعت کا۔

امام سرخسی نے لکھا ہے:

”نکاح کے قائم رہتے ہوئے بچہ کو دودھ پلانے کی اجرت ماں کے لئے واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ نکاح کے قائم رہنے کی صورت میں ماں کی دیانہ ذمہ داری ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلائے“ (المبسوط للسرخسی ۳/۲۰۸، نیز دیکھئے مجمع الانهر: (ولو استاجرها) ای الأم (و) الحال (ہی زوجته) ۱/۴۹۷)۔

۲۔ شیر خوار بچہ یتیم ہے، باپ کا انتقال ہو گیا، ماں بیوہ ہے، اور بچہ کو دودھ پلاتی ہے تو ایسی صورت میں وہ اجرت رضاعت کی مستحق ہوگی یا نہیں؟۔

اس صورت میں جب کہ عورت بیوہ ہو چکی ہے، چاہے وہ عدت میں ہو، یا عدت گذر چکی ہو، وہ نفقہ نہیں پاتی، اور وہ ایسی صورت میں بچہ کو دودھ پلا رہی ہے تو دوران مدت رضاعت وہ نفقہ کی مستحق ہوگی، یہ نفقہ خود بچہ کے ماں سے (اگر اس کے پاس کچھ ہو) ادا کیا جائے گا، یا ان لوگوں کی ذمہ داری ہوگی جن کے ذمہ اس بچہ کا نفقہ واجب ہے (در مختار علی ہاشم رد المحتار ۲/۶۳)۔

۳۔ کسی شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق رجعی دے دی اور وہ عورت شیر خوار بچہ کے ساتھ عدت گزار رہی ہے، تو اس صورت میں اس ماں کو دودھ پلانے کی اجرت علیحدہ سے نہیں ملے گی۔

۴۔ وہ عورت جو طلاق بائن کی عدت گزار رہی ہے، وہ حالت عدت میں نفقہ عدت کے علاوہ اجرت رضاعت کی مستحق ہوگی، یا نہیں؟۔ اس بارے میں خود فقہاء حنفیہ کے یہاں دورائیں ہیں۔

بعض فقہاء کا رجحان یہ ہے کہ جس طرح نکاح کے قائم رہتے ہوئے، اور طلاق رجعی کی عدت میں دودھ پلانے کی اجرت پانے کا حق ماں کو نہیں، اسی طرح طلاق بائن کی عدت میں بھی وہ اجرت پانے کی مستحق نہیں ہوگی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ چونکہ رشتہ نکاح طلاق بائن کی صورت میں بالکل منقطع ہو گیا، اس لئے وہ نفقہ عدت کے علاوہ نفقہ رضاعت بھی پائے گی۔ صاحب ”ہدایہ“ کی تعبیر سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ پہلی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ ”جوہرہ“ میں دوسری رائے کو ترجیح دی گئی ہے۔ اور ”فتح القدر“ میں بعض فقہاء سے نقل کیا گیا ہے کہ یہی دوسری رائے ”ظاہر الروایہ“ ہے (بحر الرائق ۳/۲۴۰، رد المحتار ۲/۱۲۷)۔

۵۔ وہ مطلقہ عورت جو عدت گزار چکی، اس کی گود میں شیر خوار بچہ ہے اور وہ بچہ کو دودھ پلائے تو دودھ پلانے کی مدت بھر اس کا نفقہ سابق شوہر پر واجب ہوگا۔

(بحر الرائق ۳/۲۲۱)۔

قرآن کی آیت (سورہ طلاق ۶) کا یہی محمل ہے۔ کہ اگر تم اپنی بیویوں کو طلاق دے دو اور وہ حاملہ ہوں تو جب تک بچہ پیدا نہ ہو جائے انہیں کھانا کپڑا دیتے رہو، اور جب بچہ پیدا ہو جائے اور وہ عورتیں تمہارے بچہ کو دودھ پلائیں تو انہیں اس مدت میں بھی ان کی اجرت دیا کرو۔

اور آیت (سورہ بقرہ) سے بھی یہ معلوم ہوا کہ زیادہ سے زیادہ رضاعت کی وہ مدت جس میں باپ کے لئے دودھ پلانے کی اجرت دینا ضروری ہے، دو سال ہے، لہذا قانون شریعت یہ ہوا کہ:

طلاق بائن کے بعد مطلقہ عورت (اگر شیر خوار بچہ اس کی گود میں ہوتو) بچہ کی تاریخ ولادت سے دو سال کی مدت تک دودھ پلانے (Brest Feeding) کی وجہ سے سابق شوہر سے مناسب نفقہ پانے کی مستحق ہوگی۔



اس نفقہ کی حیثیت ”اجرت“ کی ہوگی، اس لئے اگر باپ نے وقت پر یہ نفقہ رضاعت ادا نہیں کیا تو گزری ہوئی مدت کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ مرد کے ذمہ دین ہوتا چلا جائے گا۔ اور اس کے لئے قاضی کا فیصلہ، یا باہمی رضامندی ضروری نہیں۔

اسی طرح اگر سابق شوہر کا انتقال ہو جائے تو بھی یہ نفقہ اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ترکہ سے اس کی ادائیگی لازم ہوگی (بحر الرائق ۴/۲۲۲) جہاں تک ماں کا تعلق ہے اس کے استحقاق اجرت کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلانا شروع کر دے، اس کے لئے پہلے سے بچہ کے والد کے ساتھ دودھ پلانے کا معاملہ طے کرنا ضروری نہیں ہوگا۔ یہی قول راجح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت (سورہ طلاق) میں دودھ پلانے والی ماں کے لئے ”اجرت کے استحقاق“ کو دودھ پلانے کے عمل پر موقوف کیا ہے۔

واضح رہے کہ بچہ کی پیدائش سے دو سال کی عمر تک دودھ پلانے کی جو اجرت ماں کو دی جائے گی یہ ان اخراجات کے علاوہ ہے جو بچہ کی پرورش، یا دوسری ضرورتوں کے لئے دی جائے، اس لئے کہ کسی بچہ کی پرورش محض ماں کے دودھ سے نہیں ہو جاتی ہے، اس کے کپڑے، دوائیں، صابن، تیل اور بہت سی دوسری چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے، اور باپ کے ذمہ واجب بچہ کا مکمل نفقہ ہے، جس کا ایک حصہ دودھ پلانا بھی ہے، اس کے لئے ماں کو اجرت رضاعت دی گئی اس سے بچہ کا عام نفقہ ختم نہیں ہوتا۔

”بحر الرائق“ میں ہے:

”ثم اعلم أن ظاهر الولو اجبية أن أجره الرضاعة غير نفقة الولد للعطف، وهو للمغايرة، فإذا استاجر الأم للإرضاء لا يكفي عن نفقة الولد، لأن الولد لا يكفي اللبن بل يحتاج معه إلى شيء آخر، كما هو المشاهد خصوصا الكسوة فيقرر القاضي له نفقة غير أجره الإرضاء، وغير أجره الحضانة، فعلى هذا تجب على الأب ثلاثة: أجره الرضاعة، أجره الحضانة، ونفقة الولد“۔

جاننا چاہئے کہ ولو اجبہ کی عبارت سے ظاہر ہے کہ رضاعت کی اجرت بچہ کے نفقہ کے علاوہ ہے، پس جب ماں کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر رکھا، تو یہ بچہ کے نفقہ کے لئے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ بچہ کی ضرورتیں محض دودھ سے پوری نہیں ہو جاتیں، بلکہ اسے کچھ اور چیزوں کی بھی ضرورت پڑتی ہے، جیسا کہ مشاہدہ ہے، غاص کر کپڑوں کی، پس قاضی دودھ پلانی (رضاعت) اور پرورش (حضانت) کی اجرت کے علاوہ بچہ کی ضروریات کے لئے نفقہ مقرر کرے گا، پس اس بنیاد پر بچہ کے تعلق سے باپ پر تین طرح کے واجبات عائد ہوتے ہیں، دودھ پلانے کی اجرت، پرورش پر داخت (حضانت) کی اجرت اور بچہ کا نفقہ۔

ایک خاص مسئلہ:

اگر کوئی دوسری عورت بچہ کو رضا کارانہ طور پر بلا معاوضہ دودھ پلانے پر آمادہ ہو، یا ماں جتنا معاوضہ طلب کرتی ہے، اس سے کم پر کوئی دوسری عورت دودھ پلانے کو تیار ہے تو ایسی صورت میں اصول تو یہ ملتا ہے کہ ”اگر ماں عام مروج اجرت سے زیادہ رقم کا مطالبہ نہیں کرتی تو وہ غیر عورت کے مقابلہ میں دودھ پلانے کی زیادہ حقدار ہے“۔

”وهي أحق بعدها ما لم تطلب زيادة) ای الأم أحق بإرضاء ولدها من الأجنبية للإرضاء“ (بحر الرائق ۴/۲۲۱)۔  
(یعنی اگر ماں کسی غیر عورت کے مقابلہ میں زیادہ اجرت کی طالب نہیں تو وہ دودھ پلانے کی زیادہ حقدار ہے)۔

اس طرح کی صراحتوں سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اگر ماں ”اجرت مثل“ کا مطالبہ کرے اور کوئی غیر عورت رضا کارانہ طور پر مفت دودھ پلانے پر آمادہ ہو تو ماں کو ترجیح دی جائے گی، اگرچہ اسے معاوضہ دینا پڑے، لیکن دیگر کتب فقہ میں اس کے خلاف صراحت موجود ہے۔

”وظاهر المتون أن الأم لو طلبت الأجرة ای أجره المثل والأجنبية متبرعة بالإرضاء، فالأم أولى؛ لأنهم جعلوا الأم أحق في سائر الأحوال إلا في حالة طلب الزيادة على أجره الأجنبية، والمصرح بخلافه كما في التبیین وغيره أن الأجنبية أولى“ (۱)۔



ظاہر متون کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اگر ماں "اجرت مثل" کا مطالبہ کرے اور کوئی غیر عورت رضا کارانہ طور پر مفت دودھ پلانے کے لئے تیار ہو تو ماں زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ فقہاء نے تمام ہی صورتوں میں ماں کو زیادہ حقدار قرار دیا ہے، سوائے اس صورت کے جب کہ ماں غیر عورت سے زیادہ کا مطالبہ کرے، اور تصریحات اس کے خلاف ہیں، جیسا کہ "تبيين" میں ہے کہ وہ دوسری عورت زیادہ حقدار ہے۔

اس حقیر کی رائے میں اگر باپ مفلس ہے تو ایسی صورت میں ماں کے مطالبہ اجرت سے وہ دشواری میں پڑتا ہے اور بچہ کو دودھ پلانے کے لئے کوئی دوسری عورت رضا کارانہ طور پر اس فرض کو انجام دینے کے لئے موجود ہے تو باپ کی اس پریشانی سے نجات دلانے کے لئے "وَإِنْ تَعَانَتْ ثُمَّ فَنَسْتَضِيعُ لَهُ الْخُرَى" آیت قرآنی کا تقاضہ یہ ہے کہ مرد کو مجبور نہیں کیا جائے کہ وہ بچہ کی ماں کو اجرت دے کہ دودھ پلوائے، لیکن اگر مرد صاحب استطاعت ہے تو بچہ کو ماں کے دودھ سے محروم نہیں کرے بلکہ چاہے اسے اجرت دینی پڑے وہ بچہ کو دودھ پلانے کے لئے ماں کے حوالہ کرے یہی تقاضا "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتُدُّنَّ عَنْكُمْ" کا ہے۔ یعنی قرآن نے جس دشواری کی صورت میں دوسری عورت سے دودھ پلانے کی گنجائش رکھی ہے وہ یہی صورت ہے جب مرد اپنی مالی کمزوری کے باعث ماں کو مناسب اجرت نہیں دے سکتا اور دوسرا مناسب نظم اس کے لئے بغیر معاوضہ موجود ہے اور اگر وہ صاحب استطاعت ہے، پھر بھی اجرت ادا کرنے سے گریز کرتا ہے اور متبادل انتظام فراہم کرنا چاہتا ہے تو اس کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے۔

واضح رہے کہ اگر کسی دوسری عورت کے ذریعہ دودھ پلویا جائے تو بچہ بہر حال ماں کے پاس رہے گا، اور اس عورت کو ماں کے گھر آ کر بچہ کو دودھ پلانا ہوگا (بجرا لائق ۲۲۰/۳)۔

### اجرت رضاعت:

رضاعت کی اس اجرت کو امام جصاص جیسے لوگوں نے نفقہ سے تعبیر کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ دودھ پلانے والی ماں کو گزارے کے لئے ضروری خرچ ملنا چاہئے، اس لئے کہ اجرت کی حیثیت محض اجرت کی نہیں، اسی لئے نکاح کے قائم رہتے ہوئے رضاعت کی صورت میں اجرت رضاعت عورت کو نہیں ملتی کہ وہ نفقہ زوجیت پاتی ہے، اور عدت میں نفقہ عدت پاتی ہے، اس لئے اس کی نوعیت خالص اجرت کی نہیں، پس اجرت رضاعت کے تعیین کے وقت ماں کی ان بنیادی ضرورتوں کا لحاظ رکھنا چاہئے جو اسے زندگی گزارنے کے لئے ضروری ہے، دوسری طرف یہ دیکھا جانا چاہئے کہ اگر کسی ایسی خاتون کو بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر رکھا جائے تو عام طور پر کتنی اجرت دینی پڑتی ہے، ان باتوں کو سامنے رکھ کر قاضی کو دودھ پلانے والی ماں کے لئے ضروری اخراجات طے کرنا چاہئے۔

## نفقہ مطلقہ کا مسئلہ

### قرآن و حدیث کی روشنی میں

دفعہ ۱۲۵ سی آر پی کے ذریعہ مطلقہ عورت کو تازہ نکاح ثانی نفقہ کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ اور فوجداری عدالتوں کو اس کا اختیار دیا گیا ہے کہ وہ مطلقہ عورتوں کا نفقہ تازہ نکاح ثانی طلاق دینے والے شوہر پر عائد کر سکتی ہے، اور اس نفقہ کی مقدار زیادہ سے زیادہ پانچ سو روپے ماہوار ہوگی۔

سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح کی قانون سازی کے لئے اسلام میں کوئی گنجائش ہے؟ اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے سلسلے میں اولاً ہمیں کتاب اللہ کی طرف رجوع کرنا چاہئے، قرآن کریم نے بیوی جب تک بیوی ہو، اس کا نفقہ شوہر پر عائد کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ“ (سورہ نساء: ۳۴)

یعنی مردوں کو عورتوں پر سربراہی دو وجوہ سے حاصل ہے، ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ مردوں کو منجانب اللہ اس ذمہ داری کو پورا کرنے کے لئے زائد صلاحیتیں عطا کرنے کا مکلف اللہ تعالیٰ نے بنایا ہے۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا گیا:

”وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ (سورہ بقرہ: ۲۳۳)

### نفقہ مطلقہ اور قرآن:

”الْمَوْلُودِ لَهُ“ یعنی شوہر کی ذمہ داری بیوی کی کفالت، ان کا کھانا اور کپڑا واجب ہے۔ رہا سوال یہ کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دے دی ہو تو اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں قرآن کی ایک آیت تو صریح ہے جس میں مطلقہ حاملہ کا نفقہ تا وضع حمل واجب کیا گیا ہے۔ ارشاد ہے:

”وَإِنْ كُنَّ أَوْلَادٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ (سورہ طلاق: ۶)

یعنی اگر مطلقہ حاملہ ہو تو اس کی کفالت بچہ کی ولادت تک شوہر کے ذمہ واجب ہوگی، اس آیت میں لفظ ”حتی“ استعمال کیا گیا ہے، جس کا مفاد حکم کو خاص مدت تک محدود کر دینا ہے، عربی زبان کا یہ لفظ وہی مفہوم پیدا کرتا ہے جو انگریزی میں ”Till“ یا ”Untill“ کے لفظ سے پیدا ہوتا ہے (جیسے خود زیر بحث قانون میں Till she remarriages) کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں، جس کا مقصد یہ ہے کہ جب تک مطلقہ نکاح ثانی نہیں کر لیتی وہ ”زوجہ“ کے حکم میں شمار کی جاتی رہے گی، اور اسے نفقہ ملتا رہے گا، لہذا نکاح ثانی کے بعد وہ نفقہ پانے کی مستحق نہیں رہے گی، اس لئے آیت قرآنی کا مفہوم یہ ہے کہ وضع حمل تک تو مطلقہ نفقہ پاتی رہے گی، لیکن وضع حمل کے ساتھ اس کی عدت ختم ہو جائے گی اور اس کے بعد وہ نفقہ کی مستحق نہیں رہے گی، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

”كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“ (سورہ بقرہ: ۱۸۶)

یعنی روزہ داروں کو کھانے پینے کی اجازت ہے، یہاں تک کہ صبح صادق ہو جائے، یہاں بھی ”حتی“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کا مقصد کھانے پینے کی اجازت کو صبح صادق تک محدود کر دینا ہے، صبح صادق کے بعد یہ اجازت باقی نہیں رہتی اسی طرح زیر بحث آیت میں نفقہ کا وجوب ”وضع حمل“ یعنی حاملہ کی عدت تک محدود رہتا ہے، عدت کے بعد شوہر بری الذمہ ہو جاتا ہے، اسی (سورہ طلاق) کی آیات میں مطلقہ ”آئسہ صغیرہ“ وغیرہ کی عدت بیان کی گئی ہے، اور آیت ۴ میں حاملہ کی عدت وضع حمل بتائی گئی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَأَوْلَادُ الْأَخْتَالِ آجِلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ (سورہ طلاق: ۴)

اور اس کے بعد آیت ۶ میں حاملہ کا نفقہ تا وضع حمل واجب کیا گیا ہے۔

پس دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت مطلقہ حاملہ کا نفقہ شوہر پر ایک محدود مدت، یعنی عدت تک کے لئے واجب کرتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب حاملہ کا نفقہ ولادت کے بعد ختم ہو جاتا ہے تو غیر حاملہ کے لئے عدت کے وقت نفقہ واجب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔

قرآن کریم کی دوسری آیت:

دوسری آیت جس کا تعلق عام مطلقات سے ہے، سورہ طلاق کی آیت ۶ ہی کا ایک حصہ ہے، اس میں ارشاد فرمایا گیا:

”أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارَّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ“ (سورہ طلاق: ۶)۔

واضح رہے کہ سورہ طلاق کی ابتدائی آیات میں چند احکام دیئے گئے ہیں۔

۱۔ طلاق دیتے وقت، عدت کی رعایت اور اس کا شمار رکھنے کا حکم اور ظاہر ہے کہ یہ طلاق رجعی ہوگی۔

”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ“ (سورہ طلاق: ۱)۔

۲۔ دوران عدت عورتوں کو گھر سے نکالا نہیں جائے اور نہ وہ خود نکلیں یہ مطلقہ رجعیہ ہے۔

”لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ“ (سورہ طلاق: ۱)۔

۳۔ جب عدت ختم ہونے کا وقت آجائے تو مرد کو قطعی فیصلہ کرنا چاہئے، چاہے حسن سلوک کے ساتھ نباہنے کا فیصلہ کرے تو رجعت کرے، یا قطعی طور پر

علاحدگی کا فیصلہ کرے تو خاموش رہے اور رجوع نہیں کرے تو وہ بائنا ہو جائے گی۔

”فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ“ (سورہ طلاق: ۲)۔

۴۔ آئسہ عورت کی عدت تین مہینہ ہے۔ ”وَالَّذِي يَسْتَأْذِنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ“ (سورہ طلاق: ۴)۔

۵۔ صغیرہ کی عدت بھی تین ماہ ہے: ”وَالَّذِي لَمْ يَحْضَنْ“ (سورہ طلاق: ۴)۔

۶۔ اور حاملہ کی عدت وضع حمل ہے: ”وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ (سورہ طلاق: ۴)۔

واضح رہے کہ مطلقہ حائضہ کی عدت دوسری جگہ تین حیض بیان کی جا چکی ہے۔

”وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ“ (سورہ بقرہ: ۲۲۸)۔

ان سارے احکام کے ذکر کرنے کے بعد فرمایا گیا کہ ان مطلقہ عورتوں کے لئے رہائش کا نظم کرو، اور ان کو ضرر نہ پہنچاؤ، اور نہ تنگی کی صورت پیدا کرو۔ پس آیت زیر بحث میں ”بائنا“ کے لئے ”سکنی“ واجب قرار دیا گیا، اور ضرر رسانی اور تنگی کے برتاؤ سے منع کیا گیا، اس آیت میں صراحۃً ”نفقہ“ کا کوئی ذکر نہیں، اسی لئے بہت سے علماء ظاہر آیت کو سامنے رکھتے ہوئے مطلقہ ”بائنا“ کے لئے صرف ”سکنی“ واجب قرار دیتے ہیں، لیکن دوسرے علماء آیت کی تشریح اس طرح کرتے ہیں:

”أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ“ مستقل حکم ہے، جس میں رہائش کے نظم کی ہدایت کی گئی ہے، اور محض رہائش کا نظم کرنا بے معنی ہے اگر نفقہ نہ دیا جائے، حالانکہ عورت عدت میں ہونے کی وجہ سے پابند ہے، لہذا آیت میں مذکورہ لفظ ”من وجدکم“ کو وہ انفاق سے متعلق کر کے آیت کا معنی اس طرح بیان کرتے ہیں۔

”أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ“۔

اور وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ لفظ ”وجد“ ملک پر دلالت کرتا ہے، رہائش کے لئے مکان کا مملوک ہونا ضروری نہیں۔ ہاں نفقہ کے لئے مملوک ہونا ضروری ہے، اس لئے آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تم جہاں رہائش رکھتے ہو، وہاں ان کے لئے رہائش اور جو کچھ تم اپنی ملک میں رکھتے ہو اس میں سے ان کی کفالت کا نظم کرو۔ یہ توجیہ سیدنا عبداللہ بن مسعود کی قرأت کے عین مطابق ہے (دیکھئے: عنایہ ۴۰۵/۲)۔

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ ارشاد باری: ”لَا تُضَارَّوهُنَّ“ میں جس ضرر رسانی سے منع کیا گیا ہے، اس کا سب سے اہم مصداق ”معتدہ“ کا نفقہ روک دینا



ہے، اس لئے رہائش کے ساتھ ساتھ ان کی کفالت کا عدت تک نظم کرنا ضروری ہے، امام ابوحنیفہ کا یہی نقطہ نظر ہے۔

لہذا یہ آیت اگرچہ صراحتاً نہیں، لیکن اشارۃً مطلقہً بائنہ کے لئے تا عدت رہائش اور کفالت شوہر کے ذمہ لازم ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

پس مذکورہ بالا ہر دو آیات سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ مطلقہ عدت تک نفقہ پائے گی عدت کے بعد نہیں، اور کوئی آیت قرآن کریم میں ایسی نہیں ہے جس سے صراحتاً، یا اشارۃً مطلقہً کے لئے عدت گزرنے کے بعد نفقہ کا واجب ہونا ثابت ہوتا ہو، لہذا بعد عدت مطلقہ کے لئے نفقہ، شوہر کے ذمہ واجب کرنا نہ صرف یہ کہ اس کی کوئی دلیل قرآن میں نہیں، بلکہ قرآن سے ثابت تحدید کی خلاف ورزی ہے۔

نفقہ مطلقہ اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم:

نفقہ مطلقہ ”بائنہ“ کی بابت محدثین و فقہاء کے یہاں معروف حدیث فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے، جسے امام مسلم اور مختلف محدثین نے مختلف طرق سے روایت کیا ہے، فاطمہ بنت قیسؓ اپنا واقعہ بیان کرتی ہیں کہ انہیں ان کے شوہر نے طلاق دے دی اور یہ مقدمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت پیش ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نفقہ اور سکنی کی مستحق نہیں ہو۔ اس روایت کا تقاضہ یہ ہے کہ عدت ہی میں مطلقہ نفقہ کی مستحق نہیں ہے، اسی لئے بہت سے ائمہ مجتہدین کی رائے یہ ہے کہ مطلقہ ”بائنہ“ کے لئے عدت میں بھی نفقہ نہیں ہے۔

لیکن سیدنا عمر فاروقؓ کے سامنے جب یہ روایت پیش کی گئی تو انہوں نے اس کے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور کہا: اللہ کی کتاب اور رسول کی سنت ہم ایک عورت کے کہنے کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے جس کے بارے میں ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے بات صحیح سمجھی، یا غلط اور اسے یاد رہا کہ وہ بھول گئی، عورت مطلقہ جب تک عدت میں رہے گی اس کے لئے نفقہ ہے (ہدایہ ثانی)۔

غرض کہ سیدنا عمر فاروقؓ نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی روشنی میں یہ فیصلہ دیا کہ جب تک عورت مطلقہ عدت میں ہوگی اس وقت تک وہ نفقہ کی مستحق ہوگی اور اس روشنی میں انہوں نے تنہا ایک خاتون کی اس روایت کو قبول نہیں کیا، جس کا مفاد یہ تھا کہ مطلقہ ”بائنہ“ کو عدت میں نفقہ اور سکنی نہیں ملے گا۔ اسی طرح بہت سے دیگر صحابہ تابعین اور ائمہ مجتہدین، حضرت زید بن ثابتؓ، اسامہ بن زیدؓ، سیدہ عائشہؓ، سعید بن المسیبؓ، قاضی شریحؓ، شعبیؓ، حسن بن حیؓ، اسود بن زیدؓ، امام ابوحنیفہؒ، سفیان سورجیؒ اور بہت سے علماء نے اس روایت کو قبول نہیں کیا اور تا مدت عدت، مطلقہ کے لئے نفقہ واجب قرار دیا۔

پس احادیث نبوی کے ذخیرہ میں یا تو فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے جو سرے سے مطلقہ کے لئے نفقہ کے وجوب سے انکار کرتی ہے، یا سیدنا عمرؓ کے مذکورہ واقعہ سے عدت مطلقہ نفقہ کی مستحق ہوگی، لہذا تانکاح ثانی نفقہ کے وجوب کے لئے نہ قرآن میں کوئی دلیل ہے، اور نہ حدیث میں، بلکہ قرآن و حدیث کے خلاف ہے۔

نفقہ مطلقہ اور ائمہ مجتہدین:

مطلقہ رجعیہ کو عدت میں نفقہ ملے گا، اس پر تمام ائمہ متفق ہیں، مطلقہ ”بائنہ“ کے بارے میں تین قول ہیں، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اسے سکنی ملے گا، لیکن نفقہ نہیں، الایہ کہ حاملہ ہو اور امام احمد بن حنبلؒ، اسحق اور ابو ثورؒ کی رائے یہ ہے کہ اسے نہ نفقہ ملے گا اور نہ سکنی اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اسے عدت تک نفقہ بھی ملے گا اور سکنی بھی۔

”وإذا طلق الرجل امرأته، فلها النفقة، والسكنى في عدتها رجعيًا كان أو بائنا، وقال الشافعي: لانفقة للمبتوتة، إلا إذا كان حاملاً (هدایہ)

اختلف العلماء في المطلقة ثلاثاً على ثلاثة أقوال، فمذهب مالك و الشافعي: أن لها السكنى ولا نفقة لها۔ ومذهب أبي حنيفة واصحابه: أن لها السكنى والنفقة، و مذهب إسحق وأحمد و أبي ثور: أن لانفقة لها ولا السكنى“ (الجامع للقرطبي ۱۸/۱۶۷)۔

پس علماء اسلام میں ایک بڑا گروہ اس طرف گیا ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لئے طلاق کے بعد کوئی نفقہ نہیں ہے، اور جو لوگ نفقہ طلاق کے بعد واجب قرار دیتے ہیں وہ بھی اسے عدت تک محدود کرتے ہیں، اور اسلامی فقہ کی پوری تاریخ میں کسی مجتہد کا قول یہ نہیں کہ عدت کے بعد بھی مطلقہ نفقہ کی مستحق ہوگی، لہذا مطلقہ کے

لئے دوران عدت نفقہ کا وجوب ائمہ کے مابین مختلف فیہ ہے، لیکن عدت کے بعد شوہر پر عورت کے نفقہ کی ذمہ داری کچھ نہیں ہوتی، اس پر تمام علماء و مجتہدین کا اجماع ہے، اس لئے عدت کے بعد مطلقہ کا نفقہ شوہر پر واجب کرنا، اجماع امت کے خلاف ہے۔

### قیاس اور نفقہ مطلقہ:

اور حقیقت یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد مطلقہ کے لئے نفقہ شوہر پر واجب کرنا نہایت غیر معقول ہے، قوانین اسلامی کے قواعد کلیہ میں سے ایک قاعدہ ہے۔ ”الاصیل برأۃ الذمۃ“ یعنی انسان پیدائشی طور پر آزاد ہے اور اس پر کوئی بھی ذمہ داری اور پابندی عائد کرنے کے لئے کوئی دلیل اور معقول وجہ ہونی چاہئے، پس کسی شخص پر کسی شخص کی کفالت کی ذمہ داری عائد کرنا اس آزاد شخص کو ذمہ دار اور پابند بنانا ہے، اور یہ پابندی کسی سبب کا تقاضہ کرتی ہے۔

قرآن و سنت اور فقہ اسلامی کی تفصیلات کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب نفقہ کے لئے چند بنیادی اسباب ہیں، اگر یہ سبب پائے جائیں گے تو نفقہ واجب ہوگا اگر ان اسباب میں سے کوئی سبب موجود نہ ہو تو ”الاصیل برأۃ الذمۃ“ کے اصول پر نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

### پہلا سبب:

قرابت اور وراثت، یعنی جو قریبی رشتہ دار اپنی ضروریات زندگی کو پورا کرنے کے لئے کمانے سے معذور ہو، اس کا نفقہ اس کے قریبی رشتہ داروں پر واجب ہوگا، اور اس وجوب میں وراثت کی ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے گا، جیسے اولاد کا نفقہ والدین پر، یتیم نابالغ بھائیوں، بہنوں اور یتیم بھتیجوں کا نفقہ، علی الترتیب بھائی اور چچا پر قرآن نے حکم نفقہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے: ”وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ“ (سورہ بقرہ: ۲۳۳) اور اسی لئے صاحب ”ہدایہ“ نے کہا ہے کہ:

”النفقة متعلقة بالإرث بالنص“ (ہدایہ ثانی: ص ۲۲۶)۔

### دوسرا سبب:

کسی شخص کا دوسرے فرد، یا جماعت کے مفادات کی خاطر مشغول ہونا اور اپنے اوقات، یا اپنی ذات کو دوسرے کے مفادات اور حق کی وجہ سے محبوس اور پابند کر دینا۔

اسی وجہ سے قضاة کی کفالت بیت المال کے ذمہ واجب کی گئی ہے کہ وہ اجتماعی مفاد کی خاطر محبوس اور پابند ہیں۔ اسی طرح وہ لوگ جو یتامی کے املاک کی حفاظت اور نگرانی کے کام میں مشغول ہوں، ان کو یتامی کے مال سے بقدر ضرورت نفقہ دیا جائے گا۔ قرآن کہتا ہے:

”وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَوَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ“ (سورہ نساء: ۶)۔

واضح رہے کہ دونوں ہی اسباب قانون کے اس کلیہ پر مبنی ہیں جو ارشاد نبوی سے ثابت ہے یعنی ”الخراج بالضممان، الغرم بالغنم“ جس کا مقصد یہ ہے کہ ”حق استفادہ“ اور ذمہ داری ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں، وراثت کی بنیاد پر کفالت کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، اسی طرح حق زوجیت سے استفادہ شوہر کے ذمہ عورت کے نفقہ کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اس قاعدہ کو کلیات قانون اسلامی کے ماہرین نے ”الغرم بالغنم“ کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے، اور انہیں بنیادوں پر فقہاء کے نزدیک یہ مسلمہ ضابطہ بن چکا ہے۔

”من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه“۔

یعنی اگر کوئی شخص دوسرے کے مفادات کے خاطر محبوس و پابند ہو تو اس کی کفالت کی ذمہ داری اسی دوسرے شخص پر عائد ہوتی ہے، جس کے مفاد کے لئے وہ محبوس ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بیوی کی کفالت شوہر کے ذمہ واجب ہے، اور عوامی خدمات میں مشغول لوگوں کی کفالت عوامی خزانہ پر عائد ہوتی ہے، مطلقہ رجعیہ پر شوہر کا حق قائم رہتا ہے، اس لئے وہ نفقہ کی مستحق رہتی ہے، لیکن بیوی زوجیت میں رہتے ہوئے بھی اگر خود پردگی کے لئے آمادہ نہ ہو اور شوہر کی مرضی کے خلاف اس کے ساتھ رہنے سے انکار کر دے تو وہ مستحق نفقہ نہیں رہتی، رہا سوال مطلقہ ”بانہ“ کا تو جو لوگ اس کے لئے نفقہ واجب کرتے ہیں ان کا نقطہ نظر یہی ہے کہ وہ معتدہ یا حاملہ ہوگی تو اس بچے کی وجہ سے جو اس کے پیٹ میں پرورش پا رہا ہے اگر وہ حاملہ نہیں ہے تو وہ امکان حمل کی وجہ سے، اور دوران عدت دوسرے نکاح سے ممنوع ہونے کی وجہ سے، وہ پابند و محبوس ہے اور شوہر کے مفاد میں محبوس ہے، لہذا وہ نفقہ کی مستحق ہوگی۔



رہا سوال اس عورت کا جسے شوہر نے طلاق دے دی اور اس کی عدت بھی گزر چکی تو اب وہ سابق میاں بیوی ایک دوسرے کے لئے اجنبی ہو گئے، عورت ہر طرح آزاد ہے کہ وہ دوسرا نکاح کرے دونوں کے درمیان کسی قسم کا کوئی رشتہ برقرار نہیں رہا۔

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ (سورہ بقرہ ۵: ۲۲۲)۔

پس ایسی صورت میں اس عورت کا نفقہ اس کے سابق شوہر پر عائد کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کسی غیر متعلق عورت کا نفقہ کسی غیر متعلق مرد پر عائد کر دیا جائے۔ اس طرح زیر بحث قانون قیاس صحیح اور عقل و منطق کے سراسر خلاف ہے۔ اور شاید اس طرح کی قانون سازی رومن لاکے اس تصور کا نتیجہ ہے جو طلاق کو جرم قرار دیتا ہے جو اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتا ہے۔

مندرجہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قانون زیر بحث کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امم اور قیاس صحیح کے خلاف ہے، اور اسلامی نقطہ نظر سے اس طرح کا مال عورت کے لئے بھی حلال نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں ایک دوسرے کے حق میں اجنبی ہیں، اور کسی طرح کوئی حق عورت کا مرد پر نہیں رہا، پس عورت کے لئے مرد سے نفقہ اس کی رضامندی کے خلاف وصول کرنا دوسرے کا مال ناحق کھانا ہے جو قرآن وحدیث کی رو سے ممنوع ہے: "لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِإِلْبَاطٍ" (نساء: ۲۹) (یعنی ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ)۔

اور ارشاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

"لا یحل لامرء مال أخیه إلا بطیب نفسہ" (یعنی کسی شخص کے لئے اپنے بھائی کا مال اس کی رضامندی اور حق کے بغیر کھانا حلال نہیں ہے)۔  
متاعا بالمعروف کی بحث:

اس موقع پر یہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض متجددین کی اس رائے کا جائزہ لیا جائے کہ قرآن نے مطلقہ عورتوں کو متعہ دینے کا حکم کیا ہے اور اس متعہ میں بعد طلاق تا نکاح ثانی نفقہ کو داخل کر کے اس کے قانونی لزوم کو تسلیم کیا جائے۔

۱۔ اس استدلال کے غلط ہونے کی یہی دلیل کافی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جن پر یہ آیات نازل ہوئیں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین جن کے دور میں یہ آیات اتریں، تابعین و تبع تابعین، ائمہ مجتہدین، قضاة، مفتیین اور آج کے عہد تک کے علماء میں سے کسی نے "تا نکاح ثانی نفقہ" کو متعہ کا مصداق نہیں سمجھا ہے، خود قرآنی آیات کا طرز بیان یہ ہے کہ متعہ کسی جرم کی سزا کے طور پر شوہر پر عائد ہونے والا جرمانہ نہیں، بلکہ حسن و سلوک اور تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ عورت سے رشتہ کے انقطاع کے وقت اس کے دلہی کے لئے کچھ جوڑا وغیرہ دیا جائے، تاکہ اس کی دلہی ہو جائے، بخلاف "نفقہ تا نکاح ثانی" کے کہ یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے شوہر پر عائد ہونے والا تاوان ہے، جسے "نکاح" سے تعبیر سے کرنا چاہئے تھا، نہ کہ "متاع" سے جس کا مفہوم وقتی طور پر علیحدہ ہونے والی عورت کو کچھ نفع پہنچا دینا ہے، نہ کہ مرد پر تاوان عائد کرنا۔

واضح رہے کہ متاع کی حقیقت عربی زبان میں "المنفع الحاضر" وقتی طور پر نفع کے ہیں، اور قرآنی تعبیر میں متاع کو نکرہ استعمال کیا گیا ہے جس کی تعبیر اردو زبان میں کچھ، یا تھوڑے بہت دے دینے سے ہی کی جاسکتی ہے، عربی لغت کی مشہور مستند کتاب "المغرب" میں ہے: "وأصله المنفع الحاضر" یعنی اصل لفظ متاع فوری اور نفع رسانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور "المنجد" میں "المتعۃ اسم للثمتیع الزاد القلیل، متعۃ المرءۃ ما وصلت بہ بعد الطلاق من نحو: القمیص، والازار، والملحفۃ وہی متعۃ الطلاق" یعنی متعہ نفع رسانی کا نام ہے، متعہ زاد قلیل ہے، عورت کا متعہ قمیص، ازار اور لحاف جیسی چیزیں ہیں، جو عورت کو طلاق کے بعد ملتی ہیں، اسی کا دوسرا نام "متعۃ الطلاق" ہے، امام رازی نے "تفسیر کبیر" میں لکھا ہے:

"أصل المتعۃ والمتاع ما ینفع بہ انتفاعا غیر باق بل منقضیا عن قریب" (تفسیر کبیر ۲/ ۴۰۷)۔

یعنی متعہ اور متاع ایسی قابل انتفاع اشیاء ہیں جن کا فائدہ فوری باقی نہ رہنے والا اور جلد ختم ہو جانے والا ہو۔ غرض یہ کہ متعہ طلاق کے بعد فوری طور پر دے دی جانے والی چیزوں کا نام ہے۔ مسلسل غیر معلوم مدت تک جاری رہنے والے نفقہ کو اس کا مصداق نہیں قرار دیا جاسکتا، خود احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہوتا ہے کہ معمولی چیز بھی دی جائے تو متعہ کی ذمہ داری پوری ہو جاتی ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طلاق دینے والے مرد سے فرمایا:

"متعھا ولو بقلنسوتک" (قرطبی ۳/ ۲۰۲)۔

یعنی عورت کو متعہ دو (اگر کچھ نہ ہو تو پھر) چاہے اپنی ٹوپی ہی دے دینا۔ دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا گیا:



”متعہا ولو بنصف صاع من تمر“ (جمع الجوامع ص ۶۶۱ بحوالہ بیہقی)۔

یعنی اسے متعدد دو چاہے ایک نصف کھجور ہی کیوں نہ ہو، پس ظاہر ہے کہ متعہ کا مقصد طلاق کے بعد فوری طور پر عورت کی دلجوئی اور اشک سوئی کے لئے اپنی استطاعت کے مطابق کوئی چیز کپڑا، غلہ، یا کچھ رقم دے دینا چاہئے، نہ کہ مستقل تاحیات نفقہ۔

متعہ کس قسم کی مطلقہ کے لئے واجب ہے:

مزید یہ کہ متعہ محض ایک خاص قسم کی طلاق یافتہ عورت کے لئے واجب ہے، جبکہ قانون زیر بحث سبھی مطلقات کے لئے تاحیات نفقہ ضروری قرار دیتا ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ قرآن کی چار آیات میں متعہ کا ذکر کیا گیا ہے، جن میں سے تین آیات ایسی ہیں جن میں یا تو شوہروں کو متعہ دینے کا حکم دیا گیا ہے، یا متعہ کو طلاق یافتہ عورتوں کا حق قرار دیا گیا ہے۔

آیات: ”لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً، وَ مَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ“ (سورہ بقرہ: ۲۳۶)۔

یعنی اگر تم نے کسی عورت سے بغیر مہر مقرر کئے نکاح کر لیا اور بغیر جنسی تعلق قائم کئے اسے طلاق دے دی تو اس عورت کو دستور کے مطابق کچھ دے کر رخصت کر دو، جیسی جس کی سکت ہو۔

آیت (۲) ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسِرَّ حُوهُنَّ سِرًّا جَمِيلًا“ (سورہ احزاب: ۴۹)۔

اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر نکاح کے بعد جنسی تعلق قائم کئے بغیر طلاق دے دی تو ایسی عورت کو کچھ دے کر خوبصورتی کے ساتھ رخصت کر دینا چاہئے ان پر عدت نہیں ہے۔

آیت (۳) ”وَلِلْمُطَلَّاقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ“ (سورہ بقرہ: ۲۳۱)۔

یعنی مطلقہ عورت کو دستور کے مطابق متعہ ملنا چاہئے۔

ان آیات اور ان کے سیاق و سباق کو سامنے رکھ کر غور کیا جائے تو قانون اسلامی کی یہ تشریح سامنے آتی ہے کہ یا تو طلاق خلوت صحیحہ سے پہلے دے دی گئی ہے، یا خلوت صحیحہ کے بعد، پھر دونوں صورتوں میں دیکھنا ہوگا کہ بوقت نکاح مہر مقرر ہوا تھا، یا نہیں؟ اس طرح چار صورتیں بنتی ہیں:

- ۱۔ خلوت صحیحہ کے پہلے طلاق دی گئی اور مہر مقرر نہیں ہوا تھا۔
- ۲۔ خلوت صحیحہ کے پہلے طلاق دی گئی اور مہر مقرر ہو چکا تھا۔
- ۳۔ خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دی گئی اور مہر مقرر نہیں ہوا تھا۔
- ۴۔ خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دی گئی اور مہر مقرر ہو چکا تھا۔

خلوت صحیحہ کی وجہ سے مہر مؤکد ہو جاتا ہے، لہذا اگر مہر مقرر تھا تو پورا مہر واجب ہوگا اور عدت کا نفقہ بھی، اور اگر مہر مقرر نہیں تھا تو مہر مثل دیا جائے گا، یعنی اس جیسی دوسری عورتوں کے مہر کا اعتبار کیا جائے گا، اور اسے عدت کا نفقہ بھی ملے گا۔

اور اگر خلوت صحیحہ نہیں ہوئی، لیکن مہر مقرر تھا تو مقررہ مہر کی آدھی رقم دی جائے گی، اور اگر مہر مقرر نہیں ہوا تو اس صورت میں متعہ دیا جائے گا، ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں میں عدت واجب نہیں، اس لئے نفقہ عدت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

مذکورہ صورتوں میں پہلی صورت ایسی ہے جس میں عدت نہیں، اس لئے نفقہ عدت نہیں۔ لہذا اس عورت کو طلاق کے بعد کچھ نہیں ملتا، اور شریعت اسے کچھ نہ کچھ دلانا چاہتی ہے کہ اس کی دل دہی کا سامان ہو جائے تو حکم دیا گیا کہ اسے کچھ نہ کچھ جوڑا وغیرہ دے دو۔ پہلی آیت کا یہی مصداق ہے۔ یعنی:

”لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَ مَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ“ (سورہ بقرہ: ۲۳۶)۔

دوسری صورت میں مہر دیا جائے گا۔ جس کا تذکرہ آیت ذیل میں کیا گیا ہے۔

”وَ إِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ“ (سورہ بقرہ: ۲۳۴)۔

تیسری صورت میں مہر مثل واجب ہوگا، جس کا ثبوت حدیث ذیل سے ملتا ہے۔

”إن عبد الله بن مسعود أتى في رجل بهذا الخبر، قال: ... فإني أقول فيها: إن لها صداقا كصداق نساها. ولا وكس ولا شطط... فقام ناس من أشجع فيهم الجراح، وابوسنان - فقالوا: يا ابن مسعود، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاها فينا في بروء بنت واشق... كما قضيت، قال: ففرح عبد الله ابن مسعود فرحا شديدا“ (ابو داؤد في النكاح، باب من تزوج ولم يسر صداقا (۲۱۱۶)۔)

خلاصہ یہ ہے کہ سیدنا ابن مسعودؓ نے جس عورت کا مہر مقرر نہ ہوا، وہ اس کے بارے میں مہر مثل کا فیصلہ بر بناء قیاس کیا، اس موقع پر حضرات جراح اشجعی اور حضرت ابوسنان نے یہ واقعہ بیان کیا کہ عین یہی فیصلہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بروء بنت واشق کے مقدمہ میں کیا تھا، اسے سن کر سیدنا ابن مسعودؓ بے حد خوش ہوئے۔

چوتھی صورت میں پورا مہر واجب ہوگا، جس کا ثبوت آیات ذیل سے ہوتا ہے:

”وَأُولَئِكَ نِسَاءٌ صَدَقْتِهِنَّ نِحْلَةً“ (سورہ نساء: ۴)۔

”وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ قَرِيبَةً“ (نساء: ۲۳)۔

اس طرح شریعت نے مطلقہ کی چاروں صورتوں کے لئے خصوصی طور پر چار احکام دیئے۔ پہلی صورت میں متعہ، دوسری صورت میں نصف مہر، تیسری صورت میں مہر مثل اور چوتھی صورت میں کل مہر، مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں آیت سورہ احزاب (۴۹)، آیت سورہ بقرہ (۲۳۶) پر محمول ہوگی، اسی طرح ”للمطلقات متاع بالمعروف“ میں مطلقات سے مراد وہی مطلقات ہوں گی جن کا ذکر خصوصی طور پر پہلی آیت (۲۳۶) میں کیا جا چکا ہے، یعنی وہ مطلقہ عورتیں جنہیں مہر مقرر کئے بغیر نکاح میں لایا گیا اور پھر بغیر جنسی تعلق قائم کئے ہوئے طلاق دے دی گئی وہ متعہ کی مستحق ہوں گی، اور اس حکم کو دوبارہ ذکر کر کے یہ بتا دیا گیا کہ یہ متعہ محض تقاضہ حسن سلوک نہیں، بلکہ اس مطلقہ کا قانونی استحقاق ہے، آیت (۲۳۶) میں مردوں کو مخاطب کر کے کہا گیا تھا کہ تم ایسی خاص مطلقات کو متعہ دو، اور ان کے جذبہ حسن سلوک کو ابھارنے کے لئے ”حقاً علی المحسنین“ فرمایا گیا، لیکن آیت (۲۴۱) میں ”للمطلقات متاع“ فرمایا جس میں لام ملک اور استحقاق کو بتایا ہے:

”اللام يفيد الملك والا استحقاق، وما كان للإنسان فهو ملكه وله المطالبة به“ (احکام القرآن للجصاص

الرازی ۱/ ۵۲۰ طبع دار الکتب العلمیة بیروت)۔

اور ”حقاً علی المتقین“ فرما کر اس طرف رہنمائی فرمادی گئی کہ عین تقویٰ کا تقاضہ یہ ہے کہ تعمیل حکم ربانی کی جائے اور واجب حقوق ادا کئے جائیں، معصیت سے گریز کیا جائے، خیال رہے کہ اہل تقویٰ کا خصوصی طور پر تذکرہ وجوب کی تاکید کے لئے ہے، جیسے آیت ذیل میں اداء امانت کو تقویٰ کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے۔

”قَلْبُوا ذِ الَّذِي أَوْثَقْنَا بِهَا وَاللَّيْقَى اللَّهُ رَبُّهُ“ (سورہ بقرہ: ۲۸۳)۔

غرض یہ کہ آیت (۲۴۱) نے یہ بات واضح کر دی کہ ایسی خاص مطلقہ خواتین کو متعہ دینا، نہ دینا تمہارے جذبہ احسان پر موقوف نہیں ہے، بلکہ یہ ان کا حق ہے، جو تم پر واجب ہے، واضح رہے کہ ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ پہلی آیت ”حقاً علی المحسنین“ کے نزول کے بعد کسی نے کہا تھا: اگر میں احسان کرنا چاہوں تو متعہ دے دوں گا نہیں چاہوں گا تو نہیں دوں گا۔ جب دوسری آیت نازل ہوئی تو یہ معلوم ہو گیا کہ یہ امر اختیاری نہیں، بلکہ ایسی عورت کو متعہ دینا واجب ہے پس ”للمطلقات متاع“ میں لام عہد خارجی کا ہے۔ یعنی جو مفہوم انگریزی میں لفظ (The) سے پیدا ہوتا ہے، یعنی سابق میں مذکورہ وہ خاص قسم کی مطلقات جن کو مہر مقرر کئے بغیر نکاح میں لایا گیا، اور بغیر صحبت طلاق دے دی گئی، ان کا یہ حق ہے کہ انہیں دستور کے مطابق متعہ دیا جائے، قاضی ثناء اللہ پانی پتی لکھتے ہیں:

اور اس دوسری تفسیر کی بناء پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ”للمطلقات“ عہد خارجی کا ہوگا اور اس کی دلیل وہ روایت ہے جو ابن جریر نے ابن زید سے کی ہے، انہوں نے کہا کہ جب آیت ”وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُنْجَعِ قَدْرًا وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرًا مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ“ (سورہ بقرہ: ۲۳۶) نازل ہوئی تو ایک شخص نے کہا اگر میں احسان کروں گا تو ایسی مطلقہ کو رخصت کرتے وقت کچھ دے دوں گا، اور اگر میرا ارادہ احسان کرنے کا نہیں ہوگا تو ایسی مطلقہ کو

رخصت کرتے وقت کچھ نہیں دوں گا تو اس کے بعد یہ آیت "وَالْمُطَلَّغَاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ" (سورہ بقرہ: ۲۳۱) نازل ہوئی۔ لہذا "متعة" الطلاق" صرف ان عورتوں کے لئے ثابت ہے جن کو ہاتھ لگانے اور مہر مقرر کرنے سے پہلے ہی طلاق دے دی گئی ہو (تفسیر مظہری ج ۱ ص ۳۱۶)۔

علامہ آلوسی صاحب "روح المعانی" کی بھی یہی رائے ہے کہ آیت (۲۳۱) میں انہیں مطلقات کا ذکر ہے جن کا تذکرہ آیت (۲۳۶) میں کیا گیا ہے۔ پس قرآن کی آیات پر مجموعی طور پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ پہلی قسم کی مطلقہ کو متعہ دینا واجب ہے اور سبھی آیات متعہ کا یہی مصداق ہے، البتہ دوسری مطلقات کو متعہ دینا مستحب اور بہتر ہے جس پر آیت قرآن:

"فَتَعَالَىٰ أُمَمٌ تَغُكُنَّ وَأُمَّتٌ حُكِنَ سِرًّا جَمِيلًا" (سورہ احزاب: ۲۸)

دلیل یہ ہے کہ بہتر طور پر علیحدگی کی ایک اچھی صورت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جوڑا دے کر رخصت کیا جائے کہ اس سے دلداری ہوتی ہے۔ علامہ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ:

"وفی هذا انکسار بقلبها، ولهذا أمرتعالیٰ بامتاعها، وهو تعویضها عما فاتھا بشئ تعطاء" (تفسیر ابن کثیر ۱/۲۸۷)۔ یعنی اس طرح علاحدگی عورت کے لئے دل شکنی کی باعث ہوتی ہے، اس کے لئے اللہ تعالیٰ نے اس کی تلافی کے لئے کچھ دے دینے کا حکم دیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ آیت (۲۳۱) میں مطلقات سبھی قسم کی مطلقات کے لئے تسلیم کیا جائے تو متاع کا بھی عام مفہوم مراد لینا ہوگا، اور آیت کا مفہوم یہ قرار پائے گا: مطلقہ جس قسم کی بھی ہو اسے بہر حال کسی نہ کسی صورت میں نفع پہنچانا ضروری ہے، یہ نفع رسائی کبھی بصورت مہر ہوگی کبھی مہر مثل کی صورت میں، امام جصاص رازی فرماتے ہیں:

"والمطلقات متاع بالمعروف حقا علی المتقین" ذلك عام فی سائرهن، إلا ما خصه الدلیل قیل له: هو كذلك، إلا أن المتاع إسم لجمیع ما ینتفع به۔ قال تعالیٰ: "فاکمة وأبامتاعا لکم" ولأنعامکم... "فالمتعة والمتاع إسم یقع علی جمیع ما ینتفع به۔ ونحن فمتی أو جینا للمطلقات لهاشیاء مما ینتفع به من مهر، أو نفقة فقد قضینا عهدة الآیة۔ فمتعة التي لم یدخل بها نصف المهر المسمی، والتي لم یسم بها علی قدر حال الرجل والمرأة۔ وللمدخول بها تارة المسمی۔ وذلك كله متعة، وليس بواجب، إذ أوجبنا لها ضربا من المتعة أن نوجب لها سائر ضرورياتها؛ لأن قوله تعالیٰ: "والمطلقات متاع" إنما یقتضی أولی ما یقع علیه الإسم" (احکام القرآن للجصاص ۱/۲۲۲)۔

غرض یہ کہ آیت (۲۳۱) میں مطلقات سے عام مراد لینے کی صورت میں متاع سے مراد فی الجملہ "نفع رسائی" ہوگی۔ جس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔

خلاصہ یہ ٹھہرا کہ آیت (۲) صراحتاً مطلقہ کی خاص قسموں کے لئے ہیں اور آیت (۳) میں بظاہر عموم ہے، لیکن اس سے مراد حقیقتہً وہی مطلقات ہیں جن کا ذکر آیت (۱) میں ہوا ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ واضح ہو گیا کہ متعہ اس معمولی سامان کو کہتے ہیں جو وقتی طور پر علاحدگی کے بعد بطور دلداری شوہر سے دلایا جاتا ہے۔ چاہے وہ کپڑا ہو، کچھ روپے ہوں، یا کوئی اور سامان، اس کو کسی خاص مدت تک نفقہ پر محمول کرنا صحیح نہیں۔ صاحب "لسان العرب" نے لکھا ہے:

"فالواجب للمطلقة التي لم یکن زوجها حین تزوجها سمی لها صداقا، ولم یکن دخل بها حتی طلقها فعليه ان یمتعها بما عز ومان من متاع ینفعها به من ثوب یلبسها إیاءه أو خادم یخدمها، أو دراهم، أو طعام، وهو غیر موقت" (لسان العرب ۸/۲۳۰۔ مادة: متع)۔

طلاق کی ایک خاص صورت میں متعہ دینا واجب ہے، اور لفظ متاع کا اطلاق طویل مدت تک نفقہ کے مفہوم میں نہیں ہوتا ہی نہیں، لہذا حکم متعہ سے تاحیات یا تا نکاح ثانی نفقہ مراد لے کر اسے تمام ہی مطلقات کے لئے واجب قرار دینا، دراصل اپنی ذاتی رائے کو قرآن پر تھوپنا ہے اور اس کے لئے شرع اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔



## اسلام میں عورتوں کے حقوق

قرآن کریم نے عورت اور مرد کے تعلقات کی کیا نوعیت بتائی ہے؟ اس پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ”خاندان“ جو عورت اور مرد کے ازدواجی رشتے سے تشکیل پاتا ہے، اس میں مرد کی حیثیت قوام اور رئیس خانہ کی ہے اور کسی بھی خاندان میں شرعاً مرد کی حیثیت اس نقطہ مرکزی کی ہے، جس کی وجہ سے خاندان کی وحدت اور اس کا نظم برقرار رہتا ہے، اور اس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو مرد کی بعض فطری اور خلقی صلاحیتیں جو خدا کی طرف سے خصوصیت کے ساتھ اسے ملی ہیں، اور دوسرے ”مال“ جسے قرآن نے بعض مقامات پر ”قیاما“ (یعنی وہ ریڑھ کی ہڈی جس پر انسان کا نظام معاش قائم ہے) کہا ہے، مرد اسے حاصل کرتا اور خرچ کرتا ہے، یہی مفہوم ہے جسے قرآن نے ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

”الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ“ (سورہ نساء: ۳۴)

(مرد عورت پر قوام ہیں ان وجوہ کی بناء پر جن کے باعث اللہ تعالیٰ نے بعض لوگوں کو بعض پر فضیلت عطا کی ہے اور اس بناء پر کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں)۔

اور عورتوں میں جو صفات مطلوب ہیں وہ ہے ان کی صلاح، اطاعت و فرمانبرداری، رازداری اور عصمت کا تحفظ، یہ چند صفات اگر عورتوں میں ہوں اور ”قوامیت“ کی وجہ سے جو ذمہ داریاں شوہر پر عائد ہوتی ہیں، وہ انہیں پورا کرے تو پرسکون زندگی کا حصول آسان ہو جائے گا۔

”قَالَ الضُّلَيْحُ قِنْدْتُ حِفْظَكَ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ“ (سورہ نساء: ۳۴)

(نیک عورتیں وہ ہیں جو اطاعت گزار اور مرد کی عدم موجودگی میں مال و عصمت کی حفاظت کرنے والی ہیں، جیسا کہ اللہ نے ان کی حفاظت کی ہے)۔ لیکن عموماً یا تو اس وجہ سے کہ مرد اپنی قوامیت کے نشہ میں عورتوں سے حقوق تو طلب کرتا ہے، لیکن فرائض کو نہیں نبھاتا، یا اللہ کی قائم کردہ حدود کو توڑ دیتا ہے اور کبھی عورت صلاح کے بجائے فساد اور اطاعت کے بجائے نشوز کی راہ اختیار کرتی ہے، ایسی صورتوں میں ”گھر“ میں فساد اور ازدواجی زندگی میں اختلال پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ عورت کی فطری کمزوری کے پیش نظر بار بار قرآن نے اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے حقوق کی رعایت اور ان سے حسن سلوک کی فہمائش کی ہے، اور قرآن پاک نے اس غلط ذہن کی بھی بیخ کنی کر دی ہے کہ عورت صرف مرد کی اطاعت کے لئے پیدا ہوئی ہے، اور خود اس کے کچھ احساسات و جذبات اور حقوق نہیں جن کی رعایت مرد پر ضروری ہو۔

قرآن کہتا ہے کہ مرد کو فضیلت اور ایک درجہ قوامیت کا ضرور حاصل ہے، لیکن جہاں تک تعلق حقوق اور واجبات کا ہے وہ جس طرح مردوں کے عورتوں پر ہیں اسی طرح عورتوں کے مردوں پر ہیں۔

قرآن نے ایک جگہ کہا ہے:

”وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰ هُنَّ دَرَجَةٌ“ (سورہ بقرہ: ۲۲۸)

(عورتوں کے حقوق بھی اسی طرح ہیں جس طرح معروف طریقہ پر ان کے واجبات اور ذمہ داریاں ہیں، البتہ مردوں کو ان پر ایک گونہ تفوق حاصل ہے)۔

اور دوسری جگہ عورتوں کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیتے ہوئے فرمایا گیا:

”وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا“ (سورہ نساء: ۱۹)۔

(ان کے ساتھ معروف طریقہ پر زندگی بسر کرو، اگر تم انہیں ناپسند کرتے ہو تو بعید نہیں کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور اللہ تعالیٰ اس میں بڑا خیر پیدا فرمادے)۔

معلوم ہوا کہ عورت میں اگر کچھ نقص بھی ہو تو مرد کے لئے ضروری ہے کہ وہ اسے نظر انداز کرتے ہوئے اس کے ساتھ اچھا برتاؤ کرے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے بہتر وہ شخص ہے جو اپنی عورتوں کے حق میں بہتر ہے:

”عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: أكمل المؤمنين إيمانًا، أحسنهم خلقًا، وخياركم خياركم لنساءهم“

(ترمذی / ۱۵۰، کتاب الرضا)۔

(حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سب سے کامل الایمان وہ شخص ہے جو سب سے بہتر اخلاق کا حامل ہو اور تم میں سب سے بہتر وہ لوگ ہیں جو اپنی بیویوں کے ساتھ بہتر سلوک روا رکھنے والے ہوں)۔

### نافرمان بیوی کی اصلاح کا اسلامی طریقہ:

مسئلہ کا ایک رخ تو یہ ہوا، لیکن اگر عورت کی طرف سے نشوز اور بے راہ روی کا خطرہ ہو تو مرد کیا کرے، اس بارے میں قرآن پاک نے اپنا حکیمانہ فیصلہ دیا ہے جو مرد کی قوامیت کے تقاضوں کے عین مطابق ہے، یعنی اولاً وعظ و نصیحت اور سمجھانے کی راہ اختیار کرنی چاہئے، پھر اگر اس طرح عورت نہ سنبھلے تو اس کے احساسات کو جھنجھوڑنے کے لئے الگ سوئے، جس سے عملاً اس کی ناراضی کا ظہور ہو، پھر اگر خدا نخواستہ اس طرح بھی معاملہ اصلاح پذیر نہ ہو تو آخری درجہ میں تادیب مارنے (ضرب) کی اجازت دی گئی ہے، لیکن واضح رہے کہ شریعت نے اسے آخری درجہ پر ہی گوارا کیا ہے، قرآن کہتا ہے:

”وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ“

(جن عورتوں سے نافرمانی کا اندیشہ ہو انہیں نصیحت کرو اور ان کی خواب گاہ الگ کر دو اور ان کو مارو)۔

مگر اس کی اجازت کے ساتھ قرآن پاک نے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ اگر اس طرح عورت اطاعت کی راہ پر لگ جائے تو خواہ مخواہ عورت پر ظلم و زیادتی کا بہانہ اور موقع مت تلاش کرتے رہو، قرآن نے اس تشبیہ کے ذریعہ انسانی فطرت کے ایک خاص نقص پر بند لگا دیا کہ کہیں ضد و عناد میں آ کر مرد اس اجازت سے ناجائز فائدہ نہ اٹھانے لگے۔

”إِنِ اطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا“

(اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف حیلے بہانے تلاش نہ کرو)۔

اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمادیا گیا کہ عورت پر جو ایک درجہ بڑائی تمہیں حاصل ہے اس کے استعمال کے وقت اللہ کی برتری اور کبریائی کو نہ بھولنا:

”إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا“۔ (بلاشبہ اللہ تعالیٰ بہت بلند و برتر ہے)۔

### سرزنش کی اجازت ہے مگر بہتر نہیں:

اب ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرد کے لئے زود و کوب ضروری ہے، یا محض جائز، اور اگر محض جائز ہے تو اولیٰ ضرب ہے، یا ترک؟

خازن نے متعدد روایات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اولیٰ ترک ضرب ہے:

”ففي هذه الأحاديث دليل على أن الأولى ترك الضرب للنساء“ (تفسیر خازن)۔

(ان احادیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بہتر یہ ہے کہ عورتوں کو مار پیٹ نہ کی جائے)۔

اور فقہائے حنفیہ نے اس کے محض جائز ہونے کی بنیاد پر جزیئہ مستنبط کیا ہے کہ اگر شوہر کی تعزیر و تادیب سے عورت ہلاک ہو جائے تو اس کا خون بدر نہیں ہوگا، اس لئے کہ مرد کے لئے عورت کی تادیب واجب نہیں، بلکہ محض مباح ہے اس لئے اس کی رعایت ضروری ہوگی کہ اس کو کوئی جسمانی نقصان نہ پہنچے، درمختار میں ہے:

”جس پر حد شرعی جاری کی گئی اور وہ ہلاک ہو گیا تو اس کا خون بدر ہوگا، سوائے اس عورت کے جس کی اس کے شوہر نے مذکورہ طریقہ پر سرزنش کی اور اس کا انتقال ہو گیا، اس لئے کہ اس کی تادیب محض جائز ہے، لہذا سلامتی کی شرط کے ساتھ اس کی اجازت ہوگی، مصنف کہتے ہیں کہ اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شوہر کے لئے بیوی کو اصلاً ضرر پہنچانا جائز نہ ہوگا۔“

### سرزنش کب کرے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ کون ایسے امور ہیں کہ اگر عورت ان کا ارتکاب کرے تو مرد کو حق حاصل ہوگا کہ وہ عورت کو زد و کوب کے ذریعہ تنبیہ کرے، اس بارے میں فقہاء نے تفصیلی بحث کی ہے، اور ان کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ:

الف۔ عورت کے لئے شریعت اسلامیہ نے جس حد تک زینت و آرائش کی اجازت دی ہے وہ اس پر قدرت کے باوجود نہ کرے۔

ب۔ غسل جنابت نہ کرے۔

ج۔ شریعت نے عورت کو جن مواقع اور جن حقوق کی بنا پر شوہر کا گھر چھوڑنے کی اجازت دی ہے، انکے موجود نہ ہوتے ہوئے بھی عورت گھر سے باہر نکل جائے

د۔ عورت باوجودیکہ پاک ہے اور کوئی عذر شرعی موجود نہیں ہے، پھر بھی وہ شوہر کو اپنے نفس پر قدرت نہ دے۔

ان کتابوں سے جو متن کا درجہ رکھتی ہیں ان چار حالتوں میں شوہر کو ضرب کی اجازت ملتی ہے، بشرطیکہ سمجھانے پر بھی عورت اپنی ان حرکتوں سے باز نہ آئے، بعض لوگوں نے ان چار اسباب کے ساتھ اور اضافہ بھی کیا ہے، مثلاً: عورت اپنے چھوٹے بچے کو رونے پر زد و کوب کرے، یا شوہر کی باندی کو غیرت اور جذبہ رشک میں زد و کوب کرے، یا شوہر کو سب و شتم کرے، یا اس کے کپڑے پھاڑ دے، یا لوگوں کو سنانے کے لئے زور سے بات کرے، یا غیر محرم سے پردہ نہ کرے، یا شوہر کے گھر کی ایسی چیزیں لوگوں کو بلا اجازت دے دے جن کے دینے کا عام رواج نہیں، اور بعض فقہاء نے ایک ضابطہ یہ بنا دیا ہے کہ ایسی معصیت کے ارتکاب پر جس میں حد شرعی مقرر نہیں ہے، شوہر کو تادیب کا حق حاصل ہوگا۔

اور فقہاء نے اس کی بھی صراحت کر دی ہے کہ اگر عورت اپنے کھانے، کپڑے کا مطالبہ شوہر سے کرے اور اس میں انتہائی اصرار سے پیش آئے جب بھی مرد کو حق زد و کوب کا نہ ہوگا۔

ترک صلوة پر زد و کوب کا حق شوہر کو ہوگا، یا نہیں؟ اس میں اختلاف رائے ہے اکثر لوگ جواز کی طرف گئے ہیں، اور بہت سے لوگوں نے ناجائز ہونے کو ترجیح دی ہے، ”درمختار“ کی حسب ذیل عبارت ذہن میں رکھی جائے:

”آقا اپنے غلام اور شوہر اپنی بیوی کی سرزنش کرے گا، گو کہ وہ نابالغ ہی ہو، جیسا کہ عنقریب آئے گا جب کہ بیوی شرعی اعتبار سے جائز زینت اس پر قدرت کے باوجود چھوڑ دے، یا غسل جنابت نہ کرے، گھر سے اپنے کسی حق اور ضرورت کے بغیر نکلے، حیض سے پاک ہونے کے باوجود بہستری کے لئے آمادہ نہ ہو، اپنے نابالغ بچے کو رونے کے وقت مار پیٹ کرے، یا اس کی باندی کو حسد میں مارے اور اس نصیحت کا اثر قبول نہ کرے، یا اسے برا بھلا کہے، مثلاً: کہے اے گدھے، یا اس پر بددعا کرے، یا اس سے ایسی گفتگو کرے جو اجنبی لوگ سن لیں، یا اپنا چہرہ غیر محرم لوگوں کے سامنے کھولے، یا کسی غیر محرم سے گفتگو یا بدزبانی کرے، یا وہ چیزیں دے دے جو عادتاً بلا اجازت دی نہیں جاتیں، اور ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ گناہ جس میں کوئی مقررہ شرعی سزا نہیں ہے، تو شوہر اور آقا کو سرزنش کا حق ہوگا، لیکن اگر بیوی اپنا نفقہ یا کپڑا طلب کرے اور الحاج و زاری کرے تو شوہر کو سرزنش کی



اجازت نہ ہوگی، اس لئے کہ صاحب حق کو مطالبے کا حق ہے (البحر الرائق)

اور نہ نماز چھوڑنے پر تعزیر کا حق ہے، اس لئے کہ اس کی منفعت کا تعلق مرد سے نہیں ہے، بلکہ خود عورت سے ہے“ (در مختار ۴/۷۷-۷۸)۔

مصنف کا قول ”لا تتعظ بوعظہ“ پر شامی نے لکھا ہے کہ اس کا مفاد یہ ہے کہ اولاً تعزیر نہ کرے، بلکہ پہلے فہمائش کرنی چاہئے

”وقوله لا تتعظ بوعظہ مفادہ أنه لا يحزرها أول مرة“۔

واضح رہے کہ صاحب ”فتح القدير“ نے شوہر کے ساتھ بدتمیزی اور اساءة اب کو بھی ان مواقع میں داخل کیا ہے جہاں مرد کو حق زد و کوب کا حاصل ہے۔

## سرزنش کی حدیں:

”يعزر المولى عبده، قال في الفتح: وإذا أساء العبد الأدب حل لمولاه تأديبه وكذا الزوجة“ (در مختار ۴/۷۷)۔

(آقا اپنے غلام کی سرزنش کرے گا، ”فتح القدير“ میں لکھا ہے کہ جب غلام اپنے آقا کے ساتھ بے ادبی کرے تو اس کے آقا کے لئے اس کی

تادیب جائز ہے، اور ایسے ہی بیوی کی تادیب بھی درست ہے)۔

مذکورہ بالا تفصیل کے بعد ایک اور اہم سوال رہ جاتا ہے کہ شوہر کو جس زد و کوب کی اجازت حاصل ہے اس کی کچھ حدود ہیں یا نہیں، اور اگر ہیں تو

وہ کیا ہیں؟

اس سلسلے میں سب سے پہلے ”ترمذی“ کی اس روایت کو سامنے رکھا جائے جس میں آنحضرت ﷺ نے قرآن کریم کی مذکورہ آیت کو تلاوت کرتے ہوئے ضرب کو ”ضرب غیر مبرح“ کی قید کے ساتھ پابند فرما دیا ہے، آپ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر بہت ہی اور ہدایات کے ساتھ عورتوں سے حسن سلوک کا حکم فرمایا ہے کہ تمہیں ان کے ساتھ اچھا ہی برتاؤ کرنا چاہئے، الایہ کہ وہ کسی کھلے فاحشہ اور بے حیائی کا ارتکاب کرے، ایسی صورت میں ارشاد ربانی کے مطابق ان سے الگ سونے اور زد و کوب کرنے کی اجازت دی گئی، لیکن فرما دیا گیا کہ یہ زد و کوب سخت نہیں ہونی چاہئے، اور نہ ان پر ظلم و زیادتی کے بہانے تلاش کرنا چاہئے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں:

”عن سليمان بن عمرو بن الأحوص قال: حدثني أبي إنه شهد حجة الوداع مع رسول الله فحمد الله وأثنى عليه، وذكر وعظ فذكر في الحديث قصة، فقال: ألا وستوا صوابا بالنساء خيرا فإنما بن عوان عندكم ليس تملكون فممن شيئا غير ذلك، إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضربا غير مبرح، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا“ (ترمذی ۱/۱۵۰ کتاب الرضاء)۔

سليمان بن عمرو سے مروی ہے کہ مجھ سے میرے باپ نے نقل کیا ہے کہ وہ حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حاضر ہوئے تھے، آپ ﷺ نے حمد و ثنائیاں فرمائی وعظ و نصیحت کی، پھر راوی نے حدیث میں ایک واقعہ کا ذکر کیا ہے، اس کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا! عورتوں کے بارے میں میری نصیحت قبول کرو، ان کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آؤ، وہ تمہارے پاس ہیں، تم ان کے بارے میں کوئی اختیار نہیں رکھتے، سوائے اس کے کہ وہ کھلی ہوئی بے حیائی کریں، اگر وہ ایسا کریں تو ان سے بستر الگ کر لو، اور مارو جو تکلیف دہ نہ ہو، پھر اگر وہ اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف حیلے بہانے تلاش نہ کرو۔

## تکلیف دہ مار کی ممانعت:

اس روایت سے اتنا معلوم ہوا کہ مطلق ضرب کی اجازت نہیں، بلکہ ضرب غیر مبرح کی ہے اور ضرب غیر مبرح کی کیفیت کیا ہے؟ اس کے بارے میں متعدد روایات ہیں، حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی اس طرح اپنی بیوی کو نہ مارے جیسے کوئی غلام یا باندی کو مارتا ہے۔

”عن عبد اللہ بن زمعة قال: قال رسول الله ﷺ: لا يجلد أجدكم امرأته، جلد العبد ثم يجامعها في آخر اليوم، وفي رواية: فيجلد امرأته جلد العبد فلعله، يجامعها في آخر يومه“ (متفق عليه)۔

عبداللہ بن زمعہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی اپنی بیوی کو کوڑا نہ لگائے، جیسے غلام کو کوڑے لگاتا ہے، پھر اس سے دن کے آخر میں مباشرت کرے، اور ایک روایت میں ہے کہ اپنی بیوی کو غلام کی طرح کوڑے نہ لگائے کہ شاید اس سے دن کے اخیر میں ہم آغوش ہوگا۔ اور دوسری روایت میں حضور ﷺ نے ابتدائی مرحلہ میں وعظ و نصیحت کی ہدایت کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ باندیوں کو جس طرح مارتے ہو اس طرح بیویوں کو مت مارو:

”عن لقيط بن صبرة قال: قلت: يا رسول الله! إن لي امرأة في لسانها شيء، يعني البذاء، قال طلقها، قلت، إن لي منها ولدا، ولها صحبة، قال: فمرها، يقول: عظها، فإن يك فيها خيرا فستقبل، ولا تضربن ظعنيتك ضربك أمتك“ (رواه ابو داؤد)۔

لقیط بن صبرہ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ: میں نے کہا اے اللہ کے رسول! میری ایک بیوی ہے جو بد زبان ہے، آپ ﷺ نے فرمایا اسے طلاق دے دو، میں نے کہا: مجھے اس سے لڑکا ہے اور اس سے قدیم صحبت ہے، فرمایا: اس کو نصیحت کرو، اگر اس میں کچھ بھلائی ہوگی تو تیری نصیحت قبول کرے گی، اور اپنی بیوی کو لونڈی کی طرح نہ مارو۔

اس روایت میں اس نکتہ پر ضرور نگاہ رکھی جائے کہ حضور ﷺ نے عورت کی بد زبانی پر طلاق دینے کی اجازت تو دی، لیکن شدید زد و کوب کو برداشت نہ فرمایا، اور یہ عین تقاضہ حکمت ہے کہ اگر حسن سلوک کے ساتھ ازدواجی تعلقات کا قیام ممکن ہے تو ٹھیک ہے، ورنہ علیحدہ کر دینا اور رشتہ کا انقطاع اس سے بہتر ہے کہ عورت کو شدید زد و کوب کیا جائے، اور اپنی قومیت کا ناجائز استعمال کیا جائے کہ اس طرح نفرت تو بڑھ سکتی ہے، اصلاح حال نہیں ہو سکتی۔

دوسری روایت میں حضور ﷺ نے چہرہ پر مارنے سے اور ایسی ضرب سے منع فرمایا ہے جو اسے داغ دار بنا دے اور باعث قبح ہو اور خواب گاہ کی علیحدگی میں بھی پابند کر دیا کہ ایک گھر میں رہ کر عورت سے اظہار ناراضگی کے لئے الگ سوو لیکن گھر سے اسے باہر نہ کرو۔

”عن حكيم بن معاوية القرشي من أبيه قال: قلت: يا رسول الله! ما حق زوجة أحدنا عليه؟ قال: إن تطعمها إذا طعمت وتكسوها إذا اكتسيت ولا تضرب الوجه ولا تقبح ولا تهجر إلا في البيت“ (رواه احمد و ابو داؤد وابن ماجه، مشكوة) حکیم بن معاویہ قریشی اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے کہا: اللہ کے رسول ﷺ! ہم میں سے کسی کی بیوی کا اس پر کیا حق ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا جب کھاؤ تو اسے بھی کھلاؤ، خود پہنو تو اسے بھی پہناؤ، چہرہ پر نہ مارو، نہ برا بھلا کہو، خواب گاہ علیحدہ کرو تو بھی گھر سے باہر نہ کرو۔

امام طحاوی نے ”مشکل الآثار“ میں اجازت ضرب و منع ضرب کی متعدد روایات بیان کرنے کے بعد یوں تطبیق دی ہے کہ ضرب مبرح کی ممانعت ہے اور ضرب غیر مبرح کی اجازت مخصوص حالات میں ہے (مشکل الآثار ۳/۲۱۰)۔

تفسیر خازن میں ارشاد ربانی ”واضربوهن“ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ضرب سے مراد ایسی مار ہے جو سخت نہ ہو اور عیب دار بنانے والی نہ ہو اور ضرب غیر مبرح کی مثال بعض علماء سے نقل کرتے ہوئے مسواک، یا اس جیسی چیز سے مارنا بتایا ہے۔

بغوی نے اس قول کو سیدنا عطاء ابن ابی رباح کی طرف منسوب کیا ہے، خازن نے یہ بھی لکھا ہے کہ ضرب کسی ایک ہی حصہ جسم پر مسلسل نہ ہو اور چہرہ پر نہ مارے اور دس کوڑے سے زیادہ نہ مارے، اتنا کہنے کے بعد علماء کا قول نقل کرتے ہیں، رومال، یا ہاتھ سے مارے، کوڑے اور لاشی سے نہ مارے، اور خلاصہ یہی ہے کہ اس باب میں زیادہ سے زیادہ تخفیف ملحوظ رکھی جائے۔

”(واضربوهن) انہیں مارو، یعنی اگر خواب گاہ کی علیحدگی سے ان کی اصلاح نہ ہو سکے تو مارو ایسی مار کہ تکلیف دہ نہ ہو، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ

مساوک وغیرہ سے مارو، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مارنا جائز ہے اور نہ مارنا بہتر ہے۔“

پس ان احادیث میں دلیل ہے کہ عورتوں کو مار پیٹ نہ کی جائے، پھر اگر تادیب کے لئے مارنے کی ضرورت ہی ہو تو زیادہ مار پیٹ نہ کرے، مار پیٹ مختلف جگہوں پر ہو، ایک ہی جگہ پر مسلسل نہ مارے، چہرے پر مارنے سے پرہیز کرے، اس لئے کہ مظہر محاسن ہے اور مارنے کی مقدار دس کوڑوں تک نہ پہنچادے جب کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ مناسب ہے کہ رومال اور ہاتھ سے مارے کوڑے، یا لاشی سے نہ مارے، حاصل یہ ہے کہ آخری درجہ تخفیف اس قضیہ میں بہتر ہے“ (تفسیر خازن)۔

اور شامی نے ایک مسئلہ کے ذیل میں یہ بیان کرتے ہوئے کہ مرد کو ضرب فاحش کی کسی حالت میں اجازت نہیں ہے، لکھا ہے کہ ایسی ضرب جس سے ہڈی ٹوٹ جائے چمڑا پھٹ جائے داغ پڑ جائے اور جسم کالا ہو جائے ضرب فاحش میں داخل ہے۔

”قوله ضربا فاحشا قید به؛ لأنه ليس له أن يضربها في التأديب ضربا فاحشا، وهو الذي يكسر العظم ويحرق الجلد، أو يسوده، كما في التاتارخانيه“ (شامی ۴/۷۹)۔

ضربا فاحشا کی قید لگادی گئی، اس لئے کہ اس کو تادیب میں ”ضرب فاحش“ کا حق حاصل نہیں ہے اور ضرب فاحش سے مراد ایسی مار پیٹ ہے جس سے ہڈی ٹوٹ جائے چمڑے پھٹ جائیں، یا سیاہ ہو جائیں، جیسا کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے۔

ان ساری تصریحات کے بعد اس کو ذہن میں رکھا جائے کہ مذکورہ صدر مواقع جن میں شریعت نے مرد کو اجازت زد وکوب کی دی ہے، اگر ان میں شوہر نے حد مقرر سے زیادہ مارا، یا بغیر ان اسباب کے زد وکوب کیا جن کا ذکر کیا گیا ہے، ان ہر دو صورتوں میں شوہر مستحق تعزیر ہوگا، شامی نے بحر کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

”وصرحوا بأنه إذا ضربها بغیر حق وجب علیه التعزیر... ای وإن لم یکن فاحشا“ (شامی ۴/۷۹)۔

فقہاء نے صراحت کر دی ہے کہ بیوی کو ناحق مارے تو شوہر کی سرزنش کی جانی واجب ہے، گو کہ شوہر نے زیادہ نہ مارا ہو۔

ان تفصیلات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ عورت کا حق شرعی یہ ہے کہ اس کے نشوز پر اولاً اسے سمجھایا جائے نہ مانے تو ترک تعلق، یعنی ہجران کے ذریعہ اس کو سدھارنے کی کوشش کی جائے، یہ بھی کارگر نہ ہو تو مخصوص حدود کے اندر زد وکوب کیا جائے، عورت کا یہ شرعی حق ہے کہ بغیر حق سے زد وکوب نہ کیا جائے، اور اگر عورت نشوز اور اوپر زکرت کرے گئے اسباب کے صدور کی وجہ سے شوہر کو زد وکوب کا حق حاصل ہو جائے تو حد مقررہ سے زیادہ زد وکوب نہ کرے، یہاں تک کہ اگر معمولی زد وکوب سے بھی وہ نہ سدھرے تو یا تو مرد اس کے اس نقص کے ساتھ بھی نباہ کرے، ورنہ طلاق دے کر علیحدہ کر دے، مگر ضرب فاحش کی اجازت اسے نہیں دی جاسکتی۔

اب اس روشنی میں معاملہ زیر بحث کو ملاحظہ فرمائیے کہ بقول آپ کے شوہر کو اس کا اقرار ہے کہ اس نے ہاتھ سے، جوتے سے اور لاشی سے عورت کو زد وکوب ہی نہیں کیا، بلکہ باندھ کر لٹکا دیا ہے، میں نہیں سمجھتا کہ یہ ضرب غیر مبرح کیسے قرار دیا جاسکتا ہے، جب کہ میرے خیال میں یہ قطعاً بہیمانہ فعل ہے، اور باندھ کر لٹکا دینا تو ایسا ذلت آمیز فعل ہے جس کی کسی حالت میں شرعاً اجازت نہیں ہو سکتی۔ یہ تو مرد کا اپنے اختیار کو ناجائز استعمال کرنا ہے، اور اللہ کے کمزور بندوں پر ظلم کے لئے راہیں نکالنے کے مرادف ہے، اللہ نے ”معاشرت بالمعروف اور امساک بالمعروف“ کا حکم کیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے حق میں خیر کی وصیت فرمائی ہے، یہ حرکات ان ساری حدود کو توڑتی ہیں، لاشی کی مار ضرب مبرح ہے، اس سے اعضاء کے ٹوٹ جانے اور چمڑے کے پھٹ جانے کا خطرہ ہے، داغ کا پڑ جانا، جلد کا سیاہ پڑ جانا تو اس کا لازمی نتیجہ ہے، اگر ایسی زد وکوب شوہر نے کسی حق اور جنایت پر بھی کیا ہو تو وہ مستحق تعزیر ہے، چہ جائے کہ یہ امر خود قابل بحث ہے کہ جسے وہ عورت کا قصور کہتا ہے، حقیقتہً قصور ہے بھی یا نہیں؟ اور پھر زد وکوب کے اقرار کے ساتھ ساتھ کہنا کہ فلاں قصور پر مارا، محتاج ثبوت ہے کہ واقعہً وہ قصور عورت سے صادر بھی ہو یا نہیں، جس کے اثبات کی ذمہ داری مرد پر ہے کہ وہ اس معاملہ میں مدعی کی حیثیت رکھتا ہے، پس میرے نزدیک یہ صریح ظلم ہے جس کا رفع فریضہ قاضی ہے، اور اگر عورت اس ظلم و زیادتی سے عاجز ہو کر میکے میں رک جائے اور تسلیم نفس نہ کرے تو اس کا یہ اقدام منع و احتباس نفس بحق ہے، لہذا وہ ناشزہ نہیں ہوگی اور مستحق نفقہ ہوگی، اور اگر مرد نے نفقہ ادا نہیں کیا ہے تو عدم انفاق بھی باعث فسخ نکاح ہوگا، امید ہے کہ اس تفصیل کے بعد مسئلہ صاف ہو گیا ہوگا۔



## ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی زندگی

### اور اسلامی فقہ

ابا بعد! آج کی گفتگو کا موضوع ہے ”ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی زندگی اور اسلامی فقہ“ اس عنوان کے ذیل میں سمینار کے میزبانوں نے ”فقہ الاقلیات“ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جو آج کے دور کا اہم ترین مسئلہ ہے اس لئے کہ ہندوستان جیسے ممالک جو زمانہ قدیم سے اسلامی تہذیب و ثقافت کا گہوارہ رہے ہیں، اور مسلم اقتدار کی طویل تاریخ رکھتے ہیں، ان کے علاوہ بھی آج یورپ، امریکہ اور افریقہ کے بہت سے ایسے ممالک ہیں جہاں مسلمانوں کی قابل لحاظ تعداد آباد ہو چکی ہے، اور روز بروز ان کی آبادی میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے، اس غیر اسلامی نظام حیات میں ان کو بھی اپنے تشخص اور شناخت کی حفاظت، اپنی آئندہ نسل کو مسلمان باقی رکھنے، ان کو صحیح تعلیم و تربیت اور معاشرتی، عائلی اور روزمرہ کی زندگی میں پیدا ہونے والے سنگین سوالات درپیش ہیں، پھر نظام حکمرانی کے مختلف ڈھانچے کہیں، جمہوریت ہے، اور کہیں شخصی حکومت، کہیں دستور کی بنیاد مذہب پر ہے اور کہیں سیکولرزم پر، کہیں اشتراکی اور کہیں سرمایہ دارانہ نظام ان سے بھی کئی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔

سیاست کا معاشرہ اور معاش دونوں سے گہرا تعلق ہے، آج کی حکومتیں فرد کے ذاتی معاملات اور سماجی رویہ میں بھی دخل ہیں، اس طرح مسلمان جہاں اور جس ملک میں بھی رہ رہا ہے اور جس نظام کے تحت بھی زندگی گزار رہا ہے وہ اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، اس کی سماجی اور معاشرتی زندگی، اس کے معاشی مسائل اور اقتدار میں شرکت کے باب میں بحیثیت مسلمان اس کے سامنے کئی سنجیدہ سوالات پیدا ہوتے ہیں، جن کا حل اور ان سوالات کا جواب فقہ اسلامی کو دینا ہوگا، ایسے حالات میں فقہ اسلامی کی حیویت اور حرکت اور درپیش مسائل کو اصول و ضوابط اور قواعد کلیات فقہ کی روشنی میں حل کرنا عہد حاضر کے فقیہ کی ذمہ داری ہے، اب قبل اس کے کہ ہم ان اصولوں کی تشریح کی طرف بڑھیں جو اس طرح کے درپیش مسائل کے حل میں پیش نظر رکھنے ہوں گے، ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم خاص کر ہندوستانی مسلمانوں کے موجودہ حالات اور اس کے پس منظر پر نظر ڈالیں۔

### منظر و پس منظر:

سلطنت مغلیہ کا زوال اور برطانوی استعمار کا عروج ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی، تعلیمی، معاشی اور سیاسی تاریخ میں تبدیلی برپا کرنے والا ایک مرکزی نقطہ اور نازک موڑ ثابت ہوا، مغل حکومت کا زوال، حکومت کا آغاز، آزادی کی جدوجہد، ملک کی تقسیم اور اس کے بعد رونما ہونے والے حادثات، مختلف فکری قوتوں کے ابھار اور نئے ملکی قوانین کے اثرات نے ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی، معاشی اور تعلیمی زندگی کو نفسیاتی اضمحلال اور انتشار سے دوچار کر دیا جس کے نتیجے میں محرومی، پسپائی، خود شکستگی، عدم تحفظ اور بکھراؤ کا احساس پیدا ہوا اور ترقی کی فطری رفتار نہ صرف ست روی کا شکار ہوئی بلکہ تیز رفتار تغیر پذیر حالات و مسائل امت میں سمج و طاعت اور باشعور دور اندیش قیادت، نیز مختصر المدت اور طویل المدت منصوبہ بندی کے فقدان نے اسے مزید الجھنوں میں جکڑ دیا، ہندوستانی مسلم سماج کو جہالت، ذات برادری کی تفریق، عصبیتوں، علاقائی اور لسانی گروہ بندیوں، ملکی اور جماعتی فرقہ بندیوں، شدت پسندی اور فکری جمود کا گھن لگ گیا، اس طرح مسلم سماج مختلف خانوں میں تقسیم ہوتا چلا گیا، مفکرین و مصلحین، شعراء اور علماء و مشائخ نے ٹوٹتے بکھرتے مسلم سماج کو سہارا دینے کی کوشش کی، یہ کوششیں ہر طرح قابل قدر ہیں، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ طوفان اتنا تیز اور طاقتور تھا اور مریض کی حالت اتنی خستہ کہ ریت کے باندھ اس طوفان کو روک نہ سکے اور کورامین کا انجکشن اس مریض کو زندگی نہیں دے سکا، یوں کہتے کہ سیلاب بلا کے حجم کے مقابلہ میں ہماری کوششیں کمی، کیفی اور قدری تناسب میں ہم آہنگی نہیں رہ سکیں اور توازن جو کامیابی کی کلید ہے قائم نہیں رہ سکا، پھر

بھی آج جتنا بھرا اور جو کچھ نظر آ رہا ہے وہ انہیں بزرگوں کی کوششوں کا ثمرہ اور ہمارے لئے قیمتی وراثت ہے جس پر ہم آگے امت کی تعمیر کا کام انجام دے سکیں گے۔

سماج کی تشکیل کے بنیادی عناصر، عقیدہ، تعلیم، معاش اور انصاف ہیں، عقیدہ اور یقین اصل قوت کا سرچشمہ ہے، جو فکر کو بالیدگی اور عمل کو زندگی بخشتا ہے، جو معاشرہ بنیادی یقین اور حق پر اعتماد سے محروم ہو جائے اور رسم و رواج اور اوہام و خرافات کا شکار ہو جائے وہ تحریک حق کو ”کیف نترک ما وجدنا علیہ آباءنا“ کہہ کر رد کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ماضی کے ہندوستان میں جو علماء و مصلحین بھی قوم کو اوہام و خرافات اور روایت پرستی کے اندھیروں سے نکال کر نور توحید کی طرف دعوت دینے کھڑے ہوئے وہ سب و شتم اور تکفیر و تضلیل کے تیروں سے زخمی کئے گئے، پھر بھی قابل مبارکباد ہیں وہ لوگ جو ان ساری مشکلات کے باوجود اعتقادی اور فکری انحراف کے خلاف آخری دم تک جنگ کرتے رہے، مسلم سماج کے اندر باہمی نفرت، دوری، انتشار، عقیدہ توحید سے انحراف، وہم پرستی، مشرکانہ ماحول سے قربت اور یورپ سے آئے ہوئے ملحدانہ افکار کے سامنے مرعوبیت کے ساتھ سپر ڈالنے کا برا نتیجہ نکلا۔ مسلم سماج اخوت و وحدت کا آئینہ ہونے کے بجائے باہمی نفرت و عناد، انتشار و افتراق اور گروہ بندی کا گڑھ بن گیا۔

مدارس دینیہ کے نصاب اور نظام، تعلیمی میدان میں یکسانیت اور وحدت فکر و عمل پیدا کرنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکے، جدید دانش گاہیں کچھ کلرک، بابو اور افسر تو پیدا کر سکیں لیکن وہ اسلام کی روشنی اور عہد حاضر کے علوم کو جمع کر کے فکری قیادت فراہم نہیں کر سکیں، بد قسمتی یہ ہے کہ دین و دنیا کی تفریق جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے، ہمارے سماج میں اس طرح گھر کر گئی ہے کہ ہمارا نظام تعلیم دو حصوں میں تقسیم ہو گیا، اور مغل اقتدار کے زوال کے بعد جو دوئی (ثنویت) پیدا ہوئی وہ آج تک قائم ہے، ابھی بھی ہمارے دینی مدارس میں قدیم صالح اور جدید نافع کے امتزاج سے عہد حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ جدید کاری کا عمل ممکن نہیں ہو سکا کہ تعلیم گاہوں سے ایسے فضلا پیدا ہوں جو اس عہد کے عالم کی حیثیت سے عہد شناس بھی ہوں اور سرچشمہ علوم نبوت سے بہرہ ور بھی، اسی طرح ہماری دنیاوی دانش گاہیں علوم و فنون جدیدہ کے ماہرین تو کسی درجہ پیدا کر سکیں لیکن انہیں دین کی حقیقت اور اس کی روح سے آشنا نہیں کر سکیں، سرسید مرحوم بانی علی گڑھ تحریک نے یہ کہا تھا کہ وہ ایسا نظام تعلیم قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں ایک ہاتھ میں قرآن ہو تو دوسرے ہاتھ میں سائنس، لیکن ان کا یہ خواب بھی پورا نہیں ہو سکا، آج بھی شعبہ دینیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں قائم ہے، لیکن اہل نظر سے مخفی نہیں کہ اس کی حیثیت محض ثانوی ہے اور زیادہ تر اس میں داخلہ وہی طلبہ لیتے ہیں جو روایتی دینی مدارس سے پڑھ کر آتے ہیں۔

یونیورسٹی میں اسلامک اسٹڈیز (مطالعات اسلامی) کا شعبہ بھی ہے، لیکن اس کا عمل بھی ایک ”تاریخی یادگار“ کے مطالعہ سے آگے نہیں بڑھ سکا اور اسلامی پیغام کی اہمیت اور موجودہ دور میں اسلام کی رہنمائی اور زندہ و پائندہ مذہب کی حیثیت سے اس کے مطالعہ کا فرض انجام نہیں دیا جاسکا، دوسری طرف آج بہت سارے تعلیمی ادارے مسلمانوں کے زیر انتظام قائم کئے جا رہے ہیں، لیکن وہاں بھی دینی تعلیم کا یا نظم ہی نہیں یا ہے تو خانہ پری کی حد تک، اس طرح مدارس اسلامیہ میں جدید سے بے خبری اور جدید دانش گاہوں میں اپنی اساس سے ناآشنائی مسلمانوں کے تعلیمی نظام کا بڑا المیہ بن چکا ہے۔

تعلیمی میدان میں صنف نازک کو بھی محرومی کا شدید احساس ہے، کیونکہ خواتین کی تعلیم اور خاص کر دینی تعلیم کا معقول و مربوط نظم بنانے کی جانب کوئی بڑی پیش قدمی نہیں ہو سکی ہے، اس وقت ملک میں طالبات کی اعلیٰ دینی تعلیم صرف پندرہ مقامات تک محدود ہے۔ عصری اور تکنیکی تعلیم میں مواقع، امکانات، مقابلہ کی صلاحیت، وسائل کی بحث سے قطع نظر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ۸۰ فیصد طلبہ و طالبات کے لئے نہ مراکز مہیا ہیں اور نہ کوئی سہولت، اسی طرح شہری اور دیہی آبادی میں تناسب کے اعتبار سے تکنیکی اور فنی اور تربیتی کورسز والے مراکز کا قیام، بچوں، بچیوں کے لئے معیاری اسکولوں کا وجود توجہ طلب معاملہ ہے۔

دینی اور بنیادی تعلیم کے فروغ میں مساجد اہم کردار ادا کر سکتی ہیں، لیکن وہ بھی منقسم ہیں، دینی شعور کی بیداری، صحیح فہم پیدا کرنے کی کوشش، اصلاح ذات البین اور سماج کو درپیش مسائل میں رہبری کا حق ادا نہیں ہو رہا ہے، ائمہ مساجد، مسلم سماج کو دینی احکام سے آگاہ و باخبر بنانے میں اپنا رول ادا کرنے سے قاصر رہے ہیں۔



ہمارے سماج کا بڑا مسئلہ ہمارے دیہات اور مسلمانوں کی پسماندہ آبادیاں ہیں جن کی دینی تعلیمی اور معاشی حالت قابل رحم حد تک خراب ہے، بڑے بڑے مدارس اسلامیہ ہوں یا کالج، میڈیکل اور انجینئرنگ کالج ہو یا یونیورسٹیز اور جامعات، وہ ان جڑوں میں پانی پہنچانے سے قاصر ہیں جو دور دراز تک پھیلی ہیں، لہذا قوم کا ایک حصہ اگر تعلیم حاصل کر بھی رہا ہے تو قوم کا بہت بڑا حصہ تعلیم کی الف، ب، سے بھی نا آشنا ہے، نتیجہ یہ ہے کہ دین سے دوری، معاشی ست حالی اور سماجی ذلت و خواری ان کا مقدر بن کر رہ گئی ہے۔

ہماری یہ مساجد ہر مسلم آبادی میں بنیادی یونٹ کی حیثیت سے مسلم بچے، بچیوں کی تعلیم و تربیت، مسلمانوں کی سماجی اصلاح، ان میں دینی احساس، اپنی ذات کا شعور اور زمانہ کا شعور بیدار کر سکتی ہیں، بنیادی طور پر ”علم“ سماج کی بقا، صحت، ترقی اور عروج و فلاح کی نہ صرف ضامن ہے بلکہ اس کو صحیح سمت میں کمال کی جانب لے جاتا ہے، علم، عقل کی ترقی اور استعمال کا طریقہ بتاتا ہے، چنانچہ فقہ کے عقلی مناہج میں قیاس، استحسان، استصحاب، استصلاح، سد ذرائع قابل ذکر ہیں، بدلتے سماجی منظر نامے اور وحی الہی کی رہنمائی میں عقل سے روشنی حاصل کرنا، عقل و سمجھ کے ساتھ اقدامات کرنا، نئی شکلوں اور جہتوں پر غور کرنا، ترقی کے امکانات و مواقع کا جائزہ لینا، وقتی اور اساسی مصالح میں فرق کرنا، عقل سلیم کا تقاضا ہے، مگر جب عقل کی جدت و وجودت کو زنگ لگ جائے اور وحی الہی کو نظر انداز کر کے نقل پرستی میں غلو ہو تو پھر بدلتے حالات میں سماجی ارتقاء اور اصلاح کا عمل رک جاتا ہے، اقبال کی رائے میں اسلام کا ظہور اصلاً استقرائی عقل کا ظہور ہے، مگر عقل ہی سب کچھ نہیں، قرآن نے کائنات اور انسان کے ساتھ وحدت مبداء حیات اور زمانہ کے حقیقت ہونے کا تصور دیا کیونکہ زندگی مسلسل حرکت کا نام ہے اور یہی زمانہ کا تصور ہے۔

سماج کی تشکیل کا تیسرا عنصر معاشی جدوجہد ہے، سرکاری و نیم سرکاری ملازمتیں اور ان میں تناسب، ملکی و بین الاقوامی تجارت، صنعت، سرمایہ کی فراہمی، قرضوں کا حصول اور سود پر مبنی نظام معیشت کی پیدا کی ہوئی دشواریاں و قرضوں کی شکلیں، زراعت، پرائیویٹ ملازمت، تدریس، فوج، سول سروسز کی ملازمت، بیرون ہند کی ملازمتیں اور ان سے پیدا ہونے والے مسائل، بہتر معیار زندگی اور معاشی فلاح کے لئے سماج کے باصلاحیت افراد کا غیر ملکوں کی طرف ہجرت (Migration) کا بڑھتا ہوا رجحان، پیداوار، محنت، معاشی تگ و دو کے نئے مواقع و امکانات، مقابلہ وغیرہ کے تہہ در تہہ ایسے ایسے مسائل ہیں جو اپنی دشواریوں اور اثرات کے اعتبار سے غیر معمولی توجہ کے مستحق ہیں، اس کے ساتھ مہارت رکھنے والے اور نہ رکھنے والے بے روزگاروں کا جوہم بھی ہے جو رزق کی تلاش میں سرگرداں ہیں، ماہرین معاشیات کے تجربے، رپورٹیں، مسلمانوں کی غربت و افلاس کی واضح تصویر پیش کرتی ہیں، سرمایہ کاری سے متعلق مسائل بھی اہمیت کے حامل ہیں، سرمایہ کاری کی پاک، حلال اور زیادہ نفع بخش اور محفوظ شکلیں اور امکانات کیا ہیں۔ مسلم سماج تجارتی و صنعتی میدان میں رہنمائی کا خصوصی طور پر منتظر ہے تاکہ اقتصادی ترقی کی سمت پیش رفت ہو سکے۔

سماج کا چوتھا تشکیلی عنصر عدل اجتماعی ہے، واقعہ یہ ہے کہ مسلم معاشرہ انصاف اور عدل اجتماعی کے تقاضوں سے بڑی حد تک خالی ہے، کمزوروں محتاجوں، یتیموں، بیواؤں، بیماروں کی جیسی چاہئے دست گیری، مظلوموں کی مدد اور بھوکوں اور تعلیم سے نا آشنا انسانوں کی جانب پوری توجہ کا فقدان ہے، سماجی انصاف کا مفہوم دھند ہو چکا ہے، سدھار سے انکار اور موجودہ حالت پر اصرار کی روش عام ہے، مسلم سماج کو غلو، تشدد، تحقیر و تنقیص، غربت و اسراف، احساس کمتری، ظلم، استحصال، جہالت، گروہ بندی اور تعصب نے چہار جانب سے گھیر لیا ہے، گویا وہ تضادات کا مجموعہ ہے، اس صورت حال کی اصل وجہ حیویت و فعالیت کی کمی، مقاصد سے انحراف، جزیت پسندی اور سلطنت کی زیادتی ہے۔

سماجی ترقی کی فکر اور اس کے لئے سرگرمی کا اشارہ حدیث نبوی ﷺ سے ملتا ہے، امام بخاری نے ادب مفرد میں روایت کی ہے کہ وہ مسلمان جو عوام سے میل جول رکھتا ہے اور ان کی جانب سے پہنچنے والی تکلیفات پر صبر کرتا ہے وہ یقیناً اس مسلمان سے بہتر ہے جو نہ عوام سے رابطہ رکھے اور نہ ان کی طرف سے پہنچنے والی تکلیفات کو برداشت کرے۔

”قال النبی ﷺ المؤمن الذی یخالط الناس ویصبر علی أذاهم خیر من المؤمن الذی لا یخالط الناس ولا یصبر علی

أذاهم“ (رواہ البخاری فی الادب المفرد والماکرم فی المستدرک)۔

لہذا جب سماج میں فساد و فتنہ اور معصیت عام ہو تو سماج سے مربوط رہنا اور اس کی اصلاح کی کوشش کرنا افضل و اولیٰ ہے، گوشہ نشینی، غم ذات میں



گم رہنا اور حصار ذات میں محصور رہنا ہرگز افضل نہیں، کیونکہ نبیوں کا طریقہ واسوہ سماج سے میل جول اور ان کی اصلاح و درستگی اور ان کے حالات پر فکر مند ہونے کا ہے۔

ہندوستانی مسلم سماج کو مختلف اعتبارات اور زاویوں سے دیکھنے اور سمجھنے کی ضرورت ہے، مختلف ریاستوں، صوبوں، دور دراز خطوں، سرحدی علاقوں میں مسلم سماج کو جو مسائل درپیش ہیں ان میں تہذیبی و ثقافتی تشخص، سماجی انصاف، یکساں ترقی کے مواقع، تعلیم، اخلاقی و دینی صورتحال اور مجموعی پسماندگی قابل ذکر ہیں۔ ایک جانب ارتداد کی لہریں اٹھ رہی ہیں، فکری ارتداد، عملی ارتداد کے ساتھ ہندو اور کرپشن مشنریاں، قادیانی و بہائی مشنریاں سرگرم عمل ہیں، بہت سے علاقوں میں نہ مدرسہ ہے نہ مسجد، نہ کلینک ہے نہ مرکز، نہ کتاب ہے نہ معلم، دوسری طرف دینی، تعلیمی اور معاشی جدوجہد میں پختہ اور گہری منصوبہ بندی، ارتباط و تناسب اور معروضیت کی کمی کی وجہ سے سرمایہ و قوت کا ضیاع بھی ہو رہا ہے۔

ہندوستانی مسلم سماج کی دو سطحیں ہیں، ایک داخلی سطح ہے، اور دوسری خارجی، داخلی سطح پر مقاصد شریعت کی روشنی میں مسلم سماج کی پانچ ضرورتیں نمایاں طور پر سامنے آتی ہیں، دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، نسل کی حفاظت، اور مال و عقل کی حفاظت، اور یہ پانچوں ضرورتیں عبادات، عادات اور معاملات میں جاری و ساری اور معتبر ہیں، مقاصد شریعت میں مذکورہ بالا ہر ضرورت کی تین درجے ہیں، پہلا جس کا تعلق ضروریات سے ہو، دوسرا جس کا حاجیات سے ہو اور تیسرا جس کا تحسینیات سے ہو، اس مقام پر یہ صراحت بھی ضروری ہے کہ واقعات و حقائق اور سرزمین کی سچائیوں پر فقہیہ کی گہری نظر ہونی چاہئے، تاکہ غیر اسلامی منظموں میں آباد غیر مسلموں سے گہری مسلم اقلیتوں کے مسائل و حالات پر ان کے مخصوص حالات کو سامنے رکھ کر غور و فکر کیا جاسکے، تاکہ مقاصد شریعت کی تکمیل ان عادلانہ اصولوں کی بنیاد پر ہو سکے جن کے ساتھ سماجی ترقی اور دینی و بنیادی مصالح وابستہ ہیں۔

مسلم سماج کی یہی وہ داخلی سطح ہے جس پر ہندوستان کے سیاسی، معاشی، سماجی، قانونی ڈھانچہ اور تناظر میں غور کرنے اور حقائق کو سمجھنے کی ضرورت ہے اور یہی فقہ واقعی ہے۔

دوسری طرف ہندوستانی مسلم اقلیت کو خارجی سطح پر ایک عظیم عالمی اسلامی برادری اور وسیع انسانی برادری کا حصہ ہونے کی حیثیت سے بھی اپنی ذمہ داری پوری کرنی ہوگی، اور مثبت کردار ادا کرنا ہوگا، مختلف قوموں اور طاقتوں کے باہم ٹکراؤ اور طبقاتی کشمکش کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی خونی آویزش و رزم آرائی میں مسلمان محض خاموش تماشاخی نہیں رہ سکتا بلکہ حق کی مدد کرنے، انصاف قائم کرنے اور تاریخ کے دھارے کو صحیح رخ دینے میں مسلمان کا مثبت کردار ہونا چاہئے۔

## فقہاء اسلام کی ذمہ داریاں اور ان کے مسائل کے حل کے لئے راہ عمل:

اجتماعی، سماجی اور ملت کے تعلیمی حالات کے اس مختصر جائزہ کے بعد ضروری ہے کہ عمومی طور پر مسلم اقلیتوں کے ممالک اور خصوصی طور پر ہندوستان کے مسائل کے حل کی راہ میں فقہاء اسلام کے لئے کیا گنجائش ہیں اور کیا خطوط عمل ہو سکتے ہیں، واضح کیا جائے۔

۱۔ اس سلسلہ میں یہ امر تو واضح ہے کہ قانون کلیہ اور اصول کا درجہ رکھتا ہے، اور قانون کی تطبیق اور اس کا (Application) واقعات، حادثات اور نوازل پر جزئیات کا ذخیرہ پیدا کرتا ہے، عام طور پر جزئیات کو قانونی نظائر کی حیثیت سے تو پیش کیا جاسکتا ہے لیکن انہیں اصول اور کلیہ قانون کا درجہ حاصل نہیں ہوتا ہے، زمانہ تغیر پذیر ہے، وقت اور مقام کی تبدیلی سے حالات تبدیل ہوتے ہیں، ایسے بدلے ہوئے حالات میں قواعد شرعی اور کلیات و اصول ہی مسائل کے حل کا راستہ دکھا سکتے ہیں۔

۲۔ حالات کی بنیاد پر عمومی حکم میں استثناء اور اصول فقہ کی زبان میں عام کی تخصیص، مطلق کو مقید کرنا، مقاصد شرع کی روشنی میں احکام کی تطبیق اصول فقہ کے معروف مسائل ہیں، قرآن و سنت میں اس کے نظائر موجود ہیں۔

دین کی حفاظت کے لئے مکہ سے ہجرت فرض تھی، جن لوگوں نے باوجود استطاعت کے ہجرت نہیں کی ان پر سخت وعید کی گئی، لیکن اس حکم عام سے چند خاص لوگوں کا استثناء بھی کیا گیا۔ فرمایا گیا:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا. فَأُولَئِكَ مَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا. إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا. فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا (سورہ نساء : ۹۷، ۹۸، ۹۹)

یعنی وہ معذورین جو اپنا وطن چھوڑ کر باہر جانے کی صلاحیت نہیں رکھتے وہ قابل معافی ہیں، خیال رہے کہ مکہ اس وقت دارالکفر تھا، جہاں دین اور جان و مال کچھ بھی محفوظ نہیں تھا، اور مسلمان وہاں اقلیت میں تھے اور مغلوب تھے، وہاں بھی وہ لوگ جو نکل سکتے تھے مگر نہیں نکلے انہیں مستحق عذاب قرار دیا گیا، جو اس پوزیشن میں نہیں تھے، انہیں معذور تصور کر کے معاف کر دیا گیا، قرآنی تعبیر میں لفظ حیلہ کا استعمال کیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اپنے وطن کی زمین تنگ ہو جائے اور دین پر قائم رہنا مشکل ہو جائے پھر کوئی دوسرا ملک جس کے حالات بہتر ہوں اور وہ انہیں قبول کرنے کو بھی تیار ہو، اور ایسے ملک میں جانے اور رہنے کے وسائل بھی موجود ہوں تو ان کا حکم ہجرت کا ہو سکتا ہے۔

لیکن اگر حالات ایسے ہوں کہ دوسرے ملک میں بھی حفاظت دین کے مواقع موجود نہیں، یا دوسرا ملک بھی انہیں قبول کرنے کو تیار نہیں ہو، یا ہو مگر وسائل موجود نہ ہوں تو پھر یہ لوگ معذور تصور کئے جائیں گے، مگر یہ بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ چند خاص لوگ تو ملک چھوڑ دیں لیکن عام مسلمانوں کو حالات کے بے رحم ہاتھوں میں چھوڑ دیا جائے تو خواص کا یہ عمل عوام کے ارتداد کا باعث ہوگا، ایسے حالات میں اسی ملک میں رہ کر حالات کا سامنا کرنے اور صورتحال کو اپنے حق میں کرنے کی کوشش واجب ہوگی۔ یہی پر مصالح کا نکر او ہوتا ہے جس میں بڑی مصلحتوں کو چھوٹی مصلحتوں پر ترجیح دی جاتی ہے، خلاصہ یہ کہ فرد اور معاشرہ کی انفرادی اور اجتماعی معذوریوں کی شریعت نے احکام میں رعایت رکھی ہے۔

۳۔ فرد ہو یا جماعت اس کے انفرادی یا اجتماعی فرائض کا تعین اس کی استطاعت کے مطابق ہوگا، اس کے لئے قرآن کریم نے ایک اصل محکم اور ٹھوس قانونی اساس دے دی ہے اور وہ ہے "لا یكلف الله نفسا الا وسعها"۔

یعنی ذمہ داری بقدر استطاعت ہوگی، اسلام کے پورے نظام قانون میں اس اصول کی غیر معمولی اہمیت ہے اور اس اصول کی تطبیق کتاب و سنت میں مختلف انفرادی و اجتماعی معاملہ میں واضح طور پر نظر آتی ہے، وضو کے بجائے تیمم، نماز میں قیام کے بجائے قعود، مریضوں کے لئے رعایت، مسافروں کے لئے سہولت، ضرورت و حاجت کا اعتبار، حالت اضطرار میں محرمات کا استعمال وغیرہ۔ اس لئے اس طرح کے ممالک جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں، ان کی ذمہ داریوں کا تعین ان کی استطاعت، امکانات اور ان کے حالات کی روشنی میں کیا جائے گا۔

۴۔ دوسری طرف "دین میں آسانی" کا اصول اور حرج و تنگی کا دور کیا جانا قرآنی اصول ہے، جو فقہ اسلامی کے بیشتر مسائل کی بنیاد ہے۔ اسی ذیل میں چند اور اصول ہیں۔

- "ضرورت" (انفرادی ہو یا اجتماعی) ممنوعات کی ممانعت کو وقتی طور پر ختم کر کے اسے اباحت کے دائرہ میں لے آتی ہے۔

- "ضرر" دور کیا جائے گا "الضرر یزال والخرج مدفوع"۔

- "تنگی" "وسعت" پیدا کرتی ہے "الأمر اذا ضاق اتسع"۔

- حاجت بعض خاص حالات میں ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے "الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة"۔

اس سلسلہ میں فقہاء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ وہ احکام جو حالات اور کسی زمانہ کے خاص عرف پر مبنی ہوں، وہ حالات اور عرف کی تبدیلی کے ساتھ بدلتے رہیں گے (دیکھئے قرآنی کتاب "الفروق" اور "الاحکام" نیز شامی کا رسالہ "نشر العرف" وغیرہ)۔

لیکن ظاہر ہے کہ ان سارے قواعد کا استعمال بہت توازن اور اعتدال کے ساتھ کرنا ہوگا، اور اس پر نظر رکھنی ہوگی کہ مقاصد شریعت متاثر نہ ہوں اور شرع میں معتبر مصالح مجروح نہ ہوں۔

۵۔ اس سلسلہ میں غیر اسلامی ممالک میں آباد مسلمانوں کو امام ابو یوسفؒ کے اس فیصلہ کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا ہوگا کہ ”المسلم ملتزم بأحكام الإسلام حيث ما كان“ مسلمان جس مملکت اور جن حالات میں بھی رہتا ہو اسے احکام شرع کا پابند رہنا ہے۔

۶۔ دوسری بنیادی بات جو ہمیشہ پیش نظر رکھنی ہے وہ یہ ہے کہ جہاں یہ اصول ہے کہ استطاعت سے زیادہ ذمہ داری نہیں وہاں یہ بھی اصول ہے کہ ذمہ داریوں کا جو حصہ آج آپ پورا کرنے کی اہلیت اور استطاعت رکھتے ہیں اس سے اس لئے گریز نہیں کیا جاسکتا کہ کچھ اور کاموں کے انجام دینے کی استطاعت آج آپ کو حاصل نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ آج اس طرح کے ممالک میں جس حد تک دین پر اجتماعی یا انفرادی زندگی میں عمل کرنا ممکن ہے اس پر آج عمل کرنا واجب ہے اور وہ حصہ جس میں عمل کرنا آج کے حالات میں ممکن نہیں اس پر عمل کے لئے ہم حالات کی تبدیلی کا انتظار کریں۔

آخر میں جو بات مجھے کہنی ہے وہ اپنی اہمیت کے اعتبار سے اول بھی ہے اور آخر بھی، فقہ کے شرعی احکام کے تعین میں مرعوبیت، تجدد پسندی اور خواہشات نفس کی اتباع، نیز عقل خام کو حاکم بنا لینا انتہائی خطرناک ہے، کوئی بھی فیصلہ جو اتباع ہوی کے ساتھ کیا گیا ہو فقہ شریعت نہیں ہو سکتا، اس لئے ورع و تقویٰ، احتیاط اور صحیح دینی خطوط اور عمومی مقاصد شرع پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہنا بنیادی ضرورت ہے۔

واضح رہے کہ ہر پہلو جس میں خیر نظر آئے، اسے مصلحت کہتے ہیں، کچھ مصلحتیں شرع میں مطلوب و معتبر ہیں، اور کچھ ایسی مصلحتیں جن میں بظاہر خیر نظر آتا ہو لیکن شریعت اس سے بڑی کسی مصلحت کے پیش نظر اس کا اعتبار نہیں کرتی بلکہ اسے رد کرتی ہے، یہ مصلحت مردودہ ہیں، اور کچھ ایسی مصلحتیں ہیں جن کا اعتبار عدم شرع میں وارد نہیں، یہ مصلحت مردودہ ہیں، پس ہر وہ شے جو بظاہر خیر نظر آتی ہے ضروری نہیں کہ شرع اسے خیر قرار دے۔

اس لئے آج جو لوگ ربوا استہلا کی اور ربوا استثماری میں فرق کر کے ربوا استہلا کی کو ربوا جاہلیت قرار دے کر ممنوع اور تجارتی ربوا کو حلال قرار دینا چاہتے ہیں، شریعت میں ملحوظ بڑی مصلحت کو نظر انداز کر کے چھوٹی اور محدود مصلحت کا اعتبار کر رہے ہیں، یا پھر اتباع نفس کے نگناہ کے مرتکب ہیں۔ اسی طرح مساوات مردوزن کے نام پر آیت میراث کو منسوخ قرار دینے کی کوشش مصلحت مردودہ کو نص قرآنی پر ترجیح دینے کی کوشش ہے۔

فَاعَاذَنَا اللَّهُ مِنْهُ۔

پس ورع و تقویٰ، مقاصد شرع پر نظر، قواعد اور کلیات فقہ کے استعمال کے ذریعہ فقہ اسلامی ہمیشہ زندہ رہے گی، اور فقہ ہر عہد کے مسائل کو اپنی حرکت کے ذریعہ حل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

☆☆☆



## باب چہارم اسلامی عدالتی نظام

### اسلامی زندگی اور نظام شرعی کا قیام

آپ جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اہم ترین سنت کو زندہ کرنے اور اسلام کی قدیم روح کو واپس لانے کا فیصلہ کرنے بیٹھے ہیں، آج آپ مسجد کی چار دیواری سے باہر بھی اسلامی زندگی کو چلتا پھرتا دیکھنے کی تمنائے کر جمع ہوئے ہیں، آج آپ جماعت مسلمین کے بکھرے ہوئے موتیوں کو کتاب و سنت کی لڑیوں میں پرودینا چاہتے ہیں، اللہ تعالیٰ آپ کی ان آرزوؤں کی تکمیل فرمادے، آپ کے خواب پورے کر دے، آپ کی محنتوں کو قبول فرمائے، آمین، اس موقع پر میں آپ کو مبارکباد دیتا ہوں اور اس اہم اجتماع میں شرکت کو اپنی بڑی سعادت سمجھتا ہوں۔

اسلام کی اصل روح کیا ہے؟ اگر آپ کتاب و سنت اور تاریخ و سیر کا مطالعہ کریں گے تو آپ میرے اس خیال سے پوری طرح اتفاق کریں گے کہ ملت ابراہیمی کی اصل روح بس اتنی ہے کہ انسان خدا کی مرضی اور خوشی میں اپنے کو فنا کر دے، یہی وہ مقام ہے جہاں بندہ اللہ کی آنکھوں سے دیکھتا ہے اور اسی کے کان سے سنتا ہے، اور اسی کی زبان سے بولتا ہے، سیدنا ابراہیم کو مقام خلت ملا اس کی وجہ تو یہی تھی کہ انہوں نے اللہ کی خوشی کے لئے آگ میں کودنا، بیوی بچوں کو وادی غیر ذی زرع میں چھوڑنا اور اکلوتے بیٹے کی گردن پر چھری چلانا گوارا کیا۔

جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی قرآن نے اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ میں کرایا:

”قُلْ إِنْ صَلَّيْتُمْ وَنَسَّيْتُمْ وَنَسَّيْتُمْ وَنَسَّيْتُمْ وَنَسَّيْتُمْ وَنَسَّيْتُمْ“ (سورہ انعام: ۱۶۲)۔

(آپ کہہ دیجئے میری نماز، میری قربانی، میرا جینا، میرا مرنا، بس اللہ رب العالمین کے لئے ہے)۔

اور خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی جب اللہ کی مرضیات کا نمونہ ہے تو اب کوئی شخص بھی مومن اسی وقت نہیں ہو سکتا جب اس کی ہر خواہش حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام کے تابع ہو جائے، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يَكُونَ هَوَاهُ تَبَعًا لِمَا جِئْتُ بِهِ“

(رواہ فی شرح السنۃ وقال النووی فی اربعین حدیث صحیح، رویناہ فی کتاب الحجۃ باسناد صحیح)۔

(یعنی تم میں سے کوئی اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک اس کی خواہشات میری شریعت کے تابع نہ

ہو جائیں)۔

پس حاصل کلام یہ ہے کہ اسلام کی اصل روح بس رضاء خداوندی میں اپنے کو فنا کر دینا اور اپنی خواہشات کو شریعت محمدی (علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) کے تابع کر دینا ہے۔

اللہ کی اطاعت مسلمان کی زندگی کا نصب العین ہے:

پس بندہ کو اگر اللہ سے صحیح تعلق ہے تو وہ ہر لمحہ ہر حال میں اور زندگی کے ہر موڑ پر اللہ کی اطاعت کو ہی اپنی زندگی کا نصب العین جانے گا، اور احکام الہی سے گریز اور اس سے روگردانی اس کے نزدیک ہلاکت کے مرادف ہوگی اور وہ کبھی بھی اسلام اور خدا کی فرمانبرداری سے الگ ہو کر جینا

گوارا کرنے کا اور نہ مرنا، اسی حقیقت کی طرف قرآن نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَتَّى تَقْتَبَهُ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ“ (سورہ آل عمران: ۱۰۲)۔

(یعنی اے ایمان والو! اللہ سے ڈرتے رہو، جس طرح اس سے ڈرنے کا حق ہے اور ہرگز ہرگز اسلام اور فرمانبرداری کی زندگی چھوڑ کر نہ مرنا، پس ہر لمحہ اللہ کے ساتھ مضبوط تعلق قائم رکھنا اپنا فریضہ جانتا ہے)۔

رسول اللہ ﷺ کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے:

قرآن نے جہاں جہاں بھی اللہ کی اطاعت کا تذکرہ کیا ہے اسی جگہ جناب رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کا بھی تذکرہ کیا ہے، جس کا اصل مقصود یہ ہے کہ اللہ کی اطاعت کی عملی صورت اس کے علاوہ ہو نہیں سکتی، قرآن کریم نے ایک جگہ یہ کہا ہے:

”قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ“ (سورہ آل عمران: ۳۲)۔

(یعنی آپ لوگوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اللہ اور رسول کی اطاعت کریں (اگر انہوں نے ایسا نہ کر کے اللہ اور رسول کی فرمانبرداری سے) روگردانی کی تو کیا کریں، اللہ کافروں کو پسند نہیں کرتا)۔

یہ آیت صاف بتاتی ہے کہ اللہ اور رسول کی اطاعت سے روگردانی کفر ہے۔

اس طرح مختلف آیتوں میں اللہ اور ان کے رسول کی اطاعت کی اہمیت واضح فرمائی گئی ہے، اور ہم مسلمان ہونے کی حیثیت سے اس کے پابند ہیں کہ زندگی کے تمام ہی معاملات میں زمانہ و حالات کی تفریق کے بغیر اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے رہیں کہ یہی سیدھا راستہ ہے۔

”وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ“ (سورہ آل عمران: ۱۰۱)۔

(جو اللہ کو مضبوطی سے تھام لیتا ہے اسے سیدھا راستہ مل جاتا ہے)۔

اور جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

”عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبي، قيل: ومن أبي! قال: من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبي“ (رواه ابو داؤد)۔

(یعنی حضور ﷺ فرماتے ہیں کہ میری امت کے وہی لوگ جنت میں جائیں گے جنہوں نے میری اطاعت کی اور

جنہوں نے میری نافرمانی کی وہ منکرین کی صف میں داخل ہیں)۔

شریعت محمدی کو زندہ رکھنے کی کوشش جہاد ہے:

اس لئے اگر شریعت محمدیہ مٹ رہی ہو، حضور ﷺ کی سنت مردہ ہو چکی ہو، ایسے وقت میں شریعت محمدیہ کے قیام اور طریقہ رسالت مآب کی احیاء کی جدوجہد جہاد میں داخل ہے، اور مسلمان کا فریضہ ہے جس کے پاس جتنی بھی صلاحیت ہو اسے بہر حال استعمال کرے ورنہ سنت کو مردہ ہوتے ہوئے دیکھنا، شریعت کو مٹتے ہوئے دیکھنا اور ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جانا، غیر اسلام پر راضی اور قانع ہو جانا اور پھر ایمان کا دعویٰ کرنا دونوں میں کوئی ربط نہیں، سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ آنحضور ﷺ سے راوی ہیں:

”ما من نبی بعثه الله في أمة قبلى إلا كات له حواريون وأصحاب، يأخذون بسنته ويقصدون بامرهم ثم إنهم تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهد هم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه، فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل“۔

(رواه مسلم فی باب بیان کون النہی عن المنکر من الإيمان)

(اللہ تعالیٰ نے جتنے بھی نبی مجھ سے پہلے بھیجے، ان کی امت میں سب کے حواریین اور جاشار سائھی ہوئے، جو اپنے اپنے نبی کی سنت پر عمل کرتے رہے اور نبی کے احکام پر چلتے رہے، پھر ان کے بعد کچھ ایسے لوگ پیدا ہوئے ہیں جو کہتے ہیں وہ کرتے نہیں، اور وہ کام کرتے ہیں جن کا انہیں حکم نہیں دیا گیا ہے، پس ایسے حالات میں جو ایسے لوگوں کے ساتھ طاقت سے مقابلہ کرے وہ مومن ہے، اور جو زبان سے مقابلہ کرے وہ مومن ہے اور کم از کم دل سے جہاد کرے وہ مومن ہے اور اس کے بعد ایمان کی ایک رائی باقی نہیں رہتی)۔

اسی مضمون کو دوسری حدیث میں اس طرح فرمایا: ”من رأى منكرا فليغيره بيده، ومن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان“ (متفق علیہ)۔

جب یہ بات صاف ہوگئی کہ اسلام کی اصل روح رضاء خداوندی میں اپنے کو فنا کر دینا ہے اور رضا خداوندی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع سے حاصل ہوتی ہے اور یہی نجات کا اکیلا راستہ ہے، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جب شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم انسان کی عملی زندگی سے مٹائی جا رہی ہے، ایسے حالات میں ہر مسلمان کی ذمہ داری ہے کہ وہ دین محمدی کے قیام کی جدوجہد کے لئے اٹھ کھڑا ہو، پس ایسے حالات میں ہم ایک ایسے بنیادی فریضہ کی طرف آپ کو متوجہ کرنا چاہتے ہیں جو مسلمانوں کی زندگی سے مٹتا جا رہا ہے اور جس کے قیام کی جدوجہد ہمارا آپ کا دینی اور ایمانی فریضہ ہے۔

اسلام انتشار کو پسند نہیں کرتا:

خدا نے اور خدا کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کی زندگی کو اجتماعیت کے مضبوط دھاگوں سے باندھ دیا ہے، اسلام انتشار، انارکی اور لامرکزیت کو کسی حال میں پسند نہیں کرتا، وہ مذہب کو انسانوں کا پرائیویٹ مسئلہ قرار نہیں دیتا بلکہ قرآن کی روشنی میں اسلام انسانوں کی پیدائش سے لے کر موت تک اور خالص نجی زندگی سے لے کر اجتماعی اور تمدنی مسائل تک میں یہ چاہتا ہے کہ بندے بس خدا کی مرضی پر چلیں، یہ نہیں ہو سکتا کہ آپ چند وقتوں کی نماز پڑھ کر اپنے کو فارغ کر لیں، دین کو مسجد کی چار دیواریوں میں محدود کر دیں، گھروں میں، بازاروں میں، کاروبار میں، شادی بیاہ میں، اور مرنے جینے میں، نیز دوسرے سیاسی اور تمدنی مسائل میں اسلام کی رہنمائی سے الگ ہو کر زندگی گذاریں ایسا نہیں ہو سکتا، قرآن پاک کہتا ہے:

”أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ“ (سورہ بقرہ: ۸۵)۔

(کیا تم کتاب اللہ کے کچھ حصوں پر ایمان رکھتے ہو اور کچھ کا انکار کرتے ہو؟)

اسی طرح قرآن نے انسانوں کے تین طبقات کئے ہیں، اور تینوں کی زندگی کے تین حالات بیان کئے ہیں، ایک طبقہ تو کافروں کا ہے جن میں باہم کھلی ہوئی عداوت اور دشمنی ہوتی ہے، اور دوسرے مسلمان جن کے دل باہم ملے ہوئے ہوتے ہیں اور وہ باہم بھائی بھائی ہوتے ہیں اور تیسرا طبقہ منافقین کا ہے جو اوپر سے اکٹھے لگتے ہیں اور اندر سے ان کے دل ٹوٹے ہوئے اور ایک دوسرے سے نفرت و عناد رکھتے ہیں، حالت کفر اور حالت اسلام کا موازنہ کرتے ہوئے اور اپنا احسان جتاتے ہوئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”وَإِذْ كَرِهْنَا لَكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَالْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ“ (سورہ آل عمران: ۱۰۳)۔

(یعنی اللہ نے تم پر جو احسان کیا ہے اسے یاد رکھو جب کہ تم باہم دشمن تھے پس اللہ نے تمہارے دلوں کو جوڑ دیا ہے اور اللہ کی مہربانی سے تم بھائی بھائی ہو گئے اور تم جہنم کے گڑھے کے کنارے تھے، اللہ نے تمہیں اس سے نجات دی ایسے ہی اللہ اپنی آیتوں کو کھول کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ تم ہدایت پاسکو)۔

اور منافقین کا حال بیان کرتے ہوئے قرآن فرماتا ہے:

”يَخْسِبُهُمْ جَنَانًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى“ (سورہ حشر: ۱۳)۔ (تم ان کو اکٹھا محسوس کرو گے حالانکہ ان کے دل پھٹے ہوئے ہیں)۔



## اسلامی زندگی اور غیر اسلامی زندگی میں فرق:

پس ان آیات کی روشنی میں اسلامی زندگی سے امتیاز اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ اسلامی زندگی پوری طرح اللہ کی مرضیات اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کو سونپ دی جاتی ہے اور دوسری طرف اسلامی زندگی باہمی الفت و موانست، قلبی ربط، بھائی چارہ اور تعاون و تناظر کی زندگی ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ جو شریعت اسلامی سے بے تعلق ہو کر اور باہمی انتشار، مرکزیت اور انارکی کا شکار ہو وہ غیر اسلامی زندگی ہے۔

## اجتماعیت اسلام میں مطلوب ہے:

دوسری طرف قرآن کی آیات اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں اس کی بھی شہادت دیتی ہیں کہ ”اجتماعیت“ اور ”اعتصام بحبل اللہ“ اسلام میں مطلوب ہیں۔

قرآن کہتا ہے: ”وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا“ (سورہ آل عمران: ۱۰۳)۔

(یعنی اس کے دین کو سب مل کر مضبوطی کے ساتھ پکڑو اور تفریق کا شکار نہ بنو)۔

”وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ“ (سورہ آل عمران: ۱۰۵)۔

(ان لوگوں کی طرح مت بن جاؤ جو آپس میں فرقے بن گئے اور اختلاف میں پڑ گئے اس کے بعد کہ ان کے پاس کھلی ہوئی ہدایتیں آئی تھیں ایسے لوگوں کے لئے بڑا عذاب ہے)۔

امام احمد بن حنبل نے سیدنا معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”إِنَّ الشَّيْطَانَ ذَنْبَ الْإِنْسَانِ، كَذَبَ الْغَنَمِ يَأْخُذُ الشَّاذَةَ وَالْقَاصِيَةَ وَالنَّاحِيَةَ، وَإِيَّاكُمْ وَالشُّعَابَ وَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَالْعَامَةِ وَالْمَسْجِدِ“ (السند لامام احمد ۵/۲۲۲، السند الجامع فی کتاب الامارۃ ۱۵/۲۶۰)۔

(یعنی جس طرح بھیڑ یا اکیلی ریوڑ سے دور اور کنارے رہ جانے والی بکریوں کو پکڑ لے جاتا ہے، اسی طرح شیطان ایک بھیڑ یا ہے جو تم میں سے ان لوگوں کو گمراہ کر لینے میں جلد کامیاب ہو جاتا ہے جو جماعت سے الگ تھلگ ہوں، پس کبھی گروہ بندیوں میں مت پڑنا اور جماعت کو مضبوطی سے پکڑے رہنا، اجتماعیت اور مسجد سے ہمیشہ اپنے آپ کو وابستہ رکھنا)۔

یہ حدیث مسلمان کی زندگی میں جماعتی نظام کی ضرورت پر واضح دلیل ہے کہ انفرادیت شیطانی بھیڑیے کا شکار بنا دیتی ہے۔ سید ابوذرؓ راوی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَبْرًا فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ“ (ابوداؤد رقم: ۴۷۵۷)، جمع الفوائد کتاب الامارۃ (۶۰۳۲) ۲/۳۵۸)۔

(یعنی جس نے جماعت سے ایک ذرا علیحدگی اختیار کی اس نے اسلام کا ہار اپنی گردن سے نکال دیا) (رواہ احمد، ابوداؤد)۔

اور سیدنا حارث اشعریؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہیں پانچ چیزوں کا حکم دیتا ہوں:

جماعتی زندگی گزارنے کا، امیر کے احکام کو سننے اور اس کو ماننے کا، اللہ کے دین کے لئے ہجرت کا، اللہ کی راہ میں جہاد کا۔

اور یہ کہ جو جماعت سے ایک بالشت برابر نکلا اس نے اسلام کی رسی اپنے گردن سے نکال دی، الایہ کہ وہ واپس آ جائے (ترمذی امام احمد)۔

یہ آیات و احادیث مسلمانوں کے لئے اجتماعی زندگی کے لزوم کی واضح دلیل ہیں۔

## جماعتی زندگی کی تشکیل:

یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اس جماعتی زندگی کی تشکیل کس طرح ہوگی اسے سمجھ لینے کے لئے سیدنا عمر بن خطابؓ کے مشہور قول سے رہنمائی ملتی ہے

جس میں وہ جماعتی زندگی کے بغیر اسلام کی نئی کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:

”لا إسلام الا بجماعة، ولا جماعة الا بإمارة ولا إمارة الا بطاعة“

(یعنی جماعتی زندگی کے بغیر اسلام کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور جماعت کی تشکیل اسی صورت میں ممکن ہے جب افراد کسی امیر کو مرکز بنا کر اس کے گرد جمع ہو جائیں اور امارت کے فوائد اسی وقت ظاہر ہوں گے جب لوگ اطاعت اور فرمانبرداری کریں)۔

پس معلوم ہوا کہ اسلامی زندگی کے لئے ضروری ہے کہ مسلمان جماعت بن کر رہیں، ان کا امیر ہو، جسے ان کی پوری زندگی میں مرکزی حیثیت حاصل ہو اور مسلمان ہر مطابق شرع حکم میں اس کی اطاعت و فرمانبرداری کریں۔

امیر کی اطاعت کیوں اور کب تک؟

واضح رہے کہ امیر کی اطاعت اس کی ذاتی شخصیت کی وجہ سے نہیں کی جائے گی بلکہ اس کی اطاعت محض اس لئے کی جائے گی کہ وہ ہماری دینی زندگی کا ایسا مرکز و محور ہے جو ہمیں اللہ کی رضا اور رسول کی شریعت کے مطابق متحرک رکھتا ہے، پس امیر کی اطاعت درحقیقت اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت ہے، اسی لئے جس لمحہ امیر اللہ کی رضا اور اس کے رسول کی شریعت کے خلاف معصیت کا حکم دے اس میں اس کی اطاعت نہیں کی جائے گی، ٹھیک جس طرح نماز میں امام کی اتباع مقتدی پر واجب ہے، لیکن جس لمحہ نماز کے مقررہ ضابطوں کی خلاف ورزی کرتا ہے وہ مقتدی اس غلطی میں امام کی اتباع نہیں کرتا بلکہ اسے غلطی پر متنبہ کرتا ہے اور اسے روکتا ہے، اسی لئے سیدنا ابو بکر صدیقؓ نے خلیفہ ہونے کے بعد فرمایا تھا کہ ”اگر میں ٹیڑھا ہو جاؤں تو مجھے سیدھا کر دینا“۔

اس مضمون کو کہ امیر کی اطاعت مسلمانوں پر ضروری ہے اور معصیت خالق میں کسی مخلوق کی اطاعت نہ کی جائے قرآن کی آیتوں میں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک احادیث میں بار بار بیان کیا گیا ہے: قرآن کہتا ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ“ (سورہ نساء: ۵۹)۔

(یعنی اے مسلمانوں! تم اللہ کی اطاعت اور رسول کی اطاعت کرو نیز اپنے میں سے اولی الامر کی اطاعت کرو)۔

بخاری و مسلم کی روایت ہے:

”السمع والطاعة على المرء المسلم في ما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة“ (مسلم کتاب الامارة (رقم: ۱۸۳۹) طبع دار ابی حیان ۱۹۹۵ء)۔

(یعنی مسلمان پر سمع و طاعت یعنی امیر کے حکم کو سننا اور ماننا لازم ہے چاہے یہ حکم اس کے جی کے مطابق ہو یا ناگوار، ہاں اگر کسی معصیت اور گناہ کا حکم دیا جائے تو اسے نہیں مانا جائے گا)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وصیت:

امام احمد بن حنبل، ابوداؤد اور ترمذی اور ابن ماجہ کی روایت ہے:

”عن العرياض بن سارية قال صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله! كان هذه موعظة مودعة، فماذا تعهد إلينا، فقال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبدا حبشيا فإنه من يعش منكم بعدى فسيروا اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهذبين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة“ (السند الجامع ۱۲/۵۳۲، رقم: ۹۷۸۲)۔

(یعنی حضرت عرباض بن ساریہ بیان فرماتے ہیں کہ ایک بار آنحضرت ﷺ نے نماز پڑھائی اور پھر ہم لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر ایک بلیغ اور موثر وعظ فرمایا یہاں تک کہ آنکھیں آنسوؤں سے لبریز ہو گئیں اور دل لرز اٹھے کسی نے کہا یا رسول اللہ! یہ تو داعی رخصتی وعظ معلوم ہوتا ہے، پس آپ ہمیں کچھ وصیت فرمائیے، حضور ﷺ نے فرمایا: میں تمہیں وصیت کرتا ہوں کہ: اللہ سے ڈرتے رہنا، امیر کا حکم سنتے اور مانتے رہنا اگرچہ تمہارا امیر حبشی غلام کیوں نہ ہو، اس لئے کہ تم میں سے جو لوگ میرے بعد زندہ رہیں گے وہ بہت سے اختلاف دیکھیں گے، ایسی حالت میں تم کو چاہئے کہ میرے طریقہ اور ہمارے خلفاء راشدین کے طریقہ کو مضبوطی سے پکڑے رہو، اور دیکھو نئی باتوں سے بچتے رہنا کہ ہر نئی بات بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔)

مسلمانوں کے باہمی جھگڑوں میں کتاب و سنت سے رہنمائی:

پس مسلمان جو ہر لمحہ رضا الہی کا طلب گار ہے، شریعت محمد رسول اللہ ﷺ کا پیرو ہے اور ایک مضبوط مرکز یعنی امیر سے طاعت و تسلیم کے رشتوں میں بندھا ہوا ہے اپنی زندگی کے جملہ معاملات میں احکام خداوندی کو ہی تسلیم کرنے کا پابند ہے، اس کے تمام نزاعات کا فیصلہ بس کتاب و سنت سے ہی ہو سکتا ہے اور وہ ہر لمحہ اپنے اوپر اپنی رضا سے اللہ کی کتاب اور رسول کی سنت کو نافذ کرتا ہے۔

قرآن کہتا ہے: "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ" (سورہ نساء: ۵۹)۔

(یعنی اے مسلمانوں اگر کسی معاملہ میں تمہارے درمیان باہم تنازع پیدا ہو تو اللہ اور اس کے رسول کے پاس لے جاؤ)۔

اس آیت سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ جب بھی مسلمانوں میں کوئی اختلاف یا نزاع پیدا ہو تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ ان جھگڑوں کا فیصلہ دوسروں سے طلب کرنے کے بجائے اللہ اور رسول سے طلب کریں، اور دوسری بات یہ بھی ہوئی کہ مسلمانوں کے سارے جھگڑوں میں نافذ ہونے والا فیصلہ بس اللہ و رسول کا ہے، آج ہمارے درمیان اللہ کی کتاب اور رسول اللہ ﷺ کی سنت موجود ہے، پس آج بھی ہمارے سامنے نزاعات میں کتاب و سنت کا فیصلہ ہی واجب التسلیم ہے۔

کتاب و سنت سے فیصلہ طلب کرنا اور اسی پر عمل کرنا تقاضہ ایمانی ہے:

اس موقع پر بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ کتاب و سنت کے فیصلوں کا ہی واجب التسلیم ہونا، اور مسلمان کی زندگی میں اللہ اور اس کے رسول کے احکام کا ہی نافذ ہونا حکومت و طاقت پر موقوف نہیں، بلکہ ہر مسلمان جب کلمہ پڑھ لیتا ہے اور اس یقین کا اظہار کر دیتا ہے کہ وہ بس خدا ہی کا بندہ ہے اسی کی خوشی چاہتا ہے اور حضرت محمد رسول اللہ ﷺ ہی کے ذریعہ اللہ کی رضا کو جان سکتا ہے، اور اللہ کی اطاعت اور رسول کی اطاعت اس پر واجب ہے اس عقیدہ اور یقین کے بعد خدا اور رسول کے احکام کو وہ اپنے اوپر نافذ کرنے میں کسی بیرونی دباؤ کی ضرورت محسوس نہیں کرے گا، اس کا اندرونی ایمان اور آخرت کی فکر مجبور کرے گی کہ وہ اللہ کے احکام پر عمل کرے، اگر کوئی خارجی رکاوٹ اسے اللہ کے حکم پر عمل کرنے سے روکے گی تو وہ ان موانع کو اپنے بس بھردور کرنے کی کوشش کرتا رہے گا اور جن احکام پر اس کے لئے عمل کرنا ممکن ہوگا اسے وہ پوری مستعدی کے ساتھ کرتا رہے گا، یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے جہاں یہ کہا ہے کہ "مسلمانوں اگر تم کسی معاملہ میں جھگڑو تو اللہ اور رسول کے پاس لے جاؤ" وہاں یہ کہہ کر: "إِنْ كُنْتُمْ تومنون بالله واليوم الآخر" (اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر یقین رکھتے ہو)۔

اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ تمہارے ایمان و یقین کا تقاضہ ہے کہ تم کتاب و سنت کو ہی معمول بناؤ اور اپنی زندگی پر رسول کی شریعت کو نافذ کرو، احکام الہی کی یہ تنفیذ تمہارے داخلی داعیہ (یقین) کی وجہ سے ہونی چاہئے نہ کہ خارجی دباؤ (حکومت) کی وجہ سے۔

اللہ کے فیصلہ پر عمل کرنا نتیجہ کے اعتبار سے بھی بہتر ہے:

اور آگے قرآن نے نفس کی اس مکاری پر بھی متنبہ کر دیا کہ وہ ایسے موقع پر انسان کو سبز باغ دکھاتا ہے کہ تمہارا غیر اللہ سے فیصلہ کر لینا شریعت سے ہٹ کر معاملات کو طے کر لینا زیادہ مفید ہے، قرآن کہتا ہے نہیں یہ جو تمہارا نفس تمہیں نمائشی فائدے دکھا رہا ہے، اور ظاہری فوائد کی طرف متوجہ کر رہا ہے یہ دھوکہ اور سراب ہے، اصل بھلائی اور مآل و نتیجہ کے اعتبار سے فائدہ اسی میں ہے کہ اپنے تقاضائے ایمانی کے مطابق احکام الہی اور شریعت



محمدی پر عمل کرو "ذک خیر و أحسن تأویلا" (یعنی یہی کتاب و سنت سے فیصلہ کرنا اور اس پر عمل کرنا) بہتر ہے اور مآل و نتیجہ کے اعتبار سے اچھا ہے، قرآن کے مطالعہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کو بلا جوں و چرا تسلیم کرنا اور ان پر اپنے دل کو راضی پانا ایمان کا تقاضا ہے، اور جو لوگ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کو چھوڑ کر دوسروں سے فیصلہ کراتے ہیں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ سے دل کو راضی نہیں پاتے ہیں، اور اس کی خاطر تنگی محسوس کرتے ہیں یہ بات ایمان کے خلاف ہے، قرآن کہتا ہے:

«فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (سورہ نساء: ۶۵)

(تیرے رب کی قسم یہ مسلمان نہیں ہو سکتے جب تک اپنے جھگڑوں میں تم کو حکم نہ بنا میں، پھر اپنے دلوں میں تیرے فیصلہ سے کوئی تنگی نہ پائیں بلکہ دل سے اسے تسلیم کریں)۔

اور قرآن کی اگلی آیات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر اللہ کی طرف سے اپنے کو قتل کر لینے اور اپنے کو بے وطن کر لینے کا بھی فیصلہ ہو جو انتہائی تکلیف دہ ہے جب بھی ایک مسلمان کی شان یہی ہے کہ اسے کر گزرے، اور یہی طریق کار بہتر اور ثابت قدمی کا موجب ہے۔

قرآن نے ایسے لوگوں کو جو اپنے ظاہری اور محدود نفع کی خاطر غیر اللہ کے فیصلہ پر عمل کرتے ہیں اور غیروں سے فیصلے طلب کرتے ہیں، منافق قرار دیا ہے، اور قرآن یہ کہتا ہے کہ کتاب اللہ پر ایمان کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ فیصلہ رسالت پر عمل کریں، لیکن یہ شیطان کی راہ پر چل کر غیر اللہ سے فیصلہ طلب کرتے ہیں اور گمراہ ہوتے ہیں اور جب ان کو احکام الہی پر عمل کرنے کی دعوت دی جاتی ہے تو منہ بناتے ہیں اور جب اپنے اعمال بد کے نتیجہ میں کسی مصیبت کا شکار ہوتے ہیں تو تاویلات کرتے ہوئے سامنے آتے ہیں۔

«الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا إِلَىٰ الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا. وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ مِمَّا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا أَحْسَانًا وَتَوْفِيقًا» (سورہ نساء: ۶۰-۶۱)

(یعنی کیا آپ ان لوگوں کو نہیں دیکھتے جو سمجھتے ہیں تجھ پر اتارنے والی کتاب اور تجھ سے پہلے والے انبیاء کی کتابوں پر ایمان رکھتے ہیں، پھر بھی چاہتے ہیں کہ غیر اللہ سے معاملات کا فیصلہ کرائیں، حالانکہ ان کو اس سے انکار کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور شیطان چاہتا ہے کہ ان کو گمراہ کر دے، اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آؤ اللہ کی کتاب اور اللہ کے رسول کے پاس تو آپ دیکھیں گے منافقین کو آپ سے منہ پھیرتے ہیں، پس کیا ہوگا جب کہ ان پر ان کے اعمال کی وجہ سے مصیبت آتی ہے تو پھر آتے ہیں وہ آپ کے پاس، اللہ کی قسم کھاتے ہوئے کہ ہمارا مقصد تو بس میل ملاپ تھا)۔

شریعت کا فیصلہ حاصل کرنے کے لئے قیام قضاء ضروری ہے:

مذکورہ الصدر تفصیل کی روشنی میں جب یہ امر واضح ہو گیا کہ ہم بحیثیت مسلمان اللہ کی رضا کے طلب گار ہیں، ہمارے لئے بس قرآن و سنت دستور العمل ہے، ہم ایک جماعت ہیں، بھیڑ نہیں، اور جب تک امیر حق پر قائم رہے اس کی اطاعت میں اللہ اور رسول کی اطاعت ہے، ہمارے نزاعات کو اللہ کی ورسول کی عدالت میں پیش ہونا چاہئے، اور اس عدالت کا ہر فیصلہ ہمیں دل کی گہرائیوں سے قبول کرنا چاہئے، پس مسلمانوں کو اس کا موقع دینے کے لئے وہ اپنے جملہ نزاعات میں شرع محمدی کا فیصلہ حاصل کر سکیں، امیر پر ضروری ہے کہ وہ قاضی مقرر کرے، اسی لئے سیدنا عمر بن خطابؓ نے قضاء کو فریضہ محکمہ قرار دیا ہے، اس لئے نصب امیر، قضاء کا قیام، شرعی عدالتوں کے سامنے اپنے مقدمات پیش کر کے شرعی فیصلہ حاصل کرنا اور ان کو دل و جان سے تسلیم کرنا ہمارا دینی اور اسلامی فریضہ ہے۔

قاضی فیصلہ میں کتاب و سنت کا پابند ہوگا:

مذکورہ الصدر تفصیل سے ہی یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ قاضی اپنے تمام فیصلوں میں کتاب و سنت کے پابند ہوں گے، اور لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہیں کریں گے۔

قرآن آنحضرت ﷺ کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے:

”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّئًا عَلَيْهِ. فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا“ (سورہ مائدہ: ۴۸)

(اور ہم نے اتاری آپ کے پاس کتاب حق کے ساتھ جو آپ سے پہلے کی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے اور اس کی محافظ ہے پس ان کے درمیان اللہ کی کتاب کی روشنی میں فیصلہ کیجئے، اور حق سے الگ ہو کر ان کی خواہشات کے مطابق فیصلہ نہ کیجئے تم سے ہر ایک کے لئے خاص شریعت اور خاص طریقت تجویز رکھی تھی)۔

قاضی کا فیصلہ اللہ اور رسول کے فیصلہ کے قائم مقام ہوگا:

اور جب قاضی کتاب و سنت کی روشنی میں پوری ایمان داری کے ساتھ فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ فیصلہ رسالت کے قائم مقام ہوگا، اور قرآن کہتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا فیصلہ جان لینے کے بعد اس سے فرار و اختلاف جہنم کا موجب ہے۔

”وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا“ (نساء: ۱۱۵)

(جو شخص ہدایت کے واضح ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ سے اختلاف کرتا ہے تو ہم اس پر اس کی اختیار کردہ راہ مسلط کر دیتے ہیں اور اسے جہنم میں ڈالتے ہیں اور بدترین ٹھکانہ ہے)۔

قاضی ظاہری حالات پر فیصلہ کرے گا:

قرآن کی اس ہدایت کے بعد قاضی کے فیصلہ سے گریز کی کیا راہ رہ جاتی ہے؟ اس موقع پر یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ قاضی ظاہری حالت اور شہادت و گواہوں کی روشنی میں فیصلہ کرتا ہے، پس جو لوگ بیانات دے کر اور جھوٹی شہادت دے کر اپنے موافق فیصلہ کراتے ہیں وہ اپنے لئے جہنم خریدتے ہیں:

قرآن کہتا ہے: ”وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِلْتِمَاءِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ“ (سورہ بقرہ: ۱۸۸)

(یعنی تم ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے مت کھاؤ اور ایسا مت کرو کہ تم غلط طریقے اختیار کر کے حکام سے اپنے موافق فیصلے حاصل کرو، اور لوگوں کا مال گناہ کے ساتھ کھاؤ، حالانکہ تم اس کی حرمت کو جانتے ہو)۔

اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

”إنکم تختصمون إلیّ ولعل بعضکم أن یکون ألحن بحجته من بعض فأقضى له علی نحو مما أسمع منه فمن قطعت له من حق أخیه شیئا فلا یأخذه، فإنما أقطع له به قطعة من النار۔ وفی رواية: إنما انا بشر یأتینی الخصم“ (مسلم)

(۱۴۱۳/۶ کتاب الاقصیة)۔

(یعنی میں آدمی ہوں، تم میرے پاس لاتے ہو، شاید تم میں سے کوئی اپنی بحث میں دوسرے سے بڑھ کر ہو، پس میں بیان شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ کر دیتا ہوں، پس تم میں سے جو میرے فیصلہ کے ذریعہ اپنے بھائی کا حق پالیتا ہے، وہ درحقیقت ”آگ کا ٹکڑا“ حاصل کرتا ہے)۔

پس قرآن و سنت کی روشنی میں آج ہماری ذمہ داری ہے کہ ہم اللہ کی مرضی پر چلیں، امیر کی اطاعت کریں، اپنی رضا سے اپنے اوپر اللہ تعالیٰ کے فیصلے نافذ کریں، شرعی عدالت سے اپنے نزاعات اور معاملات کا فیصلہ کرائیں اور اس فیصلہ کو پوری طرح دل سے تسلیم کریں۔



## قضاء اور اس کی شرعی بنیاد

جب مسلمان کلمہ ”اشھد ان لا الہ الا اللہ“ پڑھتا ہے، تو وہ خدا پر اپنے پختہ یقین کا اظہار و اقرار کرتا ہے، اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی عہد کرتا ہے کہ وہ اپنی زندگی اللہ کے پسند کے مطابق گزارے گا، اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں بس اللہ ہی کے حکم پر چلے گا، جھگڑے ہوں گے تو اسے اللہ کے اتارے ہوئے قانون، یعنی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کے سامنے پیش کرے گا اور شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کو دل کی گہرائیوں سے قبول کرے گا۔ اور اگر ایک طرف ایمان کا دعویٰ ہو، اور دوسری طرف احکام خداوندی سے روگردانی ہو، شریعت کے احکام سے گریز ہو، اللہ کا فیصلہ چھوڑ کر دوسروں کا فیصلہ طلب کیا جاتا ہو، تو سمجھئے کہ ایمان میں خامی ہے اور اللہ سے تعلق کمزور تر۔ قرآن کریم نے نفس کی اس کیفیت کو بڑے بلیغ انداز اور تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، قرآن پاک کہتا ہے:

”اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا، اور حاکموں کا، جو تم میں سے ہوں“ (سورہ نساء: ۵۸)۔

اور اگر آپس میں کوئی جھگڑا ہو جائے تو قرآن ہدایت دیتا ہے:

”پھر اگر جھگڑا ہو کسی چیز میں تو اس کو رجوع کرو طرف اللہ کے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے، اگر یقین رکھتے ہو اللہ پر اور قیامت کے دن پر، یہ بات اچھی ہے اور بہت بہتر ہے اس کا انجام“ (سورہ نساء: ۵۸)۔

اور جو لوگ خدا کے فیصلہ سے روگردانی کر کے شیطانی فیصلے قبول کرتے ہیں، ان کا حال سنئے:

”کیا تو نے نہ دیکھا ان کو جو دعویٰ کرتے ہیں کہ ایمان لائے ہیں اس پر جو اترا تیری طرف، اور جو اترا تجھ سے پہلے (مگر) چاہتے ہیں کہ قضیہ (جھگڑوں کا فیصلہ کرائیں) لے جائیں شیطان کی طرف، حالانکہ ان کو حکم دیا گیا تھا کہ طاعت کا کفر کریں، اور چاہتا ہے شیطان کہ ان کو بہکا کر دور لے جائے“ (نساء: ۶۰)۔

ایسے لوگوں کو جب خدا کے حکم کی طرف بلایا جاتا ہے تو ان کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی نہ کسی طرح جان چھڑالینا چاہتے ہیں۔

”اور جب ان کو کہا جائے کہ آؤ اس (شریعت) کی طرف جسے اللہ نے اتارا ہے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھیں گے منافقین کو کہ وہ ہٹتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے رک کر (کسی نہ کسی طرح جان بچانے کی کوشش کرتے ہیں) اور اللہ کے فیصلہ سے گریز کرتے ہیں“ (سورہ نساء: ۶۱)۔

ابھی تو ان منافقین کا حال یہ ہے کہ باوجود دعویٰ ایمانی کے فیصلہ خداوندی سے گریز کرتے اور جان بچاتے پھرتے ہیں، اور غیر اللہ سے فیصلہ کراتے ہیں، لیکن جب ان کے اس برے کرتوت کی وجہ سے ان پر خدا کا عذاب نازل ہونے لگے تو پھر کیا کریں گے؟

”پھر کیا ہو کہ جب ان کو پہنچے مصیبت اپنے ہاتھوں کے کئے ہوئے سے، پھر آویں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قسمیں کھاتے ہوئے اللہ کی کہ ہم کو غرض نہ تھی، مگر بھلائی اور ملاپ، اور یہ وہ لوگ ہیں کہ اللہ جانتا ہے، جو ان کے دل میں ہے، سو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے تغافل کیجئے، اور ان کو نصیحت کیجئے اور ان کے حق میں کہئے بات کام کی“ (سورہ نساء: ۶۲)۔

آگے قرآن پاک کہتا ہے کہ رسول تو اللہ تعالیٰ اس لئے بھیجتا ہے کہ بحکم خداوندی ان کی اطاعت کی جائے اور ان کے فیصلہ کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا جائے، اگر کچھ لوگ اس راہ میں غلطیاں کر چکے ہیں، تو اب بھی ان کے لئے موقع ہے کہ وہ خدا کی طرف رجوع کریں۔

”اور ہم نے کوئی رسول نہیں بھیجا مگر اسی واسطے کہ اس کا حکم مانیں اللہ کے فرمانے سے۔“

قرآن کریم کے ان پاک ارشادات کا حاصل یہ ہے کہ:



- اللہ کی، اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بات مانو اور اپنے میں سے صاحب امر کے ان احکام پر عمل کرو جو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضی کے مطابق ہوں۔
- کوئی نزاع آپس میں پیدا ہو جائے تو بس اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اتاری ہوئی شریعت کے مطابق فیصلہ کراؤ۔
- ایک طرف ایمان کا دعویٰ اور دوسری طرف غیر اللہ سے اپنے جھگڑوں کا فیصلہ کرانا منافقین کا کام ہے۔
- مومن ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اپنے ہر اختلاف میں اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو حرف آخر تسلیم کرے، اور اس کو خوشی کے ساتھ قبول و منظور کرے۔

بس یہی وہ تعلیمات ہیں جن پر قضاء کی بنیاد ہے، قضاء کا مطلب بس اتنا ہے کہ آپس میں جھگڑوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی اتاری ہوئی شریعت اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کے مطابق فیصلہ دیا جائے، ہندوستان جیسے ملک میں جہاں مسلمان قوت قاہرہ سے محروم ہیں، ”دارالقضاء“ کے قیام کا مقصود یہ ہے کہ مسلمان جس حد تک ممکن ہو اپنے جھگڑوں میں خود اپنی مرضی سے شریعت خداوندی کے مطابق فیصلے حاصل کر سکیں، یہی وجہ ہے کہ فقہائے اسلام نے اپنی قیمتی کتابوں میں یہ بات صاف صاف لکھ دی ہے کہ جہاں اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں نہ ہو، وہاں مسلمانوں پر ضروری ہوگا کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کو امیر منتخب کر لیں، جو ان کے لئے قضاة کا تقرر کرے، مشہور فقیہ علامہ ابن عابدین شامی نے لکھا ہے:

”وہ ممالک جہاں، والی کفار ہوں تو (وہاں) مسلمانوں کے لئے جمعہ اور عید کا قائم کرنا جائز ہے، اور مسلمانوں کی باہمی رضا سے مقرر کیا ہوا قاضی، وہاں قاضی قرار پائے گا، پس مسلمانوں پر ضروری ہوگا کہ اپنے میں سے کسی مسلمان والی کی تلاش کریں.....“

اور علامہ ابن ہمام نے ”فتح القدير“ میں لکھا ہے:

”جب کسی ملک میں ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ وہاں نہ مسلمان باڈشاہ ہو اور نہ کوئی دوسرا ایسا والی، جس کی طرف سے قاضیوں کی تقرری درست ہو اور قرطبہ جیسی صورت حال ان مسلم ممالک میں پیدا ہو چکی ہے جہاں کفار کا غلبہ و اقتدار ہے، ایسی صورت میں مسلمانوں پر واجب ہوگا کہ وہ اپنے میں سے کسی ایک شخص پر متفق ہو کر اسے امیر بنا لیں، اور وہ ان کے مقدمات کے فیصلے کے لئے قاضی مقرر کرے اور وہی قاضی مسلمانوں کے باہمی نزاعات کا فیصلہ کیا کرے.....“

صاحب ”نہر“ لکھتے ہیں: ”یہی وہ طریقہ ہے جس پر قلب کو اطمینان حاصل ہوتا ہے، پس اس پر بھروسہ کرنا چاہئے۔“

انہی مصالِح شرعی کی رعایت کرتے ہوئے ہر دور میں علماء دین حنیف نے نظام قضاء کے قیام کو ایک ضروری کام قرار دیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے ایک جگہ لکھا ہے:

”آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کی ایسی جماعت پر اپنے میں سے کسی کو امیر مقرر کر لینا ضروری قرار دیا جو دوران سفر عارضی طور پر تھوڑے سے افراد کے اکٹھا ہو جانے سے بن جاتی ہے، اور اس طرح اجتماع کی تمام قسموں کے احکام پر متنبہ فرما دیا۔ اور ولایت قضاء کا قیام تو دینی نقطہ نظر سے اور اللہ تعالیٰ سے تقرب کے پیش نظر واجب ہے کہ یہ کام بہترین ثواب کا موجب، اور خدا سے نزدیک کرنے والا ہے“ (کتاب الاختیارات شیخ الاسلام ابن تیمیہ)۔

اور امام سید سہودی کا فتویٰ یہ ہے کہ:

”ایک زمانہ تک کسی علاقہ میں قاضیوں کے تقرر کا سلسلہ بند کر دینا معصیت ہے۔“

”فتاویٰ کبریٰ“ میں اس فتویٰ کو نقل کرنے کے بعد متصلاً مذکور ہے:

”و اما بلاد علیہا ولاۃ کفار فیجوز للمسلمین إقامة الجمعة والأعیاد، ویصبر القاضی قاضیا بتراضی المسلمین، فیجب علیہم ان یلتصوا والیا مسلما منہم، وعزاه مسکین فی شرحہ الی الأصل، ونحوہ فی جامع الفصولین، وفی الفتح: إذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منہ کما ہو فی بعض بلاد المسلمین غلب علیہم الکفار، کقرطبة للآن یجب علی المسلمین أن یتفقوا علی واحد منہم یجعلونہ والیا، فیولی قاضیا، ویکون هو الذی یقض بینہم، وكذا ینصبوا إما ما یصلی بہم الجمعة ھ، وهذا هو الذی تطمئن النفس إلیہ فلیعتمد (نہر) رد المحتار علی الدر المختار للشامی۔ کتاب القضاء ۲/۲۰۸۔“

”اس کی تائید علامہ مقدسی کے اس قول سے ہوتی ہے جو ”اشارات“ کے ”باب القضاء“ میں ہے کہ جب اہل شہر سب کے سب اس پر مجتمع ہو جائیں کہ کوئی شخص ان میں قضاء کا والی نہ ہو تو سب کے سب گنہگار ہوں گے۔“

اور علامہ ابن حجرؒ نے لکھا ہے: ”جب کسی علاقہ پر اس کی مرکز سے دوری کے باعث، یا اس وجہ سے کہ اس علاقہ کی خبریں مسلم والی تک نہیں پہنچتی ہوں، یا وہاں کے لوگ سلطان کی اطاعت نہیں کرتے ہوں، اگر (اس طرح کے اسباب کی وجہ سے) سلطان کا اثر و اقتدار اس علاقہ پر ختم ہو چکا ہو، اور وہاں اس نے قاضی مقرر نہیں کئے تو وہاں کے ذمہ داروں پر واجب ہوگا کہ کسی کو والی اپنا مقرر کر لیں جو ان کے احکام شرعی کو انجام دے، اور ان کو منتشر چھوڑ دینا جائز نہ ہوگا۔ کہ اس سے بڑے نقصان کا اندیشہ ہے“ (فتاویٰ کبریٰ)۔

علامہ ابوالحسن اصبھی شافعیؒ سے پوچھا گیا: ”اگر کسی علاقہ میں بااقتدار حاکم موجود نہ ہو، عورتوں کے ولی نہ ہوں، بچوں کے لئے وصی نہ ہو، اسی طرح مسلمانوں کے دوسرے معاملات کے لئے کوئی ذمہ دار نہ ہو، تو کیا اس ملک والوں کو اس کا اختیار ہوگا کہ وہ فقہیہ (قاضی) کو مقرر کر لیں جو ان کے ناموں اور اموال کے بارے میں شرع کی روشنی میں معاملات طے کرے؟“

تو انہوں نے جواب دیا: ”ہاں، جب ان کے معاملات کا ذمہ دار والی موجود نہ ہو تو اہل حل و عقد میں سے تین آدمی اکٹھے ہو کر قاضی مقرر کر لیں“ (فتاویٰ کبریٰ) اکابر ہندکار جحان:

اکابر علمائے ہند میں حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ کا جو مقام ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ انہوں نے تو ہندوستان پر انگریزوں کا تسلط ہوتے ہی حسب ذیل فتویٰ دیا تھا:

”اگر کفار کی طرف سے مسلمان والی دار الحرب کے کسی مقام پر مقرر ہو تو اس والی مسلم کی اجازت سے جمعہ قائم کرنا درست ہے، ورنہ مسلمانوں کو چاہئے کہ ایک امین اور دیندار شخص کو سردار (والی) خود ہی مقرر کر لیں اور اس کے حکم سے جن نابالغوں کا کوئی والی نہ ہو، نکاح پڑھایا جائے۔ اور غائب اور یتیموں کے مالوں کی حفاظت کی جائے۔ اور موافق حصص شرعیہ ان ترکات کی تقسیم کی جائے جن میں نزاع ہو، سوائے اس بات کے کہ ملکی کاموں میں مداخلت اور تصرف والی کو نہیں کرنا چاہئے“ (فتاویٰ عزیزیہ جلد اول)۔

اکابر علمائے ہند نے اجتماعی حیثیت سے بھی اور انفرادی طور پر بھی قضائے شرعی کے قیام کی ہمیشہ اہمیت محسوس کی ہے، اور اس کے قیام کے لئے جدوجہد کرتے رہے ہیں، چنانچہ جمعیتہ علمائے ہند کے اساسی اصول و آئین و ضوابط (جو دہلی کے اجلاس منعقدہ ۷-۸-۹ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ مطابق ۱۹-۲۰-۲۱ نومبر ۱۹۲۰ء میں منظور ہو کر شائع ہوئے) میں دفعہ (۴) شق (و) کے تحت اغراض و مقاصد کے ذیل میں ”شرعی ضرورتوں کے لحاظ سے فصل خصوصیات کے لئے ”محکمہ دار القضاء“ قائم کرنا بھی داخل ہے، جمعیتہ علماء ہند نے اپنے بارہویں اجلاس منعقدہ ۱۹۲۰ء بمقام جوئی پور بصدارت شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی حسب ذیل تفصیلی تجویز منظور فرمائی:

تجویز نمبر (۵):

”جمعیتہ علمائے ہند کا یہ اجلاس ہندوستان میں مذہبی ترقی اور اقتصادی اصلاح اور ہر نوع کی فوز و فلاح کے لئے ضروری سمجھتا ہے کہ وہ اسلامی تعلیم کے ماتحت اپنا امیر منتخب کر لے، اس کے ہاتھ پر سمع و طاعت کی بیعت کریں، یہ ایک اہم فریضہ ہے، جس کی طرف جمعیتہ علمائے ہند ۱۹۲۱ء سے مسلمانوں کو توجہ دلا رہی ہے، بہر حال مسلمانوں پر اس فریضہ کی ادائیگی لازم ہے۔“

اس تجویز کو حضرت مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی علیہ الرحمہ کی اس توضیح کی روشنی میں پڑھئے جس میں مولانا نے قیام امارت کے مقاصد کو بیان فرمایا ہے۔ ”(اس کا) مقصد مسلمانوں کی صحیح مذہبی تنظیم اور ان کی اسلامی زندگی کی استواری، اسلامی حقوق اور مفادات کی نگہداشت، اسلامی اصول و فروع اور اس کے احکام کو بروئے کار لانا، اور بقدر وسعت اس کے اجراء اور تنفیذ کے مواقع پیدا کرنا تھا، اور نکاح و طلاق، میراث و خلع کے احکام کی صحیح صورت میں اقامت تھا اور حضرت مولانا شاہ عبدالعزیزؒ کے الفاظ میں اقامت جمعہ و اعیاد، و انکاح من لا ولی من الصغار، و حفظ مال غائب و ایام، قسمت ترکات متنازع فیہا علی السہام کے فرایض کو انجام دینا تھا“ (تاریخ امارت)۔

۱۹۱۷ء کا میمورنڈم:

حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ نے اپنے خطبہ صدارت آل انڈیا مسلم پرسنل لاکنوشن بمبئی میں یہ لکھا ہے کہ قیام قضا کے لئے اسلاف کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ۱۹۱۷ء میں حضرت مولانا محمد احمد کی سربراہی میں ایک موقر وفد وزیر ہند سے ملا۔ اس میمورنڈم کی تھوڑی سی تفصیل خود حضرت قاری صاحب موصوف کے الفاظ میں پڑھے:

