

پگڑی، اعضاء کی پیوندکاری اور ضبط تولید

[اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے پہلے سمینار مورخہ یکم تا ۳۱ اپریل ۱۹۸۹ء
منعقدہ جامعہ ہمدردی دہلی میں پیش کئے جانے والے علمی و تحقیقی مقالات،
مباحثات اور مناقشات کا مجموعہ]

ترتیب

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ

ایفا پبلیکیشنز، نئی دہلی

حمد محفوظ بھوم، ایفا پبلیکیشنز (نئی دہلی) محفوظ

نام کتاب	:	جدید فقہی تحقیقات (جلد اول)
ترتیب	:	حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ
صفحات	:
قیمت	:
سن طباعت	: ۲۰۱۲ء

ناشر

ایفا پبلیکیشنز، نئی دہلی

۱۶۱-ایف، بیسمنٹ، جوگابائی، پوسٹ باکس نمبر: ۹۷۰۸

جامعہ نگر، نئی دہلی-۱۱۰۰۲۵

ای میل: ifapublication@gmail.com

فون: 011 - 26981327

دائرہ

- ۱- مولانا محمد نعمت اللہ اعظمی
- ۲- مولانا محمد برہان الدین سنہجلی
- ۳- مولانا بدر الحسن قاسمی
- ۴- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
- ۵- مولانا عتیق احمد بستوی
- ۶- مولانا محمد عبید اللہ اسعدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست مضامین

پہلا باب: تمہیدی امور

۱۳	پیش لفظ	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۱۷	نئے مسائل کے حل میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا طریقہ کار اور خدمات	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۶۳	ابتدائیہ	حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ
۷۰	خطبہ استقبالیہ	ڈاکٹر محمد منظور عالم
۷۶	عرض داعی	حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ
۷۹	خطبہ افتتاحیہ	حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانی
۹۹	خصوصی خطاب	ڈاکٹر طہ جابر فیاض العلوانی
۱۱۳	خطبہ صدارت	حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ

دوسرا باب: مکانوں اور دکانوں کی پگڑی

۱۳۹	پگڑی سے متعلق اکیڈمی کا فیصلہ	
	وضاحت مسئلہ	
۱۴۱	پگڑی کا مسئلہ، وجوہات و اثرات	جناب طاہر بیگ
۱۵۲	کرایہ داری میں پگڑی یا اسلامی اور اسلام	مشتاق احمد ایڈووکیٹ

۱۵۸	مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی	پگڑی کا مسئلہ، ایک تعارف
۱۶۶	مولانا شمس پیرزادہ	کراہیہ کے مکانات اور دکانوں کی پگڑی کا مسئلہ
۱۷۴	ایڈووکیٹ بدرور ریز	ہندوستان میں کراہیہ کنٹرول قانون
مسئلہ فقہی نقطہ نظر سے:		
تفصیلی مقالات		
۱۷۷	مفتی حبیب الرحمن خیر آبادی	مکانات اور دکانوں کی پگڑی کا مسئلہ
۱۸۳	مولانا مجیب اللہ ندوی	پگڑی لینا اور دینا
۱۸۶	مفتی جمیل احمد ندیری	دکان و مکان کی پگڑی کا حکم
۱۹۰	مفتی فضل حسین	پگڑی کا مسئلہ
۱۹۷	مفتی عزیز الرحمن فتحپوری	پگڑی کا مسئلہ
۲۱۲	مفتی محمد زید مظاہری ندوی	پگڑی کا مسئلہ
۲۳۵		تحریری آراء

ڈاکٹر عبداللہ جویم عمری

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی

حضرت مولانا مفتی عبدالوہاب ٹیل و بیوری

مولانا مفتی خلیل احمد

مولانا محمد آدم پالپوری

مولانا مفتی عبدالرحیم قاسمی

حضرت مولانا سید نظام الدین

مفتی نسیم احمد قاسمی مظفر پوری

مناقشہ

۲۴۴

تیسرا باب: اعضاء کی پیوندکاری

۲۶۱

اکیڑی کا فیصلہ

۲۶۴

ڈاکٹر ایم امان اللہ

اعضاء کی پیوندکاری - ایک طبی خاکہ

۲۷۲

ڈاکٹر نعیم حامد

اعضاء کی پیوندکاری

۲۸۴

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی

پیوندکاری کے مسئلہ سے متعلق چند تحقیقات

مسئلہ فقہی نقطہ نظر سے:

تفصیلی مقالات

۲۸۹

مولانا محمد برہان الدین سنہجلی

اعضاء کی پیوندکاری

۲۹۳

مولانا شمس پیرزادہ

اعضاء کی پیوندکاری

۲۹۹

مفتی محمد ظفر الدین مقتاچی

اعضاء کی پیوندکاری - کتاب و سنت کی روشنی میں

۳۰۸

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

اعضاء کی پیوندکاری

۳۲۵

مولانا زبیر احمد قاسمی

اعضاء کی پیوندکاری

تحریری آراء

۳۳۰

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی

۳۳۰

مفتی جمیل احمد نذیری

۳۳۲

مولانا مفتی گلگیر احمد سیتا پوری

۳۳۳

مولانا تاج الدین

۳۳۵

مولانا مفتی خلیل احمد

۳۳۶

مولانا مفتی عبدالوہاب ٹیل

۳۳۸	مولانا محمد آدم پالنپوری	
۳۳۹	مولانا عبدالجلیل چودھری	
۳۴۰	حضرت مولانا سید نظام الدین	
۳۴۱	مفتی عبدالرحیم قاسمی	
۳۴۳	مولانا محمد مصطفیٰ مفتاحی	مناقشہ مرتب
چوتھا باب: ضبط تولید		
۳۶۷		اکیڈمی کا فیصلہ
وضاحت مسئلہ		
۳۷۰	مفتی محمد شمس الدین، دہلی	ضبط تولید کا مسئلہ، چند سوالات
۳۷۷	مولانا سلطان احمد اصلاحی	مانع حمل تدابیر کا مسئلہ اور اسلام
۴۰۸	پروفیسر محمد سعود عالم قاسمی	ضبط ولادت، اسلامی نقطہ نظر سے
۴۲۳	مولانا ضیاء الدین اصلاحی	ضبط تولید اور قرآنی نقطہ نظر
مسئلہ فقہی نقطہ نظر سے:		
تصیلی مقالات		
۴۳۵	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	ضبط تولید سے متعلق سوالات کے جوابات
۴۵۱	مفتی جمیل احمد نذیری	مانع حمل تدابیر کا شرعی حکم
۴۶۱	مولانا زبیر احمد قاسمی	خاندانی منصوبہ بندی اور مانع حمل تدابیر کا استعمال
۴۷۲	مفتی محمد ظفر الدین مفتاحی	ضبط تولید کا مسئلہ
۴۷۸	مفتی عزیز الرحمن فتنپوری	مسئلہ ضبط تولید

۴۸۲	مولانا عبد الجلیل چودھری	خاندانی منصوبہ بندی
۴۸۷	مفتی محمد زید مظاہری ندوی	ضبط تولید
۵۰۷	مفتی محمد جنید عالم قاسمی ندوی	ضبط تولید کا شرعی حکم

تحریری آراء

۵۲۱		مفتی ثکلیل احمد سینٹا پوری
۵۲۳		حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمیؒ
۵۲۳		مفتی عبدالوہاب ٹیپیل
۵۲۴		مولانا محمد حنیف صاحب
۵۲۴		مولانا محمد آدم پالنپوری
۵۲۶		مولانا محفوظ الرحمن
۵۲۸		مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی
۵۳۰	مولانا مصطفیٰ مفتاحی	مرتب مناقشہ
۵۴۳		پہلا فقہی سمینار، اہل نظر کی نظر میں
۵۵۴		فہرست شرکاء سمینار

جدید فقہی تحقیقات

۱

پہلا باب

تمہیدی امور

پیش لفظ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے فقہی سیمیناروں میں پیش کئے جانے والے مقالات، شرکاء کے درمیان ہونے والے علمی مناقشات اور طے پانے والی قراردادوں کے مجموعے ”مجلہ فقہ اسلامی“ کے نام سے شائع ہوتے رہے ہیں اور انہیں اہل علم و اصحاب ذوق کے درمیان بڑی پذیرائی حاصل ہوئی ہے۔ ہندوستان کے علاوہ پڑوسی ملک پاکستان سے بھی ان کے متعدد ایڈیشن نکل چکے ہیں، ہندوستان میں اکیڈمی کے دوسرے علمی کاموں کی کثرت اور اس نسبت سے وسائل کی کمی کی وجہ سے عرصہ پہلے ختم ہو جانے کے باوجود دوبارہ ان کی اشاعت عمل میں نہیں آسکی تھی، اب یہ نیا ایڈیشن پریس میں جا رہا ہے۔

جب تک بانی اکیڈمی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحبؒ زندہ رہے، وہ بنفس نفیس ان مجلات کو مرتب فرمایا کرتے تھے، اور حسب ضرورت اپنے رفقاء سے کام لیتے تھے، بتدریج ہونے والے تجربات اور بعض اہل علم کی طرف سے آنے والے مشوروں کی روشنی میں حضرت قاضی صاحبؒ نے بعد کے مجلات میں ایڈیٹنگ کے کچھ اصول مقرر فرمائے تھے، ان کی وفات کے بعد ان کاموں کے لئے ایک مجلس ادارت بنا دی گئی، اس نے حضرت قاضی صاحبؒ کے نچ اور بعض اور مشوروں کو سامنے رکھتے ہوئے ان کی وفات کے بعد شائع ہونے والے مجلات میں ایڈیٹنگ کے لئے ایک متعین نچ اختیار کیا۔ اب جب یہ مجلات دوبارہ شائع ہو رہے ہیں تو ان کو انہیں اصولوں کے مطابق ایڈٹ کرنے کی کوشش کی گئی ہے، البتہ مضامین کی ترتیب کو اسی طرح باقی رکھا گیا ہے، جس طرح پہلے ایڈیشن میں تھی۔

اس ایڈیشن میں جو کام کئے گئے ہیں، وہ حسب ذیل ہیں:
☆ جو مجلات کتابت شدہ تھے انہیں کمپوز کرایا گیا ہے، تاکہ ان کا حجم کم ہو اور تحریر میں یکسانیت رہے۔

☆ کتاب کا سائز وہ رکھا گیا ہے، جس پر عام طور پر آج کل کتابیں شائع ہوتی ہیں، اس سائز کی کتابوں کو رکھنے میں نسبتاً سہولت ہوتی ہے۔

☆ مجلہ فقہ اسلامی کے بجائے اب اسے مرکزی نام ”جدید فقہی تحقیقات“ کا دیا گیا ہے اور ہر مجموعہ میں جو مسائل زیر بحث ہیں سرورق پر ان کو زیادہ نمایاں کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔
☆ ان مجموعوں کو چار یا پانچ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے، پہلا باب تمہیدی امور کا ہے جس میں خطبہ استقبالیہ، خطبہ افتتاحیہ وغیرہ شامل ہیں، پھر ہر باب ایک موضوع کے مقالات پر مشتمل ہے، جس میں پہلے موضوع کے فنی پہلوؤں سے متعلق تحریریں شامل کی گئی ہیں، اس کے بعد فقہی نقطہ نظر سے پہلے تفصیلی مقالات کو پیش کیا گیا ہے اور پھر مختصر تحریری آراء کو، اخیر میں شرکاء سمینار وغیرہ کا ذکر ہے۔

☆ پہلی ایڈیشن میں ایک مجلہ میں آنے والے مختلف موضوعات کے مناقشات یکجا تھے، اب ہر مسئلہ سے متعلق مناقشہ اس موضوع کے آخر میں کر دیا گیا ہے۔

☆ حضرت قاضی صاحب کی حیات ہی میں یہ بات طے پائی تھی کہ سمینار میں جو تجویز منظور ہو، اسے شروع میں ذکر کیا جائے، کیونکہ مقالات میں مختلف آراء ہوتی ہیں، اکیڈمی کا اصل فیصلہ وہ تجویزیں ہیں جنہیں شرکاء نے طے کیا ہو، چنانچہ نئے ایڈیشن میں اس کو ملحوظ رکھا گیا۔

☆ بعض مقالات میں بہت طویل عربی عبارتیں تھیں جو اردو قارئین کے لئے بوجھ ہو جاتیں، چنانچہ جہاں مختصر عبارتیں تھیں، وہاں عبارت کو مع ترجمہ باقی رکھا گیا اور جہاں طویل عبارتیں تھیں، وہاں عربی عبارت کو حذف کر کے ترجمہ اور حوالہ باقی رکھا گیا، تاکہ عام لوگوں کو سہولت ہو اور علماء و اسکالرز اصل عبارت سے رجوع کرنا چاہیں تو حوالہ کی مدد سے رجوع کر لیں۔

☆ یہ بھی اہتمام کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ قرآن مجید کی آیات پر اعراب لگا دیا جائے۔

☆ بعض مجلات میں حوالہ جات صفحہ کے نچلے حصہ میں حاشیہ بنا کر درج کئے گئے تھے، بعض میں مقالہ کے ختم پر تمام حوالہ جات یکجا تھے اور بعض میں سطروں کے درمیان ہی حوالے مذکور تھے، اسی تیسرے طریقہ کو حوالوں کے اندراج کے لئے اختیار کیا گیا ہے، کیونکہ اس میں غلطی کا امکان کم ہوتا ہے۔

فقہی تحقیقات کے ان گہر پاروں کو بہتر صورت میں لانے کے لئے ایک مجموعہ کی پروف ریڈنگ اور ایڈیٹنگ شعبہ علمی کے کسی ایک رفیق سے متعلق کی گئی ہے، جو پوری توجہ سے اور مقررہ اصولوں کے مطابق اس کام کو انجام دے، شعبہ علمی کے انچارج مولانا مفتی محمد فہیم اختر ندوی کو اس پر نظر ثانی کا ذمہ دار بنا گیا ہے، نیز یہ پورا کام حضرت مولانا عتیق احمد بستوی سکریٹری برائے علمی امور، حضرت مولانا عبید اللہ السعدی سکریٹری برائے سمینار اور اس حقیر کی نگرانی میں انجام دیا جا رہا ہے، خدا کرے اب یہ مجلات زیادہ بہتر صورت میں منظر عام پر آئیں۔

اس وقت جو مجموعہ آپ کے ہاتھوں میں ہے اس کی ایڈیٹنگ اور پروف ریڈنگ کا کام محبت عزیز مولانا مفتی محمد فہیم اختر ندوی انچارج شعبہ علمی نے انجام دیا ہے، چونکہ یہ اس سلسلہ کا پہلا مجلہ ہے اس لئے اس میں بطور تمہید کے راقم الحروف نے اپنا وہ مقالہ بھی شامل کر دیا ہے جو اس نے اسلامک فقہ اکیڈمی کے طریقہ کار اور اس کی خدمات پر بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کی دعوت پر وہاں کے ایک سمینار میں پڑھا تھا۔ اس مقالہ میں اجتماعی اجتہاد کی اہمیت، اجتہاد کی مختلف اقسام، اس دور میں نئے مسائل کے حل کے لئے جس قسم کا اجتہاد مطلوب ہے اس کی وضاحت اور اکیڈمی کے طریقہ کار پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

یہ بات محسوس کی جا رہی تھی کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں تک کتاب پہنچانے اور لوگوں کے

لئے سہل الحصول بنانے کی غرض سے اسے کسی تجارتی مکتبہ کے واسطے سے شائع کیا جائے، تاکہ یہ زیادہ سے زیادہ دور تک اور زیادہ سے زیادہ ہاتھوں تک پہنچ سکے اور اشاعت میں تسلسل باقی رہے، اسی پس منظر میں کتب خانہ نعیمیہ دیوبند، ضلع سہارنپور، یوپی کو ان فقہی مجلات کی نشر و اشاعت کی ذمہ داری سونپی گئی ہے، کتب خانہ نعیمیہ اس وقت دینی کتابوں کی اشاعت میں نمایاں حیثیت کا حامل ہے، خدا کرے یہ مکتبہ فقہ اسلامی کے ان جواہر پاروں کو خوبصورت پیکر میں لائے اور زیادہ سے زیادہ ہاتھوں تک پہنچائے، اس سلسلہ میں اکیڈمی کتب خانہ نعیمیہ کی شکر گزار ہے۔

آج جب یہ مسودہ دوبارہ اشاعت کے لئے حوالہ کیا جا رہا ہے تو بے ساختہ اکیڈمی کے بانی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی نور اللہ مرقدہ کی یاد آتی ہے۔ ہندوستان کے ماحول میں مختلف مکاتب فکر اور دبستان فقہ کے اہل علم کو ایک اسٹیج پر اکٹھا کرنا، ان میں ایک دوسرے کی رائے کو رواداری اور احترام کے ساتھ سننے کا حوصلہ پیدا کرنا اور اپنے نقطہ نظر سے خلاف کوئی صحیح بات آجائے تو سلف صالحین کی طرح اس کو قبول کرنے اور اپنی رائے سے رجوع کر لینے کا مزاج پیدا کرنا کوئی معمولی بات نہیں تھی، بلکہ اسے مسلکی کشاکش اور تنظیمی و جماعتی کشاکش کے درمیان ایک انہونی بات سمجھا جاتا تھا۔ یہ حضرت قاضی صاحب کے خلوص، ان کے سوز و درد، وسیع قلبی و سیرچشمی اور وحدت امت کی اندرونی تڑپ کا نتیجہ تھا کہ یہ ”انہونی“ وجود میں آئی اور اسے ہم جیسے چھوٹوں نے اپنے سر کی آنکھوں سے دیکھا، پھر انہوں نے نہ صرف سمینار منعقد کیا، بلکہ سمینار میں پیش کئے جانے والے مقالات اور مباحث کا مجموعہ بھی مرتب فرمایا اور فکر و نظر کی یہ گراں قدر سوغات لوگوں تک پہنچائی۔ اللہ تعالیٰ ان تمام خدمات کو ان کے لئے صدقہ جاریہ بنائے اور اکیڈمی کے کاموں کو قبول فرمائے۔ ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم۔

(خالد سیف اللہ رحمانی)

جنرل سکرٹری

۴ رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ

۲۸ ستمبر ۲۰۰۶ء

نئے مسائل کے حل کے سلسلہ میں

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کا نقطہ نظر،
طریقہ کار و منہج

☆ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ☆

”اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا“ نئے مسائل کے حل کے سلسلہ میں کیا نقطہ نظر رکھتی ہے؟
اس کا طریقہ کار کیا ہے؟ اور اس کی کاوشوں کے کیا نتائج و ثمرات سامنے آئے ہیں؟ --- یہ اس کم
سواد تحریر کا اصل موضوع ہے، اور اس کی وضاحت کے لئے ان امور پر روشنی ڈالنا ضروری ہے:

- کیا اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا؟
- عصر حاضر میں پیش آنے والے مسائل کے حل کے لئے کس قسم کا اجتہاد
مطلوب ہے؟
- اجتہاد و استنباط اور نئے مسائل کے حل کے لئے اجتماعی، علمی و تحقیقی کوشش کی
کیا اہمیت ہے؟

☆ ہندوستان میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے قیام سے پہلے اجتماعی اجتہاد و استنباط

کی کیا مساعی ہوئی ہیں؟

☆ جنرل سکریٹری، اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا۔

- ☆ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا طریقہ کار اور منہج کیا ہے؟
- ☆ اکیڈمی کی قراردادوں کا تجزیہ۔
- ☆ اکیڈمی کی کاوشوں کے نتائج و اثرات۔

تحقیق دین اور حفاظت دین کی ذمہ داری:

یہ بات کتاب و سنت کی صراحتوں سے ثابت ہے اور اس پر اُمت کا اجماع ہے کہ خاتم النبیین جناب محمد رسول اللہ ﷺ پر نبوت کا سلسلہ تمام ہو چکا ہے اور اب قیامت تک کے لئے وحی کا سلسلہ بند ہے، لیکن چونکہ نئے واقعات پیش آتے رہیں گے اور اسی نسبت سے ہر عہد میں نئے مسائل بھی پیدا ہوں گے، نیز دنیا دار الامتحان ہے، اس لئے انسانوں کی اس بستی میں گمراہی کے اسباب بھی باقی رہیں گے، پھر چونکہ قرآن مجید کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لیا ہے، اس لئے اہل باطل کے لئے اس میں لفظی تحریف تو ممکن نہ ہوگی، لیکن معنوی تحریف کی ناکام و نامراد کوششیں ہوتی رہیں گی اور نصوص کی غلط اور ناقابل قبول تاویلات کرنے والے لوگ بھی پیدا ہوتے رہیں گے، اس لئے نئے مسائل کے حل اور اہل باطل کی دسیہ کاریوں سے حفاظت کی ضرورت ہمیشہ پڑے گی۔

یہ دونوں ذمہ داریاں رسول اللہ ﷺ سے پہلے انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام انجام دیا کرتے تھے، اسی لئے انبیاء کی بعثت میں تسلسل پایا جاتا تھا، اور ایک نبی کے بعد بلا وقفہ دوسرا نبی آیا کرتا تھا، بلکہ بعض اوقات ایک ہی عہد میں دو پیغمبر بھی مبعوث رہا کئے ہیں، رسول اقدس ﷺ کے بعد اب یہ ذمہ داری اُمت محمدیہ کے حوالہ کر دی گئی ہے، اور اُمت کے اب وہ علماء اس فریضہ کو انجام دیں گے جو علم اور تقویٰ سے بہرہ ور ہوں۔

دین کی باطل سے حفاظت اور اصلاح و تجدید کی ذمہ داری اور اس میں تسلسل کو رسول اللہ ﷺ نے اس طرح بیان فرمایا ہے:

”إن الله عزوجل يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها“ (سنن ابی داؤد، کتاب الملام، حدیث نمبر ۳۲۹۱)

مجدد کو کیا فریضہ انجام دینا ہے؟ اس کی وضاحت ایک اور روایت سے ہوتی ہے، جو رسول اللہ ﷺ سے مرسل نقل کی گئی ہے:

”يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين“ (مشکوٰۃ المصابیح، کتاب العلم، بحوالہ بیہقی فی کتاب المدخل) نئے مسائل کے حل یا اجتہاد کی ذمہ داری حضرت عمرو بن العاصؓ کی اس معروف روایت سے معلوم ہوتی ہے:

”عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إذا حكم الحاكم فاجتهد ، ثم أصاب ، فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ، ثم أخطأ ، فله أجر“ (بخاری، حدیث نمبر ۷۳۵۲)۔

پھر اس اجتہاد کے منج اور اسلوب کی توضیح حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث سے ہوتی ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے انھیں یمن بھیجا تو اس موقع پر قضا کے طریقہ کار کے سلسلہ میں ان کا مختصر سا امتحان بھی لیا، جس کا حدیث میں ان الفاظ میں تذکرہ آیا ہے:

”إن رسول الله صلى الله عليه وسلم : لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال : كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال : أقضى بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟ قال : أجتهد برأبي ولا الو ، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره ، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله“ (ابوداؤد، حدیث نمبر ۳۵۹۲)۔

قاضی شریح کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے طریقہ قضا کے سلسلہ میں جو مکتوب تحریر فرمایا ہے، اس میں ہدایت کی گئی ہے:

”..... فَإِن لَّمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاقْضُ بِمَا قَضَىٰ بِهِ الصَّالِحُونَ ، فَإِن لَّمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَقْضِ بِهِ الصَّالِحُونَ ، فَإِن شِئْتَ فَتَقَدَّمْ وَإِن شِئْتَ فَتَأَخَّرْ ، وَلَا أَرَى النَّأْخِرَ إِلَّا خَيْرًا لَّكَ“ (نسائی، حدیث نمبر ۵۳۹۹)۔

معلوم ہوا کہ اب حفاظت دین اور تحقیق دین دونوں ذمہ داریاں علماء کے کاندھوں پر آگئی ہیں، حفاظت دین کو تجدید سے اور تحقیق دین کو اجتہاد سے تعبیر کیا گیا ہے،۔۔۔ اجتہاد اس لئے ضروری ہے کہ نصوص محدود ہیں، اور واقعات بے شمار، النصوص معدودہ والحوادث ممدودہ، پس سوال یہ ہے کہ کیا اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے؟ اس کا فیصلہ کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع ہی سے ہو سکتا ہے۔

جہاں تک کتاب اللہ اور سنت رسول کی بات ہے تو ظاہر ہے کہ ان میں سلسلہ اجتہاد بند ہو جانے پر صراحت تو کیا اشارہ بھی موجود نہیں ہے، بلکہ بعض روایات جو اوپر ذکر کی گئی ہیں، وہ اہل علم کی خدمات کے سلسلہ میں تسلسل اور دوام کو بتاتی ہیں، اس سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ فی الجملہ اجتہاد کا سلسلہ قیامت تک قائم رہے گا، قیاس و مصلحت کا تقاضا بھی یہی ہے کیونکہ جب نئے مسائل ہر دور میں پیدا ہوتے رہیں گے، تو ان کا حل بھی ہر دور میں ضروری ہوگا، اور ”حل“ کے لئے بہت سی دفعہ اجتہاد کی ضرورت پڑے گی۔ جہاں تک اجماع کی بات ہے تو اجماع مجتہدین کا معتبر ہے اور مجتہدین امت سے باب اجتہاد بند ہونے پر اتفاق تو الگ بات ہے، انفرادی طور پر بھی شاید ہی کسی فقیہ سے باب اجتہاد مسدود ہونے کی بات صراحتہ منقول ہو۔

عباسی خلفاء کے دل میں یہ بات آئی تھی کہ پورے عالم اسلام کو فقہ مالکی کا پابند بنایا جائے، یہ ایک درجہ میں باب اجتہاد کو بند کرنے کی کوشش بھی کہی جاسکتی ہے، لیکن خود امام مالک

نے اس کو قبول نہیں فرمایا، بلکہ آپ نے خلیفہ منصور سے فرمایا:

”یا امیر المؤمنین! لا تفعل، فإن الناس قد سبقت إليهم أفاويل
وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به
ودانوا به..... فدع الناس وما هم عليه وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم“ (سیر اعلام
النبلاء ۸۷/۷۸)۔

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ دوسری صدی ہجری پر اجتہاد کا سلسلہ بند ہو چکا ہے، لیکن یہ
بات تو کہی جاسکتی ہے کہ دوسری یا چوتھی صدی کے بعد امت کے سوا عظیم نے تقلید و اتباع کی راہ
اختیار کی، مگر یہ کہنا کہ اس کے بعد مجتہدین پیدا ہی نہیں ہوئے یا اجتہاد کو بالکل ہی ترک کر دیا گیا،
درست نظر نہیں آتا، اس ضمن میں چند شخصیتوں کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔

مختلف ادوار میں کارِ اجتہاد کا تسلسل:

☆ امام احمد بن محمد طحاوی حنفی (متوفی: ۳۲۱ھ) ممتاز محدثین میں ہیں، ابن کمال پاشا
نے ان کو مجتہدین فی المسائل میں شمار کیا ہے، یعنی جن مسائل میں صاحب مذہب سے کوئی روایت
منقول نہ ہو، وہ ان ہی مسائل میں اجتہاد کر سکتے ہیں اور اصول یا فروع میں صاحب مذہب سے
اختلاف نہیں کر سکتے۔۔۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی لکھنوی اس پر نقد کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”..... فالحق أنه من المجتهدين المنتسبين إلى إمام معين عن

المجتهدين لكن لا يقلدون، لا في الفروع ولا في الأصول، لكونهم متصفين

بالاجتهاد“ (التعليقات السنية على الفوائد الحموية ۳۱)۔

چنانچہ امام طحاوی نے ۳۴۶ مسائل میں امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کیا ہے، اس کے
علاوہ متعدد مسائل میں امام ابوحنیفہؒ و صاحبین اور تمام ائمہ حنفیہ سے ان کی رائے مختلف ہے
(تفصیل کے لئے دیکھئے: ڈاکٹر عبداللہ نذیر احمد کی ”ابو جعفر الطحاوی، الامام المحدث
الفقیہ“۔)

☆ امام احمد بن میسر قرطبی (م: ۳۲۸ھ) --- یہ مالکی شمار کئے جاتے ہیں، لیکن خود ابن فرحون نے ان کے بارے میں نقل کیا ہے:

”کان إذا أستفتی ، ربما يقول : أما مذهب بلدنا فكذا ، وأما الذى أراه فكذا“ (الديباج المذهب ۳۴)

☆ امام عبدالعزیز دارکی (م: ۳۷۵ھ) --- یہ شافعی فقیہ ہیں، لیکن ان کے بہت سے فتاویٰ فقہ شافعی اور فقہ حنفی دونوں سے مختلف ہوا کرتے تھے، خطیب بغدادی نے احمد بن عثمان ہمدانی سے نقل کیا ہے:

”کان عبد العزيز الدارکی : إذا جاء ته مسألة يستفتی فیها تفکر طویلا ثم أفتی فیها ، وربما كانت فتواه خلاف مذهب الشافعی وأبى حنیفة ، فیقال له فی ذلك ، يقول : ویحکم ، حدث فلان عن فلان عن رسول الله صلی الله علیه وسلم بكذا وكذا ، والأخذ بالحديث عن رسول الله صلی الله علیه وسلم أولى من الأخذ بقول الشافعی وأبى حنیفة رضی الله عنهما ، إذا خالفاه“ (تاریخ بغداد ۱۰/۴۶۳، نیز دیکھئے: سیر اعلام النبلاء ۱۶/۴۰۵)۔

☆ فقہاء حنفیہ میں امام کرخی (م: ۳۴۰ھ) --- شمس الائمہ حلوانی (م: ۴۳۸ھ)، فخر الاسلام بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، فخر الدین قاضی خان (م: ۵۹۲ھ)، ابن کمال پاشا نے ان سبھوں کو ”مجتہدین فی المسائل“ میں شمار کیا ہے، جو ان کے بقول اصول و فروع میں صاحب مذہب سے کوئی اختلاف نہیں کر سکتا، لیکن یہ بات کسی بھی صاحب نظر کے لئے محتاج بیان نہیں کہ ان حضرات کو مکمل طور پر مقلد محض قرار دینا واقعہ کے مطابق نہیں ہے، اسی لئے علامہ شہاب الدین مرجانی (م: ۱۳۰۶ھ) نے اپنی کتاب ”ناظورة الحق فی فرضیة العشاء وان لم یغب الشفق“ میں ابن کمال پاشا پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

”إن ما خالف هؤلاء الأجلة الإمام أباحنیفة من المسائل لایعد ولا

یحییٰ، ولہم اختیارات فی الأصول والفروع تخالف أصول صاحب المذہب، وأقوال مستنبطة بالقیاس والمسموع واحتجاجات بالمنقول والمعقول، علی ما لا یخفی علی من تتبع کتب الفقہ والخلافیات والأصول“ (حسن التفاضل، ۱۰۹، التعليقات السنیہ ۱۰۸)

☆ امام ابو بکر قفال (م: ۴۱۷ھ) --- یہ مشہور شافعی عالم ہیں؛ لیکن یہ بہت سے مسائل میں احناف کی رائے پر فتویٰ دیا کرتے تھے، اور برملا امام شافعی سے اختلاف کرتے تھے، علامہ زرکشی نے ان کے بارے میں نقل کیا ہے:

”قد نقل عنه فی فتاویہ أنه قال: لو قال بعثک صاعاً من هذه الصبرة، نص الشافعی أنه: یجوز، وعندی أنه لا یجوز“ (المحرر المحیط ۲۰۹/۶)۔

☆ امام ابو عبد اللہ جوینی (م: ۴۳۸ھ) --- یہ امام الحرمین کے والد اور فقہاء شوافع میں بہت اونچے پایہ کے حامل فقیہ ہیں، یہ خود اجتہاد کی طرف مائل تھے، اور اس سلسلہ میں ”المحیط“ کی تالیف بھی شروع تھی، لیکن امام بیہقی کی فن حدیث کے پہلو سے بعض تنقیدات کے بعد اس سے رک گئے اور اپنی اس تصنیف کو بھی نامکمل چھوڑ دیا (دیکھئے: الطبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۷۶-۷۷/۵)

☆ حافظ ابن عبدالبر اندلسی (م: ۴۶۳ھ) --- علامہ ذہبی نے ان کے بارے میں لکھا ہے:

”فإنه ممن بلغ رتبة أئمة المجتهدین“ (سیر اعلام النبلاء ۱۵۷/۸)۔

☆ علامہ ابو الخطاب کلوزانی حنبلی (م: ۵۱۰ھ) --- یہ حنبلی المسلک ہیں، لیکن بہت سے مسئلوں میں امام احمد سے ان کی رائے مختلف ہے (دیکھئے: ابن رجب کی ”ذیل علی طبقات الحنابلہ“ ۱۲۰/۱)۔

☆ فقہاء حنابلہ میں امام ابو الوفاء علی بن عقیل (م: ۵۱۳ھ) کے یہاں بھی بہت سے

اجتہادات ملتے ہیں، جس میں انھوں نے دلیل کی بنیاد پر صاحب مذہب سے اختلاف رائے کیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک سو صرف اشیاء ستہ میں ناجائز ہے، وقف کا استبدال جائز نہیں، گو وہ معطل ہو جائے، اس طرح کے بعض اور مسائل میں بھی ان کی رائے امام احمد سے مختلف ہے (دیکھئے: ذیل علی طبقات الخنابلہ ۱/۱۵۷)۔۔۔ خود امام ابو الوفاء، ”ابو یعلیٰ بن فراء، ابو الفضل ہمدانی اور ابو نصر صباغ“ کے بارے میں کہا کرتے تھے کہ ان میں اجتہاد مطلق کی شرائط موجود ہیں (طبقات الشافعیہ الکبریٰ ۵/۱۲۳)۔

☆ امام الحرمین عبدالملک بن عبداللہ جوینی (م: ۸۷۸ھ)۔۔۔ امام الحرمین کے علمی مقام سے کون صاحب علم نابلد ہوگا؟ علامہ سبکی ان کے بارے میں لکھتے ہیں:

”لا یتقید بالاشعری ولا بالشافعی وإنما یتکلم علی حسب تأدیة نظره واجتہاده“ (طبقات الشافعیہ الکبریٰ ۵/۱۹۲)۔

علامہ قزوینی نے امام الحرمین کو مجتہد ابن المجتہد قرار دیا ہے (دیکھئے: علامہ سیوطی کی: الرد علی من آخذوا بالارض ۱۹۱)۔

☆ امام ذہبی نے ابو بکر بن عربی (م: ۵۴۳ھ) کے بارے میں لکھا ہے کہ:

”کان أبو بکر أحد من بلغ رتبة الإجتہاد“ (سیر أعلام النبلاء ۲۰/۲۰۱)۔

☆ علامہ ابن رشد قرطبی (م: ۵۹۵ھ) نے تو اپنی مشہور زمانہ کتاب ”بدایة المجتہد“ کی تالیف کا مقصد ہی یہ بتایا ہے کہ اس کے ذریعہ طریقہ اجتہاد سے اہل علم آشنا ہو سکیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

”إن هذا الكتاب إنما وضعناه لیبليغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الإجتہاد، إذا حصل ما يجب أن يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه“ (بدایة المجتہد ۲/۱۶۲-۱۶۳)۔

☆ علامہ ابن قدامہ موفق الدین مقدسی (م: ۶۲۰ھ)۔۔۔ یہ فقہ حنبلی کے بلند پایہ

ترجمان اور ”المعنی“ جیسی عظیم الشان فقہی انسائیکلو پیڈیا کے مؤلف ہیں، ان کے بارے میں ان کے ایک معاصر حنبلی فقیہ ابو بکر محمد بن معالی (م: ۶۱۱ھ) کہتے ہیں:

”ما أعرف أحدا في زمانی أدرك الإجتهد إلا الموفق“ (ذیل طبقات الختابلہ ۲/۱۳۵)۔

☆ سلطان العلماء امام عز الدین بن عبدالسلام (م: ۶۲۶ھ) --- حافظ ذہبی کے یہ قول وہ مرتبہ اجتہاد کو پہنچ چکے تھے (العبر فی خبر من غیر ۲۹۹/۳)، اور علامہ سبکی نے صراحتاً ان کا اجتہاد مطلق کے درجہ کو پہنچنا نقل کیا ہے اور ان کے بارے میں علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:

”فی اخر أمره كان لایتقید بالمذهب بل اتسع نطاقه وأفتى بما أدى إليه اجتهد“ (الرد علی من أغلظ علی الأرض ۱۹۳)۔

☆ امام مذکور کے معاصر شافعی فقیہ ابوشامہ شہاب الدین دمشقی (م: ۶۲۵ھ) کے لئے حافظ ذہبی نے ”العلامة المجتهد“ کے الفاظ استعمال کئے ہیں (دیکھئے: تذکرۃ الحفاظ ۱۳۶۰/۲) اور ابن السبکی فرماتے ہیں: ”قد بلغ رتبة الإجتهد“ (طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۱۶۵/۸)۔

☆ شیخ الاسلام امام ابن دقیق العید (م: ۷۰۲ھ) --- یہ بہت ہی بلند پایہ فقہاء شوافع میں ہیں اور فقہ مالکی پر بھی گہری نظر رکھتے ہیں، وہ ان دونوں ہی دیستان فقہ کی روشنی میں فتاویٰ دیا کرتے تھے، (دیکھئے: ابن فرحون کی الدیباج المذهب ۳۲۳) اور طبقات شافعیہ کے مؤلف ان کو مجتہد مطلق قرار دیتے ہیں: ”إنه شیخ الإسلام المجتهد المطلق“ (طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۲۰۷/۹)۔

☆ شیخ الاسلام علامہ تقی الدین ابن تیمیہ (م: ۷۲۸ھ) --- کا ان کے معاصر حافظ ذہبی نے ”الفقیہ المجتهد“ کے الفاظ سے تذکرہ کیا ہے (تذکرۃ الحفاظ ۱۳۹۶/۳)، اور علامہ ابن کثیر نے ”ابن الزملکانی“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

”اجتمعت فیہ شروط الإجتہاد علی وجہہا“ (البدایۃ والنہایۃ ۱۳/۱۳۷)۔
اور یہ بات معلوم ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے کتنے ہی مسائل میں ائمہ اربعہ سے مختلف
نقطہ نظر اختیار کیا ہے۔

☆ علامہ شرف الدین ابن قیم جوزی (م: ۷۵۱ھ) --- ابن قیم پوری طرح اپنے
استاذ علامہ ابن تیمیہ کے نقش قدم پر ہیں، اہل علم اچھی طرح واقف ہیں کہ وہ تقلید جاد کے سخت
ناقدین میں سے ہیں، انھوں نے افتاء کے سلسلہ میں بعینہ اسی منہج کی تلقین کی ہے جو مجتہدین کے
شایان شان ہے۔

☆ اسی فہرست میں ایک اہم نام امام عبدالوہاب تاج الدین سبکی (م: ۷۷۱ھ) کا
آتا ہے، ان کا بیان ہے کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں رہا، چنانچہ ”خلو الزمان عن
المجتہد“ کے سلسلہ میں گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

المختار أنه لم یثبت وقوعه (جمع الجوامع ۲/۳۹۸)۔

--- اور اس پر علامہ سیوطی تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”هذا تصریح منه بأن الزمان إلى حین عصره ما خلا عن مجتہد“ (الرد
علی من اغلدا علی الارض ۱۹۸)

بلکہ علامہ سبکی کو خود اپنے لئے منصب اجتہاد کا دعویٰ کرنے میں کوئی تکلف نہیں ہے:
”وأنا الآن مجتہد الدنيا علی الإطلاق ، کلمة أقولها غیر مدافع“
(دیکھئے: مقدمہ موسوعۃ الفقہ الاسلامی ۱/۳۷۷)

☆ آٹھویں صدی کے علماء میں ایک اہم شخصیت محمد بن جماعہ (م: ۷۱۹ھ) کی ہے،
علامہ سیوطی ان کا قول نقل کرتے ہیں:

”إحالة أهل زماننا وجود المجتہد یصدر عن جبن ما ، والافکثیراً
ما یكون القائلون لذلك من المجتہدین وما المانع من فضل الله واختصاص

بعض الفيض والوہب والعطاء ببعض أهل الصفة“ (الردالی من أخلد إلى الأرض ۱۳۸)۔

☆ نویں ہجری کے علماء میں ایک ممتاز حنفی عالم علامہ محمد حمزہ فناری (م: ۸۳۴ھ) ہیں، مولانا عبدالحی صاحب نے ان کے بارے میں لکھا ہے:

”مجتہد عصرہ فی الخلاف والمذہب“ (الفوائد البھیہ ۱۶۶)

☆ اسی عہد کے لوگوں میں مشہور محدث و فقیہ علامہ کمال الدین ابن ہمام (م: ۸۶۱ھ) ہیں، جن کے بارے میں مولانا عبدالحی صاحب کا بیان ہے کہ لوگوں نے ان کو اہل اجتہاد میں سے شمار کیا ہے (دیکھئے: الفوائد البھیہ اور التعليقات السنیہ ۱۸۰)۔

☆ اسی دور کے ایک ممتاز عالم حافظ جلال الدین سیوطی (م: ۹۱۱ھ) ہیں، یہ دروازہ اجتہاد کے بند ہونے کے بڑے ناقدین میں شمار کئے جاتے ہیں اور اس سلسلہ میں ان کی کتاب ”الرد علی من اخلد الی الارض“ بڑی اہم ہے، چنانچہ علامہ سیوطی خود اپنے حق میں بھی مجتہد ہونے کے مدعی تھے، اور اس سلسلہ میں اپنے معاصر علماء سے ان کی بڑی چشمکیں بھی رہی ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمہ الرد علی من اخلد إلى الأرض ۱۳-۱۴، الضوء اللامع للسخاوی ۶۷/۴)

☆ علامہ شوکانی نے معروف حنفی عالم ملا علی قاری (م: ۱۰۱۴ھ) کو بھی مجتہدین اور مجددین میں شمار کیا ہے (دیکھئے: البدر الطالع ۲۴۵-۲۴۶)

☆ اسی فہرست میں حضرت الامام شاہ ولی اللہ دہلوی (م: ۱۱۷۶ھ) کا بھی نام آتا ہے، جنہوں نے بہت سے مسائل میں حنفیہ اور شافعیہ سے اختلاف رائے کیا ہے، بقول نواب صدیق حسن خاں: ”اگر یہ ائمہ مجتہدین کے دور میں پیدا ہوئے ہوتے تو مجتہد مطلق شمار کئے جاتے“ عقد الجید، حجة اللہ البالغة، مسوی اور مصنفی وغیرہ سے شاہ صاحب کا طریقہ استنباط ظاہر ہے۔

☆ بارہویں صدی ہجری میں ہمیں علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی (م: ۱۱۸۲ھ) کی شخصیت ملتی ہے، جن کا تعارف علامہ شوکانی ”المجتہد المطلق“ کے لفظ سے کرتے ہیں، (دیکھئے: البدر الطالع للشوکانی ۱۳۳/۲)، خود علامہ شوکانی دروازہ اجتہاد کے بند ہونے کے تصور کو ایک

عجوبہ قرار دیتے ہیں، فرماتے ہیں:

”العجب كل العجب ممن يقول بتعذر الاجتهاد في هذه الأعصار ،
وانه محال ، ما هذا إلا منع لما بسطه الله من فضله لفحول الرجال“ (ارشاد العقاد
الی تیسیر الاجتہاد ۱۰۴)۔

☆ تیرہویں صدی میں ہمیں علامہ شوکانی کا نام ملتا ہے، جو پہلے فقہ زیدی کے تابع تھے
اور بعد کو اجتہاد کے مدعی ہوئے، شوکانی کی تحریروں سے واضح ہے کہ انہوں نے کسی خاص دبستان
کا اپنے آپ کو پابند نہیں رکھا؛ بلکہ وہ تو مقلد کے لئے فتویٰ دینے کو حرام قرار دیتے ہیں، چنانچہ
رقطراز ہیں:

”عندی أن المفتي المقلد لا يحل له أن يفتي من يسأله عن حكم الله أو
حكم رسوله أو عن الحق أو عن الثابت في الشريعة أو عما يحل له أو يحرم
عليه لأن المقلد لا يدرى بواحد من هذه الأمور على التحقيق ، بل لا يعرفها إلا
الاجتهاد“ (القول المفيد ۱۰۸)۔

☆ تیرہویں صدی ہی میں علامہ شہاب الدین آلوسی (م: ۱۲۷۰ھ) کی شخصیت علم
و تحقیق کے اُفق پر نمودار ہوئی، اور انہوں نے اپنی مایہ ناز تفسیر روح المعانی لکھ کر تفسیر قرآن کے
کتب خانہ میں ایسا گرانقدر اضافہ کیا جس کی مثال کم ملتی ہے، یہ شافعی المذہب تھے، لیکن بہت
سارے مسائل میں فقہ حنفی کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے، خود ان کی تفسیر اس پر شاہد ہے۔

اس اخیر دور میں علامہ جمال الدین افغانی (م: ۱۳۱۵ھ)، مفتی محمد عبدہ (م:
۱۳۲۳ھ)، شیخ محمد رشید رضا مصری (م: ۱۳۵۴ھ)، فقیہ شام شیخ محمد جمال الدین قاسمی (م:
۱۳۳۲ھ) وغیرہ ان زعماء میں ہیں جنہوں نے خاص طور سے اجتہاد پر زور دیا۔

کیا کوئی عہد مجتہد سے خالی ہو سکتا ہے؟

اس لئے حقیقت یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین کے بعد مختلف صلاحیتوں اور درجات کے حامل

مجتہدین ہر دور میں پیدا ہوتے رہے ہیں، اس سلسلہ میں علماء اُصول کی اس مشہور بحث کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے جو کسی عہد کے مجتہدین سے خالی رہنے اور نہ رہنے سے متعلق ہے، اس پر تو سب متفق ہیں کہ قیامت کی واضح علامتوں کے ظہور کے وقت دنیا مجتہد سے خالی رہے گی، (دیکھئے: اتقریر والتحیر ۳۳۹/۳، مسلم الثبوت مع فوائح الرحوت ۳۹۹/۲) لیکن کیا اس سے پہلے بھی ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی زمانہ مکمل طور پر مجتہدین سے خالی ہو؟ --- اس سلسلہ میں دو نقاط نظر ہیں، ایک یہ کہ ایسا ممکن ہے، علامہ آمدی نے اسی کو قول مختار قرار دیا ہے (الإحكام في أصول الأحكام ۳/۴)، امام رازی نے بھی اسی کو درست قرار دیا ہے (دیکھئے: زکشی کی البحر المحیط ۲۱۷/۶)، یہی رائے علامہ ابن ہمام اور علامہ محبت اللہ بہاری کی ہے (دیکھئے: اتقریر، مسلم الثبوت ۳۹۹/۲)۔

دوسری رائے یہ ہے کہ کوئی عہد مجتہد سے خالی نہیں ہو سکتا، عام طور پر فقہاء حنابلہ کا رجحان اسی طرف ہے، ابن مفلح حنبلی، قاضی عبدالوہاب مالکی، فقہاء شوافع میں ابو عبد اللہ بیدری اور علامہ ابواسحاق اسفرائینی وغیرہ کا یہی نقطہ نظر ہے (اس سلسلہ میں تفصیل کے لئے دیکھئے: البحر المحیط ۸/۶-۱۹۷، اور علامہ سیوطی کا رسالہ: الرد علی من أخلد إلى الأرض وجهل أن الإجتہاد في كل عصر فرض)، علامہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں:

”أن لا يخلو العصر عن مجتهد إلا إذا تداعى الزمان وقربت الساعة فالأرض لتخلو من قائم لله بالحجة لأن الخلو من مجتهد يلزم منه إجماع الأمة على الخطأ هو ترك الاجتهاد الذي هو فرض كفاية“ (البحر المحیط ۲۰۸/۶، ارشاد الخول ۲۵۳)۔

پھر جو لوگ اس بات کو ممکن سمجھتے ہیں کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہے، ان میں بعض حضرات کا تو خیال ہے کہ عملاً اس کا وقوع بھی ہوا ہے؟ امام غزالی اور امام رازی فرماتے ہیں کہ یہ زمانہ مجتہد مستقل سے خالی ہو چکا ہے:

”قد خلا العصر عن المجتهد المستقل“

--- اور علامہ زرکشی نے امام رافعی سے نقل کیا ہے:

”الخلق كالمثقفين على أن لا مجتهد اليوم“ (دیکھئے: البحر المحیط ۲۰۷/۶، نیز ارشاد الفحول ۲۵۳)۔

--- اسی طرح نجم الدین ابن حمدان حنبلی (م: ۶۹۵ھ) فرماتے ہیں:
 ”إن المجتهد المطلق قد عدم منذ زمن طويل الخ“ (صفحة الفتوى والمفتى والمستفتى ۱۷)۔
 اور امام نووی کا بیان ہے:

”ومن دهر طويل عدم الفتى المستقل وصارت الفتوى الى المنتسبين
 إلى ائمة المذاهب المبتوعة“ (آداب الفتوى والمفتى والمستفتى ۲۵)۔

علامہ سیوطی جو خود اجتہاد کے مدعی ہیں، انہیں بھی اعتراف ہے کہ:

”إن المفتى المجتهد المستقل الذى استقل بقواعد لنفسه يبنى عليها
 الفقه ، خارجاً عن قواعد المذاهب المقررة ، قد فقد من دهر ، بل لو أراد
 الانسان اليوم لامتنع عليه ، ولم يجوز له ، نص عليه غير واحد“ (الرد على من اغلغلى
 الارض ۱۳-۱۱۲)۔

اس کے مقابل دوسرا نقطہ نظریہ ہے کہ کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا ممکن تو ہے، لیکن
 ایسا ہوا نہیں ہے، یہی رائے ابن السبکی کی ہے (دیکھئے: جمع الجوامع ۳۹۸/۲) کیوں کہ اجتہاد ہر
 عہد میں فرض کفایہ ہے، اگر کسی زمانہ میں کوئی مجتہد نہ ہو تو فرض کفایہ سے محرومی کی نوبت آئے گی،
 ان حضرات نے بعض احادیث اور آثار صحابہ سے بھی استدلال کیا ہے، لیکن درحقیقت ان دونوں
 آراء میں کوئی تضاد نہیں، جو لوگ بعض ادوار کے مجتہد سے خالی ہونے کے قائل ہیں، ان کا منشأ
 ”مجتہد مطلق مستقل“ ہے اور جن حضرات نے اس سے انکار کیا ہے، ان کے پیش نظر مجتہد منتسب
 ہے، چنانچہ علامہ زرکشی فرماتے ہیں:

”والحق أن العصر خلا عن المجتهد المطلق المستقل لا عن مجتهد

في مذهب أحد لائمة الأربعة“ (البحر المحیط ۲۰۹/۶)۔

--- اور ابن امیر الحاج کے نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے، ما اظن أن احداً

یخالف فی هذا (البحر المحیط ۲۰۹/۶)۔

ان سطور سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ :

☆ اجتہاد کے بارے میں جمہور اُمت کا نقطہ نظر یہی ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے، بلکہ اجتہاد ہر عہد میں ممکن ہے، خود فقہاء حنفیہ نے قاضی کے لئے اس بات کو مستحب قرار دیا ہے کہ وہ مجتہد ہو، اگر اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہوتا تو کیسے قضا کے لئے استحسان کے درجہ میں اجتہاد کے وصف کا ذکر کیا جاتا؟

☆ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عہد تقلید میں بھی بہت سے ایسے اہل علم پیدا ہوئے ہیں جن کو اہل علم نے مجتہد مطلق کے درجہ پر مانا ہے اور بعض لوگ وہ ہیں جنہوں نے خود اپنے تئیں مجتہد ہونے کا دعویٰ کیا ہے، اور وہ لوگ جو کسی خاص دبستانِ فقہ میں رہتے ہوئے اجتہاد و استنباط سے کام لیتے ہیں، کی تو اچھی خاصی تعداد ہر دور میں موجود رہی ہے، اس لئے یہ کہنا کہ کسی خاص عہد کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا، درست نہیں۔

تقلید و اجتہاد -- دونوں ضروری:

البتہ یہ ضرور ہے کہ چوتھی پانچویں صدی ہجری کے بعد اُمت کے سوا اِعظم نے ائمہ اربعہ کی تقلید کی راہ اختیار کی اور دین کو نفس پرستی سے بچانے کے لئے اسی کو مؤثر ذریعہ قرار دیا، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی جن کی وسیع الفکری اور فراخ مشربی معروف ہے، رقمطراز ہیں:

”منہا ان هذه المذاهب الأربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الأمة

أو من يعتد منها على جواز تقليدها إلى يومنا هذا وفي ذلك من المصالح ما لا يخفى ، بما في هذه الأيام التي قصرت فيها الهمم جدا أو أشربت النفوس الهوى وأعجب كل ذي رأى برأيه“ (حجۃ اللہ البالغۃ مترجم ۳۷۶/۱)۔

ان باتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مذاہب اربعہ --- جو لکھی ہوئی مدون صورت میں موجود ہیں، --- پوری اُمت یا کم از کم اُمت کے قابل لحاظ طبقہ نے آج تک ان کی تقلید جائز ہونے پر اتفاق کیا ہے، ان میں جو مصلحتیں ہیں بالخصوص موجودہ حالات میں جب کہ ہمتیں کوتاہ ہیں، ہولی پرستی کا دور ہے اور ہر شخص اپنی رائے پر نازاں ہے، وہ مخفی نہیں۔

اس لئے یہ تو صحیح ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے اور یہ قیامت تک جاری رہے گا، لیکن موجودہ دور میں ہوی و ہوس کے غلبہ اور عالم اسلام میں سیاسی دباؤ اور مذہبی طبقہ پر اصحاب اقتدار کی گرفت کے پس منظر میں عمومی طور پر بہتر صورت تقلید ہی کی ہے، اسی لئے علامہ اقبال جیسے روشن خیال اور دیدہ و صاحب نظر کو کہنا پڑا۔

اجتہاد اندر زمان انحطاط
قوم را برہم ہی پیچید بساط
ز اجتہاد عالمان کم نظر
اقتداء بر رفتگان محفوظ تر

--- کہیں تقلید کو اُمت کی جمعیت کے قائم رہنے کا رمز قرار دیتے ہیں۔

مضمحل گردد چوں تقویم حیات
ملت از تقلید می گیرد ثبات
راہ آباء رو کہ این جمعیت است
معنی تقلید ضبط ملت است

اس لئے تقلید بھی ایک ضرورت ہے اور ہر عہد میں پیدا ہونے والے مسائل کو حل کرنے کے لئے اجتہاد بھی ضروری ہے!

اجتہاد کی قسمیں:

اس پس منظر میں اجتہاد کی مختلف اقسام پر ہماری نظر ہونی چاہئے، مختلف دبستانِ فقہ میں مجتہدین کی ان کی اہلیت اور کام کے اعتبار سے مختلف قسمیں کی گئی ہیں، اور ایک حد تک اس

تقسیم میں توافق اور ہم آہنگی بھی ہے، فقہ مالکی میں علامہ صاوی نے تین قسمیں کی ہیں:

”اعلم ان المجتهد ثلاثة اقسام : مجتهد مطلق ومجتهد مذهب،

ومجتهد فتویٰ“ (حاشیہ صاوی علی الشرح الصغیر للردیرا ۱۸۸/۱)۔

پھر مجتہد مطلق میں صحابہ اور ائمہ اربعہ کو شامل کیا ہے، مجتہد مذہب میں ابن قاسم اور اشہب کو اور مجتہد فتویٰ میں اس مذہب فقہی سے متعلق بلند پایہ مصنفین کو، --- وہ مجتہد مذہب اور مجتہد فتویٰ کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

”مجتهد المذهب : هو الذى يقدر على إقامة الأدلة فى مذهب إمامه

..... ومجتهد الفتوى : هو الذى يقدر على الترجيح“ (حاشیہ صاوی علی الشرح الصغیر

للردیرا ۱۸۸/۱)۔

مجتہد مذہب وہ ہے جو اپنے امام کے مسلک پر دلیل قائم کر سکتا ہو اور مجتہد فتویٰ وہ ہے

جو ترجیح پر قادر ہو۔

علامہ شاطبی نے ایسے مجتہدین کا بھی ذکر کیا ہے جو فروع میں اجتہاد کرتے ہوں اور

أصول میں مقلد ہوں، ”وصاروا فى عداد أهل الإجتهد مع انه عند الناس مقلدون

فى الأصول لانمتهم“ (الموافقات ۲/۳۸۴) اس کے علاوہ علامہ قرانی نے حفاظ مذہب کی

حیثیت سے ان مقلدین کا ذکر کیا ہے، جو اس دبستانِ فقہ کے اجتہادات پر نظر رکھتے ہوں (دیکھئے:

الفروق ۲/۱۰۷، الاحکام فی تیز الفتاویٰ عن الاحکام ۲۳۳)۔

فقہاء شافعیہ کے یہاں بھی مجتہد کی بنیادی طور پر دو قسمیں ملتی ہیں، مستقل اور منتسب،

حافظ ابن صلاح کے بقول مجتہد مستقل سے مراد وہ ہیں جو کسی کی تقلید کے بغیر براہ راست ادلہ شرعیہ

سے احکام شرعیہ کا استخراج کرتے ہوں، ”الذى يستقل يادراك الأحكام الشرعية من

الأدلة الشرعية من غير تقليد وتقيد مذهب أحد“ (أدب الفتی والمستفتی ۲۶)۔

مجتہد منتسب کی پھر حافظ ابن صلاح نے چار قسمیں کی ہیں:

اول: وہ جو نہ احکام میں مقلد ہو اور نہ دلائل میں، لیکن طریقہ اجتہاد میں ہم آہنگی کی وجہ سے کسی امام کی طرف منسوب ہوتا ہو، --- اجماع کے منعقد ہونے اور نہ ہونے میں بھی اس کے اتفاق و اختلاف کا اعتبار ہوگا (أدب المفتی والمستفتی ۳۲، نیز دیکھئے: شرح مہذب ۴۳۱)۔

دوسرا درجہ: ان مجتہدین منسبین کا ہے جو نئے واقعات میں (جن کی بابت خود صاحب مذہب کی رائے منقول نہیں) اجتہاد و استنباط سے کام لیتے ہیں (أدب المفتی والمستفتی ۳۲)، یعنی اصحاب تخریج یا اصحاب وجہ۔

تیسرا درجہ: اصحاب تریح کا ہے، (دیکھئے: شرح مہذب ۴۳۱) --- ان کے بعد حافظین مذہب ہیں جن کا حافظ ابن صلاح اور امام نووی وغیرہ نے ذکر کیا ہے (دیکھئے: ادب المفتی والمستفتی ۳۶، المجموع ۴۳۱)، گویا مجتہد مطلق مستقل کے بعد بھی مجتہدین کے تین اور مراتب ہیں، مجتہدین منسبین، اصحاب تخریج اور اصحاب تریح۔

فقہاء حنابلہ میں بھی مجتہد کی مختلف قسمیں کی گئی ہیں، چنانچہ علاء الدین مرداوی (م: ۸۸۵ھ) نے اپنی کتاب ”الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف“ کے آخر میں قاضی ابن حمدان کے حوالہ سے مجتہد کی چار قسمیں لکھیں ہیں: مجتہد مطلق، دوسرے: اپنے امام یا دوسرے امام کے مذہب میں مجتہد، تیسرے: کسی خاص باب فقہی میں مجتہد، مجتہد فی نوع العلم، چوتھے: ایک یا چند مسائل میں مجتہد، --- پھر ابن حمدان نے مجتہد فی المذہب کے چار احوال بتائے ہیں۔ اول: یہ کہ طریقہ استنباط میں مقلد ہو، اور دلیل اور حکم میں مقلد نہ ہو، دوسرے: اصحاب تخریج، تیسرے: اصحاب تریح، چوتھے: حفاظ مذہب، (دیکھئے: الإنصاف ۸۸۳-۳۸۵) ان میں حفاظ مذہب پر مجتہد کا اطلاق محل نظر ہے، اس لحاظ سے ابن حمدان کی تقسیم کے مطابق مجتہد مطلق کے علاوہ مجتہد کی تین قسمیں قرار پاتی ہیں: (۱) مجتہد منسب، (۲) صاحب تخریج، (۳) صاحب تریح۔ البتہ حنابلہ میں علامہ ابن قیم نے اصحاب تخریج اور اصحاب تریح کو ایک ہی درجہ میں رکھا ہے (دیکھئے: أعلام الموقعین ۴/۱۲۳)۔

رہ گیا ایک باب یا ایک یا چند مسائل میں مجتہد ہونا تو اس کا تعلق اصل میں تجزی اجتهاد کے مسئلہ سے ہے، جن حضرات کے نزدیک اجتهاد میں تجزی ہو سکتی ہے، ان سبھی حضرات کے نزدیک اجتهاد کی یہ قسم پائی جائے گی۔

حنفیہ کے یہاں مجتہدین کے طبقات:

فقہاء حنفیہ کے یہاں غالباً سب سے پہلے علامہ ابن الہمام اور ان کے شاگرد ابن امیر الحاج کے یہاں مجتہد مطلق کے علاوہ مجتہد فی المذہب کا ذکر ملتا ہے، (دیکھئے: انقروا الخیر ۱۳۶۳)، تاہم طبقات فقہاء کی مفصل درج بندی شمس الدین رومی معروف بابن کمال پاشا (م: ۹۴۰ھ) کے یہاں ملتی ہے، جس کو علامہ شامی نے رسم المفتی میں نقل کیا ہے، یہی درجہ بندی ابن کمال کے ایک اور معاصر مصنف محمود ابن سلیمان کفوی نے اپنی کتاب ”کتب أعلام الاخیار فی مذہب العثمان المختار“ میں بھی ذکر کیا ہے، لیکن ڈاکٹر جمیل جاسم شمی نے ایک مخطوطہ ”طبقات ذیلہ“ کے حوالہ سے حافظ قاسم بن قطلوبغا (م: ۸۷۹ھ) سے نقل کیا ہے، اور ابن قطلوبغا نے اسے شہاب الدین مقریزی شافعی (م: ۸۴۵ھ) سے نقل کیا ہے، (دیکھئے: مقدمہ الفصول فی الاصول للجصاص ۲۰) اس طرح غالباً حنفیہ کے یہاں یہ تقسیم شواہب ہی کے یہاں سے ماخوذ ہے۔

بہر حال ابن کمال پاشا نے مجتہدین کی پانچ یا چھ قسمیں کی ہیں:

۱- مجتہدین فی الشرع -- یعنی وہ فقہاء جو اصول میں کسی کے مقلد ہیں اور نہ

فروع کے استنباط میں۔

۲- مجتہدین فی المذہب -- وہ مجتہدین جو اصول میں مقلد ہوں، لیکن صاحب

مذہب کے مقرر کئے ہوئے اصولوں کی روشنی میں احکام کے استنباط کی صلاحیت رکھتے ہوں اور

فروع میں مقلد نہ ہوں۔

۳- مجتہد فی المسائل -- جن مسائل میں صاحب مذہب کی کوئی رائے منقول نہیں ہو، ان میں احکام کا استنباط کرتے ہیں۔

ان تینوں کو ابن کمال پاشا نے مجتہدین میں شمار کیا ہے۔

۴- اصحاب تخریج -- یہ اجتہاد کی صلاحیت نہیں رکھتے، لیکن اگر امام کا کوئی قوم مجمل اور دو صورتوں کا محتمل ہو تو اصول و ضوابط سے واقفیت اور آگہی کی بناء پر وہ اس کی مراد و مقصود کی تعیین کر سکتے ہیں۔

۵- اصحاب ترجیح -- اگر کسی مسئلہ میں اس مذہب فقہی کی ایک سے زیادہ رائے منقول ہو، تو یہ ان میں سے کسی ایک رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔

۶- اصحاب تمیز -- یعنی مقلدین میں وہ اہل علم جو قوی اور ضعیف اور ظاہر و ناظر احوال میں فرق کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور اصحاب ترجیح کی ترجیحات سے واقف ہوں (دیکھئے: شرح عقود رسم المفتی ۲۹-۳۲، رد المحتار ۱۸۱)۔

۷- عام مقلدین -- یعنی جو مذکورہ امور میں سے کسی پر بھی قادر نہ ہوں۔

گو یا ابن کمال پاشا کی تفصیل کے مطابق تین طبقے مجتہدین کے ہوئے اور چار مقلدین کے، دوسرے انھوں نے ”مجتہدین فی المسائل“ اور اصحاب تخریج میں فرق کیا ہے، ان کے نزدیک اصحاب تخریج کا کام صرف اجمال و ابہام کی تعیین و توضیح ہے، جب کہ دوسرے فقہاء کے ہاں ”مجتہدین فی المسائل“ کو اصحاب تخریج کا نام دیا گیا ہے، یعنی ان کا کام ان مسائل میں اجتہاد و استنباط کرنا ہے، جن میں صاحب مذہب سے کوئی رائے منقول نہیں ہو، حقیقت یہ ہے کہ تخریج و ترجیح بھی ایک حد تک اجتہاد و استنباط ہی کا کام ہے، جن مسائل میں صاحب مذہب سے رائے منقول نہ ہو ان میں اجتہاد کرنا اولہ شرعیہ سے استفادہ کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے، اسی طرح مذہب کے مختلف احوال میں، ترجیح کے لئے صاحب مذہب کے اصول و قواعد میں پوری بصیرت کی بھی ضرورت ہے، اور اولہ شرعیہ سے باخبری کی بھی؛ کیوں کہ بعض دفعہ مختلف احوال میں دلیل

کی بنیاد پر بھی ترجیح دی جاتی ہے۔

مجتہدین کی جملہ اقسام:

اس طرح فی الجملہ مجتہدین کی حسب ذیل قسمیں ہوں گی:

- ۱- مجتہد مطلق -- جو اصول اور فروع دونوں میں مجتہد ہو۔
- ۲- مجتہد منتسب -- جو ہو تو خود مجتہد، لیکن کسی اور مجتہد مطلق کے نہج کا پابند ہو، جیسے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ وغیرہ۔
- ۳- وہ مجتہد جو اصول میں مقلد ہو اور فروع میں اجتہاد سے کام لیتا ہو۔
- ۴- مجتہد فی المسائل -- یعنی جن مسائل میں صاحب مذہب امام سے کوئی رائے منقول نہ ہو، ان میں ان ہی کے مقرر کئے ہوئے اصول کی روشنی میں نصوص سے اجتہاد واستنباط کرتا ہو۔

۵- اصحابِ تخریج -- جن مسائل میں صاحب مذہب کا قول مجمل و مبہم ہو اور اس میں ایک سے زیادہ معنی مراد لینے کی گنجائش ہو، ان میں کسی ایک قول کی تعیین اور اجمال و ابہام کی تفصیل اصحابِ تخریج کی ذمہ داری ہوتی ہے اور اس کے لئے بھی گہرے علم اور بصیرت کی ضرورت ہے، کیوں کہ بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ میں امام کا کوئی صریح قول منقول ہوتا ہے اور اصحابِ تخریج امام کے دوسرے قول کو نظیر بناتے ہوئے اس میں دوسرا قول بھی ذکر کرتے ہیں اور بعض اوقات تبیین مذہب اسی کو ترجیح دیتے ہیں، جیسے امام احمد سے منقول ہے کہ جس شخص کے پاس پاک کپڑے نہ ہو، وہ فی الحال ناپاک کپڑوں میں ہی نماز ادا کر لے، اور بعد میں اس کا اعادہ کر لے، امام احمد سے ایک دوسرا مسئلہ اس طرح منقول ہے کہ اگر نماز پڑھنے کے لئے پاک جگہ میسر نہ ہو تو ناپاک جگہ میں ہی نماز ادا کر لے، اور اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، اس دوسرے قول کو بنیاد بنا کر اصحابِ تخریج نے ناپاک کپڑوں میں نماز کے سلسلہ میں بھی امام احمد کا

ایک قول مستنبط کیا ہے کہ ان ہی کپڑوں میں نماز ادا کر لے، اور نماز کو لوٹانے کی ضرورت نہیں، یہ دوسرا قول تخریج کہلائے گا، (دیکھئے: شرح مختصر الروضہ ۶۳۱/۳) اس لئے تخریج کے کام کو کم اہم نہ سمجھنا چاہئے۔

علامہ قرانی اصحاب تخریج کی ذمہ داریوں کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”فلا يجوز التخریج حينئذٍ إلا لمن هو عالم بتفاصيل أحوال الأقيسة والعلل ورتب المصالح وشروط القواعد وما يصلح ان يكون معارضا ومالا يصلح، وهذا لا يعرفه إلا من يعرف أصول الفقه معرفة حسنة، فإذا كان موصوفا بهذه الصفة وحصل له، هذا المقام تعين عليه مقام آخر، وهو النظر وبذل الجهد في تصفح تلك القواعد الشرعية..... فإذا بذل جهده فيما يعرفه ووجد ما يجوز أن يعتبره إمامه فارقاً أو مانعاً أو شرطاً وهو ليس في الحادثة التي يروم تخریجها حرم عليه التخریج، واذ لم يجد شيئاً بعد الجهد و تمام المعرفة جاز له التخریج حينئذٍ“ (كتاب الفرق للقرانی ۱۰۸/۲)۔

۶- اصحاب تخریج -- یہ وہ اہل علم ہیں جو ایک ہی مذہب کی متضاد اور متعارض آراء کے درمیان تخریج سے کام لیتے ہیں، ان کے لئے بھی اس مذہب فقہی کے اصول پر اپنے عہد کے حالات اور اس کے تقاضوں پر اور فی الجملہ ادلہ شرعیہ اور اس کے اصولوں پر نظر کا حامل ہونا ضروری ہے، کیوں کہ بعض اقوال کو عرف و ضرورت کی مطابقت اور استحسان یا قیاس سے زیادہ موافقت وغیرہ کی وجہ سے بھی تخریج دی جاتی ہے، اور اس کے لئے ادلہ شرعیہ پر نظر اور زمانہ آگہی ضروری ہے۔

مجتہدین کی ان اقسام پر غور کیجئے تو موجودہ دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کے لئے اجتہاد فی المسائل (جن کو بعض اہل علم نے تخریج سے تعبیر کیا ہے) اور تخریج کی ضرورت پڑے گی جس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

کیا اجتہاد مطلق کی ضرورت ہے؟

اجتہاد مطلق کی اس دور میں چنداں ضرورت نہیں کیوں کہ اس میں فائدہ سے زیادہ نقصان کا اندیشہ اور خدا پرستی کے بجائے نفس پرستی پیدا ہو جانے کا امکان ہے اور غور کیا جائے تو اس کی ضرورت بھی نہیں، کیوں کہ مجتہد کو بنیادی طور پر چار کام کرنے ہوتے ہیں :

۱- اگر نص میں ایک سے زیادہ معنوں کا احتمال ہو تو شارع کے مقصد و منشا کی تعیین۔

۲- اگر نصوص میں بظاہر تعارض محسوس ہو تو تعارض کو دور کرنا، خواہ دونوں میں تطبیق پیدا کی جائے یا ایک کو نسخ دوسرے کو منسوخ سمجھا جائے یا ایک کو راجح دوسرے کو مرجوح قرار دیا جائے۔

۳- جو نصوص تعبیری اور ناقابل قیاس نہیں ہیں، ان میں حکم کی علت متعین کرنا۔

۴- جو واقعات پیش آئیں، ان میں اس علت کو منطبق کرنا۔

مجتہد مطلق بنیادی طور پر ان میں سے پہلے تین امور کو انجام دیتا ہے، اور یہ تین امور وہ ہیں کہ سلف صالحین ان سے فارغ ہو چکے ہیں، نصوص کے مفہوم کی تعیین، ان کی تحقیق اور ان سے علت کا استنباط و استخراج کی خدمات اتنے بڑے پیمانے پر انجام پا چکی ہیں کہ اب ان میں اضافہ کی بہت کم گنجائش باقی رہ گئی ہے، البتہ چوتھا کام یعنی ہر عہد میں پائے جانے والے مسائل پر نصوص سے ثابت اور مستنبط علت کی تطبیق وہ عمل ہے جو قیامت تک جاری رہے گا، اسی کو فقہاء نے ”تحقیق مناط“ سے تعبیر کیا ہے، دراصل قیاس کا عمل تین مرحلوں سے گذرتا ہے، تخریج مناط، تنقیح مناط اور تحقیق مناط، ان میں تخریج و تنقیح کا تعلق علت کے استخراج و استنباط سے ہے اور تحقیق مناط کا تعلق علت کی تطبیق سے، چنانچہ علامہ آمدی فرماتے ہیں :

”اما تحقیق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في احاد الصورة“

بعد معرفتها في نصها سواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو إستنباط“ (الإحكام في أصول الأحكام للآدمي ۳/۳۳۵)۔

پس، ”تحقیق مناط“ قیاس کی ایک ایسی قسم ہے جو قیامت تک باقی رہے گی؛ کیوں کہ یہ رسول اللہ ﷺ پر ختم نبوت اور شریعت کی ابدیت و دوام کا لازمی تقاضا ہے۔

ضرورتِ قول ضعیف پر فتویٰ:

نئے مسائل کے سلسلہ میں یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ عرف کی تبدیلی اور ضرورت کے تقاضے کے تحت بعض اجتہادی احکام میں تبدیلی قبول کی جاتی ہے، اس کی ایک صورت زمانہ قدیم سے یہ اختیار کی جاتی رہی ہے کہ ازراہ ضرورت مذہب کے کسی قول مرجوح پر فتویٰ دیا جاتا ہے، یا دوسرے فقہاء مجتہدین کی آراء سے استفادہ کیا جاتا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

”قلت : لكن هذا في غير موضع الضرورة ، فقد ذكر في حيز البحر في بحث ألوان الدماء أقوالاً ضعيفة ، ثم قال : وفي المعراج عن فخر الأئمة : لو أفتى مفتي بشيئ من هذه الأقوال في مواضع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً ، وكذا قول أبي يوسف في المنى إذا خرج بعد فتور الشهوة ليجب به الغسل ضعيف وأجازوا العمل به للمسافر ، والضعيف الذي خاف الريبة كما سيأتى في محله وذلك من مواضع الضرورة“ (شامی ۱/۵۱)۔

..... میں کہتا ہوں کہ یہ ان مواقع کے لئے ہے جہاں کہ ضرورت نہیں، بحر کی کتاب الحیض میں ”ألوان دم“ کی بحث میں چند ضعیف اقوال نقل کئے گئے ہیں، پھر کہا ہے کہ ”معراج“ میں فخر الأئمة سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر مفتی ضرورت کے موقع پر ان اقوال میں سے کسی پر ازراہ سہولت فتویٰ دے تو یہ بہتر ہوگا، منی کے سلسلہ میں امام ابو یوسفؒ کی رائے کہ فتور شہوت کے بعد

منی نکلنے سے غسل واجب نہ ہوگا، ضعیف ہے، مگر فقہاء نے مسافر اور ایسے مہمان کے لئے اس کی اجازت دی ہے، جو اتہام کا اندیشہ رکھتا ہو۔۔۔ اپنی جگہ یہ بحث آئے گی۔۔۔ اور یہ مواقع ضرورت میں سے ہے۔

اسی طرح ”تضمین ساعی“ کے قائل امام زفر ہیں، اور امام زفر کا قول ائمہ ثلاثہ کے مقابل مقبول نہیں، مگر ازراہ ضرورت فقہاء متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

ضرورتاً ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول:

یہی معاملہ ایک فقہ سے دوسرے فقہ کی طرف کسی خاص مسئلہ میں عدول کا ہے کہ ضرورت کے مواقع پر دوسرے مجتہدین کی آراء سے بھی استفادہ کیا جاسکتا ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

”والحاصل أنه إذا اتفق ابوحنيفة وصاحباہ علی جواب لم یجز العدول عنه إلا للضرورة“ (رم المفتی ۷۰، سعید یہ سہارنپور)۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین جس جواب پر متفق ہوں اس سے عدول جائز نہیں، البتہ ضرورت کی بنا پر جائز ہے۔

”ممتدة الطهر“ عورت کی عدت کے سلسلہ میں فقہاء مالکیہ کی رائے ہے کہ نو ماہ کے اختتام پر اس کی عدت تمام ہو جائے گی، بزازیہ میں اسی قول پر فتویٰ دیا گیا ہے، شامی اسی ذیل میں فرماتے ہیں:

”نظیر عدة ممتدة الطهر التي بلغت بروية الدم ثلاثة أيام ثم امتد طهرها فإنها تبقى في العدة إلى أن تحيض ثلاث حيض وعند مالک تنقضي عدتها بتسعة أشهر وقد قال في البزازیة: الفتوى في زماننا علی قول مالک وقال الزاهدي كان بعض أصحابنا يفتون به للضرورة“ (رد المحتار ۳۳۰/۳، نیز دیکھئے: کتاب مذکور ۲۰۲)۔

جس عورت کو تین دنوں خون آیا اور وہ بالغ ہوگئی، پھر اس کا طہر طویل تر ہو گیا، ایسی ممتدۃ الطہر عورت تین حیض تک عدت میں رہے گی، امام مالکؒ کے نزدیک نو ماہ میں اس کی عدت پوری ہو جائے گی اور بزاز یہ میں کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں امام مالکؒ کے قول پر فتویٰ ہے اور زاہدی کا بیان ہے کہ ہمارے بعض اصحاب اسی پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔

حنفیہ کے یہاں مدیون کی کوئی ایسی چیز حاصل ہوگئی جو دین کی جنس سے ہو تو وہ اپنا دین وصول کر سکتا ہے، اگر خلاف جنس شئی حاصل ہوئی ہو تو اس سے دین وصول نہیں کر سکتا، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وصول کر سکتا ہے، اس پر حنفی نے ”الجبئی“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اس میں زیادہ وسعت ہے، لہذا ازراہ ضرورت اس پر عمل کیا جا سکتا ہے، ”وہو أوسع فیعمل بہ عند الضرورة“ شامیؒ نے اس پر قہستانی سے یہ توجیہ نقل کی ہے:

”وإن لم یکن مذہبنا فإن الإنسان یعذر فی العمل بہ عند الضرورة“
(رد المحتار ۳/۲۰۰)

گو ہمارا یہ مذہب نہیں مگر آدمی ضرورت کے مواقع پر اس پر عمل کرنے میں معذور ہے۔
شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ”عمدة الاحکام“ کی ”کتاب الکراہیت“ سے نقل کیا ہے:
”سور الکلب والخنزیر نجس خلافاً لمالک وغیرہ ولوافتی بقول مالک جاز“ (عقد الجید ۷۴)۔

کتے اور سور کا جو ٹھانا پاک ہے، بخلاف امام مالک وغیرہ کے، تو اگر امام مالکؒ کے قول پر فتویٰ دے دیا جائے تو جائز ہے۔

فقہاء حنفیہ کے یہاں اس سلسلہ میں بہت سی نظیریں موجود ہیں، شوہر میں بعض عیوب و امراض پیدا ہوجانے کی صورت میں تفریق کا حق، مفقود الخیر کی زوجہ کے لئے تفریق کا حق، تعلیم قرآن اور اذان و امامت پر اجرت، کمیشن ایجنٹ (سمسار) کا کاروبار وغیرہ کتنے ہی مسائل ہیں جن میں فقہاء متاخرین نے دوسرے مکاتب فقہ کی آراء سے فائدہ اٹھا کر امت کو مشقت سے

بچایا ہے اور ”اختلاف اُمتی رحمة“ کا عملی ثبوت پیش کیا ہے۔

البتہ اس میں بھی یہ احتیاط مناسب ہے کہ حتی المقدور ائمہ اربعہ کے مسالک کے حدود سے باہر نہ جایا جائے، چنانچہ علامہ ابن ہمام اور ان کے تلمیذ ابن امیر الحاج فرماتے ہیں :

” (وعلى هذا ما ذكر بعض المتأخرين) وهو ابن الصلاح (منع تقليد غير) (الأربعة) (أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد لانضباط مذاهبهم وتقليد مسائلهم وتخصيص عمومها وتحريم شروطها إلى غير ذلك ولم يدر مثله في غيرهم من المجتهدين الآن لانقراض اتباعهم وحاصل هذا انه امتنع تقليد غير هؤلاء الأئمة لتعذر نقل حقيقة مذهبهم وعدم ثبوته حق الثبوت لا لأنه لا يقلد وهو صحيح“ (التقرير والتجوير ۳/۳۵۴)۔

اسی بنا پر بعض متأخرین ”ابن صلاح“ نے ذکر کیا ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ کی تقلید ممنوع ہے، کیوں کہ ان ائمہ کے مذاہب منضبط ہیں، مسائل بہ قید تحریر ہیں، عموماً کی تخصیص اور شرائط کی تنقیح وغیرہ کا کام ہو چکا ہے، اب تک دوسرے مجتہدین کے معاملہ میں ایسا نہیں ہو پایا ہے، کیوں کہ ان کے تبعین نہیں رہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ ان ائمہ کے علاوہ دوسروں کی تقلید کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ان کے حقیقی مذہب کا نقل کرنا دشوار ہے اور ان کا ثبوت نہیں، اس لئے نہیں کہ وہ قابل تقلید نہیں ہیں، یہی صحیح ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ جیسے معتدل الفکر اور مسلکی تعصبات سے ماوراء شخصیت نے بھی مذاہب اربعہ کو بڑی مصلحتوں کا حامل قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں :

”منها أن هذه المذاهب الأربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الأمة

أو من يعتد منها على جواز تقليدها إلى يومنا هذا وفي ذلك من المصالح ما لا يخفى لا سيما في هذه الأيام التي قصرت فيها الهمم جداً و أشربت النفوس الهوى وأعجب كل ذي رأى برأيه“ (حجة اللہ البالغة ۱/۳۷۶)۔

من جملہ مصالح کے یہ ہے کہ ان مدون و مرتب چاروں مذاہب پر اُمت اور اُمت کے معتد بہ لوگوں کا اتفاق ہو گیا ہے اور وہ آج تک ان مذاہب اربعہ کی تقلید کے جواز پر متفق ہیں، اس میں ایسی مصلحتیں ہیں جو مخفی نہیں، بالخصوص فی زمانہ کہ ہمتیں بہت کوتاہ ہیں اور لوگ مبتلاء ہوس ہیں اور ہر صاحب رائے اپنی رائے کی بابت عجب کا شکار ہے۔

پس اُصول یہ قرار پایا کہ نئے مسائل کو حل کرنے کے لئے بوقت ضرورت مذہب کے قول ضعیف پر بھی عمل کیا جاسکتا ہے اور دوسرے دبستانِ فقہ سے استفادہ بھی کیا جاسکتا ہے۔

نئے مسائل کے حل کے لئے نقشہ کار:

لہذا اس عہد میں جو فقہی مسائل پیدا ہوئے ہیں، ان کے حل کے سلسلہ میں نقشہ کار اس طرح ہوگا:

۱۔ جن مسائل کے بارے میں صاحبِ مذہب کی صراحت منقول نہ ہو اور فقہاء کے یہاں اس کی کوئی نظیر بھی موجود نہ ہو، ان میں نصوص اور مقاصد شریعت کو سامنے رکھ کر حکم لگانا --- لیکن اس حقیر کا خیال ہے کہ ایسے مسائل بہت ہی کم مل سکتے ہیں جن کے بارے میں ائمہ مجتہدین اور اصحابِ تخریج کے یہاں صراحت بھی نہ ہو اور ان کے اجتہادات میں اس کی نظیر بھی موجود نہیں ہو۔

۲۔ جن مسائل میں اصحابِ مذاہب کا اجتہاد منقول نہ ہو، لیکن اس کی نظیر موجود ہو، خواہ مجتہد مطلق کے یہاں، خواہ مجتہد منتسب اور اصحابِ تخریج کے یہاں، تو ان میں پہلے کے نظائر اور اجتہاد استنباط کے اُصول و قواعد کو سامنے رکھ کر حکم لگانا۔

۳۔ جن مسائل میں ائمہ مجتہدین یا مذہب کے دائرہ میں رہتے ہوئے اجتہاد کرنے والے فقہاء کی آراء موجود ہوں، لیکن عرف اور طریقہ کار میں تبدیلی، سیاسی و معاشی نظام میں تغیر، اخلاقی انحطاط، اور نئے وسائل کی ایجاد کی وجہ سے ان آراء پر عمل کرنے میں اباحت کا دروازہ

کھلتا ہو، یا قابل لحاظ حرج اور تنگی پیدا ہوتی ہو، تو ایسی رائے کو ترجیح دینا جس میں موجودہ احوال کی رعایت ہو، --- اس کی دو صورتیں ہیں :

(الف) مذہب کے قول ضعیف کو اختیار کرنا۔

(ب) دوسرے مکاتب فقہ سے استفادہ کرنا۔

۴۔ بعض ایسے مسائل بھی ہیں جن میں واضح طور پر وہ علت پائی جاتی ہے، جس علت کی وجہ سے نص میں اس کے حلال یا حرام ہونے کا حکم لگا یا گیا ہے، اس نئی پیش آمدہ صورت پر اس علت کو منطبق کرتے ہوئے حکم لگانا، --- جس کو علماء اصول نے ”تحقیق مناط“ سے تعبیر کیا ہے۔

اجتماعی اجتہاد کیوں؟

اب سوال یہ ہے کہ اجتہاد و استنباط کا یہ کام کون شخص کرے؟ --- مجتہد کے اندر بنیادی طور پر دو وصف مطلوب ہیں، ایک علم، دوسرے ورع و تقویٰ، اور یہ ایک حقیقت ہے کہ اسباب سہولت کی فراوانی اور اس کی طلب کی وجہ سے ایسے لوگ خال خال ہی پائے جاتے ہیں، جنہوں نے اپنی زندگی کو علم و تحقیق کے کام کے لئے وقف کر دیا ہو، اس میں شبہ نہیں کہ آج کل علم کے ایسے ذرائع پیدا ہو گئے ہیں، جس نے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ استفادہ کو ممکن بنا دیا ہے، لیکن اس میں بھی شبہ نہیں کہ ان وسائل نے انسان کے اندر سہولت پسندی اور ثانوی درجہ کے مراجع پر قناعت کا مزاج پیدا کر دیا ہے --- اس سے بھی زیادہ اہم مسئلہ ورع و تقویٰ کا ہے، نفس پرستی، ارباب اقتدار کے دباؤ سے تاثر، جماعتی مفادات کا تحفظ اور احکام شریعت کے معاملہ میں سہل انگاری اور سہولتوں کی تلاش، ایسی کوتاہیاں ہیں جن سے ہر شخص باخبر ہے، یہ ایک حقیقت ہے کہ اس دور میں امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ان جیسے فقہاء کی عزیمت، خشیت الہی اور خدا کی رضا جوئی کا جذبہ افسانہ ماضی محسوس ہوتا ہے، ان حالات میں انفرادی اجتہاد یا

مسائل فقہیہ کے بارے میں انفرادی غور و فکر ناکافی اور محدود طریقتہ نظر آتا ہے، اور موجودہ حالات میں صحیح طریقتہ اجتماعی اجتہاد یا اجتماعی غور و فکر کا ہے، کیوں کہ اجتماعیت انفرادی کوتاہیوں اور غلطیوں کی تلافی کر دیتی ہے۔

اجتماعی اجتہاد کا ثبوت:

اجتماعی اجتہاد کا یہ تصور نیا نہیں ہے، چنانچہ حضرت علیؓ سے روایت ہے:

”قلت: یا رسول اللہ! إن نزل بنا أمر لیس فیہ بیان أمر، ولا نہی، فما تأمرنا؟ قال: تشاوروا الفقهاء والعابدين، ولا تمضوا فیہ رای خاصة“ (مجمع البحرین ۱/۲۲۵، حدیث نمبر ۲۳۱)۔

اس روایت کو طبرانی نے معجم اوسط میں نقل کیا ہے، اور علامہ حیشمی نے اس کے روایت کو ثقہ قرار دیا ہے، اور حالہ موثقون من اهل الصحیح (مجمع الزوائد ۱/۱۷۸)، اسی طرح حضرت ابو بکرؓ کے بارے میں میمون بن مہران نے نقل کیا ہے کہ جب آپ کے سامنے کوئی مقدمہ آتا تو قرآن و حدیث میں تلاش کرتے، صحابہ سے دریافت کرتے کہ کیا اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کا کوئی فیصلہ منقول ہے؟ اگر آپ کا کوئی فیصلہ نہیں مل پاتا تو:

”جمع رؤساء الناس وخیارهم فاستشارهم، فان اجمع رأی علی شیئی

قضی بہم“ (اعلام الموقعین ۱/۶۲)۔

یہی معمول حضرت عمرؓ کا منقول ہے کہ جن مسائل میں کتاب و سنت کی کوئی ہدایت اور حضرت ابو بکرؓ کا فیصلہ نہیں ملتا، ان میں اہم شخصیتوں کو بلا کر فیصلہ کرتے، و الادعا رؤس الناس، فإذا اجتمعوا علی الأمر قضی بہ (حوالہ سابق)، حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ بھی منقول ہے:

”فكان اذا رفعت اليه قضية ، قال : ادعوا لي عليا ، وادعوا لي زيدياً ، وكان يستشيرهم ، ثم يفصل بما اتفقوا عليه“ (حوالہ سابق)۔

اسی طرح حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو عہدہ قضا پر مقرر کرتے ہوئے یہ ہدایت دی :
 ”إقض بما استبان لك من قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فان لم تعلم كل قضية رسول الله ، فاقض بما استبان لك من ائمة المجتهدين ، فان لم تعلم فاجتهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح“ (التاوی الکبریٰ لابن تیمیہ ۲۰۱/۱۹-۲۰۰)۔

اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے --- جب وہ مدینہ کے والی مقرر ہوئے --- مدینہ کے دس ممتاز فقہاء کو جمع کیا اور ان سے فرمایا:

”إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه ، وتكونون فيه أعوانا على الحق ، ما أريد أن أقطع أمراً إلا ب رأيكم أو برأي من حضر منكم“ (تاریخ طبری ۶/۲۲۸-۲۲۷)۔
 عہد صحابہ اور عہد تابعین میں متعدد مسائل اجتماعی اجتہاد کے ذریعے طے پائے ہیں، (تفصیل کے لئے دیکھئے: الاجتہاد الجماعی ودور الجماع الفقہیہ فی تطبیقہ للدکتور شعبان محمد اسماعیل ۸۳ تا ۱۱۲)، ائمہ مجتہدین میں اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا طریقہ اجتہاد اسوہ کا درجہ رکھتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں میں مختلف علوم و فنون کی ممتاز شخصیتیں شامل تھیں، ہر مسئلہ پر جو زیر بحث آتا، مختلف اہل علم اپنی آراء کا اظہار کرتے، مناقشہ ہوتا اور بعض مسائل میں ایک ایک ماہ گفتگو ہوتی، پھر جو رائے قرار پاتی اسے اتفاق کے ساتھ یا اختلاف رائے کے ساتھ لکھا جاتا، چنانچہ جامع المسانید کے مقدمہ میں ہے:

”وكان رحمه الله اذا وقعت واقعة شاورهم وناظرهم وحاورهم وسألهم، فيسمع ما عندهم من الأخبار والآثار ويقول ما عنده ، ويناظرهم شهراً او أكثر حتى يستقر أحدا لأقوال ، فيثبته أبو يوسف - رحمه الله - حتى أثبت

الاصول علی هذا المنهج“ (جامع مسانید الامام الاعظم ۱/۳۳، طبع البند)۔

موجودہ عہد میں بھی نئے مسائل کے حل کے لئے اجتماعی اجتہاد ہی کا طریقہ موزوں ہے، چنانچہ ماضی قریب کے ممتاز فقیہ اور صاحب نظر مصنف شیخ زرقاء فرماتے ہیں:

”إذا أردنا نعيد للشريعة فقہها وروحها، وحيويتها بالإجتہاد الذى هو واجب كفاى، لا بد من استمراره فى الأمة شرعاً..... هذه الحلول لا بد لها من الإجتہاد الجماعى ليحل محل الإجتہاد الفردى فى القضايا الكبيرة“ (الفتوى، نهأ، تها وطور، باللذ كتر شيخ حسين ۷۷۷)۔

اللذ كاشكر ہے كہ نئے مسائل كہ حل كى ضرورت كى اہمیت كو محسوس كرتے ہوئے عصر حاضر میں اس اجتماعی اجتہاد كہ سلسلہ میں بڑی اہم كاوشیں انجام پارہی ہیں، عالم عرب میں مجمع البحوث الاسلامی مصر، مجمع الفقہ الاسلامی جدہ، مجمع الفقہی رابطہ عالم اسلامی مكہ مكرمہ كى خدمات، مغرب میں اسلامی یورپی كونسئل برائے افتاء اور برصغیر میں اسلامك فقہ اكيڈمی انڈیا اور اسلامی نظریاتی كونسئل پاکستان اس سلسلہ میں خصوصیت سے قابل ذكر ہیں۔

ہندوستان میں اجتماعی غور و فکر كى كاوشیں:

اگر ہندوستان میں فقہی مسائل میں اجتماعی غور و فکر كا جائزہ لیا جائے تو شاید اس كى ابتداء فتاویٰ عالمگیری كى تدوین سے قرار پائے، جسے حضرت اورنگ زیب نے پورے ملك سے منتخب علماء كى ايك کمیٹی بنا كر مرتب كر دیا تھا، اس طرح فقہ حنفی كا ايك ایسا انسائیکلو پیڈیا وجود میں آیا، كہ احكام فقہ كى جامعیت، كثرت اور وسعت كہ اعتبار سے اس كى نظیریں كم ہی مل پائیں گی۔

ہندوستان میں مسلمانوں كہ اقتدار كا سورج غروب ہونے كہ بعد اس سلسلہ كى ايك كوشش حكیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، مفكر اسلام حضرت مولانا ابوالحسن محمد سجاد اور مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی كفايت اللذ صاحب كہ زیر سایہ سر انجام پائی، اور اسی كوشش كہ

نتیجے میں الحیلۃ الناجزۃ اور انفساخ نکاح مسلم ایکٹ کی ترتیب عمل میں آئی۔

پھر جمعیت علماء ہند کے ذمہ داروں میں ایک اہم علمی شخصیت حضرت مولانا محمد میاں صاحب دیوبندی نے جمعیت کے تحت ”ادارۃ المباحث الفقہیہ“ قائم فرمایا، جس نے ابتدائی دور میں رویت ہلال کے موضوع پر ایک اہم کانفرنس بھی منعقد کی، اور عام طور پر مولانا مرحوم اہم مسائل پر ملک کے مختلف دارالافتاء اور ملک کی اہم شخصیتوں کو استفتاء ارسال کرتے تھے، اور اس کے جوابات طلب کئے جاتے تھے، اس طرح علماء میں ان مسائل پر غور کرنے کی تحریک پیدا ہوتی تھی، لیکن اجتماعی نشست اور مناقشہ کا کوئی مستقل سلسلہ نہیں تھا، البتہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے قیام کے بعد اس ادارہ نے بھی دو تین فقہی اجتماعات منعقد کئے ہیں۔

دوسری کوشش حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی تحریک پر ندوۃ العلماء کے زیر اہتمام ”مجلس تحقیقات شرعیہ“ کے قیام (۱۹۶۳ھ) سے شروع ہوئی، مجلس نے ہندوستان کے حالات کے تناظر میں انشورنس، رویت ہلال اور نس بندی کے مسائل پر نشستیں منعقد کیں اور بعض اہم فیصلے بھی کئے، مختلف نئے مسائل پر مجلس کے ذمہ داران حضرت مولانا محمد اسحاق سندیلوی اور حضرت مولانا محمد برہان الدین سنبھلی نے قلم اٹھایا، لیکن بعد کو اجتماعی تبادلہ خیال کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ یہ دونوں ادارے نئے مسائل کے حل میں فعال کردار اس لئے ادا نہیں کر پائے کہ دوسرے بڑے ادارہ یا تنظیم کے ساتھ ان کی حیثیت ضمنی ادارہ کی تھی، اور اس کاوش کا دائرہ ادارہ کے متعلقین و متفقین تک محدود تھا، اس لئے پیش آنے والے مسائل کی تیزگامی اور کثرت کو ملحوظ رکھتے ہوئے محسوس کیا گیا کہ خاص اس مقصد کے لئے ایک مستقل ادارہ ہو، تاکہ اس کام میں تسلسل باقی رہے اور مختلف افکار اہل علم کو اکٹھا کر کے زیادہ وسعت کے ساتھ غور و فکر کیا جاسکے، اسی پس منظر میں حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی نے ۱۹۸۹ء میں اسلامک فقہ اکیڈمی کی بنیاد رکھی، جس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے پورے خطہ میں ایک نئی علمی اُمنگ، ذوق تحقیق، اعتدال فکر

اور فقہی تحریک کو وجود بخشنا، اکیڈمی کے فقہی مجلات جن کی پوری دنیا میں تحسین کی جا رہی ہے اور جن کے حوالہ سے اہل علم اپنی تحقیقات کو پیش کر رہے ہیں، اس کے شاہد عدل ہیں۔

اسلامک فقہ اکیڈمی کی اجتہادی کاوشیں -- ایک نظر میں

اکیڈمی نے اپنی اٹھارہ سالہ عمر کے مختصر عرصہ میں پندرہ سیمینار کئے ہیں، اور ان سیمیناروں میں مجموعی اعتبار سے ۶۲ سے زائد موضوعات زیر بحث آئے، جو زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق ہیں، یہاں ان موضوعات کا اجمالی تذکرہ مناسب ہوگا۔

اصول فقہ:

- ☆ فقہ اسلامی میں عرف و عادت کی اہمیت اور اس کے معتبر ہونے کے اصول و قواعد
- ☆ شریعت میں ضرورت و حاجت کی رعایت اور اس کے حدود و شرائط
- ☆ فضائل و احکام میں احادیث ضعیفہ کا حکم
- ☆ ائمہ مجتہدین کے فقہی اختلاف کی حیثیت اور اختلاف کے آداب

عبادات:

- ☆ زکاۃ سے متعلق جدید مسائل
- ☆ عشر و خراج سے متعلق جدید مسائل
- ☆ حج و عمرہ سے متعلق جدید مسائل
- ☆ وقف سے متعلق جدید مسائل
- ☆ اوقاف اور مسلمانوں کی موجودہ ضروریات

سماجی مسائل:

- ☆ فیملی پلاننگ
- ☆ نکاح کے وقت لگائی جانے والی شرطیں
- ☆ نکاح میں کفایت موجودہ سماجی حالات کے تناظر میں
- ☆ نکاح میں ولی کے اختیارات
- ☆ جبری نکاح
- ☆ حالت نشہ کی طلاق
- ☆ نکاح میں لین دین کا مطالبہ

معاشی مسائل:

- ☆ کرنسی کی فقہی حیثیت
- ☆ دو مختلف کرنسیوں کا باہم تبادلہ
- ☆ بینک انٹرسٹ
- ☆ غیر سودی بنکاری
- ☆ بیج مراجمہ
- ☆ حقوق اور ان کی خرید و فروخت
- ☆ انشورنس اور ہندوستان کے خصوصی حالات
- ☆ شیئرز کی خرید و فروخت
- ☆ شیئرز کمپنی کی فقہی حیثیت اور اس سے متعلق مسائل
- ☆ پانی میں موجود مچھلی کی بیج

- ☆ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت
- ☆ بالاقساط خرید و فروخت
- ☆ مکانات اور دکانات کی پگڑی شرعی نقطہ نظر
- ☆ غیر سودی قرض دہندہ ادارے

طبی مسائل:

- ☆ اعضاء کی پیوند کاری
- ☆ طبی اخلاقیات اور اطباء کے فرائض
- ☆ اسلامی نقطہ نظر سے طبی اخلاقیات کا مسودہ
- ☆ ایڈز اور اس سے متعلق احکام
- ☆ انسانی کلوننگ
- ☆ اجتماعی اور بین الاقوامی مسائل:
- ☆ اسلام اور امن عالم
- ☆ مسلم اور غیر مسلم تعلقات
- ☆ دارالاسلام، دارالحرب اور مختلف ملکوں کی شرعی حیثیت
- ☆ وحدت امت کا اعلامیہ

حلال و حرام اور جدید وسائل سے متعلق مسائل:

- ☆ انٹرنیٹ اور جدید ذرائع ابلاغ کا شرعی حکم
- ☆ انٹرنیٹ اور فون وغیرہ جدید ذرائع کے ذریعہ نکاح اور خرید و فروخت جیسے معاملات
- ☆ ماہیت کی تبدیلی

☆ جلاٹین

☆ جنیٹک سائنس اور ڈی این اے ٹسٹ

☆ الکوحل

☆ مشینی ذبیحہ

☆ ذبیحہ سے متعلق مسائل

☆ دینی مدارس میں عصری تعلیم اور عصری درسگاہوں میں دینی تعلیم کے بل

ان سیمیناروں میں جو مسائل زیر بحث آئے ہیں، ان میں سے سات وہ ہیں جن میں قطعی فیصلہ کو ملتا تو رکھا گیا ہے اور مختلف موضوعات کی بارہ شقوں میں فیصلے اختلاف رائے سے ہوئے ہیں، باقی فیصلے باتفاق رائے کئے گئے ہیں، یہ قراردادیں سیمیناروں کی ترتیب سے بھی اور فقہی ترتیب پر بھی شائع ہو چکی ہیں، ان سیمیناروں میں جو مقالات پیش کئے گئے ہیں، ان کی تعداد دو ہزار کے قریب ہے اور ہندوستان کے مختلف علاقوں سے جن اہل علم اور اصحاب افتاء نے شرکت کی ہے مجموعی طور پر ان کی تعداد ساڑھے پانچ سو سے زیادہ ہے، بیرون ملک سے سیمینار میں شرکت ہونے والے فضلاء کی تعداد تقریباً پینتیس ہے، جن کا تعلق دنیا کے بیس ملکوں سے ہے، اب تک ان سیمیناروں کے مقالات پر مشتمل بیس مجموعے شائع ہو چکے ہیں، جو بحیثیت مجموعی تقریباً ۱۲ ہزار صفحات پر مشتمل ہیں، ان کے علاوہ وقف سے متعلق منتخب مقالات کا عربی ترجمہ اور غیر سودی بینک کاری سے متعلق اہم مقالات کا انگریزی ترجمہ بھی ان ہی سیمیناروں کا فیض ہے۔

اکیڈمی کا طریقہ کار:

اس بات کا ذکر کرنا بھی مناسب ہے کہ اکیڈمی کے نئے مسائل پر غور و فکر کرنے کا نہج کیا ہے اور تحقیق و تنقیح کے بعد کس طرح فیصلے کئے جاتے ہیں؟ سب سے پہلا مرحلہ سیمینار کے

لئے زیر بحث آنے والے موضوعات کے انتخاب کا ہے، اس کے لئے سیمینار میں شریک ہونے والے حضرات سے آئندہ سیمینار کے لئے تحریری رائے لی جاتی ہے، اب تک مختلف سیمیناروں میں جو آراء آئی ہیں، اس کی مکمل فہرست مرتب کر دی گئی ہے، اکیڈمی کی مجلس علمی بھی عنوانات کے سلسلہ میں اپنا مشورہ پیش کرتی ہے، جس میں پورے ملک سے ممتاز اہل قلم اور اہل علم شامل ہوتے ہیں، پھر مجلس منظمہ ان تمام آراء کو سامنے رکھ کر اور عالمی اور ملکی حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے آئندہ سیمینار کے لئے موضوعات کا انتخاب کرتی ہے، کوشش کی جاتی ہے کہ یہ موضوعات مختلف شعبہ ہائے زندگی سے متعلق اور موجودہ حالات و ضروریات سے زیادہ مطابقت رکھنے والے ہوں۔

اب اس موضوع سے متعلق قابل بحث نکات پر مشتمل سوالنامہ اکیڈمی کے سکریٹریز میں سے کوئی ایک مرتب کرتا ہے، پھر جنرل سکریٹری برائے سیمینار اس سوالنامہ کو مزید منقح اور واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اس کے بعد اسے اکیڈمی کے ارکان انتظامی (جو سترہ ہیں اور سبھی معروف اصحاب علم اور اہل نظر میں سے ہیں) کے پاس غور مکرر کے لئے بھیجا جاتا ہے، اور ان کی آراء کی روشنی میں اسے آخری صورت دی جاتی ہے، اب یہ سوالنامہ ملک و بیرون ملک کے فقہاء اور ارباب افتاء اور اسکالرس کے پاس بھیجا جاتا ہے اور اگر سوال کا تعلق کسی جدید سائنسی ایجاد، یا سماجی و معاشی مسئلہ سے ہو تو اس کے عملی اور سائنسی پہلو پر ان شعبوں کے ماہرین سے مقالات لکھائے جاتے ہیں اور یہ مقالات اگر انگریزی میں ہوں تو ان کا اردو ترجمہ کرایا جاتا ہے اور یہ بھی علماء و ارباب افتاء کے پاس بھیجا جاتا ہے، تاکہ صورت مسئلہ پوری طرح واضح ہو جائے اور وہ اس کی تفصیلات سے واقف ہو جائیں، ہندوستان میں اہل سنت کے تمام مکاتب فکر سے متعلق اہم درس گاہوں کے ارباب افتاء، نیز ان تمام شخصیتوں کے نام یہ دعوت نامہ جاتا ہے، جو تصنیف و تالیف، تدریس، قضاء یا اور کسی جہت سے فقہ سے مربوط ہوں۔

اہل علم کی طرف سے جو مقالات آتے ہیں، ان کی بڑی تعداد ہوتی ہے، اس لئے اکیڈمی کے شعبہ علمی کے رفقاء ان مقالات کی اس طرح تلخیص کرتے ہیں کہ ہر مسئلہ میں تمام مقالہ نگاروں کی رائے آجائے، اگر اتفاق ہو تو متفقہ رائے اور اختلاف ہو تو اختلاف رائے کا اظہار کیا جائے اور مقالہ نگاروں نے کتاب و سنت سے جو استدلال اور فقہاء کی عبارتوں سے جو استشہاد کیا ہو، اختصار کے ساتھ اس کا بھی ذکر ہو، اس تلخیص کو شرکاء کو سیمینار کے موقع سے تقسیم کیا جاتا ہے، تاکہ انہیں بحث کرنے میں سہولت ہو۔

پھر موضوع کے مختلف پہلوؤں کے لئے مقالات کی معنوی کیفیت کو سامنے رکھتے ہوئے ”عارض“ مقرر کیا جاتا ہے، اس پہلو سے متعلق تمام مقالات کی فوٹو کاپی انہیں فراہم کی جاتی ہے، وہ ان مقالات میں پیش کئے ہوئے نقاط نظر کو مرتب کرتے ہیں اور جو دلائل آئے ہیں، ان کا ذکر کرتے ہیں اور پھر کسی ایک نقطہ نظر کو ترجیح دیتے ہوئے اس کے دلائل اور وجوہ کا ذکر کرتے ہیں، اب شرکاء سیمینار خود اپنی تحقیق و مطالعہ، مقالات کی تلخیص اور عارض کی بحث کو سامنے رکھتے ہوئے اظہار خیال کرتے ہیں اور تمام ہی شرکاء کو بحث میں حصہ لینے کی اجازت حاصل ہوتی ہے، اور اس کے لئے خاص وقت دیا جاتا ہے، یہ بحث ریکارڈ کے ذریعہ ٹیپ بھی کی جاتی ہے اور ایک صاحب علم کو اسی کام کے لئے متعین کیا جاتا ہے کہ وہ مباحثہ کے درمیان آنے والے تمام نکات کو نوٹ کرتے جائیں، اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ یہ پوری بحث نہایت ہی سنجیدہ اور ٹھنڈے ماحول میں حق اور سچائی کو حاصل کرنے کے جذبہ سے باہمی احترام کی رعایت کے ساتھ ہوتی ہے اور اختلاف رائے کی وجہ سے کبھی کوئی ناخوشگوار پیغام نہیں ہوتی۔

اس موقع سے صورت مسئلہ کو واضح کرنے کی ذمہ داری ماہرین کو دی جاتی ہے اور اسی لئے زیر بحث موضوع کی مناسبت سے چند ماہرین بھی سیمینار میں شریک ہوتے ہیں، جو تصویر مسئلہ میں اپنی ماہرانہ رائے سے علماء کو معلومات بہم پہنچاتے ہیں، بحث مکمل ہونے کے بعد اس

مسئلہ پر تجویز مرتب کرنے کے لئے ایک سب کمیٹی بنادی جاتی ہے، اس کمیٹی کے انتخاب میں اس کا لحاظ رکھا جاتا ہے کہ یا تو انھوں نے اس موضوع پر بہتر مقالہ لکھا ہو یا نمایاں طور پر بحث میں حصہ لیا ہو، یا ان کو فتویٰ نویسی کا قدیم تجربہ ہو، اگر بحث کے دوران اتفاق رائے نہیں ہو سکا تو کمیٹی میں دونوں آراء کے حامل نمائندہ افراد کو شامل کیا جاتا ہے، اب یہ کمیٹی مقالات اور بحث کے دوران آنے والے نکات کو سامنے رکھتے ہوئے مزید تبادلہ خیال کے بعد تجویز کو سیمینار کے مندوبین کی عمومی مجلس میں پیش کیا جاتا ہے اور بعض اوقات اس مرحلہ میں بھی جزوی ترمیمات کی جاتی ہیں، نیز سب کمیٹی کی مرتب کی ہوئی تجویز لوگوں پر مسلط نہیں کی جاتی، جس تجویز پر اتفاق ہوا ہے، اسے متفقہ حیثیت سے ذکر کیا جاتا ہے، جس میں شرکاء کی غالب ترین اکثریت کی ایک رائے ہو اور ایک دو اشخاص کو اختلاف ہو، ان میں پہلی رائے کا بحیثیت تجویز ذکر تے ہوئے اختلاف رکھنے والے حضرات کے نام اور نقطہ نظر کے حاملین کی مناسب تعداد ہو تو تجویز میں اختلاف رائے کا ذکر کرتے ہوئے دونوں نقطہ نظر کو مساویانہ حیثیت میں بیان کیا جاتا ہے اور ہر رائے کے قائلین میں معروف، نمایاں اور اہم شخصیتوں کا بھی ذکر کر دیا جاتا ہے، اور جس طرح تجویز سیمینار میں پیش کی جاتی ہیں، بعینہ اسی طرح اسے طبع کیا جاتا ہے۔