”اس میمورنڈم میں بنیادی مطالبے دو تھے۔ ایک یہ کہ ہندوستان میں مسلم پرسنل لا کے لئے محکمہ قضا قائم کیا جائے۔ دوسرا یہ کہ مسلمانوں کے مذہبی شعائر، مساجد، مدارس، مقابر، اوقاف، خانقاہوں اور دوسرے دینی رفاہ عام کے تحفظ و نگرانی اور نظم و نسق کے لئے شیخ الاسلام کا عہدہ قائم کیا جائے جو ان تمام شعائر کو تنظیم کے ساتھ چلانے کا ذمہ دار ہو۔“

مولانا عثمانی کا ارشاد گرامی:

صوبہ بہار کے مشہور شہر ”گیا“ میں جمعیت علماء ہند کا اجلاس منعقد ہوا تھا، اجلاس کی صدارت حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب عثمانی نور اللہ مرقدہ نے فرمائی، اور اپنے خطبہ صدارت میں وضاحت و صراحت کے ساتھ فرمایا:

”ایسی حالت میں کہ مسلمان ایک غیر طاقت کے زیر حکومت ہیں، اور نہ ان کو اپنے معاملات میں مذہبی آزادی حاصل ہے، ضروری ہے کہ مسلمان اپنے لئے ”والی“ اور ”امیر“ مقرر کریں، دارالقضاء قائم کر کے قضا اور مفتیین کا تقرر کریں۔“

۱۹۳۱ء میں دوسری گول میز کانفرنس ہوئی۔ اس سال مسلم کانفرنس دہلی نے صراحت کے ساتھ ایک خاص تجویز کے ذریعہ قیام دارالقضاء کو اپنے مطالبات میں شامل کر لیا تھا، پھر ان حضرات کی مزید تشبیہ اور تقویت کے لئے جمعیت علماء ہند کے ذمہ داروں نے ان تمام حضرات کے پاس اپنا خاص فارمولا خصوصیت سے بھیج دیا تھا (نقیب ۲۰ رجب ۱۳۵۲ھ، تذکرہ علمائے ہند ص ۳۳، ۳۴) پڑھے تو معلوم ہوگا کہ مفتی اعظم حضرت مولانا کفایت اللہ صاحب، شیخ الاسلام مولانا مدنی، حضرت مولانا محمد سجاد اور حضرت مولانا احمد سعید دہلوی نے قیام امارت کی اہمیت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

”اب..... ضرورت ہے کہ مرکزی نظام شرعی اور قیام امارت فی الہند کی تجویز شرعی کو عملی شکل دی جائے۔“

حضرت علامہ مولانا سید سلیمان ندوی نے ایک قیمتی تحریر اس سلسلہ میں ارقام فرمائی ہے، جو ”مسئلہ امارت اور ہندوستان“ نامی کتاب میں بطور مقدمہ شامل ہے۔ اس تحریر میں علامہ نے امارت شرعیہ اور دارالقضاء کے قیام کی اہمیت کو بہت واضح لفظوں میں سمجھایا ہے۔

مولانا مونگیری نے فرمایا:

قطب عالم حضرت مولانا محمد علی مونگیری فرماتے ہیں:

”اسلام کے معاشرتی مسائل، فسح نکاح، تفریق، خلع وغیرہ سب کے سب ایسے مسائل ہیں جن میں قضائے قاضی شرط ہے۔ اور بغیر قضائے قاضی کے ان کا حل ممکن نہیں ہے، متقدمین و متاخرین تمام اس بات پر متفق ہیں، موجودہ زمانہ میں شرعی قاضی نہ ہونے کی وجہ سے کتنے مفسد پیدا ہو رہے ہیں، اس پر واقعات مسلمانوں کی زندگی کے شاہد ہیں حتیٰ کہ اب سنا جاتا ہے کہ بعض شریف عورتیں نعوذ باللہ ظالم شوہروں سے جاں برہونے کے لئے ارتداد کی راہ تک رہی ہیں۔“

اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ مسلمانوں کا کسی کافر کے سامنے اپنے مقدمات کو فیصلہ کے لئے از خود لے جانا شرعاً حرام ہے، حتیٰ کہ کسی کافر کو حکم بنانا بھی جائز نہیں ہے، فقہائے کرام نے اس کی صراحت فرمادی ہے (خطبہ صدارت اجلاس پنجم جمعیت علماء ہند ۱۳۳۳ھ)۔

حضرت مولانا عبدالحی کا فتویٰ:

حضرت مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی کے پاس بنگال سے ایک سوال آیا کہ ایک نابالغ لڑکی کی شادی اس کے غیر ولی مجبر نے کر دی تھی، اس نے بعد میں بلوغ، خیال بلوغ کو استعمال کرتے ہوئے خود ہی بغیر قضائے قاضی نکاح فسح کر کے دوسرے سے نکاح پڑھا لیا، اس کے جواب میں مولانا موصوف نے جو کچھ تحریر فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:



”خیار بلوغ کی بناء پر نکاح کے فسخ کرنے میں قضاے قاضی شرط ہے، اس لئے دوبرا نکاح ناجائز ہوا۔ اور جن شہروں پر کفار کا قبضہ ہے اور وہاں قضاے قاضی موجود نہیں ہے اور ایسا واقعہ ہو جائے تو یہ کرنا چاہئے کہ جہاں قاضی ہوں وہاں معاملہ پیش کر کے انفصال طلب کرنا چاہئے، مثلاً: حجاز، روم، رام پور، بھوپال وغیرہ“ (مجموع فتاویٰ عبدالحی ۳۶۲)۔

حضرت کشمیریؒ کا ارشاد:

پشاور میں جمعیتہ علمائے ہند کے اجلاس میں حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے جو خطبہ صدارت پڑھا، اس میں آپ نے فرمایا کہ:

”دارالقضاء شرعی کا فقدان“۔

”سب سے زیادہ اہم مصیبت ہندوستان کے مسلمانوں کی یہ ہے کہ ہندوستان میں دارالقضاء شرعی مفقود ہے۔ مذہبی احکام و معاملات میں بہت سے امور ایسے ہیں جن میں قاضی شرعی کے فیصلہ کی ضرورت ہے، اور بغیر اس کے فیصلہ اور حکم کے وہ نافذ بلکہ جائز العمل نہیں ہوتے، نکاح، طلاق، خلع، میراث وغیرہ کے بہت سے معاملات ہیں جو بنائے زمانہ کی مذہبی تعلیم اور مذہبی تربیت نہ ہونے اور ہوائے نفسانی کی اتباع کی وجہ سے ایسے الجھے ہوئے ہیں کہ بدون تنفیذی قوت کے ان کا سلجھاؤ نہیں ہو سکتا، علماء و مفتیان دین کا کام صرف حکم شرعی نافذ کر دینا ہے، لیکن اس حکم کو جاری کرنے کی کوئی طاقت علماء و مفتیوں کے ہاتھ میں نہیں ہے، اس لئے تمام ایسے معاملات میں جن کو قاضی شرعی کی عدالت سے فیصلہ ہونا چاہئے تھا، غیر مسلم جموں کی عدالتوں سے فیصلہ ہوتے ہیں، اور شرعی احکام کے موافق وہ فیصلہ نافذ اور جائز العمل نہیں ہوتا، اس کے علاوہ بہت سے معاملات ایسے ہیں جن میں موجودہ قانون وقت مسلمانوں کی ضرورت کے لئے ناکافی، یا ان کی ضرورت کے بالکل منافی واقع ہوا ہے، اور اس لئے حکومت کی عدالتوں سے ایسے فیصلے ہو جاتے ہیں جو مصالح اسلامیہ کے بالکل خلاف اور احکام مذہبیہ سے متضاد واقع ہوتے ہیں، ان تمام وجوہ پر نظر کر کے جمعیتہ علمائے ہند کئی سال سے متواتر جمہور مسلمین کو متنبہ کر رہی ہے کہ وہ جلد از جلد اس فریضہ کو ادا کریں، کہ اپنے معاملات و قضایا کے فیصلہ کے لئے شرعی قاضی مقرر کریں اور تمام ایسے معاملات جنہیں قاضی شرعی کے فیصلہ کی ضرورت ہے، اس کی عدالت میں رجوع کر کے اس کے شرعی فیصلہ پر کاربند ہوا کریں.....“

پھر حضرت موصوف نے مظلوم، مجبور اور بے بس عورتوں کی مشکلات کا واحد حل قاضی کے فیصلہ کو قرار دیتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ:

”مسلمان جب کہ باہمی اتفاق سے اپنے امیر اور قاضی منتخب کر لیں گے، تو ان پر ان کے احکام اور فیصلوں کا تسلیم کرنا بھی لازم ہوگا، اور ان امیروں اور قاضیوں کو فیصلہ دینے کا شرعی حق ہو جائے گا، اور اس طرح مسلمانوں کے شرعی معاملات قضاے شرعی کے ماتحت انجام پذیر ہوں گے۔..... ہندوستانی صوبوں میں سے صوبہ بہار قابل مبارکباد ہے کہ اس نے امارت شرعیہ کا ایک نظام قائم کر رکھا ہے، اور اس کے ماتحت بہت سے مفید قومی اور مذہبی کام انجام پاتے ہیں، اگر ہندوستان کے دوسرے صوبے بھی اس فرض کو ادا کریں تو پھر ان کی اجتماعی قوت سے ہر صوبہ کی مقامی حیثیت بھی بہت قوی ہو جائے گی، اور تمام ہندوستان میں ایک منظم محکمہ شرعیہ قائم ہو جائے گا“ (خطبہ صدارت اجلاس پشاور ۱۳۴۷ھ)۔

حضرت مولانا حفظ الرحمنؒ کی تقریر:

بھوپور جدید، ضلع آره، بہار میں دارالقضاء امارت شرعیہ کے افتتاح کے موقع پر تقریر کرتے ہوئے حضرت مولانا حفظ الرحمن سیوہارویؒ نے فرمایا:

”آج کی دنیا میں شدید ضرورت ہے کہ مسلمان اپنی زندگی کے تمام تر مسائل قرآن و سنت کی روشنی میں ڈھونڈیں۔ اور مسلمان اسلامی قوانین نافذ و جاری کریں، نکاح و طلاق، فسخ و خلع اور دیگر باہمی معاملات اپنے قائم کردہ امارت اور دارالقضاء کے فیصلے سے حل کریں، ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کی خدمت کے لئے جمعیتہ علمائے ہند کے سامنے اول یوم سے جو سب سے اہم ترین کام پیش ہے وہ مسلمانوں کی اسلامی تنظیم اور نظام شرعی کا قیام ہے“ (نقیب ۲۱ دسمبر ۱۹۵۹ء)۔

حضرت قاری محمد طیب صاحب مدظلہ کا ارشاد گرامی:

پچھلے سال ۱۳۹۲ھ میں حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نے ”نظام قضاء کا قیام“ کے عنوان سے ایک کتابچہ شائع کیا، جس میں انہوں نے قضاء کے قیام کو ہندوستانی مسلمانوں کے دینی و ملی فریضہ اور معاشرتی مسائل کا واحد شرعی حل قرار دیا، قضاء کی اہمیت اور تاریخ پر گفتگو کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

”حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی بانی دارالعلوم دیوبند نے اپنے دور میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی اول صدر مدرسین دارالعلوم، دیوبند کو قاضی مقرر فرمایا۔ پھر حضرت مولانا حافظ محمد احمد صاحب سابق مہتمم دارالعلوم دیوبند نے بلا لحاظ اختلاف مسلک، مختلف مسالک کے پانچ سو سے زیادہ علماء کرام سے نظام قضاء کے مسئلہ پر تائیدی دستخط حاصل فرمائے، یہی تائیدی تحریرات اور دستخط آج بھی محافظ خانہ دارالعلوم میں محفوظ ہیں، اس مسئلہ کو متاخرین علماء میں حضرت مولانا محمد سجاد صاحب نے پوری قوت سے اٹھایا۔“

موجودہ حالات کی مشکلات اور پیچیدگیوں پر بحث کرنے کے بعد قاضی صاحب مدظلہ ارقام فرماتے ہیں:

”ان حالات میں مسلمانوں کی جماعتی زندگی کا قیام اور بقدر استطاعت احکام شرعی اسلامی کے نفاذ کے لئے نظام قضاء کو ہندوستان گیر پیمانہ پر پوری طرح منظم کر دینا ملت اسلامیہ کا فرض اولین ہونا چاہئے..... اس بارے میں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ امارت اور اس کے تحت محکمہ دارالقضاء کا ملک میں قیام کوئی دشوار امر نہیں، اور نہ اس میں کوئی خاص رکاوٹ ہے، اس کا ایک صوبائی نظام پچاس سال سے صوبہ بہار و اڑیسہ میں قائم ہے۔ صوبہ میں متعدد مقامات پر دارالقضاء قائم ہیں، جہاں امارت کی طرف سے قضاة مقرر ہیں..... مسلمان ان دارالقضاؤں میں اپنے ہر طرح کے مقدمات لاتے ہیں، اور بہت آسانی سے انصاف حاصل کرتے ہیں، اور سالہا سال کا تجربہ ہے کہ ان دارالقضاؤں کے فیصلہ شدہ مقدمات بے چون و چرا مسلمانوں میں مانے جاتے ہیں، اس پورے پچاس سال میں غالباً صرف گیارہ مقدمات ہیں، جن کی اپیل سرکاری عدالت میں کی گئی، مگر یہ بات خوشی کی ہے کہ سرکاری عدالت نے ان ہی فیصلہ جات کو برقرار رکھا جو قاضیوں نے کئے تھے۔“

اگر پورے ملک میں اس طرح کے دارالقضاء قائم ہو گئے، تو اس کی پوری توقع ہے کہ نکاح و طلاق اور نسخ و تفریق سے متعلق سو فیصدی اور دوسرے قسم کے بہت سے مقدمات ان دارالقضاؤں میں دائر ہو کر فیصلہ ہوں گے اور پھر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے بہت سے اندرونی و بیرونی جھگڑے خود بخود طے پاتے رہیں گے۔“

## ایک غیر مسلم کا اعتراف:

اس تحریر کے خاتمہ پر بہتر ہے کہ ایک غیر مسلم کا اعتراف بھی پڑھتے جائیے۔ ہنٹر لکھتا ہے:

”ہم جانتے ہیں کہ باقاعدہ قاضیوں کی غیر موجودگی میں مسلمانوں کے لئے ناممکن ہے کہ وہ اپنی زندگی مذہبی قواعد کے ساتھ بسر کر سکیں۔ ان کی اجازت بعض مذہبی مراسم میں ہی ضروری نہیں، بلکہ مسلمانوں کی روزانہ زندگی میں بھی کئی ایک چھوٹے چھوٹے مسئلے ایسے پیدا ہوتے رہتے ہیں جن کا صحیح حل صرف ”قاضی“ ہی کر سکتا ہے“ (ہمارے ہندوستانی مسلمان ص ۲۶۸، ۲۶۹)۔

پس قرآن و سنت اور علمائے امت کے فتاویٰ کی روشنی میں پورے ملک میں نظام قضاء کا قیام اور اس کے ذریعہ مسلمانوں کو شرعی فیصلہ حاصل کرنا اور خصوصیت کے ساتھ معاشرتی و ازدواجی زندگی کے مشکلات کو حل کرنا ایک بڑا فریضہ ہے۔ دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ اصحاب ہمت علماء کو اس فریضہ کی انجام دہی کے لئے کھڑا کر دے۔ آمین۔



## قضاء علی الغائب

مولانا المحترم! زید الطاقم، سلام مسنون

مع الخیر ہوں، خدا کرے آپ سب لوگ بعافیت ہوں۔

اس طرح مقدمہ (۱۰۹/۷۰۳۰) کے فیصلے سے متعلق منجانب مدعا علیہ حضرت امیر شریعت مدنیوضہ کی خدمت میں اپیل دائر ہوئی ہے، جس میں مدعا علیہ کا اعتراض یہ ہے کہ مقدمہ ہذا میں مدعیہ کا اظہار و بیان میری غیر موجودگی میں لیا گیا ہے، اور اس میں فریق کی غیر موجودگی میں دعویٰ اور شہادت کی سماعت کے خلاف بدائع اور معین الحکام کی عبارتیں درج کر دی گئی ہیں۔

لیکن اس سلسلہ میں یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ اب تک دارالقضاء میں مقدمات کی سماعت کا ضابطہ یہی رہا ہے کہ اگر تاریخ پیشی پر صرف مدعا علیہ اور اس کے گواہان آئے تو مقدمہ کی سماعت ملتوی کر دی گئی، اس لئے کہ جب اس پر کوئی الزام ثابت نہیں ہوا تو رفع الزام کا کیا موقع ہے، لیکن اگر مدعیہ حاضر ہو گئی اور مدعا علیہ باوجود طلبی کے حاضر نہ ہوا تو مدعیہ کا اظہار قلم بند کر لیا جاتا ہے، اور اگر اس کے گواہان بھی آگئے تو گواہوں کی شہادت بھی لے لی جاتی ہے، اور مدعا علیہ کو دوسری تاریخ میں رفع الزام کا موقع دیا جاتا ہے، اب تک یہی تعامل ہے، اور اکثر و بیشتر مقدمات کی سماعت اسی طرح ہوا کرتی ہے۔

حضرت مولانا ابوالحسن محمد سجاد صاحب نور اللہ مرقدہ تو اپیل کی سماعت فرمایا نہیں کرتے تھے، اس لئے ان کی سماعت کا تو کوئی حوالہ نہیں پیش کر سکتا، البتہ ان کی موجودگی اور ان کی واقفیت میں ایسا ہوتا رہا، لیکن مولانا نور الحسن صاحب کا طریق کار یہی رہا، خود مولانا عبدالصمد صاحب مدظلہ نے تربیت قضاء کے موقع پر ایک مقدمہ کی سماعت اسی طرح فرمائی ہے کہ مدعا علیہ باوجود طلبی کے حاضر نہیں ہوا، تو مدعیہ و گواہان مدعیہ کا اظہار و بیان لے کر مدعا علیہ کی جانب کی کارروائی کے لئے دوسرا موقع عنایت فرمایا ہے، یہ تو میں نے نظیریں پیش کیں، طریق کار کی دشواری یہ ہے کہ اگر فریقین و گواہان فریقین کے اظہار و بیان کے لئے بالمشافہ و بالمقابلہ کی شرط لازمی قرار دے دی جائے تو پھر بہت کم مقدمات ایسے ہوں گے جن کی سماعت ہو سکے گی، اکثر و بیشتر مقدمات کو مدعیہ کی ایک یا دو بار حاضری کے بعد خارج کر دینا پڑے گا، اس لئے کہ مدعا علیہ حاضر نہیں ہوگا، بالخصوص جب کہ مدعا علیہ کو اس کا علم ہو جائے گا، کہ میری حاضری کے بغیر مقدمہ کی سماعت نہیں ہوگی، تو وہ قصدًا حاضر نہیں ہوگا۔

اس لئے میں روزہ مرہ کی سماعت مقدمہ میں دشواری محسوس کرنے لگا ہوں۔

کیا ”فلا تسمع الدعویٰ والبینة الا علی خصم حاضر“ میں حاضر سے مراد بالمشافہ و بالمقابلہ ہے؟ یا قضاء علی الغائب کی روک تھام ہے؟

اگر مقصود بالمشافہ و بالمقابلہ ہے تو پھر ”ان الأحکام یختلف باختلاف الزمان“ کے تحت ہمارا طریق کار جاری رہ سکتا ہے یا نہیں؟

تمام حالات کو سامنے رکھتے ہوئے کوئی روشنی بخشی جائے؟

(محمد شفیع)

دارالقضاء امارت شرعیہ، بچلواری شریف، پٹنہ



مکرم بندہ! سلام مسنون۔

گرمای نامہ موصول ہوا، مقدمہ (۳۳۰۷/۱۰۹) کے جس معاملہ کا آپ نے تذکرہ فرمایا ہے، اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل تحریر مرتب کی گئی ہے، جو ارسال خدمت ہے:

صورت مذکورہ میں قاضی نے مقدمہ کے اندر مدعیہ کے دعویٰ کی سماعت مدعا علیہ کی غیر حاضری میں کی ہے، اگرچہ مدعا علیہ مقدمہ کی باقی کارروائی میں حاضر رہا ہے۔ شرائط صحت دعویٰ کی تفصیل کرتے ہوئے صاحب ”بدائع“ نے لکھا ہے:

”فلا تسمع الدعوی والبیئۃ الا علی خصم حاضر“ (بدائع ۶/۲۲۲)۔

(اور صحت دعویٰ کی شرطوں میں سے ایک مدعا علیہ کی حاضری ہے، لہذا اس کی عدم موجودگی میں دعویٰ اور ثبوت کی سماعت نہیں کی جاسکتی)۔

امام شافعیؒ کے یہاں یہ شرط نہیں، اس لئے کہ ان کے خیال میں سماع دعویٰ، اقامت بینہ اور فیصلہ سب ہی مدعا علیہ کی غیر موجودگی میں ہو سکتے ہیں، حنفیہ چونکہ قضاء علی الغائب کو جائز نہیں کہتے، اس لئے وہ مدعا علیہ کی حاضری، دعویٰ، شہادت، اور فیصلہ یعنی مقدمہ کے سارے مراحل میں ضروری قرار دیتے ہیں۔

”هذا عندنا وعند الشافعی حضرة المدعی علیہ لیست بشرط لسماع الدعوی والبیئۃ والقضاء فیجوز القضاء علی الغائب عنده وعندنا لایجوز“ (بدائع ۶/۲۲۲)۔

”مدعا علیہ کا موجود ہونا مقدمہ کے سارے مراحل میں ہمارے یعنی حنفیہ کے نزدیک ضروری ہے، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک سماع دعویٰ، شہادت اور فیصلہ میں کسی کے لئے مدعا علیہ کی حاضری شرط نہیں ہے، لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء علی الغائب جائز ہے، لیکن ہمارے حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔“ در مختار میں ہے:

”وشرطها ای شرط جواز الدعوی مجلس القضاء وحضورهم فلا یقضی علی غائب“

(اور جواز دعویٰ کی شرط، مجلس قضاء کا ہونا، اور مدعی و مدعا علیہ کا حاضر ہونا ہے، اس لئے کسی غائب کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا)۔

مدعا علیہ شہر ہی سے غائب ہو، یا شہر میں موجود ہو، لیکن مجلس قضاء میں حاضر نہ ہو، شہادت کے وقت غائب ہو، یا شہادت گزار جانے کے بعد غائب ہو، بہر حال وہ غائب شمار کیا جائے گا، اور اس صورت میں مقدمہ کی کارروائی جاری رکھی گئی تو یہ قضاء علی الغائب سمجھا جائے گا۔

”فلا یقضی علی الغائب ای بالبیئۃ سواء کان غائبًا وقت الشهادة أو بعدها وبعد التذکیر وسواء کان غائبًا عن المجلس أو عن البلد“ (قرۃ عیون الاخیار تکملہ رد المحتار: ص ۲۷۸)۔

(لہذا غائب کے خلاف فیصلہ بینہ (ثبوت) کی بنیاد پر نہ ہو سکے گا، خواہ وہ بوقت شہادت غائب رہا ہو، یا اس کے اور تذکیر کے بعد، اسی طرح مجلس قضاء سے غائب ہو، یا شہر سے)۔

تذریبی الفاظ شامی نے ”کتاب القضاء“ میں تحریر کئے ہیں (۳۶۵/۳) اس لئے اصل مذہب یہی قرار پایا کہ مدعا علیہ کی حاضری کارروائی کی ہر منزل پر شرط ہے۔

لیکن جب عملی وقتوں سے دو چار ہونا پڑا تو امام یوسفؒ کو اپنی رائے میں ترمیم کرنی پڑی، یعنی اگر مدعا علیہ دعویٰ اور شہادت کے وقت تو موجود رہے لیکن گواہ گذرنے کے بعد وہ غیر حاضر ہو جائے تو اس کی سابقہ حاضریاں کافی ہوں گی، اور قاضی مدعا علیہ کی غیر حاضری کے باوجود گذرے ہوئے گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کر دے گا۔

”لکن فی الخامس من جامع الفصولین عن الخانیۃ غاب المدعی علیہ بعد ما برهن علیہا وغاب الوکیل بعد قبول البیئۃ قبل التعدیل أو مات الوکیل ثم عدلت تلك البیئۃ لایحکم بها۔ وقال ابو یوسف: یحکم وهذا الحق“

”جامع الفصولین کی فصل خامس میں خانیہ سے منقول ہے کہ ثبوت گزار جانے کے بعد مدعا علیہ یا ثبوت کے قبول کرنے کے بعد مگر جرح کے پہلے وکیل غائب ہو گیا یا مر گیا پھر ثبوت پر جمع ہوئی تو فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: فیصلہ دیا جائے گا اور یہی درست ہے۔“

ابتداءً تو امام ابو یوسفؒ اس کے قائل تھے کہ اگر مدعا علیہ مدعی کے دعویٰ کا اقرار کرے اور پھر فیصلے کے وقت غائب رہے، تو بھی اس کے خلاف قاضی فیصلہ نہیں کر سکتا۔

”کان أبو یوسف یقول: أو لا یقضى بالبينة والإقرار علی الغائب جمیعاً“  
(امام ابو یوسفؒ ابتداءً فرماتے تھے کہ بینہ اور اقرار کے ذریعہ مدعا علیہ غائب کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جاسکتا)۔

لیکن تجربات اور حالات نے انہیں مجبور کیا کہ وہ اپنی اس رائے سے رجوع کریں۔

”ثم رجع لما ابتلی بالقضاء“ (پھر جب وہ ایسے مقدمات سے دوچار ہوئے تو رجوع فرمایا)۔

اور انہیں یہ فتویٰ دینا پڑا کہ مدعا علیہ گواہی گزرنے کے بعد یا دعویٰ کا اقرار کرنے کے بعد مجلس قضاء سے غائب ہو جائے تو دونوں صورتوں میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا۔

”وقال یقضى جمیعاً“ (اور فرمایا کہ دونوں صورتوں میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا)۔

اور امام ابو یوسفؒ کو اپنے مسلک میں یہ ترمیم اس وجہ سے کرنی پڑی کہ اگر وہ اس شرط کو قائم رکھتے تو قضاء کا مقصد اصلی فوت ہو جاتا، اور وہ لوگوں کے حقوق اور اموال کو ضائع ہونے سے نہ بچا سکتے تھے۔

”واستحسنه حفظاً لأموال الناس“ (فتح القدیر ۶/۴۰۲)۔

(اور آپ نے لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لئے اس (قضاء علی الغائب کو مستحسن قرار دیا)۔

اب بات یہاں آ کر ٹھہری کہ حنفیہ میں سے طرفین کے یہاں مدعا علیہ کی حاضری تینوں موقعوں پر شرط ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں صرف سماع دعویٰ اور شہادت کے وقت۔

۲۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اگر کسی قاضی نے ”قضاء علی الغائب“ کر دیا تو کیا حکم ہوگا؟

اس سلسلہ میں کتب فقہیہ میں بڑا اضطراب ہے، ان تمام عبارات کو سامنے رکھ کر مسئلہ کی تردید یوں کی جاسکتی ہے کہ:

”وہ قاضی جس نے ”قضاء علی الغائب“ کیا ہے، کیا وہ خود اس کے قائلین میں سے ہے؟ یا وہ حنفی ہے جس کا مسلک قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے۔“

پہلی صورت میں حنفیہ سے اظہر روایت یہی ہے کہ وہ قضاء نافذ ہوگی، اور ایک روایت یہ ہے کہ وہ نافذ نہ ہوگی، صاحب ”منیہ، بزازیہ، مجمع الفتاویٰ“ وغیرہ مختلف فقہاء نے اسے ترجیح دی ہے، اور ”درمختار“ میں وعلیہ الفتویٰ کہا ہے۔

”ولو قضی علی غائب بلا نائب ینفذ فی اظہر الروایتین عن أصحابنا، ذکرہ ملا خسرو فی باب خیر الغیب، وقیل:

لا ینفذ، ورجحہ غیر واحد والمنية، والبزازیة وجمع الفتاوی، وعلیہ الفتوی“ (درمختار ۴/۴۷۰)۔

”اور اگر قاضی نے مدعا علیہ غائب کے خلاف اس کے کسی نائب کے بغیر فیصلہ کر دیا تو ہمارے اصحاب حنفیہ سے اظہر روایتیں یہی ہے کہ وہ فیصلہ نافذ

ہو جائے گا، ملا خسرو نے اسے ”باب خیر الغیب“ میں ذکر کیا ہے، اور بعض کا قول ہے کہ وہ قضاء نافذ نہیں ہوگی، اکثر فقہاء اور منیہ، بزازیہ اور مجمع الفتاویٰ نے اسی قول ثانی کو ترجیح دی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔“

ہم نے اس عبارت کو پہلی صورت کے ساتھ خاص کر دیا حالانکہ الفاظ مطلق ہیں، اس لئے کہ شامی نے:

”من یری جوازہ کشافی“ (جو قضاء علی الغائب کے جواز کے قائل ہیں جیسے حضرت امام شافعیؒ)۔

پر اسے محمول کیا ہے، رہا سوال قاضی حنفی کا:

”تو اگر یہ فیصلہ مدعا علیہ کی غیبت میں قاضی حنفی نے کیا ہے تو سوال ہوگا کہ وہ قاضی حنفی مجتہد ہے یا مقلد؟ پھر یہ فیصلہ اس نے ناسیاً کیا ہے یا علمذا۔“

کسی مختلف فیہ مسئلہ میں ان سب صورتوں کے جواب اس وقت معلوم ہو سکیں گے جب ہم قضائی المجتہد فیہ کے تفصیلی حکم کو جان لیں اور وہ یہ ہے کہ قاضی

حنفی نے اپنی رائے کے خلاف فیصلہ اگر ناسیا کیا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ فیصلہ نافذ ہوگا، اور اگر فیصلہ قصد و عمد کا نتیجہ ہو تو پھر قاضی مجتہد ہو، یا مقلد دونوں صورتوں میں امام صاحبؒ سے دور وائتیں ہیں، ایک روایت کی بنیاد پر بہر حال فیصلہ نافذ ہوگا، اور دوسری روایت عدم نفاذ کی ہے، اور صاحبین ہر تین صورت میں عدم نفاذ کے قائل ہیں۔

”لو قضی فی المجتہد فیہ ناسیا لمذہبہ مخالف الرائے نفذ عند ابي حنيفة رواية واحدة، وان كان عامدا ففيه روايتان وعندهما لا ينفذ في الوجهين... هذا كله في المجتهد“ (شامی)۔

”اور اگر قاضی نے مجتہد فیہ مسائل میں اپنے مذہب کو بھول کر اپنی رائے کے خلاف فیصلہ کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ سے ایک ہی روایت ہے کہ وہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا، اور اگر اس نے عمدہ فیصلہ کر دیا تو اس میں دور وائتیں ہیں (نفاذ اور عدم نفاذ کی) اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، یہ سب مجتہد کے بارے میں ہیں۔“

”وفي شرح الوهبانية للشرنبلالی كحنفية زماننا بخلاف مذهبه عامد الإينفذ اتفاقا“

(شرنبلالیؒ کی شرح الوهبانیہ میں مذکور ہے کہ (اگر) اس شخص نے اپنے مذہب کے خلاف قصداً فیصلہ کیا جو مجتہد نہیں ہے، جیسے ہمارے زمانہ کے حنفیہ تو بالاتفاق یہ قضاء نافذ نہیں ہوگی)۔

اس اتفاق پر شامی نے یہ لکھ کر:

”هذا مبني على إحدى الروایتين عن الامام في العامد أما على رواية النفاذ فلا تصح حكاية الاتفاق“ (شامی)۔

(یہ اتفاقاً کہنا عامد کے بارے میں امام اعظمؒ سے منقولہ دور وائتوں میں سے ایک کی بناء پر ہے، لیکن نفاذ کی روایت کے پیش نظر اتفاق نقل کرنا صحیح نہیں)۔  
بحر کا دعویٰ بھی سن لیجئے:

در مختار ۴۰۷/۳۔ ”و ادعی فی البحر ان المقلد اذا قضی بمذہب غیره أو بروایة ضعيفة و بقول ضعيف نفذ“ (حوالہ بالا)۔

(اور بحر میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ مقلد اگر غیر کے مذہب پر یا کسی ضعیف روایت پر یا کسی ضعیف قول پر فیصلہ کر دے تو نافذ ہو جائے گا)۔

اور صاحبین کا اصل مسلک اور ان سے معتمد علیہ روایت تو یہی ہے کہ قضا مقلد بخلاف راہہ نافذ نہیں ہوگی، لیکن ایک روایت ان سے بھی نفاذ کی ہے۔

”إذا لم یکن القاضی مجتهدا أو قضی بالفتویٰ علی خلاف مذہبہ نفذ، و لیس لغيره نقضه و له نقضه کذا عن محمد،

وقال الثاني لیس له نقضه اه“

”جب قاضی مجتہد نہیں ہو اور فتویٰ کے ذریعے اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کر دے تو نافذ ہو جائے گا، اور کسی دوسرے کو اس فیصلہ کو توڑ دینے کا کوئی حق نہیں، ہاں خود قاضی کو اس کے نقض کا حق ہے، امام محمدؒ سے اسی طرح مروی ہے، اور دوسرے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خود قاضی کو بھی اپنے فیصلہ کے نقض کا حق نہیں۔“

بزازیہ کی اس روایت کی بنیاد پر صاحبین بھی نفاذ کے قائل ہیں، فرق یہ ہے کہ امام محمدؒ خود قاضی کو اس فیصلہ کے توڑنے کا اختیار دیتے ہیں، جو فیصلہ وہ اپنی رائے کے خلاف کر چکا ہے، اور امام ابو یوسفؒ اس کو بھی اس کا اختیار نہیں دیتے۔

یہ گفتگو تو اصل رائے پر ہوئی، اب فتویٰ اور تصحیح میں بھی اختلاف ہے۔

”والفتویٰ علی قولہما، و ذکر فی الفتاوی الصغری أن الفتویٰ علی قوله فقد اختلف فی الفتوی“ (شامی)۔

(فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے اور ”فتاویٰ صغریٰ“ میں ہے کہ فتویٰ امام اعظمؒ کے قول پر ہے، لہذا فتویٰ میں اختلاف ہو گیا)۔

امام ابن ہمام نے زمانہ کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے کہ ”کہیں ہوا نفس کے متبعین اسے اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کا ذریعہ نہ بنالیں“ صاحبین کا قول پسند کیا ہے۔

”ولا وجه فی هذا الزمان أن یفتی بقولہما، لأن التارک لمذہبہ عامدا لا یفعله إلا لہوی باطل لا لقص

جمیل“ (شامی)



(اس زمانہ میں مناسب یہی ہے کہ صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جائے، اس لئے کہ اپنے مذہب کا عمدہ اچھوڑ دینے والا ہوائے باطل ہی کے لئے ایسا کر سکتا ہے کسی اچھے مقصد سے نہیں)۔

مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں اب ”قضاء علی الغائب“ جو ایک امر مجتہد فیہ ہے اس کا حکم یہ ہوا کہ اگر قاضی حنفی نے ”قضاء علی الغائب“ کیا تو یہ فیصلہ اس نے نسیا کیا ہوگا، یا عمدہ، پھر وہ مجتہد ہوگا، یا مقلد، امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کی بنیاد پر ان تمام صورتوں میں اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اور دوسری روایت کی بنیاد پر عمدہ فیصلہ کی صورت میں فیصلہ نافذ نہ ہوگا، صاحبین کے مسلک کی بنیاد پر کسی صورت میں فیصلہ نافذ نہ ہوگا، ”بزازیہ“ نے جو روایت ضعیفہ صاحبین سے نقل کی ہے اس کی بنیاد پر قاضی مقلد کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا، اب جو لوگ صاحبین کی رائے پر فتویٰ دیتے ہیں ان کے نزدیک قاضی حنفی کا فیصلہ غائب پر نافذ نہ ہوگا اور جو لوگ امام صاحب کی روایت کو اختیار کرتے ہیں ان کے نزدیک ”قضاء علی الغائب“ نافذ ہوگی، چاہے قاضی شافعی ہو یا حنفی۔

”قلت: بقى ما لو قضى الحنفى بذلك ولا يخفى أنه يأتي فيه الكلام المار ”فيما لو قضى في مجتهد فيه بخلاف رأيه“ وما فيه من التفصيل واختلاف بالتصحيح، فعلى قول من رحب الجواز لا يبقى فرقا بين الحنفى، وغيره“۔

”میں کہوں گا کہ یہ بات رہ گئی کہ اگر حنفی قاضی غائب پر فیصلہ کر دے اور یہ بات حنفی نہیں کہ اس میں وہ کلام آئے گا جس میں مسائل مجتہد فیہ کے بارے میں خلاف رائے فیصلہ کر دینے کی بحث ہے، اور اس میں جو تفصیل و اختلاف تصحیح ہے تو جواز کے ترجیح دینے والوں کے قول پر حنفی اور غیر حنفی کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں۔“

اور ”قنیہ“ کی اس تصریح کا محل بھی یہی ہے کہ ”قضاء علی الغائب“ کے نفاذ میں قاضی کے شافعی ہونے کی قید نہیں ہے۔

”وعلى هذا محمل ما صرح به فى القينية من أنه لا يشترط فى نفاذ القضاء على الغائب أن يكون من شافعى“ (شامی)۔  
(اور قنیہ کی تصریح کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ”قضاء علی الغائب“ کے نفاذ میں قاضی کے شافعی ہونے کی شرط نہیں ہے)۔

اس طرح ”قضاء علی الغائب“ کے نفاذ کا مسئلہ اختلاف روایات اور اختلاف تصحیح کا محمل بن گیا ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اکثر محققین کا رجحان ”عدم نفاذ قضاء علی الغائب“ کی طرف ہے، جیسا کہ علامہ قاسم، ابن الغرس، صاحب ”بحر“ اور صاحب ”در مختار“ کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دارالقضاء امارت شرعیہ میں طریق کاریہ رہا ہے کہ اگر مدعی حاضر ہو جائے اور مدعا علیہ حاضر نہ ہو تو مدعی کا بیان لے لیا جاتا ہے، اور مدعا علیہ کو رفع الزام کا موقعہ بعد کو دیا جاتا ہے۔

اب صورت حال یہ ہے کہ اگر صاحبین کے قول کی بنیاد پر جسے بہت سے محققین کی تائید حاصل ہے اس طریق کار کو غلط قرار دیا جائے، اور ”سماع دعویٰ علی الغائب“ بھی ہے، تو اکثر و بیشتر مقدمات کو مدعی کی ایک دوبار حاضری کے بعد خارج کر دینا پڑے گا، علی الخصوص جب مدعا علیہ کو اس کا علم ہو جائے گا کہ میری حاضری کے بغیر مقدمہ کی سماعت نہیں ہوگی تو وہ قصداً حاضر نہ ہوگا۔

لہذا یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان مجبور کن حالات میں کون سی راہ اختیار کی جائے، جبکہ اس طریق کار سے قضاء کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، اور اقامت حق و رفع ظلم جو فریضہ قاضی ہے، معزز رہو کر رہ جاتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کیا رہنمائی کرتے ہیں؟

اس سوال کے جواب میں پہلی اصولی بات تو یہ سمجھنی چاہئے کہ ان امور میں بنیادی حیثیت صاحب حق تک حق کو پہنچانے، مظلوم سے ظلم کو رفع کرنے، اور حق کو ہلاکت سے بچانے کو حاصل ہے، اگر کہیں حالات میں اس قدر تبدیلی پیدا ہو جائے کہ ایک اصول کی پابندی، جرح اور تعطیل احکام کو موجب ہو تو اس اصول کو ترک کر دیا جائے گا، اس لئے کہ جب احکام ہی معطل ہو جائیں، رفع ظلم ہی نہ ہو سکے تو قاضی اور قضاء کے قیام کا فائدہ ہی کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ دین حرج اور ضیق کو دور کرتا ہے، ”الجرح مدفوع“ مشہور اصول ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے انتہائی احتیاط، لیکن پوری فراخ دلی کے ساتھ حالات کا جائزہ لے کر لوگوں کو ضرر سے بچایا ہے۔

مثلاً: ”شهادة علی الشہادة“ کا جائزہ عام قانونی نقطہ نظر سے لیجئے، اسے ہرگز صحیح نہیں کہا جاسکتا، اولاً تو اس لئے کہ شہادت عبادت بدنی ہے، اس میں نیابت جاری نہیں ہو سکتی، دوسرے یہ کہ بات جب چند زبانوں پر پھرتی ہے تو جتنے ہی اس میں واسطے بڑھتے ہیں اس میں تبدیلی اور ترمیم کا شبہ بڑھتا ہے، حالانکہ شہادت انتہائی احتیاط کی متقاضی ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بعض دفعہ شاہد اصل اداء شہادت سے عاجز ہوتا ہے، اور اس صورت میں ”إلغاء حقوق“ کا خطرہ

ہے، اس لئے فقہاء نے ان خرابیوں کے باوجود ”شہادۃ علی الشہادۃ“ کو جائز قرار دیا ہے۔

”الشہادۃ علی الشہادۃ جائزۃ فی کل حق لایسقط بالشبہ، لہذا استحسان لشدة الحاجة إليها اذ شاهد الأصل قد يعجز عن أداء الشہادۃ بعض العوارض فلولم یجز الشہادۃ علی الشہادۃ أدى إلى إلغاء الحقوق“ (ہدایہ خیرین: ص ۱۵۲)۔

”شہادت علی الشہادۃ ہر ایسے حق میں جائز ہے جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتا اور یہ شہادت کی شدت حاجت کی وجہ سے استحسان ہے اس لئے کہ اصل گواہ بعض عوارض کی وجہ سے ادائے شہادت سے عاجز ہو جایا کرتا ہے اب اگر شہادت علی الشہادۃ جائز نہ ہو تو یہ اہلاک حقوق کی طرف مفضی ہو جائے گا۔“

اس طرح فقہاء نے بعض مسائل میں ”شہادت بالتسامح“ کو جائز قرار دیا ہے، حالانکہ شہادت کی خمیر میں مشاہدہ اور معائنہ داخل ہے، اس لئے ایسا علم یقینی جو مشاہدہ و معائنہ کا نتیجہ ہوتا ہے، حاصل ہوئے بغیر محض تسامح کی بنیاد پر شہادت جائز نہیں ہونی چاہئے، لیکن جب فقہاء نے دیکھا کہ بعض معاملات ایسے ہیں جن کے مشاہدہ کرنے والے عموماً کچھ خاص ہی لوگ ہوتے ہیں، لیکن ان کے احکام و اثرات زمانہ دراز تک باقی رہتے ہیں، اب اگر ان معاملات میں تسامح کی بنیاد پر شہادت جائز قرار دی جائے تو حرج، اور تعطیل احکام لازم آئے گی، اس لئے انہوں نے اس سے بچنے کے لئے شہادت بالتسامح کو جائز قرار دیا۔

”وجه الاستحسان أن هذه الأمور تختص بمعائنة خواص من الناس ويتعلق بها أحكام تبقى على القضاء القرون فلولم يقبل فيها الشہادۃ بالتسامح أدى إلى الحرج وتعطيل الأحكام“ (ہدایہ خیرین: ص ۱۲۳، کتاب الشہادت)۔

”استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ امور خاص ان لوگوں کے معائنہ کے ساتھ مختص ہوتے ہیں اور ان سے ایسے احکام متعلق ہیں جو زمانہ دراز تک باقی رہتے ہیں، اب اگر ان امور میں ”شہادت بالتسامح“ کو قبول نہ کیا جائے تو حرج اور تعطیل احکام لازم آئے گی۔“

اس سلسلہ میں خصوصیت کے ساتھ ”رسائل ابن عابدین“ کی یہ عبارت ہمیں بہت زیادہ روشنی بخشتی ہے:

”فكثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان بتغير عرف أهله، أو حدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه، أو لا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ويخالف القواعد الشرعية المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرور والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن أحكام، ولهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم، بانه لو كان في زمنهم يقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبہ“ (۱۲۶/۱)۔

”پس بہت سارے احکام اختلاف زمانہ اور اہل زمانہ کے عرف کے تغیر یا کسی ضرورت کے پیدا ہو جانے، یا اہل زمانہ کے فساد کی وجہ سے بدل جاتے ہیں، اس لئے کہ اگر حکم جو بکاتوں رہے تو اس سے لوگ ضرر اور مشقت میں پڑ جائیں گے اور وہ حکم قواعد شرعیہ کے منشاء کے خلاف ہو جائے گا جن کی بنیاد عالم کو بہترین نظام اور عمدہ احکام پر باقی رکھنے کے لئے دفع ضرر و فساد اور تخفیف و تیسیر پر ہے، لہذا آپ کو بہت سے مشائخ مذہب نظر آئیں گے جنہوں نے بہت ساری جگہوں میں مجتہد کی ان تصریحات کی مخالفت کی ہے جو اس مجتہد کے زمانہ کے لحاظ سے نہیں، اس لئے کہ مشائخ مجتہد کے قواعد مذہب کے پیش نظر جانتے ہیں کہ اگر وہ ان لوگوں کے زمانہ میں ہوتے تو وہی کہتے جو یہ لوگ کہتے ہیں۔“

اس طرح کے تغیر، ضرورت کے حدوث اور فساد اہل زمانہ کی وجہ سے احکام میں تغیر پیدا ہوتا ہے تاکہ مشقت و ضرر کو دور کیا جاسکے، اور تخفیف و تیسیر حاصل کی جاسکے جو بنیاد احکام ہے۔

اس تفصیل کے بعد شامی نے چند ایسی مثالیں بھی بتائی ہیں جہاں ضرورت کی وجہ سے ائمہ حنفیہ کے متفقہ مسلک کو چھوڑ دینا پڑا ہے، ان حالات کی بنیاد پر اس سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اگر واقعی ضرورت متحقق ہو، اور ”قضاء علی الغائب“ کے عدم جواز سے قاضی کے فریضہ رفع ظلم پر اثر پڑتا ہو، اور لوگوں کو ضرر لاحق ہوتا ہو تو دفع ضرر، اور رفع فساد کی خاطر ”قضاء علی الغائب“ کے جواز کا فتویٰ دیا جاسکتا ہے، اور کتب فقہ کے مطالعہ کے بعد تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خود اکا بر حنفیہ کو اس مسئلہ میں بعض عملی دقتوں سے دوچار ہونا پڑا، اور انہیں توسع کی راہ اختیار کرنی پڑی۔

اس کی ایک مثال تو ذکر کی جا چکی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے طرفین سے اختلاف کر کے سماع، دعویٰ، اور اقامت بینہ کے بعد حضورِ حسم کی شرط اڑادی اور اس صورت میں قضاء علی الغائب کے جواز کا قول اختیار کیا، تاکہ لوگوں کے حقوق کی حفاظت کی جاسکے، بلکہ بعض صورتوں میں قضاة نے مجبور ہو کر ایسا طریقہ اختیار کیا،



جہاں خصم کی غیر حاضری کے باوجود مقدمہ کی ساری کارروائی جاری رکھی جاسکتی ہے، مثلاً: خواہر زادہ نے قضا علی المسخر کو جائز قرار دیا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ بعینہ قضا علی الغائب ہے اس لئے کہ مسخر کہتے ہی ہیں اس شخص کو جسے خصم غائب کی طرف سے قاضی وکیل مقرر کر دے، تاکہ اس پر دعوے کی سماعت کی جاسکے۔

”تفسیر المسخر أن ينصب القاضي وكيلا عن الغائب لیسمع الخصومة عليه“ (شامی)۔

(مسخر کی تفسیر یہ ہے کہ قاضی خصم غائب کی طرف سے کوئی وکیل مقرر کر دے تاکہ قاضی اس پر دعوے کی سماعت کر سکے)۔

خواہر زادہ کے بارے میں تو خیر کہا جاسکتا ہے کہ وہ جواز ”قضاء علی الغائب“ کے قائل ہیں جو اکثر فقہاء کے نزدیک مرجوح ہے، لیکن خود وہ فقہاء جو ”قضاء علی الغائب“ کو جائز نہیں کہتے اور نہ اسے نافذ مانتے ہیں ضرورت کے وقت ”قضاء علی المسخر“ کو جائز کہتے ہیں، اور یہی معتمد قول ہے۔

”والمعتمد أن القضاء على المسخر لا يجوز إلا بضرورة“ (درمختار)۔

(اور معتمد قول یہی ہے کہ ”قضاء علی المسخر“ بلا ضرورت جائز نہیں ہے)۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر قضاء قاضی معذور ہو، اور صاحب حق، حق تک نہ پہنچ سکے، نیز مدعا علیہ کے حاضر ہونے کی کوئی صورت نہ ہو تو قاضی اس خصم غائب کی طرف سے کوئی نائب مقرر کر کے مقدمہ کی سماعت اور اس کا فیصلہ کر سکتا ہے۔

درمختار نے اس ضرورت کی چند صورتیں بھی نقل کی ہیں، ان میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ:

”الخامسة إذا توارى الخصم“ (پانچویں صورت خصم کے روپوش ہو جانے کی ہے)۔

گو ان تمام صورتوں میں متاخرین کا فیصلہ یہ ہے کہ:

”فالتاخرين على أن القاضي ينصب وكيلا في الكل“

(پس متاخرین اس کے قائل ہیں کہ تمام صورتوں میں قاضی خصم غائب کی طرف سے وکیل مقرر کر دے)۔

شامی نے ”شرح ادب القاضی“ سے اس مسئلہ کی تفصیل نقل کی ہے:

”وقال رجل للقاضي: لي علي فلان حق، وقد توارى في منزله، فالقاضي يكتب إلى الوالي في إحضاره، فإن لم يظفر

به وسأل الطالب الختم على بابيه، فإن أبي شاهدين أنه في منزله، وقال رأينا عند ثلاثة أيام أو أقل ختم عليه... فإذا

ختم وطلب المدعي أن ينصب له وكيلا فبعث القاضي إلى داره رسولا مع شاهدين ينادى بحضورهما ثلاثة أيام في كل

يوم ثلاث مرات يا فلان بن فلان ”أن القاضي يقول لك أحضر مع خصمك فلان مجلس الحكم“

والأنصب لك وكيلا وقلت بينة عليك فلان لم يخرج نصب له وكيلا أسمع شهود المدعي وحكم عليه بمحضر وكيله“

”ایک شخص نے قاضی سے کہا کہ میرا فلاں پر حق ہے اور وہ گھر میں روپوش ہو گیا ہے، تو قاضی حاکم کو لکھے گا کہ وہ اسے حاضر کرائے، اگر اس میں کامیابی نہ

ہو، اور مدعی درخواست کرے کہ اس کے دروازے پر مہر کر دی جائے تو اگر وہ دو گواہ پیش کرے جو اس کی گواہی دیں کہ ہم نے تین دن ہوئے یا کم، کہ اسے دیکھا

ہے تو قاضی اس گواہی کے بعد مہر کرا دے گا، جب مہر کے بعد مدعی مطالبہ کرے کہ اس کی طرف سے وکیل مقرر کر لیا جائے، تو قاضی اس کے گھر پر دو گواہوں کے

ساتھ ایک قاصد بھیجے گا جو ان دونوں کی موجودگی میں تین دن تک پکار کر کہے گا کہ اے فلاں بن فلاں تجھ کو قاضی کا حکم ہے کہ اپنے فلاں فریق کے ساتھ حاضر

عدالت ہو، ورنہ وہ تیری طرف سے وکیل رکھ کر مقدمہ کی سماعت شروع کر دے گا، وہ روزانہ تین بار ایسا ہی کرے گا اس کے باوجود بھی اگر وہ نکلے تو قاضی اس کی

طرف سے وکیل مقرر کر دے گا اور مدعی کی شہادت کی سماعت شروع کر دے گا اور مدعا علیہ کے وکیل کی موجودگی میں فیصلہ دے گا“۔

اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس قسم کی عملی دقتوں سے ان فقہاء کو بھی دوچار ہونا پڑا، اور انہیں یہ صورت اختیار کرنی پڑی، یہ بھی خیال رکھنا جائے کہ

یہ قول محض متاخرین فقہاء کا نہیں بلکہ امام ابو یوسف جن کو قضاء کی ممارست بہت زیادہ تھی، اس قول پر مجبور ہوئے کہ جب قاضی مدعا علیہ کے قاصد اچھپنے اور قضاء

سے بھاگنے کا یقین کرے تو وکیل مقرر کر کے فیصلہ کر سکتا ہے، وہو قول الشامی۔

اور ”شرح ادب القاضی“ نے تو اس جواز ”قضاء علی المسخر عند الضرورة“ کو تمام ائمہ کی طرف منسوب کر دیا ہے:



”ونقل شرح الوهبانیہ عن شرح أدب القاضی أنه قول الكل (شامی)۔“

اس لئے ان اقوال کی بنیاد پر اس فریضہ محکومہ کو زندہ رکھنے، حق قائم کرنے اور ظلم رفع کرنے کی خاطر ان صورتوں میں جہاں حضور خصم کی شرط سے تعطیل احکام، جرح اور حقوق ناس کے تلف ہونے کا خطرہ ہو، ائمہ ثلاثہ کے قول اور ائمہ حنفیہ کی اس روایت کو معمول بہا بنایا جاسکتا ہے جس میں ”قضاء علی الغائب“ جائز ہے، اور قاضی کو حق ہونا چاہئے کہ وہ مقدمات کی سماعت مدعا علیہ کی غیر موجودگی میں کرے، بلکہ جب مصالح متقاضی ہوں اور مدعا علیہ کے قصد الغائب رہنے اور دارالقضاء سے فرار کا یقین حاصل ہو جائے تو اس کے خلاف قاضی فیصلہ بھی کر سکتا ہے۔

علامہ ابن ہمام صاحب ”فتح القدیر“ حالانکہ اس معاملہ میں صاحبین کے قول کو ترجیح دیتے ہیں، پھر بھی مصالح کے داعی ہونے کے وقت وہ بھی ”قضاء علی الغائب وللغائب“ کو جائز کہتے ہیں:

”إذا رأى القاضی المصلحة على الغائب أوله فحكم، فإنه ينفذ، لأنه مجتهد فيه“ (فتح القدیر)

(جب قاضی نے مصلحت کے پیش نظر ”قضاء علی الغائب“ یا ”قضاء للغائب“ کر دیا تو وہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا اس لئے کہ یہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے)۔

اور اس سلسلہ میں کہ مصالح کی رعایت کرتے ہوئے ”قضاء علی الغائب“ کا فتویٰ دیا جاسکتا ہے، علامہ محمود کی عبارت ”جامع الفصولین“ میں زیادہ واضح ہے، پہلے تو انہوں نے اس مسئلہ میں جو اختلاف واضطراب پیدا ہوا ہے، اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

”وقد اضطرب أراؤهم وبيانهم في مسائل الحكم الغائب وعليه ولم يصل ولم ينقل عنهم أصل قوی ظاهر یبنی علیہ الفروع بلا اضطراب وإشكال“

”قضاء للغائب اور قضاء علی الغائب کے مسائل کے بارے میں فقہاء کے اقوال و آراء مضطرب و مختلف ہیں اور ان سے کوئی واضح قوی اصل منقول نہیں ہے جس پر بلا کسی اضطراب و اشکال کے فروع کی بنیاد استوار کی جائے۔“

اور اس کے بعد انہوں نے اس مسئلہ میں اپنی رائے تحریر کی ہے کہ مفتی کا فریضہ ہے کہ وہ ان واقعات پر اچھی طرح غور کرے، پوری احتیاط سے کام لے اور جرح اور ضرورتوں کو سامنے رکھ کر ہر پہلو پر غور کر کے ”قضاء علی الغائب“ کے جواز یا فساد کا فتویٰ دے:

”فالظاهر عندی أن يتأمل في الوقائع ويلاحظ الحرج والضرورات فيفتی بحسبها جوازا أو فسادا“

(پس میرے نزدیک ظاہر یہی ہے کہ مفتی ان واقعات پر اچھی طرح غور و فکر کر کے، پوری احتیاط سے کام لینے اور جرح اور ضرورتوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد ”قضاء علی الغائب“ کے جواز یا فساد کا فتویٰ دے)۔

مثلاً: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کسی عادل گواہ کے سامنے طلاق دے کر غائب ہو گیا اور معلوم نہیں کہ کہاں ہے؟ یا جگہ معلوم ہے، لیکن اسے حاضر نہیں کیا جاسکتا، یا عورت اور اس کے وکیل اس مقام کی دوری، یا کسی اور مانع کی وجہ سے وہاں تک پہنچ نہیں سکتے، تو ایسی صورتوں میں جہاں احضار خصم معذور ہے اگر مدعی، مدعا علیہ غائب پر بینہ قائم کر دے اور قاضی کو ظن غالب حاصل ہو جائے کہ یہ حق ہے تو اسے غائب کے خلاف فیصلہ کرنے کا حق ہے، اور مفتی کو اس کے جواز کا فتویٰ دینا چاہئے۔

”لو طلق امرأته عند العدل فغاب عن البلد ولا يعرف مكانه، أو يعرف ولكن يعجز عن إحضاره أو عن أن تسافر إليه هي أو وكيلها بعده أو لمانع آخر، أو المديون لو غاب وله نقد في البلد، لو برهن على الغائب وغلب على ظن القاضی أنه لاتزوير ولا خيلة فيه فينبغي أن يحكم عليه وله، وكذا للمفتی أن يفتی بجوازه“

”اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو عادل گواہ کے سامنے طلاق دے کر شہر سے غائب ہو جائے اور معلوم نہیں کہ وہ کہاں ہے یا جگہ معلوم ہے، لیکن اس کے حاضر کرنے کی قدرت نہیں، یا عورت اس کے وکیل اس مقام کی دوری، یا کسی دوسرے مانع کی وجہ سے وہاں کا سفر نہیں کر سکتے، یا مدیون اگر شہر میں اپنا نقد چھوڑ کر غائب ہو جائے تو اگر مدعی مدعا علیہ غائب کے خلاف بینہ قائم کر دے اور قاضی کو ظن غالب حاصل ہو جائے کہ اس میں مکر و فریب نہیں ہے تو اس کو ”قضاء علی الغائب“ و ”للغائب“ کر دینا چاہئے۔“

اور اس کی علت بھی انہوں نے بالکل صاف کر دی ہے:

”دفعاً للحرج والضرورات وصيانة الحقوق“ (حرج اور ضرورتوں کو دور کرنے اور حقوق کی حفاظت کے لئے)۔

خصوصاً جب کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور اس میں اختلاف روایت و تصحیح خود ائمہ حنفیہ و مشائخ حنفیہ کے درمیان ہے:

”مع أنه مجتهد فيه ذنب إليه الأئمة الثلاثة، وفيه روايتان عن أصحابنا“

(علاوہ ازیں ”قضاء علی الغائب“ مجتہد فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ اسی طرف گئے ہیں، اور اس مسئلہ میں ہمارے اصحاب حنفیہ سے دونوں قسم کی روایتیں ہیں)۔

اور تو اور خود علامہ ابن نجیم نے ”بحر الرائق“ میں اس قول کی تصدیق کی ہے:

”ولقد صدق العلامة محمود“ (اور علامہ محمود نے صحیح کیا ہے)۔

اور ”صاحب نور العین“ بھی اسی کی تائید میں ہیں:

”وأقره في نور العين“ (شامی)۔ (اور صاحب نور العین نے نور العین میں اس کا اقرار کیا ہے)۔

اور شامی نے ”جامع الفصولین“ کے اس فیصلہ کی مزید وضاحت ان الفاظ میں کر دی:

”وظاهره لو كان القاضي حنفياً ولو في زماننا“ (اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگر قاضی حنفی ہو اگرچہ ہمارے زمانہ میں ہو)۔

اور پھر کہیں کسی کو پچھلے ترجیحی اقوال اور اس فیصلے سے منافات محسوس ہو تو اس خیال کو بھی دور کر دیا کہ:

”ولاینافی مامر؛ لأن تجویز هذا للصلحة والضرورة“ (شامی)۔

(اور یہ فیصلہ گزشتہ اقوال کے منافی نہیں ہے، کیونکہ اس کا جواز مصلحت اور ضرورت کی بناء پر ہے)۔

پس مندرجہ بالا تمام تفصیل کے پیش نظر اب یہ کہا جاسکتا ہے کہ دارالقضاء امارت شرعیہ نے جو طریق عمل حالات اور مصالح کے پیش نظر اختیار کیا ہے کہ اگر

مدعا علیہ حاضر نہ ہو جب بھی مدعیہ کے بیان کی سماعت کر لی جاتی ہے، دارالقضاء کا یہ طرز عمل جائز اور درست ہے جس کی تائید بنیادی اصول ”الضرور یزال،

الحرج مدفوع“ (ضرر کو دور کیا جائے، حرج کو دفع کیا جائے)۔ سے بھی ہوتی ہے، ”شہادت علی الشہادة“ اور ”شہادت بالتسامح“ میں اہلاک حقوق سے بچنے

اور تعطیل احکام کے خطرہ کو دور کرنے کے لئے فقہاء نے جو طرز عمل اختیار کیا ہے، اس سے بھی ہوتی ہے۔

نیز جامع الفصولین، فتح القدیر، ابن نجیم، صاحب نور العین، اور شامی کے اقوال اس پر براہین قاطعہ ہیں۔

## تحکیم (ثالثی) کے اصول

اسلامی شریعت میں تحکیم (ثالثی) کا اصول ان اہم اصول میں سے ہے جسے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے مقدمات و معاملات کا فیصلہ کرنے اور ان کے درمیان عدل و انصاف قائم کرنے کے لئے جائز کیا ہے، انسانی فطرت میں خالق نے خیر کی محبت و ودیعت کی ہے، پسندیدہ چیزوں کے حصول کے لئے ان میں باہم مقابلہ اور مسابقت ہوتی ہے، کسی ایک شے کی طلب میں جب چند افراد آگے بڑھتے ہیں تو بسا اوقات ان میں لڑائی ہو جاتی ہے، لڑائی کو ختم کرنے کے لئے قاضی کی ضرورت پڑتی ہے کہ وہ شریعت کے مقرر کردہ حدود پر قائم رہتے ہوئے عدل و انصاف کی بنیاد پر لوگوں کے جھگڑوں کا فیصلہ کر دے اور ہر صاحب حق تک اس کا حق پہنچا دے تو قاضی، یا ثالث کا فیصلہ انسانی معاشرے کی ایک بنیادی ضرورت ہے، اور بہتر یہ ہے کہ عدل و انصاف کا حصول آسان ہو، اور کسی دادخواہ کو حصول حق کی راہ میں مالی بوجھ اور دشواریوں کا سامنا نہ کرنا پڑے اور تحکیم کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ کسی انصاف ور عالم کے سپرد کیا جائے جو دونوں فریق کی رضامندی سے اپنی صوابدید کے مطابق معاملہ کا فیصلہ کر دے، یہ طریقہ اس سے آسان ہے کہ دونوں فریق اپنے معاملے کے حل کے لئے سرکاری عدالت کا دروازہ کھٹکھٹائیں کہ اس صورت میں اخراجات کے علاوہ طوالت اور پیچیدگی بھی زیادہ ہے، اس لئے شریعت نے لوگوں کو دشواری سے بچانے کے لئے تحکیم (ثالثی) کا اصول مشروع کیا ہے۔

اس مقالہ میں مسئلہ تحکیم کے بعض اہم پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے، خصوصاً غیر اسلامی ملکوں میں مسلمانوں کے ان معاملات و مقدمات سے بحث کی گئی ہے جن میں قضاء کی ضرورت پڑتی ہے اور ہندوستان میں اپنے تجربات کی روشنی میں اس اہم مسئلے کا حل پیش کیا گیا ہے۔

### ۱۔ تحکیم کے لغوی اور اصطلاحی معنی:

تحکیم ”حکم تحکم“ کا مصدر ہے، ”باب تفصیل“ سے ہے، اس کا مادہ ”حکم“ ہے۔ کہا جاتا ہے: ”حکمہ فی الأمر“، یعنی کسی کو کسی معاملے کا حاکم بنایا۔ اور عرف و اصطلاح میں تحکیم کے معنی ہیں فریقین کا اپنی رضامندی سے اپنے جھگڑے کا فیصلہ کرنے کے لئے کسی کو ثالث بنانا۔

ابن منظور کہتے ہیں: ”حکمہ بینہم“ کا مطلب ہے انہوں نے کسی کو حکم دیا کہ وہ ان کا فیصلہ کر دے، اور کہا جاتا ہے: ”حکمنا فلانا فیما بیننا“ فلاں کو ہم نے اپنے درمیان حکم بنایا، یعنی ہم نے اپنے درمیان ان کے فیصلے کو جائز قرار دیا۔ ”و حکمہ فی الأمر فاحتکم“ کسی نے کسی کو معاملے میں حکم بنایا تو وہ حکم بن گیا، یعنی اس کے بارے میں اس کا فیصلہ جائز ہو گیا، اس میں ”مطالع“ دوسرے باب سے آیا ہے، اور قیاس کا تقاضا تھا کہ تحکم ہوتا (لسان العرب لابن منظور ۱۳۲)۔

فقہاء کی اصطلاح میں تحکیم کا مطلب ہے کسی فرد کو اپنے باہمی نزاع میں حکم اور ثالث بنانا اور ہر دو فریق کا اس پر راضی ہو جانا کہ وہ ان کے باہمی جھگڑے کا فیصلہ کر دے (معین الحکام للطرابلسی ۲۷)۔

تحکیم کا مطلب یہ ہوا کہ دونوں فریق کسی فرد، یا جماعت کو اپنے باہمی نزاع میں فیصلے کا اختیار سپرد کر دیں اور اس بات پر دونوں راضی ہو جائیں کہ وہ ثالث ان کے باہمی جھگڑے کا فیصلہ کر دے۔

### ۲۔ تحکیم کی مشروعیت:

تحکیم کا جواز کتاب و سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے اور عقل کا تقاضا بھی یہی ہے، اس لئے کہ بنیادی مقصد ”رفع نزاع اور قیام عدل“ کے حصول کی یہ آسان راہ ہے، اگر یہ جائز نہ ہو تو لوگ حرج اور تنگی میں پڑ جائیں گے اور چھوٹے سے چھوٹے اور معمولی معاملات میں بھی سرکاری کچہریوں اور سرکاری ججوں کے پاس جانے پر مجبور ہوں گے، جب کہ ہر جگہ قاضی موجود نہیں ہوتا۔



قرآن کریم میں حکیم اور محکم کا ذکر متعدد مقامات پر آیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (سورہ نساء: ۶۵)

(سو قسم ہے تیرے رب کی وہ مومن نہ ہوں گے یہاں تک کہ تجھ کو ہی منصف جانیں اس جھگڑے میں جو ان میں اٹھے، پھر نہ پاویں اپنے جی میں تنگی تیرے فیصلے سے اور قبول کریں خوشی سے)۔

اللہ تعالیٰ زوجین کے درمیان عائلی جھگڑوں کو حل کرنے کے لئے حکیم کے اصول کو استعمال کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا (سورہ نساء: ۳۵)

اور جہاں تک حکیم کی مشروعیت سے متعلق احادیث و آثار کا تعلق ہے تو وہ بڑی تعداد میں ہیں اور بہت مشہور ہیں اس لئے ان کے ذکر و احاطے کی کوئی ضرورت نہیں۔

### ۳- حکیم، قضاء اور افتاء کے درمیان فرق:

افتاء کے معنی ہیں حکم شرعی کی خبر دینا، اس میں الزام کے معنی نہیں ہیں، اگر کسی نے عالم سے کسی مسئلہ میں فتویٰ پوچھا اور اس عالم نے اسے فتویٰ دیا تو یہ حکم اس پر لازم نہیں ہوگا، اور اس کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ اسی مسئلہ میں دوسرے عالم سے فتویٰ پوچھے اور اس کے فتویٰ پر عمل کرے، بخلاف ثالث اور قاضی کے فیصلے کے کہ ان دونوں کے فیصلے میں الزام کے معنی ہوتے ہیں، یہ فرق کسی ایسے شخص پر مخفی نہیں ہے جو فقہ اسلامی سے کچھ مناسبت رکھتا ہو، افتاء اور حکیم و قضاء کے درمیان دوسرا فرق یہ ہے کہ افتاء کا دائرہ حکیم اور قضاء کے دائرے سے زیادہ وسیع ہوتا ہے، کیونکہ حکیم اور قضاء کا تعلق تو صرف ان امور سے ہے جن کا دو یا دو سے زیادہ افراد سے تعلق ہو، اور فتویٰ جس طرح اجتماعی امور میں دیا جاتا ہے، اسی طرح انفرادی معاملات میں بھی دیا جاتا ہے۔

حکیم اور قضاء دونوں کا مقصد دو، یا دو سے زیادہ افراد کے درمیان پیدا شدہ نزاع و اختلاف کو ختم کرنا ہے، لیکن قاضی اور ثالث کے درمیان چند لحاظ سے فرق ہے۔

- ۱- پہلا اہم فرق یہ ہے کہ حکیم (ثالثی) میں فریقین کی رضامندی شرط ہے، فریقین کی رضامندی کے بغیر حکیم صحیح نہیں ہے، بخلاف قضائے قاضی کے کہ اس میں فریقین کی رضامندی شرط نہیں ہے، کیونکہ قاضی کو عمومی ولایت حاصل ہوتی ہے، بخلاف ثالث کے کہ اسے عمومی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔
- ۲- دوسرا فرق یہ ہے کہ حکیم (ثالثی) ہر قسم کے معاملات و مقدمات میں صحیح نہیں ہے، بلکہ اس کے کچھ حدود اور شرائط ہیں جن کا تذکرہ آگے آ رہا ہے (در مختار ۴/۲۸۳، مع رد المحتار ۴/۲۸۳)، بخلاف قضا کے کہ اس کا دائرہ حکیم کے دائرے سے وسیع ہے۔
- ۳- تیسرا فرق یہ ہے کہ فریقین کو اپنے بنائے ہوئے حکم (ثالث) کو اس معاملہ میں فیصلہ صادر کرنے سے قبل معزول کرنے کا حق ہے (اس بحث کی تفصیل ”کن معاملات میں حکیم درست ہے اور کن میں نہیں“ عنوان کے تحت آئے گی، بخلاف قاضی کے کہ اسے قاضی مقرر کرنے اور معزول کرنے کا اختیار امیر اور سلطان کو ہے، جہاں وہ نہ ہوں بوقت ضرورت جماعت مسلمین کے ہاتھ میں ہے، لیکن فریقین کو اس کا کوئی اختیار نہیں۔
- ۴- چوتھا فرق یہ ہے کہ ثالث کا فیصلہ صرف اس معاملے تک محدود رہے گا جس کے لئے اسے حکم بنایا گیا ہے، حتیٰ کہ اگر فریقین کے درمیان دوبارہ وہی نزاع پیدا ہو جائے تو اس کا سابق فیصلہ اس نئے معاملے تک متعدی نہیں ہوگا، بخلاف قاضی کے کہ اس کا فیصلہ دوسرے معاملات تک متعدی ہوگا، اور اس حادثے تک محدود نہ رہے گا، جس میں وہ فیصلہ کر چکا ہے۔
- ۵- پانچواں فرق یہ ہے کہ حکم (ثالث) کے فیصلہ کا اثر فریقین تک محدود رہے گا، جو لوگ اس ثالثی میں شریک نہیں ہیں وہ اس فیصلے کے پابند نہیں ہوں گے، کیونکہ ثالث کا فیصلہ غیروں کے حق میں فریقین کے درمیان باہمی صلح کا درجہ رکھتا ہے، لہذا فریقین کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کوئی ایسی صلح کریں جس کا ضرر دوسروں کو پہنچے، الا یہ کہ کاروباری شریکوں میں سے کوئی ایک شریک کاروباری نزاعات میں کسی کو ثالث تسلیم کر لے تو سبھی شرکاء اس فیصلہ کے پابند ہوں گے (رد المحتار حاکمین البحر ۴/۲۸۳)، بخلاف قاضی کے کہ اس کی ولایت عام ہے۔
- ۶- چھٹا فرق یہ ہے کہ ثالث کا ایسا فیصلہ صحیح نہیں ہوگا جس سے کسی نابالغ کو ضرر پہنچتا ہو، بخلاف قاضی کے (رد المحتار ۴/۲۸۵)۔

۷۔ ساتواں فرق یہ ہے کہ ثالث کے لئے یہ درست نہیں ہوگا کہ وہ فیصلے کا اختیار کسی دوسرے کو سپرد کر دے، کیونکہ فریقین نے اس کے فیصلے پر رضامندی ظاہر کی ہے، نہ کہ کسی دوسرے کے فیصلے پر، علامہ شامی فرماتے ہیں کہ حکم کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ فیصلہ کا اختیار کسی اور کو سپرد کر دے (رد المحتار ۳/۴۸۵)۔

۸۔ آٹھواں فرق یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ اسی شہر تک محدود رہے گا جس میں وہ قاضی مقرر کیا گیا ہے، بخلاف ثالثی کے کہ وہ کسی شہر کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

۲۔ کن معاملات میں تحکیم درست ہے، اور کن میں نہیں؟

تحکیم ایسے ہی امور میں درست ہے جنہیں خود فریقین انجام دینے کا اختیار رکھتے ہوں، کیونکہ تحکیم میں فریقین کی طرف سے حکم کو فیصلہ کا اختیار سپرد کیا جاتا ہے، لہذا خود فریقین کے دائرہ اختیار سے جو چیزیں باہر ہیں وہ انکا اختیار کسی دوسرے کو بھی سپرد نہیں کر سکتے، لہذا حقوق اللہ، مثلاً: حدود وغیرہ میں تحکیم درست نہیں، البتہ حقوق العباد، مثلاً: نزاعات مالی، نکاح اور طلاق وغیرہ میں ثالثی درست ہوگی، کیونکہ خود فریقین ان امور کو انجام دینے کا اختیار رکھتے ہیں۔ علامہ طرابلسی اس سلسلہ میں لکھتے ہیں:

”تحکیم ان چیزوں میں صحیح ہے جنہیں خود فریقین انجام دینے کی اہلیت رکھتے ہیں اور وہ حقوق العباد ہیں اور جو امور خود ان کے دائرہ اختیار سے باہر ہیں، مثلاً: حقوق اللہ تو ان میں ثالثی درست نہیں، لہذا مالی معاملات: طلاق، عتاق، نکاح، قصاص اور مال مسروقہ کے ضمان جیسے مقدمات میں تحکیم درست ہے، لیکن حد زنا، حد سرقہ، حد قذف، جیسے امور میں تحکیم درست نہیں، کیونکہ تحکیم اختیار سپرد کرنے کا نام ہے، اور اختیار سپرد کرنا وہیں صحیح ہو سکتا ہے جو خود سپرد کرنے والے کے دائرہ اختیار میں ہو اور ان امور میں صحیح نہیں جو اس کے دائرہ اختیار سے باہر ہوں، جس طرح کہ توکیل (معین احکام ۲۸، ۲۷)۔

امام خصاف رازی کا نقطہ نظر اس سلسلے میں یہ ہے کہ مقدمہ اگر قابل صلح ہو، یعنی اس میں ایک فریق کا دوسرے فریق سے بذریعہ صلح کسی شے کا استحقاق جائز ہو تو ایسے مقدمے میں تحکیم اور ثالثی درست ہے، ورنہ نہیں، اس لئے کہ ثالث کا فیصلہ فریقین کے درمیان باہمی صلح کا درجہ رکھتا ہے، پس جہاں صلح جائز نہیں وہاں ثالثی بھی درست نہیں، طرابلسی اس مسئلہ میں امام خصاف رازی کے نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”خصاف نے ذکر کیا ہے کہ حد اور قصاص میں ثالث کا فیصلہ درست نہیں، کیونکہ ثالث کا فیصلہ صلح کی طرح ہے تو جن چیزوں کا استحقاق صلح کے ذریعہ جائز ہے ان میں ثالثی درست ہے اور جن کا استحقاق صلح کے ذریعہ جائز نہیں ان میں ثالثی بھی درست نہیں۔ اور حد قذف اور قصاص کے حق کی وصولی صلح، یا کسی اور عقد کے ذریعہ نہیں ہو سکتی، لہذا ان میں ثالثی درست نہیں ہوگی، لیکن امام سرخسی نے ”مبسوط“ میں ذکر کیا ہے کہ قصاص میں ثالثی درست ہے، کیونکہ ثالثی اپنی حقیقت کے اعتبار سے اختیارات کی سپردگی ہے، اور قصاص کی وصولی کا حق فریق کو ہے، اس لئے اس بارے میں اختیار کی سپردگی کا حق بھی ہوگا، رہا اس کا بمنزلہ صلح ہونا تو ثالث کا فیصلہ فریقین کے حق میں صلح کی حیثیت نہیں، بلکہ قاضی کے فیصلہ کی حیثیت رکھتا ہے، البتہ دوسروں کے حق میں وہ صلح کا درجہ رکھتا ہے (معین احکام ۲۸)۔

ثالث کا فیصلہ تمام مجتہد فیہ امور، یعنی حقوق العباد کے ان مسائل میں جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے نافذ قرار پائے، مثلاً: کنایات، طلاق، عتاق، کفالہ، شفعہ، نفقہ اور بیوع وغیرہ، بخلاف ان فیصلوں کے جو کتاب و سنت، یا اجماع کے خلاف ہوں کہ وہ نافذ نہ ہوں گے، لیکن مذہب حنفی کے بعض شیوخ نے احتیاط کی روش اختیار کی ہے، اور سد ذریعہ کے طور پر ان امور میں تحکیم کو ناجائز قرار دیا ہے جن کا تعلق حلال و حرام سے ہے، تاکہ یہ مسائل عوام کی جرات اور جسارت کا میدان نہ بن جائیں۔

عام اصول تو یہی ہے کہ وہ تمام مسائل جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے اور جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے ان میں ثالث کا فیصلہ نافذ ہوگا، مذہب حنفی میں ”ظاہر الروایۃ“ یہی ہے۔ صدر اشہید ”شرح ادب القضاء“ میں لکھتے ہیں:

”کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ”ظاہر الروایۃ“ ہے اور صحیح یہی ہے، لیکن مشائخ حنفیہ نے اس عموم سے عدول کر کے تخصیص کا پہلو اختیار کیا ہے اور احتیاطاً اور سد ذریعہ کے طور پر اس عموم پر فتویٰ نہیں دیا ہے، اس خوف سے کہ یہ مسائل عوام کی جسارت کا میدان نہ بن جائیں اور انہوں نے حاکم کے فیصلہ کا فیصلہ دیا ہے، لیکن خصاف کی رائے یہ ہے کہ ثالث کا فیصلہ حد، یا قصاص میں درست نہیں ہے، اس لئے کہ ثالث کا فیصلہ فریقین کے درمیان باہمی صلح کا درجہ رکھتا ہے تو ہر وہ شے جس کا استحقاق صلح کے ذریعہ ہو سکتا ہے، اس میں ثالثی درست ہے، اور جہاں صلح جائز نہیں وہاں ثالثی بھی درست نہیں اور حد قذف اور قصاص کے حق کی وصولی صلح کے ذریعہ، یا کسی اور عقد سے نہیں ہو سکتی، لہذا ان دونوں میں تحکیم درست نہیں“ (معین احکام للطرابلسی ۲۸)۔



اور ”مبسوط“ میں ذکر کیا گیا ہے کہ:

”قصاص میں تالشی درست ہے، کیوں کہ تالشی فریقین کے حق میں اختیارات کی سپردگی ہے، اگرچہ ثالث کا فیصلہ فریقین کے علاوہ دوسروں کے حق میں صلح کا درجہ رکھتا ہے، اور فریقین کو قصاص کی وصولی کا حق حاصل ہے، لہذا فریقین کے لئے اس حق کو دوسروں کے سپرد کرنا درست ہوگا“ (معین الحکام للطرابلسی ۲۸۱)۔

لیکن مشائخ مذہب نے احتیاط کا پہلو اختیار کیا ہے اور انہوں نے اس پر فتویٰ نہیں دیا ہے تاکہ یہ مسائل عوام کی جسارت کا میدان نہ بن جائیں۔

(معین الحکام للطرابلسی ۲۸۱)

علامہ شامی نے فقہاء کی آراء کو نقل کرنے کے بعد اس موضوع پر بہت مفید اور عمدہ بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

”فتح القدیر“ اور ”فتاویٰ صغریٰ“ میں ہے کہ ”طلاق مضاف“ میں ثالث کا فیصلہ نافذ ہوگا، لیکن اس کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا، اور ہمارے اصحاب سے جو منقول ہے اس میں اس سے زیادہ وسعت ہے، اور وہ یہ ہے کہ صاحب واقعہ نے اگر کسی عادل فقیہ سے فتویٰ پوچھا اور اس فقیہ نے یمین کے باطل ہونے کا فتویٰ دیا، پھر اس نے دوسرے فقیہ سے فتویٰ پوچھا اور اس فقیہ نے یمین کے صحیح ہونے کا فتویٰ دیا تو وہ ان دونوں کے فتویٰ پر عمل کرتے ہوئے پہلی بیوی کو رکھے گا اور دوسری سے جدا ہوگی اختیار کر لے گا (صاحب درمختار کا قول: ”و غیر ذلک“ مثلاً: کسی شخص نے اپنی ساس کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا، پھر اس کا آلہ منتشر ہوا، اس کے زوجین نے ثالث مقرر کیا تا کہ وہ امام شافعی کے مسلک کی بنیاد پر ان کے لئے حلت کا فیصلہ کرے تو صحیح قول کی رو سے اگر ثالث اسی مسلک کا قائل ہے اور اسی کو صحیح سمجھتا ہے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، ورنہ صحیح قول یہ ہے کہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا، یہ بات ”البحر الرائق“ میں ”قنیہ“ سے نقل کی گئی ہے (صاحب درمختار کا قول ظاہر الروایت)۔ چنانچہ صاحب ”ہدایہ“ فرماتے ہیں: اور حدود و قصاص کی تخصیص سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام اجتہادی مسائل میں تالشی درست ہے، صحیح قول یہی ہے، مگر یہ کہ اس کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا، اور کہا جائے گا کہ اس میں قضائے قاضی کی ضرورت پڑے گی عوام کی جسارت کا سدباب کرنے کے لئے تاکہ عوام مذہب کو منہدم کرنے کی جسارت نہ کریں (فتح)۔ اور ”شرح ادب القضاء“ کی عبارت جو ابھی گذری ”ہدایہ“ ہی کی عبارت کی طرح ہے، اور اس میں یہ بات گذر چکی کہ تحکیم درست ہے اور یہ کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہی ہے..... لیکن اس پر فتویٰ دینے سے روکنے کی وجہ پر غور کیا جائے گا، اور جہاں تک اس علت کی بات ہے کہ عوام مذہب کے منہدم کرنے کی جرات نہ کریں تو یہ علت ”یمین مضاف“ وغیرہ کے سلسلے میں ظاہر نہیں ہوتی ہے، چنانچہ علامہ مقدسی کو بھی اس سلسلے میں توقف ہے، اور انہوں نے جو جواب دیا اس کا حاصل یہ ہے کہ فقہاء نے نااہل کو قاضی بنانے سے منع کیا ہے، تاکہ وہ ناحق فیصلہ نہ کرے، اسی طرح انہوں نے یہاں ثالث بنانے سے روکا ہے، تاکہ عوام بغیر علم کے فیصلہ کرنے کی جسارت نہ کریں میں کہوں گا کہ اس سے عالم کے سوا کسی اور کو ثالث بنانے سے مطلقاً روکنے کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور بہتر یہ ہے کہ جواب میں یوں کہا جائے کہ ”یمین مضاف“ میں قسم کھانے والا اگر اس کی صحت کا اعتقاد رکھتا ہو تو اپنے اعتقاد کے مطابق اس پر عمل کرنا لازم ہوگا، پس جب وہ حاکم جو بادشاہ کی طرف سے مقرر ہے اگر اس کی عدم صحت کا فیصلہ کرے تو حاکم کے فیصلہ کی پیروی کرنا اس پر لازم ہوگا، اور حاکم کا یہ فیصلہ رافع خلاف ہوگا، لیکن اگر اس نے کسی آدمی کو ثالث بنایا تو اس سے مذہب کو منہدم کرنے کے سوا کوئی فائدہ نہ پہنچے گا، کیونکہ ثالث کا فیصلہ بمنزلہ صلح کے ہے، اس لئے وہ رافع خلاف نہیں ہوگا اور نہ اس چیز پر عمل کرنے کو باطل کرے گا جس کا قسم کھانے والا اعتقاد رکھتا تھا، اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں کہ اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ اس میں قضائے قاضی ضروری ہے، یہ وہ بات ہے جو مجھے سمجھ میں آئی۔ واللہ اعلم“ (حاشیہ رد المحتار ۴/۳۸۵، ۳۸۴)۔

تالشی کے ارکان اور اس کے شرائط:

علامہ حصکفی اپنی کتاب ”درمختار“ میں فرماتے ہیں:

”اور تحکیم کارکن ایسے الفاظ کا استعمال ہے جن سے اپنے تنازع کا فیصلہ کسی شخص کے سپرد کرنا اور اس کے فیصلے پر رضامند ہونا سمجھ میں آتا ہو، اسی کے ساتھ اس ثالث کی طرف سے اس ذمہ داری کو قبول کرنا، علامہ شامی نے علامہ حصکفی کے قول کی تشریح کرتے ہوئے کہا: ”مع ال آخر“ سے مراد ”محکم“ یعنی ثالث ہے، یعنی اس کا قبول کرنا ضروری ہے، اگر اس نے قبول نہ کیا تو تالشی درست نہ ہوگی“ (رد المحتار ۴/۳۸۲)۔

تحکیم کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ فریقین کی طرف سے زبانی، یا تحریری ایسے لفظ، یا جملے کا استعمال ہو جن سے کسی شخص کے فیصلے پر رضامندی سمجھ میں آتی ہو، اسی طرح تحکیم کے صحیح ہونے کے لئے ثالث کی طرف سے اس کا قبول کرنا ضروری ہے، کیونکہ تالشی وہ عقد ہے جو فریقین اور ثالث کی رضامندی کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔



ثالثی کے صحیح ہونے کے لئے ثالث کا معلوم و متعین ہونا ضروری ہے، اسی بنا پر اگر فریقین نے یوں کہا کہ جو شخص سب سے پہلے مسجد میں داخل ہو وہ ہمارا حکم ہے تو جہالت کی وجہ سے بالا جماع یہ ثالثی درست نہ ہوگی (در مختار ۴/۳۸۳)۔

ثالث فریقین کے حق میں قاضی کی طرح ہے کہ اس کا حکم دونوں فریق پر نافذ ہوتا ہے، اس لئے ثالث میں قضاء کی اہلیت کا پایا جانا ضروری ہے، اور قاضی میں اہلیت شہادت کا پایا جانا ضروری ہے، تو اس سے ظاہر ہو گیا کہ تصفیہ طلب امور میں ثالث کے لئے اہلیت شہادت کا پایا جانا ضروری ہے۔

طرابلسی "معین الحکام" میں لکھتے ہیں:

"ہر وہ شخص جس کی شہادت کسی معاملہ میں قابل قبول ہے وہ اس معاملہ میں ثالث بن سکتا ہے، اور جس کی شہادت جس معاملہ میں معتبر نہیں وہ اس میں حکم بھی نہیں بن سکتا" (معین الحکام ۲۷)۔

علامہ حصکفی لکھتے ہیں: "ثالثی کی شرط ثالث کے متعلق یہ ہے کہ وہ قضاء کی اہلیت رکھتا ہو" (در مختار ۴/۳۸۳)۔

### ثالث کی معزولی:

فریقین جو کسی کو حکم بنانے پر راضی ہوئے اگر وہ دونوں اسے معزول کر دیں اور اس کی ثالثی کو فسخ کر دیں، یا فریقین میں سے کوئی ایک ثالثی سے رجوع کر لے تو اگر یہ معزولی اور رجوع ثالث کے فیصلہ صادر کرنے سے قبل ہو تو درست ہے اور اگر فیصلہ صادر کرنے کے بعد فیصلہ سے رجوع ہو تو صحیح نہیں، کیونکہ یہ فیصلہ شرعی ولایت کی بنیاد پر صادر ہوا ہے۔

علامہ حصکفی اور علامہ شامی فرماتے ہیں:

"تحکیم کے واقع ہونے کے بعد فریقین میں سے ہر ایک اسے رد کرنے کا اختیار رکھتا ہے (علامہ حصکفی کا قول: "بعد وقوعہ") بہتر یہ ہے کہ اس کو قبل الحکم سے بدل دیا جائے یعنی ثالث کے فیصلہ صادر کرنے سے قبل فریقین کو رجوع کا حق ہے۔"

### غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں کے درمیان مسلم پرسنل لاء کے مسائل میں تحکیم:

اس میں شک نہیں کہ اسلامی شریعت کا اصول تحکیم غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں کے عائلی مسائل کو حل کرنے میں بہت مفید ثابت ہوگا، کیونکہ تمام ممالک کے قوانین ثالثی کے اصول کو تسلیم کرتے ہیں، لہذا مسلمانوں کے نزاعات و معاملات کو حل کرنے میں اس اصول کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔ لیکن تمام معاملات اور جھگڑوں کو ثالثی کے ذریعہ حل کرنا ممکن نہیں، کیونکہ تحکیم میں فریقین کی رضامندی ضروری ہے، اور بہت سے نزاعات میں کوئی ایک فریق تحکیم پر راضی نہیں ہوگا تو جن معاملات میں فریقین تحکیم پر رضامند ہو جائیں تو تحکیم کے اصول کو استعمال کر کے ان کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے، لیکن جن مسائل میں فریقین کسی فرد، یا جماعت کی ثالثی پر رضامند نہ ہوں تو اس اصول کے ذریعہ انہیں حل کیا جاسکتا ہے، اس کے علاوہ اس اصول کے استعمال میں خطرہ بھی ہے، خاص طور پر نکاح اور حلت و حرمت کے مسائل میں احتیاط ضروری ہے۔

اس لئے غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں کے عائلی مسائل کا حقیقی حل یہ ہے کہ اسلامی بنیادوں پر کتاب و سنت کی تعلیمات اور فقہاء کی تصریحات کی روشنی میں قضائے شرعی کا نظام قائم کیا جائے۔

آئندہ صفحات میں غیر اسلامی ممالک میں نظام قضا کے قیام پر روشنی ڈالوں گا اور اس سلسلہ میں اکابر فقہاء کی تصریحات پیش کروں گا۔

دنیا کے مختلف ممالک میں مسلمانوں کی تعداد کا جائزہ لینے سے پتہ چلے گا کہ کم از کم ایک تہائی مسلمان غیر اسلامی ملکوں میں آباد ہیں، دنیا کے ممالک میں سے ہر ایک ملک میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد موجود ہے، یورپ، امریکہ، آسٹریلیا اور ہر براعظم اور دراز علاقوں میں آپ مسلم نسل کو موجود پائیں گے۔

رہے وہ ممالک جنہیں ہم مسلم باشندوں کی کثرت کی بنا پر اسلامی ممالک کہتے ہیں، حقیقت میں وہ سب اسلامی ممالک نہیں ہیں بلکہ یوں کہا جائے کہ وہ مسلمانوں کے ممالک ہیں، کیونکہ وہاں کی عدالتیں غیر اسلامی ہیں جن میں یورپ اور امریکہ سے درآمد کئے ہوئے قوانین نافذ ہیں حتیٰ کہ عائلی قوانین بھی غیر

اسلامی ہیں، لہذا ان کا نام اسلامی ممالک رکھنا صحیح نہیں، کیونکہ وہاں کی حکومتیں، عدالتیں اور قوانین غیر اسلامی ہیں۔

غیر اسلامی ممالک میں جو مسلمان اتنی بڑی تعداد میں آباد ہیں ان کے لئے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ وہ فیصلے کے لئے اپنے مقدمات طاغوت کے پاس لے جائیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں طاغوت کے پاس معاملہ لے جانے سے روکا ہے۔ ارشاد باری ہے:

”الَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَى الشِّرْكِ لَمْ يَأْتُوا بِالْحُكْمِ وَإِنِّي لَأَعْلَمُ لَوْمَاتِهِمْ ۚ وَالَّذِينَ يُبْتَغَىٰ سِتْرُومًا مِّنْهُم مَّا يُكْفَرُونَ بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا“ (سورہ نساء: ۶۰)

(کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ دیکھا ان لوگوں کو جو دعویٰ کرتے ہیں کہ ایمان لائے اس کتاب پر جو آپ پر نازل ہوئی، اور ان کتابوں پر بھی جو آپ سے پہلے نازل ہوئیں، چاہتے ہیں کہ مقدمہ لے جائیں شیطان کے پاس، حالانکہ حکم ہو چکا ہے ان کو کہ اس کو نہ مانیں اور شیطان چاہتا ہے کہ ان کو بہکا کر دور جا ڈالے)۔

پھر چند آیات کے بعد ارشاد باری ہے:

”فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا“ (سورہ نساء: ۶۵)

(سو قسم ہے تیرے رب کی وہ مومن نہ ہوں گے یہاں تک کہ تجھ کو ہی منصف جانیں اس جھگڑے میں جو ان میں اٹھے، پھر نہ پاویں اپنے جی میں تنگی تیرے فیصلہ سے اور قبول کریں خوشی سے)۔

مسلمان جہاں کہیں ہوں ان پر ضروری ہے کہ وہ اپنی قدرت اور استطاعت کے بقدر اپنی زندگی پر اور اپنے معاشرے پر اللہ کی شریعت کو نافذ کریں اور ان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ غیر اسلامی عدالتوں میں اپنے مقدمات کو لے جانے پر مطمئن ہو کر بیٹھ جائیں اور نظام قضاء کا قیام اللہ کے احکام اور اس کی شریعت کو نافذ کرنے کا سب سے اہم ذریعہ ہے، اسی بنا پر ہمارے علماء فرماتے ہیں کہ حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ایمان باللہ کے بعد سب سے اہم فریضہ ہے اور یہ سب سے اہم عبادت ہے (المبسوط ۱۶/۵۹)۔

امام کا سانی قضاء کی اہمیت و ضرورت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”قاضی مقرر کرنا فرض ہے، کیونکہ قاضی ایک فرض قائم کرنے کے لئے مقرر کیا جاتا ہے، اور وہ قضا ہے“

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَتَىٰ عَلَىٰ الْإِنسَانِ لَمَنَ عَقْدٌ عَلَيْهِمْ ذِكْرُهُمْ لِيَعْلَمُوا بِمَا قَضَىٰ اللَّهُ ۚ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ“ (سورہ ص: ۲۶)

(اے داؤد! ہم نے بنایا تجھے نائب ملک میں، پس فیصلہ کر لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ اور نہ چل خواہش نفس پر کہ وہ تجھ کو بھٹکا دے اللہ کے راستہ سے)۔

اور ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیتے ہوئے کہا: ”فاحكم بينهم بما أنزل الله“ (اے نبی آپ ان کے درمیان اللہ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ کریں) تو جب قاضی کا تقرر ایک فریضہ کی ادائیگی کے لئے ہے تو لازماً وہ بھی فرض ہوا“ (بدائع الصنائع ۲/۲۴)۔

مالی مقدمات اور عائلی جھگڑے وغیرہ مسلمانوں کے مابین جس طرح اسلامی ممالک میں ہوتے ہیں اسی طرح غیر اسلامی ممالک میں بھی ہوتے ہیں اور ان مقدمات و نزاعات کا تصفیہ کرنے کے لئے غیر اسلامی ممالک میں بھی شرعی نظام قضاء کا ہونا ضروری ہے۔

عام فقہی کتابیں چونکہ ان صدیوں میں مرتب ہوئی ہیں جن میں اقتدار مسلمانوں کے ہاتھ میں تھا، اس لئے ان کتابوں کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ قاضی وہی شخص ہو سکتا ہے جس کے ہاتھ میں اقتدار اور قوت تنفیذ ہو، اور یہ کہ قوت نافذہ قضاء شرعی سے جدا نہیں ہو سکتی، اسی بنا پر بعض علماء نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ غیر اسلامی ممالک میں عام مسلمانوں یا ارباب حل و عقد کی طرف سے قاضی کا تقرر جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ قاضی بغیر قوت اور اقتدار کے ہوگا تو معاملات اور نزاعات میں اپنے احکام کیسے جاری کر سکے گا۔

لیکن گہرائی کے ساتھ غور کرنے اور محقق فقہاء کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقتدار اور فیصلوں کو نافذ کرنے کی قوت قضاء کے ارکان اور شرائط میں داخل نہیں ہیں۔

مالکی فقیہ ابن فرحون اندلسی اپنی کتاب ”تبصرة الحکام“ میں لکھتے ہیں:

”ابن رشد کہتے ہیں کہ قضاء کی حقیقت علی سبیل الالزام حکم شرعی کی خبر دینا ہے..... اور ابن طلحہ اندلسی کی ”مدخل“ میں ہے کہ قضا کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص خالق اور مخلوق کے درمیان داخل کیا گیا ہوتا کہ ان کے درمیان کتاب و سنت کے واسطے سے اللہ کے اوامر اور احکام نافذ کرے، قرآنی کہتے ہیں کہ حکم کی حقیقت اطلاق، یا الزام پیدا کرتا ہے، الزام کی صورت یہ ہے کہ مہر یا نفقہ، یا حق شفعہ وغیرہ کے لازم ہونے کا حکم دے تو الزام کا حکم دینا حکم ہے، اور الزام حسی، یعنی قید وغیرہ تو وہ حکم نہیں ہے، کیونکہ حکم کبھی اس سے عاجز ہوتا ہے، اور کبھی عدم الزام کا فیصلہ بھی ہوتا ہے“ (تبصرة الاحکام ۸/۱)۔

چند صفحات کے بعد ابن فرحون لکھتے ہیں:

”بہر حال ولایت قضاء تو قرآنی نے کہا کہ یہ ولایت حکم کو شامل ہے، اس کے تحت اس کے علاوہ کوئی چیز داخل نہیں ہے..... بلکہ حاکم ہونے کی حیثیت سے اس کے اختیار میں صرف انشاء حکم ہے اور جہاں تک قوت تنفیذ کی بات ہے تو وہ اس کے حاکم ہونے پر ایک امر زائد ہے، کبھی اسے تنفیذ کا اختیار دیا جاتا ہے اور کبھی قوت تنفیذ اس کے اختیار میں داخل نہیں ہوتی“ (تبصرة الاحکام ۸/۱)۔

حنفی فقیہ علاء الدین علی بن خلیل طرابلسی نے بھی اپنی کتاب ”معین الاحکام“ میں صراحت کی ہے کہ قوت تنفیذ قضا کی حقیقت اور اس کے ارکان میں داخل نہیں ہے۔

اور متکلمین و فقہاء کی ایک جماعت نے صراحت کی ہے کہ جب امام اور سلطان موجود نہ ہوں، یا جب کفار مسلمانوں کے ملک پر غالب آجائیں تو عام لوگوں کی جانب سے، یا ارباب حل و عقد مسلمانوں کی طرف سے قاضی مقرر کرنا صحیح ہے۔

صاحب المواقف بیعت کے ذریعہ امامت کے منعقد ہونے کے سلسلے میں شیعہ کے جو شبہات ہیں کہ تیسرے یہ کہ قضا ایک امر جزئی ہے اور وہ بیعت کے ذریعہ منعقد نہیں ہوتا تو امامت عظمیٰ کا انعقاد بیعت کے ذریعہ کیونکر ہو سکتا ہے، اس کے رد میں کہتے ہیں:

”ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ قضاء بیعت کے ذریعہ منعقد نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں اختلاف ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ منعقد نہیں ہوتا تو یہ اس وقت ہے جب کہ امام موجود ہو، کیونکہ اس اہم کام میں اس کی طرف رجوع کرنے کا امکان ہے، لیکن جب امام موجود نہ ہو تو اس وقت یہ کہنا ضروری ہے کہ بیعت کے ذریعہ قضا منعقد ہو جاتا ہے تاکہ قضا کے ساتھ جو مصالح متعلق ہیں وہ حاصل ہو سکیں اور نظام قضاء کے نہ ہونے کی صورت میں جو مفاسد متوقع ہیں ان کا خاتمہ ہو سکے“ (المواقف فی علم الکلام للقاضی عبدالرحمن بن احمد الابجدی ۳۹۹)۔

یعنی یہی سوال و جواب علامہ سعد الدین عمر تفتازانی کی کتاب ”شرح المقاصد“ میں موجود ہے (شرح المقاصد ۲۸۱/۲)

فقہ ابو یعلیٰ محمد بن حسین فراء حنبلی کہتے ہیں:

”اور اگر کوئی ایسا ملک جو قاضی سے خالی تھا اس کے باشندوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ وہ اپنے اوپر ایک قاضی مقرر کر لیں اور قاضی کی تقرری عمل میں آگئی تو دیکھا جائے گا کہ وہاں امام موجود ہے۔ یا نہیں، اگر امام موجود ہے تو یہ تقرری باطل ہو جائے گی، اور اگر امام موجود نہیں تو یہ تقرری صحیح قرار پائے گی، اور اس قاضی کے فیصلے ان پر نافذ ہوں گے اور اگر قاضی کے تقرر کے بعد نئے امام کا انتخاب عمل میں آیا تو اس امام کی اجازت کے بعد ہی اس قاضی کا تقرر بحال رہے گا، اور قاضی پہلے جو فیصلہ کر چکا ہے وہ ہر صورت میں باقی رہے گا“ (الاحکام السلطانیہ للقاضی ابو یعلیٰ حنبلی ۷۳)۔

امام ابوالحسن ماوردی نے اپنی کتاب ”الاحکام السلطانیہ“ میں اس سلسلے میں جو عبارت لکھی ہے وہ اس مسئلہ میں قاضی ابو یعلیٰ کی عبارت کے مشابہ ہے۔ اور بعض الفاظ کے علاوہ ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں۔

شافعی فقیہ صاحب ”فتح المعین“ تقرری قاضی کی بحث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

”قاضی کا تقرر امام کی طرف سے، یا امام نے جسے اجازت دی ہے اس کی طرف سے ضروری ہے، خواہ یہ تقرری کسی ایسے شخص کا ہی کیوں نہ ہو، جسے حالات نے اس عہدہ کے لئے متعین کر دیا ہو، اور اگر امام موجود نہیں تو ملک کے ارباب حل و عقد کی طرف سے ہونا چاہئے، یا بعض ارباب حل و عقد مقرر کریں اور باقی لوگ اس پر رضامند ہوں اور اگر آبادی کے کسی ایک حصہ کے لوگوں نے قاضی مقرر کیا تو وہ قاضی اسی حصے کا ہوگا دوسرے حصہ کا نہیں“ (الاحکام السلطانیہ للماوردی ۶۳-۶۳)۔



علامہ برہان الدین ابراہیم بن محمد بن فرحون اپنی کتاب ”تبصرة الحکام“ میں فرماتے ہیں:

”ماذری نے ”شرح التلقین“ میں کہا کہ قضا دو طریقوں سے منعقد ہوتا ہے ایک صورت یہ ہے کہ امیر المؤمنین کی طرف سے قاضی کا تقرر ہو، یا اس کی طرف سے مقرر کئے ہوئے صاحب اختیار امراء کی طرف سے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اہل الرائے اور ارباب علم و دانش و اصحاب عدالت افراد اپنے میں سے کسی ایسے شخص کو قاضی منتخب کر لیں جن میں قضاء کی اہلیت اور شرائط پائے جاتے ہوں اور یہ وہاں ہوگا جہاں امام کی طرف سے قاضی کا تقرر ممکن نہ ہو، اور اہل رائے اور ارباب علم و دانش کا یہ انتخاب امام اعظم کے نائب کی حیثیت سے ہوگا، یا اس شخص کے نائب کی حیثیت سے جسے امام نے اس کا اختیار سپرد کیا ہو اور یہ جواز صرف ضرورت کی وجہ سے ہے“ (تبصرة الحکام ۱۶۱)۔

اور علمائے حنفیہ کی تصریحات تو اس سلسلہ میں بے شمار ہیں، صاحب ”جامع الفصولین“ لکھتے ہیں:

”اور ایسے ممالک جن پر کفار حکام کا تسلط ہے وہاں مسلمانوں کے لئے جمعہ اور عیدین کی جماعت قائم کرنا جائز ہے اور ایسے مقامات میں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی قاضی ہو جائے گا اور ان پر واجب ہے کہ وہ مسلم والی طلب کریں“ (۱۳، طبع اسلامی کتب خانہ کراچی)۔

علامہ ابن ہمام اپنی مشہور کتاب ”فتح القدر“ میں لکھتے ہیں:

”کسی ملک میں کوئی مسلم سلطان نہیں ہو اور نہ کوئی ایسا حاکم ہو جس کی طرف سے قاضی کا تقرر درست ہو، جیسا کہ آج بعض مسلم ممالک، مثلاً: قرطبہ وغیرہ کا حال ہے، جہاں غیر مسلموں کا غلبہ و اقتدار ہے، ایسے حالات میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کو اپنے اتفاق و رضامندی سے اپنا والی مقرر کر لیں جو ان کے لئے قاضی مقرر کرے، یا خود وہ والی ہی ان کے مقدمات کا فیصلہ کیا کرے“ (فتح القدر ۳۶۱/۵)۔

ان فقہاء عظام کی تصریحات سے یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ امام، یا سلطان کے موجود نہ ہونے کی صورت میں، یا غیر اسلامی ممالک میں عام مسلمانوں کی طرف سے، یا ارباب حل و عقد کی جانب سے قاضی کا تقرر درست ہے، کیونکہ ایک اسلامی معاشرہ کے لئے، خواہ وہ کسی غیر اسلامی ملک ہی میں کیوں نہ ہو، شرعی نظام قضاء کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اگر نظام قضاء موجود نہ ہوگا تو عدل و انصاف کا قیام اور لوگوں سے ظلم و زیادتی کا خاتمہ ممکن نہ ہو سکے گا، اور اگر ہم اسے قضاء اور قاضی کے نام سے موسوم نہ کریں کہ قضاء کے لئے اقتدار کا ہونا ضروری ہے تو ہم اس کا نام ”اجتماعی تحکیم“ رکھ سکتے ہیں، کیونکہ ارباب حل و عقد مسلمانوں نے اگر کسی غیر اسلامی ملک میں کسی کو قاضی مقرر کیا تو گویا انہوں نے اجتماعی طور پر اسے ثالث مقرر کیا تو جس طرح دو، یا دو سے زیادہ افراد کی طرف سے انفرادی تحکیم حکم بنانے والوں پر لازم ہوتی ہے، اسی طرح جب کسی شخص کی ”اجتماعی تحکیم“ عمل میں آئی تو اس علاقہ کے مسلمانوں کی جماعت پر اس ثالث کا فیصلہ کرنا لازم ہوگا۔

اور جہاں تک کسی غیر اسلامی ملک میں ارباب حل و عقد کی طرف سے مقرر کئے ہوئے قاضی کے فیصلوں کو نافذ کرنے کا مسئلہ ہے تو اس کے لئے ہمیشہ عسکری اور سیاسی اقتدار ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اگر اس ملک کے مسلمان متحد ہو جائیں اور ان میں ایمان کی چنگاری بیدار اور ایمانی شعور زندہ ہو جائے تو اجتماعی دباؤ اور اجتماعی تعزیرات کے ذریعہ ان کے لئے قاضی کے فیصلوں کو نافذ کرنا ممکن ہوگا۔

الحمد للہ! ہم نے ہندوستان کے بعض صوبوں میں ہندوستان پر انگریز کے تسلط کے بعد اسلامی نظام قضاء قائم کرنے کا تجربہ کیا ہے، مثلاً صوبہ بہار و اڑیسہ کہ ان دونوں صوبوں میں ارباب حل و عقد مسلمانوں کی طرف سے امیر شریعت کا انتخاب عمل میں آتا ہے اور امیر شریعت مختلف اضلاع اور مرکزی مقامات پر قاضی مقرر کرتے ہیں اور ان شرعی عدالتوں میں مالی مقدمات اور معاشرتی مسائل وغیرہ میں قاضی شریعت کے مطابق فیصلے کرتا ہے اور اس کے فیصلے مسلمانوں کی رضامندی سے مسلم معاشرہ پر نافذ ہوتے ہیں۔

بہار و اڑیسہ کے علاوہ ہندوستان کے بعض دوسرے صوبوں اور شہروں میں ارباب حل و عقد مسلمانوں کی طرف سے قضاة کا تقرر عمل میں آتا ہے اور یہ قضاة مسلمانوں کے مقدمات اور جھگڑوں خاص طور پر عائلی مقدمات، مثلاً: نکاح، طلاق، خلع، نفقہ اور زوجین کے درمیان تفریق وغیرہ کے مسائل میں کتاب و سنت کی روشنی میں فیصلے کرتے ہیں۔ الحمد للہ ان شرعی عدالتوں کی برکت سے مسلمانوں کو حلت و حرمت کے مسائل میں سرکاری اور غیر اسلامی عدالتوں کا سہارا لینا نہیں پڑتا۔

## ازدواجی الجھنوں کا قرآنی حل

### تحکیم (ثالثی) کی روشنی میں

۱- قاضی کے یہاں کسی مقدمہ میں دونوں فریق موجود ہوں اور ”تحکیم“ کے مسئلہ پر عمل کرنے کی نوبت آجائے، اگر زوج قاضی کے تجویز کردہ ”حکم من اہلہ و اہلہا“ یا حکم اجنبی کو تسلیم نہ کرے تو کیا وہ مقدمہ خارج کر دیا جائے گا، دریں صورت مظلوم کی داد رسی نہیں ہو سکے گی اور مقدمہ کے قبل جن مفاسد کا احتمال تھا وہ اور یقینی بن جائے گا۔ یعنی نان و نفقہ کی تنگی یا جوان العمری کے جنسی تقاضوں کے باعث زوجہ حد شریعت کو توڑ دے گی۔

۲- اگر قاضی کے اجلاس میں زوج کبھی حاضر ہی نہ ہو یا چند بار ابتدائی تاریخوں میں حاضر ہو، لیکن جب اسے اندازہ ہو جائے، یا کسی ذریعہ سے خبر مل جائے کہ اس مقدمہ میں ”تحکیم“ کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے تو وہ اجلاس میں حاضر ہونا چھوڑ دے، یا جان بوجھ کر کہیں روپوش ہو جائے، یا فرار ہو جائے تو قاضی کے ”حکم“ مقرر کرنے کی کیا شکل ہوگی؟۔

ظاہر ہے کہ مفتی محمود صاحب مدظلہ کے فتویٰ کی بنیاد پر حکم از جانب زوج قاضی مقرر نہیں کر سکتا اور نہ اس کا فیصلہ یا رپورٹ شرعاً تسلیم کی جاسکتی ہے۔

۳- ”حکمین“ کا تقرر قاضی کرے گا، یا فریقین خود کریں گے، شرعیہ کس کا منصب ہے، قاضی کے ”حکم“ مقرر کرنے کی صورت میں کیا فریقین کی مرضی معلوم کرنا ضروری ہے، اگر ”حکم“ کے تجویز و تقرر میں فریقین کا دخل ہے یا فریقین کا یہ منصب ہے تو ”شقاق“ کا مسئلہ بالکل ناقابل عمل ہو جاتا ہے، کیونکہ ”شقاق“ کی صورت میں زوج ”تحکیم“ سے فرار ہی اختیار کرتا ہے، بلکہ اس صورت میں مسلسل غیر حاضری یا نوٹس پانے کے بعد بالکل سکوت یا عملی طور پر انکار کر کے ”شقاق“ کے حق میں خود ہی ایک مضبوط ثبوت بھی بن جاتا ہے، جس کا بار بار مشاہدہ کیا جا چکا ہے۔

بہر صورت ”تحکیم“ کے مسئلہ میں اگر ”حکم من اہلہ اور حکم من اہلہا“ کا لحاظ کیا جائے تو تجربہ میں ”شقاق“ کا مسئلہ بالکل ناقابل عمل ہے۔ اس لئے جناب والا سے گزارش ہے کہ مالکی مسلک کے مطابق ”تحکیم“ کے مندرجہ بالا اشکالات کو رفع کرنے کی زحمت فرمائیں۔

### صادق علی قاسمی بستوی

۱- ”مرد حاکم ہیں عورتوں پر.....“

۲- ”اور جن کی بد خوئی کا ڈر ہو تم کو تو ان کو سمجھاؤ اور جدا کر دو سونے میں“ اور ماروان کو، پھر اگر کہا مائیں تمہارا تو مت تلاش کرو ان پر راہ الزام کی، بے شک اللہ سب سے اوپر ہے۔“

۳- ”اور اگر تم ڈرو کہ وہ دونوں آپس میں ضد رکھتے ہیں تو کھڑا کرو ایک منصف ایک مرد والوں میں سے اور ایک منصف عورت والوں میں سے، اگر یہ دونوں چاہیں گے کہ صلح کرادیں تو اللہ موافقت کر دے گا، ان دونوں میں، بے شک اللہ سب کچھ جاننے والا خبر دار ہے“ (ترجمہ شیخ الہند)۔

(۱): اولاً اس آیت کے ذریعہ قرآن کریم نے تدبیر منزل کے بنیادی اصول کی طرف رہنمائی کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خاندان کے نظم کی بنیاد مرد کی حاکمیت اور قوامیت پر ہے اور مرد کی یہ حاکمیت بھی اس وجہ سے ہے کہ اسے قدرت کی طرف سے تدبیر حکمت اور فہم کی وہ دولت نصیب ہوئی ہے، جو تدبیر منزل کی نازک ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے لئے ضروری ہے اور پھر اس سلسلے کی مالی ذمہ داریاں بھی مرد پر ڈالی گئی ہیں، دوسری طرف عورتوں میں شوہر کی اطاعت و فرمانبرداری، صلاح و عفت و عصمت کا جو ہر ضروری ہے، اگر مرد قوامیت کے تقاضے پورا کرنے کا اہل نہ ہو، وہ حکمت و تدبیر، اعتدال و معیاریہ رویہ، حلم و عفو اور تادیب و تہذیب کی صلاحیتوں سے عاری ہو، یا حقوق مالی کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ نہ ہوتا تو خاندان کا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔



اسی طرح اگر عورت شوہر کی فرمانبرداری نہ ہو، یا پھر اس میں صلاح کا فقدان ہو، یا وہ عزت و آبرو، شوہر کے مال اور اس کے حقوق کی محافظ بن کر زندگی نہ گزارے تو ایسی صورت میں بھی ”خاندان“ اس سکون کی دولت سے محروم رہے گا، جو نکاح کا بنیادی مقصد ہے۔

(۲) پہلے خوشگوار ازدواجی زندگی کے لئے بنیادی اصول مرد اور عورت کے فطری منصب اور ان کی ذمہ داریوں کا تذکرہ کیا گیا جہاں اس فطری اصول سے انحراف کیا گیا ہو اور عورت ”احساس برتری“ کا شکار ہو کر، یا طبعی ”شرفس“ کی بنیاد پر مرد کی جائز باتوں میں اطاعت و فرمانبرداری سے گریز کر رہی ہو، ایسی صورت میں مرد کو کیا کرنا چاہئے۔

قرآن کی رہنمائی کا حاصل یہ ہے کہ مرد کو ”انتقام“ کی راہ اختیار نہیں کرنی چاہئے، بلکہ ”اصلاح“ کی روش اپنانی چاہئے، ظاہر ہے کہ انتقام اندھے جذبات کی پیداوار اور غضب کا مظہر ہے، جذباتیت اور غیظ و غضب اعتدال، ترتیب اور اس فہم و تدبر کے ساتھ نہیں چل سکتے، جو قوامیت اور حاکمیت جیسی نازک ذمہ داری کے تقاضے ہیں، اس لئے قرآن نے مرد کو ہدایت کی کہ اگر عورت کی طرف سے نافرمانی محسوس کی جائے تو مرد کو اولاً افہام و تفہیم اور وعظ و تذکیر کا پہلا اختیار کرنا چاہئے اور خوف الہی کے جذبات ابھارنے چاہئیں، لیکن وعظ و تذکیر کا یہ طریقہ بھی اگر اصلاح کے لئے کافی نہ ہو، تو پھر بے تعلقی کا اظہار اور خواب گاہوں میں علیحدگی کے ذریعہ اصلاح کی کوشش کرے، اور اگر اس میں بھی ناکامی ہو تو مجبوراً ہلکے پھلکے زد و کوب کی اجازت ہے، اور ظاہر ہے یہ ضرورت ہے اور ضرورت ”بقدر ضرورت“ ہی استعمال کی جائے گی، اسی لئے ضرب مبرح کی اجازت نہیں اور بغیر ضرورت غیر مبرح کی اجازت بھی نہیں دی جاسکتی، فقہاء اور مفسرین نے ضرب کے حدود اور ان صورتوں کی تفصیل و وضاحت فرمادی ہے، جہاں ضرب جائز ہے۔

آگے قرآن پاک نے پھر تاکید فرمائی ہے کہ مرد کے لئے یہ درست نہیں کہ وہ عورتوں پر سختی کرنے کے لئے بہانے تلاش کرتا پھرے، اگر عورتیں اطاعت و فرمانبرداری کی راہ اختیار کر لیں تو پھر مرد کے لئے درست نہیں ہوگا کہ وہ ان کی طبعی کمزوریوں کو زیادتی اور ایذا رسانی اور جذبات انتقام کی تسکین کے لئے بہانہ بنائے۔

۳۔ اگر یہ طریق کار بھی اصلاح کے لئے مفید نہ ہو سکا اور میاں بیوی کے باہمی اختلافات نے شقاق، نفرت اور شدید نزاع کی صورت اختیار کر لی تو ایسی صورت میں اب یہ مسئلہ میاں بیوی کا بھی نجی مسئلہ نہیں رہا، بلکہ سوسائٹی کا ایک ایسا اجتماعی مسئلہ بن گیا جس کے مفید اور مضر اثرات سے سوسائٹی کو متاثر ہونا پڑے گا، اس لئے اصلاح حال کی ذمہ داری فرد سے منتقل ہو کر سوسائٹی پر عائد ہوتی ہے، اور یہیں سے دو افراد کے نجی معاملات میں سوسائٹی کو مداخلت کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح پہلی آیت میں جہاں زوج مخاطب تھا اب اصلاح حال کے لئے سوسائٹی کو مخاطب کرتے ہوئے قرآن ہدایت کرتا ہے کہ اگر زوجین کے درمیان ایسا شدید اختلاف پیدا ہو جائے کہ دونوں دو کناروں پر ہوں، باہمی نفرت نے مقاصد نکاح کو متاثر کیا ہو تو ایسی صورت میں دو ”حکم“ مقرر کئے جانے چاہئیں جو پوری صورت حال کا جائزہ لے کر اصلاح حال کے لئے مناسب تدبیریں اختیار کریں، اگر بقائے تعلق کا راستہ نکل جائے تو سبحان اللہ، اور اگر ایسا ممکن نہ ہو اور محسوس کیا جائے کہ نکاح اپنے مقاصد کی تکمیل و تحصیل کا ذریعہ نہیں رہا تو اس قانونی تعلق کو جو عقد نکاح کے ذریعہ قائم ہوا ہے اور اس قلبی تعلق کا ذریعہ نہیں بن سکا ہے، جو طرفین کے لئے سکون، باہمی اعتماد اور الفت و موانست کی بنیاد ہے، ختم کرنے کا راستہ نکالیں، تاکہ مرد و عورت ایک دوسرے سے آزاد ہو کر اپنے لئے مناسب رشتہ تجویز کر کے اپنے لئے نئی راہ کھول لیں، اور سوسائٹی اس طرح کہ محض مصنوعی قانونی تعلق کے مضر اثرات سے محفوظ رہ سکے، اور فرد کی زندگی بھی اس سکون سے بہرہ ور ہو، جو اس کے انفرادی اور اجتماعی فرائض کی انجام دہی کے لئے ضروری ہے۔

### حکمین کی تقرری کا اختیار:

مندرجہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ تیسری آیت میں ”وان خفتہ“ اور ”فابعثوا“ کے مخاطب ازواج نہیں، بلکہ وہ قضاة ہیں جو ”مصالح مسلمین“ کے تحفظ کی خاطر ہی اپنے اپنے منصب پر مقرر کئے گئے ہیں۔ اس لئے میاں بیوی کے درمیان شقاق، منافرت اور دوری پیدا ہو جانے کی صورت میں ”حکمین“ کا تقرر قاضی کی ذمہ داری ہے اور اس کے حدود اختیار میں داخل ہے، یہی رائے سعید بن جبیر، ضحاک وغیرہ اجلہ مفسرین کی ہے، اگرچہ سدی اس کا مخاطب میاں بیوی کو قرار دیتے ہیں، لیکن یہ رائے مرجوح ہے، آیت کے ظاہری الفاظ بھی اس کے مخالف ہیں اس لئے کہ محل شقاق میاں بیوی ہیں جنہیں ”صیغہ غائب“ میں ذکر کیا گیا ہے اور اس شقاق کو محسوس کرنے والے اور پھر ”حکمین“ کا تقرر کرنے والے دوسرے لوگ ہیں جنہیں مخاطب قرار دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں ”فابعثوا“ میں ”حکمین“ کے تقرر اور ان کے بھیجے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ”مرسل“ اور ”مرسل الیہم“ میں مغایرت ہونی چاہئے، پھر یہ کہ سیاق و سباق کا



تقاضہ بھی یہی ہے کہ جب زوج اصلاح کے تمام طریقے آزما چکا تو اب اس کا کام ختم ہو چکا، اب تو اسے معاملہ محاکمہ کے لئے منصب کے سامنے پیش کر دینا چاہئے، اور عورت بھی اگر شوہر کے ظلم و تعدی سے بچنے کی راہ نہ پائے اور یہ محسوس کرے کہ شوہر اس کو تنگ کرنے کے لئے بہانے تلاش کرتا رہتا ہے تو وہ بھی قاضی کے سامنے محاکمہ کر سکتی ہے اور پھر قاضی اصلاح حال کے لئے ”حکمین“ مقرر کرے گا، لہذا اس آیت کے مخاطب حکام و ولایہ ہی ہیں۔

امام ابو بکر جصاص رازی نے اسی پہلو کو پسند کیا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

آیت کریمہ: ”واللاتی تخافون نشوزهن“ میں شوہروں کو خطاب کیا گیا ہے، جیسا کہ آیت کے اگلے ٹکڑے ”واھجر وھن فی المضاجع“ سے ثابت ہوتا ہے، اور آیت ”ان خفتھن شقاق بینھما“ میں حاکم مخاطب ہے، فریقین کے معاملات پر غور و خوض کرنا اور ظلم و تعدی سے روکنا جس کی ذمہ داری ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے زوجین کے معاملہ کو بیان کرتے ہوئے شوہر کو حکم دیا کہ پہلے وہ وعظ و تذکیر سے کام لے، پھر بھی اگر عورت نشوز سے باز نہ آئے تو خواب گاہ میں علیحدگی اختیار کر لے، اس کے بعد بھی اگر وہ نشوز پر قائم رہے تو مار کے ذریعہ تنبیہ کرے، اس کے بعد شوہر کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اپنا محاکمہ ایسے شخص کے پاس لے جائے جو ظالم و مظلوم میں انصاف کرے اور اپنا حکم دونوں پر نافذ کر سکے۔

امام موصوف مزید لکھتے ہیں:

”یہ معاملہ عنین، مجذوب اور ایلاء کے حکم میں ہے، کہ ان میں بھی حاکم ہی معاملہ پر غور کرتا ہے اور فریقین کے مابین حکم خداوندی کے مطابق فیصلہ کرتا ہے، پیناچہ یہاں بھی جب زوجین میں اختلاف ہو اور شوہر نشوز کا دعویٰ کرے اور بیوی ظلم و حق تلفی کا تو حاکم میاں بیوی کے اہل میں سے ایک ایک حکم مقرر کرے گا جو دونوں کے معاملات پر غور کر کے معاملہ سے متعلق معلومات اور کارروائی کی رپورٹ حاکم کو پیش کریں گے (احکام القرآن مطبوعہ بیروت ۱۹۱)۔

علامہ آلوسی صاحب ”روح المعانی“ کی رائے میں بھی یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے (روح المعانی مصطفائی ۶۶/۵)۔

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی نے ”تفسیر مظہری“ میں اسی قول کو اختیار کیا ہے (مظہری ص ۱۰۱ مطبوعہ ندوۃ المصنفین)۔

حکمین کی حیثیت اور ان کے حدود:

دوسرا مسئلہ ان ”حکمین“ کی حیثیت اور ان کے حدود اختیار کی تعیین کا ہے، آیت زیر بحث نے ”حکمین“ کی تعیین پر روشنی ڈالی ہے، لیکن ”حکمین“ کی حیثیت کیا ہوگی اور ان کا دائرہ اختیار کیا ہوگا اس بارے میں آیت خاموش ہے، اس لئے یہ مسئلہ فقہاء کے اجتہادات کا محل بنا ہے، اور مختلف فقہاء نے مختلف رائیں ظاہر کی ہیں، آئندہ ہم ان کی آراء کی تفصیل ذکر کریں گے۔

”حکمین“ کی حیثیت کے بارے میں ایک رائے تو یہ ہے کہ ان کی حیثیت فریقین کے وکیل کی ہے، اس لئے ”حکمین“ کے تقرر میں زوجین کی رضامندی ضروری ہوگی، اور فیصلہ میں ”حکمین“ کو ان حدود کا پابند رہنا ہوگا جن کا اختیار انہیں وکالت میں دیا گیا ہو، پس اس صورت میں ضروری ہوگا کہ ”حکمین“ جو بھی فیصلہ کریں وہ فریقین کے درمیان افہام و تفہیم کے بعد ان کی رضا حاصل کر کے ہو، یا پھر فریقین کے دیئے ہوئے اختیارات کے حدود میں ہو، ورنہ وہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، لہذا ”حکمین“ محض اپنی رائے سے تفریق کے مجاز نہیں ہوں گے۔

عطاء بن رباح کا یہی قول ہے، امام شافعی کا ایک قول یہی ہے، اور حسن بصری، نیز امام ابو حنیفہ کی پہلی رائے نقل کی گئی ہے، اس رائے کی بنیاد پر ”حکمین“ یا تو فریقین کے بااختیار وکیل ہوں گے، یا محض افہام و تفہیم کا درمیانی واسطہ، جن کی زیادہ سے زیادہ حیثیت یہ ہوگی کہ وہ حالات کا گہرائی سے جائزہ لے کر زوجین کے درمیان صلح کرادیں گے، یا باہمی رضا سے طے ہو جانے والے شرائط پر تفریق کی صورت نکال دیں گے، اور اگر وہ کسی حل تک نہیں پہنچ سکیں تو جن حالات سے وہ اپنی تحقیقات کے دوران باخبر ہوئے ہیں ان کی رپورٹ قاضی کو دیں گے، اور بوقت ضرورت عند القضاء شاہد کی حیثیت سے پیش ہو سکیں گے۔

اس رائے کے حامیوں کا استدلال یہ ہے کہ زوجین عاقل و بالغ ہیں اور خود مختار مرد کا حق ”بلک بضع“ پر ہے، اور عورت کا حق مال پر، اس حق میں کسی غیر کو تصرف کا حق اس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب کہ وہ خود زوجین کا وکیل ہو، یا پھر قاضی ہو جس کو اموال و نفوس پر بحکم شرع ولایت حاصل ہے، لہذا ”حکمین“ کو جمع و تفریق کا عمومی اختیار عاقل و بالغ خود مختار فرد کے نجی حقوق میں مداخلت ہوگا، جو شرعاً درست نہیں۔

واضح رہے کہ امام احمد بن حنبل سے دو روایتیں منقول ہیں جن میں سے ایک روایت مذکورہ بالا قول کے مطابق ہے۔

فقہاء کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ ”حکمین“ کی حیثیت حاکم کی ہے، اور انہیں کلی اختیار حاصل ہے کہ وہ میاں بیوی کو ساتھ رہنے کا حکم دے سکتے ہیں، دونوں کے درمیان تفریق کر سکتے ہیں، عورت پر طلاق کا معاوضہ عائد کر سکتے ہیں، اس سلسلے میں نہ اس کی ضرورت ہے کہ زوجین انہیں وکیل بنائیں اور نہ یہ شرط ہے کہ میاں بیوی ان کی تحکیم، یا ان کے فیصلے پر راضی ہوں، سیدنا حضرت علیؑ، سیدنا عبداللہ بن عباسؑ، ابوسلمہ بن عبدالرحمنؑ، شعبیؑ، شعبیؑ، سعید بن جبیرؑ، امام مالکؑ، اوزاعیؑ اور اسحاق ابن المنذرؑ کا قول یہی ہے، اور ایک روایت امام احمد بن حنبل اور امام شافعی سے یہی ہے۔

علامہ آلوسیؒ نے لکھا ہے کہ علماء حنفیہ میں سے بھی بعض سے یہ قول منقول ہے کہ اگر بدسلوکی کی اور زیادتی مرد کی طرف سے ہو تو ”حکمین“ کو تفریق کا اختیار ہوگا، اور اگر عورت کی طرف سے ہو تو مہر کے کچھ حصوں کے عوض انہیں تفریق کا اختیار ہوگا (روح المعانی ۲۷۵/۲)۔

امام ابو بکر جصاص رازیؒ نے اپنی مشہور تصنیف ”احکام القرآن“ میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے اور حنفی نقطہ نظر کی مکمل وضاحت فرمادی ہے، جس کا حاصل یہ ہے فرمان خداوندی: ”فَابْتَغُوا حُكْمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحُكْمًا مِنْ أَهْلِهَا“ (سورہ نساء: ۳۵) دلالت کرتا ہے کہ شوہر کے طرف کا حکم شوہر کا وکیل اور زوجہ کی طرف کا زوجہ کا وکیل ہوگا۔

اس سے ان لوگوں کا قول باطل ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ ”حکمین“ کو زوجین کے مابین جمع و تفریق دونوں کا اختیار ہے، ”حکمین“ دراصل زوجین کے وکیل ہوں گے، ایک شوہر کا وکیل، دوسرے بیوی کا، چنانچہ ”حکمین“ جو کہ روایتی کریں گے وہ زوجین کی رضامندی سے کریں گے۔

اسی وجہ سے حنفیہ نے کہا ہے کہ شوہر کی رضامندی کے بغیر ”حکمین“ کو تفریق کا حق حاصل نہیں، کیونکہ یہ متفق علیہ ہے کہ ”حکمین“ کے تقرر سے پہلے اگر شوہر بدسلوکی کا اقرار کرے تو بھی نہ تو تفریق کی جاسکتی ہے اور نہ حاکم شوہر کو طلاق پر مجبور کر سکتا ہے، اسی طرح بیوی کے اعتراف نشوز سے حاکم اس کو خلع پر مجبور نہیں کر سکتا تو جب ”حکمین“ کی تقرری سے پہلے یہ حکم ہے تو اس کے بعد بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ جب حاکم خود یہ حق نہیں رکھتا تو حکمین کو کیونکر یہ حق ہوگا غرض ”حکمین“ صرف اس لئے مقرر کئے جاتے ہیں کہ زوجین کے مابین مصالحت کرادیں یا بوقت ضرورت حاکم کے پاس ظالم و سركش کے خلاف شہادت دیں۔

صاحب روح المعانی لکھتے ہیں:

”اس میں اختلاف ہے کہ ”حکمین“ کو جمع و تفریق کا حق ہے، یا نہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حکمین کو یہ حق ہے، یہ حضرت علیؑ، ابن عباسؑ اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔ ابن جبیر کی ایک روایت بھی یہی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ ”حکمین“ کو اس کا حق نہیں، یہ حسن بصریؒ اور زجاجؒ کا قول ہے، امام اعظمؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے، فرقہ امامیہ نے حضرت حسنؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، شاید حضرت علیؑ سے ان کے نزدیک کوئی روایت ثابت نہیں ہے، امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، امام مالکؒ نے کہا کہ ”حکمین“ اگر خلع میں مصالحت سمجھیں تو خلع کرادیں“ (احکام القرآن ۱۹۰/۱ تا ۱۹۳)۔

غرض مسئلہ اجتہادی ہے، اس لئے ایک مجتہد کا قول دوسرے کے خلاف حجت نہیں (روح المعانی ۲۶۷/۲۷ مختصر)۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ اپنی تفسیر ”مظہری“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”حکمین“ زوجین کے حالات کی تحقیق کریں گے اور ظلم و زیادتی کا پتہ چلائیں گے، اگر شوہر کی طرف سے ظلم ثابت ہو تو اس کو حکم دیں گے کہ بھلائی سے رکھو، یا خوبصورتی سے علیحدہ کر دو، اور اگر بیوی کی طرف سے نشوز و تعدی ہو تو اس کو حکم دیں گے کہ یا تو نشوز چھوڑ دے اور شوہر کی اطاعت کرے، یا تاوان دے کر علیحدہ ہو جائے، حضرت امام مالکؒ نے فرمایا زوج کا ”حکم“ بدون اس کی رضامندی کے طلاق دے سکتا ہے، اور زوجہ کا ”حکم“ بغیر اس کی رضا کے خلع کر سکتا ہے اور اگر خلع بالعوض ہو تو عورت پر مال کی ادائیگی واجب ہوگی اور جمہور علماء کے نزدیک ”حکمین“ کو جمع و تفریق کا اختیار نہیں ہے، اگر فریقین نے اختیار دیا ہو تو مصالحت کرائیں گے اور اگر مصالحت ممکن نہ ہو تو ظالم کے خلاف حاکم کے پاس شہادت دیں گے، ظلم اگر شوہر کی طرف سے ہو تو حاکم اس کو مجبور کرے گا یا تو بھلائی سے رکھے یا خوبصورتی سے علیحدہ کر دے ”امساک، معروف أو تسريح یا احسان“ اور اگر ظلم عورت کی طرف سے ہو تو حاکم اس کو مجبور کرے گا کہ نشوز چھوڑ دے، یا تاوان دے کر الگ ہو جائے“ (تفسیر مظہری ص ۱۰۱)۔

مسئلہ کی بہترین تفصیل علامہ ابن قدامہ مقدسیؒ نے ”المغنی“ میں کی ہے، خلاصہ درج ذیل ہے:

..... اگر مندرجہ بالا صورتیں (وعظ و تذکیر خواب گاہ میں علیحدگی اور ضرب) اصلاح کے لئے کافی نہ ہوں اور زوجین میں شقاق، منافرت اور تنازع قائم



رہے تو حاکم مرد کے متعلقین میں سے ایک ”حکم“ اور عورت کے متعلقین میں سے ایک ”حکم“ مقرر کرے گا جو زوجین کے معاملات پر غور کر کے جمع و تفریق میں سے کوئی صورت جس میں مصلحت پائیں گے اختیار کریں گے (المغنی لابن قدامہ ۷/ص ۳۸، ۳۹)۔

امام احمد سے ”حکمین“ کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ ”حکمین“ زوجین کے وکیل ہوں گے جن کو زوجین کی اجازت کے بغیر تفریق کا حق نہ ہوگا، کیونکہ شوہر کا حق ملک بضع پر ہے اور عورت کا حق مال پر، دونوں عاقل و بالغ ہیں، اس لئے ان کی وکالت کے بغیر کسی کو اس پر تصرف کا حق نہ ہوگا، یہی مذہب عطاء، امام شافعی، حسن بصری اور امام ابوحنیفہ کا ہے۔

اور دوسری روایت (امام احمد) کی یہ ہے کہ ”حکمین“ کی حیثیت حاکم کی ہے، ان کو جمع و تفریق بالعوض یا بلا عوض جو مناسب سمجھیں کرنے کا حق ہے، نہ تو زوجین کی طرف سے توکیل کی ضرورت ہے اور نہ رضامندی کی، یہ مذہب حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمنؓ، شعبیؓ، نخعیؓ، سعید بن جبیرؓ، مالکؓ، اوزاعیؓ، اسحاقؓ اور ابن منذرؓ کا ہے (المدونہ ص ۳۶۷)۔

اور مدونہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر زوجین خود ”حکم“ مقرر کریں تو ”حکمین“ کو اختیار حاصل ہوگا ہی، اس لئے کہ اس کی حیثیت وکیل کی ہوگی۔

لیکن ساتھ ہی ساتھ اگر قاضی نے ”حکمین“ کو مقرر کیا ہو تو بھی جمع و تفریق دونوں کا اختیار ہوگا۔

اور فقہ مالکی کی مشہور اور مستند کتاب ”مختصر الشیخ خلیل“ میں ہے کہ:

”اگر زیادتی شوہر کی ہو تو حاکم اس کو تنبیہ کرے گا اور عورت کو نیک ہمسائیوں میں رکھے گا، پھر بھی مصالحت مشکل ہو تو ”حکمین“ مقرر کرے گا، بہتر ہے کہ دونوں زوجین کے پڑوسی ہوں، ”حکمین“ کی عائد کردہ طلاق نافذ ہوگی، خواہ زوجین و حاکم اس پر راضی نہ ہوں، اگر ”حکمین“ غیر عادل سفیہ عورت اور غیر فقیہ ہوں تو ان کا حکم باطل قرار دیا جائے گا (۲۳۸)۔

”ولهما ان اقاما الاقلاء مالہ يستوعبا الكشف (ص ۲۳۹) ومفهومه انھا لو كان موجهين من الحاكم فليس لهما الاقلاء وان لم يستوعبا“ (ایضا: ص ۲۴)۔

یعنی زوجین نے اگر خود ”حکم“ مقرر کئے ہوں تب تو تحقیقات مکمل ہونے سے پہلے پہلے فریقین کو رجوع کا حق ہوگا اس کے بعد نہیں، اور اگر ”حکمین“ کا تقرر عدالت کی طرف سے عمل میں آیا ہو تو فریقین کو کسی مرحلہ میں ان کے فیصلہ سے گریز کا اختیار نہیں اور فقہ شافعی کی مشہور کتاب ”نہایۃ المحتاج“ الی شرح المنہاج میں ہے کہ:

اگر زوجین میں شقاق و منافرت بڑھ جائے تو نفلجوانے آیت قاضی ”حکم“ مقرر کرے گا، کیونکہ یہ بھی دفع ظلم ہے جو قاضی کا فریضہ ہے، ”حکمین“ کے لئے مسنون یہ ہے کہ وہ زوجین کے وکیل ہوں گے، کیونکہ زوجین خود عاقل و بالغ ہیں، اور عاقل مرد کا حق ملک بضع پر ہے، اور عورت کا حق مال پر غیر کو ان میں تصرف کا حق کیونکر ہو سکتا ہے۔

دوسرے قول کے مطابق ”حکمین“ کی حیثیت حاکم کی ہوگی جو خود حاکم کے مقرر کردہ ہوں گے اور کبھی عاقل و بالغ شخص کے خلاف اس کی رضا کے بغیر بھی تصرف کا حق ہوتا ہے، جیسے مفلس، لیکن مفلس کے معاملہ میں تصرف کا حق اس کی ذات کے لئے نہیں، بلکہ غیر کے لئے ہے اور اس معاملہ میں خود زوجین کی ذات کا معاملہ ہے، اس لئے یہاں دونوں کی رضامندی ضروری ہے۔

خلاصہ بحث:

پس خلاصہ یہ ہے:

(۱) ”حکمین“ کی حیثیت اور ان کے حدود اختیار کا مسئلہ ”مجتہد فیہ مسئلہ“ ہے۔

(۲) فقہاء کے ایک گروہ کے نزدیک جن میں امام ابوحنیفہؒ وغیرہ ہیں ”حکمین“ حاکم نہیں ہوتے، بلکہ:

(الف) اگر فریقین ان کی تحکیم پر راضی ہو گئے ہیں اور انہیں طلاق یا خلع وغیرہ کے اختیارات سپرد کر دیئے ہیں تو وہ بحیثیت وکیل تصرفات کے

مجاز ہوں گے۔



(ب) اگر فریقین نے ”حکمین“ کو وکیل نہیں بنایا تو ”حکمین“ کا کام یہ ہوگا کہ تحقیق و تفتیش کے بعد باہمی افہام و تفہیم کے ذریعہ رخصتی یا علیحدگی کا راستہ طرفین کی رضا سے نکال دیں اور اگر طرفین کی رضا سے کوئی راستہ نہ نکل سکے تو پھر وہ اپنی مفصل رپورٹ قاضی کے سامنے پیش کریں گے، اور اپنی تحقیقات پر عند القضاء شہادت پیش کریں گے، جس کو عدالت غیر جانب دار شہادت قرار دے کر خاص اہمیت دے گی۔

(۳) فقہاء کے دوسرے گروہ جن میں امام مالک وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ ”حکمین“ صاحب اختیار حاکم کی حیثیت رکھتے ہیں، ان کا تقرر طرفین کی رضا کا محتاج نہیں، ان کا تصرف فریقین کی توکیل کا محتاج نہیں، اور ان کے فیصلہ کا نفاذ زوجین کی رضا پر موقوف نہیں، قاضی کے مقرر کئے ہوئے حکمین سے انکار کا حق فریقین کو نہیں اور نہ فریقین ان کے فیصلہ سے گریز کر سکتے ہیں۔ البتہ اگر فریقین نے خود ”حکم“ مقرر کئے ہوں تو تحقیقات مکمل ہونے سے پہلے فریقین کو حکیم سے رجوع کا اختیار ہوگا۔

### حکمین کے لئے ضروری صفات:

(۱) بچہ، عورت، غلام سزا یافتہ اور غیر مسلم ”حکم“ نہیں ہو سکتے (المدونہ ص ۳۶۷)۔

(۲) حکم کا عادل اور عاقل ہونا ضروری ہے، اس لئے فاسق کو حکم مقرر نہیں کیا جاسکتا (شرح مختصر خلیل الدرریر ۱/۳۳۸)۔

(۳) حکم سفیہ نہ ہو، رشید ہونا ضروری ہے (ایضاً)۔

(۴) حکم کا ازدواجی نزاعات کے مسائل نشوز کے احکام اور تفریق کے مسائل سے باخبر ہونا ضروری ہے (ایضاً)۔

(۵) مستحب یہ ہے کہ ”حکمین“ زوجین کے پڑوسی اور ان کے متعلقین میں سے ہوں، اگر اہل اور باصلاحیت لوگ جو غیر جانبداری کے ساتھ کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لائق ہوں، جانبین کے متعلق اور ان کے اہل جوار میں موجود ہوں تو انہیں ہی ”حکم“ مقرر کیا جانا چاہئے، اور اگر ایسے اہل لوگ موجود نہ ہوں تو اجانب میں سے مقرر کئے جائیں گے (المدونہ ۱/۳۶۸)۔

(۶) اگر زوجین میں سے ایک کے متعلقین ہیں تو کوئی اہل ہو اور دوسری جانب اہل موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کیا ایک اجنبی اور دوسرا فریق کے متعلقین میں سے مقرر کیا جائے گا، یا دونوں ہی اجنبی مقرر ہوں گے؟ اس بارے میں مالکیہ کے دوقول ہیں:

نخعی نے لکھا ہے کہ دوسرا اجنبی مقرر کیا جائے گا، اور ابن حجب نے کہا کہ دونوں اجنبی ہوں گے اور قریبی رشتہ دار کو چھوڑ دیا جائے گا (شرح درریر ۲/۳۲۸)۔ چونکہ فقہ مالکی کی رو سے ”حکمین“ فریقین کے وکیل نہیں ہوتے، اس لئے اگر اجانب میں سے حکم کا تقرر ہو تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ”حکمین“ میں سے ہر ایک کو کسی فریق کی طرف سے متعین کرنا ضروری نہیں ہوگا، قرآنی آیت سے بھی ”حکمین“ کا جانبین کے متعلقین میں سے مطلوب ہونا معلوم ہوتا ہے، یہ مصرح نہیں ہے کہ ہر حکم کسی ایک جانب مقرر ہوگا، اور وہ اپنی جانب کے معاملات کا محافظ اور نگران ہوگا۔

حکمین کی طرف سے واقع ہوئی طلاق کی تعداد اور اس کا حکم:

۱- حکمین کو صرف ایک طلاق واقع کرنے کا اختیار ہے۔

۲- اگر ایک سے زائد طلاق واقع کریں گے تو ایک سے زائد طلاق باطل قرار پائے گی۔

۳- حکمین جو ایک طلاق واقع کریں گے وہ بائن ہوگی۔

۴- اگر حکمین میں سے کوئی ایک طلاق واقع کرے اور دوسرا زائد تو متفق علیہ واقع ہوگی اور زائد رد (شرح مختصر خلیل للدرریر ۱/۳۳۹)۔

### تحکیم کا محل:

آخر میں ایک مسئلہ کی وضاحت اور ضروری ہے، وہ یہ کہ قاضی کس قسم کے مقدمہ میں ”حکم“ مقرر کرے گا، اس مسئلہ کی وضاحت اس لئے ضروری ہے کہ اکثر و بیشتر اس معاملہ میں غلط فہمی پائی جاتی ہے، نتیجتاً ایسا عمل کیا جاتا ہے کہ جو فقہ مالکی کی تصریحات کے خلاف ہے، حالانکہ فقہ مالکی کی طرف عدول ایک ضرورت ہے، اس لئے بوقت ضرورت پورے احتیاط کے ساتھ مالکی تصریحات پیش نظر رکھ کر اس مسئلہ پر عمل کیا جائے گا، لہذا یہ جاننا ضروری ہے کہ تحکیم کا عمل قاضی کو کہاں

اختیار کرنا چاہئے، اس سلسلے میں ملحوظ رکھنا چاہئے۔

(۱) مقدمہ میں عورت شوہر کی طرف سے زیادتی کا دعویٰ کرے اور شوہر کے اقرار کے ذریعہ یا گواہوں کے ذریعہ اس کی زیادتی ثابت ہو جائے تو ایسی صورت میں اگر عورت فسخ کی خواہش مند نہ ہو تو قاضی وعظ و تذکیر کے ذریعہ یا زد و کوب کی سزا کے ذریعہ مقدمہ کو ختم کر سکتا ہے، اور اگر شوہر کی طرف سے زیادتی ثابت نہ ہو تو صرف سمجھا بچھا کر چھوڑ دے گا۔

(۲) اور اگر زوجین میں سے ہر ایک کی زیادتی ایک دوسرے پر ثابت ہو جائے تو دونوں کو سمجھائے یا دونوں کو زد و کوب کی سزا دے۔

(۳) اگر عورت ضرر کا دعویٰ کرے اور اس کا دعویٰ ثابت ہو جائے تو ظاہر ہے کہ ثبوت ضرر کی وجہ سے قاضی عورت کا نکاح فسخ کر دے گا، اگر وہ ایسا چاہے گی۔

(۴) اگر عورت ضرر رسائی کا دعویٰ تو کرے، لیکن ثابت نہ کر سکے اور یہ شکایت عورت کی طرف سے دوبارہ قاضی کے سامنے آئے یا ہر دو ضرر کا دعویٰ کر رہے ہوں، لیکن ثبوت پیش نہ کر سکیں تو ایسی صورت میں قاضی صالحین کی نگرانی میں رکھ کر اصلاح حال کی کوشش کرے گا۔

(۵) اور اگر پہلے ہی سے عورت صالحین کے ماحول میں ہو، یا صالحین کی نگرانی میں رکھنے کے احکامات کسی وجہ سے موجود نہ ہوں یا صالحین کے ماحول میں رکھنے کے باوجود پیچیدگی برقرار رہے اور کوئی واضح بات نہ نکل سکے کہ کس فریق کی زیادتی ہے تو ایسی صورت میں قاضی معاملہ ”حکمین“ کے حوالے کر دے گا۔

خلاصہ یہ کہ ازدواجی تعلقات انسان کے ایسے نجی معاملات ہیں جن میں سے بہت سے ایسے مرحلے آسکتے ہیں جہاں عدالتوں میں کسی امر کو ثابت کرنا دشوار امر ہوگا، ایسے حالات میں دیگر حقوق کی طرف عدم ثبوت کی بنیاد پر مقدمہ کا خارج کر دیا جانا کافی نہیں ہوگا، بلکہ اس طرح کی صورت میں جب کہ میاں بیوی کی زندگی ایک دوسرے سے وابستہ ہے، محض مقدمہ کی ہارجیت مسئلہ کو حل نہیں کر سکتی، بلکہ پیچیدگیاں بڑھا سکتی ہیں، اس لئے شارع کا منشاء یہ ہے کہ ایسے مواقع پر جب بھی عدالتوں میں ثبوت دشوار ہو جائے ”حکمین“ کے ذریعہ مقدمہ کا فیصلہ کیا جائے، جن کے فیصلہ کی بنیاد ”نجی تحقیقات“ پر ہوں گی، باضابطہ بحث و شہادت نہیں، اس طرح مسئلہ حل ہوگا، محض ہارجیت کا فیصلہ نہیں۔

اب اس سلسلے میں حضرت امام مالک کا قول جو ”مدونہ“ میں نقل کیا گیا ہے اسے ملاحظہ کیا جائے:

”قال مالک الأمر الذی یکون فیہ الحکمان إنما ذلک إذا افتح مابین الرجل وامرأته حتی لاتثبتہ بینہما بینه ولا یستطاع أن یتخلص إلی أمرہما فإذا بلغنا ذلک بعث الوالی“۔

حاصل یہ ہے کہ حکیم کا محل وہ مقدمہ ہے جہاں زوجین کے باہمی معاملات اس قسم کے ہیں جنہیں شہادت کے ذریعہ ثابت کرنا مشکل اور حقیقت حال تک پہنچنا عدالت کے بس سے باہر ہو۔

اور دوسری عبارت علامہ ابو الولید محمد بن احمد بن رشید قاضی قرطبہ کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ”حکمین“ کے فیصلے کے خلاف زوجین میں سے کسی کو عذر کا اختیار نہیں رہتا، اس لئے کہ ”حکمین“ کے فیصلے کی بنیاد شہادت قاطعہ پر نہیں ہوتی بلکہ طرفین کے حالات کی اس واقفیت پر ہوتی ہے جو ”حکمین“ کو نجی تحقیقات سے حاصل ہوتی ہے (المدونہ ص ۴۲۸)۔

اور ”مختصر الشیخ خلیل“ اور اس کی شرح میں درودیر نے ان مختلف شقوں کی طرف اشارہ کیا ہے جن کا تذکرہ شروع میں کیا گیا ہے (شرح درودیر علی مختصر الشیخ خلیل ۳۲۸)۔

حکمین کے لئے طریق کار:

جب واضح ہو گیا کہ ”حکمین“ کو قاضی مقرر کرے گا، اور فقہ مالکی کی رو سے وہ حاکم ہوں گے، ان کے تقرر میں فریقین کی رضا کو دخل نہیں اور نہ فریقین کو ان کے فیصلے کے خلاف کسی اعتراض کا حق ہے اور نہ ان کے فیصلہ کا نفاذ فریقین کی رضا یا توکیل پر موقوف ہے، نیز یہ کہ قاضی اس مقدمہ میں ”حکمین“ مقرر کرے گا جس میں فریقین کے درمیان شقاق اور دوری بڑھ چکی ہو، شہادت و ثبوت سے قطعی نتیجہ تک پہنچنا دشوار ہو، اور مقدمہ کا قانونی فیصلہ مسئلہ کے حل سے عاجز نظر آ رہا ہو، حکمین اپنے فیصلے کی بنیاد ذاتی تحقیقات پر رکھیں گے۔

ان سارے نکات کی وضاحت کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس طریق کار کو بھی واضح کر دیا جائے جو ”حکمین“ کو اختیار کرنا چاہئے، فقہ مالکی میں اس

سلسلے میں جو تصریحات ہیں ان کا حاصل یہ ہے کہ:

(۱) حکمین اپنی پوری امکانی کوشش جانبین کے مابین خوشگوار تعلقات قائم کرنے کے لئے صرف کریں۔

(۲) اگر اصلاح حال ناممکن نظر آئے تو غور کریں۔

(الف) بدسلوکی شوہر کی طرف سے ہے تو پھر عورت پر بلا کسی عوض کے طلاق واقع کر دیں۔

(ب) اور اگر بدسلوکی عورت کی طرف سے ہو تو اگر زوج جدائی چاہتا ہو تو خلع کر دیں، اور اگر زوج جدائی نہیں چاہتا اور ”حکمین“ یہ محسوس کریں کہ طرفین کی فلاح جدائی میں ہے، اور عورت اپنے شوہر کے ساتھ حدود اللہ پر قائم رہتے ہوئے زندگی نہیں گزار سکتی تو ایسی صورت میں بھی خلع کر دیں، عوض خلع کی تعیین کرتے وقت ہر دو صورت میں طرفین کے حالات پر نگاہ رکھیں، اس صورت میں خلع کا عوض مقدار مہر سے زیادہ بھی ہو سکتا ہے، اور اگر شوہر جدائی نہیں چاہتا اور اس کے امکانات ہیں کہ اس نکاح کو باقی رکھنے کی صورت میں حدود اللہ قائم رکھتے ہوئے عورت زندگی گزار سکے گی تو پھر شوہر کو صبر اور حسن معاشرت کی تلقین اور عورت کو اطاعت زوج کی تلقین کر کے مقدمہ ختم کر دیں۔

(ج) اگر فریقین میں سے ہر ایک کی زیادتی نظر آوے چاہے ایک کی زیادتی دوسرے سے کم یا زیادہ ہو تو ایسی صورت میں فقہ مالکی میں دو قول ہیں: اکثر کی رائے یہ ہے کہ بلا عوض طلاق واقع کر دی جائے، جب کہ خوشگوار تعلقات کے امکان باقی نہیں رہے، اور عورت علیحدگی چاہ رہی ہو، اور بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ تھوڑے عوض کے بدلہ طلاق دے دی جائے۔

(۳) ”حکمین“ جو کچھ فیصلہ کریں انہیں چاہئے کہ وہ قاضی کو پیش کر دیں (شرح دردی علی مختصر شیخ خلیل ۳۲۹/۱)۔

آخر میں یہ ذکر کرنا مناسب ہوگا کہ قوانین عثمانی کی تنسیخ کے بعد مصر میں نافذ ہونے والے قانون میں فقہ مالکی کے مطابق ضرر رسائی کو سبب فسخ قرار دیتے ہوئے جو ضابطہ بنایا گیا ہے اس کا حاصل وہی ہے جو ہم نے اوپر شرح دردی کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

هذا ما كان عندى والله اعلم بالصواب۔



## باب پنجم طبی مباحث

### ضبط تولید کا مسئلہ اور شریعت اسلامی

تہذیب جدید اور مغربی طرز فکری نے جو بہت سے مسائل پیدا کئے ہیں، ان میں ایک اہم مسئلہ ضبط تولید اور خاندانی منصوبہ بندی کا مسئلہ ہے، ہاتھوس کا یہ نظریہ تھا کہ انسانی آبادی میں اضافہ دھماکہ خیز صورت حال اختیار کر لے گا، اور اس طرح ایک وقت آئے گا کہ آدمی آدمی کو کھانے پر مجبور ہوگا، ریاضی اور علم اعداد و شمار کا استعمال کرتے ہوئے اس نے اس مسئلہ کو اتنی اہمیت دی کہ یورپ اس خوف کے تلے دبنا چلا گیا، ہاتھوسین تھیوری ہو یا نیو ہاتھوسین نقطہ نظر، پچھلے سو ڈیڑھ سو سال کے تجربات نے اعداد و شمار کے اس خوفناک جائزہ کو غلط ثابت کر دیا ہے، موت اور پیدائش کا تناسب اور غذائی اشیاء کی پیداوار میں اضافہ کے مابین عدم توازن نسل انسانی کو کم سے کم تر کرنے کی بنیاد تسلیم کر لی گئی، اور پھر انسانی آبادی کو کم کرنے کی مختلف تدابیر وضع کی گئیں اور سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کے لئے نئے نئے طریقے ایجاد کئے جانے لگے، یورپ کی یہ وادگیر ترقی پذیر ممالک تک بھی پہنچی اور مغربی حکومتوں نے ان ممالک کو خاندانی منصوبہ بندی کے لئے امداد ہی نہیں دی بلکہ ان ترقی پذیر ممالک تک بہت سے ترقیاتی منصوبوں پر سرمایہ صرف کرنے کے لئے ان تدابیر کو بروئے کار لانے کی شرط بھی لگا دی جو اس ملک کی آبادی کو کم کر سکیں، نتیجہ یہ ہے کہ ان ترقی پذیر ممالک کو بھی اس دوڑ میں پوری طرح شریک کر لیا گیا اور ترغیب و تحریص کے سبھی ہتھکنڈے استعمال کئے گئے، بلکہ بعض حالات میں جبر و ظلم کی راہ بھی اختیار کر لی گئی، اور ان تمام مذہبی تعلیمات، اخلاقی اقدار اور تہذیبی تقاضوں کو نظر انداز کر دیا گیا جو مشرقی ممالک کے رگ و پے میں سمائے ہوئے ہیں۔

”منصوبہ بند خاندان“ اور اس کے لئے ”ضبط تولید“ کے حامیوں نے جن اسباب و عوامل کی وکالت کی ان کا زیادہ تر تعلق آبادی اور پیداوار کے درمیان عدم توازن کی وجہ سے معاشی مشکلات کے خطرات سے ہے، ہماری آج کی اس بحث کا براہ راست موضوع یہ نظر یہ نہیں ہے، اس موضوع پر بہت سے بزرگ علماء نے بہت کچھ لکھا ہے، جن کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے، آج کی اس بحث کا موضوع دراصل یہ ہے کہ ضبط تولید، منع حمل اور اسقاط حمل کے جو دو اعلیٰ اور اسباب ذکر کئے جاتے ہیں، ان کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اور فقہ اسلامی منع حمل کو علی الاطلاق ناجائز قرار دیتی ہے، یا بعض انفرادی، شخصی اور مخصوص حالات میں اس کی اجازت بھی ہے؟ اور جن حالات میں اس کی اجازت ہے، ان میں کیا سبھی تدابیر کی اجازت ہے، یا بعض مخصوص تدابیر جائز ہیں، اور بعض ناجائز، اس سلسلہ میں جنوبی افریقہ کے نہایت قابل اور ماہر ڈاکٹروں نے بڑی مہارت کے ساتھ مسئلہ کی مختلف صورتوں کو پوری تنقیح کے ساتھ بہ صورت سوال مرتب کیا جو درج ذیل ہے:

#### سوال متعلق اسقاط حمل:

تمہید (الف) موجودہ عہد میں منع حمل کے ذرائع دو قسموں کے ہیں، اول عارضی اور دوم مستقل۔

۱: عارضی، اس کی دو صورتیں ہیں:

(الف) کیمیکل دواؤں کا داخلی استعمال: اس سلسلے میں کچھ گولیاں کھلائی جاتی ہیں، یا خارجی طور پر بعض قسم کے مرہم مخصوص مقام پر خارجی طور پر استعمال کئے جاتے ہیں۔

(ب) میکانیکل: مرد کو پلاسٹک کے غلاف یا عورت کو لوپ استعمال کرایا جاتا ہے۔

(ج) فیزیکل۔ بوقت انزال آلہ کا اخراج (عزل) یا مخصوص ایام جن میں علقو حمل کی زیادہ توقع کی جاتی ہے، ان ایام میں مجامعت سے احتراز۔

## ۲۔ مستقل:

(الف) مرد کی نسبندی۔

(ب) عورت کا آپریشن۔

## سوالات:

سوال نمبر ۱: کیا منع حمل از روئے اسلام جائز ہے؟

سوال نمبر ۲: اگر جائز ہے تو کن حالات میں؟

سوال نمبر ۳: مندرجہ ذیل حالات میں منع حمل کا کیا حکم ہوگا؟:

(الف) خاندانی منصوبہ بندی کے لئے جس کے اسباب مندرجہ ذیل ہو سکتے ہیں:

۱۔ معاشی اسباب کے ماتحت، تاکہ بچے ہر طرح کی بہتری حاصل کر سکیں۔

۲۔ اس وجہ سے کہ چھوٹا خاندان رکھنا موجودہ دور کا فیشن ہے۔

۳۔ پیشہ ورانہ اسباب کی وجہ سے تاکہ بیوی جو ملازمت یا کسی صنعتی کام میں مشغول ہے اپنے کیریئر کو باقی رکھ سکے۔

۴۔ سماجی اسباب کے تحت جب کہ بڑے خاندان کی صورت میں اپنی سماجی دلچسپیاں عورت کو کم کرنی پڑیں گی، اور اس وجہ سے بیوی متعدد بچوں کی نگہداشت سے انکار کر سکتی ہے، علاوہ ازیں سوسائٹی کا رجحان یہ ہے کہ زیادہ بچے پیدا کرنا حسن کے زوال کا سبب ہوگا، اس لئے اپنے حسن و جمال کی حفاظت کے لئے وہ کثرت اولاد سے بچنا چاہتی ہیں۔

۵۔ دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ دینے کی خاطر تاکہ ہر بچہ کو ماں کی طرف سے مناسب توجہ اور نگہداشت حاصل ہو سکے۔

## (ب) منع حمل طبی اسباب کی وجہ سے:

۱۔ ماں: بچوں کی پیدائش، ماں کی جسمانی صحت، دماغی صحت، یا اس کی زندگی کے لئے خطرناک ہو۔

ماں: دماغی امراض، یا جسمانی معذوریوں کی وجہ سے بچوں کی نگہداشت کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

۲۔ بچے: پورا خطرہ اور ظن غالب ہو کہ پیدا ہونے والا بچہ خطرناک موروثی امراض کا شکار ہوگا، جیسے:

Mumtinton, Ongolism, Schopea جیسے امراض (تشخی، ذہنی ناکارگی، جسم کا عمر کے مطابق نشوونما نہ پانا وغیرہ)۔

۳۔ اس طرح کے موروثی امراض کا اگر قوی خطرہ ہو تو ایسی صورت میں مسلمان ڈاکٹر کا کیا فرض ہونا چاہئے۔

سوال نمبر ۴: مسلمان ڈاکٹروں کو منع حمل کے معاملہ میں کیا طریقہ اختیار کرنا چاہئے؟ کیا مسلم اور غیر مسلم مریضوں کے احکام دوہوں گے؟ اگر غیر شادی شدہ مریض اس سلسلہ میں مسلم ڈاکٹر سے رجوع کرے تو مسلم ڈاکٹر کا کیا کردار ہونا چاہئے؟

سوال نمبر ۵: کیا نسبندی کا آپریشن اور دیگر عارضی منع حمل کے استعمال میں شرعاً کوئی فرق ہوگا؟

## (ب) سوالات متعلق اسقاط حمل:

سوال نمبر ۱: کیا اسقاط حمل از روئے اسلام جائز ہے؟

سوال نمبر ۲: کیا اس سلسلہ میں کوئی ایسی مدت بھی ہے جس کے اندر رحم میں پائے جانے والے نطفہ کو ضائع کر دینا جائز ہو؟

سوال نمبر ۳: کیا مندرجہ ذیل حالات میں از روئے اسقاط حمل کی اجازت ہو سکتی ہے؟

(الف) جب کہ ماں کی عام صحت، دماغی صحت یا جان کو خطرہ ہو۔

(ب) جب کہ بچے میں کسی خلقی نقص اور جسمانی اعتبار سے غیر معتدل ہونے کا خطرہ ہو، جیسے:

Mangolism, Thalidomide, Rubella

(ج) جب کہ بچے کے کسی خطرناک موروثی مرض میں مبتلا ہو کر پیدا ہونے کا قوی خطرہ ہو۔

(د) جب کہ طبی آلات کے ذریعہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ بچہ غیر معتدل ہے اور وہ Hydrocephalus, Arencephaly, Spana Bilidal جیسے امراض کا شکار ہے۔

(ه) عورت زنا بالجبر کی وجہ سے حاملہ ہوگئی ہو، اور وہ اس کا اسقاط چاہتی ہے، واضح رہے کہ مخلوط معاشرے، مغربی طرز زندگی اور زنا جیسے جرم کو قانونی جواز حاصل ہو جانے کی وجہ سے جبراً زنا اور نتیجہً حاملہ ہو جانے کے واقعات کی کثرت ہے۔

(و) ماں باپ کسی وجہ سے اولاد نہیں چاہتے تھے، لیکن اس کے باوجود حمل ٹھہر گیا، اب وہ اس کو ساقط کرنا چاہتے ہیں۔

(ز) ایک حاملہ عورت جو جسمانی یا دماغی طور پر مفلوج ہونے کے باعث بچہ کی پرورش کرنے کی اہل نہیں۔

آپ نے سوالات کو تفصیل کے ساتھ پڑھا، تمہید میں تدابیر منع حمل کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں، پہلی صورت عارضی تدابیر ہیں جن سے وقتی طور پر حمل کو روکا جاسکتا ہے اور دوسری وہ تدابیر ہیں جن کے ذریعہ مرد کی قوت تولید یا عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت مستقل طور پر ختم کی جاتی ہے، پھر سوالات کے ذیل میں (۳-الف)، کے تحت خاندانی منصوبہ بندی کی خاطر ضبط تولید کا ذکر کرتے ہوئے ان مختلف مصالحوں و اغراض کا ذکر کیا گیا ہے جو خاندانی منصوبہ بندی کرتے وقت پیش نظر رہتے ہیں (۳-ب) میں طبی اسباب کی وجہ سے منع حمل سے متعلق اٹھنے والے سوالات کا ذکر ہے، سوال (نمبر ۵) میں مستقل منع حمل کی تدابیر کی نشاندہی کرتے ہوئے شرعی حکم معلوم کیا گیا ہے، اور آخر میں اسقاط حمل کے شرعی حکم کے بارے میں سوالات کئے گئے ہیں۔ سوال (نمبر ۴) کے ذیل میں مسلم ڈاکٹروں کو ضبط تولید کے معاملہ میں کیا عمل کرنا چاہئے، اس کے بارے میں سوال کیا گیا ہے۔

جوابات کی طرف رجوع کرنے سے پہلے چند اصولی نکتوں کا ذکر ضروری ہے جو دراصل اس پورے مسئلہ میں شرعی نقطہ نظر کی دریافت کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔

۱- توالد و تناسل نکاح کے اہم مقاصد میں سے ایک ہے اور شرع نے جن بنیادی مصالح کی وضاحت احکام میں کیا ہے وہ ہیں: دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، عزت و آبرو کی حفاظت، نسل انسانی کی حفاظت، اور مال کی حفاظت، اس لئے کوئی بھی ایسا عمل جس کا مقصد نسل انسانی کے سلسلہ کو منقطع کرنا یا محدود کرنا ہو، اسلام کے بنیادی تصورات کے خلاف اور ناقابل قبول ہے۔

۲- ہر مسلمان کا اس امر پر یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی سارے جہان کا خالق و مالک ہے، وہی رب اور پالنہار ہے اور وہی رزاق ہے، ساری مخلوقات کی پرورش اور ان کو رزق پہنچانے کا ذمہ اللہ تعالیٰ نے لے رکھا ہے۔

"وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقھا"۔ (زمین پر کوئی مخلوق نہیں ہے جس کی روزی اللہ کے ذمہ نہ ہو)۔

۳- اللہ مالک کل، قادر مطلق، رحمن و رحیم اور علیم و حکیم ہے، اس نے ہر شئی کی تخلیق میں توازن رکھا ہے وہی اللہ ہے جو پیداوار اور ضرورت میں توازن برقرار رکھتا ہے، انسانی ضرورت کے اضافہ کے ساتھ غذائی مقدار میں اضافہ اور نئی نئی غذاؤں کی دریافت کبھی بھی وہ عدم توازن پیدا نہیں ہونے دے گی جس کی وجہ سے ضروریات زندگی کے مقابلہ میں ضروریات کی پیداوار کم ہو جائے، کبھی اگر ایسا فرق محسوس ہو تو یہ انسانی علم کی کمی کا نتیجہ ہوگا، یا غیر عادلانہ انسانی تقسیم کا، خالق کائنات نے صاف الفاظ میں کہا ہے کہ اس کے خزانے لامحدود ہیں، لیکن اس کا نزول متعین اور ضروری مقدار میں ہوتا ہے، یعنی جیسے جیسے ضرورت بڑھتی ہے، اللہ کے مخفی خزانوں کا انکشاف انسان کے سامنے ہوتا جاتا ہے، اور ہم انسان جب اعداد و شمار کے ذریعہ مستقبل میں انسان کی بڑھتی ہوئی آبادی کا تصور کرتے ہیں تو گھبرا جاتے ہیں کہ آدمی کیا کھائے گا اور بھول جاتے ہیں کہ یہ خالق کائنات کے مخفی خزانوں کی کوئی انتہا نہیں ہے جس نے اپنے اوپر رزق کی ذمہ داری لے رکھی ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:



”ان من شیء إلا عندی خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم“ (سورہ بنی اسرائیل: ۳۱)۔

(کوئی شے ایسی نہیں ہے جس کے (لامحدود) خزانے میرے پاس نہ ہوں اور ہم اسے متعین مقدار میں ہی اتارتے رہتے ہیں)۔

۴۔ یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ غذائی قلت اگر کہیں نظر آتی ہے تو وہ مصنوعی قلت ہے، آدمی کی خود پیدا کردہ ہے، یا تو غذائیں قیمتوں کو ایک خاص سطح پر برقرار رکھنے کے لئے ضائع کی جاتی ہیں، یا آدمی اللہ کی ان نعمتوں کی قدر نہیں کرتا اور لاکھوں بھوکے انسانوں کا پیٹ بھرنے کے لائق غذائی اشیاء روزانہ عیش پسند انسانوں کے دسترخوان سے اٹھا کر کتوں کے آگے پھینک دی جاتی ہیں، اس طرح غذائی اشیاء کی غیر منصفانہ تقسیم غذائی مسئلہ کھڑا کرتی ہے۔