یہ ہے اکیڈمی کا وہ محتاط، منصفانہ اور شورائی طریقہ غور و فکر و جو احکام شرعیہ کے حل کرنے میں اختیار کیا جاتا ہے، اسی لئے ہمیشہ اس اکیڈمی کو اکابر علماء ہند کی شفقت و عنایت حاصل رہی ہے، حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، امیر شریعت حضرت مولانا محمد منت اللہ رحمانی، حضرت مولانا مفتی ابوالسعود باقوی (بنگلور)، حضرت مولانا مفتی نظام الدین صدر مفتی دارالعلوم دیوبند اور حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری (صاحب فتاویٰ رحیمیہ) تادم آخر یہ اس کے سرپرست رہے، حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اکیڈمی کی نسبت سے فرمایا: ہندوستانی مسلمانوں بالخصوص علماء اور دینی غیرت و فکر رکھنے والوں کو اس ادارہ پر فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، حضرت مولانا رحمانی نے سیمینار میں شریک ہو کر فرمایا کہ

میری زندگی کا یہ دوسرا موقع ہے کہ مجھے انتہائی فرحت و مسرت کا احساس ہو رہا ہے۔ پاکستان سے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی نے اکیڈمی کے کام اور اس کے طریقہ کار پر گہرے تاثر کا اظہار فرمایا ہے اور دو سیمیناروں میں شرکت بھی کی ہے، حضرت مولانا مفتی رفیع عثمانی صاحب نے اس کو نہایت ہی عظیم الشان، شدید ضروری اور بہت ہی قابل رشک ادارہ قرار دیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اکیڈمی کے واضح اور شفاف طریقہ کار، جو توجہ حق کا جذبہ اور مخلصانہ کوششوں کی وجہ سے پورے ملک میں اس کے فیصلوں کو پذیرائی اور مقبولیت حاصل ہوئی ہے، اس کے علاوہ عالم اسلام اور عالم عرب سے بھی چوٹی کے علماء اکیڈمی کے سیمیناروں میں شریک ہوتے رہے ہیں، ڈاکٹر خالد مذکور (کویت)، مفتی مصر ڈاکٹر علی جمعہ، شیخ عبدالرحمن آل محمود رئیس المحاکم الشرعیہ قطر، مشہور فقیہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی (شام)، انسائیکلو پیڈیائی عالم ڈاکٹر واس قلعہ جی (کویت)، ممتاز حنفی فقیہ ڈاکٹر محروس المدرس (عراق) جدہ فقہ اکیڈمی کے سکریٹری جنرل ڈاکٹر حبیب بن خوجہ، پڑوسی مملکت بنگلہ دیش سے حضرت مولانا مفتی عبدالرحمن صاحب اور کتنے ہی ممتاز علماء نے ان سیمیناروں میں شرکت کی ہے۔

اکیڈمی کے فیصلے -- ایک سرسری تجزیہ:

اب ہم اکیڈمی کے فیصلوں پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہیں، اکیڈمی کے سیمیناروں میں چار مسائل اصولی موضوعات سے متعلق آئے ہیں، اس میں پہلا موضوع فقہی اختلافات کی شرعی حیثیت کا ہے، جس میں بتایا گیا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے درمیان جو اختلاف رائے ہے، وہ اختلاف حق و باطل کا نہیں ہے، ان میں ایک رائے صواب ہے اور اس میں خطا کا احتمال ہے، اور دوسری رائے میں خطا ہے، لیکن اس میں صواب کا بھی احتمال ہے، اس سلسلہ میں ایک بنیادی بات یہ کہی گئی ہے:

(الف) اگر وقت اور حالات کی تبدیلی سے معاشرہ کسی مشکل صورت حال کا شکار ہو اور ائمہ مجتہدین کی فقہی آراء میں سے ایک پر عمل حرج اور دشواری کا باعث ہو اور دوسری فقہی رائے پر عمل سے یہ حرج دور ہو جائے تو ایسی صورت میں علماء و فقہاء جو اصحابِ ورع و تقویٰ اور ارباب علم و فہم ہوں، ان کے لئے دوسری رائے پر فتویٰ دینا جائز ہے، جو باعث دفع حرج ہو، البتہ اس طرح کے مسائل میں انفرادی طور پر فتویٰ دینے کے بجائے اجتماعی طریقہ اختیار کیا جائے۔

(ب) ایسے مسائل جن میں مستند علماء و فقہاء کی ایک جماعت عدول کی ضرورت سمجھے اور مسئلہ مجتہد فیہ میں ایک خاص فقہی رائے کو دفع حرج کے لئے اختیار کرے اور اس پر فتویٰ دے، اور دوسری جماعت اس سے اختلاف کرے اور اس فقہی رائے کو اختیار کرنے کی ضرورت محسوس نہ کرے، ایسی صورت میں عام لوگوں کے لئے اس رائے پر عمل کرنا جائز ہے جس میں عدول کر کے سہولت کی راہ اختیار کی گئی ہے، اور اصحابِ افتاء کے لئے اس رائے پر بھی فتویٰ دینا جائز ہے۔

دوسرا موضوع ضعیف احادیث کے احکام سے متعلق ہے، اس موضوع کی قراردادوں میں سے یہ ہے کہ تلقی بالقبول نیز احادیث صحیحہ اور صحابہ کے فتاویٰ سے مطابقت کی بنا پر احادیث ضعیفہ بھی درجہ اعتبار حاصل کر لیتی ہیں، اس سلسلہ میں یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ ایسی ضعیف روایات جن کے روایت کذب و فسق سے متہم نہ ہوں، بلکہ صرف خفیف الضبط شمار کئے گئے ہوں، ترغیب و ترہیب اور احتیاطی احکام یعنی کراہت و استحباب میں قابل قبول ہیں۔

تیسرا موضوع ”شریعت میں ضرورت و حاجت کی رعایت اور اس کے حدود“ کا تھا، جس میں ضرورت و حاجت کی حدود متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ حرام لعینہ اور حرام لغیرہ پر ضرورت کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں اور حاجت کن مواقع پر معتبر ہوتی ہے؟ اور یہ کہ اجتماعی حاجت ضرورت کے درجہ میں ہوتی ہے۔

چوتھا موضوع شریعت میں ”عرف و عادت کا اعتبار اور اس کے اصول و قواعد“ سے متعلق ہے، جس میں احکام شرعیہ میں عرف کی اہمیت، عرف کے معتبر ہونے کی شرائط، ادلہ شرعیہ اور عرف میں تعارض کی صورت میں طریقہ کار، عرف میں تبدیلی سے حکم میں تبدیلی، جیسے

موضوعات پر روشنی ڈالی گئی ہے، غور کیا جائے تو یہ نہایت اہم اصولی موضوعات ہیں اور احکام کے استخراج و استنباط سے ان کا گہرا اور دور رس تعلق ہے۔

عملی مسائل میں اکیڈمی نے جو فیصلے کئے ہیں، ان کو تخریج، تحقیق مناظ اور تبدیلی سفر کی بنا پر تبدیلی حکم کے خانہ میں رکھا جاسکتا ہے، اور اسی مقصد کے لئے کہیں کہیں ضرورۃً فقہ حنفی کے قول ضعیف کو اختیار کیا گیا ہے، یا دوسرے دبستان سے استفادہ کیا گیا ہے:

ویڈیو اور انٹرنیٹ پر نکاح اور دوسرے معاملات کو انجام دینا، شیئرز کی خرید و فروخت، کرنسی نوٹ کی حیثیت، اعضاء کی پیوند کاری، ضبط ولادت کی مروجہ صورتیں، کلوننگ، مشینی ذبیحہ، ریشم میں عشر، فی زمانہ حقوق کو مال کا درجہ دینا، ایڈز سے متعلق مسائل اور اس طرح کے بعض اور مسائل ہیں، جن کو تخریج یا اجتہاد فی المسائل کا عنوان دیا جاسکتا ہے، کیوں کہ صاحب مذہب اور مشائخ کے یہاں اس کے بارے میں واضح حکم یا اس کی بے غبار نظیر نہیں ملتی۔

بینک اسٹرسٹ اور تجارتی سود پر بھی سود کا اطلاق، انشورنس پر قمار کا اطلاق اور مخصوص حالات میں غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے لئے اس کی اجازت، مختلف ممالک کی کرنسیوں کی تبدیلی اور دستاویزات قرض کی کم یا زیادہ قیمت میں فروخت کرنے کی ممانعت اور اس طرح کے متعدد مسائل ہیں، جن کو تحقیق مناظ کے دائرہ میں رکھا جاسکتا ہے، یعنی ان امور میں نصوص سے ثابت یا مستنبط علت واضح طور پر پائی جاتی ہے، علماء نے صرف اس کی تطبیق کی ہے۔

بعض احکام وہ ہیں جن میں عرف اور احوال کی تبدیلی کی وجہ سے احکام میں تبدیلی کو قبول کیا گیا ہے، جیسے زکوٰۃ کے مسئلہ میں حاجات اصلیه کا اطلاق کن اشیاء پر ہوگا؟ اگر کسی نے اپنا سرمایہ ہیرے جواہرات کی شکل میں محفوظ کر لیا ہو، تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ حالت نشہ کی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ کرنسی کے اتار چڑھاؤ کو دیکھتے ہوئے سونے چاندی میں مہر مقرر کرنے کی تلقین اور اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جن میں موجودہ عرف اور بدلے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

سماجی اور سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے بہت سے احکام میں حرج پیدا ہو جاتا ہے، ایسے مسائل میں اجتماعی رائے سے یا توفیقہ حنفی کے قول ضعیف پر فتویٰ دیا گیا ہے، جیسے دکانات و مکانات کی مروجہ پگڑی کا مسئلہ، ۱۰ ارزی الحج کے افعال حج میں ترتیب اور وقف کے استبدال کا مسئلہ، یا دوسرے دبستانِ فقہ کی طرف عدول بھی کیا گیا ہے، جیسے بار بار مکہ مکرمہ آنے والوں کے لئے احرام کا عدم وجوب، طویل المیعاد قرضوں کی زکوٰۃ سے عدم منہائی، نکاح کے وقت جائز شرطوں کا اعتبار، مال رہن کو فروخت کر کے اس سے قرض کی وصولی، اور حقوق کی خرید و فروخت وغیرہ مسائل۔

اس کے علاوہ اکیڈمی نے غیر سودی بینک کاری کی عملی صورت گری کے لئے بھی بڑی کاوش کی ہے، اور غیر سودی امدادی سوسائٹیوں کے لئے بھی لائحہ عمل پیش کیا ہے، اسلامی نقطہ نظر سے طبی اخلاقیات اور ڈاکٹروں کے فرائض اور انسانی حقوق جیسے موضوعات پر رہنمایانہ خطوط واضح کئے ہیں، نیز امت مسلمہ کو متحد اور اختلاف و انتشار سے محفوظ رکھنے کے لئے بھی بعض قرار دادیں منظور کی گئی ہیں۔

اور یہ سب کچھ اجتماعی غور و فکر اور تبادلہ خیال کے ذریعہ انجام پایا ہے، اکیڈمی کی ان کاوشوں کا سب سے اہم فائدہ یہ ہوا کہ اس نے مختلف مکاتب فقہ اور اہل سنت کے مختلف دبستانِ فکر کو ایک ساتھ مل بیٹھنے کا اور مشترک مسائل میں اتحاد و اشتراک کا راستہ دکھایا ہے۔ نئے مسائل کے حل کے سلسلہ میں اکیڈمی کی ان کوششوں کے علاوہ تصنیف و تحقیق ترجمہ و تالیف اور علمی و فکری تربیت کے سلسلہ میں بھی اس کی خدمات بڑی اہمیت کے حامل ہیں اور یہ پہلو بھی برصغیر کے علمی تاریخ کے روشن باب کا درجہ رکھتا ہے۔

موسوعہ فقہیہ کا ترجمہ:

اس سلسلہ میں اس کا سب سے بڑا کارنامہ کویت کی وزارت اوقاف کے تحت مرتب

ہونے والی فقہی انسائیکلو پیڈیا ”الموسوعة الفقهية“ کو اردو کا جامہ پہنانا ہے۔ اب تک اس کتاب کی ۴۱ جلدیں تیار ہو چکی ہیں اور ان تمام جلدوں کا اردو ترجمہ مکمل ہو چکا ہے، ترجمہ کا یہ کام نہایت ہی اہتمام کے ساتھ کیا گیا ہے، سب سے پہلے اردو اور عربی دونوں زبانوں پر گرفت رکھنے والے اہل علم سے اردو میں ترجمہ کرایا جاتا ہے، پھر ایک اور صاحب علم اس ترجمہ پر نظر ثانی کرتے ہیں اور حرفاً حرفاً اصل اور ترجمہ کر ملا کر دیکھتے ہیں، نیز جہاں ضرورت محسوس ہوتی ہے وہاں اصل ماخذ سے بھی رجوع کرتے ہیں، اور پھر تیسرا مرحلہ نظر نہائی کا ہوتا ہے، نظر نہائی ایک سے زیادہ اہل علم مل کر انجام دیتے ہیں، اس کے بعد یہ ترجمہ کویت کی وزارت اوقاف کو بھیجا جاتا ہے، وہاں کی کمیٹی اس کا دوبارہ جائزہ لیتی ہے، اور اپنے ملاحظات بھیجتی ہے، پھر اس کی روشنی میں آخری مرحلہ کی ترمیمات کی جاتی ہیں، نیز کمپوزنگ اور تصحیح کا کام بھی بہت ہی دقت نظر کے ساتھ انجام دیا جاتا ہے، امید ہے کہ جلد ہی یہ عظیم الشان فقہی ذخیرہ زیور طبع سے آراستہ ہو کر منظر عام پر آجائے گا اور اردو خواں اہل ذوق کی آنکھوں کا سرمہ بنے گا۔

مخطوطات:

اکیڈمی چاہتی ہے کہ مخطوطات کے علمی ذخیرہ کو منظر عام پر لائے، چنانچہ خود حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کی تحقیق کے ساتھ علامہ محمد بن اسماعیل الاشفورقانی کی ”صنوان القضاء وعنوان الافتاء“ چار جلدوں میں کویت سے طبع ہو چکی ہے، نیز صاحب ہدایہ علامہ برہان الدین مرغینانی حنفی کے دو مخطوطات ”مختارات النوازل“ اور ”التجنیس والمزید“ میں سے اول الذکر کی جلد اول طبع ہو چکی ہے اور بقیہ جلدیں جلد زیور طبع سے آراستہ ہونے والی ہیں، اور مؤخر الذکر کے پاکستان میں طبع ہو جانے کے بعد اکیڈمی میں اس پر کام موقوف کر دیا گیا ہے۔

جدید فضلاء مدارس کی تربیت:

اکیڈمی نوجوان فضلاء کی تربیت پر بھی خصوصی توجہ دیتی ہے، چنانچہ ۱۹۹۲ میں غازی آباد میں، ۱۹۹۳ء میں بستی اور پھر غازی آباد اور ۲۰۰۰ء میں دیوبند میں سہ روزہ اور پینچ روزہ تربیتی کیمپ منعقد کئے گئے ہیں، جن میں بڑی تعداد میں دینی مدارس کے منتہی طلباء اور جدید فضلاء نے شرکت کی ہے، ان تربیتی اجتماعات میں جہاں فقہ اور اصول فقہ سے تعلق رکھنے والے علماء نے اصول فقہ کے موضوع پر اہم محاضرات دیئے، وہیں جدید علوم کے ماہرین نے بھی عصری موضوعات پر محاضرات دیئے۔ ۲۰۰۰ء میں ”وقف اور اس کو شمر آور کرنے کی صورتیں“ اس موضوع پر دینی مدارس کے طلبہ کا مسابقہ رکھا گیا، اس مسابقہ میں چالیس طلبہ شریک ہوئے اور کامیابی حاصل کرنے والوں کو انعامات دیئے گئے۔

اس سلسلہ کا ایک اہم پروگرام ”مقاصد شریعت ورکشاپ“ دسمبر ۲۰۰۳ء میں ہمدرد یونیورسٹی، دہلی میں منعقد ہوا، اس ورکشاپ میں اکیڈمی کے ذمہ داران اور ہندوستان کے علماء کے علاوہ ڈاکٹر صلاح الدین سلطان، صدر جامعہ اسلامیہ امریکہ بھی شریک ہوئے، اور ڈاکٹر طہ جابر علوانی اور ڈاکٹر جمال الدین عطیہ کے محاضرات CD کے ذریعہ سنائے گئے، اس ورکشاپ میں خاص طور پر دینی مدارس میں فقہ اور اصول فقہ کے نوجوان اساتذہ مدعو کئے گئے تھے، جس میں پورے ملک سے ۲۰۰ علماء (جو مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھتے تھے) شریک ہوئے اور اپنے گہرے تاثرات کا اظہار کیا۔ اس موقع سے ”المعهد العالمی للفقہ الاسلامی“ کی مطبوعات ”المقاصد العامہ للشریعت الاسلامیہ“ (ڈاکٹر یوسف حامد العالم)، ”نظریۃ المقاصد عند الامام الشاطبی“ (ڈاکٹر احمد ریونی)، ”نظریۃ المقاصد عند الامام محمد طاہر بن عاشور“ (شیخ اسماعیل الحسنی)، ”قواعد المقاصد عند الامام الشاطبی“ (ڈاکٹر ابراہیم زید کیلانی) اور ”نحو تفعیل مقاصد الشریعہ“ (ڈاکٹر جمال الدین عطیہ) ہندوستان کے اہل علم کو بھیجی گئی، تاکہ احکام شریعت کے اخذ

واستنباط میں مقاصد شریعت کو سامنے رکھنے اور ان سے استفادہ کرنے کا ذوق پیدا ہو۔

مطبوعات:

اکیڈمی اب تک اپنے فقہی سمیناروں کے مجلات کے علاوہ پچاس کتابیں شائع کر چکی ہے، یہ ساری ہی مطبوعات اہم علمی، فقہی اور معاشی موضوعات پر ہیں، جن میں مجمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ اور مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کی تجاویز کے اردو ترجمے خاص طور پر قابل ذکر ہیں، خود اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے فقہی فیصلے اردو زبان کے علاوہ عربی، فارسی، انگریزی، ہندی، ملیالم اور تیلگو میں بھی شائع ہو چکے ہیں۔

سب سے اہم بات یہ ہے کہ اکیڈمی نے فکر و تحقیق کی ایک نئی تحریک پیدا کی ہے، اور ہندوستان کے نوجوان فضلاء اور ارباب افتاء کو نئے مسائل پر غور کرنے، سلف صالحین کے فقہی ذخیرہ سے استفادہ کرنے، احکام فقہیہ میں اختلاف رائے کو برداشت کرنے اور دوسروں کے احترام کے ساتھ اختلاف رائے کے اظہار کا سلیقہ اور حوصلہ دیا ہے اور ایک ایسے علمی کارواں کو وجود بخشا ہے جو جذبہ تحقیق اور احکام شریعت کے مدارج کے فہم کے ساتھ اپنی منزل کی طرف رواں دواں ہے۔

ابتدائیہ

1

الحمد للہ ماہ اپریل ۱۹۸۹ء کی پہلی، دوسری اور تیسری تاریخ کو ہندوستان میں اپنی نوعیت کا پہلا فقہی سمینار ہمدرد کنونشن سنٹر، ہمدردنگر، تعلق آباد نئی دہلی کے خوب صورت ہال میں منعقد ہوا۔ اس فقہی مباحثہ کو ہندوستان کے ممتاز بزرگ عالم، آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے صدر حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی اور جنرل سکریٹری حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار واڑیسہ دامت برکاتہم کی سرپرستی حاصل رہی۔ ہندوستان کے اکابر اہل افتاء میں سے حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب، حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاچپوری، حضرت مولانا مسیح اللہ خاں صاحب جیسے بزرگ اگرچہ اپنی خرابی صحت اور ضعف کے باعث شریک اجلاس نہیں ہو سکے لیکن ان کی دعائیں اور رہنمائی حاصل رہی (متنعنا اللہ بطول بقاء ہم) (۱)۔ شرکاء میں دارالعلوم دیوبند کے اصحاب افتاء دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کے اصحاب تحقیق علماء امارت شرعیہ بہار واڑیسہ سے متعلق افتاء و قضاء کے ذمہ دار، گجرات کے دارالعلوم چھاپی، دارالعلوم ماٹلی والا، دارالعلوم ترکیسر، کاکوی، تامل ناڈو سے جامعہ دارالسلام عمر آباد، کرناٹک سے دارالعلوم سبیل الرشاد بنگلور، دارالعلوم صدیقیہ میسور، جامعہ اسلامیہ بھٹکل، بہار سے جامعہ رحمانی مونگیر، امارت شرعیہ کے قضاة، یوپی

(۱) یہ سارے حضرات اب انتقال فرما چکے ہیں، رحمہم اللہ جمیعاً (مرتب)

کے ضلع مراد آباد، مظفر نگر، دارالعلوم بستی، مدرسہ مفتاح العلوم منو، دارالعلوم منو، جامعۃ الفلاح بلریا گنج، آندھرا پریش سے دارالعلوم سبیل السلام، جامعہ نظامیہ حیدرآباد، دہلی سے مدرسہ امینیہ، علی گڑھ سے یونیورسٹی کے فضلاء کے علاوہ ادارہ تحقیق اسلامی، اعظم گڑھ سے دارالمصنفین اور بہت سے دیگر اداروں سے متعلق اصحاب تحقیق نے اس سیمینار میں شرکت کی اور کھل کر بحث میں حصہ لیا علماء دین کے علاوہ جدید علوم کے ماہرین نے زیر بحث مسائل کے فنی پہلوؤں کی وضاحت کی۔

2

اس ملک میں اپنی نوعیت کا پہلا تجربہ تھا جو کامیابی سے ہم کنار ہوا۔ اس مذاکرہ نے مختلف الفکر علماء کو ایک ساتھ بیٹھنے، اپنی مخالف رائے کو سننے اور برداشت کرنے کی طرح ڈالی۔ اس مذاکرہ نے علماء دین اور جدید اہل علم کے علمی اور تحقیقی مسائل میں باہم تعاون کی شکل پیدا کی۔ جدید تعلیم یافتہ طبقہ کو مسائل شرعیہ کی نزاکت، سلف صالحین کے فقہی ذخیرہ کی اہمیت اور فقہ اسلامی کی وسعت اور جدید وسائل و اسباب کے قبول کرنے میں احتیاط کے ساتھ اس کی فراخ قلبی نیز ان مسائل کے حل کے لئے علماء دین اور اہل نظر ارباب افتاء کے کردار کی اہمیت اور ضرورت کا احساس دلایا، اور علماء کو اس بات کا احساس ہوا کہ جدید معاشی نظام اور اس کی ترقی اور اس کے پھیلاؤ کے تحت اب یہ بات ضروری ہو گئی ہے کہ اس قسم کے مسائل پر بحث کرتے ہوئے جدید اہل علم کی معلومات سے فائدہ اٹھایا جائے اور ان سے روشنی حاصل کی جائے۔ اس مذاکرہ نے اہل علم کے حلقہ میں نوجوان طبقہ کو ابھرنے کا موقع دیا، جو نئے حوصلے اور نئی امنگ کے ساتھ علم و تحقیق کی وادی میں قدم رکھنا چاہتا ہے اور جن سے مستقبل کی بہترین امیدیں وابستہ ہیں، اور اس مذاکرہ نے اس بات کا احساس دلایا کہ ایک فقہی اکادمی کی تشکیل و تاسیس ضروری ہے، جو علم و تحقیق

اور بحث و تجویز کے اس عمل میں تسلسل کو برقرار رکھ سکے۔

اس مذاکرہ کا جس طرح اہل علم کی طرف سے خیر مقدم ہوا اس نے اس مذاکرہ کے داعی اور میزبان دونوں کی حوصلہ افزائی کی ہے، اور امید ہے کہ مستقبل قریب میں بعض دوسرے اہم مسائل پر بھی اس نوعیت کا مذاکرہ منعقد ہوگا۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عظیم کام میں تسلسل کو باقی رکھے اور علم و تحقیق کا یہ کارواں اخلاص، کامیابی اور تیزگامی کے ساتھ اپنا سفر جاری رکھے کہ اس کارواں کے لئے نہ رخت سفر کھولنے کی اجازت ہے اور نہ اس راہ کے لئے کوئی بدایت اور نہایت ہے۔

3

یہ اور اس طرح کے اجتماعات دراصل اپنی حیثیت میں کوئی نئی چیز نہیں ہیں، بلکہ یہ سلف صالحین ہی کے غور و فکر اور بحث و تحقیق کے اجتماعی طریق کی پیروی اور اتباع ہے، عہد فاروقی میں جب روم و ایران کی سلطنتیں اسلام کے زیر نگیں آئیں اور عالم اسلام نے صرف دو ملکوں کو نہیں بلکہ اپنے زمانہ کے دو ایسے تمدن کو اپنے وجود میں ضم کر لیا جو اس وقت مشرق و مغرب کا زمام قیادت اپنے ہاتھ میں لئے ہوئے تھے، تو فطری طور پر بہت سے نئے مسائل پیدا ہوئے اور ایسے سوالات سامنے آئے جن سے اب تک مسلمانوں کا محدود معاشرہ نا آشنا تھا، حضرت عمرؓ نے ان مسائل سے نمٹنے کے لئے اجتماعی غور و فکر اور اجتہاد کی راہ اختیار کی اور باہمی مشوروں سے ان مسائل کا حل تلاش کیا۔ پھر مدینہ کے فقہاء سبعہ نے مسائل فقہیہ پر اجتماعی اجتہاد اور استنباط کی اس روایت کو آگے بڑھایا، امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں عالم اسلام کا دائرہ اور وسیع ہو گیا، مسلمانوں میں سیاسی حالات کی بنا پر مختلف مذہبی فرقوں نے جنم لیا۔ وضع حدیث کی سازش اور اس کے مقابلے کے لئے اہل علم کی جدوجہد اور مسائل نے علم حدیث کے دامن کو بہت وسیع کر دیا اور تحقیق حدیث ایک

مستقل فن قرار پایا، یہ وہ حالات تھے جن کے تحت امام ابوحنیفہؒ نے اس بات کا احساس کیا کہ احکام شرعیہ کے اجتہاد و استنباط کے لئے ایک اجتماعی نظام کو وجود میں لایا جائے، جس میں مختلف علوم و فنون کے ماہرین جمع ہوں اور احکام شرعیہ کے تمام پہلو پر غور و خوض کے بعد رائے قائم کر سکیں۔ اسی مقصد کے لئے انہوں نے اپنی مجلس اجتہاد میں ان چالیس ماہرین کو شام گروں کو رکھا اور آزادانہ بحث اور اظہار رائے کا موقع دیا جو مختلف علوم و فنون میں سند اور حجت کا درجہ رکھتے تھے۔

ہمارا زمانہ جس میں معاشی نظام میں متنوع نئی شکلیں پیدا ہوئی ہیں، سماجی قدریں بدل گئی ہیں، جدید سیاسی نظام کی وجہ سے بہت سے مسائل پیدا ہوئے ہیں، صنعتی اور سائنسی ترقی میں اسباب و وسائل کی دنیا نے ایسی چیزوں کو جنم دیا ہے جن کا ماضی میں تصور بھی نہیں تھا اور طبی، معاشی اور سماجی علوم کا دائرہ اتنا وسیع ہو گیا ہے کہ کسی ایک شخص کے لئے ان تمام علوم میں اختصاص اور مہارت بظاہر ممکن نہیں۔ دوسری طرف اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ کسی فقیہ اور مفتی کے لئے یہ بات روا نہیں ہے کہ وہ زمانے اور حالات سے آنکھ بند کر کے صرف کتب فقہ و فتاویٰ کو سامنے رکھ کر فتوے دیتا چلا جائے اور منصوص و غیر منصوص احکام، قطعی اور اجتہادی احکام کسی خاص زمانے کی مصلحت اور عرف پر مبنی مصلحتی اور دوسرے عام احکام کے درمیان کوئی فرق نہ کرے، ان حالات میں ضروری ہو گیا ہے کہ محقق علماء اور اصحاب بصیرت زمانہ شناس اور مخلص فقہاء کی ایک جماعت نئے مسائل پر غور کرنے کے لئے بیٹھے۔ کتاب و سنت، اجتماعی احکام اور سلف صالحین کے عظیم فقہی ورثہ کو نگاہ میں رکھے، دوسری طرف جدید علوم کے ماہرین اور مختلف امور میں اختصاص رکھنے والے اہل علم اور اہل نظر کی مدد سے نئے حالات، ضروریات اور مصالح کو سمجھا جائے اور پھر ان کی روشنی میں فیصلہ کئے جائیں جو دین و شریعت کی روح کے مطابق بھی

ہوں اور جن میں مناسب حدود میں زمانہ کے تقاضوں اور ضروریات کی رعایت بھی ہو، اس طرح اجتماعی تبادلہ خیال اور غور و فکر کے طریق کو ہم جس قدر فروغ دیں گے اور آگے بڑھائیں گے اتنے ہی بہتر طریقے پر ہم امت کے نئے مسائل کو حل کرنے میں کامیاب ہو سکیں گے۔ یہ فقہی مذاکرہ اسی کوشش کا ایک حصہ تھا اس میں تسلسل کو قائم رکھنا اور اس سلسلہ کو فروغ دینا وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔

4

”بحث و نظر“ کا یہ شمارہ اسی فقہی مذاکرہ کے مقالات، تجاویز اور روداد پر مشتمل ہے۔ اس شمارہ کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے ایک حصہ تمہیدی ہے جس میں خطبہ صدارت، خطبہ افتتاحیہ ڈاکٹر طہ جابر فیاض العلوانی رئیس معہد العالی للفکر الاسلامی واشنگٹن کا پر مغز کلیدی خطبہ اور خطبہ استقبالیہ ہے۔

دوسرے حصہ میں وہ مقالات ہیں جو پگڑی (بدل خلو) کے مسئلہ سے متعلق ہیں۔ تیسرے حصہ میں اعضاء کی پیوند کاری اور چوتھے حصہ میں خاندانی منصوبہ بندی کے متعلق مقالات اور تحریریں ہیں جو اس مذاکرہ میں پڑھے گئے یا اہل علم کی طرف سے بھیجے گئے، ان میں مختلف نقاط نظر اور آراء کی ترجمانی کی گئی ہے اور مقالہ نگاروں نے اپنی رائے کے مطابق دلیلیں پیش کی ہیں۔ ان کے ذریعہ مسائل کے مختلف پہلو قارئین کے سامنے ہو سکیں گے اور ان کو فقہ اسلامی کی جامعیت، وسعت، دقت نظر اور زمانے کے تقاضوں کے ساتھ دینے کی زبردست صلاحیت کا اندازہ ہو سکے گا۔

ہر مسئلہ کے آخر میں تجاویز اور مذاکرہ کی روداد ہے۔ یہ روداد مولانا محمد مصطفیٰ مفتاحی (چور، راجستھان) نے مرتب کی ہے۔ جس کو ٹیپ ریکارڈ کی مدد سے نقل کیا گیا ہے۔ افسوس

ہے کہ صحیح طور پر ریکارڈ نہ ہونے کی وجہ سے اور بہت سی آواز صاف نہ ہونے کی وجہ سے بعض سوال و جواب واضح نہ ہو سکے اور وہ رواد میں درج کئے جانے سے رہ گئے۔ اگر مذاکرہ کے بعض شرکاء کی بحث اس میں نہ آسکی ہو تو امید ہے کہ وہ ہمیں اس میں معذور سمجھیں گے۔

مجاہد الاسلام قاسمی

(نزیل دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد)

۶ ربیع الثانی ۱۴۰۹ھ



خطبہ استقبالیہ

ڈاکٹر محمد منظور عالم ☆

محترم حضرات علماء کرام، معزز شرکاء و حاضرین!

(السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ)

میں صمیم قلب سے اللہ تعالیٰ کے اس فضل و انعام پر شکر، بجالاتا ہوں کہ اس کی مشیت کے اشارہ پر آپ حضرات سفر میں صعوبتیں برداشت کر کے و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیہم کی خاطر اپنے قیمتی مصروف اوقات میں سے کچھ وقت فارغ فرما کر یہاں جمع ہوئے، تاکہ نئے مسائل اور ان سے پیدا ہونے والی نزاکتوں، پیچیدگیوں پر باریک بینی سے غور و فکر کر سکیں، اور لتحکم بین الناس بما اراد اللہ کے مطابق قوانین شرعیہ کی تعبیر و تشریح، انضباط و تدوین کا فریضہ انجام دے سکیں۔ اس بڑے عظیم مقصد کی تکمیل کے لئے آپ کی موجودگی و شرکت میرے لئے اور پوری ملت اسلامیہ ہندیہ کے لئے بڑی سعادت اور مسرت کی بات ہے۔ میں آپ سب کو خوش آمدید کہتا ہوں۔

محترم حضرات علماء! آپ کے بارے میں کہنے والے نے خوب کہا:

”آپ جب فیصلہ کرتے ہیں تو صحیح و صائب فیصلہ کرتے ہیں، جب کوئی اقدام

کرتے ہیں تو بہتر و موزوں اقدام کرتے ہیں اور جب گفتگو کرتے ہیں تو حتمی و قطعی انداز اختیار کرتے ہیں۔“

اسلامی تاریخ کا ماضی علماء کی بصیرت و تفقہ، مجتہدانہ تگ و دو، مسائل میں قرآن و سنت کی روشنی میں بروقت رہنمائی کی شاندار شہادت دیتا ہے اور بلاشبہ یہ آپ ہی کا مقام و منصب ہے کہ حال و مستقبل میں بھی ملت کی سچی و حقیقی رہنمائی کریں۔

اس فقہی سمینار کی ضرورت و اہمیت ہی کے احساس نے آپ سب کو یہاں جمع کیا ہے۔ آج کے ہندوستان میں ملت کے مسائل کیا ہیں، سماجی، اقتصادی حالات میں کیا پیچیدگیاں اور توجہ طلب گتھیاں ہیں، اسلام پر مختلف سطح سے علمی اعتراضات کے مختلف ہندوستانی زبانوں میں عمدہ جوابات کیسے دیئے جائیں۔ یقیناً تکنیکی، سماجی، اقتصادی تبدیلیاں معاشرہ میں بہت واضح تبدیلیوں کا باعث بن رہی ہیں جو ہر سطح پر نمایاں ہو رہی ہیں۔ ہندوستانی مسلم ماحول میں اس کی جھلکیاں صاف طور پر دیکھی جاسکتی ہیں۔

مسلمانوں کے ابھرتے ہوئے اقتصادی و تجارتی مسائل، معاشرتی و تعلیمی مسائل، اخلاقی و انسانی اقدار کے مسائل، طبی مسائل آپ کی براہ راست توجہ کے طالب ہیں۔ ان مسائل و قضایا میں مناسب رہبری و فیصلہ کے لئے صحیح و حقیقی معلومات، اعداد و شمار پر مبنی درست اطلاعات اور تبدیلیوں کے اسباب و محرکات و عوامل پر آپ کی گہری و تجزیاتی نظر بھی مطلوب ہے۔

سماجی تغیرات کا شعور و ادراک اور اثر انداز ہونے والے حالات کی نباضی، بیرون میں چلنے والی آندھیوں کا احساس، متعلقہ مسائل میں ملت کی رہنمائی کے لئے ضروری ہیں۔

محترم حضرات علماء! — اس میں کوئی شک نہیں کہ آپ حاملین علوم نبوت اور وارثین کار نبوت ہیں۔ آپ کا مرتبہ بلند اور آپ کی ذمہ داریاں وسیع و متنوع ہیں۔ ملت کے تحفظ و قیادت کے لئے نیز اس کے بے شمار پیچیدہ مسائل کے حل کے لئے غور فکر کرنا اور واضح رائے

و حتمی نتیجہ سے ان کی رہنمائی کرنا آپ کی عظیم مسؤلیت و ذمہ داری ہے۔
 مسلم معاشرہ کے سماجی مسائل کی سنگینی بھی کچھ کم نہیں۔ مشترکہ خاندان کے ٹوٹنے کے
 عمل سے بہت سی نئی شکلوں کا سامنے آنا، کثرت اولاد کو معیوب سمجھا جانا، قدرت کے باوجود تاخیر
 سے شادی کو بہتر و مستحسن سمجھنا، رشتوں کے انتخاب میں دین کے بجائے دولت اور ذات برادری
 و خاندان پر زیادہ زور دینا، مہر ادا نہ کرنے کا رجحان و تعامل بڑھنا، عورتوں کو اسلام کے عطا کردہ
 حقوق سے بے بہرہ رکھنا اور اس سے شعوری و دانستہ پہلو تہی کرنا، بیواؤں و مطلقات کے نکاح
 ثانی سے اجتناب کرنا، رسوم و رواج کی پابندی کی شدت میں حد و شریعت کو توڑ دینا، جہیز و مطالبہ
 اشیاء و رقم کے معاملوں میں مسلسل اضافہ ہونا، ثقافتی حملہ کی وجہ سے بے حجابی و عریانی کا عام ہونا،
 خواتین کا ایسی دواؤں یا مشینوں یا طریقوں کا استعمال کرنا جس سے اللہ کی بنائی ہوئی اصل ہیئت و
 خلقت دونوں میں تبدیلی آئے، طلاق کے سلسلہ میں حسب خواہ آسانی کے مطابق فتویٰ حاصل کر
 لینا، مردوں کا ظلماً طلاق دینا اور معاشرتی مسائل سے ناواقف ہونا؛ یہ چند باتیں محض اشارہ
 و مثال کے طور پر ہیں ورنہ یہ واقعہ ہے کہ مختلف مسلم آبادیوں میں ہماری خود ساختہ سختیوں اور
 پابندیوں کی وجہ سے ہزاروں لڑکیاں انتظار میں عمریں گزار رہی ہیں اور اس حقیقت واقعہ سے چشم
 پوشی یا انماض موجودہ حالات میں مسلم معاشرہ کو مزید خطرہ میں ڈالنے کے مترادف ہے۔

سماجی تبدیلیوں میں دو بہت بنیادی چیزیں اثر انداز ہوئیں یا ہو رہی ہیں۔ ان میں سے
 ایک تعلیم اور دوسرے اقتصادیات ہے۔ محترم حضرات فقہاء! تعلیم کا اصل مقصد دین کا تحفظ
 و دفاع اور اسلامی تمدن و تہذیب و ثقافت کی حفاظت، دین کی دعوت و اشاعت نیز اس پر فکری
 یلغار کا ایسا نفسیاتی و عقلی جواب دینا ہے جو مخاطب کی زبان میں ہو۔ اس پہلو سے تعلیم تشنہ ہے،
 سماجی مسائل سے عدم واقفیت کا رجحان بھی اس کا ایک جز ہے۔ اس روح کا فقدان مسلم طلبہ
 و طالبات دونوں میں ہے۔ مسلم طالبات کے لئے جدید سائنسی و ٹیکنیکی علوم کا سیکھنا، طبی و سماجی علوم

کا جاننا اور کمال حاصل کرنا کس حد تک ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں بھی رہنمائی کی ضرورت ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ عقلی تحریک، فکری نشاطات اور علمی استقلال کی تیزی و ضیاء پاشی ہی سے نئی راہیں نکلنے کی امیدیں ہیں اور یہ تمام جو ہر اللہ نے آپ کو عطا فرمایا ہے۔

دوسری بنیادی چیز جو سماجی تبدیلیوں کا سبب ہے وہ اقتصادی مقابلہ، اقتصادی بہتری کی جائز و ناجائز دوڑ، ملکی معیشت کے تیز دھارے میں بہنے یا الگ رہنے کی کشمکش کا تضاد ہے۔ اس کے علاوہ سودی لین دین، سودی قرض، رشوت، پگڑی و سلامی کی موجودگی، اجازت ناموں کے فقدان کی صورت میں صاف ستھری، معاشیات اور پاک تجارت کیسے پنپ سکتی ہے۔

اچھی تجارت کے لئے موزوں پیداوار اور مناسب منڈیوں اور مارکنگ کی ضرورت جو سرمایہ کے ارتکاز اور احتکار کی وجہ سے دشوار بن گئی ہے، تجارت کے دائرہ کی وسعت نے مختلف شکلیں اختیار کر لی ہیں، اس میں جسمانی اعضاء کی تجارت اور ان اشیاء و آلات کی تجارت جن سے حرام کے ارتکاب یا انسانی صحت اور انسانی یا اسلامی ثقافت کے برباد ہونے کا اندیشہ و امکان و ثبوت موجود ہے شامل ہے۔

تجارت کی وسعت کی راہ میں آسان طریقوں پر قرض رقم کا نہ ملنا اور سودی لین دین کا حائل ہونا ہے، اسلامی بنیادوں پر اسلامی بینکنگ کے قیام میں دشواریاں پیدا کرنا اور ملت کو اس سے استفادہ کا موقع نہ ملنے کی وجہ سے بھی پاکیزہ تجارت میں مشکلات پیدا ہو گئی ہیں۔ یہ آپ علماء ہی کی ذمہ داری ہے کہ ملت اسلامیہ کی راہ میں حائل غیر اسلامی اقتصادی تعامل کی وجہ سے پیدا ہونے والے معاشی مسائل میں رہنمائی فرمائیں۔ میں آپ حضرات کی خدمت میں بصد احترام و خلوص یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ قیادت و سیادت آپ ہی کا منصب ہے، اور فقہاء کا مقام تو اور بھی ارفع ہے، ماحول اور گرد و پیش میں اٹھتے بخارات اضطراب کی لہروں اور غیروں کی تیار یوں اور ریشہ دوانیوں کو ہر حال میں مد نظر رکھا جائے تب ہی بہتر اقدام ممکن ہے۔

انسٹی ٹیوٹ آف آئیجیکٹو اسٹڈیز کے پیش نظر ایک اہم کام یہ بھی ہے کہ وہ معروضی و حقیقی انداز میں حقائق کو آپ کے سامنے پیش کر دے۔ جس سے حسب ضرورت صحیح صورت حال کی تعیین و تشخیص میں آپ کو آسانیاں فراہم ہوں۔

ادارہ نے اس اہم اجتماع کے انعقاد، نظم و انصرام اور میزبانی کی ذمہ داری حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی قاضی شریعت مرکزی دارالقضاء پھلواری شریف، پٹنہ کی تحریک پر وقت کی پکار، ملت کے دل کی آواز اور ایک بروقت اقدام و ضرورت سمجھتے ہوئے بصد شوق و رغبت خلوص دل سے قبول کیا۔ دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ انسٹی ٹیوٹ اور اس کے کارکنوں کو اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔

انسٹی ٹیوٹ آف آئیجیکٹو اسٹڈیز سماجی علوم کے مطالعات اور علمی و تحقیقی کاموں سے گہری دلچسپی رکھتا ہے اور اپنے مقاصد کے تحت مثبت و مفید گوشوں میں دیگر اداروں سے تعاون کے لئے تیار ہے۔

یہ ادارہ ۱۹۸۷ء کے اواخر میں ہندوستانی مسلمانوں کے حالات و مسائل کے تجزیہ کے لئے ایک بڑا سیمینار منعقد کر چکا ہے، جس کے مقالات کتابی صورت میں شائع ہو چکے ہیں۔ تاریخ، مسلمانوں کے سماجی ڈھانچہ، اسلام میں فلسفہ، اخلاق، دینی مدارس کے نظام کے موضوعات پر الگ الگ سیمینار کا انعقاد بھی ادارہ کے تحت ہو چکا ہے، اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان سیمیناروں میں پیش کردہ سفارشات پر عمل درآمد کا کام بھی بغیر کسی توقف کے جاری ہے۔

ادارہ اپنے متعدد علمی و تحقیقی منصوبوں کی تکمیل کر چکا ہے اور مختلف النوع تحقیقی کام زیر تکمیل ہیں۔ یہ ادارہ آپ کی دعاؤں اور توجہات خاصہ کا خواہاں ہے اور آپ کی خدمت کے لئے مستعد و حاضر ہے۔

آخر میں ہم بحیثیت میزبان پھر آپ کو دل کی گہرائیوں سے خوش آمدید کہتے ہیں اور جو

زحمت ہوئی ہو اس کے لئے معذرت چاہتے ہیں اور حق تعالیٰ سے دست بردعا ہیں کہ وہ اپنے فضل و کرم سے ہم پر حق کو کھول دے، اور اس اجتماع کو نتیجہ خیز اور مفید بنا دے۔ آمین۔



عرض داعی

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی

اکابر علماء اساتذہ و مندوبین، دانشور اور ملک کے گوشے گوشے سے آئے وہ تمام لوگ جو اس موضوع سے دلچسپی رکھتے ہیں، میں آپ سب کو خوش آمدید کہتا ہوں اور اللہ کا شکر ادا کرتا ہوں کہ آپ نے اس حقیر کی دعوت پر اتنی زحمت گوارا فرمائی، بات یہ ہے کہ مسئلہ نہ داعی کا ہے نہ دعوت کے طرز و انداز کا، بلکہ اصل مسئلہ موضوع اور اس کام کی اہمیت کا ہے جس کے لئے آپ نے زحمت کی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے اجتماع کی ضرورت کا احساس ملک کے ہر گوشہ میں ہے اور مختلف علماء کے دل میں پہلے سے گردش کر رہا تھا، اسی لئے اس دعوت کی غیر معمولی پذیرائی ہوئی۔

حضرات! اسلام آخری دین ہے اور رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں، آپ جو دین لے کر آئے وہ خاتم الادیان ہے اور انسانی ہدایت و نجات کے لئے جو کتاب آئی وہ آخری کتاب ہے، اور چونکہ قرآن کو تا قیامت رہنا ہے، اس لئے شریعت کو بھی قیامت تک باقی رہنا ہے، قرآن کے مطالعہ سے یہ بات ثابت ہے کہ بقا و دوام کلیات کو ہوتی ہے جزئیات کو نہیں، حالات و مقام کی تبدیلی سے جزئیات تبدیل ہوتی رہتی ہیں، لیکن اصول و کلیات باقی رہتے ہیں، اللہ کی کتاب مجموعی طور پر اصول و کلیات کی کتاب ہے اور کسی بھی قانون کی بقا میں اس کے اصول

وکلیات ہی کو اہمیت ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیکڑوں احکام بیان فرمائے ہیں، اور نہ صرف احکام و جزئیات بیان کئے ہیں بلکہ اُصول اور جزئی احکام کی علتوں کو بھی بیان کیا ہے، اللہ جزائے خیر دے ائمہ مجتہدین کو کہ انہوں نے قواعد و علل کا استخراج کیا اور تنقیح مناط کی، یہی وجہ ہے کہ اسلامی فقہ زمانہ کے تغیرات کے باوجود زندہ ہے اور زندہ رہے گی، میرا یہ احساس ہے کہ علماء نے اس فرض کو ہمیشہ ادا کیا ہے۔ آج کل روشن خیالی کے مدعی حضرات جو تحریر لکھتے ہیں، اس کا آغاز یہیں سے ہوتا ہے کہ علماء نے اس کام کو انجام نہیں دیا، حالانکہ ایسا نہیں ہے البتہ علماء نے اُصول شرع کو خواہش نفس کے سامنے سرنگوں کر دینے کی اجازت کبھی نہیں دی، اور اجتہاد کے نام پر اس عمل کو کبھی گوارا نہیں کیا، جس کا مقصد فکری انارکی ہوا کرتا ہے۔

ہمارے بزرگوں نے ہر دور میں نئے مسائل پر اپنے فیصلے دیئے ہیں، ماضی قریب میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا ابوالحسن محمد سجاد رحمۃ اللہ علیہ کا کارنامہ سب کے سامنے ہے، موجودہ زمانہ کے مسائل پر غور و فکر کرنے کے لئے ہمارے دوستوں کی خواہش تھی کہ ایک فقہی اجتماع بلا یا جائے، جس میں علماء و اصحاب فتاویٰ کے ساتھ مسئلہ سے واقف جدید دانشوروں کو بھی شریک کیا جائے، صورت حال یہ ہے کہ کالج اور یونیورسٹیوں کے پڑھے ہوئے لوگ حالات اور معاشرہ میں رائج امور سے زیادہ واقف ہیں۔ البتہ عام طور پر دینی امور سے ان کو واقفیت نہیں ہے؛ جبکہ دینی مدارس سے نکلے ہوئے علماء دین سے گہری واقفیت کے باوجود عام طور پر ماحول، حالات، صنعت و تجارت اور معاشرہ میں رائج دیگر امور سے نا آشنا ہیں، قدیم زمانہ میں یہ ہوتا تھا کہ ائمہ مجتہدین ایک طرف دین کے اُصول و مسائل سے آگاہ رہتے تھے، تو دوسری طرف اپنے گرد و پیش اور ماحول سے بھی پوری طرح آشنا تھے، امام ابوحنیفہ فقیہہ بھی تھے اور تاجر بھی، اور امام محمد بازاروں میں گھوم کر تجارت کے معاملات و مسائل سے آگاہ ہی بھی حاصل کرتے تھے۔

اس وقت میں صرف یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ علماء اور دانشوروں کے یہ دو طبقے دو فرقے نہیں بلکہ دونوں ہی ملت کا اثاثہ ہیں۔ ہمارا کام یہ ہے کہ ان دونوں طبقوں کے درمیان جو خلیج ہے اس خلیج کو کم سے کم تر کریں، ہم جدید علوم کے ماہرین سے صورت حال اور واقعہ کی تصویر اور اصل حقیقت معلوم کریں اور ان واقعات پر مرتب ہونے والے شرعی احکام کی تخریج و تطبیق علماء کریں۔ ہمیں فرقہ بندیوں اور مسلکوں کے اختلافات سے اوپر اٹھ کر یہ کام کرنا چاہئے، ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ اختلاف حق و باطل کا نہیں ہے، مشورہ میں خیر ہے، ہمیں اپنی بات پر ضد نہیں ہونی چاہئے، اور دوسروں کی رائے اگر صحیح ہو تو اس کو قبول کرنے میں عار نہیں ہونا چاہئے، انشاء اللہ ہر چھ ماہ کے بعد یہ سیمینار منعقد ہوا کرے گا، اور آپ حضرات کو اجتماعی غور و فکر کا موقع ملا کرے گا۔

اس سیمینار میں تین مسئلے زیر بحث ہیں، مقالات پڑھے جائیں گے، اتفاق ہو گیا تو انشاء اللہ اسی کے مطابق، ہمارے سبھی ”دارالافتاء“ ایک طرح کے فتویٰ جاری کریں گے۔ ہو سکتا ہے کہ سیمینار میں کسی مسئلہ پر اختلاف رائے ہو جائے تو ایسی صورت میں اکثریت کی بنیاد پر فیصلہ نہیں ہوگا، کیونکہ مسئلہ فقہی اور علمی ہے، دلائل کی قوت اور استدلال کی صحت پر نظر رکھنی ضروری ہے، اکثریت کی بنیاد پر فیصلہ کرنا درست نہیں ہوگا۔ میں بہر حال صمیم قلب سے ڈاکٹر محمد منظور عالم صاحب کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے میزبانی کی زحمت خندہ پیشانی سے قبول کی، آپ تمام حضرات ان کے لئے اور ان کے رفقاء کے لئے بھی دعا فرمائیں کہ ان کے رفقاء نے بہت محنت کی ہے، میں اپنے بزرگوں کا بھی شکر یہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں، جنہوں نے ہماری حوصلہ افزائی کی، اللہ تعالیٰ ان کا سایہ ہمارے سروں پر دیر تک قائم رکھے۔ آمین۔



خطبہ افتتاحیہ

☆ مولانا سید مننت اللہ رحمانی

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وعلى
آله واصحابه اجمعين -

اللہ تعالیٰ کا شکر کس طرح اور کن الفاظ میں ادا کیا جائے کہ نہ ہمارے پاس ادائے شکر
کی طاقت ہے، اور نہ اس کے لئے الفاظ کہ اس کی نعمتیں بے پایاں و لامحدود اور ہم و ہماری
طاقتیں و صلاحیتیں محدود سے بھی کم، حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ

كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (سورہ کہف: ۱۰۹)۔

(اگر دریا سیاہی ہو کہ لکھے میرے رب کی باتیں، بے شک دریا خرچ ہو چکے ابھی

نہ پوری ہوں میرے رب کی باتیں اور اگرچہ دوسرا بھی لائیں ہم ویسا ہی اس کی

مدد کو)۔

غور فرمائیے اس خالق بے نیاز نے وجود بخشا اور ہر موجود کے مناسب اسے ہدایت
بھی دی کہ وہ موجود اپنے رب کی ہدایت اور مرضی کے مطابق اپنے وجود کی غرض و غایت کو پورا

کر سکے، حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبان سے کہلایا گیا:

﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (سورہ طہ: ۵۰)۔

(میرا رب وہ ہے جس نے دی ہر چیز کو اس کی صورت پھر راہ بھائی)

غیر ذی شعور مخلوقات کو ہدایات رب کا پابند بنا دیا گیا اور انس و جن کو ہدایات کے ایک حصہ کا پابند کیا گیا اور ایک حصہ میں کچھ اختیار دے کر چھوڑ دیا گیا، قرآن کا ارشاد ہوا:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (دھر: ۳)

(ہم نے اس کو راہ بھائی، یا حق مانتا ہے اور یا ناشکری کرتا ہے)۔

انسان کو اللہ تعالیٰ نے اشرف المخلوقات بنایا اور اسے اپنی خلافت و نیابت سے سرفراز فرمایا، اس لئے اس کی ہدایت و رہنمائی عام ہدایت کے ساتھ انبیاء و رسل نیز وحی اور اپنے کلام کے ساتھ فرمائی۔

اور ہدایت خواہ وہ عام مخلوقات کے لئے ہو یا خاص طور پر انس و جن کے لئے، وہ عارضی نہیں، وقتی نہیں بلکہ دائمی وابدی ہے۔ جب تک عالمین میں مخلوقات کا وجود ہے، یہ ہدایتیں باقی رہیں گی، اور مخلوقات ان سے فائدہ اٹھاتی رہیں گی۔

وحی و نبوت کا سلسلہ سب سے پہلے انسان سیدنا حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے شروع ہوا اور چلتا رہا، اور حضرت اقدس جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر آ کر ختم کر دیا گیا، قرآن میں ارشاد ہوا:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ

لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (مائدہ: ۳)۔

(آج میں پورا کر چکا تمہارے لئے تمہارا دین اور پورا کیا تم پر میں نے احسان

اپنا اور پسند کیا میں نے تمہارے واسطے اسلام کو دین)

ایک جگہ ارشاد ہوا:

﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ

النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (سورہ احزاب: ۴۰)۔

(محمد باپ نہیں کسی کا تمہارے مردوں میں سے۔ لیکن رسول ہے اللہ کا اور مہر

سب نبیوں پر اور ہے اللہ سب چیزوں کو جاننے والا)۔

یعنی ہدایت بھی مکمل ہو چکی اور نعمت بھی تمام ہو چکی، اور حضرت اقدس محمد رسول اللہ

ﷺ کو آخری نبی بنا کر بھیجا گیا، کہ اب آپ کے بعد کسی طرح کا کوئی نبی نہیں آئے گا۔

انسان کو ہدایت و رہنمائی، وحی الہی یعنی کتاب اللہ اور حضرت اقدس محمد رسول اللہ ﷺ کی لسانی، عملی اور تقریری آیات و احادیث سے ملی، جو بہر حال محدود ہیں، لیکن مخلوقات کے وجود تک ان ہی کو رہنا ہے اور ان ہی کے ذریعہ انسان کو ہدایت حاصل کرنی ہے۔

دوسری طرف انسان کی ضروریات بے شمار اور دنیا میں پیدا ہونے والے مسائل غیر محدود، تو پھر رہنمائی و ہدایت کس طرح حاصل کی جائے گی؟

اسی مشکل کے حل کے لئے قرآن میں جا بجا تعقل اور تفکر کی دعوت دی گئی ہے، ایک موقع پر واضح طور پر ارشاد ہوا:

﴿فَاغْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (سورہ حشر: ۲)

(عبرت حاصل کرو اے بصیرت والو)۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ آیت باب قیاس میں اشارۃ النص ہے، علامہ ابو بکر جصاص رازی نے اپنی مشہور عالم کتاب ”احکام القرآن“ میں اس آیت کے متعلق لکھا ہے:

”فيه امر بالاعتبار والقياس في احكام الحوادث ضرب من

الاعتبار فوجب استعماله بظاهر الآية“

اس میں اعتبار کا حکم ہے اور جدید پیش آمدہ مسائل میں قیاس اعتبار ہی کی قسم ہے۔ لہذا قیاس کا استعمال ظاہر آیت سے واجب ہوا۔
قاضی بیضاوی نے لکھا ہے:

”واستدل به على ان القياس حجة من حيث انه امر بالمجازة من حال الى حال و حملها عليها في حكم لما بينهما من المشاركة المقتضية له“

(اور اسی آیت سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ قیاس بھی حجت ہے؛ اس وجہ سے کہ یہاں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے اور حکم کے بارے میں ایک کو دوسرے پر اس علت کی بنیاد پر جو ان دونوں کے درمیان قدر مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے۔ محمول کرنے کا حکم دیا گیا ہے)۔
اور علامہ خفاجی نے لکھا ہے:

”قالوا انا امرنا في هذه الایة بالاعتبار وهو رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه و هذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي وسوق الایة للاتعاظ فتدل عليه عبارة و على القياس اشارة واشتهر الاستدلال بالایة على مشروعية العمل بالقياس الشرعي۔ قالوا انه تعالى امر عنها بالاعتبار وهو العبور والانتقال من الشئ الى غيره و ذلك متحقق في القياس اذ فيه نقل الحكم من الاصل الى الفرع“۔

علماء نے کہا ہے کہ اس آیت کے ذریعہ ہمیں ”اعتبار“ (قیاس) کا حکم دیا گیا ہے اور اعتبار نام ہے کسی چیز کو اس کی نظیر کی جانب لوٹانے کا بایں طور کہ اس پیش آمدہ مسئلہ پر بھی وہی حکم لگا یا جائے جو اصل نظیر میں ہے، اور لفظ اعتبار مشتعل ہے نصیحت حاصل کرنے اور قیاس عقلی و قیاس شرعی کے معنوں کو، اور آیت کا سیاق

نصیحت و عبرت حاصل کرنے کے لئے ہے۔ پس آیت عبرت و نصیحت کے معنی پر عبارت النص کی بنیاد پر قیاس کے معنی پر اشارۃ النص کی بنیاد پر دلالت کرتی ہے، اور آیت سے قیاس شرعی کی مشروعیت پر استدلال تو مشہور ہے۔ اس لئے علماء نے کہا کہ حق تعالیٰ نے آیت میں اعتبار (قیاس) کا حکم دیا ہے اور اعتبار نام ہے ایک شی سے دوسری شی کی طرف گزرنے اور منتقل ہونے کا اور یہ معنی قیاس میں متحقق ہے۔ کیونکہ اس میں حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل کرنا ہے۔

حضرت اقدس محمد ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا والی بنا کر بھیجا تو آپ ﷺ نے حضرت معاذؓ سے پوچھا کہ پیش آمدہ مسائل کے فیصلے کس طرح کرو گے؟ انہوں نے جواب دیا قرآن سے فرمایا گیا اگر قرآن سے، تمہیں نہ ملے؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا تو پھر اللہ کے رسول کی احادیث سے، آپ نے فرمایا کہ اگر رسول کی سنت میں بھی وہ مسئلہ نہ ہو؟ حضرت معاذؓ بولے کہ اجتہاد سے کام لوں گا۔ یعنی قیاس سے فیصلہ کروں گا، سرور دو عالم ﷺ کو جوابات سے مسرت ہوئی اور ارشاد فرمایا:

”الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله“

(ابوداؤد، ترمذی، دارمی، بحوالہ مشکوٰۃ ۲/۳۲۴)۔

(اللہ کا شکر ہے کہ اس نے رسول اللہ کے نمائندہ کو ایسی توفیق خیر بخشی جس سے

اللہ کا رسول راضی ہے)۔

سیدنا عمر بن الخطابؓ نے ایک خط حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا، اس کی حیثیت باب قضاء میں بنیاد و اساس کی ہے اور امام محمدؒ کے الفاظ میں ”کتاب السياسة“ ہے، اور دوسرے اہل علم کی اصطلاح میں اس مکتوب کا نام ”کتاب سياسة القضاء و تدبير الحكم“ ہے، اسی خط میں فاروق اعظمؓ تحریر فرماتے ہیں:

”فافهم اذا ادلى اليك“

(جب کوئی معاملہ تمہارے سامنے آئے تو اسے اچھی طرح سمجھو)

اور پھر تحریر فرماتے ہیں:

”الفہم الفہم فیما یختلج فی صدرک مما لم یبلغک فی القرآن
العظیم والسنة ثم اعرف الامثال والشبہ وقس الامور
عند ذالک“ (بدائع ۹۰)۔

(یعنی معاملات کے بارے میں قرآن و سنت سے رہنمائی نہ ملے اور وہ تمہارے
دل میں کھٹکیں تو ان پر خوب خوب غور کرو، اور فہم سے کام لو، پھر مثالوں اور
نظیروں کو معلوم کرو، اس کے بعد قیاس کرو)۔

سیدنا حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو صحابہ میں اپنے تفقہ اور دینی فہم
کے اندر ممتاز ترین شخصیتوں میں سے ایک ہیں، انہوں نے بھی اس طریق کار کی وضاحت فرمادی
ہے اور فرمایا ہے کہ اسلام کے آنے سے پہلے ہم پر ایسا وقت گذرا ہے جہاں کسی معاملہ کے فیصلہ
اور قضاء کا کوئی سوال ہی نہیں تھا، اور اب اللہ نے ہمیں اس مقام پر پہنچایا ہے جہاں ہم ان امور
کے ذمہ دار ہیں، اب ہمارے لئے راہ عمل یہی ہے کہ ہم کتاب اللہ کو رہنما بنائیں۔ اگر کوئی مسئلہ
کتاب اللہ میں نہیں ہے تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کی طرف متوجہ ہوں، اور
تیسرے نمبر پر صالحین کے فیصلوں سے روشنی حاصل کریں، اور اگر یہاں بھی مشکل حل نہ ہو تو پھر
راہ اجتہاد کی ہے۔

سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا بھی یہی حال تھا۔

”ذکر سفیان ابن عیینة عن عبید اللہ ابن ابی یزید قال سمعت ابن
عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اذا سئل عن شیء فان کان فی کتاب
اللہ قال بہ وان لم یکن فی کتاب اللہ وکان عن رسول اللہ ﷺ
قال بہ، فان لم یکن کتاب اللہ ولا عن رسول اللہ ﷺ وکان عن

ابی بکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال بہ فان لم یکن فی کتاب اللہ و لا عن رسول اللہ ﷺ و لا عن ابی بکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اجتہد رایہ“ (اعلام المؤمنین ۱/۶۳)۔

(عبداللہ ابن ابی یزید بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ جب ان سے کسی بات کے بارے میں پوچھا جاتا تو اگر اس کا جواب کتاب اللہ میں مل جاتا تو اسی کے مطابق فرمادیتے، ورنہ حضور ﷺ کی احادیث میں نظیر مل جاتی تو اس کے مطابق فتویٰ دیتے، اور اگر ان دونوں میں کہیں کچھ نہ ملتا تو حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے واقعات میں کوئی بنیاد مل جاتی تو اسی کے مطابق فیصلہ فرمادیتے اور اگر مذکورہ جگہوں میں کہیں کچھ نہ مل پاتا تو اجتہاد فرماتے)۔

بہر حال قرآن کی ان آیتوں، احادیث اور آثار صحابہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی ابدی ہدایت سے قیامت تک استفادہ کرنے اور ہدایت حاصل کرتے رہنے کی راہ قیاس و اجتہاد ہے، اور اجتہاد کا سلسلہ قرن اول سے شروع ہوا ہے، اور جب تک اس کائنات میں انسان موجود ہے یہ سلسلہ جاری رہے گا، کیونکہ اس کے بغیر قرآن و حدیث سے نئے پیش آمدہ مسائل پر کوئی حکم لگانا ممکن نہیں۔

میں اس وقت اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتا کہ حضرت اقدس جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد فرمایا کرتے تھے یا نہیں۔ جو حضرات آپ کے اجتہاد کے قائل نہیں ہیں وہ قرآن مجید کی آیت ”وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ“ پیش کرتے ہیں، اور جو حضرات آپ ﷺ کے لئے اجتہاد ثابت کرتے ہیں وہ اُساری بدر وغیرہ کے واقعات بطور دلیل سامنے لاتے ہیں۔ آپ اجتہاد فرماتے ہوں یا نہ فرماتے ہوں آپ ﷺ نے صحابہ کرام کو اجتہاد کی تعلیم و تربیت ضرور دی ہے، اور ایسے بہت سے معاملات میں جن سے قرآن و سنت

خاموش ہے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے فیصلے فرمائے ہیں اور احکام صادر کئے ہیں۔
حضرت اقدس محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد صحابہ کرام نے سب
سے پہلا قیاس واجتہاد سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت سے متعلق کیا اور صحابہ کرام نے کہا:

”رضیہ رسول اللہ لدیننا افلا نرضاه لدنیانا“

(جناب رسول اللہ ﷺ نے انہیں ہمارے دین کے لئے پسند فرمایا تو کیا ہم
انہیں اپنی دنیا کے لئے نہ پسند کر لیں)۔

خلفاء راشدین و صحابہ کرام سے قیاس واجتہاد کا ثبوت بہ کثرت ملتا ہے، ایک دفعہ
حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے کلامہ کا حکم دریافت کیا گیا (کلامہ وہ میت ہے جس کے
وارثوں میں نہ ماں باپ ہوں نہ اولاد) آپ نے فرمایا:

”اقول فیہا برائی فان یکن صواباً فمن اللہ وان یکن خطأ فمنی

ومن الشیطن“

(اس مسئلہ میں اپنی رائے سے کہہ رہا ہوں۔ اگر میری بات درست ہوئی تو اللہ
کی جانب سے ہوئی اور اگر غلط ہوئی تو میری اور شیطان کی جانب سے)۔

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک موقع پر میراث میں دادا کے حصہ پانے کے
بارے میں ارشاد فرمایا ”اقضی فیہ برائی“ اس قسم کی روایتیں دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ
علیہم اجمعین کے بارے میں بھی بکثرت ملتی ہیں (ملاحظہ ہو: ”اعلام الموقعین“ جلد اول) جن کی وجہ سے
قیاس کی حجیت میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا، علماء اصول کا خیال ہے کہ ہر حکم جو قرآن و سنت سے
ثابت ہے اس کی کوئی علت ضرور موجود ہے، اس علت کی تلاش مجتہد کا اصل کام اور اس کا پالینا
مجتہد کی کامیابی ہے، قیاس کا مدار اسی علت پر رہا کرتا ہے، اور نئے معاملات و مسائل میں جس
سے قرآن و سنت بظاہر ساکت ہیں، علت مشترکہ ہی کی بنیاد پر حکم لگایا جاتا ہے، اس لئے یہ کہا
جاسکتا ہے کہ کسی امر میں قیاس واجتہاد کی بنیاد پر جو حکم دیا گیا ہے وہ دراصل کتاب و سنت ہی کا حکم

ہے، جو ظاہر نہ تھا بلکہ علت کی پہنائیوں میں مخفی تھا، قیاس نے اسے کھول کر سامنے کر دیا، اسی لئے اصحاب اصول فقہ لکھتے ہیں:

”القیاس مظهر لامشبت“

قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے ثابت کرنے والا نہیں ہے۔

حکم کا ثبوت تو دراصل ”نص“ سے ہوتا ہے اور مثبت حقیقی خدا تعالیٰ ہے، قیاس واجتہاد کے ذریعہ وہ احکام ظاہر ہوتے رہتے ہیں جو حکم کی علت میں پوشیدہ ہوا کرتے ہیں۔

۱۹۶۴ء میں ”مجمع البحوث الاسلامیہ“ (جامع ازہر مصر) کی طرف سے عالمی بیانہ پر مؤتمر بلائی گئی تھی، جس میں قیاس واجتہاد اور تلفیق مذاہب وغیرہ پر مقالے پڑھے گئے، مؤتمر میں خصوصی طور پر اجتہاد کا موضوع زیر بحث آیا، جامع ازہر کے مایہ ناز فرزند الدکتور شیخ عبدالحلیم محمود (جو بعد میں شیخ الازہر بھی ہوئے اور ۱۹۷۵ء میں ہندوستان بھی آئے) نے بہت بلیغ انداز میں اجتہاد کی حقیقت اور اس کی کیفیت واضح کی، موصوف نے فرمایا:

”ان الاجتہاد کشف و لیس اختراعاً و اتباع و لیس ابتداءً
بمعنی ان الاساس فیہ ہو کشف ما کان علیہ الرسول ﷺ و مما
تعینہ النصوص الدینیة و ارجاع الحوادث الجزئیة الجدیدة الی
قاعدہ من قواعد الدین الثابتة و علیٰ هذا فلا جدید ولا تجدید
ولیس ہناک مما یمکن ان یسمیٰ رایاً شخصیاً فی الدین لا
یستند الیٰ دلیل من الكتاب و السنة“۔

اجتہاد طے شدہ اصول کی روشنی میں جدید حالات و مسائل کے شرعی احکام کا انکشاف ہے، کسی نئے حکم کی اختراع نہیں، یہ سابق کی اتباع ہے نئی ایجاد نہیں، یعنی اجتہاد کا بنیادی رکن دینی نصوص کی روشنی میں آنحضور ﷺ کے طریقہ کی تحقیق اور نئی پیش آمدہ جزئیات کا حکم دین کے ثابت شدہ اصول کی روشنی میں

معلوم کرنا ہے، اس لئے نہ یہاں کوئی غیر مستند رائے ہے اور نہ کسی نئے اصول کی وضع و اختراع اور اسی وجہ سے یہاں کسی ایسی شخصی رائے کی گنجائش نہیں ہے جس کی بنیاد کتاب و سنت نہ ہو۔

بہر حال قیاس و اجتہاد بھی وہی معتبر ہے جس کی بنیادیں کتاب و سنت میں موجود ہوں، اور پھر قیاس و اجتہاد اسی جگہ کیا جاسکتا ہے جہاں قرآن و سنت اور اجماع بظاہر ساکت ہوں۔ قیاس و اجتہاد ایک ہی پاک و شفاف چشمے کی دو شاخیں ہیں، فقہاء نے بڑی طویل اور مفید بحثیں اس پر کی ہیں، قیاس و اجتہاد کی تعریفوں کو سامنے رکھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لئے نصوص کے مالہ و ماعلیہ پر تفصیل کے ساتھ اس طرح غور کیا جائے کہ ان کے الفاظ و معانی اپنے سارے متعلقات کے ساتھ پیش نظر ہوں اور غور کرنے والا اپنی صلاحیت و سعی کی انتہا کر دے، اور مزید غور و فکر اس کے بس سے باہر ہو تو وہ اجتہاد ہے، اور اگر کسی معاملہ سے متعلق نص میں دیئے گئے حکم کی علت کو خواہ وہ ظاہر ہو یا مخفی دوسرے معاملے تک متعدی کیا جائے اور پھر وہی حکم اس پر لگایا جائے تو وہ قیاس ہے، یعنی اجتہاد عام ہے اور قیاس خاص ہے، امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

”وقال بعض الفقهاء القياس هو الاجتهاد وهو خطأ لان الاجتهاد

اعم من القياس لانه قديكون بالنظر في العمومات و دقائق الألفاظ

وسائر طرق الدالة سوى القياس“ (المصنفی للامام غزالی ۲/۲۹۹)۔

بعض فقہاء نے کہا ہے کہ قیاس اجتہاد ہی ہے، جو درست نہیں۔ اس لئے کہ

اجتہاد قیاس کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے، کیونکہ قیاس کے برخلاف اجتہاد کبھی

عمومات، الفاظ کی باریکیوں اور قیاس کے سواد لائل کے تمام طریقوں پر غور و فکر

کے بعد ہوتا ہے۔

بہر حال دونوں کام بڑے نازک اور بڑی ذمہ داریوں کے ہیں اسی لئے فقہانے اس

کی شرائط تفصیل کے ساتھ لکھی ہیں۔

علامہ شوکانی نے قیاس کی بارہ شرطیں لکھی ہیں اور علامہ تفتازانی نے پانچ، اسی طرح مختلف فقہاء و علماء اصول نے شرطیں بیان کی ہیں، ان میں سے دو شرطیں بنیادی اور اہم معلوم ہوتی ہیں۔ پہلی یہ کہ نص اپنے مورد کے لئے خاص نہ ہو یعنی کسی نص سے یہ بات نہ معلوم ہوتی ہو کہ حکم صرف اسی موقعہ کے لئے دیا گیا ہے، مثال حضرت خزیمہ ذوالشہادتین کا واقعہ ہے۔ حضرت اقدس جناب محمد رسول اللہ ﷺ نے ایک اعرابی سے اونٹ خریدا اور قیمت چکا دی، اعرابی نے قیمت کا دوبارہ مطالبہ کیا آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہیں قیمت دے چکا ہوں، اعرابی نے کہا گواہ لائیے، آپ ﷺ نے فرمایا میرے لئے کون گواہی دے گا جبکہ وہاں کوئی موجود ہی نہ تھا، یہ بات حضرت خزیمہ کو معلوم ہوئی، آپ آئے اور کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ قیمت ادا فرما چکے ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ تم یہ گواہی کیسے دے رہے ہو، جبکہ تم وہاں موجود نہ تھے؟ حضرت خزیمہ نے عرض کیا:

”یا رسول اللہ انا نصدقک فیما تاتینا بہ من خبر السماء افلا

نصدقک فیما تخبر بہ من اداء ثمن الناقة“۔

اے اللہ کے رسول! جب کہ ہم ان خبروں کی تصدیق کرتے ہیں جو آپ پر آسمان سے آتی ہیں تم ہم اس خبر کی تصدیق کیسے نہ کریں کہ آپ نے اعرابی کو اونٹ کی قیمت ادا کر دیا ہے۔

جناب رسول اللہ ﷺ نے حضرت خزیمہ کی اس اکیلی گواہی کو دو اشخاص کی گواہی

کے برابر قرار دیا اور فرمایا:

”من شهد له خزیمة فهو حسبه“

جس شخص کے لئے بھی تہا خزیمہ گواہی دیں گے وہ اس دعویٰ کے ثبوت کے لئے کافی ہوگی۔

اسی دن سے حضرت خزیمہؓ و الشہادتین کہلانے لگے، رسول اللہ ﷺ کے ارشاد نے ایک شخص کی گواہی کا دعویٰ کے ثبوت کے لئے کافی ہونا حضرت خزیمہ کے لئے خاص کر دیا تھا، اس لئے اس حکم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا کہ کسی اور کی بھی اکیلی گواہی دعویٰ کے ثبوت کے لئے کافی ہو۔ دوسری شرط یہ کہ اصل حکم قیاس کے مخالف نہ ہو۔ مثلاً کسی نے سہواً روزہ کی حالت میں کھاپی لیا، اس طرح کا ایک شخص حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر کیا گیا آپ نے ارشاد فرمایا:

”اتم صومک فانما اطعمک اللہ و سقاک اللہ“

تم اپنا روزہ پورا کرو تمہیں اللہ نے کھلایا اور پلایا ہے۔

تو اس نص سے معلوم ہوا کہ سہواً روزہ کی حالت میں کھاپی لینے کے باوجود روزہ باقی رہتا ہے گرچہ اصولاً ایسے شخص کا روزہ ختم ہو جانا چاہئے، کیونکہ اکل و شرب کا ترک روزہ کا رکن ہے، لیکن اس خلاف قیاس نص کے باعث روزہ باقی رہا تو ایسی نص پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اجتہاد کے لئے فقہاء کرام اور علماء اصولیین نے بہت سی شرطیں لکھی ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنی کتاب ”عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید“ میں اجتہاد کی شرائط بیان کرنے کے بعد تحریر فرمایا کہ اس موقع پر امام بغوی کی تصریحات کا ذکر کرنا مناسب ہوگا، وہ فرماتے ہیں:

”مجتہد وہ ہے جو پانچ علوم کا جامع ہو، علم کتاب اللہ، علم سنت رسول اللہ، علمائے

سلف کے اقوال و آثار کا علم، خواہ کسی مسئلہ میں ان کا اجماع ہو گیا ہو، یا ان کی آرا

باہم مختلف ہوں، عربی زبان کا علم، قیاس کا علم، اور قیاس نام ہے کتاب و سنت

سے کسی حکم کو مستنبط کرنے کے طریقے کا جبکہ قرآن و حدیث یا اجماع میں

صراحتاً وہ حکم نہ ملے۔“

کتاب اللہ کے سلسلے میں مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ اسے نسخ و منسوخ، مجمل و مفسر،

خاص و عام، محکم و متشابہ، کراہت، تحریم، اباحت، استحباب اور وجوب کا بھی علم ہو۔

سنت کے سلسلے میں ان باتوں کے علاوہ احادیث صحیح اور ضعیف، مسند اور مرسل کا علم بھی ہونا چاہئے، نیز کتاب و سنت کی باہمی ترتیب اور ان کا ربط اور تعلق بھی جاننا ضروری ہے، تاکہ اگر اس کے علم میں کوئی ایسی حدیث آئے جس کا ظاہر مفہوم کتاب اللہ سے ہم آہنگ نہ ہو تو وہ اس حدیث کا صحیح مفہوم معلوم کر سکے اور اس کی توجیہ بیان کر سکے، کیونکہ سنت کتاب اللہ کی شرح، اس سے مختلف نہیں ہو سکتی۔

احادیث میں ایک مجتہد کے لئے صرف ان احادیث کا علم ضروری ہے جن کا تعلق احکام سے ہے، اس کے ماسوا البقیہ احادیث کا علم ضروری نہیں۔

عربی زبان کے سلسلے میں ان الفاظ و محاورات کا علم اسے لازمی طور پر ہونا چاہئے جن کا استعمال احکام بیان کرنے کے لئے کتاب و سنت میں ہوا ہے، اس ذیل میں جس قدر بھی محنت ممکن ہو کی جائے تاکہ کلام عرب کے حقیقی مقصد و منشاء کو سمجھنے کی استعداد پیدا ہو جائے اور وہ یہ جان سکے کہ مواقع اور حالات کے مختلف ہونے سے مفہوم پر کیا اثر پڑتا ہے۔

عربی زبان کا علم اس لئے ضروری ہے کہ عربی ہی وہ زبان ہے جس میں اللہ کی شریعت نازل ہوئی اور خدا اور اس کے رسول نے اسی زبان میں لوگوں کو مخاطب فرمایا ہے، تو جو شخص اس زبان کا علم نہ رکھتا ہو وہ شارع کے منشاء کو نہیں جان سکتا۔

پھر مجتہد کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ صحابہ و تابعین کے اقوال سے جو احکام نکلتے ہیں ان سے آگاہ ہو، نیز فقہاء امت کے فتاویٰ اور اجماع سے بڑی حد تک واقف ہوتا کہ وہ حکم بیان کرتے وقت فتاویٰ اور اجماع کی مخالفت سے محفوظ رہے، مجتہد ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کی نظر ان علوم پنجگانہ کے تمام گوشوں پر اس طرح ہو کہ کوئی شئی بھی اس کی نگاہ سے چھوٹے نہ پائے، لیکن اگر کوئی شخص ان علوم میں سے کسی ایک علم سے بھی بے بہرہ ہو تو اس کی راہ تقلید ہے، اگرچہ وہ ائمہ سلف میں سے کسی مسلک کا تبع عالم ہی کیوں نہ ہو۔

جو شخص ان پانچ علوم کا جامع ہو، ہوئی وہوس اور بدعات سے محفوظ ہو، ورع و تقویٰ اس کا شعار ہو، کبار سے مجتنب اور صغائر پر اصرار کرنے والا نہ ہو، ایسے شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ شرعی معاملات میں اجتہاد کرے، منصب قضاء قبول کرے اور فتویٰ دے۔

یہ ساری شرطیں مجتہد کے لئے ہیں جس کی یافت اس دور انحطاط میں ناممکن نہیں تو مشکل ترین ضرور ہے، لیکن اگر کوئی شخص ابواب فقہ میں سے کسی باب میں یا مسائل فقہیہ میں سے کسی مسئلہ میں اجتہاد کرنا چاہتا ہو تو اسے اس باب اور اس مسئلہ کے جملہ متعلقات پر حاوی ہونا چاہئے، علامہ تفتازانی نے اپنی مشہور تصنیف توضیح میں لکھا ہے:

”ثم هذه الشرائط في حق المجتهد المطلق الذي يفتى في جميع

الاحكام و اما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق

بذلك الحكم كما ذكره الامام الغزالي“ (توضیح ۱۸/۲)

(یہ شرطیں مجتہد مطلق کے لئے ہیں جو سارے احکام شریعت میں فتوے دیتا ہو، لیکن وہ مجتہد جو بعض احکام میں فتوے دیتا ہو، اس کے لئے صرف یہ شرط ہے کہ وہ جس مسئلہ میں فتویٰ دے رہا ہے، اس کے مالہ و ماعلیہ سے پوری طرح باخبر ہو، جیسا کہ امام غزالی نے بیان کیا ہے۔)

حضرت امام غزالی نے اس مسئلہ کو اور واضح کر دیا ہے، امام اپنی کتاب

”المستصفی“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”اجتماع هذه العلوم الثمانية انما يشترط في حق المجتهد

المطلق الذي يفتى في جميع الشرع وليس الاجتهاد عندی

منصباً لایتجزی بل يجوز ان يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في

بعض الاحكام دون بعض“ (المستصفی ۳۵۳/۲)

(ان آٹھ علوم سے پوری واقفیت کی شرط مجتہد مطلق کے لئے ہے، جو تمام شرعی

معاملات میں فتوے دیتا ہو، لیکن میرے نزدیک اجتہاد کوئی ایسا منصب نہیں ہے جو ناقابل تقسیم ہو۔ اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک عالم کو کسی ایک یا دو مسئلے میں منصب اجتہاد حاصل ہے، بقیہ میں نہیں۔

لیکن اس دور میں ایسے علماء کا پایا جانا بھی جو کسی خاص باب یا کسی خاص مسئلہ میں اجتہاد کر سکیں آسان نہیں، اور مجھے یہ کہنے دیا جائے کہ اس اخیر زمانے میں حضرت مولانا عبدالحی فرنگی محلی اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہما ہی کے اسمائے گرامی ذہن میں آتے ہیں، ان دونوں حضرات نے اپنی خدمات اور اپنی قیمتی تصانیف سے یہ ثابت کر دیا کہ ان تمام علوم پر انہیں اچھی دسترس حاصل ہے، جو ایک مجتہد کے لئے ضروری ہے۔ مذکورہ بالا بحث سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ گرچہ قانون سازی اور تشریح اسلامی کا ماخذ کتاب و سنت ہی ہے، اور قیاس و اجتہاد بھی وہی معتبر ہے جس کی بنیادیں کتاب و سنت میں موجود ہوں، لیکن قیاس و اجتہاد بھی تشریح اسلامی میں مضبوط اور اونچا مقام رکھتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ قیاس و اجتہاد کے ذریعہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے پیغام خداوندی نے قانون شریعت اور فقہ اسلامی کی شکل اختیار کی، انسانی زندگی کے مختلف گوشوں میں پیدا ہونے والے سوالات اور نئی ضروریات نے ماہرین شریعت اور فقہائے اسلام کو کتاب و سنت پر اجتہادی انداز میں غور و فکر کی دعوت دی۔ انہوں نے احکام شرعیہ کی علت معلوم کی اور اجتہاد و قیاس کے ذریعہ پیدا ہونے والے سوالات کا جواب دیا اور وہ احکام بتلائے جو بظاہر نئے معلومات ہوتے ہیں، مگر وہ کتاب و سنت کی پنہائیوں میں مخفی تھے، اور اس طرح شریعت کے احکام نے ایک مکمل قانون کی شکل اختیار کر لی؛ اس لئے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اسی قیاس و اجتہاد پر فقہ اسلامی کا مدار ہے۔

”وعلیہ مدار الفقہ“ (نور الانوار)

اور اسی قیاس پر فقہ کا مدار ہے

اور اس لئے بھی کہ اگر قانون شریعت اور فقہ اسلامی کا تجزیہ کیا جائے تو مسائل کی کثیر تعداد وہ ہوگی جو قیاس و اجتہاد سے معلوم کئے گئے ہیں۔

”فان اکثر مسائل الفقه قیاسیة“ (نور الانوار)

(فقہ کے اکثر مسائل قیاسی ہیں۔)

کتاب و سنت کے بعد قیاس و اجتہاد ہی قانون شریعت کا ماخذ و مصدر ہیں، اس طرح اس کی حیثیت صرف ضمنی نہیں بلکہ اصلی اور مستقل معلوم ہوتی ہے، اصولیین نے لکھا ہے:

”الادلة الشرعية ضربان احدها ما يرجع الى النقل المحض

والثاني الى الرأى المحض“ (المواثقات ۲۲/۳)

ادلہ شرعیہ کی ایک قسم کا تعلق نقل محض سے ہے، اور دوسری کا رائے محض سے

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اسلام ایک مکمل دین ہے اور رہتی دنیا تک اسی کو رہنا ہے، قرآن آخری وحی الہی ہے اور حضرت اقدس جناب محمد رسول اللہ ﷺ خدا کے بھیجے ہوئے آخری نبی ہیں، اسلامی قانون کا مرجع یہی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ہے، ہر آنے والا دور اپنے ساتھ نئے سوالات لاتا ہے، جس کا تعلق انسانی زندگی کے مختلف حصوں سے ہے، ہر نئے سوال کا جواب کتاب و سنت ہی کو دینا ہے، ظاہر ہے اس کے لئے قیاس و اجتہاد کے سوا کوئی دوسری راہ نہیں ہے۔ اجتہاد کی شرائط جن کا اوپر ذکر ہوا ان کا کسی ایک شخص میں پایا جانا مشکل ہی نہیں، ناممکن معلوم ہوتا ہے، تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ نئے مسائل کے حل کی کیا شکل نکلے؟

آج کے حالات میں کسی خاص فرد کو تو یہ فرض سوچ دینا درست نہیں، لیکن علماء اور اصحاب نظر کی ایک جماعت جو دین کے متعلق ضروری علوم میں پوری 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 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، اور ہم اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکیں گے، جو شریعت خداوندی کی طرف سے موجودہ حالات میں ہم پر عائد ہوتی ہے۔

یہ اجتماعی طریقہ اجتہاد و استخراج مسائل کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ جسے صرف آج کہا جا رہا ہو، بلکہ اس کی مثالیں خیر القرون میں بھی ملتی ہیں۔

۱- سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جبکہ اسلامی حکومت کا دائرہ عرب سے باہر نکل کر دور تک پھیل چکا تھا اور اسلام کا علم ایسے ملکوں اور ایسے علاقوں میں نصب کیا جا چکا تھا، جہاں کی زبان، تہذیب اور اس ملک کے جغرافیائی حالات عرب سے بالکل مختلف تھے، اور اسی بنیاد پر نئے مسائل اکثر و بیشتر سامنے آتے رہتے تھے، عربوں کا تمدن بھی حکومت کے قیام، دولت کی فراوانی اور دوسرے ملکوں سے اختلاط کے باعث دن بہ دن اونچا ہوتا جا رہا تھا؛ ان حالات میں صحابہ کرام کی دو مجلسیں بنیں۔

ایک مجلس تو سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے مرتب فرمائی، جس میں خود خلیفہ دوم، حضرت زید بن ثابت اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم اجمعین شریک تھے۔

دوسری مجلس سیدنا علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابی بن کعب اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم اجمعین کو ساتھ لے کر بنائی۔

آثار امام محمد میں ہے:

”كان سنة من اصحاب النبي ﷺ يتذاكرون الفقه بينهم - علي و أبي و ابو موسىٰ علقدة، عمر - زيد، ابن مسعود علقدة“ (تذکرہ اعظم ص: ۱۱ بحوالہ آثار امام محمد)۔

(جناب رسول اللہ ﷺ کے اصحاب میں سے چھ ایسے تھے جو آپس میں فقہ کا مذاکرہ کرتے تھے، حضرت علیؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ ایک ساتھ۔ اور حضرت عمرؓ، حضرت زیدؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ایک ساتھ)

یہ دونوں مجلسیں وہی کام انجام دیتی تھیں جن کی آج ضرورت محسوس کی جا رہی ہے، صحابہ کرامؓ کی جماعت میں ایسے اصحاب موجود تھے جو مسائل بتلاتے اور دینی امور پر فتاویٰ دیا کرتے، لیکن جب ایسے مسائل سامنے آنے لگے جن سے بظاہر قرآن مجید اور احادیث رسول اللہ ﷺ ساکت نظر آئیں، تو پھر ان مسائل پر صحابہ کرام کی یہ جماعت غور کرتی اور فکر و بحث کے بعد فیصلہ کا اعلان ہوتا۔

صحابہ کرام کے بعد تابعین کے زمانہ میں مدینہ طیبہ کے سات فقہاء کی ایک مجلس کا ذکر ”تہذیب التہذیب“ میں ملتا ہے، اس مجلس کے سامنے وقت کے پیش آمدہ مسائل پیش ہوتے، اصحاب مجلس باہم بحث و مذاکرہ کے بعد کسی فیصلہ کا اعلان کرتے، مدینہ کے قاضی کے سامنے بھی جب کوئی نئے قسم کا مقدمہ آتا تو اس کی روداد ان سات فقہاء کی مجلس کے سامنے پیش کی جاتی اور قاضی اس مقدمہ میں اس مجلس کی رائے لئے بغیر کوئی فیصلہ صادر نہیں کر سکتا تھا۔

”قال علی بن الحسن العسقلانی عن ابن المبارک قال کان فقہاء اهل المدينة سبعة و كانوا اذا جاءتهم المسئلة دخلوا فيها جميعاً فنظروا فيها ولا يقضى القاضى حتى يرفع اليهم فينظرون فيها ويصدرون“ (تہذیب التہذیب ۳/۷۳۷ فی تذکرۃ سالم بن عبداللہ التونی ۱۰۶ھ)۔

سات فقہاء اہل مدینہ تھے، جب کوئی نیا مسئلہ پیش آتا وہ سب یکجا غور و فکر کرتے، قاضی بھی اس وقت تک فیصلہ نہیں کرتا تھا جب تک کہ مسئلہ کو ان کے

سامنے پیش نہ کر دے اور وہ غور و فکر کر کے کوئی فیصلہ کر دیں۔

غرض خیر القرون میں بھی جدید مسائل اور پیش آمدہ معاملات کے لئے ایسی مجالس موجود تھیں جو تنقیح مسائل اور استخراج احکام کا انجام دیا کرتی تھیں، مجتہد اعظم ابوحنیفہؒ نے بھی تدوین فقہ اسلامی کا اتنا بڑا اور عظیم الشان کام تنہا نہیں انجام دیا، ”الجواهر المصنیۃ“ اور ”جامع المسانید“ وغیرہ کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اعظم نے بھی فقہ اسلامی کا بہت بڑا حصہ اپنے باکمال تلامذہ کی مجلس کے غور و فکر اور بحث و مذاکرہ کے بعد مرتب فرمایا۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فقہی مسائل کو اپنے تلامذہ کی مجلس میں پیش فرمایا کرتے، اور پھر ان پر لمبی لمبی بحثیں ہوتیں، اب اگر یہ مجلس کسی متفقہ مسئلہ پر پہنچی تو وہ قلم بند ہو جاتا یا اس کا اعلان کیا جاتا، ورنہ مجلس کے ہر رکن کی رائے علاحدہ علاحدہ محفوظ کر لی جاتی۔ (الجواہر المصنیۃ: ۱۲۰/۱ جامع المسانید ۱/۳۳)

امام اعظم کی اس تدوین فقہ والی مجلس میں جو حضرات شریک ہوتے، ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے فن کا امام تھا۔

مولانا عبدالحی فرنگی محلی (م: ۱۳۰۴ھ) نے عمدۃ الرعایہ میں لکھا ہے کہ یہ مجلس مشاہیر علمائے مجتہدین اور فضلاء متقدمین پر مشتمل تھی، اور پھر اس مجلس کے ارکان کے نام لے کر بتلایا ہے کہ کون کس فن میں امتیاز رکھتا تھا۔

اسی لئے مشہور محدث و کعب بن الجراح کہا کرتے تھے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے کاموں میں غلطیاں کس طرح رہ سکتی تھیں جب کہ ان کے ساتھ تدوین فقہ اسلامی کے کام میں امام ابو یوسفؒ جیسے قیاس و اجتہاد کے ماہر، یحییٰ بن زکریا بن زائدہ اور حفص بن غیاث جیسے فن حدیث کے ماہر، قاسم بن معن جیسے عربیت اور لغت کے ماہر شریک کار تھے (جامع المسانید ۱/۳۳)۔

بہر حال تنقیح مسائل اور استخراج احکام کے لئے اجتماعی سعی اور مجالس کے قیام کی

نظیریں قرون اولیٰ میں موجود ہیں، جو آج ہماری بہترین رہنمائی کرتی ہیں کہ موجودہ حالات میں اس اہم ترین کام کی ذمہ داری کسی فرد واحد کو نہ سونپ کر ماہرین فن کی ایک مجلس مرتب کریں، جو پیش آمدہ مسائل پر غور و فکر اور شرعی فیصلہ پر پہنچنے کی ذمہ دار ہو۔

واضح رہے کہ تبدیلی جس تیزی کے ساتھ جاری ہے اور مسئلہ جتنا اہم ہے۔ اگر اس قسم کی صلاحیت کے لوگ اپنے سارے ضروری مشاغل چھوڑ کر اور پوری طرح یکسو ہو کر اس کام میں مشغول نہ ہو گئے تو عظیم نقصان کا خطرہ ہے۔



خصوصی خطاب

ڈاکٹر طہ جابر فیاض العلوانی ☆

ترجمہ: مولانا محمد عابد ندوی، حیدرآباد

الحمد لله رب العالمين نستغفره و نستعينه و نستهديه و نعوذ بالله من
شورور انفسنا و من سيئات اعمالنا و اشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له
وأشهد أن سيدنا محمداً عبداً لله ورسوله و صفيه و خليله صلى الله عليه وسلم
و على آله و أصحابه و أزواجه و ذرياته و من تبع سنته و اهتدى بهديه الى يوم
الدين-

محترم علماء کرام!

اللہ تعالیٰ کا بے پناہ احسان ہے کہ اس نے ہم کو اس مبارک و موثر مجلس میں شرکت
کرنے کا یہ زریں موقع عنایت فرمایا، جس میں مختلف مقامات سے آئے ہوئے اکابر اہل علم
و فضل، وقت کے اہم تقاضوں اور ضرورتوں کو محسوس کرتے ہوئے، مسلمانوں کی مشکلات و مسائل
کو سمجھنے، اس پر غور و فکر کرنے اور ان کا صحیح اسلامی حل تلاش کرنے کے لئے جمع ہوئے ہیں تاکہ عملی
طور پر اس بات کو ثابت کر دیں کہ شریعت اسلامی ہی وہ کامل و مکمل شریعت ہے جو پوری انسانیت

کے لئے ہے۔ جس کا دائرہ کار تمام زمان و مکان پر محیط ہے اور جو انسانی زندگی کی تمام ضروریات کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اس کے ماننے والوں اور مقاصد شرع کے سمجھنے والوں کو دنیا و آخرت کی ہر طرح کی سعادت و فلاح سے ہم کنار کرتی ہے۔

معزز علماء کرام!

اس طرح کے اجتماعات یقیناً مبارک و موثر ہیں جن کو بار بار ہوتے رہنا چاہئے، حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کے اجتماعات کی شدید ضرورت ہے، کیونکہ یہ اجتماعیت کا احساس پیدا کرنے اور برّ و تقویٰ کی بنیادوں پر باہمی تعاون و تناصر کے جذبات کے فروغ دینے میں مدد و معاون ہوتے ہیں اور جن کے ذریعہ وہ اہم مقاصد انجام پاتے ہیں کہ اگر ماہرین علم و فن ان کو تنہا انجام دینا چاہیں تو ان کے لئے یہ ناممکن نہیں ہو تو آسان بھی نہیں۔ اس لئے ہم امید رکھتے ہیں کہ انشاء اللہ اس طرح کے اجتماعات برابر ہوتے رہیں گے اور یہ ایسے تحقیقی اداروں کے قیام کا ذریعہ بنیں گے جن کے ذریعہ امت کی صحیح رہبری اور مسلسل رہنمائی کا فریضہ انجام پاسکے۔

بزرگان محترم! ہندوستانی مسلمان اسلامی سرحدوں میں سے ایک اہم سرحد پر کھڑے ہوئے ہیں، جو برسہا برس کی عظیم کوششوں کے بعد انہیں حاصل ہوئی ہے۔ ہم سب اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان تمام لوگوں کو جو اس اہم سرحد کی حفاظت کر رہے ہیں، صابر و ثبات قدم مجاہدین کا اجر عطا فرمائے اور ان کی مدد فرمائے۔

حضرات! قرآن و حدیث، فقہ و اصول فقہ اور شریعت اسلامیہ کے دیگر علوم و فنون کے اندر ہندوستانی علماء کی علمی و دعوتی خدمات کا ہمیں بھرپور اعتراف ہے، علوم عالیہ ہوں یا علوم آلیہ، ان تمام میں ہندوستانی علماء کی مبارک و قیمتی خدمات کا فائدہ صرف ہندوستانی مسلمانوں ہی کو نہیں بلکہ پوری ملت اسلامیہ کو پہنچا ہے، اب بھی ہندوستانی علماء و مفکرین کے علم و فکر اور ان کے مخلص داعیوں کی دعوتی کوششوں سے ہر جگہ لوگ برابر فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ اس وقت جبکہ مجھے

آپ حضرات کے علم و فضل سے استفادہ کا موقع حاصل ہے، میں چاہتا ہوں کہ آپ کے سامنے بعض رائیں اور نظریات پیش کرنے کی سعادت حاصل کروں، اگر میرے یہ تصورات و نظریات صحیح ہوں تو اُسے میں اپنی خوش قسمتی سمجھوں گا کہ اللہ کی توفیق اور آپ حضرات کی نیک دعائیں میرے ساتھ ہیں اور اگر اس میں کوئی غلطی ہو تو مجھے امید ہے کہ آپ حضرات کا لطف و کرم اور حلم و عفو میرے شریک حال ہوگا۔

۱- امت اسلامیہ آج کل ایک ایسے دور سے گذر رہی ہے جس کو بعض لوگ ”اسلامی بیداری“ اور بعض ”شخصی شعور“ (الوعی الذاتی) سے تعبیر کرتے ہیں، یہ موقع کسی بھی قوم کی ترقی اور دنیا کی قوموں میں مناسب مقام اور پوزیشن حاصل کرنے کے لئے نہایت اہمیت کا حامل ہوتا ہے، لیکن یہ مرحلہ بڑا ہی تیز گام ہوتا ہے اور اس کی مدت بہت ہی مختصر ہوا کرتی ہے، ایسے موقع پر اگر امت کی علمی و فکری قیادتیں اس سے فائدہ اٹھا کر ضروری وسائل و ذرائع کو اختیار کریں تو یہ بیداری اور شخصی شعور ترقی میں بدل سکتا ہے اور امت تہذیبی و تمدنی قیادت کے راستہ پر چل کر جلد ہی اپنا مقام پالیتی ہے۔ لیکن اگر امت کی قیادت نے اپنے فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی کی اور ذرائع و وسائل کو اختیار نہیں کیا اور نہ اس بیداری کو باقی رکھنے اور اس کو دور ترقی میں بدلنے کے لئے ضروری مراکز قائم کیا تو بہت جلد یہ موقع ہاتھ سے نکل جائے گا اور پوری قوم و ملت دوبارہ غفلت و بے شعوری کا شکار ہو جائے گی۔ ایسے مواقع پر اور کبھی اس پر یہ غفلت اور بے شعوری اس سے زیادہ گہری طاری ہو جاتی ہے جتنی کہ اس بیداری سے پہلے تھی۔ پھر دوبارہ ایسے زریں موقع کے لئے ایک طویل مدت درکار ہوتی ہے، بلکہ کبھی صدیاں گذر جاتی ہیں، شخصی بیداری کو حقیقی بیداری سے بدلنے کے لئے بہت سی باتوں کی ضرورت پڑتی ہے، جن میں سے تین زیادہ اہمیت کی حامل ہیں:

(۱) دعوتی شعور:— یہ بہت ضروری ہے کہ امت کے اندر داعیانہ روح بیدار کی

جائے۔ امت کے ہر فرد کے اندر یہ احساس پیدا ہو جائے، بلکہ اس کے قلب و دماغ میں یہ بات گھر کر جائے کہ اسلام عقیدہ و منہج ہر دو اعتبار سے تمام انسانیت کے لئے دائمی اور مکمل پیغام کا حامل ہے۔ جب اس درجہ کا احساس و شعور امت کے افراد کے اندر پیدا ہو جائے گا تو ان میں بحیثیت امت اپنے مقاصد کو سمجھنے اور اپنے مقام و کردار کو جاننے کی صلاحیت پیدا ہوگی، اس طرح فرزندان امت دین کی کلیات کو سمجھنے اور ان کے پس منظر میں جزئی احکام پر غور کرنے، نیز دین کے مقاصد اور اس کے مصالِح کا ادراک اور ان کی روشنی میں وسائل و اسباب پر احکام شرعیہ کی تطبیق، نیز تمدنی اقدار اور تہذیب و تمدن کے باب میں اس امت کے قائدانہ رول اور کردار کو ادا کرنے پر قادر ہو سکیں گے۔

حضور ﷺ کا معمول تھا کہ آپ اس حقیقت کی طرف متنبہ فرماتے اور صحابہ کے اندر اس دعوتی احساس و شعور کو بیدار فرماتے رہتے، چنانچہ اکثر و بیشتر آپ صحابہ کرام کو ”انما بعثتم“ (تم لوگ مبعوث کئے گئے ہو) کے لفظ سے مخاطب فرماتے تھے، جیسا کہ خود اپنے بارے میں آپ نے فرمایا ”انما بعثت“ (میں مبعوث کیا گیا ہوں) اس سلسلہ میں امام ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت تخریج کی ہے کہ آپ نے ایک موقع پر صحابہ کرام کو مخاطب کر کے فرمایا: ”انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین“ — حضور ﷺ نے صحابہ کرام کے اندر اس شعور کو اتنا بیدار کیا کہ یہ حقیقت ان کے قلوب میں جاگزیں ہوگئی اور ان کے اقوال و افعال سے بھی اس کا اظہار ہونے لگا چنانچہ اس سلسلہ میں ربیع بن عامرؓ کا قول بہت مشہور ہے جو انہوں نے فرماں روئے فارس کو مخاطب کر کے کہا تھا:

”اللہ ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد الى عبادة الله وحده
ومن ضيق الدنيا الى سعة الدنيا والاخرة ومن جور الاديان الى
عدل الاسلام“ (كما في البديلة والنهائية لابن كثير).

(اللہ تعالیٰ نے ہم کو اس لئے بھیجا ہے کہ ہم اللہ کے بندوں میں سے جسے اللہ چاہے بندوں کی بندگی سے نکال کر ایک اللہ کی بندگی کی طرف اور دنیا کی تنگیوں سے دنیا اور آخرت کی وسعتوں کی طرف اور مختلف ادیان کے جو روستم سے عدل و انصاف کی طرف نکال لائیں)۔

(۲) دوسری چیز نسبت کا احساس اور شعور ہے، یعنی جس دین و ملت کی طرف ہماری نسبت ہے اس کا احساس امت کے ہر فرد کے اندر اس درجہ عام ہو جائے کہ وہ اس انتساب پر فخر محسوس کرنے لگے، بلکہ اس نسبت کے بغیر اپنا کوئی مستقل وجود ہی تسلیم نہ کرے، نیز افراد کے ذاتی جذبات و احساسات بھی اسی کے تابع ہو جائیں اور وہ ذاتی مفاد کے پیش نظر کوئی ایسا کام نہ کریں جو قومی و ملی مفاد کے خلاف ہو، بلکہ جماعتی مصالح کو حاصل کرنے کے لئے ذاتی مصالح کو قربان کرنے اور اس راہ میں جو رکاوٹیں اور مصیبتیں آئیں ان کو برداشت کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہیں۔

(۳) تیسری چیز یہ ہے کہ جس دور سے ہم گزر رہے ہیں، اس کے سارے زمانی و مکانی حدود، نیز ساری تنظیموں اور طاقتوں اور ہمارے وجود و پیغام پر اثر انداز ہونے والے تمام عناصر سے ہمیں اچھی طرح واقفیت ہو، تب ہی ہم اپنے مقاصد کو بروئے کار لانے کے لئے انتہائی مضبوط و مکمل منصوبہ بندی کے ساتھ صحیح رخ و نہج پر کام کر سکیں گے، اس لئے کہ جو اپنے زمانہ اور اہل زمانہ سے واقف نہ ہو وہ جاہل ہے، دنیا اپنے سے ناواقف کو قتل کر دیتی ہے اور ایک وہ شخص جو دنیا سے واقف ہو وہ ایک دنیا کو قتل کر دیتا ہے:

’فالجاهل من جهل احوال زمانه و اهل زمانه وقتلت ارض
جاہلہا و قتل ارضاً عالمہا‘۔

ان امور کی تکمیل کے بعد ہی وہ چیز حاصل ہو سکتی ہے جسے ہم ”صالح بیداری“ یا ”وعی ذاتی“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ جو حقیقی انقلاب کی شکل اختیار کر سکتا ہے اور موجودہ تہذیب میں

امت اسلامیہ کا صحیح رول ادا کر سکتا ہے۔

۲۔ عملی یا فروعی احکام شریعت کو اس کے تفصیلی دلائل شرعی سے جاننے کا نام فقہ ہے، اور اصول فقہ اجمالاً فقہی دلائل اور ان سے استنباط و استفادہ کے طریقہ کو جاننے کا نام ہے۔ جو احکام کہ کتاب و سنت میں مذکور ہیں وہ صریح اور مشروع اور براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ ہیں، لیکن جہاں تک فقہ و اصول کا تعلق ہے تو وہ ائمہ عظام اور علماء کرام کے کتاب و سنت کے فہم اور اس میں غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ کتاب و سنت اور اجماع تو محفوظ اور معصوم مآخذ ہیں۔ لیکن انسانی فہم (چاہے اس انسان کا مرتبہ کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو) صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی، ان میں بعض باتیں لینے کے قابل بھی ہوں گی اور بعض چھوڑنے کے لائق بھی، اسی طرح فقیہ کا اپنے زمانہ کے حالات، ماحول اور عرف و رواج سے متاثر ہونا اہل علم پر نہ مخفی ہے اور نہ قابل تعجب۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے نیز نصیحت پذیری کے لئے اس کو ہر زمانہ اور علاقہ کے لئے آسان بھی کر دیا ہے تاکہ علماء ہمیشہ قرآن ہی کو اپنا مرجع اور سرچشمہ بنائیں، اس میں غور و فکر اور تدبیر کرتے رہیں، کسی بات کو سمجھنے اور اس کی تہہ تک پہنچنے کے لئے اپنی فہم و فراست کے علاوہ سنت رسول اور پیش رو علماء امت کی فقہ و فہم سے بھی مدد لیں۔ لیکن قرآن عظیم ہی ہمیشہ ہر چیز پر کامل حجت اور فیصلہ کن اور وہی اصل مرجع و سرچشمہ ہوگا، جس سے تجاوز اور غفلت برتنا کسی بھی حال میں درست نہ ہوگا۔

امت اسلامیہ کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والا شخص اس بات کو اچھی طرح جان سکتا ہے کہ اصلاح و تجدید کی جب بھی کوئی کوشش کی گئی تو وہ اسی وقت کامیابی کی راہ اختیار کر سکی جب کہ کتاب و سنت اور اسلاف کی فقہ و فہم سے استفادہ اور ان کی طرف رجوع کیا گیا۔ یہی وہ عمل ہے جس کے ذریعہ حفاظت دین کو نئی زندگی ملتی ہے، اس کی فکری تجدید ہوتی ہے، وہ اس کی عقلیت اور فہم انسانی سے مطابقت کو ثابت کرتی ہے اور اس تحریک کے مقاصد اور اہداف کی تکمیل میں

معاون ہوتی ہے۔

۳- قرن اول میں جس طرح امت اسلامی کے مسائل اور ضروریات محدود تھیں، اسی طرح فن فقہ ان بہت سارے وسائل و ذرائع کا بھی محتاج نہیں تھا جن کی ضرورت کا احساس بعد میں پیدا ہوا، صحابہ کرام کو کسی مسئلہ کے سمجھنے اور اس کا حکم معلوم کرنے کے لئے قرآن کریم کی صرف تلاوت اور اس سلسلہ میں حضور ﷺ کے طریقہ کار سے واقفیت ہی کافی تھی، ہاں اگر اس سے انہیں کوئی صریح اور واضح رہنمائی نہیں ملتی تو قواعد کلیہ، مقاصد شریعت نیز لوگوں کے مصالح اور ان کے نفع و ضرر کو سامنے رکھ کر اجتہاد کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ۴۰ھ سے پہلے فقہاء صحابہ قراء کے لقب سے مشہور ہوئے نہ کہ فقہاء کے نام سے۔ اس کے بعد فقہاء تابعین اور تبع تابعین نے قرأت قرآن اور فہم قرآن کے ساتھ سنت رسول کی روایت اور حدیث کے درجات میں امتیاز پر قدرت اور عبور نیز شریعت کے مقاصد اور اس کی اساس کے ادراک و شعور کو بھی ضروری قرار دیا۔ یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ اس زمانہ کے تمام یا اکثر فقہاء اپنے معاشرہ کے تہذیبی اقدار و تغیرات، نیز انسانی زندگی سے متعلق مسائل سے بھی بہ خوبی واقف ہوتے تھے، اسی لئے ان کے اجتہادات لوگوں کے مسائل اور زندگی کی مشکلات کا حقیقت پسندانہ اور مناسب حل ہوا کرتے تھے۔ اس وقت ایک مجتہد اور فقیہ پوری امت کے طرز فکر اور ضمیر کا نمائندہ ہوتا تھا، وہ ان کی زبان کی گفتگو کرتا اور ان کی مشکلات و مسائل کو سمجھنے پر پوری طرح قادر ہوتا تھا۔ چنانچہ وہ علم الاجتماع، سیاسیات، علم الاقتصاد اور علم النفس کا بھی عالم و ماہر ہوا کرتا تھا، جیسا کہ آج کل ان علوم کے متخصصین ہوتے ہیں، اور وہ اپنی اس واقفیت اور وسیع علم سے فائدہ اٹھاتے ہوئے شریعت کی تطبیق اور قانون سازی پر قادر ہوتا تھا۔ لیکن یہ علم و آگہی سماج کے نئے نئے پیدا ہونے والے مسائل کے ہجوم اور سوسائٹی کی تیز رفتار ترقی کے باعث کسی منظم ادارہ کے سانچہ میں نہ ڈھل سکا، جو ترقی کی منزلیں طے کرے اور جس کا دائرہ وسیع ہوتا چلا جائے۔ پھر جیسا کہ معلوم ہے، ہماری

تاریخ میں سیاسی اور فقہی قیادت کے درمیان پیدا ہو جانے والی تفریق اور باہمی بعد نے اجتہاد اور فقہی استنباط کے اس عمل کے ایک منظم ادارہ بننے کے امکان کو اور بھی کم کر دیا، بالآخر اس نے سلطان و قرآن اور حکومت و شریعت کے درمیان فصل کی دیوار کھڑی کر دی اور بہت سے علماء کو آزمائشوں اور ابتلاؤں کا سامنا کرنا پڑا، جن میں سرفہرست حضرات ائمہ اربعہ ہیں۔ نیز اس صورت حال نے غیرت مند اور فکر مند اہل علم کو اس اندیشہ میں مبتلا کر دیا کہ اجتہاد کے میدان میں وہ لوگ نہ کود پڑیں جو اجتہاد پر قادر نہ ہوں اور ورع و تقویٰ سے خالی ہوں۔ اس طرح دوسری امتوں کی طرح یہ امت بھی شاہان وقت کی خواہشات اور ارباب اقتدار کی مرضیات کی تکمیل اور برآوری کے لئے دین میں تحریف شروع کر دیں گی۔ اسی لئے فقہاء نے اجتہاد کی شرائط میں سختی برتی، بلکہ بعض نے تو یہاں تک کہا کہ اب اجتہاد کی ضرورت باقی نہ رہی اور اسلاف نے اخلاف کے لئے کچھ چھوڑا ہی نہیں، اور اگر کوئی حکم اسلاف کے اقوال و فتاویٰ میں (جن کی تعداد لاکھوں سے متجاوز ہے) مذکور نہ بھی ہو تو یہ ممکن ہے کہ ان کے اقوال اور ان کے متعین کئے ہوئے اصول و قواعد کی روشنی میں اس کا حکم متعین کیا جائے، بعض نے اس اصول کو سامنے رکھ کر کہ ”دفع مضرت، جلب منفعت سے بہتر ہے“ اس بات کی دعوت دی ہے کہ اب اجتہاد کا دروازہ بالکل بند ہو جانا چاہئے اور مجتہدین مطلق کے علاوہ کسی کو اجتہاد کی اجازت ہی نہ ہونی چاہئے۔

لیکن ہمارے نزدیک — اجتہاد، فکری تبدیلی، یعنی ایک فکر سے دوسری فکر کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے، فکر ایسی چیز ہے جسے نہ کوئی قرار ہے اور نہ ہی وہ ہمیشہ کسی ایک متعین راہ پر گامزن رہ سکتی ہے۔ اگر کسی قوم میں فکری جمود پیدا ہو جائے تو اس کے اندر سے اجتہادی صلاحیت بھی بالکل ختم ہو جاتی ہے یا کمزور پڑ جاتی ہے، اور وہ قوم مجتہدین و مفکرین کو پیدا کرنے سے قاصر ہو جاتی ہے — سلسلہ اجتہاد کے موقوف ہونے ہی نے علماء کو ان مختلف حدود کے سمجھنے سے قاصر رکھا جن کا جاننا اور سمجھنا شارع کے منشاء کے مطابق مسائل کا حل تلاش کرنے کے لئے نہایت

ضروری ہے، بالکل اسی طرح جیسا کہ اس امت کے اندر عام فکری جمود کے پیدا ہو جانے ہی کی وجہ سے وہ عمرانیات و اقتصادیات اور سماجیات وغیرہ مختلف علوم میں پیچھے رہ گئی، جن کے بغیر کوئی تمدن و تہذیب ترقی یافتہ نہیں سمجھی جاسکتی، حالانکہ اس طرف سب سے پہلے فقہ العصر و قاضی وقت علامہ ابن خلدون نے توجہ کی تھی، چنانچہ انہوں نے علم الاجتماع اور عمرانیات وغیرہ کی تعمیر و ترقی کی نہایت سنجیدہ کوشش بھی کی، لیکن اس وقت کے عام فکری جمود نے اس بات کی بالکل اجازت نہیں دی کہ ان کی یہ کوشش بار آور ہو سکے اور وہ منزل مقصود تک پہنچ سکیں، اگر ان کی یہ کوشش کامیاب ہو جاتی تو امت اسلامیہ اس وقت نئے سرے سے اپنی سابقہ پوزیشن حاصل کر سکتی تھی اور آج اس دنیا کا نقشہ ہی بدلا ہوا ہوتا۔

اسی طرح ابن خلدون کے بعد آنے والے والے مسلمانوں نے بھی ان کی کوششوں کو اختیار نہیں کیا، اس لئے اس کے کچھ آثار اور ثمرات بھی ظاہر نہ ہو سکے۔ ہاں البتہ مغربی علماء نے ابن خلدون کے علمی و فکری ذخیرہ سے بہت فائدہ اٹھایا اور انہی بنیادوں پر علوم اجتماعہ کے بہت سے قواعد وضع کئے اور اس میں کافی ترقی کی، جس سے دوسری قومیں بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکیں، اسی لئے ان کی تہذیب و ثقافت عالمی حیثیت کی حامل ہو گئی۔

۴- اس میں کوئی شک نہیں کہ آج کے دور میں سماجیات و اقتصادیات وغیرہ میدانوں میں انہی علوم کے متخصص علماء کو قیادتیں حاصل ہیں اور فقہاء کرام کا دائرہ کار (بالخصوص مغربی علوم کی وسعت اور سارے عالم میں جس میں عالم اسلام بھی شامل ہے۔ مغربی تہذیب و ثقافت کے غلبہ کے بعد) صرف چند امور تک محدود ہو کر رہ گیا ہے، نیز زندگی میں ان کا کردار اور حیثیت ثانوی بن گئی ہے۔

۵- آج کل علوم اجتماعی و انسانی دائرہ کار اتنا وسیع ہو چکا ہے کہ تنہا ایک عالم کے لئے صرف ایک علم کے انواع و اقسام سے بھی اچھی طرح واقف ہونا دشوار ہو گیا ہے۔ چنانچہ صرف علم

الاجتماع کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی ۶ رشاخیں ہیں اور ہر شاخ اپنی جگہ ایک مستقل علم و فن کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہی حال دوسرے علوم و فنون کا بھی ہے، کسی مسئلہ کے شرعی حکم کو معلوم کرنے کے لئے مجتہدان علوم اور ان کے مقتضیات سے بالکل صرف نظر کرے، یہ درست نہیں، اس لئے کہ یہ بھی ان علوم و وسائل ہی کا جز ہیں جن کے بغیر کوئی اجتہاد مکمل نہیں ہو سکتا۔

حکم شرعی کے کچھ ارکان ہیں، حاکم، محکوم علیہ اور محکوم فیہ۔ انسان محکوم علیہ ہے، فعل انسانی جس کے بارے میں کوئی حکم دیا جائے محکوم فیہ ہے۔ محکوم علیہ کی اہلیت نیز فعل انسانی سے متعلق امور سے اجتہادی بحث کرنا کسی مجتہد کے لئے علوم انسانی و اجتماعی سے اچھی طرح واقفیت کے بغیر بہت دشوار ہے۔ اسی لئے ہماری ذمہ داریوں میں یہ بھی ایک اہم ذمہ داری ہے کہ ان علوم اور امور کی طرف بھی خصوصی توجہ دیں جو اجتہادی صلاحیت اور اس میں اختصاص پیدا کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ اس سے یہ بات باسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ اب عمل اجتہاد کسی ایک ایسے فقیہ کے ذریعہ مکمل نہیں ہو سکتا جو صرف کتاب و سنت کے نصوص میں غور و فکر اور ان کو ڈکشنریوں کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتا ہو، بلکہ اب اجتہادی کام، قرآن و حدیث کو غور و فکر سے پڑھنے، دلائل شرعیہ کو گہری نظر سے دیکھنے، نیز اسلامی قواعد و کلیات اور اس کے مقاصد و غایت کو سمجھنے کے ساتھ ساتھ اقتصادیات و سماجیات، نفسیات و عمرانیات وغیرہ کی بھی وسیع معلومات کا محتاج ہے، یہ تمام امور اجتہاد کے وہ وسائل اور ذرائع ہیں جن سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ان کی حیثیت بنیادی اور اساسی ہوگئی ہے۔ اب ظاہر ہے ان تمام پہلوؤں کا احاطہ کسی ایک مفتی یا چند مفتیوں کی ایک کمیٹی کے لئے نہایت دشوار ہے، بلکہ اس کے لئے تو ایسے متعدد اداروں کی ضرورت ہے جو ایک دوسرے کی معاون اور باہم مربوط ہوں اور علمی اکیڈمیوں اور تحقیقی اداروں کی صورت میں وہ کام کریں تاکہ اس کے بعد پختہ رائیں، درست اجتہادات اور ایسے فتاویٰ سامنے آئیں جو امت مسلمہ کو شریعت کی مضبوط بنیادوں پر قائم اور زندگی کے تمام گوشوں کو اسلام

سے مربوط رکھیں۔ اس وقت انفرادی فتاویٰ وقت کے تقاضوں اور ضرورتوں کی تکمیل کے لئے ناکافی ہونے کے علاوہ بہت زیادہ نقصان اور اختلاف و انتشار کا بھی سبب بن رہے ہیں۔

۶۔ موجودہ انسانی و اجتماعی علوم کو، علوم شرعیہ کے وسائل و ذرائع کے طور پر استعمال کرنے کے لئے اولاً ان علوم کو اسلام کا پیرہن پہنانا نہایت ضروری ہے، اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان علوم کو از سر نو اسلامی افکار و نظریات کی روشنی میں دیکھا اور پرکھا جائے۔ اس فریضہ کو انجام دینے کے لئے درج ذیل امور قابل لحاظ ہیں:

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ علم و فکر اور تہذیب و ثقافت کا ماخذ و سرچشمہ بھی کتاب و سنت ہی کو بنایا جائے جیسا کہ عقائد و احکام کے مصادر یہی دونوں ہیں۔ اس کے لئے ایسی غیر معمولی محنت درکار ہے جس سے انسانی و اجتماعی علوم کے ماہرین اپنے فن اور مباحث سے متعلق آیات و احادیث تک پہنچ سکیں اور اس پر غور و تدبر کر سکیں۔ نیز کتاب و سنت کے نصوص کو سمجھنے کے لئے ضروری اصول و قواعد سے بھی انہیں اچھی طرح واقفیت ہوتا کہ انہیں اپنے افکار و نظریات پر پورا پورا اعتماد ہو سکے، ان کے لئے اس کی حیثیت بالکل وہی ہوگی جو فقہاء کے لئے اصول فقہ کی ہے، لیکن فقہ اور علوم اجتماعی میں فرق یہ ہے کہ فقہ کا تعلق جزئی اور تفصیلی مسائل سے ہے اور علوم اجتماعیہ کا تعلق عام و معاشرتی حالات کی معرفت سے ہے۔

(۲) دوسرا اہم کام علوم اسلامیہ کے سرمایہ کو آسان بنا کر پیش کرنے کا ہے، تاکہ اس سے ماہرین سماجیات وغیرہ بھی اسلامی سرمایہ کے اس حصہ تک باسانی پہنچ سکیں اور اسے اخذ کر سکیں جن کا تعلق اجتماعی و انسانی علوم سے ہے، یہ کام مختلف اور متنوع قسم کے علمی منصوبوں اور اکیڈمیوں کا محتاج ہے اور ایک اہم ترین کام یہ ہے کہ بہت سے اختلافی اصولی دلائل کا تعقیب کے ساتھ تحلیل و تجزیہ کیا جائے، جدید پیش آمدہ مسائل و حالات کو سمجھا جائے، نیز فقہی اختلافات اور مختلف فقہ کا تقابلی مطالعہ کیا جائے کہ یہ تحقیق و مطالعہ مسلم علماء اجتماعیات کو بہت سا ایسا علمی و فکری

سرما یہ فراہم کرے گا جن کی انہیں اس زمانہ میں شدید ضرورت ہے۔

(۳) تیسری چیز یہ ہے کہ ان علوم اجتماعی کے اندر موجودہ مغربی ثقافتی ذخیرہ ہے، اس کا اسلامی نقطہ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے ناقدانہ مطالعہ اور محاکمہ کر کے اسلامی احکام کے توازن اور تفوق کو ثابت کیا جائے تاکہ اس طرح مغربی علوم کے ایجابی و سلبی پہلوؤں کو الگ کر کے ایجابی سے استفادہ اور سلبی کو نظر انداز کرنا ممکن ہو سکے، ان علوم کا ناقدانہ مطالعہ و محاکمہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں خاص تاریخی پس منظر کے تحت نصرانیت و یہودیت اور یونانی بت پرستی کے اثرات بھی کثرت سے شامل ہو گئے ہیں، اس لئے کہ ان کی بنیاد ہی اس نظریہ پر ہے جس میں وحی کو مصدر علم ماننے سے انکار کیا گیا ہے اور علم و معرفت کے سلسلہ میں صرف مادیات و محسوسات ہی پر اعتماد کیا گیا ہے، اس طرح محسوس وسائل و ذرائع علم کے علاوہ کسی بھی ذریعہ سے حاصل ہونے والے علم کو خرافات و واہیات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۴) ایک ایسے جدید اسلامی علمی اور فکری منہج کی ضرورت ہے جو ان تمام علوم کو حاوی ہو اور اسے ایک سانچے میں ڈھال سکے تاکہ اسلام کا اجتماعی اور انسانی طرز فکر ایک ایسا تہذیبی اور ثقافتی متبادل بن سکے جو کتاب الہی کی ہدایت سے ہم کنار اور جناب رسول اللہ ﷺ کے نور رسالت سے ضیاء بار ہو۔

۷۔ موجودہ اکثر مدارس و معاهد دینیہ میں جو علوم و فنون اور مباحث پڑھائے جاتے ہیں ان پر نظر ثانی کی سخت ضرورت ہے، اس لئے کہ جو طریقہ ہائے تعلیم ان میں رائج ہیں اور جو کتابیں طالب علم کو مختلف تعلیمی مرحلوں میں پڑھائی جاتی ہیں، ان میں سے اکثر کتب اور طریقہ تعلیم ایک ایسے فقیہ کو بھی پیدا کرنے میں ناکام ہے جو علمائے کرام کے مذاہب کو سمجھنے، ان کے اصول و قواعد کا تجزیہ کرنے اور اس کی روشنی میں دوسرے مسائل کی تخریج کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، یا کم سے کم ائمہ کے مختلف اقوال کے درمیان ترجیح و تطبیق ہی کا کام انجام دے سکے، اس لئے

موجودہ نصاب تعلیم کے تنقیدی جائزہ اور اس کی اصلاح کی طرف ماہر و باصلاحیت اور ممتاز علماء کو متوجہ کرنا بہت ضروری ہے، ورنہ رفتہ رفتہ علم و علماء اس دنیا سے ناپید ہوتے رہیں گے اور جہالت زیادہ سے زیادہ عام ہوتی چلی جائے گی۔

”ان لا تفعلوہ تکن فتنۃ فی الارض وفساد کبیر“

۸- محترم حضرات! اخیر میں مجھے یہ کہنے کی اجازت دیجئے کہ ہمیشہ اجتہاد و استنباط کا دروازہ بند ہو جانے کی وجہ سے اگر تمام ممالک میں نہیں — تو کم سے کم اکثر ممالک میں شریعت اسلامی معطل ہو کر رہ گئی ہے، حالاں کہ انسانی زندگی رواں دواں ہے، اس میں جمود و تعطل نہیں، اس لئے اقتصادی و سیاسی اور معاشرتی زندگی بھی فقہاء کرام کے انفرادی و اجتماعی یا ناکافی فتاویٰ (جس کی بنیاد وسیع اور کافی مطالعہ پر مبنی نہ ہو) کے انتظار میں نہیں ٹھہر سکتی۔ اگر ایسی صورت حال پیدا ہوگئی تو اللہ کے نازل کئے ہوئے احکام سے انحراف اور عدول کے لئے اللہ کے سامنے ہم بھی جواب دہ ہوں گے اور یہ جواب دہی ان لوگوں کی جواب دہی سے کم بھی نہ ہوگی جو خود ایسا عمل کریں گے۔ لہذا جلد از جلد کسی علمی اکیڈمی کے قیام کی آپ سعی کریں، اس کا تقویٰ پر باہم تعاون کریں اور اپنی ممکنہ کوشش ایسی تحقیق اور فکر میں صرف کریں جو امت مسلمہ کی ضروریات کو شریعت مطہرہ کی روشنی میں پوری کرے۔

۹- علماء کرام! اخیر میں اس اہم نکتہ کی طرف بھی آپ کی توجہ مبذول کرنا چاہتا ہوں کہ ہمیں جو فقہی ذخیرہ وراثت میں ملا ہے، وہ ایک ایسی عظیم امت کے علماء و فقہاء کا مرتب کیا ہوا ہے جو دنیا کی عظیم ترین امت تھی، اور جس کی حکومت اپنے وقت میں دنیا کی سب سے بڑی طاقت تھی، بہت سارے احکام جو اسی حیثیت کی نمائندگی کرتے ہیں، بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ موجودہ حالات میں ان کا کوئی مقام نہیں رہ گیا ہے، ہمیں اس عظیم ذخیرہ کی حفاظت اور اس پر فخر کرنے اور شکر کرنے کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے دعاء کرتے رہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ امت مسلمہ

کی عزت و وحدت اور اس کی شرافت و برتری کو دوبارہ لوٹا دے۔ اس وقت ہم اس ذخیرہ سے مکمل طور پر استفادہ بھی کر سکیں گے، اس وقت ہمارے سامنے ایسے مشکلات و مسائل بھی ہیں جن سے ہمارے اسلاف دوچار نہیں ہوئے تھے؛ اس لئے ان مسائل کو اچھی طرح سمجھنا اور اس سلسلہ میں مناسب فقہی احکام مستنبط کرنا صرف ہماری ہی ذمہ داری ہے — اگر ایک طرف ہمارا موروثی فقہی ذخیرہ ماضی میں امت اسلامیہ کی سر بلندی اور اس کی عزت و مجد کی نمائندگی کرتا ہے، تو وہیں دوسری طرف اس دور میں ہمیں ایک ایسے فقہ کی تدوین کی ضرورت کا بھی احساس دلاتا ہے جس کو ہم ”فقہ الاقلیات“ کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں، اس لئے کہ اس وقت مختلف ممالک میں مسلمانوں اور نو مسلموں کی ایک بڑی تعداد اقلیت میں ہے اور ان کا معاصر حکومتی نظام ایسا نہیں ہے جو ان کے لئے ایسے حالات پیدا کر سکے جس میں انہیں کامل طور پر اسلامی زندگی کو اختیار کرنا ممکن ہو سکے، یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ ان کے مسائل کو ان علماء کے فتاویٰ کے تابع کرنا جو ایسے اسلامی ممالک کے رہنے والے ہوں جہاں اس طرح کے مسائل درپیش نہیں، ان لوگوں کو حرج و مشقت میں ڈالنے کے مرادف ہے، جو بہت سے افراد کے اسلامی احکام سے برگشتہ ہونے، کفر و الحاد کے ماحول سے متاثر ہو کر انسانی احکام و قوانین کو اسلامی شریعت کے مقابلہ بہتر جاننے اور اس طرح (العیاذ باللہ) دین اسلام کے دائرہ سے نکل جانے کا سبب بھی بن سکتا ہے۔ لہذا ان مسلم اقلیتوں کے مسائل اور ان کے حالات و مسائل کو اچھی طرح سمجھنا، نیز ان تنظیموں اور طاقتوں سے بھی واقف ہونا جو ان ممالک میں مؤثر اور قائدانہ رول ادا کر رہی ہوں، علماء و اصحاب فکر کے لئے نہایت ضروری ہے۔ ان مسلم اقلیات کے مشکلات کے حل کے لئے وسیع علمی معلومات بھی درکار ہیں، اور ظاہر ہے کہ ان کے احکام دوسرے مسلم ممالک میں رہنے والوں کے احکام سے یقیناً مختلف ہوں گے؛ اس لئے ہمیں ہمیشہ اور بالخصوص ان مسلم اقلیتوں کے سلسلہ میں کوئی حکم یا فتویٰ دیتے وقت اللہ کے خوف کو ملحوظ رکھنا چاہئے۔ یہ امر بھی

نہایت ضروری ہے کہ ان اقلیتوں کے درمیان اختلافات کو دور کر کے اتحاد و اتفاق کو پیدا کرنے، نیز انہیں اقتصادیات و سماجیات، سیاسیات اور علم النفس وغیرہ سے متعلق بھی ضروری معلومات بہم پہنچانے کی بھرپور کوشش کی جائے تاکہ وہ اکثریتی فرقہ کے ساتھ (جن کے مابین وہ زندگی گزار رہے ہیں) بہتر سے بہتر معاملہ کر سکیں، معاشرہ ان کو گری ہوئی نظر سے نہ دیکھے، بلکہ وہ معاشرہ میں سیادت و قیادت کا کردار بھی ادا کر سکیں اور ان کی حیثیت مقتدی اور متنوع کی ہو، اسی طرح ان کو ان تمام عوامل سے دور رکھیں جو اکثریتی فرقہ کو ان کے ساتھ حسد و بغض اور تنگی کا معاملہ کرنے پر ابھارتے ہوں۔ اللہ تعالیٰ توفیق سے ہم کنار کرے اور آپ کی حفاظت و نگہبانی فرمائے۔

انہی میں آپ تمام حضرات کا تہہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں کہ آپ نے بڑی سنجیدگی اور صبر و اطمینان کے ساتھ میری ان گزارشات کو سنا—والسلام علیکم ورحمة اللہ وبرکاتہ۔

خطبہ صدارت

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی ☆

حضرات!

زندگی متحرک اور تغیر پذیر ہے:

اسلام اللہ تعالیٰ کا آخری پیغام ہے اور کامل و مکمل طور پر دنیا کے سامنے آچکا ہے اور

اعلان کیا جا چکا ہے کہ:

﴿الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ

لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِينًا﴾ (سورہ مائدہ: ۳)۔

آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت تمام

کردی اور دین کی حیثیت سے اسلام کو تمہارے لئے پسند کر لیا۔

ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کا دین مکمل ہے، دوسری طرف یہ حقیقت ہے کہ زندگی متحرک

اور تغیر پذیر ہے اور اس کا شباب ہر وقت قائم ہے۔ ع

جاوداں، پیہم دواں، ہر دم رواں ہے زندگی

اس رواں دواں، سدا جواں زندگی کا ساتھ دینے اور اس کی رہنمائی کے لئے اللہ تعالیٰ

نے آخری طور پر جس دین کو بھیجا ہے، اس کی بنیاد اگرچہ ”ابدی عقائد و حقائق“ پر ہے، مگر وہ زندگی سے پر ہے اور حرکت اس کی رگ و پے میں بھری ہوئی ہے، اس میں اللہ تعالیٰ نے یہ صلاحیت رکھی ہے کہ وہ ہر حال میں دنیا کی رہنمائی کر سکے اور ہر منزل میں تغیر پذیر انسانیت کا ساتھ دے سکے، وہ مستشرقین اور مغربی مورخین کے بقول کسی خاص عہد کی تہذیب یا کسی خاص دور کا فن تعمیر نہیں جو اس دور کی یادگاروں کے اندر محفوظ ہو اور اپنی زندگی کھو چکا ہو، جیسا کہ ہم یونانی، رومی تہذیب یا ترک اور مغل فن تعمیر کے متعلق کہا کرتے ہیں، بلکہ وہ زندگی ہی کی طرح ایک زندہ دین اور ایسا ابدی پیغام ہے جو کہ طبعی حقائق اور نوا میں فطرت کی طرح بقائے دوام کی خلعت سے سرفراز ہے:

﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (سورہ انعام: ۱۲)۔

ہے اندازہ غالب اور علم رکھنے والے کا۔

﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (سورہ نمل: ۸۸)۔

کاری گری اللہ کی، جس نے ہر چیز کو محکم کیا۔

یہ ایسا جامع اور مکمل دین ہے جس کے بعد کسی دوسرے دین کا نہ انتظار ہے اور نہ کسی نئے پیغام کی ضرورت رہ جاتی ہے، دوسری طرف اس دین کے اندر مسلسل زندگی اور توانائی اور سرگرمی پائی جاتی ہے، مذہب اپنی اس صلاحیت کی بنا پر ”تغیر“ کو ایک حقیقت مانتا ہے اور اسکے لئے وہ ساری گنجائش رکھتا ہے جو ایک صالح، صحیح، فطری اور جائز تغیر کے لئے ضروری ہو۔ مذہب زندگی کا ساتھ دیتا ہے، لیکن یہ محض ساتھ دینا یا محض ”رفاقت“ اور پیروی نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ مذہب کا یہ بھی فریضہ ہے کہ وہ اس کا فرق کرے کہ یہ صالح تغیر ہے اور وہ غیر صالح تغیر ہے، یہ تخریبی رجحان ہے اور وہ تعمیری رجحان ہے، اس کا نتیجہ انسانیت کے حق میں یا کم سے کم اس مذہب کے پیروؤں کے حق میں کیا ہوگا؟ مذہب جہاں رواں دواں زندگی کا ساتھ دینے والا ہے، وہاں زندگی کا محتسب اور نگراں اور اس کا اتالیق Guardian بھی ہے، نہ کہ نظریاتی فلسفوں

کی طرح جامد، بلکہ وہ زندہ انسانوں کے لئے زندگی و توانائی سے بھرپور ایسا مکمل اور جامع دین ہے جو اس کے احساسات سے واقفیت اور ضروریات اور تقاضوں کا اعتراف اور مشکل مسائل میں اس کی رہنمائی کرتا اور فساد اور بگاڑ کے راستہ پر جانے سے روکتا ہے۔

امت محمدیہ کے اندر اللہ تعالیٰ نے یہ صلاحیت عطا فرمائی تھی کہ وہ مسلسل اور پیہم انقلابات اور لامتناہی مسائل و مشکلات کا سامنا کرے، جن کا پہلے سے کوئی اندازہ نہیں کیا جاسکتا، پھر زمانہ کے تغیرات، جگہ کی تبدیلی اور ماحول کے اختلاف و تنوع سے بھی اس کو واسطہ پڑا۔

یہ دین چونکہ آخری اور عالمگیر دین ہے اور یہ امت آخری اور عالمگیر امت ہے؛ اسی لئے یہ بالکل قدرتی بات ہے کہ دنیا کے مختلف انسانوں اور مختلف زمانوں سے اس کا واسطہ رہے گا، اور ایسی کشمکش سے اس کو مقابلہ کرنا ہوگا جو کسی دوسری امت کو دنیا کی تاریخ میں پیش نہیں آئی، اس امت کو جو زمانہ دیا گیا ہے وہ سب سے زیادہ پراز تغیرات اور پراز انقلابات ہے اور اس کے حالات میں جتنا تنوع ہے وہ تاریخ کے کسی گذشتہ دور میں نظر نہیں آتا۔

ماحول کے اثرات کا مقابلہ کرنے اور زمان و مکان کی تبدیلیوں سے عہدہ برآ ہونے کے لئے اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لئے دو انتظامات فرمائے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس نے جناب رسول اللہ ﷺ کو ایسی کامل و مکمل اور زندہ تعلیمات عطا فرمائی ہیں جو ہر کشمکش اور ہر تبدیلی کا باسانی مقابلہ کر سکتی ہیں اور ان میں ہر زمانہ کے مسائل و مشکلات کو حل کرنے کی پوری صلاحیت موجود ہے۔

دوسرے اس نے اس کا ذمہ لیا ہے (اور اس وقت تک کی تاریخ اس کی شہادت دیتی ہے) کہ وہ اس دین کو ہر دور میں ایسے زندہ اشخاص عطا فرماتا رہے گا جو ان تعلیمات کو زندگی میں منتقل کرتے رہیں گے اور مجموعاً یا انفراداً اس دین کو تازہ اور اس امت کو سرگرم عمل رکھیں گے، اس دین میں ایسے اشخاص کے پیدا کرنے کی جو صلاحیت و طاقت ہے، اس کا اس سے پہلے کسی دین

سے اظہار نہیں ہوا اور یہ امت تاریخ عالم میں جیسی ”مردم خیز“ ثابت ہوئی ہے، دنیا کی قوموں اور امتوں میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، یہ محض اتفاقی بات نہیں ہے بلکہ انتظام خداوندی ہے کہ ہر دور میں جس صلاحیت و قوت کے آدمی کی ضرورت تھی اور ”زہر“ کو جس ”تریاق“ کی حاجت تھی وہ اس امت کو عطا ہوا۔

اسلام جزیرۃ العرب سے (جہاں زندگی سادہ اور تمدن انتہائی محدود تھا) نکل کر مصر و شام، عراق و ایران اور دوسرے وسیع، زرخیز اور سرسبز و شاداب خطوں میں پہنچ گیا تھا، جہاں کا نظام تمدن و معیشت، تجارت، انتظام ملکی، سب بہت وسیع اور پیچیدہ شکلیں اختیار کر گئے تھے، اس وقت ان نئے حالات و مسائل میں اسلام کے اصول کی تطبیق کے لئے بڑے اعلیٰ ذہانت، معاملہ فہمی، باریک بینی، زندگی اور سوسائٹی سے وسیع واقفیت، انسانی نفسیات اور اس کی کمزوریوں سے باخبری، قوم کے طبقات اور زندگی کے مختلف شعبوں کی اطلاع اور اس سے پیشتر اسلام کی تاریخ، روایات اور روح شریعت سے گہری واقفیت، عہد رسالت اور زمانہ صحابہ کے حالات سے پوری آگاہی اور اسلام کے پورے علمی ذخیرہ قرآن و حدیث اور سنت و قواعد پر کامل عبور کی ضرورت تھی۔

ائمہ اربعہ اور ان کی خصوصیات:

یہ اللہ کا بہت بڑا فضل ہے اور اس امت کی اقبال مندی کہ اس کا عظیم کے لئے ایسے لوگ میدان میں آئے جو اپنی ذہانت، دیانت، اخلاص اور علم میں تاریخ کے ممتاز ترین افراد ہیں۔ پھر ان میں سے چار شخصیتیں امام ابوحنیفہ (م: ۱۵۰ھ) امام مالک (م: ۱۷۹ھ) امام شافعی (م: ۲۰۴ھ) امام احمد بن حنبل (م: ۲۴۱ھ) جو فقہ کے چار دبستان فکر کے امام ہیں اور جن کی فقہ اس وقت تک عالم اسلام میں زندہ اور مقبول ہے۔ اپنے تعلق باللہ، للہیت، قانونی فہم، علمی اشہاک اور جذبہ خدمت میں خاص طور پر ممتاز ہیں، ان حضرات نے اپنی پوری زندگی اور اپنی

ساری قابلیتیں اس بلند مقصد اور اس اہم خدمت کے لئے وقف کر دی تھیں، انہوں نے دنیا کے کسی جاہ و اعزاز اور کسی لذت و راحت سے سروکار نہیں رکھا تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کو دو بار عہدہٴ قضاء پیش کیا گیا اور انہوں نے انکار کیا، یہاں تک کہ قید خانہ ہی میں آپ کا انتقال ہوا۔ امام مالکؒ نے ایک مسئلہ کے اظہار میں کوڑے کھائے اور ان کے شانے اتر گئے، امام شافعیؒ نے زندگی کا بڑا حصہ عسرت میں گزارا اور اپنی صحت قربان کر دی، امام احمدؒ نے تنہا حکومت وقت کے رجحان اور اس کے ”سرکاری مسلک“ کا مقابلہ کیا اور اپنے مسلک اور اہل سنت کے طریقہ پر پہاڑ کی طرح جے رہے۔ ان میں سے ہر ایک نے اپنے موضوع پر تنہا اتنا کام کیا اور مسائل و تحقیقات کا اتنا بڑا ذخیرہ پیدا کر دیا جو بڑی بڑی منظم جماعتیں اور علمی ادارے بھی آسانی سے نہیں پیدا کر سکتے۔ امام ابوحنیفہؒ نے تراسی ہزار مسائل اپنی زبان سے بیان کئے، جن میں سے اڑتیس ہزار عبادات سے تعلق رکھتے ہیں اور پینتالیس ہزار معاملات سے (نخر الاسلام، بحوالہ مناقب ابی حنیفہؒ ص ۹۶، جلد ۲ صفحہ: ۱۸۸)۔

شمس الائمہؒ کروری نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے جس قدر مسائل مدون کئے ان کی تعداد چھ لاکھ ہے، (سیرۃ العمان، مولانا شبلی نعمانی، بحوالہ قلند عقود العقیان)۔ المدونہ میں جو امام مالکؒ کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے چھتیس ہزار مسائل ہیں۔ کتاب الام جو امام شافعیؒ کے افادات کا مجموعہ ہے سات ضخیم جلدوں میں ہے۔ ابوبکر خلیل (م: ۳۱۱ھ) نے امام احمد کے مسائل چالیس جلدوں میں جمع کئے، (کتاب کا نام ”الجامع لعلوم الامام احمد“ ہے)۔

اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ان ائمہ فن اور صاحب اجتہاد علماء کا پیدا ہونا اس دین کی زندگی اور اس امت کی کارکردگی کی صلاحیت کی دلیل تھی، ان کی کوششوں اور ذہانتوں سے اس امت کی عملی و معاملاتی زندگی میں ایک نظم اور وحدت پیدا ہوگئی اور اس ذہنی انتشار اور معاشرتی بے نظمی اور ابتری سے محفوظ ہوگئی، جس کی دوسری قومیں اپنے ابتدائی عہد میں شکار ہو چکی ہیں اور وہ

تدریجی طور پر ایسے لادینی راستے پر پڑ گئیں کہ ان کے لئے لادینی نظام زندگی اختیار کرنا ضروری ہو گیا۔ یا پھر ایسے غیر اسلامی قوانین کو انہیں اختیار کرنا پڑتا جو اس کی دینی روح اور اصول و مبادی سے متصادم ہوں اور وہ مسیحی یورپ کے نظریہ دین و سیاست کی تفریق کے ان اصولوں کو اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتے جو خاص حالات و ماحول اور مسیحی مذہب کی مخصوص وضع اور ساخت کا نتیجہ تھا۔

اگر خدا نخواستہ علماء متقدمین فقہی اجتہاد و احکام اور مسائل کے استنباط و استخراج میں کسل مندی اور سستی اور ڈھیل سے کام لیتے اور جدوجہد کی زندگی کے بجائے راحت و آرام کو اختیار کرتے یا ان کے علمی کارنامے اہمیت کے حامل نہ ہوتے اور ان کے فطری ملکہ اور صلاحیت میں جمود و تعطل پیدا ہو جاتا تو اس وقت کی حکومت عملی زندگی اور وقت کے مطالبات و تقاضوں سے مجبور ہو کر رومی اور ایرانی قوانین کو اسلامی دنیا پر منطبق کر دیتی؛ اس لئے کہ نئے حالات و مسائل سے مسلمانوں کا سابقہ تھا۔ تجارت و زراعت و جزیرہ و خراج، حکومتوں اور مفتوحہ ممالک کے نئے نئے مسائل درپیش تھے، قدیم عادات و رواج کا بہت بڑا ذخیرہ اور نئی نئی ضروریات تھیں، جو مسلمانوں کی قوت فیصلہ اور اسلامی احکام کی منتظر تھیں۔ ان میں سے نہ کسی ضرورت کو ٹالا جاسکتا تھا اور نہ سرسری طور پر ان سے گزر جاسکتا تھا۔ حکومت مفصل و مکمل آئین و قانون سلطنت کی طالب تھی، حکومت کی انتظامی مشین کو روکا نہیں جاسکتا تھا، اگر قانون اسلامی کی ترتیب میں تاخیر ہوتی تو وہ رومی یا ایرانی قانون اختیار کرنے پر مجبور تھیں، جس کا نتیجہ وہ ہوتا جو اس وقت کی نام نہاد ”اسلامی سلطنتوں“ کا ہوا ہے، علماء کی ذرا سی غفلت اور محافظین سنت کی دماغی کاہلی اور راحت پسندی اس امت کو ہزاروں برس کے لئے اسلامی معاشرت اور اس کے اجتماعی قوانین کی برکت سے محروم کر دیتی۔ ع

یک لحظہ غافل بودم و صد سالہ را ہم دور شد

اور مساجد میں تھوڑے وقت اور محدود مدت کے لئے دینداری کی زندگی گزارنا اور

اپنے گھروں، بازاروں اور عدالتوں میں زیادہ وقت جاہلی یا لادینی زندگی گزارنا اس کے لئے نوشتہٴ تقدیر بن جاتا، جیسا کہ اس وقت ان ملکوں اور حکومتوں کا حال ہے جن کا سرکاری مذہب تو عیسائیت ہے، لیکن ان کے پاس مسیحی قانون شریعت موجود نہیں، یا جیسا کہ (انتہائی شرمندگی اور افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے) ان ملکوں اور حکومتوں کا حال ہے جو عقیدے اور عبادت کی حد تک تو مسلمان کہلاتی ہیں، لیکن اسلام کی قانون شریعت کے طور پر قبول نہیں کرتیں، اگر یہ بات اس مسیحیت کے لئے قابل قبول اور گوارا ہے جو دستور اور قانون سازی کے سرچشمہ سے محروم ہے اور دین کو زندگی پر منطبق کرنے پر اس کو اصرار بھی نہیں، لیکن یہ کسی طرح بھی اس اسلام کے لئے قابل قبول نہیں ہو سکتا جو دین و دنیا اور عبادت و سیاست کا جامع ہے۔

چنانچہ امت اسلامیہ اپنی زندگی کے انتہائی سنگین مرحلہ سے گذر رہی تھی، بلکہ وہ ایک ایسے دور ہے پر کھڑی تھی جہاں ایک غلطی یا معمولی لغزش بھی اس کے رشتہٴ حیات کو اسلامی نظام اور قانون سے کاٹ کر رکھ دیتی اور آنے والی نسلوں کو ایسی زندگی گزارنے پر مجبور کر دیتی جس میں دین و مذہب کی ہلکی سے ہلکی پر چھائیں بھی نہ پائی جاتی۔

اسی طرح اس بات کی شدید ضرورت تھی کہ عبادت کے احکام و مسائل بیان کئے جائیں تاکہ سہو و نسیان اور انسانی بھول چوک اور شریعت سے ناواقفیت کی وجہ سے جو باتیں پیش آتی ہیں ان کو حل کیا جائے، جو لوگ نئے نئے اسلام کے دائرے میں داخل ہوئے ہیں، ان کے مسائل کا حل، نماز میں بھول چوک، رکعات میں کمی زیادتی، روزہ دار کے احکام و مسائل، زکوٰۃ کب اور کن چیزوں پر کتنی مقدار میں فرض ہے، اسی طرح حج جیسی عبادت، جس کی ادائیگی میں خاصا وقت صرف ہوتا ہے اور ایک بڑے رقبہ میں حاجی کو شعائر حج ادا کرنے کے لئے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے کی ضرورت پیش آتی ہے اور قدم قدم پر سنت اور اسوۂ نبوی کا لحاظ اس کو رکھنا پڑتا ہے۔ ان تمام امور میں فوری احکام اور بروقت فیصلہ کی ضرورت تھی، کسی ادنیٰ تاخیر کی کوئی

گنجائش نہیں تھی اور نہ ہی اس بات کی ضرورت کہ ہر کس و ناکس کو قرآن و سنت سے براہ راست رجوع کر کے مسائل اخذ کرنے کا مشورہ دیا جائے۔ اس لئے یہ ضروری تھا کہ احکام و جزئیات کا وجود ہو اور فقہی ذخیرہ آسانی کے ساتھ ہر ایک کو میسر آسکے، ایسے سرآمد روزگار علماء اور ماہرین شریعت کی موجودگی بھی ضروری تھی جو عوام کی رہنمائی کے لئے ہر وقت مستعد ہوں۔ اسی بنا پر اسلام دیگر مذاہب کی طرح تاریخی یادگاروں کا ایسا میوزیم بننے سے محفوظ ہو گیا جہاں ہر طرح کی عبادات اور طرح طرح کی حرکات و سکنات پائی جاتی ہیں۔ اس کا مشاہدہ ہمیں ان مذاہب کے ماہانہ یا سالانہ تہواروں میں اچھی طرح ہوتا ہے، جن کے ماننے والوں میں عملی وحدت اور یک جہتی کا فقدان ہوتا ہے اور نہ ہی ان میں روحانیت اخلاقی و دینی رنگ پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس مسلمانوں کی مساجد، حج کے مقامات اور شعائر کی ادائیگی، سب میں یکسانیت، نظم و وحدت، ہم آہنگی اور باہمی ربط و اتحاد پایا جاتا ہے۔ ان میں عقیدت اور عبادات کی وحدت ہوتی ہے کہ ایک ہی شریعت کے آگے سب سرنگوں ہوتے ہیں، اس کے دو بنیادی اسباب ہیں، ایک تو یہ کہ دینی تعلیمات میں حیرت انگیز وحدت اور اصالت ہے، دوسرے محدثین اور فقہاء کا کمال اور ان کا عظیم احسان ہے کہ انہوں نے اپنی غیر معمولی جدوجہد سے اسلامی شریعت کے ذخیرہ کو نہ صرف محفوظ اور باقی رکھا بلکہ قرآن و سنت اور یکساں دینی نظام سے اس کو مربوط کر دیا۔

اسلامی فقہ کی تدوین و ترتیب اور شرعی احکام و مسائل کے استنباط میں جس اجتہادی بصیرت کا ثبوت دیا گیا، وہ انتہائی بروقت مناسب اور بر محل تھا، اور فطری و منطقی تقاضوں اور اس انسانی، عالمی اور ابدی دین کی خصوصیات کے عین مطابق۔ جس طرح صرف و نحو، عربی زبان و بیان کے قواعد کی بنیاد قرآن مجید، عربی اشعار اور اولین عرب کے کلام پر رکھی گئی اور ان کا تدریجی ارتقاء ہوا اسی طرح بلکہ اس سے زیادہ فقہ کی تدوین انتہائی ضروری تھی کہ عرب و عجم پر یہ دین حاوی تھا اور اس کے دائرے میں داخل ہونے والا ہر مسلمان اس کا مکلف ہے۔ اس لئے بھی کہ فقہ کا تعلق

مسلمان کی پوری زندگی سے ہوتا ہے اور عقیدہ و عبادت سے اس کا غیر معمولی ربط و تعلق اور اخروی عذاب و ثواب، نجات و ہلاکت اور سعادت و شقاوت کا دار و مدار ان فقہی احکامات پر ہی ہے۔

قرون اولیٰ میں مسلمانوں کا طرز عمل:

اس سے یہ نہ سمجھنا چائے کہ ائمہ اربعہ کے زمانہ میں جو لوگ تھے وہ ان ہی چاروں مسلک میں سے کسی ایک مسلک سے اس طرح وابستہ ہو گئے تھے کہ ان سے سرمو تجاوز کرنا وہ گناہ سمجھتے تھے اور اس وقت کا مسلم معاشرہ ان ہی چاروں فقہی مسلک کے درمیان منقسم ہو کر رہ گیا تھا اور ہر مسلک کے لوگ اپنے اپنے پرچم تلے کھڑے تھے، اس کی شہادت ہمیں فقہ اور علم کی تاریخ سے نہیں ملتی اور نہ ہی یہ اس زمانہ کے مسلمانوں کی زندگی اور انسانی مزاج و خصوصیات سے کسی طرح ہم آہنگ ہے۔ بلکہ کسی خاص مذہب و مسلک کی تقلید کچھ عرصہ اور وقفہ کے بعد ہونے لگی۔ اگر ہم اسلامی تاریخ کی تقویم کے لحاظ سے اس کی تحدید کرنا چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ چوتھی صدی ہجری میں اس وقت ہوا جب کہ یہ چاروں مسلک اپنی پختگی اور کمال کو پہنچ چکے تھے اور خاص خطوں اور علاقوں میں پھیل چکے تھے، سیاسی، انتظامی اور تربیتی عوامل و محرکات نے اس میں اہم کردار ادا کیا اور جن علاقوں اور خطوں میں مسلمان بستے تھے وہاں کی زندگی کا بھی تقاضا تھا۔

شاہ ولی اللہ دہلوی (م: ۱۱۷۶ھ) نے (جن کو اللہ تعالیٰ نے فکری توازن، جامعیت، بلند نظری، کشادہ قلبی، انصاف و اعتدال اور حدیث و فقہ میں غیر معمولی گہری بصیرت عطا فرمائی تھی) اپنی ممتاز و منفرد کتاب حجۃ اللہ البالغۃ میں فقہی مسلک کے بارے میں جو مسلک اختیار کیا اور اس کی جو تعبیر کی وہ روح شریعت سے قریب تر، قرن اول کے عمل سے زیادہ ہم آہنگ، فطرت انسانی سے زیادہ مطابق اور عملی زندگی سے سازگار ہے۔ اس سلسلہ میں شاہ صاحب چوتھی صدی ہجری سے پیشتر کے طرز عمل کا ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ لوگوں کو اپنی دینی زندگی میں

عبادات و معاملات میں جو نئے نئے مسائل و مشکلات پیش آتے تھے ان کو وہ کس طرح حل کرتے تھے اور اس سلسلہ میں وہ کیا راستہ اختیار کرتے تھے۔ ”حجة الله البالغة“ کے باب ”حکایة حال الناس قبل المائة الرابعة و بعدها“ (چوتھی صدی ہجری سے پیشتر اور اس کے بعد کے لوگوں کے مسائل دینی کی تحقیق و عمل کے بارے میں کیا طرز عمل تھا؟) میں تحریر فرماتے ہیں:

”معلوم ہونا چاہئے کہ چوتھی صدی سے قبل کے لوگ کسی ایک معین مذہب (فقہی) کی پابندی اور اس کی مکمل تقلید پر اجماع کئے ہوئے نہیں تھے، ابوطالب مکی (اپنی مشہور کتاب) ”قوت القلوب“ میں لکھتے ہیں کہ تصنیفی انداز کی کتابیں (اور فقہی مسائل کے مجموعے) اس زمانے کے بعد کی باتیں ہیں، لوگوں کی کہی ہوئی باتوں کا کہنا، کسی ایک مذہب پر فتویٰ دینا، اس کے قول کو دستور العمل بنا لینا اور اسی کو نقل کرنا اور اسی مذہب کے اصولوں کی بنیادوں پر تفرقہ کا پہلی اور دوسری صدی میں وجود نہیں تھا۔

میں اس میں اضافہ کر کے کہتا ہوں کہ دو ابتدائی صدیوں کے بعد تخریج کا کسی قدر سلسلہ شروع ہوا، لیکن یہ بات مسلم ہے کہ چوتھی صدی کے لوگ ایک ہی مذہب کے دائرے میں رہ کر تقلید خاص کے پابند اور اسی کے مطابق مسائل و احکام میں تفرقہ اور اسی مذہب کے تحقیقات و اجتہادات کی نقل و روایت کے عادی نہیں تھے جیسا کہ تتبع سے معلوم ہوتا ہے۔

امت اور (مسلم معاشرہ) میں دو طبقے تھے: ایک علماء کا، ایک عوام کا۔ تو قصہ یہ ہے کہ وہ ان اجماعی مسائل میں جن میں مسلمانوں یا جمہور مجتہدین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے وہ صرف صاحب شرع (ﷺ) کی تقلید کرتے تھے۔ وہ وضو، غسل کرنے اور نماز و زکوٰۃ ادا کرنے کا طریقہ اور اسی طرح کی عبادات و فرائض، اپنے والدین یا اپنے شہر کے استادوں، عالموں سے اخذ کرتے تھے، اور اسی کے مطابق عمل کرتے تھے، اور اگر کوئی نئی بات پیش آتی تو اس کے

بارے میں کسی مفتی سے بھی جس حد تک ان کی رسائی ہوتی تھی، کسی خاص مذہب کے تعین کے بغیر رجوع کر لیتے تھے اور اس سے مسئلہ پوچھتے تھے۔ جہاں تک خواص کا تعلق ہے ان کا معاملہ یہ تھا کہ جن کا فن حدیث تھا وہ حدیث سے اشتغال رکھتے تھے۔ ان کو احادیث نبویہ کا اتنا ذخیرہ مل جاتا تھا، کہ اس کی موجودگی میں ان کو اس مسئلہ میں کسی اور چیز کی ضرورت نہیں پڑتی تھی۔ ان کے پاس کوئی نہ کوئی ایسی حدیث جو درجہ شہرت، استفاضہ یا صحت کو پہنچی ہوتی تھی، موجود تھی۔ جس پر فقہاء اور علماء کبار میں کسی نہ کسی نے عمل کیا ہوتا تھا، اور اس کے پاس اس کو ترک کرنے کا کوئی معقول عذر نہیں ہوتا تھا، یا جمہور صحابہ اور تابعین کے پے در پے، ایک دوسرے کی تائید کرنے والے اقوال ان کے پاس ہوتے تھے، جن سے اختلاف کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی تھی، اگر ان میں سے کسی کو مسئلہ میں کوئی ایسی چیز نہ ملتی جس سے اس کا قلب مطمئن ہوتا، نقول کے تعارض یا ترجیح کے اسباب کے غیر واضح ہونے کی وجہ سے، یا کسی اور معقول سبب سے تو پھر وہ اپنے پیش رو فقہاء اور علماء کے کلام کی طرف رجوع کرتا تھا، اگر اس کے بارے میں اس کو دو قول ملتے، تو ان میں سے وہ اس کو اختیار کر لیتا جو زیادہ قوی اور مدلل ہوتا، چاہے یہ قول علمائے مدینہ کا ہوتا یا علمائے کوفہ کا، جو تخریج (اجتہاد و استنباط) کی اہلیت رکھتے تھے، وہ ایسے مسئلہ میں جس میں ان کو کوئی صراحت نہیں ملتی تھی، تخریج و اجتہاد سے کام لیتے تھے، یہ لوگ اپنے اساتذہ یا اہل گروہ کی طرف منسوب کئے جاتے تھے، مثلاً کہا جاتا تھا کہ فلاں شافعی ہے، فلاں حنفی ہے، علمائے حدیث میں بھی جو کسی مذہب سے زیادہ اتفاق کرتا تھا، اس کی طرف منسوب ہو جاتا تھا۔ مثلاً نسائی اور بیہقی کی نسبت امام شافعی کی طرف کی جاتی تھی۔ اس زمانہ میں قضاء و افتاء پر اسی کا تکرر کیا جاتا تھا جس میں اجتہاد کی صلاحیت ہوتی تھی، فقیہ بھی وہی کہلاتا جو مجتہد ہوتا، پھر ان

صدیوں کے بعد دوسری طرح کے لوگ پیدا ہوئے، جنہوں نے چپ و راست کا راستہ اختیار کیا۔

شاہ صاحبؒ غایت انصاف اور حقیقت پسندی سے کام لیتے ہوئے، ایسے شخص کو تقلید کے بارے میں معذور سمجھتے ہیں جو کسی مذہب فقہی یا معین امام کا مقلد تو ضرور ہے، لیکن اس کی نیت محض صاحب شریعت کی پیروی اور اتباع نبوی ہے، لیکن وہ اپنے اندر اس کی اہلیت نہیں پاتا کہ وہ حکم شرعی اور جو چیز کتاب و سنت سے ثابت ہے، اس تک براہ راست پہنچ جائے، اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں، مثلاً وہ عامی شخص ہے، یا اس کے پاس براہ راست تحقیق کرنے کے لئے وقت و فرصت نہیں، یا ایسے وسائل (علم و تحقیق) حاصل نہیں جن سے وہ نصوص کا خود پتہ چلا لے یا ان سے مسئلہ استنباط کرے، شاہ صاحب علامہ ابن حزم کا یہ قول نقل کرنے کے بعد کہ تقلید حرام ہے اور کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی کے قول کو بلا دلیل قبول کرے، تحریر فرماتے ہیں:

”ابن حزم کے قول کا مصداق وہ شخص نہیں جو رسول اللہ ﷺ کے قول کے علاوہ کسی کو اپنے لئے واجب الاطاعت نہیں سمجھتا، وہ حلال اس کو مانتا ہے جس کو اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا، لیکن چون کہ اس کو براہ راست آنحضرت ﷺ (کے اقوال و احوال) کا علم حاصل نہیں وہ آپ کے مختلف اقوال میں تطبیق دینے کی صلاحیت اور آپ کے کلام سے مسائل استنباط کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، وہ کسی خدا ترس عالم کا دامن پکڑ لیتا ہے، یہ سمجھتے ہوئے کہ وہ صحیح بات کہتا ہے اور اگر مسئلہ بیان کرتا ہے تو وہ اس میں محض سنت نبوی کا پیروار و ترجمان ہوتا ہے، جیسے ہی اس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا یہ خیال صحیح نہیں تھا، اسی وقت وہ بغیر کسی بحث و اصرار کے اس کا دامن چھوڑ دیتا ہے، بھلا ایسے آدمی کو کوئی کیسے مطعون کرے گا، اور اس کو سنت و شریعت کا مخالف قرار دے گا؟۔“

سب کو معلوم ہے کہ استفتاء اور افتاء کا سلسلہ عہد نبوی سے لے کر برابر چلتا رہا ہے اور ان دونوں میں کیا فرق ہے کہ ایک آدمی ہمیشہ ایک سے فتویٰ لیتا ہے، یا کبھی ایک سے فتویٰ لیتا ہے، کبھی دوسرے سے ایسی حالت میں کہ اس کا ذہن صاف ہے، اس کی نیت سلیم ہے اور وہ صرف اتباع شریعت چاہتا ہے، یہ بات کیسے جائز نہیں؟ جبکہ کسی فقیہ کے بارے میں ہمارا یہ ایمان نہیں ہے کہ اللہ نے اس پر آسمان سے فقہ اتاری اور ہم پر اس کی اطاعت فرض کی ہے اور یہ کہ وہ معصوم ہے، تو اگر ہم نے ان فقہاء اور ائمہ میں سے کسی کی اقتداء کی تو محض اس بناء پر کہ ہم یہ جانتے ہیں وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کا عالم ہے، اس کا قول (فتویٰ) دو حالتوں میں سے کسی ایک حالت سے خالی نہیں، یا وہ کتاب و سنت کے صریح حکم پر مبنی ہے، یا وہ استنباط کے اصولوں میں سے کسی اصول کے مطابق اس سے مستنبط کیا ہوا ہے، یا اس نے قرآن سے یہ سمجھ لیا ہے کہ حکم فلاں علت کے ساتھ وابستہ ہے (اور وہ علت یہاں پائی جاتی ہے) اور اس کا قلب اس بات پر مطمئن ہو گیا ہے، اس بناء پر اس نے غیر منصوص پر قیاس کیا، گو یا وہ زبان حال سے کہتا ہے کہ میں سمجھتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا کہ جہاں علت پائی جائے وہاں حکم یہ ہوگا، اور یہ قیاسی مسئلہ اس عموم اور کلیہ میں شامل ہے، اس طرح اس حکم کی نسبت بھی آنحضرت ﷺ کی طرف کی جاسکتی ہے، لیکن ظنی طریقہ پر، اگر صورت حال یہ نہ ہوتی تو کوئی صاحب ایمان کسی مجتہد کی تقلید نہ کرتا، اگر ہمیں رسول معصوم ﷺ کی جن کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ نے ہم پر فرض کیا ہے کوئی حدیث قابل وثوق سند سے پہنچے جو اس مجتہد یا امام کے فتوے اور قول کے خلاف ہو اور ہم اس حدیث کو چھوڑ دیں اور اس ظنی طریقہ کی پیروی کریں تو ہم سے بڑھ کر ناروا طریقہ اختیار کرنے والا کون ہوگا، اور کل ہمارا خدا کے سامنے کیا عذر ہوگا؟“

اس منصفانہ اور محققانہ تجزیہ کے بعد شاہ صاحب ان چار فقہی مذاہب (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) کے بارے میں جن پر عالم اسلام میں عام طور پر عمل کیا جا رہا ہے، اپنے رسالہ ”عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید“ میں جو ”بقامت کہتر بہ قیمت بہتر“ کا مصداق ہے، تحریر فرماتے ہیں:

”یاد رکھو کہ ان مذاہب اربعہ کے اختیار کرنے میں بڑی مصلحت ہے اور ان چاروں کو بالکل نظر انداز کر دینے میں بڑا مفسدہ ہے، اس کے کئی وجوہ و اسباب ہیں، ایک یہ کہ امت کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ شریعت کے معلوم کرنے کے بارے میں وہ سلف متقدمین پر اعتماد کرے، تابعین نے اس بارے میں صحابہ پر اعتماد کیا اور تبع تابعین نے تابعین پر، و علیٰ ہذا القیاس ہر دور کے علماء نے اپنے پیش روؤں پر اعتماد کیا، عقل سے بھی اس کا مستحسن ہونا ثابت ہوتا ہے؛ اس لئے کہ شریعت کے علم کا ذریعہ نقل و استنباط ہے اور نقل جب ہی ممکن ہے، جب ہر طبقہ اپنے پہلے طبقہ سے جو اس سے متصل ہے اخذ کرے۔ استنباط میں بھی یہ ضروری ہے کہ متقدمین کے مذاہب معلوم ہوں تاکہ ان کے اقوال کے دائرہ سے خارج ہو کر خرق اجماع نہ ہو جائے، اس لئے ان اقوال کے جاننے اور سابقین سے مدد لینے کی ضرورت ہے، دوسرے علوم و فنون اور ہنروں اور پیشوں کا بھی یہی حال ہے، صرف و نحو، طب، شاعری، لوہاری، نجاری، رنگ ریزی سب اسی وقت حاصل ہوتے ہیں، جب ان کے استادوں اور ان کے ساتھ اشتغال رکھنے والوں کی صحبت اختیار کی جائے، اس کے بغیر مہارت حاصل ہو جائے ایسا بہت کم پیش آتا ہے، اگرچہ عقلاً ایسا ممکن ہے، لیکن واقعاً ممکن نہیں۔“

جب یہ بات متعین ہوگئی کہ سلف کے اقوال و تحقیقات پر اعتماد ضروری ہے، تو پھر یہ ضروری ہو گیا کہ جن اقوال پر اعتماد کیا جا رہا ہے وہ سند صحیح سے مروی، مشہور

کتابوں میں مدون ہوں، اور ان پر ایسا کام ہوا ہو کہ اس میں راجح اور مرجوح اور عام و خاص کا امتیاز آسان ہو، جہاں اطلاق پایا جاتا ہے، وہاں یہ پتہ چل سکے کہ اس میں قید کیا ہے؟ مختلف اقوال میں تطبیق دی جا چکی ہو، اور احکام کے علل پر روشنی ڈالی جا چکی ہو، نہیں تو ایسے مذاہب و اجتہادات پر اعتماد نہیں ہوگا، ان پچھلے ادوار میں کوئی مذہب (فقہی) بھی ایسا نہیں ہے جن میں یہ صفات پائی جاتی ہو اور یہ شرطیں پوری ہوتی ہوں، سوائے ان مذاہب اربعہ کے۔“

اس طرح شاہ صاحب نے اجتہاد و تقلید کے درمیان وہ نقطہ اعتدال اختیار کیا ہے جو مقاصد شریعت، فطرت انسانی اور واقعات کی دنیا سے پورے طور پر مطابق ہے، انہوں نے تقلید کے ساتھ یہ شرط لگا دی ہے کہ اس بارے میں ذہن صاف اور نیت درست ہو کہ مقصود صاحب شریعت ﷺ کا اتباع اور کتاب و سنت کی پیروی ہے، اور یہ اس اعتماد پر ہے کہ ہم جس کو واسطہ بنا رہے ہیں، وہ کتاب و سنت کا عالم و شریعت اسلامی کا محض نمائندہ اور ترجمان ہے، نیز یہ کہ ذہن اس کے لئے تیار ہے (خواہ اس کا موقعہ مدتوں میں آئے) کہ جب اس بات کا یقین پیدا ہو جائے گا کہ صورت حال اس سے مختلف ہے، اور سنت سے ثابت حکم دوسرا ہے، تو ایک صاحب ایمان کو دوسری شکل کے اختیار کرنے میں کبھی تامل نہ ہوگا۔

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ

لَا يَجِدُوا فِيْٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (سورہ

نساء: ۶۵)۔

(تمہارے پروردگار کی قسم یہ لوگ جب تک اپنے تنازعات میں تمہیں منصف نہ بنائیں اور جو فیصلہ تم کرو اس سے اپنے دل میں تنگ نہ ہوں بلکہ اس کو خوشی سے مان لیں تب تک مومن نہیں ہوں گے)۔

اس دور میں اجتہاد کی باتیں بہت ہو رہی ہیں اور یہ نعرہ لگا جا رہا ہے کہ اس زمانہ میں

اجتہاد کی ضرورت ہے، چنانچہ اجتہاد کا نعرہ لگانا ایک طرح سے ترقی پسندی کی علامت بن گیا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ اجتہاد اس زمانہ کی حاجت اور اس دین کی ضرورت ہے جو زندگی کے قافلے کی رہنمائی اور قیادت کرتا ہے، خصوصاً اس زمانہ میں اور بھی اس کی ضرورت ہے جبکہ تمدن اور صنعت و تجارت نے ایسی غیر معمولی اور حیرت انگیز ترقی کر لی ہے جس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ جدید تجارتی معاملات اور معاہدوں میں ایسے فقہی احکامات اور فیصلوں کی ضرورت ہوتی ہے جو اسلامی فقہ کے اصولوں اور شریعت اسلامی کے مقاصد سے ہم آہنگ ہوں۔

لیکن شرعی مسائل اور جدید عصری ایجادات کے بارے میں جو لوگ اجتہاد کا نعرہ لگاتے رہتے ہیں، وہ اسلامی دنیا کے وہ قائدین و مفکرین اور مغربی دانش گاہوں کے فضلاء ہیں، جنہوں نے خود مغربی تہذیب و تمدن کا سامنا پورے عزم و ارادے اور ایمان و یقین سے کرنے میں اپنی مہارت اور ذہانت و ذکاوت کا ثبوت نہیں دیا ہے۔ حالانکہ ان کا فرض تھا کہ مغربی تہذیب و تمدن اور اس کی سائنسی ایجادات اور ترقی، اس کی خوبیوں اور خامیوں کے درمیان تمیز کر کے وہی چیز لیتے جو مشرقی قوموں اور ان کے دین و مذہب اور تہذیب و مزاج سے میل کھائیں اور ان قوموں کو بھی روشنی دکھاتے جو مادیت کا شکار ہو چکی ہیں، وہ مغرب سے جو کچھ حاصل کرتے پہلے اس سے اس غبار کو جھاڑ دیتے جو قرون مظلمہ سے ہی ان کا جز بن گئی ہے اور اب بھی اس کی وجہ سے نفسیاتی کشمکش اور اعصابی تناؤ میں مبتلا ہیں۔ مغربی دانش گاہوں کے ان فضلاء کو اس کا کوئی حق نہیں پہنچتا کہ اس دور میں وہ ان علوم سے فائدہ اٹھائیں، اس لئے کہ جن میدانوں میں انہوں نے تخصص کیا ہے اور جوان کا خاص موضوع رہا ہے اس میں بھی انہوں نے اپنے رول کو ادا نہیں کیا اور نہ ہی نظام تعلیم و تربیت کو آزاد اسلامی نظام کے سانچے میں انہوں نے ڈھالنے کی کوشش کی، حالاں کی یہ کام بھی اجتہاد ہی کی طرح ہے، لیکن انسان کی ہمیشہ سے یہ خصوصیت رہی ہے کہ وہ خود کچھ نہیں کر پاتا تو دوسروں کو مورد الزام ٹھہراتا اور اس سے مطالبہ

کر بیٹھتا ہے۔

اس گرفت اور احتساب کے باوجود یہ بات بہر حال اپنی جگہ صحیح ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اجتہاد کی ضرورت اپنی جگہ پر ہے، اس مسئلہ پر کوئی اختلاف نہیں، جو لوگ علوم شریعت میں بصیرت اور اس پر دسترس رکھتے ہیں وہ اس میدان میں اپنا قائدانہ کردار ادا کریں اور اصول فقہ جیسے قیمتی خزانہ سے — جس کی کوئی نظیر قوموں اور ملتوں میں نہیں ملتی — احکام و مسائل کے استنباط میں فائدہ اٹھائیں، فقہ کا یہ ذخیرہ عرصہ سے صرف تاریخ بن کر رہ گیا ہے، جس سے ہمیں صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے دور کے مجتہدین کس طرح احکام و مسائل کا استنباط کیا کرتے تھے۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں، لیکن وقت کی گھڑی کو نہ تو اپنی جگہ روکا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کو معطل کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کو ماضی کی طرف واپس لوٹایا جاسکتا ہے، جبکہ اسلام ایسی قوموں اور معاشرہ کا دین ہے جو ان مسائل و مشکلات کے ساتھ ساتھ چلتا ہے بلکہ ان کا سامنا کرتا ہے۔

اجتہاد کے معطل ہونے کی وجہ:

مختلف ادوار، ملکوں اور شہروں میں امت نے اجتہاد کو اختیار کیا اور علماء اس پر گامزن رہے، مذاہب اربعہ کی کتابیں ان مثالوں سے بھری پڑی ہیں، لیکن تاتاری حملہ کے بعد مذاہب اربعہ (جدید مفہوم میں ہم اس کو علمی اکیڈمی یا ادارے سے تعبیر کر سکتے ہیں) پر کسی قدر پڑمردگی اور کمزوری چھا گئی؛ اس لئے کہ تاتاری حملے نے خود اعتمادی اور ذہانت کے ستونوں کو خشک کر دیا تھا۔ جو قومیں تاتاری قوموں کے ماتحت ہوئیں ان کے اندر سلخ اور غیر مسلخ لشکر کے مقابلہ کی جرات ختم ہو کر رہ گئی، چنانچہ اسلامی دنیا کے مشرقی حصے کے علماء نے اس خاص وقفہ میں اجتہاد کی سرگرمیوں پر کسی حد تک پابندی لگانے ہی میں عافیت سمجھی، اس لئے کہ انہیں اندیشہ ہونے لگا کہ اگر اجتہاد کی اجازت دے دی گئی تو حکام اور والیان سلطنت کے سیاسی اور انفرادی مصالح کا اس میں خیال رکھا

جائے گا اور اس سے نفع کے بجائے نقصان زیادہ ہوگا۔ اس کا بھی امکان ہے کہ دین میں تحریف کا سبب یہ انفرادی اجتہاد بن جائے یا اس امت کی رفتار میں انحراف اور کجی پیدا ہو جائے، اگرچہ ان علماء کا یہ خیال وقتی طور پر پابندی کے لئے تھا جس کی بنیاد فقہ کے اس اصول پر رکھی گئی تھی کہ جلب منفعت پر دفع ضرر کو ترجیح دی جانی چاہئے۔

اب اگر اجتہاد کا دروازہ کھولنا ہی ضروری ہے تو ضرور کھولا جائے لیکن اصول فقہ کی کتابوں میں اس کے لئے جو شرائط بیان کی گئی ہیں ان کا لحاظ ضروری ہے، بہتر تو یہ ہے کہ انفرادی طور پر اجتہاد کے بجائے اجتماعی طور پر اجتہاد کیا جائے، وہ اس طرح کہ شریعت کے ماہرین کی ایک اکیڈمی ہو، جس میں کسی مسئلہ پر طویل غور و فکر، بحث و مباحثہ اور تبادلہ آراء اور قرآن و سنت اور فقہ و اصول فقہ کے پورے ذخیرے کے بھرپور جائزے کے بعد فیصلہ کیا جائے تاکہ اس میں کسی سازش یا کسی سیاسی قوت یا استبدادی حکومت کا عکس نہ پڑنے پائے۔

اجتہاد کے حدود اور اس کا میدان:

جدید طبقہ کے لوگ اجتہاد کی دعوت دیتے ہیں، خصوصاً عصری دانش گاہوں کے پر جوش جذباتی نوجوان اور اسلامی ملکوں کے بعض سربراہ، ان کی اس دعوت سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے وہ ہر مسئلہ میں اجتہاد مطلق کی دعوت دے رہے ہیں، وہ مغربی اقدار اور عصری پیمانوں کو جوں کا توں لینے پر مصر ہیں۔ گویا کہ زمانہ پہلے اسلامی دور کی طرح ہو گیا ہے، جب اسلام نیا نیا آیا تھا اور اسلامی سوسائٹی مکمل طور پر انقلاب سے دوچار ہو گئی تھی اور گذشتہ دور میں فقہاء اور مجتہدین نے جو نتائج نکالے تھے اور علم و تحقیق اور مطالعہ کے بعد جو اصول انہوں نے بتائے تھے وہ اپنی قیمت اور اہمیت کھو چکے ہیں اور اب موجودہ زمانہ اور قوموں کے مزاج سے وہ ہم آہنگ نہیں، اس میں زیادہ تر سطحیت، لاپرواہی، نام نہاد ترقی پسندانہ ادب کے پھیلائے ہوئے پروپیگنڈے کا اثر ہے۔

اس ادب نے نوجوانوں کے سامنے زمانہ کی ایسی تصویر کھینچی ہے جیسے یہ دور بالکل نیا دور ہے اور گذشتہ زمانہ سے یہ دور کسی طرح بھی ہم آہنگ نہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ تصویر تخیلات پر مبنی ہے اور اس میں ذرہ برابر حقیقت نہیں، واقعیت اور منطقییت سے زیادہ اس میں جذباتیت سے کام لیا گیا ہے۔

اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں:

یہاں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مقالہ کا اختتام اس تقریر کے اقتباس پر کروں جو میں نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں ایک سمینار بہ عنوان ”اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں“ کی تھی:

”زمانہ اپنی تغیر پذیری اور زیادہ صحیح الفاظ میں اپنی تغیر پرستی یا اقبال کے الفاظ میں ”تازہ پسندی“ کے لئے بدنام زیادہ ہے اور بدکم ہے، بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ زمانہ تغیر پذیری ہی کا نام ہے، زمانہ ثبات اور تغیر کے متوازن مرکب اور مجموعے کا نام ہے۔ جب کبھی اس کا تناسب بگڑے گا؛ یعنی ٹھہراؤ تغیر پر غالب آجائے گا، یا تغیر ٹھہراؤ پر غالب آجائے گا، تو زمانے، سوسائٹی اور تہذیب کا قوام بگڑ جائے گا۔ ان دونوں کے تناسب کا معاملہ کیمیاوی اجزاء کے تناسب سے بھی کہیں زیادہ نازک ہے۔ زمانہ جہاں تغیر کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کو بدلنا چاہئے، اس کے لئے بدلنا زندگی کی کمزوری، کمی یا عیب نہیں وہ زندگی کا عین مزاج ہے اور زندگی کی تعریف ہے۔

ہردم رواں، ہردم دواں، ہردم جواں ہے زندگی

وہ زندگی زندگی کہلانے کی مستحق نہیں جس میں نمو کی صلاحیت مفقود ہو چکی ہو، وہ درخت شاداب اور پُرمٹ نہیں کہلایا جاسکتا جو اپنی نمو کی صلاحیت کھودے۔

تغیر پذیری یا اس کے بجائے اگر آپ اس کو نمو یا ترقی کا نام دیں تو میرے خیال میں آپ اس کے ساتھ زیادہ انصاف کر سکیں گے۔ زمانہ تغیر قبول کرنے کے ساتھ مقابلہ کی بھی ایک طاقت رکھتا ہے۔ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ زمانہ کتنا بدل گیا

اور اس تبدیلی کے مظاہر بھی ہم کو صاف نظر آتے ہیں، لیکن زمانے نے اپنی اندرونی صلاحیتوں کو باقی رکھنے اور اپنے صالح اجزاء و عناصر کو محفوظ رکھنے کے لئے کتنی کشمکش کی اور کس قوت مقابلہ سے کام لیا، عام حالات میں ہم اس کو نہیں دیکھ پاتے، اس کے لئے ایک خاص طرح کی خوردبین کی ضرورت ہے۔

ایک دریا ہی کو آپ لیں جو روانی اور حرکت کے لئے سب سے بہتر مثال ہو سکتا ہے؛ دریا کی کوئی موج اپنی پہلی موج کی بالکل عین اور مماثل نہیں ہوتی، لیکن دریا اپنی گذرتی ہوئی موجوں کے باوجود اپنے نام کے ساتھ، اپنے حدود کے ساتھ اپنی بہت سی خصوصیات کے ساتھ ہزاروں برس سے قائم ہے۔ دجلہ و فرات آج بھی دجلہ و فرات کہلاتے ہیں گے اور گنگ و جمن آج بھی گنگ و جمن کہلاتے ہیں۔

زمانے کے اندر ٹھہراؤ بھی ہے اور بہاؤ بھی، اگر زمانہ ان دونوں خصوصیتوں اور صلاحیتوں میں سے کسی ایک سے محروم ہو جائے تو وہ اپنی افادیت کھو دے گا۔ اسی طرح کائنات میں جتنے بھی وجود، شخصیتیں اور ہستیاں ہیں، سب کے اندر مثبت و منفی لہریں برابر اپنا کام کرتی رہتی ہیں اور ان دونوں لہروں کے ملنے سے وہ فریضہ ادا ہوتا ہے اور وہ منصب پورا ہوتا جو ان کے سپرد کیا گیا ہے۔

مذہب زندگی کا نگران ہے:

جہاں تک مذہب کا تعلق ہے، مذہب کے ایک پیرو اور طالب علم کی حیثیت سے میں مذہب کے لئے یہ پوزیشن قبول نہیں کر سکتا اور میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات بھی مذہب کے لئے یہ پوزیشن نہیں پسند کریں گے کہ مذہب ہر تغیر کا ساتھ دے، یہ کسی تھرمامیٹر کی تعریف تو ہو سکتی ہے کہ وہ درجہ حرارت و برودت بتلائے، یہ مرغ باد نما (Weathercock) کی بھی تعریف ہو سکتی ہے جو کسی ہوائی

اڈے یا اونچی عمارت پر لگایا گیا ہے، صرف یہ معلوم کرنے کے لئے کہ ہوا کس طرف کی چل رہی ہے، لیکن مذہب کی تعریف نہیں ہو سکتی، میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہوگا کہ مذہب کو اس کے بلند مقام سے اتار کر تھرما میٹر یا مرغ باد نما کا مقام دینا چاہتا ہو، کہ مذہب کا کام یہ ہے کہ وہ صرف زمانہ کی تبدیلیوں کی رسید دیتا رہے، اکنالج (Acknowledge) کرتا رہے، یا اس کی عکاسی کرتا رہے، صحیح آسمانی مذہب کے تو کیا کسی نام نہاد مذہب کے پیرو یا اس کے نمائندے بھی اس پوزیشن کو قبول کر لینے کے لئے تیار نہیں ہوں گے۔

مذہب تغیر کو ایک حقیقت مانتا ہے اور اس کے لئے وہ ساری گنجائش رکھتا ہے جو ایک صالح، صحیح، فطری اور جائز تغیر کے لئے ضروری ہوں، مذہب زندگی کا ساتھ دیتا ہے لیکن یہ محض ساتھ دینا، یا محض رفاقت اور پیروی نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ ساتھ مذہب کا فریضہ یہ بھی ہے کہ وہ اس کا فرق کرے کہ یہ صالح تغیر ہے، یہ غیر صالح تغیر ہے، یہ تخریبی رجحان ہے اور یہ تعمیری رجحان ہے، اس کا نتیجہ انسانیت کے حق میں یا کم سے کم اس مذہب کے پیروؤں کے حق میں کیا ہوگا۔ مذہب جہاں رواں دواں زندگی کا ساتھ دینے والا ہے وہاں وہ زندگی کا محتسب، نگران، گارجین (Guardian) اور زندگی کا اتالیق بھی ہے۔

گارجین کا کام یہ نہیں ہے کہ جو ہستی اس کی اتالیقی میں ہے، اس کے ہر صحیح غلط رجحان کا ساتھ دے اور اس پر مہر تصدیق ثبت کرے۔ مذہب ایسا سسٹم نہیں ہے کہ جہاں ایک ہی قسم کی مہر رکھی ہوئی ہے، ایک ہی طرح کی روشنائی ہے اور ایک ہی طرح کا ہاتھ ہے، جو دستاویز اور تحریر آئے مذہب کا کام یہ ہے کہ وہ اس پر مہر تصدیق ثبت کر دے، مذہب پہلے اس کا جائزہ لے گا، پھر اس پر اپنا فیصلہ صادر کرے گا اور ترغیب اور بعض اوقات مجبوراً ترہیب کے ذریعہ اس سے

اسے باز رکھنے کی کوشش کرے گا اور اگر کوئی ایسی غلط دستاویز اس کے سامنے آتی ہے جس سے اس کو اتفاق نہیں، یا جس کو وہ انسانیت کے حق میں مہلک اور تباہ کن سمجھتا ہے تو نہ صرف یہ کہ وہ اس پر مہر تصدیق ثبت کرنے سے انکار کرے گا بلکہ اس کی بھی کوشش کرے گا کہ وہ اس کی راہ میں مزاحم ہو۔

یہاں اخلاقیات اور مذہب میں ایک فرق پیدا ہو جاتا ہے، مذہب اپنی ذمہ داری اور فرض سمجھتا ہے کہ غلط رجحان کو روکے۔ ماہر اخلاقیات و نفسیات کی ڈیوٹی صرف یہ ہے کہ وہ غلط رجحانات کی نشاندہی کر دے یا اپنا نقطہ نظر ظاہر کر دے، لیکن مذہب اس کی کوشش کرے گا کہ وہ اس کا راستہ روک کر کھڑا ہو جائے۔“

اگر ہم نے اس باریک بینی، گہرائی و گیرائی، امانت و احساس ذمہ داری، اس دین کے مزاج اور اس کے پیغام سے گہری واقفیت کا ثبوت دیا اور اسی کے ساتھ ہم نے موجودہ زمانہ کے مزاج و خصوصیات کو سمجھا، جس میں نمو اور تغیر کی صلاحیت ہے اور ثبات و استقامت بھی اور اس نے قدیم صالح عناصر کو باقی بھی رکھا ہے۔ اگر ہم نے ان خصوصیات کو اچھی طرح سمجھ لیا، فقہ اسلامی کی ضرورت (وسیع معنوں میں) کو ہم پوری کر سکتے ہیں اور ہم اسلامی سوسائٹی کی بھی ضرورتوں کو پوری کر سکتے ہیں اور اسلامی احکام اور دینی تعلیمات پر ہم اس مہذب اور ترقی یافتہ زمانہ میں بھی عمل کر کے دکھا سکتے ہیں اور اس زندگی کا بھی ساتھ دے سکتے ہیں جو تیزی اور انتہائی سرعت کے ساتھ ترقی کرتی جا رہی ہے۔

وعلی اللہ قصد السبیل ومنہا جائز



جدید فقہی تحقیقات

۱

دوسرا باب

مکانوں اور دوکانوں کی پکڑی

اکیڈمی کا فیصلہ:

پگڑی کا مسئلہ

پگڑی کے مسئلہ پر شرکاء سمینار نے درج ذیل تجاویز بالاتفاق منظور کیں:

اس اجتماع کا احساس یہ ہے کہ پگڑی کے موجودہ رواج کو پسندیدہ نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن بڑے شہروں میں طویل عرصہ سے یہ رواج جاری ہے کہ مکانات اور دکانوں کو کرایہ پر دیتے وقت پگڑی کے نام پر رقم لی جاتی ہے اور کرایہ دار بطور خود یا مالک کی رضامندی کے ساتھ دکان دوسرے شخص کو کرایہ پر دیتا ہے۔ پھر یہ رواج پڑ گیا ہے کہ کرایہ داری کا یہ حق موروثی تسلیم کیا جاتا ہے اور عام طور پر یہ نسلاً بعد نسل جاری رہتا ہے۔ سرکاری قوانین پگڑی کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ ”رنٹ ریگولیشن ایکٹس“ کے ذریعہ کرایہ کے مقدار پر بھی حد بندیاں عائد کی گئی ہیں، اور دوسری طرف آہستہ آہستہ کرایہ داری کے حقوق کو مالکانہ حقوق کی حیثیت دینے کا رجحان ان قانون سازیوں میں پیدا ہوتا جا رہا ہے۔ اس کی وجہ سے بھی مالک کرایہ پر مکان یا دکان دیتے وقت ہی زیادہ سے زیادہ رقم حاصل کر لینا چاہتا ہے۔ دوسری طرف یہ بھی واقعہ ہے کہ اگر مالکان کو کھلی چھوٹ دے دی جائے کہ وہ جب چاہیں کرایہ داروں سے مکانات اور دکانیں خالی کرالیں، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان بڑے شہروں میں لاکھوں افراد فٹ پاتھ پر پھینک دیئے جائیں، اور لاکھوں افراد کی تجارتیں ختم ہو جائیں اور وہ وسائل معاش سے محروم ہو جائیں۔

اس اجتماع میں مالک کے مالکانہ حقوق اور کرایہ داروں کی دشواریوں اور پھر سماج پر اس

کے پڑنے والے اثرات اور اس رواج کے تاریخی اور معاشی عوامل کا جائزہ لیا گیا۔ اور آج کے دور میں کرایہ داری کی مختلف رائج صورتوں پر بھی غور کیا گیا۔

مدت معینہ کے لئے مکان کرایہ پر دینا، مدت کے اندر مکان خالی کرانے کی کوشش، مدت گزرنے کے بعد مکان خالی کرنے کا مطالبہ، کرایہ دار کا دوسرے کرایہ دار کو مکان کرایہ پر لگا دینا، بغیر تعیین مدت پگڑی لے کر مکان کرایہ پر دینا، اور اس طرح کی دوسری صورتوں پر بھی غور کیا گیا۔

پگڑی کا مسئلہ — وجوہات و اثرات

جناب طاہر بیگ

زمین، دوکان یا مکان وغیرہ پر وصول کی جانے والی پگڑی جسے لوگ سلامی بھی کہتے ہیں، ایک سماجی و معاشی مسئلہ ہے۔ جیسے جیسے ہمارا ملک صنعتی و تجارتی ترقی کی طرف گامزن ہوتا جا رہا ہے، پگڑی کے رواج میں بھی ترقی ہوتی جاتی ہے۔ ان علاقوں میں جہاں صنعتی و تجارتی سرگرمیاں تیز نہیں ہوئی ہیں، ابھی پگڑی کا مسئلہ نہیں ابھرا ہے۔ دیہاتوں اور پسماندہ قصبات نیز ترقی یافتہ شہروں کے بھی پسماندہ علاقوں میں زمین و عمارتیں یوں ہی عام کرائے کے عوض حاصل ہونے میں کوئی دشواری نہیں آتی۔ مگر جیسے جیسے ترقی پذیر قصبوں سے بڑے شہروں کی طرف رجوع کریں پگڑی دامن کو پکڑنے لگتی ہے۔ پگڑی کا رواج سب سے زیادہ ان شہروں میں ہے جو ملک کے اہم ترین شہر کہلاتے ہیں۔ یہاں پگڑی کی جیب پر پگڑی بھی بہت سخت ہے۔ یعنی شرح کے لحاظ سے دہلی، بمبئی، کلکتہ اور مدراس جیسے شہر میں پگڑی بہت اونچی وصول کی جاتی ہے۔ ان شہروں میں معمولی رقبہ کی زمین اور معمولی لاگت کی عمارت کی صرف پگڑی ہی اتنی ہوتی ہے کہ دوسرے چھوٹے شہروں میں وہی جائیداد اس سے بہت کم رقم میں خریدی جاسکتی ہے یا تعمیر کرائی جاسکتی ہے۔

پگڑی ایک اضافی رقم ہے جو کرایہ کے علاوہ وصول کی جاتی ہے۔ اردو ادب کی تاریخ یہ

بتانے سے قاصر ہے کہ پگڑی انسان کے سر سے کھسک کر جیب میں کب داخل ہوئی؟ مگر پگڑی کی اس ہجرت کو اردو ادب تسلیم ضرور کرتا ہے۔ فیروز اللغات میں پگڑی ایک قسم کے محصول اور ایک ناجائز رقم کے معنی میں تحریر ہے اور انگلش میں اس کو (Rent Premium) کہنا موزوں ہوگا، باوجود اس کے کہ مغرب کی ترقی یافتہ معیشتوں میں اس کا رواج نہ ہونے کے برابر ہے۔

پگڑی کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرنے کی کوشش کے بطور ہم اس کی مندرجہ ذیل تعریف واضح کر سکتے ہیں۔

”پگڑی وہ اضافی اور ناقابل واپسی نوعیت کی رقم یا مالی فائدہ ہے جو کسی زمین یا عمارت کا مالک کرایہ دار سے قانونی یا روایتی شرح کرایہ کے علاوہ یکمشت یا قسط وار حاصل کرتا ہے اور جسے عام طور پر تحریر میں نہیں لایا جاتا اور نہ ہی حسابات میں درج کیا جاتا ہے۔“

پگڑی کی یہ تعریف ذرا محدود معلوم ہوتی ہے۔ دراصل اس محدود نوعیت کی تعریف کا انتخاب اس مقصد سے کیا گیا ہے تاکہ پگڑی کے مسئلہ کی جوہری خصوصیت گرفت میں آسکے۔ اس تعریف کے اہم نکتے یہ ہیں کہ پگڑی ایک مالی لین دین (Financial Transaction) ہے جو ابتدائی طور سے ایسے دو فریقوں کے درمیان واقع ہوتا ہے جن میں ایک جائیداد کا مالک اور دوسرا کرایہ دار ہے۔ دوئم یہ کہ رقم کا بہاؤ ابتدائی طور سے کرایہ دار سے مالک کی جانب ہے۔ تیسرا اور اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ پگڑی کی رقم ایک اضافی معاوضہ ہے جو زمین یا عمارت کے استعمال کے عوض ہی وصول کی جاتی ہے، جبکہ استعمال کا معاوضہ کرایہ کے شکل میں بھی ساتھ ہی ساتھ وصول کیا جاتا ہے؛ یعنی پگڑی الگ سے کسی خدمت کا صلہ نہیں ہے۔ پگڑی کی اس جوہری شکل کے علاوہ مندرجہ ذیل دو شکلیں اور بھی رائج ہیں:

۱- وہ رقم جو جائیداد کا مالک اپنے کرایہ دار کو اس سے اپنی جائیداد کا دخل اور کرایہ داری واپس لینے کے صلہ کے بطور ادا کرتا ہے۔

۲- وہ رقم جو ایک کرایہ دار جائیداد کا دخل دوسرے کرایہ دار کو دینے کے عوض دوسرے کرایہ دار سے وصول کرتا ہے چاہے اس کے ساتھ جائیداد کے مالک کی مرضی کے تحت کرایہ داری بھی منتقل ہو یا نہ ہو۔

یہ دو شکلیں پگڑی کے بنیادی معاملہ سے تھوڑا سا مختلف ہیں۔ ان کا الگ سے تجزیہ کرنا مناسب ہوگا۔ ہم سب سے پہلے پگڑی کی بنیادی شکل کا تجزیہ کریں گے۔

یہ حقیقت ہے کہ پگڑی بظاہر ایک اضافی رقم ہے جو کرایہ سے الگ وصول کی جاتی ہے اور پگڑی کے عوض ایسی کوئی سہولت بھی مہیا نہیں ہوتی جسے یہ کہا جائے کہ پگڑی اس سہولت کا صلہ ہے۔ یہاں بنیادی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب زمین یا عمارت کی خدمات کا صلہ کرایہ کی شکل میں وصول کیا جاتا ہے تو آخر اس اضافی رقم کا جواز کیا ہے؟

غور کریں تو اس جواز کی تلاش صرف دو امکانات میں کی جاسکتی ہے۔ پہلا امکان تو یہ ہے کہ مروج کرایہ (Prevalent Rent) زمین یا عمارت کے استعمال کے معاوضہ کی مکمل ادائیگی کرنے سے قاصر ہو۔ دوسرا امکان یہ ہو سکتا ہے کہ پگڑی کسی ایسی سہولت کا ذریعہ ہو جو بظاہر نظر نہیں آتی، لیکن حقیقت میں کرایہ دار اور مالک جائیداد دونوں ہی اس ”سہولت“ کا احساس ذہن میں رکھتے ہیں۔

پہلے امکان کے معنی یہ ہوں گے کہ زمین اور عمارت کے استعمال کا حقیقی معاوضہ (Real Reward) کچھ اور ہو اور قانونی مروجہ کرایہ (Legal Prevalent) کچھ اور ہو۔ یعنی حقیقی کرایہ بہت زیادہ اور قانونی مروجہ کرایہ بہت کم ہو۔ اگر صورت حال حقیقت میں یہی ہے تو پگڑی کا جواز فراہم ہو جاتا ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ زمین یا عمارت کے حقیقی کرایہ اور مروجہ کرایہ کی شرحوں میں جو فرق ہے، پگڑی کی رقم اس کو پورا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔

ہمیں حقیقی کرایہ اور مروجہ کرایہ کی اصطلاحات کی وضاحت بھی کرنا چاہئے۔ حقیقی

کرائے سے ہماری مراد وہ کرایہ ہے جو زمین یا عمارت کو معاشی شے تصور کرتے ہوئے خالص معاشی عوامل سے متعین کیا جائے، یعنی طلب و رسد کے اثرات سے جو کرایہ متعین ہوا ہے، ہم حقیقی کرایہ کہیں گے۔ اس کے برعکس مروجہ کرایہ وہ کرایہ ہے جو اس علاقے میں جس میں کہ زمین یا عمارت واقع ہے، پہلے سے مروج چلا آتا ہے یا قانونی طور سے متعین ہے۔

ایک عام مشاہدہ سے یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ معاشی و سماجی عوامل شرح کرایہ کو ہمیشہ اونچا اٹھانے کا رجحان رکھتے ہیں، جب کہ قانونی عوامل شرح کرایہ کو دبائے رکھنے کا باعث بنتے ہیں۔

حقیقی شرح کرایہ اور سماجی و معاشی عوامل:

یہ حقیقت کہ معاشی و سماجی عوامل حقیقی شرح کرایہ کو اونچا اٹھانے کا رجحان رکھتے ہیں، مندرجہ ذیل مشاہدات پر مبنی ہے:

۱- صنعتی و سماجی ترقی: عاملین پیدائش (Factors of Production) میں بنیادی اہمیت کی حامل درحقیقت زمین ہی ہے، خواہ وہ کھیت کے بطور استعمال ہو یا فیکٹریوں، گوداموں، دفاتر کے بطور استعمال ہو۔ لہذا معاشی ترقی کے ساتھ ساتھ زمین، رہائشی مکانات و تجارتی اغراض کی عمارتوں کی طلب میں برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ معاشی ترقی کے اثرات سے سماجی ترقی کا رجحان پیدا ہوتا ہے، جو زمین و عمارتوں کی طلب میں مزید اضافہ کا سبب بنتا ہے، اس کے علاوہ آبادی کی افزونی بھی زمین و عمارتوں کے طلبگاروں کی تعداد میں اضافہ کرتی ہے۔ معاشی و سماجی ترقی اپنے ساتھ دیہی آبادی کی شہروں کی طرف مراجعت، نیز علاقوں کی شہر کاری جیسے مظاہر ساتھ لاتی ہے۔ ان سب عوامل کا مجموعی اثر یہ ہوتا ہے کہ زمین و عمارتوں کی طلب میں لگاتار اضافی انتقال (Upward Shift in Demand) واقع ہوتا ہے۔ زمین کی رسد تو قدرتی طور سے محدود

ہے اور اگر عمارتوں کی تعمیر اضافہ طلب کا ساتھ نہ دے تو اضافی طلب کا سیدھا مطلب یہ ہے کہ زمین و عمارتوں کی قیمتوں میں اضافہ ہوگا اور جب قیمتوں میں اضافہ ہوگا تو کرایہ میں بھی اضافہ ہونا قدرتی بات ہے۔

۲- افراط زر: افراط زر، جدید معیشتوں کا سلگتا ہوا مسئلہ ہے۔ افراط زر کی بدولت تمام ہی اشیاء و خدمات کی قیمتوں میں لگاتار اضافہ کا رجحان پایا جاتا ہے۔ جب افراط زر کی بیماری مستقل رہے تو کچھ اشیاء و خدمات کی قیمتوں میں کم شرح سے اضافہ ہوتا ہے، جب کہ کچھ دوسری اشیاء و خدمات کی قیمتیں زیادہ اونچی شرح سے اضافہ پذیر ہوتی ہیں۔ ان کی قیمت لاگت و فروخت نسبتاً زیادہ تیزی سے اونچی ہوتی جاتی ہے۔ اسی طرح کی اشیاء میں زمین و عمارتیں بھی شامل ہیں۔ لہذا جب زمین و عمارتوں کی قیمتیں دوسری اشیاء کی بہ نسبت بہت اونچی ہو جائیں تو ان کا کرایہ بھی اونچا ہونا غیر فطری بات نہیں ہے۔

۳- محل وقوع: وہ قطعاً اراضی و عمارتیں جو شہر کے اہم ترین تجارتی یا رہائشی علاقوں میں واقع ہوتی ہیں، ان کی قیمتیں دیگر عام علاقوں کی زمینوں اور عمارتوں کی بہ نسبت زیادہ تیزی سے بڑھتی ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ وہ زیر وضع جاتی سہولیات (Infra Structural & Commercial Facilities) ہیں جو ان علاقوں میں بہ آسانی حاصل ہوتی ہیں، جب کہ پسماندہ علاقوں میں وہ مفقود ہوتی ہیں۔ دراصل ان سہولیات ہی کی خاطر لوگ زیادہ کرایہ کے باوجود بھی ترقی یافتہ علاقوں کی زمینوں اور عمارتوں کو ترجیح دیتے ہیں۔ لہذا زمینوں اور عمارتوں کا ایک اہم ترین علاقہ میں واقع ہونا بھی ان کی قیمت میں اضافہ کا سبب ہوتا ہے۔ جب محل وقوع کے اعتبار سے کسی زمین و عمارت کی حقیقی قدر بہت اونچی ہو تو اس کا کرایہ بہت زیادہ ہونا ناگزیر ہے۔

ان عوامل کے ہوتے ہوئے، حقیقی کرایہ کی شرح بہت تیز رفتاری سے اونچی ہوتی جاتی

مروجہ کرایہ اور قانونی عوامل:

یہ حقیقت کہ قانونی عوامل شرح کرایہ کو دبائے رکھنے کا باعث بنتے ہیں، مندرجہ ذیل مشاہدات پر مبنی ہے:

۱- قانون کرایہ داری: کرایہ داری کے قوانین اور کرایہ داری کے معاملات میں انصاف کا عمل اور عدالتی طریقہ کار بہت زیادہ ناقص ہے۔ شرح کرایہ کے سرکاری تخمینے مہنگائی کے اثرات کو پیش نظر رکھ کر نہیں بنائے جاتے۔ قوانین کرایہ کے تحت کسی زمین و عمارت کا کرایہ بڑھانے کی اجازت کچھ عرصہ پہلے تک نہیں تھی، مگر اب ہر تین سال کی مدت کے بعد کرایہ میں دس فیصد اضافہ قابل اجازت ہے۔ اس کے علاوہ اضافی تعمیر کی صورت میں بھی کرایہ میں معمولی اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ اضافہ دراصل مہنگائی کے اثرات کو بھی زائل نہیں کر پاتا۔ مثلاً اگر افراط زر کی سالانہ شرح پانچ فیصد بھی ہو تو تین سال کے بعد کرایہ کی حقیقی قدر ۱۵ فیصد گھٹ جائے گی۔ جبکہ قوانین کرایہ کے مطابق اس میں اضافہ محض دس فیصد ہی ہوگا۔ افراط زر کی شرح ۵ فیصد سے بھی اونچی ہو تو یہ فرق مزید بڑھ جائے گا۔ نتیجہ میں مروجہ کرایہ کی شرح بڑھتی نہیں بلکہ اس کی حقیقی (Real Value) لگا تار گھٹتی جاتی ہے۔ یعنی حقیقی قدر کے معنوں میں مروجہ کرایہ بڑھتا ہی نہیں بلکہ گھٹتا جاتا ہے۔

۲- ہاؤس ٹیکس: مروجہ کرایہ کو حقیقی کرایہ کی سطح تک بلند ہونے سے روکنے میں ہاؤس ٹیکس کو بھی کافی حد تک دخل ہے۔ دہلی میں کرایہ کا ۴۰/۳۸ فیصد تک ہاؤس ٹیکس کے بطور ادا کرنا ہوتا ہے۔ اگر مالک جائیداد حقیقی کرایہ اندارج میں لائے تو اس کو بہت نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ کرایہ کا ایک بڑا حصہ سرکاری مالیات میں جمع ہوگا اور اس کے اپنے پاس نہ آئے گا۔ اب اگر کرایہ دار نادہندگی کا شعار اختیار کر لے، تب تو مالک جائیداد کسی آمدنی کو حاصل کرنے کے بجائے خسارہ میں چلا جائے گا۔ اس کو کرایہ کا ۴۰/۳۸ فیصد حصہ سرکاری مالیات

میں جمع کرنا ہی ہوگا، خواہ اسے کرایہ وصول ہو رہا ہو یا نہ ہو۔ لگ بھگ یہی صورت حال پورے ملک میں ہے، لہذا مروج کرایہ کم سے کم سطح تک رہتا ہے۔

۳۔ انکم ٹیکس: ہاؤس ٹیکس کے علاوہ، انکم ٹیکس بھی مروج کرایہ کی شرح کو دبائے رکھنے کا سبب ہے۔ ہاؤس ٹیکس کی ادائیگی کے بعد باقی بچنے والے کرایہ پر آمدنی ٹیکس لاگو ہوتا ہے، جو لگ بھگ ۵۲/۵۰ فیصد ہوتا ہے مروج کرایہ اگر حقیقی کرایہ کے مساوی درج کیا جائے تو کرایہ پر آمدنی کا بڑا حصہ ہاؤس ٹیکس کے بعد، انکم ٹیکس کی شکل میں نکل جائے گا۔ لہذا جائیدادوں کے مالک اس بات کو انتہائی نقصان دہ سمجھتے ہیں کہ کرایہ کا زیادہ اندراج کیا جائے۔ انکم ٹیکس کی صورت میں بھی یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ کرایہ جاتی آمدنی اگر حسابات میں کسی بھی سطح پر درج ہوگی تو محکمہ انکم ٹیکس اس میں کسی کو ٹوٹی یا نادہندگی کو منظور نہیں کر سکتا۔ خواہ کرایہ دار کرایہ دے یا نہ دے، جائیداد کے مالک کو کرایہ پر واجب الادا ٹیکس ہر حال میں جمع کرنا ہوگا۔

۴۔ دولت ٹیکس: انکم ٹیکس و ہاؤس ٹیکس کے ساتھ ہی جائیداد، جو کسی آمدنی کا ذریعہ ہے، دولت ٹیکس کی زد میں بھی آتی ہے۔ دولت ٹیکس، کرایہ جاتی آمدنی کی مقدار پر نہیں، بلکہ جائیداد کی اصل قیمت کے مطابق لگتا ہے اور محکمہ انکم ٹیکس جائیداد کی قیمت، اس سے حاصل ہونے والی کرایہ جاتی آمدنی سے متعین کرتا ہے۔ جو کرایہ جاتی آمدنی کے دس گنا سے بھی زیادہ لگائی جاتی ہے۔ اب اگر مروج کرایہ حقیقی کرایہ کے مساوی اندراج کیا جائے تو دولت ٹیکس کی جو رقم متعین ہوگی وہ اس قدر ہوگی کہ ہاؤس ٹیکس اور انکم ٹیکس کی ادائیگی کے بعد بچی کچھی آمد سے پوری نہ ہو سکے گی بلکہ جائیداد کا مالک کچھ اور رقم اپنی جیب سے ادا کرنے پر مجبور ہوگا۔

یہ حقیقت ہے کہ مندرجہ بالا تمام قوانین کی پاسداری کرتے ہوئے زمینوں و عمارتوں کو حقیقی کرایہ کی شرح پر اٹھانا، حتیٰ طور سے ایک نقصان دہ تجارت ہے۔

یہ امکان کہ حقیقی شرح کرایہ اور مروجہ شرح کرایہ کے درمیان ایک خلیج پائی جاتی ہے،

اپنی جگہ بالکل صحیح ہے۔ ہم پورے وثوق سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ پگڑی، حقیقی شرح کرایہ اور مروجہ شرح کرایہ کی خلیج کو پُر کرنے کا ذریعہ ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ اس خلیج کو پُر کرنے کا حق جائیداد کے مالک کو ہے یا نہیں، تو جائیداد کے مالک کا اپنی جائیداد سے منفعت حاصل کرنے کا حق چھیننا نہیں جاسکتا۔ اگر قوانین بلا واسطہ طور سے جائیداد کے مالکین کو اپنی جائیدادوں سے مالی استفادہ کرنے سے روکیں گے تو اس سے بہت سارے فتنے پیدا ہوں گے۔ پگڑی جو غیر اندراج شدہ آمدنی کی شکل کی وجہ سے سیاہ آمدنی (Black Income) کے زمرہ میں آتی ہے، وہ ایسا ہی ایک فتنہ ہے۔ لیکن اس کی پیدائش کا ذمہ دار نہ تو جائیداد کا مالک ہے اور نہ کرایہ دار۔ یہ تو غیر منصفانہ، استحصالی اور جاہلانہ نظم معیشت و مالیات کی ناجائز اولاد ہے، جسے معاشرہ مجبوراً پال پوس رہا ہے۔ حال کے سماجی، اقتصادی اور قانونی ڈھانچے کی موجودگی میں پگڑی ایک سائنسی و منطقی ضرورت ہے۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے تانے بانے جائیداد کے مالک اور کرایہ دار تک محدود نہیں ہیں، بلکہ حکومت کے مالیاتی، عدالتی اور معاشی نظاموں تک میں پیوست ہیں۔

اگر پگڑی کا مسئلہ ختم کرنا ہے، تو سماجی و معاشی عوامل جو حقیقی شرح کرایہ کو بہت زیادہ بلند کرنے کا سبب ہیں کنٹرول کئے جانے چاہئیں۔ اس کے لئے افراطِ زر کو محدود کرنا ہوگا۔ عمارتوں کی رسد بڑھانا ہوگی اور اقتصادی ترقی کو علاقوں اور شہروں میں حد سے زیادہ مرکوز ہونے سے روکنا ہوگا۔ اسی طرح وہ عوامل جو مروجہ شرح کرایہ کو دبائے رکھتے ہیں، ان کو بھی درست کرنا ہوگا۔ کرایہ داری کے قوانین، ہاؤس ٹیکس، انکم ٹیکس اور دولت ٹیکس کے نظام کی جاہریت ختم کرنا ہوگی، انہیں منصفانہ اور متوازن بنانا ہوگا۔

اب ہم پگڑی کے جواز کی تلاش میں دوسرے امکان کی طرف آتے ہیں جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ یعنی یہ امکان کہ پگڑی کسی ایسی ”سہولت“ کا ذریعہ ہو جو بظاہر نظر نہیں آتی لیکن حقیقت میں جائیداد کا مالک اور کرایہ دار دونوں ہی اس ”سہولت“ کا احساس ذہن میں رکھتے ہوں۔

جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے، کرایہ داری کے قوانین اور عدالتی نظام، انتہائی ناقص نوعیت کے ہیں۔ ان کے غیر متوازن ہونے کے بدولت، ایک کرایہ دار عملی طور سے جائیداد کا مالک سا ہو جاتا ہے۔ کرایہ دار کی نادہنگی کی وجہ سے یا جائیداد کو ذاتی استعمال میں لانے کی حاجت کی صورت میں اگر جائیداد کا مالک قانونی چارہ جوئی کرے تو یہ ایک انتہائی مہنگی اور لمبے عرصہ تک چلنے والی کاروائی ہوتی ہے، جس کا فائدہ کرایہ دار کو پہنچتا ہے۔ جائیداد کا مالک سراسر نقصان میں رہتا ہے۔ کرایہ داروں کے جارحانہ اور نقصان دہ ممکنہ اقدامات سے اپنے کو محفوظ رکھنے کے بطور بھی پگڑی ایک ضرورت بن جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں پگڑی، جائیداد کے مالک کو حفاظت کی سہولت مہیا کرتی ہے۔

دوسری طرف کرایہ دار کو یہ سہولت رہتی ہے کہ وہ جب زمین یا عمارت واپس کرے تو اس کو پگڑی کی رقم واپس مل جاتی ہے۔ خود جائیداد کا مالک اسے پگڑی کی پیشکش کرتا ہے، یا وہ چاہے تو کسی دوسرے کرایہ دار سے معاملہ کر لے۔ پگڑی کی ان دو شکلوں کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ یہاں اس پہلو کا ذکر کرنا ضروری ہے کہ وقت کے ساتھ پگڑی کی رقم میں اضافہ واقع ہوتا ہے۔ لہذا یہ عام مشاہدہ کی بات ہے کہ کرایہ دار، جائیداد کا قبضہ، اس کے مالک کو لوٹاتے وقت، یا کسی دیگر کرایہ دار کو مالک کی مرضی کے خلاف دیتے وقت جو رقم پگڑی میں حاصل کرتا ہے، وہ اس کے اپنے ذریعہ دی گئی پگڑی کی رقم سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کرایہ دار کو یہ اضافی پگڑی حاصل کرنے کا حق ہے؟ کرایہ دار کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو وہ اس کا حق دار معلوم ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر وہ اتنی ہی زمین یا عمارت کہیں اور کرایہ پر لینا چاہے تو کچھ عرصہ قبل والی پگڑی کی شرح پر نہیں ملے گی۔ لہذا اسے اپنے پاس سے اضافی پگڑی کا انتظام کرنا ہوگا۔ جائیداد کے مالک کے نقطہ نظر سے بھی یہ سودا نقصان کا نہیں معلوم ہوتا۔ جائیداد کی

کرایہ داری تبدیل ہوتے وقت جسے رسید بدلوانا بھی کہا جاتا ہے۔ جائیداد کے مالک کو کچھ نہ کچھ حاصل ہی ہوتا ہے۔ عام طور پر اضافی پگڑی کی ۲۰ سے ۵۰ فیصد کی رقم جائیداد کے مالک کو حاصل ہوتی ہے۔ بقایا رقم جانے والا کرایہ حاصل کرتا ہے۔ اس اضافی پگڑی کا سارا بوجھ آنے والے کرایہ دار پر پڑتا ہے۔ لیکن وہ بھی پُر امید ہوتا ہے کہ جب وہ جائے گا تو اسے اتنی پگڑی، اور مزید اضافی پگڑی مل جائے گی۔ اس طرح بظاہر اس میں ملوث کسی فریق کا کوئی نقصان نہیں ہوتا۔

لیکن پگڑی کے وہ اثرات جو معاشرہ اور معیشت پر پڑتے ہیں، وہ بہت نقصان دہ ہیں اور اجتماعی مفاد کے خلاف ہیں۔ ہمیں اس حقیقت کو مد نظر رکھنا ہوگا کہ رہائش انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ عمارتوں کی پگڑی اتنی بڑھ چکی ہے کہ محنت کش اور متوسط طبقہ کے افراد کے لئے اپنے روزگار کی جگہوں پر مناسب رہائش کا حصول نیز تجارتی سرگرمیوں میں شمولیت بہت بڑے مسائل کی صورت اختیار کر گئے ہیں۔ پگڑی کی بدولت ہی بڑے بڑے شہروں میں مسلم علاقے، جھگی جھونپڑیاں وغیرہ وجود میں آتی ہیں۔ دوسری طرف وہ لوگ جو وسائل کے لحاظ سے کمزور ہیں، معاشی دوڑ میں شامل ہونے سے محروم رہ جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ پگڑی، ارتکاز دولت کا ذریعہ بھی بن رہی ہے۔ وہ لوگ جن کے پاس سیاہ دولت کے انبار ہیں، زمینوں و عمارتوں کی تجارت کر کے اس میں زبردست اضافہ کر رہے ہیں۔ سیاہ دولت کا بہاؤ زمینوں و عمارتوں جیسی اشیاء کی طرف بہت زیادہ ہے۔ اس کے نتیجے میں فطری طلب و رسد متاثر ہو رہے ہیں۔ زمینوں و عمارتوں کی قیمت کے بجائے غیر فطری انتہائی اونچی قیمت متعین ہو رہی ہے۔ عام انسانوں کی رہائش جیسی اہم اور بنیادی ضرورت پر اس غیر فطری اونچی قیمت کے نہایت منفی اثرات مرتب ہو رہے ہیں۔ لہذا مفاد عامہ کے نقطہ نظر سے پگڑی کے رواج کی توثیق نہیں کی جاسکتی۔

دہلی میں رائج پگڑی کی شکلیں:

- ۱- مالک جائیداد، کرایہ دار سے یکمشت ایک رقم حاصل کرتا ہے، جسے اندراج میں نہیں لایا جاتا، نہ حسابات میں دکھایا جاتا ہے۔ یہ رقم قابل واپسی (Refundable) نہیں ہوتی۔
- ۲- کرایہ دار، جائیداد کا قبضہ، جائیداد کے مالک کو واپس کرتے وقت ایک رقم حاصل کرتا ہے جو دی گئی پگڑی سے زیادہ ہوتی ہے۔
- ۳- کرایہ دار، جائیداد کا قبضہ بغیر مالک کی مرضی کے، کسی دیگر کرایہ دار کو دے دیتا ہے اور صلہ میں ایک رقم حاصل کر لیتا ہے۔
- ۴- کرایہ دار، مالک کی مرضی حاصل کر کے، جائیداد کا قبضہ کسی دیگر کرایہ دار کو دے دیتا ہے اور کرایہ داری منتقل ہو جاتی ہے۔ نئے کرایہ دار سے حاصل ہوئی اضافی پگڑی کی رقم، جائیداد کے مالک اور جانے والے کرایہ دار کے درمیان تقسیم ہو جاتی ہے۔

کلکتہ میں رائج پگڑی کی شکلیں:

- کلکتہ میں مندرجہ بالا طریقوں کے علاوہ سیکوریٹی کی شکل میں بھی پگڑی رائج ہے۔ ایک رقم جو واپسی کے قابل ہوتی ہے، جائیداد کا مالک کرایہ دار سے حاصل کرتا ہے اور کرایہ دار سے قبضہ واپس لیتے وقت، اس کی یہ رقم واپس کر دیتا ہے۔ اس میں بھی پگڑی کا عنصر شامل ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ کرایہ داری کی مدت کے دوران، اس رقم سے جائیداد کا مالک مالی استفادہ کرتا رہتا ہے، جب کہ افراط زر کی بدولت واپسی کے وقت کرایہ دار کو اپنے ذریعہ ادا کی گئی سیکوریٹی کی رقم کی حقیقی قدر گھٹی ہوئی ملتی ہے۔ اس طرح مالی افادہ، کرایہ دار سے جائیداد کے مالک کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ کرایہ دار اس گھٹی ہوئی حقیقی قدر کے عوض اتنی ہی زمین یا عمارت کو کرایہ پر حاصل نہیں کر پاتا۔

کرایہ داری میں پگڑی یا اسلامی اور اسلام

☆ مشتاق احمد

اسلام اس آمدنی یا کمائی کو سخت ناپسند کرتا ہے جو گھر بیٹھے بغیر محنت اور پسینہ کے حاصل ہو جائے اسلامی رو سے وہ رقم بھی ناجائز اور حرام ہے جو دوسروں کے استحصال سے حاصل کی گئی ہو۔ سود اس لئے حرام ہے کہ سود لینے والے کو بغیر محنت کے آمدنی آتی رہتی ہے، وہ کسی دوسرے کی مجبوری کا فائدہ اٹھاتا ہے اور سود دینے والا استحصال کی ایک ایسی عمیق گہرائی میں گر جاتا ہے جہاں سے اس کا نکلنا محال ہو جاتا ہے۔ کسی کی مجبوری کا ناجائز فائدہ اٹھا کر دولت اکٹھا کرنا حرام ہے۔ ہمیں اس وسیع مناظر میں یہ دیکھنا ہے کہ مکان یا دکان کو کرایہ داری پر دیتے وقت مالک مکان جو رقم پگڑی یا اسلامی کے طور پر کرایہ دار سے وصول کرتا ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یہ پگڑی کی رقم کرایہ کی رقم کے علاوہ ہوتی ہے جس کا کوئی حساب نہیں ہوتا۔

پگڑی یا پرییمیم (Premium) کی رقم کی کئی قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک تو وہ قسم ہے جس کا اوپر تذکرہ ہوا ہے یعنی کرایہ پر دیتے وقت مکان مالک پگڑی یا اسلامی کے طور پر وصول کرتا ہے، جسے وہ کسی بھی حالت میں واپس کرنے کا مجاز نہیں اور جس کی کوئی لکھا پڑھی نہیں ہوتی۔ یہاں کرایہ دار کی مجبوری اور ضرورت کا بھرپور فائدہ اٹھایا جاتا ہے، چوں کہ وہ مجبور اور ضرورت مند ہے، اس لئے بادل نخواستہ مکان مالک کے شرط کو کسی بھی حالت میں پورا کرتا ہے۔

☆ ایڈوکیٹ، سپریم کورٹ آف انڈیا۔

دوسری شکل وہ ہے جسے ضمانت (Security) یا ڈیپازٹ (Deposit) کہتے ہیں۔ جو عام طور سے بمبئی میں رائج ہے۔ اس کے تحت مکان مالک اور کرایہ دار میں معاہدہ ہوتا ہے اور طے شدہ کرایہ کے علاوہ ایک رقم دی جاتی ہے۔ (Commercialisation) نے اس سسٹم کو بہت بڑھا دیا ہے۔ اس کے خلاف قانون ہونے کے باوجود بھی پگڑی کی رقم لی اور دی جاتی ہے۔ آئیے اب دیکھیں کہ قانونی طور پر ہندوستان میں اس کو کوئی حیثیت حاصل ہے یا نہیں؟ کرایہ داری کے سلسلے میں ہندوستان میں یکساں قانون نہیں ہے۔ ہر صوبہ کا اس سلسلے میں الگ الگ قانون ہے۔ تاہم یہ بات قابل ذکر ہے کہ تمام صوبوں کے قوانین کرایہ داری کی بنیاد قریب قریب ایک ہے۔ مختصر یہ کہ کلی طور پر ایک، اور جزوی باتوں میں مختلف۔ آئیے اس سلسلے میں کچھ صوبوں کے قانون کرایہ داری کا جائزہ لیں اور دیکھیں کہ پگڑی یا اسلامی کی رقم کو کیسے غیر قانونی قرار دیا گیا ہے۔

The Delhi Rent Control Act, 1958

دفعہ ۱۶ (۴): کوئی بھی مکان مالک کسی بھی طرح کا پریمیم پگڑی یا اور کوئی رقم کسی بھی نام سے نقد یا دوسری شکل میں حاصل کرنے کا مجاز نہیں ہوگا، صرف اس بات کے لئے کہ اپنے کرایہ دار کو دوسرے کرایہ دار (Subtenant) رکھنے کے لئے رضا مندی دے۔

دفعہ ۵ (۲) الف: کوئی بھی آدمی کرایہ پر دینے، مدت ختم ہو جانے کے بعد پھر سے مدت بڑھانے اور کرایہ داری کو جاری رکھنے کے لئے کسی بھی طرح کا پریمیم یا پگڑی اور کوئی رقم کسی بھی نام پر نقد یا دوسری شکل میں لینے یا وصول کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ کرایہ کے علاوہ۔

دفعہ ۴۸ (۱) ب: چھ مہینے کی قید یا جرمانہ کی رقم غیر قانونی طریقے سے لی گئی رقم (پگڑی) کی رو سے پانچ ہزار روپے سے زائد ہو سکتی ہے۔

The Bihar Building (Lease, Rent & Eviction) Control Act, 1982

دفعہ (۳): پریمیم، سلامی اور پیشگی (ایک ماہ کے کرایہ سے زیادہ) مکان مالک کرایہ داری پر دینے کے لئے یا کرایہ داری کو پھر سے زندہ کرنے یا جاری رکھنے کے لئے کرایہ دار سے نہیں مانگ سکتا۔

دفعہ (۲۸): سزا۔ اگر کوئی قانون کی خلاف ورزی کرتے ہوئے پریمیم، سلامی یا پیشگی وغیرہ لیتا ہے تو اس کی دو سال تک کی سزا ہو سکتی ہے۔

اس کے علاوہ مکان مالک کرایہ دار سے مکان یا دکان کی قیمت، اہمیت اور افادیت کے مطابق ایک رقم (Deposit) کے طور پر یا (Security) کے طور پر لیتا ہے۔ یہ سیکورٹی اس بات کی ہوتی ہے کہ کرایہ دار مکان خالی کر دے گا اور جب خالی کر دے گا تو ضمانت کی یہ رقم اسے واپس مل جائے گی۔ ایک طرح سے یہ سسٹم (Check & Balance) کا کام کرتا ہے۔ مکان مالک کرایہ کے رقم کو تصرف میں لاتا ہے اور کرایہ دار مکان مالک کے مکان یا دوکان کو۔ اس سسٹم میں کرایہ کی رقم عام طور سے بہت کم ہوتی ہے۔ اس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ مکان مالک اور کرایہ دار میں جو عام طور سے دو تین سال کے بعد جھگڑے پیدا ہو جاتے ہیں اور اختلافات بڑھتے بڑھتے فوجداری مقدمات اور قتل کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں وہ بہت حد تک ختم ہو جاتے ہیں۔

ڈیپازٹ یا ضمانت کی رقم کی لکھا پڑی ہوتی ہے۔ باضابطہ معاہدہ میں اس کا ذکر ہوتا ہے۔

لیکن پگڑی یا سلامی کی اصل شکل وہ ہے جس کا کرایہ نامہ یا معاہدہ نامہ میں کوئی ذکر نہیں ہوتا۔ یہ دراصل جاگیر دارانہ نظام کی دین ہے۔ جب غریب اور ضرورت مند آدمی جاگیر دار یا زمیندار کے پاس اس کا مکان یا دوکان کرایہ پر لینے جاتا تھا تو سب سے پہلے اس کا مکان مالک کے جاگیر دارانہ حیثیت کو صرف ہاتھ کی سلامی سے ہی نہیں، بلکہ رقم کی سلامی سے بھی قبول کرنا پڑتا

تھا، یا پگڑی کی رقم دے کر ساہوکار کی پگڑی کا احترام کرنا پڑتا تھا۔
چوں کہ یہ رقم ساہوکار کی پگڑی کے احترام میں اور جاگیردار یا زمیندار کی اسلامی کے طور
پر دی جاتی تھی، اس لئے اس کا کوئی حساب ہی نہیں ہوتا تھا۔ واپس لینے یا دینے کا سوال ہی نہیں
اٹھتا۔ چاہے کرایہ دار مکان میں رہے یا تھوڑے دنوں کے بعد ہی چلا جائے۔
پگڑی یا اسلامی کی یہ شکل نہایت استحصالی اور غیر اسلامی ہے۔ ظاہر ہے کہ جس رقم کا
کوئی حساب کتاب نہیں اور جو رقم کسی کی مجبوری کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اس سے حاصل کی جائے
اسے اسلام جیسا منصف مذہب کبھی قبول نہیں کر سکتا۔ اسلام جس طرح کا مثالی نظام قائم کرنا
چاہتا ہے، یہ سسٹم اس کے خلاف ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ پگڑی یا اسلامی کی یہ روایت کس حد تک ہندوستان میں رائج ہے۔

A.P. Buildings (Lease, Rent & Eviction) Control Act, 1960

دفعہ ۷: مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ کوئی چیز کرایہ دار سے نہیں مانگ سکتا۔

سزا: دو ہزار روپے تک کا جرمانہ

The Haryana Urban (Control of Rent & Eviction) Act, 1923

دفعہ ۶ (الف): مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ اور کوئی رقم کسی بھی شکل میں لینے

کا مجاز نہیں ہوگا۔

(ب) اگر مناسب کرایہ کے علاوہ کوئی اور رقم جیسے پگڑی، پریمیم کے لئے معاہدہ ہوتا

ہے تو ایسا معاہدہ باطل اور کالعدم قرار پائے گا۔

دفعہ ۲۲— سزا: دو سال قید کی سزا یا جرمانہ یا دونوں۔

The J&K Houses & Shops Rent Control Act, 1966

دفعہ: پریمیم پگڑی یا فائن مناسب کرایہ کے علاوہ مکان مالک کرایہ دار سے طلب نہیں

کر سکتا۔

دفعہ ۲۲ سزائیں: اگر پہلی بار غلطی سرزد ہوئی ہے تو جتنی پگڑی کی رقم لی ہے، اس کا پانچ گنا جرمانہ اور اگر دوسری بار اسی مکان یا دوسرے دکان یا مکان کے سلسلے میں غلطی سرزد ہوتی ہے تو پریمیم کا دس گنا جرمانہ پڑے گا۔

The Bombay Rents Hotels & Lodging House Rates Control Act, 1947

دفعہ ۱۸: پریمیم، ڈیپازٹ

سزا: چھ ماہ یا جرمانہ کی رقم پریمیم سے کم نہ ہوگی، اگر مکان مالک سے غلطی سرزد ہوتی ہے جب (Ownership) اس کی تھی تو مکان قرق ہو جائے گا۔

The Orissa House Rent Control Act, 1967

دفعہ ۳: مکان مالک اسلامی یا کسی طرح کا پریمیم مناسب کرایہ کے علاوہ کا مجاز نہیں

ہوگا۔

دفعہ ۷: چھ ماہ کی سزا یا دو ہزار روپے کا جرمانہ یا دونوں۔

The Tripura Buildings (Lease & Rent Control) Act, 1975

دفعہ ۹: مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ پریمیم یا پگڑی لینے کا مجاز نہیں ہوگا۔

دفعہ ۳۱: سزا: ایک ہزار روپے تک کا جرمانہ اور نہ ادا کرنے کی صورت میں ایک ماہ قید

کی سزا۔

W.B. Premises Tenancy Act, 1956

دفعہ ۵: کوئی بھی مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ کرایہ دار سے پریمیم، پگڑی یا

اسلامی نہیں مانگ سکتا۔

The Tamil Nadu Buildings (Lease & Rent Control) Act, 1960

دفعہ ۷: مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ اور کوئی رقم کسی بھی نام پر طلب کرنے کا مجاز نہیں ہوگا۔

دفعہ ۳۳: دو ہزار روپے تک جرمانہ

The U.P. Urban Buildings (Regulation of Letting Rent & Eviction) Act, 1972

دفعہ ۴: مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ پر یکم طلب کرنے کا مجاز نہیں ہوگا۔

دفعہ ۳۱: سزا— جو جرمانہ کی رقم ہوگی اس میں سے جو پر یکم اس نے لیا تھا، وہ واپس کر دیا جائے گا۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ہر صوبے کے قانون کرایہ داری نے پگڑی کی رقم یا اسلامی کی رقم کو غیر قانونی قرار دیا ہے اور اس کے ارتکاب کرنے والے کو سزا بھی مقرر کی گئی ہے۔ کسی صوبہ میں زیادہ اور کسی میں کم۔



پگڑی کا مسئلہ — ایک تعارف

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی ☆

مکان اور دکان، کرایہ پر دینا اور لینا عقد اجارہ ہے۔ جس میں ایک معین مدت کے لئے، مقرر اجرت کے عوض مالک، مکان و دکان سے انتفاع کا حق کرایہ دار کو عطا کر دیتا ہے۔ اس طرح کرایہ دار مکان و دکان سے انتفاع کا مالک ہو جاتا ہے۔ یعنی اصل شئی (رقبہ) کی ملکیت مالک کے حق میں باقی رہتے ہوئے، منافع کی ملکیت کرایہ دار کو حاصل ہو جاتی ہے۔

اجرت روزانہ (میاومتہ) ماہانہ (مشاہرۃ) اور سالانہ (مسانہتہ) یعنی مقررہ اقساط میں بھی ہو سکتی ہے، اور اجرت یک مشت بھی مقرر کی جاسکتی ہے۔ ہوٹلوں میں ۱۰۰ روپے روزانہ اجرت ہوتی ہے۔ مکانات اور دوکانوں کا کرایہ عام طور پر ماہانہ مقرر ہوتا ہے۔ بعض اوقات کارخانے سالانہ دس ہزار، بیس ہزار کے عوض کرایہ پر دئے جاتے ہیں، اور کبھی کوئی اراضی، مکان یا کارخانہ، دس سال، پانچ سال کے لئے ۲۵ ہزار، ۵۰ ہزار روپے کے عوض (بلا لحاظ روز، مہینہ، یا سال) کرایہ پر دیا جاتا ہے۔ جس کی ادائیگی کبھی ایک مشت پیشگی ہو جاتی ہے اور کبھی قسطیں بھی باندھ دی جاتی ہیں۔

عقد اجارہ کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ ”معتقد علیہ“ معلوم ہو اور اجرت متعین ہو۔ یعنی اس عقد کے ذریعہ جو منافع کرایہ دار کو حاصل ہونے ہیں وہ متعین اور معروف ہوں۔ ”کسی مکان میں سکونت اور کسی دکان میں تجارت“ وہ ”منافع“ ہے جو کرایہ دار کو حاصل ہوتا ہے اور روپے جو مالک مکان کو ملتے ہیں، اجرت ہے۔ منافع کی نوعیت تو متعین ہے کہ سکونت یا تجارت معلوم و معروف منافع ہے۔ لیکن اگر مدت ذکر نہیں کی جائے تو منافع کی مقدار معلوم نہیں ہوتی۔ اس لئے اگر یوں کہا جائے کہ ”یہ مکان سو روپے کرایہ پر دیا“ تو معلوم نہیں ہوتا کہ کتنے دن کی رہائش کے لئے یہ سو روپے کی اجرت مقرر کی جا رہی ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ مدت واضح کر دی جائے اور بتا دیا جائے کہ سو روپے ایک ماہ کی رہائش کے لئے اجرت ہوگی۔ اس طرح مقدار نفع اور مقدار اجرت متعین ہو جاتی ہے اور ہر ایک ماہ کی رہائش کے عوض ایک سو روپے اجرت کرایہ دار کے ذمہ واجب الادا ہوگی۔ لیکن کیا اس مدت کا اظہار بھی ضروری ہے جتنی مدت کے لئے مکان کرایہ پر دیا گیا ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ ”ایک سال کے لئے مکان سو روپے ماہوار کے عوض کرایہ پر دیا“۔ جہاں تک سوال ”منافع کی مقدار اور اس کے مقابلہ میں واجب ہونے والی اجرت کے تعین“ کا ہے، اس کے لئے مدت اجارہ کا بیان ضروری نہیں۔ لیکن کتنی مدت کے لئے مکان کرایہ پر دیا گیا ہے۔ اس کے مجہول ہونے کی صورت میں آپسی تنازع کا خطرہ ہے کہ مالک مثلاً ایک سال گزرنے کے بعد مکان خالی کرنے کو کہتا ہے اور کرایہ دار اس کے بعد بھی مکان کو خالی کرنا نہیں چاہتا اور ہر وہ جہالت جس کی وجہ سے دو معاملہ کرنے والوں کے درمیان نزاع کا اندیشہ ہو، شرعاً ممنوع ہے۔

لیکن مدت اجارہ کے تعین کے لئے کیا معاملہ کرتے وقت صراحت ضروری ہے یا عرف اور دیگر عوامل کے ذریعہ بھی مدت کی تعین کافی ہوگی؟ مثلاً دیہاتوں میں جو بازار ہفتہ میں ایک بار متعین دنوں میں لگتے ہیں، یا موسمی میلے جو سال میں ہفتہ دو ہفتہ کے لئے لگتے ہیں، یا شہروں میں

مختلف نمائشیں دس پانچ دنوں کے لئے لگتی ہیں اور ان مواقع پر تاجروں کو اپنی دکانوں کے لئے مثلاً زمین کا محدود حصہ، یا بنی ہوئی دکانیں کرایہ پر دی جاتی ہیں۔ ایسی صورتوں میں اگر چہ مدت کا تعین اصل معاملہ میں صراحتاً نہ ہو، لیکن عرفاً، جو مدت بازار، میلہ اور نمائش کی معین ہو، اس مدت کے لئے یہ کرایہ داری تصور کی جائے گی۔

مکانات اور دکانوں کے کرایہ پر دینے کی چند صورتیں معروف و مروّج ہیں۔

پہلی صورت:

تو یہ ہے کہ محدود اور متعین مدت کے لئے مکان یا دکان کرایہ پر دی جائے۔ پھر اس مدت کے مکمل ہونے کے بعد مکان یا دکان خالی کرائی جائے، یا عقد اجارہ کی تجدید (Renewal) کر لی جائے۔ عام طور پر اس صورت میں پگڑی لینے دینے کا رواج نہیں ہے، البتہ کرایہ کا ایک حصہ پیشگی (Advance) لے لیا جاتا ہے، جو کرایہ میں ماہ ب ماہ منہا ہوتا رہتا ہے یا آخری مہینہ میں منہا ہو جاتا ہے۔ ہاں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ (Security Deposit) کے نام پر کچھ رقم لی جاتی ہے، جو مدت کرایہ کے پورا ہونے کے بعد مکان یا دکان خالی کرتے وقت کرایہ دار کو واپس کر دی جاتی ہے۔ اس کی حیثیت بظاہر رہن کی ہے، جس کا مقصد شاید اطمینان حاصل کرنا ہوتا ہے کہ کرایہ دار ماہ ب ماہ کرایہ ادا کرتا رہے اور وقت متعین پر مکان خالی کر دے، اور رہن، دراہم و دینار (نقد روپیہ) کا جائز ہے۔ البتہ اس مال مرہونہ سے انتفاع مرہن کے لئے جائز نہیں کہ یہ مال رہن اس کے پاس امانت ہے۔ البتہ یہ صورت اس لئے قابل غور ہے کہ یہاں رہن کسی قرض کے عوض نہیں کہ اسے کل قرض جو نفعاً فہو حرام کے ذیل میں داخل کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ عام اصول تو یہ ہے کہ امانات میں نقد و اثمان متعین ہوتے ہیں کہ جو درہم و دینار امانت رکھا ہے وہی واپس کرنے ہوں گے۔ لیکن موجودہ صورت حال میں ایک نوٹ اور دوسرے نوٹ کی مالی قدر

میں فرق نہیں ہوتا۔ تو کیا مرتہن پر وہی نوٹ واپس کرنا واجب ہوگا جو اس نے راہن سے لیا ہے، یا کوئی بھی نوٹ جو راہن رکھے ہوئے نوٹ کے مساوی ہو اس کا ادا کرنا ضروری ہوگا۔ پھر یہ کہ اگر مرتہن کے کسی عمل اور غفلت کے بغیر وہ روپے ضائع ہو جائیں تو کیا امانت کے عام اصول کے تحت مرتہن اس کا ضامن نہیں ہوگا یا اسے ضامن قرار دیا جائے گا۔ تو ایسی صورت میں جو ہزار روپے اس کے بطور (Deposit) لئے ہیں، اسے بہر حال مدت پورا ہونے پر کرایہ دار کو واپس کرنا ہے، ایسی صورت میں ضامن قرار دیئے جانے کی وجہ سے الغرم بالغرم کے اصول کی روشنی میں کیا مالک مکان کے لئے کرایہ دار سے لی ہوئی (Deposit) کی رقم سے مصرف لینا جائز ہوگا؟؟

اس ذیل میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ بسا اوقات اس طرح سیکوریٹی یا ڈیپازٹ لے کر مکان یا دکان خود کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو دیتا ہے۔ پس یہ صورت بھی اگر مدت کرایہ داری طے ہے، تو اسے جائز ہونا چاہئے کہ فقہاء نے ایک کرایہ دار کو یہ حق دیا ہے کہ وہ دوسرے کو کرایہ پر لگا دے، بشرطیکہ استعمال کی نوعیت مختلف اور مکان کو نقصان پہنچانے والی نہ ہو۔

اس موقع پر اس امکان کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ متعینہ مدت کے لئے متعینہ کرایہ پر مکان یا دکان دینے کی صورت میں مالک مکان و دکان ماہانہ کرایہ کے علاوہ بھی کچھ رقم وصول کرے، جسے اصطلاح میں پگڑی کہا جاتا ہے، تو ایسی صورت میں مکان یا دکان خالی کرتے وقت جب کہ مدت پوری ہو چکی ہو، کرایہ دار کے لئے یہ جائز ہوگا یا نہیں کہ وہ پگڑی کی رقم یا اس سے زائد کا مالک سے مطالبہ کرے۔ اسی طرح کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو اسی معین مدت کے لئے پگڑی اور ماہانہ کرایہ دے دے، تو یہ جائز ہوگا یا نہیں؟؟

دوسری صورت:

مالک مکان و دکان نے کرایہ دار سے ماہانہ کرایہ طے کیا اور بغیر کسی مدت کی تعیین کے

مکان و دکان کرایہ دار کے حوالہ کر دیا۔ قدیم معاملات زیادہ تر اسی نوعیت کے ہیں، اور چھوٹے شہروں اور قصبوں میں جہاں ابھی پگڑی کا فتنہ نہیں پہنچا ہے۔ اسی طرح مکانات کرایہ پر دیئے جاتے ہیں، درمیان میں مالک و کرایہ دار باہمی گفتگو کے ذریعہ کرایہ میں اضافہ بھی کر لیتے ہیں۔ اگر کبھی ضرورت ہوئی تو مالک مکان، کرایہ دار سے مکان خالی بھی کر لیتا ہے۔ اس میں کچھ زیادہ نزاع بھی نہیں ہوتا ہے۔ لیکن جیسے جیسے کرایہ داروں کی کثرت اور مکانات کی قلت ہوتی جا رہی ہے اور کرایہ کا بازار بھاؤ بڑھتا جا رہا ہے، ہر کچھ دن پر کرایہ کی تبدیلی کے ذریعہ کرایہ میں اضافہ کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے اور اس صورت میں مالک مکان اور کرایہ دار کے درمیان نزاع پیدا ہوتی ہے کہ مدت متعین نہیں اور مالک، مکان خالی کرانا چاہتے ہیں، کرایہ دار خالی نہیں کرنا چاہتے، کرایہ دار کی اپنی دشواریاں اور مالک مکان کی اپنی مشکلات۔

بہر حال مالک مکان اگر کرایہ پر مکان دیتے وقت مدت متعین نہیں کرتا تو اس کا دو مطلب ہو سکتا ہے، ایک تو یہ کہ عند الطلب کرایہ دار کو مکان خالی کرنا ہوگا یا اس نے ہمیشہ کے لئے یہ مکان کرایہ پر دے دیا ہے، اگر عرف کی خاموش زبان کو الفاظ کا جامہ پہنایا جائے تو اس کا مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جس مالک نے کرایہ پر لگاتے وقت پگڑی لی، اس نے گویا اپنا حق مالکانہ برقرار رکھتے ہوئے حق سکونت فروخت کر دیا، اور یہ حق کرایہ دار کا ایسا حق ہے جو اس سے مالک مکان چھین نہیں سکتا۔ کرایہ دار کے وارثوں میں بھی یہ حق منتقل ہوگا اور کرایہ دار اس حق کو فروخت بھی کر سکتا ہے۔ لیکن اگر کرایہ دار سے پگڑی مالک مکان نے نہیں لی ہے تو اس کا مطلب یہ سمجھا جائے گا کہ عند الطلب یہ مکان کرایہ دار کو خالی کرنا ہوگا۔ پس جن شہروں میں پگڑی لینے دینے کا رواج ہے وہاں پگڑی لے کر مکان کرایہ پر دینے کا مطلب ملک رقبہ کو باقی رکھتے ہوئے حق انتفاع کو ہمیشہ کے لئے فروخت کر دینا ہے، اس ذیل میں بعض ایسے واقعات بھی سامنے آتے ہیں کہ جب پگڑی کا رواج نہیں تھا اس وقت جو مکان بغیر پگڑی لئے بغیر تعیین مدت کرایہ پر

دیا گیا اور اب طویل مدت گزرنے کے بعد حق سکنتی ایک قیمتی مالیت رکھتا ہے اس کرایہ دار کا یہ قبضہ کیسا تصور کیا جائے گا اور اس کے لئے اس قبضہ کی فروخت کا کیا حکم ہوگا۔
مزید یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ آج کرایہ دار مکان کی مرمت اور اس میں اضافہ کی مد میں جو کچھ خرچ کرتا ہے اس کا کیا حکم ہوگا؟

پگڑی کا رواج:

کتب فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ پگڑی کا یہ رواج قدیم ہے، اور شہری آبادی کے اضافہ اور تہذیبی و معاشی ترقی کی وجہ سے دکان و مکان کی تعداد میں کمی کے نتیجے میں یہ رجحان بہت پہلے شہروں میں پیدا ہو چکا تھا۔

علامہ زین العابدین ابراہیم — ابن نجیم مصری نے جن کی ولادت ۹۲۶ھ اور وفات ۹۷۰ھ میں ہوئی، اپنی مشہور کتاب ”الاشباہ و النظائر“ میں عرف عام اور عرف خاص کی بحث کے ذیل میں یہ لکھا ہے کہ:

”بہت سے مشائخ نے عرف خاص کو بھی حجت تسلیم کیا ہے، اور اس بنیاد پر میری رائے میں قاہرہ کے بازاروں میں رائج خلوا لحوانیت (دکان کی پگڑی) کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا جانا چاہئے۔ اور خلو کرایہ دار کا ایک حق ہونا چاہئے۔ دکان کے مالک کو اسے نکالنے کا حق نہیں ہونا چاہئے اور نہ دوسرے کو کرایہ پر لگانے کا، اگرچہ وہ دکان جائداد وقف ہو۔“

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دسویں صدی ہجری کے نصف اول میں قاہرہ میں پگڑی کا رواج جڑ پکڑ چکا تھا۔ احمد بن محمد الحموئی شارح اشباہ متوفی ۱۰۹۸ھ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن بلال حنفی متوفی ۹۵۷ھ نے اس کے جواز پر مستقل رسالہ لکھا اور حموی کے استاذ

نے اس کی تردید میں ایک رسالہ ”مفیدۃ الحسنی لدفع ظن الخلو بالسکنی“ تحریر فرمایا۔ مالکیہ میں ناصر الدین لقانی مالکی، شہاب الدین احمد سنہوری کے یہاں اس مسئلہ پر بحث ملتی ہے۔ نور الدین علی الاجہوری المالکی المتوفی ۱۰۶۶ھ نے شرح مختصر خلیل باب العاریہ میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔ جس سے گیارہویں صدی میں اس رواج کا تسلسل معلوم ہوتا ہے۔ علامہ ناصر الدین لقانی مالکی سے جو استفناء کیا گیا ہے اس میں خلوحوانیت کا مختلف شہروں میں معروف ہونا معلوم ہوتا ہے۔ احمد بن محمد بن احمد الدرریر ۱۲۰۱—۱۱۲۷ھ کے یہاں اس مسئلہ کا ذکر آیا ہے، (اقرب المسالک لمذہب الامام مالک)۔ ابراہیم ریاحی (۱۲۶۶—۱۱۸۰ھ) شیخ محمد بیہم متوفی ۱۲۱۴ھ شیخ محمد سنوی قاضی تیونس ۱۲۷۶ھ وغیرہ کئی علماء کے فتاویٰ اس مسئلہ پر موجود ہیں۔ سلطان غوری کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ انہوں نے غوریہ میں جملوں کی دکان کی تعمیر کے وقت کرایہ داروں سے کچھ رقم لے کر انہیں سکونت دی اور حق خلوحاصل ہونے کا تحریری وثیقہ دیا۔

پس کتب فقہ وفتاویٰ کے سرسری مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کم از کم دسویں صدی ہجری سے پگڑی کا رواج مختلف علاقوں میں پایا جاتا رہا اور پچھلی تین چار صدیوں میں یہ رواج بڑھتے بڑھتے اکثر اسلامی ممالک کے بڑے شہروں میں اس طرح پھیل گیا ہے کہ اب تمام بڑے شہروں میں بغیر پگڑی کی رقم ادا کئے ہوئے کسی مکان یا دکان کے حصول کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

ان حالات میں علماء کے لئے یہ مسئلہ قابل توجہ ہے کہ:

- ۱- کرایہ پر مکان یا دکان دیتے وقت طے شدہ ماہانہ کرایہ کے لئے کوئی زائد رقم لینا مالک مکان کے لئے جائز ہے یا نہیں؟
- ۲- اگر پگڑی لی گئی اور مدت اجارہ متعین ہے تو مدت پوری ہونے کے بعد یہ زائد رقم کرایہ دار کو واپس کرنا لازم ہوگا یا نہیں؟

۳- اگر مدت اجارہ متعین نہیں اور پگڑی لے کر مکان کرایہ پر دیا گیا ہے تو مالک مکان کے لئے اس مکان کو خالی کرانے کا حق ہے یا نہیں؟ اور اس تخیلہ کے عوض کرایہ دار مالک سے معاوضہ لے سکتا ہے یا نہیں؟

۴- کرایہ دار اپنا حق دوسروں کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے یا نہیں؟



کرایہ کے مکانات اور دکانوں کی پگڑی کا مسئلہ

مولانا ٹمس پیرزادہ ☆

پگڑی کا رواج بڑے بڑے شہروں میں عام ہو گیا ہے لیکن بمبئی میں تو یہ اپنی انتہا کو پہنچ گیا ہے۔ یہاں ایک چھوٹے سے کمرہ کے حصول کے لئے بھی لاکھوں روپے پگڑی ادا کرنی پڑتی ہے۔ بغیر پگڑی کے سر چھپانے کے لئے بھی جگہ نہیں مل سکتی، یہاں تک کہ جھونپڑی کو کرایہ پر حاصل کرنے کے لئے بھی اچھی خاصی رقم پہلے ادا کرنی پڑتی ہے۔ بمبئی کے مرکزی علاقہ میں پرانے مکانوں کے رہائشی کمروں کی پگڑی کاریٹ کم و بیش دو ہزار روپے فی مربع فٹ ہے اور دوکانوں کی کاریٹ تو اس سے کہیں بڑھ کر۔

پگڑی قانوناً جائز نہیں:

بمبئی رینٹ ایکٹ ۱۹۴۷ء کی دفعہ ۱۱۸ اس بات کو جرم قرار دیتی ہے کہ مالک مکان (Land Lord) اسٹینڈرڈ رینٹ (مناسب کرایہ) کے علاوہ کوئی رقم کرایہ داری (Tenancy) کو جاری رکھنے یا نئے کرایہ دار کے نام منتقل کرنے کے لئے وصول کرے۔ اس جرم کی سزا چھ ماہ تک کی قید ہو سکتی ہے، نیز جرمانہ بھی۔ دفعہ کا متن درج ذیل ہے:

☆ بانی ادارہ دعوت القرآن، ممبئی۔

2542 Bomaby Rents, Hotel and Lodging House Rates

(1947; BomL VII Control Act, 1947.

Unlawful Charges by landlord

318. (1) If any landlord either himself or through any person acting or purpoting to act on his behalf or if any person acting or purorting to act on behalf of the landlord receives any fine, premium or other like sum or deposit of any consideration other than the standard rent or the permitted increases, in respect of the grant, renewal or continuance of a lease of any premises, or for giving his consent to the transfer of a lease by sub-lease or otherwise, such landlord or person shall, on convictio, be punished with imprisonment for a term which may extend to six months and shall also be punished with fine which shall not be less than the amount of the fine, premium or sum or deposit or the value of the consideration received by him, and further where the offence is committed by a landlord in respect of premises which were of his owners on the date of the offence such premises shall be liable to confiscation.

رہا کرایہ دار کا قبضہ کے عوض نئے کرایہ دار سے پگڑی لینا تو قانون کرایہ دار کو یہ اختیار نہیں دیتا کہ وہ قبضہ کسی اور کرایہ دار کو دیدے، بلکہ مکان خالی کرنے کی صورت میں اسے چاہئے

کہ اصل مالک کو لوٹا دے۔ اس لئے کہ کرایہ دار کا نئے کرایہ دار سے قبضہ کے عوض پگڑی وصول کرنا قانون کی نگاہ میں باطل ہے۔

مالکانہ حقوق:

مروجہ قانون نے مالک مکان (Land Lord) کے مالکانہ حقوق کو محدود کر دیا ہے، چنانچہ اس کو یہ حق نہیں ہے کہ کسی کرایہ دار کو خالی کرائے بجز بعض استثنائی صورتوں کے جس کے لئے اسے طویل عرصے تک مقدمہ لڑنا پڑتا ہے۔ مالک مکان کو کرایہ میں اضافہ کا بھی اختیار نہیں ہے، اس لئے سا لہا سال سے جو پرانے کرائے چلے آ رہے ہیں وہی وہ وصول کر سکتا ہے، الا یہ کہ اضافہ شدہ ٹیکس اسے وصول کرنا پڑے۔ جہاں تک مکان کو رپیر (درست کرنے) کا تعلق ہے، قانون نے مالک کی ذمہ داری کو اس حد تک کم کر دیا ہے کہ اب عملاً اس کو کوئی ذمہ داری رہی نہیں ہے۔ مکان کے ڈھانچے کی مرمت (Structural Repair) کی ذمہ داری رپیر بورڈ (Repair Bord) پر ڈال دی ہے، چنانچہ کرایہ دار سے ہر ماہ مخصوص ٹیکس وصول کیا جاتا ہے اور جب بورڈ کی طرف سے رپیر کا کام انجام پاتا ہے تو بورڈ آئسنڈہ کے لئے ٹیکس میں مزید اضافہ کر دیتا ہے اور یہ ٹیکس کرایہ دار کو کرایہ کی رقم کے ساتھ مالک مکان کو ادا کرنا پڑتا ہے اور مالک مکان کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ وصول شدہ ٹیکس بورڈ کو ادا کرے۔

رہی وہ چھوٹی بڑی مرمت جو رہائشی کمرہ یا دوکان کے اندر کرنا پڑے، تو یہ کام کرایہ دار کو اپنے خرچ سے کرنا پڑتا ہے۔ گویا مالک مکان کو نہ مرمت پر خرچ کرنا پڑتا ہے اور نہ وہ مرمت کا ذمہ دار ہے۔

کرایہ دار کی قانونی حیثیت:

کرایہ دار (Tenant) کو دو چیزیں حاصل ہوتی ہیں۔ ایک حق کرایہ داری (Tenancy)

(Right) اور دوسرے قبضہ (Possession) یہ دونوں چیزیں کرایہ دار کو بلا تعین مدت حاصل ہوتی ہیں، یعنی نہ اس کی کرایہ داری ختم کی جاسکتی ہے اور نہ اس کو بے دخل کیا جاسکتا ہے، الا یہ کہ اس نے ریٹ ایکٹ کی خلاف ورزی کی ہو اور مالک مکان کی شکایت پر عدالت اس کے خلاف فیصلہ دے۔ اس طرح قانون نے اسے عملاً مالک بر بنائے قبضہ (Occupant) کی حیثیت دی ہے، مگر قانون اسے اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ اپنا یہ حق دوسرے کو منتقل کر دے۔ اگر کرایہ دار معاوضہ لے کر کسی نئے کرایہ دار کو قبضہ دیتا ہے تو یہ قانون کی نگاہ میں جرم ہے اور اس کی سزا چھ ماہ تک کی قید ہو سکتی ہے، نیز جو رقم وصول کی گئی ہو اس کے بقدر جرمانہ، چنانچہ بمبئی ریٹ ایکٹ ۱۹۷۷ء کی دفعہ ۱۹ میں کہا گیا ہے:

19. **Unlawful Charges by tenant, (1)** 1 [Save in cases provided for under the proviso to section 15,] it shall not be lawful for the tenant or any person acting or purporting to act on behalf of the tenant to claim or receive any sum or any consideration as a condition of the relinquishment 2 [transfer or assignment] of his tenancy of any premises.

(2) Any tenement or person who in contravention of the provisions of sub-section (1) receives any sum or consideration shall, on conviction, be punished with imprisonment for a term with fine which shall not be less than the sum or the value of the consideration received by him.

عملی مسئلہ:

ایک طرف قانون ہے جو اس بات کو جرم قرار دیتا ہے کہ مالک مکان یا کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پگڑی وصول کرے، اور دوسری طرف پگڑی نے عام رواج کی صورت اختیار کر لی ہے۔ کوئی کرایہ دار قبضہ دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جب تک کہ اس کو ایک مخصوص رقم نہ مل جائے، اور نہ کوئی مالک مکان کرایہ کا بل نئے کرایہ دار کے نام منتقل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے، جب تک کہ اسے پگڑی کی رقم میں حصہ دار نہ بنایا جائے؛ عام طور سے پگڑی میں مالک مکان کا حصہ ۲۵ فیصد ہوتا ہے۔

جب باہمی سمجھوتہ کے تحت یہ معاملہ تینوں فریق کے درمیان طے پاتا ہے اور لین دین ہو جاتا ہے تو قانون کا کہیں وجود نہیں ہوتا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جو بے گھر ہے، اپنا سر چھپانے کے لئے کرایہ کی کوئی جگہ حاصل کرنا چاہتا ہے تو پگڑی دینے بغیر اس کے لئے ایک چھوٹا سا کمرہ بلکہ ایک جھونپڑی بھی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے، اور اگر کوئی شخص مجبوری کی بنا پر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا چاہتا ہو تو اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ وہ اپنے کمرہ کی پگڑی لے اور دوسرے کمرے کے لئے پگڑی دے۔

یہی صورت حال دوکانوں کے سلسلہ میں بھی ہے۔

مسجد اور ٹرسٹ کی جو بلڈنگیں ہوتی ہیں وہ بھی پگڑی سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ مالک مکان کی جگہ ٹرسٹی پگڑی کا ایک حصہ عطیہ کے طور پر متعلقہ مسجد یا ٹرسٹ کے لئے وصول کرتا ہے اور اس کے بعد ہی بل نئے کرایہ کے نام منتقل کرتا ہے۔

پگڑی شرعی نقطہ نظر سے:

پگڑی کے رواج پانے میں حالات کا بھی دخل ہے اور غیر واقعیت پسندانہ قانون کا

بھی۔ اس کے نتیجے میں صورت حال نہایت پیچیدہ ہوگئی ہے۔ لہذا پگڑی کے مروجہ طریقہ کو معقول اور مناسب (Fair) ہرگز نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس کی جگہ جو نیا طریقہ رائج ہو رہا ہے وہ البتہ صحیح ہے اور وہ ہے نئی تعمیر ہونے والی بلڈنگوں میں فلیٹوں کی خرید و فروخت کا طریقہ۔ فلیٹ کا خریدار قانوناً بھی فلیٹ کا مالک ہوتا ہے اور عملاً بھی۔ لیکن یہ سہولت وہیں میسر ہے جہاں نئی بلڈنگ تعمیر ہو رہی ہیں۔

شریعت لوگوں کی واقعی مجبوریوں کا لحاظ کرتی ہے اور انہیں مشکلات میں ڈالنا نہیں چاہتی، اور اسی اصول کے پیش نظر فقہاء نے دفع مضرت کو ضروری قرار دیا ہے اور ان باتوں میں نرمی برتی ہے جو عموماً بلوئی کی نوعیت کے ہوں۔ پھر پگڑی نے تو موجودہ حالات میں ایک حق کے معاوضہ کی شکل اختیار کر لی ہے۔ مکان کا قبضہ (Possession) گویا کرایہ دار کا حق ہے، جو اپنے اندر مالیت رکھتا ہے، اس لئے اس کا معاوضہ پگڑی کی صورت میں لیتا ہے اور کرایہ دار (Tenancy) منتقل کرنے کا حق مالک مکان کا جو اپنے اندر مالیت رکھتا ہے؛ اس لئے اس کا معاوضہ وہ پگڑی کے ایک حصہ کی شکل میں وصول کرتا ہے۔ کرایہ دار کے قبضہ کا حق اس لئے بھی مال کی حیثیت رکھتا ہے کہ اس نے پگڑی دے کر ہی یہ حق حاصل کیا تھا؛ اس لئے اگر وہ اپنا یہ حق نئے کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو اس کو ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔ علامہ سرخسی کرایہ دار کے دوسرے کرایہ دار سے زائد کرایہ وصول کرنے کے بارے میں فرماتے ہیں:

”فان اجرھا باکثر مما استاجرھا به تصدق بالفضل الا ان یکون اصلح منها بناء اوزاد فیھا شیئاً فحننید یطیب له الفضل و علی قول الشافعی رحمہ اللہ یطیب له الفضل علی کل حال بناء علی اصله ان المنافع کالاعیان الموجودة حکما فتصیر مملوكة له بالعقد مسلمة الیه بتسليم الدار فکان بمنزلة من اشتری شیئاً و قبضه ثم باعه و ربح فیہ فالربح یطیب له لانه ربح علی ملک

حلال له ولكننا نقول المنافع لم تدخل في ضمانه و ان قبض
الدار بدليل انها لو انهدمت لم يلزمه الاجر فهذا ربح فضل لا
على ضمانه ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربح مال
يضمن“ (المبسوط للرخسي ج ۱۵ ص ۱۳۰)۔

پگڑی کی بعض صورتوں کو الجامع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ نے بھی جائز قرار
دیا ہے، جیسا کہ اس قرارداد سے واضح ہے جو اس کے اجلاس منعقدہ ۶ فروری ۱۹۸۸ء میں منظور
ہوئی۔ اس قرارداد کا ایک اہم جزء یہ ہے:

”مالک اور کرایہ دار کے مابین مکان و دکان کرایہ پر لگاتے وقت طے پا جائے
کہ ماہانہ یا سالانہ کرایہ کے علاوہ اتنی زائد رقم کرایہ دار مالک مکان کو بطور پگڑی
(بدل خلو) ادا کرے تو ایسی صورت شرعاً ممنوع نہیں کہ یہ زائد رقم اصل کرایہ کا
حصہ تسلیم کی جائے گی، اور اگر کسی وجہ سے کرایہ داری درمیان مدت منسوخ ہو تو
جو حکم کرایہ کا ہوگا وہی اس زائد رقم کا ہوگا۔

”اگر اصل کرایہ دار اور نئے کرایہ دار کے مابین مدت کرایہ کے دوران باقی مدت
کے لئے مکان یا دوکان نئے کرایہ دار کو ماہانہ مقرر کرایہ کے علاوہ زائد رقم (پگڑی)
کے عوض طے ہو جائے تو یہ جائز ہوگا۔ ان شرائط کی رعایت کے ساتھ جو مالک اور
اصل کرایہ دار کے مابین طے پائی تھیں“۔ (بحوالہ انور کویت شوال ۱۳۰۸ھ)
اور سید سابق ”فقہ السنۃ“ میں لکھتے ہیں:

”ویجوز له ان یوجر العین المستاجرة اذا قبضها بمثل ما اجرها به
او ازید او اقل وله ان یأخذ ما یسمى بالخلو“۔ (فقہ السنۃ جلد ۳ ص ۱۹۵)
”اور کرایہ پر لینے والے کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ کرایہ پر لی ہوئی چیز کو جب کہ
وہ قبضہ میں آگئی ہو کسی کو اتنے ہی یا اس سے زیادہ یا اس سے کم کرایہ پر دے، نیز
اس کے لئے وہ رقم لینا بھی جائز ہے جس کو ”خلو“ (پگڑی) کہتے ہیں۔

جواز کی صورتیں:

صورتِ حال کے اس جائزہ اور مذکورہ دلائل کے پیش نظر مکانوں اور دوکانوں کے ان معاوضوں کو جو پگڑی کی شکل میں وصول کئے جاتے ہیں شرعاً ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔
درج ذیل صورتوں میں اس کا لین دین جائز ہوگا، بشرطیکہ یہ کام معروف طریقہ پر انجام دیا گیا ہو:

- ۱- مکان یا دوکان کے کرایہ دار کا اپنے قبضہ (Possession) کے حق سے نئے کرایہ دار کے حق میں دست بردار ہو جانا۔
- ۲- مالک مکان کا نئے کرایہ دار کے نام کرایہ داری (Tenancy) کو منتقل کرنا۔
- ۳- اگر مکان رہائشی ہے تو کرایہ دار کے انتقال کی صورت میں ان لوگوں کو وہاں رہنے کا بدستور حق ہوگا جو متوفی کے ساتھ رہتے تھے، کیونکہ قانون کی رو سے کسی کو بے دخل نہیں کیا جاسکتا اور نہ کسی کو فٹ پاتھ پر زندگی بسر کرنے کے لئے مجبور کیا جاسکتا ہے۔ البتہ باہم رضامندی سے کرایہ داری سے دست بردار ہو جاسکتا ہے اور نئے کرایہ دار سے قبضہ کا معاوضہ وصول کیا جاسکتا ہے۔ اگر یہ معاوضہ متبادل جگہ حاصل کرنے کی غرض سے لیا گیا ہے تو اس کو اسی میں صرف کرنا ہوگا اور وہاں ان تمام افراد کو رہنے کا حق ہوگا جو متوفی کے ساتھ رہتے تھے۔ لیکن اگر معاوضہ لینے کی غرض متبادل جگہ کا حصول نہیں ہے تو وصول شدہ رقم کو وراثت کے درمیان شرعی طریقہ پر تقسیم کرنا ہوگا۔ کسی ایک وارث کا قبضہ کے حق کی قیمت وصول کر کے اس کا مالک بن جانا اور دوسرے وارثوں کو اس سے محروم کرنا جائز نہ ہوگا۔
- ۴- اگر دوکان ہے تو اس کے مالک کے انتقال کے بعد اس کے تمام وراثت اس کے مالک ہوں گے اور دوکان کے قبضہ کا حق بھی ان سب کے درمیان مشترک ہوگا۔



ہندوستان میں کرایہ کنٹرول قانون

ایڈووکیٹ بدر دیز

انگریزی سے اردو ترجمہ: جاویداقبال

الف: کرایہ دار کو بے دخل کرنے کی بنیاد:

کرایہ کنٹرول قانون مالک مکان کے کرایہ دار کو بے دخل کرنے کے حق پر پابندیاں عائد کرتا ہے۔ اس قانون کے نفاذ سے قبل کرایہ دار اور مالک جائداد کے درمیان تعلق ۱۸۸۲ء کے جائداد منقلی قانون اور ملک کے جنرل لاء کے تحت عمل میں آتا تھا۔ مثلاً ٹرانسفر آف پراپرٹی ایکٹ (منقلی جائداد قانون) کی دفعہ ۱۰۸ شق ۷۱ کے مطابق کرایہ دار (lessee) پر لازم تھا کہ کرایہ کے معاہدے (Lease Period) کی تکمیل یا اختتام کے بعد مالک جائداد (Lessor) کے قبضے میں جائداد پہنچا دے۔ لیکن اب مختلف کرایہ قوانین کے تعارف کے بعد ملک میں صورت حال پوری طرح بدل چکی ہے، کرایہ دار کے حقوق بڑھ گئے ہیں اور مالک جائداد کے حقوق میں کمی کردی گئی ہے، کرایہ قوانین کے تحت کرایہ دار معاہدے کی مدت پوری ہونے کے بعد بھی کرایہ دار رہ سکتا ہے بشرطیکہ وہ پابندی سے وقت پر کرایہ ادا کرتا رہے۔ اس کی حیثیت معاہداتی (Contractual) کرایہ دار کے بجائے قانونی کرایہ دار (Statutory) کی ہوجاتی ہے۔ کرایہ دار اور مالک جائداد کے حقوق اور ان پر عائد ذمہ داریوں کی تفصیل منقلی جائداد قانون کی دفعہ ۱۰۸ میں بیان کی گئی ہے، لیکن یہ حقوق اور ذمہ داریاں کرایہ قوانین کے نفاذ کے بعد بڑی حد تک بدل گئی ہیں۔

ایک کرایہ دار اس وقت تک مالک مکان کے ذریعہ بے دخل نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ کرایہ قوانین میں بیان کردہ اسباب و علل اس جانب اشارہ نہیں کرتے، کرایہ قوانین کے تحت بے دخلی کے اسباب درج ذیل ہیں:

- ۱- کرایہ کی عدم ادائیگی
- ۲- غیر قانونی طور پر کرایہ دار کے ذریعہ کسی دوسرے شخص کو جائداد کرایہ پر دینا یا اس کی منتقلی عارضی یا دائمی طور پر
- ۳- استعمال میں تبدیلی
- ۴- جائداد کا عدم استعمال
- ۵- جائداد کا غیر قانونی یا غیر اخلاقی کاموں کے لئے استعمال
- ۶- تکلیف یا پریشانی کا باعث بننا
- ۷- نقصان یا بربادی (جائداد)
- ۸- کرایہ دار کے ذریعہ اجازت حاصل کئے بغیر تعمیر یا جائداد کی شکل میں تبدیلی
- ۹- کرایہ دار کی ملازمت کا خاتمہ
- ۱۰- کرایہ دار کے ذریعہ متبادل رہائش حاصل کر لینا
- ۱۱- مالک جائداد کو مالک جائداد نہ ماننا
- ۱۲- تعمیراتی کاموں کی تکمیل کے لئے۔
- ۱۳- کرایہ دار کے ذریعہ خالی کرنے کا نوٹس
- ۱۴- مالک جائداد کی ضرورت کے لئے جائداد پر قبضہ ضروری ہونا

ب- کرایہ کنٹرول قوانین کے تحت مالک جائداد کی ذمہ داریاں:

- کرایہ قوانین کے تحت بالعموم مالک جائداد کی درج ذیل ذمہ داریاں ہیں:
- ۱- جائداد کی مرمت کرا کے اس کو صحیح حالت میں رکھنا۔

- ۲- کرایہ دار کے ذریعہ حاصل کئے گئے کرایہ کی رسید دینا۔
 ۳- ضروری خدمات (بجلی، پانی وغیرہ) کی سہولت فراہم کرنا، ان کو برقرار رکھنا۔
 ۴- رہائشی جائداد کو غیر رہائشی جائداد میں تبدیل نہ کرنا۔

ج- غیر قانونی مالی منفعت، دعویٰ اور حصول پر پابندی:

- کرایہ قانون کسی بھی قسم کی اضافی رقم یا پگڑی وغیرہ کی مانگ کرنے یا وصول کرنے پر پابندی عائد کرتا ہے۔ مالک جائداد کرایہ دار یا ہونے والے کرایہ دار سے جائداد کرایہ پر دینے، معاہدے کی توسیع یا تجدید کے لئے کسی بھی قسم کی رقم کے مطالبے یا حصول کو غیر قانونی قرار دیتا ہے۔ اس سلسلے میں مختلف کرایہ قوانین کی درج ذیل شقوں میں تفصیلات درج ہیں:
- ۱- دی آندھرا پردیش بلڈنگس (لیز، کرایہ، بے دخلی) کنٹرول ایکٹ ۱۹۶۰- دفعہ ۷ (ا) ب
 ۲- دی بہار بلڈنگس (لیز، کرایہ، بے دخلی) کنٹرول ایکٹ ۱۹۷۷- دفعہ ۳
 ۳- دی دہلی ریٹ کنٹرول ایکٹ ۱۹۵۸- دفعہ ۵
 ۴- دی اڑیسہ ہاؤس ریٹ کنٹرول ایکٹ ۱۹۶۷- دفعہ ۳
 ۵- دی ویسٹ بنگال پرے میئر ٹینینسی ایکٹ ۱۹۶۷- دفعہ ۵
 ۶- دی ایسٹ پنجاب اربن ریٹ ریٹریکشن ایکٹ ۱۹۴۹- دفعہ ۷
 ۷- دی جموں اینڈ کشمیر ہاؤس اینڈ شاپس ریٹ کنٹرول ایکٹ ۱۹۶۶- دفعہ ۴
 ۸- دی ہماچل پردیش اربن ریٹ کنٹرول ایکٹ ۱۹۷۱- دفعہ ۸
 ۹- دی گوا، ڈمن اینڈ دیو بلڈنگ (لیز، کرایہ، بے دخلی) کنٹرول ایکٹ ۱۹۶۸- دفعہ ۱۶
 ۱۰- دی اتر پردیش اربن بلڈنگس (ریگولیشن آف لیٹنگ، کرایہ، بے دخلی) قانون ۱۹۷۲- دفعہ ۴
 ۱۱- دی راجستھان پرے میئر (کرایہ اور بے دخلی) کنٹرول ایکٹ ۱۹۵۰- دفعہ ۹
 ۱۲- دی میسور (کرناٹک) ریٹ کنٹرول ایکٹ ۱۹۶۱- دفعہ ۱۸
 ۱۳- دی مدھیہ پردیش اکوموڈیشن کنٹرول ایکٹ ۱۹۶۱- دفعہ ۶

مکانات اور دکانوں کی پگڑی کا مسئلہ

مفتی حبیب الرحمن خیر آبادی ☆

بڑے بڑے شہروں میں کرایہ کے مکانات اور دکانوں کی پگڑی کا مسئلہ شرعی نقطہ نظر سے ایک اہم مسئلہ بنا ہوا ہے اور صورت حال کچھ ایسی ہو گئی ہے کہ کوئی مکان یا کوئی دکان پگڑی لئے بغیر نہ تو مالک کرایہ دار کو دیتا ہے اور نہ کرایہ دار خالی کرتے وقت پگڑی لئے بغیر خالی کرتا ہے۔ اسی طرح ایک کرایہ دار جب دوسرے کرایہ دار کو دیتا ہے تو پگڑی لئے بغیر اس کو بھی نہیں دیتا۔

غرض پگڑی کا ایسا رواج ہو گیا ہے کہ مالک مکان یا دکان اگر دس لاکھ کی رقم لگا کر ایک مکان یا دکان تیار کرتا ہے تو جس دن وہ کرایہ پر کرایہ دار کو دیتا ہے اسی دن سے وہ مکان یا دکان اس کے قبضہ تصرف سے نکل جاتی ہے، کاغذی طور پر صرف مالک کا نام ضرور باقی رہتا ہے، مگر مالک جب چاہے اپنا مالکانہ تصرف نہیں کر سکتا ہے؛ یعنی اپنی مملوکہ دکان یا مکان پر کسی قسم کا تصرف کرنے یا فائدہ اٹھانے سے بے دست و پا بن جاتا ہے۔

کبھی ایک کرایہ دار دوسرے نئے کرایہ دار کو مکان یا دکان کا قبضہ مالک کی اجازت کے بغیر منتقل کر دیتا ہے، کبھی نیا کرایہ دار مالک کو مزید رقم دے کر کرایہ داری اپنے نام منتقل کر لیتا ہے،

کبھی مالک کرایہ دار سے زیادہ سے زیادہ کمائی کے لئے پریشان کرتا ہے، کبھی کرایہ دار مالک مکان و دکان کو مختلف طریقوں سے پریشان کرتا ہے، اس طرح دسیوں قسم کی الجھنیں اور پریشانیوں درپیش ہیں اور یہ سب کچھ پگڑی کی نسبت سے سامنے آرہی ہیں۔ اگر مالک نہ لے تو اس کی دس لاکھ کی پراپرٹی ہاتھ سے جاتی ہے اور کرایہ دار نہ لے تو اس کی اقتصادی زندگی مفلوج ہو کر رہ جاتی ہے۔

فقہی حیثیت سے دیکھا جائے تو پگڑی درحقیقت مکان یا دکان کے حق دخل کا معاوضہ ہے اور حق دخل شرعاً ایک معدوم چیز ہے۔ معدوم چیز بیع بننے کے قابل نہیں، فقہاء کرام نے معدوم کی بیع کو باطل قرار دیا ہے۔ صاحب اشباہ لکھتے ہیں: ”بیع المعدوم باطل“ (الاشباہ والنظائر صفحہ: ۲۹۹ الفن الثانی طبع دیوبند) یعنی شی معدوم کی بیع باطل ہے۔

مکان یا دوکان کا حق دخل حقوق مجردہ میں سے ہے اور فقہاء کرام کے نزدیک حقوق مجردہ کا کوئی عوض ٹھہرانا ظاہر روایت میں اور راجح قول کے مطابق جائز نہیں۔ جس طرح مکان کا پڑوسی اپنے پڑوس کے مکان کی فروختگی پر حق شفعہ رکھتا ہے، اگر وہ اپنے حق شفعہ کو کسی کے ہاتھ فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے فروخت کرنا اور اپنے حق کا معاوضہ جائز نہیں ہے۔

اسی طرح مخیرہ عورت جس کو اس کے شوہر نے طلاق کا اختیار دے رکھا ہے اگر اختیار دینے کے بعد شوہر اسے کچھ مال دے کر اس بات پر مصالحت کرنا چاہتا ہے کہ عورت دے گئے حق طلاق کو استعمال نہ کرے اور میری ہی زوجیت میں رہے تو فقہاء کرام نے اس معاوضہ کو بھی باطل قرار دیا ہے؛ کیونکہ یہ حق مجرد کا معاوضہ ہے جو شی معدوم ہے۔ صاحب اشباہ رقمطراز ہیں:

الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها كحق الشفعة فلو

صالح عنه بمالٍ بطلت و رجع به ولو صالح المخيرة بمالٍ تختاره

بطل فلا شی لها، (الاشباہ ۲۹۹ درمختار مع شامی ۱۳/۴ کتاب البیوع) وعلی

هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف بالأوقاف (الاشباہ ص ۳۰۰ فن ثانی)۔

اسی طرح براءات یعنی تنخواہوں کی چھٹی، پنشن، ڈگری اور جا مکیہ یعنی چوکیداروں اور سپاہیوں کی ماہانہ تنخواہ کی بیع کو یعنی معاوضہ لے کر اُسے فروخت کرنے کو فقہاء کرام نے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔

”افتی المصنف ببطلان بیع الجامکیہ لما فی الأشباه بیع الدین

انما یجوز من المدیون“ (درمختار)۔

”بیع البراءات التی یکتبها الدیوان علی العمال لیصح“

(درمختار)۔

ان سب چیزوں پر ناجائز اور غیر صحیح ہونے کا فتویٰ محض اسی علت کے پیش نظر ہے کہ یہ سب اشیاء معدوم اور غیر مملوک ہیں اور بالاتفاق تمام فقہاء کرام کے نزدیک معدوم اور غیر مملوک کی بیع باطل ہے۔ نیز یہ قواعد فقیہہ کے خلاف ہے؛ یعنی حقوق مجردہ کا معاوضہ ٹھہرانا ناجائز نہیں۔ ہر قاعدہ اور اصول سے Exemption مستثنیات بھی ہوتے ہیں۔ فقہاء کرام نے جہاں حقوق مجردہ کا لینا ناجائز بتایا ہے وہیں کچھ حقوق کو مستثنیٰ بھی فرمایا ہے؛ مثلاً حق قصاص، ملک نکاح اور حق عبدیت کو حقوق مجردہ سے خارج کیا ہے، یعنی اس کا معاوضہ لینے پر فقہاء نے بالاتفاق جواز کا فتویٰ دیا ہے، حالانکہ یہ حقوق بھی حقوق مجردہ میں داخل ہیں۔ ”وإن عدم الاعتیاض عن الحق لیس علی اطلاقہ (درمختار)، صاحب اشباہ اور صاحب قنیہ نے حظوظ ائمہ یعنی امام کا حصہ اس کے قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنے کو جائز لکھا ہے جب کہ وہ بھی حق مجردہ ہے، نیز صاحب درمختار نے لکھا ہے کہ مفتی ابوالسعود نے حق قرار اور تصرف کا معاوضہ لینے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

صاحب درمختار لکھتے ہیں:

”بخلاف بیع حظوظ الائمة لان مال الوقف قائم ثمة ولا

کذلک هنا۔ اشباہ و قنیہ و مفادہ انه یجوز للمستحق بیع خبزہ

قبل قبضه من المشرف بخلاف الجندی بحر و تعقبه فی النهر۔“

دوسری جگہ یوں تحریر فرماتے ہیں:

”و رأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انه افتی

بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف و عدم صحة

الرجوع“ (در مختار مع شامی ۱۵/۴)۔

اسی طرح بعض علماء نے ”نزول عن الوظائف بمال“ یعنی مال کے عوض وظائف سے کنارہ کشی کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور استدلال میں یہ بات پیش کی ہے کہ سیدنا حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے سیدنا حضرت معاویہؓ سے نزول عن الخلافہ پر صلح کی تھی۔

مگر صاحب قنیہ و اشباہ کے قول کو نہر الفائق میں رد کر دیا ہے اور ان کے قول کو ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ فقہاء نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ ”بیع المعدوم باطل ہے“ اسی طرح غیر مملوک کی بیع بھی بالاتفاق باطل ہے۔ ائمہ کا حصہ قبل القبض مملوک نہیں لہذا شی منقول کا اپنے قبضہ میں آنے سے پہلے اس کا فروخت کرنا جائز نہیں۔ ابن وہبان نے کتاب ”الشرب“ میں لکھا ہے کہ صاحب قنیہ کی روایت قواعد کے خلاف ہے، جو قابل التفات نہیں، جب تک کہ دوسرے فقہاء کی نقل سے اس کی تائید نہ ہو جائے۔

مفتی ابوالسعود کے فتوے کو بھی ظاہر روایت کے خلاف گردانا گیا اور علامہ شامی نے

اسے خلاف ظاہر اور خلاف اولیٰ قرار دیا ہے؛ وہ فرماتے ہیں:

”وبالجملة فالمسئلة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فیها مجال

و ان كان الاظهر فیها ما قلنا فالاولیٰ ما قاله فی البحر من انه

ینبغی الابرء العام بعده“ (شامی ۱۵/۴)۔

جواز نزول کے قائل صرف شیخ قاسم نظر آتے ہیں۔ مگر اسے بھی فقہاء کرام نے قواعد

کے خلاف بتایا ہے اور علامہ عینی نے لکھا ہے کہ اس کی قابل اعتماد کوئی بنیاد نہیں ہے؛ کچھ حکام اور

علماء نے اپنے وقت میں بعض ناگزیر حالات سے متاثر ہو کر ایسا کیا ہے، اسے تشریحی حکم کی حیثیت دینا مشکل ہے۔

جن لوگوں نے مال کے عوض وظائف سے کنارہ کشی پر نزول عن الخلافہ سے استدلال کیا ہے، تاریخی حقائق کی روشنی میں غلط ہے۔ نواسہ رسول حضرت حسن رضی اللہ عنہ جیسے باوقار، شریف الطبع اولوالعزم صحابی کی شان میں، اسی طرح کاتب وحی، امین بارگاہ نبوی ہادی و مہدی کی شان میں یہ روایت تنقیص کی طرف غمازی کرتی ہے، اور ان مقدس حضرات کے مقام کو فروتر ہونا ظاہر کرتی ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ حقوق مجردہ کو فقہاء کرام نے شی معدوم اور شی غیر مملوک قرار دیا ہے اور ظاہر روایت میں اس کی بیع کو یعنی اس کا معاوضہ لینے کو فقہاء کرام نے باطل اور ناجائز قرار دیا ہے۔ جن بعض فقہاء نے بعض حقوق مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا تو اسے خلاف قاعدہ فقہیہ اور خلاف ظاہر روایت اور خلاف اولیٰ قرار دیا ہے۔ پگڑی کے باب میں یہی اصول و قاعدہ جاری ہوگا۔

اہل علم پر یہ بات مخفی نہیں کہ احکام کی بنیاد عرف عام پر ہوتی ہے نہ کہ عرف خاص پر۔ یہی ظاہر روایت ہے۔ عرف عام سے مراد تعامل عام ہے جو سب لوگوں میں رائج ہو۔ عرف خاص کی وجہ سے جو بعض مسائل میں جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے، وہ قواعد فقہیہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے مفتی بہ اور رائج نہیں بن سکتا۔

مکانات اور دکانوں کی پگڑی کا جو سلسلہ چل رہا ہے اور عام ہے اس رقم کو عام طور پر دینے والا اور لینے والا دونوں ہی مذموم اور ایک طرح سے ناجائز رقم سمجھتے ہیں؛ چنانچہ اس رقم سے حج بیت اللہ کے لئے جانے یا اس رقم کو مسجد میں لگانے کو برا سمجھتے ہیں۔ یہ عرف عام اہل حق کا اور سلیم الطبع اہل علم کا نہیں ہے۔ صرف تاجروں میں عرف چل رہا ہے، دیندار تاجر بھی اس رقم کو

مشکوٰۃ خیال کرتے ہیں۔ جب تک کہ فقہاء اور غیر فقہاء سب ہی میں جواز کا عرف نہ ہو جائے، ہمارے لئے بالکل یہ پگڑی کے جواز کا حکم عام لگا دینا اور اس کا حتمی حکم دے دینا جائز نہ ہوگا۔

ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر مالک کرایہ دار سے کرایہ اور پگڑی ایک ساتھ طے کرے اور بالا قسط دینے لینے کا معاملہ طے ہو، یا کرایہ داری کا معاملہ طے کرتے وقت کرایہ اور پگڑی کی رقم یکمشت دینا طے پا جائے، اسی طرح اصل کرایہ دار اگر نئے کرایہ دار کو کرایہ داری کی مدت کے دوران باقی مدت کے لئے کرایہ پر مالک کی اجازت سے دے اور اس نئے کرایہ دار سے مکان یا دکان کو کوئی ضرر نہ پہنچے تو ان صورتوں میں پگڑی کی شرعی گنجائش دی جاسکتی ہے۔ ان صورتوں میں وہ رقم کرایہ میں شمار کر لینا جائز ہوگا اور کرایہ داری کی مدت پوری ہونے کے بعد جو کچھ پگڑی کے لینے دینے کا معاملہ ہوتا ہے، یا سرکاری قانون سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے جو کچھ لیا دیا جاتا ہے یہ شرعاً رشوت میں داخل ہوگا۔



پگڑی لینا اور دینا

☆ مولانا مجیب اللہ ندوی

آج کل عام طور پر مکان یا دکان کو کرایہ پر لینے یا ان کو خالی کرانے کے لئے مالک کرایہ دار سے کچھ رقم لے کر جسے پگڑی کہا جاتا ہے، اپنا مکان یا دکان اسے کرایہ پر دیتا ہے، اسی طرح جب اسے خالی کرانا ہوتا ہے تو مالک کرایہ دار کو کچھ پگڑی کی رقم دے کر اسے خالی کراتا ہے اور اتنا ہی نہیں بلکہ کرایہ دار مالک کی مرضی کے بغیر دوسرے کسی کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے کر مکان خالی کر کے اسے حوالے کر دیتا ہے، اور یہ رقم نہ تو کرایہ میں محسوب ہوتی ہے اور نہ بعد میں ادا کی جاتی ہے؛ یہ تمام صورتیں ناجائز ہیں اور پگڑی کی رقم لینے والے کے لئے حرام ہے اور دینے والا رشوت دینے کا مرتکب ہوا، اس طرح کا معاملہ کرنا صریح ظلم اور معصیت کا معاملہ ہے، قرآن پاک میں یہ اصول بیان کیا گیا ہے:

﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (سورہ بقرہ: ۲۷۹)۔

(نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے)۔

اس کی تشریح نبی کریم ﷺ نے یہ فرمائی ہے:

”لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ“۔

☆ سابق ناظم جامعۃ الرشاد، اعظم گڑھ۔

(نتونقصان اٹھایا جائے اور نہ نقصان پہنچایا جائے)۔

دوسری حدیث میں ہے:

”معلون من ضارّ مومنّاً او مکرّ به“ (مشکوٰۃ/۲۲۸)۔

(وہ شخص ملعون ہے جو کسی مسلمان کو نقصان پہنچائے یا اس کے ساتھ دھوکہ
و فریب کرے)۔

ان ہی آیات قرآنی اور احادیث نبوی کی روشنی میں فقہاء نے یہ اصول بنا دیا ہے:

”لایجوز لرجل من اهل الاسلام قبض مال احد بلا وجه شرعی“

(فتاویٰ عالمگیری ۴/۴۵۴)۔

(کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی کا مال بغیر کسی شرعی سبب کے لے
لے)۔

مولانا مفتی کفایت اللہ اور مولانا مفتی عبدالرحیم مدظلہ دونوں حضرات نے اسے ناجائز
قرار دیا ہے، پگڑی کی رقم دو سبب سے ناجائز ہے: ایک تو غیر شرعی طریقہ پر کسی کا مال لے لینا۔
دوسرے اس پر رشوت کی تعریف بھی صادق آتی ہے اور رشوت کا حکم اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔
اگر مالک کرایہ دار سے کہتا ہے کہ مکان خالی کر دیجئے تو کچھ مہلت لے کر اسے خالی
کر دینا چاہئے، البتہ اگر کرایہ دار کو دوسرا مکان نہیں مل رہا ہے، یا بہت گراں مل رہا ہے تو فوراً خالی
کر دینے کی صورت میں اس کے لئے اور اس کے بال بچوں کے لئے کوئی دوسرا ٹھکانہ نہیں ہے تو
اسلامی اخوت کا تقاضہ ہے کہ مالک مکان اسے دوسرا انتظام کرنے تک مہلت دے۔ اللہ تعالیٰ
تقاضے میں مہلت دینے والے کو پسند کرتا ہے حدیث میں آتا ہے:

”جو کسی مسلمان کی تکلیف کو دور کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی

تکلیف کو دور کرے گا“ (ابوداؤد ترمذی)۔

البتہ اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ مالک مکان کے پاس دو مکان تھے؛ ایک میں وہ

خود رہتا تھا اور ایک کرایہ پردے رکھا تھا، اتفاق سے ایک مکان گر گیا اب اس مجبوری سے مکان خالی کرانا چاہتا ہے تو کرایہ دار کو کسی طرح مکان خالی کر دینا چاہئے یا اس کو کاروبار کے لئے دکان کی ضرورت ہے اور کوئی دوسری دکان کرایہ پر لینا اس کی قوت سے باہر ہے تو اس صورت میں کرایہ دار کو دکان خالی کر دینا چاہئے۔



دوکان و مکان کی پگڑی کا حکم

مفتی جمیل احمد زبیری ☆

دوکان و مکان کی پگڑی کی ایک صورت وہ ہے جو مالک اور کرایہ دار کے درمیان طے ہو، لہذا اگر کرایہ کا معاملہ کرتے وقت ہی مالک اور کرایہ دار کے مابین اصل ماہانہ یا سالانہ کرایہ کے علاوہ کچھ زائد رقم بطور پگڑی دینا طے پا جائے تو یہ جائز ہوگا اور یہ رقم بھی مجموعی ماہانہ اجرت میں شامل ہوگی۔ گویا پگڑی کی رقم اور ہر ماہ کا کرایہ سب اجرت مانا جائے گا۔ کیونکہ اجارہ کے وقت اجرت گھٹائی اور بڑھائی جاسکتی ہے، یعنی طے شدہ سے کم کرنا یا اس میں اضافہ کرنا دونوں کی گنجائش ہے۔

لیکن اصل اجرت کے علاوہ زائد رقم لینا چونکہ کرایہ دار کے حق میں ضرر ہے ”والضرر یزال“ اس لئے اگر دوکان یا مکان خالی کرنا ہو تو کرایہ دار پگڑی والی رقم مالک دوکان و مکان سے واپس لے سکتا ہے۔ لیکن اتنی ہی رقم لے، زائد نہ لے۔

اور اگر دوکان و مکان کے حوالگی اور کرایہ داری شروع ہو جانے کے بعد مالک، پگڑی کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ مطالبہ جائز نہ ہوگا اور مقررہ کرایہ کے علاوہ زائد رقم کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ اب اسے اصل اجرت کے ساتھ لاحق نہیں کیا جاسکتا۔

اگر مالک نے بغیر پگڑی لئے ہوئے دوکان یا مکان کرایہ پر دیا ہو اور اب خالی کرانا چاہتا ہے تو کرایہ دار خالی کرنے کے لئے کسی رقم (پگڑی وغیرہ) کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ خواہ مدت اجارہ باقی ہو یا ختم ہو چکی ہو۔ کیونکہ مدت اجارہ باقی رہنے کی صورت میں اس دوکان و مکان سے مدت اجارہ تک انتفاع، کرایہ دار کا ایک جائز حق ضرور ہے، جو اسے عقد اجارہ سے حاصل ہوا ہے، مگر وہ اس جائز حق سے باز آنے کا کوئی معاوضہ نہیں لے سکتا، کیونکہ یہ حق ”حقوق مجردہ“ میں سے ہے، اور حقوق مجردہ کا عوض نہیں لیا جاسکتا۔

الاشباہ والنظائر میں ہے:

”الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها كحق الشفعة فلو

صالح عنه بمال بطلت و رجع به ولو صالح المخيرة بمال

تختاره بطل ولا شى لها... الخ“ (الاشباہ والنظائر ۱۲۷، ۱۲۹)

پگڑی کی دوسری صورت وہ ہے جو پرانے کرایہ دار اور نئے کرایہ دار کے مابین طے ہو، لہذا اگر مالک کی اجازت سے ہو تو اتنی ہی پگڑی لے سکتا ہے جتنی خود ادا کی تھی اور مالک کی اجازت کے بغیر کسی اور کو کرایہ پر دینا فی زمانہ درست نظر نہیں آتا؛ کیونکہ پتہ نہیں کیسا کرایہ دار ہو اور مالک کو ضرر پہنچے اور خالی کرنا دشوار ہو جائے۔

اگرچہ در مختار کی یہ عبارت جواز کو بتاتی ہے:

”وله السكنى بنفسه واسكان غيره باجارة و غيرها۔ وكذا كل

مالا يختلف بالمستعمل يبطل التقييد لانه غير مفيد بخلاف

مايختلف به كما سيجىء و لو اجر باكثر تصدق بالفضل“

(در مختار ۱۸/۵)۔

لیکن اس عبارت میں ”وکذا كل مالا يختلف بالمستعمل“ کی قید نیز درج

ذیل عبارت فی زمانہ عدم جواز کی طرف مشیر ہے۔

” (فله ان يسكنها غيره) اى ولو شرط ان يسكنها وحده منفرداً
و هذا فى الدور والحوانيت الخ غير انه لا يسكن حدادا او
قصارا من غير رضى المالك او اشتراطه ذلك فى عقد
الاجارة لانه يوهن البناء فيتوقف على الرضى (۱۷/۵)۔

ہدایہ میں ہے:

” و له ان يعمل كل شى الا انه لا يسكن حدادا ولا قصارا ولا طاعانا
لانه فيه ضرراً ظاهراً لانه يوهن البناء فيتقيد العقد بما ورائها
دلالة“ (ہدایہ ۲۹۷/۳)۔

فتاویٰ عالمگیری (۳/۵۱۳ الباب السابع فى اجارة المستاجر) سے بھی یہی مترشح
ہوتا ہے، لہذا چونکہ آج کے دور میں کرایہ دار، کرایہ دار میں بڑا فرق ہوتا ہے؛ اس لئے کرایہ دار کو
کسی دوسرے کرایہ دار کو دینے کا حق نہ ہوگا۔

مالک مکان بہ یک جنبش قلم کرایہ دار کو نکال نہ دے اس کا حل یہ ہے کہ کرایہ داری طے
کرتے وقت ہی خالی کرانے کے لئے مہلت کی مدت متعین کر لی جائے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اب یہ عرف ہو چکا ہے کہ ایک کرایہ دار، دوسرے
کرایہ دار کو بغیر اصل مالک کی رضا مندی کے کرایہ پردے دیتا ہے اور پگڑی بھی وصول کرتا ہے۔
تو یہ عرف قابل اعتبار نہیں، اس پر جواز کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی، کیونکہ یہ اگر عرف ہے تو صرف
بڑے شہروں کا نہ کہ چھوٹے بڑے تمام شہروں کا، چھوٹے شہروں و قصبات میں بغیر پگڑی کے
مکان و دوکان اب بھی مل جاتی ہیں۔ اور ایک کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو کرایہ داری از خود منتقل
بھی نہیں کرتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ عرف خاص ہے۔ عرف عام نہیں اور عرف خاص مفتی بہ
قول کے مطابق مدارج جواز نہیں بن سکتا۔

اشیاء میں ہے:

”والحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن افتی
کثیر من المشائخ باعتباره“ (اشیاء ۱۲۵)۔

در مختار میں ہے:

”المذهب عدم اعتبار العرف الخاص لكن افتی کثیر من
المشائخ باعتباره۔“ (در مختار ۱۳/۳)۔



پگڑی کا مسئلہ

مفتی افضل حسین ☆

آج کل حب دنیا اور حرص مال و دولت کی وجہ سے جس طرح اس امت پر دوسری آفتیں آئی ہیں، اسی طرح اس پر یہ آفت بھی آئی ہے کہ جن لوگوں کے پاس ذاتی مکان یا دکان نہیں ہے، ان کو کرایہ کا مکان یا دکان حاصل کرنا بہت مشکل ہو گیا ہے: ایک تو ماہوار کرایہ بہت زیادہ ہے، دوسرے ماہوار کرایہ کے علاوہ ایک بڑی رقم پگڑی کے نام سے لی جاتی ہے۔ اس طرح اغنیاء فقراء کو خوب چوستے ہیں، حالانکہ ان کے لئے یہ مناسب ہے کہ حاجت مندوں کی حاجت روائی کریں۔ ان کے اور ان کے اہل و عیال کے لئے خوراک اور پوشاک کا نظم کریں اور ایسے مکانات کا انتظام کریں جن کے ذریعہ وہ سردی، گرمی اور بارش سے اپنا بچاؤ کر سکیں اور ان کے لئے ایسی دکانیں بھی مہیا کریں جن کے ذریعہ وہ اپنی اور اپنے اہل و عیال کی گزر بسر کا نظم کر سکیں، چہ جائیکہ نہایت بے دردی سے ان کا خون چوسیں اور اپنی سنگدلی کا مظاہرہ کر کے غضب خداوندی کا مورد بنیں۔

دوسری طرف بہت سے کرایہ دار جب مکان یا دکان پر قبضہ کر لیتے ہیں تو اس سے اپنا قبضہ اس وقت تک نہیں ہٹاتے، جب تک کہ اس کے عوض میں ایک بڑی رقم مالک سے وصول نہ کر لیں، حالانکہ بسا اوقات مالک کو اس کی سخت ضرورت ہوتی ہے۔ اور نہ کرایہ میں اضافہ کرنے

پر راضی ہوتے ہیں، حالانکہ اس وقت کہ اعتبار سے وہ کرایہ بہت کم ہوتا ہے، اور بعض اوقات مالک کسی دوسرے ذریعہ معاش کے نہ ہونے کی وجہ سے کرایہ میں اضافہ کا سخت محتاج ہوتا ہے، بلکہ بعض کرایہ دار اپنا ذاتی مکان یا دکان بنوا کر زیادہ کرایہ پر دے دیتے ہیں اور خود معمولی کرایہ دے کر کرایہ کا مکان یا دکان استعمال کرتے ہیں۔ اور بعض کرایہ دار مدت اجارہ کے بعد بلا اجازت مالک کسی دوسرے کرایہ دار کو وہ مکان یا دوکان دے دیتے ہیں اور کرایہ بھی زیادہ لیتے ہیں، اور پگڑی کی رقم بھی اچھی خاصی لیتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ سب ظلم و تعدی ہے۔

چونکہ یہ مسئلہ دور حاضر کے اہم مسائل میں سے ہے؛ اس لئے اس میں حدود شرعیہ کی تعیین ضروری ہے لیکن چونکہ یہ اس زمانہ کا پیدا شدہ مسئلہ ہے۔ اس لئے اس سلسلے میں نصوص صریحہ اور روایات فقہیہ واضحہ کا ملنا از بس دشوار ہے، البتہ اصول شرعیہ اور قواعد فقہیہ جو فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے بڑی محنت اور جانفشانی کے ساتھ مرتب کئے ہیں، ان سے استفادہ کر کے حدود شرعیہ کی تعیین کی جاسکتی ہے۔ ان ہی قواعد اور اصول کی روشنی میں تعیین حدود کے سلسلے میں کچھ عرض کیا جاتا ہے، اور چونکہ اس میں ابتلاء عام ہے، اس لئے اس سلسلہ میں تیسیر علی الامتہ کا پہلو خاص طور پر ملحوظ رہے گا اور حتی الامکان گنجائش کی پوری کوشش کی جائے گی، علماء کرام سے درخواست ہے کہ اس کو تنقیدی نظر سے ملاحظہ فرمائیں اور غلطیوں کی تصحیح کر کے مسئلہ کو پورے طور پر منقح کریں تاکہ امت پوری بصیرت کے ساتھ اس پر عمل کر سکے۔

مسئلہ کی چند صورتیں اور ان کے احکام:

اس مسئلہ کی متعدد صورتیں ہیں، ان میں چند صورتیں اور ان کے احکام پیش کئے جاتے ہیں۔ ان کی مدد سے انشاء اللہ غیر مذکورہ صورتوں کے احکام بھی معلوم کئے جاسکتے ہیں۔

۱- اگر کوئی شخص اپنا مکان کرایہ پر مثلاً دس سال کے لئے دے۔ کرایہ مثلاً دوسرو پے

ماہوار ہو اور مزید پانچ ہزار روپے بطور پگڑی لے تو یہ صورت اصلتہً تو نادرست ہے۔ کیونکہ پگڑی کی رقم یا تو تسلیم مکان اور اس پر قبضہ دینے کے عوض میں لی جاتی ہے اور یہ درست نہیں، کیونکہ تسلیم مکان تو عقداً جارہ ہی کی وجہ سے واجب ہے، ”لان تسلیم المستأجر من مقتضیات العقد“ (بدائع الصنائع ۳/۱۹۵) یا بلا وجہ لی جاتی ہے اور اس کا نادرست ہونا محتاج بیان نہیں۔

لیکن اس میں یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ یہ رقم اصل کرایہ کا ایک جزو ہے گویا وہ مکان انتیس ہزار روپے کے عوض میں دس سال کے لئے بطور کرایہ دیا گیا ہے۔ کرایہ داروں کی بد معاملگی کی وجہ سے ضرورتاً اس تاویل کے ساتھ اس کو جائز قرار دینا مناسب ہے۔

پھر اس صورت میں پگڑی والی رقم کا استعمال اسی وقت سے درست رہے گا۔

۲- اگر وہ تمام چیزیں ملحوظ ہوں جو صورت اولیٰ میں ملحوظ ہیں، لیکن پگڑی کی رقم (پانچ ہزار روپے) دس سال میں جو کرایہ، کرایہ دار کے اوپر واجب ہوگا اس میں سے پانچ ہزار روپے تک کچھ نہ وصول کرنے کے ارادہ سے لے تو یہ پگڑی والی رقم پیشگی کرایہ کی تاویل سے جائز ہے، پیشگی کرایہ کی شرط شرعاً درست ہے۔ ”ولو اجر بشرط تعجيل الاجرة... جاز“ (بدائع الصنائع ۳/۱۹۵)۔

اس صورت میں بھی اس رقم کا استعمال اسی وقت سے درست رہے گا۔

۳- اگر وہ تمام چیزیں ملحوظ ہوں جو صورت اولیٰ میں ملحوظ ہیں، لیکن پگڑی کی رقم (پانچ ہزار روپے) مدت اجارہ ختم ہونے پر واپسی کے ارادے سے لے تو یہ صورت اس تاویل سے جائز ہوگی کہ یہ پگڑی والی رقم کرایہ دار کے اوپر واجب ہونے والے کرایہ کے بدلہ میں رہن ہے۔ پورا کرایہ وصول ہو جانے کے بعد یہ رقم واپس ہو جائے گی، یا ادائیگی کرایہ کے وقت کرایہ میں وضع ہو جائے گی اور یہ رہن کی صورت شرعاً بے تکلف درست ہے؛ کیونکہ اجارہ منعقد کرنے کے بعد واجب ہونے والے کرایہ کے بدلہ میں رہن رکھنا درست ہے۔ ”ولو استأجر داراً او شيئاً

و اعطى بالاجر رهنا جاز“ (الفتاویٰ الہندیہ ۴۳۵/۵) اور وپیوں کارہن جائز ہے۔ ”و یجوز رهن الدرہم و الدنانیر“ (ہدایہ ۵۱۵/۵)۔

اس صورت میں اس رقم کا استعمال اسی وقت سے درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ انتفاع المرتهن من الرهن خواہ مشروط ہو یا معروف نا درست ہے، اور یہاں دونوں صورتوں میں سے ایک ضرور ہوتی ہے۔ البتہ معاملہ کے وقت عدم انتفاع کی شرط کر لی جائے۔ پھر بعد میں راہن (کرایہ دار) مرتهن (مالک مکان) کو انتفاع کی اجازت دے دے تو اجازت کے بعد اس کا استعمال درست ہوگا۔

۴۔ صورت اولیٰ میں مدت کرایہ داری ختم ہونے کے بعد کرایہ دار مالک مکان سے مکان واپس کرتے وقت پگڑی والی رقم واپس لے سکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اجازت دی جائے۔ کیونکہ پگڑی والی رقم جو مالک نے کرایہ دار سے لی ہے، اس کو مالک کے حق میں جزو کرایہ تاویل کر کے ضرورتاً جائز قرار دیا گیا ہے۔ اصلتہً تو وہ ناجائز ہی ہے، جو کرایہ دار سے ناجائز طور پر لی گئی ہے اور جو رقم کسی سے ناجائز طور پر لی گئی ہو اس کو واپس لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوا کرتا۔ اس لئے اس کی اجازت دینا مناسب ہے۔

۵۔ صورت ثانیہ میں چوں کہ کرایہ دار سے پگڑی کی رقم جائز طور پر لی گئی ہے، کیونکہ وہ رقم پیشگی کرایہ کے درجہ میں ہے، اس لئے مدت اجارہ پوری ہو جانے کے بعد مکان واپس کرنے کے وقت کرایہ دار مالک سے وہ رقم واپس نہیں لے سکتا۔

۶۔ صورت ثالثہ میں بھی چونکہ کرایہ دار سے پگڑی والی رقم جائز طور پر لی گئی ہے، کیونکہ وہ رقم شی مرہون کے درجہ میں ہے۔ جس کی واپسی کرایہ کی وصولیابی کے وقت ہوگئی ہے، یا وہ رقم کرایہ میں وضع ہوگئی ہے، اس لئے کرایہ دار مدت اجارہ ختم ہونے پر مکان کی واپسی کے وقت مالک مکان سے وہ رقم واپس نہیں لے سکتا۔

۷- مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد اصل کرایہ دار کسی نئے کرایہ دار کو وہ مکان کرایہ پر دینے کا حق دار نہیں ہے، بلکہ مکان، مالک کے حوالے کرنا ضروری ہے۔ البتہ اگر مالک مکان نے اصل کرایہ دار کو اجارہ مکان کا وکیل بنا دیا ہو تو وہ مکان مدت معینہ (مثلاً دس سال) کے لئے نئے کرایہ دار کو کرایہ پر دے سکتا ہے، کیونکہ توکیل بالاجارہ جائز ہے۔ ”و یجوز (التوکیل) بالطلاق والعنق والجارۃ والاستجارۃ“ (بدائع الصنائع ۶/۲۳۸) اور پگڑی کی رقم (مثلاً پانچ ہزار روپے) بھی لے سکتا ہے اور جواز کی وجہیں وہی ہوں گی جو پہلی تینوں صورتوں میں ذکر کی گئی ہیں۔

پھر نئے کرایہ دار سے حاصل ہونے والا کرایہ اور پگڑی کی رقم بہر صورت مالک مکان کی ہوگی، کیونکہ یہ ساری رقم اسی کے مکان کو کرایہ پر دینے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے۔ لیکن اصل کرایہ دار نے جو رقم مالک کو پگڑی کے طور پر دی ہے اگر وہ رقم ماہانہ کرایہ کے علاوہ دی ہے، پھر نہ تو واپس ہوئی ہے اور نہ کرایہ میں وضع ہوئی ہے۔ تو اصل کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم (پانچ ہزار روپے) وصول کر کے اپنی دی ہوئی رقم پگڑی کے عوض میں لے سکتا ہے، یہی حکم مناسب معلوم ہوتا ہے، اور احتیاطاً مالک کی رضامندی حاصل کر لینا بہتر ہے۔

۸- مدت اجارہ کے اندر اصل کرایہ دار کسی نئے کرایہ دار کو وہ مکان کرایہ پر دینے کا مجاز ہے، البتہ جو ماہانہ کرایہ اصل کرایہ دار اور مالک مکان کے درمیان طے ہوا تھا وہی کرایہ یا اس سے کم وہ نئے کرایہ دار سے لے سکتا ہے۔ اگر زیادہ لے گا تو زائد کرایہ اس کے لئے حلال نہ ہوگا؛ اس کو صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ لیکن اگر اس نے مکان میں کچھ اضافہ کیا ہو۔ مثلاً دروازہ یا دیوار وغیرہ میں کچھ اصلاح کی ہو تو زائد کرایہ بھی اس کے لئے حلال ہوگا۔

”ولو استأجر داراً و قبضها ثم أجزها فانه يجوز ان أجزها بمثل

ما استأجرها أو أقل وان أجزها بأكثر مما استأجرها فهي جائزة

ايضا الا انه ان كانت الاجرة الثانية من جنس الاجرة الاولى فان
الزيادة لتطيب له ويتصدق بها و ان كانت من خلاف جنسها
طابت الزيادة ولو زاد في الدار زيادة كما لو وتدفيها وتدا او
حفر فيها بئرا او طينا او اصلح ابوابها او شينا من حوائطها
طابت له الزيادة“ (الفتاوى الهندية ۴/۲۲۵)۔

اس صورت میں بھی وہ نئے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے سکتا ہے، اس کے جواز کے لئے بعینہ وہی تاویل ہو سکتی ہے جو پہلی تینوں صورتوں میں کی گئی ہیں۔
اس صورت میں ماہانہ کرایہ اور پگڑی کی رقم سب کچھ اصل کرایہ دار کا ہوگا۔ کیونکہ مدت اجارہ میں مکان سے نفع اٹھانے کا حق دار مالک نہیں ہے، بلکہ اصل کرایہ دار ہے۔ البتہ اصل کرایہ دار اور مالک کے درمیان جو کچھ طے ہوا تھا وہ اس کو دینا ہوگا۔
۹۔ جن تصرفات کا اختیار اصل کرایہ دار کو ہے، ان ہی تصرفات کا اختیار نئے کرایہ دار کو بھی ہوگا اور جن تصرفات کا اختیار کرایہ دار کو نہیں ہے، ان کا اختیار نئے کرایہ دار کو بھی نہ ہوگا۔

مالک مکان اور کرایہ دار کے لئے مفید ہدایات:

اصل مسئلہ کی وضاحت اور احکام متعلقہ کے بیان کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مالک مکان اور کرایہ دار کے لئے کچھ مفید ہدایات پیش کر دی جائیں جو اصول صحیح پر مبنی ہیں تاکہ دونوں ان پر عمل کر کے فلاح و بہبود سے ہمکنار ہو سکیں۔

ہدایات برائے مالک:

مالک مکان کے لئے بہتر یہ ہے کہ حاجت مندوں کا خیال رکھے۔ کرایہ زیادہ مقرر نہ کرے۔ ماہانہ کرایہ ہی کے اوپر اکتفاء کرے۔ پگڑی لینے سے حتی الامکان اجتناب کرے۔ کرایہ

وصول کرنے اور تقاضا کرنے میں سختی نہ برتتے۔ کرایہ دار اگر کسی مہینے میں کرایہ ادا کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس ماہ کا کرایہ معاف کر دے یا کم سے کم اس کو مہلت تو ضرور دے دے۔ مدت اجارہ پوری ہو جانے کے بعد کرایہ دار سے باسانی و نرمی مکان خالی کرائے۔ تشدد ہرگز نہ کرے۔ بالخصوص جبکہ دوسرے مکان کا انتظام فی الفور مشکل ہو اور کرایہ دار عیال دار ہو اور اس کے چھوٹے چھوٹے دو چار بچے ہوں۔ ایسی حالت میں کرایہ دار کو مکان خالی کرنے پر مجبور کرنا بڑی بے دردی اور انتہائی سنگدلی کا مظاہرہ ہے۔

ہدایات برائے کرایہ دار:

کرایہ دار کے لئے بہتر یہ ہے کہ مکان اچھی طرح استعمال کرے، جس طرح اپنا مکان استعمال کیا جاتا ہے۔ کرایہ ہر ماہ کے ختم پر بغیر ٹال مٹول کے ادا کرتا رہے۔ اگر وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں مالک تقاضا میں سختی کرے تو لڑنے جھگڑنے کے بجائے صبر کرے۔ مدت اجارہ ختم ہونے پر جلد از جلد مکان خالی کر کے مالک کے حوالے کر دے، یا مالک مکان کی خوشدلی کے ساتھ از سر نو وہ مکان کرایہ پر لے لے۔ اگر مالک مکان کرایہ میں اضافہ کا مطالبہ کرے تو مناسب اضافہ پر راضی ہو جائے۔ وہ مکان تو شرعاً مالک ہی کا ہے۔ اس لئے حکومت کے قانون سے فائدہ اٹھا کر مالک مکان کو پریشان کرنا اور مکان واپس نہ کرنا، بالخصوص جب کہ دوسرے مکان کا بسہولت انتظام ہو سکتا ہو بے انصافی ہے، اور اگر کرایہ دار اپنا ذاتی مکان بنا چکا ہو، پھر تو مالک کو پریشان کرنا، قبضہ جمائے رکھنا اور مقدمہ بازی کے لئے تیار ہو جانا صریح ظلم ہے۔



پگڑی کا مسئلہ

مفتی عزیز الرحمن، ممبئی

پگڑی کے لین دین کا چلن ہمہ گیر نوعیت حاصل کر گیا ہے، خصوصاً بڑے شہروں میں، اور اب تو اس کا رواج چھوٹے بڑے قصبات میں بھی ہو چلا ہے۔ جس حد تک اس کا رواج تقریباً عام ہو چکا ہے، علماء کرام، خصوصاً فقہ و فتاویٰ سے واقفیت اور وابستگی رکھنے والے حضرات کے لئے اتنا ہی توجہ طلب ہے، تاکہ اس کی شرعی حیثیت واضح ہو کر سامنے آجائے، اور امت مسلمہ کے سامنے ایک واضح ہدایت اس باب میں ہو، جس کے مطابق وہ عمل کر سکے، شریعت اسلامیہ نے زندگی کے ہر معاملے میں مسلمانوں کو پابند کیا ہے کہ آسانی ہدایت اور احکام الہی کے مطابق کوئی قدم اٹھائیں۔

قرآن و سنت نے ہر معاملے میں رہنمائی کر دی، اور اس کے بعد ہمارے فقہاء کرام اور مجتہدین نے اس کی روشنی میں تمام جزئیات کو مرتب کر کے امت کے سامنے پیش کیا، یہاں تک کہ امکانی صورتوں کو بھی نہیں چھوڑا، لیکن جدید ترقیات کے نتیجے میں طرح طرح کی صورتیں ایسی سامنے آتی رہتی ہیں، جو بڑے غور و فکر کی متقاضی ہوتی ہیں اور انہیں کو فقہاء کرام کی اصطلاح میں حوادث الفتاویٰ کہا جاتا ہے، پگڑی کے مسئلے کا شمار بھی حوادث الفتاویٰ میں ہوتا ہے۔

شرع میں بیع اور عقد اجارہ کے واضح اور مفصل احکام ہیں، بیع کی تعریف فقہاء کے

نزدیک یہ ہے ”مبادلة المال بالمال بالتراضی“ (کفایۃ مع فتح القدر ۶/۴۵۴) اور اجارہ کی تعریف یوں کی گئی ہے: ”ہی عقد علی المنافع بعوض“ (عالمگیری ۴/۴۰۹) بیع میں ملکیت ایک سے دوسرے کو منتقل ہو جاتی ہے، جب کہ اجارہ میں مستاجر کو طے شدہ مدت تک منفعت کا استحقاق ہوتا ہے۔

پگڑی کی ظاہری شکل نہ تو بیع کی ہے، نہ اجارہ شرعیہ کی، میری معلومات اور مشاہدے کے مطابق اس کی صورتیں اس طرح ہیں: کبھی تو مالک مکان ابتداء ہی میں ایک مخصوص رقم وصول کر لیتا ہے، سابقہ کرایہ دار ہوتا ہی نہیں، جب کہ بیشتر یہ ہوتا ہے کہ سابقہ کرایہ دار نئے آنے والے سے قیمت کے نام پر ایک رقم طے کرتا ہے اور پھر اصل مالک بھی بدلنے وغیرہ کے عنوان سے طے شدہ قیمت کا ایک حصہ وصول کرتا ہے، جبکہ کرایہ بھی لاگور ہتا ہے، اور کاغذی حد تک یہ شخص کرایہ دار ہی کہلاتا ہے، اگرچہ اس طرح سے فروخت کر دینے اور دوسرے مالکانہ تصرفات کا حق اسے حاصل ہو جاتا ہے، اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارث حقدار قرار پاتے ہیں، شرعی عقد اجارہ میں مدت کا تعین ضروری ہے، مگر اس معاملے میں مدت وغیرہ کا کوئی تصور ہی نہیں ہوتا۔ ایک بات اور خاص ہے کہ کرایہ برائے نام ہوتا ہے، ایسی ملکیت میں جو کرایہ واقعی مل سکتا ہے اس طرح کے معاملے میں اس کا دسواں حصہ بھی بطور کرایہ وصول نہیں ہوتا۔

جو صورت حال ہے، اس کے مطابق یہ شخص نہ تو حقیقی مالک نظر آتا ہے نہ ہی شرعی کرایہ دار۔ سوال یہ ہے کہ اس کی واقعی حیثیت کیا ہے؟ پھر مرنے کے بعد عموماً تو یہ ہوتا ہے کہ لڑکے خود قبضہ کر لیتے ہیں، اور کرائے کی جگہ کا عذر کر کے لڑکیوں کو محروم کر دینے کی کوشش کرتے ہیں، ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی لڑکا زیادہ ہوشیار ہے تو اس نے خود قبضہ کر لیا، اور دوسروں کو یہ کہہ کر محروم کرنا چاہا کہ یہ کرایہ کی جگہ ہے، آپ لوگوں کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔

مفتیان کرام کے پاس جو سوالات ایسے تنازعات میں بھیجے جاتے ہیں ان میں قابض

گروہ کرائے کی جگہ ہونے کو سب سے پہلے ظاہر کرتا ہے، اور جو محروم ہیں وہ مطلق ملکیت کے ہٹوارے کا استثناء پیش کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ مفتی کے سامنے جیسا سوال ہوگا جواب اسی کے مطابق دے گا، اس لئے پہلے سوال کے جواب میں اسے یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ کرائے کی جگہ کہیں وارثوں کا کوئی حق نہیں، اور دوسری نوعیت کے سوال کے جواب میں اسے تمام وارثوں کے حصے بتانے پڑتے ہیں، اس طرح ایک ہی معاملہ میں متضاد فتاویٰ جمع ہو جاتے ہیں، اور کبھی کبھی تو ایک ہی مفتی کے فتاویٰ میں بظاہر تضاد نظر آتا ہے، جبکہ اس میں مفتی کا کوئی قصور نہیں ہوتا، سوال کی نوعیت کا فرق ہے، جو جواب میں فرق پیدا کر دیتا ہے، عام املاک سے ہٹ کر اوقاف کا مسئلہ اور نازک ہو جاتا ہے، چونکہ پگڑی کے لین دین کی صورت میں کرایہ دار سے خالی کرنا ممکن نہیں رہ جاتا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا وقف کی ملکیت کو اس طرح دیا جاسکتا ہے اور بل بدلنے کے نام پر جو رقم ملتی ہے کیا متولی کے لئے اسے لے کر وقف کے مصارف اور مساجد وغیرہ میں خرچ کرنا درست ہے؟؟

پیشتر اس کے کہ میں اس سلسلے میں اپنی کوئی رائے ظاہر کر دوں، مناسب یہ ہے کہ ہمارے اکابر نے اس سلسلے میں جو لکھا ہے، ان میں سے بعض کی تحریریں نقل کر دی جائیں۔
ایک نظریہ مطلقاً عدم جواز کا ہے، ہم اس نظریے کے نمائندہ کے طور پر محترم خالد سیف اللہ رحمانی کی کتاب جدید فقہی مسائل کا اقتباس پیش کرتے ہیں، مولانا لکھتے ہیں:

” آج کل کرایہ داری کے نام پر پگڑی کا بھی رواج ہو گیا ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک مکان جس شخص کو مکان کرایہ پر دیتا ہے وہ کرایہ دار سے ایک خطیر رقم ابتداء میں پگڑی کے نام پر لیتا ہے، اور ماہ ب ماہ کرایہ اس کے علاوہ پھر جب کرایہ داری کی تبدیلی ہوتی ہے تو یہ پہلا کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے کر مکان اس کے حوالہ کر دیتا ہے، یہ صورت درست نہیں ہے، نہ مالک

مکان کا پگڑی لینا، اس لئے کہ یہ عقد معاوضہ میں ایک ایسی رقم کا وصول کرنا ہے جس کا وہ کوئی عوض ادا نہیں کر رہا ہے، اور یہ سود اور رشوت میں داخل ہے، اور نہ پہلے کرایہ دار کا دوسرے کرایہ دار سے لینا کہ اس نئے شخص سے اس کا تو کوئی معاملہ ہی نہیں ہے، اصل معاملہ تو نئے کرایہ اور مالک مکان میں ہے، وہ اس شخص سے یہ رقم وصول کر کے اصل مجرم کے بجائے ایک بے قصور شخص کو سزا دیتا ہے، اسے درحقیقت رقم کا خود مالک مکان ہی سے مطالبہ کرنا چاہئے، (جدید فتویٰ مسائل ۲۶۰)۔

دوسرا نظر یہ کرایہ دار اور اصل مالک کے حکم میں فرق کا ہے۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ سے یہ پوچھا گیا کہ کرایہ دار جو کہ مکان یا دکان میں آباد ہے، وہ کسی دوسرے شخص سے پگڑی کا روپیہ لے کر اپنی جگہ پر دوسرے شخص کو آباد کر دیتا ہے، یا مالک جائیداد سے پگڑی کا روپیہ لے کر جگہ خالی کر دیتا ہے... یہ پگڑی کا روپیہ جائز ہے یا نہیں؟ حضرت مرحوم فرماتے ہیں کہ پگڑی کا روپیہ لینا خواہ دوسرے کرایہ دار سے یا مالک مکان سے ناجائز ہے، مالک جائیداد کو اپنی جائیداد کے واپس لینے کا حق ہے، اور کرایہ دار کو یہ جائز نہیں کہ وہ جائیداد دوسرے کرایہ دار کو دے اور اس پر پگڑی کی رقم بطور رشوت کے وصول کرے۔ ایک دوسرے جواب میں فرماتے ہیں یہ پگڑی کے نام سے جو رقم لی جاتی ہے ناجائز ہے، اور رشوت کے حکم میں ہے (کفایۃ المفتی ۷/۳۳۸، ۸/۳۹۳)۔

مذکورہ جوابوں کا تعلق کرایہ دار کے پگڑی لینے سے تھا، مالک جو رقم لیتے ہیں اس کے متعلق کفایۃ المفتی میں ایک سوال و جواب یوں ہے:

سوال: یہاں پر لوگ دکانیں کرایہ پر دیتے ہیں، مگر علاوہ کرایہ کے ایک اور رقم جسے سلامی کہتے ہیں مستاجر سے لیتے ہیں، مستاجر اس وجہ سے کہ وہ دکان موقع کی ہوتی ہے، اس زائد

رقم یعنی سلامی کا دینا بھی قبول کرتے ہیں، یہ سلامی ماہواری کرایہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتی، بلکہ ماہواری کرایہ سے ماہ بہ ماہ علاحدہ دینا ہوگا۔ آیا یہ سلامی کاروپہ دینا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: یہ سلامی اگرچہ بظاہر کرایہ ماہواری سے علاحدہ معلوم ہوتی ہے، مگر جب کہ مالک جائیداد لیتا ہو تو منجملہ کرایہ ہی شمار ہوگی، اور جتنے دنوں کے لئے دکان کرایہ پر لی گئی ہے، اس کے کرایہ ماہواری کی مجموعی رقم کے ساتھ یہ بھی کرایہ میں داخل اور محسوب ہوگی، مثلاً دس روپے ماہوار کرایہ پر سال بھر کے لئے دکان دی اور سو روپے سلامی کے لئے، تو یوں سمجھا جائے گا کہ دو سو روپے سال بھر کا لیا گیا ہے، اور اگر تمام مدت کرایہ پر دینے کی متعین نہ ہو تو اس صورت میں اگر صاحب جائیداد اس طرح کہے کہ میں یہ دکان ہر ماہ دس روپے ماہوار کرایہ پر دیتا ہوں، مگر پہلے مہینے کا کرایہ ایک سو دس روپے مقرر کرتا ہوں، اور اس کے بعد ہر مہینے دس روپے ماہوار کرایہ لوں گا تو یہ صورت جائز ہے، (کفایۃ المفتی ۷/۳۳۹)۔

حضرت مفتی صاحب نے مالک اور کرایہ دار کے حکم میں فرق کیا ہے جو منقولہ فتاویٰ سے ظاہر ہے۔

ایک تیسرا نظریہ اس طرح پگڑی کی رقم دینے والے کی ملکیت کا بھی ہے، حضرت تھانویؒ کے فتاویٰ میں ایک سوال ”ملک برہما“ کا اور اس کا جواب اس پر روشنی ڈالتا ہے، سوال کی نوعیت تقریباً یہی ہے جو پگڑی کے لین دین کی ہے، نام البتہ پگڑی کا نہیں ہے۔ خلاصہ سوال یہ ہے کہ ملک برہما میں حکومت نے ایک شخص کو جسے جو فرنگنگ کہا جاتا ہے، جس کے ماتحت چند گاؤں ہیں، ان دیہات کا مالک بنا دیا یا بایں شرط کہ سالانہ اتنا روپیہ خزانہ سرکار میں دیتا رہے اور اسے یہ بھی حق ہے کہ یہ دیہات فروخت کر دے سرکار مانع نہ ہوگی، البتہ خریدار پر بھی یہی شرائط لاگو ہوں گی اور وہ تمام اختیارات حاصل ہوں گے جو اسے حاصل ہیں، تیس برس کے بعد جو نیا حکم لاگو ہوگا اسے بھی ماننا پڑے گا۔ اب یہ شخص جسے سرکار نے دیہات کا مالک بنا دیا ہے، رعایا کو کچھ

نذرانہ لے کر چند بگہ زمین اس شرط کے ساتھ دیتا ہے کہ سالانہ مثلاً (للعنة) خراج دینا پڑے گا اور یہ خراج گزار صدقہ ہبہ بیع وغیرہ میں مختار ہوگا اور اس کے بعد اس کے وارثوں کو بھی یہی اختیارات حاصل ہوں گے، لیکن زمین فروخت کرنے پر جو قیمت حاصل ہوگی اس کا چوتھائی دینا پڑے گا اور خریدنے والوں کو بھی اس حساب سے خراج دینا ہوگا اور تمام شرائط اس پر لاگور ہیں گی، اب اگر زمین دار ایک رعیت سے چھین کر دوسرے کو دے دے تو ان میں سے زمین کا مالک کون ہوگا؟ اھ ملخصاً

حضرت تھانویؒ جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ سرکار نے فرنگنگ کو جو دیا بوجہ ہبہ صحیحہ کے اس کی ملک ہو گیا، اس کے بعد جو فرنگنگ نے بشرط مذکور کسی اور کو دیا، ظاہر ہے یہ ہبہ بالعوض معلوم ہوتا ہے اور ہبہ بالعوض بحکم بیع ہے اور بیع ان شرائط سے ہو تو فاسد ہے اور بیع فاسد میں جیسا کہ فقہاء نے صراحت کی ہے قیمت متعارفہ واجب ہوتی ہے، نیز مشتری قبضہ کر لے تو مالک ہو جاتا ہے، اور اگر مشتری نے اس کو کسی اور کے ہاتھ بیع صحیح نہ کیا ہو، یا ہبہ کر کے تسلیم نہ کیا ہو، یا وقف نہ کر دیا ہو، یا رہن نہ کر دیا ہو تو اس وقت بائع کو حق فسخ و استرداد حاصل ہے، اور جو مشتری سے لیا ہے اس کا واپس کرنا بھی واجب ہے، اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ صورت مسئولہ میں جو فرنگنگ نے جس شخص کو زمین دی ہے وہ قبضہ کر لے گا تو مالک ہو جائے گا اور جو شرائط ٹھہرائے ہیں لغو ہوں گے۔ اھ ملخصاً (امداد الفتاویٰ ۳/۷۷۷)۔