۵۔ آج کی تمام سائنسی ترقیوں کے باوجود یہ امر طے شدہ ہے کہ کسی قطعہ اراضی سے حاصل ہونے والی زیادہ سے زیادہ مقدار حاصل کو متعین نہیں کیا جاسکتا، یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایک ایکڑ اراضی میں ۲۵ کوئٹل گیہوں سے زیادہ پیدا نہیں ہو سکتا، زراعتی علوم کی ترقی، آبپاشی کے نظام طرح طرح کی کھاد اور کیڑا مارنے والی دواؤں کی ایجاد اور دوسری سائنسی تحقیقات کے ذریعہ پیداوار میں اضافہ کیا جاسکتا ہے، اور انسانی ضرورت کے مطابق ایسی بہت سی غذاؤں کا انکشاف ہو سکتا ہے جہاں تک ابھی آدمی کا علم نہیں پہنچ سکا ہے۔

۶۔ ماتھوسین اور نیو ماتھوسین نظریہ اضافہ آبادی کے ذریعہ Arithmetic Progression اور Geometrical Progression کے فرق کو بتاتے ہوئے ضرورت اور پیداوار کے درمیان عدم توازن کا جو خوفناک ہوا کھڑا کیا گیا تھا، وہ وقت کی کسوٹی اور تجربہ کی میزان پر غلط ثابت ہو چکا ہے۔

۷۔ اللہ تعالیٰ نے مرد و عورت کی تخلیق فرمائی، دونوں کے علیحدہ علیحدہ فرائض متعین فرمائے اور ان فرائض کی تکمیل کے لئے دونوں کو علیحدہ علیحدہ مخصوص صلاحیتوں سے نوازا، اور دونوں کے علیحدہ علیحدہ دائرہ کار متعین فرمائے۔

۸۔ معاشی اسباب کی وجہ سے عورت کی صلاحیت تولید کو محدود، یا ختم کرنا اسلامی نقطہ نظر سے قابل قبول نہیں، قرآن کہتا ہے:

”ولا تقتلوا اولادکم خشية إملاقن من نرزقھم وایاکم“ (سورہ بنی اسرائیل: ۲۹)۔

(اپنی اولاد کو افلاس کے ڈر سے نہ مار ڈالنا کہ ہم ہی ان کو بھی روزی دیں گے اور تم کو بھی)۔

۹۔ اللہ نے حکم دیا ہے کہ ہر شخص آمد و خرچ میں توازن برقرار رکھے، چادر سے زیادہ پیر نہ پھیلائے اور آمد سے زیادہ خرچ نہ کرے، لفظ ”اقتصاد“ کا مفہوم ہی ہے درمیانی راستہ پر چلنا، انتہا پسندی کسی طرح پسندیدہ نہیں ہے۔

۱۰۔ اسلام نخل اور کنجوسی سے منع کرتا ہے اور بے جا خرچ، نیز صحیح مد پر بھی ضرورت سے زیادہ خرچ سے منع کرتا ہے، قرآن کہتا ہے:

”لا تجعل یدک مغلولۃ الی عنقک ولا تبسطھا کل البسط“ (سورہ الاسراء: ۸۵)۔

(اپنے ہاتھ کو اپنی گردن میں باندھ نہ لو اور نہ پوری طرح ہاتھ کھول دو)۔

۱۱۔ اسلامی شریعت انسان کی اصل ضرورت پر ہمیشہ نگاہ رکھتی ہے، اور بدلے ہوئے حالات میں پیدا ہونے والے مسائل کو حل کرتی ہے، لیکن دین کے بنیادی اغراض و مقاصد سے انحراف کو گوارا نہیں کرتی۔

مندرجہ بالا اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم ضبط تولید کے مسائل، مختلف حالات، مختلف اسباب، اور مختلف ذرائع کے بارے میں علیحدہ علیحدہ غور کر کے حکم شرعی متعین کر سکتے ہیں، اور انہیں مختلف پہلوؤں پر غور کر کے سوال میں مذکور مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینا اور ان کے بارے میں حکم شرعی متعین کرنا آج کی بحث میں ہمارا موضوع ہے۔

خاندانی منصوبہ بندی:

یعنی ایک خاص منصوبہ کے تحت انسانی آبادی کو محدود کرنے کی کوشش، اور ظاہر ہے کہ اس کے لئے ضبط تولید (Birth Control) کی ضرورت پڑے گی، ضبط تولید کے مختلف طریقے ہیں جن کی وضاحت سوانامہ میں کی گئی ہے، خاندانی منصوبہ بندی کے لئے سب سے بڑا سبب اقتصادی بتایا جاتا ہے، جو یورپ سے چل کر اب ایشین اور اسلامی ممالک میں بھی پبلسٹی کی پوری قوت کے ساتھ عام کیا جا رہا ہے، دوسری بات معیار زندگی کو بلند کرنے کی کہی جاتی ہے کہ آبادی میں اضافہ اور خاندان کے افراد میں اضافہ ہمارے معیار زندگی کو پست کرتا جا رہا ہے، اوپر لکھے ہوئے اصولوں کی روشنی میں سمجھا جاسکتا ہے کہ معاشی

بنیادوں پر خاندان کو محدود کرنے کا منصوبہ اللہ پر اعتماد اور اس کی رزاقیت پر ایمان کے منافی ہے، اس لئے اسلامی نقطہ نظر سے قطعاً ناقابل قبول ہے، اسی طرح معیار زندگی والی بات کا صاف مطلب یہ ہے کہ موجودہ نسل اپنے معیار زندگی کو برقرار رکھنے، یا اسے مزید ترقی دینے کے لئے آنے والی نسلوں کو وجود سے محروم کرنا چاہتی ہے جو سراسر خود غرضی ہے، اور معیار زندگی کا تعلق جن امور سے ہے، انہیں فقہاء کی اصطلاح میں ”تحمینیات“ میں داخل کیا جاسکتا ہے، یا ”فضولیات“ میں، اس کا تعلق انسان کی بنیادی ضرورت یا حاجت سے نہیں، بخلاف نسل انسانی میں اضافہ کے کہ وہ ضروریات اور بنیادی مصالحوں انسانی میں داخل ہے، اس لئے تحمین و تزکین اور غیر ضروری حد تک معیار زندگی کو ترقی دینے کی خاطر نسل انسانی کو محدود کرنے کی کوشش اسلامی نقطہ نظر سے کبھی قابل قبول نہیں ہو سکتی۔

سوال نمبر ۳ (الف) میں مذکور ۲، ۳، ۴ یعنی چھوٹا خاندان رکھنا ایک فیشن ہے، یا اپنے کیریئر کو باقی رکھنے کے لئے اور اپنی پیشہ ورانہ مشغولیوں کی خاطر اولاد سے گریز یا عورت کا اپنی سماجی دلچسپیوں (Social Activities) میں رکاوٹ پیدا ہونے کی وجہ سے اولاد کی ذمہ داری سے انکار، ایسے اسباب ہیں جنہیں شرع اسلام کسی حال میں قبول نہیں کر سکتی، فیشن اور عرف و عادت اسی وقت قابل توجہ ہے جب وہ اصل شرع سے ٹکراتا نہ ہو، کوئی بھی ایسا فیشن جو شرع سے معارض ہو، قابل قبول نہیں ہو سکتا، حدیث رسول کی روشنی میں نسل انسانی میں اضافہ ایک خیر ہے، اسے فیشن میں عیب تصور کیا جانا خود شرع ہے، جسے بدلنے کی ضرورت ہے نہ کہ شرع کو تبدیل کرنے کی، سماجی مشاغل اور (Social Activities) ظاہر ہے کہ مغربی تہذیب کے وہ مفاسد ہیں جو عورت کی تخلیق کے مصالحوں کو مجروح کرتے ہیں، بلبوں اور رقص گاہوں میں عورت کی نمائش اور اس کا اپنے گھر کی ذمہ داریوں سے فرار، مغربی تہذیب کا وہ منحوس تحفہ ہے جو آج پورے سماج کو خود کشی کے راستہ پر لے جا رہا ہے، اسلام ان رجحانات کی تائید کسی طرح نہیں کر سکتا، اور جہاں تک تعلق پیشہ ورانہ مشاغل کا ہے تو اصولاً اسلام کمانے کی ذمہ داری مرد پر ڈالتا ہے، اگرچہ عورتوں کو اپنے تصرفات میں آزاد مانتا ہے اور وہ جائز حدود میں رہتے ہوئے مختلف پیشے اختیار کر سکتی ہیں اور اپنی آمدنی میں اضافہ کی کوشش کر سکتی ہیں، لیکن بیماری یہاں سے شروع ہوتی ہے کہ کیا غیر ضروری حد تک ”مال کی طلب“ اور اپنے ”فرائض تخلیق“ کی قیمت پر عورت کے لئے ایسا کرنا درست ہوگا یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ عورت اپنے خلتی فرائض، انتظام خانہ اور اولاد کی پرورش کی ذمہ داریوں کو انجام دیتے ہوئے بھی اگر کوئی پیشہ اختیار کرتی ہے اور جائز حدود میں کام کر کے اپنی آمدنی میں اضافہ کرتی ہے تو اسے برا نہیں کہا جاسکتا، اسی طرح وہ عورت جو حالات کا شکار ہو کر اپنی بنیادی ضرورت کے لئے بھی خود کمانے کی محتاج ہے، اور کثرت اولاد کی وجہ سے اسے واقعی دشواریاں پیش آتی ہیں، تو اس کا معاملہ ایک استثنائی معاملہ ہوگا، اور علماء اس عورت کو جو اپنے خاص حالات کی وجہ سے خود کما کر اپنی، اپنے بچوں کی، اپنے شوہر کی اور دوسرے افراد خاندان کی کفالت کے لئے مجبور ہے اور زیادہ بچے اس کے ان فرائض کی انجام دہی میں حارج ہوں تو اسے عارضی موانع حمل تادیروں کی اجازت دی جاسکتی ہے، لیکن اسے ان خواتین کے لئے نظر نہیں بنایا جاسکتا جو اونچے سے اونچے معیار زندگی کے حصول یا زیادہ سے زیادہ دولت جمع کرنے کی خاطر نوکریاں کرنا چاہتی ہیں اور اپنے مقصد تخلیق اور اس مقدس فریضہ کو بھول جاتی ہیں جو قدرت نے نسل انسانی کی ماں، سرپرست اور شفیق و مہربان گارجین کی حیثیت سے ان پر عائد کیا ہے اور جس کی وجہ سے ان کے قدموں کے نیچے اولاد کے لئے جنت رکھ دی ہے۔

اپنے حسن و جمال کے تحفظ کی خاطر اولاد کم رکھنے کی خواہش بھی اسلامی نقطہ نظر سے درست نہیں کہ عورت کا اصل حسن اس کے بچے ہیں جو دراصل عورت کا پائدار حسن و جمال ہیں، یہ ظاہری حسن و جمال جو محض عارضی ہے اور ذرا سی بیماری چند دنوں میں اس کے حسن کو ختم کر کے اس کو بھیا نک بنا دیتی ہے، حقیقتاً حسن کہلانے کے لائق نہیں اور محض اس کی خاطر اپنے خلتی فریضہ کو عورت نظر انداز کر دے، یا اس کا شوہر ایسا چاہے، اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، معروف عالم دین مولانا بربان الدین سنہلی استاذ حدیث و فقہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کے جواب میں آپ اس مسئلہ میں امام غزالی کی رائے اور اس پر نقد مطالعہ فرمائیں گے۔

سوال نمبر ۳ (الف) کے شق ۵ میں مذکور سبب یعنی دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ رکھنے کی خاطر ضبط تولید پر غور کرنے سے مسئلہ کی صورت یہ بنتی ہے کہ جو بچہ بھی موجود ہے اس کی پرورش، رضاعت اور اس کی نشوونما پر ماں کا جلد حاملہ ہو جانا سخت نقصان دہ اثر پیدا کر سکتا ہے، تو ایسی صورت میں مناسب وقفہ قائم رکھنے کی خاطر عارضی موانع حمل تدابیر اختیار کرنا دراصل موجود کے یقینی مصالحوں کو معدوم مگر متوقع کے ممکنہ مصالحوں پر ترجیح دینا ہے، اس لئے یہ صورت جائز قرار دی جائے گی، تمام ہی علماء کے جوابات میں اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔

طبی اسباب و وجوہ سے ضبط تولید:

سوال ۳ (ب) میں جو خطرات صحت کے لئے بتائے گئے ہیں، اگر کوئی ماہر ڈاکٹر پوری دیانت کے ساتھ ایسے خطرات ظاہر کرے اور ایسے امراض کے پیدا ہونے کا ظن غالب ہو تو عارضی موانع حمل تدابیر کا استعمال جائز ہوگا، اس پر بھی علماء کے جوابات متفق ہیں، اور یہ استثنائی صورتیں ہیں جو مصالحوں و مفاسد کے موازنہ،



دفع مضرت کو جلب منفعت پر ترجیح دینے اور دو صورتوں میں سے کم نقصان دہ صورت کو اختیار کرنے کے فقہی اصولوں پر مبنی ہیں۔

نسبندی اور عورت کا آپریشن:

یعنی مستقل عورت اور مرد کی صلاحیت تولید کو ختم کر دینا ایک جرم ہے، اور یہ امکان کہ دوبارہ اس قوت کو واپس لایا جاسکتا ہے، امکان بعید ہے اور عملاً دشوار ہے، کہ جو لوگ پیسہ اور ترقی کا لالچ دے کر مفت آپریشن کے ذریعہ قوت تولید کو ختم کر دیتے ہیں، وہ قوت تولید کو واپس لانے کے لئے منفی رویہ اپناتے ہیں۔ ان طریقوں کی حرمت پر سبھی جوابات متفق ہیں۔

اسقاط حمل:

اسقاط حمل اصولی طور پر حرام ہے، اور نطفہ میں جان پڑ جانے کے بعد اسقاط حمل، قتل کے مرادف ہے، اس پر سبھی کا اتفاق ہے، البتہ جان پڑنے سے پہلے بعض خاص حالات میں جواز کی رائے دی گئی ہے، جو استثناء کی صورت ہے، اور اس کا تعلق شدید ضرورت سے ہے۔

سوالات متعلق اسقاط حمل کے سوال ۳ میں مذکور (الف، ب اور ج) کو عام طور پر عذر تسلیم کیا گیا ہے اور جواز کی رائے دی گئی ہے، (ج) زنا بالجبر کی وجہ سے کوئی لڑکی حاملہ ہو جائے تو ۱۲۰ دن کی مدت یعنی نطفہ میں روح پڑنے سے پہلے کے مرحلہ میں مولانا برہان الدین صاحب نے اس کی اجازت دی ہے، اور یہی رائے مفتی مظاہر العلوم مولانا عبدالعزیز صاحب کی ہے، اور مجھے بھی اس سے اتفاق ہے کہ ایک کنواری لڑکی زنا بالجبر سے حاملہ ہو جاتی ہے جس کے نتیجہ میں اس کی پوری زندگی برباد ہو جاتی ہے اور معاشرہ اسے قبول کرنے کو تیار نہیں ہوتا ایسی صورت میں اگر نطفہ میں روح نہیں پڑتی تو اسے اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے کہ یہ بالفعل ذی روح نہیں ہے، اور اس کے نتیجہ میں عورت کو ضرر شدید لاحق ہوتا ہے جس کا ازالہ درست ہونا چاہئے، لیکن اگر نطفہ میں جان پڑ چکی تو عورت کو پہنچنے والے ضرر سے بڑا ضرر ایک ذی روح انسان کا قتل ہے، جس کی کبھی اجازت نہیں دی جاسکتی، اسی طرح اگر زنا بالجبر نہیں، بلکہ عورت کی رضا سے ہوا ہے تو اسے اپنے جرم کی سزا خود بھگتنا چاہئے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ وہ مستقبل کے انسان کو عدم کے وادی میں پہنچادے، شق (د) میں ماں باپ کا اولاد نہیں چاہنا ایک ایسی نامعقول خواہش ہے جسے شرعی عذر قرار نہیں دیا جاسکتا، سبھی لوگوں کا اس پر اتفاق ہے۔

شق (ز) میں بعض جوابات میں اگر بچہ کی کفالت کا کوئی متبادل نظم نہ ہو تو ۱۲۰ دنوں کے اندر اسقاط کی اجازت دی گئی ہے، دوسرے لوگ اس کی اجازت نہیں دیتے، مجھے بھی اسی رائے سے اتفاق ہے کہ اللہ نے جس بچہ کو پیدا کیا ہے اس کی کفالت کا بھی وہی نظم کرے گا، اور ہمارے معاشرہ میں آج بھی ایسے بچوں کی پرورش کا جذبہ، اور اس کے لئے اجتماعی نظم کا رجحان پایا جاتا ہے، لہذا ایک موہوم خطرہ کے پیش نظر اسقاط حمل کی اجازت نہیں دی جاسکتی، ڈاکٹروں کے لئے منع حمل کی تدابیر کی طرف مریضوں کی رہنمائی کرنا، اس بارے میں انہیں مشورہ دینا انہی صورتوں میں جائز ہوگا جن صورتوں میں مانع حمل تدبیروں کو جائز قرار دیا گیا ہے، نس بندی یا آپریشن جائز نہیں، اس لئے مسلمان ڈاکٹر کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا، اور قطع نسل انسانی کی یہ حرمت حق انسانی ہے، اس لئے مومن و کافر کے درمیان فرق نہیں کیا جاسکتا، بعض جوابات میں اس فرق کو روک رکھا گیا ہے، راقم الحروف کے خیال میں یہ فرق درست نہیں، اور مسلمان ڈاکٹر کے لئے سبھی مریض چاہے وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم برابر ہیں، اور اس کے لئے جس طرح کسی مسلمان کی قوت تولید کو ختم کرنا درست نہیں، اسی طرح غیر مسلم کی نس بندی کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔

☆☆☆



## دماغی موت و حیات کا نظریہ

### اور اس سے پیدا ہونے والے فقہی سوالات

جدید طبی تحقیقات اور ایجادات نے میڈیکل سائنس کے میدان میں جو انقلاب برپا کیا ہے، اسے انسانی صحت و حیات کے باب میں بڑی کامیابی قرار دیا جانا چاہئے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان انکشافات اور تحقیقات نے بہت سے ایسے سوالات پیدا کئے ہیں جنہیں فقہاء اسلام نظر انداز نہیں کر سکتے کہ فقہ کا رشتہ زندگی سے استوار ہے، اور علم و تحقیق کے نتائج زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں، اور ایک فقہیہ کی ذمہ داری ہے کہ قواعد شرع کی روشنی میں تعلیمات اسلامی کے ترازو پر تول کر ان نئے اعمال کے احکام متعین کرے جو انسانی زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

انسانی فطرت میں تجسس، تلاش اور تحقیق کا مادہ رکھا گیا ہے، اور ہر نامعلوم کو جہل کے اندھیروں سے نکال کر علم و دریافت کی روشنی میں لانے کی جدوجہد انسانی فطرت کا لازمہ ہے، وہ سمندر کی تند و تیز لہروں کی طرح ہمیشہ آگے بڑھنے کے لئے بے چین و سرگرداں رہتا ہے۔

”زندگی اور موت“ کا راز جو انسانی زندگی سے گہرا تعلق رکھتا ہے، ہمیشہ انسانی علم و تحقیق کا میدان رہا ہے، انسان کیا ہے؟ زندگی کیا ہے؟ روح کی کیا حقیقت ہے؟ بطنِ مادر میں ایک بے جان لوتھڑے میں زندگیوں کی لہر کس طرح دوڑ جاتی ہے؟ پھر یہ زندہ انسان زندگی کی حرارت سے محروم ہو کر بے جان لاش کیوں بن جاتا ہے؟ یہ اور اس طرح کے کئی سوالات ہیں جو اس سربستہ راز سے پردہ اٹھانے کے لئے زیر بحث آتے رہے ہیں، اور آج بھی فاضل محققین اور اسکالرز کے یہاں موضوع بحث ہیں، زندگی کی مہلت کو دراز کرنے اور حیات ناپائیدار کو دوام بخشنے کی انسانی خواہش ہی ہے جو ”آبِ حیات“ کے افسانوی ”چشمہ“ کی تلاش میں اسے سرگرداں رکھتی ہے۔

انسان کیوں مرتا ہے اور کب مرتا ہے؟ یہ اصلاً علم طب کا موضوع ہے، لیکن انسانی حیات اور موت کا سوال فقہ اور قانون سے بھی گہرا تعلق رکھتا ہے کہ زندہ انسان کے لئے علیحدہ احکام ہیں اور مردوں کے علیحدہ، موت طاری ہو جانے کے بعد تجہیز و تکفین، ترکہ کی تقسیم اور دوسرے احکام متعلق ہوتے ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے۔

اسی لئے اس وقت کا تعین جب کسی انسان کو مردہ قرار دیا جائے، فقہی نقطہ نظر سے خاصی اہمیت رکھتا ہے، اور کئی احکام کی تطبیق میں یہ نقطہ مرکز اور مدار کی حیثیت رکھتا ہے، اور موت کے وقت کا تعین اور کسی کو مردہ قرار دینے کے لئے موت کی حقیقت کا تعین ضروری ہے۔

اس مسئلہ کا گہرا تعلق اعضاء کی پیوندکاری (Organ Transplantation) سے بھی ہے کہ جدید طبی طریقہ پر انسانی جسم کے اعضاء ایک جسم سے نکال کر دوسرے جسم میں لگائے جاتے ہیں، مثلاً آنکھوں کی پتلیاں، قلب اور دوسرے اعضاء، یہ اعضاء جو کسی جسم سے نکالے جاتے ہیں، یا تو ایسے ہیں کہ اگر وہ جسم سے نکال لئے جائیں تو اسے کوئی نقصان نہیں پہنچتا، مثلاً: گردہ جو ہر انسان کے پاس دو ہے، اگر دونوں گردے صحت مند ہوں تو ایک گردہ نکال کر اس مریض کو لگا دیا جاتا ہے جس کے دونوں گردے بیکار ہو چکے ہوں۔ طبی تحقیقات اور تجربات کے مطابق انسان ایک گردہ پر زندہ رہ سکتا ہے۔ اس لئے اس کا ایک گردہ نکال لیا جانا سے نقصان نہیں پہنچاتا، اسی طرح انسانی جسم سے محدود مقدار میں خون کا نکال لیا جانا، انسان کو ضرر نہیں پہنچاتا، پس ایسے حالات میں خون ہو، یا کوئی دوسرا انسانی عضو زندہ انسانوں کے جسم سے نکال لیا جاتا ہے، لیکن بعض اعضاء ایسے ہیں جنہیں زندگی میں نکالنا، کلی، یا جزوی نقصان کا باعث ہوگا، مثلاً: انسانی قلب اگر نکال لیا جائے تو وہ زندہ نہیں رہ سکتا، اور آنکھوں کی پتلیاں نکال لی جائیں تو آدھی بندھا ہو جائے گا، ایسے حالات میں خود طبی اخلاقیات (Medical Ethics) ایک مریض انسان کو راحت پہنچانے کے لئے دوسرے زندہ انسان کا عضو نکالنے کی اجازت نہیں دیتی۔ اس لئے یہ اعضا کسی

انسان کے جسم سے اسی وقت نکالے جاسکتے ہیں جب وہ انسان مردہ قرار پاچکا ہو، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ موت کے بعد آہستہ آہستہ یہ اعضاء اپنی افادیت کھوتے جاتے ہیں اور اس لائق نہیں رہتے کہ وہ کسی مریض انسان کے جسم میں لگائے جائیں، اور ان سے وہ کام لیا جاسکے جو اس عضو کے لگانے سے مقصود ہے۔

جدید میڈیکل سائنس کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انسان جب بحیثیت ”کل“ مر جاتا ہے اس کے بعد بھی اس کے اعضاء میں ایک درجہ حیات و زندگی باقی رہتی ہے، اور وہ بھی وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ختم ہوتی جاتی ہے۔ اس طرح ان اعضاء کی یہ جزوی زندگی، ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل کرنے کے لئے ضروری ہے، تاکہ مردہ انسان کے اعضاء دوسرے جسم میں منتقل ہو کر اپنا فرض انجام دینے کے لائق رہ سکیں، اور انسان کی موت کے بعد ان اعضاء کی جزوی حیات کی مدت بھی مختلف ہے، کوئی عضو جلد ناکارہ ہو جاتا ہے اور کوئی عضو دیر میں، پھر جراحی (Operation) کے لئے ضروری لوازمات کی فراہمی اور فنی تقاضوں کے مطابق عضو کی منتقلی میں وقت لگتا ہے، اس لئے میڈیکل سائنس نے ایسے آلات ایجاد کئے ہیں جو قلب کی حرکت اور سانس کی آمد و رفت کو قائم رکھتے ہیں تاکہ ان اعضاء کی اس جزوی حیات کی مدت طویل کی جاسکے، اور اس مہلت میں اعضاء کارآمد حالت میں اس جسم سے نکالے جاسکیں۔ یہیں سے جدید میڈیکل سائنس نے ”دماغی موت“ کے تصور کا انکشاف کیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ حرکت قلب کا بند ہو جانا، یا سانس کی آمد و رفت کا رک جانا، درحقیقت موت نہیں بلکہ علامت موت ہے، جب تک انسان کا دماغ نہیں مرتا، انسان مردہ قرار نہیں دیا جاسکتا، اگرچہ اس کے قلب کی حرکت بند ہوگئی ہو اور سانس کی آمد و رفت رک گئی ہو۔ اس طرح دماغی موت کے بعد انسان مردہ قرار پائے گا، اگرچہ مصنوعی آلات کے ذریعہ سانس کی آمد و رفت اور قلب کی حرکت جاری رکھی جائے، اسی لئے طویل سکتہ یا بعض دوسری بیماریوں میں جب کہ مریض دماغی طور پر زندہ رہتا ہے، اور اس کا ”جذع المخ“ (Stem brain) نہیں مرتا، لیکن حرکت قلب رک جاتی ہے، اور سانس کی آمد و رفت رک گئی ہے، اس وقت بھی قلب کی حرکت کو جاری رکھنے والے آلات، اور آلات تنفس کا استعمال کیا جاتا ہے اور اس طرح مریض زندہ رہتا ہے اور اس کی سانس جاری رہتی ہے، مصنوعی طور پر قلب کی حرکت کو باقی اور سانس کو جاری رکھنے کی صورت میں جو بہت گراں ہے، یہ طبی، اخلاقی اور شرعی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان مصنوعی آلات کے ذریعہ حاصل ہونے والی حرکت قلب کو کب تک جاری رکھا جائے، اور ان آلات کو ہٹالینا جن کے بعد قلب کی حرکت رک جائے گی، قتل یا بحکم قتل ہے یا نہیں، اور اگر مریض کی حیات سے اطباء مایوس ہو گئے ہوں تو کیا ان آلات کو لگائے رکھنا تکلیف نالایطاق اور بے فائدہ تیمارداروں کو زحمت میں ڈالنا نہیں ہے؟ اس موقع پر پھر وہی سوال لوٹ کر آتا ہے کہ جو شخص دماغی طور پر مر چکا ہے، لیکن مصنوعی آلات کی وجہ سے اس کا قلب اور اس کے اعضاء تنفس کام کر رہے ہیں، اسے زندہ قرار دیا جائے، یا مردہ، تاکہ طے کیا جاسکے کہ ان آلات کا ہٹالینا زندہ کو موت کے منہ میں ڈالنا ہے، یا مردہ کو مصنوعی حرکت سے محروم کر دینا ہے، مزید یہ کہ ایسی حالت میں عضو انسانی کی منتقلی زندہ انسان سے منتقلی ہے، یا مردہ انسان سے؟ یہ وہ سوالات ہیں جن کا جواب شرع اسلامی کی روشنی میں فقہاء کی ذمہ داری ہے، اور اس کے لئے انہیں موت و حیات کے بارے میں قدیم و جدید نظریات و تجربات پر نگاہ رکھنا ضروری ہے۔

### موت کی حقیقت:

موت و حیات ایسی بدیہی حقیقتیں ہیں جنہیں عامی سے عامی آدمی جانتا اور پہچانتا ہے اور بتا سکتا ہے کہ کون زندہ ہے اور کون مردہ، لیکن اپنے ظاہری آثار کی وجہ سے جہاں یہ انتہائی واضح اور بدیہی ہیں بعض خاص حالات میں ان کی شناخت بے حد مشکل ہے کہ ماہر اطباء بھی اس کی حقیقت کی یافت سے عاجز ہیں، مثلاً: بعض خاص قسم کے زہر کے استعمال سے انسان پر طویل سکتہ طاری ہو جاتا ہے، اور بظاہر اس پر موت کی سبھی علامتیں طاری ہو جاتی ہیں، لیکن گہری تحقیق کے نتیجے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسان حقیقتاً مر نہیں۔ اسی لئے طب جدید نے اس مسئلہ کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا ہے۔

عام طور پر دل کی حرکت دوران خون اور سانس کی آمد و رفت کا رک جانا موت کی علامت سمجھا جاتا رہا ہے، لیکن پچھلے دنوں جب طب جدید نے نئے آلات ایجاد کر لئے جن کے ذریعہ وہ وظیفہ اور عمل جو قلب کے ذریعہ انجام پاتا ہے ان مصنوعی آلات کے ذریعہ انجام پانے لگا تو طبی دنیا میں ایک بڑا انقلاب آیا، یعنی یہ ممکن ہو گیا کہ دل کو کچھ خاص وقت کے لئے حرکت سے روک دیا جائے اور مصنوعی قلب اور پھیپھڑے کے ذریعہ دوران خون اور سانس کی آمد و رفت کا کام لیا جائے اور پھر جب قلب کی سرجری کا عمل مکمل ہو جائے تو مصنوعی آلات کو ہٹا کر اصل قلب اور پھیپھڑوں کو اپنے عمل میں



مشغول کر دیا جائے، اس انقلابی تجربہ نے اس تصور میں تبدیلی پیدا کر دی کہ سو فی صد موت کا تعلق قلب سے ہے اور یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچی کہ اصلاً انسانی موت کا تعلق دماغ سے ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسانی موت اس وقت ہوتی ہے جب کہ دماغ کا وہ حصہ جسے ”جذع الخ“ (Stem brain) کہتے ہیں وہ مر جائے تو انسان مردہ قرار دیا جائے گا، کہا جاتا ہے کہ انسانی دماغ کا یہی حصہ انسانی شعور کا مرکز ہے، جب بھی انسان اپنا شعور کھودے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دماغ کے اس حصے کو کوئی نہ کوئی نقصان پہنچا ہے، کسی حادثے کی وجہ سے ہو، زہر کا اثر ہو، خواب آور، یا مخدر دواؤں کا اثر ہو، دل کی حرکت کا رک جانا دوران خون کو روک دیتا ہے اور جب دماغ کو صحیح مقدار میں خون کی سپلائی نہیں ہوتی تو دماغ کا کام بھی رک جاتا ہے، اور زیادہ خون کی سپلائی رکنے کے بعد چار پانچ منٹ تک دماغ زندہ رہتا ہے، اگر اس مدت کے اندر کسی داخلی یا خارجی ذریعے سے خون کی سپلائی جاری کی جاسکے جو دراصل آکسیجن کی ضروری مقدار اپنے ساتھ لے کر چلتا ہے، تو انسانی شعور و ادراک لوٹ آسکتا ہے، لیکن اس خاص وقت کے گزرنے کے بعد دماغ زندہ نہیں رہتا، بلکہ گھلنا اور پگھلنا شروع ہو جاتا ہے، اور جب دماغ مر جائے تو اگرچہ عارضی طور پر قلب کی حرکت جاری رکھی جاسکے، لیکن یہ محض وقتی عمل ہوگا، اب انسان کے زندہ رہنے کا سوال نہیں پیدا ہوتا، بخلاف اس کے اگر انسانی دماغ زندہ ہو تو اگرچہ قلب کی حرکت محدود مدت کے لئے بند ہو چکی ہو، لیکن کسی خارجی ذریعہ سے آکسیجن اور خون کی سپلائی برقرار رکھی جاسکے تو انسان زندہ رہے گا، اسی لئے آج کے اطباء یہ سمجھتے ہیں کہ نفس انسانی کا مرکز انسانی دماغ ہے، اور خارجی دنیا سے آنے والے ہر پیغام کو وہی حواس خمسہ کے ذریعہ وصول کرتا ہے، اس طرح وہ ایسا (Receiver) ہے جو انسان کا رابطہ باہر کی دنیا سے قائم کرتا ہے، اسی طرح وہ معلومات کو اپنے اندر حافظہ کی الماری میں محفوظ بھی رکھتا ہے اور وہی فکر کا مرکز ہے اور وہی جسم کے مختلف اعضاء کو طرح طرح کے کاموں کا حکم دیتا ہے۔

### زندگی کے مدارج:

انسانی زندگی جس کے فقدان کا نام موت ہے اس کی چند صورتیں ہیں:

- ۱- وہ انسانی زندگی جو بیداری کی حالت میں ہوتی ہے جس میں احساس، شعور اور حرکت تینوں ہی موجود ہوتے ہیں۔
- ۲- دوسری قسم جسے حیات جسمانی کہتے ہیں، یعنی نیند کی حالت جس کے خود کئی درجے ہیں، نیند کا ابتدائی درجہ وہ ہے جس میں ایک درجہ بیداری بھی پائی جاتی ہے، اور احساس و حرکت بھی، البتہ اگر نیند گہری ہو تو احساس اور حرکت کا بھی فقدان ہو جاتا ہے، اور فوری طور پر انسانی شعور بھی باقی نہیں رہتا۔
- ۳- تیسری صورت عضوی زندگی۔ اس سے مراد وہ زندگی ہے جو انسان کے موت کے بعد بھی اس کے بعض اعضاء میں باقی رہتی ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسانی دماغ تو مر چکا ہوتا ہے، لیکن مصنوعی اعضاء کے ذریعہ قلب کی حرکت جاری رکھی جاتی ہے۔ یہ دراصل بحیثیت فرد انسان کی زندگی نہیں، بلکہ ایک طرح کی جزوی حیات ہے جو اس کے اعضاء، قلب، جگر، گردے وغیرہ میں محدود مدت کے لئے باقی رہ سکتی ہے، اس طرح کہ ان اعضاء کو وہ ساری غذا پہنچائی جاتی رہے جو دوران حیات پہنچائی جاتی تھی۔
- ۴- چوتھی قسم حیات نسجی (Tisscoe's Life) کہلاتی ہے، اس سے مراد خلیوں کے مجموعے کی ایک خاص نوع کی زندگی ہے۔
- ۵- پانچویں قسم جسے حیات خلویہ (Cellular life) کہتے ہیں کسی ایک انسانی خلیے کی خاص نوع کی زندگی جس کا تجربہ لبرٹریز (تجربہ گاہوں) میں مطالعہ کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، غور کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسانی زندگی کا آغاز حیات خلویہ سے ہوتا ہے، یعنی ایک خلیہ پہلے وجود میں آتا ہے، پھر آہستہ آہستہ اس کی تعداد بڑھتی جاتی ہے، یہاں تک کہ وہ حیات نسجی کے مرحلے کو پہنچتا ہے، پھر اس میں اعضاء پیدا ہوتے ہیں جو حیات عضوی ہے، پھر اس میں روح پھونکی جاتی ہے اور اس میں حیات جسدی خواب اور بیداری کے مراحل تک پہنچتی ہے، اور جب موت آتی ہے تو اس کے بالکل برعکس پہلے انسان بیداری کی مکمل زندگی سے محروم ہوتا ہے، پھر عضوی زندگی اور اس کے بعد نسجی زندگی ختم ہوتی ہے، اور آخر حیات خلویہ تک جا پہنچتا ہے۔



واضح رہے کہ اعضاء پیوندکاری کے سلسلے میں کسی انسانی جسم سے کوئی عضو زندگی کے پہلے، یا دوسرے مرحلے میں نہیں نکالا جاسکتا کہ اس حالت میں انسان زندہ رہتا ہے، لیکن چوتھے اور پانچویں مرحلے میں بھی انسانی اعضاء اس لائق نہیں رہ سکتے کہ انہیں دوسرے جسم میں لگا کر کوئی کام لیا جاسکے، البتہ حیات عضوی (Organic Life) جس میں انسان درحقیقت مرچکا ہوتا ہے، لیکن اس کے اعضاء کو مصنوعی طور پر زندہ رکھا جاتا ہے، اس مرحلے میں ہی انسانی جسم سے اعضاء کا نکالنا کارآمد ہو سکتا ہے۔

### انسان کی موت اور اعضاء کی موت:

پچھلی بحث سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسانی موت کے بعد بھی اعضاء میں ایک جزوی نوعیت کی زندگی برقرار رہتی ہے جو آہستہ آہستہ ختم ہوتی جاتی ہے اور ہر عضو کی اپنی الگ قوت برداشت ہے، کہ کتنی دیر تک وہ آکسیجن سے محرومی کے باوجود زندہ رہ سکتا ہے، اطباء کی جدوجہد یہ رہتی ہے کہ وہ منتقلی کے لئے اور اس کو کارآمد رکھنے کے لئے مصنوعی آلات کے ذریعہ حسب ضرورت اس جزوی نوعیت کی عضوی زندگی کو طویل سے طویل تر کر سکیں، تاکہ آپریشن کی ضروری تیاریوں کے بعد ایک جسم سے عضو نکال کر دوسرے جسم میں لگایا جاسکے، یا اس خاص برتن میں رکھا جاسکے جس میں اس جزوی نوعیت کی عضوی زندگی کے لئے مناسب ماحول اور ضروری لوازم فراہم کئے گئے ہوں، تاکہ ان اعضاء کو مستقبل میں کسی جسم انسانی میں لگانے کے لئے ذخیرہ (Banking) کیا جاسکے، اس سلسلہ میں اطباء کی عالمی یونین کا وہ اعلان جو اس نے اپنی بائیسویں کانفرنس میں آسٹریلیا کے شہر سڈنی میں ۱۹۶۸ء میں کیا غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ اعلان سڈنی میں یہ بات کہی گئی ہے کہ:

”خلیے (Cells) یا انسجہ (Tissues) کی سطح پر موت ایک تدریجی عمل ہے اور انسجہ (Tissues) آکسیجن سے محرومی کو برداشت کرنے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مسئلہ یہ اہم نہیں ہے کہ مختلف اعضاء، یا خلیا کے مجموعے کی موت کا وقت مقرر کیا جائے، اہم ترین بات دراصل اس بات کا یقین حاصل کرنا ہے، کہ موت کا عمل ایسے نقطہ تک پہنچ گیا ہے کہ جہاں پہنچنے کے بعد اس کا روکنا ممکن نہیں ہے، چاہے علاج کے کوئی سے بھی وسائل استعمال کر لئے جائیں اور یہ بھی کہ کسی عضو، یا خلیا کے مجموعے کے زندہ رہنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ انسان زندہ ہے۔“

### شرعی نقطہ نظر سے:

کتاب و سنت کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نفخ روح سے انسان میں زندگی آتی ہے، اور روح کا بدن سے جدا ہو جانا انسان کی موت ہے، روح کو قرآن نے ”امر رب“ قرار دیا ہے۔ بعض علماء نے حقیقت روح پر گفتگو کو ناجائز قرار دیا ہے اور اکثر اس پر بحث و کلام کو جائز قرار دیتے ہیں، اور یہ حضرات روح کو غیر مادی نورانی اور لطیف شئی قرار دیتے ہیں جو بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئی ہے جس طرح پانی ہری شاداب ٹہنی میں (۱)۔ روح کا جو کچھ عمل بتایا جاتا ہے اپنے آثار کے اعتبار سے وہی عمل ہے جو جذع دماغ (Stem brain) کا آج کے اطباء بتاتے ہیں، پس یوں کہا جاسکتا ہے کہ روح کا بدن سے جدا ہو جانا یہ نتیجہ پیدا کرتا ہے کہ اعضاء جسم انسانی دماغ کے تابع باقی نہیں رہتے۔

فقہاء نے موت کی مختلف ظاہری علامات جسم کا ٹھنڈا ہونا، قدموں کا ڈھیلا پڑ جانا، سانس کا منقطع ہو جانا وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے (۲)۔ اور اسی طرح اطباء نے بھی موت کی بہت سی علامتیں ذکر کی ہیں، لیکن یہ دونوں ہی فریق تسلیم کرتے ہیں کہ یہ سب کچھ محض علامتیں ہیں، ہو سکتا ہے کہ انسان مر گیا ہو اور یہ علامتیں نہ ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ علامتیں ظاہر ہو جائیں، لیکن حقیقتاً انسان نہیں مرا ہو۔

اطباء اور فقہاء کی بحثوں کو سامنے رکھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ موت کی حقیقت جذع دماغ (Stem Brain) کا مرجانا ہے، اور فقہاء کے نزدیک روح کا جسم سے جدا ہو جانا ہے، عام حالات میں اس اختلاف کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا، اور یہ طور طریق یہ کہا جاسکتا ہے کہ روح جو دراصل غیر مادی لطیف شئی ہے وہ طب کا موضوع نہیں ہو سکتا، لیکن دماغ ایک مادی شئی ہونے کی حیثیت سے طب کا موضوع ہے، اور روح اپنا عمل بنیادی طور پر جذع دماغ (Stem Brain) کے ذریعہ جسم انسانی پر کرتی ہے اور کسی بھی غیر مادی لطیف شئی کو اپنے عمل کے اظہار کے لئے کسی مادی شئی کو اپنا معمول بنانا پڑتا ہے، پس روح انسانی جذع دماغ کو اپنا مرکز بنا کر اپنے تصرفات کرتی رہتی ہے، لیکن جب جذع دماغ اپنا وجود کھو بیٹھتا ہے تو روح اسے چھوڑ دیتی ہے۔

اطباء اور فقہاء کے مابین اصل بحث کا میدان موت کے عام واقعات نہیں، بلکہ وہ خاص صورتیں ہیں جبکہ مریض کو مصنوعی آلات کے ذریعہ زندہ رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے جو مریض ان مصنوعی آلات کے تحت رکھا جاتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض کی سانس کی آمدورفت اور قلب کی دھڑکن اپنی طبعی حالت کی طرف لوٹ جاتی ہے، ایسی حالت میں ان مصنوعی آلات کو ہٹالیا جاتا ہے، دوسری صورت وہ ہوتی ہے جس میں قلب کی حرکت اور سانس کی آمدورفت قطعی طور پر بند ہو جاتی ہے اور وہ مصنوعی آلات کے ذریعہ بھی حرکت میں نہیں آتے، ایسی حالت میں مریض کی موت کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے کہ یہاں دل اور دماغ دونوں ہی مر چکے ہوتے ہیں، اور اس صورت میں مصنوعی آلات کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔

تیسری صورت وہ ہے جس میں اس مریض میں وہ علامتیں ظاہر ہو گئی ہیں جو دماغ کے موت کی دلیل تسلیم کی جاتی ہے۔ مثلاً:

مکمل بے ہوشی، حرکت کا فقدان اور طبی آلات کے ذریعہ اس بات کا پتہ چل جانا کہ دماغ میں کوئی برقی روا اور لہر موجود نہیں، ایسی صورت میں اگرچہ دماغ مر چکا ہوتا ہے، لیکن آلات کے ذریعہ اس کی سانس اور دل کی دھڑکن جاری رکھی جاتی ہے اور یقین ہے کہ جیسے ہی آلات ہٹائے جائیں گے دل کی دھڑکن رک جائے گی اور سانس بند ہو جائے گی، جہاں تک پہلی اور دوسری صورتوں کا تعلق ہے (یعنی آلات کے ذریعہ سانس اور دل کی دھڑکن کا طبعی طور پر جاری ہو جانا، یا ان کا اس طرح بند ہو جانا کہ طبی آلات ناکام ہو جائیں) ان دونوں حالتوں میں ان آلات کا ہٹالینا شرعاً بھی جائز ہونا چاہئے کہ پہلی صورت میں مریض کی حیات اور دوسری صورت میں اس کی موت یقینی ہو چکی۔

اصل مسئلہ تیسری صورت میں اہمیت اختیار کر جاتا ہے کہ اطباء کی رائے میں دماغ مر چکا ہے، لیکن قلب دھڑک رہا ہے اور سانس چل رہی ہے، اگرچہ یہ دھڑکن اور حرکت طبعی نہیں مصنوعی ہے، ایسی صورت میں کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں:

۱۔ کیا اس حالت میں ان آلات کو ہٹالینا جائز ہوگا؟

۲۔ اگر اعضاء کی پیوند کاری کو جائز قرار دیا جائے تو ایسی حالت میں کسی عضو کا نکالنا، جیسے قلب وغیرہ مردہ جسم سے عضو کا نکالنا قرار پائے گا، یا نہیں؟

۳۔ موت کے احکام، مثلاً: وراثت، اجرائے وصیت، عورت کے حق میں عدت، کب سے جاری ہوں گے، جب دماغ مرا اس وقت سے، یا جب آلات ہٹادینے گئے اور حرکت قلب بند ہو گئی اس وقت سے؟ یہ وہ اہم سوالات ہیں جن پر جدید طبی تحقیقات اور قواعد شرع کو سامنے رکھتے ہوئے علماء اور فقہاء کو اپنے واضح فیصلے دینے ہیں۔





## یوتھینیز یا (Euthanasia)

### (قتل بدافع شفقت)

عنوان ہی عجیب ہے لیکن کیا کیا جائے کہ مغربی تہذیب اور یورپ کے اخلاقی بحران نے جو مسائل کھڑے کئے ہیں ان میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ناقابل علاج مریض جس کے اس مرض سے شفا یاب ہونے کی آئندہ کوئی توقع نہیں، اگر سخت تکلیف کا شکار ہے، اپنے تیمارداروں کے لئے مصیبت ہے، تو کیوں نہیں اس کو اس تکلیف دہ زندگی سے نجات دلادی جائے، چاہے کوئی دوا کھلا کر یا اس کا علاج ترک کر کے۔ مغربی ملکوں اور مغرب کے زیر اثر ملکوں میں یہ تحریک بڑھتی جا رہی ہے، بد قسمتی یہ ہے کہ مسلمانوں میں بھی ایک طبقہ جو دین کی روح سے نا آشنا ہے، اس ذہن سے متاثر نظر آتا ہے، بنیادی طور پر یہ خودکشی ہے یا قتل، اور یہ دونوں ہی حرام ہیں، یہ زندگی اللہ کا عطیہ ہے، انسان اس کا مالک نہیں، اس لئے اسے خود کو مار لینے کی اجازت نہیں اور نہ کسی اور کو حق ہے کہ وہ دوسروں کو ناحق قتل کرے، رہا مسئلہ تکلیف اور اذیت کا تو ہر تکلیف و اذیت پر صبر اور اسے اللہ کی رضا کے لئے جھیل جانا ایمان کا تقاضہ اور آخرت میں نجات اور سعادت کا ذریعہ ہے، دوسری طرف اسلام صلہ رحم کو واجب قرار دیتا ہے، عیادت اور تیمارداری ایک بھائی کا دوسرے بھائی پر حق ہے، ماں باپ کا بوڑھا پا اولاد کے لئے جنت کی ضمانت ہے، اس لئے اپنے کسی مریض رشتہ دار ہی کی نہیں، بلکہ کسی بھی مریض انسان کی خدمت اور تیمارداری آخرت کی نجات کا ذریعہ ہے، پس مریض کو مرض کی اذیت ہو یا مریض کی تیمارداری میں اٹھائی جانے والی تکلیف، دونوں ہی نعمت ہیں، رحمت ہیں، سعادت و نجات کا ذریعہ ہیں، مومن کو اس سے خوشی ہوتی ہے، لیکن اس ساری صورت حال کا تعلق آخرت کے عقیدہ سے ہے، جن کو آخرت پر یقین ہی نہ ہو، جو اس زندگی کو ہی سب کچھ سمجھتے ہوں، جن کے لئے یہاں کی راحت ہی راحت ہے اور یہاں کی تکلیف ہی تکلیف ہے، وہ تکلیف کیوں اٹھائیں، وہاں تو بستی کی بستی اجاڑ دی جاسکتی ہے کہ زندگی مشکل اور گراں بار ہوگئی ہے، بوڑھے ماں باپ اولاد کو دیکھنے کے لئے ترس جاتے ہیں، انہیں (بوڑھوں کے گھر) Old Age Home میں رہنا پڑتا ہے۔

بہر حال یہ ہے ”رحم و مہربانی کی خاطر قتل و خودکشی کا مسئلہ“ جو آج کی مجلس میں زیر بحث ہے، اس سلسلہ میں پہلے یہ سوال نامہ ملاحظہ فرمائیں جس میں مسئلہ کی وضاحت بھی ہے اور سوال بھی۔

### یوتھینیز یا (Euthanasia):

”یوتھینیز یا“ کا مطلب یہ ہے کہ مریض جو شدید تکلیف میں مبتلا ہو اور اس کے زندہ رہنے کی کوئی توقع نہ ہو، یا وہ بچے جو غیر معمولی حد تک معذور ہوں اور ان کی زندگی محض ایک طرح کا بوجھ ہو، ایسے مریضوں اور بچوں کی زندگی کو ختم کر دینا تاکہ تکلیف سے نجات پا جائیں اور آسانی سے ان پر موت طاری ہو جائے۔ واضح رہے کہ یوتھینیز یا کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ (عملی Active) ۲۔ غیر عملی Passive)

۱۔ ایکٹو یوتھینیز یا: کی صورت یہ ہے کہ ڈاکٹروں کو مریض کو موت تک پہنچانے کے لئے کوئی مثبت عمل کرنا پڑے، مثلاً: کینسر کا مریض جو شدید تکلیف میں مبتلا ہو، یا وہ مریض جو طویل بے ہوشی کا شکار ہو اور اس کے بارے میں ڈاکٹروں کا خیال ہو کہ اس کی زندگی کی اب کوئی توقع نہیں ہے، ایسے مریض کو درد کم کرنے والی تیز دوا زیادہ مقدار میں دے دی جاتی ہے، جس سے مریض کی سانس رک جاتی ہے۔

اسی طرح کبھی ایسا مریض جس کے سر میں شدید چوٹ لگی ہو یا مینینجائٹس جیسی بیماریوں کی وجہ سے بیہوش ہو، اور اس کی صحتیابی کا بظاہر کوئی امکان ڈاکٹروں کے نزدیک نہ ہو، یا محض مصنوعی تدابیر سے اس کی سانس چلائی جا رہی ہو، کہ اگر یہ آلہ ہٹالیا جائے تو مریض کی سانس کا آنا بند ہو جائے گا، ایسی حالت



میں ان مصنوعی آلات کو ہٹالینا (تاکہ مریض مکمل طور پر مر جائے) بھی ایکٹو توہینیز یا کی ایک قسم ہے۔

۲۔ پیسو توہینیز یا (سلبی یا غیر عملی) کا مطلب یہ ہے کہ مریض کی جان لینے کے لئے کوئی عملی تدبیر نہیں کی جاتی، بلکہ اسے زندہ رکھنے کے لئے جو ضروری علاج کیا جانا چاہئے وہ نہیں کیا جاتا اور اس طرح وہ مریض مر جاتا ہے، مثلاً: کینسر یا بیہوشی یا دماغی چوٹ یا مینجائٹس کا مریض نمونیا یا کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو جائے جو قابل علاج ہے، لیکن ڈاکٹر اس نئے مرض کا علاج نہ کرے تاکہ اس کی موت جلد واقع ہو جائے، اسی طرح ایسے بچے جو شدید طور پر معذور ہوں، مثلاً: ان کی ریڑھ کی ہڈی میں ایسی خرابی ہو جس کی وجہ سے ٹانگیں مفلوج ہوں، یا پیشاب، پاخانہ پر قابو باقی نہ رہا ہو، یا بچہ کا دماغ پیدائش کے وقت مجروح ہو چکا ہو، ایسی حالت میں زندگی بھر یہ مریض بارگراں بن کر زندہ رہے گا، اب اگر ایسے بچوں کو نمونیا، یا کوئی دوسرا قابل علاج مرض پیدا ہو جائے تو ان کا علاج نہ کر کے انہیں ایسی گرانبار اور تکلیف دہ زندگی سے جلد نجات دلانے کی صورت اختیار کرنا۔

بحر حال مسیبتہ طور پر ”توہینیز یا“ کا مقصد مریض کو اور اس کے اعزہ کو طویل تکالیف سے نجات دلانا ہے، اب مندرجہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں:

۱۔ مذکورہ صورت حال میں کیا اسلام عمدہ کسی ایسے فعل کی اجازت دیتا ہے جس کے ذریعہ کسی مریض کو شدید تکالیف سے نجات دلانے کے لئے موت تک پہنچا دیا جائے؟

۲۔ اور کیا اسلام اس مقصد کے پیش نظر معالجہ چھوڑ دینے کی اجازت دیتا ہے؟

ان سوالات کا تحقیقی جواب آج کی اس مجلس کا موضوع ہے، اس بحث میں مندرجہ ذیل اصحاب حصہ لے رہے ہیں:

۱۔ مولانا مفتی عبدالعزیز صاحب، سابق مفتی مدرسہ مظاہر علوم، سہارنپور۔

۲۔ مولانا احمد بیات صاحب، مفتی مدرسہ فلاح دارین، ترکیسر، گجرات۔

۳۔ مولانا عبدالجلیل قاسمی، قاضی شریعت بتیا۔

۴۔ حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب، صدر مفتی دارالعلوم دیوبند۔

۵۔ مولانا مفتی برہان الدین سنبھلی صاحب، استاذ حدیث و فقہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

۶۔ مولانا زبیر احمد قاسمی، استاذ حدیث جامعہ رحمانی، موگیر۔

۷۔ مولانا عبدالرزاق صاحب، قاضی شریعت کٹیہار۔

۸۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، صدر مدرس دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد۔

پہلے یہ آٹھ فتاویٰ ملاحظہ فرمائیں، پھر آخر میں راقم الحروف کا تبصرہ۔

(۱)

مولانا عبدالعزیز صاحب سابق مفتی مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور فرماتے ہیں:

حامدا و مصليا و مسلما: اما بعد!

۱۔ ایکٹیو ٹھینیز یا کی وہ صورت جس میں ڈاکٹروں کو مریضوں کی جان لینے کے لئے کوئی مثبت عمل کرنا پڑتا ہے، مثلاً: کوئی تیز انجکشن، یا دوا استعمال کرادی جائے، جس سے مریض کی سانس بند ہو جائے، یہ جائز نہیں ہے، یہ قتل نفس ہے جس کی قرآن و احادیث میں ممانعت وارد ہے:

”وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ“ (سورۃ انعام: ۱۵۱)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”لا یجزل دم امرئ مسلم یشہد أن لا اله الا الله وأنی رسول الله إلا باحدی ثلث: النفس بالنفس، والثیب الزانی، والمارق لدينه، التارک للجماعة“ (متفق علیہ)۔

(کسی مسلمان کی جان لینا جو اللہ کی توحید اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی گواہی دیتا ہو درست نہیں، الا یہ کہ وہ قاتل ہو، یا شادی شدہ زانی ہو، یا دین سے نکل جانے والا اور جماعت کو چھوڑ دینے والا ہو)۔

۲۔ اگر کسی مریض کی سانس کسی مصنوعی آلہ کے ذریعہ سے چلائی جا رہی ہو اگر اس آلہ کو ہٹا دیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ یہ ترک تدبیر ہے۔

۳۔ پیسیو ٹھینیز یا کی دونوں صورتوں میں یہی ترک علاج ہے، ایسے مریضوں کا اگر علاج نہ کیا جائے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے، اسلام اسکی اجازت دیتا ہے

(۲)

حضرت مولانا احمد بیات، دارالعلوم فلاح دارین ترکیسر (گجرات):

۱۔ اطباء اور ڈاکٹروں کی اصطلاح میں ایسے مریض، جن کا علاج ممکن نہیں، ان کی صحت کی امید نہیں، ان کے لئے ایسی دوا تجویز کرنا، جس سے مریض جلدی سے مر جائے، ایسا مثبت علاج، دوا خود مریض استعمال کرے یا ڈاکٹر جائز نہیں، حرام ہے۔

اگر ڈاکٹر، طبیب ایسا علاج کرے گا تو قتل نفس کا گناہ اور مریض کرے گا تو خودکشی کا ارتکاب ہوگا، اس لئے کہ قرآن و حدیث کی روشنی میں تمام فقہاء نے لکھا ہے کہ:

”یکره تمنی الموت لغضب، أو ضیق عیش، وفی صحیح مسلم: لا یتمنین أحدکم الموت لغضب نزل به“ (شامی ۵/۳۷۰)

(غصہ یا تنگدستی کے باعث موت کی تمنا کرنا مکروہ ہے، اور صحیح مسلم میں ہے کہ تم میں سے کوئی موت کی تمنا کسی تکلیف کی وجہ سے ہرگز نہ کرے)۔

فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہوا کہ کسی ضرر (پریشانی) اور تکلیف کی وجہ سے موت کی تمنا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ ”مرقاۃ“ میں لکھا ہے کہ: ”حیات و زندگی اللہ کا امر اور حکم ہے، اور موت کی تمنا حکم الہی سے فرار ہے، حکم الہی سے عدم رضا ہے، لہذا اجازت نہیں“ (حاشیہ مشکوٰۃ ۱۳۹/۱)۔

مومن کی حالت ”سلب ارادہ“ اور مولی خالق جن احوال میں رکھے، اس سے راضی رہنا ہے، لہذا طبیب کا فعل قتل نفس ہوگا، اور مریض کا فعل خودکشی کا ارتکاب ہوگا، لہذا اس باب میں جو روایات و عید و عذاب کی وارد ہوئی ہیں، ان کا مصداق ہوگا، اعاذنا اللہ منہ۔

لیکن ڈاکٹر کی دوا یا طبیب کا علاج صحت کے ارادہ سے تھا، مگر اس کا الٹا اثر ہوا، تو ان وعیدوں کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مسلم شریف میں موجود ہے کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ”سابق زمانہ میں ایک انسان تھا اس کو زخم نکلا، صبر نہیں کیا اور اپنے تیر سے زخمی کر لیا تا کہ مر جائے، اور اس طرح اس کا انتقال ہو گیا، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ: میں نے اس پر جنت حرام کر دیا ہے“ (مسلم شریف ۷۲/۱)۔

علامہ نووی نے تحریر فرمایا:

”استعجالاً للموت أو لغير مصلحة، فإنه لو كان على طريق المداواة التي يغلب الظن على نفعها، لم يكن حراماً“ (شرح مسلم للنووي ۱/ ۴۲)۔

”یعنی کوئی ایسا عمل جس کا مقصد موت کو جلدی بلانا ہو، یا اس میں کوئی مصلحت نہ ہو (درست نہیں) ہاں اگر بطریق علاج معالجہ جس میں غالب امید نفع کی ہو تو حرام نہیں ہوگا۔“

لہذا طبیب کا ایسا علاج جس میں مریض جلد از دم توڑ دے، حرام ہے، اس لئے کہ مریض کو حکم الہی سے حالت مرض میں صبر کرنا چاہئے، حکم مولیٰ سے راضی رہنا چاہئے، اس لئے موت تو کیا موت کی تمنا بھی دنیاوی تکلیف کی وجہ سے حرام ہے۔

سوال مذکور دوسری صورت (Passive Euthanasia) یعنی لاعلاج مریضوں کا علاج نہ کرنا، ترک علاج جائز ہے، اور یہ جائز ہو، یا ناجائز، لاعلاج مریضوں کے لئے عدم استعمال کی گنجائش ہے، ترک دوا سے مریض یا اولیاء مریض گنہگار نہیں ہوں گے، لیکن اس باب میں ترجیح مریض کی ہوگی، عالمگیری میں ہے:

”پس اگر کوئی شخص بیمار ہو جائے یا آشوب چشم کا شکار ہو جائے، پس علاج نہیں کرائے یہاں تک کہ مر جائے تو گنہگار نہیں ہوگا، ایسے ہی ”مسلقط“ میں ہے، اور اگر کسی آدمی کو دست آنے لگے یا آنکھ آجائے پس اس نے علاج نہیں کرایا، یہاں تک کہ وہ کمزور ہو کر مر گیا تو اس پر گناہ نہیں“ (عالمگیری ۶/ ۲۳۶)۔

”شامی“ میں ہے:

”علاج معالجہ اگرچہ حلال دواؤں کے ذریعہ ہو، اگر چھوڑ دیا اور مر گیا تو گنہگار نہیں ہوگا، جیسا کہ لوگوں نے اس کی تصریح کی ہے، اس لئے کہ دواؤں سے شفاء (یقینی نہیں) بلکہ ظنی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے“ (رد المحتار ۵/ ۳۲۳)۔

”مجمع الانہر“ میں ہے: ”بخلاف اس شخص کے جو دوا کھانے سے باز رہا یہاں تک کہ مر گیا (وہ گنہگار نہیں ہوگا) اس لئے کہ اس کا یقین نہیں ہے کہ اس کو شفاء مل ہی جائے گی“ (مجمع الانہر ۲/ ۵۲۵)۔

اور ”ملتقى الابحار“ میں ہے:

”پس ایسا شخص (جو دوا نہ کھائے) گنہگار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا یقین نہیں ہے کہ یہ دوا اس کو شفاء دے گی، اور شاید وہ بغیر علاج ہی تندرست ہو جائے، جیسا کہ ”اختیار“ میں ہے“ (ملتقى الابحار ۲/ ۵۲۵)۔

فقہاء کے ان اقوال سے معلوم ہوا کہ دواؤں سے بیماری کی شفاء یقینی نہیں ہے، ظنی یا وہمی ہے، لہذا ان علاج و معالجات کو چھوڑنا جائز ہے، شافی حقیقی اللہ ہے، اگر دوا کو موثر سمجھتا ہے تو کفر ہے، طبیب اور ڈاکٹر کو شافی سمجھنے کا تو ایمان سے نکل جائے گا، دوا، علاج، معالجہ اسباب کے درجہ میں ہیں، لہذا موثر حقیقی، شافی حقیقی پر بھروسہ رکھ کر علاج چھوڑ دے تو جائز ہے، لیکن اس عدم علاج و معالجہ کو نہ سمجھے کہ وہ اس سے جلدی مر جائے گا، جلدی موت آجائے گی، موت مقررہ وقت پر ہی آنے والی ہے، علاج کرے یا نہیں۔

”الاشتغال بالتداوی، لا بأس به إذا اعتقد أن الشافی هو الله تعالى، وأنه جعل الدواء سبباً، أما إذا اعتقد أن الشافی هو الدواء فلا، كذا في السراجية“ (عالمگیری ۶/ ۲۳۶)۔

”دوا علاج کرانے میں کوئی حرج نہیں، اگر اعتقاد یہ ہو کہ شفاء دینے والا اللہ تعالیٰ ہے، اور اسی نے دوا کو شفاء کا ذریعہ بنایا ہے، لیکن اگر کوئی شخص دوا ہی کو شفاء دینے والا مانے تو پھر یہ صحیح نہیں ہوگا، ایسا ہی سراجیہ میں ہے۔“

عالمگیری میں ایک جزئیہ لکھا ہے کہ ماہر طبیبوں کی رائے ہے کہ مریض لاعلاج ہے، زندہ رہنے کی کوئی امید نہیں ہے تو علاج کو چھوڑ دے۔

”وان قيل: لا ینجوا أصلاً۔ لا یداوی بل یتروک، کذا فی الظہیریة“ (عالمگیری ۶/ ۲۳۹)۔



(۳)

مولانا عبد الجلیل صاحب قاسمی، قاضی شریعت بتیا، مغربی چمپارن:

- ۱۔ دوا کے استعمال کے ذریعہ زندگی کو ختم کرنا، اگر مریض خود کرے تو خودکشی ہے اور اگر دوسرا کرے تو قتل نفس ہے، اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔
- ۲۔ اس غرض سے علاج نہ کرنا کہ مریض کی زندگی جلد ختم ہو، جائز ہوگا، اس لئے کہ علاج فرض نہیں ہے کہ جس کا نہ کرنا گناہ ہو، خاص کر ایسی حالت میں جب کہ صحت کی امید غالب نہ ہو۔

(۴)

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دامت برکاتہم، مفتی دارالعلوم دیوبند:

یوتھینیز یا (۱-۲):

ان دونوں تدبیروں کی غرض، مریض کو یا اس کے متعلقین کو تکلیفوں سے نجات دلانا، یا ان کی تکالیف کو کم کرنا مذکور ہے۔ روایت جمع کرنے کا اس وقت محل نہیں ہے، احادیث سے رجوع کر کے اس کی تفصیل معلوم کی جاسکتی ہے کہ مریض کو جو تکالیف غیر اختیاریہ پہنچتی ہیں، اور وہ اس پر صبر کرتا ہے، اور اپنے کو خدا کے سپرد کرتا ہے، تو اس کے لئے یہ تکالیف اس کے گناہوں کا کفارہ بنتی ہیں، اور آخرت میں درجات بلند ہوتے ہیں، اور اچھی زندگی نصیب ہوتی ہے، حتیٰ کہ مرنے والا معصوم یا نابالغ بچہ ہوتا ہے تو اس کی ان تکالیف سے اس کے والدین اور متعلقین و تیمارداروں کو جب وہ اس پر صبر کرتے ہیں اور کلفت برداشت کر کے تقویٰ علی اللہ کرتے ہیں تو ان کے گناہ بھی جھڑتے ہیں اور آخرت سنورتی ہے۔

بالکل یہی حال بالغین وغیر معصومین کے متعلقین اور تیمارداروں کا بھی ہوتا ہے کہ ان کی تکالیف پر صبر کرنے اور ان کی صحت و بھلائی کی تدبیر میں مشغول رہنے والے کے لئے یہ تکالیف کفارہ ذنوب اور آخرت میں بلندی درجات کا ذریعہ بنتی ہیں، اور پھر ہمیشہ ہمیشہ ابدال آباد تک راحت اور چین ملتا ہے۔

اس لئے ان مذکورہ دونوں تدبیروں میں سے کسی تدبیر کا حکم، یا اجازت شرعاً ہرگز نہ ہوگی، البتہ دونوں تدبیروں کے حکم میں فرق یہ ہوگا کہ: ۱۔ میں (یعنی غیر طبعی موت دوا وغیرہ کے ذریعہ طاری کرنے میں) تو ایسا کرنے والے پر قتل کا گناہ اور وبال پڑے گا اور بسا اوقات شرعاً دیت یا ضمان وغیرہ بھی لازم آئے گا، اور ۲۔ میں یہ حکم (قتل کا گناہ) تو نہ ہوگا، لیکن ترک تدبیر اور صحت کے لئے ترک سعی، فعل مذموم و فحش اور منشا شرع و شارع کے خلاف ضرور ہوگا، اور اگر سستی یا لاپرواہی سے ایسا کیا گیا تو اس پر مواخذہ بھی ضرور ہوگا۔

(۵)

حضرت مولانا محمد برہان الدین سنہجلی، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

یوتھینیز یا:

ڈاکٹروں کا مریض کو موت تک پہنچانے کے لئے کوئی مثبت عمل کرنا، یعنی کوئی ایسی مہلک دوا دینا یا تدبیر کرنا، جس سے عادتاً موت واقع ہو جاتی ہو، شریعت اسلامیہ کی رو سے قطعاً حرام ہے، کیونکہ جب تک انسان میں جان رہتی ہے، وہ نفس محترم ہے، اور کسی بھی "نفس محترم" کو ہلاک کرنے کا ذریعہ بنانا صرف یہ کہ "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ" (سورہ انعام: ۱۵۱) نص قرآنی سے حرام ہے، بلکہ ایسا کرنے والا بعض شکلوں میں خون بہا، اور بعض میں قصاص کا مستوجب شرعاً ہوگا، رہا یہ احتمال کہ یہ مریض صحت یاب نہیں ہو سکتا تھا، اس لئے اسے موت تک پہنچانا راحت دینا ہے، یہ شرعاً بے وزن ہے، کیونکہ حد مایوسی تک مریض کا پہنچنا اور اس کے بعد موت کا آنا زیادہ سے زیادہ تخمینی اور ظنی بات ہے، اور اس مریض کا اس وقت موجود و زندہ ہونا یقینی ہے، پھر یہ بھی واقعہ ہے کہ بسا اوقات ایسے مریض جن کی زندگی سے مایوسی ہو چکی تھی، اور ڈاکٹروں نے بھی لاعلاج قرار دے دیا تھا، وہ صحت یاب ہو گئے، البتہ وہ آلہ ہٹالینا یا دوانہ دینا تخمینی ذریعہ ہلاکت نہیں ہے (اس لئے کہ یہ سب تدابیر ظنی ہیں) اس وجہ سے (اس طریقہ سے اگر مریض کو موت ہو جاتی ہے) تو یہ عمل "اہلاک" نہیں کہلائے گا، بلکہ

اسے علاج و معالجہ کا ترک کہنا صحیح ہوگا، جو اصلاً حرام نہیں ہے، جیسا کہ کتب معتبرہ فقہیہ ”عالمگیری“ وغیرہ میں ہے:

”الأسباب المزيلة للضرر تنقسم إلى مضمون كالفسد وسائر أبواب الطب وتركة ليس محظورا“ (عالمگیری کتاب الکراهیة باب الثامن عشر)۔

(وہ سبب جس کے استعمال سے ضرر کے دور ہو جانے کا یقین نہیں ہو بلکہ گمان ہو، جیسے فصد اور دوسری طبی تراکیب، اس طرح کہ اسباب کو چھوڑ دینا ممنوع نہیں ہے)۔

اس کا جواب بھی مذکورہ بالا جواب میں آ گیا کہ ترک علاج اصلاً حرام نہیں ہے، البتہ نیت ”اہلاک“ سے ترک علاج (انما الاعمال بالنیات) کے قاعدہ سے معصیت بن جائے گا، مگر حقیقی اہلاک سے کم درجہ کی معصیت۔ ثامی (۲۱۵/۵) میں ہے:

”بخلاف من امتنع عن التداوی حتی مات (یعنی لایکون عامیاً)“  
(بخلاف اس شخص کے جو دو علاج سے باز رہا، یہاں تک کہ مر گیا (یعنی وہ گنہگار نہیں ہوگا)۔

(۶)

مولانا زبیر احمد قاسمی، استاذ جامعہ رحمانی مونگیر:

اسلامی اصول و عقائد کے مطابق تمام ذی روح کی حیات و موت کا ایک دن متعین ہے قرآن کہتا ہے:

”وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ“ (سورہ بقرہ: ۲۶)

دوسری جگہ قرآن نے یوں تصریح کی ہے: ”فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ“ (سورہ اعراف: ۳۳)

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو اس دنیا میں ایک معینہ مدت تک رہنا ہے، اور جب اس کی موت کا وقت آئے گا تو بلا کسی تقدیم و تاخیر کے وہ اس دنیا سے کوچ کرے گا، پھر کوئی طاقت اسے اس دھرتی پر زندہ رہنے کا حق نہیں دے سکتی۔

اس کے ساتھ ہی قرآن کا حکم ہے: ”وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ“ (سورہ بقرہ: ۱۹)

یعنی کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو معرض ہلاکت میں ڈالے اور دیدہ و دانستہ کوئی ایسا اقدام کرے جو اس کی ہلاکت و بربادی کا سبب بن جائے، اسی طرح دوسروں کو ناحق قتل کرنا بھی شرعاً ممنوع ہے قرآن میں صراحت ہے:

”وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ“ (سورہ انعام: ۱۵۱)

دوسری جگہ قرآن کہتا ہے: ”مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا“ (سورہ مائدہ: ۳۲)۔

حدیث پاک میں رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے:

”قال: لو أن أهل السماء والأرض اشتروا في دم مومن لأكبتهم الله في النار“ (رواه الترمذی، مشکوٰۃ ص ۲۰۰)۔

ترجمہ: اگر آسمان و زمین کے سارے ہی لوگ کسی ایک مومن شخص کے قتل میں شریک ہوں تو اللہ ان سب کو جہنم میں ڈالے گا۔

ساتھ ہی ساتھ احادیث میں کھلی ہدایت موجود ہے کہ کسی کو دنیاوی مصائب و شدائد سے تنگ آ کر موت کی تمنا کرنا بھی جائز نہیں۔

”قال النبی ﷺ لا یتمنن أحدکم الموت من ضرر أصابه“ (بخاری بہامش فتح الباری ۱/۱۰۷)۔

دوسری روایت میں آتا ہے کہ: ایک زخمی شخص نے تکلیف سے تنگ آ کر خودکشی کا اقدام کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”بادرنی عبدی لنفسه فحرمت علیه الجنة“ (مشکوٰۃ: ۲۰۰)۔

ترجمہ: میرے بندے نے اپنے نفس کے ساتھ جلدی کی تو میں نے اس پر جنت حرام کر دی۔

اس کے علاوہ اسلامی عقیدہ کے مطابق اس دنیا کی تمام مصیبتیں اور تکالیف محض وقتی اور ظاہری ہیں، ورنہ درحقیقت انسانوں کے حق میں یہ ساری مصیبتیں اللہ



تعالیٰ کی رحمتوں اور نوازشوں کا ہی ایک دوسرا روپ ہیں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

”ما یصیب المسلم من نصب ولا وصب ولا ہجر ولا حزن ولا غم حتی الشوكة یشاکھا إلا کفر اللہ بہا من خطایاہ“ (بخاری علی ہامش فتح الباری ۱۰/۱۹)

(یعنی مومن کو کوئی بھی غم، تکلیف، مصیبت، ایذا اور دکھ پہنچے یہاں تک کہ کاٹنا چھڑ جائے تو اللہ تعالیٰ ان تکلیفوں کو اس کے لئے گناہوں کا کفارہ بنا دیتے ہیں) دوسری حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

”لا یتمنی أحدکم الموت إما محسنا فلعلہ أن یزداد وإما مسیئا فلعلہ أن ینتعب“ (بخاری علی ہامش فتح الباری ۱۰/۱۱۰) یعنی مومن ہرگز موت کی تمنا نہ کرے، جو تکلیف وہ اٹھا رہا ہے، اگر وہ نیکو کار ہے تو شاید یہ تکلیفیں اس کی نیکی میں زیادتی کا ذریعہ بنیں گی اور اگر بدکار ہے تو شاید اس کے لئے معافی کا ذریعہ بنیں۔

ان نصوص کی روشنی میں پہلے مسئلہ ”یوتھینز یا“ سے متعلقہ سوالات کے جواب یہ ہوئے:

۱۔ اسلام عمدًا کسی ایسی تدبیر اور مثبت عمل کی ہرگز اجازت نہیں دیتا جو کسی کی موت کا سبب بن جائے کسی کو ناحق مارنے کی جو بھی صورتیں ہو سکتی ہیں وہ شرعاً انتہائی مذموم اور ناجائز ہوں گی، ان کا مرتکب مجرم و گنہگار ہوگا۔

کسی معذور مریض کی تمام تر تکلیفیں چونکہ خود مریض اور معذور کے حق میں نپچتا اور مآلاً رحمت خداوندی اور حقیقتاً باعث خیر ہیں، اس لئے اسے موت کے قریب کرنے کی تدبیریں حقیقتاً رحم و کرم نہیں، بلکہ جور و ظلم ہی کہلائیں گی، اسی طرح مجبور مریض کی تیمارداری اور خبر گیری جو ان کے اعزہ و اقرباء کا صرف اخلاقی فریضہ نہیں ہے بلکہ ”الغرم بالغنم“ کے تحت شرعی ذمہ داری بھی ہے، اس ذمہ داری کے نبانے میں ان کو بھی جن مشکلات اور پریشانیوں سے سابقہ پڑتا ہے وہ بھی ”ما یصیب المسلم من نصب ولا وصب ولا ہم ولا حزن (الحدیث)“ کے تحت ان کے حق میں کفارہ سینات اور موجب اجر و ثواب ہیں، اس لئے نہ تو مریض کی ذات پر ترس کھانے کے عنوان سے اور نہ اعزہ و اقرباء کو طویل تکلیفوں سے نجات دلانے کے نام پر ہی اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، کہ کوئی ایسا مثبت عمل اور ایجابی تدبیر اختیار کی جائے جس کے نتیجے میں اس کی موت جلد از جلد آجائے، قرآن نے کھل کر کہا ہے:

عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ (سورہ بقرہ ۵: ۲۱۶)

(یعنی بسا اوقات تم کچھ چیزوں کو پسند نہیں کرتے لیکن وہ تمہارے لئے بہتر ہوتی ہیں، اور بہت سی چیزوں کو تم پسند کرتے ہو لیکن وہ تمہارے لئے بری ہوتی ہیں)۔

۲۔ ”وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ“ (سورہ بقرہ: ۱۹۵) کے تحت نفس و جان کی حفاظت ایک امر مامور بہ ہے، اور حفاظت نفس کے جمیع اسباب و وسائل کا اپنی وسعت کے مطابق فراہم کرنا ہر انسان پر لازم ہے، اس لئے شرعیاً بھی جائز نہیں ہو سکتا کہ وسعت کے ہوتے ہوئے کوئی ترک معالجہ کر کے موت کو دعوت دے، ہاں! ممکنہ علاج کے بعد صحت و شفاء سے بظاہر اسباب مایوس ہو کر یا وسائل کے فقدان کے سبب مجبوراً ترک معالجہ کرنا جائز ہو سکتا ہے، یا بھر ”انما الاعمال بالنیات“ کے تحت رضاء بالقضاء کے طور پر ترک معالجہ کی اجازت ہو سکتی ہے۔ اور بس۔ واللہ اعلم۔

(۷)

حضرت مولانا عبدالرزاق صاحب، قاضی شریعت کٹیہار:

الجواب وباللہ التوفیق للصواب:

اس کا جواب حسب ذیل تین مقدموں پر موقوف ہے۔

پہلا مقدمہ: خودکشی اور دوسرے کو قتل کرنا، دونوں کا ایک حکم ہے۔

دوسرا مقدمہ: کسی کو ناقابل برداشت کوئی تکلیف پہنچی اس سے نجات حاصل کرنے کے لئے اس نے خودکشی کر لی یہ فعل ایسا ہی حرام ہے، جیسا کہ بلا وجہ

خودکشی کر لینا حرام ہے۔



تیسرا مقدمہ: یہ کہ تکلیف سے نجات حاصل کرنے کے لئے بجائے خودکشی کے کسی ایسے فعل کا ارتکاب کرنا جو منجرا لی الموت ہو، حکم خودکشی کے ہے۔

پہلے مقدمہ کا ثبوت:

مسلم شریف ”کتاب الایمان باب بیان غلظ تحریم قتل الانسان نفسه“ کی پہلی حدیث: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: من قتل نفسه مجذبة فحديده في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم ومن شرب“ سما فقتل نفسه (الحديث) کے تحت ”فتح الملهم“ (۱/۲۶۵) میں ہے: ”قوله فحديده في يده، قال ابن دقيق العيد: ... ويؤخذ منه أن جنایة الإنسان على نفسه كجنایته على غيره في الإثم، لأن نفسه ليست ملكاً له مطلقاً بل هي لله تعالى فلا يتصرف فيها إلا بما أذن فيه“ عبارت سے معلوم ہوا کہ اپنے کو قتل کرنا اور دوسرے کو قتل کرنا دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔

دوسرے مقدمہ کا ثبوت:

اسی باب کی چھٹی حدیث: ”عن أبي هريرة قال: شهدنا مع رسول الله ﷺ حنيناً فقال (عليه السلام) لرجل: ممن يدعى بالاسلام هذا من أهل النار فلما حضرننا القتال قاتل الرجل قتالا شديدا فأصابته جراحة“ ساتویں حدیث میں ہے: ”فجرح الرجل جرحاً شديداً فقيل يا رسول الله! الرجل الذي قلت له: أنفأ أنه من أهل النار، فإنه قاتل اليوم قتالا شديداً وقدمات، فقال النبي ﷺ: إلى النار، فكاد بعض المسلمين أن يرتاب فبينما هم على ذلك إذ قيل: إنه لم يميت، ولكن به جراحاً شديداً، فلما كان من الليل لم يصبر على الجراح فقتل نفسه فأخبر النبي ﷺ فقال: الله أكبر أشهد أني عبد الله ورسوله“ (الحديث) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کسی تکلیف سے نجات پانے کی غرض سے خودکشی حرام ہے، مذکور فی الحدیث شخص نے اپنی ناقابل برداشت تکلیف سے نجات پانے کے لئے ہی خودکشی کی تھی۔

تیسرے مقدمہ کا ثبوت:

مسلم شریف باب مذکور کی آٹھویں حدیث ہے: شيبان بن فرح کہتے ہیں:

”سمعت الحسن يقول: إن رجلاً ممن كان قبلكم خرجت به قرحة فلما آذته انتزع سهما من كنانته فنكأها فلم يرقأ حتى مات قال ربكم عز وجل: قد حرمت عليه الجنة ثم مد (الحسن) يده إلى المسجد فقال: اي والله لقد حدثني بهذا الحديث جنذب عن رسول الله ﷺ في هذا المسجد“

اس میں مذکور ہے کہ کسی کے پھوڑا نکلا تھا اس کی تکلیف سے نجات پانے کے لئے اس نے تیر کے نوک سے پھوڑے کو بہا دیا، پھوڑے سے اتنا خون بہا کہ وہ مر گیا، اس سے ظاہر ہے اس نے خودکشی نہیں کی بلکہ ایسے فعل کا ارتکاب کیا جو اس کی موت کا ذریعہ بنا، براہ راست خودکشی نہ کرنے پر بھی خدا نے اس فعل کو خودکشی کا حکم دیا۔

آدم برسر مطلب:

دوسرے اور تیسرے مقدمہ میں ثابت کیا گیا ہے کہ کسی کا اپنی شدید تکلیف سے نجات پانے کی غرض سے خودکشی کرنا اور بجائے خودکشی کے ایسے فعل کا ارتکاب کرنا جو اس کو موت تک پہنچا دے، دونوں حرام ہیں۔

اور پہلے مقدمہ میں ثابت کیا گیا ہے کہ خودکشی اور دوسرے کو قتل کرنا، دونوں کا ایک حکم ہے، لہذا ڈاکٹروں کا کسی ایسے مریض کو جس کے زندہ رہنے کی منظون توقع نہ ہو، یا اس کی زندگی ڈاکٹروں کے ظنی علم کے مطابق محض ایک بوجھ ہو، اس کی شدید تکلیف سے نجات دلانے کے لئے ”یوتھینیز یا“ کی دونوں قسمیں مریض کو قتل کرنے کے حکم میں ہیں اور ڈاکٹر حضرات ان مریضوں کے قاتل شمار کئے جائیں گے۔

اس طرح مسئلہ یوتھینیز یا کا پہلا سوال حل ہو گیا کہ کسی مریض کو اس کی شدید تکلیف سے نجات دلانے کے لئے عمدتاً مریض کو موت تک پہنچا دینے کی

اجازت اسلام نہیں دیتا ہے۔

دوسرا سوال جس کا تعلق ”یوتھینیز یا پیسیو“ سے ہے جس کا مطلب یہ تھا کہ مریض کی جان لینے کے لئے ”یوتھینیز یا ایکٹیو“ کی دونوں قسموں میں سے کوئی عملی تدبیر نہیں کی جاتی ہے، بلکہ اسے زندہ رکھنے کے لئے جو ضروری علاج کیا جانا چاہئے وہ نہیں کیا جاتا ہے، مثلاً: کینسر، یا طویل بے ہوشی، یا دماغی چوٹ، یا منجائٹس کا مریض جس کے زندہ رہنے کی توقع نہ ہو، یا وہ بچے جو شدید طور پر معذور ہوں جن کی زندگی خود ان کے لئے اور ان کے والدین کے لئے محض بوجھ ہو ایسے مریضوں کو ایک نیا قابل علاج مرض مثلاً: نمونیا لاحق ہو گیا لیکن ڈاکٹر اس نمونیا کا علاج نہ کرے تاکہ مریض آسانی سے مر جائے کیا اسلام اس مقصد کی خاطر نمونیا کا علاج چھوڑ دینے کی اجازت دیتا ہے؟ اس کا جواب اس بات پر موقوف ہے کہ ڈاکٹروں کی ذمہ داری اور ان کا فرض منصبی متعین کیا جائے، ظاہر ہے کہ ڈاکٹروں کی ذمہ داری مریضوں کو بذریعہ معالجہ صحت یاب کرنا ہے، پس جب کوئی شخص اپنا نمونیا والا مریض جو پہلے سے کینسر، دماغی چوٹ وغیرہ میں مبتلا تھا، ڈاکٹروں کے پاس لے گیا تو اب ڈاکٹروں کی ذمہ داری ہے کہ وہ نمونیا کا علاج کریں، اس کے برعکس ڈاکٹروں کا اس خیال سے نمونیا کا علاج نہ کرنا تاکہ مریض جلد مر جائے اور کینسر کی شدید تکلیف سے نجات پائے، دودھاری تلوار ہے، نمونیا کی نسبت سے اپنے فرض اور ذمہ داری سے گریز کرنا ہے، اور کینسر کی نسبت سے ایک ایسے (منفی) فعل کا ارتکاب کرنا ہے جو مریض کو موت تک پہنچا دینے والا ہے، اور جو پہلے اور تیسرے مقدمہ کے مطابق مریض کو قتل کرنے کے حکم میں ہے، پس نمونیا کا علاج نہ کرنا ”یوتھینیز یا پیسیو“ ہے اور ایکٹیو بھی، اس لئے اسلام اس علاج کے چھوڑ دینے کی اجازت دونوں وجوہ سے نہیں دیتا ہے۔