یہ سوال و جواب پگڑی کے عین مطابق ہے، مالک زمین نے نذرانہ کے نام پر ایک رقم لے کر سالانہ کرایہ کی ادائیگی کی شرط کے ساتھ زمین رعایا کو دے دی، اور اس شرط کے ساتھ فروخت کا بھی حق دے دیا کہ قیمت کا چوتھائی حصہ مجھے دینا ہوگا، پگڑی کی نوعیت بھی تقریباً ایسی ہی ہے، مالک جب کرایہ دار سے رقم لیتا ہے تو اسے فروخت وغیرہ کا بھی حق دیتا ہے، اور اس میں بھی یہ شرط رہتی ہے کہ بیچنے کی صورت میں ایک حصہ اصل مالک کو بل بدلنے کے نام سے ملے

گا، چاہے یہ خود دے یا دوسرا خریدنے والا دے، اسی صورت کو حضرت تھانویؒ نے ہبہ بالعوض بحکم بیع لیکن بوجہ شرائط مذکورہ بیع فاسدہ مانا اور قبضہ کو مفید ملک فرمایا ہے، حضرت تھانویؒ کی اس عبارت سے بھی پگڑی کا مسئلہ آسانی حل ہو سکتا ہے اور ملکیت بھی ثابت ہو جاتی ہے، فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں بھی اس کی نظیریں ”خلو الحوانیت، سکنی، کردار، کد لک“ وغیرہ ناموں سے ملتی ہیں، پگڑی کے معاملے میں یہ تو واضح ہے کہ اصل مالک کوئی اور ہے جو پگڑی کے لین دین کے بعد بھی مالک کہلاتا ہے اور کرایہ وصول کرتا ہے، اگرچہ کرایہ برائے نام ہو، اور عرف میں پگڑی کے لین دین کو بھی خرید و فروخت کہا جاتا ہے، پگڑی دے کر لینے والے کو جو حق حاصل ہو جاتا ہے، اس کے نتیجے میں وہ بہت سے مالکانہ تصرفات بھی کرتے ہیں، اور اصل مالک مانع نہیں ہوتا۔ اس حق کو ہم حق رہائش سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں، سرکاری کاغذات میں اس کا نام عموماً Tenancy Right ہوتا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس حق کی نوعیت کیا ہے، آیا اسے مال کہا جاسکتا ہے، یا منفعت اور حق، اور حق ہے تو حقوق مجردہ میں سے مانیں یا مؤکدہ میں سے، مال کی تعریف فقہاء نے یہ کی ہے: ”ما یمیل الیہ الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة“ ایک تعریف میں موجود کی قید بھی ہے؛ یعنی جس کا ظاہری وجود ہو (شامی ۱۱۲/۴)، حق کی تعریف ہے: ”ما يستحقه الرجل الخ“، یعنی جس کا انسان حق دار قرار پائے، اور جو بیع کے تابع ہے، لیکن بیع کی جانب رغبت کا سبب ہے:

”واعلم ان الحق فی العادة یذکر فیما هو تبع للمبیع ولا بد انه

لا یقصد الا لاجله كالطریق والشرب“ (شامی ۱۱۰/۴)۔

اس کا ہم مفہوم ایک لفظ مرافق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مرافق دار سے مراد منافع دار ہے... ان تعریفات کی روشنی میں حق رہائشی کو مال نہیں کہا جاسکتا بلکہ یہ منافع اور حقوق

میں شامل ہوگا۔

حقوق کے متعلق حکم یہ ہے کہ ان کا معاوضہ نہیں، درمختار میں ہے: ”لابجوز الاعتیاض عن الحقوق المجردة عن الملك“ شامی اس کی تشریح میں کہتے ہیں:

”قال فی البدائع الحقوق المجردة لا یحتمل التملیک الخ لان

الاعتیاض عن مجرد الحق باطل“

یہ حکم تو حقوق مجردہ کا تھا۔ یہیں سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ حقوق مجردہ کے علاوہ بھی کوئی قسم ہے، ایسے حقوق کو مؤکدہ کہا جاتا ہے اور ان کا عوض بھی ہوتا ہے، گویا انہیں ایک گونہ ملکیت کی حیثیت حاصل ہے، چنانچہ علامہ شامی عبارت مندرجہ بالا کے معاً بعد تحریر فرماتے ہیں:

”الا اذا فوت حقا مؤکدا فانه یلحق بتفویت حقیقة الملك فی

حق الضمان کحق المرتهن ، وفی بیع حق المرور روايتان“

اس عبارت سے حقوق غیر مجردہ اور ان کے بعض احکام کا علاحدہ ہونا ظاہر ہے۔ حقوق کی ان دونوں قسموں میں جو فرق ہے وہ شامی کے الفاظ میں اس طرح ہے، جو حقوق صرف دفع ضرر کی غرض سے ثابت ہوتے ہیں وہ مجردہ ہیں، اور جو اس کے علاوہ بروصلہ وغیرہ کے طریقے پر ثابت ہوں وہ مؤکدہ ہیں۔ اس کے بعد لکھتے ہیں: حق کے عوض کا جائز نہ ہونا ”علی الاطلاق“ نہیں ہے؛ میں نے بعض علماء کی تحریر میں مفتی ابوالسعود کے حوالے سے یہ دیکھا ہے کہ موصوف نے حق قرار کے عوض لینے اور اس میں تصرف کے جواز کا فتویٰ دیا ہے:

”ان عدم جواز اخذ الاعتیاض عن الحق لیس علی اطلاقه

ورایت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انه افقی

بعجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف فیہ“ (شامی ۱۷/۴)۔

پگڑی کا مسئلہ حقوق مجردہ میں کسی طرح نہیں آتا، اب دو ہی صورتیں ہیں: یا تو حضرت تھانویؒ کے فتوے کی روشنی میں ملکیت کی نوعیت مانی جائے، یا کم از کم حقوق مؤکدہ میں شامل کیا

جائے، اس سلسلے میں سکنی اور خلوا الحوانیت کی بحث فیصلہ کن ثابت ہو سکتی ہے، یہ مسئلہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر نیا ہے، لیکن شامی کی تحریرات کی روشنی میں دیکھا جائے تو زمانہ قدیم سے اس کی مختلف شکلیں موجود ہیں، اور فقہاء نے ان کے احکام پر مشتمل بحثیں بھی کی ہیں، مثلاً خلوا اور سکنی کے مباحث، خلوا اور سکنی میں قدرے فرق ہے، سکنی کے متعلق فقہاء کی تصریح جو شامی نے نقل کی ہے یہ ہے:

”عین مرکبة فی الحانوت، عین قائمة فی الحانوت“

اور اسی کو کدک بھی کہا جاتا ہے:

”و ان كان له فيه شئى زائد على الخلو من بناء و نحوه مما

يسمى فى عرفنا بالكدك وهو المراد من لفظ السكنى المار“

خلو کی نوعیت یہ ہے کہ مستاجر اپنے پیسے سے عمارت تعمیر کرے، یا باغ لگائے، یا پھر زمین کا اصل مالک اس سے رقم لے کر یہ کرے تو مستاجر کو حق قرار حاصل ہوتا ہے، اس کو خلوا اور کردار کہتے ہیں:

”بنى المستاجر او غرس فى ارض الوقف صار له فيها حق القرار

وهو المسمى بالکردار له الاستبقاء باجر المثل الخ وقد يقال ان

الدراهم التى دفعها صاحب الخلو للواقف، واستعان بها على

بناء الوقف شبيهة بكس الارض بالتراب فيصير له حق القرار فلا

يخرج من يده اذا كان يدفع اجر المثل و مثله ما لو كان يرم

دكان الوقف يقوم بلوازاها من ماله“۔

درمختار کے قول بلزوم خلوا الحوانیت کی تشریح میں ابتداء ہی میں شامی نے بتلادیا ہے کہ عرف خاص کے اعتبار کے مطابق یہ فتویٰ مناسب ہے کہ قاہرہ کے بازاروں میں خلوا الحوانیت کی جو صورت پائی جاتی ہے، وہ لازم ہے اور خلوا صاحب خلوا کا حق ہے، صاحب

حانوت اسے نکالنے یا علاحدہ کرنے کا مجاز نہیں، اسی طرح وہ دوسرے کو کرایہ پر بھی نہیں دے سکتا، اگرچہ اراضی وقف کی ہو، ”اقول علی اعتبارہ ای اعتبار العرف الخاص ینبغی ان یفتی بان ما یقع فی بعض اسواق القاہرة من خلوا الحوانیت لازم و بصیر الخلو فی الحانوت حقالہ فلا یملک صاحب الحانوت اخراجه منها ولا اجارتها لغيره ولو كانت وقفاً“ (۲۲/۱)، اس کے بعد ہی شامی نے سلطان غوری کا یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ حوانیت الجملون کی تعمیر کے وقت اس نے تاجروں کو حق خلو کے ساتھ حوانیت سپرد کیا اور ان سے ایک مقررہ رقم لے کر وقف نامہ میں اس کا تذکرہ بھی کر دیا۔

”وقد وقع فی حوانیت الجملون فی الغوریة ان السلطان الغوری

لما بناها اسکنها للتجار بالخلو وجعل لكل حانوت قدرا اخذه

منهم و کتب ذلك بمکتوب الوقف (۱۷/۳)۔

یہ واقعہ شامی نے بغیر تکمیل کے نقل کیا ہے، اس کے بعد واقعات الضریری وغیرہ کے حوالہ سے یہ مسئلہ بھی درج کیا ہے کہ ایک شخص کے قبضہ میں دکان تھی، وہ غائب ہو گیا، متولی قاضی کے پاس معاملہ لے گیا اور قاضی نے اسے دوسرے کو کرایہ پر دینے کی اجازت دے دی اور اس نے اس کے مطابق عمل بھی کر لیا، اس کے بعد غائب شخص واپس آ گیا تو وہی زیادہ مستحق ہے، اور اگر اسے حق خلو حاصل ہے تو خلو کا بھی وہی حقدار ہے، اگر چاہے تو اجارہ کو فسخ کر کے اپنی دکان میں رہے اور اگر چاہے تو نئے مستاجر سے خلو کی قیمت وصول کر لے اور اسے بھی اس کی ادائیگی کا حکم کیا جائے گا۔

”کتاب الاجارہ“ میں علامہ شامی نے اس مسئلہ کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے، جن امور میں حاجت مقتضی ہے اور مدت دراز سے عادت جاری و ساری ہے، اور خواص بھی بلا تکمیل کے اسے جانتے ہیں جیسے خلو الحوانیت کا مسئلہ ہے یعنی متولی یا مالک یا واقف دکان کے لئے ایک

خاص رقم لے کر اسے قانونی تمسک دے دے، تو دکان والا اسے نکال نہیں سکتا ہے جسے حق خلو حاصل ہے، نہ ہی دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے تا وقتیکہ رقم اسے نہ دے دی جائے:

”نعم یفتی بہ فیما دعت الیہ الحاجة وجرت بہ فی المدۃ
 المدیدۃ العادۃ وتعارفہ الاعیان بلا تکبیر کا لخلو المتعارف فی
 الحوانیت وهوان یجعل الواقف او المتولی او الملک علی
 الحانوت قدرًا معیناً یؤخذ من الساکن و یعطیہ بہ تمسکا شرعیاً
 فلا یملک صاحب الحانوت بعد ذالک اخراج الساکن الذی
 ثبت له الخلو ولا اجارتها لغيره مالم یدفع له المبلغ المرقوم
 فیفتی بجواز ذلک قیاساً علی بیع الوفاء الذی تعارفہ
 المتاخرون الخ ومن القواعد کلیہ اذا ضاق الامر اتسع حکمہ
 فیندرج تحتها امثال ذلک مما دعت الیہ الضرورة (شامی
 ۱۸/۵)۔

اس بحث میں علامہ شامی نے خلو کے متعلق علامہ عبدالرحمن آفندی العمادی مفتی دمشق کا یہ اصولی جواب بھی نقل کیا ہے، ”الحکم العام قد یشبہ بالعرف الخاص“ اس سے بھی مسئلہ خلو کا جواز ظاہر ہے، نیز موصوف کے جواب کی بنیاد عرف خاص ہے، حکم عام کے اثبات پر ہے، اب جبکہ اسے (پگڑی کو) عرف عام کی حیثیت حاصل ہو چکی ہے لہذا بدرجہ اولیٰ اس کا ثبوت ہونا چاہئے۔

ان تصریحات کی روشنی میں دکان کی ملکیت نہ ماننے کی صورت میں بھی حق خلو اور اس پر تملک ثابت ہے، اور ضرورت اور عرف عام کی بنیاد پر حکم میں وسعت کا قاعدہ کلیہ بھی اپنی جگہ موجود ہے؛ لہذا کوئی وجہ نہیں کہ پگڑی کے مسئلے میں وہ فتویٰ نہ دیا جائے جو فقہاء کرام نے خلو الحوانیت اور سکنی وغیرہ میں دیا ہے۔

شامی نے کتاب البیوع مطلب لزوم خلوا الحوانیت میں قدرے کلام بھی کیا ہے اور آخر میں علماء مالکیہ میں سے علامہ ناصر الدین اللقانی کے فتوے کا حوالہ دیتے ہوئے بدرالقرانی کی یہ رائے درج فرمائی ہے کہ علامہ ناصر الدین اللقانی اصحاب ترجیح میں سے ہیں؛ اس لئے ان کی تخریج معتبر ہے، اس کے بعد علامہ شامی نے فتاویٰ الکا زرونی کے حوالہ سے ان لفظوں میں ان کا فتویٰ نقل فرمایا ہے: ”لو مات صاحب الخلو یوفی منه دیونہ ویورث عنہ و ینتقل لبیت المال عنہ فقد الوارث“ (شامی ۲۱/۳)، یعنی صاحب خلوا انتقال کر جائے تو خلوا سے اس کے قرض کی ادائیگی کی جائے گی اور اس میں اس کی وراثت بھی جاری ہوگی، وارثوں کے نہ ہونے کی صورت میں یہ حق بیت المال کو منتقل ہوگا، اس کی روشنی میں وراثت کا مسئلہ بھی حل کیا جاسکتا ہے، البتہ جو صورتیں مذکور ہیں، ان میں خاص بات بطور قدر مشترک یہ ہے کہ اصل مالک یا متولی یا واقف کو علاوہ کرایہ کے ایک رقم مزید ملتی ہے یا پھر تعمیر وغیرہ کرایہ دار کے مصارف سے ہوتی ہے۔ ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ کرایہ دار نے کوئی رقم اس طرح کی نہیں دی، معاملہ ابتداء سے محض کرایہ داری (عقد اجارہ) کے مطابق تھا، اور محض قبضہ مستاجرانہ یا حکومتی قوانین کی آڑ لے کر یہ حق اپنے لئے ثابت کرے، تو اس کی گنجائش نہیں۔

شامی نے اس بحث میں اس کی بھی تصریح کر دی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ دکان پر محض قبضہ وغیرہ اور کئی سالوں سے کرایہ دار ہونا بغیر ان صورتوں کے جن کا ذکر ہوا کوئی حیثیت نہیں رکھتا اور اس کا اعتبار نہیں اور مدت اجارہ گزر جانے کے بعد ایسی صورت میں مالک کو اسے علاحدہ کر دینے یا دوسرے کو کرایہ پردے دینے کا اختیار حاصل ہے:

”اما مجرد وضع اليد علی الدکان ونحوها و کونہ یستاجرہا

عدة سنین بدون شیء مما ذکرنا فهو غیر معتبر فللمؤجر اخراجها

من یدہ اذا مضت مدة اجارته و ایجارها لغيره“ (شامی ۱۸/۳)۔

ایک مسئلہ اجرت کا بھی محل غور ہے، عموماً ہوتا یہی ہے کہ پگڑی وغیرہ کی صورتوں میں

اجرت بہت معمولی ہوتی ہے اور لادینی حکومتوں کے قوانین بھی اس کے مؤید ہوتے ہیں، جہاں جہاں خلوا الحوانیت اور سکنی وغیرہ کو لازم اور بطور حق ثابت کیا گیا ہے، یہ بھی ساتھ ساتھ تصریح ہے کہ ہر کرایہ دار کو بھی اجرت مثل دینی پڑے گی، اور اس کا معیار یہ بتایا گیا ہے کہ اگر عمارت ہٹالی جائے تو اس سے زیادہ کرایہ نہ ملے۔ اگر یہ صورت حال ہے تو کرایہ دار جو دے رہا ہے وہ اجرت مثل مان لی جائے گی، اگرچہ موجودہ حالت میں اس کا کرایہ زیادہ کیوں نہ مل سکتا ہو، بالفاظ دیگر موجودہ عمارت کے ہٹالینے کے بعد دوسرا شخص جس قدر کرایہ دے کر لینا پسند کرے وہی یہاں اجرت مثل ہے:

”والواقع فی زماننا انه يستاجر بدون اجر المثل بكثیر ويدفع بعض الاجرة ويقتطع بعضها من العمارة وقد يقال: لجوازه وجه وذلك انه لو اراد اخرا ان يستاجرہ ويدفع للاول ما صرفه على العمارة لا يستاجرہ البتلك الاجرة القليلة نعم لو استغنى الوقف دفع الناظر مال الاول فان كل احد يستاجرہ باجر مثله الان فما لم يدفع الناظر ذلك تبقى اجرة المثل تلك الاجرة القليلة فلا فرق حثيذ بين العمارة المملوكة للمستاجر وبين هذا _ ومثل هذا يقال في الكدك وهو ما يبينه المستاجر في حانوت الوقف ولا يحسبه على الوقف فيقوم المستاجر بجميع لوازمه من عمارة وترميم و اغلاق ونحو ذلك ويبيعون بثمان كثير فباعتبار ما يدفعه المستاجر من هذا الثمن الكثير وما يصرف في المستقبل على ارض الوقف تكون اجرة المثل تلك الاجرة القليلة التي يدفعونها الخ“ (كتاب الاجاره ۲۱/۵)۔

ان تصریحات کی روشنی میں اجرت کا مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ان

تمام اوقاف میں وقف کی منفعت کو لازماً مد نظر رکھا جانا چاہئے۔

غرضیکہ اوقاف کی اراضی میں اجرت مثل کا لحاظ پگڑی وغیرہ کی صورت میں کیا جائے تو یہ معاملہ ان میں بھی درست ہونا چاہئے۔ اجرت مثل کی معرفت کاشامی نے ایک طریقہ اور بتایا ہے جو یہ ہے کہ صاحبِ خلو نے جو رقم واقف یا متولی کو دی ہے اور مرتب وغیرہ میں جو کچھ خرچ کرے گا، دیکھنے کی بات یہ ہے کہ دوسرے لوگ اکثر اتنی رقم دینے کے بعد بھی، مثلاً سو روپے کرایہ دے کر لینے پر رغبت رکھتے ہوں تو اجرت مثل اس میں سو روپہ کو کہا جائے گا۔

خلاصہ گفتگو یہ ہے کہ پگڑی کے مسئلے میں ہمارے سامنے دو صورتیں ہیں: ایک تو حضرت تھانویؒ کا فتویٰ ہے، اس کے مطابق اس لین دین کو بطریق بیع فاسد سہی انتقال ملک مان لیا جائے اور اس کے قرآن بھی موجود ہیں، لیکن اس میں چند الجھنیں ایسی رہ جاتی ہیں جن سے مسئلہ حل نہیں ہوتا، مثلاً کرایہ دار پگڑی دے کر مالک بن چکا تو اس کے بعد اصل مالک کے لئے کرایہ کے نام پر کوئی رقم وصول کرنا صحیح نہ ہونا چاہئے، خواہ وہ برائے نام ہی کیوں نہ ہو۔ نیز مالک کے لئے آئندہ کسی کرایہ دار سے مزید کچھ لینے کی گنجائش بھی نہ رہے گی، اس لئے کہ قبضہ کے بعد ملکیت منتقل ہوگئی اور کرایہ دار کے تصرف کے بعد اب اسے استرداد و فسخ کا حق بھی باقی نہ رہا، لہذا اب ایسا کوئی تعلق نہیں رہ گیا کہ اس کی بناء پر وہ کوئی رقم لے سکے، دوسری صورت خلوا الحوانیت کی ہے۔

پگڑی کا لین دین اپنی نوعیت کے اعتبار سے اس سے بہت قریب، بلکہ یکساں ہے، اور خلوا الحوانیت کے متعلق جو تصریحات آپ کے ملاحظہ میں آئیں، ان کے مطابق یہ معاملہ حقیقت ملک کے دائرہ میں آجاتا ہے، اور اسے حقوقِ مجددہ میں کسی طرح شمار نہیں کیا جاسکتا، پھر جس طرح خلوا الحوانیت قابل خرید و فروخت ہے، پگڑی کے لین دین کے نتیجے میں جو حق ملتا ہے، وہ بھی اسی طرح قابل خرید و فروخت ہوگا، اور علامہ ناصر الدین کے فتوے کے مطابق اس میں وراثت بھی جاری ہوگی، اس طرح اس سلسلے میں بیشتر تنازعات اور مورث کے انتقال کے بعد

حرص ولائح کی بناء پر پیدا شدہ کئی خاندانی جھگڑے بھی ختم ہو جائیں گے، اصل مالک بدستور اپنی زمین کا مالک رہے گا اور مناسب اجرت مثل کا بھی حقدار ہوگا۔

ایک مسئلہ باقی رہ جاتا ہے، پگڑی کے لین دین میں اگر خلوی طرح یہاں بھی حق مان لیا جاتا ہے تو آئندہ بدل خلوصاحب خلوکا حق ہوگا نہ کہ ”صاحب حانونت والارض“ کا، لہذا وہ بدل خلوی میں سے کچھ لینے کا مجاز بھی نہ ہوگا، صرف مقررہ کرایہ ہی اسے ملنا چاہئے، لہذا بل بدلنے کے نام پر جو رقم مالکین ہر مرتبہ لیتے ہیں، چاہئے کہ وہ جائز نہ ہو، شامی نے ”لزوم خلوالحوانیت“ کی بحث کے آخر میں یہ مسئلہ بھی ذکر کر دیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ: صاحب خلوی جب معمولی کرایہ پر دکان حاصل کرتا ہے تو ناظر کو کچھ درہم پیش کرتا ہے جس کا نام خدمت رکھا جاتا ہے، اور جو درحقیقت اجرت مثل کا تحفہ ہے، اس طرح جب صاحب خلوی کا انتقال ہو جاتا ہے، یا وہ اپنا خلوی دوسرے کو سونپتا ہے تو وارث اور دوسرے شخص سے ناظر کو ایک رقم ملتی ہے، جسے تصدیق کہا جاتا ہے اسے بھی اجرت میں شمار کیا جائے گا۔

مفہم کفایت اللہ صاحب کے فتوے میں سلامی کے نام پر لی جانے والی جس رقم کو اجرت میں شمار کیا گیا ہے، وہ اس کے عین مطابق ہے، لہذا بل بدلنے پر لی جانے والی رقم بھی تصدیق اور ”خدمت“ کی طرح اجرت ہی کا ایک حصہ شمار ہونی چاہئے۔

اس طرح کسی پہلو پر کوئی اشکال باقی نہیں رہتا اور ہمارے فقہاء کرام کی عبارتوں کی روشنی میں ہی ضرورت کے تمام تقاضے پورے ہو جاتے ہیں اور مزید کسی اجتہاد کی ضرورت بھی نہیں رہ جاتی۔

بندہ کا رجحان خلاصہ گفتگو میں پیش کی گئی تفصیل کے مطابق پگڑی کے معاملات کو ”خلوالحوانیت“ میں داخل کئے جانے کا ہے۔

پگڑی کا مسئلہ

☆ مولانا محمد زید ☆

پگڑی کا مسئلہ معروف و مشہور ہے۔ ہمارے دیار میں پگڑی کے لین دین کے تین مواقع ہوتے ہیں (۱) کرایہ داری کا معاملہ طے کرتے وقت (۲) کرایہ داری کا معاملہ ختم ہوتے وقت (۳) کرایہ داری منتقل کرتے وقت۔ اس اعتبار سے پگڑی کی کل تین صورتیں ہوتیں، اور ہر صورت میں مختلف شقیں ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے:

پہلی صورت:

مالک مکان اور کرایہ دار کے درمیان اصل کرایہ کے علاوہ مزید رقم یکمشت دینا طے پائے اور کرایہ دار خوشی سے دینے پر راضی ہو، جیسا مروج ہے۔
پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ پگڑی کی رقم کا لین دین ہو اور اس میں اس رقم کی واپسی کی کوئی شرط نہ ہو، جیسا کہ اکثر بڑے شہروں میں ہوتا۔
دوسری صورت یہ کہ واپسی کی شرط بھی ہوتی ہے کہ کرایہ دار دکان یا مکان جب خالی کرے گا تو مالک مکان کو وہ پگڑی کی رقم (جو اس نے کرایہ دار سے لی تھی) واپس کرنا ضروری ہے۔ دونوں ہی صورتیں مروج ہیں۔

☆ استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

دوسری صورت:

کرایہ داری کا معاملہ ختم ہوتے وقت پیش آتی ہے، یعنی مالک مکان کرایہ داری کا معاملہ ختم کرنے اور اپنے مکان کو خالی کرانے کے واسطے کافی رقم دیتا ہے، اور اس کے لئے گویا وہ مجبور ہوتا ہے۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ یا تو کرایہ داری کی مدت ہوئی تھی یا نہیں۔

تیسری صورت:

کرایہ داری کے منتقل کرتے وقت پیش آتی ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اصل کرایہ دار نئے کرایہ دار کو اپنی جگہ مقرر کر دیتا ہے اور اس کے عوض میں اصل کرایہ دار نئے کرایہ دار سے کافی رقم کا مطالبہ کرتا ہے، اور مالک مکان اس میں کچھ دخل اندازی نہیں کر سکتا۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں: یا تو کرایہ داری کی مدت مقرر ہوئی تھی یا نہیں؟ اور مدت مقرر ہونے کی صورت میں ابھی مدت باقی ہوگی یا نہیں۔ یہ سب کل چھ صورتیں ہوں گی۔ تمام احکام انہیں مذکورہ صورتوں سے متعلق ہوتے ہیں۔

ضروری تمہید:

ہر صورت کی تحقیق اور اصل حکم جاننے سے قبل ضروری ہے کہ ہر صورت کے بارے میں یہ تعین کی جائے کہ یہ صورت شرعی معاملات میں سے کس معاملہ سے متعلق اور ابواب فقہیہ میں سے کس باب کے تحت داخل ہو سکتی ہے اور اس صورت اور معاملہ کی حقیقت کیا ہے؟ اس کی تحقیق و تنقیح کے بعد اصل مسئلہ اور اس کا حکم خود بخود واضح ہو جائے گا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے ایک فقہی اصول کو ذہن نشین کر لیا جائے۔

فقہی اصول:

فقہاء کرام نے جا بجا قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ معاملات میں اعتبار محض الفاظ کا نہیں معنی کا ہوتا ہے، عبارات کا نہیں مقاصد کا ہوتا ہے، احکام ظاہری صورتوں سے نہیں حقائق سے متعلق ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر احکام عنوان سے نہیں معنوں سے متعلق ہوتے ہیں۔ اصولیین نے بھی اس کی تصریح فرمائی ہے:

العبرة فی العقود للمقاصد والمعانی للفاظ والمبانی (تواعد الفقہ

ص ۶۳-۹۱)

لان الاعتبار للمعانی دون الصور (ہدایہ ۱۸۵/۳)۔

یہ مسئلہ معروف ہے اور اس کے لئے مزید دلائل کی حاجت نہیں۔

فقہاء کرام نے اس قاعدہ کا لحاظ فرمایا ہے۔ مثلاً رشوت کی حقیقت جب پائی جائے گی تو اس کو رشوت ہی کہا جائے گا، گور رشوت دینے والا ہدیہ اور دعوت کے نام سے کوئی چیز دے یا کھلائے۔ اجیر کو اجرت دیتے وقت جو رقم دی جائے گی وہ اجرت ہی ہوگی، گو اس کا نام انعام یا صدقہ رکھا جائے، حتیٰ کہ اجیر کو اجرت میں زکوٰۃ کی نیت سے جو رقم دی جائے گی اس سے زکوٰۃ بھی ادا نہ ہوگی، سود ربو کی تعریف صادق آنے کی صورت میں اس کو سود ہی کہا جائے گا، گو اس کا نام کچھ بھی رکھ دیا جائے، شراب شراب ہی ہے، گو اس کا نام شربت رکھ دیا جائے۔ بعض فقہاء کی تصریح کے مطابق غمی کو صدقہ صدقہ نہیں، بلکہ ہبہ ہوتا ہے، گو اس کو صدقہ ہی کے نام سے دیا گیا ہو۔

الحاصل معاملات میں اعتبار محض الفاظ اور صورتوں کا نہیں، بلکہ حقائق اور مقاصد کا ہوتا

ہے۔

مذکورہ بالا قاعدہ کو ذہن نشین کر لینے کے بعد دیکھنا چاہئے کہ اجارہ داری میں پگڑی کے لین دین کی کیا حقیقت ہے؟ کیوں دی جاتی ہے؟ اس کا مقصد کیا ہوتا ہے؟ اس کی تحقیق کے لئے

معاملہ کرنے والوں کا تعامل، عرف و رواج اور ان کی شہادت کافی ہے۔ جس سے کم از کم اتنی بات تو واضح ہو جائے گی کہ پگڑی کی یہ صورت شرعی معاملات میں سے کس معاملہ میں داخل ہے، اسی اعتبار سے اس پر احکام عائد ہوں گے۔

پہلی صورت کا حکم:

پہلی صورت جو مالک مکان اور کرایہ دار کے مابین کرایہ داری کا معاملہ طے ہوتے وقت ہوتی ہے، یعنی کرایہ دار مالک مکان کو کافی رقم یکمشت ادا کرتا ہے، جس میں کہ واپسی کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ یہ صورت عموماً بڑے شہروں (کلکتہ، بمبئی) وغیرہ میں پائی جاتی ہے۔ اس صورت میں کافی مقدار میں پگڑی دینے کا مقصد اور اس کا نتیجہ جو سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ کرایہ دار کے مکان پر قابض ہو جانے کے بعد مالک کی مجال نہیں کہ کرایہ دار کو برطرف کر سکے، یا اس کی جگہ کسی دوسرے کرایہ دار کو مقرر کر دے، اگر دوسرا نیا کرایہ دار آئے گا بھی تو اسی اصل کرایہ دار کی مرضی سے، مکان کے سارے حقوق بجائے مالک مکان کے کرایہ دار ہی سے متعلق ہوتے ہیں، اور مالک مکان اپنے مکان سے بے دخل سا ہو جاتا ہے، ہاں اس کو صرف کرایہ لینے کا اختیار رہتا ہے۔ شرکت سے بھی آگے مالک ہونے کی حیثیت اسی کرایہ دار کی ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ کرایہ دار کے انتقال کے بعد بھی مالک مکان اس مکان کو نہیں لے سکتا، بلکہ اس کے ورثا ہی اس کے مستحق ٹھہرتے ہیں اور جس طریقہ سے مالک مکان اصل کرایہ دار کو مکان سے نہیں ہٹا سکتا تھا اسی طرح اس کے ورثاء کو بھی نہیں ہٹا سکتا۔ پگڑی دیتے وقت کرایہ دار یہی سمجھتا ہے اور اسی وجہ سے دیتا ہے کہ اس رقم کے دینے کے بعد مجھ کو اس طرح کے مالکانہ و متصرفانہ اختیارات حاصل ہوں گے، اور اصل مالک بے دخل سا ہو جائے گا، اور مالک مکان بھی پگڑی کی کافی رقم کا مطالبہ اسی واسطے کرتا ہے کہ مجھے اپنے مکان سے بے دخل اور مالکانہ اختیارات و حقوق

تصرفات سے سبکدوش ہو جانا پڑے گا، گویا اس پگڑی کے عوض اس نے اپنی ملکیت ختم کر دی اور مالکانہ اختیار اس پگڑی کی وجہ سے بجائے مالک کے اب کرایہ دار کو حاصل ہو گئے، اور یہی حقیقت ہے بیع کی۔

مذکورہ بالا علامات اور عرفی شواہد و دلائل اس بات کے ہیں کہ کرایہ دار نے پگڑی کی رقم مالک مکان کو اصل عمارت کے عوض دی ہے اور اسی وجہ سے اس کو مالکانہ و متصرفانہ اختیارات حاصل ہوئے، اور اب عمارت کی ملکیت بجائے مالک مکان کے کرایہ دار کی طرف منتقل ہو گئی اور ماہانہ کرایہ جو بھی دیا جاتا ہے وہ عمارت کا نہیں بلکہ زمین کا ہے۔ اسی وجہ سے مالک کرایہ دار کو اس عمارت سے نہیں نکال سکتا۔ ہاں اگر عمارت منہدم ہو جائے صرف زمین باقی رہے تو کرایہ دار کا اس زمین پر کچھ حق نہیں رہتا، یہ واضح دلیل ہے اس بات کی پگڑی کی رقم بطور ثمن کے ہے اور عمارت بمنزلہ بیع کے ہے، اور اجارہ داری کا معاملہ عمارت سے نہیں بلکہ زمین سے متعلق ہے۔ گویا پگڑی نام کے اعتبار سے پگڑی اور حقیقت و احکام کے لحاظ سے بیع کا ثمن ہے۔ جیسا کہ عرف و رواج سے معلوم ہوتا ہے، جس کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ کبھی کرایہ دار پیشگی پگڑی دیتا ہے، حالانکہ دکان و مکان کا وجود بھی نہیں ہوتا، اور مالک مکان اسی پگڑی کی رقم سے دکان یا مکان کی تعمیر کرواتا ہے اور ماہانہ کرایہ وصول کرتا ہے، تو اصل عمارت کا وجود پگڑی کی رقم سے ہوا، اور زمین مالک کی باقی رہی، جس کا اس کو کرایہ ملتا ہے۔ گویا یہاں پر کرایہ دار نے مالک کو پگڑی کی رقم دے کر وکیل بنایا کہ اپنی زمین میں میرے واسطے مکان تیار کر دو، اس لحاظ سے یہ عمارت کرایہ دار کی ہوتی ہے اور زمین اصل مالک کی ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل جن حضرات کے نزدیک قابل قبول نہ ہو ان کے نزدیک پگڑی کے لین دین کی جواز کی صورت یہ ہے کہ مالک مکان کو اختیار ہے کہ شروع مہینہ میں جتنا کرایہ چاہے

مقرر کر لے، شرعاً اس میں کوئی قباحت نہیں، اگر پگڑی میں جتنی رقم لینا منظور ہوتی رقم پہلے ماہ کے کرایہ میں مقرر کر دے یہ جواز کی بالکل بے غبار صورت ہے۔ بعض اکابر نے بھی اس کو ذکر فرمایا ہے۔

واپسی کی شرط کے ساتھ پگڑی میں دی ہوئی رقم کا حکم:

دوسری صورت یہ کہ پگڑی کا لین دین اس طرح ہو کہ واپسی کی بھی شرط ہو۔ یعنی کرایہ دار جب مکان خالی کرے گا تو مالک مکان پگڑی کی رقم بھی واپس کر دے گا۔ لیکن حقوق و تصرفات کے اعتبار سے جو حیثیت اس کرایہ دار کی تھی جس میں واپسی کی شرط نہیں تھی بعینہ وہی حقوق یہاں بھی کرایہ دار کو حاصل ہوتے ہیں؛ نہ تو مالک مکان اس سے خالی کروا سکتا ہے، اور نہ ہی اس مکان میں اس کا کچھ حق رہتا ہے۔ البتہ صرف کرایہ اس کو ملتا رہتا ہے۔

تو گویا یہ صورت بھی پہلی صورت کے حکم میں داخل ہے، اور واپسی کی شرط کی حیثیت اس معاہدہ کی سی ہوگی کہ مشتری بائع سے کہے کہ جب یہ بیع میں تم کو واپس کر دوں گا تو تم اتنا ہی ثمن (جتنا میں نے تم کو دیا ہے) مجھ کو واپس کر دینا۔ یہ صرف ایک معاہدہ ہے، جس کا پورا کرنا لازم نہیں، اور یہ ایسی شرط ہے جو کہ عقد کے مقتضی کے خلاف ہے، اس لئے ناقابل اعتبار ہے۔ گویا پہلی اور دوسری صورت احکام کے لحاظ سے ایک ہی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

پگڑی کی رقم اجرت نہیں بن سکتی:

جن لوگوں کے نزدیک پگڑی کی حیثیت ثمن کی نہیں۔ ان کے نزدیک مسئلہ پیچیدہ اور

غور طلب ہوگا کہ اس دی ہوئی پگڑی کی رقم کی شرعاً کیا حیثیت ہے؟ اجرت تو اس کو کہہ نہیں سکتے، کیونکہ اجرت واپس نہیں ہوتی اور یہاں واپسی کی شرط ہے، اور اگر یوں کہا جائے کہ یہ رقم نہیں بلکہ اس رقم کی منفعت بطور اجرت کے ہے، یعنی ماہانہ کرایہ کے علاوہ اجرت میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کی رقم سے وہ انتفاع کرتا رہے گا اور رقم کا مالک کرایہ دار ہی رہے گا، چنانچہ مالک مکان اس رقم سے منتفع ہوتا ہے اور تخلیہ مکان کے بعد وہ رقم واپس کر دیتا ہے۔ لیکن اس کو بھی اجرت بنانا صحیح نہیں کیوں کہ اجرت وہی بن سکتی ہے جس میں بیع کا ثمن بننے کی صلاحیت ہو، اور محض منفعت میں ثمن بننے کی صلاحیت نہیں (مجمع الانہر ۲/۳۶۹)۔

نیز اس وجہ سے بھی صحیح نہیں کہ اجرت مجہول ہے، معلوم نہیں کتنی مدت تک ان روپیوں سے انتفاع کرے گا۔

پگڑی کی رقم یا تو قرض ہے یا رہن:

۱- ایک صورت یہ ہے کہ (واپسی کی شرط کے ساتھ پگڑی میں دی ہوئی رقم کو) قرض کہا جائے لیکن یہ بھی صحیح نہیں معلوم ہوتی، کیوں کہ جو قرض مشروط بالمعاملہ ہو وہ سود اور ربو بن جاتا ہے ”کل قرض جو نفعاً فہو حرام“۔

۲- ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ پگڑی کی رقم کو رہن کی حیثیت دی جائے، لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ امانات اور شی موجر (جس شے کو اجرت میں لیا گیا ہے) اس کے عوض رہن رکھنا صحیح نہیں ہوتا، (ہدایہ ۴/۳۰۰، فتاویٰ قاضی خاں ۳/۵۹۶)۔

لیکن مذکورہ بالا صورتوں میں دو صورتیں حدود جواز میں آ سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس رقم کو قرض کہا جائے دوسرے یہ کہ اس کو رہن کی حیثیت دی جائے۔

قرض کی صورت:

قرض کی یہ صورت گونغلط ہے کیونکہ مشروط بالمعاملہ ہے، لیکن احکام کے لحاظ سے اس میں قرض کے احکام جاری ہو سکتے ہیں؛ کیونکہ قرض کی تعریف اس پر صادق آجاتی ہے۔ ”القرض عقد مخصوص ای بلفظ القرض ونحوہ یرد علی مال مثلی“ (شامی فصل فی القرض ۱۷۱۳)۔

یہاں پر اگرچہ معاملہ اصلاً قرض کا نہیں ہوا بلکہ قرضہ کا تذکرہ تک نہیں ہوا، لیکن حقیقت کے لحاظ سے اس کو قرض ہی شمار کیا جائے گا، کیونکہ واپسی کی شرط کے ساتھ مالک مکان کو پگڑی کی رقم سے منتفع ہونے کا پورا اختیار اور کرایہ دار کی طرف سے قلبی اجازت ہوتی ہے اور قرض میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے اور محض قرض کا تذکرہ نہ ہونے سے اس کو قرض کے حکم سے خارج نہیں کر سکتے۔

کتب فقہ میں اس کے نظائر موجود ہیں کہ اصل معاملہ کچھ بھی ہو اور کسی بھی لفظ کے ساتھ ہو قرض کا ذکر بھی نہ آیا ہو، لیکن مذکورہ بالا صورت (صاحب مال کی طرف سے دوسرے شخص کو منتفع ہونے کی قلبی اجازت اور واپسی کی شرط) کے پائے جانے کی صورت میں حقیقت و احکام کے لحاظ سے اس کو قرض ہی کہا جاتا ہے۔ مثلاً مضاربہ میں اگر یہ شرط طے قرار پا جائے کہ سارا نفع مضارب کو ملے گا رب المال کو کچھ بھی نہ ملے گا تو گو معاملہ مضاربہ کا ہوا ہے، قرض کا تذکرہ تک نہیں ہوا، لیکن حقیقت کے لحاظ سے اس کو قرض ہی کہا جائے گا اور اس میں قرض ہی کے احکام جاری ہوں گے، فقہاء کرام نے اس کی تصریح فرمائی ہے:

وان شرط کل الربح للمضارب فمستقرض فان استحقاق کل
الربح لایکون الا بعد ان یصیر راس المال ملکا له لان الربح
فروع المال۔ واشترطه له یوجب له تمکیله رأس المال

اقتضاء..... (شامی ۴/۳۸۴، مجمع الانہر ۲/۳۲۲ کتاب المضار بہ)

اسی طرح نقد و ثمن کے ساتھ اگر عاریہ کا معاملہ ہو تو اگرچہ معاملہ عاریہ کا ہے قرض کا ذکر تک نہیں، لیکن فقہاء کرام اس کو قرض ہی فرماتے ہیں۔

”وعاریة الثمنین... قرض“ (در مختار ۴/۵۰۴)

اس کی تائید اس مسئلہ سے ہوتی ہے جس کو محقق تھانوی نے فرمایا ہے کہ بیاہ شادی کے موقع پر عموماً جو رسی لین دین کا رواج ہمارے دیار بالخصوص یوپی میں پایا جاتا ہے وہ یہ کہ اعزاء و اقرباء شادی کے موقع پر جہیز یا ہدیہ کے نام سے کچھ سامان یا نقدی روپے دیتے ہیں، جس کو باقاعدہ رجسٹر میں درج کیا جاتا ہے، پھر جب دینے والے کے گھرانہ میں شادی ہوتی ہے تو اب یہ شخص اسی کے عوض کم از کم اتنی مالیت کا سامان یا رقم یا اس سے کچھ زیادہ ادا کرتا ہے۔ دینے والا بھی اسی نیت سے دیتا اور منتظر رہتا ہے کہ مجھ کو بھی کم از کم اتنا تو ضرور ہی ملے گا جتنا کہ میں نے دیا تھا، ورنہ شکوہ شکایت تک کہ نوبت آجاتی ہے، صورت معروف ہے۔

محقق تھانوی فرماتے ہیں کہ ”اس کی حیثیت قرض کی ہے، گو اس کا نام ہدیہ و عطیہ ہے، اس میں قرض کے احکام جاری ہوں گے، حتیٰ کہ میراث بھی جاری ہوگی۔“

اسی طرح یہاں بھی سمجھنا چاہئے کہ پگڑی کی رقم خواہ کسی بھی نام سے دی گئی ہو، قرض کا ذکر تک نہ آیا ہو، لیکن جب واپسی کی شرط کے ساتھ ہے اور پگڑی لینے والے کو اس سے منفع ہونے کی اجازت بھی ہے، جیسا کہ قرض کے اندر ہوتا ہے، اس لحاظ سے اس کو قرض ہی کہنا چاہئے۔

احکام و تفریعات:

مذکورہ بالا تحقیق و تفصیل کے پیش نظر جب پگڑی کی رقم بمنزلہ قرض کے ہے، تو اس میں قرض کے مندرجہ ذیل احکام جاری ہوں گے:

۱- قرض کی تاخیر لازم نہیں یعنی وقت مقررہ سے قبل بھی اگر دینے والا وصول کرنا چاہے تو شرعاً اس کو اختیار ہے (ہدایہ ۶۰/۳)۔

اس لئے یہاں کرایہ دار کو حق ہے کہ مالک مکان سے پگڑی کی رقم جب چاہے وصولیابی کا مطالبہ کرے اور قانونی حیثیت سے گو وہ وصول نہ کر سکے۔ لیکن شرعی لحاظ سے مالک مکان کو واپس کرنا لازم ہے۔

۲- دیا نئے کرایہ دار پر لازم ہے کہ جب اس قرض (پگڑی) کی مدت مقرر ہو چکی ہے تو وقت مقررہ سے قبل بغیر مجبوری کے اس کا مطالبہ کرنا وعدہ خلافی ہے اس لئے اس کو اس سے احتراز لازم ہے گو قضاء اس کو حق مطالبہ حاصل ہے۔

۳- کرایہ دار کے مطالبہ کرنے کے بعد بھی مالک مکان کا پگڑی کی رقم واپس کرنے سے گریز کرنا زیادتی و ظلم ہے، بالخصوص جب کہ دینے پر قادر بھی ہو مُطَّل الغنی ظلم۔“

۴- وقت مقررہ آنے سے قبل (تخلیہ مکان سے قبل) اگر کرایہ دار کا انتقال ہو جائے تو اس قرض (پگڑی) کی رقم وصول کرنے کا حق بجائے کرایہ دار کے اب اس کے ورثاء کو ہوگا اور چونکہ قرض کی مدت کی شرط (تخلیہ مکان کے وقت) کرایہ دار سے ہوئی تھی نہ کہ اس کے ورثاء سے اس لئے ورثاء کو حق ہے کہ فوراً ہی اس رقم کی واپسی کا مطالبہ مالک مکان سے کر لیں۔

۵- حقیقت کے لحاظ سے یہ مال ضمائر کے حکم میں ہے، کیونکہ کرایہ دار کی مجال نہیں کہ قانونی حیثیت سے (تخلیہ مکان کے بغیر) اپنے قرض کو وصول کر سکے۔ اس لئے اس میں مال ضمائر کے احکام جاری ہوں گے، یعنی جب پگڑی کی رقم مل جائے گی، اسی وقت زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اور گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

مال الضمار وهو مال تعذر الوصول اليه مع قيام الملك (طحاوی

رہن کی صورت:

دوسری صورت جو حدود و جواز میں آسکتی ہے وہ یہ کہ پگڑی کی رقم کو رہن کا درجہ دیا جائے اور اسی میں رہن کے تمام احکام جاری کئے جائیں، کیونکہ رہن کی تعریف اس پر بھی صادق آتی ہے۔

رہن کی تعریف: ”حبس شیء بحق یمکن استیفاءہ ای استیفاء الحق من ذلک الشیء“ (مجمع الانہر ۵۸۴)

ورنہ لغوی حیثیت سے تو پگڑی پر رہن کی تعریف صادق آتی ہے اور لغوی معنی مراد لینے میں کوئی استبعاد بھی نہیں۔

”الرهن هو لغة حبس الشیء مطلقا باى سبب كان قال الله تعالى
كل نفس بماكسبت رهينة ای محبوسة ای بجزاء عملها
... ذکر فی الاشباہ فی بحث الدين ... ان حمل الرهن علی
المعنى اللغوى غیر بعيد“ (ثامی ۳۱۷/۵)۔

بہر حال مذکورہ بالا عبارات کے پیش نظر پگڑی (جس کی واپسی کی شرط طے ہو) کو رہن کا درجہ دیا جاسکتا ہے، کیونکہ مالک مکان پگڑی کی رقم اسی وجہ سے لیتا ہے تاکہ اس کو اپنے مکان کی طرف سے اطمینان رہے کہ اس میں اس کا قبضہ باقی رہے گا، کرایہ دار اس مکان پر غاصبانہ قبضہ نہ کر سکے گا اور اگر کبھی لے، اور اس کا مکان اس کی ملکیت اور قبضہ سے نکل جائے تو ایسی صورت میں وہ اس پگڑی کی رقم سے اپنا حق وصول کر لے گا اور اسی واسطے اس رقم کا لین دین ہوتا ہے۔

اور غالباً پگڑی کی ابتداء اسی طرح ہوئی کہ مالک مکان نے اطمینان کے خاطر بطور وثیقہ کے اس کی رقم اپنے پاس جمع کر لی... بعد میں اس کی یہ صورت بن گئی۔

اور رہن جس طرح اشیاء کا ہوتا ہے، اسی طرح اثمان اور اموال نقدیہ کا بھی ہوتا ہے
جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

”وصح رهن الحجريين والمكييل والموزون۔ المراد بالحجرين
الذهب والفضه - و انما جاز رهن هذه الاشياء لامكان الاستيفاء
منها فكانت محلاً للرهن ..“ (بحر الرائق ۸/۲۸۲)۔

امانات کے بدلہ میں رہن رکھنا:

اب رہی یہ بات کہ امانات اور وہ شی جس کو اجرت میں لیا گیا ہو، خواہ مکان و دکان ہو یا
اور کوئی سامان (گاڑی وغیرہ) ہو، اس کے عوض رہن رکھنا درست نہیں، اصل مذہب یہی ہے،
کتب فقہ میں اسی طرح لکھا ہے، قاضی خاں میں صریحاً جزئیہ موجود ہے:

”ولا يصح الرهن بالامانات كالودائع والعواری“ الخ (ہدایہ ۵۱۰/۳)
”كذا لورهن المستاجر بالعين الذي استاجره كان باطلا (قاضی
خاں ۵۹۶/۳)۔

لیکن اس کے بعد بھی امانت اور اجرت میں لی ہوئی شی کے عوض دو وجہ سے رہن رکھنے
کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

ایک تو اس وجہ سے کہ رہن کو لغوی معنی پر محمول کر لیا جائے جیسا کہ صاحب بحر الرائق
علامہ ابن نجیم نے لغوی معنی پر بعض صورتوں میں محمول کرتے ہوئے امانت کے عوض رہن رکھنے کی
اجازت دی ہے، چنانچہ علامہ شامی اصل مسئلہ نقل فرماتے ہوئے اس کو بھی بایں الفاظ نقل فرماتے
ہیں:

”لا يصح الرهن بالامانات... ان شرط واقف الكتب ان لا يخرج
البرهن، شرط باطل، لانه امانة فاذا اهلك لم يجب شيء“۔

اس کے بعد نقل فرماتے ہیں:

”وذكر في الاشباه في بحث الدين ان وجوب اتباع شرطه و

حمل الرهن على المعنى اللغوي غير بعيد“ (شامی ۳۱۷/۵)۔

جس طریقہ سے مذکورہ بالا صورت میں امانت کے عوض رہن رکھنے کی گنجائش ہے، اسی طریقہ سے سٹی موجر (کرایہ کے مکان) کے عوض یہاں بھی رہن رکھنے کی گنجائش ہونی چاہئے کیونکہ وہ بھی امانت ہے۔

”ان العين المستاجر امانة في يد المستاجر (ہدایہ ۲۹۲/۳)۔

دوسری وجہ جس کی بناء پر امانات کے عوض رہن رکھنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، یہ ہے کہ اگرچہ اصل مذہب یہی ہے کہ امانات کے بدلہ میں رہن نہ رکھا جائے، لیکن حالات اور زمانہ کے لحاظ سے احکام میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، گذشتہ دور میں مالک کو مستاجر پر ہر طرح کا اطمینان رہتا تھا اور مکان کے خالی نہ ہونے اور سامان کے ضائع ہونے کا خطرہ کم تھا، لیکن اب اس زمانہ میں اطمینان کی کوئی صورت نظر نہیں آتی الا یہ کہ اس کے عوض کوئی سامان بطور رہن رکھ لیا جائے اور عرف و زمانہ اور حالات کے بگاڑ و فساد کے سبب سے اس قسم کے احکام میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، اصل مسلک و مذہب سے عدول بھی کیا جاسکتا ہے۔

مثلاً اصل مذہب ہے کہ ساعی اور اجیر مشترک سے ضمان نہ لیا جائے، لیکن فسادِ زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے فقہاء کرام نے اصل مذہب کے خلاف وجوب ضمان کا حکم نقل فرمایا ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

”ثم اعلم ان كثيراً من الاحكام التي نص عليها المجتهد

صاحب المذهب بناءً على ما كان في عرفه وزمانه قد

تغيرت بتغير الأزمان بسبب فساد اهل الزمان أو عموم

الضرورة... و من ذلك تضمين الساعي مع مخالفته
لقاعدة المذهب من ان الضمان على المباشر دون المسبب
ولكن افتو بضمانه زجراً لفساد الزمان... و تضمين الجابر
المشترك، الخ (رم المفتی ص ۶۹)۔

اسی فساد زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے اصل مذہب کے خلاف یہاں بھی امانات اور شئی
مؤجر کے عوض رہن رکھنے، اور اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں ضمان لینے کی گنجائش ہونی
چاہئے۔ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عمارت کے وجود سے پہلے ہی پگڑی کی رقم وصول کر لی جاتی ہے
اور اسی رقم سے دکان یا مکان کی تعمیر ہوتی ہے... لیکن اس رقم کو بھی رہن کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں؛
کیونکہ حق و جوب سے پہلے رہن رکھنا گودیگر ائمہ کے یہاں درست نہیں لیکن فقہاء احناف کے
نزدیک جائز ہے (رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ ص ۱۵۰)۔

احکام و تفریعات:

- واپسی کی شرط کے ساتھ دی ہوئی پگڑی کو رہن کہنے کی صورت میں یہ احکام ہوں گے:
- ۱- شئی مرہون (پگڑی) کی رقم مالک مکان ہی کے قبضہ میں رہے گی یہاں تک کہ
کرایہ دار مکان خالی نہ کر دے۔
 - ۲- مالک مکان کو رہن (پگڑی) سے انتفاع کی اجازت نہ ہوگی البتہ اگر کرایہ دار خوشی
سے اجازت دے دے تو گنجائش سمجھ میں آتی ہے (شامی میں اس کے خلاف صراحت موجود ہے، فیراجع)۔
 - ۳- اس کی زکوٰۃ کرایہ دار پر اسی وقت لازم ہوگی جبکہ اس کے قبضہ میں رقم آجائے
اور گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس پر مال ضمان کی تعریف صادق آتی ہے۔

۴- مالک مکان یا کرایہ دار میں سے کسی کا انتقال ہو جانے کے بعد اجارہ کا معاملہ ختم ہو جاتا ہے، احناف کا یہی مسلک ہے۔ لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک باقی رہتا ہے، (مجمع الانہر ۲/۴۰۱)۔

ضرورت اور ابتلاء عام کی وجہ سے معاملات میں دیگر مسلک کو اختیار کر لینا چاہئے، جیسا کہ محقق تھانوی اور حضرت مفتی شفیع نے تحریر فرمایا ہے۔ اس لئے جو معاملات اصل مالک اور کرایہ دار سے متعلق تھے وہی احکام اب مالک مکان اور کرایہ دار کے وراثت سے متعلق ہوں گے۔

واپسی کی شرط کے ساتھ دی ہوئی پگڑی کی رقم کو قرض کہا جائے یا رہن کا درجہ دیا جائے؟ بظاہر دونوں صورتیں ممکن ہو سکتی ہیں۔ اہل علم غور فرمائیں۔ بندہ کے نزدیک بجائے رہن کے اس کو قرض کا درجہ دینا زیادہ بہتر ہے چند وجوہ سے جو یہ ہیں:

۱- قرض ماننے کی صورت میں اصل مذہب سے عدول لازم نہیں آتا، برخلاف رہن کے۔

۲- قرض ماننے کی صورت میں مالک مکان پگڑی کی رقم سے بے خطر منتفع ہو سکتا ہے، برخلاف اشیاء مرہونہ سے انتفاع کے کہ اجازت کے بعد بھی اس میں کلام ہے۔

۳- کرایہ دار یا مالک کے انتقال کے بعد (قرض ماننے کی صورت میں) کوئی پیچیدگی نہیں پیدا ہوتی، البتہ رہن کہنے کی صورت میں بہت سی پیچیدگیاں سامنے آ جاتی ہیں۔

پگڑی کے لین دین کی دوسری صورت:

پگڑی کے پائے جانے کا دوسرا موقع اس وقت پیش آتا ہے، جب کرایہ داری کا معاملہ ختم ہوتا ہے اور تخلیہ مکان کے لئے مالک مکان کرایہ دار کو کافی رقم عطا کرتا ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں یا تو کرایہ داری کی مدت طے ہوئی تھی یا نہیں۔

پہلی صورت کا حکم:

اگر کرایہ کی مدت طے نہیں ہوئی تھی اور مالک مکان کرایہ دار سے اپنا مکان خالی کرانا چاہتا ہے تو شرعاً اس کو یہ حق حاصل ہے ”لان لصاحب الحق حقاً“ اور کرایہ دار کا مکان خالی نہ کرنا ظلم اور معصیت ہے۔

اگر مکان خالی کرنے کے عوض کرایہ دار مالک سے کچھ رقم کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ غلط در غلط ہے، کیونکہ اگر مال کے لین دین کا معاملہ نہ ہو، بلکہ جائز شرط کے ساتھ کرایہ دار مکان خالی کرنے کو کہے، مثلاً یوں کہے کہ ہم مکان اس شرط کے ساتھ خالی کر دیں گے جب کہ فلاں سامان ہمارے ہاتھ فروخت کر دو، یا ایسا کوئی بھی معاملہ کرے جو کہ شرعاً فی نفسہ جائز ہو تب بھی یہ شرط باطل اور ناقابل اعتبار ہوگی، چہ جائیکہ ایسی شرط لگانا جو کہ فاسد یعنی مال کے لین دین کی شرط یہ تو ناجائز درنا جائز ہے، حق شفعہ کو ساقط کرنے کے بدلہ میں شفعہ کا کچھ لینا اس کی کھلی نظیر ہے۔

”ولایتعلق اسقاطہ بالجائز من الشرط فبالفساد اولیٰ فیبطل

الشرط ویصح الاسقاط“ (ہدایہ کتاب الشفعہ)۔

اصل حکم یہی ہے کہ تخلیہ مکان کے واسطے کرایہ دار کو رقم کا مطالبہ کرنا درست نہیں، لیکن کرایہ دار اگر مکان خالی نہ کر رہا ہو تو مجبوری کی صورت میں مالک مکان کو اپنا مکان لینے کے واسطے رقم دینا جائز ہے، لیکن کرایہ دار کو لینا جائز نہیں۔ اگر کسی بہانے سے مالک مکان اپنا مکان خالی کروالے، یا وعدہ کر کے رقم نہ دے، یا دے کر کسی طرح بھی وصول کر لے تو شرعاً اس کو حق ہے البتہ اگر جھوٹ اور دغا بازی کرے گا تو اس کا گناہ علاحدہ ہوگا۔

دوسری صورت کا حکم:

دوسری صورت یہ ہے کہ مالک مکان اور کرایہ دار کے مابین کرایہ داری کی مدت مقرر

تھی، اگر مدت مقرر ختم ہو چکی ہے تب تو اس کا وہی حکم ہے جو پہلی صورت کا ما قبل میں گزرا۔ اور اگر مدت باقی ہے اور مقررہ مدت سے قبل مالک مکان کرایہ دار سے مکان خالی کروانا چاہتا ہے تو ایسی صورت میں تخلیہ مکان کے واسطے مالک مکان کو کچھ رقم دینا اور کرایہ دار کا مطالبہ کرنا سب جائز ہے۔

کیونکہ یہاں پر محض حق تملک نہیں، جیسا کہ حق شفیعہ کے اندر ہوتا ہے، جس میں کہ شفیعہ کو صرف حق تملک کی ولایت حاصل ہوتی ہے، اور محض والی ہونے کی حیثیت سے وہ مطالبہ کا حق رکھتا ہے، لیکن اصل محل کے اندر اس کا کوئی حق مقرر نہیں ہوتا۔

بلکہ یہاں پر صورت حال یہ ہے کہ اصل محل (مکان) کہ اندر اس کا حق منفعت مقرر ہو چکا ہے اور ایسے حق مقرر اور متعین فی المحل کے عوض رقم لینا جائز ہے، جیسا کہ کتب فقہ کے دیکھنے سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے۔ دونوں قسم کے حقوق میں بہت بڑا فرق ہے، ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہے، اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے۔

حق شفیعہ کے عوض میں مال لینا درست نہیں، اس وجہ سے کہ یہ محض حق تملک کی ولایت ہے، جس کی قیمت نہیں ہوا کرتی، اور یہاں پر محض حق تملک کی ولایت نہیں، بلکہ ایسا حق منفعت ہے جو محل سے متعلق اور اس میں مقرر ہو چکا ہے۔ جس کی قیمت ہوا کرتی ہے۔ مذکورہ بالا تفصیل اور دونوں قسم کے حقوق کا فرق کتب فقہ کی مندرجہ ذیل عبارات سے معلوم ہوتا ہے۔

۱- حق الشفعة اذ هو عبارة عن ولاية الطلب، وتسليم الشفعة لاقيمة

له فلا يجوز اخذ المال في مقابلته (شامی کتاب الصلح ۴/۳۷۳)۔

۲- وهذا بخلاف الصلح عن حق الشفعة على مال حيث لا يصلح

لانه حق التملك و لاحق في المحل قبل التملك، اما القصاص فملك

المحل فی حق الفعل فیصح الاعتیاض عنه (عنایہ شرح ہدایہ ۳۳۶/۸)۔

۳- حق الشفعة لیس بحق متقرر فی المحل لانه مجرد حق التملک

وما لیس بحق یتقرر فی المحل لا یصح الاعتیاض عنه (عنایہ شرح ہدایہ ۳۳۶/۸)۔

۴- لو صالح الشفیع عن الشفعة — فالصلح باطل لان لاحق

للشفیع فی المحل، انما الثابت له حق التملک وهو لیس لمعنی فی المحل،

بل هو عبارة عن الولاية، وانها صفة الوالی، فلا یحتمل الصلح عنه، بخلاف

الصلح عن القصاص لان هناك المحل یصیر مملوكاً فی حق الاستیفاء فكان

الحق ثابتاً فی الملک (بدائع الصنائع ۳۳۶/۲)۔

۵- بخلاف الاعتیاض عن ملک النکاح بالطلاق وعن القصاص

بالصلح لان ذالک کله متقرر فی المحل الخ (کفایہ شرح ہدایہ ۳۳۸/۸)۔

عبارات مذکورہ کے مفہوم و منطوق سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا حق لازم جو

متقرنی المحل ہو، اس کے عوض بطور مصالحت کے رقم لینا جائز ہے۔ اجارہ داری کا معاملہ جس کی

مدت مقرر ہوئی ہو اور مدت متعینہ سے قبل مالک مکان تخلیہ مکان کرانا چاہتا ہو، چونکہ مقررہ مدت

تک کے لئے محل (مکان) کے اندر اس کا حق منفعت مقرر ہو چکا ہے (یعنی متعینہ مدت تک اس کو

نفع اٹھانے کا حق حاصل ہو چکا ہے) اب ایسے حق لازم کے عوض صلح کر کے کرایہ دار کو مال وصول

کرنے کی اجازت ہے، اور مذکورہ بالا عبارات کا یہی مطلب سمجھ میں آتا ہے۔

پگڑی کے لین دین کی تیسری صورت:

پگڑی کے پائے جانے کا تیسرا موقع جو سب سے اہم ہے، اس وقت پیش آتا ہے

جب کہ مالک کی مرضی کے بغیر کرایہ دار اپنی جگہ کسی دوسرے نئے کرایہ دار کو مقرر کر دیتا ہے اور اس

بناء پر وہ اس سے کافی رقم پگڑی کے نام سے خود وصول کرتا ہے، جس طرح کہ خود اس نے اس سے قبل مالک مکان کو پگڑی کی رقم ادا کی تھی۔

پگڑی کی پہلی صورت کے ضمن میں ابتداء میں یہ بات گزر چکی ہے کہ موجودہ حالات اور عرف کے تحت آج کل کے لحاظ سے پگڑی کی حیثیت بمنزلہ ثمن کے اور مکان کی حیثیت بمنزلہ مبیع کے ہے، جس کی پوری تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے۔ اگر ایسی صورت ہے تو اس اصل کرایہ دار کو کلی اختیار ہے کہ اپنی مملوہ عمارت کو فروخت کر دے اور نئے کرایہ دار سے پگڑی کے نام سے جتنی رقم چاہے وصول کر لے اور یہاں پہ پگڑی دراصل ثمن کے درجہ میں ہوگی اور مکان کی حیثیت مبیع کی ہوگی، اور مالک زمین جس طرح زمین کا کرایہ اصل کرایہ دار سے لیتا تھا، اسی طرح اب زمین کا کرایہ وہ نئے کرایہ دار سے وصول کرے گا۔ اور اس میں کوئی پیچیدگی نہیں، یہ صورت شریعت کے موافق اور حالات و عرف کے بھی عین مطابق ہے۔

لیکن اگر اصل کرایہ دار کو مکان کا کرایہ دار ہی سمجھا جائے اور مکان کی ملکیت اصل مالک ہی کی سمجھی جائے تو مسئلہ پیچیدہ بن جائے گا۔ سب سے پہلے یہ بات دیکھنے کی ہے کہ مالک مکان کی رضامندی کے بغیر اس مکان میں از روئے شرع کس قسم کے تصرفات کی اجازت ہے، نئے کرایہ دار کو مقرر کرنا، اور اس سے پگڑی وصول کرنے کا شرعاً اس کو استحقاق ہے یا نہیں؟

کرایہ دار کے اختیارات:

فقہاء کرام نے صاف صراحت فرمائی ہے کہ کرایہ دار کو پورا اختیار ہے کہ کرایہ کے مکان میں خواہ خود رہے یا دوسرے کو رہنے کے واسطے دے دے، اور دوسرے کو رہنے کے لئے خواہ بطور عاریت کے دے دے یا بطور اجارہ کے۔ یعنی یہ کرایہ دار بھی کسی نئے کرایہ دار سے کرایہ وصول کرے۔ شرعاً اس کو یہ تمام حقوق حاصل ہیں۔ حتیٰ کہ اگر مالک مکان یہ شرط بھی لگا دے کہ

کسی دوسرے شخص کو رہنے کے واسطے مکان نہ دینا تب بھی کرایہ دار اس مکان کو دوسرے کو دے سکتا ہے اور مالک مکان کی یہ شرط لغو اور کالعدم سمجھی جائے گی۔ کتب فقہ میں اس کی صراحت و تفصیل موجود ہے۔

۱- وله السكنى بنفسه واسكان غيره باجارة وغيرها (شامی ۱۸/۵)۔

۲- للمستاجر ان يؤجر من غير موجره، واما من موجره فلا يجوز به يفتى قوله من غير موجره سواء كان موجره مالكاً أو مستاجراً من المالك (شامی ۵۶/۵ مسائل شفی)۔

۳- وما لا يختلف باختلاف المستعمل فتقيد الموجه بشخص معين هدر فلو شرط الموجه سكنى واحد بعينه فى اجارة الد ارجاز للمستاجر ان يسكن غيره لان الشرط ليس بمفيد لعدم التفاوت فى السكنى، وما يضر بالبناء كالحداثة والقصارة فهو خارج بدلالة العادة (مجمع الانهر ۲/۷۷۷، شامی ۱۸/۵)۔

مذکورہ بالا عبارات کی روشنی میں کرایہ دار کو جو اختیارات حاصل ہوئے اور جس سے مختلف شکلیں سامنے آئیں وہ یہ ہیں:

۱- کرایہ دار کے مکان میں خود بھی رہ سکتا ہے اور دوسرے شخص کو بھی یہ مکان بطور کرایہ کے دے سکتا ہے۔

۲- جب دوسرے نئے کرایہ دار کو مکان دیا جاسکتا ہے تو اصل کرایہ دار کو اختیار ہے کہ (شرعی حیلہ کے تحت) جتنا کرایہ چاہے مقرر کر دے، اور بطور پگڑی کے جتنی رقم لینا چاہے، جائز طریقہ سے لے سکتا ہے، یعنی وہ رقم پہلے ماہ کے کرایہ میں محسوب کر دی جائے۔

اس صورت میں ابھی مالک مکان اور اصل کرایہ دار کا معاملہ ختم نہیں ہوا، بلکہ اصل کرایہ دار بھی اپنے مالک مکان کو حسب دستور سابق کرایہ ادا کرتا رہے گا اور دونوں کرایہ دار اپنے حال پر باقی رہیں گے۔

اگر اسی صورت میں اصل کرایہ دار نئے کرایہ دار کو اپنی جگہ مستقلاً رکھ کر خود برطرف ہونا چاہتا ہے تو اس کا اس کو اختیار نہیں، بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ نیا کرایہ دار مالک مکان سے باقاعدہ از سر نو معاملہ کرے۔

حق کرایہ داری فروخت کرنا:

لیکن اگر کرایہ دار اپنے حق کرایہ داری کو فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس کے جواز کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی، کیونکہ یہ حق کی بیع ہے اور بیع حقوق کی نہیں، بلکہ اموال کی ہوتی ہے، بیع کی حقیقت ہے: ”تملیک المال بالمال“ (مبسوط سرخسی، فتح القدیر ۸/۳۴۰) اور یہاں پر تملیک المال بالمال نہیں ہے، بلکہ انتقال الحق الی الاخر ہے اور محض حق مال نہیں ہو سکتا، گو عرفاً اس حق کی حیثیت مال کی تسلیم کی جاتی ہو، کیونکہ مال کی حقیقت ہے: ”ما یمیل الیہ الطبع و یمکن ادخارہ لوقت الحاجة و امکن احرازہ و التصرف فیہ علی وجہ الاختیار“ (شامی ۳/۳، بحر الرائق ۵/۲۷۷)۔

مال کی مذکورہ تعریف حق کرایہ داری پر صادق نہیں آتی، گو عرفاً اس کو مال سمجھا جاتا ہو اس لئے محض حق کے بیع کے جواز کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی۔

جواز کی صورت:

البتہ جواز کی ایک اور صورت ہو سکتی ہے، وہ یہ کہ جب اصل کرایہ دار کو حق ہے کہ نئے کرایہ دار کو مکان بطور اجرت کے دے دے اور جتنا چاہے کرایہ لے لے (علی اختلاف الاقوال) تو اس کو چاہئے کہ جتنی رقم وہ حق کرایہ داری کو فروخت کر کے حاصل کرتا، اتنی ہی رقم نئے کرایہ دار سے پہلے ماہ کے کرایہ میں حاصل کر لے، اور بعد ازاں اس سے برطرف ہو جائے اور مالک کی رضامندی کے ساتھ نیا کرایہ دار پرانے کرایہ دار کی جگہ پر مستقلاً ہو جائے، اور مالک کا جو معاملہ

اصل کرایہ دار سے تھا وہ اب نئے کرایہ دار سے ہو جائے۔ اگر مالک بھی نئے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لینا چاہتا ہے تو اس کے جواز کی بھی وہی صورت ہے کہ پہلے ماہ کے کرایہ میں اتنی رقم محسوب کر لے۔

اور جواز کی مذکورہ بالا صورت اسی وقت عمل میں آسکتی ہے جب کہ مالک مکان اور نئے اور اصل کرایہ دار کے درمیان پہلے سے طے ہو جائے کہ اتنی رقم فلاں کو دینی ہوگی اور فلاں اتنی رقم وصول کرے گا۔

اس کا ثمرہ اور فائدہ صرف یہ ہوگا کہ اصل مالک یا کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پگڑی یا حق کرایہ داری کے سبب سے ناجائز طریقہ سے پگڑی کے نام سے جو رقم لیتا تھا، مذکورہ بالا صورت کو اختیار کر لینے کی وجہ سے اس کے جواز کی شکل پیدا ہو جائے گی۔

خلاصہ کلام:

۱- کرایہ داری کا معاملہ طے ہوتے وقت پگڑی کے لین دین کا معاملہ طے ہوا، اور اس علاقہ کا عرف یہ ہے کہ اس پگڑی کے لین دین کی وجہ سے اصل مالک دکان یا مکان سے بے دخل ہو جاتا ہے، اس کے سارے مالکانہ اختیار سلب ہو جاتے ہوں اور کرایہ دار کو حاصل ہو جاتے ہوں، تو یہ بیع کے حکم میں ہے، اور پگڑی کی رقم بمنزلہ ثمن کے اور دکان و عمارت بمنزلہ بیع کے ہے، اور کرایہ اس زمین کا ہوتا ہے جس پر دکان و عمارت قائم ہے، گویا زمین مالک کی ہے اور عمارت کرایہ داری کی۔

۲- اگر پگڑی کا لین دین واپسی کی شرط کے ساتھ ہو تو یا تو اس کو قرض پر محمول کیا جائے گا یا رہن پر۔ رہن کے مقابلہ میں قرض پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اور سارے احکام اس میں قرض ہی کے جاری ہوں گے۔

۳- تخلیہ مکان کی وجہ سے کرایہ دار کا مالک سے رقم کا مطالبہ کرنے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر کرایہ داری کی مدت طے نہیں ہوئی تھی، یا مدت مقررہ ختم ہو چکی، تب تو تخلیہ مکان کے سبب کرایہ دار کا مطالبہ کرنا درست نہیں، البتہ مجبوری کی صورت میں مالک مکان کو دینے کی اجازت ہے، لیکن کرایہ دار کو لینے کی اجازت نہیں۔

۴- کرایہ داری کی مدت مقرر تھی اور اس مقررہ مدت سے قبل مالک مکان کرایہ دار سے مکان خالی کرانا چاہتا ہے تو اس کو رقم کے مطالبہ کا بدستور حق حاصل ہے۔

۵- اصل کرایہ دار کو حق ہے کہ کسی بھی نئے کرایہ دار کو اس میں رکھ دے اور جتنا چاہے کرایہ وصول کرتا رہے، لیکن سابقہ کرایہ دار کا معاملہ بدستور باقی رہے گا۔

۶- اصل کرایہ دار کو یہ حق نہیں کہ حق کرایہ داری کو فروخت کر کے نئے کرایہ دار کو مستقلاً اپنی جگہ مقرر کر دے۔

۷- بہتر اور جواز کی صورت یہ ہے کہ حق کرایہ داری کے عوض جتنی رقم لینا منظور ہو اصل کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پہلے ماہ کے کرایہ میں اتنی رقم وصول کر لے، پھر خود برطرف ہو کر مالک کی مرضی سے نئے کرایہ دار کا مالک مکان سے معاملہ کرادے۔ مالک مکان بھی اگر اس نئے کرایہ دار سے کچھ رقم بطور پکڑی کے لینا چاہتا ہے تو مذکورہ حیلہ کے تحت لے سکتا ہے۔

تحریر و آراء:

پگڑی کا مسئلہ

- مولانا عبداللہ جوم نے اپنے اس عربی مقالہ میں پگڑی کے مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:
- ۱- اگر متعین مدت کے لئے مکان، دکان کرایہ پر دیئے گئے اور معاملہ کرایہ داری طے کرتے وقت ہی ماہانہ یا سالانہ کرایہ سے کچھ زائد رقم لینا، دینا طے پا گیا تو اس میں کوئی حرج نہیں، یہ زائد رقم کرایہ کا ایک جز تسلیم کیا جائے گا۔
 - ۲- اور اگر کرایہ داری کی مدت متعین نہیں کی گئی تو یہ عقد ہی صحیح نہیں، اور یہ زائد رقم بنام پگڑی لینا بھی درست نہیں ہوگا۔
 - ۳- کرایہ دار نے اگر متعین مدت کے لئے مکان، دکان کرایہ پر لیا اور وہ اس مدت کے اندر کسی دوسرے کرایہ دار کو مکان اسی مدت کے لئے دے اور کرایہ سے زائد رقم بصورت پگڑی لے تو جائز ہوگا۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب، مفتی دارالعلوم دیوبند

- الف- اصل مالک مکان جو رقم پگڑی کے نام پر لیتا ہے اس کا لینا زرا جاہرہ پیشگی کی تاویل سے احقر جائز سمجھتا ہے۔
- ب- ایک کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو اپنا کرایہ کا مکان یا دکان وغیرہ دیتے وقت اس سے

جو رقم لیتا ہے اس میں احقر کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اس نے اگر اس مکان یا دکان وغیرہ میں کوئی تعمیری اضافہ کیا ہے، یا اس میں اس کا اثاثہ و سامان وغیرہ ہو اور اس کے عوض میں کرایہ پر لینے والے سے کچھ لینا چاہتا ہے، خواہ پگڑی کے نام پر لے تو احقر کے نزدیک اس کا لینا بھی جائز رہے گا۔

ج- ایسے موجودہ قوانین واجب الارض کے تحت جن قوانین میں کسی تبدیلی و تغیر کا اختیار نہ ہو تو ہندوستان جیسے ملک میں اس کا لینا دینا بھی اضطراب اجتماعی کی تاویل سے بندہ کے نزدیک جائز رہتا ہے۔

د- اس کے علاوہ اور جو لینا دینا محض حقوق مجردہ کے عوض کی بناء پر ہو، وہ البتہ ناجائز رہے گا۔

مفتی عبدالوہاب ٹیل، ویلور تامل ناڈو:

اجارہ کہتے ہیں مدت متعین کر کے معین مقدار عوض ہر دکان یا مکان کرایہ پر لے کر نفع اٹھانا، درمختار میں ہے: ”ہی تملیک نفع بعوض ببيان المدة“۔

اجارہ کی اس تعریف سے دکان اور مکان کو کرایہ پر اٹھاتے وقت پگڑی لینے کا مفہوم نکالنا کوئی معنی نہیں رکھتا، لہذا اپنی طرف سے پگڑی کی شرط لگانا باطل اور حرام ہے۔

چنانچہ حدیث شریف میں ہے فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ لوگوں کو کیا ہوگا ہے کہ اپنی طرف سے ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو قرآن پاک میں نہیں ہیں، لہذا اپنی طرف سے سو شرطیں بھی لگالیں جو قرآن پاک میں نہ ہوں، باطل اور حرام ہیں۔ پس اجارہ پر پگڑی لینا باطل اور حرام ہے

(بخاری شریف / ۳۴۸)۔

مفتی خلیل احمد صاحب جامعہ نظامیہ حیدرآباد:

غیر اسلامی ملک میں پگڑی کی رقم لینا شرعاً جائز ہے۔ فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ دارالحرب کے متوطنین سے مردہ جانور یا خون وغیرہ فروخت کر کے قیمت لی جاسکتی ہے۔ بناء علیہ پگڑی کی رقم بھی لی جاسکتی ہے۔ البتہ اسلامی ملک میں یہ مسئلہ معرض بحث میں ہوگا۔

پگڑی کے لین دین کی مختلف نوعیتیں ہیں:

- ۱- یہ کہ مالک جائیداد خود کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لیتا ہے اور کرایہ علاحدہ مشخص کرتا ہے، اس بناء پر کرایہ دار خالی کرتے وقت دوسرے سے پگڑی کی رقم زائد یا کم لے کر مالک جائیداد سے کرایہ نامہ لکھا دیتا ہے۔
 - ۲- دوسری صورت یہ کہ مالک جائیداد نے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم نہیں لیا۔ اب مارکٹ کا معیار بڑھ جانے کی وجہ سے کرایہ دار دوسرے کو پگڑی کی رقم لے کر دے دیتا ہے۔ مالک جائیداد سے کرایہ نامہ ہو جاتا ہے۔
- پہلی صورت میں سوال یہ ہے کہ کرایہ کے علاوہ پگڑی کی رقم کس چیز کا معاوضہ ہے، کیونکہ جائیداد کا معاوضہ کرایہ دیا جا رہا ہے اس نوعیت سے جائز نہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ پگڑی کی رقم کو ایک مدت معینہ کا کرایہ سمجھا جائے، یوں کہا جائے کہ کرایہ کا کچھ حصہ پیشگی لیا گیا اور کچھ حصہ ماہ ب ماہ، یہ صورت جواز کی ہے۔
- کرایہ دار کا از خود دوسرے کو جائیداد حوالہ کرنا اور پگڑی کی رقم لینا غیر مجاز تصرف ہے، مالک جائیداد کے حقوق کو سلب کرنا ہے، ہو سکتا ہے کہ مالک جائیداد کسی اور کو کرایہ پردے۔

مولانا محمد آدم پالنپوری کا کوئی، گجرات:

الف- پگڑی کی رقم لینا مالک مکان کے لئے جائز ہے، کیونکہ یہ اجرت مجملہ ہے اور ماہ ب ماہ

وصول ہونے والا کرایہ اجرت مؤجلہ ہے، اگر کرایہ داری کی پوری مدت معین نہ ہو اور مالک مکان اس طرح کہے کہ پہلے ماہ کا کرایہ ایک لاکھ پانچ سو روپیہ پھر ہر مہینے کا کرایہ پانچ سو روپیہ ہوگا تو یہ صورت بھی جائز ہے (مستفاد از کفایۃ المفتی ۷/۳۳۹)۔

ب- ایک کرایہ دار دوسرے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم صرف اس صورت میں لے سکتا ہے جب کہ موجودہ کرایہ دار نے اس مکان یا دکان میں کوئی تعمیری کام کرایا یا ہو، چنانچہ بمسوط سرخسی (۱۳۰/۱۵) پر مذکور ہے:

”فان اجرھا باکثر مما استاجرھا به تصدق بالفضل الا ان یکون

اصلح منها بناءً او زاد فیھا شیا فحیث یطیب له الفضل۔“

اور فتاویٰ عالمگیری (۴/۴۵۵) پر مذکور ہے:

”ولو زاد فی الدار زیادة کما لو وتد فیھا وتداً وحفر فیھا بئراً

وطین او اصلح ابوابھا او شیئا من حوائطھا طابت له الزیادة ۵۱“

نیز در مختار میں اس مسئلہ میں ”او اصلح فیھا شیئا“ جو آیا ہے اس پر علامہ شامی نے

لکھا ہے:

”بان جصصھا... وکذا کل عمل قائم لان الزیادة بمقابلة ما زاد

من عنده حملاً لامره علی الصلاح“ (رد المحتار ۶/۲۹ مطبوعہ بمصر)۔

اگر موجودہ کرایہ دار نے اس مکان میں کوئی تعمیری کام نہ کرایا ہو تو وہ دوسرے کرایہ دار

سے پگڑی نہیں لے سکتا۔

ج- کرایہ دار مالک مکان سے پگڑی کی رقم کسی بھی صورت میں نہیں لے سکتا ہے (مستفاد از

کفایۃ المفتی ۷/۳۳۸، فتاویٰ رحیمیہ ۳/۲۵۶)۔

مولانا مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی بھوپال:

کرایہ دار کیونکہ مالک نہیں لہذا صرف استعمال کا حق رکھتا ہے، فروخت کرنے کا حق نہیں، لہذا وہ کسی دوسرے کرایہ کو پگڑی لے کر دے تو یہ شرعاً جائز نہیں، البتہ اگر اس نے دکان یا مکان میں اپنے صرف خاص سے اضافہ کیا ہو تو اس کا بدل لے سکتا ہے۔ مالک مکان پیشگی کرایہ کے نام سے رقم لے سکتا ہے، جبکہ ماہانہ کرایہ میں اس رقم کو وضع کر دے، لیکن اس رقم کو ضبط کر لینا جائز نہیں۔

مولانا سید نظام الدین صاحب، امارت شرعیہ بہار واڑیہ:

مکان یا دکان کی پگڑی کے مسئلہ پر غور کرتے وقت نفس مسئلہ کے علاوہ پگڑی کے مردجہ طریقہ کو سامنے رکھا جائے۔

- ۱- عقد اجارہ میں مدت معلوم ہونا چاہئے۔ مگر مردجہ طریقہ میں مدت متعین نہیں ہوتی۔
 - ۲- پگڑی کا معاملہ زبانی ہوتا ہے۔ رقم کی کوئی رسید نہیں دی جاتی اور نہ کوئی لکھا پڑھی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ موجودہ قانون میں پگڑی لینا صحیح نہیں ہے۔ عام طور پر یہ معاملہ حکومت سے چھپا کر کیا جاتا ہے اس طرح مالک مکان اگلم ٹیکس دینے سے بچ جاتا ہے۔
 - ۳- مردجہ پگڑی کی رقم مکان یا دکان کے جائے وقوع کی وجہ سے کم یا زیادہ ہوتی ہے، اس کی کوئی حد نہیں۔ کبھی کبھی پگڑی کی رقم دکان یا مکان کی اصل قیمت سے بھی زیادہ ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں ماہانہ ملنے والے کرایہ کی کوئی خاص حیثیت نہیں ہوتی۔
- اگر کسی وجہ سے کرایہ دار دکان و مکان خالی کر دے تو پگڑی کی رقم لوٹائی نہیں جاتی، اس لئے کہ اس کی حیثیت پیشگی کرایہ نہیں ہے، بلکہ بظاہر یہ رقم فوری قبضہ کا بدل ہے۔

۴- پگڑی کی مروجہ شکل سے استحصال کا رنگ بڑھتا جاتا ہے۔ رہی مدت کا نہ ہونا اور معاملہ کو حکومت کی نظر سے چھپا کر کرنا اور کوئی دستاویز نہیں اور رقم کی کوئی حد نہیں۔ کیا شریعت اسلامی مروجہ صورت میں پگڑی کی اجازت مطلقاً دیتی ہے، یا کچھ شرائط کے ساتھ۔

یہ بھی ذہن میں رہے کہ اگر مکان یا دکان کا عقد اجارہ باضابطہ تحریری اگریمینٹ کے ذریعہ ہوتا ہے اور مدت کا تعین ہوتا ہے، اس میں پگڑی نہیں ہوتی، مالک مکان پگڑی لینے کے بجائے وقت مقررہ پر مکان خالی کرانے کو زیادہ ترجیح دیتا ہے اور اس میں کرایہ زیادہ ہوتا ہے۔ جب کہ پگڑی میں کرایہ کم اور کبھی کبھی برائے نام ہوتا ہے۔ البتہ اس طرح کے عقد اجارہ میں اکثر مکان یا دکان کا مالک ایک بڑی رقم بطور پیشگی کرایہ لیتا ہے، جو بالاقساط کرایہ کی رقم سے وضع ہوتا ہے اور یہ بات معاہدہ میں زبانی اور تحریری طور پر شامل ہوتی ہے۔

اس مسئلہ کی تنقیح کرتے ہوئے اس کی جائز صورتوں کو واضح کیا جائے اور جو صورتیں ناجائز ہیں ان کو واضح طور پر ناجائز کہا جائے۔

مولانا محمد حنیف، مفتی مدرسہ ریاض العلوم، گورینی جو پورہ

پگڑی والے مسئلہ میں یہ گزارش ہے کہ تملیکات جو از قبیل مبادلات اور معاوضات ہیں ان میں بدل اور عوض لینے کے لئے جائز شکل اس ناکارہ کے محدود علم میں صرف دو صورتوں میں منحصر ہیں:

- ۱- تملیک العین بالعوض کہ اس کا دوسرا نام بیع ہے۔
- ۲- تملیک المنافع بالعوض کہ عبارت ہے اجارہ اور استجارہ سے۔ اور کھلی بات ہے کہ منافع میں ملکیت کسی عین کے تابع ہی ہو کر ثابت ہو سکتی ہے، اس لئے کہ منافع کا وجود استقلالی ممتنع ہے؛ چنانچہ اس کے وجود کے غیر استقلالی اور غیر قائم بالذات ہونے ہی کے سبب

فقہاء اس پر ایراد عقد کو خلاف قیاس، ثابث بالنص نیز معلل بالضرورت اور مقید بالتعامل فرماتے ہیں اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کی تملیک کسی سے بلا ملک اور بغیر المالك غیر متصور ہے، لہذا ابتداء یکبارگی یا کرایہ داری کی جملہ مدت میں باقسط مالک مکان کرایہ دار سے جو کچھ پگڑی کے نام پر وصول کرتا ہے، اس کے تجویز کی توجیہ تو حسب قواعد شرعیہ ممکن ہے، چنانچہ بعض اکابر مثلاً مفتی اعظم مولانا کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کفایت المفتی میں اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور جواز مؤجہ بھی ہے، باقی بعد ازاں کرایہ دار عین مستجاریہ اور اس کے تابع ہو کر اس کے منافع کا جب مالک ہی نہیں ٹھہرا اور نہ مالک کی طرف سے مجاز اور وکیل ہی ہے، پھر کسی سے بعوض یا بلاعوض تملیک منافع اور اس کا عوض وصول کرنے کے کوئی معنی سمجھ میں نہیں آتے۔“

مولانا نسیم احمد قاسمی، امارت شرعیہ، پٹنہ:

پگڑی کا رواج تقریباً ہندوستان کے ہر بڑے شہر میں ہے، ہندوستان کے مراکز دہلی، بمبئی، کلکتہ وغیرہ میں اس کا رواج استدر عام ہے کہ چھوٹی چھوٹی دکانوں اور مکانات پر بھی ہزاروں روپے ”پگڑی“ کے نام پر مالکان کرایہ داروں سے وصول کرتے ہیں، پگڑی کی مروجہ صورتیں اور ان کا حکم شرعی حسب ذیل ہے:

پگڑی کی پہلی صورت یہ ہے کہ مالک مکان و دکان کرایہ دار سے بوقت کرایہ ماہوار متعینہ کرایہ کے علاوہ یکمشت ”پگڑی“ کے نام سے ایک بڑی رقم وصول کرتا ہے اور بسا اوقات یہ پگڑی کی رقم دکان و مکان کی اصل مالیت و قیمت سے بھی زیادہ ہوتی ہے، نیز اس صورت میں عموماً کرایہ کم ہوتا ہے، اور پگڑی لینے کی صورت میں عموماً مالک مکان و دکان اپنے حقوق مالکانہ سے بھی دست بردار ہو جاتا ہے۔

پہلی صورت جائز ہے۔ اور یہ سمجھا جائے گا کہ مالک نے اس طرح کرایہ کا کچھ حصہ یکمشت تجلیاً وصول کر لیا ہے اور اس کا کچھ حصہ قسطوں میں وصول کر رہا ہے۔ فقہاء کرام کے یہاں اس کی نظیر بھی موجود ہے، علامہ شامی پگڑی کی ایک صورت کا حکم ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ہاں یہ طریقہ مروج ہے کہ صاحب ”خلو“ جب مکان معمولی کرایہ پر لیتا ہے، تو ناظر اوقاف کو کرایہ کے علاوہ کچھ مزید درہم دیتا ہے، جس کو ”خدمت“ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یہ دراصل اجرت مثل کا تکملہ ہے، (رد المحتار المعروف بالشامی ۱۷/۳)۔ علامہ شامی نے کتاب البیوع اور کتاب الاجارہ میں ”بدل خلو“ اور ”کدک“ (شامی ۱۵/۳-۱۶) وغیرہ پر بڑی محققانہ بحث کی ہے، جس سے پگڑی کی مذکورہ صورت کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

پگڑی کی دوسری صورت یہ ہے کہ جب کرایہ دار اپنی مرضی سے وہ دکان یا مکان کسی دوسرے کرایہ دار کو دیتا ہے تو اس سے کرایہ کے علاوہ جتنی چاہتا ہے ”پگڑی“ کے نام پر رقم وصول کرتا ہے، جس کا وہ خود مالک قرار پاتا ہے، البتہ کرایہ حسب سابق مالک کو ملتا رہتا ہے اور کبھی اس پگڑی کی رقم کا ایک حصہ مالک کو بھی دے دیا جاتا ہے۔

اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر مالک مکان اور کرایہ دار کے درمیان جو مدت متعین ہوئی تھی وہ مکمل ہوئی تو اس صورت میں کرایہ دار کا کسی اور کو مکان کرایہ پر دینا اور اس سے صاحب مکان کی اجازت کے بغیر ”پگڑی“ وصول کرنا، یا اس صورت میں خود مالک مکان سے پگڑی وصول کرنا شرعاً درست نہیں ہے، کیونکہ مدت اجارہ کی تکمیل کے بعد کرایہ دار کا مکان پر کوئی حق باقی نہیں ہے کہ وہ اس کا عوض طلب کرے، اور اگر کرایہ دار مدت متعینہ کے اندر اسے کرایہ پر دے کر ”پگڑی“ کی رقم حاصل کرتا ہے تو یہ جائز ہے، کیونکہ اجارہ عقد لازم ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے ”الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲/۳۰۳-۷۰۸، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۰۹ حدایۃ المحتاج ۲/۲۷۷) اس کے

ذریعہ کرایہ دار کو حق استفادہ حاصل ہو جاتا ہے اور یہ ایسا ایک حق ہے جسے فروخت بھی کیا جاسکتا ہے، (فقہاء نے حقوق کی دو قسمیں کی ہیں: حقوق مجردہ، حقوق غیر مجردہ، حقوق مجردہ کا عوض لینا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ جیسے حق شفعہ، البتہ حقوق غیر مجردہ کا عوض جائز ہے، جیسے حق قصاص وغیرہ "الفقه الاسلامی ۲/۲۱" علامہ شامی نے لکھا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی بعض حقوق کا عوض لینا جائز ہے تفصیل کے لئے دیکھئے شامی ۱۵/۴) نیز کرایہ پر مکان لینے کی صورت میں کرایہ دار کو اس کا بھی حق حاصل ہو جاتا ہے کہ اس نے جس کام کے لئے اس مکان یا دکان کو حاصل کیا ہے اسے اسی کام کے لئے کسی دوسرے کو کرایہ پر دیدے (بدایۃ المجتہد ۲/۲۲۹، بسوط ۱۵/۷۸)، لہذا جب مدت اجارہ باقی ہے تو کرایہ دار کو اس کا اختیار ہے کہ چاہے تو خود اس حق سے استفادہ کرے یا اسے فروخت کر دے۔

جب مالک مکان اپنا مکان کرایہ دار سے خالی کرانا چاہتا ہے تو اس وقت کرایہ دار اس سے کچھ رقم وصول کرتا ہے۔

اس کے اندر بھی وہی تفصیل ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ مدت اجارہ کے اندر کرایہ دار مالک مکان یا دوسرے کرایہ دار سے "پگڑی" وصول کر سکتا ہے۔ البتہ مدت اجارہ کے ختم ہو جانے کے بعد کرایہ دار کا بغیر "پگڑی" لئے ہوئے مکان خالی نہ کرنا ظلم و زیادتی ہے، جس کا شریعت اسے حکم نہیں دیتی ہے، جب مدت ختم ہوگئی تو از روئے معاہدہ کرایہ دار کو مکان خالی کر دینا لازم ہے۔

پگڑی کا مسئلہ

(یکم اپریل ۱۹۸۹ء)

دوسری نشست بعد نماز عصر ۵ بجے شام کو مولانا مفتی حبیب الرحمن صاحب خیر آبادی کی صدارت میں شروع ہوئی اور تلاوت قرآن کے بعد مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی نے پگڑی کے مسئلہ پر بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ پگڑی کا رواج نیا نہیں ہے، فتاویٰ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ دسویں صدی ہجری میں اس کا رواج ہو چکا تھا، محمد بن ہلال حنفی متوفی ۹۵ھ نے اس موضوع پر ایک رسالہ لکھا ہے اور پگڑی کو جائز قرار دیا ہے، جموی نے بیان کیا ہے کہ ان کے شیخ نے بھی ایک رسالہ لکھا ہے جس میں محمد بن ہلال کی رائے کو رد کیا ہے، مختصر شیخ خلیل کی شرح میں دردی نے اس پر بحث کی ہے۔

یہ رواج کبھی صرف قاہرہ میں رہا اور کبھی دوسرے شہروں میں بھی، سلطان غوری نے غوریہ نامی شہر میں جملوں کی دکانیں کچھ رقم لے کر کرایہ داروں کو دی اور ان کے حق خلو کے لئے تحریر لکھ کر دی، کتابوں میں یہ بھی آتا ہے کہ پگڑی کے نام پر اس زمانے میں لوگ چار سو دینار تک لیا کرتے تھے۔

فقہ کی اصطلاح میں جسے ہم اجارہ کہتے ہیں، پگڑی اسی ذیل میں آتی ہے، پگڑی کے مسئلے پر گفتگو کرنے سے پہلے ہمیں ذیل کے نکات کو ذہن میں رکھنا چاہئے۔

(۱) مکان یا دکان یا آراضی بحیثیت مالک جب ہم کسی کو کرایہ پر دیتے ہیں تو دیکھنا یہ

ہے کہ ہم نے کرایہ کی مدت معین کر دی ہے یا نہیں، اجارہ کا مفہوم ہے منافع کی بیج، اور عقود و معاملات میں کوئی پہلو مہم نہیں ہونا چاہئے جو مفضی الی المنازعہ ہو۔

(۲) معقود علیہ بہر حال معلوم ہونا چاہئے، کرایہ کتنا ہوگا، یہ بھی طے ہونا چاہئے، چاہے کرایہ روزانہ یا ماہوار کی بنیاد پر ہو، اور چاہے سال یا سیزن کی بنیاد پر۔

(۳) کرایہ داری کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ بھی طے ہو جائے کہ کتنے دنوں کے لئے مکان یا دکان کرایہ پر رہے گی، اس مدت کے اندر دوکان یا مکان کے مالک کو خالی کرانے کا حق نہیں ہوگا، اگر مدت طے نہ ہو تو اس سے جھگڑے پیدا ہوں گے، اگر مدت کا تعین ہو جاتا ہے تو مدت کے اندر مالک کو مکان خالی کرانے کا حق نہیں رہتا، اصل ماہہ النزاع مسئلہ وہ ہے جس میں اگر مکان یا دکان کی کرایہ داری کی مدت کا تعین نہیں ہوتا، وہ معاملات جس میں مدت کی صراحتاً تعین نہیں ہوتی تو رفع ابہام کے لئے عرف و عادت سے مدد لی جاسکتی ہے، یا نہیں، عرف عام یا عرف خاص کے ذریعہ مدت کا تعین کر سکتے ہیں نہیں؟ ”ما ثبت بالعرف کما ثبت بالخص“، بعض لوگ لیز کرتے ہیں گیارہ مہینے پر اور ایک خاص مدت کے تعین کے ساتھ کرایہ طے ہوتا ہے، اگر گیارہ مہینے کے لئے کرایہ طے ہوا ہو تو شاید اس صورت میں پگڑی نہیں لی جاتی اور جہاں پگڑی لی جاتی ہے اس میں مدت متعین نہیں ہوتی، پگڑی کا لینا مالک کے حق میں مکان کے لئے عیب بن جاتا ہے، اسی وجہ سے ایسے مکان کا زرخشن کم ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ مکان مالک کے قبضے میں نہیں رہتا بلکہ کرایہ دار کے قبضے میں چلا جاتا ہے۔

(۴) پگڑی کے نام پر جو رقم مالک مکان کرایہ دار سے وصول کرتا ہے وہ اصل کا جزء ہوتا ہے یا نہیں، یا یہ کہ وہ رشوت ہے جس کا لینا دینا حرام ہے؟

(۵) مالک مکان سے جس مدت اور مصرف کے لئے کرایہ دار نے مکان لیا ہے، اسی مدت کے اندر اسی مصرف کے لئے دوسرے کرایہ دار کو یہ کرایہ دار مکان دے سکتا ہے یا نہیں؟ اور

یہ کہ دوسرے کرایہ دار سے پگڑی لے سکتا ہے یا نہیں؟ یہ امر بھی زیر غور آنا چاہئے کہ دوسرے کرایہ دار سے کس حد تک کرایہ لے سکے گا، کیا اتنا ہی جتنا کہ خود اصل مالک کو ادا کر رہا ہے، یا اس سے زیادہ بھی لے سکتا ہے؟

امام اعظمؒ کے نزدیک پہلا کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو کرایہ پر دے سکتا ہے، لیکن اصل کرایہ سے زیادہ نہیں لے سکتا، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک حقوق کی بیع جائز نہیں، امام شافعیؒ کے یہاں حقوق کی بیع جائز ہے۔ اس لئے پہلا کرایہ دار دوسرے کرایہ دار سے اصل کرایہ کی رقم سے زیادہ بھی لے تو ان کے نزدیک جائز ہے، پہلے کرایہ دار نے جس مصرف کے لئے مکان لیا ہے، اس مصرف کے سوا دوسرے مصرف کے لئے کرایہ پر کسی کو مکان دے تو فقہاء اسے ناجائز کہتے ہیں۔

(۶) بلا تعین مدت پگڑی لے کر مکان کرایہ پر دیا گیا اور ذہنی طور پر یہ طے کیا کہ کرایہ دار کو ابدی طور پر رہائش اور انتفاع کا حق منتقل ہو گیا تو سوال یہ ہے کہ اس صورت میں کرایہ دار دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے یا نہیں؟

(۷) بیع میں مال ہونا ضروری ہے، مال کا مطلب خصوصاً احناف کے یہاں اعیان سمجھا جاتا ہے، دوسرے ائمہ کے یہاں حقوق بھی مال ہیں، بعض حقوق محض دفع ضرر کے لئے ہوتے ہیں، مثلاً حق شفعہ دفع ضرر کے لئے ہے، اب اگر شفعہ اپنا حق شفعہ بیع دیتا ہے تو اس کا صاف مطلب ہے کہ اس کو کوئی ضرر نہیں ہے، حالانکہ ضرر ہی کی وجہ سے شریعت نے اس کو یہ حق دیا ہے، اس لئے ایسے حقوق کی بیع کی اجازت نہیں دی جاسکتی، لیکن جن حقوق کی مشروعیت محض دفع ضرر کے لئے نہیں ہے، بلکہ ان کی ایک مستقل حیثیت ہے، وہ ثابت شدہ درجہ رکھتے ہیں، ان کے سلسلے میں عام طور پر کہا جاتا ہے کہ ان کی بھی بیع درست نہیں، جبکہ حالات کے بدلنے کے

ساتھ ساتھ بہت سے حقوق کی بیع کا بھی فتویٰ دیا گیا ہے۔ آپ کو طے کرنا ہے کہ کرایہ دار کو جو بعض مخصوص حقوق حاصل ہو جاتے ہیں، خصوصاً اس مکان میں جس کے مالک نے پگڑی لے کر خود اپنے حق کو محدود کر لیا ہے، کیا وہ حق جو کرایہ دار کو آج کے عرف میں حاصل ہوتا ہے، کیا وہ ثابت اور مستقل ہے یا نہیں؟ اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا جائے یا ناجائز؟ اس کی حیثیت مال کی ہے، یا نہیں؟ اگر کسی کی سمجھ میں اور تنقیح ہو تو مجھے بتادیں گے۔

حکیم ظل الرحمن صاحب:

ایک چیز گدول ہوتی ہے، اسی کے بدلے میں پگڑی ملتی ہے، مکانوں کی پگڑی مالک کو بسا اوقات کرایہ دار اس لئے دیتے ہیں کہ پگڑی دے کر دوسرے بہت سے اخراجات سے کرایہ دار بچ جاتا ہے۔

قاضی صاحب:

آپ جو کچھ بھی کہیں، یہ ہے بہر حال ایک حق۔

مولانا افضل الحق صاحب:

چند باتیں جو آپ نے فرمائیں بنیادی طور پر وہ صحیح ہیں، لیکن ایک بات اور ہونی چاہئے کہ حق ملکیت کیا چیز ہے؟ شرعی طور پر حق ملکیت اور چیز ہے اور قانونی طور پر حق ملکیت اور ہے، حق ملکیت اس طرح پر ہے کہ آج کے کرایہ دار کے مالکانہ حقوق مالک مکان سے زیادہ ہیں، کرایہ دار کو سرکار نے مالکانہ حقوق میں سے بعض حقوق دیئے ہیں، ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ سرکار نے کرایہ دار کو مالک سے جو زیادہ حقوق دیئے وہ شرعی طور پر کہاں تک درست ہیں، یہ بھی غور کرنا کہ

سرکاری قانون اور شرعی قانون میں جب ٹکراؤ ہو جائے تو ہمیں کیا کرنا چاہئے اور کس پر عمل کرنا چاہئے۔

قاضی صاحب:

آپ اپنی رائے دیجئے۔

مولانا افضل الحق صاحب:

میں تو ابھی رائے نہیں دے رہا ہوں مسئلے کی تنقیح کر رہا ہوں۔

قاضی صاحب:

.....بہت اچھا۔

ڈاکٹر فضل الرحمن گنوری صاحب:

جو مضامین پڑھے گئے وہ بہت اہم ہیں، جن سے کئی پہلو سامنے آئے، وہ بھی بنیادی طور سے مولانا مجاہد الاسلام صاحب نے بہت اچھی اور تفصیلی بات کی، لیکن عرض یہ ہے کہ حقوق دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک تو وہ حقوق ہیں جو اللہ کے مقرر کردہ ہیں اور یہ مخصوص ہوتے ہیں، دوسرے حقوق وہ ہیں جو اللہ کے مقرر کردہ نہیں ہیں، ان حقوق سے اگر ظلم و تعدی پھیلے تو ان کا احترام نہیں کیا جائے گا، بلکہ ان پر پابندی لگائی جائے گی، ہمیں فیصلہ کرتے وقت یہ دیکھنا ہے کہ کوئی چیز اسلام کے بنیادی اقدار سے تو متصادم نہیں ہے، یا شریعت کا کوئی حکم تو اس سے نہیں بدل رہا ہے، اگر ان میں سے کوئی بات ہے تو چاہے فقہاء نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہو، ہم اس فتویٰ پر پھر غور کریں گے، اور اگر وہ ظلم کا ذریعہ بن رہا ہو تو ہم عدم جواز کا فیصلہ کرنے پر مجبور ہوں گے۔

دوسری بات مجھے یہ کہنی ہے کہ پگڑی ظلم کا ذریعہ ہے، بلکہ یہ شیطانی چکر ہے اور یہ استحصال کا ذریعہ بنتی ہے، کیا ہم ان چیزوں کو جو ہمارے یہاں رائج ہو گئی ہوں، خواہ ان کے ذریعہ ظلم ہو رہا ہو اور خواہ ان کی بنیاد عرف فاسد کیوں نہ، محض رائج ہو جانے کی وجہ سے جائز کہیں گے۔ پگڑی کا مسئلہ براہ راست اسلام کے نظام عدل سے ٹکراتا ہے، جب تک ہم سرمایہ دارانہ نظام کے اندر رہ کر سوچیں گے۔ بہت سے ظلم وعدوان کی صورتوں کے جواز کا فتویٰ دے دیں گے، میں کہوں گا کہ اس دور میں تمام اسلامی تحریکات میں جو بات بھی سوچی گئی، وہ سرمایہ دارانہ نظام کے اندر رہ کر سوچی گئی، جس کی وجہ سے بہت سی چیزیں جائز کر لی گئیں۔ جب تک اسلام کے نظام عدل کے اندر رہ کر نہیں سوچیں گے، اور جب تک ہم سرمایہ دارانہ نظام کو توڑ پھوڑ کر نہیں رکھ دیں گے، اس وقت تک ہم اسلام کے نظام پر پورے طور پر عمل نہیں کر سکتے، اگر قانون ظلم اور استحصال کو روکنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، تو اس کی پیروی اور اکرام و احترام میرے نزدیک شرعاً ضروری ہے۔

پگڑی کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ کے بعض نظریات کو قبول کر لیا جائے تو کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ ہم اس سے علاحدہ ہیں جبکہ کتاب و سنت کی رو سے وہ اوفق بالشرع ہیں، بالخصوص اس وقت جب کہ پگڑی کے معاملہ میں آپ کہہ رہے ہیں کہ تسلیم کر لیا جائے کہ حقوق کی بیج ہوتی ہے، یہ الگ بات ہے کہ حق پیدا ہوا یا نہیں، تو یہ دروازے ظلم وعدوان کے خود بخود ختم ہو جاتے ہیں اور میرے سامنے پگڑی کا یہ رواج جو آج کل ہے وہ اسلام سے متصادم ہے اور میرے نزدیک اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں ہے۔

مولانا ابوالحسن صاحب:

بدل خلو کے مسئلہ پر اب تک جو بات چیت ہوئی، مقالے پڑھے گئے اس میں جو

باتیں ہمارے سامنے آئیں، کچھ رجحان تو وہ ہیں جیسا کہ مقالے آپ کے سامنے پڑھے گئے، اس میں پگڑی کے مسئلے پر اکثر حضرات کا رجحان جواز کی طرف ہے، مگر اس میں جیسا کہ مولانا مجاہد الاسلام صاحب نے تنقیح کیا ہے کہ اس میں یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ جب اجارہ کی مدت مہول اور کرایہ دار اور مالک کے درمیان مدت کی کوئی تعیین نہ ہو، ایسی صورت کے اندر فقہ کی رو سے یہ اجارہ جب صحیح نہیں ہے، تو ایسی حالت کے اندر کسی کرایہ دار سے دوسرے کو پگڑی دے کر بیچنے کا حق حاصل نہیں ہے، کیونکہ جب کرایہ دار کا اپنا معاملہ اجارہ صحیح نہیں ہے فاسد ہے تو یہ کس طرح درست ہوگا کہ وہ اس حق میں تبدیلی کرے یا کسی دوسرے کی طرف منتقل کرے، اس لئے اس مسئلہ میں ذرا تفصیلی بحث ہونی چاہئے، اور میرا خیال یہ ہے کہ آپ کے اجارہ کی وہ شکلیں جس میں کرایہ کی رقم اور مدت متعین ہو اور مالک جس میں یہ سمجھتا ہے کہ اب وہ سارے حقوق کرایہ دار کو دے رہا ہے، تو اس صورت میں کرایہ دار کو دی ہوئی پگڑی کی رقم سے زیادہ لینا یا اتنا ہی لے کر دوسرے کو کرایہ پر دینا درست ہوگا، اس میں کوئی قباحت معلوم نہیں ہوتی... لیکن یہ اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جیسا کہ ہمارے مقالہ نگار حضرات نے خاص طور پر مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب نے بتایا کہ جبکہ کرایہ دار اور مالک کے درمیان پہلے سے یہ بات طے ہوگئی ہو، اور پگڑی کی رقم انہوں نے گویا کرایہ کے طور پر نہیں بلکہ مکان کی قیمت کے طور پر وصول کیا ہو، ظاہر ہے اس صورت میں جب وہ اس چیز کو فروخت کر چکا ہے اور عرف کے اندر اس کو بیع سمجھا جاتا ہے اور مدت کے اندر اندر جبکہ معاملہ متعینہ مدت کے اندر ہو رہا ہے، تو اس صورت میں کرایہ پر دینا ہے دوسرے کو، اور خود پگڑی وصول کرتا ہے، تو ظاہر بات ہے کہ اس صورت میں شرعی نقطہ نظر سے کوئی قباحت نہیں ہے، اور جو ہمارے ڈاکٹر صاحب نے ارشاد فرمایا کہ آج کل جو پگڑی کا رواج ہے یہ ظلم و تعدی ہے، یہ غور کرنے کی بات ہے کہ ہم ظلم و تعدی کس کو کہیں گے، ظلم و تعدی تو اس صورت میں ہے جبکہ جبراً قہراً اس پر کوئی چیز مسلط کی جائے، اور جب مال کی مقدار مالک اور کرایہ دار آپس میں