(۸)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، صدر مدرس دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد:

موت میں تعاون:

اسلام کا تصور یہ ہے کہ انسان اپنی اصل کے اعتبار سے کائنات کی کسی شے کا یہاں تک کہ خود اپنا مالک بھی نہیں ہے، اس لئے جس طرح اس کے لئے یہ درست نہیں کہ وہ کسی دوسرے کی زندگی کے درپے ہو، اور اسے ہلاک کر دے، یا اس کے جسم کو جزوی نقصان پہنچائے، اسی طرح یہ بات بھی روا نہیں ہے کہ وہ اپنے آپ کو ہلاک کر لے، اور کسی شرعی مصلحت کے بغیر اپنے کسی حصہ جسم ہی کو ضرر پہنچائے، اس کا جسم دراصل اس کے ہاتھوں میں اللہ کی امانت ہے، جس کی حفاظت اس کا فریضہ ہے، اور جس کا استعمال حکم خداوندی کے مطابق اس کو کرنے کی اجازت ہے، مگر اس نوعیت کا تصرف کسی طور پر جائز نہیں ہے۔

یہ طرز فکر بجائے خود اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ ایسی مہلک دواؤں کا استعمال جائز نہ ہوگا، چنانچہ روایت میں ہے: حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

”من تردی من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومن تحمى سماً فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومن قتل نفسه بجدیدة فحدیدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا أبدًا“ (مسلم مع فتح الملہم ۱/۲۶۵)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ چاہے قتل کے لئے کسی آلہ حادثہ کا استعمال کیا جائے یا ”آتشیں اسلحہ“ کا یا کسی مشروب کا، ہر ایک خودکشی کے زمرہ میں آئے گا، اسی طرح وہ دوائیں جو جسم میں داخل ہو کر اعضاء کو کاٹ ڈالتی ہوں ”آلہ حادثہ“ میں کسی خاص عضو کو اپنی حدت سے جلا دیتی ہوں ”آتشیں اسلحہ“ میں، اور اس طرح کی تکلیف کے بغیر زہر بن کر ہلاک کر دیتی ہوں، جیسے بعض انجکشن اور دوائیں وغیرہ ”مشروب زہر“ میں شمار ہوں گی، اور حرام ہوں گی۔

یہاں یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ حدیث میں عام حالات میں خودکشی سے منع کیا گیا ہوگا، لیکن اگر شدت اذیت کی وجہ سے محض ایک واقعی تکلیف سے بچنے کا ارادہ ہو تو مصلحتاً اس کی اجازت ہوگی، مگر دوسری احادیث نے اس مسئلہ کو بھی واضح کر دیا ہے، چنانچہ حضرت جناب بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

”کان فیمن کان قبلکم رجل به جرح فجزء فأخذ سكينًا فحزبها يده فمارقاً الدم حتى مات قال الله تعالى: بادرنی عبدی بنفسه فحرمت علیہ الجنة“

خود عہد رسالت کا واقعہ حضرت جابرؓ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

”إن الطفيل بن عمرو الدوسي لما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة هاجر معه رجل من قومه فمرض فجزء فأخذ مشاقص له فقطع بها براجمه فشخت يدها حتى مات فراآه الطفيل بن عمرو في منامه وبيئته حسنة وراه مغطيا يديه، فقال له: ما صنع بك ربك! فقال: غفرت لي بهجرتي إلى نبيه ﷺ فقال مالي أراك مغطيا يديك، قال: قيل لي: لن نصلح منك ما أفسدت فقصها الطفيل على رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: اللهم وليديه فاغفر“

یہ تصریحات بتاتی ہیں کہ غیر معمولی جسمانی اذیت اور کلفت سے بچنے کے لئے بھی ایسا طرز عمل اختیار کرنا حرام ہے، اس کو آپریشن یا علاجاً بعض اعضاء کی تراش و خراش اور جسم سے قطع و برید پر قیاس نہیں کرنا چاہئے، اس لئے کہ کسی عضو کو علاجاً کاٹنے میں جسم کے دوسرے حصوں کو اس کے اثرات سے محفوظ رکھنا اور جان بچانا مقصود ہوتا ہے، اور اس اہم شرعی اور جسمانی مصلحت کے پیش نظر کمتر نقصان کو گوارا کر لیا جاتا ہے، جب کہ یہاں مقصود ہی ہلاک کرنا ہے، چنانچہ ایک غزوہ کے موقع سے ایک صحابی کا ہاتھ اس طرح کٹ گیا کہ چمڑا لگا ہوا تھا، اور ہڈیاں لٹک رہی تھیں، نیز اس کی وجہ سے مقابلہ میں دشواری پیش آرہی تھی انہوں نے اپنا ہاتھ کھینچ کر علیحدہ کر دیا، اس عمل سے اپنے آپ کو ہلاک کرنا مقصود نہ تھا بلکہ اپنے آپ کو دفاع کے قابل بنانا تھا، جس میں ان کی جان کی حفاظت مضمّن تھی، اس لئے یہ گویا جائز تھا۔

یہ حکم ”خودکشی“ کا ہے، جس میں انسان خود اپنے جسم اور اعضاء میں تصرف کرتا ہے، تو اس صورت میں بدرجہ اولیٰ ہوگا، جب طبیب کسی دوسرے کے ساتھ ایسا طریقہ اختیار کرے، چنانچہ فقہاء نے تصریح کر دی ہے کہ اطباء کو انہیں حدود میں رہ کر علاج کی اجازت ہے جو مریض کو صحت مند کرے اور اس کو موت سے بچانے کی کوشش ہو، ”فتاویٰ عالمگیری“ میں ہے:

”في الجراحات المخوفة والقروح العظيمة والحصاة الواقعة في المثانة ونحوها، إن قيل: قد ينجو وقد يموت أو ينجو ولا يموت يعالج، وإن قيل: لا ينجو أصلاً لا يداوى بل يترك، كذا في الظهيرية“

غرض کسی بھی مصلحت کے تحت مریض کی اپنی اجازت سے یا اس کے علم و اطلاع کے بغیر ایسی مہلک دواؤں کا استعمال جائز نہیں، اور جہاں تک یہ مصلحت ہے کہ اسی کے متعلقین کو اس کی گراں باری سے نجات ملے تو یہ تو بغیر اسلامی ہونے کے ساتھ ساتھ غیر انسانی بھی ہے، جس شریعت کا تصور یہ ہے کہ آدمی محض ذریعہ ہے، رزق رساں دراصل خداوند قدوس ہے اور جس دین کا پیغمبر یہ کہتا ہے کہ رزق معصوم بچوں، عورتوں اور معذوروں ہی کی وجہ سے ملتی ہے، اس میں ایسے تصور کی کیا گنجائش ہے، اس سوال کا جواب تو وہی ہے جو قرآن مجید نے دیا ہے: ”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ“ (سورہ بنی اسرائیل: ۳۱)۔

اس سوال کا دوسرا جز یہ ہے کہ اس کا علاج ہی نہ کیا جائے تا آنکہ از خود موت آجائے، میرا خیال یہ ہے کہ اگر غفلت کی وجہ سے علاج نہ کرائے تو بھی نادرست ہے کہ جسم اللہ کی امانت ہے اور اس کی حفاظت انسان کا فریضہ ہے، اور اگر علاج نہ کرانے یا علاج نہ کرنے کی نیت ہی یہ ہو کہ موت آجائے اور مریض ہلاک ہو جائے تو ظاہر ہے کہ یہ ناجائز ہوگا، اس لئے کہ گوکہ عملاً اس نے کوئی ایسی حرکت نہیں کی ہے جس پر ”قتل النفس کا اطلاق ہو، لیکن اس کی نیت یہی ہے کہ ایک زندہ وجود ہلاک ہو جائے، اور یہ بجائے خود ناجائز ہے، معالج تو کجا ایک عام انسان کا فریضہ بھی یہ ہے کہ دوسروں کو حتی الوسع ”موت“ اور ”ہلاکت“ سے بچانے کی کوشش کرے، چنانچہ اگر کوئی شخص نماز میں مصروف ہو اور کوئی نابینا کنویں میں گر جانے کے درپے ہو تو نماز توڑ دینی واجب ہے، اسی طرح ”فتاویٰ عثمانیہ“ میں ہے کہ:

”إذا احترقت السفينة وغلب على ظنهم أنهم لو ألقوا أنفسهم في البحر خلصوا بالسباحة يجب عليهم ذلك“ (الفتاویٰ الہندیہ ۱۱۵/۲)۔

اور فتاویٰ ”عالمگیری“ میں ”اکل مفطر“ کے ذیل میں ہے: ”لو جاء لمرء ياكل مع قدرته حتى مات يائتم“ (فتاویٰ عالمگیری ۱۰۲/۲)۔ غرض اپنے آپ کو اور دوسرے کو موت و ہلاکت سے بچانے کی آخری حد تک تدبیر کرنا شرعی فریضہ ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیماریوں کا علاج کرایا کرو، بڑھاپے کے علاوہ ساری بیماریاں وہ ہیں جن کا علاج اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا ہے (ترمذی، سنن ابوداؤد)۔



تبصرہ:

آپ نے ان ۸ علماء کے تحقیقی جوابات پڑھ لئے جن کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ Active Euthanasia (مریض کی موت کے لئے مثبت قدم اٹھایا جانا) بالاتفاق حرام ہے، چاہے مریض خود ایسی دوا استعمال کرے تو یہ خودکشی کا جرم ہے اور اگر ڈاکٹر ایسی دوا نہیں استعمال کرتا ہے یا تیمار دار ایسی دوا نہیں استعمال کرتے ہیں تو یہ قتل کے مجرم ہیں، وہ دوائیں جن کی کثیر مقدار کا استعمال ذریعہ موت ہے، زہر اور ”سم“ کے حکم میں ہیں اور حضور ﷺ کا صریح ارشاد ہے:

”من قتل نفسہ بسم فسمہ فی یدہ یتحسأہ فی نار جہنم خالدًا مخلدًا۔“

(جس شخص نے زہر کھا کر اپنی جان لے لی، پس وہ زہر اس کے ہاتھ میں ہوگا، وہ اسے استعمال کرتا ہوا جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے داخل ہو جائے گا)۔ علامہ عزالدین ابن عبدالسلام نے لکھا ہے:

”لو أصابه مرض لا يطيقه لفرط ألمه لم يجز قتل نفسه“ (قواعد الاحکام ۱/۸۵)۔

(اگر کسی شخص کو ایسا مرض ہو جائے کہ وہ تکلیف کی شدت کی وجہ سے اس کی طاقت نہیں رکھتا تو اس کے لئے اپنے نفس کو قتل کر لینا جائز نہیں ہوگا)۔

۲۔ دوسری صورت، یعنی موت کے لئے کوئی دوا استعمال نہیں کی جاتی، اور اصل مرض ظاہر حال اطباء کے نزدیک ناقابل علاج ہے، لیکن جو نیا مرض اس مریض کو فوری طور پر لاحق ہو گیا ہے وہ بظاہر حال مہلک ہے، اور ظن غالب یہ ہے کہ یہ مرض عارضی دوا علاج سے اچھا ہو جائے تو پس ایسے مریض کو بعد میں پیدا ہونے والی بیماری کی دوا اس لئے نہ دینا کہ یہ مہلک بیماری کام کر جائے اور اس شخص کی جان چلی جائے، اس صورت میں کوئی عملی اقدام نہیں کیا گیا ہے، بلکہ یہ محض ترک ہے، اس لئے بعض حضرات علماء نے کتب فقہ کی بعض ان عبارات سے استدلال کرتے ہوئے دوا علاج کو محض مباح قرار دیا گیا ہے، اور ترک مباح گناہ نہیں، اس صورت کے جواز پر رائے دی ہے، لیکن حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب صدر مفتی دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا محمد برہان الدین سنہلی استاذ حدیث و فقہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، حضرت مولانا عبدالرزاق صاحب قاضی شریعت کٹیہار، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صدر مدرس دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد اور مولانا محمد زبیر قاسمی صاحب استاذ حدیث جامعہ رحمانی مونگیر، اس پر متفق ہیں کہ یہ صورت بھی ناجائز ہے۔ رقم الحروف کو بھی اسی رائے سے اتفاق ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ بعض ایسے لوگ بھی گذرے ہیں جو سرے سے دوا علاج کو توکل کے خلاف اور نادرست سمجھتے تھے، محقق فقہاء نے اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے علاج کو مباح اور جائز قرار دیا، اور احادیث نبویہ سے اس کی مشروعیت ثابت کی، بلکہ بعض احادیث سے دوا علاج کی ترغیب بھی ثابت ہوتی ہے۔ امام ترمذی نے ایک باب قائم کیا جس کا عنوان ہے: ”باب ماجاء فی الدواء والحث علیہ“ یعنی ان احادیث کا ذکر جن میں دوا علاج اور ان کی ترغیب کا ذکر ہے، اس باب میں ترمذی نے ایک روایت نقل کی ہے۔

”عن أسامة بن شريك قال: قالت الاعراب: يا رسول الله! الانتداوى؟ قال: نعم يا عباد الله تداووا۔ فان الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء، أو دواء، إلا داء لا واحدًا، فقالوا: يا رسول الله! وما هو؟ قال: الهرم۔“

۱۔ رواہ الترمذی وقال هذا حدیث صحیح۔ فی باب من قتل نفسه بسم۔ وقال السغدی فی الترغیب بعد ذکر هذا الحدیث: رواہ البخاری و مسلم و الترمذی بتقدیم و تاخیر و نسائی الخ (تحفة الاحوذی ۱۵۹/۳)۔

۲۔ رواہ الترمذی وقال ”وفی الباب عن ابن مسعود و ابی ہریرة و ابی خزامة عن ابیہ و ابن عباس هذا حدیث صحیح۔ وقال فی شرح تحفة الاحوذی۔ اما حدیث ابی خزامة عن ابیہ فاخرجه احمد و ابن ماجه و اخرجه الترمذی ایضاً فی باب لا ترد الرقی و الدواء الخ، و اما حدیث ابن عباس فاخرجه الطحاوی و ابو نعیم (۱۵۸/۳)۔ یہ مضمون ۶ صحابہ نے روایت کیا ہے، (۱) عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث، اسحق بن راہویہ اور عبد بن حمید نے اپنے اپنے مسند میں ذکر کی ہے، اور طبرانی نے معجم میں، نیز ابو نعیم نے تاریخ اصحابان میں، (۲) عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما بیہقی فی شعب الایمان، ابو نعیم فی کتابہ المفرد فی الطب عن ابی حنیفہ رضی اللہ عنہما (۳) ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما فی مسند الشہاب، ابو نعیم فی کتاب الطب، (۴) اسامة بن شریک رضی اللہ عنہما اخرجه الاربعة و رواه احمد و ابن ابی شیبہ و اسحاق بن راہویہ و ابو یعلیٰ الموصلی فی مسانیدہم، رواہ البخاری فی کتاب المفرد من الادب و الطبری فی المعجم و ابن حبان فی صحیحہ و الحاکم فی المستدرک، (۵) ابو الدرداء رضی اللہ عنہما، اخرج حدیثہ ابو داؤد فی السنن، (۶) انس بن مالک رضی اللہ عنہما اخرج حدیثہ احمد فی المسند و ابن ابی شیبہ فی المصنف و ابو یعلیٰ (البناء فی شرح الہدایہ لبدر الدین العینی ۳۰۶/۹)۔

اسامہ بن شریک کہتے ہیں کہ اعراب نے کہا یا رسول اللہ! کیا ہم دوا اعلان نہیں کرائیں؟ فرمایا: ہاں اے اللہ کے بندو! دوا استعمال کرو کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسی بیماری نہیں پیدا فرمائی جس کی شفا (یا فرمایا دوا) نہ پیدا کی ہو، سوائے ایک بیماری کے لوگوں نے کہا: یا رسول اللہ! کون سی بیماری؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بڑھاپا۔

اس حدیث نے جہاں طب اور میڈیکل سائنس کے طالب علموں کے لئے علم، تحقیق اور تجربہ کا میدان کھول دیا ہے کہ کوئی بھی بیماری لا اعلان نہیں ہے، جس بیماری کو لا اعلان سمجھا جاتا ہے، دراصل وہ انسانی علم کی کمی کا نتیجہ ہے، ورنہ اللہ تعالیٰ نے اس کی دوا ضرور پیدا فرمائی ہے، وہاں دوسری طرف اس حدیث سے دوا اور علاج معالجہ کی ترغیب کا بھی ثبوت ملتا ہے۔ اس حدیث سے یہ ثابت ہوا کہ دوا اعلان کو اللہ پر یقین اور توکل کے خلاف سمجھنا غلط ہے، کہ دواؤں سے شفا بھی اللہ کی تخلیق سے ہی ملتی ہے، دوائیں بذات خود کچھ نہیں، تقدیر الہی سب پر غالب ہے، ”مرگ چوں آمد طیب ابلہ شوڈ“۔ دواؤں کا استعمال دراصل ان اسباب کا استعمال ہے، جو اللہ نے شفا کے لئے پیدا فرمائے ہیں۔ اور توکل کا مطلب ”ترک اسباب“ نہیں بلکہ اسباب کا استعمال کرنا اور نتیجہ خالق اسباب، یعنی اللہ کے ہاتھ میں یقین کرنا ہے، مولانا جلال الدین خوارزمی نے ”کفایہ“ میں اور امام اکمل الدین محمود بارتی نے ”عنایہ“ میں لکھا ہے:

”دوا اعلان کی اباحت کے بارے میں حدیث وارد ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے اللہ کے بندو! علاج کراؤ۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسی بیماری نہیں پیدا فرمائی ہے جس کی دوا نہ پیدا کی ہو سوائے موت اور بڑھاپے کے۔ اور توکل کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ اسباب تو عمل میں لائے جائیں پھر اس کے بعد اللہ پر بھروسہ کیا جائے نہ کہ اسباب پر، اللہ تعالیٰ حضرت مریم کو کھجور کی شاخ ہلانے کا حکم دیا، حالانکہ وہ اس پر قادر تھا کہ بغیر شاخ ہلانے انہیں روزی عنایت فرماتا۔ ایسا ہی ذکر کیا ہے فخر الاسلام نے (عنایہ) اور محبوبی نے (کفایہ) میں (عنایہ شرح ہدایہ و کفایہ شرح ہدایہ علی ہاشم تاملہ فتح القدیر ۸/۵۰۰)۔

مرض جسم انسانی کو کمزور کرتا ہے، اسے تکلیف پہنچاتا ہے، اور بظاہر حال موت کا سبب بنتا ہے، اور جن چیزوں کی حفاظت شریعت میں معتبر بنیادی مصالح کا درجہ رکھتی ہیں، ان میں سے ایک نفس اور جان کی حفاظت بھی ہے، اور روح انسانی کی سواری جسم انسانی ہے، اس کے ساتھ رفیق وزمی کا برتاؤ کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی لئے ایسی ریاضت کی شرع نے اجازت نہیں دی ہے جس کا نتیجہ جسم کو کمزور کرنا ہے۔ مثلاً: ترک غذا یا تغلیل غذا (Dieting) کے ذریعہ اپنے جسم کو بے ضرورت لاغر کرنا، کہ یہ جسم انسانی پر ظلم ہے۔

”ولا يجوز للانسان الرياضة بتقليل الاكل حتى يضعف عن اداء العبادة لقوله عليه السلام ”نفست مطيتك فارفق بها“ ومن الرفق ان لا يؤذيها ولا يجمعها“ (غمزعيون البصائر شرح الاشياء والنظائر للحموي ۱/۱۰۲ طبع بيروت ۱۳۰۵ھ / ۵۔ نیز مجمع الاثر ۲/۵۲۲)۔

”انسان کے لئے تغلیل غذا کے ذریعہ ریاضت یہاں تک کہ عبادت کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے، جائز نہیں۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تمہاری جان تمہاری سواری ہے پس اس کے ساتھ نرمی برتو۔ اور نرمی یہ ہے کہ اسے تکلیف نہ پہنچائے، اور نہ اس کو بھوکا رکھے۔“

پس عام حالات میں تو دوا اعلان محض جائز و مباح ہے، لیکن جب کہ جسم انسانی مرض کی وجہ سے شدید اذیت کا شکار ہو اور اللہ کی پیدا کی ہوئی جڑی بوٹی اور دواؤں کے ذریعہ اس تکلیف کے دور ہو جانے کا ظن غالب ہو، یا بظاہر حال تحقیق و تجربہ کی روشنی میں اس مرض کے مہلک ہونے کا ظن غالب ہو اور ان اسباب اور دواؤں تک علم انسانی کی رسائی ہو چکی ہو، جنہیں اللہ نے ان امراض سے نجات کے لئے پیدا کیا ہے، اور ظن غالب ہو کہ ان دواؤں کے استعمال سے یہ مہلک مرض دور ہو جائے گا اور ہر دو صورت میں ان دواؤں کا استعمال بس میں ہو تو ایسی صورت میں ایسی دواؤں کا استعمال نہ کرنا اور نفس کو تکلیف و ہلاکت میں یہ کہہ کر ڈالتے رہنا کہ علاج محض مباح ہے، بڑی سخت بات ہے۔

اور ارشاد باری: ”وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ“ (سورہ بقرہ: ۱۹۵) (اور اپنی جان کو ہلاکت میں نہ ڈالو) کے خلاف ہے، اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ میڈیکل سائنس نے علم، تحقیق اور تجربہ کا جو سفر صدیوں میں طے کیا ہے اور روزمرہ جو انکشافات ہو رہے ہیں، وہ قدرت الہی کے ان سر بستہ رازوں کو جاننے کی کوشش ہے جن کی تخلیق انسانی فائدہ کے لئے خالق کائنات نے کی ہے، اور جنہیں انسانوں کے لئے ان کے مفادات کی خاطر ہی مسخر کر دیا گیا ہے۔ پس یہاں گفتگو نے ٹوٹنے اور اٹکل پچو علاج کی نہیں ہے، بلکہ اس تحقیق و تجربہ سے حاصل علم کی ہے جس کے نتیجہ میں شفاء کا قطع یقین تو نہیں کیا جاسکتا، لیکن شفاء کی امید ہی نہیں بلکہ ظن غالب حاصل ہوتا ہے، ویسے اگر موت ہی مقدر ہو تو اس کا کوئی علاج نہیں (جیسا کہ حدیث میں فرمایا گیا) کہ تقدیر الہی کے سامنے



بہترین انسانی تدبیریں ناکام ہوتی رہی ہیں اور ہوتی رہیں گی، لیکن ہم نہیں جانتے کہ تقدیر الہی کیا ہے؟ اسی مرض میں مرنا مقدر کر دیا گیا ہے یا زندگی ابھی باقی ہے، اس لئے بیمار ہوئے اور ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ گئے، شفاء کے ظاہری اسباب موجود ہیں، مگر انہیں ترک کر بیٹھے، جیسے تقدیر الہی معلوم ہوگئی ہو، اس روش کو صحیح نہیں کہا جاسکتا، پس جن فقہاء کی عبارتیں نقل کی گئی ہیں، اور جنہوں نے دوا علاج کو محض مباح قرار دیا ہے ان کا تعلق عام حالات (Normal Condition) سے ہے لیکن مخصوص حالات میں بھی یہی حکم برقرار رہے گا، کہنا مشکل ہے۔

اصل یہ ہے کہ شرع نے جن مصالح کی رعایت کی ہے ان کی حفاظت چاہتی ہے اور جب مصالح و مفاسد کا ٹکراؤ ہو تو مقصود مصالح کے حصول کے لئے چھوٹے چھوٹے مفسدوں کو گوازا کرتی ہے، نفس و جان کی حفاظت بھی شرع میں معتبر اور مقصود بنیادی مصالح کا درجہ رکھتی ہے، اس لئے سڑنے ہوئے ہاتھ کا کاٹ دینا باقی جسم کی سلامتی کے لئے درست ہے، علامہ عزالدین بن عبدالسلامؒ نے لکھا ہے:

”وأما ما لا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساد بعضه فمقطع اليد المتأكلة حفظاً للروح. إذا كان الغالب السلامة فإنه يجوز قطعها وإن كان إفساد المافية من تحصيل المصلحة الراجحة وهو حفظ الروح“ (قواعد الاحكام في مصالح الامام لعزبن عبدالسلام: ۷۸)۔

یعنی جس مصلحت کا حصول کسی جزئی فساد پر موقوف ہو، اس جزئی فساد کو اس کلی مصلحت کی خاطر گوارا کیا جائے گا، مثلاً: اگر کسی شخص کے جسم کا کوئی حصہ سڑ گیا رہا ہے، اور خطرہ ہے کہ اگر اسے کاٹا نہیں گیا تو جان چلی جائے گی تو جان کی حفاظت کے لئے اس ہاتھ کا کاٹنا جانا برداشت کیا جائے گا، بشرطیکہ غالب ظن یہ ہو کہ ہاتھ کاٹ دینے سے جان بچ جائے گی۔

یہ بھی طے ہے کہ جان کی حفاظت مصالح واجبہ میں سے ہے، اسی لئے اگر جان کے جانے کا خطرہ ہو تو حرام حلال ہو جاتا ہے، جن فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ زندگی کی سلامتی کی خاطر غذا کا استعمال بقدر ضرورت فرض ہے، اور اگر جان بچانے کے لئے محرمات کھانے پڑیں تو مردار کیوں نہ ملے، اسے کھانا چاہئے اور اپنی جان بچانا چاہئے، اور اگر کوئی شخص ایسے حالات میں حرام غذا کا استعمال نہ کرے اور اس کی جان چلی جائے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا، انہیں فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص دوا استعمال نہ کرے اور مر جائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا۔ غذا اور دوا کے درمیان فرق کیا ہے؟ اس کی توجیہ ان فقہاء نے یہ کی ہے کہ غذا کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں ہے، اس لئے جس نے غذا استعمال نہیں کی اس نے اپنی جان ہلاکت میں ڈالا، اور یہ گناہ ہے بخلاف دوا کے کہ ان فقہاء کے تجزیہ کے مطابق دوا کے بغیر بھی لوگ شفا یاب ہو جاتے ہیں، اور دوا کھا کر بھی لوگ مر جاتے ہیں، لہذا نہ دوا کے استعمال سے سلامتی یقینی ہے اور نہ دوا کے ترک سے موت یقینی ہے، اس لئے دوا کا استعمال نہ کرنا گناہ نہیں ہوگا۔

”الأكل (منه) اى بعض الأكل وكذا الشرب (فرض وهو بقدر ما يندفع به الهلاك) وفي تركه إلقاء النفس في التهلكة، فإن هلك فقد عصى“ (مجمع الأئمة شرح ملتقى الأبحر ۲/ ۵۲۲)۔

”کھانا یعنی غذا اور اسی طرح پینا بعض موقعوں پر فرض ہے، یعنی اتنی مقدار میں جس سے انسان کی جان ہلاکت سے محفوظ رہے، اس خاص مقدار میں غذا کا ترک کرنا اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، پس اگر ترک غذا کی وجہ سے مر گیا تو نافرمان ٹھہرے گا۔“  
اور آگے لکھتے ہیں:

”ومن امتنع عن أكل الميتة حال المخمصة أو صام ولم يأكل حتى مات أثم، لأنه اتلف نفسه لما بينا أنه لا بقاء إلا بالأكل والميتة حال المخمصة، إما حلال أو مرفوع الإثم فلا يجوز الامتناع عنه إذا تعين لا حياة النفس... بخلاف من امتنع من التداوى حتى مات فإنه لا يئاتم، لأنه لا يقين أن هذا الدواء يشفيه ولعله يصح من غير علاج كما في اختيار“  
”جو شخص اضطرار کی حالت میں مردار (جو میسر ہے) نہ کھائے یا روزہ رکھ لے اور نہ کھائے یہاں تک کہ مر جائے تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنی جان ضائع کر دیا، اس لئے کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ”بغیر غذا زندہ نہیں رہ سکتا“ اور مردار اضطرار اور مجبوری میں یا تو حلال ہو جاتا ہے، یا اس کے کھانے پر گناہ اٹھ جاتا ہے، پس اس سے باز رہنا جائز نہیں ہوگا، جب کہ جان بچانے کے لئے مردار کے علاوہ کچھ اور میسر نہ ہو..... بخلاف اس شخص کے جو دوا علاج سے باز رہا، یہاں تک کہ مر گیا، اس لئے کہ اس کا یقین نہیں ہے کہ یہ دوا اس کو شفا دے ہی دے گی، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ بغیر علاج تندرست ہو جائے۔“



پس پورے مسئلہ پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ:

(الف) جان کی حفاظت فرض ہے۔

(ب) جو چیز جس مقدار میں جان بچانے کا ذریعہ ہے، اس کا استعمال فرض اور اس کے استعمال سے باز رہنا گناہ ہے۔

ان دو اصولوں کی تطبیق یوں کی گئی ہے کہ:

(الف) غذا جان بچانے کا یقینی ذریعہ ہے، اس لئے بقدر ضرورت غذا کا استعمال واجب اور ترک غذا گناہ ہے۔

(ب) دوا جان بچانے کا یقینی ذریعہ نہیں ہے، اور نہ دوا کے بغیر شفا ناممکن ہے، اس لئے دوا کا استعمال واجب نہیں اور نہ اس کا ترک گناہ ہے۔

پہلے ذکر کئے گئے دو مسلمہ اصول ہیں، اور آخر الذکر ان اصولوں کی تطبیق اصل حیثیت اصول کی ہے، تطبیقات میں حالات کے اعتبار سے فرق پڑ سکتا ہے، اور تطبیق کے بارے میں دو رائیں بھی ہو سکتی ہیں، اس لئے اگر صورت حال ایسی ہو جائے کہ انسانی علم و تجربہ کے مطابق دوا کا استعمال جان بچانے کے لئے ضروری ہو جائے تو بالکل جس طرح غذا کے ترک پر گنہگار ہونا مسلم ہے، اسی طرح دوا کے ترک پر گنہگار ہونا لازم ہوگا۔

اس سلسلہ میں جن فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ ”دوا سے شفا یقینی نہیں اور غذا سے جان کی حفاظت یقینی ہے“، انہوں نے اس نتیجہ تک پہنچنے میں تجربہ سے ہی کام لیا ہے، اور تحری و اجتہاد اور استقراء و تجربہ ہی اس رائے کی بنیاد ہیں، لہذا اگر کسی وقت صورت حال ایسی ہو کہ خود میتلی بہ یعنی مریض یا ڈاکٹر اس نتیجہ تک پہنچیں کہ اگر فلاں دوا نہیں کھائی یا فلاں دوا اس مریض کو نہیں کھلائی گئی تو اس کی موت یقینی ہے، ایسی صورت حال میں دوا کا استعمال واجب ہوگا، اور دوا کا ترک گناہ۔

اس موقع پر دو باتیں ذہن میں رکھنا چاہئے، ایک تو یہ کہ نص صریح سے ثابت ہے کہ ہر مرض کی دوا اللہ نے پیدا کی ہے، اور اسباب کے درجہ میں اس دوا سے شفاء کا حصول یقینی ہے، شک کی بنیاد صرف دو ہے، ایک تو یہ کہ کیا طبیب کو اس دوا کی یافت ہوگئی ہے جو اس مرض کے لئے اللہ نے پیدا فرمائی ہے، اور دوسری وجہ یہ کہ دوا کوئی سی استعمال کی جائے، اس مرض میں مریض کی موت تو مقدر نہیں ہے، اگر ایسا ہے تو کوئی سی دوا استعمال کی جائے، فائدہ نہیں ہوگا، لیکن ظاہر ہے تقدیر کی کار سازی تو غذا اور دوا دونوں جگہ ہے، اگر موت مقدر نہیں تو مہینوں کھانہ نہ کھا کر آدمی زندہ رہ سکتا ہے، اور اگر موت مقدر ہو چکی ہے تو بھر پیٹ کھا کر بھی آدمی مر سکتا ہے، لہذا یہ زیر بحث نہیں، رہا پہلا مسئلہ یعنی ”بیماری کی صحیح دوا تک طبیب کی رسائی“، تو ظاہر ہے کہ کتاب و سنت کا موضوع طب نہیں ہے، اور نہ ان کا یہ کام ہے کہ ہر بیماری کی دوا بتاتے رہیں، نص حدیث سے تو یہ ثابت ہو گیا کہ ”ہر مرض کی دوا موجود ہے“ اب انسانی عقل، مشاہدہ اور تجربہ پر چھوڑ دیا گیا کہ وہ تحقیق و تجربہ کے ذریعہ ان دواؤں کی تلاش کرے، پس انسان کے لئے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ کسی بیماری کے لئے کسی دوا کا ایسا علم یقینی حاصل کرے کہ جس کے خلاف کا احتمال ہی نہ ہو، وہ زیادہ سے زیادہ اس بارے میں ظن غالب حاصل کر سکتا ہے، پس اس طرح کے معاملات میں جہاں نصوص اور وحی الہی سے کسی شے کا تعین نہیں ہوتا اور نہ ایسی بدیہیات ہیں جن کا علم قطعی بغیر نظر و فکر کے حاصل ہو جاتا ہے، آدمی کے علم کی انتہا ”ظن غالب“ کا حصول ہے، اور شریعت ایسے مقامات اور مسائل میں ”ظن غالب“ کا درجہ دے کر حکم متعین کرتی ہے۔

علامہ عزالدین بن عبدالسلام نے اسباب ضرر کی تقسیم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دوسری قسم وہ اسباب ہیں جن سے اکثر و بیشتر ضرر پہنچ جاتا ہے، اگرچہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ضرر نہیں پہنچے، یعنی ان اسباب سے ضرر پہنچنے کا یقین قطعی تو نہیں لیکن ظن غالب ہوتا ہے، تو ایسے اسباب کا ارتکاب بھی جائز نہیں ہوگا، اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ:

”لأن الشرع أقام الظن مقام العلم في أكبر الأحوال“ (قواعد الاحكام في مصالح الانام لعزالدین عبد العزيز بن عبد السلام السلمي ۱/۸۵)۔

زیادہ تر حالات میں شریعت ظن کو علم یقینی کے قائم مقام قرار دیتی ہے۔

اور علامہ محقق کمال الدین ابن ہمام نے ماں کے دودھ سے دوا کا کام لینے کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

”واختلف المشائخ فيه، قيل: لا يجوز، وقيل يجوز إذا علم أنه يزول الرمد۔ ولا يخفى أن حقيقة العلم متعذرة۔ فالمراد إذا غلب على الظن والافهوم معنى المنع“ (فتح القدير لابن همام ۲/۸، طبع مکتبہ تجاریہ مصر ۱۳۱۰/۲ طبع مکتبہ مینیہ مصر)۔

مشائخ کا اس میں اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ جائز نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس سے آشوب چشم کے دور ہو جانے کا ”علم“ ہو تو جائز ہے، اور ظاہر ہے کہ (شفاء کا) علم یقینی ممکن نہیں، پس مراد یہ ہے کہ (شفاء کا) کا غالب گمان ہو (تو جائز ہوگا) ورنہ (یعنی شفا کا ظن غالب نہ ہونا) ممانعت کی علامت ہوگا۔ لہذا اگر ظن غالب دوا سے شفا کا اور دوا استعمال نہ کرنے کی صورت میں جان کے جانے کا حاصل ہو جائے تو ایسی صورت میں دوا کا استعمال واجب ہوگا اور اس کا ترک گناہ ہوگا۔

پس عام طور پر علماء نے جو دوا کے استعمال کو مباح کہا ہے، اس کا تعلق عام حالات سے ہے، اور بعض علماء شافعیہ و حنابلہ نے اگر اسے واجب قرار دیا ہے تو اسے ان مخصوص حالات پر محمول کیا جانا چاہئے جن کا ذکر اوپر آچکا ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ:

دوا علاج کرانا جمہور علماء امت کے نزدیک واجب نہیں، اور ایک چھوٹی سی جماعت جیسے بعض اصحاب شافعی و احمد نے اسے واجب قرار دیا ہے۔

(مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۲۳/۲۶۹)۔

اور دوا علاج کے حکم شرعی پر تحقیقی بحث کرتے ہوئے شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ:

”فإن الناس قد تنازعوا في التداوي هل هو مباح أو مستحب أو واجب؟ والتحقيق أن منه ما هو محرّم، ومنه ما هو واجب وهو ما يعلم أنه يحصل به بقاء النفس لا بغيره كما يجب أكل الميتة عند الضرورة، فإنه واجب عند الأئمة الأربعة وجمهور العلماء۔ وقد قال مسروق: من اظطرب إلى أكل الميتة فلم يأكل حتى مات دخل النار۔ فقد يحصل أحياناً للإنسان إذا استحر المرض ما لم يتعالج معه مات، والعلاج المعتاد تحصل معه الحياة كالتغذية للضعيف وكإستخراج الدم أحياناً“ (مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۸/۱۲)۔

”یعنی دوا علاج کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رائے ہے کہ آیا وہ مباح ہے یا مستحب ہے یا واجب، لیکن تحقیق یہ ہے کہ علاج بعض صورتوں میں حرام، بعض صورتوں میں مستحب اور بعض صورتوں میں واجب ہے، واجب اس صورت میں ہے جب کہ معلوم ہو (یعنی ظن غالب حاصل ہو جائے) کہ اس دوا سے جان بچ جائے گی، اس کے بغیر نہیں، جیسے حالت اضطراب میں مردار کا کھانا واجب ہے ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کے نزدیک، مسروق نے کہا کہ جو مردار کے کھانے پر مضطر ہو اور وہ نہیں کھائے یہاں تک مر جائے تو جہنم میں داخل ہوگا، پس کبھی ایسی ہی صورت حال سے انسان کو بیماری کی شدت کی صورت میں دوچار ہونا پڑتا ہے کہ اگر علاج نہیں کرے گا تو مر جائے گا، اور علاج دوا سے زندگی بچ جاتی ہے، جیسے کمزور کے لئے غذا یا کبھی (بعض امراض میں) خون نکلوانا۔“

پس خلاصہ یہ ہے کہ دوا علاج جو عام حالات میں محض مباح ہے، ضروری نہیں کہ ہمیشہ یہی حکم رہے، بعض حالات میں دوا کا استعمال واجب بھی ہوتا ہے۔

اس تفصیلی بحث کے بعد ہم اصل مسئلہ زیر بحث کی طرف لوٹتے ہیں، یعنی ایک شخص ایک ایسے مرض میں مبتلا ہے جو اطباء کی نگاہ میں لاعلاج ہے، لیکن فوری طور پر مہلک نہیں، اسی دوران اسے ایسا مرض لاحق ہو جاتا ہے، جو طبی نقطہ نظر سے مہلک اور جان لیوا ہے، لیکن اس نئے مرض کی ایسی دوائیں میڈیکل سائنس نے دریافت کر لی ہیں، جن سے شفاء کے حصول کا ظن غالب ہے، ایسی صورت میں دوا کے استعمال سے جان بچ جائے گی اور دوا استعمال نہیں کی جائے گی تو یہ شخص مر جائے گا، اس کا ظن غالب ہے، تو ایسے حالات میں فقہاء کی عام عبارتوں کا سہارا لے کر یہ کہنا کہ علاج محض مباح ہے، اس لئے اس کا ترک گناہ نہیں ہوگا، صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ جان بچانے کے لئے دوا کا استعمال اس صورت میں واجب ہوگا اور اس کا ترک گناہ۔

علاوہ ازیں علاج کے محض جائز یا واجب ہونے کی بحث سے ہم قطع نظر بھی کریں تو بھی مسئلہ یہ ہے کہ اپنی جان دے دینے یا دوسروں کی جان لے لینے کی نیت سے دوا سے گریز جیسا کہ (Passive Euthanasia) میں ہوا کرتا ہے، شرع اسلامی کی رو سے کبھی جائز نہیں ہو سکتا کہ شرع کا مسلمہ اصول ہے ”الأمور بمقاصدھا“ کسی عمل کی شرعی حیثیت کے تعین میں اس عمل کے پس منظر میں چھپے ہوئے مقصد کا اعتبار کیا جائے، اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ مباحات کا حکم شرعی نیت اور مقصد کے پیش نظر مختلف ہوتا رہتا ہے، علامہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے:

”وأما المباحات فإنها تختلف صفتها باعتبار ما قصدت لأجله“ (الاشباه والنظائر مع الحموی ۱/۷۸)۔

جائز کاموں کی صفت (یعنی اس کا حکم شرعی) جس مقصد کے لئے وہ کام کیا جا رہا ہے اس کے پیش نظر بدلتا رہتا ہے۔

پس جان دینے اور جان لینے کی نیت کے ساتھ اس مباح کا ترک جائز نہیں، حرام ہوگا۔

اور آخر میں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہئے کہ اس خاص صورت میں علاج معالجہ سے گریز محض ”ترک“ نہیں بلکہ ”کف“ ہے، یعنی کسی کام کا نہیں کرنا بذات خود کوئی عمل نہیں جس پر جواز و عدم جواز کا حکم لگایا جائے، لیکن اپنے کو کسی کام سے روک لینا عمل جسمانی نہیں، لیکن عمل نفسی ہے، جس کا تعلق قلب کے ارادہ سے ہے، اس لئے اس پر ثواب و عتاب مرتب ہوگا کہ انسان جس طرح عمل جسمانی کا مکلف ہے، اسی طرح عمل نفسی کا بھی ذمہ دار ہے، اسی لئے جن امور سے شرع نے روکا ہے ان کو نہ کرنا کوئی عمل نہیں محض ترک ہے، لیکن اپنے کو اس عمل سے روک لینا عمل ہے جسے ”کف“ کہا جاتا ہے، اور اس پر ثواب ہوتا ہے، دیکھئے ایشاہ و نظائر اور دیگر کتب اصول فقہ میں ”ترک“ کی بحث، علامہ حموی نے ”حاشیہ ایشاہ“ میں لکھا ہے:

”إن الكف فعل النفس، فإن الفعل كما ينسب إلى الجوارح ينسب إلى النفس، فحينئذ فالترك من حيث هو، هو لا يتصور أن يكون مثابا عليه“  
یعنی ”کف“ (کسی عمل سے اپنے کو روکنا) فعل نفس ہے، اس لئے کہ فعل جیسے اعضاء و جوارح کے ہوتے ہیں، نفس کے بھی ہوتے ہیں، پس ”ترک عمل“ اس حیثیت سے کہ ترک ہے، اس پر ثواب کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

لیکن کسی کام سے اپنے کو باز رکھنا فعل و عمل ہے، جس پر ثواب و گناہ مرتب ہو سکتا ہے، حموی نے اس کی دلیل یہ لکھی ہے کہ قرآن نے ”قرآن کو چھوڑ دینے“ کو قوم کا عمل بتایا: ”إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا“ (سورہ فرقان: ۳۰)، اور حدیث میں ”حفظ لسان“ (یعنی زبان سے کوئی لغو اور جھوٹی بات نہ نکالنا) کو بہترین عمل قرار دیا گیا ہے۔

پس زیر بحث معاملہ میں علاج سے باز رہنا بھی ایک عمل ہے جس کا مقصد جان کو ضائع کرنا ہے، پس (Active Euthanasia) میں ذوادے کر مارنا ”عمل جسمانی“ ہے اور (Passive Euthanasia) (میں دوا سے روک کر مارنا ہے، جو ”عمل نفسی“ ہے، اس لئے دونوں ہی صورتیں ناجائز اور حرام ہیں۔

۳۔ البتہ آخری صورت وہ رہ جاتی ہے جس میں مصنوعی آلات اور مشینوں کے ذریعہ سانس کی آمد و رفت باقی رکھی جاتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ ایک تکلف اور مصنوعی حیات ہے جس کی بقاء کے لئے مشینیں لگا کر سانس کی آمد و رفت قائم رکھنے کو شرعاً ضروری نہیں کہا جاسکتا، اس لئے ایسی مشینوں کو ہٹالینا جائز ہوگا۔





## باب ششم معاشی مسائل

### بیع الوفاء

الحمد لله الذي شرح صدورنا للإسلام، والصلوة والسلام على سيدنا، وسيد الأنام  
الذي هدانا إلى ما هو حلال وحرام، وعلى ذريته وتبعهم واتباعهم إلى يوم القيامة

اصولی اعتبار سے معاملہ بیع بقا و دوام کا مقتضی ہوتا ہے۔ اس عقد کا طبعی تقاضہ یہ ہے کہ عقد کے بعد فروخت کی گئی شئی (بیع) حتمی و یقینی طور پر فروخت کنندہ (بائع) سے خریدار (مشری) کی ملکیت میں آجائے، لیکن شریعت نے بعض ایسی "خيارات" کا اعتبار کیا ہے جن کی مدت میں بیع لازم نہیں ہوتی ہے، چنانچہ اگر ایسی بیع ہو جس میں کسی فریق کو کوئی "خيار" حاصل نہ ہو، یعنی وہ بیع موقوف نہ ہو، بلکہ نافذ ہو، تو پھر ایسی بیع میں "بیع" فروخت کنندہ سے خریدار کی ملکیت میں منتقل ہو جائے گی، اور اس خریدار کو ملکیت سے متعلق تمام حقوق حاصل ہوں گے، جیسے فروخت کرنا، یا عاریت اور کرایہ پر دینا وغیرہ۔

"بیع وفا" اپنی شکل و صورت کے لحاظ سے بیع ہے، اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے نافذ و لازم قرار دیا جائے، مگر فریقین چونکہ اس امر پر اتفاق کر لیتے ہیں کہ آئندہ جب بائع شئی بیع کی وصول کردہ قیمت خریدار کو واپس کر دے گا تو خریدار اس شئی کو اسے لوٹا دے گا، اور اس صورت میں خریدار اس شئی کو فروخت نہیں کر سکتا ہے، البتہ اس سے انتفاع کرے گا، یعنی خریدار کو اس سے نفع اٹھانے کا حق تو ملتا ہے لیکن کسی دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کرنے کا حق نہیں ملتا ہے، اس صورت میں شئی بیع خریدار کے پاس رہن رکھی ہوئی چیز کے مانند ہوتی ہے، اور اس پر لازم ہوتا ہے کہ جب ثمن اسے واپس مل جائے تو وہ بیع کو واپس کر دے۔

### بیع وفا کے نام:

چونکہ یہ بیع دیگر بیوع لازمی سے علیحدہ نوعیت کی ہے، اس لئے اس کے مختلف نام فقہاء نے رکھے ہیں، عام طور پر فقہاء "بیع الوفاء" کا نام دیتے ہیں اور یہ نام اس لئے ہے کہ خریدار پر لازم ہوتا ہے کہ وہ اپنے اس وعدے کو پورا کرے جو اس نے بائع سے کر رکھا ہے کہ وہ ثمن واپس کرے گا تو یہ "بیع" واپس کر دے گا۔ علامہ عثمان الزلیعی متوفی ۷۴۳ھ نے لکھا ہے کہ:

"قاہرہ میں ایک خاص قسم کی بیع رائج ہے۔ اسے وہاں "بیع الامانۃ" کہتے ہیں (البحر الرائق ۷۶)۔

"البحر الرائق" میں ملے قطع کے حوالہ سے مذکور ہے کہ اسے "رہن معاد" کہا جاتا ہے (البحر الرائق ۷۶)۔

علامہ حصکفی نے بھی "در مختار" میں تحریر کیا ہے کہ شافعیہ اسے "رہن معاد" کہتے ہیں (الدر المختار ۲۳۶)۔

بعض ائمہ نے اس عقد کا نام "بیع الطامعہ" رکھا ہے، اور شام میں اسے "بیع الاطمعہ" کہا جاتا تھا۔ صاحب ہدایہ نے اسے "البیع الجائز" کے نام سے موسوم کیا ہے، اور ہمارے یہاں مشرقی ہندوستان میں اسے "بیع میعادی" کہا جاتا ہے، اور اسی نام سے یہ عقد لوگوں کے درمیان معروف ہے۔

### فقہاء مذاہب کے یہاں اس کا تذکرہ:

اس عقد کا تذکرہ صرف فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں شرح و بسط کے ساتھ ملتا ہے، باقی فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی جتنی کتابیں بھی میرے مطالعہ سے گزریں، ان میں صراحت و وضاحت کے ساتھ اس کا ذکر مجھے نہیں ملا، البتہ ابن قدامہ حنبلی نے "المغنی" میں بیع کی ایک صورت ذکر کی ہے جس میں قرض سے انتفاع کے لئے بطور حیلہ خیاری کی شرط لگائی گئی ہو، تاکہ مشتری بیع سے غلہ اور نفع حاصل کرتا رہے، اور جب ثمن اسے واپس کر دیا جائے تو وہ بھی بیع لوٹا دے، پھر ابن قدامہ

نے اس کا حکم لکھا ہے (المغنی لابن قدامہ ۳/۵۹۳)۔

اور یہی بیع الوفاء ہے، اگرچہ انہوں نے نہ تو اسے ”بیع الوفاء“ کے نام سے ذکر کیا ہے اور نہ ہی کسی دوسرے نام سے، اسی طرح علامہ ابن حجر عسقلانی شافعی نے ”الفتاویٰ الکبریٰ“ میں ذکر کیا ہے کہ جب ان سے یہ سوال کیا گیا کہ ”بیع الناس“ کا حکم کیا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا:

”اگر ”بیع الناس“ سے عقد کی وہ صورت مراد ہے جس میں لوگ کسی شے کو اس کے ثمن مثل سے کم پر فروخت کرنے پر اتفاق کر لیتے ہیں اور یہ کہ جب بائع ثمن لوٹا دے گا تو اسے ”عین“ یعنی بیع بھی واپس کر دی جائے گی (الفتاویٰ الکبریٰ) یہ بھی ”بیع الوفاء“ ہی کی ایک صورت ہے۔“

فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں محل وقوع:

عام طور پر متاخرین فقہاء حنفیہ نے اس عقد کا تذکرہ کیا ہے بعض اسے ”بیع فاسد“ کے بیان کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں، جیسے صاحب ”خلاصۃ الفتاویٰ“ علامہ طاہر بن احمد بن عبدالرشید البخاری (م ۵۴۲ھ) (خلاصۃ الفتاویٰ ۲/۴۸۲)، اور صاحب فتاویٰ بزازیہ محمد بن محمد بن محمد البزازی (م ۸۲ھ) (الفتاویٰ البزازیہ علی ہاشم الفتاویٰ الہندیہ ۳/۴۰۵)..... لیکن امام حسن بن منصور قاضی (م ۵۹۲ھ) نے اپنے فتاویٰ میں اسے ”باب الخیارات“ میں ذکر کیا ہے (فتاویٰ قاضی خاں ۲/۳۳۷) نوکثور لکھنؤ ان کی اتباع میں علامہ عبدالرحمن بن الشیخ معروف بہ شیخ زادہ نے بھی ”مجمع الانہر شرح ملتقى الأبحر“ میں اسے ”باب الخیارات“ میں ذکر کیا ہے۔

(مجمع الانہر شرح ملتقى الأبحر ۲/۲۵)

صاحب ”ہدایہ“ شیخ الاسلام برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی (م ۵۹۳ھ) نے اس کا تذکرہ ”کتاب الاکراہ“ میں کیا ہے (ہدایہ علی ہاشم نتائج الأئکار کملہ فتح القدیر ۸/۱۷۰)۔ اسی طرح زیلعی نے بھی ”کتاب الاکراہ“ میں اسے بیان کیا ہے (تبيين الحقائق ۵/۱۸۳-۱۸۴)۔

امام محمد بن علی بن محمد المقلب بعلاء الدین الحصفی نے ”در مختار“ میں ”کتاب الصرف“ کے بعد اور ”باب الکفالة“ سے پہلے ”تذنیب“ کے عنوان کے تحت اس کا تذکرہ کیا ہے، تذنیب کے تحت انہوں نے ”بیع التلجئة“، ”بیع الوفاء“ اور ان دونوں کے احکام ذکر کئے ہیں (الدر المختار مع رد المحتار ۳/۲۳۷-۲۳۶)۔

فتاویٰ ہندیہ کے مرتبین نے ”باب البيعات المكروهة والأرباح الفاسدة“ کے عنوان کے تحت اسے بیان کیا ہے (الفتاویٰ الہندیہ ۳/۲۰۸)۔

اور علامہ ابن نجیم نے ”الاشباہ والنظائر“ میں ”العادة محكمة“ کے قاعدہ کے تحت عرف عام اور عرف خاص کے ذیل میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

ابن نجیم نے ”البحر الرائق“ میں تحریر کیا ہے کہ ”باب الخیارات“ میں اس عقد کا تذکرہ زیادہ مناسب ہے، کیونکہ خیاری عقد ہی کی یہ ایک صورت ہے (البحر الرائق ۷/۷۶)۔ انہیں ابواب ومواقع میں فقہاء حنفیہ اس عقد کا تذکرہ کرتے ہیں۔

بیع الوفاء کی ابتداء:

”بیع الوفاء“ کا رواج کب ہوا؟..... اس سلسلہ میں شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء نے ”المدخل لفقہی العام“ میں لکھا ہے کہ:

پانچویں صدی ہجری کے اواخر میں بخارا میں اس بیع کا رواج ہوا، اس کے رواج کی تاریخ پر دلیل یہ ہے کہ امام نجم الدین ابو حفص عمر بن محمد نسفی نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ ہمارے اہل زمانہ سود سے بچنے کے لئے جو عقد کرتے ہیں اسے وہ ”بیع الوفاء“ کہتے ہیں، جو حقیقت میں ”رہن“ ہے، اور امام نجم الدین کی ولادت ۳۶۱ھ اور وفات ۵۳۷ھ میں ہوئی (المدخل لفقہی العام ۱/۲۰۵) (اس سے پتہ چلتا ہے کہ ”بیع الوفاء“ کا رواج پانچویں صدی ہجری کے اواخر میں ہوا ہے، نہ کہ اس سے پہلے)۔

مجھے امام نجم الدین نسفی سے پہلے فقہاء کے نزدیک اس کا تذکرہ ملتا ہے، چنانچہ زیلعی نے ”تبيين الحقائق“ میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

”اور ان میں سے بعض فقہاء نے اسے ”رہن“ قرار دیا ہے جن میں امام سید ابو شجاع، امام علی السغدی اور امام قاضی حسن ماتریدی ہیں“ (تبيين الحقائق ۵/۱۸۳)۔

امام علی السغدی کا پورا نام علی بن الحسن رکن الاسلام ابو الحسن السغدی ہے ان کی وفات ۳۶۱ھ میں ہوئی ہے (الفوائد البیہ فی طبقات الحنفیہ ۵۰-۱۹۳)۔

یہی وہ سال ہے جس میں امام نجم الدین نسفی کی ولادت ہوئی۔ اور سید امام ابو شجاع جن کا پورا نام اشرف بن ابی الوضاح محمد بن الامام ابی شجاع السید ہے (حوالہ بالا ص ۳۹۰)۔ اور امام قاضی حسن الماتریدی یہ حسن بن نصر حسن القاضی الماتریدی ہیں جو امام سید ابو شجاع اور قاضی علی السغدی کے رفیق تھے (حوالہ



بالا ص ۶۵)۔ یہ تینوں فقہاء مصری ہیں جن کی نشوونما پانچویں ہجری کے اوائل میں ہوئی۔ اور ان سب نے ”بیع الوفاء“ کے مسئلہ میں اپنی آراء پیش کی ہیں (الفتاویٰ البرازیہ، تمہین الحقائق وغیرہما)۔

اس لئے خیال یہ ہے کہ ”بیع الوفاء“ کا رواج سمرقند و بخاری میں پانچویں ہجری کے اوائل، یا اس سے بھی پہلے ہوا ہے، چنانچہ یہ فقہاء اس بیع کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس بیع کا عموم و شیوع امام سید ابوشجاع اور امام علی السغدی و ماتریدی کے عہد میں ہوا (رد المحتار ۲۳۶/۳)۔

### بیع الوفاء کی تعریف:

”بیع الوفاء“ یہ ہے کہ کسی چیز کو اس شرط کے ساتھ فروخت کیا جائے کہ جب بائع (فروخت کنندہ) ثمن مشتری (خریدار) کو لوٹا دے گا تو اسے بیع واپس کر دی جائے گی۔

مجلہ عثمانیہ (۱۱۸) میں ہے:

بیع الوفاء یہ ہے کہ مال کو اس شرط کے ساتھ فروخت کیا جائے کہ جب بائع ثمن واپس کر دے گا تو مشتری اسے بیع لوٹا دے گا (شرح المجملہ ص ۶۷)۔  
شیخ مصطفیٰ احمد الزرقاء نے لکھا ہے:

”بیع الوفاء“ کی صورت یہ ہے کہ روپے کا ضرورت مند عقار (غیر منقولہ جائداد) اس شرط پر فروخت کرے کہ جب وہ ثمن لوٹا دے گا تو اسے وہ جائداد واپس کر دی جائے گی (المدخل الفقہی العام ۲۰۵)۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ زرقاء کے نزدیک بیع الوفاء عقار (غیر منقولہ اشیاء) کے ساتھ خاص ہے، لہذا منقولہ کے اندر بیع الوفاء کی صورت اس سے خارج ہوگی۔ اسی طرح بیع الوفاء کی صورت میں یہ قید لگانا کہ بائع نقد کا محتاج ہو، بیع الوفاء کے جواز کی لازمی شرط نہیں ہے۔

در اصل ”بیع الوفاء“ کی دو صورتیں ہیں، پہلی صورت تو یہ ہے کہ بائع کے ذمہ مشتری کا قرض تھا تو مدیون نے دین کے عوض اپنی مملوکہ شے کو اس شرط پر فروخت کر دیا کہ جب میں دین (ثمن) ادا کروں گا تو مجھے میری شے واپس کر دی جائے گی۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ بائع کے ذمہ دین نہیں ہے، لیکن وہ ایک شخص سے اپنی کوئی شے فروخت کر کے نقدی اس شرط پر طلب کر رہا ہے کہ جب وہ ثمن لوٹا دے گا تو اسے اس کی شے واپس کر دی جائے گی۔

ڈاکٹر عبد العزیز خیاط (معاون استاذ جامعہ اردن) نے اپنی کتاب ”نظریۃ العرف“ میں شیخ احمد فہمی ابوالسنہ کی کتاب ”العرف والعادة فی رای الفقہاء“ کے حوالہ سے ”بیع الوفاء“ کی تعریف نقل کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

”بیع الوفاء“ ایک ایسا عقد ہے جس میں بائع یہ شرط لگاتا ہے کہ جب وہ مشتری کو ثمن لوٹا دے گا تو بیع اسے واپس کر دی جائے گی، چاہے ثمن نقد کی صورت میں ہو یا دین (قرض) کی صورت میں (نظریۃ العرف ص ۱۱۸) کی یہ تعریف مذکورہ بالا دونوں صورتوں کو حاوی اور اعیان منقولہ اور غیر منقولہ سب کو شامل ہے۔

”جامع الفصولین“ کے حاشیہ میں امام محمد بن عبدالرشید ابوبکر کن الدین الکرمانی کی ”جوہر الفتاویٰ“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

”بیع الوفاء“ یہ ہے کہ بائع مشتری سے یہ کہے کہ یہ چیز تمہارے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ جب میں ”ثمن“ واپس کروں گا تو یہ شے میرے ہاتھ فروخت کر دینا“ (حاشیہ جامع الفصولین ۲۲۳، الفصل الثامن عشر)۔

حاصل یہ ہے کہ:

”بیع الوفاء“ یہ ہے کہ عین کی فروخت کی اس شرط پر کی جائے کہ جب ثمن لوٹا یا جائے گا تو بیع بھی واپس کر دی جائے گی، چاہے ثمن وہ دین ہو جو اس عقد سے قبل بائع پر واجب ہو، یا بائع کو بوقت عقد مشتری ثمن نقد کی صورت میں ادا کرے، اور چاہے بیع عقار (جائداد) کی صورت میں ہو، یا اعیان منقولہ کی صورت میں۔

فقہاء نے ”بیع الوفاء“ کی مختلف صورتیں ذکر کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

”اس کی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ: میں اس شے کو تمہارے ہاتھ اس دین کے عوض جو تمہارا میرے ذمہ ہے اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ



جب میں قرض کی ادائیگی کر دوں گا تو وہ شیئ مجھے واپس کر دی جائے گی، یا بائع اس طرح کہے: میں نے یہ شیئ تمہارے ہاتھ اتنے..... روپے میں اس شرط کے ساتھ فروخت کر دی کہ جب میں تمہیں دے دوں گا تو تم مجھے وہ شیئ دے دو گے (البحر الرائق ۷۶۱ خیار نقد)۔

”در مختار“ میں لکھا ہے: اس کی صورت یہ ہے کہ: عین کو ایک ہزار روپے کے عوض اس شرط پر فروخت کرے کہ جب بائع ثمن لوٹا دے گا تو وہ عین اسے واپس کر دی جائے گی (الدر المختار ۴۲۷-۲۳۶ مصر)۔

”عنایہ“ میں ہے:

”بیع الوفاء“ کی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں نے یہ عین تمہارے ہاتھ اس دین کے عوض جو تمہارا میرے ذمہ ہے اس شرط پر فروخت کر دی کہ جب میں قرض ادا کر دوں گا تو وہ شیئ میری ہو جائے گی، یا یہ کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز اس شرط پر فروخت کر دی کہ جب میں ثمن لوٹا دوں گا تو تم مجھے شیئ بیع واپس کر دو گے (عنایہ علی ہاشم تکریم فتح القدیر ۱۶۹/۸، بیمنیہ مصر)۔

اور ”کفایہ“ میں ہے:

”بیع الوفاء“ یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ اس دین کے عوض جو میرے ذمہ ہے اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ جب میں قرض ادا کر دوں تو وہ چیز میری ہوگی (کفایہ علی ہاشم تکریم فتح القدیر ۷۰۸-۱۶۹)۔

”مجمع الانہر“ میں ”بیع الوفاء“ کی صورت بیان کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

اس کی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے یوں کہے کہ میں نے یہ عین تمہارے ہاتھ ہزار روپے میں اس شرط پر فروخت کیا کہ جب میں ہزار روپے واپس کر دوں گا تو یہ بیع مجھے واپس کر دی جائے گی (مجمع الانہر شرح ملتقى الأبحر ۲۵۲)۔

حاصل یہ ہے کہ ”بیع الوفاء“ میں عین کو چاہے دین کے ذریعہ فروخت کیا جائے، یا نقد کے ذریعہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اس سے صورت مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا ہے کہ بائع یہ کہے کہ: جب میں ثمن لوٹا دوں تو عین مجھے واپس کر دینا، یا اسے میرے ہاتھ فروخت کر دینا، علامہ شامی نے ”رد المحتار“ میں تحریر کیا ہے:

”اس سے معلوم ہوا کہ بائع کے قول ”إن تردہ علی“ (تم مجھے یہ لوٹا دینا، یا ”إن تبیعہ منی“ کہ تم میرے ہاتھ اسے فروخت کر دینا، کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے“ (رد المحتار ۴۷۳-۲۳۶)۔

بیع الوفاء کا حکم:

”بیع الوفاء“ کے حکم کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں جنہیں بزازی نے اپنے فتاویٰ میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے (البزازی علی ہاشم البندیہ ۴۰۵/۳)۔ قاضی ابن سماوہ نے بھی ”جامع الفصولین“ میں انہیں ذکر کیا ہے (جامع الفصولین ۲۳۴)۔ اور حاشیہ ”جامع الفصولین“ میں ان اقوال مختلفہ کی وضاحت کی گئی ہے (حاشیہ جامع الفصولین ۳۵۱-۲۳۴)۔ علامہ ابن نجیم نے ”البحر الرائق“ میں بزازیہ میں مذکور آٹھ اقوال کی تلخیص کی ہے۔ چنانچہ لکھا ہے:

”فقہاء کے ”بیع الوفاء“ کے بارے میں آٹھ اقوال ہیں، جنہیں فتاویٰ بزازیہ میں ذکر کیا گیا ہے“ (۱)۔ میں اس جگہ فقہاء متاخرین کے ان تمام اقوال کو یکے بعد دیگرے ذکر کرتا ہوں:

۱۔ پہلا قول یہ ہے کہ ”بیع الوفاء“ حقیقت کے لحاظ سے رہن ہے، اس پر یہ احکام مرتب ہوں گے کہ:

الف۔ مشتری بیع کا مالک نہیں ہوگا۔

ب۔ اور بائع کی اجازت حاصل کئے بغیر اس سے انتفاع بھی نہیں کر سکتا۔

ج۔ اس کے منافع کو اگر استعمال کرے، یا بیع درخت ہو اسے تلف کر دے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

د۔ بیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں بائع سے دین ساقط ہو جائے گا۔

ہ۔ اگر بیع کی مالیت مقدار دین سے زائد ہو تو ہلاک ہونے کی صورت میں زائد کا تاوان اس پر واجب نہیں ہوگا۔ (صرف دین ساقط ہو جائے گا) جیسا کہ امانت میں ہوتا ہے۔

و۔ جس وقت بائع قرض ادا کر دے بیع اسے لوٹا دی جائے گی۔

صاحب منظومہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، قاضی ابن سہاویہ نے بھی ”جامع الفصولین“ میں اسی کو اختیار کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”بیع کا وہ طریقہ جو ربوا سے بچنے کے لئے ہمارے اہل زمانہ کے مابین متعارف ہے، اسے وہ ”بیع الوفاء“ کہتے ہیں، جو حقیقت میں ”رہن“ ہے، مشتری نہ تو اس شے کا مالک ہوگا اور نہ مالک کی اجازت کے بغیر اس سے انتفاع کر سکتا ہے، اور وہ اس پھل میں سے جو کچھ استعمال کرے گا، یا اس کے درخت کو تلف کرے گا اس کا ضامن ہوگا، اور اگر مشتری کا دین بائع پر باقی ہو تو بیع کے ہلاک ہونے سے وہ دین ساقط ہو جائے گا، البتہ دین سے زائد مالیت کا ضامن مشتری نہیں ہوگا، ہمارے نزدیک ”بیع الوفاء“ اور رہن کے مابین کسی بھی حکم میں کوئی فرق نہیں ہے (یعنی رہن کے سارے احکام اس پر جاری ہوں گے)۔

اس لئے کہ متعاقدین نے اگرچہ اس عقد کا نام ”بیع“ رکھا ہے، لیکن ان کا عرف رہن اور ”استیثاق بالدين“ کا ہے بایں طور کہ عاقد اس عقد (بیع الوفاء) کے بعد ہر شخص سے یہی کہتا ہے کہ میں نے اپنی مملو کو شے فلاں..... کے پاس بطور رہن رکھ دی ہے۔ اور مشتری کہتا ہے کہ میں نے فلاں..... کی مملو کو شے کو رہن (گروی) رکھ لیا ہے، اور تصرفات میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ و ظواہر کا، مثلاً: ”حوالہ“ عدم برأت کی شرط کے ساتھ ”کفالہ“ بن جاتا ہے، اور ”کفالہ“ برأت کی شرط کے ساتھ ”حوالہ“ ہو جاتا ہے، آزاد عورت کا گواہوں کی موجودگی میں مہر کے تسمیہ کے ساتھ اپنے نفس کا ہبہ نکاح قرار پاتا ہے اور استصناع فاسد میں جب ”مدت“ بیان کر دی جاتی ہے تو وہ ”سلم“ بن جاتا ہے، اس کے نظائر بے شمار ہیں“ (البحر الرائق ۶/۸۷-۷۸)۔

حاصل یہ ہے کہ عاقدین نے اگرچہ بیع کا معاملہ کیا ہے، مگر اس سے ان دونوں کی غرض ”رہن“ تھی، اور اس کی دلیل ان دونوں کا عرف ہے، کیونکہ اگرچہ وہ لوگ اس عقد کو لفظ بیع سے بیان کرتے ہیں، مگر اپنے عرف میں اسے ”رہن“ کہتے ہیں جس سے ظاہر ہے کہ وہ جو کہتے ہیں ان کی غرض وہ نہیں ہوتی اور جو غرض ہوتی اسے نہیں کہتے (یعنی تلفظ تو بیع کا کرتے ہیں مگر ان کی مراد رہن ہوتی ہے، جسے وہ لفظوں میں نہیں کہتے ہیں) تصرفات میں اعتبار مقاصد و معانی کا ہوتا ہے، نہ کہ الفاظ اور ظاہری شکلوں کا۔

نیز قاضی ابن سہاویہ نے صراحت کی ہے کہ سید امام ابو شجاع اور امام ابو الحسن ماتریدی اسی کے قائل تھے، چنانچہ ان سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

”سید امام ابو شجاع کہتے ہیں کہ میں امام ابو الحسن ماتریدی سے عرض کیا کہ ”بیع الوفاء“ کا لوگوں کے مابین رواج ہو گیا ہے، حالانکہ اس میں بڑے مفاسد ہیں اور آپ کا فتویٰ اس کے رہن ہونے کا ہے، میرا بھی خیال یہی ہے، بہتر یہ ہے کہ ہم سارے ائمہ کو جمع کر کے اس مسئلہ پر اتفاق رائے حاصل کریں، پھر لوگوں کو اس کے بارے میں بتائیں تو انہوں نے فرمایا: اس دور میں ہمارا فتویٰ معتبر ہے، جو لوگوں کے مابین ظاہر ہو چکا ہے، پس جسے ہماری رائے سے اختلاف ہو، تو اس اختلاف کی دلیل پیش کرے“ (جامع الفصولین ۱۳۰۰)۔

سید الامام ابو شجاع کو اپنی اس رائے پر یہاں تک اصرار تھا کہ انہوں نے اپنی وفات کے وقت اپنے صاحبزادگان کو اس کی وصیت کی (جامع الفصولین ۱۳۰۱)۔ ان کے رفیق علی بن الحسین رکن الاسلام ابو الحسن اسغدی بھی اسی کے قائل تھے، چنانچہ ”کفایہ شرح ہدایہ“ میں لکھا ہے:

”قاضی امام علی اسغدی جب بخاری سے سمرقند تشریف لائے تو ان سے ”بیع الوفاء“ کی بابت دریافت کیا گیا، تو انہوں نے جواب میں تحریر فرمایا کہ یہ رہن ہے، بیع نہیں ہے، ان کے اس جواب سے امام ابو شجاع بہت مسرور ہوئے“ (الکفایہ علی تکریم فتح القدر ۱۷۱/۸)۔

امام محمد بن فضل البخاری کی بھی یہی رائے تھی، جیسا کہ حاشیہ ”جامع الفصولین“ میں اس کی صراحت کی گئی ہے (الکفایہ علی تکریم فتح القدر ۱۷۱/۸)۔ فتاویٰ خیرہ میں ہے:

”اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ ”بیع الوفاء“ رہن ہے، اس کے اور رہن کے احکام میں کوئی فرق نہیں ہے“ (الفتاویٰ الخیرہ ۸/۲ مخطوط)۔

اور حاشیہ ”جامع الفصولین“ میں ”جوہر الفتاویٰ“ کے حوالہ سے لکھا ہے:

”بیع الوفاء“ بیع باطل ہے، اور حقیقت میں رہن ہے، اس کا حکم وہی ہے جو رہن کا ہے اور یہی صحیح ہے“ (حاشیہ جامع الفصولین ۱۷۱/۲۳۳)۔

خلاصہ یہ کہ اکثر فقہاء اس عقد بیع کو باطل کہتے ہیں، اور اسے تمام احکام میں رہن قرار دیتے ہیں۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہے، مشائخ زمانہ نے عرف کو بنیاد بناتے ہوئے اسی پر اتفاق کیا ہے (البحر الرائق ۶/۷) اس قول پر یہ احکام مرتب ہوں گے:  
الف۔ بائع تعمیر اور ادائیگی خراج کرے گا، اور وہ بطریق رضا ہوگا نہ کی جبراً۔

ب۔ اس صورت میں مشتری پر جبر نہیں کیا جائے گا کہ وہ ترک و فاء کرے اور بیع کو حتمی اور لازم کرے۔

ج۔ مشتری کو ثمن کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا۔

د۔ اگر بیع دار (مکان) کی صورت میں ہو اور وہ منہدم ہو جائے تو بائع کو ثمن لوٹانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح اگر بیع عین (سامان) کی شکل میں ہو اور ہلاک ہو جائے تو یہ معاملہ مکمل ہو جائے گا اور دونوں فریق میں سے کسی ایک کو دوسرے پر کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا۔

اور غالباً زیلعی نے اس قول کی شرح کرتے ہوئے شرط و فاء کے ساتھ اس عقد کو جائز قرار دیا ہے، اور مشتری پر لازم قرار دیا ہے کہ جب بائع ثمن واپس کر کے بیع کی واپسی کا مطالبہ کرے تو وہ واپس کر دے اور مشتری کے لئے اس بیع سے انتفاع کو جائز قرار دیا ہے، البتہ دوسرے کے ہاتھ سے فروخت کرنے کو جائز نہیں کہا ہے، چنانچہ وہ تحریر کرتے ہیں:

”بعض مشائخ سمرقند نے اسے بیع جائز اور بعض احکام میں مفید قرار دیا ہے، ان میں سے امام نجم الدین النسفی ہیں، انہوں نے لکھا ہے کہ ہمارے مشائخ نے اس زمانہ میں اسے بیع جائز قرار دیا ہے اور اسے بعض احکام (مثلاً بیع سے انتفاع) کے حق میں مفید مانا ہے جب کہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کے بارے میں مفید نہیں مانا ہے“ (تبيين الحقائق ۵/۸۵-۱۸۳)۔

امام برہان الدین علی المرغینانی نے اپنی کتاب ”ہدایہ“ میں اس عقد کو ”البيع الجائز المعتاد“ کے نام سے ذکر کیا ہے، تحریر کرتے ہیں:

”اور جس نے اسے ”بیع جائز معتاد“ قرار دیا ہے..... اور مشائخ سمرقند نے اسے بیع جائز قرار دیا ہے اور بعض احکام کے حق میں اسے مفید تسلیم کیا ہے، وہ بر بنائے حاجت، کیونکہ یہ عقد ان کے مابین متعارف تھا“ (الہدایہ ۳/۳۳)۔

صاحب ہدایہ کی اس عبارت سے اس کے شارح امام اکمل الدین محمد الباری نے یہ مفہوم اخذ کیا ہے کہ صاحب ہدایہ کے نزدیک مشائخ سمرقند کا قول مختار ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”اور مصنف نے مشائخ سمرقند کا قول اختیار کیا اور اس کی طرف اپنے قول ”البيع الجائز المعتاد“ سے اشارہ کیا“ (العنایہ علی ہاشم تکریم فتح القدر ۸/۷۰-۱۶۹)۔

۳۔ تیسرا قول جسے قاضی خاں نے اختیار کیا ہے، اس میں تفصیل ہے، وہ نہ تو اس کے رہن ہونے کے قائل ہیں اور نہ علی الاطلاق اس کے فاسد ہونے کے، بلکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ:

”صحیح قول یہ ہے کہ اگر متعاقدین کے مابین یہ عقد لفظ بیع کے ذریعہ ہو تو وہ رہن قرار نہیں پائے گا، پھر دیکھا جائے گا“:

الف۔ ان دونوں نے بیع میں فسخ کی شرط کو ذکر کیا ہے۔

ب۔ یا ان دونوں نے فسخ کی شرط کا تذکرہ نہیں کیا، مگر ان دونوں نے شرط و فاء کے ساتھ لفظ بیع کا تلفظ کیا۔

ج۔ یا ان دونوں نے اسے ”البيع الجائز“ کہہ کر عقد کیا، اور بیع جائز کا مفہوم ان کے نزدیک عقد غیر لازم ہوتا ہے تو ان تینوں صورتوں میں یہ بیع فاسد قرار پائے گی۔

د۔ اور اگر ان دونوں نے شرط و فاء کے بغیر ”بیع“ کا ذکر کیا، اور پھر عقد ہو جانے کے بعد بطور وعدہ شرط و فاء کا ذکر کیا تو اس صورت میں بیع جائز ہوگی اور وعدہ کی رو سے اس کا ایفاء لازم ہوگا، کیونکہ کبھی کبھی وعدے بھی لازم ہوا کرتے ہیں، لہذا لوگوں کی حاجت کے پیش نظر اسے لازم قرار دیا جائے گا (فتاویٰ قاضی خاں ۳/۳۳، نو کشور لکھنؤ)۔

قاضی خاں نے جو تحریر کیا ہے بعینہ یہی تفصیل شارح ”ہدایہ“ امام جلال الدین الخوارزمی نے ”الکفایہ“ میں امام نسفی کی کافی سے بھی نقل کی ہے (الکفایہ علی



ہاشم کلمہ فتح القدیر (۱۷۱/۸)۔ اور امام نجم الدین النسفی نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے (تمییز الحقائق ۵/۸۳-۱۸۳)۔

۴۔ چوتھا قول جسے ”عدہ“ میں ذکر کیا ہے، اور امام ظہیر الدین نے اسے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ یہ بیع فاسد ہے (البحر الرائق ۸/۶)۔ اس قول کا مدار اس پر ہے کہ بیع شرط فاسد کے ساتھ فاسد ہوتی ہے، اور شرط وفاء، شرط فاسد ہے، لہذا اس سے بھی بیع فاسد ہو جائے گی، ان حضرات کا کہنا ہے:

”اگر متعاقدین نے بیع کے ساتھ شرط وفاء کو لاحق کر دیا تو شرط فاسد ہوگی اور بیع اس کی وجہ سے فاسد ہو جائے گی اور قول صحیح کی بناء پر چاہے شرط کا الحاق مجلس عقد کے بعد ہوا ہو، اور اگر ان دونوں نے شرط پہلے لگائی، پھر شرط ذکر کے بغیر عقد کیا تو یہ عقد جائز ہوگا، اور پہلی شرط کا اعتبار نہیں ہوگا، جیسا کہ ”بیع التلجیہ“ میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک تفصیل ہے“ (البحر الرائق ۸/۶)۔

”خلاصہ الفتاویٰ“ میں ہے:

”شیخ امام، استاذ ظہیر الدین کہتے ہیں کہ ”بیع الوفاء“ بیع فاسد ہے، اور اگر ان دونوں نے عقد کرتے ہوئے اس طرح قول و قرار کیا کہ ایک نے دوسرے سے کہا: جب میں ثمن واپس کر دوں گا تو اس شی کو میرے ہاتھ فروخت کر دینا اور دوسرے نے جواب میں ہاں! کہا تو اس سے یہ عقد فاسد نہیں ہوگا، لیکن اگر صلب بیع میں اس طرح کہا کہ ہم نے یہ شرط کیا، جب ہمارے پاس ثمن لوٹ کر آجائے گا تو ہم اس عقد کو فسخ کر دیں گے، تو اس سے عقد فاسد ہو جائے گا، اور اگر یہ شرط عقد کے بعد لگائی گئی ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد کے ساتھ یہ شرط ملحق ہو جائے گی، مگر اس کا ذکر نہیں کیا گیا کہ الحاق شرط مجلس عقد میں ہو، یا مجلس عقد کے علاوہ میں (خلاصہ الفتاویٰ ۳۸/۳، مکتبہ حبیبیہ پاکستان)۔

”جامع المفصولین“ میں لکھا ہے:

کیا شرط وفاء کے الحاق کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مجلس عقد میں اسے لاحق کیا جائے؟ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ صحت الحاق کے لئے یہ ضروری نہیں ہے، لیکن وہ صورت جس میں بائع اور مشتری نے عقد سے پہلے وفاء پر اتفاق کر لیا ہو، لیکن اس کا تذکرہ ان دونوں نے عقد کے درمیان نہیں کیا ہو، مصنف نے اس مسئلہ پر ”بیع التلجیہ“ میں ذکر کردہ فقہاء کی تفصیلات سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

”یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر ان دونوں نے عقد سے پہلے ہی وفاء پر اتفاق کر لیا، پھر وفاء کی شرط کے بغیر عقد کیا، تو اس صورت میں عقد جائز ہوگا، ہاں اگر وہ دونوں اس صورت میں اس پر اتفاق کر لیں کہ ہم نے سابقہ شرط وفا کے اتفاق ہی پر عقد کیا تھا (تو اس صورت میں عقد فاسد ہوگا)“ (خلاصہ الفتاویٰ ۳۹/۳، جامع المفصولین ۲۳۶/۱)۔

۵۔ پانچواں قول جسے ائمہ خوارج نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ”بیع الوفاء“ بعض صورتوں میں رہن ہے اور بعض میں بیع نافذہ حضرات کہتے ہیں: بیع کو مطلق رکھا گیا:

الف۔ لیکن مشتری نے ایک شخص کو اس امر کا وکیل بنا دیا کہ جب بائع ثمن واپس کر دے گا تو وہ بیع فسخ کر دے گا۔

ب۔ مشتری نے وعدہ کر لیا کہ جب بائع ثمن واپس کر دے گا تو وہ بیع فسخ کر دے گا، اور ثمن بیع کی مالیت کے برابر نہیں ہے، بلکہ اس میں غبن فاحش ہے۔

ج۔ یا یہ کہ مشتری نے اصل مال پر نفع رکھ دیا، مثلاً: اصل ثمن تو صرف سو دینار تھے، مگر اس پر بیس دینار زائد بطور نفع رکھ دیا تو ان تینوں صورتوں میں یہ عقد رہن قرار پائے گا، ان کے علاوہ جو صورتیں ہوں گی ان میں مذکورہ عقد بیع قرار پائے گا (البحر الرائق ۸/۶)۔

خلاصہ یہ کہ بیع مطلق ہو اور شرط وفا سے خالی ہو، لیکن مشتری نے کسی شخص کو وکیل بنا دیا کہ جب بائع ثمن واپس کرے تو بیع فسخ کر دینا، یا بائع نے ایفاء ثمن کے وقت بیع کا وعدہ کر لیا، مگر ثمن میں غبن فاحش ہے، یا مشتری نے اصل ثمن پر نفع متعین کر دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مذکورہ صورت میں بائع اور مشتری دونوں کی مراد اس عقد سے بیع لازم نہیں ہے، لہذا رہن قرار پائے گا، کیونکہ مذکورہ قرائن، بیع کے حتمی ہونے کی نفی کرتے ہیں، لیکن اگر اس کے خلاف قرینہ موجود نہ ہو تو پھر لفظ بیع اپنا عمل کرے گا اور بیع لازم ہوگی۔

”الحادی الزاہدی“ میں صراحت کی گئی ہے کہ فتویٰ اس پر ہے کہ اگر بیع مطلق ہوئی، اس میں وفاء کا تذکرہ نہیں کیا گیا، مشتری نے بائع سے یہ وعدہ کیا کہ جب وہ ثمن مثل ادا کر دے گا تو وہ بیع فسخ کر دے گا، تو اس صورت میں اگر ثمن مثل ہو، یا معمولی غبن ہو تو بیع لازم ہوگی۔ ”حامد“ میں بھی اسی قول پر فتویٰ دیا گیا

ہے، لیکن اگر ثمن میں غبن فاحش ہو اور بائع کو اس کا علم بھی ہو تو پھر یہ رہن قرار پائے گا، اسی طرح اگر مشتری نے اصل مال پر نفع متعین کر دیا تو بھی رہن ہی قرار پائے گا، البتہ اگر مثل ثمن، یا معمولی غبن کے ساتھ بغیر نفع عائد کئے ہوئے عقد کیا جائے تو بیع لازم ہوگی، کیونکہ ہم اسے رہن محض اسی وجہ سے قرار دیں گے، کہ ظاہر حال یہ ہے کہ بائع غبن اور عائد کئے ہوئے نفع سے باخبر ہوتے ہوئے اسے بیع لازم قرار نہیں دے گا۔ ”بزازیہ“ سے یہ تفصیل ماخوذ ہے، اس میں ذکر کیا گیا ہے کہ ائمہ خوارج کا یہی مختار مذہب ہے (ردالمحتار ۴/۲۳۶-۲۳۷، حاشیہ جامع الفصولین ۱/۲۳۶)۔

۶۔ چھٹا قول یہ ہے کہ ”بیع الوفاء“ بیع اور رہن سے مرکب عقد ہے اور اس پر بیع و رہن دونوں کے احکام جاری ہوں گے، مشتری کے حق میں وہ بیع صحیح ہے، لہذا وہ اس سے انتفاع کا مالک ہوگا، اور بائع کے حق میں رہن ہے، اس لئے وہ اس کا مجاز ہوگا کہ جب وہ مشتری کو ثمن واپس کر دے تو اس سے بیع کی واپسی کا مطالبہ کرے، نیز رہن ہونے کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ مشتری اس شی کو کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا مالک نہیں ہوگا، اور بیع صحیح ہونے کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ بائع کو اس کا حق نہیں ہوگا کہ وہ مشتری کو اس کے انتفاع سے روکے، فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ فقہ میں اس طرح کے مرکب عقود کی بہت سی نظیریں ہیں، مثلاً: مرض الوفاات میں کیا ہوا ہے، اور ہبہ بشرط عوض (جو حکم میں بیع کے ہوتا ہے)۔

چنانچہ ”البحر الرائق“ میں لکھا ہے:

”چھٹا قول جسے امام فخر الزاہد نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ اگر بیع میں وفاء کی شرط کا تذکرہ نہیں کیا گیا تو مشتری کے حق میں یہ بیع صحیح ہوگی، اور وہ اس سے انتفاع کا مالک ہوگا، اور بائع کے حق میں یہ رہن ہوگا، لہذا مشتری کو اس کا اختیار حاصل نہ ہوگا کہ وہ اپنا قبضہ، یا اپنی ملکیت کسی دوسرے شخص کی طرف منتقل کر دے، اور جب بائع دین کی ادائیگی کر دے گا تو اسے بیع کی واپسی کے لئے مجبور کیا جائے گا، کیونکہ یہ عقد گویا ”زرافۃ“ (ایک جانور کا نام ہے جو اونٹ کے برابر ہوتا ہے اور اس کی اگلی ٹانگیں لمبی اور پچھلی چھوٹی ہوتی ہیں اور اس کی گردن گھوڑے کے مانند اور کھال چیتے کے مانند ہوتی ہے اور اس کے دو چھوٹے سینک بھی ہوتے ہیں۔ گویا اسے اونٹ، گھوڑا، چیتا تینوں جانوروں سے مشابہت حاصل ہوتی ہے) کے مثل ہے جو بیع اور رہن سے مرکب ہے، اس طرح کے بہت سارے احکام ہیں جن کے لئے دو حکم ہیں، جیسے حالت مرض وفاات میں کیا ہوا ہے، یا ہبہ بشرط عوض، تو اسی طرح ہم نے ”بیع الوفاء“ کو لوگوں کی حاجت کے پیش نظر ربوا سے بچانے کے لئے بیع اور رہن سے مرکب عقد تسلیم کیا (البحر الرائق ۸/۶)۔

”جامع الفصولین“ میں ہے:

”ہمارے زمانہ کے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر شرط وفاء سے عقد خالی ہو تو ہم اسے مشتری کے حق میں بیع صحیح قرار دیں گے، یہاں تک کہ وہ اپنی دیگر املاک کی طرح اس بیع سے بھی انتفاع کا مالک ہوگا۔ اور ہم اسے بائع کے حق میں ”رہن“ قرار دیں گے، لہذا مشتری کے لئے اس کا فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، اور اسے ثمن قبول کرنے اور بائع کو بیع لوٹانے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ عقد بیع اور رہن سے مرکب ہے، جیسے ”ہبہ بشرط عوض“ اور مرض الوفاات میں کیا ہوا ہے، اور بہت سے احکام ہیں جن کا دو حکم ہے۔ ”بیع الوفاء“ کو ہم نے لوگوں کی حاجت کے پیش نظر اور ربوا سے بچانے کے لئے دو عقود سے مرکب مانا، کیونکہ خاص طور پر ہمارے دیار ”بلخ“ میں لوگ اس باب میں دین اور لمبے اجارہ کے عادی ہیں، لیکن ان کے لئے انگور کی بیلوں میں ایسا کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ صرف انگوروں کی بیلوں کا اجارہ درست نہیں ہے، اور بخاری میں لوگ اجارہ طویلہ کے عادی ہیں، اور یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب کہ وہ درختوں کو وفاء کی شرط کے ساتھ خریدیں، ان وجوہات کی بنیاد پر ہم ”بیع الوفاء“ کے جواز اور اسے بیع و رہن قرار دینے پر مجبور ہوئے۔ اور فقہی قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز لوگوں پر تنگی کا باعث ہوتی ہے، اس کے حکم میں وسعت ہو جاتی ہے۔

”ما ضاق علی الناس اتسع حکمہ“ (جامع الفصولین ۱/۲۳۷)۔

اور ساتواں قول یہ ہے کہ ”بیع الوفاء“ صحیح نہیں ہے، اور نہ مشتری بالوفاء کے لئے بیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا صحیح ہے، امام علاء الدین بدر کا یہی فتویٰ ہے، فرماتے ہیں کہ ”بیع الوفاء“ کی صورت میں مشتری خریدی ہوئی بیع سے صرف انتفاع کا مالک ہوگا، اس کا مالک نہیں ہوگا، الصدر الشہید تاج الاسلام اور امام مرغینانی کا مختار مذہب بھی یہی ہے، ان حضرات نے ”بیع الوفاء“ کی عدم صحت کو ”بیع فاسد“ کے ذریعہ تعبیر نہیں کیا ہے، بایں وجہ کے بیع فاسد کی صورت میں قبضہ مفید ملک ہوتا ہے، اور مشتری کے لئے دوسرے کے ہاتھ اس شی کی فروختگی جائز ہوتی ہے، ”بیع الوفاء“ کی صورت میں ایسا نہیں ہے، وفاقاً خریدنے والا شخص قبضہ کے بعد بھی بیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا مجاز نہیں ہوگا، بلکہ ”بیع الوفاء“ ”بیع المکرہ“ کے مثل ہے کہ اگر اس کی صورت میں خریدنے والا شخص اگر اس شی



کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا چاہے تو بیع درست نہیں ہوگی، اس جگہ فساد کا سبب بائع کی رضا کا فوت ہونا ہے، اسی طرح ”بیع الوفاء“ میں جب بائع اپنی شے کو وفاء کی صورت میں فروخت کیا ہے، تو وہ اس بات پر آمادہ نہیں ہوتا ہے کہ وہ شے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کی جائے (”بیع الوفاء“ تو ہوتی ہے اس غرض سے کہ جب بائع ثمن واپس کر دے گا تو بیع اسے واپس کر دی جائے گی، اسی لئے عموماً ”بیع الوفاء“ کی صورت میں ”ثمن“ کم رکھا جاتا ہے (لہذا ”بیع الوفاء“ رضاء کے فوت ہونے میں ”بیع المکرہ“ کے مشابہ ہے)۔

صاحب ہدایہ نے بیع مکرہ پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

”بیع المکرہ“ میں بائع کا حق استرداد ختم نہیں ہوتا ہے، اگرچہ بیع بائع کی رضامندی کے بغیر مختلف ہاتھوں میں پہنچ چکی ہو، اس کے برخلاف دیگر بیوع فاسدہ میں فساد شریعت کے حق کی بنیاد پر آتا ہے، اور ”بیع الوفاء“ میں بزرے کے حق کی وجہ سے فساد آتا ہے اور حق العبد بر بنائے حاجت حق اللہ پر مقدم ہوتا ہے، اور ”بیع المکرہ“ میں بیع لوٹانے کی بات حق عبد (بائع اول کا حق) کی وجہ سے کہی جاتی ہے، اور یہ حق عبد اور مشتری ثانی کا حق، حق العبد ہونے میں برابر ہے، لہذا اس کے حق کی وجہ سے بائع اول کا حق ساقط نہیں ہوگا، یعنی جب کسی شخص نے بذریعہ اکراہ کسی سے کوئی شے خریدی تو بائع کو حق استرداد حاصل ہوا، پھر جب مشتری نے اس چیز کو بائع اول کی رضامندی حاصل کئے بغیر دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا، تو اب دوسرے خریدار کا حق اس بیع سے متعلق ہو گیا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس کے حق کی وجہ سے بائع اول جو مکرہ تھا اس کا حق استرداد ساقط ہو جائے گا، مصنف نے جواب دیا کہ حق عبد ہونے میں دونوں حق یکساں ہیں، اس لئے پہلے شخص یعنی بائع اول کا حق دوسرے مشتری کے حق کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا“ (ہدایہ ۳۳۷/۳)۔

”عناویہ“ میں ”ہدایہ“ کی عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

”مصنف کا قول ”إلا أنه لا ينقطع به“ یہ ان کے قول ”کما فی سائر البیاعات الفاسدة“ سے مستثنیٰ ہے، یعنی بیوع فاسدہ میں جب مشتری اس شے کو جسے اس نے فاسد طریقہ پر خریدتا تھا فروخت کر دے، تو اس فروختگی کے بعد بائع اول کا حق استرداد ختم ہو جائے گا، لیکن بیع مکرہ کی صورت میں بسبب اکراہ بائع کا حق استرداد ختم نہیں ہوتا ہے، اگرچہ اس کی رضامندی کے بغیر بیع مختلف ہاتھوں میں پہنچتی رہی، کیونکہ بیوع فاسدہ میں فساد حق شرع کی وجہ سے آتا ہے، اور بیع مکرہ کی صورت میں فساد عبد کی جہت سے آتا ہے، اور حق العبد اس کی حاجت کی بناء پر حق اللہ سے مقدم ہوتا ہے، لیکن بیع مکرہ میں جب بیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا تو اس صورت میں بیع کی واپسی کا حکم حق عبد ہی کی وجہ سے دیا جاتا ہے، اور چونکہ بائع اول اور مشتری ثانی کا حق حق عبد ہونے میں برابر ہے، اس لئے بائع اول کا حق، دوسرے کے حق کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا (العناویہ علی ہاشم نتائج الافکار ۱۶۹/۸)۔

”بحر“ میں ”فتاویٰ بزازیہ“ کے حوالہ سے لکھا ہے:

”اس قول کو صاحب ہدایہ، ان کی اولاد اور ہمارے مشائخ زمانہ نے اختیار فرمایا ہے، اور اسی قول پر فتویٰ بھی ہے یعنی مشتری ”بیع الوفاء“ کے ذریعہ خریدی ہوئی چیز کی فروختگی کا دوسرے کے ہاتھ مالک نہیں ہوگا، جیسا کہ ”بیع المکرہ“ میں ہے، نہ کہ بیع فاسد کے مثل (البحر الرائق ۸۶)۔

۸۔ آٹھواں قول بعض محققین کا یہ ہے کہ: ”بیع الوفاء“ تین چیزوں سے مرکب عقد ہے، ”بیع فاسد“، ”بیع صحیح“ اور ”رہن“ سے یعنی:

الف۔ بعض احکام کے حق میں ”بیع فاسد“ ہے، لہذا دونوں فریق فسخ عقد کے مالک ہوں گے۔

ب۔ بعض احکام کے حق میں ”بیع صحیح“ ہے، اس لئے مشتری کے لئے اس سے انتفاع اور منافع حاصل کرنا جائز ہوگا۔

ج۔ بعض احکام کے حق میں ”رہن“ ہے۔ لہذا مشتری اس شے کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا مالک نہیں ہوگا، اور نہ وہ درخت جو بیع کی شکل میں ہو، اسے کاٹنے، اور عمارت کو منہدم کرنے کا حقدار ہوگا۔ اور اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں بائع کے ذمہ جو دین باقی ہو وہ ساقط ہو جائے گی، اور اگر مشتری کے پاس بیع میں کوئی عیب پیدا ہو گیا تو بقدر نقصان ثمن میں کمی ہو جائے گی، جیسا کہ ”رہن“ کی صورت میں ہوتا ہے۔ ”بحر“ میں ”بزازیہ“ کے حوالہ سے منقول ہے:

”میں کہتا ہوں کہ یہ عقد تین عقدوں سے مرکب ہے، جیسے کہ ”زرقتہ“ ایک جانور ہے جس میں اونٹ، گائے اور چیتا تینوں جانوروں کی صفات پائی جاتی ہیں، اس عقد کو بر بنائے حاجت جائز قرار دیا گیا، مگر شرط یہ ہے کہ بد لین (ثمن بیع) دونوں سالم ہوں۔“

اس کے آگے ”بحر“ ہی میں لکھا ہے:



مناسب یہ ہے کہ فتویٰ دینے میں جامع قول سے عدول نہ کیا جائے۔

فقہ حنفی کے مراجع اور کتب میں ”بیع الوفاء“ کے سلسلہ میں بکھری ہوئی تفصیلات و مشتملات کا یہ خلاصہ ہے جن سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ”بیع الوفاء“ کے بارے میں فقہاء حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں، نیز قول راجح اور مشتی بہ ہونے کے بارے میں بھی ان کے اقوال مختلف ہیں، لیکن اکثر فقہاء اس کے ”راہن ہونے کے قائل ہیں، اور بعض فقہاء نے بعض احکام کے حق میں اس کے جائز اور بعض میں فاسد ہونے کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

دیگر مذاہب کی رو سے اس کا حکم:

حنا بلہ کے نزدیک ”بیع الوفاء“ کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ میں علامہ ابن قدامہ نے ”المغنی“ میں لکھا ہے:

”اگر کسی شخص نے قرض سے فائدہ حاصل کرنے کے لئے بطور حیلہ اختیار شرط لگایا تاکہ وہ بیع کا غلہ اور اس کا نفع اس وقت تک حاصل کرتا رہے، جب تک کہ مدیون ”شمن“ سے انتفاع کرے، پھر جب بائع شمن لوٹائے تو اختیار سابق کی وجہ سے وہ بیع لوٹا دے، تو اس صورت میں اسے اختیار حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ یہ محض حیلہ ہے۔ اور بائع کے لئے مدت اختیار میں شمن سے انتفاع جائز نہیں ہے، اور نہ اس میں اسے تصرف کا اختیار حاصل ہے۔“

امام اثرم کہتے ہیں:

”میں نے سنا کہ امام ابو عبد اللہ (امام احمد بن حنبل) سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص کسی سے کوئی چیز مثلاً: عقار (غیر منقولہ شی) خریدتا ہے اور ایک خاص مدت تک کے لئے اختیار شرط لگاتا ہے (تاکہ اختیار شرط کی مدت کے دوران بیع سے انتفاع کرتا رہے) تو کیا ایسا کرنا جائز ہے؟

امام ابو عبد اللہ نے اس کے جواب میں فرمایا:

”یہ صورت جائز ہے، بشرطیکہ حیلہ کے طور پر ایسا نہ کیا جائے، یعنی مشتری کی غرض اس سے یہ نہ ہو کہ وہ بائع کو قرض دے کر اس سے قرض کے عوض عقار لے کر اس سے غلہ حاصل کرتا رہے گا، اور اسے اس کا اختیار دے کہ جب وہ قرض ادا کر دے گا تو اس کا عقار واپس کر دیا جائے گا تاکہ وہ اس حیلہ کے ذریعہ دوران اختیار اپنے دیئے ہوئے قرض کے عوض اس سے نفع حاصل کرتا رہے، لیکن اگر حیلہ مراد نہ ہو تو پھر اس طرح معاملہ کرنے اور اختیار شرط لگانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔“

امام ابو عبد اللہ سے عرض کیا گیا کہ اگر اس سے مشتری کی غرض ارفاف ہو، یعنی ایسی شی قرض میں دے جس کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا اور پھر اس کے عوض مدیون سے کوئی چیز خرید لے، اور اسے بغیر حیلہ کا ارادہ کئے ہوئے اختیار دیا تو کیا حکم ہے؟ اس کے جواب میں ابو عبد اللہ نے فرمایا:

”یہ صورت جائز ہے، البتہ جب بائع کی وفات ہو جائے گی تو اس کا اختیار ختم ہو جائے گا اور یہ اختیار اس کے ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔“

اثرم کہتے ہیں:

”امام احمد کا اس مسئلہ میں جواز کا قول اس صورت پر مبنی ہے جب کہ بیع ایسی چیز ہو جس سے انتفاع اس کے اتلاف کے بعد ہی ممکن ہو، یا یہ کہ مشتری مدت اختیار میں بیع سے انتفاع نہیں کرے گا تاکہ وہ قرض سے فائدہ حاصل کرنے والا قرار نہ پائے“ (المغنی لابن قدامہ ۱۳/۵۹۳)۔

حاصل یہ ہے کہ اگر یہ بیع محض حیلہ کے طور پر کی جائے تاکہ مشتری قرض کے ذریعہ انتفاع کرے اور اس سے مقصود اس چیز کا حلال کرنا ہو جو اس کے لئے حرام ہے تو بیع جائز نہیں ہوگی۔ اور اگر حیلہ مراد نہ ہو تو جائز ہوگی، شوافع کا مسلک اس سلسلہ میں کیا ہے تو اس سلسلہ میں اصل ان کے نزدیک یہ ہے کہ ہر وہ بیع جس کی علت میں علماء کا اختلاف ہو وہ مکروہ ہے، چنانچہ ”نہایۃ المحتاج شرح المنہاج“ میں لکھا ہے:

”اور ”بیع مکروہ“ کے قبیل سے ”بیع عینہ“ ہے، اور ہر وہ بیع جس کی علت مختلف فیہ ہو، جیسے سود سے بچنے کے لئے اختیار کئے جانے والے حیلے“ (نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۳/۴۶۰)۔

علامہ ابن حجر عسقلانی نے اپنے فتاویٰ میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

”ان سے دریافت کیا گیا کہ ”بیع الناس“ کی (آج کل لوگوں کے درمیان جو ایک خاص قسم کی بیع رائج ہے) مذاہب اربعہ کے لحاظ سے حقیقت کیا ہے اور

کیا بیع لازم ہوگی؟ تو انہوں نے اس کے جواب میں تحریر فرمایا کہ اگر ”بیع الناس“ سے مراد وہ طریقہ بیع ہے جو لوگوں کے درمیان معروف ہے کہ کسی چیز کو اس کے ”ثمن مثل“ سے کم پر فروخت کرنے، اور بائع کے ثمن واپس کرتے وقت اس کے واپس کر دینے پر اتفاق کر لیتے ہیں، عقد میں کوئی ایسی شرط نہیں لگائی جاتی جو بیع کو فاسد کرنے والی ہو، تو اس صورت میں حضرت امام شافعی کے نزدیک بیع درست ہوگی۔ اور جب بائع ثمن واپس کرے گا تو اس وقت مشتری کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو بیع کا اقالہ کر دے، (یعنی اصل ثمن پر بیع صحیح کر دے)، یا اقالہ نہ کرے، لیکن اقالہ نہ کرنے کی صورت میں مشتری پر دھوکہ اور فریب کا گناہ ہوگا، کیونکہ اگر بائع کو ابتداء یہ بات معلوم ہوتی کہ مشتری اقالہ نہیں کرے گا تو ثمن مثل سے کم پر اپنی چیز کی فروختگی پر آمادہ نہیں ہوتا“ (الفتاویٰ الکبریٰ الفقہیہ لابن حجر العسقلانی، مطبوعہ دار الفکر)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ:

- ۱۔ صلح عقد میں شرط وفاء جو مفسد عقد ہے اس کا ذکر کیا گیا یا نہیں؟ اگر ذکر کیا گیا تو امام شافعی کے نزدیک عقد، فاسد قرار پائے گا۔
- ۲۔ اور اگر صلح عقد میں شرط وفاء کا تذکرہ نہیں کیا گیا تو عقد صحیح ہوگا، لیکن بیع کے اقالہ کا اختیار قانونی طور پر لازم نہیں ہوگا، بلکہ مشتری کو اقالہ کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہوگا۔
- ۳۔ پس اگر بائع نے ثمن واپس کر دیا، مگر مشتری نے بیع واپس نہیں کیا تو قانونی طور پر اسے بیع کی واپسی کے لئے مجبور نہیں کیا جاسکتا، البتہ اس صورت میں اس کو دھوکہ اور فریب دینے کا گناہ ہوگا، اس لئے کہ بائع اس شیء کو ”ثمن مثل“ سے کم پر فروخت کرنے کے لئے اس امید پر راضی ہوا تھا کہ جب وہ ثمن واپس کرے گا تو اسے فروخت شدہ شیء واپس کر دی جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں مشتری پر بیع کا لوٹنا صرف دینا واجب ہے نہ کہ قانوناً۔

منقولہ اشیاء میں بیع الوفاء:

جو حضرات ”بیع الوفاء“ کے جواز کے قائل ہیں، ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ”بیع الوفاء“، عقار (غیر منقولہ اشیاء) میں تعامل کی وجہ سے استحکاماً جائز ہے، مگر ”اعیان منقولہ“ میں ”بیع الوفاء“ کے صحیح ہونے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، چنانچہ ملا خسر نے ”درر وغرر“ میں لکھا ہے:

”تعالیٰ کی بنیاد پر استحکاماً عقار میں ”بیع الوفاء“ صحیح ہے، اور ”اعیان منقولہ“ کی ”بیع الوفاء“ کے سلسلہ میں اختلاف ہے، کہا جاتا ہے کہ حاجت کے عام ہونے کی وجہ سے صحیح ہے۔ (یعنی جس طرح عقار میں لوگوں کا تعامل ”بیع الوفاء“ کا ہے اسی طرح اشیاء منقولہ میں بھی ”بیع الوفاء“ کا رواج عام ہے، اور عام طور پر لوگوں کو اس کی حاجت پیش آتی ہے، اس عمومی حاجت کی بناء پر اس میں بھی ”بیع الوفاء“ صحیح ہے) اور کہا جاتا ہے کہ تعامل کے خاص ہونے کی بنیاد پر صحیح نہیں ہے (یعنی عام طور پر لوگ ”بیع الوفاء“ صرف عقار میں کرتے ہیں اشیاء منقولہ میں نہیں کرتے ہیں) اس لئے اسے جائز نہیں کہا جائے گا“ (الدرر والغرر ملا خسر ۲۰۸/۲)۔

”فتاویٰ بزازیہ“ میں ہے:

”یہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ بیع الوفاء اشیاء منقولہ میں جائز نہیں ہے۔ اور ”نوازل“ میں ہے کہ منقولہ اشیاء میں بھی بیع الوفاء جائز ہے“ (الفتاویٰ البزازیہ ۳۱۹/۳، علی ہاشم البندی)۔

بیع الوفاء میں احکام وراثت کا جاری ہونا:

”بیع الوفاء“ میں وراثت کے احکام جاری ہوں گے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ جو حضرات علی الاطلاق، یا صرف بائع کے حق میں ”بیع الوفاء“ کو ”رہن“ مانتے ہیں، ان کے قول کے مطابق بیع الوفاء میں اشیاء مرہونہ کی طرح وراثت کے احکام جاری ہوں گے اور جب بائع کا انتقال ہو جائے تو اس کے ورثاء کو اس کا حق ہوگا کہ ثمن واپس کر کے بیع واپس کرائیں، اسی طرح مشتری کی وفات کی صورت میں اس کے ورثاء کو ثمن کے واپس کرانے کا حق ہوگا۔ نیز ان پر لازم ہوگا کہ جب بائع، یا اس کے ورثاء ثمن واپس کریں تو وہ بیع واپس کر دیں۔

”بزازیہ“ میں لکھا ہے:

”اور جب مشتری بالوفاء کا انتقال ہو جائے تو اس کے ورثاء ”بیع الوفاء“ کے جملہ احکام میں اس کے قائم مقام قرار پائیں گے“ (الفتاویٰ البزازیہ ۳۱۶/۳)۔

اور ”جامع الفصولین“ میں ہے:

”دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے ”وفاء“ کوئی چیز فروخت کی، پھر مشتری نے کسی دوسرے کے ہاتھ اسی چیز کو بغیر ”وفاء“ کے حتمی طور پر فروخت کر دیا، اور بیع دوسرے خریدار کے حوالہ کر کے وہ خود غائب ہو گیا تو کیا بائع اول کو حق حاصل ہوگا کہ وہ مشتری ثانی سے مخلصت کرے تاکہ اس سے بیع حاصل کر سکے؟ جواب میں کہا گیا کہ اسے اس کا حق حاصل ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ ”بیع الوفاء“ کی صورت میں اگرچہ مشتری جو مرتہن ہے اسے بیع کو اپنے پاس رکھنے کا حق تھا، مگر اس میں اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوئی تھی، بلکہ بائع اول ہی اس کا مالک تھا اور اسے اس کا حق ہے کہ جس نے ناحق طور پر اس کی ملکیت پر قبضہ کر رکھا ہے، اس سے اپنی مملوکہ شیء کا مطالبہ کرے، اسی طرح اگر بائع اول مشتری اول اور ثانی کا انتقال ہو جائے تو بائع اول کے ورثہ کو اس کا حق ہوگا کہ وہ بیع کو مشتری ثانی کے ورثاء سے واپس کرائیں، اور مشتری ثانی کے ورثاء اس کے مجاز ہوں گے کہ وہ بائع اول کے ورثہ سے ثمن کی واپسی کا مطالبہ کریں، اور مشتری اول کے ورثاء کو اس کا اختیار ہوگا کہ وہ بائع اول کے ورثہ سے بیع کو واپس لے کر اس وقت تک اپنے پاس محبوس رکھیں تا آنکہ وہ ورثہ اپنے مورث کے قرضہ کی یکبارگی ادائیگی کر دیں (جامع الفصولین ۱/۳۳۵)۔

جواز، یا عدم جواز کی بنیاد، جیسا کہ سابقہ تحریر سے واضح ہو چکا ہے کہ بعض فقہاء ”بیع الوفاء“ کو ”بیع باطل“ قرار دیتے ہیں اور بعض ”بیع صحیح“ اور ان میں سے بعض اس کے ”رہن“ ہونے کے قائل ہیں، جب کہ بعض اسے ”بیع فاسد“ مانتے ہیں، اور بعض اس کے صحیح اور اس کے رہن و بیع سے مرکب ہونے کے قائل ہیں، اور بعض فقہاء کے نزدیک بیع الوفاء، رہن، بیع صحیح، اور بیع فاسد تینوں عقود سے مرکب ہے۔

جو حضرات اس کے باطل ہونے کے قائل ہیں، وہ ”بیع الوفاء“ کو ”بیع ہازل“ (ہنسی مذاق میں کی گئی بیع) پر قیاس کرتے ہیں، جیسا کہ ہازل شخص جو کہتا ہے وہ اس کی مراد نہیں ہوتی ہے، اسی طرح ”بیع الوفاء“ میں لوگ جو کہتے ہیں اسے مراد نہیں لیتے ہیں، اس لئے کہ وہ معاملہ کرتے وقت تو لفظ بیع کا تلفظ کرتے ہیں، اور بیع کا تقاضہ یہ ہے کہ بیع نافذ اور دائمی ہونہ کہ موقتاً۔ اور ”بیع الوفاء“ کی صورت میں نہ تو مشتری اور نہ ہی بائع نفاذ و دوام کا ارادہ کرتا ہے، تو گویا اس نے محض ہنسی مذاق کے طور پر لفظ بیع کا تلفظ کیا تھا، لہذا ”بیع ہازل“ ہی کی طرح ”بیع الوفاء“ بھی بیع باطل ہوگی۔

اور جو حضرات اسے ”رہن“ مانتے ہیں ان کا کہنا ہے:

”عقود میں اعتبار معانی و مقاصد کا ہوتا ہے، الفاظ اور عبارت کی ظاہری شکلیں معتبر نہیں ہوتی ہیں، اور ”بیع الوفاء“ کا مقصد صرف استیثاق اور اعتماد دلانا ہوتا ہے۔ اور رہن سے بھی یہی مقصود ہوتا ہے، اس لئے ”بیع الوفاء“ حقیقتاً تورہن ہے، لیکن لفظاً بیع ہے، لیکن اس پر وہ سارے احکام مرتب ہوں گے جو رہن پر مرتب ہوتے ہیں، سید البوشجاع، امام علی السغدی، اور قاضی ابوالحسن الماتریدی کا مسلک یہی ہے“ (الفتاویٰ البزازیہ ۳/۴۰۵)۔

جو ائمہ اس کے بیع صحیح ہونے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں:

”عقد وفاء کرنے والوں نے لفظ بیع کا تلفظ کیا ہے، لہذا اسی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ بدون تلفظ محض نیت (مثلاً: اس کے رہن ہونے کی نیت کرنا) کا اعتبار نہیں ہے، مثلاً: اگر کسی شخص نے ایک عورت سے اس نیت کے ساتھ عقد نکاح کیا کہ جب ایک سال پورا ہو جائے گا تو وہ اسے طلاق دے دے گا تو محض اس نیت سے وہ نکاح متعہ قرار نہیں پائے گا (الفتاویٰ البزازیہ ص ۴۰۷)۔

اور جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ:

”اگر ”بیع الوفاء“ بیع کے لفظ کے ساتھ کی گئی اور اس میں ”فسخ“ کی شرط نہیں لگائی گئی تو بیع صحیح قرار پائے گی اور اگر صراحتاً اس میں ”فسخ“ کی شرط لگائی گئی، یا بوقت عقد وفاء ”بیع جائز“ کا تلفظ کیا گیا، مگر بیع جائز سے مراد متعاقدین کے نزدیک اس بیع کا عدم لزوم تھا تو ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد قرار پائے گی، کیونکہ شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد قرار پاتی ہے، لیکن اس صورت میں جب کہ صلب عقد میں شرط وفا کا تذکرہ نہیں ہوا، اور عقد کے تمام ہونے کے بعد فریقین نے اس پر اتفاق کر لیا کہ ثمن کی واپسی کے وقت بیع واپس کر دی جائے گی، اس میں بیع جائز ہوگی، اور اس نے عقد کے بعد جو ”وفاء“ کا وعدہ کیا ہے وہ لازم قرار پائے گا، اس لئے کہ ایفاء وعدہ لازم ہوتا ہے، پس ”بیع الوفاء“ میں لوگوں کی حاجت کے پیش نظر اس وعدہ کے ایفاء کو لازم قرار دیا جائے گا (الفتاویٰ البزازیہ علی ہاشم الفتاویٰ الہندیہ ۳/۴۰۷)۔ لزوم وعدہ کا قول حاجت پر مبنی ہے۔



جو ائمہ اس کے قائل ہیں کہ ”بیع الوفاء“ بعض احکام میں بیع صحیح ہے اور بعض میں رہن، یا وہ بیع صحیح، فاسد اور رہن سے مرکب ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”شریعت میں اس قسم کے مرکب عقود کی بہت ساری نظیریں ہیں۔“

”بیع الوفاء“ کے فساد اور بطلان کے بارے میں فقہاء نے جو کچھ تحریر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

”بیع الوفاء“ ایک ساتھ بیع اور شرط کو شامل ہے، اور جناب نبی کریم ﷺ نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے (مشکوٰۃ المصابیح ۳/۸۶۷، حدیث نمبر ۲۸۷۰ تحقیق ناصر الدین البان)۔

اور جو حضرات اس کے جواز کے قائل ہیں، وہ عرف کا اعتبار کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ تعامل و عرف دلائل شرع میں سے ایک اہم دلیل ہے۔ اور حاجت کبھی ضرورت کی جگہ لے لیتی ہے، اور حاجت و ضرورت کی بناء پر محظورات مباح ہو جاتی ہیں۔

عرف کے معتبر ہونے کے دلائل:

شریعت میں چند شرائط کے ساتھ عرف کا معتبر ہونا معروف ہے، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ عرف نص سے متصادم نہ ہو، پھر نص کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو وہ نص عام ہوگی، یا خاص، اسی طرح عرف بھی یا تو قدیم اور نص کے مقارن ہوگا، یا عرف حادث ہوگا۔ عرف مقارن سے مراد وہ عرف ہے، جو رسول اللہ ﷺ کے عہد میں موجود ہو، اور عرف حادث و طاری سے مراد وہ عرف ہے جس کا رواج عہد نبوی کے بعد کسی بھی عہد میں ہو عرف عام قدیم کے معتبر ہونے میں فقہاء کا اتفاق ہے۔ جیسا کہ ”استصناع“ (آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا) کے باب میں عرف کا اعتبار کیا گیا، کیونکہ بیع ”استصناع“ اصل میں معدوم شئی کی بیع ہے اور رسول اللہ ﷺ نے جو چیز اپنے پاس نہ ہو اس کی فرد خنگی سے منع فرمایا ہے، لیکن ”استصناع“ کے باب میں رسول اللہ ﷺ کے عہد میمون سے موجود عہد تک تعامل قدیم اس کے جواز کا جاری ہے اور معدوم کی بیع کے سلسلہ میں جو نص وارد ہے وہ عام ہے، ہم نے اسے عرف اور اجماع کی وجہ سے خاص کر لیا ہے۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ مذکورہ نص کو تقریر رسول کے ذریعہ خاص کیا گیا نہ کہ ”عادات“ کے ذریعہ، چنانچہ فرماتے ہیں:

”عادات“ کے ذریعہ نص عام میں تخصیص کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں حق یہ تفصیل ہے کہ ”عادات“ یا تو رسول اللہ ﷺ کے عہد سے موجود ہوں گی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے منع نہ کرتے ہوں گے، یا وہ ”عادات“ دور نبوی میں موجود نہ رہی ہوں، یا ان ”عادات“ کے بارے میں معلوم نہ ہوگا کہ دور نبوی میں تھیں کہ نہیں تھیں، اگر پہلی صورت ہے تو ان سے تخصیص درست ہے، لیکن درحقیقت یہاں مخصص عرف نہیں، بلکہ تقریر رسول ہے، اور اگر عادات کی دوسری نوعیت ہے تو ان کے ذریعہ تخصیص درست نہیں، کیونکہ لوگوں کی عادات و افعال شریعت کے خلاف حجت نہیں ہوتے ہیں، ہاں اگر ان عادات پر اجماع ہو جائے تو ان کے ذریعہ تخصیص درست ہے، لیکن اس صورت میں تخصیص اجماع سے ہوئی نہ کہ عادت سے، اگر تیسری صورت ہے تو اس میں پہلی دونوں صورتوں کا امکان ہے اور مخصص نہ بننے کے احتمال کی صورت میں قطعیت سے اسے مخصص ماننا جائز نہ ہوگا“ (الامام رازی ۳/۹۹۸-۱۹۸ تحقیق ڈاکٹر طاہر جابر فیاض العلوانی)۔

حاصل یہ ہے کہ عرف جو نص کے مقارن ہو وہ نص عام کا مخصص قرار پائے گا، خواہ اس بنیاد پر کہ اس پر اجماع ہو چکا ہے، یا وہ تقریر رسول اللہ ﷺ ہے، لیکن بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ عرف عام، عادت، اگرچہ نص کے مقارن نہ ہو، پھر بھی وہ نص کا مخصص قرار پائے گا، چنانچہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

”اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ آپ نے پہلے جو اصول بیان کیا کہ عرف عام حدیث کے لئے مخصص بن سکتا ہے، اور اس کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا جاتا ہے، اس میں عرف عام سے مراد وہ عرف ہے جو دور صحابہ سے اور اس کے بعد سے ہی عام ہو، اس لئے کہ فقہاء ”استصناع“ کے جواز کے سلسلہ میں یہ دلیل دیا کرتے ہیں کہ قیاس کے اعتبار سے ”استصناع“ کو جائز نہ ہونا چاہئے، لیکن ہم نے قیاس اس وجہ سے چھوڑ دیا کہ دور صحابہ ہی سے اس کا تعامل رہا، اور کسی صحابی، یا تابعی، یا عالم زمانہ سے اس پر تکمیر منقول نہیں، اور یہ ایسی دلیل ہے جس کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا جاتا ہے، آپ کے اس اعتراض کے جواب میں میں کہوں گا کہ فقہاء کی جزئیات پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ عرف عام سے فقہاء کی مراد اس سے کہیں عام ہے جو آپ نے بیان کیا، کیا آپ کو اس کا علم نہیں! کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع فرمایا، اس کے باوجود فقہاء نے صراحت کی ہے کہ متعارف شرط بیع کو فاسد نہیں کرتی ہے، مثلاً: چیز اس شرط کے ساتھ خریدنا کہ بائع جوتے کے سائز پر اسے کاٹ دے، انہیں جزئیات میں سے یہ بھی ہے کہ کسی شخص نے پرانا کپڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع اس پر بیوند لگا دے گا، یا پرانا موزہ اس شرط پر خریدا کہ بائع اسے سی کر حوالہ کرے، ان معاملات کو فقہاء نے عرف کی بنا پر درست قرار دیا اور عرف ہی کی بنیاد پر حدیث میں تخصیص

کی عرف عام کے بارے میں آپ کا دعویٰ اس وقت صحیح ہوگا جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ ان مسائل اور اس طرح کے دیگر مسائل میں عرف مجتہدین صحابہ وغیرہ ہی کے عہد سے موجود تھا، اور اگر یہ بات ثابت نہ ہو سکی تو عرف سے مراد وہ عرف ہوگا جو ایک شہر کے ساتھ خاص نہ ہو، بلکہ تمام شہروں میں اس کا تعامل و رواج ہو، خواہ وہ عرف قدیم ہو یا عرف حادث“ (مجموعہ رسائل ۲)۔

مشائخ ”بلخ“ نے عرف خاص کو بھی نص عام کے لئے مخصوص مانا ہے، مگر علامہ شامی اس کی تردید کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

”ہمارے اس دعویٰ پر ذخیرہ کی وہ عبارت دلیل ہے جس کو ہم نے بیع شرط وغیرہ کے سلسلے میں ”بلخ“ کا جو عرف تھا اسے مشائخ ”بلخ“ کی طرف سے معتبر ماننے کی تردید میں نقل کیا کہ چونکہ وہ صرف ایک شہر والوں کا عرف ہے، لہذا اس کی وجہ سے نہ قیاس ترک کیا جائے گا اور نہ حدیث میں تخصیص کی جائے گی، اگر عرف عام سے مراد وہ چیز ہوتی جو آپ نے ذکر کی ہے تو مشائخ ”بلخ“ کی تردید میں اتنا کہنا کافی ہوتا کہ عرف حادث کی وجہ سے قیاس ترک نہیں کیا جاتا“۔

(مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۳)۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر عرف نص خاص سے متصادم ہو تو وہ معتبر نہیں ہوگا، جیسا کہ شراب کی حلت کا عرف وغیرہ، البتہ اگر اس صورت میں نص خاص کا مدار عرف ہی ہو تو جب عرف بدلے گا حکم میں تبدیلی آ جائے گی، جیسا کہ حضرت امام ابو یوسفؒ نے اشیاء کے کیلی اور زنی ہونے کے بارے میں فرمایا ہے کہ حدیث میں سونے چاندی کو موزونی اور گیبوں، جو وغیرہ کو کیلی اس وجہ سے قرار دیا گیا کہ اس وقت کا عرف یہی تھا۔ پس اگر کسی زمانے میں عرف بدل جائے اور جو چیز عہد نبوی میں کیلی تھی وہ کیلی باقی نہ رہے، بلکہ موزونی ہو جائے، یا اس کے برعکس ہو جائے تو عرف حادث کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ منصوص حکم عرف پر مبنی تھا، جب عرف بدل گیا تو حکم منصوص بھی بدل جائے گا۔

عرف خاص کو عام طور پر فقہاء معتبر نہیں مانتے ہیں، بعض فقہاء اس کا اعتبار کرتے ہیں (۱)۔ اسی طرح عموماً فقہاء عرف طاری کو مسترد کر دیتے ہیں، لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایسا عرف جو لوگوں کے مابین متعارف اور رائج ہے اس کی داعی لوگوں کی حاجت و ضرورت ہے، تو یہ استحسان قرار پائے گا، جو عرف پر مبنی ہوگا، اور حاجت کی بناء پر نص عام میں تخصیص جائز ہے، اس لئے کہ قواعد فقہیہ:

”ضرورت کی وجہ سے ممنوع چیزیں بھی مباح ہو جاتی ہیں۔ اور حاجت، ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے، اور جب کوئی چیز باعث تنگی ہوتی ہے تو اس کے حکم میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے، ان قواعد فقہیہ کا یہی تقاضہ ہے کہ ”بیع الوفاء“ کو لوگوں کی حاجت و ضروریات کے پیش نظر جائز قرار دیا جائے“۔

حاصل یہ کہ ”بیع الوفاء“ کا قضیہ عرف خاص حادث کا قضیہ ہے، جو نص عام کے متصادم ہے۔ اور فقہاء نے عرف و حاجت کی بنیاد پر استحساناً اسے جائز قرار

دیا ہے۔

۱۔ نص خاص سے مراد یہ ہے کہ وہ نص شارع کی طرف سے خاص طور پر اسی معاملہ کے بارے میں وارد ہوئی ہو جو عرف کا موضوع ہو (بحث و نظر شمارہ ۳)۔



## بیع حقوق

### مسئلہ کا تعارف اور چند سوالات

بہت سی ایسی چیزیں جن کی خرید و فروخت کا کوئی تصور پچھلے زمانہ میں نہیں تھا، آج وہ چیزیں دولت اور قیمتی سرمایہ تصور کی جاتی ہیں اور ان کی خرید و فروخت کا عام رواج دنیا کے سبھی ملکوں میں ہو گیا ہے۔ عام طور پر فقہاء حنفیہ بیع کی تعریف میں مال کی قید لگاتے ہیں، یعنی خرید و فروخت انہیں چیزوں کی کی جاسکتی ہے جو مال ہوں اور کسی شے کو مال قرار دیئے جانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ شے ایسی ہو جس کو محفوظ کر لینا اور جس پر قبضہ ممکن ہو، اس لئے جو معنوی امور ہیں، مثلاً: علم، فنی مہارت، یا فضا اور سورج کی کرنیں وغیرہ مال میں داخل نہیں۔ شامی نے مال کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

”المراد بالمال - ما یملک الیہ الطبع، ویمن ادخاره لوقت الحاجة، والمالیة تثبت بتمول الناس كافة، أو بعضهم“ (الاشباه والنظائر)۔

اسی ذیل میں شامی نے بحوالہ ”تلویح“ یہ لکھا ہے کہ ”منافع“ ملک تو ہیں ”مال“ نہیں، اور ملک اور مال کے درمیان جوہری فرق ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے:

”لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص، والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع لوقت الحاجة“ یعنی مال کا قابل ذخیرہ ہونا تا کہ بوقت ضرورت اس سے نفع اٹھایا جاسکے ضروری ہے۔ اور ”بحر“ نے ”حاوی قدسی“ کا یہ قول نقل کیا ہے:

”المال إسم لغير الأدمی خلق لمصالح الأدمی، وأمكن إحرازه والتصرف فيه على وجه الاختیار“ (رد المحتار ۲/۳)۔

صاحب ”در مختار“ نے بیع کی تعریف میں لفظ ”مال“ کے بجائے ”شے مرغوب فیہ“ کا استعمال کیا ہے اور شامی نے اس کی وضاحت یوں کی ہے:

”ما من شأنه أن ترغب الیہ النفس وهو مال“۔

اور آگے چل کر یہ بھی لکھا ہے کہ تراب (مٹی) بیتہ (مردار) اور دم (خون) مال نہیں ہیں۔ اس طرح دوسرے فقہاء کی تعریف جس میں بیع کو ”مبادلتہ المال بالمال“ کہا گیا ہے، اس تفسیر کے بعد صاحب ”تنویر الابصار“ کی تعریف کے ہم معنی قرار پاتی ہے۔

دیگر فقہاء کے یہاں مال کا ”مادی شے“ ہونا ضروری نہیں، بلکہ وہ حقوق و منافع جیسی چیزوں کو بھی مال تسلیم کرتے ہیں۔ امام شافعی کا قول سیوطی نے ”اشباہ و نظائر“ میں نقل کیا ہے کہ ”ہر وہ شے جس کی کچھ قیمت ہو اور اس کو ضائع کر دینے پر ضمان لازم آتا ہو“ مال ہے۔

”قال الإمام الشافعی لا یقع إسم مال، إلا على ماله قيمة یباع بها ویلزم متلفه، وإن قلت، وما لا یطرحة الناس مثل الفلس وما أشبه ذلك“ (رد المحتار ۲/۳)۔

ابن القاسم الغزالی نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

”فأحسن ما قیل فی تعریفه: أنه تمليك عين مالیة بمعاوضة بإذن شرعی، أو تمليك منفعة مباحة على التأيید

بشمن مالی“ (الاشباه والنظائر للسیوطی: ص ۲۵۸)۔

قاضی بیضاوی نے ”الغایۃ القصوی“ میں لکھا ہے:

”البیع تمليك عين أو منفعة على التأيید بعوض مالی“ (الغایۃ القصوی ۱/۲۵۵)۔

اسی طرح آگے چل کر معقود علیہ، یعنی کون سی شے بیع ہو سکتی ہے؟ اس کے ضمن میں پانی کی گذرگاہ اور چھت پر حق تعمیر کو بھی قابل فروخت اشیاء میں شمار کیا ہے۔



حاصل یہ ٹھہرا کہ فقہاء شافعیہ کے نزدیک بیع کے لئے فروخت کی جانے والی شے کا شے مادی اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ منافع بھی محل بیع ہو سکتے ہیں۔

فقہاء حنابلہ بھی اعیان اور منافع دونوں کے مبادلہ کو بیع قرار دیتے ہیں۔

”الانصاف“ میں مردادی نے لکھا ہے کہ بیع کی تعریف میں عین، یا منفعت مباحہ کا تبادلہ اس طرح کہ وہ ہمیشہ کے لئے ہو ضروری ہے (الانصاف ۲۶۰/۳) اسی وجہ سے دوسروں کی مملوکہ اراضی میں گذرگاہ بنانا، دروازہ کھولنا، یا کسی شخص کا اپنے مکان کی چھت پر مکان تعمیر کرنے کا حق فروخت کرنا وغیرہ ایسی چیزوں کو بیع قرار دیا گیا ہے (کشاف القناع للبهوتی ۳۹۱/۳)۔

مالکیہ نے بیع کی تعریف میں جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ بیع کو مادی اشیاء کے ساتھ خاص کرتے ہیں، اگرچہ وہ بھی حق تعلق وغیرہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں، اور زرقانی نے ”شرح مؤطا“ میں بیع کی تین قسمیں بیان کی ہیں: (۱) بیع عین (۲) بیع دین (۳) اور بیع منفعت۔

مالکیہ کی ان تصریحات سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ بھی منافع مبادلہ کو بیع قرار دیتے ہیں۔

مذکورہ صدر آراء کو پیش نظر رکھتے ہوئے دو اہم سوالات ابھر کر سامنے آتے ہیں۔

۱۔ ایک تو یہ کہ کیا بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری اور جوہری ہے، یا ہر وہ شے جس کا حاصل کرنا انسان کو مرغوب ہو جائے وہ چیزیں مادی ہوں، یا نہیں، خرید و فروخت کا محل ہو سکتی ہیں؟۔

۲۔ دوسرا یہ کہ اگر مال کی قید کو ضروری قرار دیا جائے تو کیا مال کا مادی اعیان میں سے ہونا ضروری ہے، یا حقوق و منافع کو بھی مال قرار دیا جاسکتا ہے؟۔

۳۔ اسی ذیل میں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ مال کی حقیقت کیا شرع اور لغت نے متعین کر دی ہے، یا اس کا تعلق ہر عہد کے عرف سے ہے؟ بہت سی ایسی چیزیں ہو سکتی ہیں جو کسی زمانہ میں نہ ذریعہ تمول تھیں اور نہ ان کی کوئی حاجت اور اہمیت تھی، لیکن بعد کے زمانہ میں وہی شے ضروری بھی ہو گئی ہے اور ذریعہ تمول بھی۔ مثلاً: ریت اور مٹی جس کے مال ہونے کا تصور سلف میں نہیں تھا، لیکن آج وہ ذریعہ تمول بھی ہے، اور انسانی حاجت بھی۔ فقہاء نے مٹی کو مال نہیں قرار دیا، لیکن آج وہ قیمتی مال ہے۔ ریت سیمنٹ میں ملا کر مکانات کی تعمیر میں کام آتی ہے اور مٹی شہروں ہی میں نہیں اب تو دیہاتوں میں خریدی جاتی ہے۔

اسی طرح فضاء یعنی کسی مکان کی چھت پر دوسرا مکان تعمیر کرنا اور اس کام کے لئے زمین کے مالک کا گراؤنڈ فلور اور اس کے اوپر پہلی، دوسری اور تیسری منزل کی تعمیر کا حق مختلف اصحاب سے فروخت کرنا ایک عام بات ہے، بڑھتی ہوئی آبادی اور خاص کر قصبات اور شہروں اور بڑی آبادیوں میں رہائش کے لائق اراضی کا کم ہوتا جانا اور قیمتوں کا بڑھتا جانا ایک بڑا سماجی مسئلہ بن گیا ہے، اس کے نتیجے میں یہ رواج تیزی سے بڑھتا جا رہا ہے کہ مالک اراضی یا تو کئی منزلیں فلٹیس بنا کر اس طرح فروخت کرتے ہیں کہ ہر منزل کی مکانیت اور جس حد تک فضاء پر وہ مکانیت حاوی ہے جملہ حقوق کے ساتھ مختلف افراد کے ہاتھوں فروخت کر دی جاتی ہے، یا پچھلی منزل بنانے کا حق ایک شخص کے ہاتھ اس کے اوپر مکان بنانے کا حق دوسرے شخص کے ہاتھ اور اس کے اوپر تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جاتا ہے، اس طرح خاص کر متوسط طبقات کے لئے ”کم خرچ بالائشیں“ کا مصداق، یہ طریقہ کار رہائشی دشواریوں کے عالمگیر مسئلہ کا حل بن کر ابھرا ہے۔

اسی طرح انسانوں کی ذہنی، فکری اور دماغی صلاحیتوں سے جو شے وجود میں آتی ہے، اگرچہ وہ اشیاء مادی نہیں ہوتیں لیکن قابل انتفاع اور خرید و فروخت کا محل بنتی ہیں، مثلاً: ایک شخص برسوں کی محنت کے بعد کینسر کی دوا ایجاد کرتا ہے، تحقیقی کتابیں لکھتا ہے، ایک مصور اپنی بہترین دماغی صلاحیتیں خرچ کر کے ایسی تصویریں تیار کرتا ہے جن کی بازار میں قیمت ہے۔ ان تمام ہی صورتوں میں یہ کہا جانا چاہئے کہ موجد مصنف اور فن کار کو اپنی تخلیق پر ایک ایسا خصوصی اختیار حاصل رہتا ہے جسے اس کی ملک کہا جاسکتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ اشیاء مادی نہیں ہیں، اس لئے مال کی عام تعریف میں داخل نہیں، اس وجہ سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ:

۱۔ مال کی تعریف میں مذکور یہ شرط کہ اس کو قابل ذخیرہ ہونا چاہئے کیا یہ شرط جوہری ہے؟۔

۲۔ اور اگر اس کو جوہری جز مال کی تعریف کا تسلیم کر لیا جائے تو کیا ہر شے کو ذخیرہ کرنے اور قبض و دخل کی ہر شے کے لائق علیحدہ علیحدہ صورتیں ہوں گی یا وہی صورت متعین ہے جو عام طور پر معروف ہے، یعنی مادی شے کسی الماری میں بند کی جاسکتی ہے، سبزیاں (خضر اوات) چند گھنٹوں کے بعد پہلے خراب ہونے لگتی

تھیں، اب کولڈ اسٹورز میں سال سال بھر محفوظ رکھی جاتی ہیں، اسی طرح مختلف چیزوں کو محفوظ کرنے اور ذخیرہ کرنے کی مختلف صورتیں اس شے کی شان کے مناسب ہو سکتی ہیں۔ اس ذیل میں شامی کی اس صراحت کو سامنے رکھا جانا چاہئے کہ مال کے قابل تصرف اور قابل انتفاع ہونے کی شرط پر جب یہ اعتراض ہوا کہ غلام کو حقیقتہً مال نہیں کہا جاسکتا کہ کسی غلام کو ہلاک کر دینا اور قتل کر دینا جائز نہیں ہے، تو شامی کو یہ اعتراض پسند نہیں آیا اور انہوں نے جواب دیتے ہوئے ایک اصول کی طرف اشارہ کیا، یعنی ہر شے سے انتفاع کی صورت اس شے کی خاص نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوگی۔

”ولأن الانتفاع بالمال يعتبر في كل شئ بما يصلح له“

کیا اسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مالیت کے لئے قابل ادخار ہونے کی جو شرط ہے وہ مختلف اشیاء کے اعتبار سے ہر ایک کی حالت کے مطابق علیحدہ علیحدہ ہوگی؟ مثلاً: کوئی ایجاد، فارمولا، نام اور ٹریڈ مارک اگر کسی سرکاری قانون کے ذریعہ رجسٹرڈ کرائے جائیں تو یہ سمجھا جائے کہ یہ مال ہے جو وقت ضرورت کے لئے ذخیرہ کر لیا گیا ہے، یا کوئی اور صورت۔

حقوق کا مسئلہ:

اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ حق کی حقیقت کیا ہے؟ اہل لغت نے جتنے معانی بھی بتائے ہیں ان میں بنیادی طور پر ثبوت اور وجود کا مفہوم موجود ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

”لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ“ (سورہ یاسین: ۷)۔ یا ”لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ“ (سورہ انفال: ۸)۔

متعین حصہ کو بھی حق کہتے ہیں: ”وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ“ (سورہ ذاریات: ۱۶)۔

مولانا عبدالحکیم لکھنوی نے ”نور الانوار“ کے حاشیہ ”قمر الاقمار“ میں حق کی فقہی تعریف ”الحکم الثابت شرعاً، نقل کی ہے۔

شیخ مصطفیٰ الزرقاء نے ”المدخل الفقہی العام“ میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کر کے حق کی ایک اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں متعین کی ہے۔

”الحق هو الاختصاص بقرره الشرع سلطة أو تكليفا“

یعنی حق ایک خصوصی تعلق کا نام ہے جس کی وجہ سے شریعت کسی اختیار، یا ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے، مثلاً: نابالغ لڑکی کے نکاح کا اختیار ولی کو حاصل ہے۔ یہ ایک ایسا اختصاص ہے جس کی وجہ سے شریعت ولی کا اپنے زیر ولایت افراد پر اختیار تسلیم کرتی ہے، یا بائع کو مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا اختیار ایک حق ہے جس کی وجہ سے مشتری پر ایک ذمہ داری عائد ہوتی ہے، اسی طرح وارث کا حق مورث کے ترکہ پر، پس حق ایک خصوصی تعلق ہے جس کا محل مال بھی ہو سکتا ہے، جیسے دین واجب فی الذمہ کا استحقاق اور غیر مال بھی ہو سکتا ہے، جیسے ولی کا اور وکیل کا استحقاق، اس اختصاص کی قید سے وہ عام مباحث جن کی حیثیت محض رخصت کی ہے، خارج ہو جاتی ہے، جیسے کسی دریا میں مچھلی کا شکار کوئی بھی شخص کر سکتا ہے یا ”ارض موات“ پر تصرف، یا ”ٹرین کے عام کپارٹمنٹ“ یا مسجد کی صفوں میں کہیں بھی بیٹھ جانا ہر شخص کے لئے جائز ہے، مگر کسی بھی ایسی عام مباح چیزوں پر اگر کوئی شخص قبضہ کر لیتا ہے تو اسے اختصاص حاصل ہو جاتا ہے، جسے ”حق اسبقیت“ کہہ سکتے ہیں۔

حق کی تعریف میں جس اختیار (سلطۃ) کا ذکر کیا گیا ہے یہ اختیار کسی شخص پر بھی ہو سکتا ہے اور کسی شے معین پر بھی، جیسے حق ولایت میں شخص پر حق حضانت میں بچہ پر اور حق ملکیت میں کسی شے معین پر ذمہ داری (تکلیف) کسی انسان کے ذمہ ہی ہو سکتی ہے، لیکن وہ شخص جس پر ذمہ داری عائد ہو اسے ہم دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں، شخص حقیقی اور شخص اعتباری۔ شخص اعتباری وہ ادارے، کمپنیاں، اوقاف، مساجد اور مدارس وغیرہ کو کہا جائے گا جو اپنی اجتماعی ہیئت میں ایک شخص کا درجہ رکھتے ہیں اور ان کے کچھ اختیارات ہوتے ہیں اور ان کی کچھ ذمہ داریاں بھی ہوتی ہیں، اگر شرع کا گہرائی سے جائزہ لیا جائے تو اس کی نظیریں بھی مل سکتی ہیں۔

حق کی یہ تعریف ان حقوق کو بھی شامل ہے جو اللہ کے حقوق ہیں، جیسے عبادات، یا جن کی وجہ سے اخلاقی ذمہ داریاں پیدا ہوتی ہیں، جیسے والدین اور اولاد کے باہمی حقوق، یا زوجین کے ایک دوسرے پر باہمی حقوق اسی طرح حکومت اور شہریوں کے درمیان باہمی حقوق وغیرہ۔

حقوق کی اس تعریف پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اعیان اور مادی اشیاء کو حقوق کے ذیل میں شمار نہیں کیا جاسکتا ہے، شاید اسی لئے فقہاء

حنفیہ حقوق کو مال کے مقابلہ میں ذکر کرتے ہیں۔

## حقوق کی قسمیں:

حقوق مالی بھی ہو سکتے ہیں اور غیر مالی بھی، پھر حق مال، یا حق شخصی ہوگا وہ دو شخصوں کے درمیان ایسے شرعی تعلق کو کہیں گے جس کی بنیاد پر ایک شخص دوسرے شخص کے لئے ایسا عمل کرنے کا ذمہ دار ہوگا جس میں دوسرے شخص کا کوئی مفاد ہو، جیسے بائع بیع کو مشتری کے حوالہ کر دینے کا ذمہ دار ہے۔

حق عین سے مراد وہ حق ہے جو کسی شخص پر نہیں ہوتا، بلکہ وہ ایک شخص اور کسی مادی متعین شئی کے درمیان ہوتا ہے، جیسے کسی شخص کے لئے اپنے مملوکہ مکان میں رہائش، یا اسے فروخت کرنے کا حق اسی طرح کسی خاص زمین پر گزرنے، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔

اسی ذیل میں حق کی ایک تیسری قسم وہ ہے جسے اس عہد کی پیداوار کہا جاسکتا ہے جو موجودہ تمدنی، اقتصادی اور سماجی حالات نے پیدا کیا ہے، اور جنہیں آج کے زمانہ میں مختلف عصری قانون سازیوں کے ذریعہ منظم کیا گیا ہے، موجودہ عہد کا قانون انہیں ”حقوق ادبیہ“ (Intell Ectual Property) کا نام دیتا ہے، جیسے ہر موجد، مصنف اور محقق کے فکری نتائج چاہے وہ کسی فن سے تعلق رکھتے ہوں، یا صنعت و حرفت سے آج کے دور میں ایسا سمجھا جاتا ہے کہ ایسے اصحاب کو اپنی ایجادات اور اپنے فکری نتائج پر ایسا حق حاصل ہے کہ وہ اس کی نشر و اشاعت کو ذریعہ آمدنی بنا سکتے ہیں، اسی ذیل میں مختلف تجارتی اداروں کے ٹریڈ مارک مختلف مصنوعات کی خاص علامتیں، رسائل و اخبارات، تصنیفات، فارمولے اور ایجادات داخل ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ حقوق نہ کسی شخص پر ہیں اور نہ کسی مادی متعین شئی پر، ان حقوق کو تسلیم کئے جانے کی بنیاد یہ ہے کہ کسی شخص کی ذہنی صلاحیت اور اس کی محنت کا ثمرہ اسے ملنا چاہئے، اور غیر مادی ہونے کے باوجود یہ ذریعہ تمول ہے، اس لئے اس کو مال کا درجہ ملنا چاہئے، یا کسی شخص نے اگر اپنی تجارت کی ایسی ساکھ قائم کر لی ہے کہ اس کے نام کی ایک قیمت ہوگئی ہے اور دوسرا شخص اس نام اور شہرت کے ذریعہ فائدہ اٹھانا چاہتا ہے تو وہ اس کی قیمت ادا کرنے کا پابند ہے۔

پھر حقوق کی دوسری تقسیم یہ ہونی چاہئے کہ کسی شخص کو کوئی حق شریعت محض اس لئے دیتی ہے کہ اس کو ضرر اور نقصان سے بچایا جاسکے، جیسے حق شفعہ کی مشروعیت محض اس لئے ہے کہ ضرر جو اس سے وہ شخص محفوظ رہے اور بعض حقوق ایسے ہیں جن کی مشروعیت اصلہ ہے، مثلاً: ایک شخص اوقاف کے مصارف میں وظیفہ پانے کا مستحق ہے کہ وہ واقف کی صراحتوں کے ذیل میں آتا ہے۔ پس یہ حق دفع ضرر کے لئے نہیں، بلکہ بذات خود مشروع ہے۔

مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے حق کی ایک اور تقسیم کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بعض ایسے حقوق ہیں جن کا ثبوت نصوص شریعت سے تو نہیں ہوتا، لیکن عرف و تعامل کی وجہ سے شرع انہیں حق ثابت تسلیم کرتی ہے، جیسے راستہ پر چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔ ان حقوق عرفیہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ وہ حقوق جن کا تعلق ان منافع سے استفادہ کرنا ہے جو مادی اشیاء کی ذات سے متعلق ہیں، جیسے حق مرور، حق تعلق، حق تسبیل، حق شرب وغیرہ، ان حقوق کو فقہاء حنفیہ حقوق مجردہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲۔ حقوق عرفیہ کی دوسری صورت وہ ہے جسے ”حق اسبقیت“ کہنا چاہئے، یعنی ایک عام مباح چیز پر جب ایک شخص پہلے قبضہ کر لیتا ہے تو اس اولیت کی وجہ سے اس شئی پر اسے ایسا اختصاص حاصل ہو جاتا ہے جو شرعاً اس کو ایک خصوصی اختیار عطا کرتا ہے، مثلاً: کسی غیر مزروعہ زمین پر کسی شخص نے جھونپڑی بنالی، یا قابل زراعت بنالیا، یا اس کا احاطہ کر کے اسے اپنے قبضہ و دخل میں لے آیا وغیرہ وغیرہ۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی صورتیں ہیں جن کو سامنے رکھ کر حقوق کی مختلف اقسام متعین کی جاسکتی ہیں، اور ہر قسم کے لئے شرعی احکام کا متعین کرنا بھی ضروری ہے، مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے اپنے مقالہ میں حقوق کی جو تقسیم کی ہے اس کا حاصل یہ ہے:

حقوق شرعیہ اور حقوق عرفیہ اور دونوں ہی قسم کے حقوق، یا تو اصلہ ثابت ہوں گے، یا دفع ضرر کے لئے۔

پھر حقوق عرفیہ یا تو اشیاء مادیہ کے منافع سے مستفید ہونے کا حق ہوگا، یا حق اسبقیت، یا حق عقد، مولانا موصوف نے ان سارے حقوق اور ان کی اقسام پر تفصیلی بحث کی ہے۔

اس ذیل میں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ کسی حق کا معاوضہ حاصل کرنے کی بھی دو صورتیں ہیں، یا تو حقوق فروخت کر دیئے جائیں اور ان کی قیمت وصول کی



جائے، یا کوئی شخص کوئی عوض لے کر دوسرے شخص کے حق میں اپنے حق سے دست بردار ہو جائے۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ موجودہ دور میں مختلف قسم کے حقوق کی بیع کا جو رواج اور تعامل ہے اور جنہیں موجودہ عہد کے سماجی، تہذیبی اور معاشی حالات نے پیدا کیا ہے انہیں پیش نظر رکھتے ہوئے یہ طے کیا جائے کہ:

۱۔ بیع کی حقیقت کیا ہے۔

۲۔ مال کی حقیقت کیا ہے۔

۳۔ قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہو سکتا ہے۔

۴۔ حقوق کی بیع جائز ہے، یا نہیں؟ اگر ہے تو کس قسم کے حقوق کی بیع جائز ہے اور کس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں ہے۔

۵۔ حق سے دست برداری (تنازل عن الحقوق) کا معاوضہ لینا جائز ہوگا یا نہیں، اگر ہاں تو کس قسم کے حقوق کا؟۔

یہ اور اس طرح کے مختلف سوالات اور متعین طور پر ان حقوق کے بارے میں حکم شرعی کی تعیین جو آج کے عرف و رواج میں بیچے اور خریدے جا رہے ہیں، بے حد ضروری ہے۔

نیز ایک ایسا اصولی ضابطہ مرتب کیا جائے جس کے ذریعہ یہ امر واضح ہو کر سامنے آجائے کہ کون سی قسم کے حقوق کا معاوضہ بہ صورت بیع یا بہ صورت "تنازل عن الحق" (دست برداری) وصول کیا جاسکتا ہے اور کس قسم کے حقوق کی خرید و فروخت اور معاوضہ لینا بہر حال درست نہیں ہوگا۔

## قرض دینے والے چند مالیاتی ادارے

### غور و فکر کے چند پہلو

جب ہم ہندوستان کے پس منظر میں غیر سودی بینک کاری کے موضوع پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں تو اس گفتگو کو ہمیں دو علیحدہ علیحدہ موضوعات پر تقسیم کرنا پڑتا ہے، پہلا مسئلہ ان مالیاتی اداروں کا ہے جن کا مقصد غیر سودی بنیادوں پر ضرورت مندوں کو پیداواری، یا غیر پیداواری ضرورتوں کی خاطر قرض فراہم کرنا ہے، اور بس یہ مالیاتی ادارے لوگوں کی امانتیں جمع کرتے ہیں اور حاجت مندوں کو ان جمع شدہ امانتوں کا ایک حصہ بہ طور قرض فراہم کرتے ہیں جن کی امانتیں جمع کی جاتی ہیں انہیں اپنی جمع کردہ امانتوں پر کوئی منافع نہیں ملتا اور جن کو قرض فراہم کیا جاتا ہے ان سے سود، یا منافع کے نام پر کوئی زائد رقم نہیں لی جاتی، ملکی قانونی اصطلاح میں ان کی حیثیت (Cooprative Credit Society) کی ہوتی ہے۔

دوسری صورت مکمل بینکنگ کی ہے، جس میں جدید بینکنگ کے اصولوں کے مطابق مالیاتی ادارے کو مختلف فرائض انجام دینے پڑتے ہیں۔

پہلی صورت میں سوسائٹیز کو اسلامی اصولوں پر چلانے کی راہ میں سب سے بڑی دشواری یہ پیدا ہوتی ہے کہ اس مالیاتی ادارے کو چلانے کے اخراجات کیسے پورے کئے جائیں؟ اس سلسلے میں جو مختلف سوسائٹیز میں طریقے رائج ہیں ان میں سے وہ طریقہ جو زیادہ تر اداروں نے اختیار کیا ہے وہ فارموں کی فروخت کا ہے، یعنی قرض کی درخواست جن فارموں کی خانہ پری کر کے دی جاتی ہے ان کی قیمت وصول کی جاتی ہے، اور یہ قیمت قرض کے مقدار کے اعتبار سے بڑھتی اور کم ہوتی ہے۔ حقیقت تو یہی ہے کہ ان فارموں کی خریداری قرض پانے کے لئے شرط کا درجہ رکھتی ہے اور فارموں کی فروختگی سے حاصل ہونے والی آمدنی قرض دینے والے ادارے کی ملک ہوتی ہے اور اس طرح اس شرط کا نفع قرض دینے والے ادارے کی طرف لوٹتا ہے پس یہ قرض دینے کے معاملے میں ایک ایسی شرط ہے جس میں نفع قرض دہندہ کی طرف لوٹتا ہے۔

اس موقع پر اس طرح کی توجیہ کہ یہ محض کاغذ کی بیج ہے جو اپنی سادہ صورت میں جائز ہے، یا یہ کہ ہر دو فریق معاملہ حقیر اور بے قیمت سی شی کو جتنی قیمت پر بھی خریدنے اور بیچنے پر راضی ہو جائیں اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے، اس طرح وہ کاغذ جس کی حقیقی مالیت ۲۰-۲۵ پیسے ہوگی ہر دو فریق کی باہمی رضامندی کی صورت میں ۲۰-۲۵ روپے میں فروخت کیا جاسکتا ہے، اسی طرح یہ کہا جانا کہ یہ سوسائٹی خود ان فارموں کو براہ راست فروخت نہ کر کے کسی اور شخص کو اس کے لئے وکیل اور ایجنٹ مقرر کر دے، یا یہ مشورہ دینا کہ علیحدہ علیحدہ کاؤنٹر بنادئے جائیں قرض دینے کا کاؤنٹر الگ اور فارم کی فروختگی کا کاؤنٹر الگ ہو، یہ ساری صورتیں ایسے کمزور حیلے ہیں جن کے ذریعہ کسی حرام کو حلال نہیں کیا جاسکتا، حقیقت یہ ہے کہ یہ عقد مرکب ہے جن میں بہر حال قرض ایک ایسی شرط کے ساتھ مشروط ہے جس میں مالی نفع بالواسطہ یا براہ راست قرض دہندہ کو پہنچتا ہے۔ اور ہر وہ قرض جو حصول نفع کا ذریعہ ہو حرام ہے۔ کاؤنٹر کی تبدیلی، قرض دینے والے ہاتھ اور فارم فروخت کرنے والے ہاتھ کا دو ہونا، یا فارم کا دو مختلف رنگوں میں چھوٹا حکم شرعی پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔

بعض اداروں نے اپنے اخراجات کی کفالت کے لئے یہ طریقہ رکھا ہے کہ اصحاب خیر سے تبرعات وصول کرتے ہیں، تاکہ ان تبرعات کے ذریعہ اس مالیاتی ادارے کو چلایا جاسکے، اور اس طرح مسلمانوں کو سودی معاملات سے بچایا جاسکے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ بہت اچھا ہے، اور اس سے ایک بڑے کار خیر میں تعاون دے کر اصحاب خیر عند اللہ مستحق اجر بھی ہوتے ہیں، لیکن ظاہر ہے یہ صورت وہیں عمل میں آسکتی ہے، جہاں مالیاتی ادارہ اپنے اخراجات کو اس حد تک محدود کر سکے جس حد تک اسے حاصل ہونے والے تبرعات اجازت دیتے ہوں، اس طرح مقامی اور محدود پیمانے پر محدود

افراد کو قرض کی سہولت فراہم کی جاسکتی ہے، لیکن وسیع پیمانے پر ایک مستقل نظام کی حیثیت سے اس صورت میں مالیاتی اداروں کو چلانا ممکن نہ ہوگا، یہ تبرعات مستقل اور قابل اعتماد ذریعہ آمدنی قرار نہیں دیئے جاسکتے ہیں، اور نہ ان کی بنیاد پر وسیع اور ہمہ گیر نظام کھڑا کیا جاسکتا ہے۔

تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ لوگ جو سوسائٹی کے ممبر ہوتے ہیں انہیں ہی قرض لینے کا حق حاصل ہوتا ہے، اور وہ سب مل کر ماہانہ، یا سالانہ مقررہ ممبری فیس اس مالیاتی ادارے کو ادا کرتے ہیں اور اسی ممبری فیس کی آمدنی سے اس مالیاتی ادارے کے اخراجات پورے کئے جاتے ہیں۔ یہ صورت بہ ظاہر اچھی معلوم ہوتی ہے، چند لوگوں نے مل کر ایک ایسے ادارے کی بنیاد ڈالی ہے جس کے ذریعہ وہ وقتاً فوقتاً اپنی ضروریات پوری کرتے ہیں، لیکن اس صورت میں بھی اس وقت دشواری پیدا ہوتی ہے جب ممبری فیس کی گھٹتی بڑھتی مقدار کے ساتھ مقدار قرض گھٹتی اور بڑھتی ہے، مثلاً: جو بیس روپے سالانہ فیس ممبری ادا کرتا ہے وہ ۲۰۰ روپے تک قرض لے سکتا ہے، اور جو ۵۰ روپے ادا کرتا ہے وہ ۵۰۰ روپے قرض لے سکتا ہے تو یہ قرض کی مقدار کے تناسب سے ممبری فیس کم، یا زیادہ ہونا، اور ممبری فیس کی مقدار کا فراہم کئے جانے والے قرض کی مقدار کے ساتھ ہم رشتہ ہو جانا بہ ظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سودی منافع کے حصول کی یہ بھی ایک صورت ہے۔

بہر حال ان صورتوں کو ناجائز کہا جائے، یا صورتیں بدل کر انہیں جائز قرار دیا جائے، یہ سوال قائم رہتا ہے کہ یہ مالیاتی ادارے جو ضرورت مندوں کے لئے مفید خدمات انجام دے رہے ہیں ان کے ضروری اخراجات کیسے پورے کئے جائیں؟

اس سے قطع نظر کہ ہندوستان میں موجود اس طرح کے مختلف مالیاتی اداروں کا طریق عمل کیا ہے؟ ہمیں اصولی طور پر چند امور پر غور کرنا چاہئے، مسلمانوں کی موجودہ معاشی حالت، ذرائع معاش کے حصول کے لئے سرمایہ فراہم کرنے کی ضرورت، قوم کے افراد کو اپنے پیروں پر کھڑا کرنے کی کوشش، اور شدید حاجت کی صورت میں مہاجنی سود سے بچاتے ہوئے ضرورت مندوں کو قرض فراہم کرنے کی خاطر ایسے مالیاتی اداروں اور سوسائٹیز کا قیام مفید اور ضروری ہے یا نہیں؟

چونکہ یہ سوسائٹیز جمع شدہ سرمائے کو تجارت میں نہیں لگاتیں اور ان کے پاس کوئی ذریعہ آمدنی بھی نہیں ہے، اس لئے وہ ضروری اخراجات کیسے پورے کریں؟

اخراجات بھی دو قسم کے ہیں، کچھ تو وہ اخراجات ہیں جو سوسائٹی کے لئے ایک اثاثہ پیدا کرتے ہیں، مثلاً: مکانات، فرنیچر اور ٹائپ رائٹر وغیرہ، یہ اخراجات وقتاً فوقتاً ہوتے ہیں اور ان کے نتیجے میں ایک اثاثہ بنتا ہے جو دیر تک قائم رہتا ہے، دوسرے روزمرہ کے اخراجات ہیں، جیسے عملہ کی تنخواہیں، اسٹیشنری وغیرہ۔

واضح رہے کہ یہ سوسائٹیز کسی ضرورت مند کو اسی وقت قرض دے سکتی ہیں جب ان کے پاس جمع سرمایہ موجود ہو، اور بہت سے اس طرح کے مالی اداروں میں سرمایہ جمع کرنے پر اچھا خاصہ خرچ ہوتا ہے، تنخواہ، یا کمیشن پر مستقل عملہ مامور ہے جو دن رات گھوم کر اصحاب ثروت سے سرمایہ حاصل کرتا ہے، مجھے بعض ایسے مالیاتی اداروں کے ذمہ داروں نے بتایا کہ ان کے کل اخراجات کا اسی فی صد حصہ اصحاب ثروت سے سرمایہ کے حصول پر خرچ ہوتا ہے۔

غرض یہ کہ کسی بھی سوسائٹی کو چلانے کے لئے سرمایہ حاصل کرنے پر اخراجات ان کی وصولیابی اور واپسی کے اخراجات پر مامور عملہ کی تنخواہوں اور اسٹیشنری کا خرچ، سوسائٹی کو چلانے کے لئے مکان کی خریداری، یا کرایہ پر مناسب مکان کے حصول اور دیگر مستقل کام آنے والے اثاثے کی خریداری، یا کرایہ پر خرچ اور قرض خواہوں کو دیئے گئے قرض اور ان کی واپسی کے اندراجات پر مامور عملہ کی تنخواہوں اور اسٹیشنری وغیرہ کے اخراجات ہیں۔

میں نے دیکھا کہ بعض اداروں میں اس طرح غیر سودی اسکیموں کی تبلیغ و اشاعت وغیرہ پر کئے جانے والے اخراجات کو بھی اسی مد میں داخل کیا جاتا ہے، اور ایسا بھی ہے کہ اخراجات میں وہ ضروری احتیاط نہیں برتی جاتی جو ایسے مواقع پر برتی جانی چاہئے۔

پس یہ طے کرنا بھی ضروری ہے کہ کس قسم کے اخراجات ضروری اخراجات میں شمار کئے جائیں؟ سب سے اہم اور بنیادی سوال یہ ہے کہ ایسے مالیاتی ادارے جو اس قسم کی خدمات انجام دے رہے ہیں اور ان کے ضروری اخراجات کی کفالت کے لئے کوئی ذریعہ آمدنی نہیں ہے تو کیا یہ اخراجات



قرض خواہوں سے وصول کئے جاسکتے ہیں؟

واضح رہے کہ کسی بھی مالیاتی ادارے میں تین فریق شریک ہوتے ہیں:

۱۔ وہ لوگ جن کا سرمایہ سوسائٹی میں جمع ہوتا ہے۔

۲۔ وہ لوگ جو اس سرمایہ سے بذریعہ قرض استفادہ کرتے ہیں۔

۳۔ تیسرا فریق خود وہ سوسائٹی ہے جس کی ایک قانونی اور اعتباری شخصیت ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اخراجات کئی، جزئی طور پر تینوں فریقوں میں سے کس سے لئے جانے چاہئیں، اصحاب سرمایہ جو کوئی منافع اپنی جمع شدہ دولت کا حاصل نہیں کرتے ہیں، کیا ان اخراجات کے ذمہ دار ہیں؟ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ سوسائٹیز کے ذریعہ ان کے سرمایہ کو تحفظ حاصل ہوتا ہے، لیکن عملی بات قابل غور یہ ہے کہ کیا لوگ اس لئے اپنے روپے سوسائٹی میں امانت جمع کرائیں گے تاکہ ہر سال چند فیصد ان کے جمع شدہ سرمایہ کا گھٹتا رہے؟ معاملہ میں دوسرا فریق خود سوسائٹی ہے جس کی حیثیت اعتباری شخصیت اور قانونی فرد کی ہے، جس کے کچھ فرائض بھی ہوتے ہیں اور جس پر کچھ ذمہ داریاں بھی عائد ہوتی ہیں، اصلاً یہی شخص اعتباری قرض دینے کا معاملہ کرتا ہے، اگر اس پر خرچ کی ذمہ داری عائد کی جائے تو جائز بلکہ مناسب ہونا چاہئے، لیکن دشواری یہ ہے کہ اس سوسائٹی کے پاس خود نہ کوئی ذریعہ آمدنی ہے، اور نہ کوئی جمع شدہ سرمایہ جو اس کی ملک ہو، ایسی صورت میں سب سے اچھا راستہ یہ ہے کہ سوسائٹی کے لئے کم از کم اتنی آمدنی کے ذرائع پیدا کئے جانے چاہئیں جو اس کے اخراجات کی کفالت کر سکیں، یعنی سوسائٹی میں جمع سرمایہ کا ایک حصہ براہ راست، یا بالواسطہ قابل اعتماد پیداواری ذرائع میں لگایا جائے، مثلاً: اگر قانوناً سوسائٹی خود کوئی کاروبار نہیں کر سکتی تو ایسے ضمنی ادارے (Subsidiary Institutions) قائم کئے جائیں جو تجارت، یا صنعت کے ذریعہ آمدنی پیدا کر سکیں اور وہ آمدنی سوسائٹی کو لوٹے، میری معلومات کے مطابق بعض اداروں میں جہاں بڑا سرمایہ اکٹھا ہوا ہے کچھ خاص افراد کے نام، یا کسی خاص انجمن کے نام قرض کی ایک بڑی رقم الاٹ کی گئی جس سے مکانات، یا بازار تعمیر کئے گئے اور ان سے غیر معمولی یقینی آمدنی حاصل ہو رہی ہے، اگر اس طرح کے کام خود سوسائٹی کرے، یا اپنے سب سیڈری (Subsidiary) اداروں کے ذریعہ اسے پیداواری منصوبوں میں سرمایہ لگا کر آمدنی حاصل کرے تو اس کی راہ کی بہت بڑی رکاوٹ دور ہو سکتی ہے، اور کسی تاویل اور نامناسب حیلے سے بچ کر ہم اسے مناسب اور مفید کام کو جاری رکھنے کے لائق ہو سکتے ہیں، اور میرا مقصد یہ ہے کہ پوری فکر مندی کے ساتھ اس کے لئے کوشش کی جانی چاہئے کہ سوسائٹی جائز وسائل سے خود اپنے لئے آمدنی حاصل کر لے، چاہے اس راہ میں کچھ مشکلات ہی کیوں نہ ہوں، ان آسان راستوں سے بچنے کی کوشش کی جائے جس میں ربوا، یا شبہ ربوا میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو۔

تیسرا اور آخری سوال جو اس سلسلہ میں بہت اہم ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی ذریعہ آمدنی سوسائٹی کے پاس موجود نہیں ہے تو اس نظام کو قائم کرنے اور چلانے کے راستے میں جو اخراجات ہوتے ہیں وہ قرض خواہوں پر عائد کئے جاسکتے ہیں، یا نہیں؟ جو اصلاً مستفیدین (Beneficiaries) کی حیثیت رکھتے ہیں، اس سلسلہ میں عام طور پر جو اصطلاح استعمال کی جا رہی ہے وہ سروس چارج (Service Charge) یعنی ”اجرة الخدمة“ کی ہے، یہ اصطلاح راقم الحروف کے نزدیک قابل قبول نہیں، اس لئے کہ سوسائٹی کی خدمت قرض فراہم کرنا ہے اور اجرت اس کا معاوضہ ہے اور یہ کچھ بھی ہو سکتا ہے جو فریقین کے مابین طے ہو جائے اس طرح ”اجرة الخدمة“ یعنی سروس چارج کی حیثیت سوسائٹی کے لئے ایک ذریعہ آمدنی ہوگی اور اس کا کوئی رشتہ واقعی اخراجات سے نہیں ہوگا، اور صاف لفظوں میں یوں کہنا پڑے گا کہ سروس چارج کے نام پر آنے والی آمدنی ایک ایسی زائد آمدنی ہے جو قرض پر دیئے گئے سرمایہ پر اضافہ کی صورت میں قرض دینے والے ادارے کو ملتی ہے، اور قرض دیتے وقت ہی معاملہ میں سروس چارج کے نام سے اس اضافی رقم کا لینا قرض دہندہ اور قرض خواہ کے درمیان طے پا جاتا ہے، اور اسلامی شریعت میں قرض کی حیثیت تبرع اور صلہ کی ہے، اسے کسی بھی طرح ذریعہ آمدنی نہیں بنایا جاسکتا۔

البتہ اگر سروس چارج سے مراد وہ واقعی عادلانہ اخراجات ہیں جو اس نظام کو چلانے پر خرچ ہوتے ہیں جسے انتظامی اخراجات

(Management Expenses of Outlays) کہا جاسکتا ہے تو اس پر غور کیا جانا چاہئے کہ قرض خواہ جو اس نظام سے فائدہ اٹھا رہے ہیں کیوں نہ وہی اس پر آنے والے خرچ کے ذمہ دار قرار دیئے جائیں، ٹھیک جس طرح ایک قرض خواہ جو اپنے دوست سے کوئی قرض حاصل کرتا ہے تو درمیانی قاصد کے آنے جانے کے اخراجات، یا بذریعہ منی آرڈر قرض کی واپسی کے اخراجات اس کو ادا کرنے پڑتے ہیں، اور اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاتا، اور ظاہر ہے کہ جب حقیقی اخراجات ہی قرض خواہوں سے وصول کئے جائیں گے تو یہاں کوئی ایسی اضافی آمدنی حاصل نہ ہوگی جس سے اصحاب سرمایہ سوسائٹیز کے لئے آمدنی ذریعہ تمول بنے، البتہ صرف ایک خطرہ رہ جاتا ہے کہ سوسائٹیز قائم کرنے والے افراد اگر خوف خدا سے خالی دل رکھتے ہوں تو ضروری اخراجات کی مدد کو پھیلا کر وہ اپنے تعیش اور تمول کا راستہ نکال لیں گے، لیکن اس طرح کے مالیاتی اداروں کا کوئی ایسا وفاقی بورڈ موجود ہو جو عا دلانہ اخراجات کا تعین وقتاً فوقتاً کرتا رہے تو اس شرعی گنجائش سے ناجائز فائدہ اٹھانے کا سدباب کیا جاسکتا ہے۔