خود رضامندی سے طے کر رہے ہیں اور وہ اپنے نفع نقصان کو سمجھ کر معاملے طے کر رہے ہیں، تو ایسی حالت میں میں سمجھتا ہوں کہ اس کو مزاج اسلام اور اس کے نظام عدل کے خلاف اور ظلم و تعدی قرار دینا صحیح نہ ہوگا، اس لئے آج کی محفل میں ہمیں یہ سوچنا ہوگا کہ ایسی صورت میں جس میں کوئی تصریح موجود نہیں ہے، یا جس میں صراحت ناجائز ہونے کی موجود ہے، ہم اس کو جائز قرار دیں تو درست نہ ہوگا، اس لئے کرایہ اور پگڑی کے سلسلے میں ہمارے مقررین اور مقالہ نگار نے جس پہلو پر روشنی ڈالی ہے، وہ صحیح اور درست ہے اور جن پہلوؤں پر ابھی روشنی نہیں ڈالی گئی ہے اس پر دوبارہ غور کریں اور تمام حضرات اس کو تسلیم کریں۔

مولانا جلال الدین انصاری صاحب:

اس میں دوسرا سوال یہ ہے کہ پگڑی کرایہ کا حصہ ہے یا نہیں؟ میرا خیال ہے کہ پگڑی کو کرایہ کا حصہ قرار دینا بڑی زیادتی ہے یہ دراصل قانون ملکی سے بچنے کی ایک تدبیر ہے، جس طرح انکم ٹیکس اور سیل ٹیکس دیئے جاتے ہیں، اسی طرح کی چیز ہے، اس لئے آج ملکی قانون سے بچنے کے لئے یہ تدبیر کی جاتی ہے، پہلے پگڑی کے نام پر کبھی حاصل کر لی جاتی ہے، اس طرح یہ ڈھنگ اپنایا جاتا ہے۔ غرض یہ کہ اس کو فقہی طور سے جائز نہیں کہا جاسکتا، اور ایک بات یہ کہی گئی کہ مدت کی تعیین ضروری ہے، لیکن موجودہ حالات میں مدت کی تعیین نہیں ہوتی اور اس میں بھی مدت کی تعیین نہیں کی جاتی ہے کہ گیارہ مہینے کی رسید کاٹی جائے گی اور بارہ مہینے کی نہیں کاٹی جائے گی، اس لئے کہ اگر بارہ مہینے کی رسید مل گئی تو کرایہ کے مالک کو جھٹ سے یہ استحقاق ہوگا آپ پر، اور آپ کو مکان خالی کروانے کا استحقاق نہ ہوگا، اور اس طرح مجبوری یہ ہے کہ اگر کرایہ دار کو یہ حق دے دیا جائے یا اسے خالی کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس طرح سے کسی کا بھی کاروبار جم نہیں سکتا ہے، آدمی کو اپنا کاروبار جمانے میں کئی کئی سال لگ جاتے ہیں... اور اگر کسی کو معلوم ہو جائے کہ یہاں

کاروبار سے بھگا دیا جائے گا اور کاروبار نہیں چلے گا، نفع نہ ہوگا تو کوئی بھی آدمی یہاں آنے کو تیار نہیں ہوگا، اس لئے دقت دونوں طرف ہے، لہذا ان دونوں پہلو پر غور کرنا چاہئے اور موجودہ حالت میں مدت کی کوئی تعیین وغیرہ نہیں..... اس میں مجلس فقہ اسلامی کا حوالہ بھی دیا گیا ہے، جو میرے خیال میں صحیح نہیں۔ کیونکہ وہ صورت یہاں پائی نہیں جاتی، نیز اس وقت جو پگڑی کا عام رواج ہے کرایہ دار اس کو ایک ذریعہ زندگی اور سرمایہ سمجھتے ہیں اور ضروری ہو یا نہ ہو، اسے باقی رکھتا ہے، اور دوسری طرف مالک اس سے خالی کرانے کی کوشش کرتا ہے... پھر فضل الرحمن صاحب نے جو فرمایا وہ بھی اہم ہے اور یہ ظلم دونوں طرف سے ہوتا ہے اور موجودہ حالت میں میرا خیال یہ ہے کہ ملک کے قوانین کے تحت پیدا ہونے والی جو دشواریاں ہیں، انہیں سامنے رکھا جائے اور اس کا حل تلاش کیا جائے۔

ڈاکٹر فضل الرحمن فریدی صاحب:

مجھے اس سے اتفاق ہے کہ اس قسم کے مسائل پر رائے دیتے وقت صرف فقہی جزئیات پر نظر نہیں رکھنی چاہئے، بلکہ دین کے مجموعی مزاج کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے، حقیقی قیمت کے سلسلے میں عرض ہے کہ یہ ایک اضافی چیز ہے، کوئی مستقل چیز نہیں ہے، اس وقت پگڑی کا جو طریقہ رائج ہے، کیا عقد کی صحت کے لئے یہ بات ضروری نہیں کہ عاقدین کی معاشی حالت یکساں ہو؟ ایک امیر شخص جب غریب آدمی سے عقد کرتا ہے تو غریب کی غربت سے بے جا فائدہ اٹھا کر غریب کو مجبوری کی پوزیشن پر کھڑا کر دیتا ہے۔ آپ غور کریں کہ کیا ان کی حیثیت مساوی ہے، اور کیا عقد کی ہر شرط پوری ہو رہی ہے؟ یہ بھی دھیان میں رکھیں کہ پگڑی کی رقم لکھ کر نہیں دی جاتی ہے، کیونکہ لکھنے کی صورت میں ٹیکس لگ جانے کا خطرہ رہتا ہے، پگڑی بھی سود کی طرح دولت سمیٹنے کا ذریعہ بنی ہوئی ہے۔ اس لئے یہ مسئلہ صرف فقہی جزئیات کی تنقیح کا نہیں ہے بلکہ یہ ان امور میں سے ہے جو اخلاقی اور سماجی اقدار سے تعلق رکھتے ہیں۔

مولانا برہان الدین سنہجلی صاحب:

اصل نقطہ بحث یہ ہے کہ اگر تعیین مدت کے بغیر کرایہ پر دیا تو اصلاً ایک مہینہ کے لئے ہوتا ہے۔ پھر دوسرے مہینہ کا پہلا دن آیا اور مالک خاموش رہا تو دوسرے مہینہ کے لئے ہو جائے گا، یہ جب ہوتا ہے جب ماہوار کے حساب سے دیا گیا ہو اور مدت کی تعیین نہ ہوئی ہو، تو مدت کا متعین نہ ہونا مضرت نہ ہوگا۔

ایک ہے ملکی قانون اور ایک ہے فقہی مسئلہ، ہم ملکی قانونی نہیں بدل سکتے۔ لیکن شرعی مسئلہ بتا سکتے ہیں۔ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ ایک کمیٹی بنا دی جائے، فقہ کی کتابوں میں جو خلو الحوانیت کے الفاظ آئے ہیں، ان سے مراد دوکان خالی کرنا نہیں ہے، بلکہ سیاق و سباق کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد چھجہ وغیرہ قسم کی کوئی چیز ہے جو اعیان میں سے ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

اجارہ خلاف قیاس ہے، جو منصوصات ہمارے سامنے ہیں، وہ پگڑی کو جائز قرار نہیں دیتے۔

مولانا احمد علی قاسمی صاحب:

اگر کوئی مالک مکان مجبور ہو، اور پگڑی دینے بغیر مکان خالی نہ کر سکے تو کیا حکم ہے؟

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی صاحب:

مقالات پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن و سنت سے استدلال کرنے کے بجائے شامی اور در مختار کا حوالہ دیا گیا ہے۔ یہ دھیان میں رکھنا چاہئے کہ ”الضرورات تبیح المحظورات“ ہمیں اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ پگڑی کی رقم بطور ضمانت ہے یا کیا ہے؟

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:
مصالح شریعت کا لحاظ رکھتے ہوئے عرف و رواج پر عمل کرنے کی گنجائش نکلتی ہو تو نکالی جانی چاہئے۔

مولانا عزیز الرحمن صاحب فتحپوری:

”سکنی“ اور ”خلو“ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ زمین الگ اور مکان الگ، کسی نے بنا اور غرس (تعمیر اور درخت) کے لئے زمین اجارہ پر لیا، اب مدت ختم ہو گئی تو کیا حکم ہوگا کہ مکان توڑ ڈالو، درخت نکال لے جاؤ، تو وہ شخص جو اپنی رقم سے باغ یا مکان لگاتا ہے، یا مالک مکان اس سے رقم لے کر بناتا ہے، اور اس میں اپنی زمین کا حق جس بھی لے لیتا ہے، فقہاء کرام اسے خدمت یا تصدیق کہتے ہیں، سکنی ایک زائد چیز ہے، خلو ایک الگ چیز ہے، مجرد وضع یک کوئی حیثیت نہیں رکھتا، اس کے عوض کوئی کچھ لینا چاہئے تو واقعی یہ رشوت ہے۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

سکنی سے مراد وہ لکڑیاں ہیں جو مکان کے ساتھ جڑ جاتی ہیں، ان کی قیمت وصول کی جاسکتی ہے یا نہیں، اس کو قرار بھی کہا جاتا ہے، محمد ابن ہلال حنفی نے اس سے یہ مفہوم لیا ہے۔

مفتی نسیم احمد صاحب مظفر پوری:

بدل خلو پیشگی کرایہ ہے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ مکان کی قیمت سے زیادہ پگڑی لینا جائز ہے یا نہیں؟ یہ بات بھی زیر بحث آنی چاہئے کہ حق ملکیت کیا چیز ہے؟

مفتی خلیل احمد صاحب حیدرآبادی:

پگڑی لینا شرعاً جائز نہیں، کیونکہ وہ کسی چیز کا عوض نہیں، اسے کرایہ پر مکان دینے کا

عوض کہا جاسکتا ہے، لیکن اس عمل کے عوض کچھ لینا دینا درست نہ ہوگا، رشوت ہوگا، جیسے فقہاء نے نکاح کرانے کے عوض کا لینا رشوت اور حرام قرار دیا ہے، پگڑی کو پیشگی کرایہ قرار دیا جائے تو درست ہوگا، کرایہ دار کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ پگڑی لے کر کسی اور شخص کو کرایہ پر وہ مکان دے۔

مولانا محمد مصطفیٰ مفتاحی صاحب:

اب تک کی تحقیق کے مطابق پگڑی کا رواج دسویں صدی ہجری میں شروع ہوا، یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ پگڑی کا مسئلہ سرمایہ دارانہ نظام کا پیدا کردہ ہے، گرچہ اس کے پیچھے استحصالی ذہنیت کا رفرما ہو سکتی ہے۔ حقیقی کرایہ اور مروجہ کرایہ کی تفریق کسی درجے میں مؤثر تو ہو سکتی ہے، لیکن پگڑی کی رقم کی تعیین میں واحد عامل نہیں ہے، پگڑی کی بنیاد اب عرف پر ہے، عرف بھی صحیح ہے فاسد نہیں، بعض احادیث سے حق کا مال ہونا ثابت ہے، اس لئے عرف کی بنیاد پر کرایہ دار کو اور مالک کو پگڑی کی رقم لینے دینے کا حق ہونا چاہئے۔

جناب ڈاکٹر عبدالرحمن صاحب:

یہ کہنا کہ حقیقی کرایہ کوئی چیز نہیں ہے صحیح نہیں ہے۔

مفتی محمد زید باندہ:

حتی الوسع اس بات کی سعی کی جائے کہ حدود شریعت میں رہتے ہوئے جو چیزیں جائز ہو سکتی ہیں ان کے لئے جواز کی راہ اختیار کی جائے۔

مفتی انور علی اعظمی:

پگڑی عام طور پر اس وقت ہوتی ہے جب مدت کرایہ نہیں ہوتی، اہل علم، اہل فتویٰ

اور اہل فقہ حضرات کو چاہئے کہ جہاں تک ہو سکے، ایسے مسائل کو آسان بنائیں۔ اگر پگڑی کے جواز کا اعلان ہوا تو عوام بڑی دشواریوں میں پڑ جائیں گے۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

پگڑی ایک طرح کی سماجی ضرورت بن گئی ہے اس میں قصور وار نہ مالک مکان ہے نہ کرایہ دار، اس کے پیچھے استحصالی ذہنیت کے کارفرما ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا، فقہائے متاخرین نے جس طرح بعض حقوق کی بیع کو عموم بلوی کی بناء پر درست قرار دیا ہے، اس طرح پگڑی کو درست قرار نہیں دیا جاسکتا؟ پگڑی کے ساتھ جو اجارہ ہوتا ہے اس میں مدت متعین ہی نہیں ہوتی، متعین مدت فرض کر کے ہمیں ہوائی بحث سے احتراز کرنا چاہئے۔

مولانا سعود عالم صاحب قاسمی:

اسلامی نظام عدل کا لحاظ کیا جانا ضروری ہے، کیا پہلے زمانے میں موجودہ دور جیسا استحصالی تھا، ہمارے زمانے میں سراسر استحصالی ہے، یہ معاملہ طرفین کی رضامندی سے نہیں ہوتا، یہ امر بھی قابل غور ہے کہ ہر وہ چیز جو باہمی رضامندی سے ہو وہ جائز ہوگی؟ اگر ایسا ہے تو کیا سود جائز ہوگا؟ مدت کی تعیین کے سلسلہ میں مولانا برہان الدین سنہجلی نے فقہاء کا یہ قول جو بیان کیا ہے کہ ایک ماہ کے ختم ہونے پر دوسرے ماہ کی مدت خود بخود مقرر ہو جائے گی تو میرا خیال ہے کہ ایسا فقہاء کے زمانے میں ہوگا، ہمارے زمانے کے لحاظ سے تو پگڑی ہر حال میں ناجائز ہے۔

مولانا حبیب الرحمن صاحب:

فقہاء نے جو تعیین مدت کی شرط لگائی ہے وہاں یہ شرط بذات خود مقصود نہیں ہے، بلکہ دفع نزاع مقصود ہے۔ جہاں تعیین نہ پایا جائے وہاں بھی اجارہ درست ہونا چاہئے۔ حق کا تعلق

ایک شی کی ذات سے ہے، دوسرے اس کے قبضے سے۔ کیا ایسی کوئی صورت ہو سکتی ہے کہ ذات کی طرف سے ملکیت حاصل ہو، لیکن قبضہ کی طرف سے حاصل نہ ہو؟ غور کرنا ہے کہ انسان اپنے اس حق سے جس کا تعلق ذات سے ہے بالعوض یا بلا عوض دست بردار ہو سکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء کی عبارات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو حقوق دفع ضرر کے لئے نہ ہوں، بلکہ جلب منفعت کے لئے ہوں ان کا عوض لیا جاسکتا ہے۔ یہ سوال کہ حق ملکیت کیا ہے؟ تو عرض ہے کہ حق ملکیت دراصل دو اجزاء پر مشتمل ہیں ”حق عین“ ”حق قبضہ“ حق قبضہ کے سقوط سے حق عین ساقط نہیں ہوتا۔

مفتی نعمت اللہ صاحب:

مدت کی تعیین کو نزاع ختم کرنے کے لئے فقہاء نے ضروری قرار دیا ہے۔ حق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق شے کی ذات سے ہے اور دوسرے کا تعلق قبضہ سے ہے۔ حقوق مجردہ کی بیع صحیح نہیں ہے۔ وہ حق جس کا تعلق دفع ضرر سے ہے اس کی بیع ناجائز اور جس کا تعلق جلب منفعت سے ہے اس کی بیع جائز ہے۔ ”من ترک مالا او حقا فلورثته“ اس سے ظاہر ہے کہ بعض حقوق کی بیع کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

دونوں طرح کی باتیں سامنے آئیں، فقہی جزئیات کے نقطہ نظر سے بھی اور مقاصد و مصالح کے لحاظ سے بھی۔ ظاہر ہے کہ شریعت کے اصول و مقاصد کو سامنے رکھے بغیر فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم اس ذیل میں یہ بات بھی واضح رہے کہ جو قواعد نصوص سے مستنبط ہیں ان کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا۔ خنزیر و مینہ کا کھانا جائز نہیں، لیکن حالت اضطرار میں قرآن نے اجازت دی ہے انہیں خصوصی حالات کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے ”الضرر یزال“ اور ”الضرورات تبيح المحظورات“ وغیرہ قواعد کا استخراج کیا ہے۔

جدید فقہی تحقیقات

۱

تیسرا باب

اعضاء کی پیوند کاری

اکیڈمی کا فیصلہ:

اعضاء کی پیوند کاری

اعضاء کی پیوند کاری کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینے اور آزادانہ بحث و مباحثہ اور تبادلہ خیال کے بعد شرکاء سمینار نے یہ تجویز منظور کی۔

”اعضاء کی پیوند کاری“ کا مسئلہ وقت کا ایک اہم انسانی اور طبی مسئلہ ہے، علاج کے اس طریقے میں طریقے اور تنوع کے ساتھ ساتھ اس کی اہمیت بڑھتی جاتی ہے، اس مسئلہ کا رشتہ ایک طرف ”انسانی کرامت“ کے تحفظ سے ہے کہ انسانی اعضاء و اجزاء کا استعمال کرامت انسانی کے خلاف محسوس ہوتا ہے۔ دوسری طرف بعض اوقات مریضوں کے لئے اعضاء کی پیوند کاری ایک ضرورت بن جاتی ہے اور اس کے ذریعہ بظاہر ایک مرتے ہوئے شخص کی جان بچائی جاسکتی ہے، یا اس کی کسی اہم منفعت کو لوٹا یا جاسکتا ہے اور شریعت نے انسانی ضرورتوں کی رعایت رکھی ہے۔ مسئلہ کے ان دو مختلف جہتوں کو سامنے رکھتے ہوئے اب یہ مسئلہ بھی علماء اور ارباب افتاء کے لئے غور و فکر کا محتاج ہے۔ مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد سمینار کے شرکاء درج ذیل باتوں پر متفق ہوئے۔

الف- انسان کے جسم میں غیر حیوانی اجزاء کا استعمال بطور علاج جائز ہے۔

ب- ماکول اللحم مذبوہ جانوروں کے اجزاء کا استعمال بھی بطور علاج جائز ہے۔

ج۔ کسی شخص کی جان کی ہلاکت یا عضو کے تلف ہونے کا قوی اندیشہ ہو، یعنی اگر اس کو وہ جزء فراہم نہیں کیا گیا تو وہ ہلاک ہو جائے گا یا عضو تلف ہو جائے اور اس مطلوبہ عضو کا بدل کسی غیر ماکول اللحم جانور یا ماکول اللحم لیکن غیر مذبوہ جانوروں میں ہی مل سکتا ہو، تو اس کی پیوند کاری جائز ہے۔

د۔ اگر جان یا عضو کی ہلاکت کا شدید خطرہ نہ ہو تو خنزیر کے اجزاء کا استعمال جائز نہیں۔ یہ اجتماع محسوس کرتا ہے کہ مسئلہ کی تمام پیچیدگیوں، مصالح و مفاسد، موثرات و عوامل اور اثرات و نتائج، معاشی اور سماجی اثرات، نیز فقہی آراء و احکام اور شرعی اصول و قواعد کے تفصیلی جائزہ لینے کے بعد کوئی فیصلہ کیا جانا نہایت ضروری ہے۔

ان حالات میں یہ اجتماع ایک ایسی کمیٹی کی تشکیل کرتا ہے، جو تفصیل کے ساتھ مسئلہ کی قانونی، سماجی، معاشی اور شرعی پیچیدگیوں کا جائزہ لے کر ایک تجویز تیار کرے، جو آئندہ اجلاس میں پیش کی جائے۔ اس کمیٹی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ تمام آراء کا جائزہ لے جو اس سیمینار کے موقع پر تحریری یا زبانی پیش کی گئی ہیں اور جو آراء مختلف کتب فتاویٰ میں ظاہر کی گئی ہیں اور مسئلہ کے سماجی اور معاشی اثرات کا جائزہ لے کر ایک سوال نامہ تیار کرے جو رائج صورتوں کی تعیین، سماج پر اس رواج کے پڑنے والے اثرات اور معاشی دشواریوں کے بارے میں واضح صورت حال سامنے لائے۔ دوسری طرف سیمینار میں آنے والی آراء، مختلف نکتے ہائے نظر اور دلائل کی روشنی میں ایک سوال نامہ علماء اور فقہاء کی خدمت میں بھیج کر جواب حاصل کرے۔ اس کمیٹی کو دوسرے حضرات کو اپنے ساتھ شریک کرنے کا اختیار ہوگا۔

کمیٹی کے ارکان مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مفتی حبیب الرحمن صاحب خیر آبادی

- (۲) مولانا عبداللہ جو لم صاحب
- (۳) مولانا خالد سیف اللہ صاحب
- (۴) مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب
- (۵) مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب
- (۶) ایک قانون داں
- (۷) ایک ماہر سماجیات
- (۸) ایک ماہر معاشیات

☆☆☆

اعضاء کی پیوندکاری

ایک طبی خاکہ

ڈاکٹر ایم امان اللہ ☆

اعضاء یا نسجوں (Tissue) خلیوں (Cells) کے گروہ کو کہتے ہیں (یعنی Tissues) Organs کی پیوندکاری کی تاریخ طویل ہے۔ پیوندکاری جلد کارواج تقریباً ڈیڑھ ہزار برس قبل مسیح سے ہے، آنکھوں کی پتلی، (Cornea) اور ہڈیوں کی پیوندکاری انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں عمل میں آنے لگی۔ مکمل اعضاء کی پیوندکاری الیکسس کیمرل (Alexis Carrel) نے رواں صدی کے آغاز میں کی، مگر اعضاء کی پیوندکاری اسی وقت ایک حقیقت بن کر ابھری جب ۱۹۶۰ء میں اعضاء کو مسترد کئے جانے سے محفوظ رکھنے والی ادویات (Immunosuppressive Drugs) بازار میں آئیں۔ اعضاء کے ناکارہ ہو جانے (Organ Failure) کی شکل میں اعضاء کی پیوندکاری کی ضرورت پیش آتی ہے۔ جس میں ناکارہ یا بیمار عضو کو مریض کے بدن سے نکال کر ایک صحت مند آدمی کے بدن سے یہی عضو منتقل کر دیا جائے گا۔ وہ اعضاء جو دوبارہ نہیں پیدا ہوتے مثلاً دل، جگر وغیرہ صرف نعشوں سے

لئے جاتے ہیں، مگر گردے چونکہ ہر آدمی کے پاس ایک جوڑہ ہوتے ہیں اور ہر صحت مند انسان جس کا ایک گردہ بھی دو گردوں جیسا فعال رہ سکے، ایک گردہ دوسرے شخص کو جو ناکارہ گردوں کی وجہ سے بیمار ہے منتقل کیا جاسکتا ہے۔

مگر اعضاء کی کامیاب پیوندکاری میں دور کا وٹیں ہیں:

(۱) قبول کنندہ یعنی (Recipient) کے بدن میں پیوند شدہ عضو کے مسترد کئے

جانے کا امکان۔

(۲) اعضاء کی سپلائی اور مطالبات، چونکہ گردوں کی مکمل خرابی کے مریضوں کی

تعداد روز افزوں ہے، اس وجہ سے سدا ہی عطیہ کنندگان کی مانگ زیادہ رہتی ہے۔

پیوند شدہ اعضاء کے مسترد ہونے کا امکان اس وقت ہوتا ہے جب قبول کنندہ اور معطی

(Donor اور Recipient) کے درمیان نسبتی تفاوت Genealogical Dissimilarity

ہوتا ہے، یہ ایک Immunological عمل ہے، جس میں قبول کنندہ Antigen's کے رد عمل میں

Antibodies پیدا کرتا ہے، جس سے پیوند شدہ عضو کے خلاف مسترد کرنے کی تحریک پیدا ہوتی

ہے۔ اس عدم قبولیت (Rejection) کی کیفیت کو پیدا ہونے اور پوری طرح موثر ہونے کے

لئے دس تا چودہ دنوں کا عرصہ درکار ہوتا ہے۔ اس لئے اعضاء کی پیوندکاری کو طبی طور پر قابل قبول

ہونے کے لئے اس عدم قبولیت کے عمل میں تبدیلی لانی ہوگی۔

گردے کی پیوندکاری:

ایسی حالت میں جب کہ گردوں کی عدم کارکردگی اپنی انتہائی سطح میں ہو۔ عام

ڈائیالاس (گردوں کے ناکارہ ہونے کی صورت میں مشینوں کے ذریعہ خون کو صاف کرنے کا

عمل) جو ہیموڈائیالاس یا پیری ٹوینل ڈائیالاس ہو سکتا ہے، گردے کی پیوندکاری کا ایک متبادل

ہو سکتا ہے۔

بہت سے مریض جو ڈائیلاسیس پر ہوتے ہیں، خون کی کمی، ہڈیوں کی بیماری، بلڈ پریشر، عدم تولیدی صلاحیت وغیرہ جیسی شکایتوں سے بھی دوچار ہوتے ہیں۔ بعض دیگر لوگوں کو خرابی صحت اور فقدانِ آزادی بھی لاحق ہوتی ہے۔ خون کے ذریعہ سرایت کرنے والے امراض کا خطرہ بھی ہوتا ہے۔

گروہوں کی کامیاب پیوندکاری کے بعد عموماً ایک قبول کنندہ مکمل طور پر ایک نارمل زندگی گزارنے لگتا ہے۔ ایک ڈائیلاسیس پر گزرنے والی زندگی سے پیوند شدہ گروہوں کے بعد کی زندگی بہر حال زیادہ خوشگوار ہوتی ہے، اسی وجہ سے پیوندکاری کو حق بجانب ٹھہرایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ پیوندکاری کے اخراجات سدا ڈائیلاسیس پر زندگی گزارنے کی بہ نسبت قدرے کم ہوتے ہیں۔

پیوندکاری کے لئے تیاری:

ترجیحاً گردہ قبول کرنے والے ہیموڈائیلاسیس کے ذریعہ پیوندکاری کے لئے تیار کیا جاتا ہے۔ اگر پیوندکاری سے قبل ہیموڈائیلاسیس کے عمل کے دوران دو یونٹ خون اس کے بدن میں پہنچا دیا جائے تو پیوندکاری کے آپریشن کے نتائج بہتر ہو سکتے ہیں۔

معطی کا انتخاب: Selection of Donor

جیسے کہ پہلے تذکرہ کیا جا چکا ہے اس کے دو ذریعے ہیں:

(۱) مردہ اجسام سے گردہ منتقل کرنا، ایسے معطی کو Eadaver Donor کہیں گے۔

(۲) زندہ افراد (Alive Donor)

(۱) مردہ افراد سے:

بیشتر عطیہ شدہ گردے ان لوگوں سے حاصل ہوتے ہیں جو ذہنی طور پر مردہ (Brain

(Dead) قرار دیئے گئے ہوں۔ ایسے افراد زیادہ تر وہ ہوتے ہیں جو سر میں زخم کی وجہ سے مرتے ہیں۔ ان کی موت عموماً دماغی رگیں پھٹنے یا زخمی ہونے سے ہوتی ہے، یا ابتدائی دماغی ٹیومر (Tumour) کی وجہ سے۔ ان کو (Intensive care Units) میں میکا نیکل و ہٹلپیٹروں یعنی مشینوں کے سہارے زندگی کی امید پر رکھا جاتا ہے۔ جب علاج ناکام ثابت ہو چکا ہو اور ذہنی موت کی تشخیص ہو چکی ہو تو ان کی خدمت پر مامور ڈاکٹر پیوند کارڈاکٹروں سے رابطہ پیدا کرتے ہیں۔ اس سے قبل ہی مریض کے رشتہ داروں سے اعضاء کو نکالنے سے متعلق اجازت لی جا چکی ہوتی ہے۔

کئی ہسپتالوں میں گردوں کے پیوند کارڈاکٹروں کے درمیان رابطہ کے لئے افراد ہوتے ہیں، جو خون کے گروپ کی جانچ اور ٹیسٹوں (Tissues) کی اقسام کا مطالعہ کرتے ہیں، تاکہ ان کے لئے موزوں قبول کنندگان بھی مقامی ہسپتالوں میں تلاش کئے جائیں۔ ان قبول کنندگان کو بھی ڈائلاسس پر رکھا جاتا ہے۔ اسی درمیان معطلی کے بدن سے عطیہ شدہ اعضاء کی منتقلی کی تیاریاں ہوتی ہیں۔

اعضاء کی پیوند کاری اور منتقلی کے لئے لاش کی وارثین سے اجازت لینا لازمی ہوتی ہے۔ معطلی اعضاء کو کینسر سے مبرا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ مگر ابتدائی دماغی ٹیومر اس سے مستثنیٰ ہے۔ ایسے معطلی کو متعلقہ عضو کے متعدی امراض سے پاس ہونا لازمی ہے۔ معطلی کو کسی بھی گردے سے متعلق مرض مثلاً اونچے بلڈ پریشر Hyper Tension یا ذیابیطس سے بھی پاک ہونا چاہئے۔ ترجیحاً معطلی کو ساٹھ برس سے کم عمر ہونا چاہئے۔ بچوں کے گردے کم سن بچوں کو بہتر طریقے سے منتقل کئے جاسکتے ہیں۔

(۲) زندہ افراد سے پیوند کاری:

کسی بھی ڈائلاسس کرانے والے مریض کو اس سے جڑواں بھائی بہن سے حاصل

شدہ گردہ کو منتقل کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں قریبی رشتہ دار مثلاً بھائی، بہن، ماں یا باپ یا بیٹے بیٹی بھی گردوں کا عطیہ دے سکتے ہیں۔ اس معاملے میں بھی کئی جانچوں کے ذریعہ معطلی کے اعضاء کا امراض سے مبرا ہونے کا یقین کر لیا جاتا ہے اور یہ بھی دیکھ لیا جاتا ہے کہ معطلی کے دونوں گردے بالکل نارمل ہیں۔

غیر متعلقہ معطلی (Unrelated Donor):

استثنائی صورت حال میں غیر متعلقہ زندہ افراد سے بھی گردے پیوند کاری کے لئے لئے جاسکتے ہیں۔ ان میں شوہر اور بیوی یا چچا زاد یا خالہ زاد بھائی بہن بھی ہو سکتے ہیں۔ تمام معظیوں کا بالغ و باشعور ہونا اور پورے اطمینان قلب کے ساتھ اعضاء کی منتقلی کی اجازت دینا ضروری ہوتا ہے۔ لہذا بچوں، لڑکوں اور داغی طور پر معذور افراد سے اعضاء ناقابل قبول ہوتے ہیں۔ آپریشن کا طریقہ، آپریشن کے بعد لازم احتیاط اور آپریشن سے ابھرنے والی پیچیدگیوں سے نپٹنے کے طریقوں کا تذکرہ اس مضمون میں نہیں کیا گیا ہے۔

گردوں کی پیوندی کاری کے نتائج:

یہ بات قابل ذکر ہوگی کہ ہم پیوند شدہ عضو کی بقا Transplant Survival اور مریض کی بقا Patient Survival کے درمیان فرق کو واضح رکھیں، اگر پیوند شدہ گردہ کام کرنے سے انکار کر دے یا کام بند کر دے تو اس گردہ کو نکال کر مریض کو ہیموڈائلیسس پر لوٹا یا جاسکتا ہے۔ پچھلے ایک دہے میں مریض کی بقا اور منتقل شدہ عضو کی فعالیت میں کافی اضافہ ہوا ہے۔ اب مردہ اجسام سے پیوند شدہ گردوں کی فعالیت کی شرح ایک برس بعد تک چھتر سے اسی فیصد ہے اور ایسے قبول کنندگان کی شرح پہلے ایک برس تک پانچا نوے فیصد ہے۔ دوسرے برس میں مردہ اجسام سے منتقل شدہ گردوں کے ناکارہ ہو جانے کی شرح ایک سے تین فیصد ہے۔

قریبی رشتہ داروں سے منتقل کردہ گردوں کی فعالیت کی شرح پہلے برس میں پانچا نوے فیصد اور مریض کی بقاء کی شرح تقریباً سو فیصد ہوتی ہے۔

عالمی سطح پر اب تک ایسے گردوں کی پیوند کاری کے آپریشن تقریباً پچاس ہزار ہو چکے ہیں، اور کامیاب پیوند کاریوں کی اونچی شرح سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ انتہائی درجہ کی گردے کی بیماریوں کو اب تقریباً کنٹرول کر لیا گیا ہے۔ جو اب سے پچیس برس قبل تک تقریباً ہر کیس میں مہلک ثابت ہوتی تھیں۔

قلب کی پیوند کاری:

تبدیلی قلب کا پہلا آپریشن ۱۹۶۷ء میں ڈاکٹر کرسچین برنارڈ نے کیا تھا، اس کے بعد اسٹینفورڈ یونیورسٹی (Stanford University) کے ڈاکٹر شموے (Shumway) کی قیادت میں ڈاکٹروں کے گروپ نے اس آپریشن میں نمایاں کامیابیاں حاصل کر لیں۔ پچھلے پانچ برسوں میں دیگر کئی مراکز میں ایسے انتقال قلب (Heart Transplantation) کے آپریشن ہونے لگے۔ تو آج کل ایسے پیوند شدہ قلب کے مریضوں کی شرح بقا آپریشن کے بعد ایک سے چار برس تک، کچھ تر سے پچاس فیصد مریض انتقال قلب کے بعد ایک سے چار برس تک زندہ رہنے کی توقع کر سکتے ہیں۔

ان کامیابیوں کی پشت پر جو اوامر (Reasons) ہیں، ان میں قبول کنندگان کا بہتر انتخاب، مسترد کئے جانے کے امکان کی قبل از وقت تشخیص اور اس کے تئیں لازمی احتیاط اور ضرورتوں کا پیشگی جائزہ اور انتظامات، آپریشن کے بعد ہونے والے (Infection) میں قدرے کمی اور قلب کی اندرونی دیواروں کے ضائع ہو جانے (Atheroma) کے واقعات میں کمی وغیرہ ہیں۔

تبدیلی قلب کے لئے صرف ان مریضوں کا انتخاب کیا جاتا ہے جو دل کے ایسے امراض میں مبتلا ہوں، جو کسی بھی ادویاتی یا جراحی اعتبار سے لا علاج (Terminally III) ہوں۔ ان کو ترجیحاً پچاس برس سے کم عمر کا ہونا، متعدد امراض سے برآ ہونا لازمی ہے۔ ان کے نظام تنفس کی شریانوں میں مزاحمت اور تناؤ کی سطح پر زیادہ نہ ہو۔ قبول کنندہ اور معطی کے درمیان ABO گروپ کے خون کی مطابقت (Abo Blood Group Compatibility) بھی ہونا ضروری ہے۔ مستقل Mmunosuppression بھی ضروری ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی عدم موجودگی میں آخری اسٹیج کی پیچیدگیاں پیدا ہو سکتی ہیں۔ قبول کنندہ کے جسم سے اسی وقت قلب نکال لیا جاتا ہے جس اسٹیج میں معطی سے دوسرے پیوند کاری کے آپریشنوں میں جگر یا گردہ نکالے جاتے ہیں۔ اسے 40°C پر نمک کے پانی میں رکھا جاتا ہے اور جس قدر جلد ممکن ہو قبول کنندہ کے جسم میں پیوند کر دیا جاتا ہے۔

قلب اور پھیپھڑوں کی پیوند کاری:

حالیہ ایام میں قلب اور پھیپھڑوں کی مشترکہ پیوند کاری کو بھی کامیابی سے آزما گیا ہے، یہ ان افراد کے لئے ہوتا ہے، جو نظام تنفس کے بلڈ پریشر یا پھر قلبی امراض کی وجہ ہوتا ہے۔ مستقبل میں پھیپھڑوں کے ابتدائی امراض میں مبتلا مریض بھی اس سے مستفید ہو سکتے ہیں۔

جگر کی پیوند کاری:

اب سے پانچ برس قبل جگر پیوند شدہ مریض کی شرح بقا آپریشن کے ایک برس تک تیس فیصد ہوتی تھی۔ مگر سائیکلو اسپرین کی آمد کے بعد دونوں Starzl اور Calne کے ذریعہ پیوند شدہ جگر کے مریضوں کی شرح بقا ایک برس بعد اسی فیصد ہو گئی ہے۔ اب کئی ایسے مریض موجود ہیں جو جگر کی پیوند کاری کے دس برس بعد بھی زندہ ہیں۔ نتائج میں اس بہتری کے بعد اب یہ ناگزیر

ہو گیا ہے کہ ایسے سرجنوں کی فہرست طویل ہو، جو جگر کی کامیاب طریقہ سے پیوندکاری کریں۔ اور یہ بذریعہ آپریشن ان لوگوں کو دوبارہ زندگی کی امید بخش سکیں گے، جو اس کی عدم موجودگی میں جگر کے امراض کی وجہ سے زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھتے تھے۔

آنکھوں، Panereas اور ہڈیوں کے گروہ Bene Marrow کی پیوندکاری کو اس

پیپر میں بیان نہیں کیا گیا ہے۔



اعضاء کی پیوند کاری

ڈاکٹر نعیم حامد - ایم ایس سرجن کانپور ☆

طبی علوم نجانے کتنی ہی صدیوں سے معاشرہ کی خدمت میں مشغول ہیں اور انسانوں کو ایک بہتر اور مثبت ذہنی و جسمانی حالت میں زندگی گزارنے میں معاون ثابت ہوئے ہیں۔ وقت کے گزرنے کے ساتھ اور نئی ترقیات کے جلو میں بیماریوں اور مصائب نے ہمیشہ انسانوں کے سامنے نئے چیلنج پیش کئے ہیں۔ اعضاء کی پیوند کاری طبی علوم کا ایک ایسا ہی نیا باب ہے جس کی عوامی تفہیم لازمی ہوگی کیوں کہ سائنس عوامی تفہیم اور رابطے کے بغیر ترقی نہیں کر سکتی۔ اعضاء کی پیوند کاری کو تین درجوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) آٹو ٹرانس پلانٹیشن (Autotransplantation) کسی ایک ہی فرد میں نسیجوں (Tissues) کی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقلی کو (Autotransplantation) کہتے ہیں۔ اس طریقے سے جلد Skin بال اور ہڈیاں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جاسکتی ہیں۔ اس سے کسی بیماری کے پھیلنے کا خطرہ نہیں ہوتا۔

(۲) ہومو ٹرانس پلانٹیشن (Homo Transplantation) نسیجوں یا عضو کی ایک ہی نوع کے ایک فرد سے دوسرے فرد میں منتقلی کو کہتے ہیں۔ ہم اس کے بارے میں تفصیلی بحث کریں

☆ سابق صدر انڈین میڈیکل ایسوسی ایشن شاخ یوپی

گے کہ یہ سب سے زیادہ مستعمل طریقہ ہے، جو ناکارہ اعضاء سے پیدا ہونے والے مہلک نتائج سے انسانوں کو نجات دلاتا ہے۔

(۳) ہیٹرو ٹرانس پلانٹیشن (Hetero Transplantation) اسے (Xenograft) بھی کہتے ہیں۔ اس طریقے میں حیوانوں کی ایک نوع میں اعضاء کی پیوند کاری کی جاتی ہے۔ مثلاً بندروں سے انسانوں میں۔ لیکن یہ طریقہ تجرباتی نوعیت کا ہے، جسے عارضی حیثیت حاصل ہے، اور دو متخالف انواع کے باہمی فرق کی وجہ سے ایسی اندونی پیچیدگیوں کا اندیشہ ہے جس کی وجہ سے جسم انسانی غیر انسانی عضو کو قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ اس صورت میں حیوانوں کے اعضاء یا نسجوں (Donor Organs or Tissues) کو مناسب طریقہ سے ادویات کے ذریعہ Treat کر کے ہی پیوند کاری کی جاتی ہے، جیسا کہ بری طرح جھلسے ہوئے مریضوں کو دیگر جانوروں کی جلد کی پیوند کاری۔ یہ جلد قبل ہی ہوا سے خالی چیمبر (Vacuum) میں Freeze کر کے سکھالی گئی ہوتی ہے۔ اس پروسس کو انگریزی میں Lyophilization کہتے ہیں۔

Homotransplantation: اس طریقے کے لئے جو اعضاء پیوند کاری کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں وہ: خون، ہڈی، کورینا (آنکھوں کی پتلیاں) جلد (SKin) گردہ، قلب، جگر، پھیپھڑہ، Creas, Adrenal Tissues ہیں۔

ابتدائی چار اعضاء کے علاوہ باقی اعضاء کی پیوند کاری بدن میں اسی صورت میں کی جاتی ہے جب کہ مریض کا وہ عضو قطعاً ناکارہ ہو چکا ہو۔ ان اہم اعضاء میں سے گردہ ایک جوڑہ پایا جاتا ہے اور کوئی بھی زندہ صحت مند انسان ایک گردہ کا عطیہ دے سکتا ہے۔ ہومو ٹرانس پلانٹیشن میں تین بڑی رکاوٹیں ہیں:

(۱) مریض کے جسم کی طرف سے نئے عضو کی عدم قبولیت کے خطرہ پر پورے طور پر قابو

نہیں پایا جانا۔

(۲) عطا کئے جانے والے اعضاء کی ناکافی فراہمی۔

(۳) موت کے بعد اعضاء انسانی کو حاصل کرنا اور اس کے بعد ان کو محفوظ رکھنے اور

فعال رکھنے کی تکنیک کی عدم موجودگی۔

Immunosuppressive Therapy کی عدم موجودگی میں پیوند شدہ اعضاء کی بقاء کا انحصار معطی (Donor) اور قبول کنندہ (recipient) کے درمیان نسلی تفاوت پر ہوتا ہے۔ معطی کے نسجوں میں موجود Antigens جو قبول کنندہ کے جسم میں نہیں ہوتے پیوند شدہ اعضاء کو مسترد کرنے لگتے ہیں۔ یہ Antigens قبول کنندہ کے نسجوں میں Lymphocytes پیدا کرنے لگتے ہیں۔ یہ Lymphocytes پیوند شدہ عضو میں سرایت کر کے خون کی شریانوں کی اندرونی سطح Endothilium کو برباد کر دیتے ہیں۔ قبول کنندہ کے خلیوں اور Cytotoxic Antibodies کے درمیان رد عمل اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کی پیوند شدہ عضو برباد نہ ہو جائے۔

ہر پیوند کاری کے آپریشن کے بعد جسم والے منفی رد عمل کا ازالہ Immunosuppression لازمی ہوتا ہے تاکہ پیوند شدہ عضو کی بقا کا انتظام ہو سکے، مندرجہ ذیل تدابیر اس سلسلے میں اختیار کی جاسکتی ہیں:

(۱) Rediation تابکاری۔

الف - پورے جسم کا Sublethal rediation۔

ب - پیوند شدہ حصہ کی تابکاری۔

(۲) Splenectomy and Thymectomy (تلی کو نکالنا)۔

(۳) Immunosuppressive Drugs اعضاء کو مسترد کر دینے کے

امکانات کو ختم کرنے والی دوائیں۔

Antilymphocyte Globulin (Alg) (۴)

تاہکاری:

پورے جسم کی تاہکاری جو مہلک نہ ہو پہلی تدبیر ہے جو Immunosuppressive Agent کے طور پر استعمال کی جاتی تھی، مگر اسے بتدریج ترک کر دیا گیا، کیونکہ اسے کنٹرول میں رکھنا دشوار تھا اور اس سے ہلاکت کی شرح کافی زیادہ تھی۔

X-Ray ایکس رے کے ذریعہ تاہکاری جو 600 تا 450 ریڈس کی چھوٹی چھوٹی قسطوں میں دی جائے اور تین چار دنوں پر محیط ہو، وہ بھی پیوند کاری کے فوری بعد دی جائے، یا مسٹر دکر دیئے جانے کے بحران پر قابو پانے کے لئے دی جائے، اسے البتہ صرف پیوند شدہ عضو تک محدود رکھا جائے، مگر پیوند شدہ عضو پر تاہکاری کا قطعی اثرات بھی مشکوک اثرات کا حامل ہے۔

: Splenectomy and Thymectomy

چونکہ چھوٹے جانوروں میں Spleen اور Thymus کا نکال دیا جانا منفی رد عمل کو کم کر دیتا ہے، لیکن انسانوں میں ان کا نکال دیا جانا اب تک کے طبی تجربات کی روشنی میں Immune Response (منفی رد عمل) کو کم کرنے میں بہت مؤثر نظر نہیں آتا۔

اعضاء کی ناکافی فراہمی:

تجربہ بتاتا ہے کہ مردہ یا زندہ افراد سے حاصل شدہ اعضاء کی ضرورت روز افزوں ہے اور مریضوں کے معالے میں ان کی فراہمی ہمیشہ ناکافی رہتی ہے۔ صورت حال میں اس وقت تک بہتری نہ ہوگی جب تک اعضاء کا عطیہ مقبول عام نہیں ہوتا۔ ترقی یافتہ ممالک میں بھی یہ مانگ رہتی ہے۔ یہ باعث مسرت ہے کہ امریکہ میں عام لوگ اب اپنے ساتھ Uniform

donor Card رکھتے ہیں۔ خود ہمارے پڑوسی ملک سری لنکا میں آنکھوں کے عطیے کے عہد نامہ پر دستخط کرنے والوں کی تعداد ہندوستان میں ایسے عطیے کا وعدہ کرنے والوں کے مقابلے میں دس گنا زیادہ ہے، جب کہ اس چھوٹے سے جزیرے کی آبادی صرف اٹھارہ ملین ہے اور ہندوستان کی آبادی ۸۸۰ ملین ہے۔

عطیہ شدہ اعضاء کے تحفظ اور ان کو فعال رکھنے کا مسئلہ:

(۱) ————— گردہ: ————— ہر دس لاکھ کی آبادی میں ہر برس بیس سے چالیس افراد گردہ کی پیوند کاری کے محتاج ہوتے ہیں۔ ہیموڈائیالاس گردہ کی پیوند کاری کو ممکن بنانے میں ایک اہم نکتہ ہے۔ صرف امریکہ (U.S.A.) میں چالیس ہزار مریض Chroni Dialysis پر ہیں اور گردے کی تبدیلی کے منتظر ہیں۔ مگر ان میں سے صرف تیس فیصد ایسے ہوں گے جن کو کوئی زندہ فرد گردے کا عطیہ دے سکے گا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ پس از مرگ عطیہ شدہ گردے کے استعمال کے لئے کتنا بڑا Scopل ہے۔

پس از مرگ گردے کے عطیہ کو قبول کرنے کی شرائط:

- (۱) عضو کو بدن سے نکالنے سے قبل Brain Death کا تین۔
- (۲) عضو کو قلب کے رکنے سے قبل یا فوری بعد نکالنا لازمی ہوگا۔ گردہ کو قلب کے رکنے کے ایک گھنٹہ کے اندر نکال لینا چاہئے۔
- (۳) عضو اچھی اور فعال حالت میں ہو۔ یعنی گردہ اپنا عمل معمول کے مطابق انجام دے رہا ہو۔

اعضاء کا تحفظ:

مردہ معظیوں کے گردوں کو محفوظ رکھنے کا کام ایک قلیل مدت کے لئے مندرجہ ذیل دو

طریقوں سے کیا جاسکتا ہے:

(الف) Simple Hypothermia: اعضاء کو مخصوص محلولوں سے کھنگالنا ضروری ہوتا ہے۔ (Collins کا محلول سب سے زیادہ مستعمل ہے) اس میں سرایت نہ کرنے والے اجزاء مثلاً گلوکوز، سکروز یا مینیٹول ہونا چاہئے۔ اس طرح سے اعضاء کو ساٹھ گھنٹوں تک محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ یہ چھوٹے پیوند کاری کے آپریشنوں میں ایک ترجیحی طریقہ ہے۔

(ب) Cryoprecipitated Plasma: Conluous Perfusion یا پلازما اور البیومن کے مخصوص محلول کے ذریعہ گردوں کو تین دن کے لئے محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ اس طریقے سے اچانک کئی پس از مرگ معظیوں کی جانب سے موصول ہونے والے گردوں کو محفوظ کیا جاسکتا ہے۔

ہر دو طریقے سے محفوظ کئے گئے گردے پیوند کاری کے بعد ایک برس تک یکساں طور پر فعال پائے گئے۔

(۲) قلب: جو ان معظیوں کے دل جو دماغی موت مرچکے ہوتے ہیں، ترجیحاً زیادہ فعال ہوتے ہیں، ان میں بھی پینتیس برس سے کم والے افراد کے دل زیادہ قابل ترجیح ہوتے ہیں۔ معظی اور قبول کنندہ کے جسم کا وزن بھی تقریباً برابر ہونا چاہئے تاکہ پیوند شدہ دل کے کام کا Out Put متاثر نہ ہو۔

پس از مرگ عطیہ کردہ دل کو چھ گھنٹوں کے اندر منتقل کر دینا چاہئے۔ ترجیحاً اس منتقلی کو تین گھنٹوں کے اندر عمل میں آنا چاہئے۔ معظی کے بدن سے دل کو Simple Heparinisation کے ذریعہ نکالا جاتا ہے اور فوری طور پر Cardisplegic محلول میں ٹھنڈا کر کے اس کے مناسب کولڈ اسٹوریج میں محفوظ کیا جاتا ہے۔

گردہ کی منتقلی Donor Profile:

- (۱) ————— پچھلے پندرہ برسوں میں صرف ریا ستھائے امریکہ میں چودہ ہزار گردوں کی پیوند کاری عمل میں آئی ہے۔
- (۲) ————— ایک تندرست معطلی کے ایک گردہ کی منتقلی سے اس کے عرصہ حیات میں کمی نہیں آ جاتی۔
- (۳) ————— نکالے گئے گردہ کا کچھتر سے اسی فیصد کام چند ماہ میں باقی ماندہ گردہ Hypertrophy کے ذریعہ سنبھال لیتا ہے۔
- (۴) ————— معطلی کو خطرہ صرف بے ہوشی کی دواؤں سے (Anaesthesia) اور آپریشن کے وقت ہوتا ہے۔
- (۵) ————— معطلی کی موت کا خطرہ صرف ایک ہزار میں سے ایک کو ہوتا ہے، جسکو سال میں آٹھ سے دس ہزار میل کارڈرائیونگ سے درپیش خطرے سے مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔
- (۶) ————— ایک گردہ والی عورت کو حمل کے دوران Urinary Infection کا کوئی اضافی خطرہ نہیں ہوتا۔
- (۷) ————— عام طور سے ہونے والے خطرات Complication جو صرف ایک ہزار میں سے ایک آدمی کو پیش آسکتے ہیں۔

Minor Eteclasis ————— (۱)

Normal Infection ————— (۲)

————— (۳) ہمیشہ درد رہنے کی شکایت

Hernia ————— (۴) ہرنیا

معطی کے انتخاب کے شرائط Donor Selection Criteria:

- (۱) معطی اور قبول کنندہ میں خون کے گروپ کی مطابقت۔
- (۲) معطی کو تندرست ہونا لازمی ہے جسمانی اور نفسیاتی اعتبار سے۔
- (۳) قانونی عمر کا ہونا (شاید اس سے اٹھارہ برس سے اوپر کی عمر مراد ہے)۔
- (۴) گردہ نکالے جانے کے طریقہ کار کو معطی واضح طور پر جانتا اور سمجھتا ہو۔
- (۵) اس آپریشن کے لئے رضا کارانہ طور پر اور باشعوری طور پر اجازت دے۔

معطی کے آپریشن سے قبل کا جائزہ Preoperative Donor Assessment:

- (۱) تفصیلی تاریخِ صحت
- (۲) جسمانی معائنہ
- (۳) نفسیاتی محاسبہ یا جائزہ
- (۴) میعادِ تحقیق
- ۱۔ X-Ray کے ذریعہ سینہ کا مشاہدہ
- ۲۔ K.C.G
- ۳۔ پیشاب کا تجزیہ
- ۴۔ Complete blood Count
- ۵۔ بھوک کی حالت میں پیشاب میں شکر کا امتحان
- ۶۔ Serum Bilerubin
- ۷۔ Crialinine jCleasamce
- ۸۔ خون کے یوریناٹریجن کا جائزہ

۵۔ اگر نارمل ہو تو Intravenous Urograne

۶۔ اگر نارمل ہو تو Renal Arteriogram

یہ شخص قابل قبول Donor ہوگا۔

گردے کے لئے قبول کنندہ کا انتخاب Selection of Receptint:

مطلوبہ عمر: (الف) کم از کم ایک برس سے ۶۵ برس کی عمر تک
چھ برس سے کم عمر کے بچوں میں آپریشن کے بعد موت کی زیادہ شرح ہوتی ہے۔ زیادہ
بوڑھے لوگوں میں آپریشن کی کامیابی کی شرح کم ہوتی ہے جس کی وجہ
۱۔ عمر سے متعلق امراض

۲۔ Infection کے خلاف مزاحمت کی کمی

۳۔ جراحی سے خطرہ کا امکان

(ب) تشویشناک درجے کے Infection کی عدم موجودگی مطلوب ہے۔

(ج) Lower Urinary Fact سے متعلق امراض کی عدم موجودگی بھی مطلوب ہے۔

(د) Minimum, Reversilele Systamic Disiase Seconalry to

Rinal Feilure

گردے کی کامیاب پیوند کاری کے قبول کنندہ:

(الف) بنیادی گردے کے امراض

۱۔ Glomerulo Nephritis

۲۔ Pyelo Nephritis

۳۔ Polycystie Kidney Disiase

Malignant Hypertension with Preliminary Nephrectomy	۴
Incidince-8% of Total Renal Transplants	
Reflex Pyelonephrities	۵
Goodpadtusis Syndrome	۶
Congenital Renal Hypoplasia	۷
Rinal Cortical Neerosis	۸
Fabry's Syndrome	۹
Alport's Syndrome	۱۰

(ب) وہ امراض جو گردے سے متعلق ہیں:

(Systemic Desiases With Kidney as one of end Organs)

Gystinosis

Systemic Lupusery the Orosis

Insulin Dependent Juvenile Diabetes

(Contraindicated in Oxalosis Desiass ornds to recur in

Transplant)

گردے کی پیوندکاری کی کامیابی کی شرح:

دو برس تک پیوندکاری کی بقا

۹۷% ان لوگوں میں جن کے اعضاء متعلقین زندہ افراد سے لئے گئے ہوں، جو Hla

Idential ہو۔

۷۰% ان لوگوں میں جن کے اعضاء متعلقین زندہ افراد سے لئے گئے ہوں، مگر Hla

Idential نہ ہوں۔

۵۰% پس از مرگ افراد سے اعضاء لئے گئے ہوں (مگر اس شرط کے ساتھ کہ قبول

کنندہ کو قبل ہی خون دیا گیا ہو)۔

قلب کی پیوند کاری:

قلب کی پیوند کاری صرف اسی وقت کی جاتی ہے جب قلب کا مریض کسی Surgical یا

Medical طریقے سے لا علاج ہو۔

علامات:

Ischelthig Heart Diseas (۱)

Pulmonary Vascular مزاحمت ۱۰ یونٹ سے متجاوز ہو (۱)

Pummonary Artesy کا دباؤ ۵۰ HGMM ہو۔ (۲)

Survival Rate شرح بقا

ایک سال کے لئے دو سال کے لئے تین سال کے لئے

۶۳% ۵۶% ۳۷%

(اسٹیفورڈ یونیورسٹی ۱۹۸۳ء برائے ۲۶۷ پیوند شدہ مریضوں کے لئے)

اس بحث کے ذریعہ میں نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ انسانی بیش قیمت جان کو

پیوند کاری کے ذریعے بچانے کے مسئلے کا جائزہ لوں۔ ہم سرجن کی حیثیت سے پیشہ ورانہ اخلاق

کے ضابطے کے پابند ہیں۔ اور اس بات کا شعور رکھتے ہیں کہ اس پاکیزہ عطیے کے لئے رضا کارانہ

اجازت حاصل ہو۔ اور اگر اعضا لاشوں سے حاصل ہوتے ہوں تو لاش کے وارثین سے اجازت لے لی جائے۔ یہ خیرات چاہے وہ کسی بھی انسان کے ذریعے ہو، قابلِ قدر ہے اور اسے دوسرے انسانوں کے تئیں ایک قابلِ مثال جذبے کا اظہار کہنا چاہئے۔



پیوندکاری کے مسئلہ سے متعلق چند تنقیحات

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی ☆

اعضاء کی پیوندکاری کے مسئلہ میں جو نکتے قابل غور ہیں، ان میں پہلا نکتہ یہ ہے کہ انسان کا جو عضو ناکارہ ہوا ہے، جس کی جگہ دوسرے عضو کی پیوندکاری کی جانی ہے، انسانی جسم میں اس کی حیثیت اور افادیت کیا ہے؟ یا تو وہ عضو ایسا ہوگا جس پر حیات انسانی موقوف ہو اور اس کے ناکارہ ہونے سے رشتہ حیات منقطع ہونا یقینی ہو، یا وہ عضو ایسا ہوگا جو انسانی جسم کے کسی بنیادی مقصد کو پورا کرتا ہے اور اس کے بغیر انسان ضرر شدید میں مبتلا ہو جائے گا، یا وہ عضو اس طرح کا ہو کہ اس کے بغیر نہ تو رشتہ حیات منقطع ہوگا اور نہ ہی انسان کو اس سے ضرر شدید لاحق ہوگا، بلکہ اس کے ناکارہ ہونے سے انسانی جسم کی فطری زیبائش و آرائش میں کمی پیدا ہو جائے گی۔

۲- ناکارہ ہونے والے عضو انسانی کی جگہ جس چیز کی پیوندکاری کی جائے گی اس کے بارے میں متعدد شکلیں سامنے آتی ہیں۔

الف- شئی متبادل اگر غیر ذی روح ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ کیا اس میں متبادل شئی کی پاکی اور ناپاکی کا کچھ فرق کیا جائے گا؟

اسی ذیل میں یہ بات آتی ہے کہ کسی دھات یا لکڑی وغیرہ کے بنے ہوئے دانت،

- ناک، پاؤں، ہاتھ کا استعمال کرنا شرعاً کیسا ہے؟
- ب- اگر شئی متبادل حیوانی جسم کا کوئی حصہ ہو، تو اس کا کیا حکم ہے؟ یہیں پر یہ بات بھی غور کرنے کی ہے کہ اگر انسانی زندگی کے بچانے کے لئے خنزیر کے والو لگانے کی ضرورت پڑے، تو کیا یہ صورت ”الاما اضطررتم“ میں داخل ہوگی؟
- ج- اگر متبادل شئی انسانی جسم ہی کا جزو ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔
- ۱- مائع ۲- غیر مائع
- کیا ان دونوں کے حکم میں کوئی فرق ہے؟ اگر ہے تو کیوں؟
- جزء متبادل مائع ہو یا غیر مائع دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔
- ۱- انسان کے جسم میں اسی انسان کے جسم کا کوئی جزو یا عضو لگانا۔
- ۲- کسی دوسرے انسانی جسم سے کوئی جزو حاصل کر کے مریض انسان کے جسم میں پیوند کاری کرنا۔
- د- دوسرے انسان کے جسم کا کوئی عضو حاصل کیا جانا یا تو اس انسان کی حیات میں ہوگا یا اس کی موت کے بعد؟ دونوں میں کیا فرق ہوگا؟
- ایک زندہ انسان کے جسم سے کسی عضو کے نکالے جانے کے لئے اس انسان کی اجازت کافی ہوگی یا نہیں۔ اور موت کے بعد نکالے جانے کے لئے اس کی پیشگی اجازت (وصیت) اور پیشگی اجازت مفقود ہونے کی صورت میں وراثت کی اجازت شرعاً کافی ہوگی یا نہیں؟ اور اگر لاوارث لاش ہو تو اولوالامر کی اجازت کافی ہوگی یا نہیں؟
- ۴- اسی ذیل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی انسان طبی اصطلاح کے اعتبار سے مرچکا لیکن مصنوعی آلات کے ذریعہ اس کی سانس جاری رکھی جا رہی ہے اور قلب متحرک ہے تو اسے شرعاً میت کہہ سکتے ہیں یا نہیں؟ اور کیا شریعت میں مردہ اور بحکم مردہ کے مابین فرق کی کوئی

نظیر ہے اور ہے تو کیا؟ کیا جس شخص کی حرکت قلب مصنوعی مشینوں کے بل پر جاری ہے، اسے بعض احکام میں میت اور بعض میں ”حی“ (زندہ) مانا جاسکتا ہے؟ میراث جاری کرنے یا عدت وغیرہ میں اس شخص کو زندہ مانا جائے گا یا مردہ؟

پس ان شقوں کی روشنی میں درج ذیل سوالات ہیں جن پر ہمیں غور کرنا ہے:

۱- ناکارہ ہونے والا عضو انسانی خواہ اس پر حیات انسانی موقوف ہو، یا اس کے ناکارہ ہونے سے انسان کو ضرر شدید لاحق ہو، یا انسان کی فطری زیبائش متاثر ہوتی ہو، اس کی جگہ پر کسی غیر ذی روح مادے یا غیر انسانی عضو کا استعمال شرعاً کیا حکم رکھتا ہے؟ اور کیا اس میں پاک و ناپاک، ذبیحہ وغیرہ اور ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم میں کچھ فرق بھی ہوگا؟ — نیز پلاسٹک سرجری کے ذریعہ بگڑی ہوئی صورت کو ٹھیک کرنا، خواہ اس سے خلقی نقص کا ازالہ ہو یا کسی حادثہ کی وجہ سے پیش آمدہ نقص کا ازالہ ہو، یا نقص کا ازالہ نہ ہو بلکہ صورت کی تحسین مقصود ہو، اس پلاسٹک سرجری کا کیا حکم ہے؟ اور کیا پلاسٹک سرجری کی ان تینوں صورتوں میں باہم کوئی فرق ہے؟

۲- اگر انسان کا کوئی ایسا عضو ناکارہ ہو گیا ہو، جس پر حیات انسانی موقوف ہو یا جس کے ضائع ہونے سے انسان کو ضرر شدید لاحق ہوتا ہو تو اس کی جگہ انسانی عضو کا استعمال جب کہ ڈاکٹروں کی رائے میں انسانی عضو کے علاوہ کوئی دوسری چیز اس کا متبادل نہیں بن سکتی اور انسانی عضو کے استعمال سے مریض کی شفا یا بی کا ظن غالب ہو، کیا اس صورت میں مریض کے لئے انسانی عضو کی پیوند کاری جائز ہے؟

۳- ناکارہ ہونے والے عضو کی جگہ اسی انسان کے دوسرے عضو کا استعمال یا دوسرے انسان کے عضو کے استعمال میں شرعاً کوئی فرق ہے یا نہیں؟

۴- دوسرے انسان کا عضو زندہ سے لیا گیا ہے یا مردہ سے؟ اور مسلمان سے لیا گیا

ہے یا کافر سے؟

۵- کیا کسی انسان کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ ایسے مریض کو جس کی زندگی خطرہ میں ہے، یا جسے ضرر شدید لاحق ہے، اپنا خون یا کوئی عضو دیدے، جب کہ ماہر اطباء کی رائے میں اس انسان کا خون یا عضو، مریض کو جانبر کرنے یا اس کی شفا یابی کے لئے مفید ہے، اور کیا اس مسئلہ میں انسان کے جزو مائع اور جزو غیر مائع میں کوئی فرق بھی ہے؟

۶- کسی انسان کو اپنی حیات میں اپنا خون یا کوئی عضو رفاہ عام کے جذبہ سے مستقبل میں ممکنہ حادثات کے لئے ذخیرہ کر دینا شرعاً جائز ہوگا؟

۷- کسی انسان کا اپنی زندگی میں یہ وصیت کرنا کہ میرا فلاں عضو میرے مرنے کے بعد نکال دیا جائے اور بینک میں محفوظ کر دیا جائے تاکہ وہ مریضوں کے کام آسکے، شرعاً درست ہے یا نہیں؟ اگر درست ہے تو کیا میت کے وراثت کے لئے اس پر عمل کرنا ضروری ہے، یا انہیں اختیار ہے کہ وہ اسے نافذ کریں یا اس کو نافذ نہ کریں؟ اور کیا زندگی میں انسان کا اپنے کسی عضو کے بارے میں موت کے بعد بینک کو دیئے جانے کی ہدایت شرعاً ”وصیت“ قرار پائے گی؟

۸- اگر میت نے اعضاء کے بارے میں کوئی ہدایت نہیں دی اور اس کے وراثت میت کے کارآمد اعضاء کو رفاہ عام کے جذبے سے بینک کو دینا چاہتے ہیں تو کیا شریعت میں انہیں اس بات کا اختیار ہے؟ اگر ہے تو کیا سارے وراثت کی رضامندی شرط ہوگی یا نہیں؟ اور کیا ان کو اس کا اختیار حاصل ہوگا؟

۹- انسانی اعضاء و اجزاء مثلاً دودھ، خون، گردہ وغیرہ کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟ کیا اس میں مائع اور غیر مائع کے حکم میں کوئی فرق ہے؟ اگر فروخت جائز نہ ہو تو کیا مضطر کے لئے انسانی عضو کی خریداری، جب کہ بلا قیمت دستیاب نہ ہو، جائز ہوگی؟

۱۰- جدید طبی ترقیات اور تحقیقات کے پیش نظر جب کہ انسان دماغی طور پر مرچکا ہے اور بظاہر حال اس میں زندگی کے لوٹنے کی کوئی گنجائش نہیں رہی، لیکن مصنوعی آلات کے

ذریعہ اطباء دل کی دھڑکن اور سانس کی آمد و رفت کو جاری رکھے ہوئے ہیں، ایسی حالت میں اس شخص کو مردہ قرار دیا جائے گا یا نہیں اور ایسی حالت میں اس کے جسم سے کسی عضو کا نکالنا مردہ سے اس کا نکالنا ہوگا یا زندہ سے؟



اعضاء کی پیوند کاری

مولانا برہان الدین سنبھلی ☆

اعضاء کی پیوند کاری سے متعلق راقم کا اردو و عربی میں بہت تفصیلی مقالہ شائع ہو چکا ہے، اور بعد میں وہ کتابی صورت میں بھی آ گیا ہے، اردو کتاب جدید میڈیکل مسائل (۵۹ تا ۳۸) اور عربی کتاب فضا یا فقیہہ معاصرہ (ص ۶۱ تا ۶۸) میں اس مسئلہ کی تفصیل بدلائل پیش کی گئی ہے۔

خلاصہ بحث:

یہ ہے کہ راقم کے نزدیک بھی ہندوستان کے بیشتر بلکہ تمام تر ممتاز علماء کی آراء کی طرح کسی انسانی عضو کا (خواہ مردہ کا ہو یا زندہ کا) استعمال کسی دوسرے انسان کے جسم میں جائز نہیں بلکہ شرعاً ممنوع ہے، اس کے اسباب و علل اور ان کے دلائل مختصراً حسب ذیل ہیں:

۱- مثلہ ہونا:

کسی انسان کا عضو اس کے جسم سے علیحدہ کرنا جس میں خود اسی انسان کی جسمانی

منفعت نہ ہو اسے مثلہ کہا جاتا ہے۔ جس کے (مکروہ یا) حرام ہونے پر تقریباً پوری امت کے علماء متفق ہیں۔ اس مسئلہ کے لئے دیکھئے: مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ (۲۸/۳۱۴) و شرح مسلم للنووی (۲۸/۲) والمغنی لابن قدامہ (۱۰/۵۶۵) نیز مثلہ کی حقیقت اور اس کی تعریف کے لئے دیکھئے: عمدۃ القاری شرح البخاری للعینی (۸/۲۹۶)۔

۲- بہر حال انسانی اجزاء کا دوسرے کے لئے استعمال بالاتفاق حرام ہے؛ اس لئے اکثر ائمہ کے نزدیک مضطر کے لئے بھی یہ جائز نہیں، نہ مکروہ کے لئے کہ دوسرے کے جسم کے اجزاء الگ کر کے استعمال کر سکے، چاہے صاحب اعضاء نے اجازت ہی دے دی ہو، اس کے لئے دیکھئے: حدیث بخاری و مسلم ”لعن اللہ الواصلة والمستوصلة“ نیز شرح مسلم للنووی (۲/۲۰۴) بدائع الصنائع (۷/۱۷۷) المغنی (۹/۳۳۱ و ۱۱/۷۹) الاشبہ لابن النجیم (ص ۱۲۴) رد المحتار لابن عابدین (۵/۲۱۵) معجم فقہ ابن حزم (۲/۵۱۷)۔

زندہ اور مردہ دونوں کا حکم، اس بارے میں یکساں ہونے کے دلائل حسب ذیل ہیں: حدیث: ”کسر عظم المیت ککسره حیاً“ (روایت سنن ابی داؤد ۱۰۲، مؤطا امام مالک ص ۶۰، مشکاۃ المصابیح ص ۲۹ بحوالہ مسند احمد و ابن ماجہ۔) نیز حدیث ”أذی المؤمن فی موتہ کأذی فی حیاتہ“ (روایت مصنف ابن ابی شیبہ بحوالہ اوجز المسالک ۲/۷۲-۵۰۸) اس بارے میں شارحین حدیث کے اقوال کے لئے دیکھئے (اوجز المسالک ۲/۷۲-۵۰۸، المرقاۃ للملا علی القاری ۲/۳۸۰)۔

۳- کسی زندہ حیوان (جس میں انسان بھی شامل ہے) کے جسم سے کوئی جزا اگر الگ کر لیا جائے تو وہ مردار کے حکم میں ہو جاتا ہے؛ یعنی ناپاک ہونے اور دوسرے تمام احکام میں۔ الایہ کہ اسی کے جسم میں لگا دیا جائے جس سے علیحدہ ہوا تھا، اس کے لئے دیکھئے حدیث: ”ما قطع من

البہیمۃ وہی حیۃ فہمی میتۃ“ (روایت ابوداؤد و ترمذی و کنوز الحقائق عن احمد)۔

شرح حدیث کے اقوال کے لئے دیکھئے: (بذل الجہود للشیخ غلیل احمد ۱۳/۱۰۹، تحتہ الاحوذی للشیخ عبد

الرحمان المبارکفوری ۲/۳۳۶)۔

پیوند کاری کی وجہ سے پوری عمر ایک ناپاک چیز سے جسم انسانی ملوث رہے گا، اس کے نتیجے میں طہارت و نجاست کے بہت سے احکام متعلق ہوں گے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا علیحدہ کرنا ضروری ہوگا (جیسا کہ بحث و نظر کے شمارہ ۴ کے صفحہ ۳۳ پر ہے) دریں صورت امام شافعیؒ کے قول (مضطر کے لئے انسانی گوشت حلال ہونے) سے استدلال کرنا ممکن نہ ہوگا ورنہ تلفیق کی صورت پیدا ہو جائے گی۔

۴۔ ایک عضو یا چند اعضاء انسانی کے جواز کے قول سے تمام اجزاء کے استعمال کا، پھر ان کی بے توقیری کا دروازہ کھل جانے کا اندیشہ ہے، جس کے ہولناک اور خطرناک نتائج نکل سکتے ہیں (اس کے لئے دیکھئے: مولانا ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم کا ایک جواب، منقول راہ سعادت ص ۷۸-۷۷)

۵۔ حلت و حرمت کا اجتماع ہو تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے (یہ قاعد اور اصول تقریباً مسلم ہے) اور اس کے شواہد و ماخذ بکثرت ہیں، مثلاً مسلم شریف کی صحیح حدیث:

” عن عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ قال سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصيد، قال اذار میت بسہمک فاذکرا سم اللہ فان وجدته قد قتل فکل إلا ان تجده قد وقع فی ماء فانک لا تدری الماء قتله او سہمک و فی روایۃ فلا تأکل“ (صحیح مسلم ۱۳۶۲)۔

اس اصول کی وضاحت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے حسب ذیل ارشاد سے بھی ہوتی ہے

فرماتے ہیں:

قد یتعارض فی المسألة وجہ اباحۃ و وجہ تحریم..... فلا

یصفو ما بین العبد وما بین اللہ الا بتوکلہ (حجۃ اللہ ۱۰۱/۲)۔
زیر نظر اصول کے تفصیلی مباحث و ماخذ کے لئے دیکھئے مولوی علی احمد ندوی سلمہ کی
گرا نقدر کتاب القواعد الفقہیہ (۲۷۶ تا ۲۷۲) کا عنوان و باب ما اجتمع محرم و مبیح
الا غلب المحرم -



اعضاء کی پیوند کاری

مولانا شمس پیرزادہ ☆

انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے سلسلہ میں دو سوالات بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ ایک یہ کہ انسان کو اپنے جسم میں تصرف کا کس حد تک اختیار ہے؟ اور دوسرا یہ کہ کیا انسانی لغش سے انتفاع جائز ہے؟ ان دونوں سوالات کا جواب ہمیں براہ راست کتاب و سنت سے معلوم کرنا چاہئے اور اس کے بعد جزئیات و تفصیلات میں فقہاء کے اقوال سے استفادہ کرنا چاہئے:

”إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا“ (سورہ

بنی اسرائیل ۳۶)۔

(کان، آنکھیں اور دل ہر ایک کے بارے میں باز پرس ہوگی)۔

اس لئے وہ اسی حد تک اس میں تصرف کر سکتا ہے جس حد تک کہ شریعت نے اسے اجازت دی ہے۔ اس حد سے تجاوز کر کے اسے تصرف کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے انسان کو دو آنکھیں دی ہیں:

”أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ“ (سورہ بلد ۸-۹)۔

(کیا ہم نے نہیں دی اسے دو آنکھیں، زبان اور دو ہونٹ)۔

اب اگر کوئی شخص اپنی ایک آنکھ کسی ایسے شخص کو دینا چاہے جس کی دونوں آنکھیں چلی

گئی ہوں تو باوجود اس کے کہ وہ ایثار سے کام لے رہا ہے اس کا یہ فعل قابلِ مذمت ہوگا، کیونکہ شریعت نے اس تصرف کی اسے ہرگز اجازت نہیں دی ہے اور نہ دوسری آنکھ اس کے لئے بیکار عضو کی حیثیت رکھتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کوئی عضو بھی بے کار پیدا نہیں کیا ہے بلکہ ہر عضو کی تخلیق میں عظیم مصلحت کا فرما ہے:

”الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ“ (سورہ انفطار ۷-۸)۔

(جس نے تجھے بنایا اور ٹھیک ٹھیک بنایا اور تیری بناوٹ میں اعتدال رکھا۔ اور جس صورت میں چاہا تجھے ترکیب دیا)۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (سورہ تین ۴)۔

(بلاشبہ ہم نے انسان کو بہترین ساخت پر پیدا کیا)۔

اس لئے اگر انسان کو دو گردے عطا کئے گئے ہیں تو وہ بھی خالی از مصلحت نہیں ہیں۔ اگر ایک گردہ خراب ہو تو دوسرے گردہ سے کام چل سکتا ہے، جس طرح ایک آنکھ کے خراب ہونے کی صورت میں دوسری آنکھ سے کام چل سکتا ہے اور انسان پینائی سے بالکل محروم نہیں ہوتا۔ لہذا یہ نظریہ ہی غلط ہے کہ انسان کے جسم میں کوئی عضو زائد ہے اور وہ دوسرے کو دیا جا سکتا ہے۔ مزید برآں ہر شخص کے جسم میں تصرف کا اختیار صرف اس حد تک ہے جس حد تک کہ اس کے اپنے جسم کے اصلاح کے لئے تصرف ضروری ہے، یا پھر قصاص کی صورت میں ”العین بالعین“ (آنکھ کے بدلے آنکھ)، لیکن کسی دوسرے شخص کو عطیہ دینے کے لئے ایک شخص کے اعضاء کی کتر بیونت کرنا، خواہ وہ خارجی اعضاء ہوں یا داخلی اور خواہ وہ اس کی اجازت ہی سے کیوں نہ ہو، ہرگز جائز نہیں۔ اس پر خلق اللہ میں تبدیلی کا اطلاق بھی ہوتا ہے۔

رہا انسانی نعش سے انتفاع کا سوال تو جہاں تک راقم سطور سمجھ سکا ہے، کتاب و سنت میں اس کے جواز کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ انسان کی لاش کو احترام کہ ساتھ دفنانے کی طرف آغاز

ہی سے انسان کی رہنمائی کی گئی تھی، چنانچہ ہابیل کو قتل کرنے کے بعد جب قابیل کی سمجھ میں نہیں آیا کہ وہ اس کی لاش کو کیا کرے تو:

”فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْسُحُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ
قَالَ يُوَارِيهِ أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْأَةَ أَخِي
فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ“ (سورہ مائدہ/۳۱)۔

اللہ نے ایک کوا بھیجا جو زمین کریدنے لگا تا کہ اسے بتائے کہ اپنے بھائی کی لاش کس طرح چھپائے۔ وہ بولا افسوس مجھ پر میں اس کوے کی طرح بھی نہ ہوسکا کہ اپنے بھائی کی لاش چھپا دیتا! غرضیکہ وہ اس پر پشیمان ہوا۔

اور قرآن میں تدفین کے طریقہ کو اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے:

”ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ“ (سورہ عبس: ۲۱)۔

پھر اس کو موت دی اور قبر میں دفن کرایا۔

واضح ہوا کہ خدائی رہنمائی یہی ہے کہ مردوں کو دفن کر دیا جائے، اور سنت رسول نے ان کا طریقہ تفصیل کے ساتھ بتا دیا ہے۔ ایک حدیث میں لاش کی حرمت کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:

”كسّر عظم الميت ككسره حياً (مشکوٰۃ کتاب الجنائز بحوالہ مؤطا، ابوداؤد،

ابن ماجہ)۔

(میت کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے کہ جیسے زندہ شخص کی ہڈی توڑنا)۔

معلوم ہوا کہ لعش کے معاملہ میں اصل حرمت ہے، اس لئے نہ اس کے کسی عضو کو نکالنا جائز ہے اور نہ اس سے انتفاع جائز۔ پھر اس کی حرمت امانت، انسانیت کا احترام اور دیگر اخلاقی پہلوؤں کو لئے ہوئے ہے، اس لئے کسی واضح اور محکم دلیل کے بغیر جواز کی کوئی صورت نہیں نکالی جاسکتی۔ اضطراری حالات میں جو چیزیں مردار خون وغیرہ جائز ہو جاتی ہے، ان پر انسان کے

اعضاء اور اس کی نعش کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ انسان اور اس کی نعش کی حرمت اپنی نوعیت کے لحاظ سے مختلف اور ممتاز ہے اور نہایت شدید بھی۔ واضح تر الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ شریعت نے ہمیں اس بات کا مکلف نہیں کیا ہے کہ ہم زندہ انسانوں کو فائدہ پہنچانے کے لئے مردے کی لاش ٹکڑے ٹکڑے کر دیں اور ان کو پیوند کاری کے لئے استعمال کریں۔ فطرۃ، اخلاقاً اور شرعاً یہ نہایت ہی گھناؤنا فعل ہے اور اس کو جائز قرار دینے کی صورت میں خواہ کتنی ہی تیود کے ساتھ کیوں نہ ہو مؤمن، کافر، عورت، مرد کی نعشوں کو بے دریغ استعمال کیا جائے گا اور پیوند کاری میں بھی ان کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا جائے گا۔ سوسائٹی کی خباثت تو اس انتہاء کو پہنچ گئی کہ انسانی اعضاء بھی فروخت ہونے لگے ہیں اور لاشیں بھی۔ گویا انسان بھی کوئی بکاؤ مال ہے۔

اگر پیوند کاری میں منفعت کا کوئی پہلو ہے تو اخلاقی مضرت (اثم) کا پہلو اس سے بڑھ کر ہے، اس لئے اس کو جائز نہیں قرار دیا جاسکتا۔ انسانی اعضاء کو قابل انتقال اور اس کی نعش کو لائق انتفاع قرار دینے کا گہرا اثر اس کی ذہنیت، اس کے جذبات اور اس کے اخلاق پر پڑے گا۔ آج انسان میں جو ذہنی خباثت، جو اخلاقی بے حسی اور جو سنگدلی پیدا ہو گئی ہے، وہ ایسے ہی گھناؤ نے کاموں کا نتیجہ ہے، اس لئے اجتہادی مسائل میں ہمارا انداز فنی بحث کا نہیں ہونا چاہئے، بلکہ ہماری نگاہیں اثرات و نتائج پر مرکوز ہونی چاہئیں۔

آج اگر میت کے اعضاء کو پیوند کاری کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تو کل اس بات کا بھی امکان ہے کہ نئی طبی تحقیقات کے نتیجے میں انسانی لاشوں کا گوشت دوا کے طور پر استعمال کیا جانے لگے اور اس کی ہڈیوں کو کیمیاوی عمل سے نسخہ شفاء بنا لیا جائے جب کہ حدیث میں آتا ہے:

”نہی رسول اللہ ﷺ عن الدواء الخبیث“ (مشکوٰۃ کتاب الطب، بحوالہ

احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ)۔

رسول اللہ ﷺ نے خبیث دوا سے منع فرمایا ہے۔

اور بخاری میں ہے:

”قال الزهري لا يحل شرب بول الناس لشدة تنزل لانه رجس ،
قال الله تعالى احل لكم الطيبات ، وقال ابن مسعود في السكران
الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم“ (بخاری کتاب الاشریہ)۔
زہری کہتے ہیں سخت تکلیف میں بھی انسان کا پیشاب پینا جائز نہیں، کیونکہ وہ
نجس ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کر دی گئی
ہیں اور ابن مسعود نشہ آور چیزوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے
حرام چیزوں میں تمہارے لئے شفاء نہیں رکھی ہے۔

انسان کو مردہ کی لاش پر کھڑا کرنے کے بجائے میڈیکل سائنس اپنا یہ کارنامہ دکھائے
کہ ایک غیر صحت مند انسان کی روح ایک صحت مند انسان کی لاش میں منتقل کر دے تاکہ پیوند
کاری کی ضرورت ہی نہ رہے اور پوری لاش انتفاع کے لئے صحیح سالم حالت میں مل جائے پھر یہ
مسئلہ اس طرح حل ہوگا کہ نہ رہے بانس نہ بچے بانسری۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لئے دجال کا
انتظار کرنا پڑے گا۔

خلاصہ یہ کہ:

- ۱- انسانی اعضاء کی پیوند کاری کی اس صورت کو کہ زندہ انسان کا کوئی عضو نکال کر کسی
دوسرے شخص کو لگا دیا جائے شرعاً جائز نہیں قرار دیا جاسکتا۔
- ۲- انسانی لغش کے اعضاء کو پیوند کاری کے لئے استعمال کرنا جائز نہیں اور نہ اس سے
انتفاع کی کوئی دوسری صورت جائز ہے۔

۳- خون دینا Blood Transfusion اضطراری حالت میں جائز ہے، کیونکہ خون

کوئی عضو نہیں ہے، نیا خون پیدا ہوتا رہتا ہے، جو نکالے ہوئے خون کی تلافی کرتا ہے، لیکن کوئی عضو مثلاً آنکھ یا گردہ نکالنے کی صورت میں نئی آنکھ یا نیا گردہ پیدا نہیں ہوتا۔ نیز اس لئے بھی کہ فصد کھلوانا جائز ہے۔



اعضاء کی پیوند کاری

کتاب وسنت کی روشنی میں

مفتی محمد ظفر الدین مفتاحی صاحب ☆

زمانہ بڑی تیزی کے ساتھ رو بہ ترقی ہے، نئی ایجادوں نے انسانوں کو متحیر کر رکھا ہے، کل تک جس چیز کا تصور بھی مشکل تھا، وہ حقیقت بن کر سامنے آرہی ہے، جدید تحقیقات و انکشافات سے آنکھیں بند کرنا بھی ممکن نہیں، اور ان سے کام نہ لینا بھی ناشکری ہوگی، البتہ یہ دیکھنا اور سمجھنا ہم مسلمانوں کے فرائض میں داخل ہے کہ جن چیزوں سے جس طرح کام لیا جا سکتا ہے وہ کتاب وسنت کے خلاف تو نہیں ہے، یا عہد صحابہ اور بعد کے ائمہ نے جو اصول و قواعد متعین کئے ہیں اس سے ٹکراتا تو نہیں ہے۔

نئی ایجادت سے اگر کتاب وسنت اور اقوال صحابہ کے دائرہ میں رہ کر فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے تو ہمیں اس سے ضرور فائدہ اٹھانے کی جدوجہد کرنا چاہئے۔ مثال کے طور پر ٹیلی ویژن آج لہو و لعب میں استعمال ہوتا ہے، ہم اس کے لگانے اور دیکھنے کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں، لیکن کل اگر اس کا استعمال کتاب وسنت کے دائرہ میں رہ کر ہو سکتا ہے، مثلاً حدیث کا درس دیا جانے لگے۔ تفسیر بیان کی جائے اور وعظ و نصائح کے کام لئے جائیں تو جائز ہونے کا

☆ مفتی دارالعلوم دیوبند و صدر اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)۔

فتویٰ دینا ہوگا، ریڈیو سے خبریں اور تفسیر سننے کو جائز کہتے ہیں اور مخرّب اخلاق افسانے اور گانے سننے کو حرام لکھتے ہیں۔

یہی صورت حال اعضاء کی پیوند کاری کی ہے، ناجائز چیز لگائی جائے تو اس کی اجازت شریعت نہیں دے گی۔ لیکن اگر جائز اشیاء سے اعضاء کی پیوند کاری کا کام لیا جائے تو پھر اسے ناجائز لکھنے اور کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ ایک صحابی کی ناک کٹ گئی تھی۔ انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی۔ مگر وہ بھی راس نہ آئی تو حضور ﷺ کی اجازت سے سونے کی ناک بنوا کر لگائی (مشکوٰۃ باب الخاتم) حالانکہ سونے کا استعمال مردوں کے لئے حرام قرار دیا گیا ہے۔

ہم عام طور پر مصنوعی دانت بنوا کر خود بھی لگاتے ہیں اور دوسرے مسلمانوں کو بھی اس کی اجازت دیتے ہیں، جو پاک مسالوں سے تیار ہوتے ہیں۔ اب تو معلوم ہوا ہے کہ انسانی جسم کے تقریباً تمام کارآمد اعضاء مصنوعی بننے شروع ہو گئے ہیں اور انہیں ہم استعمال کرتے ہیں۔ ترمذی شریف میں سونے کے تاروں سے دانتوں کے باندھنے کا ذکر کیا گیا ہے اور لکھا ہے:

”وقد روی عن غیر واحد من اهل العلم انهم شدوا اسنانهم بالذهب“ (ترمذی)۔

فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں مختلف مواقع میں سونے چاندی کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے اور بہت سارے مواقع میں اس کے استعمال سے روکا گیا ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ پہلی دوسری صدی ہجری میں ہی یہ سارے مسائل سامنے آچکے تھے، اور امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ بحث و مباحثہ کے بعد اپنی آراء لکھ چکے تھے۔ عالمگیری میں صریحاً جزیئہ ہے:

”قال محمد ولا بأس بالتداوی بالعظم إذا كان عظم شاة او بقرة“

او بعیر او فرس او غیر ہ من الدوابّ إلّا عظم الخنزیر والادمی
فانہ یکرہ التداوی بہما“ (عالمگیری)۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہڈیوں سے علاج کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جب کہ
ہڈی بکری، گائے، اونٹ، گھوڑا یا ان کے علاوہ دیگر جانوروں کی ہو، سوائے
خنزیر اور آدمی کی ہڈی کے۔ ان سے علاج مکروہ (تحریمی) ہے
البتہ اس کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ مذبوح جانور کی ہڈی ہو۔
”إذا کان الحيوان ذکياً لانه عظم طاهر، رطباً کاً أو یابساً یجوز
الانتفاع به“۔

جب کہ حیوان شرعی طریقہ سے ذبح کیا ہوا ہو، اس لئے کہ وہ ہڈی پاک ہے تر ہو
یا خشک، اس سے انتفاع جائز ہے۔
آگے ہے:

”وأما إذا کان الحيوان ميتاً فانما یجوز الا انتفاع بعظمه إذا کان
یابساً ولا یجوز إذا کان رطباً“ (عالمگیری)۔

شامی نے امام کرنی کا قول نقل کیا ہے:

”قال الکرخی إذا سقطت ثنیة رجل يأخذ من شأق زکیة یشدد
مکانها“ (درمختار)۔

کرنی کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے سامنے کے دانت جھڑ جائیں تو وہ مذبوح
بکری کے دانت اس کی جگہ لگا لے۔

معلوم ہوا کہ جس طرح پاک مصنوعی اعضاء کا استعمال شرعاً جائز ہے، مذبوح جانوروں
کے اعضاء کا استعمال بھی کیا جاسکتا ہے، شرعاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔
زندہ جانوروں کا کوئی حصہ البتہ کاٹ کر اعضاء کی پیوندکاری میں استعمال کرنا جائز نہیں

ہے کہ وہ مردار کے حکم میں ہے:

”المنفصل من الحي کمیته“ (در مختار)۔

حدیث نبوی ہے:

”ما یقطع من البهیمة وهی حیه فیه کمیته“ (ترمذی)۔

بحث جو کچھ ہے وہ ایک انسان کے کسی عضو کا دوسرے انسان میں استعمال کرنے سے متعلق ہے، جہاں تک مسئلہ ہے خود اپنے کسی حصہ جسم کا دوسرے حصہ میں استعمال کرنے کا اس میں کوئی اشکال نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ در مختار کا جزئیہ اوپر گزرا۔

”المنفصل من الحي کمیته الافی حق صاحبہ“ (در مختار)۔

زندہ سے الگ ہونے والا جسم کا حصہ مردار ہوتا ہے، مگر اس عضو والے کے حق میں

نہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اپنے جسم میں مضائقہ نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اس طرح انسان صحت مند ہو جاتا ہے اور اس میں نہ کوئی عیب پیدا ہوتا ہے اور نہ بکری خریداری کی بات سامنے آتی ہے۔

ایک جسم کے خون کا استعمال دوسرے جسم میں جائز کہا گیا ہے اور اس کا فتویٰ بھی دیا جاتا ہے۔ اس کو اس جزئیہ سے لیا گیا ہے جس کے متعلق صراحت ہے:

”یحوز للعلیل شرب الدم والبول إذا اخبر طیب مسلم أن شفاءه

فیه ولم یجد من المباح ما یقوم مقامه وان قال الطیب یتعجل

شفائک فیه وجهان“

خون بھی حرام اور پیشاب بھی:

”حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ الْمِیْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِیرِ“ (سورہ مائدہ / ۳)۔

پیشاب کی حرمت ظاہر ہے، ساری کتابوں میں اس کی صراحت ہے، مگر مجبوری میں

مسلمان طیب جب یہ کہے کہ اس کے سوا دوسری دوا نہیں ہے تو مجبوری میں شرعاً اجازت ہوگی۔ یہاں اپنے خون یا پیشاب کی صراحت نہیں ہے، دونوں ہی مراد ہو سکتے ہیں، جس طرح فقہاء نے عورت کے دودھ کے استعمال کو بطور دوا استعمال کی اجازت دی ہے۔

ولا بأس بأن يسعط الرجل بلبن المرأة و يشربه للدواء (عالمگیری)۔

اس میں کوئی حرج نہیں کہ مرد عورت کا دودھ دوا پئے۔

اور پر عرض کیا جا چکا ہے:

الاعظم الخنزير والادمي فانه يكره التدواى بهما (عالمگیری)۔

کہ خنزیر کا تمام حصہ نجس عین ہے؛ اس لئے جائز نہیں اور انسان کو بوجہ احترام آدمیت ناجائز قرار دیا گیا ہے۔

فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں انسانی اجزاء کی خرید و فروخت کو انسانی عظمت کے پیش نظر عام طور پر ناجائز و حرام قرار دیا گیا، خواہ وہ زندہ انسان کا حصہ ہو یا مرنے والے کا۔

والادمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التدواى بشىء من الادمي الحى اكراما له فكذلك لا يجوز التدواى بعظم الميتة (شرح السیر الکبیر)۔

انسان اپنی موت کے بعد بھی ویسا ہی قابل احترام ہے جس طرح اپنی زندگی میں تھا۔ پس جس طرح زندہ انسان کے جز سے اکراماً دوا کرنا جائز نہیں ہے، ایسے ہی مردہ کی ہڈی سے علاج جائز نہیں ہے۔

مضطر جس کے لئے مردار تک کھانے کی مختصہ میں اجازت دی گئی ہے اس شخص کے متعلق فقہاء لکھتے ہیں:

مضطر لم يجد ميتة وخاف الهلاك فقال له رجل اقطع يدى و
كلها، او قال: اقطع منى قطعة و كلها لا يسعه ان يفعل ذلك ولا

يُصِحُّ الْأَمْرَ بِهِ كَمَا لَا يَسْعُ الْمَضْطَرُ أَنْ يَقْطَعَ قِطْعَةً مِنْ نَفْسِهِ
فِيَأْكُلُ (عالمگیری وغیرہ)

کوئی مضطر اگر میت نہ پائے اور اسے اپنی ہلاکت نفس کا خوف ہو، ایسی حالت میں اگر کوئی شخص اس سے کہے کہ میرے ہاتھ کاٹ لو، یا یہ کہے کہ ایک حصہ کاٹ کر رکھا تو مضطر کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا، اور نہ یہ حکم دینا صحیح ہوگا اور نہ مضطر کے لئے یہ درست ہوگا کہ وہ اپنے ہی جسم کا کوئی حصہ کاٹ کر کھالے۔ فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کسی کو دھمکی دی جائے کہ فلاں کو قتل کر دو، ورنہ تم کو قتل کر دیا جائے گا تو کیا اس کے لئے جائز ہوگا کہ اس کو قتل کر ڈالے اور اپنی جان بچالے؟ فقہاء لکھتے ہیں، ایسا کرنا جائز نہ ہوگا، اس سلسلہ میں فقہاء کے پیش نظر کتاب و سنت کی یہ تصریحات ہیں:

”وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ“ (سورہ: اسراء/ ۷۰)۔

(ہم نے بنی آدم کو کرم بنایا)۔

”كسْرُ عَظْمِ الْمَيْتِ ككسْرِ عَظْمِ الْحَيِّ“ (موطا)۔

مردہ کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندہ کی ہڈی توڑنا۔

”أَذَى الْمُؤْمِنِ فِي مَمَاتِهِ كَأَذَى الْفَاسِقِ فِي حَيَاتِهِ“ (مصنف ابن ابی شیبہ کتاب

الجنائزہ ۳۶۷)۔

مومن کو مردہ حالت میں ایذا دینا، اس کی زندگی میں ایذا دینے کی طرح ہے۔

ایک بڑی وجہ اس سلسلہ میں یہ بھی ہے کہ انسانی اعضاء جو اس کے پاس بطور امانت ہیں اس کو حکم الہی کے خلاف ناجائز میں استعمال کی جرأت کر رہا ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ اس کے جواز کے فتویٰ کے بعد انسانی عظمت خاک میں مل کر رہ جائے گی اور انسانی اعضاء کی بیع و شراء شروع ہو جائے گی، خود انسان بھی پیٹ بھرنے، بچوں کو فاقہ اور شراب وغیرہ کی لت کی وجہ سے اپنے اعضاء فروخت کرنا شروع کر دے گا۔

دوسری طرف آخرت پر جن کا عقیدہ نہیں ہے، یا ہے مگر روپے کی خاطر سارے ناجائز کو اپنے لئے جائز کر لیتے ہیں، وہ انسانوں کا اغوا کر کے اعضاء انسانی کی تجارت شروع کر دیں گے اور حکومت وقت کا کوئی قانون اس کو بچا نہیں سکے گا، خواہ وہ قانون کتنا ہی سخت اور مضبوط کیوں نہ ہو، غریب اور کمزور انسان کا جینا مشکل ہو جائے گا اور سرمایہ دار اور قوی گھرانے غریبوں اور کمزوروں پر عرصہ حیات تنگ کر دیں گے۔

پہلے زمانہ میں غلامی کے مسئلہ پر اعتراض کیا کرتے تھے، یہ مسئلہ غلامی سے بھی بدتر ہو جائے گا، اور انسان صحیح معنی میں انسان باقی نہ رہ جائے گا۔

جو حضرات ایک انسان کے اعضاء کی دوسرے انسان میں پیوند کاری کو جائز کہتے ہیں وہ کتاب و سنت اور فقہ و فتاویٰ کی کھلی مخالفت کرتے ہیں۔ یہ کہنا کہ حکم عمل پر نہیں ارادہ اور نیت پر ہوتا ہے، میرے نزدیک قطعاً صحیح نہیں۔ اس طرح کے مسائل کا حکم ظاہر پر ہوتا ہے، ارادہ و نیت پر نہیں ہوتا کہ یہ دیکھنے کی چیز نہیں۔ یہ کیسی دانشمندی ہوگی کہ ایک انسان کی صحت یا بیانی کے لئے دوسرے کی صحت سے کھیلا جائے اور مستقبل میں اس کو بیماری کا قلمہ تر بنایا جائے۔ امور آخرت میں باطن کو دیکھا جاسکتا ہے اور دیکھا جاتا ہے، لیکن امور دنیا میں ظاہر ہی پر حکم لگایا جائے گا۔

آدم علیہ السلام سے اب تک دنیا پر ہزاروں سال گزر چکے، انسان اپنی ضرورتیں پوری کرتا رہا، اس ظلم اور جور و تعدی کا تصور تک انسانی ذہن میں نہیں آیا، یہ ظلم خواہ اپنے اوپر ہو، یا غیر کے اوپر۔ ایک شخص تو تکلیف میں ہے ہی، دوسرے کو بھی تکلیف میں مبتلا کرنے کا راستہ کھولا جا رہا ہے۔

یہ کہنا کہ عورت کے پیٹ کو چاک کرنے کی فقہاء نے بعض اوقات اجازت دی ہے تشریح یہ ہے کہ جب تک بچہ عورت کے پیٹ میں ہے زندہ یا مردہ، اس کا جزء بدن ہے، علیحدہ

نہیں، دونوں ایک کے حکم میں ہیں۔ الگ الگ نہیں، لہذا اس مسئلہ خاص کو اس پر قیاس کرنا قطعاً صحیح نہیں ہے۔

پوسٹ مارٹم کوئی شرعی مسئلہ نہیں ہے کہ درمیان میں اس کو لا کر غلط فہمی پیدا کی جائے اور اس پر قیاس کیا جائے۔

اس کو ایثار کا نام دینا بھی نفس کا کھلا فریب ہے۔ راحت سے محروم کے لئے زندہ اور مردہ انسان کے اعضاء کا بخشنا تو ایثار ہے، مگر کیا محروم المرحۃ شخص پر یہ فرض نہیں ہے کہ وہ زندہ اور مردہ انسان پر رحم کھائے اور اس کے احترام آدمیت کی لاج رکھے۔ یہ ایک طرفہ فیصلہ حیرت انگیز ہے۔

جن فقہاء نے ایک مضطر کو زندہ انسان کے گوشت کھانے یا مردہ انسان کے کھانے کی اجازت دی ہے، ان کی یہ ہمدردی ہرگز قابل توجہ نہیں ہے۔ ان کی یہ ہمدردی ایک طرفہ ہے، انسانیت کے احترام کا تقاضا یہ تھا کہ سب پر نظر رکھی جاتی، کسی زندہ وصحت مند کو دوسرے بیمار زندہ کا لقمہ تر بنانا، یا احترام انسانیت پر قلم پھیر دینا ہرگز مناسب نہیں۔

جس حکومت کا قانون خوں ریزی، آتش زنی اور لوٹ مار کو بند نہیں کر سکتا، اس کے قانون سے اس کی توقع رکھنا کہ اجازت کا بے جا استعمال نہ ہوگا، عقل میں آنے کی بات نہیں، وہ منظر کس قدر بھیا تک ہوگا کہ ادھر مرنے والے کی روح نے پرواز کیا اور وہیں ہاتھوں ہاتھ پہلے سے تیار ڈاکٹر اس مردہ کی آنکھیں نکالیں گے، سینہ چاک کر کے گردے باہر کر دیں گے اور بہت سے کمزور وغریب کے جسم کے ٹھنڈے ہونے کا انتظار کئے بغیر اپنے آلات کا استعمال شروع کر دیں گے۔

ان لوگوں کی عقل و فہم پر حیرت ہے جو اعضاء کے عطیہ اور ہبہ کو بال کٹنے، ختنہ کرنے یا زخم یا آپریشن کے چیر پھاڑ پر قیاس کرتے ہیں۔

اس باب میں علماء حنفیہ کے فہم و فراست کی داد دینی پڑتی ہے کہ انہوں نے ہر قدم پر
نصوص اور انسانی احترام کو ملحوظ رکھا ہے۔



اعضاء کی پیوند کاری

☆ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ☆

۱- انسانی جسم میں ازارہ علاج جمادات یا انسان کے علاوہ دوسرے حیوانات کے اعضاء کی پیوند کاری ان امور میں سے ہے جن کے جواز میں کوئی کلام نہیں، اس میں گواختلاف ہے کہ انسان خود اپنے جسم کے کٹے ہوئے اور علاحدہ شدہ حصہ کی دوبارہ اپنے جسم میں پیوند کاری کر سکتا ہے یا نہیں؟ طرفین اس کو جائز نہیں سمجھتے، اس لئے کہ جسم کا جو حصہ جسم سے کٹ گیا ہے اب اس کو دفن کیا جانا واجب ہے، اس کے دوبارہ استعمال میں اس سے انحراف پایا جاتا ہے:

”فاذا انفصل استحق الدفن ككله والاعادة صرف له عن جهة

الاستحقاق“۔

پس جب کہ کوئی جزء بدن سے جدا ہو گیا تو وہ مستحق دفن ہو گیا جیسے کل بدن اور

اس جزء کو دوبارہ استعمال کرنا اس کو اس کے استحقاق سے روکنا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ انسان کا خود اپنے جزء سے انتفاع از قبیل

اہانت نہیں ہے:

”ولا اهانۃ فی استعمال جزء منه“ (بدائع الصنائع ۵/۱۳۲)۔

اپنے جزء کے استعمال میں اس کی توہین نہیں ہے۔

لیکن اس باب میں بھی فتویٰ ابو یوسف ہی کی رائے پر ہے اور عام طور پر فقہاء نے اس کو جائز ہی رکھا ہے۔

۲- اصل مسئلہ ایک انسان کے اعضاء کی دوسری انسان کے جسم میں پیوندکاری کا ہے، جن حضرات نے اعضاء کی پیوندکاری کو بھی ضرورہً جائز قرار دیا ہے، ان کے پیش نظر وہ فقہی قواعد ہیں جن کے مطابق ”ضرورت“ کی وجہ سے ناجائز چیزیں جائز قرار پاتی ہیں: (الضرورات تبیح المحظورات) یا مشقت پیدا ہو جائے تو یسر و آسانی کی راہ اختیار کی جاتی ہے: (المشقة تجلب التيسير) اور اس سلسلہ میں پیش نظر قرآن مجید کی وہ آیات ہیں جن میں جان بچانے کے لئے حالت اضطرار میں حرام چیزوں کے کھانے یا حالت اکراہ میں کلمہ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

۳- جن لوگوں نے اعضاء کی پیوندکاری سے منع کیا ہے گو انہوں نے اس کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، انسان کے علاحدہ شدہ اعضاء کا ناپاک ہونا، حرام ہونا، انسان کا خود اپنے جسم کا مالک نہ ہونا اور اللہ کی طرف سے اپنے وجود کا امین ہونا، لیکن یہ ساری دلیلیں وہ ہیں جو خود فقہاء متقدمین نے مختلف جزئیات میں انسانی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے ان تمام امور کی اباحت کو قبول کیا ہے، ناپاک و حرام اشیاء سے علاج کی اجازت بھی دی ہے اور اپنے جسم میں ایسے تصرف کی اجازت بھی دی ہے جو کسی نص صریح سے متعارض نہ ہو، اصل علت جو مانعین کے پیش نظر ہے وہ انسانی حرمت و کرامت کا تحفظ ہے، اکثر فقہاء نے انسانی اجزاء سے انتفاع کو اسی لئے منع کیا ہے کہ انسان متاع خرید و فروخت بن جائے یہ اس کی شان تکریم کے خلاف ہے، کتب فقہ میں کثرت سے ایسی عبارتیں موجود ہیں، چند بطور نمونہ نقل کی جاتی ہیں:

”وشرع الانسان والانتفاع به ای لم یجز بیعه والانتفاع به لان

الادمی مکرم غیر مبتذل فلا يجوز ان يكون شئ من اجزائه مهانا
مبتذلا“ (البحر الرائق ۸۱/۶)۔

یعنی انسان کے بال سے نہ انتفاع جائز ہے نہ اس کی بیچ جائز ہے، اس لئے کہ
آدمی مکرم ہے نہ کہ قابل صرف کوئی چیز۔ پس نہیں جائز ہے کہ اس کے اجزاء
میں سے کسی بھی جزء کو ذلیل کیا جائے اور استعمال کیا جائے۔

”ان شعر الادمی لا ینتفع به اکراما للادمی (المبسوط ۱۵/۱۲۵) قبیل:
الانتفاع باجزاء الادمی لم یجز للنجاسة وقیل: للکرامة وهو
الصحيح“ (ہندیہ ۵/۳۵۴)۔

بے شک آدمی کا بال اس کی کرامت کی وجہ سے قابل انتفاع نہیں ہے۔ بعض
لوگ کہتے ہیں کہ آدمی کے اجزاء سے انتفاع جائز نہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس
کی کرامت کی وجہ سے ہے اور یہی صحیح ہے۔

اور چونکہ حرمت و کرامت میں زندہ و مردہ دونوں مساوی ہیں، اس لئے زندہ انسان
کے اعضاء اس مقصد کے لئے استعمال کئے جاسکتے ہیں نہ مردہ کے، اس سلسلہ میں سب سے واضح
روایت وہ حدیث ہے کہ ”مردہ کی ہڈی کو توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندگی میں اس شخص کی ہڈی کو
توڑ دینا“ کسر عظم المیت ککسر عظم الحی“۔

۴- اس مسئلہ میں دو باتیں قابل غور ہیں:

اول یہ کہ کیا موجودہ زمانہ میں پیوندکاری کا بھی طریقہ اہانت انسان میں داخل ہے؟
دوم یہ کہ انسانی جان کے تحفظ کے لئے اہانت محترم کو گوارا کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

۵- پیوندکاری کے اہانت انسان ہونے کے سلسلہ میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ
شارع نے انسان کو مکرم و محترم تو ضرور قرار دیا ہے اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کی
توہین کو جائز نہیں رکھتا، لیکن کتاب و سنت نے تکریم و اہانت کے سلسلہ میں کوئی بے پیکر حدود

مقرر نہیں کی ہیں اور اہل علم کی نظر سے یہ امر مخفی نہیں کہ نصوص نے جن امور کو مبہم رکھا ہو اور قطعی فیصلہ نہ کیا ہو، انسانی عرف و عادت ہی سے اس کی توضیح ہوتی ہے، ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے مختلف فقہاء کے نقطہ نظر پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

”قال الفقهاء ايضاً: كل ما ورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف كالحرز في السرقة“ (اصول الفقه الاسلامي ۸۳۱/۲)۔

فقہاء نے کہا ہے کہ جو چیز شریعت میں مطلقاً وارد ہوئی ہے اور اس کے لئے شریعت میں نہ کوئی ضابطہ ہے نہ لغت میں، تو اس میں عرف کی طرف ہی رجوع کیا جائے گا، جیسے کہ سرقہ میں حفاظت۔

۶۔ پھر اس امر میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ عرف و عادت کی بعض صورتیں زمانہ و علاقہ کی تبدیلی سے بدلتی رہتی ہیں اور ایک ہی معاملہ میں علاقہ و وقت کی تبدیلی کی وجہ سے دو مختلف حکم لگائے جاتے ہیں، کبھی اس کو بہتر اور درست سمجھا جاتا ہے اور کبھی اس کو قبیح و نادرست، امام ابو اسحاق شاطبی فرماتے ہیں:

”والمبتدلة منها ما يكون متبدلاً في العادة من حسن الى قبح و بالعكس مثل كشف الرأس فانه يختلف بحسب البقاع في الواقع فهو لذى المروءات قبيح في البلاد المشرقية و غير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك فيكون عند اهل المشرق قادحا في العدالة و عند اهل المغرب غير قادح“ (الموافقات ۲۰۹/۲-۲۱۰)۔

بعض چیزیں حسن سے قبیح کی طرف متبدل ہوتی ہیں اور بعض اس کے برعکس، جیسے سر کا کھونا مشرقی ممالک میں قبیح ہے، مگر مغربی ممالک میں قبیح نہیں ہے، اسی

اختلاف کی وجہ سے حکم شرعی مختلف ہو جائے گا، چنانچہ اہل مشرق کے نزدیک سر کا کھولنا عدالت کے لئے نقصان دہ ہوگا اور اہل مغرب کے نزدیک نقصان دہ نہیں ہوگا۔

۷۔ پس جب اہانت و اکرام کے متعلق شریعت نے کوئی متعین اصول وضع نہیں کئے ہیں تو ضرور ہے کہ ہر زمانہ کے عرف و عادت ہی کی روشنی میں کسی بات کے باعث توہین ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کیا جائے اور عین ممکن ہے کہ ایک ہی چیز جو کسی زمانہ میں توہین شمار ہوتی ہو، بعد کے زمانہ میں اس کا شمار توہین میں نہ ہو۔

_____ فقہاء نے اجزاء انسانی سے انتفاع کو بے شک منع کیا ہے، لیکن یہ ممانعت اس لئے تھی کہ اس زمانہ میں انسانی اعضاء سے انتفاع کو اس کی توہین تصور کیا جاتا تھا اور اس دور میں ایسے طریقے بھی رائج نہیں ہوئے تھے کہ شائستہ طور پر انسانی اجزاء سے انتفاع کیا جاسکے، ہمارے زمانہ میں اس عمل کو انسان کی توہین نہیں سمجھا جاتا، اگر کوئی شخص اپنا عضو کسی اور کو دیدے تو نہ وہ خود اپنی اہانت کا احساس کرتا ہے، نہ لوگ ایسا محسوس کرتے ہیں، بلکہ اس کی قدر و منزلت میں اضافہ ہو جاتا ہے، اسی لئے بڑے بڑے قائدین اور زعماء اپنے اعضاء کے سلسلہ میں اس قسم کی وصیت کر جاتے ہیں اور یہ چیز ان کے لئے نیک نامی کا باعث ہوتی ہے اور انسانیت نوازی کی دلیل سمجھی جاتی ہے، ایک انسان کے جسم کا خون دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کیا جاسکتا ہے، اب اس پر قریب قریب اتفاق ہو چکا ہے حالانکہ جزء انسانی سے انتفاع کو مطلقاً ”توہین انسانی“ باور کیا جائے تو اسے بھی ناجائز ہونا چاہئے کہ جزء انسانی ہونے میں دونوں کی حیثیت یکساں ہے، اس میں شبہہ نہیں کہ بعض بزرگوں نے خون اور کسی اور عضو سے انتفاع میں فرق کیا ہے اور خون کو دودھ پر قیاس کیا ہے، مگر استدلال محل نظر ہے کیوں کہ دودھ انسانی جسم میں رکھا ہی اس لئے گیا ہے کہ وہ جسم سے خارج ہو اور اس کا استعمال ہو، اس کا استعمال نہ کیا جانا صحت انسانی