اسی ذیل میں ایک اور سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان حقیقی اخراجات کا تعین اندازے اور تخمینے سے کیا جاسکتا ہے؟ اگر ہاں تو اس تخمین کی بنیاد کیا ہونی چاہئے، خرص و تخمین کی کچھ نظیریں شرع میں موجود ہیں، غور کرنا یہ ہے کہ جب بہت سارے لوگوں کے معاملات متعلق ہوں اور حقیقی اخراجات کا حساب کرنے میں دشواری ہو تو کیا تخمینہ طور پر ان اخراجات کا حساب کیا جاسکتا ہے؟ اور خرص و تخمین کی جو نظیریں شرع میں ملتی ہیں انہیں یہاں رو بہ عمل لایا جاسکتا ہے، اگر اصول خرص و تخمین کو رو بہ عمل لایا جائے اور حسابی اکاؤنٹنگ پیریڈ (سال چھ ماہ جو بھی مقرر ہو) گزرنے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اس مدت میں جو واقعی اخراجات ہوئے ہیں اس کے مقابلہ میں وہ آمدنی زائد ہے تو ظاہر ہے کہ یہ زائد آمدنی نہ اصحاب سرمایہ کی ملک ہوگی اور نہ سوسائٹی کو اس پر تصرف کا اختیار ہوگا، راقم الحروف کے نزدیک اس زائد آمدنی کو ان قرض خواہوں کو واپس کیا جانا چاہئے جنہوں نے خرچ کی مد میں یہ رقم دی تھی۔

البتہ یہ بات حضرات علماء و فقہاء کے غور کرنے کی ہے کہ یہ اخراجات قرض خواہوں کی تعداد پر تقسیم کئے جائیں گے جو فی الحال حسابی مدت پورا ہونے سے پہلے نامعلوم ہیں، یا قرض کی مقدار پر تقسیم کئے جائیں گے، مثلاً: ایک سال میں دس لاکھ روپے پانچ سو افراد کو قرض دیئے گئے اور کل تخمینہ اخراجات ایک لاکھ روپے ہیں تو اگر انہیں مقدار قرض پر تقسیم کیا جائے تو ہر قرض خواہ کو اپنے لئے قرض کی مقدار کا دس فیصد بعد خرچ سوسائٹی کو ادا کرنا پڑے گا، اور فرض کیجئے کہ سال گزرنے پر کل ۹۰ ہزار روپے ہوئے تو یہ قرض خواہ ایک فیصد واپس پانے کے حقدار ہوں گے، اور اگر اس خرچ کو قرض خواہوں کی تعداد یعنی ۵۰۰ پر تقسیم کیا جائے تو فی کس دو سو روپے ادا کرنے پڑیں گے، چاہے اس نے ۵۰۰ قرض لئے ہوں، پہلی صورت میں ۵۰۰ روپے کو ۵۰ روپے اور ۵۰۰۰ قرض لینے والے کو ۵۰ روپے خرچ کی مد میں ادا کرنے ہوں گے۔

اگرچہ پہلی صورت میں قرض کے تناسب کے ساتھ خرچ بہ ظاہر ربوا کی سی صورت پیدا کرتا ہے، لیکن اس میں ”ذمہ داری بہ قدر استفادہ“ اصولاً تقاضائے عدل کے مطابق معلوم ہوتی ہے، اور دوسری صورت میں کم مقدار میں قرض لینے والوں پر زیادہ خرچ کا بوجھ پڑ جاتا ہے اور زیادہ قرض لینے والوں کو کم خرچ ادا کرنا پڑتا ہے جو ظلم سے قریب محسوس ہوتا ہے۔

مدت قرض کی کمی اور زیادتی کا اس سلسلہ میں کیا اثر پڑے گا یہ بھی امر قابل غور ہے، ایسی کوئی صورت اختیار کرنا جس سے یہ محسوس ہو کہ مدت کی تاخیر کی وجہ سے کچھ زائد رقم قرض خواہوں کو ادا کرنی پڑتی ہے اس سے ”ربوا النسیہ“ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اور عموم ربوا کے زمانہ میں ممکن حد تک ایسی صورتوں سے پرہیز کیا جانا چاہئے جن سے ایسی تہمت پیدا ہوتی ہو جس کی نظیر حضور اکرم ﷺ کا حرمت خمر کے ابتدائی زمانہ میں ”دباء، حنتم“ اور ایسے ظروف کے استعمال سے منع کرنا ہے جو شراب کے لئے استعمال کئے جاتے تھے، راقم الحروف کے نزدیک ہر سوسائٹیز کو ایک حسابی مدت متعین کر لینا چاہئے، اور اس حسابی مدت کو ہی معیار مان کر اخراجات کی تشخیص اور بہ مقدار قرض، قرض خواہوں پر اس کی تقسیم کی جانی چاہئے کہ یہی طریقہ عدل سے زیادہ قریب ہے۔

واضح رہے کہ قرض خواہوں سے اخراجات کا وصول کیا جانا انتہائی مجبوری کا درجہ ہے، اس طرح کے جو مالیاتی ادارے خود کفیل ہو چکے ہوں، یا کوئی دوسرا ذریعہ آمدنی رکھتے ہوں، یا پیدا کر سکتے ہوں انہیں بہر حال ان اخراجات کا انتظام اپنے ذرائع سے کرنا چاہئے اور قرض خواہوں کے ساتھ خیر خواہی کا جو جذبہ ایسے اداروں کے قیام کے پس منظر میں ہے ان کا تقاضا یہی ہے کہ قرض خواہوں پر قرض پر لی ہوئی رقم کے علاوہ کوئی مزید بوجھ نہ ڈالا جائے کہ یہی روح شریعت ہے۔

## بینک ڈپوزٹ کی شرعی حیثیت

### اور پیداواری قرضوں کا حکم

آج پوری دنیا کا معاشی نظام، سودی نظام ہے، اور بینک اس سودی نظام کا نمائندہ ترین ادارہ ہے جو عالمی معاشی نظام پر حکمرانی کا کردار ادا کر رہا ہے، سود کی حرمت جتنی قوت و صراحت کے ساتھ کتاب و سنت میں مذکور ہے، اتنی ہی قوت کے ساتھ مختلف تاویلات کے ذریعہ سود کو کسی نہ کسی طرح حلال قرار دینے کی کوششیں بھی جاری ہیں جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں اور حکومت و اقتدار ان کے ہاتھ میں نہیں، وہ تو اپنی خواہش کے باوجود اس نظام کی تبدیلی پر قادر نہیں، لیکن بد قسمتی کی بات یہ ہے کہ وہ مسلم ممالک جو قانون سازی میں خود مختار ہیں اور اپنے معاشی نظام کی تنظیم شرع اسلامی کی اساس پر قائم کرنے کی قدرت رکھتے ہیں، وہ بھی اس طرح طویل عرصہ سے سود پر مبنی معاشیات کی بیڑیوں میں جکڑے ہوئے ہیں کہ انہیں یہی ”منکر“ معروف محسوس ہوتا ہے اور عام طور پر اس غلامی سے نجات پانے کی کوئی منظم، مربوط اور موثر کوشش ان ممالک میں نشوونما نہیں پاسکی، بلکہ کچھ لوگ علم و دانش کے نام پر بینکنگ کے اس سودی نظام کو سند جواز دینا چاہتے ہیں۔

بینک کے بنیادی کاموں کو ہم یوں تقسیم کر سکتے ہیں:

۱۔ افراد، یا اداروں کی طرف سے امانتیں (Deposits) قبول کرنا، یہ امانتیں عند الطلب (On Demand) یا مدت متعینہ (Fixed Time) پر قابل واپسی ہوں گی۔

۲۔ بینک ان جمع شدہ رقم کو سودی قرض دینے کے لئے استعمال کرتا ہے۔

۳۔ بینک اپنے قرض خواہوں سے قرض میں دی ہوئی رقم سے زائد کچھ رقم (Intrest) کے نام سے وصول کرتا ہے اور پھر اپنے کھاتہ داروں کو (Depositors) اس حاصل منافع کا کچھ زائد رقم کی صورت میں ادا کرتا ہے۔

بینک میں کھاتہ دار جو رقم رکھتا ہے، اسے عام طور پر ”امانت“ کہا جاتا ہے کیا یہ امانت بمعنی ودیعت ہے؟ یا محض اس لئے کہ کھاتہ دار اپنی رقم بینک میں رکھ کر اس کی حفاظت کی فکر سے مامون ہو جاتا ہے، اور بینک اسے ایک اطمینان و اعتماد فراہم کرتا ہے، شاید یہی توجیہ زیادہ قرین قیاس ہے۔ بہر حال سوال یہ ہے کہ بینک میں جمع کھاتہ دار کی رقم شرعاً کیا حیثیت رکھتی ہے۔

۱۔ کیا یہ شرعاً ”قرض“ شمار کی جائے گی؟

۲۔ یا اسے بینک کی ودیعت و امانت قرار دیا جائے گا؟

۳۔ اور کیا اسے مال اجارہ قرار دیا جاسکتا ہے؟

کچھ لوگوں نے یہ کوشش کی ہے کہ بینک کے ساتھ کھاتہ دار کے معاملہ کو اجارہ قرار دیا جائے، یعنی یوں کہا جائے کہ جس طرح عقد اجارہ میں مالک اپنی کسی چیز کو کرایہ پر لگاتا ہے کہ جس کو وہ شی کرایہ پر دی گئی ہے، وہ اس کے منافع سے مستفید ہو، اور اس انتفاع کی اجرت مالک کو ادا کرے، گویا روپے کے مالک نے روپے بینک کو دیئے کہ بینک اس روپے سے مصرف لے، منافع کمائے اور سود کی صورت میں کھاتہ دار کو اجرت ادا کرے۔

یہ دراصل سودی حرام آمدنی کو حلال کرنے کی ایک صورت ہے اور عقد اجارہ کی حقیقت کو نظر انداز کر کے ہی یہ رائے قائم کی گئی ہے۔

کھاتہ دار کی جمع شدہ رقم کو اصطلاح شرع کے مطابق ”ودیعت اور امانت“ قرار دینا، یا ”قرض“ قرار دینا، کون سا موقف درست ہو سکتا ہے؟ ان مذکورہ بالا



سوالات کے حل کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان عقود و معاملات کے عناصر ترکیبی اور ان کی خصوصیات اور ان کے باہمی فرق پر غور کریں۔

اجارہ: منافع کی فروخت کو کہا جاتا ہے، جس میں اصل شیء محفوظ رہتی ہے اور کرایہ دار اجرت ادا کر کے اس شیء سے منتفع ہونے کا حق مالک سے خرید لیتا ہے، مثلاً: مالک مکان جب کوئی مکان کسی کو کرایہ پر دیتا ہے تو مکان بعینہ محفوظ رہتا ہے، اس میں رہائش کا حق کرایہ دار کو حاصل ہو جاتا ہے۔ اور مالک مکان اس انتفاع کی قیمت، یعنی اجرت کا حق دار ٹھہرتا ہے، اسی لئے شرعاً اجارہ انہیں اشیاء میں صحیح ہوگا جو بوجہ استعمال خرچ نہ ہو جاتی ہوں، مثلاً: گیہوں، چاول، یا دوسری غذائی اشیاء "کرایہ" پر نہیں دی جاسکتیں کہ ان کا مصرف اور نفع غذائی ضرورت کا پورا کرنا ہے اور جب بھی یہ اشیاء اپنے مصرف پر صرف کی جائیں گی اور ان سے نفع اٹھایا جائے گا اصل شیء خرچ ہو کر ختم ہو جائے گی، اس لئے ایسی اشیاء میں عقد اجارہ (کرایہ داری) کے پائے جانے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اور عقد اجارہ میں شیء اجارہ کرایہ دار کے ہاتھوں میں امانت ہوتی ہے، یعنی اگر اس کی غفلت، یا بے جا تصرف کے بغیر خود بخود وہ شیء ضائع ہو جائے تو کرایہ دار اس کا ضامن نہیں ہوگا، مثلاً: کوئی کار کرایہ پر لگائی گئی، کرایہ دار نے کار کسی محفوظ جگہ میں پارک کر دی اور کسی وجہ سے کار میں آگ لگ گئی جس میں کرایہ دار کے قصد و عمل، یا اس کی غفلت کو کوئی دخل نہیں تھا تو کار کے ضائع ہوجانے کا حرجانہ کرایہ دار پر عائد نہیں ہوگا۔

پس اجارہ (کرایہ داری) میں اصل شیء کو برقرار رہنا بنیادی عنصر ہے، اور شیء اجارہ پر کرایہ دار کا قبضہ قبضہ امانت ہے۔ قبضہ مالکانہ نہیں۔

ودیعت و امانت میں ایک شخص اپنا مال دوسرے شخص کے پاس بطور امانت محفوظ کر دیتا ہے امانت دار کے قبضہ کے بعد بھی ملکیت اصل مالک کی برقرار رہتی ہے، ملکیت امانت دار کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔ اور اگر شیء امانت، امانت دار کے بے تصرف، یا غفلت کے بغیر ضائع ہو جائے تو امانت دار ضامن نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح امانت دار کو اس شیء میں تصرف کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔

قرض کی صورت میں:

ملکیت قرض دہندہ (مقرض) سے قرض گیرندہ (مستقرض) کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

قرض گیرندہ کو اصل شیء قرض سے مصرف لینے، بلکہ اس کو خرچ کرنے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔

قرض گیرندہ اس کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ لئے ہوئے قرض کے مماثل قرض دہندہ کو ادا کرے۔

ان ہر عقد و معاملات کی حقیقت اور ان کی خصوصیات کی روشنی میں بینکوں میں کھاتہ داروں کی جمع کی ہوئی رقوم کی نوعیت پر غور کرنے سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ بینکوں میں کھاتہ داروں کی جمع رقم کو اجارہ قرار دینا انتہائی درجہ کا جہل ہے، اس لئے کہ اجارہ میں اصل شیء اجارہ کا محفوظ رہنا ضروری ہے، اور یہاں بینک میں جمع کی ہوئی شیء نقد اور روپے پیسے جس کی خمیر میں یہ امر داخل ہے کہ جب تک اصل شیء خرچ نہ کر دی جائے اس سے کوئی نفع نہیں اٹھایا جاسکتا، پس روپے پیسے اس قسم کے مال نہیں جس میں اجارہ درست ہو، علاوہ ازیں کرایہ دار کا قبضہ، قبضہ امانت ہوتا ہے، یعنی اس کے قصد و عمل کے بغیر وہ شیء ضائع ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا، دراصل بینک اپنی بنیادی حقیقت کے اعتبار سے، اسی لئے بینک ہے کہ کھاتہ داروں کے لئے ان کے اصل مال کی ضمانت لیتا ہے اور ان کا جمع کردہ روپیہ جس طرح بھی ضائع ہو بینک اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہے۔ لہذا اسے اجارہ قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ اس طرح "سود" کی رقم کو اجرت کا نام دے کر حلال قرار دیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح کھاتہ داروں کی بینک میں جمع رقم کو "ودیعت و امانت" بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اگر اسے امانت قرار دیا جائے تو بینک اس کا مالک نہیں ہوگا اور نہ اسے اس مال میں کسی طرح کے تصرف کا کوئی اختیار حاصل ہوگا۔ اور کھاتہ داروں کو اس کی ضمانت بھی نہیں مل سکے گی کہ ہر حال میں انہیں ان کی جمع کردہ رقم واپس مل جائے۔

پس اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ کھاتہ داروں کی رقم کو بینک کے پاس "قرض" قرار دیا جائے کہ قرض میں:

۱۔ ملکیت مقروض کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، جیسے کھاتہ دار (Depositor) کی ملکیت ختم ہو کر بینک کی ملکیت جمع کردہ رقم پر قائم ہو جاتی ہے۔

۲۔ مقروض کو قرض میں لئے ہوئے مال میں ہر طرح کے تصرف اور اصل شیء قرض کو خرچ کرنے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے بینک کھاتہ دار کی

جمع کردہ رقم میں تصرف اور اصل شی کو خرچ دینے کا حقدار ہو جاتا ہے۔

۳۔ مقروض بہر حال مال قرض کی ادائیگی کا ضامن ہوتا ہے۔ چاہے وہ مال قرض اپنے مصرف میں لے آئے یا وہ مال ضائع ہو جائے، چاہے اس ضائع ہونے میں اس کی کوتاہی کو دخل ہو یا نہیں، بالکل اسی طرح بینک کھاتہ دار کی جمع کردہ رقم کے برابر رقم کھاتہ دار کو عند الطلب، یا وقت معین پر واپس کرنے کا ذمہ دار ہے اور اگر مال بینک کی غفلت و کوتاہی سے ضائع ہو، یا بغیر اس کی کوتاہی کے بہر صورت بینک اس رقم کا ضامن ہے۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ عام طور پر بینکوں میں جو روپے کھاتہ دار جمع کرتے ہیں ان میں کھاتہ داروں کی حیثیت قرض دہندہ اور بینک کی حیثیت مقروض (قرض گیرندہ) کی ہوتی ہے، اور از روئے شرع اسلام کسی بھی قرض کے باہمی معاملہ میں ”نفع“ دینا یا لینا ”ربوا“ (سود) ہے اور حرام ہے، بینک قرض لے کر سود ادا کرتا ہے اور قرض دے کر سود وصول کرتا ہے، اس طرح بینک کا نظام دو طرفہ سودی لین دین کا نظام ہے، جس کی حرمت پر کتاب و سنت کی نصوص صریحہ قطعیہ موجود ہیں۔

واضح رہے کہ سود کھانے کی حرمت اور قطعیت اسلام کی ان بنیادی اور اساسی تعلیمات میں سے ہے جس پر وقت زمانہ، عرف و عادت اور حاجت و ضرورت کا کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، اگر ایسے اساسی اور بنیادی احکام کو حاجت و ضرورت یا عرف و عادت اور زمان و مکان کی تبدیلی کے نام پر تبدیلی کرنے کی کوشش کی جائے گی تو اساس دین منہدم ہو جائے گی۔

پس سودی کاروبار کا یہ نظام بینک کاری کسی مومن کے ذریعہ قائم ہو، یا کافر کے ہاتھوں، اسے تجارتی کہا جائے یا تعاونی نام سے چاہے جو کچھ بھی دیا جائے یہ اللہ و رسول کے مقابلہ میں اعلان جنگ ہے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اعلان جنگ کی دعوت ہے۔

”قرض پر دی گئی رقم سے نفع کمانا ”ربوا“ ہے اور حرام ہے۔“ یہ ایسا اصول ہے جو ہر عہد میں امت کے درمیان مقبول و معروف رہا ہے، ضعف سند کے ساتھ صحیح، لیکن اسے مرفوعاً بھی روایت کیا گیا ہے اور فقہاء و علماء کے درمیان اس کا متعلق بالقبول (مقبول و معروف اور مسلم) ہونا ضعف سند کی تلافی کر دیتا ہے، علاوہ ازیں متعدد صحابہ سے موقوف روایتیں مروی ہیں فقہاء نے بھی اس موضوع کے مختلف گوشوں پر بحث کی ہے۔ ”در مختار“ میں حصکفی نے بحوالہ خلاصہ لکھا ہے:

”القرض بالشرط حرام، والشرط لغو“۔ (قرض میں کوئی شرط لگانا حرام ہے اور شرط لغو ہے)۔

اور ”اشباہ“ کے حوالہ سے لکھا ہے:

”کل قرض جر نفعا حرام، فکرم للمرتهن سکنی المرهونة بآذن الراهن“۔  
(ہر وہ قرض جس سے نفع حاصل کیا جائے وہ حرام ہے)۔

اسی لئے گروی لئے ہوئے مکان میں رہائش اختیار کرنا مکان والے کی اجازت سے مکروہ ہے۔ (یعنی راہن کے لئے مقروض کی اجازت کے بغیر تو حرام ہوگا ہی اگر وہ اجازت بھی دیدی تب بھی اس سے مکان سے استفادہ مکروہ ہوگا)۔

شامی نے اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”اگر نفع قرض کے معاملہ میں مشروط ہو تو حرام ہے“ اور عبد اللہ بن محمد بن اسلم السمرقندی جو کبار علماء سمرقند میں سے تھے ان کا قول نقل کیا ہے کہ:

مال مرہونہ سے انتفاع کسی صورت میں جائز نہیں، اگرچہ راہن نے اسے اجازت دے دی ہو، اس لئے کہ یہ سود خواری کی اجازت ہے، چونکہ وہ اپنا پورا قرض وصول کرے گا ہی، پھر یہ نفع ایک زائد شیء ہے، پس یہ ”ربا“ ہے اور یہ بہت بڑی بات ہے (شامی ۱۶۶/۵ طبع دار الفکر ۱۳۹۹ھ)۔

المغنی میں ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے:

ہر وہ قرض جس میں یہ شرط لگائی گئی ہو کہ اس میں مقروض کچھ زائد رقم ادا کرے گا، وہ بلا اختلاف حرام ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ اس مسئلہ پر



اجماع ہے کہ قرض دہندہ اگر قرض وہی کے عمل پر کسی اضافہ یا ہدیہ (Gifts) کی شرط لگا کر قرض دے تو اس اضافہ کا لینا ”ربا“ ہے۔ اور ابی بن کعب، ابن عباس، اور ابن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے ہر اس قرض سے منع فرمایا ہے جس سے نفع حاصل کیا جائے۔  
(المغنی لابن قدامہ الحنبلی ۳۶۰/۳)

”المہذب“ میں رہن کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

”اگر رہن میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضی عقد کے منافی ہو، مثلاً: یوں کہے کہ میں نے یہ شے تم کو رہن دیا، لیکن یہ میرے پاس ہی رہے گی، یا اگرچہ میں دین ادا نہیں کروں تم کو اسے فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ یا یہ شرط لگائی کہ مال مرہونہ کا نفع تمہارا (قرض دہندہ) ہوگا، تو یہ شرط باطل ہے۔ (تکملة المہذب شرح المجموع ۱۳/۲۱۵ طبع دار الفکر)

اور شرح میں یہ جزئیہ بھی لکھا ہے:

”کسی شخص نے کسی سے ایک ہزار گنی اس شرط پر قرض لی کہ وہ اسے اپنی گاڑی بطور رہن دے دے گا اور گاڑی کا نفع قرض دہندہ کو ملے گا تو قرض باطل ہے، اس لئے کہ یہ ایسا قرض ہے جو حصول نفع کا ذریعہ بن رہا ہے ”قرض جر منفعۃ“ (۲۱۸/۱۳)۔

فقہاء کی ان صراحتوں کے علاوہ حضرات صحابہؓ بھی اس باب میں بے حد حساس نظر آتے ہیں وہ قرض دے کر حقیر سا نفع بھی حاصل کرنے سے گریز کرتے ہیں کہ کہیں ”ربوا“ میں نہ پڑ جائیں۔ چنانچہ امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں بروایت سعید بن ابی بردہ عن ابیہ ایک خاص موقع پر حضرت عبداللہ بن سلام کا یہ قول نقل کیا ہے:

”اے عزیز، تم عراق میں رہتے ہو جہاں ربا عام ہے۔ اگر تمہارا کسی شخص پر کوئی حق ہو اور وہ تمہیں تنگہ اور جو کے برابر بھی کوئی تحفہ دے تو (یاد رکھنا) کہ یہ تحفہ ”ربا“ ہے (صحیح بخاری۔ کتاب مناقب الانصار، باب مناقب عبداللہ بن سلام)۔

حضرت عمر فاروق سے سیدنا ابی بن کعبؓ نے دس ہزار قرض لئے۔ پھر جب حضرت ابی کے باغ میں کھجور کی فصل آئی تو انہوں نے مدینہ کی نفس ترین کھجور حضرت عمرؓ کو ہدیہ بھیجی، حضرت عمرؓ نے وہ تحفہ واپس کر دیا، حضرت ابی نے فرمایا کہ پھر ابھی میں آپ کا قرض واپس کر دیتا ہوں مجھے وہ قرض نہیں چاہئے جس کی وجہ سے میں اپنے باغ کی کھجوریں آپ کو پیش نہ کر سکوں، تب سیدنا عمرؓ نے وہ تحفہ قبول کر لیا اور فرمایا کہ:

”إنما الربا علی من أراد أن یربوا ینسی“ (مصنف عبد الرزاق ۸/۱۲۲)۔

(ربا اس شخص پر ہے جو اپنی رقم میں اضافہ چاہے (یا کچھ دے کر) اداء قرض میں مہلت چاہے)۔

یعنی ”فضل“ (دی ہوئی رقم سے زائد کی واپسی) یا وقت اور مہلت کے عوض کچھ نفع (نسیئہ) دونوں صورتیں ربا کی ہیں اور حرام ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اگر تم نے کسی کو قرض دیا تو اس کا کوئی حقیر سے حقیر ہدیہ بھی یہاں تک کہ ”عاریۃ“ اس کی سواری بھی قبول نہ کرو (مصنف عبد الرزاق ۱۸/۱۸۳)۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں ایک مستفتی آیا اور اس نے پوچھا کہ میرے پڑوس میں ایک مچھیرا ہے اسے میں نے قرض دے رکھا ہے، وہ کبھی کبھی مجھے تحفہ مچھلی دے دیتا ہے۔ فرمایا کہ اس مچھلی کی قیمت کا حساب کر لو اور قرض میں منہا کر لو۔ اگر تمہارے قرض سے زائد ہو تو اس کو واپس کر دو (مصنف عبد الرزاق ۱۸/۱۲۳)۔

حضرت علقمہ فرماتے ہیں کہ:

”اگر تم کسی ایسے شخص کے گھر جاؤ جس پر تمہارا قرض ہو اور اس کے یہاں کھانا کھاؤ تو حساب کر کے اس کی قیمت اصل قرض سے منہا کر دو

(مصنف عبد الرزاق ۱۸/۱۲۲)۔



حضرت ابراہیم نخعی اس میں اتنا اضافہ کرتے ہیں کہ اگر قرض دینے کے پہلے سے آپس میں ایک دوسرے کے یہاں آنا اور ایک دوسرے کے یہاں کھانا پینا رہا ہو تو کوئی حرج نہیں (مصنف عبدالرزاق ۱۸/۱۴۳)۔

صحابہ کرام اور تابعین سے ایسی متعدد روایتیں منقول ہیں جس سے ان کے ورع و تقویٰ اور سودی معاملات میں ہر طرح کے شبہ سے بھی احتیاط کا پتہ چلتا ہے۔  
قرض استہلا کی اور استثماری:

ایسا بھی کہا جانے لگا ہے کہ قرض دو قسم کے ہیں۔ ایک تو وہ قرض ہے جو کوئی شخص اپنی کسی وقتی ضرورت کے لئے لیتا ہے اور قرض میں لی ہوئی رقم کو اپنی ضرورت پر خرچ کر ڈالتا ہے، ایسے قرض پر سود لینا تو بے شک بری بات ہے، لیکن جو لوگ قرض لے کر سرمایہ کاری کرتے ہیں اور کسی تجارت یا صنعت میں (Invest) کرتے ہیں اس کا روبرو سے فائدہ اٹھاتے ہیں، ایسے لوگوں کو اگر سودی قرض دے کر سرمایہ دار کچھ نفع حاصل کر لیتا ہے تو کیا عجیب بات ہے؟۔

اس سلسلہ میں اصولی طور پر یہ سمجھ لینا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی جو حکمتیں ہم اپنے ذہن و فکر سے مستنبط کرتے ہیں، حکم الہی ان حکمتوں کا پابند نہیں کہ اگر یہ حکمت کہیں نظر نہیں آئے تو حکم مرتفع ہو جائے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ کوئی اور حکمت مخفی ہو، جہاں اب تک ہماری نظر نہیں پہنچی ہو، علت پر بے شک حکم دائر ہوتا ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ محل منصوص میں حکم کا ثبوت تو نص قطعی سے ہوتا ہے، لیکن جہاں نص وارد نہیں ہے، مگر حکم منصوص کی علت موجود ہو اور کوئی مانع موجود نہیں ہو تو اصل منصوص علیہ سے حکم بذریعہ قیاس اس غیر منصوص محل کی طرف منتقل اور متعدی کیا جاتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ جہاں ربا کی حقیقت موجود ہے وہ محل اور مورد نص ہے، وہ ثبوت حکم ”ربا“ یعنی حرمت کے لئے کسی علت کی تلاش کا محتاج نہیں، اور حکم کا رشتہ علت کے ساتھ تو ایسا ہے کہ محل غیر منصوص کی طرف علت کے پائے جانے کی وجہ سے حکم منتقل ہوگا، لیکن حکم نص، حکمت کا تابع نہیں ہوتا (اس موضوع پر تفصیلی اور دقیق بحث کتب اصول میں موجود ہے)۔

دوسرا ہم پہلو اس مسئلہ کا یہ ہے کہ ”ربا“ کی حرمت جس ماحول میں نازل ہوئی اس وقت دیکھنا چاہئے کہ (Investment Loan) (قرض استثماری) کا رواج تھا یا نہیں؟۔

اس سلسلہ میں بعض محقق علماء نے لکھا ہے کہ مکہ میں جس سودی کاروبار کا رواج تھا وہ خالص پیداواری قرضوں کا تھا، اہل مکہ تجارت پیشہ تھے، وہ صیف و شتاء (موسم گرما و سرما) میں مختلف ممالک کے تجارتی اسفار کرتے تھے جن کے لئے انہیں کثیر سرمایہ کی ضرورت ہوتی تھی، وہ یہ سرمایہ سودی قرضوں کی صورت میں حاصل کرتے تھے اور اصحاب سرمایہ کو سود ادا کیا کرتے تھے۔ مرحوم ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز نے دراسات اسلامیہ (ص ۱۵۰) میں لکھا ہے کہ منجملہ اور صورتوں کے سودی قرضوں کی ایک اور صورت جو زمانہ جاہلیت میں نہ صرف عربوں بلکہ رومیوں اور بعض دیگر ملکوں میں بھی رائج تھی، یہ تھی: ایک شخص کسی کو اپنا سرمایہ ایک معین مدت کے لئے قرض دے دیتا اور شرط یہ ہوتی کہ وہ ہر مہینہ میں متعین مقدار میں اسے نفع دیتا رہے گا اور اس کا اصل سرمایہ محفوظ رہے گا۔

بہر حال فائدہ (سود) سالانہ وصول کیا جائے، یا سالانہ سود کو مہینوں پر تقسیم کر دیا جائے، اس طرح کے پیداواری قرضوں پر سود لینے کا رواج اہل عرب میں عہد جاہلیت میں عام تھا، جسے قرآن نے حرام قرار دیا، لہذا قرآن میں وارد حرمت ربا کا اصل مورد محل تو یہی ”استثماری“ قرضے ہیں، اس لئے ان کی حرمت کا انکار دراصل قرآن کی منصوص حرمت کا بے بنیاد تاویل کے ذریعہ انکار ہے۔

## سرکاری سودی قرضے

سوال:

ہندوستان اور جنوبی افریقہ میں رہنے والے مسلمانوں کے حالات میں یہ فرق ضرور ہے کہ ہندوستان کے مسلمان یہاں کے مستقل باشندے ہیں، سیکڑوں سال تک وہ یہاں حکمران رہے، اب اگرچہ وہ حکمران نہیں ہیں، مگر قانون اور دستور ہند، نیز حقیقت واقعہ کے لحاظ سے وہ ملک کے حصہ دار ہیں، ان کو وہی شہری حقوق حاصل ہیں جو دوسرے فرقوں کو حاصل ہیں، یہاں ان کے اوقاف ہیں، ان کے مدرسے ہیں، عبادت گاہیں ہیں وغیرہ وغیرہ۔

لیکن اس بارے میں ہندوستان اور جنوبی افریقہ دونوں مشترک ہیں کہ ایسا اقتدار جس کے ذریعہ مسلمان کوئی قانون تنہا اپنی رائے اور صواب دید اور اپنے مذہبی رجحانات کے بموجب بنا سکیں اور اس کو نافذ کر سکیں ”نہ افریقہ کے مسلمانوں کو حاصل ہے اور نہ ہندوستان کے مسلمانوں کو“۔

مالی اور اقتصادی لحاظ سے وہ ایسے نظام میں جکڑ بند ہیں جس کی بنیاد اگرچہ سود پر نہیں ہے، مگر اس کا پھیلاؤ اور اس کی تمام ترقی سود پر موقوف ہے، ممکن ہے مسلمان سود لینے سے احتیاط کرنے میں کامیاب ہو جائیں، مگر سود ادا کرنے سے وہ محفوظ نہیں رہ سکتے، کیونکہ مختلف ٹیکس جو ادا کرنے پڑتے ہیں وہ اسی لئے مقرر کئے گئے ہیں کہ ان قرضوں کا سود ادا کیا جاسکے، جو ترقیاتی منصوبوں وغیرہ کے سلسلہ میں لئے گئے ہیں۔

جن مسلمانوں پر کوئی ٹیکس لازم نہیں ہوتا ان کو بھی سود کی ادائیگی میں شرکت کرنی پڑتی ہے، کیونکہ وہ گرانی ان کو لامحالہ برداشت کرنی پڑتی ہے جو ٹیکسوں کے اضافہ کے باعث کردی جاتی ہے۔

فقہی نقطہ نظر سے ایک ضرر کو لامحالہ برداشت کرنا پڑتا ہے۔

انفرادی کاروبار کی اگرچہ ممانعت نہیں ہے، لیکن حالات ایسے ہیں کہ ترقی کے امکانات انفرادی کاروبار میں ختم ہوتے جا رہے ہیں، ترقیات کے منصوبے جو ہر طرح کے کاروبار حتیٰ کہ زراعت پر بھی حاوی کئے جا رہے ہیں، ان کا تقاضہ ہے کہ تمام کاروبار اجتماعی نوعیت اختیار کریں، یعنی سوسائٹیاں اور کمیٹیاں قائم کی جائیں اور ان کے ذریعہ کام کیا جائے جن کا نمونہ افریقہ اور یورپ کے ممالک میں اس وقت پایا جا رہا ہے۔

حکومت اس طریقہ کار کی حوصلہ افزائی کرتی ہے، چنانچہ ان سوسائٹیوں کو قرض دیا جاتا ہے جس کا سود ان کو ادا کرنا پڑتا ہے۔

اضافہ آبادی، بودوباش کے سلسلہ میں بھی مشکلات پیدا کر رہی ہے، اپنے ذاتی مکانات تنگ ہوتے جا رہے ہیں، دوسری جانب نہ صرف یہ کہ کرایہ بڑھ رہا ہے، بلکہ ”پگڑی“ کی دبانے غیر معمولی مشکلات پیدا کر دی ہے، اسی طرح رہائش کا مسئلہ بھی بہت پیچیدہ ہو گیا ہے۔

حکومت اس پیچیدگی کو اس طرح ختم کر رہی ہے کہ تعمیر مکان کے سلسلہ میں قرض دیتی ہے، مگر سود اس کا بھی ادا کرنا پڑتا ہے۔

ان تمام حالات کو سامنے رکھتے ہوئے مندرجہ ذیل سوالات کے جوابات مطلوب ہیں:

”بینوا توجروا۔ انشاء اللہ تعالیٰ فی ان اللہ لایضیع اجر المحسنین“

۱۔ ترقیاتی منصوبوں کے سلسلے میں اگر مسلمان سوسائٹی قائم کریں یا کسی قائم شدہ سوسائٹی میں شرکت کریں تو کیا ان کے لئے جائز ہوگا کہ برادران وطن کی طرح وہ بھی حکومت سے سود کی شرط پر قرض لیں؟

۲۔ اور کیا جائز ہوگا کہ اپنے انفرادی کام، مثلاً: کارخانہ یا باغ یا کاشت کو ترقی دینے کے لئے یا مکان کی تعمیر کے لئے حکومت سے سود کی شرط پر قرض لیں؟

۳۔ کیا حکومت کے علاوہ غیر مسلم افراد سے بھی مسلمان سود پر قرض لے سکتے ہیں، یا سود پر قرض دے سکتے ہیں؟

۴۔ کیا ہندوستان میں یہ سودی معاملہ خود مسلمانوں کے آپس میں بھی ہو سکتا ہے کہ مسلمان، مسلمان کو سود پر قرض دے یا قرض لے؟

۵۔ بینک کا پورا نظام سود کی بنیاد پر ہوتا ہے، بینک میں اپنا حساب رکھنا، سودی کاروبار میں شرکت ورنہ تعاون ضرور ہے، لیکن کاروبار میں عام طور پر بینک واسطہ بنتا ہے، مثلاً: مطالبات کی ادائیگی بینک کے چیک کے ذریعہ ہوتی ہے، بہت سے سرکاری اور غیر سرکاری اداروں میں ملازمین کی تنخواہیں چیک کے ذریعہ ادا کی جاتی ہیں، کیا ان ضرورتوں کے پیش نظر مسلمانوں کے لئے جائز ہوگا کہ وہ بینک میں اپنا حساب رکھیں؟

۶۔ چالو (کرنٹ حساب) کے علاوہ ایک شکل ڈپازٹ کی ہوتی ہے کہ خاص مدت تک کے لئے اپنی رقم بینک میں جمع کر دیتے ہیں، اس رقم پر سود بھی ملتا ہے، اگر ایک ہزار روپے جمع ہے تو سال بھر میں پچاس روپیہ سود کے ہو جائیں گے اور رقم بجائے ایک ہزار کے، ایک ہزار پچاس روپے ہو جائے گی۔

کیا مسلمانوں کے لئے جائز ہے کہ اس طرح رقم ڈپازٹ کر اس کا سود لیں، اگر اجازت دی جاتی ہے تو کیا یہ پچاس روپے جو سود کے لئے ہیں وہ مسلمان کے لئے حلال طیب ہیں، ان کو وہ اپنے خرچ میں لاسکتا ہے؟

الجواب:

سود کی تعریف:

۱۔ سود لینا اور سود دینا نص شرعی سے حرام ہے اور اس کی حرمت پر تمام ہی زمانوں میں علماء امت کا اتفاق رہا ہے، متعدد قرآنی آیات، احادیث اور عبارات فقہیہ اس پر دلیل ہیں۔

۲۔ ”ربا“ کی تعریف فقہاء نے ان الفاظ میں کی ہے:

” (هو) شرعا (فضل) ولو حکما خال عن عوض بمعيار شرعی مشروط لأحد المتعاقدين في المعاوضة (در مختار ۲/۲۳۵)۔ (لأحد المتعاقدين) ای بایع أو مشتر (در مختار ۲/۲۳۵)۔ (قوله ای بایع أو مشتر) ای مثلاً فمئتها القرضان ولراهنات قهستاني، قال: ويدخل فيه ما إذا شرط الانتفاء بالرهن كالاستخدام والركوب والزراعة واللبس وشرب اللبن وأكل الثمر فإن الكل ربوا حرام كما في الجواهر والنتف“ (شامی ۲/۲۳۵)۔

”ربا شرعاً لین دین کے سلسلے میں فریقین میں سے کسی ایک کے لئے ایسے اضافہ کا نام ہے جو عوض سے خالی ہو چاہے یہ اضافہ حکماً ہو۔ متعاقدين سے مراد مثلاً: بیچنے اور خریدنے والا ہے، چنانچہ اس کے مثل قرض اور رہن کے دونوں فریق بھی ہیں اور اس میں یہ صورت بھی داخل ہوگی کہ مرتہن مال مرہون سے فائدہ اٹھانے کی شرط لگا دے، جیسے خدمت لینا، سوار ہونا، کاشت کاری، کپڑے پہننا، دودھ پینا اور پھل کھانا یہ سبھی کچھ سود اور حرام ہے۔“

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات واضح ہوئی کہ اگر باہمی قرض کے معاملے میں بھی کوئی ”زیادتی“ کسی جانب کے لئے بہ طور شرط ہو تو وہ ”ربا“ ہوگا اور حرام۔

”کل قرض جر نفعاً حراماً ای اذا كان مشروطاً“ (شامی ۲/۲۳۲)۔

یہ وہ قرض جس سے فائدہ اٹھایا جائے حرام ہے، جب کہ معاملہ میں اس کی شرط لگا دی گئی ہو۔  
سود کا تحقق کب ہوگا؟

۳۔ ”ربا“ پائے جانے کے لئے چند شرطیں بھی فقہاء نے لکھی ہیں، ان میں سے:



۱۔ بدلین کا معصوم۔ اور ذی قیمت ہونا۔

۲۔ ہر دو بدل کا متعاقدین میں سے کسی ایک کی ملکیت میں ہونا۔

۳۔ ہر دو بدل کا اس مشترک مال میں سے نہیں ہونا جس میں ہر دو فریق عنان یا مفاوضہ کے شریک ہیں۔

مثلاً: حربی (کافر) یا وہ مسلمان جس نے دارالحرب سے ہجرت نہیں کی اس کا مال اس مسلمان کے لئے جو دارالاسلام میں رہتا ہے، اور قید ہو کر دارالحرب چلا گیا ہے، یا وہ مسلمان تاجر جو اجازت (ویزا) لے کر دارالحرب میں تجارت کے لئے گیا ہے اس کے لئے معصوم اور معقوم نہیں، اس لئے اگر معاملہ میں کوئی غرر اور دھوکہ نہ کیا جائے تو اس قیدی اور اس تاجر کے لئے جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا حربی (کافر) اور مسلم غیر مہاجر کا مال ”ربا“ کی صورت میں بھی لینا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ صورتا تو ”ربا“ (تفاضل) ہے لیکن شرط موجود نہیں ہے، اس لئے ربا متحقق نہیں۔

اسی طرح غلام اور اس کے آقا کے درمیان اور باہم شرکت مفاوضہ یا شرکت عنان رکھنے والے دو شخصوں کے درمیان مال شرکت کے اندر ”ربا“ متحقق نہیں ہوتا۔ شامی نے شرنبلالی کے حوالے سے نقل کیا ہے:

”ومن شرائط الربوا عصمة البدلين وكونهما مضمونين بالاتلاف فعصمة أحدهما وعدم تقومه لا يمنعه، فشرء لا سیرا والتاجر مال الحربی أو المسلم الذی لم یهاجر بجنسه متفاضلا جائز ومنها: أن لا یکون الید لأن مملوکین لأحد المتبايعین كالسید مع عبده ولا مشترکین فیهما بشركة عنان أو مفاوضة كما فی البدائع“ (شامی ۲/۲۲۲)۔

”سود کے پائے جانے کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ عوضین مال معصوم ہوں اور ضائع ہونے پر ان دونوں کا تاوان واجب ہوتا ہو، لہذا صرف ایک طرف کے عوض کا معصوم اور غیر معصوم ہونا اس معاملے کے جواز کے لئے مانع نہ ہوگا، لہذا قیدی یا تاجر کا حربی یا دارالحرب کے ایسے مسلمان کا مال جس نے ہجرت نہ کی ہو، اسی جنس کے مال کے بدلے میں اضافہ کے ساتھ خرید کر نادرست ہے، سود کی شرطوں میں یہ بھی ہے کہ عوضین فریقین میں سے کسی ایک ہی کی ملک نہ ہوں، جیسے آقا کا معاملہ اپنے غلام کے ساتھ (کہ غلام کی طرف سے جو عوض ہے اس کا مالک بھی خود آقا ہی ہے) اور نہ فریقین میں شرکت کا معاملہ ہو، شرکت مفاوضہ یا عنان“۔

۴۔ مسئلہ زیر بحث میں حکومت قرض دیتی ہے، اور شہری قرض کی اصل رقم کچھ فیصد مقررہ اضافہ کے ساتھ واپس کرتا ہے اور یہ اضافہ اس معاملے میں مشروط ہے، جس سے نفع متعاقدین میں سے ایک، یعنی حکومت کو پہنچ رہا ہے، بعینہ اسی طرح کی مثالیں حکومت کے علاوہ افراد کے مابین بھی فرض کی جاسکتی ہیں، ظاہر ہے کہ یہ ایسا اضافہ ہے جس کا دوسرے فریق کی طرف سے کوئی معاوضہ نہیں ہے، اور معاملہ میں ایک فریق نے اس کی شرط لگائی ہے اور اموال ربویہ میں ہے، اس لئے یہ صورت زیر بحث ”ربا“ کی صورت ہے جس میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں۔

۱۔ ”معصوم“ فقہ کی ایک خاص اصطلاح ہے، یعنی وہ مال جو کسی کے ملک میں ہو اور اس پر کسی دوسرے کا قبضہ اور تصرف جائز نہ ہو، اور ایسا کرنا گناہ کا باعث ہو، مال معصوم ہے، اور جس مال پر قبضہ درست ہو اور گناہ نہ ہو، وہ مال معصوم نہیں، مثلاً: اسلامی حکومت حربی مملکت پر حملہ آور ہو، تو اس کے لئے اس ملک کا مال معصوم نہ ہوگا بلکہ ”مباح“ ہوگا، ”دارالحرب“ اور اس میں بسنے والے غیر مسلم و مسلم شہری کا مال چونکہ اس لحاظ سے معصوم نہیں ہے اس لئے اگر ان سے سود لیا جائے تو شرائط سود میں سے اس شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حضرت امام ابوحنیفہ کے یہاں سود نہیں پایا جائے گا۔

نوٹ: اموال ربویہ سے وہ خاص خاص اموال مراد ہیں جن میں کی پیشی اور نقد ادھار کے ساتھ معاملہ کرنا حرام ہے، اور سود میں داخل ہے، حضور اکرم ﷺ نے اس ضمن میں چھ چیزوں کا صراحتاً ذکر فرمایا ہے: سونا، چانی، گہو، جو، کھجور اور نمک، ان کے علاوہ اور کیا چیزیں مراد ہیں؟ ان میں فقہاء کے درمیان سخت اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ حنفیہ کے یہاں دو ایسی چیزیں ہیں جو ”جنس“ یعنی اپنے مقصد کے اعتبار سے بھی یکساں ہوں اور ”قدر“ یعنی ذریعہ پیمائش میں بھی یکسانیت رکھتی ہوں یعنی دونوں تولی اور ناپی جاتی ہوں ان میں سود کی دونوں قسمیں حرام ہیں۔ ”فضل“ کہ ایک طرف سے زیادہ ہو اور دوسری طرف سے کم ”تسیہ“ کہ ایک کی طرف سے نقد ہو اور دوسرے کی طرف سے ادھار۔ اور اگر دونوں میں سے ایک معاملہ میں یکسانیت ہو اور دوسرے میں اختلاف، تو کی پیشی میں مضافاً فقہ نہیں، لیکن ایک طرف سے نقد اور دوسری جانب سے ادھار جائز نہیں، اور اگر جنس و قدر دونوں ہی مختلف ہوں تو دونوں ہی صورتیں درست ہیں۔

کیا ہندوستان دارالحرب ہے:

۵۔ کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ ہندوستان دارالحرب ہے اور یہاں عقود ربویہ درست ہیں، یہ ایک اہم سوال ہے جس کے اثبات میں جواب دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر طرح کے معاملات ”ربا“ جائز ہوں گے، سود لینا بھی اور دینا بھی، کافر سے ہو یا مسلم سے سبھی صورتیں جائز ہوں گی، بلکہ سود دینے پر تھوڑی بحث بھی کی جاسکتی ہے، لیکن سود لینا بہر حال حلال ہوگا، درمختار کی مندرجہ ذیل عبارت پر غور کیا جائے:

”ولا بین حربی و مسلم“ مستامن ولو بعقد فاسد أو قمار (ثمہ) لأن مالہ ثمہ مباح فیحل برضاه مطلقا بلا عذر، خلافا للثانی والثالثۃ، وحکم من أسلم فی دارالحرب ولم یہاجر کحربی فللمسلم الربوا معہ خلافا لہما، لأن مالہ غیر معصوم فلو ہاجر الینا، ثم عاد الیہم فلا ربوا اتفاقا جوہرۃ، قلت: ومنہ یعلم حکم من أسلما ثمۃ، ولم یہاجر، والحاصل أن الربوا حرام إلا فی ہذہ الستۃ مسائل“ (درمختار ۲/۲۶۱)۔

”حربی اور امان لے کے آنے والے مسلمان کے درمیان سود نہیں اگرچہ وہ مال عقد فاسد یا قمار کے ذریعہ ہی کیوں نہ حاصل ہو، اس لئے کہ اس کا مال مباح ہے، لہذا اس کی رضا سے لینا مطلقاً بغیر کسی غرر اور دھوکہ کے جائز ہوگا، بخلاف امام ابو یوسف اور ائمہ ثلاثہ کے، اور اس شخص کا حکم جس نے دارالحرب میں اسلام قبول کیا اور ہجرت نہیں کی حربی ہی کا ہے، مسلمان اس سے سودی معاملہ کر سکتے ہیں، بخلاف صاحبین کے اس لئے کہ اس کا مال معصوم نہیں ہے، پھر اگر وہ ہجرت کر کے ہمارے پاس آ گیا پھر ان کی طرف واپس ہوا تو بالاتفاق سود جائز نہ ہوگا، میں کہتا ہوں اس سے اس صورت کا حکم بھی معلوم ہو گیا جب طرفین وہیں اسلام قبول کر لیں، اور ہجرت کر کے دارالاسلام کو نہ آئیں، حاصل یہ ہے کہ سود حرام ہے سوائے ان چھ مسئلوں کے۔“

” (قولہ منہ یعلم) ای یعلم مما ذکرہ (المصنف) مع تعلیلہ أن من أسلما ثمۃ ولم یہاجر لا یتحقق الربوا بینہما ایضا“ (شامی ۲/۲۶۱)۔

مصنف نے اس سلسلہ میں جو صورت بیان کی ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس صورت میں ان کے درمیان سود متحقق ہی نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوگا:

۱۔ مسلم جو یزائے لے کر ”دارالحرب“ میں آیا ہو۔

(الف) کافر حربی، یا (ب) مسلم حربی غیر مہاجر کے ساتھ معاملہ ”ربا“ کرنے تو جائز ہوگا، یعنی اس صورت میں ربا متحقق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کے اموال غیر معصوم ہیں۔

۲۔ جو مسلمان بالاصل حربی ہی ہوں اور انہوں نے ہجرت بھی نہیں کی ہو ان کے آپس میں بھی ربا متحقق نہیں ہوگا۔

حربیوں سے سود، کتاب و سنت کی روشنی میں:

یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کا ہے، امام ابو یوسفؒ اور ائمہ ثلاثہ مذکورہ بالا رائے سے اختلاف رکھتے ہیں، حضرت امام ابو حنیفہؒ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حربی و مسلم کے درمیان ”ربا“ کی نفی کی گئی ہے اور جسے مکحول مرسل روایت کرتے ہیں اور چونکہ مکحول ثقہ ہیں، اس لئے ان کے مراسیل حجت تسلیم کئے جاتے ہیں، جو لوگ دوسری رائے رکھتے ہیں ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ اگر اس حدیث کو ثابت تسلیم کر بھی لیا جائے جب بھی ”لا ربوا“ (+) میں نفی کو بمعنی نبی و ممانعت لیا جاسکتا ہے، جیسا کہ نصوص شرعیہ میں بکثرت وارد ہے، مثلاً:

”فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج ای لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا“

۱۔ حدیث کے الفاظ یوں ہیں: ”لا ربوا بین المسلم والحربی“ اب یہ لفظ ”لا“ نفی کے لئے بھی آتا ہے اور نبی و ممانعت کے لئے بھی، پہلی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ مسلم اور حربی کے درمیان سود ہوتا ہی نہیں ہے، اور دوسری صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ حربی اور مسلمان کے درمیان بھی سود ممنوع ہے، حضرت امام ابو حنیفہؒ پہلا مفہوم مراد لیتے ہیں اور عام فقہاء دوسرا مفہوم۔



پس حدیث مذکور کا محل یہ ہو جائے گا کہ اگرچہ دار الحرب میں ہی کیوں نہ ہو اور حربی کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو، معاملہ ربوا کا نہ کرو، حدیث اور استدلال پر تفصیلی بحث علامہ ابن ہمام نے ”فتح القدیر شرح ہدایہ“ میں کی ہے (فتح القدیر ص ۳۰۱)۔

میں نے جہاں تک مسئلہ پر غور کیا ہے قلب اس استدلال پر مطمئن نہیں ہوتا، صورتحال یہ ہے کہ نصوص قرآن و نصوص حدیث علی الاطلاق حرمت پر دلالت کرتی ہیں، اموال کے بارے میں بھی کوئی تفصیل موجود نہیں ہے، مسلمانوں کو جن احکام کے التزام کا حکم دیا گیا ہے، وہ بھی کسی حال کے ساتھ خاص نہیں۔

پھر یہ کہ یہ مسئلہ خود قابل غور ہے کہ دار الحرب میں جس کے احکام میں سے کچھ اوپر مذکور ہوئے ہیں، اس کی صحیح اور واضح تعریف کیا ہے، نیز یہ کہ کیا موجودہ حالات میں ”دار“ کا انہیں دو قسموں میں ”حصہ“ درست ہے، کیا شرعاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان جیسے ملک میں جہاں ایک دستوری حکومت تمام شہریوں کے مساوی حقوق کی بنیاد پر قائم ہے اور قانونی و دستوری نقطہ نظر سے بلا تفریق مذہب و زبان و علاقہ ہر شہری کو اپنے مذہبی شعائر کی آزادی کے ساتھ ملک کے ذرائع آمدنی سے منتفع ہونے کا مساوی حق ہے، ایسی صورت حال میں کیا از روئے شرع اسلامی یہ کہنا ممکن ہے کہ اس ملک میں بسنے والے مسلم کے لئے کافر کا مال، یا خود یہاں کے بسنے والے ایک مسلم کے لئے دوسرے مسلم کا مال معصوم و معقوم نہیں، یعنی ایک دوسرے کا مال لے لینا اور ضائع کر دینا عند اللہ گناہ کا اور عند الناس ضمان کا موجب نہیں ہوگا، پھر یہ کہ دار الحرب میں اسلام لانے کے بعد ہجرت نہیں کرنا فقدان عصمت کا موجب ہے، کیا یہ بات آج کے دور میں بھی کہی جاسکتی ہے، جب کہ ہجرت کے امکانات نہیں، اور آج کے ”دار الاسلام“ کا معاملہ یہ ہے کہ وہ ”اقامہ“، ”تابعیہ“ اور شہریت دینے کو تیار نہیں؟ ایسی صورت میں کیا یہ مجبوری ان اموال کو ختم کر دے گی؟ نیز یہ کہ اگر شعائر اسلام پر پابندی نہ ہو تو کیا ایسے ملک سے اسلام لانے کے بعد ہجرت فرض ہے، اور اگر ہجرت نہیں کرے تو اس کے اموال معصوم نہیں رہیں گے؟ اس طرح کے بہت سے سوالات ہیں جن کو اصولی رنگ میں غور کر کے جواب دینے کی ضرورت ہے، پس مخصوص جنگی اور ہنگامی حالات کے علاوہ عام حالات میں خصوصیت کے ساتھ ایک ہی ملک کے اندر بسنے والے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان اور خود باہم مسلمانوں کے درمیان عصمت کے فقدان کا فتویٰ دینا ایک ایسی ”اباحت“ کو راہ دینا ہوگا جس کی نصوص شرعیہ سے گنجائش سمجھ میں نہیں آتی ”شرح سیر کبیر“ میں سرخسی کی ایک عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دو مسلمان جو دار الحرب میں امان لے کر سکونت پذیر ہوں وہ اگر باہم کوئی معاملہ وہاں کریں تو اس کی وہی حیثیت ہوگی جو دار الاسلام میں کئے گئے معاملہ کی ہوتی ہے اور استدلال یہ کیا گیا ہے کہ:

”ولأن المسلم ملتزم بحکم الإسلام حیث ما یکون“ (شرح سیر کبیر ۲/۱۲۸)۔

اس لئے کہ مسلمان جہاں کہیں بھی ہو احکام اسلامی کا پابند ہے۔

اسی طرح اس وقت جو آبادی ہندوستان میں ہے سیکڑوں سال پرانی آبادی ہے، جن میں تھوڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہے جن کے آباء واجداد تجارت یا تبلیغ کے سلسلے میں اس ملک میں آئے، بہت ہی محدود تعداد ان لوگوں کی ہے جن کے آباء واجداد مجاہدین کی حیثیت سے اس ملک میں داخل ہوئے اور یہیں آباد ہو گئے، باقی مسلم آبادی وہ ہے جن کے آباء واجداد نے طوعاً اسلام قبول کیا تھا، پھر اس ملک پر سیکڑوں برس کے طویل عرصہ میں مسلمان حکمران رہے، اس کے بعد انگریزوں کو اقتدار ملا، اور پھر ملک کی تقسیم عمل میں آئی اور اب موجودہ ہندوستان جمہوری اقتدار کے تحت ہے۔ غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو لوگ اسلامی حکومت و اقتدار سے پہلے اسلام قبول کر چکے تھے یا دار الاسلام سے اقتدار اسلامی کے قیام سے پہلے یا بعد کو تجارت و تبلیغ کے لئے آئے اور اس ملک میں بس گئے، اسی طرح وہ مجاہدین جو یہاں آ کر آباد ہو گئے، اور اسی طرح جو لوگ اسلامی اقتدار کے زمانے میں اسلام قبول کر چکے تھے، یہ ظاہر ہے کہ ان کے اموال معصوم ہو چکے، اب سوال یہ ہے کہ کیا انگریزوں کے اقتدار نے ان کی اس سابق معصومیت کو ختم کر دیا؟ اور اگر بالفرض ختم کر دیا تو کیا موجودہ جمہوری اقتدار جس میں مسلمان بھی شریک ہیں، کیا اس عصمت کو واپس لانے کے لئے کافی نہیں؟

یعنی اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے نہ صرف غیر مسلموں بلکہ مسلمانوں کا مال بھی لینا اور اس پر قبضہ کر لینا درست اور جائز قرار پائے گا، اس لئے کہ ”دار الحرب“ کی املاک مسلمانوں کے حق میں معصوم نہیں ہے۔



اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ نے جو کچھ اپنی معرکہ الآراء تصنیف ”کتاب الخراج“ میں امیر المؤمنین کے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے اس پر نگاہ رکھنی چاہئے:

”قال ابو یوسف: وسألت یا امیر المؤمنین! عن ”قوم من أهل الحرب أسلموا علی أنفسهم وأرضیهم“ ما الحكم فی ذلك فإن دماءهم حرام، وما أسلموا من أموالهم فلهم، وكذلك أرضهم لهم وهی أرض عشر بمنزلة المدينة حیث أسلم أهلها مع رسول الله ﷺ وكان أرضهم أرض عشر، وكذلك الطائف والنجران“ (کتاب الخراج: ص ۷۲)۔

”امیر المؤمنین! آپ نے دار الحرب کے ان لوگوں کی بابت سوال کیا ہے جو اپنی جان اور زمین کے ساتھ اسلام لے آئے ہیں، کہ ان کا کیا حکم ہے؟ جواب یہ ہے کہ ان کا خون حرام ہے اور ان کا جو مال ان کے پاس ہے وہ ان کا ہی ہے، اور ان کی زمین بھی ان ہی کی ملکیت ہے، نیز اس کا شمار عشری زمین میں ہے، جیسا کہ مدینہ کا تھا، کہ اہل مدینہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اسلام لے آئے تو ان کی زمین بھی عشری زمین قرار پائی اور ایسا ہی معاملہ طائف اور نجران والوں کے ساتھ کیا گیا۔

بحر حال مذکورہ صدر وجوہ ایسے ہیں جن کی بنا پر ہندوستان میں یا افریقہ میں دار الحرب قرار دے کر عقود ربویہ کو درست کہنا ایسی توجیہ ہے جس سے قلب مطمئن نہیں ہوتا۔“

### ایک مغالطہ:

۶۔ زیر بحث مسئلہ میں یہ کہنا کہ حکومت ایک ایسا مشترکہ ادارہ ہے جس میں ہندوستان کا ہر شہری شریک ہے اور اس کا خزانہ بھی ہر ایک کا مشترک مال ہے، اس لئے اگر حکومت اپنے کسی شہری سے سود لیتی ہے تو دراصل خزانہ میں اضافہ کرتی ہے، اس لئے جس طرح آقا و غلام یا متفارضین اور و شریک عمان کے درمیان ربوا متحقق نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ربا متحقق نہیں ہوگا، یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہے کہ ہندوستان کا وہ شہری جو حکومت کو سود ادا کر رہا ہے، وہ اپنی ایسی ذاتی ملکیت سے ادا کر رہا ہے جس پر کسی دوسرے کا حق نہیں، یعنی وہ مال مشترک نہیں اور حکومت جس خزانہ میں اسے داخل کر رہی ہے اور جس خزانہ سے اسے قرض دے رہی ہے اس کی حقیقت مال مشترک کی ہے، لہذا بدلیں میں سے ایک مال مشترک میں سے ہے، دونوں مال مشترک میں سے نہیں۔

”لا ربوا بین متفارضین و شریکی عنان إذا تبایعا من مالها ای مال الشركة ذیلی (در مختار ۴/ ۲۶۶۰)۔ الظاهر أن المراد إذا كان كل من البدلین من مال الشركة أما لو اشترى أحدهما درهمین من مال الشركة بدرهم من ماله معلا فقد حصر للمشتري زیادة وهی حصة شریکه من الدرهم الزائد بلا عوض وهو عین الربا تأمل“ (شامی ۴/ ۲۶۰)۔

”شركة مفاوضہ اور شرکت عمان کے دو فریق کے درمیان اس وقت سود نہیں ہے جب وہ مال شرکت ہی میں خرید و فروخت کا معاملہ کریں، بہ ظاہر اس سے مراد وہ صورت ہے جب عوضین میں سے ہر ایک شرکت ہی کا مال ہو، لیکن اگر ایک فریق اپنے ذاتی مال کے ایک درہم کے بدلے شرکت کے مال کا دو درہم خرید کرے تو خریدار کو اپنے شریک کے حصے سے بلا عوض ایک درہم سے زائد حاصل ہو گیا، اس لئے یہ یقیناً سود ہے۔“

### زیر بحث کاروبار سود ہیں:

۷۔ پس مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں ہمارے نزدیک وہ رائے جو دلائل و نصوص شرعی سے مؤید بھی ہے اور جس پر قلب و ضمیر کو طمانیت بھی ہے، وہ یہ ہے کہ حکومت سے جو معاملات مروجہ سودی کاروبار کی شکل میں ہو رہے ہیں، انہیں بہر حال اس ربوا کا ایک فرد تسلیم کیا جائے، جسے شریعت اسلامی نے ناجائز و نادرست قرار دیا ہے، اور پھر اس بات پر غور کیا جائے کہ موجودہ حالات میں کیا کچھ ایسی نزاکتیں موجود ہیں جن کو سامنے رکھ کر حکم میں تخفیف اور سہولت قواعد شرع کی روشنی میں ممکن ہو اور کیا سود لینا اور سود دینا باوجود یہ کہ دونوں حرام ہیں، کیا دونوں کی حرمت کے مدارج میں کچھ فرق ہے، اگر ہے تو اس کا اثر احکام پر کس طرح ظاہر ہوگا۔

### سود کی شاعت:

۸۔ سود لینا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں ایک شخص بلا عوض دوسرے کا مال لیتا ہے، پس سود کھانا دراصل مال غیر کا ناحق کھانا ہے (اکل باطل) اس لئے یہ لذاتہ

حرام ہے، سو دینا چونکہ اس حرام کا ذریعہ ہے، اس لئے یہ بھی حرام ہے، ورنہ فی ذاتہ اس کی حقیقت بس اتنی تو ہے کہ ایک شخص اپنا ذاتی روپیہ کسی کو بلا عوض دے دیتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ کوئی برا کام نہیں۔

لیکن معاملہ ربا میں یہی سیدھی سادی چیز ایک ایسے امر کا ذریعہ بن جاتی ہے جو پوری سوسائٹی میں قساوت، سخت دلی اور معاشی لوٹ کھسوٹ کا باعث بنتا ہے، یعنی وہ ربا جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا، اورس پر شدید وعیدیں نازل فرمائیں، پس سود لینا اور دینا دونوں ہی حرام ہیں، لیکن حرمت اور قح اول کی نعیہ اور دوسرے کی لغیرہ ہے۔

### دشواری سے آسانی:

۹۔ جو قواعد کلیہ فقہاء نے لکھے ہیں ان میں سے ایک ”المشقة تجلب التيسير“ بھی ہے جس کا تعلق رخصت اور تخفیفات سے ہے، اس کے اسباب سات ہیں، ان میں چھنا سبب عسر اور عموم بلوی بھی ہے، اب یہ عسر اور مشقت کچھ تو عمومی ہیں جن سے بہر حال دوچار ہونا ہی ہے اور کچھ مخصوص ہیں جن سے اتفاقاً واسطہ پڑتا ہے، پھر اس دوسری قسم کی مشقتیں کبھی زیادہ پر خطر ہوتی ہیں، جیسے جان کا خطرہ، اور کبھی ہلکی اور معمولی ہوتی ہیں، جیسے کئی انگلی کا درد اور کبھی متوسط ہوتی ہیں جیسے روزہ رکھنے سے مرض کی زیادتی کا اندیشہ۔

ظاہر ہے کہ پہلی اور تیسری شکلیں مشقت کے ذریعہ تخفیف بنتی ہیں، لیکن مشقت و حرج انہیں مواقع پر معتبر ہے جہاں کوئی حکم منصوص موجود نہ ہو، موضع نص میں عموم بلوی کا اعتبار شرعاً نہیں کیا گیا ہے۔

”کما فی الأشباه قاعدة رابعة الفائدة الثالثة“ (مطبوعہ نولکشور: ۱۰۶)۔

اس لئے مسئلہ زیر بحث میں اس اصل سے کام لینا درست نہیں۔

### ازالہ ضرر:

۱۰۔ قواعد فقہیہ میں ایک اہم قاعدہ ”الضرر يزال“ بھی ہے جس کی بنیاد حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ”لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام“ پر ہے اور اس قاعدہ کلیہ سے مختلف ضمنی قواعد متعلق ہیں، ان میں سے پہلا قاعدہ ”الضرورات تبيح المحظورات“ ہے اور ضرورت کی تفصیل کرتے ہوئے حموی نے یہ لکھا ہے کہ یہاں پانچ مدارج ہیں: اول ضرورت، دوم حاجت، سوم منفعت، چہارم زینت، پنجم فضول۔

ضرورت سے مراد کسی شخص کی احتیاج کا اس حد تک بڑھ جانا ہے کہ اگر اس شیء حرام کا استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الہلاک ہو جائے گا، اگر احتیاج اس درجہ کو پہنچ جائے تو شیء حرام کا استعمال مباح ہو جائے گا۔

اگر احتیاج اس درجہ کی تو نہ ہو، لیکن یہ ضرور ہو کہ اس شیء کے استعمال نہ کرنے سے ضرر اور مشقت میں پڑ جائے گا تو یہ حاجت ہے، اس سے حرام تو مباح نہیں ہوگا، لیکن عبادات میں تخفیف ہو جائے گی، مثلاً روزہ کی حالت میں افطار جائز ہو جائے گا۔

منفعت سے مراد کھانے پینے وغیرہ دوسری ضروریات میں قدر ضرورت سے اونچے معیار کی خواہش ہے، مثلاً روٹی اور گوشت کھانا ہی ہے، لیکن گیبوں کی روٹی اور بکرے کا گوشت کھانے کو جی چاہتا ہے۔

زینت سے مراد کھانے پینے اور رہائش میں نہ فقط معیار کی بلندی بلکہ تنوع اور رنگارنگی کی خواہش ہے۔

اور فضول سے مراد لیکچر یز اور تعیشات کا زندگی میں اس طرح مطلوب ہو جانا، جہاں حلال و حرام کی تمیز مٹ جائے۔

### درجات احکام:

قال الحموی: ههنا خمسة مراتب، ضرورة وحاجة ومنفعة وزينة وفضول، فالضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول المنوع يهلك أو قارب وهذا يبيح تناول الحرام والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطري الصوم والمنفعة كالذي يشتهي خبز البر ولحم الغنم

والطعام الدسم۔ والزينة كالمشهي بجلوة والسكر والفضول التوسع بأكل الحرام والشبهة“ (حاشیہ الاشباہ والنظائر ۱۰۸، مطبوعہ نولکشور)۔

”احکام کے پانچ درجات ہیں، ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول، ضرورت کا اس حد کو پہنچ جانا کہ اگر ممنوع شی کو استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے، یہ صورت حرام کے استعمال کو مباح کر دیتی ہے، حاجت کی مثال اس بھوکے شخص کی مانند ہے کہ اگر کھانے کی چیز نہ ملے تو ہلاک تو نہ ہو، مگر مشقت اور تکلیف میں مبتلا ہو جائے اس کی وجہ سے حرام اشیاء مباح تو نہیں ہوتی ہیں، البتہ روزہ کا افطار کر لینا جائز ہو جاتا ہے، منفعت: جیسے کہ گیہوں کی روٹی، بکری کا گوشت اور مرغز کمانے کی خواہش، زینت: جیسے کہ میٹھی اور شیریں غذاؤں کی خواہش اور فضول حد سے گذر جانا بایں طور کہ مشتبہ اور حرام اشیاء کھانے لگے۔“

بس جہاں تک تعلق فضول کا ہے ظاہر ہے کہ اسلامی زندگی میں اس کی کئی گنجائش نہیں کہ زندگی میں تعیشات کو اس طرح داخل کر دیا جائے جہاں حلال و حرام اور مشتبہ وغیر مشتبہ کا فرق مٹ جائے اور زینت و منفعت بھی شرع اسلامی کی رو سے ایسی چیزیں نہیں ہیں جن کی خاطر حرام کو حلال قرار دیا جائے، البتہ ضرورت و اضطرار کی حالت میں حرام کی اجازت دے دی جائے گی۔

حاجت علی العموم حرام کو مباح تو نہیں کرتی لیکن کبھی کبھی حاجت چاہے عام ہو یا خاص ضرورت کے درجہ میں تسلیم کر لی جاتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایسے حاجت مند لوگ جن کے لئے اپنی ضروریات کی تکمیل کا کوئی اور راستہ نہ ہو اور ضروریات بھی ایسی ہیں کہ اگر وہ انہیں پورا نہ کریں تو بڑی دشواری میں پڑ جائیں گے، ان کے لئے فقہاء نے سودی قرض لینا جائز قرار دیا ہے۔

”القاعدة السادسة من الخامسة“ الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، ولهذا جوزت الإجارة على خلاف القياس للحاجة، وفي القنية والبغية يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح“ (الاشباہ، وص ۱۳۷ ج ۶ بحرالرائق، جواز جوالہ قنیہ باب الكراهة)۔

”چھٹا قاعدہ یہ ہے کہ حاجت ”ضرورت“ کے قائم مقام ہو جاتی ہے عام ہو یا خاص، اسی بنا پر خلاف قیاس پر بنائے حاجت ”اجارہ“ کو جائز رکھا گیا ہے، قنیہ اور بغیہ میں ہے کہ ”حاجت مند“ کے لئے نفع کی شرط پر قرض حاصل کرنا جائز ہے۔“

### حاصل بحث:

پس مندرجہ بالا اصول کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے جو لوگ حاجت مند ہیں ان کی حاجتوں کے پورا ہونے کا کوئی دوسرا راستہ نہیں ہے اور حاجت بھی ان کو ایسی چیزوں کی ہے کہ ان کے پورا نہ ہونے کی صورت میں وہ مشقت اور دشواری میں پڑ جائیں گے تو ایسے افراد یا ایسی جماعتوں کے لئے سودی قرض لے کر اپنی ضرورت کو پورا کرنا شرعاً درست ہوگا، رہا سود لینا تو بہر حال حرام ہوگا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس اصول کی بنیاد پر علی الاطلاق پوری امت کے لئے چاہے حاجت مند ہو، چاہے نہ ہو اور چاہے وہ سودی قرض لے کر اپنے تعیشات میں اضافہ کرنا چاہتا ہو، یا فضول خرچیوں اور نمائشی کاموں میں روپے خرچ کرنا چاہتا ہو سودی قرض لینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، مجبوری اور احتیاج کی بات دوسری ہے۔

اس بحث سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ مجبوری اور ضرورت کی حالت میں غیر مسلم افراد سے سودی قرض لے سکتے ہیں، جس طرح مسلمان کے لئے حرام کھانا حرام ہے اسی طرح کسی مسلمان کو حرام کھانا بھی حرام اور شنیع ہے، اس لئے باہم ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان کے ساتھ سودی معاملہ کرنا درست نہیں ہوگا۔

### حکومت کے سودی قرضوں اور عام قرضوں کا فرق:

۱- البتہ میرے نزدیک عام سودی قرضوں اور حکومت سے لئے ہوئے سودی قرض کی نوعیت میں بہت بڑا فرق ہے، اس سلسلے میں چند امور کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔



## ۱۔ حکومت کی آمدنی کے ذرائع چند ہیں:

- (الف)۔ وہ ٹیکس جو حکومت اپنے شہریوں پر مختلف صورتوں میں عائد کرتی ہے چاہے ریونیو (مالکداری) ہو، یا مختلف تجارتی اشیاء پر جو (Import) یا (Export) ہوتی ہیں لگائے گئے ٹیکس یا مختلف ضرورت کے سامان پر اکسائز وغیرہ کے نام سے لگائی ہوئی ڈیوٹیاں۔
- (ب)۔ وہ آمدنی جو حکومت براہ راست تجارت (پبلک سیکٹر) کے ذریعہ حاصل کرتی ہے۔
- (ج)۔ وہ مختلف قسم کی امدادی رقوم قرضے (سودی یا غیر سودی) جو دوسرے ممالک مختلف ضروری مصارف و مدات کے لئے حکومت کو دیتے ہیں۔
- (د) قدرتی وسائل جو قومی ملکیت تصور کئے جاتے ہیں، مثلاً: جنگلات، معدنیات وغیرہ سے حاصل ہونے والی آمدنی۔

ہندوستانی حکومت کی حیثیت:

۲۔ ہندوستان میں جمہوری طرز حکومت ہے جو دراصل (Reperesentative System of Government) نیا بتی نظام حکومت ہے یعنی:

(الف) اختیارات کا سرچشمہ عوام کو تسلیم کیا گیا ہے۔

(ب) پورے ملک کی بالغ آبادی کو رائے دہندگی کا حق دیا گیا ہے۔

(ج) بالغ رائے دہندگان جو پورے ملک میں پھیلے ہوئے ہیں ان کو پانچ سو سے کچھ اوپر حصوں میں تقسیم کر کے انہیں ایک وحدت تسلیم کر لیا گیا ہے، یہ وحدت کثرت آراء سے اپنا ایک نمائندہ منتخب کرتی ہے۔

(د) ان پانچ سو سے اوپر نمائندوں میں وہ مجموعہ جو اکثریت پر مشتمل ہو اسے حکومت چلانے اور اپنے میں سے حکومت کے مدارالمہام (وزیراعظم) کے انتخاب اور پھر اس کے ذریعہ انتظامیہ کی تشکیل کا اہل تسلیم کیا جاتا ہے۔

(ه) اب یہ حکومت جو دستور ہند کی رہنمائی کی پابند ہوتی ہے، عوامی مفادات کو سامنے رکھ کر وسائل آمدنی پر کنٹرول اور خرچ کی مدات کی تعیین اور ہر دو کی پالیسیاں وضع کرنے اور نافذ کرنے کی ذمہ دار ہوتی ہے۔

(و) یہی صورت حال ریاستی اختیارات کے حدود کے اندر ریاستی اسمبلیوں میں ہوتی ہے۔

۳۔ یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ اصولاً جمہوری حکومتوں کی آمدنی سے اس ملک کے عوام ہی منتفع ہوتے ہیں اور جو ذمہ داریاں جمہوری حکومت پر (قرض کی ادائیگی سود وغیرہ) عائد ہوتی ہیں، بالواسطہ ان کی ادائیگی بھی عوام پر ہی آتی ہے۔

۴۔ حکومت کا خزانہ "عوام کا خزانہ" کہا جاتا ہے، اس لئے پبلک اکاؤنٹ میں ہی ساری رقم جمع ہوتی ہے۔

۵۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس خزانہ کا مالک کون ہے؟ میرے خیال میں سرکاری خزانہ کی مالک وہ اکائی ہے جو ہندوستان کے شہریوں پر مشتمل ہے یعنی بہ حیثیت مجموعی قوم (Nation) اس کی مالک ہے، لیکن انفرادی حیثیت میں کوئی فرد اس کا مالک ہوایسا نہیں ہے۔

لہذا افراد کا ایک مجموعہ محض اپنی اجتماعی حیثیت میں اس خزانہ کا مالک ہے جس نے اپنے طے کردہ دستور کی رو سے انتظامیہ کو اس کے تصرف کا مجاز بنایا ہے، لیکن کوئی فرد انفرادی حیثیت سے اس کا مالک نہیں، یہی وجہ ہے کہ "انفرادی ملکیت" کے حقوق "اجتماعی ملکیت" کے ساتھ اس ملک میں تسلیم شدہ ہیں (اگرچہ ادھر انفرادی ملکیت کے حقوق کو محدود کرنے کے اختیارات پارلیامنٹ کی دو تہائی اکثریت کے ذریعہ حکومت نے حاصل کر لی ہے، اور یہ رجحان بڑھتا جا رہا ہے) اس طرح اجتماعی کاروبار (Public Sector) کے ساتھ انفرادی کاروبار کی اجازت موجود ہے، اور بعض اوقات اس کی ہمت افزائی بھی کی جاتی ہے۔

۶۔ اگرچہ یہ درست ہے کہ ہندوستان کا کوئی بھی شہری اپنی انفرادی حیثیت میں پبلک اکاؤنٹ (سرکاری خزانہ) کا مالک نہیں ہے، لیکن یہ بھی درست

ہے کہ ہر فرد اپنی انفرادی حیثیت میں عوامی خزانہ سے انتفاع کا حق رکھتا ہے اور دستور ہند کی رو سے ہر شہری کو مقررہ ضوابط کے تحت حق انتفاع سرکاری خزانہ سے حاصل ہے۔

۷- یہ صورت کہ ہم کسی چیز کے مالک تو نہ ہوں، لیکن اس سے ہمارا حق متعلق ہو، اس کی ایک نظیر قانون اسلامی میں یہ موجود ہے کہ کوئی مورث اگر مرض الموت میں مبتلا ہو تو اس کے دو تہائی مال میں حق وارثوں کا متعلق ہو جاتا ہے، اگرچہ وہ مالک نہیں ہوتے اور تصرف کی اجازت نہیں ہوتی۔ اسی طرح مساجد، سڑکیں، نہریں وغیرہ فلاح عامہ کی چیزیں شرعی نقطہ نظر سے کسی کی ملک تو نہیں ہوتیں، لیکن حق انتفاع عوام کا اس سے متعلق ہو جاتا ہے، اس کی ایک نظیر شاید ”وقف علی الاولاد“ بھی ہو کہ اولاد میں سے کوئی خاص فرد اپنی انفرادی حیثیت میں مالکانہ تصرفات کا حق (بیع) نہیں رکھتا، لیکن انتفاع کا ہر فرد کو حسب تصریحات واقف حاصل ہوتا ہے۔

۸- پس میرے نزدیک سرکاری خزانہ ایک ایسی دولت ہے جس سے انتفاع کا حق عام ہندوستانی شہریوں کی طرح مسلمانوں کو بھی حاصل ہے، اس لئے ترقیاتی اسکیموں، مکانات کی تعمیر، تجارت کی ترقی اور صنعت و حرفت کی ہمت افزائی، نیز بیکاروں کو باکار بنانے کے لئے جس قدر رقم بھی حکومت اپنے بجٹ میں رکھتی ہے ان میں ایک مسلمان شہری کا بھی اسی طرح حق ہے جس طرح دوسروں کا، اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

۹- اب صورت حال یہ ہے کہ مسلمان اپنے اس حق کی تحصیل کے لئے جب آگے آنا چاہتا ہے تو حکومت جس نے اپنے مالیاتی نظام کی بنیاد سود پر رکھی ہے (اور فی الحال اکثریت کے فقدان کی وجہ سے ہم اس کی تبدیلی پر قادر بھی نہیں) اگرچہ اس فاسد نظام کی تبدیلی کی خواہش اور اس کے لئے ممکن حد تک عملی جدوجہد ہر مسلمان کا بہر حال فرض ہے کہ

”من رأی منکم منکرًا فلیغیزہ بیدہ، وان لم یستطع فبلسانہ، وان لم یستطع فبقلبہ“ (الحديث: متفق علیہ)

اس کا یہ فیصلہ مسلمانوں کے لئے آڑے آتا ہے، پس ایسی صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ:

”مسلمانوں کے لئے اپنے جائز حق کی تحصیل کے لئے بدرجہ مجبوری سود دینا اور سودے کر اپنے حق کا حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں؟“

۱۰- میرے نزدیک اس سوال کا جواب اثبات میں ہے اور یہ کہنا درست ہے کہ اپنے جائز حق کی تحصیل کے لئے مسلمانوں کو رخصت حاصل ہے کہ وہ بدرجہ مجبوری سود دے کر اپنا حق حاصل کریں۔

اور شرع میں اس کی نظیر موجود ہے، اس لئے کہ شرع کا عام اصول تو یہ ہے کہ ”ما حرم أخذہ حرم إعطاءہ“ اس اصول کے تحت علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ رشوت لینا اور دینا دونوں حرام ہے، لیکن ایسی صورت میں جب کہ جائز حق کا حصول رشوت دینے بغیر ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں رشوت دینا جائز ہے۔

صاحب الاشباہ علامہ ابن نجیم چودھویں قاعدہ ”ما حرم أخذہ حرم إعطاءہ“ کے ذیل میں ”الرشوة لخوف علی مالہ أو نفسہ“ کا استثناء کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”إلا فی مسائل الرشوة لخوف علی مالہ أو نفسہ (قوله الرشوة لخوف علی مالہ) لهذا فی جانب الدافع. أما فی جانب المدفوع له فحرام ولم ینبہ علیہ، وینبی أن یستثنی الأخذ بالربا للمحتاج فإنه لا یحرم كما صرح به المصنف فی البحر، ویحرم علی الدافع الإعطاء بالربا“۔ (حموی ص ۱۷۶)

”مگر مال یا جان کے خوف سے رشوت دینے کے مسائل ہیں، لیکن یہ جواز دینے والے کے حق میں ہے، اس شخص کے حق میں جس کو دیا گیا ہے حرام ہے، اور اس پر تنبیہ ہو سکا ہے، اسی طرح مناسب ہے کہ اس سے یہ صورت بھی مستثنی ہو کہ کوئی محتاج شخص سود پر قرض حاصل کرے کہ یہ بھی حرام نہیں ہے، جیسا کہ اس کی البحر الرائق میں تصریح کر دی گئی ہے، لیکن قرض دینے والے کے لئے سود کی شرط پر قرض دینا حرام ہوگا۔“

سابق مباحث کا خلاصہ یہ ہے:

(الف) سود لینا ہر حال میں حرام ہے۔

(ب) سود دینا بھی حرام ہے، الا یہ کہ کوئی محتاج ایسی معذوری کو پہنچ جائے کہ سود پر قرض نہ لینے پر وہ سخت مشقت کا شکار ہو جائے گا تو اسے رخصت حاصل ہوگی۔

(ج) یا پھر کوئی شخص ایسی صورت میں مبتلا ہو جائے کہ وہ اپنے جائز حق سے محروم ہو جائے، اگر سود ادا نہ کرے، تو ایسی صورت میں سود ادا کر کے اپنا حق حاصل کرنا درست ہوگا۔

پس مندرجہ بالا مباحث کی روشنی میں سوال کا جواب درج ذیل ہے:

۱۔ جائز ہوگا۔ ۲۔ جائز ہوگا۔

۳۔ سود کی شرط پر قرض دینا کسی حال میں جائز نہیں ہوگا، البتہ اس شخص کے لئے جس کی حاجت اس درجہ کی ہے کہ اگر وہ پوری نہیں کی جائے تو وہ سخت مشقت کا شکار ہو جائے گا اور سود پر قرض لئے بغیر اس کے لئے چارہ کار بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں غیر مسلم افراد سے بھی بقدر ضرورت سود پر قرض لینے کی اجازت ہوگی، واضح رہے کہ احتیاج کی شدت کا معیار ہر شخص کی قوت برداشت وغیرہ کے اعتبار سے مختلف ہوگا، اور فیصلہ کن عنصر ”رائے مبتلی بہ“ ہوگی۔

۴۔ درست نہیں ہوگا۔ ۵۔ جائز ہوگا۔

۶۔ اگر ایسا حساب رکھنے کی کوئی خاص ضرورت ہو تو رکھا جاسکتا ہے، لیکن سود کی رقم بغیر نیت ثواب واجب التصدیق ہوگی۔





علم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

# سلسلہ جدید فقہی مباحث

مع تقاریظ علمائے کرام

تحقیقات اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا



- حالت نشہ کی طلاق اور اس سے متعلق احکام
- غیر مسلم ملکوں میں عدالتوں کی طلاق
- مباحث فقہیہ (اصول فقہ اور فقہ کے چند اہم مسائل پر تحقیقی بحث)

زیر سرپرستی

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی  
حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

تأثرات

مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی  
مفتی اعظم پاکستان جناب مولانا محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم  
شیخ الاسلام جناب مولانا مفتی محمد تقی صاحب دامت برکاتہم

دارالافتاح

آرٹو بازار، ایم اے جناح روڈ، کراچی پاکستان