کے لئے مضر ہے، جب کہ 'خون' قوام حیات ہے اور اس کو جسم میں باقی رکھنے پر ہی حیات انسانی موقوف ہے، اس لئے خون دودھ کی نہیں، بلکہ دوسرے ٹھوس اور سیال اجزاء انسانی کی نظیر ہے۔ مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کو اعضاء کی پیوند کاری کو درست نہیں سمجھتے، تاہم وہ بھی مطلقاً اجزاء سے انتفاع کو حرام نہیں کہتے ہیں اور اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی اجزاء انسانی کا استعمال ایسا بھی ہو سکتا ہے جو مستلزم اہانت نہ ہو، مفتی صاحبؒ کا بیان ہے: ”یہ شبہ کہ انسان کے اجزاء کا استعمال ناجائز ہے اس لئے وارد نہ ہونا چاہئے کہ استعمال کی جو صورت کہ مستلزم اہانت ہو وہ ناجائز ہے اور جس میں اہانت نہ ہو تو بہ ضرورت وہ استعمال ناجائز نہیں (کفایۃ المفتی ۱۳۳۹/۹)، پس چونکہ موجودہ زمانہ میں اجزاء انسانی سے انتفاع کے ایسے طریقے ایجاد ہو گئے ہیں جو مستلزم اہانت نہیں ہیں اور نہ عرف میں ان کو اہانت سمجھا جاتا ہے؛ اس لئے اصولی طور پر ان کو درست اور جائز ہونا چاہئے۔

۸- دوسرے فقہی نظائر کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی جان کے تحفظ اور بقا کے لئے قابل احترام چیزوں کی اہانت بھی قبول کی جاسکتی ہے، قرآن مجید کی حرمت انسانی اعضاء کی حرمت سے زیادہ صراحت کے ساتھ حدیث سے ثابت ہے، یہاں تک کہ بے وضو قرآن مجید کو چھونا اور حالت جنابت میں پڑھنا بھی جائز نہیں، لیکن فقہاء نے ازراہ علاج خون اور پیشاب سے بھی آیات قرآنی کو لکھنے کی اجازت دی ہے:

”والذی رعف فلا یرقاء دمہ فاراد ان یکتب بدمہ علیٰ جہتہ
شیئاً من القرآن قال ابو بکر یحوز، وقیل لہ: لو کتب لہ بالبول
قال لو کان بہ شفاء لا بأس بہ۔ قیل: لو کتب علیٰ جلد میتة قال
ان کان منہ شفاء جاز“ (خلاصۃ الفتاویٰ ۳۶۱/۲)۔

جس شخص کو نکسیر ہو اور خون بند نہ ہوتا ہو، وہ اگر اپنے خون سے اپنی پیشانی پر قرآن کا کوئی حصہ لکھنا چاہے تو ابو بکر کہتے ہیں کہ جائز ہے۔ ان سے سوال کیا

گیا اگر پیشاب سے لکھے، تو کہا اگر اس سے شفاء ہوتی ہو تو کوئی حرج نہیں، ان سے سوال کیا گیا اگر مردار کے چمڑے پر لکھے تو کہا اگر شفا ہوتی ہو تو جائز ہے۔ علامہ سمرقندی نے ایک خاص جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے جس اصول سے استدلال کیا ہے وہ یہی ہے کہ ایک انسان کی بقاء کے لئے دوسرے کی تکریم کے پہلو کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، فرماتے ہیں:

”لو ان حاملًا ماتت فی بطنها ولد یضرب فان کان غالب الظن انه ولد حی وهو فی مدة یعیش غالباً فانه یشق بطنها لان فیہ احياء الادمی فترک تعظیم الادمی اھون من مباشرة سبب الموت“ (تختہ الفقہاء ۳/۳۳۳)۔

اگر کوئی حاملہ مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ہو جو حرکت کرتا ہو۔ اگر غالب ظن یہ ہو کہ وہ بچہ زندہ ہے اور اتنی مدت کا ہے جس میں عام طور پر بچہ زندہ رہ جاتا ہے تو اس حاملہ کے پیٹ کو چاک کیا جائے گا اس لئے کہ اس میں ایک انسان کو زندگی بخشنا ہے، اور کسی زندہ کی موت کا سبب بننے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے کہ آدمی کی عظمت کے تقاضہ کو چھوڑ دیا جائے۔

ماں کی موت ہو جائے اور آثار بتاتے ہوں کہ جنین زندہ ہے، تو فقہاء نے عورت کے آپریشن کی اجازت دی ہے اور استدلال یہ کیا ہے کہ یہاں تعظیم میت کو ایک زندہ نفس کی بقاء کے لئے ترک کیا جا رہا ہے ”لان ذالک نسب فی احياء نفس محترمة بترک تعظیم المیت“ (المحررات ۸/۲۰۵) اسی اصول سے یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ مضطر کسی مردہ انسان کو اپنی جان بچانے کے لئے کھا سکتا ہے یا نہیں؟ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نہیں کھا سکتا، شوافع اور بعض احناف کے یہاں کھا سکتا ہے، اس لئے کہ زندہ کی حرمت مردہ سے بڑھ کر ہے ”وقال الشافعی وبعض الحنفیة یباح وهو الولی لان حرمة الحی اعظم“ (المغنی ۹/۳۳۵)

فقہاء حنابلہ میں ابو الخطاب نے بھی یہی رائے اختیار کی ہے۔ ”و اختار ابو الخطاب انه له اكله“ (حوالہ سابق) امام قرطبی لکھتے ہیں:

”ثم إذا وجد المضطر ميتة و خنزيرا و لحم ابن آدم اكل الميتة لانها حلال في حال و الخنزير و ابن آدم لا يحل بحال ولا يأكل ابن آدم ولو مات قاله علماء نوابه قال احمد و داؤد..... وقال الشافعي يأكل لحم ابن آدم“ (الجامع لاحكام القرآن ۲۲۹/۲)۔

جب کوئی شخص اضطراری حالت میں ہو اور وہ مردار، خنزیر اور آدمی کا گوشت پائے تو (ان میں سے) مردار کو کھائے گا، اس لئے کہ وہ بعض موقع پر حلال ہو جاتا ہے۔ بخلاف خنزیر اور آدمی کے جو کسی حال میں حلال نہیں ہے، نہ انسان کے لئے اس کا کھانا جائز ہے چاہے وہ مر جائے، یہ ہمارے علماء کا قول ہے اور یہی قول امام احمد اور داؤد کا ہے..... امام شافعی آدمی کے گوشت کھانے کو جائز کہتے ہیں۔

مشہور مالکی فقیہ ابن عربی نے بھی اس مسئلہ میں شوافع کی ہی رائے اختیار کی ہے کہ اگر اس سے بچ جانے کی امید ہے تو کھالے۔ ”الصحيح عندى ان لا يأكل الأدمى الا اذا تحقق ان ذلك ينجيه ويحييه“ (حوالہ سابق) اسی طرح اگر کوئی ایسا شخص مضطر کو مل جائے جس کا خون کسی جرم کی وجہ سے جائز ہے تو اس کو قتل کر کے اس کا گوشت کھا کر اپنی زندگی کا تحفظ بھی جائز ہے (دیکھئے المغنی ۳۳۵/۹، قرطبی ۲۲۹/۲)۔ اور ناقلمین نے تو یہاں تک نقل کر دیا ہے کہ امام شافعی نے جان بچانے کے لئے انبیاء کرام کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے ”اباح الشافعي اكل لحوم الانبياء“ (المغنی ۶۰۲/۸، طبع مکتبۃ الریاض الحدیث، الریاض) معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اس پر اہل علم نے گرفت کی، اس لئے بعد کو فقہاء شوافع نے انبیاء کی میت کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دے دیا، ابن نجیم لکھتے ہیں:

” قالوا يخرج ما لو كان الميت نبيا، فانه لا يحل اكله للمضطر
لان حرمة اعظم في نظر الشرع من مهجة المضطر“ (الاشاہ
والنظار ۸۳)۔

انہوں نے کہا کہ اس سے نبی کی نعش مستثنیٰ ہے، اس کا کھانا مضطر کے لئے
جائز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کے نزدیک انبیاء کے نعش کی
حرمت مضطر کی روح سے بڑھی ہوئی ہے۔

۹- زندہ انسانوں کے عضو کی منتقلی میں البتہ یہ شبہہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء نے مکہ کے
لئے اس کو جائز قرار نہیں دیا ہے کہ وہ کسی شخص کی اجازت سے بھی اس کے جسم سے کچھ حصہ کاٹ
کھائے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

”اما الفرع الذی لا یباح ولا یرخص بالاکراه اصلا فهو قتل
المسلم لغير حق سواء كان الاکراه ناقصا او تاما و کذا قطع
عضو من اعضائه ولو اذن له المکره عليه فقال للمکره افعل لا
یباح له ان يفعل“ (بدائع الصنائع ۱۷۷/۷)۔

بہر حال وہ فرع جو مباح نہیں ہے اور نہ اکراه کی وجہ سے اس میں کسی بھی
صورت میں رخصت دی جاتی ہے، تو وہ فرع ناحق کسی مسلمان کو قتل کرنا ہے،
چاہے اکراه ناقص ہو یا تام، اور ایسے ہی انسان کے اعضاء میں سے کسی عضو کو
کاٹنا اگرچہ مکہ علیہ اسے اجازت دیتے ہوئے کہہ دے کہ کاٹ لو تو کاٹنا اس
کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

اس لئے اگر مرنے والے کے اعضاء کی پیوند کاری کو جائز بھی قرار دیا جائے تو بھی اس
بات کو جائز نہیں ہونا چاہئے کہ زندہ شخص کا عضو دوسرے شخص کو منتقل کیا جائے، گو وہ خود اس پر رضا
مند ہو۔۔۔۔۔ لیکن ضروری ہے کہ فقہاء کے اس طرح کی تعبیر کو ہم اس زمانہ میں موجود زمانہ کی

تحقیق اور اکتشاف کے تناظر میں دیکھیں، پیوند کاری کے طریقہ میں ہلاکت یا ضرر شدید کا اندیشہ نہیں اور کسی کے جسم سے گوشت کاٹ کھانے میں ہلاکت یا ضرر شدید کا قوی اندیشہ ہے، مثلاً اپنے اعضاء سے خود انتفاع درست ہے، لیکن بعض فقہاء نے مضطر کے لئے خود اپنے جسم کے کسی حصہ سے گوشت کھانے کو بھی منع کیا ہے۔ ”کما لا یسع للمضطر ان یقطع قطعة من نفسه فیأکل“ (قاضی خاں علی البندیر ۴۰۴) ابن قدامہ نے اس کی وجہ پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

”ولنا ان أكله من نفسه ربما قتله فيكون قاتلا نفسه ولا يتيقن

حصول البقاء باكله“ (المغنی ۳۳۵/۹)۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کا اپنے جسم میں سے کس حصہ کو کھالینا بسا اوقات

اس کی موت کا سبب ہوگا اس طرح وہ خود اپنا قاتل ہو جائے گا اور نہ اس کے

کھانے سے اس کا زندہ رہنا یقینی ہے۔

پس اب یہ بات متح ہوگئی کہ زندہ انسان کے عضو کی اس طرح منتقلی کہ وہ اس کی ہلاکت یا اس کے لئے ضرر شدید کا باعث بنے، درست نہیں، البتہ وہ اعضاء کہ جن کی منتقلی سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اور محفوظ طریقہ پر اس عمل کو انجام دیا جائے اور خود وہ شخص ایسا کرنے پر رضا مند بھی ہو، تو اس کو درست ہونا چاہیے۔

۱۰۔ رہ گئیں بعض نصوص، مثلاً ”لعن الله الواصلة والمستوصلة“ تو اس

میں اجزاء انسانی سے ایسے انتفاع کو منع کیا گیا ہے جو انسان کے لئے ضرورت کا درجہ نہ رکھتا ہو،

بلکہ محض تزئین و آرائش کے جذبات کی تسکین اس سے مقصود ہو، اسی طرح وہ حدیث ”کسر

عظم الميت ککسر عظم الحی“ (مردہ کی ہڈی کو توڑنا زندہ کی ہڈی توڑنے کی طرح

ہے) عام حالات پر محمول ہے جب کہ کوئی انسانی ضرورت اس سے متعلق نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ

فقہانے نہ صرف جنین کی حفاظت کے لئے مردہ ماں کے آپریشن کی اجازت دی ہے، بلکہ اگر کسی شخص نے کسی کاموتی نکل لیا ہو اور اس کی موت واقع ہوگئی تو بعض حالات میں اس دوسرے شخص کے ایک حق مالی کے تحفظ کے لئے بھی مردہ کی چیڑ پھاڑ اور اس کے پیٹ سے موتی نکالنے کو فقہاء نے جائز رکھا ہے (البحر الرائق ۲۰۵/۸)۔ دوسرے یہ کہ اہل فن کے نزدیک یہ روایت ضعیف بھی ہے۔ اس کے سلسلہ سند میں ایک راوی سعد بن سعید انصاری ہیں جن کے بارے میں ابن حزم کی یہ رائے ہے: ”وہو ضعیف جدا لا یحتج بہ، لا خلاف فی ذالک“ (المجلد ۱۱/۴۰) اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اجزاء انسانی سے انتقاع کی حرمت پر کوئی صریح اور غیر محتمل نص موجود نہیں ہے۔

۱۱- اس مسئلہ میں مسلمان اور کافر کے اعضاء میں استحباب کے درجہ میں تفریق ہو تو درست ہے، یعنی بہتر ہے کہ ایک مسلمان کے جسم میں دوسرے مسلمان کے عضو کی پیوند کاری ہو، مگر اس کو شرط کا درجہ دینا درست نظر نہیں آتا، ابھی گزر چکا ہے کہ فقہاء نے مضطر کو ایسے شخص کے کھانے کی اجازت دی ہے جو مباح الدم ہو گیا ہو، بعض فقہاء نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کافر جی کو کھانا بھی اسی حکم میں ہے، دودھ پلانے والی عورت کے متعلق سرخسی کا بیان ہے:

”ولا بأس بان یستاجر المسلم الظئر الکافرة والتی قد ولدت من الفجور لان خبث الکفر فی اعتقادها دون لبنها والانبیاء علیہم السلام والرسل صلوات اللہ علیہم فیہم من ارضع بلبن الکوافر و کذلک فجورہا لا یؤثر فی لبنها“ (المبسوط ۱۵/۱۲۷)۔

اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی مسلم کسی دودھ پلانے والی کافر عورت کو اجرت پر رکھے، یا ایسی عورت کو جو فاجر ہو، کیوں کہ کفر کی خباثت اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے دودھ میں نہیں۔ انبیاء کرام و رسل عظام علیہم الصلوٰۃ والتسلیم میں بعض ایسے

ہیں جنہوں نے کافر عورتوں کا دودھ پیا ہے۔ اسی طرح فاجرہ کے فسق و فجود کا اثر اس کے دودھ میں نہیں ہوتا ہے۔

ابن رشد مالکی نے تو شریف عورت کے دودھ پلانے کو بہتر قرار دیا ہے، تاہم کافر عورت کا دودھ پلانا بھی جائز ہے، اگر اس کا خطرہ نہ ہو کہ وہ بچے کو حرام کی چیزیں کھلائیں گی یا پلائیں گی۔

”و تکرہ ظؤرة مثل الیہودیات والنصر انیات لما یخشی من ان تطعمهم الحرام و تسقیهم الخمر وقال ابن حبیب عن مالک فإذا امن ذلك فلا بأس به“ (مقدمات ابن رشد مع مدونۃ الکبریٰ ۱/۲۷۱)۔

دودھ پلانے کے لئے یہودی و نصرانی عورتوں کو رکھنا مکروہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس امر کا اندیشہ رہتا ہے کہ وہ بچوں کو حرام غذا کھلائیں گی اور پلائیں گی۔ ابن حبیب امام مالک سے نقل کرتے ہیں کہ جب اس امر کا اندیشہ نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

پس جب دودھ کے مسئلہ میں اس توسع کو گوارا کیا جاسکتا ہے تو ایسے مواقع پر جہاں انسان طبی اعتبار سے اضطراب کے درجہ کو پہنچ گیا ہو بدرجہ اولیٰ کافر کے اعضاء کی پیوند کاری کو درست ہونا چاہیے۔

۱۲- جہاں تک اعضاء کے خرید و فروخت کی بات ہے تو شریعت نے بعض مواقع پر انسانی وجود اور انسانی اعضاء کو متقوم (قابل قیمت) مانا ہے اور یہ اس وقت ہے جب کوئی انسان ہلاک کر دیا جائے، یا اس کا کوئی عضو تلف کر دیا جائے، اس کو اصطلاح شرع میں دیت کہتے ہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ آزاد انسان کے پورے وجود کی خرید و فروخت نہیں ہو سکتی ہے، انسانی جسم کے مختلف اجزاء ہیں، بال اور دودھ بھی دو چیزیں تھیں، جن سے گزشتہ زمانہ میں انتفاع کیا جاتا تھا، بال جس کا استعمال عموماً آرائش و زیبائش کے لئے کیا جاتا تھا۔

فقہاء نے اس کی خرید و فروخت کو بھی منع کیا ہے اور وجہ وہی قرار دی ہے کہ یہ انسانی حرمت و کرامت کے مغاثر ہے۔

”و شعر الانسان والانتفاع به ای لم یجز بیعه والانتفاع به لان

الادمی مکرم غیر مبتذل فلا یجوز ان یکون شیء من اجزائه مهانا

مبتذلاً“ (البحر الرائق ۸/۶ نیز ملاحظہ ہو ہندیہ، ۱۱۳/۳)۔

یعنی انسانی بال کی فروختگی اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، کیونکہ آدمی شرعاً

مکرم ہے مبتذل نہیں۔ پس اجزائے انسانی کے کسی جز کو مبتذل و بے وقعت کرنا

جائز نہیں ہے۔

علامہ شامی نے بالوں کی طرح انسانی ناخنوں کی خرید و فروخت کو بھی منع کیا ہے:

”وکذا بیع ما انفصل عن الادمی کشعر و ظفر لانه جزء الادمی

ولذا وجب دفنه“ (رد المحتار ۲۴۶/۵)۔

لیکن دودھ کی خرید و فروخت میں فقہاء کے اندر اختلاف ہے، احناف تکریم انسانیت کا

پاس کرتے ہوئے منع کرتے ہیں:

”لم یجز بیع لبن المرأة لانه جزء الادمی وهو بجمیع اجزائه

مکرم عن الابتذال بالبیع“ (البحر الرائق ۸/۶) نیز عالمگیری ۱۱۳/۳

عورت کے دودھ کی فروختگی جائز نہیں، اس لئے کہ دودھ انسان کا جزء ہے اور

انسان اپنے تمام اجزاء سمیت مکرم ہے، مبتذل نہیں۔

جب کہ امام شافعی اس کو جائز قرار دیتے ہیں، سرخسی کا بیان ہے:

”ولا یجوز بیع لبن بنی آدم علی وجه من الوجوه عندنا

ولایضمن متلفه ایضاً و قال الشافعی رحمه الله: یجوز بیعه و

یضمن متلفه، لان هذا لبن طاهر او مشروب طاهر کلین الانعام

غذاء للعالم فيجوز بيعه كسائر الاغذية وبهذا تبين انه مال متقوم
فان المالية والتقوم بكون العين منتفعا به شرعاً و عرفاً، (المغني
۱۷۷/۳)۔

ہمارے نزدیک کسی حال میں عورتوں کے دودھ کی فروختگی جائز نہیں ہے اور نہ ہی
اس کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کی
بیع جائز ہے اور اس کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ
پاک دودھ یا مشروب ہے، جانوروں کے دودھ کی طرح اور اس لئے کہ یہ اہل
دنیا کی غذا ہے، پس جائز ہوگا اس کا فروخت کرنا تمام غذاؤں کی طرح۔ اور اس
سے ظاہر ہو گیا کہ دودھ مال متقوم ہے، اس لئے کہ کسی چیز کی مالیت اور اس کا
متقوم ہونا شرعاً و عرفاً اس کے قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

فقہاء حنابلہ کے درمیان گو اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن حنبلی دبستان فقہ کے مشہور
ترجمان ابن قدامہ کے نزدیک بھی ترجیح اسی کو ہے کہ عورت کے دودھ کی خرید و فروخت جائز ہے
(المغنی ۱۷۷/۳)۔

لہذا حنفیہ کے نزدیک بدرجہٴ مجبوری صرف ایسے اعضاء کو خرید کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ
فقہاء نے بوقت ضرورت رشوت دینے یا سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی ہے، لیکن
شوائع اور حنابلہ کے نزدیک ایسے اعضاء کی خرید و فروخت دونوں درست ہوگی، اس سلسلہ میں
ابن قدامہ کی یہ عبارت اور اس کا عموم قابل لحاظ ہے کہ:

” و سائر اجزاء الادمی يجوز بيعها فإنه يجوز بيع العبد والامة“

(حوالہ سابق)۔

انسانی اجزاء میں سے سب کی خرید و فروخت جائز ہے۔ کیونکہ غلام اور باندی کی
خرید و فروخت جائز ہے۔

آگے چل کر ابن قدامہ نے گوجسم سے تراشے گئے عضو کی خرید و فروخت کو حرام قرار دیا ہے مگر یہ اس لئے نہیں کہ انسانی اجزاء سے انتفاع جائز نہیں، بلکہ اس لئے کہ اس وقت تک انسانی اعضاء سے انتفاع ممکن نہ ہو سکا تھا ”وحرم بیع العضو المقطوع لانه لانه لانه“۔
اب جب کہ ایسا ممکن ہو چکا ہے، ابن قدامہ کی تشریح کے مطابق ایسے اعضاء کی خرید و فروخت بھی درست قرار پائے گی۔

۱۳- تاہم اس سلسلہ میں یہ بات بھی پیش نظر رکھی جانی چاہئے کہ خرید و فروخت کے جواز و عدم جواز میں احناف کی کتب میں جو جزئیات منقول ہیں، ان سے بعض اصول مستنبط ہوتے ہیں، ان میں سے ایک اصل یہ ہے کہ بعض چیزیں جو اپنی نجاست یا حرمت کی وجہ سے خرید و فروخت کی محل نہیں ہیں، اگر کسی طور پر قابل انتفاع ہو جائیں تو ان کی خرید و فروخت جائز ہو جاتی ہے۔ مثلاً

”لا يجوز بيع السرقة ايضاً لانه نجس العين فتشابه العذرة
وجلد الميتة قبل الدباغ ولنا انه ينتفع به لانه يلقى في الارض
لاستكتثار الربيع فكان مالا والمال محل للبيع بخلاف العذرة لانه
لا ينتفع بها الا مخلوطاً ويجوز بيع المخلوط“ (فتح القدير ۸/۳۸۶)
نیز گو بر کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ وہ نجس العین ہے اور مشابہ ہے گندگی (پاخانہ)
اور مردار کے چمڑے کے جس کو دباغت نہ دی گئی ہو۔ ہمارے نزدیک اس کی
(حلت کی) دلیل یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع ہے اس لئے کہ اسے فصلوں میں
افزائش کے لئے اراضی میں ڈالا جاتا ہے۔ اس لئے وہ مال ہے اور مال بیع کا
محل ہے۔ بخلاف پاخانہ کے، کیونکہ اس سے انتفاع مخلوط ہونے پر ہی ہوتا ہے
اور مخلوط کی بیع جائز ہوتی ہے۔

اسی اصول کی بنا پر امام محمد نے ریشم کے کیڑے کی خرید و فروخت کو درست قرار دیا ہے:

”اما الدودة فلا يجوز بيعه عند أبي حنيفة لانه من الهوام و عند أبي يوسف يجوز إذا ظهر فيه القز تبعاً و عند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا به“ (البحر الرائق ۶/۷۸)۔

بہر حال ریشم کے کیڑے تو اس کی بیع حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ حشرات الارض میں سے ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے جب کہ اس میں ریشم ظاہر ہو جائے، ریشم کے تابع کر کے، اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر حال میں جائز ہے اسکے قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے۔

دوسری اصل یہ ہے کہ کسی شے کی بیع اصلاً ممنوع ہو اور وہ کسی نص صریح کے خلاف نہ ہو، لیکن انسانی ضرورت اور تعامل اس کے جواز کی متقاضی ہو تو ایسے مواقع پر بھی فقہاء اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں، مثلاً ابن نجیم ناقل ہیں:

”اذ اشترى العلق الذى يقال له بالفارسية مرعل يجوز به اخذ الصدر الشهيد لحاجة الناس اليه لتمول الناس له“ (البحر الرائق ۶/۷۸)۔

جب کہ خریدے علق جسے فارسی زبان میں مرعل کہا جاتا ہے تو اس کا خریدنا جائز ہے اور اسی کو صدر الشہید نے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا ہے، کیونکہ یہ لوگوں کے مال دار ہونے کا سبب بنتا ہے۔

ابن قدامہ نے بھی اس اصول سے مختلف احکام و مسائل میں استفادہ کیا ہے۔ اب یہ امر غور طلب ہے کہ اعضاء کی بینکنگ جو ایک طبی ضرورت ہے اور جن کی بعض خاص حالات میں مثلاً جنگ، زلزلہ وغیرہ میں بڑی مقدار میں ضرورت پڑتی ہے اور فی زمانہ صرف عطیات سے اتنی

تعداد میں اعضاء مطلوبہ کا ذخیرہ کیا جانا اور فراہم کرنا بظاہر مشکل ہے، کیا ان اصول و قواعد سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے؟

۱۴- پس ان مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

(۱) اعضاء انسانی کی پیوند کاری کے لئے جو طبی طریقہ ایجاد ہوا ہے اس میں توہین انسانیت نہیں ہے۔

(۲) اس لئے یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا مقصود کسی مریض کی جان بچانا، یا کسی اہم جسمانی منفعت کو لوٹانا ہو، جیسے بینائی۔

(۳) اور طبیب حاذق نے بتایا ہو کہ اس کی وجہ سے صحت کا غالب گمان ہے۔

(۴) غیر مسلم کے اعضاء بھی مسلمان کے جسم میں لگائے جاسکتے ہیں۔

(۵) مردہ شخص کے جسم سے عضو لیا جا رہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے زندگی میں

اجازت دی ہو، اس لئے کہ وہ جسم کا مالک ہے نیز اس کے ورثہ کا بھی اس کے لئے راضی ہونا ضروری ہے۔

(۶) زندہ شخص کا عضو حاصل کیا جا رہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے اجازت دی ہو

اور اس وجہ سے خود اس کو ضرر شدید نہ ہو۔

(۷) اعضاء کی بینکنگ بھی درست ہے، شوافع اور حنابلہ کے یہاں اعضاء کی خرید

و فروخت دونوں کی گنجائش ہے اور حنفیہ کے نزدیک بدرجہ مجبوری خرید کر سکتے ہیں فروخت نہیں کر سکتے۔



اعضاء کی پیوندکاری

☆ مولانا زبیر احمد قاسمی

اس موضوع پر اب تک ہندو بیرون ہند کے کتنے ہی اہل علم کی تحریریں اور ان کے مفصل مقالات سامنے آچکے ہیں، میری بھی ایک تحریر اس کے متعلق سہ ماہی صفا حیدر آباد کے تیسرے شمارہ میں شائع ہو چکی ہے۔

مختلف ادارے اور شخصیتوں کی طرف سے شائع شدہ فتاویٰ، فیصلہ اور تحقیقی مضامین کے دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہل علم کے درمیان اس کے متعلق کچھ لچک پیدا ہوئی ہے اور بعض علماء اپنی سابقہ رایوں سے من و جبر رجوع کرتے ہوئے کچھ تحفظات و شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دینے کے حامی نظر آنے لگے ہیں۔

رسالہ ”بحث و نظر“ پٹنہ کا چوتھا شمارہ جو یقیناً آپ حضرات کی نظروں سے گزر چکا ہوگا اس میں بھی سلجھے اور مرتب انداز سے موافق و مخالف ہر طرح سے دلائل کی وضاحت اور تجزیہ کرتے ہوئے جواز ہی کی رائے کو رائج اور مقتضائے زمانہ کے مطابق کہا گیا ہے، کوئی ضرورت نہیں کہ پھر ان سب کا اعادہ کیا جائے۔

ایک دو باتیں جو فہم ناقص کے مطابق مزید بحث و نظر کی مقتضی ہیں آپ حضرات کے سامنے پیش کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔

۱- ”صفا“ میں شائع شدہ اپنی تحریر کے ذریعہ میں نے اپنا خیال ظاہر کیا تھا کہ زندہ انسانوں کے نہیں، صرف مردہ انسانوں کے اعضاء ہی ضرورتاً پیوند کاری کے لئے استعمال کئے جاسکتے ہیں۔

دلائل یہ تھے:

”خاف الموت جوعاً و ان قاله الآخر اقطع یدی و کلها لا یحل“
(شامی ۲۲۲/۵)۔

کسی کو بھوک سے موت کا اندیشہ و خوف ہو اور دوسرا اس سے یہ کہے کہ میرے ہاتھ کو کاٹ کر کھا لو، تو یہ جائز نہ ہوگا۔

”ان ایصال اللہ الی حیوان لا یجوز شرعاً الا لمصالح تعود الیہ“ (بحر مسائل شتی ۲۵۵)۔

کسی حیوان کو تکلیف پہنچانا شرعاً جائز نہیں ہے۔ البتہ خود اسی کے مصالح کا اقتضاء ہو تو جائز ہے۔

اور مشہور قاعدہ فقہیہ: ”الضرر لا یزال بالضرر“

طریقہ استدلال — یہ تھا کہ جب بھول سے بے تاب مضطر کو بھی جان بچانے کے لئے کسی زندہ انسان کے بدن کا حصہ اس کی اجازت کے باوجود کاٹنا اور کھانا حلال نہیں تو پیوند کاری کے طور پر زندہ کے اعضاء سے انتفاع بھی صحیح نہیں ہونا چاہئے اور جب کہ مردہ انسانوں کا گوشت ایک مضطر کھا سکتا ہے تو اس سے ضرورتاً پیوند کاری کے طور پر بھی انتفاع صحیح ہونا چاہئے۔ اسی طرح جب کسی ذی روح کی ذاتی مصلحت و منفعت کے بغیر اس کو تکلیف پہنچانا شرعاً صحیح

نہیں تو زندہ انسانوں کے اعضاء کے قطع و برید سے فی الحال یا فی المال اسے تکلیف پہنچانا جائز نہ ہونا چاہئے۔

اور جب کسی کو ضرر میں ڈال کر دوسرے کا ازالہ ضرر شرعاً صحیح نہیں تو زندہ انسانوں کے اعضاء کو جدا کرنا، جو ان کے حق میں یقیناً باعث ضرر ہو سکتا ہے، جائز نہ ہونا چاہئے، جب کہ ضرورتیں بلا کسی شرعی رکاوٹوں کے مردہ انسانوں کے اعضاء کی پیوند کاری سے بلا تامل پوری کی جا سکتی ہیں۔

ممکن شہادت کی وضاحت:

یہاں پہلے استدلال کو یہ کہہ کر مسترد نہیں کیا جا سکتا کہ قطع ید مستلزم مشلہ ہونے کے سبب حلال نہیں کیونکہ ”العمل بالنیۃ“ اور ”الامور بمقاصدھا“ کے تحت اسے مشلہ کہنا مشکل ہے۔

اور دوسرے استدلال میں اس طرح ضعف پیدا نہیں کیا جا سکتا کہ مطلوبہ اعضاء کی قطع و برید اس خاص انداز سے ہوتی ہے کہ اسے مطلقاً احساس الم ہی نہیں ہوتا، کیونکہ جو لوگ آپریشن وغیرہ کے مرحلے سے گزر چکے ہیں ان کی شہادت ہے کہ بے ہوشی طاری کرنے کے لئے کلوروفارم اور ایٹھر کا جب استعمال ہوتا ہے تو دم گھٹنے اور سر چکرانے کی ایک خاص کیفیت ہوتی ہے جو درحقیقت حیات و موت کی ایک کشمکش ہوتی ہے، ڈاکٹروں کا اس سلسلے کی ناگہانی افتاد سے اعلان برأت اور مریض کے گارجینوں سے عہد و اقرار کرنا اس کا مضبوط قرینہ ہے کہ وہ حالت خطرہ سے خالی نہیں۔

اور تیسرے استدلال کے متعلق بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ زندہ کے ایسے ہی اعضاء کو اس مقصد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جو دہرا ہو، جیسے آنکھ کا قرنیہ اور گردہ وغیرہ، اور اس میں سے

ایک کا نکال لینا کسی طرح اس کے حق میں مضرت نہیں، کیونکہ ممکن ہے فی الحال کسی ضرر کا احساس نہ ہو، لیکن مستقبل میں اس کی زندگی پر اس خلاء کا ضرر نمایاں ہو جائے ورنہ پھر اس عضو کی تخلیق ہی عبث محض قرار پائے گی۔ ”فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة“ اللہ تعالیٰ نے یقیناً اس دوہرے عضو کو بے کار محض نہیں بنایا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ دراصل یہ دوہرے عضو عبث محض نہیں، بلکہ اس احتیاط کے طور پر پیدا کیا گیا ہے کہ ایک عضو کے ناکارہ ہونے کی شکل میں اس دوسرے سے فائدہ اٹھایا جائے جیسا کہ اطباء کی تحقیق کے مطابق انسانی بدن میں بعض ہڈیاں اور غدود ایسے ہیں جو فی الحال بظاہر بیکار محض ہیں، انہیں نکال دینے سے اس کی زندگی پر کوئی منفی اثر مرتب نہیں ہو سکتا، مگر اللہ نے صرف اس لئے اسے بدن انسانی میں جمع کر دیا ہے کہ انسان کو اصلاح بدن کے لئے کسی دوسرے حصہ میں ہڈی، رگیں اور گوشت کے پیوند کاری کی ضرورت پڑے تو اس سے کام لیا جائے، کیونکہ ہر انسان کی ہڈی، گوشت اور رگیں دوسروں کے لئے کارآمد نہیں ہو پاتیں۔

تو اس کا بھی تقاضہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ جب اللہ نے اس انسان کو متوقع خطرات سے محفوظ رکھنے کے لئے بطور خزانہ دوسرے عضو دے رکھا ہے تو اس میں تصرف کر کے معرض خطر میں نہ ڈالا جائے۔

اور بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جب مردہ انسانوں کے اعضاء سے مطلوبہ مقاصد پورے کئے جاسکتے ہیں تو پھر ایک زندہ انسان کو آپریشن وغیرہ کے دشوار و خطرناک مرحلہ میں داخل کر کے حیات و موت کی کشمکش سے کیوں دوچار کیا جائے اور اس کے مستقبل کو غیر محفوظ اور معرض خطر میں کیوں ڈالا جائے۔

بہر حال زندہ انسانوں کے اعضاء کی قطع و برید کے متعلق ہمیں یہ خلیجانات ہیں اور شرح صدر نہیں ہو پارہا ہے، اس لئے میرے رائے تو یہی ہے کہ اس مسئلہ میں زیادہ عموم کی راہ نہ اپنائی جائے اور زندوں کے اعضاء کا استعمال صحیح نہ کہا جائے۔

۲- انسانی اعضاء کے ذریعہ پیوند کاری کو جائز تسلیم کر لینے کے بعد مسلم و غیر مسلم کے درمیان اس طرح فرق کرنا کہ مسلم کے لئے مسلم ہی کا عضو لیا جائے اور کافر کے عضو کو ناجائز سمجھا جائے، اسی طرح مسلمانوں کے اعضاء سے کسی کافر کی پیوند کاری کو بھی ناجائز کہا جائے، اس امتیاز و تخصیص کی بظاہر کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی ہے، بلکہ اسلامی مزاج اور مروت و اخلاق کے خلاف معلوم ہوتا ہے، کافروں کے خون اور اعضاء کے موہومہ اثرات خبیثہ سے تورع و احتیاط ایک الگ چیز ہے، مگر جواز و عدم جواز کو تو کسی دلیل شرعی پر مبنی ہونا چاہئے۔

ایسے ہی اگر کافروں کے کفر و ضلالت سے اظہار غضب و نفرت کی بنیاد پر اس کی جان بچانے میں مدد کرنے سے پرہیز کیا جائے تو ممکن ہے کار ثواب بن جائے، مگر ازراہ ہمدردی اور انسانیت کے تقاضہ کے مطابق اگر مسلمان کا عضو دے کر کافر کی جان بچالی جائے تو ناجائز کیوں ہو، جب کہ کتے، بلی کی جان بچانے میں بھی صحیح حدیث کے مطابق مغفرت کی بشارت ہے۔

یہ دو باتیں نسبتاً پیچیدہ اور قابل غور معلوم ہوئیں تو میں نے اپنا خیال واضح طور پر پیش کر دینا مناسب سمجھا۔ لیکن مسئلہ سے متعلق بقیہ دیگر جزئیات کا حکم کوئی زیادہ مبہم اور اختلاف رائے کا محل نظر نہیں آرہا ہے۔ مثلاً اعضاء کی بنک کاری کے جواز کا حکم ”اذا ثبت الشیء ثبت بلوازمہ“ جیسے اصول سے واضح ہے، اور بہ شکل وصیت موت کے بعد اعضاء مطلوبہ کے قطع و برید کی اجازت خود میت کی جانب سے ہو یا ورثہ کی طرف سے دونوں ہی صحیح اور معتبر ہوگی، یہ حدیث پاک: ”من استطاع ان ینفع اخاه فلیفعل“ کی ایک گونہ تعمیل کہلا سکتی ہے، لیکن تاجرانہ انداز سے اعضاء کی خرید و فروخت کا باضابطہ کاروبار صحیح نہیں ہو سکتا، فقہی تصریحات سے ثابت شدہ ہے، بدرجہ مجبوری ضرورت مند کے لئے شراء کی اجازت ہوگی، مگر بائع کے بیع کے جواز اور قیمت کی حلت کی تجویز ہرگز مناسب نہیں ہو سکتی، وغیرہ وغیرہ، بس ان معروضات پر اپنی بات ختم کر رہا ہوں۔

تحریری آراء

۱- حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحبؒ:

(الف) اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اپنے ہی کسی عضو کا کوئی حصہ اپنے ہی کسی دوسرے عضو میں لگا لینا یہ درست رہے گا۔ جیسا کہ کینسر وغیرہ مرض میں اکثر ایسا ہوتا ہے، البتہ:

(ب) ایک انسان کے کسی عضو کی پیوند کاری دوسرے انسان میں قطعاً درست نہیں۔

(ج) غیر انسان کے اعضاء کی پیوند کاری میں مذبح حیوان کے اعضاء کی پیوند کاری کی جائے تو یہ عمل درست رہے گا اور جسم وغیرہ کے ناپاک ہونے کا حکم بھی نہ ہوگا۔

(د) غیر مذبح حیوان کے اعضاء کی پیوند کاری کرنا ناجائز رہے گا۔

(ط) انسان و حیوان کے علاوہ کسی اور پاک چیز سے جیسے ربر پلاسٹک وغیرہ سے پیوند کاری جیسا کوئی عمل کر لیا جائے تو یہ جائز رہے گا۔

۲- مفتی جمیل احمد ندیری:

احقر کا رجحان اس طرف ہے کہ فقہی اصطلاح کے مطابق ضرورت و خطرہ کی حالت میں کہ جب کسی انسان کی جان جانے کا خطرہ ظن غالب کے درجے میں ہو تو دوسرے انسان،

خواہ زندہ ہو یا مردہ کے عضو سے پیوند کاری کی گنجائش ہے۔ اور اس سلسلے میں مختلف مسالک کے ان فقہائے کرام کے اقوال کو مدار بنایا جاسکتا ہے جو المغنی (۸/۶۰۱، ۶۰۲) اور شرح المہذب للنووی (۹/۴۴، ۴۵، ۵۰) پر منقول ہیں، جن میں حربی، مرتد کو قتل کر کے اس کا گوشت کھا کر جان بچانے، یا مردہ ہو تو بھی اس کا گوشت کھا کر جان بچانے کی اجازت دی گئی ہے۔

لیکن حالت اضطرار کی قید ضروری ہے، ورنہ انسانوں کو ”مال مبتذل“ بنانے سے حکومت کا سخت سے سخت قانون بھی نہ روک سکے گا، اور فسادِ انسانیت کا خطرہ موہومہ کے بجائے واقعہ بن جائے گا، بلکہ جہاں بلا قید یہ کام ہو رہا ہے وہاں انسانی اعضاء کی خرید و فروخت، کاروبار بن چکی ہے اور تکریمِ انسانیت کا تصور فنا ہوتا جا رہا ہے اور مصنوعی اعضاء و حیوانی اعضاء کی طرح انسانی اعضاء بھی ”بکا و مال“ ہو چکے ہیں، جیسا کہ جو اہر الفقہ (۲/۴۴) پر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے ایک اخبار سے اس سلسلے کا ایک تفصیلی مضمون نقل کیا ہے۔

جان بچانے کے لئے جن اعضاء کی ضرورت ہوتی ہے جب ان کی پیوند کاری حالتِ اضطراری میں جائز ہوئی تو ان کی بیکنگ اگر ممکن ہو تو وہ بھی جائز ہے تاکہ ضرورت پڑنے پر باسانی فراہم ہو سکے۔ اگر مفت نہ ملے تو ویسے شخص کے لئے اس عضو کو خریدنا بھی جائز ہے، لیکن دینے والے کو اس کی قیمت لینا جائز نہیں۔

اس کا مدار درج ذیل جزئیات پر ہے:

(الف) لا یجوز بیع شعرا لخنزیر لانه نجس العین فلا یجوز

بیعہ اہانہ لہ ویجوز الانتفاع للخنزیر (ہدایہ ۳/۵۵)۔

(ب) عن الامام ان الانتفاع بالعدرة الخالصة جائز..... مع انه

لا یجوز بیعہا (رد المحتار ۴/۱۱۳)۔

(ج) فلولم یوجد الا بشراء جاز شراء ۵ (فتح القدیر ۵/۲۰۲)۔

لیکن یہ وصیت کہ میرے مرنے کے بعد میرا فلاں عضو، پیوند کاری میں استعمال کیا جائے، کا جواز محل نظر ہے، کیونکہ زندگی میں تو دوسرے انسان کے مضطر ہونے وجہ سے جواز کی گنجائش ہوتی ہے اور ایسی حالت میں اس شخص کو وہ عضو دے دینا بھی جائز ہو جاتا ہے، لیکن مرنے کے بعد عضو دینے کی وصیت میں کوئی متعین فقہی ”ضرورت مند“ موجود نہیں ہوتا، اس لئے دینے کے جواز کی صورت نہیں بنتی، ہاں یہ امکان ہوتا ہے کہ شاید کوئی ضرورت مند نکل آئے۔ گویا جب سامنے ضرورت مند موجود ہے تو لینے اور دینے دونوں کی ”ضرورت“ موجود ہے، اور وصیت کی صورت میں لینے والا ضرورت مند چونکہ موجود نہیں بلکہ موہوم ہے اس لئے دینے کا جواز نہیں ہو سکتا ہے، لہذا نہ ضرورت ہوئی نہ وصیت کا جواز۔

لہذا زندگی میں مسلم و غیر مسلم ہر ایک کے اعضاء لئے جاسکتے ہیں (بشرطیکہ بلا جبر و اکراہ پوری رضامندی سے لئے جائیں) اور مرنے کے بعد صرف غیر مسلم کے اعضاء لئے جائیں (بشرطیکہ وہ لا وارث ہو یا ورثہ ہوں تو سارے ورثہ کی تحریری اجازت ہو، کسی طرح کا جبر و دباؤ نہ ہو) اور غیر مسلم کے ہی اعضاء سے بیکنگ کی جائے۔ مسلم و غیر مسلم کا یہ فرق ان مسائل کی بنیاد پر ہے جن میں بہت سے مواقع پر مسلم و غیر مسلم کے احکام جدا جدا بیان کئے گئے ہیں (شرح المہذب للنووی ۴۴/۹)۔

”هذا ما عندي من الشرع الشريف فان كان خطأ فمن نفسي وان
كان حقاً و صواباً فمن الله تبارك وتعالى و عليه التكاليف و هو
الموفق للسداد والصواب“

۳۔ مولانا مفتی شکیل احمد صاحب، سیتاپور:

”عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان كسر
عظم الميت مثل كسر عظمه حياً“ (نیل الاوطار ۴/۱)۔

علامہ شوکانی اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

” فیہ دلیل علی وجوب الرفق بالمیت فی غسلہ و تکفینہ
 وحملہ وغیر ذلک ولان تشبیہ کسر عظمہ بکسر عظم الحی
 ان کان فی الائم فلا شک فی التحریم و ان کان فی التالم
 فکما یحرم تالیم الحی یحرم تالیم المیت و قد زاد ابن ماجہ
 من حدیث ام مسلمة... (?) لفظ فی الائم فیتعین الاحتمال
 الاول“ (ص ۲۶)۔

پوری کتاب الجنائز پر نظر ڈالنے کے بعد اول وہلہ میں یہ تاثر ہوتا ہے کہ میت خواہ غیر
 مسلم ہو محترم ہے۔ پس اس کے اعضاء کاٹ کر زندہ کے جسم میں لگانے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔
 اور پوری دنیا میں پیوند کاری کے لئے زندہ انسانوں کا جو قتل ہو رہا ہے اور بچوں کے سروں کی جو
 تجارت کی جا رہی ہے اور اہل دولت غرباء کا جو استحصال کر رہے ہیں یہ و ائمہما اکبر من
 نفعہما کا کھلا اعلان ہے، ہاں اور دوسرے طریقے قابلِ غور ہو سکتے ہیں۔

۴۔ مولانا مفتی تاج الدین:

اعضاء کی پیوند کاری میں تین پہلو ہیں:

۱۔ کسی حیوانی جزء کا استعمال کیا جائے، اضطراری حالت میں ماکول اللحم وغیر ماکول
 اللحم ہر دونوں غیر مذبوح ہوں اور مضطر کے لئے کوئی متبادل شیء دستیاب نہ ہو سکے تو اس کے
 استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ یہ صورت ”الاما اضطررتم“ میں داخل ہوگی اور نجس
 العین خنزیر کے علاوہ کوئی متبادل شیء دستیاب نہ ہو تو ”الاما اضطررتم“ کی صورت میں داخل ہو
 کر جواز کی گنجائش ہوگی، لیکن حاجت یعنی مشقت شدیدہ آنے کے ظن غالب پر خنزیر کا استعمال
 جائز نہ ہوگا۔

۲- انسان کے جسم کا کوئی حصہ انسان کے جسم کے لئے استعمال کیا جائے اور اپنا جزء اپنے ہی لئے استعمال کرے تو شرعاً اس میں کوئی قباحت نہیں ” المنفصل من الحی کمیۃ الافی حق صاحبہ“ (ترمذی)۔

۳- تیسرا پہلو مختلف فیہ ہو گیا ہے کہ کیا ایک انسان کے بدن کا جزء دوسرے انسان کے بدن میں بطور علاج داخل کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے اولاً اعضاء انسان کے متعلق فقہاء کی علتوں پر نظر رکھنا ضروری ہے، بعض احباب نے تکریم انسان کے متعلق یہ فرمایا کہ اس تکریم کا تعلق عرف و عادت پر مبنی ہے۔ میرے خیال میں یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ فقہاء امت نے جہاں یہ فرمایا کہ انسانی اعضاء کی بیع جائز نہیں، وہاں اس کی علت تکریم انسانی قرار دی۔ درمختار میں ہے: ”الآدمی مکرم شرعاً ولا یجوز الانتفاع بہ“ (۵/۴) اسی طرح مسئلہ دباغت میں جلد ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم دباغت کے ساتھ پاک قرار دے کر خنزیر و انسان کا استثنیٰ فرماتے ہوئے یہ بھی فرمادیا کہ جلد خنزیر دباغت کے باوجود نجس العین ہونے کے سبب پاک نہیں ہو سکتا اور انسان کی شرافت و کرامت کی بنیاد پر مدبوغہ جلد انسان کو ناقابل استعمال قرار دیا، لہذا انسان کے ناقابل استعمال اجزاء کی علت انسان کی شرافت و کرامت قرار پائی۔

مسئلہ پیوند کاری میں چونکہ نصوص قطعیہ نہیں ہیں اور قرآن مجید کی آیت ”و لقد کرمنا بنی آدم“ یہ آیت شریفہ انسانی اعضاء کی پیوند کاری ناجائز ہونے پر قطعی الدلالہ نہیں قرار دی جاسکتی بلکہ اس آیت میں عموم ہے، البتہ مسئلہ پیوند کاری کے لئے اس آیت کو مؤید بنایا جاسکتا ہے، چونکہ اس مسئلہ میں کوئی نص قطعی نہیں ہے، لہذا عصر حاضر کے علماء و مفتیان کرام نے محتاط پہلوا اختیار کرتے ہوئے اور فسادِ زمانہ کا لحاظ رکھتے ہوئے عدم جواز کا فتویٰ دیا، اگرچہ بعض علماء نے جواز کا فتویٰ بھی دیا ہے۔

اس سلسلہ میں بندہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ہم انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے جواز کا

فتویٰ دیں تو موجودہ دور کے اس پر فتن حالات میں لوگ اس جواز کو بنیاد بنا کر اس کی خرید و فروخت شروع کر دیں گے، نتیجہ یہ ہوگا کہ نسل انسانی ایک شی مبتدل بن کر رہ جائے گی اور اشرف المخلوقات کے بقاء کی صورت مشکل ہوگی، ہر شخص حرص و لالچ کی بناء پر قتل و غارت گری سے باز نہیں آئے گا، اگر اس خرید و فروخت اور اس کے ذیل میں جتنی خرابیاں ہیں اس پر کوئی قانون بھی مرتب کریں تب بھی مستقبل میں ان خرابیوں کا سدباب بہت مشکل ہو جائے گا، لہذا موجودہ دور کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے غیر مائع انسانی اعضاء کی فروخت ممنوع قرار دینا چاہئے اور انسانی خون کو دوسرے انسان کے لئے چند مخصوص شرائط کے ساتھ اجازت دی گئی ہے، جس کی صراحت جواہر الفقہ میں موجود ہے، البتہ اپنی زندگی میں اپنی رضا سے کوئی عضو کسی دوسرے کو ہبہ کر دے جب کہ موہوب لہ مضطر ہو تو اس میں جواز کی گنجائش ہے۔ البتہ مرنے کے بعد میت کے اجزاء کا انتفاع جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ مختلف احادیث میں ہے: ”کسر عظام المیت ککسره حیا“ اور دوسری حدیث: ”اذی المؤمن فی ممانہ کاذاہ فی حیاتہ“ اور تیسری حدیث: ”اصنعوا بموتاکم کما تصنعون بعرائسکم“ ان احادیث کی روشنی میں میت کے کسی جزء کا انتفاع ناجائز ہے، اگر کوئی شخص وصیت کر جائے تو تکریم انسان کے خلاف تصور کرتے ہوئے اس کی وصیت کو کالعدم قرار دینا چاہئے۔

۵- مفتی خلیل احمد صاحب:

☆ بدن انسانی کی حرمت نصوص سے ثابت ہے، مسئلہ زیر بحث کو ان نصوص پر قیاس کیا جائے تو لازمی نتیجہ حرمت نکلے گا۔

☆ قائلین جواز نے صرف ضرورت و منفعت کو بنیاد بنایا ہے جو یہاں حدود شرع سے خارج ہے، طول طویل بحث میں گئے بغیر ہم یہ کہتے ہیں کہ اعضاء انسانی کے استعمال کا طریقہ اگر

جائز قرار دیا جائے تو اس میں کوئی تحدید عائد نہیں کی جاسکتی کہ کس قدر اعضاء کا استعمال جائز ہے۔
☆ اگر کل جسم کا استعمال جائز قرار پائے تو آئندہ ایسی صورت ممکن ہے کہ انسان کا اکثر بدن یا نصف بدن دوسرے کو دیا جائے۔

☆ اگر میت کا اس قدر جسم دوسرے کو دیا جائے تو از روئے احکام نماز جنازہ کس پر پڑھی جائے گی، اس لئے اعضاء انسانی کا استعمال شرعاً جائز نہیں۔

۶- مولانا مفتی عبدالوہاب ٹیل:

مشکوٰۃ المصابیح (ص ۳۷۹) پر عبد الرحمن بن طرفہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ آپ کے دادا عرفہ بن اسعد کی ناک یوم کلاب میں کٹ گئی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنا کر لگوائی، اس سے بدبو نکلنے پر نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ وہ چاندی کی ناک کی جگہ سونے کی ناک لگالیں (ترمذی، ابوداؤد، نسائی)، ظاہر ہے کہ اعضاء کی پیوند کاری درست ہوتی تو نبی کریم ﷺ کسی میت ہی کی ناک کو جو کٹی ہوئی ناک سے مناسب ہوتی کاٹ کر لگانے کا حکم فرما سکتے تھے، مگر آپ نے ایسا حکم نہیں فرمایا، اس لئے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے (ولقد کرمنا بنی آدم)۔ اور اس کا اکرام و احترام بھی منظور ہے۔ نیز انسانی اعضاء میں سے کسی بھی عضو کا مثلہ کرنے اور کاٹنے سے بھی منع فرمایا، جیسا کہ بروایت بخاری (مشکوٰۃ المصابیح ص ۲۵۵) میں مروی ہے: ”نہی رسول اللہ ﷺ عن المثلة“۔

در مختار میں ہے کہ انسان کا حالت اضطرار میں اپنی جان بچانے کے لئے حرام چیز اور مردہ جانور کا گوشت اتنی مقدار میں کھالینا جتنی مقدار میں اس کی جان بچ جائے اور وہ کھڑے ہو کر نماز ادا کر سکے جائز ہے، لیکن ایسی حالت میں بھی احترام انسانیت کے پیش نظر انسان کا گوشت کھانے کی شرعاً اجازت نہیں ہے، نیز در المختار میں ہے کہ اگر کوئی انسان کسی بھوک سے

مضطر اور بے قرار آدمی سے کہہ دے کہ میرا ہاتھ کاٹ کر اس کا گوشت کھالے تو بھوکے اور بے قرار آدمی کو بھی اس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے، چنانچہ در اور رد کی اصل عبارت ہے:

”الاکل للغذاء والشرب للعطش ولومن حرام او میتة او مال
غیره مقدار ما يدفع الانسان الهلاک عن نفسه و هو مقدار ما
یتمکن به من الصلاة قائما و فی رد المختار و ان قال اقطع و
کلها لا یحل لان لحم الانسان لا یباح فی الاضطرار لکرامته“
(رد المختار ۲۱۵/۵)

نیز زینت کے لئے بال اور چوٹی کی مقدار بڑھانے کے لئے عورت کا دوسری عورت کے بالوں کو اپنے بالوں میں گوندھنا حرام ہے۔ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں مشرک عورتوں میں اس کی عادت تھی، اسلام لانے کے بعد بھی مسلم عورتیں ایسا کرنا چاہیں تو حضور ﷺ نے منع فرمایا اور بال گوندھنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی: ”لعن الله الواصلة“ (در مختار ص ۲۳۹)، البتہ انسانی بالوں کے سوا دوسرے بال جو مناسب ہوں، استعمال کرنا جائز ہے، چنانچہ رد المختار میں ہے:

”وإذا وصلت المرأة شعر غیرها بشعرها فهو مکروه وانما
الرخصة فی غیر شعر بنی آدم تتخذہ المرأة لتزید قرونها“
نیز انسانوں کے بال اور ان کے اعضاء کو فرخت کرنا اور ان سے منتفع ہونا جائز نہیں

ہے:

”لا یجوز بیع شعر الانسان ولا الانتفاع به، لان الآدمی مکرم
لامبتدل فلا یجوز ان یکون شیء من اجزائه مهاناً مبتدلاً و قد
قال علیه السلام: لعن الله الواصلة والمستوصلة (الحديث) انما
یرخص فیما یتخذ من الوبر فیزید فی قرون النساء وذوائبهن“

(ہدایہ کتاب البیوع ۳۹)۔

بہر حال ان سارے دلائل و شواہد کی روشنی میں یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ اعضاء کی پیوندکاری جائز نہیں ہے۔

۷۔ مولانا محمد آدم پالنپوری:

زندہ یا مردہ انسان کے اعضاء کا استعمال دوسرے انسان کے لئے کسی حال میں جائز نہیں، خواہ صاحب عضو نے اجازت ہی کیوں نہ دی ہو۔
تاکلیف جواز کی توجیہات ناقابل تسلیم ہیں، کیونکہ احترام انسانیت، مثلہ اور مردہ کی ایذاء رسانی کا مفہوم خیر القرون کے طرز فکر کو پیش نظر رکھ کر متعین کیا جائے گا نہ کہ آج کل کے معیار کے مطابق۔

۴۔ نیز جن فقہاء نے حالت اضطرار میں اشیاء محرمہ کا استعمال جائز بتایا ہے، انہوں نے بھی بحالت اضطرار انسانی جسم کے اعضاء کے اکل کو حرام بتایا ہے، چاہے کوئی انسان اپنے عضو کے استعمال کی اجازت ہی کیوں نہ دے دے (شامی ۲۱۵/۵)۔

۵۔ اسی طرح دیت لینے کے جواز سے انسان کا اپنے اعضاء کا مالک ہونا ثابت نہیں ہوتا ورنہ وہ جتنی دیت چاہتا وصول کرتا حالانکہ شریعت ہی نے اس کی تحدید کر دی ہے۔

۶۔ اسی طرح کسی انسان سے جدا کیا ہوا عضو دوسرے انسان کے حق میں حنفیہ کے نزدیک نجس ہے (الدر المختار ۱۳۸، ۱۹۷/۵)۔

۷۔ نیز واقعہ یہ ہے کہ حکومتوں اور ذمہ داروں کی لاپرواہی کی وجہ سے اعضاء انسانی کا بے جا استعمال تجربہ میں آچکا ہے، اور آئندہ ان سے کوئی توقع بھی نہیں تو شرط جواز فوت ہونے کے بعد جواز کا حکم کیسے لگایا جاسکتا ہے؟ فتاویٰ رحیمیہ (۲۸۵/۶) میں ہے دوسرے کی آنکھ لگوانا، خواہ

وہ زندہ ہو یا مردہ، جائز نہیں، اسی طرح دوسرے کا گردہ لگوانا بھی جائز نہیں، نیز فتاویٰ محمودیہ (۱۷۰/۵) میں بھی دوسرے کی آنکھ لگوانے کو ناجائز لکھا ہے۔

۸- مولانا عبدالجلیل چودھری:

اعضاء کی پیوندکاری کی تین صورتیں ہیں:

۱- کسی دھات وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کر کے جسم انسانی میں اس کی پیوندکاری کرنا۔

۲- جسم انسانی میں کسی حیوان کے عضو کی پیوندکاری۔

۳- ایک انسان کے ناکارہ عضو کی جگہ دوسرے انسان کے عضو کی پیوندکاری۔

پہلی صورت کی نظیر ہمیں عہد نبوی میں ملتی ہے۔ عرفجہ بن اسعد کی ناک یوم الکلاب میں کٹ گئی تھی، انہوں نے چاندی کی ناک بنوائی، اس میں بدبو پیدا ہوگئی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ سونے کی ناک بنالیں (مشکوٰۃ المصابیح باب الخاتم فصل ثانی)۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ مصنوعی عضو کی پیوندکاری جائز ہے، ورنہ نبی ﷺ عرفجہ بن اسعد کو سونے کی ناک بنانے کا حکم نہ فرماتے۔

دوسری صورت کے متعلق ہڈی سے علاج کا تذکرہ فقہاء کے اقوال میں ملتا ہے، البتہ مذبح اور مردار میں کچھ فرق ہے، ذبیحہ کی ہڈی کا پیوند مطلقاً جائز ہے، تر ہڈی سے علاج درست نہیں، ہڈی کے علاوہ دوسرے اعضاء کی صراحت فقہاء کے یہاں نہیں ملتی، لیکن اس پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے حیوانی اعضاء سے پیوندکاری کا جواز نکلتا ہے۔ البتہ پاک ہونا شرط ہے اور حیوان شرعی ذبح سے پاک ہوتا ہے۔

تیسری صورت کی کوئی نظیر زمانہ سلف میں نہیں ملتی، اس لئے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہو گیا، غور و فکر کے بعد جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ درج کی جاتی ہے — یہ دنیا دار الاسباب ہے اس عالم

اسباب میں بندوں کو حکم ہے کہ اسباب مہیا کرنے کے بعد اللہ پر بھروسہ کریں۔ بیمار ہونے کی صورت میں علاج معالجہ کر کے جسم کی حفاظت کرنا انسان کی ذمہ داری ہے، دوا اور علاج سے انسان کا کنارہ کش ہونا درست نہیں۔ حفاظت بدن کے لئے دواؤں کا استعمال ضروری ہے، لہذا دوا علاج کی غرض سے پیوند کاری بھی ضروری یا جائز ہے، انسانی جسم سے انتفاع اگرچہ اصلاً حرام ہے، لیکن جب کسی کا عضو بیکار ہو جائے اور پیوند کاری کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہو تو اس کی حرمت ختم ہو جائے گی، کیونکہ جب پیوند کاری سے ایک ناکارہ آدمی کارآمد ہو جائے گا تو وہ کسی پر بار نہ ہوگا، اہل و عیال کے لئے بوجھ نہ بنے گا۔ پیوند کاری سے انسان عضو کی توہین نہ ہوگی، کیونکہ جس کے جسم میں پیوند کاری کی گئی ہے وہ اس کو نعمت شمار کرے گا، البتہ انسانی اعضاء کی خرید و فروخت جائز نہیں، پیوند کاری کے لئے اپنا کوئی عضو دینا اس کی رضاعت نہیں ہے، عضو دینے کی حرمت کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔

۹- مولانا سید نظام الدین صاحب:

- ۱- میرے خیال میں اعضاء انسانی کے کسی نقص کو نباتات (لکڑی وغیرہ) جمادات (سونے، چاندی، اسٹیل) وغیرہ سے درست کرنا شرعاً جائز ہے، اس میں کچھ حرج نہیں۔
- ۲- اعضاء انسانی کے کسی نقص کو دور کرنے کے لئے حیوانات کے اعضاء اور ان کی ہڈیوں کا استعمال اضطراری حالت میں حرام حلال کے فرق کے بغیر کسی بھی جانور کے اعضاء سے کام لیا جاسکتا ہے۔ خواہ عضو نکالنے کے بعد وہ جانور زندہ رہے یا نہ رہے اور خواہ اسے خریدنا پڑے، البتہ اگر زندگی کو خطرہ نہیں ہے، صرف ضرر ہے تو سبھی حلال جانور اور پاک اشیاء کا بھی استعمال درست ہوگا، حرام کا استعمال صرف اضطراری حالت میں درست ہوگا۔
- ۳- اعضاء انسانی کے نقص کو دور کرنے کے لئے انسانی اعضاء کا استعمال۔

میرے خیال میں اگر کوئی انسان اپنا کوئی عضو کسی دوسرے انسان کی زندگی بچانے کے لئے دیوے، جبکہ خود اس کی زندگی کو ظن غالب میں کوئی خطرہ نہ ہو تو یہ بالکل درست ہے اور ایثار کی اعلیٰ مثال ہے۔ البتہ اس کی بیع و شراء (خرید و فروخت) درست نہیں۔ میرے خیال میں یہ صرف زندہ انسانوں کے لئے درست ہے۔ مردہ انسان خواہ وہ اپنی زندگی میں اس کی اجازت دے چکا ہو، یا اس کے ورثاء اس کی اجازت دیں، مردہ کے اعضاء کا نکالنا درست نہیں۔ اس صورت میں مردہ انسان کے جسم کے تمام حصوں کو زندہ انسانوں کے مفاد میں استعمال کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ اب وہ اس مردہ کے کسی کام کی نہیں ہیں، اس طرح اس کی لاش ختم ہو سکتی ہے اور اکرام انسانی باقی نہیں رہے گا، جس کا حکم ہے، مردہ انسان مسلم یا غیر مسلم اس معاملہ میں برابر ہیں۔ زندہ انسانوں کی یہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو پھر مردہ انسانوں کے اعضاء حاصل کرنے کی ضرورت نہیں۔

۱۰۔ مولانا مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی:

انسانی اعضاء سے پیوند کاری شرعاً جائز نہیں، خواہ مریض انسان کے ایک عضو سے دوسرے عضو کی پیوند کاری کی جائے یا دوسرے انسان سے لیا جائے، حضرت عرفیہؓ کی روایت سے تو دھات کو استعمال کرنا معلوم ہوتا ہے اور حضرت قتادہ بن نعمانؓ کی روایت سے کسی نکلے ہوئے عضو کو دوبارہ اسی کی جگہ پر رکھنا معلوم ہوتا ہے۔ اس سے یہ استدلال صحیح معلوم نہیں ہوتا کہ ایک عضو کو کاٹ کر یا کھال نکال کر دوسرے عضو درست کیا جائے۔ دوسرے انسان کے کسی عضو کو لے کر لگانا بھی جائز نہیں۔ یہ احترام انسانی کے خلاف ہے اور دینے والے کو بھی یہ حق نہیں کہ اپنے کسی عضو کو ہبہ کرے، یا وصیت کرے، یا فروخت کرے، کیونکہ انسان اپنے نفس پر ملکیت تامہ نہیں رکھتا، اللہ تعالیٰ کی اجازت کے بغیر وہ اپنے نفس میں تصرف نہیں کر سکتا، اسی بنا پر خود کشی کرنا

حرام ہے، جس کو احادیث میں واضح کیا گیا ہے، اور عورت اپنی بضع کو بغیر نکاح حلال و مباح کے ہر خاص و عام کو استمتاع کی اجازت نہیں دے سکتی (الاشباہ)، میت عورت کے بدن کو شق کر کے حسی بچہ کو نکالنے پر اس مسئلہ کو قیاس کرنا مناسب نہیں، کیونکہ حسی بچہ کی حیات شق بطن پر موقوف ہے، اس بچہ کا یہ حق لازم ہے کہ اس کی زندگی محفوظ رکھنے کے لئے شق بطن کیا جائے، اس لئے احترام میت کو نظر انداز کیا گیا، غیر کا مال نکل کر مر جانے والے کے پیٹ سے اس مال کو نکالنے کی اجازت بھی حق غیر کی ادائیگی واجب ہونے کی وجہ سے ہے، جب کہ مریض کو عضو دینا صرف احسان ہے، اس کے واجب حق کی ادائیگی نہیں، لہذا اس کی وجہ سے احترام میت اور احترام انسانی کو نظر انداز کرنا صحیح نہیں۔



اعضاء کی پیوند کاری

[۲۱ اپریل ۸۹ء یکشنبہ بوقت صبح ۸ بجکر ۲۵ منٹ پر زیر صدارت حضرت مولانا عبدالجلیل چودھری امیر شریعت آسام ”چوتھی“ نشست شروع ہوئی۔ سب سے پہلے قاری محمد نسیم صاحب مظفر پوری نے تلاوت کلام پاک فرمائی، اس کے بعد ڈاکٹر امان اللہ خاں صاحب نے ”اعضاء کی پیوند کاری کے موضوع پر“ اپنا مقالہ سنایا۔ پھر ڈاکٹر نعیم حامد صاحب نے اپنا مقالہ سنایا، دونوں مقالات علوم افزا تھے (یہ مقالات الگ سے شائع ہو رہے ہیں، وہیں ان کو ملاحظہ فرمائیں) ڈاکٹر نعیم حامد صاحب سے ان کے مقالہ کے بعد سوالات بھی کئے گئے۔ شرکاء کے سوالات اور ان کے جوابات حسب ذیل ہیں۔]

مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی:

اس سلسلہ میں ڈاکٹروں کے اخلاقی اصول کیا ہیں کہ جب ڈاکٹروں کو وطن غالب ہو جائے کہ پیوند کاری اور اعضاء کی تبدیلی کے بغیر مریض کی زندگی بچ سکے گی، تب تبدیلی اعضاء کی اجازت دیتے ہیں، یا متبادل صورت ہونے کے باوجود اس کی اجازت دیتے ہیں؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

نہیں جب تک ڈاکٹروں کو وطن غالب نہ ہو جائے کہ اس کے بغیر کام نہیں چل سکتا تب تک پیوند کاری کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔

قاضی صاحب:

کیا کم سے کم اپنے ملک میں ایسا بھی ہو رہا ہے کہ اس کو معاشی طور پر استعمال کیا جاتا ہو اور آپ کو یہ اندیشہ ہے کہ یہ کاروبار کی صورت اختیار کرے گا، اگر ہے تو اس کا تناسب کیا ہے؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

میرے خیال میں کبھی کبھی ایسا واقعہ ہوا ہے، لیکن عام طور پر ایسا نہیں ہوتا۔ البتہ جہاں کہیں ایسا ہوا ہے تو وہ غلط ہے اور اس سلسلہ میں سخت قانونی کارروائی ہونی چاہئے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

کیا امریکہ اور مغربی ممالک میں اعضاء کی خرید و فروخت پر کوئی پابندی عائد کی گئی ہے؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

مغربی ممالک میں عموماً اعضاء رضا کارانہ دیئے جاتے ہیں، خون بھی اسی طرح دیا جاتا ہے، لیکن ہندوستان میں خون فروخت ہوتا ہے۔

حکیم ظل الرحمن صاحب:

مصنوعی اعضاء کے ذریعہ گردہ وغیرہ کی کارکردگی فراہم کرنے کی سعی اب تک کہاں تک ہوئی ہے؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

اس طرح کی کوشش جاری ہے، سائنس داں خود اس کے لئے فکر مند ہیں، کیونکہ ایک

شخص سے دوسرے شخص کی طرف گردہ کے انتقال میں کافی مراحل طے کرنے ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر فضل الرحمن گنوری صاحب:

آپ کے علم میں کیا کوئی ایسا ملک بھی ہے جہاں اعضاء کی تجارت پر پابند عائد کی گئی ہو اور وہاں اس کا کیا اثر پڑ رہا ہے؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

میرے علم میں نہیں کہ ایسا کسی ملک میں ہے۔

مفتی عزیز الرحمن صاحب:

انسانی اعضاء کی جگہ حیوانی اعضاء مفید ہو سکتے ہیں؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

اس پر بھی کام ہو رہا ہے، جانوروں کے اعضاء پر کام ہو رہا ہے، لیکن اس میں ابھی کامیابی نہیں ملی ہے۔

مفتی محمد زید صاحب:

کیا ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی سخت آدمی کا دل دوسرے شخص کو لگا دیا جائے تو وہ بھی سخت ہو جائے؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

اس کا تعلق دل سے نہیں دماغ سے ہے۔

حکیم ظل الرحمن صاحب:

مرنے کے کتنی دیر بعد اعضاء نکالے جاسکتے ہیں؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

چند گھنٹے تک نکالے جاسکتے ہیں۔

اس کے بعد بالترتیب مفتی محمد آدم صاحب پالن پوری اور حضرت مفتی محمد ظفر الدین صاحب مفتاحی نے اپنا اپنا مقالہ پڑھا، دونوں حضرات نے انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے ممنوع ہونے کا خیال ظاہر کیا۔ اس کے بعد مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب (حیدرآباد) نے اپنا مقالہ پڑھا، موصوف نے انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے جواز پر مفصل و مدلل گفتگو کی۔ اس کے بعد مناقشہ شروع ہوا۔

مولانا سعود عالم قاسمی صاحب: (آواز صاف نہیں تھی)

مفتی عزیز الرحمن صاحب:

اگر کسی آدمی کا دانت ٹوٹ کر گر جائے تو وہ آدمی اپنا ہی دانت دوبارہ لگا سکتا ہے؟ کیا یہ جزء آدمی کی اہانت ہوگی یا نہیں؟

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:

فقہاء کی صراحت ہے کہ بضرورت اہانت محرم گوارا کی جاسکتی ہے، پھر اہانت کا مدار عرف پر ہے۔

مفتی عزیز الرحمن صاحب:
کیا یہ مفتی بہ قول ہے؟

قاضی صاحب:

خلاصہ الفتاویٰ کی یہ عبارت موجود ہے، آپ دیکھیں کہ مفتی بہ قول ہے یا نہیں؟

مفتی عزیز الرحمن صاحب:

کیا غلام کے اجزاء کو کاٹ کر بیچا جاسکتا ہے؟

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:

یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ اس زمانہ میں موجودہ دور کی طرح کوئی شائستہ طریقہ موجود تھا کہ اس کے اجزاء کاٹے جاسکیں۔

حکیم ظل الرحمن صاحب:

سوال یہ ہے کہ مرنے کے بعد مردہ کے اعضاء کاٹے جاسکتے ہیں یا نہیں؟

مفتی محمد ظفر الدین مفتاحی صاحب:

فتویٰ اسی پر ہے کہ کاٹے نہیں جاسکتے۔ (پہلی نشست کے خاتمہ کا اعلان ہوا)

۲۱/۲ اپریل ۸۹ء کو دوسری نشست وقفہ چائے کے بعد گیارہ بجے زیر صدارت مفتی احمد صاحب بیات شروع ہوئی۔ مولانا ارشد مظفر نگری نے تلاوت کلام پاک فرمائی۔ اس کے بعد حضرت قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے فرمایا کہ دو مقالے آپ نے طبعی نقطہ نگاہ سے سماعت فرمائے اور بقیہ مقالے آپ نے فقہی نقطہ نظر سے سنے۔ پھر قاضی صاحب نے پیوند کاری کے

موضوع پر اپنی تحریر شدہ تنقیحات پڑھ کر سنائے۔ ان تنقیحات کا منشا یہ تھا کہ مسئلہ کی پوری تصویر حاضرین کے سامنے آجائے، یہ تنقیحات الگ سے شائع ہو رہے ہیں آپ ان کو الگ سے ملاحظہ فرمائیں۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب کی تنقیحات سننے کے بعد مولانا افضال الحق نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے فرمایا کہ نئے مسائل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قرآن مجید اور احادیث میں ان کا حکم صراحتاً موجود نہیں ہے۔ تو ان کا حکم قیاس سے مستنبط کیا جائے یا اجتہاد کیا جائے۔ قیاس میں علت بتانی ضروری ہے اور اجتہاد میں اصول کو بتانا ضروری ہوگا۔ جزئیات ہمیشہ مستثنیات اور مؤیدات ہوتی ہیں۔ ان کو نظیر بنا کر دوسرے مسئلہ کو جائز کہہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اس کے بعد مولانا برہان الدین سنہجلی نے اپنا مقالہ پڑھا، مقالہ میں موصوف نے یہ موقف اختیار کیا کہ انسان خواہ زندہ ہو یا مردہ اس کے اعضاء کو کاٹ کر بہر حال دوسرے کو نہیں لگایا جاسکتا۔ مولانا کے مقالہ کے بعد مناقشہ شروع ہوا۔

مولانا اقبال صاحب:

میں نے جہاں تک غور کیا ہے شوافع کے یہاں مباح الدم انسان کے اعضاء کاٹ کر کھانا جائز ہے۔ آج کے حالات میں سوچنا ہے کہ کیا غیر مباح الدم کے اعضاء کو کاٹنا آسان ہے؟

مولانا معاذ الاسلام صاحب:

کس امام کے مسلک پر ہم مسئلہ طے کریں گے؟

قاضی صاحب:

مولانا برہان صاحب نے مولانا مودودی کا جواب قرنیہ کے بارے میں سنایا ہے۔

ڈاکٹر فضل الرحمان صاحب گنوری:

حدیث میں ہے: ”ماأبین من الحی فھو میت“ دوسری روایت میں ”حی“ کی جگہ ”بھیمہ“ کا لفظ آیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں انسان معرض بحث میں ہی نہیں ہے۔

مولانا برہان صاحب:

”حی“ کا لفظ عام ہے، ”بھیمہ“ اور انسان دونوں کو شامل ہے۔

ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب گنوری:

صفت مؤثر ہوتی ہے۔ علت نہیں

قاضی صاحب:

ائمہ مجتہدین جب قیاس کرتے ہیں تو علت کی تعیین کرتے ہیں۔ جہاں متعدد صفات ہوتی ہیں۔ وہاں مجتہد یہ دیکھتا ہے کہ کون سی صفت مؤثر ہے اور کون سی نہیں۔ یہ تنقیح مناط کا حکم ہے۔ اس کا مطلب ہی یہ ہے کہ صفت مؤثرہ اور غیر مؤثرہ کی تنقیح کی جائے۔

مولانا عبد الجلیل صاحب چودھری:

استنجا کی بحث میں ”فانھا رجس“ یا ”فانھا رکس“ آیا ہے۔

مولانا برہان صاحب:

”انھا“ کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

مولانا عنایت اللہ سبحانی:

انسان اپنے جسم کا مالک ہے، حضرت موسیٰ کا قول قرآن میں ہے: ”لا املك الا نفسی و اخی“

قاضی صاحب:

اگر اس آیت سے استدلال کیا جائے کہ انسان اپنے جسم کا مالک ہے تو لوگوں کے ذہن میں یہ سوال ہے کہ حضرت موسیٰ اپنے جسم کے بھی مالک تھے اور اپنے بھائی کے بھی جسم کے مالک تھے کیا یہ صحیح ہے؟

مولانا سید نظام الدین صاحب:

انسان جس طرح اپنے اعضاء کا مالک نہیں ہے، اسی طرح اپنی جان کا بھی مالک نہیں ہے۔ لیکن دوسروں کے لئے اپنی جان دے دینا درست ہے، بلکہ ایثار کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ اسی طرح اپنا عضو دوسرے کو اگر کوئی دے دے تو درست ہے، کیونکہ عضو دینا جان دینے سے کم تر درجہ کی چیز ہے۔

۲۱ اپریل ۸۹ء بعد عصر تیسری نشست زیر صدارت مولانا ضیاء الدین صاحب اصلاحی شروع ہوئی اور بحث کا آغاز کرتے ہوئے مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے کہا: نظیر دونوں طرح کی سامنے ہے۔ ایک طرف یہ ہے کہ مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کا اختیار ہے چاہے اپنی چیز رکھے، چاہے بیچ دے۔ خرچ کرے یا کوئی اور استعمال کرے۔ انسان کے اپنے جسم پر تصرف کے معاملہ کی ایک نظیر صحابہ کے اس قول میں ملتی ہے ”نحوی دون نحورک“ یعنی ہم آپ کے سینے کے سامنے ہیں۔ آپ کی حفاظت کے لئے ہم جان دے رہے ہیں۔ ”من قتل فهو شهید من قتل دون ماله فهو شهید“ دوسری طرف خود

کشی حرام ہے۔ تو مسئلہ ذہنتین ہے، ہمیں یہ سمجھنا ہے کہ کیا انسان اپنے اعضاء، اپنے جسم کے ہر حصہ کا مالک ہے۔ اس زبان میں جس زبان میں ہم مالک کہا کرتے ہیں، یا اس میں کوئی فرق ہے؟ یا انسان کی ملکیت محدود ہے؟ کیا یہ سوچا نہیں جاسکتا کہ حقیقتاً تو اللہ تعالیٰ مالک ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے جس حد تک اس امانت میں بندے کو تصرف کا اختیار دیا ہے بندہ ایک امین ہے، اور مالک نے جس نوع کے تصرف کا اختیار دیا ہے، اس حد تک بندہ کا تصرف درست ہے اور اس حد کے علاوہ تصرف درست نہیں؟

اگر اس پر اتفاق ہو جائے تو ہمیں بڑی سہولت ہوگی کہ انسان کو اپنے جسم سے تعلق نہ محض مالکانہ ہے اور نہ بے ارادہ اور بے شعور، ایسا غلام ہے جس کو ذرہ برابر کوئی اختیار نہیں ہے۔ مالک نے امانت دے کر چند خاص مصارف اور چند خاص نوعیت کے تصرف کی اجازت دی ہے، اور جہاں اجازت نہیں، وہاں تصرف درست نہ ہوگا، میں سمجھتا ہوں کہ یہ خاص نکتہ ہے۔ اس کو نوٹ کر لیا جائے، تو بہت آسانی ہوگی، کہ کسی دوسرے مریض شخص کو اپنا عضو دے دینا اس کی جان بچانے کے لئے اس تصرف میں آتا ہے یا نہیں جس کی اجازت اللہ تعالیٰ نے دی ہے؟ یہ مسئلہ صاف ہے کہ کسی شخص پر حملہ ہو رہا ہو تو اس کی جان بچانے کے لئے اپنی جان دے دینا درست ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے اوپر صحابہ نے اپنی جان قربان کی تو ان مواقع پر اپنی جان کو قربان کرنا مالک کے منشا کے مطابق ہے، اس لئے جائز ہے، ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہے کہ کوئی مجبور شخص ہے، اس کی جان بچانے کے لئے اپنا عضو دے دینا درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں جو دلائل سامنے آئے ہیں، ان میں ایک بحث ہے کرامت انسانی کی۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ”ولقد کرمنا بنی آدم“ کی آیت اعضاء کی پیوند کاری میں تصریح نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق استدلال بالعمومات سے ہے، یعنی ہم ایسا محسوس کرتے ہیں کہ جسم انسانی کی قطع و برید کو قرآن کے خلاف ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہونا چاہئے۔ پس آیت کی تطبیق اس خصوصی حالت پر ہو سکتی ہے۔ دوسری طرف

”انما المؤمنون اخوة“ بھی فرمایا گیا ہے، یہ بھی صحیح ہے: ”المسلم اخو المسلم“ ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ ایک مسلم دوسرے مسلم کو مصیبت کے وقت اکیلا اور بے یار و مددگار نہیں چھوڑتا۔ تیسری طرف یہ بھی فرمایا گیا کہ ”مثل المؤمن فی توادهم و تراحمهم کمثل جسد واحد إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى“ اہل ایمان کو غم خواری میں ایک دوسرے کا بھائی اور ایک جسم و جان قرار دیتے ہوئے ایک دوسرے کے غم میں شریک ہونے کی بات فرمائی۔ یہ بھی صحیح ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”المؤمن للمؤمن کالبنیان یشد بعضہ بعضا“ (یعنی مومن مومن کے لئے دیوار کی طرح ہے، ایک دوسرے کو مدد پہنچاتا ہے)۔ ان نصوص میں جو عموم ہے اس سے استدلال کا ایک رخ یہ ہو سکتا ہے کہ اپنا عضو دینے سے کسی کی جان بچ سکتی ہے تو ہمیں بچانا چاہئے۔

ایک طرف تکریم انسانی کی جو نوص ہے وہ بھی آپ کے سامنے ہے۔ دوسری طرف مدد و تعاون کی بھی بات ہے، یہی وقت ہوتا ہے جب فیصلہ کرنے والوں کی رائے میں فرق پڑتا ہے، کوئی مطعون نہیں ہے، ایک کے ذہن پر کرامت انسانی کا تصور غالب ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ قطع و برید انسانی کرامت کے خلاف ہے۔ دوسرا یہ سمجھتا ہے کہ ایک دوسرے کے لئے پشت پناہ ہونا، تعاون دینا، ایک دوسرے کی مصیبت میں کام آنا قرآن و سنت کے نصوص سے ثابت ہے۔

مسئلہ کا تیسرا پہلو یہ ہے کہ اس سے فتنہ کا اندیشہ ہے، یہ ذہن میں رکھنے کی بات ہے کہ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ اعضاء کی پیوند کاری جائز ہے تو جائز مقصد کے لئے اعضاء کی فراہمی کو بھی ہمیں جائز کہنا پڑے گا، یہ الگ بات ہے کہ ہم اس کی تحدید کریں کہ اعضاء کی فراہمی کے لئے بھی جائز ذریعہ ہونا چاہئے، اگر آپ خرید و فروخت کو جائز قرار نہیں دیتے تو ہبہ کو تو جائز قرار دیں گے، ورنہ یہ کہئے کہ تمہارے لئے اس گلاس کا پانی پینا مباح ہے جس گلاس میں پانی ہی نہیں ہے، تو اگر ہم اس کی ضرورت اور جواز کے قائل ہیں تو لازمی طور پر دوسری طرف ہمیں یہ بھی کہنا پڑے گا کہ

اعضاء کی فراہمی بھی جائز ہے، اس لئے خود بخود سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ کیا اعضاء کی خرید و فروخت جائز ہے؟ ہبہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ وصیت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ہبہ قبول کرنا جائز ہے یا نہیں؟

یہ جو اندیشہ ہے کہ خرید و فروخت کرنے کی صورت میں کاروبار بھی ہوگا۔ میں اس موقع پر یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ مسئلہ سد ذرائع کے قبیل سے ہے، یعنی وہ عمل جو کسی فساد کا موجب ہونے والا ہے اس فساد کو روکنے کے لئے ذریعہ فساد کو روک دیا جائے۔ فقہاء اور اصولیین نے یہ بحث کی ہے کہ ذریعہ یا تو ایسا ہوگا کہ اس سے فساد پیدا ہو جانا یقینی ہے تو اس ذریعہ کو روک دینا پڑے گا، یعنی اگر کسی جائز عمل سے فساد کا پیدا ہونا یقینی ہے تو اولاً اس فساد کو روکنے کے لئے اس جائز عمل کو روک دینا ہوگا اور اگر اس جائز عمل سے فساد کے پیدا ہونے کا ظن غالب ہے تو اسے بھی روکنا ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ نادر ہو کبھی اس سے فساد پیدا ہو جاتا ہے اور کبھی نہیں تو شریعت اس کا اعتبار نہیں کرتی، اور ایک شکل یہ ہے کہ نادر سے ذرا اونچا ہے، لیکن غالب نہیں ہے، غالب اور نادر کے درمیان ہے، تو اس صورت میں بعض حضرات کہتے ہیں کہ منع کیا جائے گا اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ منع نہیں کیا جائے گا۔ اس طرح کے مسائل میں اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ یہ ایک عالم ایک فقیہ کے اپنے اندازے کی چیز ہے، جس کا جس پر ذہن مطمئن ہوتا ہے اس کے مطابق فیصلہ دیتا ہے، ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا ذہن اس طرف جائے کہ اس سے فساد کا غالب اندیشہ ہے تو وہ اسے روکے گا دوسرا ایسا نہ سمجھے، ایک یقینی سمجھتا ہے، ایک غالب سمجھتا ہے، یہ واقعہ ہے کہ اس عمل کے ذریعہ اعضاء کی خرید و فروخت ہوگی۔ یہ بھی طے کر لیجئے کہ یہ کرامت انسانی کے خلاف ہے یا نہیں؟ میں سمجھتا ہوں کہ عام حالات میں اعضاء کا کٹنا، بازاروں میں بکنا لوگ اس کو ذلت کی ہی بات سمجھیں گے اور اس کے جواز کی طرف نہیں جائیں گے۔ لیکن سوال یہ ہے

کہ یہ فتنہ اور فساد جس کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے یہ بہت غالب ہے یا نادر ہے یا درمیان کی صورت ہے؟ اگر ایک شق کو آپ متعین کریں گے تو آپ کو حکم کے متعین کرنے میں آسانی ہوگی۔ اس کے بعد قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے مسئلہ کے ایک ایک پہلو پر شرکاء سے اپنی رائے ظاہر کرنے کے لئے کہا۔ ہر پہلو کی توضیح کرتے ہوئے قاضی صاحب نے پوچھا کہ:

۱- پہلا سوال یہ ہے کہ کسی بھی دھات یا غیر حیوانی شے سے کسی عضو کی کمی کو پورا کیا جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟

شرکاء کی متفقہ آواز — جائز ہے۔

۲- دوسرا سوال یہ ہے کہ حیوانی اعضاء دو طرح کے ہو سکتے ہیں، ماکول اللحم یا غیر ماکول اللحم، تو ماکول اللحم ذبیحہ کے اعضاء کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟

شرکاء کی متفقہ آواز — جائز ہے۔

۳- تیسرا سوال یہ ہے کہ ماہر اطباء کی رائے کے مطابق جان بچانے کے لئے یا تکلیف شدیدہ کو دور کرنے کے لئے یعنی ضرورت ہو یا حاجت، غیر ماکول اللحم یا ماکول اللحم غیر ذبیحہ کے اجزاء کا استعمال درست ہوگا یا نہیں؟

مولانا اقبال صاحب بھٹکلی:

بقول امام نووی طاہر جانور ہو تو درست ہے۔

قاضی صاحب:

میرے سوال کا جواب دیجئے، میرا سوال یہ ہے کہ ایک شخص کی جان جا رہی ہے یا ایک

شخص کا عضو فوت ہو رہا ہے یا اگر اس کو وہ جزء فراہم نہیں کیا گیا تو وہ مشقت شدیدہ کا شکار ہو جائے گا۔ ان تین صورتوں میں کوئی دوسرا متبادل موجود نہیں ہے۔ صرف اور صرف غیر مذبوہ ماکول اللحم کا جزء موجود ہے یا غیر ماکول اللحم کا جزء موجود ہے، تو کیا ایسی صورت میں ان جانوروں کا جزء استعمال کر کے جان بچائی جاسکتی ہے، یا اس کے عضو کی حفاظت کی جاسکتی ہے، یا اس کو مشقت شدیدہ سے بچایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ جو لوگ جواز کی رائے رکھتے ہیں۔ پہلے وہ بولیں۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

میرا خیال ہے کہ جو جزء ایسا ہے کہ وہ انسان کے جسم میں جا کر تحلیل ہو جائے تو اس کا استعمال درست ہے اور جو جزء ناقابل تحلیل ہے اس کا استعمال درست نہیں۔

ڈاکٹر فضل الرحمن گنوری:

میرا خیال ہے کہ ایک سوال نامہ مرتب کر کے سب کو بھیج دینا بہتر ہوگا تاکہ لوگ اطمینان سے غور کر کے جواب لکھ سکیں۔ اس وقت فی الفور رائے طلب کرنا درست معلوم نہیں ہوتا۔

قاضی صاحب:

میری بات سنئے! میرا نقطہ نظر یہ ہے کہ جس مسئلہ پر اس وقت اتفاق رائے ہے، اس کو تو الگ کر لیا جائے اور جس مسئلہ میں اختلاف ہے ان کو الگ سے پھر زیر بحث لایا جائے، میں یہ نہیں چاہتا کہ اقلیت یا اکثریت کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے۔ بلکہ میں چاہتا ہوں کہ مختلف فیہ مسئلوں کے بارے میں سوال اور تحقیق کا سلسلہ جاری رکھا جائے۔

ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب گنوری:

آپ ٹھیک فرما رہے ہیں، لیکن اس وقت یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ کس مسئلہ پر لوگ متفق ہیں اور کس پر نہیں۔

قاضی صاحب:

کیسے معلوم نہیں ہوگا؟

ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب گنوری:

اس وقت لوگ ایک دوسرے کی رائے سے متاثر ہو جائیں گے۔

قاضی صاحب:

آپ کل سے دیکھ رہے ہیں کہ یہاں جو لوگ آئے ہوئے ہیں وہ پڑھ کر آئے ہیں، اور کسی کی رائے کے دباؤ میں نہیں آ رہے ہیں، سب نے اپنی رائے کھل کر آزادی سے دی ہے اور دے رہے ہیں۔ میں آپ کی رائے سے پوری طرف متفق ہونے کے باوجود صرف یہ چاہتا ہوں کہ مسئلہ کی جن شقوں پر لوگوں کا اتفاق ہے۔ ان کو چھانٹ کر الگ کر لیا جائے تاکہ جو مسئلے مختلف فیہ رہ جائیں ان کو دوبارہ آج کی بحث کی روشنی میں مرتب کر کے سوال نامہ لوگوں کو بھیجا جائے۔ آج یہ تنقیح ہم لوگ کر لیتے ہیں تو متفق علیہ مسئلوں کو پھر چھیڑنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اس وضاحت کے بعد قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے کارروائی کو آگے بڑھاتے

ہوئے فرمایا:

مسئلہ کی پانچ شکلیں ہیں:

(۱) ماکول اللہم مذبح

(۲) ماکول اللحم غیر مذبوح

(۳) غیر ماکول اللحم مذبوح

(۴) غیر ماکول اللحم غیر مذبوح

(۵) غیر ماکول اللحم نجس العین

پھر جس شخص کو لگا یا جا رہا ہے اس کے اعتبار سے دو حالتیں ہیں: ایک تو یہ کہ اضطرار کی حالت ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت ہے۔ اس طرح دس شقیں بن جاتی ہیں۔ ان دس صورتوں میں سے کس کس صورت پر ہمارا اتفاق ہے، ہمیں یہ دیکھنا ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہے اور جزء ماکول اللحم غیر ذبیحہ کا ہے تو جائز ہے یا نہیں؟

شرکاء کی متفقہ آواز — جائز ہے۔

مولانا اقبال صاحب:

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی نے جو تحقیق کی ہے اسی کے ساتھ درست ہے، یعنی قابل تحلیل جزء کا استعمال درست ہے، اور ناقابل تحلیل جزء کا استعمال درست نہیں۔

قاضی صاحب:

دوسرا سوال یہ ہے کہ ایک شخص کی نہ تو جان جا رہی ہے اور نہ عضو کا خطرہ ہے، لیکن اگر اس کا علاج نہیں کیا گیا تو شدید ضرر میں پڑنے کا اندیشہ ہے، ایسی صورت حال میں آپ غیر نجس العین غیر ماکول اللحم غیر ذبیحہ کے جزء کے استعمال کی اجازت دیں گے یا نہیں؟

شرکاء کی متفقہ آواز — یہ قابل غور ہے۔

قاضی صاحب:

بہت اچھا یہ قابل غور رہنے دیجئے۔

۲۱ اپریل ۸۹ء کو بعد نماز مغرب چوتھی نشست زیر صدارت مولانا خلیل الرحمن صاحب عمری شروع ہوئی۔ قاضی صاحب نے فرمایا کہ عصر کے بعد والی بحث اس وقت جاری رہے گی۔ اب حیوانات کے سلسلہ میں وہ مسئلہ رہ جاتا ہے، یعنی خنزیر کا استعمال حاجت کی صورت میں محض مشقت ہے اصطلاحی ضرورت نہیں ہے تو کیا جائز ہوگا؟

مجلس کی آواز — جائز نہیں ہے

قاضی صاحب:

تداوی بالحرام اس وقت جائز ہے جب کہ جان یا عضو کے ضیاع کا خطرہ ہو۔

مفتی عزیز الرحمن صاحب بمبئی:

ضرورت میں بھی جائز ہے اور حاجت میں بھی جائز ہے۔

قاضی مجاہد صاحب:

ضرورت ہو اور متبادل چیز موجود نہیں تو کیا خنزیر کے اجزاء کا استعمال جائز ہے؟

مجلس کی آواز — جائز ہے۔

ایک نامعلوم آواز:

ضرورت میں بھی خنزیر کے اجزاء کا استعمال جائز نہیں۔

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی:

اس میں بھی وہی تفصیل ہے کہ اگر باقی رہنے والا عضو ہے تو جائز نہیں اور اگر باقی رہنے والا نہیں ہے تو جائز ہے۔

مفتی شمس الدین صاحب دہلوی:

جہاں تک خنزیر کا معاملہ ہے یہ ایسا جانور نہیں ہے کہ اس کا بدل نہیں ہے۔ جہاں خنزیر کا جزء استعمال کیا جاسکتا ہے، وہاں اسی نسل کے دوسرے جانور کا جزء استعمال کیا جاسکتا ہے۔ یہ بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ انسانی جسم سے جو جانور قریب ترین ہے وہ قابلِ غور ہے۔ لیکن خنزیر کا استعمال جائز نہیں ہے۔ انسانی جسم کے لئے اس کا کوئی حصہ طبی نقطہ نگاہ سے پیوندکاری کے لائق نہیں ہے، اس لئے خنزیر کے اجزاء کے استعمال کا مسئلہ میرے نزدیک سرے سے قابلِ غور نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

خنزیر کا والوتوا استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ڈاکٹر صاحبان کہتے ہیں۔

ایک آواز:

خنزیر کا استعمال امریکہ میں ہوتا ہے، ان کے یہاں اس کی وہی نوعیت ہے جو ہمارے یہاں مرغی اور بکری کی ہے، ان کے لئے روزمرہ استعمال میں آنے والی قابلِ حصول اور سہل چیز خنزیر ہے۔

قاضی صاحب:

میں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ آپ نے فرمایا کہ خنزیر کا کوئی جزء انسان کے جسم میں نہیں لگایا جاسکتا، کیونکہ دونوں کے خلیے الگ الگ ہیں۔ لیکن یہ بات بھی سامنے آئی ہے کہ خنزیر کا والو انسان کے جسم میں لگایا جاتا ہے۔

مفتی شمس الدین صاحب دہلوی:

اس سلسلہ میں یہ عرض کر دوں کہ پلاسٹک کا والو بنا کر لگایا گیا تو عام نارمل والو کی طرح کام کرنے لگ گیا تو اس طرح متبادل موجود ہے۔

قاضی صاحب:

پھر تو وہ ہماری بحث سے خارج ہے۔ یہاں صرف یہ صورت ہے کہ متبادل موجود نہیں ہے تو کیا فقہاء خنزیر کے اجزاء کے استعمال کی اجازت دیں گے؟

مفتی شمس الدین صاحب دہلوی:

میرا خیال ہے کہ پلاسٹک کی شکل میں متبادل موجود ہے۔

قاضی صاحب:

اب سوال یہ ہے کہ ایک انسان کے جسم کا ایک حصہ اسی انسان کے جسم میں لگانا جائز ہے یا نہیں؟

مجلس کی متفقہ آواز — جائز ہے۔

قاضی صاحب:

ایک انسان کے جسم میں دوسرے انسان کا جزء لگا یا جانا جائز ہے یا نہیں؟ یہ بات متفق علیہ ہے کہ خون کا استعمال جائز ہے۔ لیکن ایک سوال یہ ہے کہ ضرورت اور حاجت کی صورت نہیں ہے، تو کیا پھر بھی آپ اجازت دیں گے کہ ایک انسان کا جزء دوسرے انسان کو لگا یا جائے۔

مولانا عنایت اللہ سبحانی صاحب:

میرا خیال ہے کہ ایک انسان کے جزء کا دوسرے انسان کے جسم میں لگا یا جانا اضطراب کی حالت پر منحصر نہیں ہے، علی الاطلاق جائز ہے۔

ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب گنوری:

اس کا محرک کیا ہے؟

مولانا انیس الرحمن صاحب:

اعضاء کی پیوند کاری میں امام ابو یوسف اور امام شافعی کا مسلک عدم جواز ہے، امام ابو یوسف سے اس کی علت تکریم انسانی منقول ہے اور پیوند کاری یا خرید و فروخت میں ابتداء ہے، جب کہ امام شافعی نے ”الام“ میں اس کی علت نجاست کو قرار دیا ہے، اس لئے میری رائے میں ضرورت کی بنیاد پر ”قرنیہ“ اور گردہ کی پیوند کاری جائز ہوگی۔

قاضی صاحب:

اب سوال یہ ہے کہ بے ضرورت اور علی الاطلاق ایک انسان کے عضو کا استعمال دوسرے انسان کے جسم میں کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

سب کی آواز — نہیں کیا جاسکتا۔

قاضی صاحب:

اگر کسی کی جان بچانے کا سوال ہو اور کوئی رشتہ دار بلا قیمت اپنا عضو اس کو دے تو دو سوال ہے، ایک تو یہ کہ اس مریض کو ایسا عطیہ قبول کرنا درست ہے یا نہیں؟ دوسرا یہ کہ کسی انسان یا رشتہ دار کو ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں کہ مرتے ہوئے شخص کی جان بچانے کے لئے اپنا عضو دیدے؟

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

لینے اور دینے والے رشتہ دار ہوں اور دونوں کی صحت کا غالب گمان ہو تو لینا دینا درست ہے۔

مفتی احمد بیات:

میرا تجربہ ہے کہ فائدہ نہیں ہوتا، اس لئے ایک انسان کے عضو کی منتقلی دوسرے انسان کے جسم میں کسی صورت میں جائز نہیں؟

مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی اشرف علی بنگلور، مولانا عبدالجلیل چودھری، مولانا جلال الدین انصر عمری، مفتی ظفر الدین مفتاحی، شمس پیرزادہ بسببی مفتی محمد آدم پالنپوری، محمد عمران وغیرہ:

ناجائز ہے، لینا اور دینا دونوں ممنوع ہے۔

قاضی صاحب:

جو لوگ عضو لگانے کو جائز کہتے ہیں وہ دینے کو بھی جائز کہتے ہیں؟

مجلس کی آواز:

جی ہاں، لینا اور دینا دونوں جائز ہے، بیچنا جائز نہیں۔

قاضی صاحب:

اعضاء کی فروخت جائز ہے؟

مجلس کی آواز:

بالکل جائز نہیں۔

قاضی صاحب:

ماہر اطباء کی رائے ہے کہ ایک شخص کا گردہ بدل دیا جائے گا تو یہ زندہ رہے گا، اب یہ شخص اضطراری کی حالت میں ہے، ہبہ کے ذریعہ گردہ نہیں مل رہا ہے۔ لیکن بازار سے گردہ خرید کر مل سکتا ہے، تو کیا ایسی مجبوری میں وہ مریض گردہ خرید سکتا ہے۔

مجوزین:

ایسی مجبوری کی حالت میں خرید کر حاصل کرنا جائز ہوگا۔

قاضی صاحب:

اگر کسی میت سے کوئی جزء حاصل کیا جائے اور وہ کسی دوسرے انسان کے جسم میں لگایا جائے تو جائز ہے؟ جو لوگ زندہ انسان کا عضو لے کر لگانا جائز کہتے ہیں، وہ مردہ کے عضو کی پیوند کاری کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

مانعین:

جی ہاں! — جائز نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

جو لوگ زندہ انسان کے عضو کی پیوند کاری جائز سمجھتے ہیں، کیا وہ مردہ کے عضو کو جائز سمجھتے ہیں؟

مفتی شمس الدین صاحب:

اگر تحریری اجازت پہلے دے دی ہو تو جائز ہے۔

مفتی محمد زید صاحب:

زندہ سے جائز۔ مردہ سے ناجائز۔

مولانا عبداللہ طارق صاحب:

(آواز صاف نہیں)۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

زندہ سے بالشرط جائز۔ مردہ سے علی الاطلاق ناجائز

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

اعضاء کی پیوند کاری کی بحث ختم ہوئی — ایک کمیٹی بنائی جا رہی ہے، کل وہ کمیٹی ایک جامع تجویز مرتب کر کے پیش کرے گی۔



جدید فقیہی تحقیقات

۱

چوتھا باب

ضبط تولید

اکیڈمی کا فیصلہ:

- ضبط ولادت کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لینے کے بعد شرکاء سیمینار نے مندرجہ ذیل تجاویز متفقہ طور پر منظور کیں۔
- ۱- کوئی بھی ایسا عمل جس کا مقصد نسل انسانی کے سلسلے کو منقطع یا محدود کرنا ہو اسلام کے بنیادی تصورات کے خلاف اور ناجائز ہے۔
 - ۲- بطور فیشن خاندان کو مختصر رکھنے یا تجارت و ملازمت کی مشغولیتوں کے متاثر ہونے یا سماجی دلچسپیوں میں رکاوٹ پیدا ہونے کی وجہ سے اولاد کی ذمہ داری سے انکار و گریز کو شرع اسلامی کسی حال میں قبول نہیں کر سکتی۔
 - ۳- جو خواتین بلند معیار زندگی کے حصول یا زیادہ سے زیادہ دولت جمع کرنے کی خاطر نوکریاں کرنا چاہتی ہیں اور اپنے مقصد تخلیق اور اس مقدس فریضے کو بھول جاتی ہیں جو قدرت نے نسل انسانی کی ماں کی حیثیت سے ان پر عائد کیا ہے، ان مقاصد کی خاطر خاندان کو محدود کرنے کا تصور قطعاً غیر اسلامی ہے۔
 - ۴- جو بچہ موجود ہے اس کی پرورش، رضاعت اور نشوونما پر اگر ماں کے جلد حاملہ ہونے کی وجہ سے نقصان کا خطرہ ہے تو ایسی حالت میں مناسب وقفہ قائم رکھنے کی خاطر ”عارضی مانع حمل تدابیر اختیار کرنا“ جائز ہے۔
 - ۵- دائمی منع حمل کی تدابیر کا استعمال مردوں کے لئے کسی حال میں بھی درست نہیں ہے۔ عورتوں کے لئے بھی منع حمل کی مستقل تدابیر ممنوع ہیں۔ سوائے ایک صورت کے، وہ استثنائی صورت یہ ہے کہ ماہر قابل اعتماد اطباء کی رائے میں اگلا بچہ پیدا ہونے کی صورت میں عورت کی جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا ظن غالب ہو تو اس

- صورت میں عورت کا آپریشن کر دینا تاکہ استنقر حمل نہ ہو سکے جائز ہے۔
- ۶- عارضی منع حمل کی تدابیر اور ادویہ کا استعمال بھی عام حالت میں درست نہیں۔
- ۷- چند استثنائی صورتوں میں عارضی منع حمل کی تدابیر اور ادویہ کا استعمال مردوں اور عورتوں کے لئے درست ہے۔ مثلاً عورت بہت کمزور ہے، ماہر اطباء کی رائے میں وہ حمل کی متحمل نہیں ہو سکتی اور حمل ہونے سے اسے ضرر شدید لاحق ہونے کا قوی اندیشہ ہو، ماہر اطباء کی رائے میں عورت کو ولادت کی صورت میں ناقابل برداشت تکلیفوں اور ضرر میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو۔
- ۸- انسانی اجزاء کی فروختگی چاہے زندہ کے ہوں یا مردہ کے بہر صورت ناجائز ہے۔
- ۹- انسانی اعضاء کی رضا کارانہ یا غیر رضا کارانہ، زندہ سے یا مردہ سے پیوند کاری کے مسئلہ میں چونکہ علماء کی رائیں مسئلہ کی مذکورہ دو مختلف جہتوں کی وجہ سے مختلف ہیں۔ اس لئے یہ اجتماع ایک ایسی کمیٹی کی تشکیل کرتا ہے جو تفصیل کے ساتھ مسئلہ کی طبی، نفسیاتی اور معاشرتی و شرعی پیچیدگیوں کا جائزہ لے کر ایک تجویز تیار کرے جو آئندہ اجلاس میں پیش کی جائے۔ اس کمیٹی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ ان تمام آراء کا جائزہ لے، جو اس سمینار کے موقع پر تحریری یا زبانی پیش کی گئی ہیں اور جو آراء مختلف کتب فتاویٰ میں ظاہر کی گئی ہیں۔ یہ کمیٹی مسئلہ کے سماجی اور طبی اثرات کے جائزہ کے لئے ایک سوالنامہ تیار کرے جو پیوند کاری کی مختلف صورتوں کی تعیین، مریضوں اور اعضاء دینے والوں پر پڑنے والے اثرات اور انسانی معاشرہ پر پڑنے والے اثرات کے بارے میں واضح صورت حال سامنے لائے۔ دوسری طرف یہ کمیٹی سمینار میں آنے والی آراء، مختلف نقطہ ہائے نظر اور دلائل کی روشنی میں ایک سوال نامہ علماء اور فقہاء کی خدمت میں بھیج کر جوابات حاصل کرے۔
- کمیٹی کے ارکان مندرجہ ذیل ہوں گے:

- ۱- مولانا مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی
- ۲- مولانا محمد برہان الدین سنہلی
- ۳- مولانا مفتی احمد بیات
- ۴- مولانا زبیر احمد قاسمی
- ۵- مولانا عبید اللہ الاسعدی
- ۶- مفتی عزیز الرحمن (ممبئی)
- ۷- مولانا جلال الدین عمری
- ۸- میڈیکل سائنس کے دو ماہرین
- ۹- ایک ماہر نفسیات
- ۱۰- ایک ماہر اجتماعیات



ضبط تولید کا مسئلہ

چند سوالات اور ایک زاویہ فکر

مفتی شمس الدین، دہلی

عمومی خاندانی منصوبہ بندی یا حکومتوں کے اقدامات اور پالیسیاں وغیرہ نظریات سے پوری طرح اتفاق نہ رکھنے کے باوجود ضبط تولید سے متعلق پیش کردہ شرعی نقطہ نظر اور بعض نکات ایسے ہیں جن پر بحث و تحقیق کی ضرورت ہے۔

فاضل مرتب ”ضبط تولید اور شریعت اسلامی“ — مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب اور دیگر مفتیان کرام نے جو نقطہ نظر پیش کیا ہے، ان میں جو باتیں قابل قبول ہیں، یا بڑی حد تک تسلیم کی جاتی ہیں ان کا اعادہ تحصیل حاصل ہے۔ میں ذیل میں صرف ان پہلوؤں کو پیش کرنا چاہوں گا جن کا تشفی بخش جواب میرے نزدیک ہنوز محتاج حصول ہے۔

جو باتیں پیش کی گئی ہیں ان سے دو حقیقی منہج ہو کر سامنے آئی ہیں:

(الف) عارضی طور پر منع حمل کی تدابیر چند مخصوص حالات میں جائز ہیں۔

(ب) مرد کی نسبندی یا عورت کا آپریشن ہر حال میں حرام و ناجائز ہے۔

سب سے پہلی شق (الف) کے بارے میں یہ عرض کرنا ہے کہ کوئی اور اسباب ہیں جن میں منع حمل کی اجازت قابل غور ہے، جن کا ذکر فاضل علمائے کرام کی گفتگو میں نہیں آیا۔ مثلاً:

۱- زوجین یا صرف لڑکی طالب علم ہو اور اگر اسے حمل، ولادت، رضاعت وغیرہ ذمہ درایوں میں الجھنا پڑے تو اس کے تعلیمی کیریئر کے تباہ ہونے کا قوی اندیشہ ہے، کیا ایسی شکل میں منع حمل کی تدابیر اختیار کی جاسکتی ہے؟

۲- آج کے دور میں بشمول اسلامی ممالک، بعض شعبے ایسے ہیں جن میں عورتوں کی ملازمت ضروری بلکہ لازمی ہوتی ہے۔ مثلاً:

اسپتالوں میں لیڈی ڈاکٹر، نرس اور دیگر زنانہ طبی خدمات، زنانہ تعلیم گاہوں میں تعلیم و تدریس، زنانہ پولیس وغیرہ شعبے ایسے ہیں، جہاں خواتین کی خدمات ناگزیر ہیں۔ ایسے کاموں پر مامور خواتین اگر شوہر کی رضامندی کے ساتھ چند بچوں کی ولادت کے بعد اگر حمل، توالد، حضانت، رضاعت وغیرہ امور سے فارغ نہ ہوں تو اپنے فرائض کما حقہ ادا نہیں کر سکتیں۔ کیا ان حالات میں منع حمل کی اجازت نہیں دی جاسکتی؟

۳- شوہر بے روزگار ہو اور اس حال میں اولاد کا بار لا متناہی انداز میں پڑ جائے تو ناقابل برداشت ذہنی، جسمانی اور معاشی پریشانیوں کا سبب بن سکتا ہے۔ کیا ایسی حالت میں منع حمل کی سہولتوں سے موقت طور پر فائدہ اٹھانا شریعت اسلامیہ میں ناجائز ہوگا؟

۴- مسلمان ویسے ہی خستہ حال ہیں، لیکن طبقہ نسواں خصوصیت سے تعلیم و تربیت اور سماجی فلاح و ترقی کے امور سے ناواقف ہے، اب ان میں کچھ خواتین جو نسبتاً تعلیم یافتہ اور صاحب صلاحیت ہیں، دینی و ملی خدمات کی انجام دہی کی غرض سے خود کو ۴-۶ اولاد کے بعد اس طرف سے فارغ کر لیں تو کیا ایسا کرنا غیر محمود بلکہ خلاف شرع ہوگا؟

۵- معاشی اسباب کو پوری قوت بلکہ جوش و خروش کے ساتھ کلیتہً مسترد کر دیا گیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس پہلو سے بھی غور و فکر کرنا گویا بہت ہی ناپسندیدہ اور غیر اسلامی طرز فکر محسوس ہوتا ہے۔ بلکہ اگر میں یہ کہوں کہ اس پہلو سے گفتگو کرنا گویا خارج از بحث سمجھ لیا گیا ہے تو

بے جا نہیں ہوگا۔ میں چاہوں گا کہ اس مجلس میں خالص علمی انداز سے اس موضوع پر گفتگو کی جائے۔ میں اس ضمن میں جدید یا قدیم معاشی نظریات کی اندھی تقلید یا مادہ پرستانہ نقطہ نظر کی ہرگز تائید نہیں کرتا۔ اللہ تعالیٰ کی ربوبیت اور رزاقیت پر ایمان اور اس کے شرعی تقاضوں کا صمیم قلب سے اعتراف کرتا ہوں، دنیائے آب و گل کے حقائق اور طبعی قوانین کی اہمیت کے اعتراف کے ساتھ ساتھ خدائے حی و قیوم کی قدرت کاملہ پر جو کہ ان طبعی قوانین کی پابندی کی محتاج نہیں ہے، ایمان رکھتا ہوں۔ بایں ہمہ معاشی حقائق اور ان کی اہمیت سے کلیتاً انکار شریعت اسلامیہ کا تقاضہ نہیں سمجھتا، فقر و فاقہ، معاشی بد حالی، گداگری اور ایسے ہی جملہ امور سے صرف نظر کر لینا حقیقت کو نہیں بدل سکتا۔

اسلام معاشی فلاح و بہبود، اقتصادی خوشحالی جو فرد اور مجتمع دونوں کے لئے ”قوت“ کا موجب ہے، کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ ”واعدوا لہم ما استطعتم“ الایہ۔ کا مصداق یا اس ”قوت“ کی فراہمی میں معاشی عامل بھی بڑی کلیدی اہمیت رکھتا ہے۔ اگر تقدیر پر ایمان تدبیر سے بے نیاز نہیں کرتا، خدا پر توکل اونٹ کو کھونٹے سے باندھنے سے منع نہیں کرتا تو خدا کی رزاقیت پر ایمان کیوں کر رزق اور اس کے جملہ تقاضوں سے بے نیاز کر سکتا ہے۔

اسلام معاشی جدوجہد، اسراف و بخل دونوں سے بچتے ہوئے اقتصاد اور میانہ روی کی تعلیم دیتا ہے۔ آمد و صرف کو منضبط کرنا، ماہانہ آمد و خرچ کی منصوبہ بندی کرنا، اسلامی تعلیمات یا معتقدات کے منافی نہیں ہے۔

ان حقائق کے پیش نظر معاشی عامل کو مطلقاً اور کلیتاً مسترد کر دینا میرے نزدیک قابل توجہ ہے۔

آج کے دور میں یہ خیالی نہیں عملی مسئلہ ہے کہ شہری زندگی میں محدود حلال ذریعہ آمدنی

رکھنے والے کنبے غیر محدود بچوں کی کفالت اور پرورش کا بار نہیں اٹھا سکتے۔ تفصیلات کا نہ موقع ہے اور نہ ضرورت۔ نیک مشورے اور خطابت تلخ حقائق کو نہیں بدل سکتے۔ لہذا ضروری ہے کہ علمائے اسلام اس پر سنجیدگی سے نظر ثانی کریں۔

اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چند مشہور آیات قرآنی اور اس کے مدلولات پر بھی غور کر لیا جائے۔

ہر عالم دین کی طرف سے معاشی عامل کو کلیۃً مسترد کرتے ہوئے سورہ ہود کی آیت ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ بطور حجت پیش کی جاتی ہے۔ بلاشبہ ہر ذی روح کی رزق رسانی اللہ تبارک و تعالیٰ ہی کی طرف سے ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ذرائع بھی اللہ نے ہی پیدا کئے ہیں اور مخلوقات کو ان کا مکلف بھی بنایا ہے۔ پرندے گھونسلے سے اڑ کر جاتے ہیں جب ہی شام کو شکم سیر ہو کر واپس آتے ہیں۔ اسی طرح دیگر مخلوقات کے لئے بھی اسباب و ذرائع بنائے ہیں اور شریعت اس کی نفی نہیں، تا سید کرتی ہے۔

دوسری مشہور آیت جو ہمیشہ پیش کی جاتی ہے اور اب بھی کی گئی ہے اور جسے معاشی عامل کو نظر انداز کرنے کے لئے گویا حجت قاطعہ سمجھا گیا ہے وہ آیت کریمہ ہے:

”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ“ (سورہ اسراء: ۳۱)۔

اس آیت کریمہ کا مفہوم متعین کرتے وقت اہم قانونی نکتہ یہ طے کرنا ہے کہ کیا قتل اولاد اور منع حمل دونوں یکساں حکم رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کوئی ایسا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ میرے نزدیک قتل جیسے جرم کی شناعت کی طرف وہ بھی جبکہ خوفِ معاش کی بنیاد پر ہو، ایسی ذلیل حرکت ہے جس کی طرف اس آیت میں متوجہ کیا گیا ہے، ورنہ قتل ناحق تو بہر صورت گناہ کبیرہ ہے خواہ اس کا محرک افلاس ہو، نفرت ہو، انتقام ہو، غصہ ہو یا کچھ اور۔

ضبط تولید اگر واقعی قتل اولاد کے مرادف ہے تو محولہ فتاویٰ میں جن شکلوں میں منع حمل

کی اجازت دی گئی ہے، وہ بھی صحیح نہیں ہو سکتی۔

لہذا جبکہ بعض اندیشے اور ضرورت کے تحت اس کی گنجائش نکالی گئی ہے، تو مسئلہ ان دیگر اسباب و عوامل کے یقین کا ہے جو اس کے جواز کے لئے قابل غور ہو سکتے ہیں۔ اس ضمن میں حضرات مفتیان کرام کی پیش کردہ جائز صورتوں میں سے ایک مثال سامنے رکھنا چاہتا ہوں تاکہ آپ کے لئے غور و فکر کا محرک ہو سکے:

فتاویٰ ہندیہ (۱۱۲/۴) کی عبارت نقل کی گئی ہے:

”إذا عزل الرجل عن امرأة بغير امرها ذكر في الكتاب انه يباح،

قالوا: في زماننا يباح لسوء الزمان“۔

اب دیکھئے عزل جیسی تکلیف دہ تدبیر منع حمل بدون اجازت زوجہ مباح ہو سکتی ہے، اس

لئے کہ زمانہ خراب آ گیا ہے۔

اسی طرح بچوں کی نگہداشت اور تربیت وغیرہ کا خطرہ ہو تو عند بعض اسے بھی منع حمل کے لئے ضروری یا لائق اعتنا سبب قرار دیا گیا ہے، تو کیا بذات خود بعض حالات میں معاشی عامل اتنا قوی نہیں ہو سکتا جو بہت سے دیگر اسباب و محرکات کا موجب ہو؟ لہذا ان حقائق کے پیش نظر اس مسئلہ پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔

اب آئیے منع حمل کی دوسری تدبیر و نسبندی یا آپریشن کے بعض پہلوؤں کا جائزہ لیں، خاص کر اس پس منظر میں اسے مطلقاً حرام قرار دیا گیا ہے، جس میں کسی استثناء کی گنجائش نہیں ہے۔

اس حکم کی بنائے استدلال آیت کریمہ: ”فلیغیرن خلق اللہ“ اور حدیث میں

”خصی“ ہونے کی ممانعت ہے۔

سب سے پہلے تو تغیر خلق اللہ کا مفہوم اور مدلول متعین ہونا چاہئے۔ اس ذیل میں جس

سیاق میں یہ آیت آئی ہے اس کا بھی لحاظ رکھنا مناسب ہے۔ اس کے انطباق کے طور پر کچھ لوگ ضبط تولید کی ہر تدبیر کو ناجائز سمجھتے ہیں، کچھ حضرات صرف نسبندی یا آپریشن پر اس کا اطلاق کرتے ہیں۔

مؤخر الذکر اصحاب فکر کے سامنے چند مسائل غور و فکر کے لئے پیش کرتا ہوں:

- ۱- آج کل بہائم وغیرہ کو بار آور کرنے کے لئے فطری عمل کے بجائے ٹیوب یا انجکشن وغیرہ کا کامیاب استعمال ہوتا ہے۔ کیا یہ حرام ہے، اس لئے کہ تغیر خلق اللہ ہے؟
- ۲- مصنوعی طریقے مثلاً مصنوعی آنکھیں، دانت دیگر اعضاء یا اعضاء کی پیوند کاری، خضاب کا استعمال وغیرہ کیا فطری حالتوں کے تغیر کا موجب نہیں ہے۔ اگر ہے تو کیا تغیر خلق اللہ کا حکم نافذ ہوگا؟ اسی طرح بہائم کو خصی بنانے کا مسئلہ بھی اس کی زد میں آتا ہے۔
- ۳- ایک مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ بعض خواتین کو ولادت فطری طریقے سے نہیں ہوتی، لہذا ڈاکٹر پیٹ چاک کر کے بچہ کو باہر نکال لیتے ہیں۔ چند مرتبہ کے بعد ڈاکٹر عورت کی حالت ایسی نہیں سمجھتے کہ وہ مزید حمل کی متحمل ہو سکے؛ لہذا چند ولادتوں کے بعد آخری بار وہ عورت کا آپریشن کر دیتے ہیں۔ کیا یہ آپریشن حسب فتویٰ مذکورہ حرام قرار دیا جائے گا؟
- یہ اور اس قسم کے اور بھی مسائل ہو سکتے ہیں۔ حقیقتاً تغیر خلق کا مفہوم متعین کرنے کی ضرورت ہے۔ ہمیں خوشی ہے کہ بعض جوابات میں اس کی طرف اجمالی اشارہ بھی کیا گیا ہے، مگر اس پر گفتگو کی ضرورت ہے۔
- نسبندی کی حرمت کے سلسلہ میں حدیث میں خصی بنائے جانے کی ممانعت کو بھی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ میرے خیال میں اس مسئلہ کی تنقیح بھی ہونی چاہئے۔ کیا نسبندی اور خصی واقعۃً ایک ہی شئی ہے۔

اس مسئلہ پر میں نے ایک مسلمان ڈاکٹر سے فنی حیثیت سے اس کے بارے میں

دریافت کیا، ان کی گفتگو سے جو بات سامنے آئی وہ کچھ اس طرح ہے۔

(الف) نخصی کرادینے کے بعد مرد نامرد ہو جاتا ہے اور مجامعت کا اہل نہیں رہتا۔

(ب) نسبندی کے باوجود مرد کی جنسی عمل پر حسب سابق قدرت رہتی ہے۔

(ج) نسبندی بھی دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک۔ جس کے بعد نسبی اس قابل نہیں رہتیں

کہ اس سے ہو کر مادہ تولید گزر سکے۔ دوسری قسم۔ جس سے نسوں کو اس طرح سے گرہ لگا دی

جاتی ہے جو حسب ضرورت کھولی بھی جاسکتی ہے۔

لہذا نسبندی پر نخصی کا حکم لگانا قیاس مع الفارق کے مترادف ہے اور اس کی دوسری قسم تو

بالکل منع حمل کی عارضی تدبیر کے مماثل ہے، اس لئے اس کی مطلق حرمت کا حکم لگانا خود ان علماء کی

رائے کے بھی منافی ہے جو عارضی تدبیر کے جواز کے قائل ہیں۔

بہر حال اس دوسری قسم یعنی نسبندی یا آپریشن کا مفہوم تقطیع نسل نہیں ہے جیسا کہ باور

کیا جا رہا ہے، بلکہ متحد نسل ہے۔

ان تمام مباحث کو سامنے رکھ کر ہمیں یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ شریعت کی روشنی میں ہم کس

حد تک ضبط تولید کی اجازت دے سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ حکومتوں کی خاندانی منصوبہ

بندی کی ہم من و عن تائید کریں اور اس کے مالہ و ماعلیہ سے صرف نظر کر لیں۔

البتہ ایک اور پہلو ہے جو ہمارے مباحث کے دوران نہیں آسکا، وہ ہے مسئلہ کا اخلاقی

اور سماجی پہلو، خاندانی منصوبہ بندی کے ذریعہ اخلاقی سیلاب کا جو دروازہ کھولا جا رہا ہے اس پر

ہمیں سنجیدگی سے غور کرنا چاہئے اور بعض صورتوں میں جواز کے قائل ہونے کے باوجود ہمیں

اخلاقی بحران سے بچانے کے لئے انسدادی تدابیر پر بھی نظر رکھنی چاہئے۔

استقاط حمل کے سلسلہ میں علمائے کرام نے جو خیالات سامنے رکھے ہیں فی الجملہ

مناسب معلوم ہوتے ہیں۔

مانع حمل تدابیر کا مسئلہ اور اسلام

مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڑھ

روزمرہ کے سماجی مسائل میں مانع حمل تدابیر کا مسئلہ ہمیشہ سے بڑی اہمیت کا حامل رہا ہے، طب کی موجودہ ترقی کے دور میں اس کی اہمیت مزید بڑھ گئی ہے۔ زیر نظر مقالے میں اسی اہم ترین مسئلہ میں اسلام کے نقطہ نظر کا مطالعہ مقصود ہے۔ موجودہ دور جس طرح زندگی کے دوسرے بے شمار معاملات و مسائل میں بے اعتدالی اور عدم توازن کا شکار ہے، مانع حمل تدابیر کے سلسلے میں اس کا رویہ بھی اسی بے اعتدالی اور عدم توازن کا مظہر ہے، چنانچہ آج یورپ کا میاب مانع حمل تدابیر کی ایجاد پر بغلیں بجا رہا ہے کہ اس کی بدولت اولاد اور ان کے مسائل کے جھنجھٹ سے نجات پا کر بے خوف و خطر جنس سے لطف اندوزی کے لئے اس کے لئے میدان صاف ہو گیا ہے۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ یورپ کے ملکوں میں شرح پیدائش خطرناک حد تک کم ہو گئی ہے۔ اولاد کی فطری ضرورت کو پوری کرنے کے لئے لے پالک اور دوسرے ذرائع سے ہندوستان اور تیسری دنیا کے دوسرے ملکوں سے کمسن بچوں کی درآمد کے ذریعہ اس کمی کو پورا کیا جا رہا ہے، (یہاں تک کہ اس طرح بچوں کی درآمد نے یورپ میں بچوں کے مستقل کاروبار کی صورت اختیار کر لی ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ”سہ روزہ دعوت نئی دہلی“، یکم دسمبر ۱۹۸۸ء مطابق ۲۰ ربیع الثانی ۱۴۰۹ھ جائزہ بعنوان ”متنبی ہندوستانی بچے اور غیر ملکی سرپرست“، اٹلی کا ایک گارڈن ”انٹی مو“ بچوں کے اس طرح کے کاروبار کا سب سے بڑا اور مشہور مرکز

ہے۔ جہاں خوبصورت، تندرست اور معصوم بچوں کی خرید و فروخت کے علاوہ خوبصورت تندرست حاملہ عورتوں کی بیٹنگی رقم دے کر یہ معاہدہ بھی کیا جاتا ہے کہ مستقبل میں ہونے والا بچہ بیٹنگی رقم دینے والے کے سپرد کیا جائے گا۔ اٹلی کے گوشے گوشے سے بے اولاد والدین اس بازار میں اکٹھا ہوتے ہیں، جہاں ایک بچہ کی نیلامی کی قیمت کم از کم پانچ لاکھ لیرا (ہندوستانی چالیس ہزار روپیہ) سے لے کر بارہ لاکھ لیرا تک ہوتی ہے۔ محتاط اندازے کے مطابق اس منڈی میں سالانہ کم سے کم ۵۰۰ بچوں کی نیلامی ہوتی ہے۔ اٹلی میں یہ کاروبار اس قدر بڑھ گیا ہے کہ دولت کمانے کے لالچ میں کچھ عورتیں ہر سال حاملہ ہو رہی ہیں اور ہر سال ایک بچہ کو بیٹنگی بیچ رہی ہیں۔ امریکہ اور یورپ کے دوسرے ممالک میں گود لینے کا جو رجحان بڑھ رہا ہے اس کے نتیجے میں بے اولاد جوڑوں کے جذبات جگا کر بیوپاری لوگ چاندی لوٹتے ہیں۔ ایک اندازے کے مطابق گزشتہ سال صرف امریکہ میں ۲۵۰ جوڑوں نے قانونی یا غیر قانونی طریقے سے بچوں کو گود لیا۔ ملاحظہ ہو پندرہ روزہ تعمیر حیات، ندوة العلماء لکھنؤ ۲۵ دسمبر ۱۹۸۸ء مطابق ۱۴ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۹ھ۔ رپورٹ بعنوان: مجھے جنم لینے سے پہلے بیچ دیا گیا)۔ اسلام خدا کا آخری دین ہونے کے ناطے زندگی کے دوسرے تمام مسائل کی طرح اس مسئلہ کا بھی موزوں اور متوازن حل پیش کرتا ہے۔ وہ حالات کے تقاضے سے معقول حدود کے اندر مانع حمل تدابیر اپنانے کی اجازت بھی دیتا ہے اور جہاں اس طرح کی کوئی مصلحت کارفرمانہ ہو تو وہ اس کی زیادہ سے زیادہ حوصلہ شکنی کرتا اور اس سے بچنے اور دور رہنے کی تلقین کرتا ہے۔

صدر اول کا نمونہ:

اسلام کے صدر اول میں منع حمل کا ایک ہی طریقہ معروف اور مروج تھا۔ عزل (With drawl) یعنی بیوی سے مقاربت کے وقت اس کے آخری لمحات میں مرد کا اپنی منی کو باہر خارج کرنا۔ اس سلسلے میں صحیح بخاری کی روایت ہے، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں:

”کننا نعزل والقمران ینزل“ (بخاری ۲ کتاب النکاح، باب العزل، مسلم ۴، کتاب النکاح۔ باب حکم العزل)۔

ہم عزل کرتے تھے دریں حالیکہ قرآن کے نزول کا سلسلہ جاری تھا۔

ان ہی کی دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

”کنا نعزل علیٰ عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم والقرآن یُنزل“

(بخاری، حوالہ سابق)۔

ہم نبی ﷺ کے زمانہ میں عزل کرتے تھے دریں حالیکہ قرآن کے نزول کا

سلسلہ جاری تھا۔

اس کی وضاحت روایت کے ایک راوی حضرت سفیان بن عیینہ اس طرح کرتے ہیں:

”لو کان شیئاً ینہی عنہ لہانا عنہ القرآن“ (مسلم ۴ کتاب النکاح، باب

حکم العزل)۔

اگر یہ کوئی ایسی چیز ہوتی جس سے منع کیا جانا ضروری ہوتا تو قرآن ضرور ہم کو اس سے

منع کرتا۔

حضرت جابر کی روایت میں مسلم کے الفاظ میں اس کی مزید صراحت ہے۔ فرماتے

ہیں:

”کنا نعزل علیٰ عہد رسول اللہ ﷺ فبلغ ذلك نبی اللہ ﷺ

فلم ینہانا“ (مسلم، حوالہ مذکور)۔

ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں عزل کرتے تھے تو یہ بات نبی ﷺ تک

پہنچی، لیکن آپ نے ہمیں منع نہیں فرمایا۔

یہ روایات منع حمل کی اس تدبیر (عزل) کے جواز کے سلسلے میں صریح ہیں۔ حضرت

ابوسعید خدری کی ایک روایت سے بھی یہی بات سامنے آتی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں:

”ان رجلاً قال یا رسول اللہ ان لی جاریة وانا اعزل عنها وانا

أکره ان تحمل وانا ارید ما یرید الرجال و ان الیہود تحدث ان

العزل مؤدۃ الصغریٰ قال کذبت یہود ولو اراد اللہ ان یخلقه ما استطعت أن تصرفه“ (ابوداؤد ج ۱، کتاب النکاح، باب ما جاء فی العزل)۔
 ایک شخص نے عرض کیا اے اللہ کے رسول میری ایک لونڈی ہے اور میں اس سے عزل کرتا ہوں اور مجھے یہ پسند نہیں ہے کہ وہ حاملہ ہو، لیکن میں (اس سے) وہ ضرورت پوری کرنا چاہتا ہوں جو دوسرے تمام مردوں کی ہوتی ہے۔ جب کہ یہود یہ بیان کرتے ہیں کہ عزل چھوٹے پیمانے پر زندہ درگور کرنے کے برابر ہے، آپ نے فرمایا: یہود جھوٹ کہتے ہیں۔ اگر اللہ کسی کو پیدا کرنا چاہے تو تم اسے (کسی صورت) روک نہیں سکتے۔

اس کے مقابلے میں آپ ﷺ کی دوسری احادیث ہیں جن سے اس فعل کی حرمت ممانعت کا اشارہ نکلتا ہے، اس سلسلے میں سب سے صریح صحیح مسلم کی روایت ہے۔ آپ ﷺ سے ایک موقع پر عزل کی بابت دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

”ذلک الواد الخفی“ (صحیح مسلم ج ۴ کتاب النکاح، باب جواز الغیلة وکراهة العزل)۔

یہ چھوٹے پیمانے پر زندہ درگور کرنے کے برابر ہے۔

بعض دوسری روایات میں آپ ﷺ کے انداز کلام کا بھی یہی منشاء سمجھا گیا، حضرت

ابوسعید خدری کی ایک روایت ہے فرماتے ہیں:

”سئل النبی ﷺ عن العزل فقال لا علیکم ان لا تفعلوا ذاکم

فانما هو القدر“ (مسلم ج ۴ کتاب النکاح، باب حکم العزل)۔

نبی ﷺ سے عزل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

تمہارا کیا نقصان ہے اگر تم ایسا نہ کرو۔ اصل چیز تو قضا و قدر کا فیصلہ ہے۔

اس کے متعلق روایت کے ایک راوی محمد بن سیرین کہتے ہیں:

”قوله لا عليكم أقرب إلى النهي“ (مسلم ج ۴ کتاب النکاح، باب حکم

العزل)

آپ ﷺ کا یہ فرمانا کہ ”تمہارا کیا نقصان ہے اگر تم ایسا نہ کرو“ ممانعت سے زیادہ قریب ہے۔

صحیح مسلم ہی میں حضرت ابوسعید خدری کی دوسری روایت ان الفاظ میں ہے:

”قال ذكر العزل عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال وما ذاكم قالوا الرجل تكون له المرأة ترضع فيصيب منها و يكره أن تحمل منه والرجل تكون له الامة فيصيب منها و يكره أن تحمل منه قال فلا عليكم أن لا تفعلوا ذاكم فانما هو القدر“ (مسلم ج ۴ کتاب النکاح، باب حکم العزل)۔

نبی ﷺ کے پاس عزل کا تذکرہ کیا گیا تو آپ نے فرمایا اس کی مزید تفصیل کرو۔ لوگوں نے کہا آدمی کی عورت ہوتی ہے۔ جو دودھ پلا رہی ہوتی ہے تو وہ اس سے اپنی جنسی خواہش پوری کرتا ہے، لیکن وہ یہ پسند نہیں کرتا کہ وہ حمل سے ہو، اسی طرح آدمی کی لونڈی ہوتی ہے تو وہ اس سے اپنی جنسی خواہش پوری کرتا ہے، لیکن اسے پسند نہیں کرتا کہ وہ حمل سے ہو۔ آپ نے فرمایا تمہارا کیا نقصان ہے اگر تم ایسا نہ کرو۔ اصل چیز تو قضا و قدر کا فیصلہ ہے۔

اس کے متعلق اس کے ایک راوی ابن عوف کہتے ہیں کہ میں نے اس روایت کو حضرت

حسن بصری کے سامنے بیان کیا تو انہوں نے فرمایا:

”والله لكان هذا زجرا“ (صحیح مسلم حوالہ سابق)۔

خدا کی قسم اس سے تو زیادہ تر تنبیہ کا پہلو نکلتا ہے۔

عزل کا جواز:

امام غزالیؒ نے اس سلسلے کی تمام روایات کے استقصاء اور اس کے متعلق علماء کے مختلف مسالک کا تذکرہ کرنے کے بعد جس رائے کو سب سے زیادہ صحیح قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ جائز ہے:

”والصحيح عندنا أن ذالك مباح“ (احیاء علوم الدین ۵۱/۲)۔

صحیح بات ہمارے نزدیک یہ ہے کہ یہ جائز ہے۔

وہ روایات جن سے ’عزل‘ کی حرمت اور ممانعت کا اشارہ نکلتا ہے اور جن کی بنیاد پر علماء کی ایک جماعت اسے مکروہ کہتی ہے، اس ممانعت اور اس کراہت کو وہ بھی تنزیہ اور ترک فضیلت پر محمول کرتے ہیں۔ اپنے موقف کو مختلف دلائل سے مضبوط کرتے ہوئے آگے وہ اس سلسلہ میں مزید فرماتے ہیں:

”ولیس هذا كالأجهاض والوآد، لان ذلك جنایة علیٰ موجود

حاصل“ (حوالہ سابق)۔

اور یہ بچے کو ختم کرنا اور اسے زندہ درگور کرنا نہیں ہے۔ اس لئے اس جرم کی صورت اس وقت بنتی ہے جب اس کا ارتکاب کسی زندہ اور موجود چیز کے ساتھ کیا جائے۔

آخر میں ایک مثال کے ذریعہ وہ اپنے موقف کی مزید تائید کرتے ہیں:

”وكيف كان فماء المرأة ركن في الانعقاد فيجری المآء ان مجرى الايجاب والقبول فى الوجود الحكمى فى العقود، فمن اوجب ثم رجع قبل القبول لا يكون جانياً على العقد بالنقض والنسخ“ (حوالہ مذکور)۔

بات جو بھی ہو اصل یہ ہے کہ عورت کا مادہ بھی حمل کے استقرار میں ایک عامل ہے، اس مسئلہ میں مرد و عورت دونوں کے مادوں کی وہی حیثیت ہے جو احکام کی

دنیا میں عقود و معاملات کے دائرے میں ایجاب و قبول کی ہوتی ہے تو جو شخص (اپنے طور پر) کسی عقد کو واجب کرے پھر (خود ہی) اس سے رجوع کر لے اس سے پہلے کہ دوسرا فریق اسے قبول کرے تو ایسا شخص اس عقد کی نسبت سے اسے توڑنے اور اسے ختم کرنے کا مجرم نہیں ہوگا۔

سورہ بقرہ کی آیت کریمہ: ”نِسَاءُ كُمْ حَرِّثَ لَكُمْ“ (سورہ بقرہ/۲۲۳) کی ایک تفسیر بھی یہی بیان کی گئی ہے۔ قولہ (نِسَاءُ كُمْ حَرِّثَ لَكُمْ) قال كيف شئت إن شئت عزلا او غير عزل“ (احکام القرآن الجصاص ۴۱۶/۱۰)۔

اللہ تعالیٰ کا قول کہ (تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں) فرمایا کہ تم (ان کے پاس) جیسے چاہو آؤ، چاہے عزل کرتے ہوئے آؤ یا بغیر عزل کے آؤ۔

فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک ’عزل‘ مکروہ ہے۔ اس کی کراہت کی روایت حضرت عمرؓ، علیؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی گئی ہے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے بھی اس کی روایت کی جاتی ہے، اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ اس سے افزائش نسل جو اسلام کا اہم ترین مقصود ہے، اس میں کمی واقع ہوتی ہے۔ اور بیوی کو مباشرت کی مطلوبہ لذت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ جب کہ نبی ﷺ نے اولاد کی پیدائش کے اسباب کو زیادہ سے زیادہ اختیار کرنے کی ترغیب دی ہے (المغنی لابن قدامہ ۲۳/۷)۔ لیکن اس صورت میں بھی ضرورت کے تحت اس کی اجازت برقرار رکھی گئی ہے اور ضرورت کی جو تفصیل کی گئی ہے، اس میں بڑی وسعت ہے۔ چنانچہ اس میں صدر اول کی اس عام ضرورت کے علاوہ کہ آدمی نے باندی سے شادی کی ہو اور اس ڈر سے کہ اس سے پیدا ہونے والی اولاد ماں کی طرف سے غلام ہوگی، اسے بار آور نہ ہونے دے، یا مثلاً اسی طرح کی صورت حال کہ آدمی کی باندی ہو، جس سے مقاربت کی اسے حاجت ہو، لیکن ساتھ ہی اسے اس کو فروخت کرنے کی بھی ضرورت ہو اور اس کی وجہ سے وہ اسے حاملہ نہ

ہونے دینا چاہے، اس لئے کہ ام ولد باندی جو ماں ہو جائے، پھر اس کا آقا اسے بیچ نہیں سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت علیؑ کے سلسلے میں روایت ہے کہ آپ اپنی باندیوں سے عزل کرتے تھے۔ البتہ اگر آدمی اس طرح کی کسی ضرورت کے بغیر عزل کرے تو اسے مکروہ کہا گیا ہے، لیکن یہ حرام نہیں ہے۔ عزل کے جواز کی اسی طرح کی ضرورتوں میں ایک ضرورت اسے قرار دیا گیا جو ہندوستان جیسے ملکوں کے لئے خاص اہمیت کی حامل ہے کہ آدمی دارالحرب میں ہو اور طبیعت کا تقاضا ہو کہ وہ اپنی بیوی سے مقاربت کرے۔ لیکن اس اندیشے سے کہ اولاد یا کثرت اولاد دارالحرب میں اس کے لئے مسائل پیدا کرے گی، وہ بیوی کو بار آور نہ ہونے دے بلکہ عزل سے کام لے (الدر المختار مع رد المحتار ۲/۵۲۲)۔ دارالحرب کے مسائل سے ہٹ کر علی الاطلاق زمانہ کے فساد کو بھی عزل کے جواز کے لئے مؤثر تسلیم کیا گیا ہے۔ (رد المحتار مع الدر المختار ۲/۵۲۲) چنانچہ زمانہ کے فساد سے کثرت اولاد کے مسائل سے آدمی کامیابی سے عہدہ برآ نہ ہو سکنے اور اولاد کے بگڑ جانے کا اندیشہ ہو، آزاد عورت کی رضامندی کے بغیر بھی آدمی بیوی سے عزل کر سکتا ہے (رد المحتار مع الدر المختار)۔

حضرات صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت کے نزدیک ضرورت و عدم ضرورت سے قطع نظر مطلق عزل کی رخصت اور اجازت کی روایت کی گئی ہے۔ یہ حضرات ہیں حضرت علیؑ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابی بن کعبؓ، زید بن ثابتؓ، حضرت جابرؓ، عبداللہ بن عباسؓ، حسن بن علیؓ، خباب بن الارتؓ، اور تابعین میں سے حضرت سعید بن المسیبؓ، طاؤسؓ، عطاء اور امام نخعیؓ، ائمہ ثلاثہ امام مالکؓ، امام شافعیؓ اور حضرات حنفیہ کا بھی یہی مسلک بیان کیا گیا ہے (المغنی لابن قدامہ ۷/۲۳)۔ ابن قدامہ حنبلی نے اس موقع پر امام احمد بن حنبل کا ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن حنابلہ کے سرخیل علامہ ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ عزل کو اگرچہ علماء کی ایک جماعت نے حرام کہا ہے، لیکن عورت کی اجازت ہو تو ائمہ اربعہ کا بھی مسلک یہ ہے کہ یہ جائز ہے (فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۰۸/۳۲) عام طور پر مسئلہ بھی یہی ہے کہ آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ لونڈی سے اس کی

اجازت کے بغیر عزل کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک روایت بھی ہے جسے حضرت عمر بن الخطاب سے امام احمد نے اپنی مسند میں اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے:

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن يعزل عن الحرة الا

باذنہا“ (المغنی ۲/۲۴۷، فتح الباری ۹/۲۴۷)

رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ آدمی آزاد عورت سے اس کی اجازت کے

بغیر عزل کرے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ مباشرت کی لذت آزاد عورت کا حق ہے اور باندی کو یہ حق حاصل نہیں ہے، اگرچہ باندی کے بیوی ہونے کی صورت میں ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ آزاد شوہر اس سے بھی عزل اس کی اجازت کے ساتھ ہی کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کو انزال عام طور پر مرد کے بعد ہوتا ہے۔ اسی لئے جماع کے آداب میں کہا گیا ہے کہ اپنی ضرورت پوری کر لینے کے بعد مرد کو چاہئے کہ بیوی کے ساتھ اسی حال میں کچھ دیر مزید رکارہے تاکہ وہ بھی اس سے اپنا حصہ وصول کرے (احیاء علوم الدین ۲/۵۰۲)۔

عزل کے محرکات:

صدر اول کے اس عام محرک کے علاوہ کہ آدمی کی باندی ہوتی اور اس پر مالکانہ حقوق کی بقاء کے لئے اسے صاحب اولاد نہ ہونے دے کر اس سے عزل کرتا (اس محرک کی مزید مثالوں کے لئے ملاحظہ ہو، بخاری جلد ۲ کتاب النکاح، باب العزل، مسلم ج ۴ کتاب النکاح، باب حکم العزل۔ ابوداؤد ج ۱ کتاب النکاح باب ماجاء فی العزل) یا مثلاً وہ اپنے حالات کے لحاظ سے آزاد عورت کے بجائے لونڈی سے شادی کرتا اور اس اندیشے سے کہ اس سے ہونے والی اولاد ماں کی طرف سے غلام ہوگی، اس کے ساتھ عزل سے کام لیتا، عزل کے دوسرے دائمی محرکات بھی ہو سکتے ہیں۔ گو کہ ان محرکات کا ترک فضیلت پر محمول کیا جائے اور انہیں خلاف اولیٰ کہا جائے، لیکن امام غزالی صراحت کرتے ہیں کہ

یہ محرکات کسی بھی دلیل سے ممنوع و محظور نہیں ہیں، جس طرح کہ مثلاً صدر اول کے اپنی لونڈی کو لونڈی باقی رکھنے کے محرک کو کسی بھی درجے میں ممنوع و محظور قرار نہیں دیا گیا (احیاء علوم الدین ۵۲/۲) عزل کے ان دائمی محرکات میں بڑی وسعت ہے۔

(۱) مرد عورت کے حسن و جمال اور اس کی گدازی جسم کو باقی رکھنا چاہتا ہے تاکہ وہ اس سے لمبے عرصے تک فائدہ اٹھا سکے، یا عورت کی صحت یا دوسرے اسباب سے اسے اندیشہ ہو کہ وہ بچے کی پیدائش کا بوجھ نہیں اٹھا سکے گی اور اس کی جان خطرے میں پڑ جائے گی۔ امام صاحب فرماتے ہیں۔ عزل کے اس محرک کو بھی ممنوع و محظور قرار نہیں دیا جاسکتا۔

(۲) اسی طرح کوئی شخص سمجھتا ہے کہ اولاد کی زیادتی سے اس کے لئے تنگی اور پریشانی میں بھی اسی قدر اضافہ ہوگا، اس کو کمانے کے لئے زیادہ محنت کرنی پڑے گی اور کمائی کے غلط راستوں پر بھی پڑ جانے کا خطرہ ہے، اس خطرے اور اندیشے سے بھی اگر کوئی عزل کرتا ہے تو یہ منع نہیں ہے۔ اس لئے کہ پریشانی اور مسائل جتنے کم ہوں گے آدمی دین پر عمل اور اس کے تقاضوں کی ادائیگی بھی اسی کے مطابق زیادہ بہتر طریقے پر کر سکے گا، یہ صحیح ہے کہ کمال اور فضیلت اللہ تعالیٰ پر توکل کرنے اور اس کے وعدے پر اطمینان رکھنے ہی میں ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے:

”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ (سورہ ہود: ۶)۔

(۳) عزل کا ایک محرک یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آدمی لڑکیوں کی پیدائش سے ڈرتا ہو۔ اس لئے کہ ان کی شادی بیاہ میں خاص طور پر بڑے مسائل اور پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ بلاشبہ ایک فاسد محرک ہے، اس کی وجہ سے اگر مطلق شادی ہی سے پرہیز کیا جائے، یا شادی کر بھی لی جائے تو سرے سے مباشرت ہی نہ کی جائے تو ایسا

کرنے والا شخص یقیناً گنہگار ہوگا۔ لیکن اس کی وجہ سے آدمی اگر شادی کو کچھ موخر رکھے یا کسی وقفے کے لئے مباشرت کو چھوڑے رکھے تو اس کی وجہ سے وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ یہی بات عزل کے سلسلے میں بھی صادق آتی ہے۔

(۴) بعض عورتوں کے مزاج میں ایک خاص طرح کی نفاست اور بلند آہنگی ہوتی ہے، دردزہ، نفاس، اور بچے کو دودھ پلانے کے مراحل ان کے لئے بہت شاق ہوتے ہیں اور وہ ان سے زیادہ سے زیادہ بچنا چاہتی ہیں۔ ماضی میں خوارج کی عورتوں کا خاص طور پر یہ مزاج تھا۔ یہ محرک بھی اگرچہ ایک فاسد محرک ہے، لیکن اسے بھی بالکل ممنوع و محظور قرار نہیں دیا جاسکتا (احیاء حوالہ سابق)۔

اس بحث میں دوسرے نصوص جن سے عزل کی ممانعت اور حرمت ثابت ہوتی ہے، امام غزالی نے ان کا جواب دیا ہے اور انہیں ترک افضل اور کراہیت پر محمول کیا ہے۔

جدید مانع حمل تدابیر:

گذشتہ ادوار میں جیسا کہ اشارہ گزرا، منع حمل کی عام اور مروج صورت عزل، بیوی سے مقاربت کے وقت مادہ منویہ کو اس کی شرمگاہ سے باہر گرانے ہی کی تھی۔ موجودہ دور میں سائنس و ٹکنالوجی اور طب و سرجری کی ترقی سے منع حمل کی نئی نئی ترقی یافتہ صورتیں ایجاد ہو گئی ہیں اور ان کا استعمال غیر معمولی طور پر بڑھ گیا ہے۔ مشرق ہو کہ مغرب درجات کے فرق سے ان کا ہر جگہ یکساں چلن ہے۔ اسپتالوں اور شفا خانوں میں اس مقصد سے ان کے الگ شعبے قائم ہیں۔ حکومت ریڈیو، ٹیلی ویژن اور ابلاغ عامہ کے دوسرے ذرائع کی پوری طاقت سے ان کا پرچار کرتی اور ان کے اختیار کرنے کی ترغیب دیتی ہے اور عوام الناس کے لئے ان تدابیر کو اپنانے کے نئے محرکات اور داعیات فراہم کرتی ہے۔ اس وقت ہندوستان کی حد تک منع حمل کی جو تدابیر

خاص طور پر مشتمہ کی جارہی ہیں وہ تین ہیں۔

(۱) نرودھ۔

(۲) کاپرٹی۔

(۳) اورل پلس (کھانے کی گولیاں)

منع حمل کی دوسری جدید تدابیر کو بھی انہی پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

نرودھ جسے کانڈوم بھی کہا جاتا ہے، منع حمل کی یہ تدبیر 'عزل' سے سب سے زیادہ مشابہ ہے، حکومتوں کی غیر معمولی دل چسپی سے ربر کے انتہائی ملائم، باریک اور مہین کانڈوم کی بہتر اور اعلیٰ کوالٹی ہر جگہ دستیاب ہے۔ بغیر ہوا بھرے لمبے غبارے کی شکل میں یہ مخصوص غبارہ، مباشرت سے قبل مرد اسے اپنے اکڑے ہوئے عضو تناسل پر اسی طرح چڑھا لیتا ہے جس طرح کہ پاؤں پر موزہ اور ہاتھ پر دستانہ چڑھا لیا جاتا ہے۔ اس صورت میں عضو تناسل کے مکمل طور پر ڈھک جانے کے باعث مباشرت میں مرد کی منی عورت کی اندام نہانی کے بجائے اسی کانڈوم میں گرتی ہے اسی لئے حمل قرار پانے کا ۹۹ فیصد اندیشہ ختم ہو جاتا ہے۔ منع حمل کے استعمال میں یہ سب سے آسان اور خرچ کے اعتبار سے سب سے سستا اور کامیاب طریقہ ہے۔ اسی لئے منع حمل کی دوسری تمام تدبیروں کے مقابلہ میں اس کا استعمال سب سے زیادہ ہے، امریکہ جیسے ملکوں میں شادی شدہ جوڑوں کا چوتھائی حصہ منع حمل کے لئے کانڈوم کا استعمال کرتا ہی ہے، جب کہ برطانیہ کے لوگوں میں اس کا اوسط اس سے بھی زیادہ ہے۔ ہندوستان میں بھی منع حمل کے لئے استعمال ہونے والی چیزوں میں سب سے زیادہ پکری اسی کی ہے۔ (ماڈرن برتھ کنٹرول اردو از حکیم خاں، ص ۵۸، ۵۹۔ بیسویں صدی پبلیکیشنز پرائیویٹ لمیٹڈ، نئی دہلی۔ اسی مصنف کے بقول امریکہ میں ضرورت کی عام چیزوں میں کانڈوم کی اوسط بکری ۷:۱ ہے حوالہ سابق، ص ۵۹)

منع حمل کے سب سے سستے اور آسان طریقے سے قطع نظر نرودھ یا کانڈوم کا ایک

دوسرا فائدہ بھی ہے، سرعت انزال کے بیمار مردوں کے لئے اس کا استعمال کافی مفید رہتا ہے اس لئے کہ اس کی وجہ سے عضوتناسل پر گرگڑ کم ہونے سے مرد کی مدت انزال بڑھ جاتی ہے۔ اگرچہ بعض دوسرے پہلوؤں سے اس کے اندر کمی اور نقص بھی ہے۔ کنڈوم چونکہ عضوتناسل اور اندام نہانی کے درمیان پردہ بن جاتا ہے اور وہ براہ راست آپس میں چھو نہیں پاتی اس لئے فطری مباشرت کی لذت بہت کم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اعصابی کمزوری اور کم شہوتی قوت کے مردوں کے لئے کنڈوم کا استعمال بہتر نہیں ہے، اس سے ان کے عضوتناسل کی قوت سرے سے ختم ہو سکتی ہے (حوالہ مذکورہ، ص ۶۳)۔

منع حمل کی دوسری تدبیر اورل پلس (کھانے کی گولیاں) کا معاملہ عزل سے بھی ہلکا ہے۔ اگرچہ دوسرے پہلوؤں سے اس کا نقصان زیادہ ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ یہ کافی مہنگی پڑتی ہیں۔ ماہواری شروع ہونے کے پانچویں دن سے انہیں کھانا شروع کیا جاتا ہے اور متواتر بیس دن تک ایک ایک گولی روزانہ صبح سویرے کھانی پڑتی ہے۔ اگر بیچ میں ایک دن کا بھی ناغہ ہو جائے تو دوا کی کامیابی مشکوک ہو جاتی ہے۔ بیس دن کے بعد کھانا بند کر دیا جاتا ہے۔ اور اگلی ماہوار کے پانچویں دن پھر کھانا شروع کر دیا جاتا ہے۔ یہ گولی اوسطاً ایک گولی ایک روپیہ سے کم نہیں پڑتی (حوالہ سابق، ص ۱۱۳، ۱۱۵)۔

دوسرے ان کے متصل اثرات (Side Effects) کافی خراب ہوتے ہیں جدید تحقیقات کی رو سے منع حمل گولیوں کا امراض قلب سے بڑا قریبی تعلق ہے۔ مزید برآں اس کی وجہ سے خون میں چربی کی مقدار خطرناک حد تک کم ہو جاتی ہے۔ (لندن کے روزنامہ ٹری رپورٹ، بحوالہ سہ روزہ دعوت نئی دہلی۔ ۲۸ نومبر ۱۹۸۸ء مطابق ۱۷ رجب الثانی ۱۴۰۹ھ)

کا پرنٹی سابقہ لوپ کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے، یہ انگریزی کے (T) کی شکل کا تار ہوتا ہے، جسے ڈاکٹر عورت کے اندام نہانی پر اس طور پر

فٹ کر دیتا ہے کہ مباشرت کے وقت مرد کی منی کے لئے یہ مستقل روکاٹ کا کام دینے لگتا ہے۔ منع حمل کی یہ تدبیر زحمت طلب ہونے کے باوجود کہ اس کے لئے اس کے خاص کلینک کی طرف مراجعت ضروری ہے، مختلف پہلوؤں سے سب سے بہتر اور مفید ہے۔ مرد کی بھرپور جنسی تسکین میں اس کی وجہ سے کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ مباشرت کے وقت عورت کو کوئی خاص احتیاطی تدابیر بھی اختیار نہیں کرنی پڑتیں۔ اس سے عورت کے ماہواری نظام میں تھوڑا سا خلل ضرور رہتا ہے، اسی طرح گھر کے کام کاج میں بھی اسے نسبتاً احتیاط سے کام لینا پڑتا ہے۔ لیکن منع حمل کی بڑی تکلیف سے جس سے بچنا بسا اوقات عورت کی واقعی ضرورت ہوتی ہے، اس کی بدولت غالب احوال میں اس کورس سے نجات ملی رہتی ہے۔ اپنی اس حیثیت میں منع حمل کی یہ عزل سے ترقی یافتہ اور اس سے آگے کی تدبیر ہے۔

منع حمل کی اسی سے ملتی جلتی ایک تدبیر ڈوشنگ، ڈوش لینے کی ہے، یعنی کہ مباشرت کے بعد مختلف طریقے اپنا کر عورت اپنے طور پر اپنے اندام نہانی کی صفائی کر لے۔ اسی طرح منع حمل کی بعض دیسی تدابیر بھی ہیں۔ عورت اپنی اندام نہانی میں اسٹیچ یا اسی طرح کی دوسری چیزیں رکھ کر مباشرت کے وقت مرد کے مادہ کو اندر پہنچنے سے روکنے کی کوشش کرتی ہے (ان تدابیر کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، حکیم خاں کی کتاب، ”ماڈرن برتھ کنٹرول“)، لیکن منع حمل کے یہ طریقے اول تو بہت دشوار طلب ہیں، دوسرے ان کی کامیابی بھی بہت حد تک مشکوک رہتی ہے۔ اسی لئے موجودہ حالات میں اب ان کا استعمال برائے نام یا تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے۔

منع حمل کی ان تمام عارضی تدبیروں کا حکم عزل کا ہے۔ جس کی تفصیل کی جا چکی ہے۔ امت کے جن علماء اور فقہاء کے نزدیک ’عزل‘ مطلق مکروہ ہے۔ ان کے قاعدے کی رو سے منع حمل کی ان جدید تدابیر کا استعمال بھی مکروہ ہوگا۔ ضرورت کے تحت جو لوگ ’عزل‘ کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک ان تدابیر کا استعمال بھی جائز ہوگا اور جو لوگ کسی شرط اور قید کی بغیر ’عزل‘

کے مطلق جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک ان تدابیر کا استعمال بلا قید و شرط جائز ہوگا۔ علامہ ابن تیمیہ متوفی ۷۲۸ھ کی خدمت میں پیش کئے گئے ایک استفتاء سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے زمانے میں بھی عورتیں منع حمل کی اس طرح کی تدبیروں کو عمل میں لاتی تھیں، شریعت اسلامی کے اس بے لاگ ترجمان نے بھی اسے صراحتاً حرام یا ممنوع قرار نہیں دیا ہے۔ بلکہ اس ضمن میں علماء کے مختلف خیالات کے حوالہ کے بعد اسے صرف 'خلاف احوط' قرار دیا ہے۔ اس پورے سوال و جواب کو علامہ کے الفاظ ہی میں نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ موصوف سے سوال کیا گیا:

”و سئل رحمه الله عن امرأة تضع معها دواء عند الجامعة

تمنع بذلك نفوذ المني في مجارى الحبل فهل ذلك جائز،

حلال أم لا؟“ (فتاویٰ ابن تیمیہ ۲/۳۲۱-۳۲۲)۔

آپ سے ایسی عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا جو مجامعت کے وقت اپنے ساتھ کوئی دوا رکھتی ہے۔ جس سے اس کا مقصد منی کو حمل کے راستوں میں پہنچنے سے روکنا ہوتا ہے، تو کیا ایسا کرنا جائز اور حلال ہے یا نہیں؟

اس ضمن میں دوسرا سوال نہانے کے بعد اس طرح کی عورت کے نماز اور روزے کے

جواز کے سلسلے میں کیا گیا:

”وهل اذا بقى ذالك الدواء معها بعد الجماع و لم يخرج يجوز

لها الصلاة والصوم بعد الغسل ام لا؟“ (حوالہ سابق)۔

اور کیا مجامعت کے بعد گروا کا کچھ حصہ اس کے ساتھ رہ جاتا ہے اور نکلتا نہیں

ہے تو کیا اس کے لئے نہانے کے بعد نماز اور روزہ جائز ہے یا نہیں؟

علامہ موصوف ان دونوں سوالوں کا جواب ایک ساتھ دیتے ہیں جس سے آج کے

زمانہ میں ضرورت کے تحت اس طرح کی تدابیر اختیار کرنے والی عورتوں کے نماز روزے کے

مسئلہ کی الجھن بھی صاف ہو جاتی ہے۔

” فأجاب: أما صومها و صلاحها فصحيحة و ان كان ذالك

الدواء في جوفها - و أما جواز ذالك ففيه نزاع بين العلماء

والاحوط انه لا يفعل“ - والله اعلم (فتاویٰ مذکور ۲۳/۲۷۲)۔

تو اس کے جواب میں آپؐ نے فرمایا: جہاں تک اس کے روزے اور نماز کا

سوال ہے تو یہ صحیح اور درست ہیں اگرچہ یہ دوا اس کے پیٹ میں کیوں نہ ہو۔

جہاں تک اس کے جواز کا سوال ہے تو اس سلسلے میں علماء کے درمیان رایوں کا

اختلاف ہے۔ زیادہ محتاط بات یہ ہے کہ وہ ایسا نہ کرے۔

علامہ ابن عابدین شامی بھی کسی طریقہ سے عورت کے لئے اپنی رحم کے منہ کو بند کرنے

کو جائز قرار دیتے ہیں (رد المحتار مع الدر المختار ۲/۵۲۲)۔ اس طرح کی مانع حمل تدابیر کے استعمال

کے جواز کے لئے زمانہ کے فساد کو بھی ایک قوی مؤثر تسلیم کیا گیا ہے (رد المحتار جوالد سابق)۔

نسبندی:

موجودہ زمانہ میں منع حمل کی اس سے آگے کی تدبیر نسبندی، یا نال بندی ہے۔ نسبندی

یا نال بندی مردوں اور عورتوں دونوں کی ہوتی ہے۔ اس مقصد سے مردوں پر کیا جانے والا

آپریشن ویسکٹومی (Vasatomy) اور عورتوں پر کیا جانے والا آپریشن سیلفیکٹومی

(Salpjectomy) یا ٹیوبیکٹومی (Tubectomy) کہا جاتا ہے۔ عورتوں کے مقابلے میں مردوں پر کیا

جانے والا یہ آپریشن نسبتاً آسان اور کم تکلیف دہ ہوتا ہے۔ (ماڈرن برتھ کنٹرول، ص ۱۱۶-۱۱۹،

محولہ بالا) عورتوں کی نال بندی کی ایک نئی ترقی یافتہ صورت لپروسکوپنی (Leprosopy) کہی

جاتی ہے۔ یہ منع حمل کی مستقل اور دائمی تدبیر ہے جسے عام طور پر وہ لوگ اختیار کرتے ہیں جو اپنے

خاندان کے مطلوبہ سائز میں بچوں کی ایک خاص تعداد کے بعد اب مزید بچوں کے طلبگار نہیں

ہوتے ہیں۔ شاذ و نادر اتفاقات کے علاوہ اس آپریشن کے بعد مرد اور عورت بچہ پیدا کرنے کے نا اہل ہو جاتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ اس سے ان کی شہوانی قوت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، بلکہ اس کی وجہ سے بہت سے کمزور صحت کے مرد و عورتوں کی تندرستی میں حیرتناک طور پر اضافہ ہو جاتا ہے (حوالہ سابق، ص ۱۱۶)۔ بلکہ مرد کے آپریشن کی صورت میں اس کی مباشرت کی قوت مزید بڑھ جاتی ہے۔

شواہج کی ایک جماعت کے نزدیک مرد آزاد عورت سے بھی اس کی اجازت کے بغیر 'عزل' کر سکتا ہے ان کے نزدیک مرد مطلق کسی شرط اور قید کے بغیر عورت سے عزل کر سکتا ہے، مختلف محرکات کے تحت اس کے لئے جب اور جب تک چاہے ایسا کرنا جائز ہے۔ امام غزالی اسی کے قائل ہیں۔ جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ متاخرین شواہج کے نزدیک یہی زیادہ صحیح مسلک ہے۔ (فتح الباری ۲۴۷/۹) شواہج کی اس جماعت کے مطابق عورت استقرار حمل کے بعد روح پھونکنے جانے سے پہلے اگر نطفہ ساقط کر دیتی ہے تو ایسا کرنا جائز ہوگا۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے، جس سے موجودہ نسبندی کے سلسلے میں شواہج کی اس جماعت کے نقطہ نظر کو معلوم کیا جاسکتا ہے۔ بات یہ کہی گئی ہے کہ اگر کوئی عورت ایسی تدبیر اختیار کرتی ہے جس سے اس کے حاملہ ہونے کا امکان سرے سے ختم ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا۔ اس کے سلسلے میں حافظ ابن حجر بعض متاخرین شافعیہ کا عدم جواز کا مسلک نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ جب یہ حضرات 'عزل' کے مطلق جواز کے قائل ہیں تو پھر ان کی طرف سے منع حمل کی مستقل صورت کے عدم جواز کی بات کچھ سمجھ میں نہیں آتی۔ ابن حجر کے الفاظ ہیں:

”و یلتحق بهذه المسئلة تعاطی المرأة ما یقطع الحمل من اصله و

قد افتی بعض متأخری الشافعیة بالمنع وهو مشکل علی قولہم

باباحة العزل مطلقاً“ (فتح الباری ۲۴۹/۹)۔

اسی مسئلہ سے یہ بات بھی متعلق ہے کہ عورت کوئی ایسی تدبیر اختیار کرے جو سرے سے اس کے حمل کے سلسلے ہی کو کاٹ دے۔ متاخرین شوافع میں کچھ لوگوں نے اس کی ممانعت کا فتویٰ دیا ہے۔ لیکن یہ حضرات جو عزل کے مطلق جواز کے قائل ہیں تو ان کے اس خیال کے مطابق یہ بات مشکل معلوم ہوتی ہے۔

حافظ ابن حجر شافعی کی اس گفتگو سے عورت کی نسبندی کا حکم تو ظاہر ہی ہے۔ مرد کی نسبندی کو بھی اسی پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

صفائی کی حرمت:

نسبندی اور نال بندی سے بھی آگے منع حمل کی تدبیر استقرار حمل کے بعد آپریشن کے ذریعہ عورت کے حمل کو ساقط کر دینا ہے۔ اسے سرجری کی اصطلاح میں (Dilatation & Curatagac) اور عام بول چال میں 'صفائی کرانا' کہا جاتا ہے۔ اس صفائی کرانے کے مختلف مرحلے ہو سکتے ہیں۔ عورت کے حمل قرار پانے اور ماہواری کے کچھ ہی دن چڑھنے کے بعد، جبکہ طبی تحقیقات سے اس کا پتہ لگانا اور بھی آسان ہو گیا ہے، وہ مزید تاخیر کئے بغیر فوری طور پر اپنی صفائی کرالے۔ عورت کی صحت و تندرستی کا مسئلہ نہ ہو اور اس کے حق میں خدا ترس اور ذمہ دار ڈاکٹر کی سفارش نہ ہو تو اس صورت میں بھی صفائی، جرم اور گناہ کا کام ہے۔ امام غزالی جو عزل کے مسئلہ میں سب سے زیادہ توسع کے قائل ہیں، اسے صاف لفظوں میں 'جنایت' جرم اور گناہ کا کام قرار دیتے ہیں۔

” واول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم و تختلط بماء المرأة و تستعد لقبول الحياة و افساد ذلك جنایة “ (احیاء علوم الدین ۵۱۲)۔

وجود کے درجات میں پہلا درجہ یہ ہے کہ (مرد کا) نطفہ (عورت کے) رحم میں پڑ جائے اور وہ عورت کی منی کے ساتھ مل جائے اور اس طرح وہ زندگی قبول کرنے کے لئے بالکل تیار ہو جائے تو اس کا بگاڑنا اور خراب کرنا جرم ہے۔ آگے کے مراحل میں ’جنین‘ کی زندگی میں جس قدر ترقی ہوتی جائے گی صفائی اور اسقاط کا گناہ بھی اسی نسبت سے بڑھتا جائے گا، جس کی آخری اور بدترین صورت یہ ہوگی کہ اسقاط کے بعد لڑکا صحیح سالم اور زندہ باہر نکل آئے۔ چنانچہ آگے فرماتے ہیں:

”فان صارت مضغة و علقة كانت الجنایة افحش، و ان نفع فيه الروح و استوت الخلقة ازدادت الجنایة تفاحشا و منتهی التفاحش فی الجنایة بعد الانفصال حیا“ (حوالہ سابق)۔

تو اگر وہ خون کی پھٹکی اور گوشت کا لوتھڑا بن جائے تو یہ جرم اور بھی گھناؤنا ہوگا اور اگر اس میں روح پھونک دی جائے اور بناوٹ بالکل ٹھیک ٹھاک ہو جائے تو اس جرم کا گھناؤنا پن اور بھی بڑھ جائے گا۔ اس جرم کے گھناؤنے پن کی آخری انتہا یہ ہے کہ حمل کا اسقاط اس حال میں ہو کہ بچہ زندہ اور صحیح سلامت ہو۔

ماں کے پیٹ میں جنین کے اندر زندگی کب آتی ہے اور کب اس میں روح پھونک دی جاتی ہے، امت میں فقہ و قضاء کے امام حضرت علیؑ کے مطابق یہ اس وقت ہوتا ہے جب رحم مادر میں نطفہ پر وہ سات ادوار گزر جائیں جن کا انسانی تخلیق کے مراحل کے متعلق سورہ مومنون کی ان آیات کریمہ میں حوالہ ہے:

”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ (سورہ مومنون ۱۲، ۱۳)۔

اور ہاں ہم نے انسان کو مٹی کے ست سے پیدا کیا۔ پھر ہم نے اسے ایک محفوظ جگہ میں نطفہ کی صورت میں رکھا، پھر نطفہ کو ہم نے خون کی پھٹکی بنایا۔ پھر پھٹکی کو لوتھڑا بنایا۔ پھر لوتھڑے کو ہڈیوں کی صورت دی۔ پھر ان ہڈیوں پر گوشت چڑھایا۔ پھر ہم نے اسے ایک بالکل ہی دوسری مخلوق بنایا۔ تو کیا شان والی ہے اللہ کی ذات جو بہترین خلقت عطا کرنے والی ہے۔

آیت کریمہ کے آخری ٹکڑے:

”ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ“

پھر ہم نے اسے ایک بالکل ہی دوسری مخلوق بنا دیا۔

کا مطلب ہے کہ اب جنین کے اندر روح پھونک دی جاتی ہے۔ اس کے بعد اسے ضائع یا ساقط کرنے کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے انداز میں آدمی اس رسم جاہلیت کو زندہ کرتا اور اس جرم شنیع کا ارتکاب کرتا ہے جس کے تحت عرب میں جاہلیت، غربت و افلاس اور دوسرے جاہلی محرکات کے تحت معصوم لڑکیاں زندہ درگور کر دی جاتی تھیں۔ چنانچہ اس کے بعد سیدنا علیؑ نے سورہ تکویر کی وہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی جس میں اس رسم جاہلیت پر روک لگانے کے لئے قرآن نے انتہائی بلیغ انداز میں روز قیامت خود ان زندہ درگور کی جانے والی لڑکیوں کی باز پرس کا حوالہ دیا ہے:

”وَإِذَا الْمَوْءُذَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ“ (سورہ تکویر ۹۸)۔

اور جب زندہ درگور کی جانے والی (لڑکی) سے سوال کیا جائے کہ اسے کس گناہ

(کی سزا) میں موت کے گھاٹ اتارا گیا۔

رحم مادر میں جنین کے ان مختلف مراحل کی تکمیل جیسا کہ مختلف روایات میں صراحت ہے، چالیس پینتالیس دن کے اندر ہو جاتی ہے۔ انہی روایات کی رو سے اسی مدت کے ختم ہونے کے ساتھ ہی فرشتہ اس کے پاس آتا ہے اور اس کی تقدیر کی دفعات کو لکھ کر اس پر آخری طور پر مہر

تصدیق مثبت کر دیتا ہے (مسلم ۸، کتاب القدر، باب کیفیہ خلق الادی فی بطن امہ و کتابہ و رزقہ و اجلہ و عملہ و شقاوتہ و سعادتہ نیز مسند احمد ۱۳/۹۷، ۷/۲، ان روایات کی مزید تفصیل نیز تخلیق انسانی کے مراحل کی تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو ڈاکٹر محمد معین فاروقی اور محمد رضی الاسلام ندوی کی مشترکہ کاوش ”تخلیق انسانی کے مراحل، قرآن، حدیث اور سائنس کی روشنی میں۔“ مقالہ مطبوعہ تحقیقات اسلامی۔ اپریل، جون ۱۹۸۸ء)۔

عزل کے مطلق جواز پر قیاس کرتے ہوئے اس طرح کی صفائی کے سلسلے میں آخری لچکدار بات مرد کے نطفہ کے عورت کے رحم میں پڑ جانے کے بعد اس کے اندر روح پھونکنے جانے سے پہلے کے مراحل سے متعلق ہے۔ اگرچہ اس سلسلے میں بھی حافظ ابن حجر ایک رائے ان دونوں کے درمیان فرق کرنے کی ظاہر کرتے ہیں۔ مسئلہ بہت نازک ہے۔ اس لئے اس بحث کو بھی ہم علامہ موصوف کے الفاظ ہی میں نقل کرتے ہیں۔ عزل کے مسائل کی تفصیل کرنے کے بعد آخر میں لکھتے ہیں:

”و ینتزع من حکم العزل معالجه المرأة اسقاط النطفة قبل نفع الروح فمن قال بالمنع هناك ففي هذه اولیٰ و من قال بالجواز يمكن أن يلتحق به هذا و يمكن أن يفرق بأنه اشد لان العزل لم يقع فيه تعاطی السبب و معالجه السقط تقع بعد تعاطی السبب“
(بخاری ۲۴۹/۹)۔

عزل ہی کے حکم سے ملتا جلتا مسئلہ عورت کی طرف سے روح پھونکنے جانے سے پہلے (مرد کے) نطفہ کو ساقط کرنے کی تدبیر کرنے کا ہے۔ تو جو لوگ عزل کی ممانعت کے قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ چیز بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگی اور جو عزل کے جواز کے قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ اس سے ملتا جلتا مسئلہ بھی ہو سکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے درمیان فرق کیا جائے کہ مؤخر الذکر کا معاملہ زیادہ سخت ہے اس لئے کہ عزل کے اندر پیدائش کے اسباب فراہم نہیں ہوتے

اور اسقاط کا معاملہ ان اسباب کی فراہمی کے بعد کا ہوتا ہے۔

صاحب درمختار نے بن چاہے حمل کو ساقط کرانے کی اجازت کی مدت چار ماہ قرار دی ہے۔ چنانچہ عورت ایسے حمل کو چار ماہ سے قبل شوہر کی اجازت کے بغیر بھی ساقط کرا سکتی ہے (الدر المختار مع ردالمحتار ۲/۵۲۲)، لیکن صحیح بات وہی ہے جو علامہ ابن عابدین شامی نے کہی ہے کہ ۱۲۹ دن کی اس مدت سے مراد اگر روح پھونکے جانے کی مدت ہو تب تو ٹھیک ہے ورنہ جہاں پیدائش کے عمل کا سوال ہے وہ اس سے پہلے سے شروع ہو چکا ہوتا ہے۔ روح پھونکے جانے کی اس مدت سے پہلے اگر کوئی عورت اپنا حمل گروانا چاہے تو فقیہ علی بن موسیٰ کا کہنا ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ:

”فان الماء بعد ما وقع فى الرحم مآله الحياة فيكون له حكم الحياة“ (ردالمختار مع الدر المختار ۲/۵۲۲)۔

مرد کا نطفہ جب کہ وہ عورت کے رحم میں جا پڑے تو اس کا نتیجہ زندگی ہے، اس لئے اس کے اوپر حکم بھی زندگی کا لاگو ہوگا۔

منع حمل تدابیر - صحیح نقطہ نظر:

جدید و قدیم مانع حمل تدابیر کے استعمال کے سلسلے میں گنجائش اور رعایت کی جو آخری حدود ہو سکتی ہیں، ہم نے اس کی تفصیل کر دی ہے۔ اس تفصیل کو نگاہ میں رکھتے ہوئے موجودہ مسلمان معاشرہ کو دیکھا جائے تو معاملہ دو انتہاؤں کے بیچ نظر آتا ہے۔ ایک طرف وہ روایتی دیندار مسلمان ہیں جو کسی حال اور کسی صورت میں کسی بھی قسم کی مانع حمل تدابیر کے استعمال کو یکسر غلط اور ممنوع (Taboo) تصور کرتے ہیں۔ دوسری طرف روشن خیال مسلمانوں کا طبقہ ہے جو کسی روک ٹوک کے بغیر بے محابا مانع حمل تدابیر کو اختیار کئے ہوئے ہے۔ یہاں تک کہ ان میں ایسے دیندار مسلمانوں کے یہاں بھی طب و صحت کے ناگزیر مسائل کے بغیر بھی استقرار حمل کے بعد

بسا اوقات چار چھ ماہ کے جنین کو بھی ساقط کرانے میں کوئی حرج اور تامل محسوس نہیں کیا جاتا ہے۔ عورتوں کی اس طرح (صفائی) کا معاملہ تو بہت عام بات ہے جس میں استقرار حمل کے کچھ وقفہ بعد اور کبھی کبھار جنین کے قابل اعتراض مدت میں داخل ہو جانے کی صورت میں بھی، جدید طبی سہولیات کا فائدہ اٹھا کر ٹھہرے حمل کو ضائع کراتے رہنا زندگی کا ایک عام معمول بن گیا ہے۔

موجودہ دور میں منع حمل تدابیر کے روز افزوں اضافہ کا بڑا محرک آبادی کے اضافہ پر کنٹرول اور مہذب دنیا کو کثرت آبادی کی مصیبت سے محفوظ رکھنا ہے، جس کا اصلی اور بنیادی سبب فقر و فاقہ کا ہوا اور غربت و افلاس کا اندیشہ ہے، ماہرین سماجیات و معاشیات ہی نہیں، ماہرین جنسیات کو بھی اس کا اعتراف ہے۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ توسع پر مبنی امام غزالیؒ کے نقطہ نظر ہی کو پیش نظر رکھا جائے جو انفرادی سطح پر منع حمل کے اس طرح کے محرک کو بھی ایک جائز محرک تصور کرتے ہیں تو اس سے صرف اس بات کی گنجائش نکلتی ہے کہ مسلمان خاوند و بیوی اپنی باہمی رضامندی سے استقرار حمل سے باز رہنے کی دور جدید کی فراہم کردہ مختلف تدابیر کو اختیار کر سکتے ہیں جو اپنے نتیجے کے اعتبار سے منع حمل کی قدیم تدبیر 'عزل' سے مشابہ یا اس سے کچھ آگے اور پیچھے ہوں۔ جس کی آخری حد یہ ہو سکتی ہے کہ حمل فرار پا جانے کے بعد ہفتہ دو ہفتہ کے اندر اس وقفہ سے پہلے پہلے جس کے اندر کہ رحم مادر میں جنین کے اندر روح پھونک دی جاتی ہے، عورت اپنی صفائی کر اسکے۔ اگرچہ اس کے حق میں جواز کے ایک شق ہوتے ہوئے بھی جس کی تفصیل گزری، ہم نے بہت جی کڑا کر کے قلم سے ان سطور کے نکلنے کی اجازت دی ہے۔ اسلام میں بے جانشین اور سختی اچھی چیز نہیں اور دین میں رخصت اور رعایت اللہ تعالیٰ کا عظیم ترین عطیہ ہیں۔ اور عزیمت کی طرح زندگی میں رخصتوں سے فائدہ اٹھانے کو بھی اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے (حدیث نبوی جسے احمد اور بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اور طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے) (بحوالہ المواقفات فی اصول الشریعہ ۱/۱۲۷، مکتبہ تجاریہ کبریٰ، مصر، نیز التیسیر

لشرح الجامع الصغير ۱۷۰، دار الطبعة مصر ۱۲۸۶ھ)، اس دفعہ کی پوری رعایت کرتے ہوئے بھی صحیح بات یہی سمجھ میں آتی ہے کہ حمل ٹھہرنے سے پہلے اپنے حالات کی رعایت سے اس کو روکنے کی جو تدبیریں بھی کر لی جائیں، لیکن حمل قرار پا جانے کے بعد جب کہ تقدیر الہی اس جان کے ساتھ متعلق ہوگئی اس کے بعد اس کو ضائع کرنے اور اس میں خلل ڈالنے کی توقع کسی مسلمان سے نہیں کی جاسکتی، جس کا دل خوف خدا سے معمور ہو اور جو اس دنیا سے رخصت ہونے کے بعد خدا کے دربار میں حاضری اور اس ذات ذوالجلال سے ملاقات کی توقع رکھتا ہو۔

پچھلے مباحث میں نکاح کے مقاصد کی گفتگو میں بات سامنے آچکی ہے کہ شادی اور

نکاح سے اسلام کے پیش نظر بنیادی دو مقاصد ہیں:

۱- بقائے نسل اور افزائش نسل۔

۲- جنسی تسکین۔

شادی اور نکاح سے اسلام کا اولین مقصود بقائے نسل بلکہ افزائش نسل ہے۔ نبی ﷺ نے حدیث میں صاف طریقے پر ایسی عورت سے نکاح کی ترغیب دی ہے جو مختلف قرآن سے زیادہ بچہ جننے والی ہو (ابوداؤد، جلد ۱۔ کتاب النکاح، باب فی تزویج الابکار، سنن نسائی جلد ۲ کتاب النکاح، باب کراہیۃ فی تزویج العقیم) دوسری متعدد احادیث میں آپ نے اس کی روحانی علت بیان فرمائی کہ روز قیامت امت کی بڑھی ہوئی تعداد آپ کے لئے فخر و مباہات کا باعث ہوگی (ان روایات کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، اسی باب میں ”اسلام میں نکاح کے مقاصد“ میں بحث بقائے نسل)۔ منع حمل کی تدابیر نکاح کے اس مقصود اعظم کی راہ مارتی ہیں اور اس کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرتی ہیں۔ زمانہ نزول قرآن میں اس وقت منع حمل کی موجود تدبیر ’عزل‘ کے سلسلے میں مختلف احادیث میں آپ ﷺ نے جو ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے، اس کا یہی محل ہے، یہاں تک کہ ایک حدیث میں آپ ﷺ نے اسے دور جاہلیت کی بدترین رسم لڑکیوں کو زندہ درگور

کئے جانے کے مماثل قرار دیتے ہوئے اسے ہلکے انداز میں اسی رسم بدکا عنوان قرار دیا ہے۔

”ذکر الواد الخفی“ (مسلم جلد ۴ کتاب النکاح، باب جواز الغیلة وہی وطی

المرض وکراہة العزل)۔

یہ ہلکے انداز میں زندہ درگور کرنا ہے۔

البتہ چونکہ جنسی تسکین کا حصول بجائے خود نکاح کا ایک مستقل مطلوب و مقصود ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل کی جا چکی ہے، اس لئے غیر بار آور مباشرت (Infeble Coitub) میں بھی قلب و نگاہ کی پاکیزگی کے جذبے سے چونکہ آدمی شادی کے ایک مستقل مقصود کو پورا کر رہا ہوتا ہے، اس لئے اسلام کے خاکے میں اس کی بھی پوری گنجائش نکلتی ہے۔ ’عزل‘ اور اسی قبیل کی دوسری منح حمل کی جدید تدابیر، جن کے ذریعہ استقرار حمل کو غالب امکان کی حد تک روک دیا جاتا ہے، غیر بار آور مباشرت کے ترقیاتی یافتہ ذرائع ہیں، لیکن چونکہ اس صورت میں بھی نکاح کے دوسرے مقصود اعظم ’جنسی تسکین‘ کی تکمیل ہوتی ہے، اس لئے مسلمان خاندان و بیوی اپنے حالات کے لحاظ سے ان تدابیر کو اختیار کرتے ہوئے اپنے مولیٰ کی مرضی پوری کر کے بجا طور پر اس کی خوشنودی کی توقع کر سکتے ہیں۔ جواز ’عزل‘ کے دلائل کے علاوہ بعض دوسرے پہلوؤں سے بھی اس کی توثیق ہوتی ہے، قریب مستقل یا بالکل مستقل، مانع حمل تدابیر کے ساتھ مسلمان خاندان و بیوی کی مقاربت گویا بانجھ شوہر و بیوی کی مقاربت ہے، جن میں دونوں یا ان میں سے کوئی اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت سے مستقل طور پر محروم ہو۔ قرآن نے خود ایسے بانجھ جوڑے کا تذکرہ کیا ہے اور ان کے مستقل غیر بار آور جنسی تعلق پر اشارہ کنایہ میں بھی کوئی نکیر نہیں کی ہے:

”لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ يَهَبُ لِمَنْ يَّشَآءُ

اِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَّشَآءُ الذُّكُوْرَ، اَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَاِنَاثًا وَّ يَجْعَلُ

مَنْ يَّشَآءُ عَقِيْمًا اِنَّهٗ عَلِيْمٌ قَدِيْرٌ“ (سورہ شوریٰ ۴۹، ۵۰)۔

اللہ ہی کے لئے آسمانوں اور زمین کی بادشاہی ہے، جو وہ چاہتا ہے پیدا کرتا ہے،

جس کو چاہتا ہے لڑکیاں دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے لڑکے دیتا ہے اور کچھ کو لڑکے اور لڑکیاں ایک ساتھ دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے بالکل بے اولاد رکھتا ہے بے شک وہ علم والا، قدرت والا ہے۔

ان آیات کریمہ میں بات جس انداز سے کہی گئی ہے اس سے بانجھ خاوند و بیوی کے سرگرم جنسی تعلق کا اشارہ نکلتا ہے، بات یوں کہی گئی ہے کہ خدا تعالیٰ جسے چاہتا ہے بیٹیاں دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے بیٹوں سے نوازتا ہے اور جسے چاہتا ہے بیٹے بیٹیاں دونوں سے شاد کام کرتا ہے اور کوئی سرگرم جنسی تعلق کے نتیجے میں ایک شخص کو بیٹیاں ملیں اور دوسرے کے بیٹے ملے اور تیسرے کو بیٹے بیٹیاں دونوں ملیں۔ اسی سرگرم جنسی تعلق کے باوجود چوتھا وہ رہا جو بحکم مشیت ان میں سے ہر ایک سے محروم رہ کر بالکل بے اولاد رہا۔ شادی شدہ زندگی کا ایک وقفہ گزار کر بے اولاد ہونے کی صورت میں خاوند و بیوی کو اولاد پیدا نہ کر سکنے کی صلاحیت کا اندازہ ہو جاتا ہے، طبی تحقیقات سے اس کی جانچ اور بھی آسانی سے ہو سکتی ہے۔ لیکن اس حقیقت کے باوجود کہ قرآن کسی ہلکے سے ہلکے اشارے میں بھی یہ بات نہیں کہتا کہ اسے بانجھ جوڑے کی غیر بار آور مباشرت اور سرگرم جنسی زندگی کسی بھی درجے میں قابل اعتراض ہے اور کسی بھی پہلو سے اس پر انگشت نمائی کی جاسکتی ہے۔ مستقل منع حمل تدابیر کے ساتھ غیر بار آور مباشرت اور سرگرم جنسی تعلق بھی بالکل اسی جیسی چیز ہے۔ جس میں ایک بانجھ جوڑے کو اپنی مباشرت کے بار آور ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ منع حمل کی آج کی ترقی یافتہ ترین تدابیر میں بھی اس کا امکان اس سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔

اس سے بھی آگے خاص طور پر موجودہ دور کے سیاق میں مانع حمل تدابیر کا ایک پہلو ہے، جس میں سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے، مختلف سماجی اور جغرافیائی حالات کے نتیجے میں موجودہ دور میں گزشتہ ادوار کے مقابلہ میں آبادی کے اضافہ میں شرح غیر معمولی طور پر بڑھ گئی

ہے۔ ماہرین کے ایک اندازہ کے مطابق آئندہ سو سال میں دنیا کی آبادی بڑھ کر دو گنی ہو جائے گی، جس میں سے نوے فی صد آبادی غریب اور ترقی پذیر ملکوں میں ہوگی (روز نامہ قومی آواز نئی دہلی ۲۶ دسمبر ۱۹۸۸ء مطابق ۱۵ جمادی الاول ۱۴۰۹ھ، خبر، انسانی آبادی کی کثرت کرۂ ارض کے لئے خطرہ)۔

اسلام حالات کی پیش بندی اور پلاننگ کے خلاف نہیں ہے۔ آبادی کی کثرت خاندان کی سطح پر جس فرد کے لئے مسائل پیدا کرتی ہے، حکومتوں کو بھی اس کی وجہ سے اسی طرح کے مسائل کا سامنا ہوتا ہے۔ ذمہ دار اسلامی حکومت بھی خوف خدا اور آخرت کی باز پرس کے احساسات سے سرشار ہو کر بھی اپنے حالات کے لحاظ سے آبادی کی پلاننگ کی پالیسی اختیار کر سکتی ہے۔ اسقاط اور صلاحیت تولید سے مستقل نااہلی کی مانع حمل تدابیر سے ہٹ کر معقول حدود کے اندر دوسری حکومتوں کی طرف سے بھی فراہم کردہ مانع حمل تدابیر سے استفادہ سے مسلمانوں کو متوحش ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک ہندوستانی ماہر کے مطابق ہندوستانی حکومت کے اعداد و شمار کے مطابق ہندوستان میں ۷۳ فیصد لوگ اپنا پیٹ پالنے کے لئے کافی خوراک نہیں خرید سکتے (حوالہ سابق)۔ اس طرح کے اندازے بھی عام طور پر غریب اور ترقی پذیر ملکوں سے متعلق ہوتے ہیں۔ مسلمان آبادی بھی جو اس طرح کے ملکوں میں مخصوص حالات سے دوچار ہوتی ہے، اپنے خاص احوال و ظروف کی رعایت سے کثرت اولاد کے مسئلہ سے بچنے کے لئے مختلف مانع حمل تدابیر سے استفادہ کرتی اور انہیں استعمال میں لاتی ہیں تو شریعت کی عطا کردہ رخصت کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کے لئے اس کی اجازت ہونی چاہئے۔ خاص طور پر اس صورت میں جب کہ دار الحرب میں بذات خود قیام کو منع حمل تدابیر اختیار کرنے کی ایک مستقل ضرورت تسلیم کی گئی ہے۔ جیسا کہ 'عزل' کے جواز کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

مانع حمل تدابیر سے استفادہ کا دوسرا غور طلب پہلو فرد کے اپنے مخصوص حالات

اور ترجیحات ہیں، عرض کیا گیا کہ موجودہ دور میں مختلف اسباب و عوامل کے تحت آبادی کے اضافہ کی رفتار بہت بڑھ گئی ہے۔ اس وقت صورت یہ ہے کہ عورت کی بارآوری کی ۴۰، ۴۵ کی عمر میں معمول کے جنسی تعلق میں عورت اوسطاً چھ ماہ میں حاملہ ہو جاتی ہے، اس صورت میں کسی قسم کی مانع حمل تدبیر کے اختیار نہ کرنے کا مطلب ہے ہر سال ڈیڑھ سال میں خاندان کے اندر ایک نیا بچہ۔ زندگی کے دوسرے تقاضوں کو مجروح کئے بغیر، جن کی دنیوی اور دینی دونوں حیثیتیں ہوتی ہیں، اس مسئلہ سے آسانی کے ساتھ عہدہ برآ نہیں ہوا جاسکتا۔ عورت کی صحت غیر معمولی طور پر اچھی مان لی جائے تو بھی غالب احوال میں زندگی کے دوسرے تقاضوں کی ادائیگی کے ساتھ اس تسلسل سے وہ بچوں کی پیدائش کا بوجھ برداشت نہیں کر سکتی۔ امت کے سواد اعظم میں اضافہ کے پاک جذبے سے کثرت اولاد مندوب و مستحسن ہے، اور زندگی میں روزی روٹی کی تلاش اور رزق حلال کا حصول آدمی کے لئے فرض اور واجب ہے۔ ملازمت، کاروبار، یا زراعت آدمی کا جو بھی روزی روٹی کا ذریعہ ہو، اس کا حق ادا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ گھر سے اسے کسی قدر یکسوئی حاصل ہو۔ اب اگر مندوب و مستحسن کی طلب میں گرفتار ہو کر انسان اس طرح پھنس جائے کہ کاروبار اور ملازمت وغیرہ کے فرض و واجب کے حقوق ادا نہ کر سکے، اس طرح کی غیر متوازن زندگی کے لئے دین کی سند بمشکل ہی حاصل کی جاسکتی ہے۔

قرآن نے بچے کو دودھ پلانے کی مکمل مدت دو سال قرار دی ہے۔ اس مدت میں دوسرا بچہ ہونے کا مطلب ہے پہلے بچے کے ساتھ ایسی حق تلفی جس کی تلافی بعد کی زندگی میں بمشکل ہی کی جاتی ہے۔ دودھ پلانے کی مدت میں مرد کے عورت کے پاس آنے کے لئے غمیلہ کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ نبی ﷺ نے اس سے صاف طور پر منع فرمایا اور اسے اولاد کو چھپے طور پر قتل کرنے کے مترادف قرار دیا۔ اسماء بنت یزید کی روایت ہے، فرماتی ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے سنا:

”لاتقتلوا اولادکم سرا“

چھپے انداز میں اپنی اولاد کے قتل کے درپے نہ ہو۔

آگے اس کی وجہ بیان فرمائی:

” فان الغیل یدرک الفارس فیدعشره عن فرسه“ (ابوداؤد ۲/ کتاب

الطب باب فی الغیل، ابن ماجہ ابواب النکاح باب الغیل نیز مسند احمد ۱۶/ ۴۵۳،

۴۵۸، ۴۵۹)۔

اس لئے کہ گھوڑا سوار میں دودھ کا اثر ظاہر ہو کر رہتا ہے، یہ کمزوری، ایسے شخص کو

گھوڑے کی پیٹھ سے گرا دیتی ہے۔

بعد میں آپ ﷺ نے اپنے زمانہ کی بعض قوموں کے حالات کے مطالعہ سے کہ ان

کے یہاں ایسا کیا جاتا ہے اور ان کے بچوں کو اس سے کوئی نقصان نہیں ہوتا، آپ نے اپنے اجتہاد

کو کام میں لاتے ہوئے (شرح نووی للمسلم مع المسلم ۱/ ۴۲۶) اس سے رجوع فرمایا (صحیح مسلم جلد ۴

کتاب النکاح، باب جواز الغیلة وہی وطأ المرضع وکراہیة العزل۔ ابوداؤد، کتاب الطب، باب فی الغیل)۔ لیکن پہلی

روایت میں آپ نے اس کی جو علت بیان فرمائی ہے وہ بہت قابل غور ہے۔ جس کا صاف اشارہ

ہے کہ جہاں دوسرے ذرائع سے آدمی اس کمی کی تلافی نہ کر سکے، اور غمیله سے بچنے کا نقصان

یقینی ہو تو ایسی صورت میں رضاعت کی مدت میں بیوی سے دور رہنا یا نتیجے کے اعتبار سے دور

رہنے کی تدابیر استعمال میں لانا ہی پسندیدہ اور مستحسن ہے۔

جدید تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ بچہ کے لئے ماں کے دودھ کا بدل کوئی چیز

نہیں ہے۔ دوسرے درجے میں اس کمی کی تلافی کی ایک ہی صورت ہے، معاشی فراغت اور

خوشحالی جس کے ذریعہ آدمی مدت رضاعت میں بچے کے لئے معقول و مناسب غذا کا بھی انتظام

کر سکے۔ ساتھ ہی اس کی پرورش و نگہداشت کے لئے انا اور ملازمہ کی بھی خدمات حاصل

کر سکے۔ جن والدین کو یہ معاشی فراغت اور خوشحالی میسر نہ ہو جب کہ ترقی پذیر اور تیسری دنیا کے

ملکوں کی غالب آبادی کی یہی صورت ہے، ان کے لئے دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ کی پالیسی ہی زیادہ بہتر اور مناسب ہے۔ البتہ ان مانع حمل تدابیر کے دائرے کو مستقر حمل سے پہلے کے زمانے تک محدود رکھنا چاہئے۔ مستقر حمل کے بعد جب کہ مشیبت ایزدی جنین کے ساتھ متعلق ہو جائے تو جیسا کہ عرض کیا گیا اسے ضائع اور ساقط کرانے کی کوشش بڑی جرأت کی بات ہے اور کسی مسلمان مرد و عورت سے اس کی توقع نہیں کی جاسکتی۔

جہاں اس طرح کے کوئی مصالحوں اور رکاوٹیں نہ ہوں اور کثرت اولاد کے ندب و استحباب کا زندگی کے دوسرے فرائض و واجبات سے ٹکراؤ نہ ہوتا ہو وہاں کثرت اولاد کی پالیسی ہی امت کی محمود و محبوب پالیسی ہے۔ نبی ﷺ کی احادیث جن میں آپ نے زیادتی اولاد کی ترغیب اور حوصلہ افزائی کی ہے، قیامت تک کے لئے ہیں۔ اور جہاں اس کی وجہ سے دین کے دوسرے تقاضے اور مطالبات مجروح نہ ہوتے ہوں، وہاں پوری دل جمعی اور شرح صدر کے ساتھ تکثیر نسل کی پالیسی پر عمل کرنا چاہئے اور کثرت آبادی کے مسائل کے دور حاضر کے جاہلی پروپیگنڈے سے ذرا بھی متاثر ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسا کہ تفصیلات گزریں۔ کثرت اولاد کے لئے اسلام نے دینی اور دنیوی ہر طرح کے محرکات فراہم کئے ہیں۔ ان کا تقاضا ہے کہ دینی حقوق و فرائض کی ترتیب میں جہاں کثرت اولاد سے کوئی خلل نہ ہو، اسلامی معاشرے کو دل کھول کر اپنے دین کی اس پالیسی پر کسی ملامت گوئی کی ملامت کی پروا کئے بغیر عمل کرنا چاہئے۔

البتہ ایک صورت ہے جہاں مانع حمل تدابیر کا استعمال پسندیدہ اور مستحسن ہی نہیں واجب اور ضروری ہے۔ عورت کی صحت و تندرستی اور اس کی زندگی کی بقاء کا مسئلہ ہو اور دیندار اور ذمہ دار ڈاکٹر کی سفارش ہو کہ کسی خاص وقفے تک وہ بچہ کی پیدائش کا بوجھ نہیں اٹھا سکتی ہے، اس وقفہ میں اگر مرد مکمل صبر (Complete Abstinence) سے کام نہ لے سکے تو مانع حمل تدابیر کا استعمال لازم ہے، مرد کی اخلاقی ذمہ داری اور عورت کے ساتھ حسن معاشرت کا تقاضا ہے ہی

کہ اس حالت میں وہ اسے بار آور کرنے سے پرہیز کرے۔ عورت کا قانونی حق ہے کہ مانع حمل تدابیر کو لازم کر کے وہ اپنے کو بار آور نہ ہونے دے۔ 'عزل' کے سلسلے میں آزاد عورت کی اجازت کے بغیر مرد اس سے عزل نہیں کر سکتا تو معقول وجوہ سے اگر وہ حمل کو انگیز نہ کر سکتی ہو تو مرد زبردستی اس کے مصالحوں کو نظر انداز کرتے ہوئے اسے بار آور بھی نہیں کر سکتا۔ اس طرح کی صورت حال میں عورت بدرجہ مجبوری قانونی چارہ جوئی کر سکتی اور ریاست کا تحفظ بھی حاصل کر سکتی ہے۔



ضبط ولادت، اسلامی نقطہ نظر سے

پروفیسر محمد سعود عالم قاسمی ☆

ضبط ولادت کے سلسلہ میں قرآن کریم اور سنت رسول اللہ ﷺ میں صراحت کے ساتھ کوئی حکم امتناعی نہیں ملتا، اس لئے فقہاء اسلام نے اس سلسلہ میں کوئی ایک متعین اور متفقہ رائے نہیں دی ہے، یہ مسئلہ بہت حد تک حالات، ضرورت، دفع حرج اور مفاد عامہ سے تعلق رکھتا ہے۔ ضبط ولادت کی حلت و حرمت، کراہت اور اباحت کا تعلق اس سلسلہ میں اختیار کی جانے والی تدابیر اور ذرائع سے وابستہ ہے۔ ان تدابیر میں کچھ مستقل اور دائمی نوعیت کی ہیں، جن کی بالعموم تشخیص نہیں ہوتی اور کچھ عارضی اور غیر مستقل نوعیت کی ہیں۔ جن کی تشخیص ہوتی ہے۔

مستقل تدبیریں:

ضبط ولادت کی جو تدبیریں دائمی اور مستقل نوعیت کی اب تک معروف ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱- نسبندی (Vasectomy) اس میں بار آور کرنے والی نسوں کو دونوں جانب سے یا کسی جگہ سے کاٹ کر باندھ دیا جاتا ہے تاکہ مادہ منویہ کا افراز و انزال ختم ہو جائے۔

۲- گرہ بندی (Tubal Ligation) اس میں بار آور کرنے والی نس کو کاٹے بغیر اس طرح باندھ دیا جاتا ہے کہ مادہ منویہ کا افزائشک جائے۔

۳- تفتیح و تخریج (Hysterectomy) اس میں عورت کی بیضہ دانی (رحم) کو کاٹ کر شکم سے باہر نکال دیا جاتا ہے تاکہ بار آور نہ ہو سکے۔

یہ تینوں طریقے عمل جراحی کے نتیجے میں رو بہ عمل لائے جاتے ہیں۔ شرعی نقطہ نظر سے ان میں سے کوئی طریقہ جائز قرار نہیں دیا جاسکتا، دوسری صورت کے سلسلہ میں بعض دانشوروں کا خیال ہے کہ چونکہ وہ بھی عارضی ہوتی ہے اسے جائز کہا جاسکتا ہے (Tahir Mahmood, Family Planing PP.95, Delhi, 1977)۔ مگر یہ ایک امکانی بات ہے، عملاً اور عادتاً ایسا نہیں ہوتا، اور یہ بھی مستقل ذریعہ بانجھ پن میں شامل ہے۔ تیسرا طریقہ استثنائی صورت حال میں جب کہ عورت کی بچہ دانی اس درجہ فساد و مرض کا شکار ہو چکی ہو کہ اس کے تعفن سے پورے جسم کے متاثر ہونے کا خطرہ ہو تو اختیار کیا جاسکتا ہے اور اسے اضطرار کہا جائے گا۔

مذکورہ طریقوں کے ناجائز اور ناقابل عمل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ذریعہ ہمیشہ کے لئے تولید کی صلاحیت ختم کر دی جاتی ہے، جس سے ازدواجی زندگی کا نظام ہی درہم برہم نہیں ہوتا، بلکہ شریعت کی منشا کی بھی خلاف ورزی ہوتی ہے، یہ خصی کر دینے کے مترادف ہے، جس سے نبی ﷺ نے منع فرمایا ہے، چنانچہ عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ کے ساتھ ہم ایک غزوہ میں شریک تھے اور ہمارے ساتھ عورتیں نہیں تھیں، ہم نے رسول اللہ ﷺ سے اجازت طلب کی کہ کیا ہم خصی ہو جائیں، تو آپ ﷺ نے منع فرمایا۔ خصی کی ممنوعیت کی ایک روایت سعد بن وقاصؓ سے بھی مروی ہے۔

پھر یہ تغیر خلق اللہ (اللہ کی تخلیق میں تبدیلی) بھی ہے، کیونکہ یہ ذرائع اندرونی اعضاء کی ساخت بدل دیتے ہیں اور ان کے منافع سے دائمی طور پر محروم کر دیتے ہیں۔

عارضی تدبیریں:

ضبط ولادت کی عارضی اور غیر مستقل تدبیریں کچھ زیادہ عام اور معروف ہیں۔ ان میں سے بعض تدبیریں خود نبی ﷺ کے عہد مبارک میں اختیار کی جاتی تھیں اور بیشتر طبی علوم کے ارتقاء کے نتیجے میں دریافت اور اختیار کی گئی ہیں، اس میں سے کچھ معروف تدابیر حسب ذیل ہیں:

۱----- رضاعت

۲----- تنظیم جماع

۳----- غلاف آلہ استعمال (Condom) نردودھ وغیرہ

۴----- مرہم وغیرہ کا استعمال (Suppideries)

۵----- مانع حمل گولیوں کا استعمال

۶----- مانع حمل انجکشن کا استعمال

۷----- پانی کی پچکاری سے رحم دھودینا (Douch)

۸----- رحم کا منہ بند کر دینا، مثلاً لوپ، کا پرتی اور کوائل کا استعمال وغیرہ

۹----- عزل (Withdrawal)

۱۰----- اسقاط (Abortion)

مذکورہ عارضی تدابیر میں اول اور دوم بلا کر اہت جائز قرار دی جاسکتی ہیں، اس لئے کہ ان کے اختیار کرنے میں ایسا کوئی تصرف اور مصنوعی عمل نہیں کرتا پڑتا جو مرد و عورت دوسری تدابیر کے لئے کرتے ہیں۔ رضاعت کے (جو اکثر حالات میں مانع حمل ہے) زمانہ میں مباشرت

(غیلہ) کی اجازت رسول اللہ ﷺ نے دی ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا:

” لقد هممت ان انهى عن الغيلة فنظرت في الروم و فارس فإذا

هم يغيلون اولادهم فلا يضر اولادهم شيئاً“ (مسلم، کتاب النکاح)۔

تنظیم جماع کے بلا کراہت جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کو یہ اختیار بہر حال حاصل ہے کہ وہ اپنی منکوحہ سے جب چاہے مباشرت (Sexual Intercourse) کرے اور جب چاہے نہ کرے، اگر کچھ دن وہ اپنا یہ حق استعمال نہیں کرتا تو وہ اس کا ہر لحاظ سے مجاز و مختار ہے، بلکہ مباشرت کی تنظیم و توقیت حفظانِ صحت اور اخلاقی و روحانی نقطہ نظر سے بھی مطلوب و ناگزیر ہے۔ اس میں شوہر کو تنظیم اس طرح کرنی پڑتی ہے کہ بیوی کے ایام ماہواری کے بعد طہر کا درمیانی وقت جو عام طور پر چودھواں دن ہوتا ہے اور اس کے اطراف کے چند دن اپنے اوپر ضبط کرنا پڑتا ہے اور بقیہ ایام میں وہ حق زوجیت ادا کرتا ہے، مذکورہ دنوں کے بعد عورت کے مادہ منویہ میں بار آور ہونے کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ اس کے خلیے تحلیل ہو چکے ہوتے ہیں۔ بقیہ چھ تدبیروں میں مرد وزن کو اپنے لئے ایک جزوی اور عارضی تصرف کرنا پڑتا ہے، اس لئے ان کو 'عزل' کے درجہ میں رکھا جاسکتا ہے۔ (فقہاء اس سلسلے میں یہاں تک گئے ہیں جیسا کہ صاحب رد مختار نے فتاویٰ قاضی خاں اور الکمال کے حوالہ سے لکھا ہے، ”انہ یجوز لها سد فم رحمها کما تفعلھا النساء“ (رد مختار علی رد مختار ۳۸۰)۔

البتہ مانع حمل گولیوں اور مانع حمل انجکشن کے جسمانی صحت پر منفی اثرات بھی پڑتے ہیں جن کو سائڈ ایفکٹ کہا جاتا ہے، اس لئے ان کا استعمال بغیر معتمد طبی معالج کے مشورہ کے نہیں کرنا چاہئے۔ کیونکہ قرآن و سنت کی رو سے انسانی صحت کی حفاظت ضروری ہے اور قیامت کے دن صحت کے بارے میں بھی سوال کیا جائے گا۔

جہاں تک 'عزل' کا تعلق ہے فقہاء کی بڑی تعداد اسے جائز تو قرار دیتی ہے، مگر کراہت کے ساتھ۔ اور بعض فقہاء کراہت کے بھی قائل نہیں۔ ان عالموں کی اکثریت بیوی کی اجازت کے ساتھ عزل کو جائز سمجھتی ہے۔ چنانچہ فقہاء ثلاثہ نے عورت کی اجازت کے ساتھ عزل کے جواز پر اتفاق کیا ہے (فتح الباری علی البخاری ج ۱/۲۴۷)۔ امام ابوحنیفہ سے ”نساء کم حرث لکم

فاتوا حرثکم انی شنتم“ کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عمر کا یہ قول مروی ہے۔ اگر چاہو تو عزل کرو (ابوبکر بھص، احکام القرآن ۴۱۶/۱) صاحب درمختار نے اس کی صراحت کی ہے کہ ”یعزل عن الحرۃ باذنیہا“ (ردمختار علی درمختار ص ۳۷۹) امام کیسانی کہتے ہیں کہ بیوی کی اجازت کے بغیر عزل کرنا مکروہ ہے اور اجازت سے کیا جائے تو مکروہ نہیں ہے (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۳۳۴)۔ عورت کی رضا کا قابل اعتبار قرار دیا جانا اسلامی نقطہ نظر کی عین ترجمانی ہے، کیونکہ مرد و عورت دونوں ایک دوسرے کے شریک حیات، وجہ تسکین اور محتاج ہیں اس لئے ان دونوں کی رضا معتبر ہونی چاہئے، پھر یہ کہ تولید دونوں کا حق ہے، بلکہ بعض پہلوؤں سے مرد سے زیادہ عورت کا حق ہے، اگرچہ مرد ایک گونہ فضیلت کا حامل ہے۔ عورت اس معنی میں نسل انسانی کی کھیتی نہیں ہے کہ مرد کو اس پر مالکانہ حقوق حاصل ہیں، بلکہ مرد سماجی ذمہ داریوں اور تقسیم کار کے پیش نظر عورت کا نگران ہے۔ (بعض حالات میں عورت کی رضا عدم رضا برابر ہو سکتی ہے مثلاً فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ ان خاف من الولد السوء فی الحرۃ یسعه العزل بغیر رضاها لفساد الزمان فلیعتبر مثله من الماعذار مسقطاً لعدوہا ایضاً ص ۳۸۰)۔

جن فقہاء نے عزل کو کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے ان کی کراہت کو تحریم پر محمول کرنا درست نہیں، بلکہ تزیہہ اور خلاف اولیٰ کہا جاسکتا ہے۔ چنانچہ امام غزالی نے واضح کیا ہے کہ ”والصیحیح عندنا ان ذلک مباح“ (احیاء علوم الدین ۵۱/۲)۔

کراہت اور اباحت کا یہ مسئلہ جس بنیاد پر پیدا ہوا ہے ان پر بھی نظر ڈالنا ضروری ہے، حضور ﷺ سے مروی بیشتر صحیح روایات میں عزل سے منع نہیں کیا گیا۔

چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ ”کنا نعزل والقراٰن ینزل“ (بخاری، کتاب النکاح) ہم عزل کرتے تھے اور قرآن آن کے نزول کا سلسلہ جاری تھا اور مسلم کی روایت میں ہے:

”کنا نعزل علی عہد رسول اللہ ﷺ فبلغ ذلک نبی اللہ ﷺ“

فلم بنھنا“

(ہم نبی ﷺ کے عہد مبارک میں عزل کرتے تھے اس کی اطلاع نبی ﷺ کو ہوئی مگر آپ نے منع نہیں فرمایا) (مسلم، کتاب النکاح)۔

صحیحین کی اس روایت سے محقق ہو جاتا ہے کہ نزول قرآن کے وقت عزل کا استعمال معروف تھا، مگر اس کے امتناع میں کوئی آیت نازل نہیں ہوئی۔ اسی لئے سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ اگر عزل حرام ہوتا تو اس کے بارے میں آیت نازل ہوتی (فتح الباری ۲۴۵/۹)۔ اور نہ ہی نبی اکرم ﷺ نے منع فرمایا جب کہ آپ کو اس کی اطلاع تھی، نبی ﷺ کی نظر میں اگر عزل، روانہ ہوتا تو آپ ہرگز اسے نہ ہونے دیتے۔ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور ﷺ نے اس کو حلت و حرمت کے چوکھٹے میں رکھنے کے بجائے اخلاقی اور تربیتی نقطہ نظر سے دیکھا، چنانچہ ایک شخص نے نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا اے اللہ کے رسول! میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں، آپ نے پوچھا: ایسا کیوں کرتے ہو؟ اس نے کہا بچوں پر شفقت کی بناء پر، تو آپ نے فرمایا اگر یہ نقصان دہ ہوتا تو فارس و روم کے باشندوں کو نقصان ہوتا (مسلم، کتاب النکاح)۔ اس میں آپ نے منع تو نہیں فرمایا۔ البتہ غور و فکر کا ایک دوسرا پہلو پیش فرما دیا۔

حضرت ابوسعید خدری کی ایک روایت میں ہے کہ نبی ﷺ سے عزل کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”لا علیکم ان لا تفعلوا اذا کم فانما هو القدر“ (ایضاً) اگر تم یہ نہ کرو تو کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ جو مقدر ہے وہ تم کو مل کے رہے گا۔ بعض حضرات نے اسے نہی پر محمول کیا ہے (نیل الاوطار ۶/۳۴۸) مگر اس سے اتفاق کرنا مشکل ہے، کیونکہ اس حدیث میں حاصل کلام ”الا تفعلوا“ نہیں بلکہ ”انما هو القدر“ ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی ایک روایت سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ایک شخص نے نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا، میری ایک باندی ہے جو ہماری خدمت کرتی ہے میں اس سے خواہش پوری

کرتا ہوں، مگر میں نہیں چاہتا کہ وہ بار آور ہو تو آپ نے فرمایا: ”اعزل منها ان شئت فانہ سیاتیہا ما قدر لہا“ (احمد، مسلم، ابوداؤد) (اگر چاہو تو تم اس سے عزل کرو، مگر جو اس کے لئے مقدر ہے وہ ہو کر رہے گا)۔ حضرت جابرؓ کی ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد صحابہ میں عزل کا استعمال جاری تھا، چنانچہ عزل کے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرمایا: ”کنا نصنعہ“ (احمد)۔

حضرت ابوسعید خدری سے ایک روایت آتی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ عزل چھوٹے درجہ کی طفل کشی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا:

”كذبت يهود ان الله عزو جل لو اراد ان يخلق شيئا لم يستطع

احد ان يصرفه“ (احمد، ابوداؤد، ترمذی)۔

یہود نے جھوٹ کہا، اگر اللہ کسی چیز کی تخلیق کا ارادہ کرے تو کوئی اسے ٹال نہیں سکتا۔

ان روایات کے بالمقابل حضرت جذامہ بنت وہب کی روایت آئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایک مرتبہ عزل کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”ذلک الواد الخفی“ (مسلم و احمد) وہ چھوٹے درجہ کی طفل کشی ہے۔

مذکورہ بالا احادیث سے متعارض ہونے کی بنا پر بعض محدثین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے (فتح الباری ۲۳۸/۹) مگر علامہ ابن قیم اور حافظ ابن حجر نے آخر الذکر دونوں روایتوں کو درست و قوی تسلیم کیا ہے اور دفع تعارض کی توجیہیں پیش کی ہیں۔ ان بزرگوں کی توجیہات سے قطع نظر یہاں ایک پہلو قابل غور ہے، مذکورہ روایت میں یہ عین ممکن ہے کہ صحابیہ سے پورا کلام سننے یا مدعا کلام کو سمجھنے میں چوک ہوئی ہو، اور جو بات آپ نے یہود کے خیال کی نقل کے طور

پر پیش کی ہوا سے حضور ﷺ کا اپنا کلام سمجھ لیا گیا ہو، کیونکہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ قول نبی ﷺ کا نہیں، بلکہ یہود کا ہے، نبی اکرم ﷺ نے جس کی تکذیب فرمائی ہے۔ مدعا کلام اور سابق کلام کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً بخاری شریف میں حضرت مسروق سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ”نمازی کے آگے سے کتا، گدھا اور عورت کے گزرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے“، جب یہ بات حضرت عائشہؓ کو معلوم ہوئی تو انہوں نے فرمایا:

”شبهتمونا بالحمير والكلاب والله لقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي وانا على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة فتبد ولي الحاجة فاكره ان اجلس و اوذى النبي صلى الله عليه وسلم فانسل من عند رجليه“ (بخاری، کتاب الصلوٰۃ)۔

تم لوگوں نے ہمیں کتے اور گدھے کی صف میں لاکھڑا کیا، بخدا میں نے نبی ﷺ کو اس حال میں نماز پڑھتے دیکھا ہے کہ میں ان کے اور قبلہ کے درمیان حائل تخت پر لیٹی رہتی اور جب مجھے ضرورت ہوتی بیٹھنا پسند نہ کرتی مبادا نبی ﷺ کو تکلیف ہو میں ان کے پیروں کے پاس سے سرک جاتی۔

پھر اس بات کی بھی نظیر نہیں ملتی کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک جگہ تو یہودیوں کے کسی فکریا عمل کی تکذیب فرمائی ہو اور دوسری جگہ اس سے اتفاق کر لیا ہو۔ ایسے مواقع پر حضرت عمر نے فاطمہ بنت قیس کے معاملہ میں جو موقف اختیار کیا تھا وہ ہماری رہنمائی کر سکتا ہے (مسلم، کتاب الطلاق)۔

اس گفتگو سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ عزل کی ممانعت پر کوئی دلیل نہیں، اس کے برعکس صحابہ کرام تابعین اور تبع تابعین کا اس پر عمل ثابت ہے (المغنی لابن قدامہ ۷/۲۳)۔ اس لئے اسے ممنوع یا مکروہ تحریمی نہیں قرار دیا جاسکتا، بلکہ اسے جائز یا بقول غزالی مباح کہا جاسکتا ہے۔

جب عزل کا جواز ثابت ہے تو عزل ہی سے ملتے جلتے منع حمل کے وہ ذرائع بھی جائز ہوں گے جو امتداد زمانہ اور طبی علوم کی ترقی کے ساتھ استعمال میں آئے ہیں۔ جہاں تک سوال اس بات کا ہے کہ اگر ان مانع حمل تدابیر کی اجازت دی جائے تو کن مقاصد کے لئے اور روکا جائے تو کن صورتوں میں، یہ بہت بہت زیادہ مفید نہیں، صحابہ کرام کے زمانہ میں عزل کے جو محرکات تھے وہ اس زمانہ، حالات و ظروف، رجحانات و امکانات کے مطابق تھے، امام غزالی نے اپنے عہد کے حالات کے مطابق کچھ محرکات پر روشنی ڈالی ہے۔ ہمارے زمانہ کے حالات و ماحول اور اقتضاء کے مطابق محرکات میں جو وسعت پیدا ہوتی ہے، ان پر ضرورت و مصلحت کے نقطہ نظر سے غور کیا جانا چاہئے، اس میں اقتصادی، سماجی، زمانی، طبی اور دوسرے مصالح شامل ہو سکتے ہیں، چنانچہ تغیر زمان کے ساتھ تغیر احکام کی رعایت فقہ اسلامی میں معروف ہے، فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

”ان خاف من الولد السوء فى الحررة يسعه العزل بغير رضاها

لفساد الزمان فليعتبر مثله من الاعدار“ (ایضاً ۷۹/۳)۔

سب سے اہم مسئلہ اقتصادی محرک کا ہے، ہمیں یہاں فرد کے لئے اجازت اور ریاست کی پالیسی میں ضرور فرق کرنا چاہئے۔

بہت سے اہل علم اس مرحلہ میں ”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ“ (سورہ اسرئیل/۳۱) کو پیش کر کے اقتصادی محرکات کو باطل اور منافی ایمان قرار دیتے ہیں، مگر اس کی کوئی وجہ نہیں۔ اولاً اس لئے کہ آیت میں خشیۃ املاق کی فید اتفاقی ہے احترازی نہیں، آیت کا مدعا یہ ہے کہ قتل اولاد انتہائی گھناؤنا جرم ہے اس کا ارتکاب نہ کرو وہ بھی تنگدستی کے ڈر سے، رزق میں دیتا ہوں یعنی فاقہ کشی کا ڈر ہو یا نہ ہو قتل اولاد نہ کرو، عرب میں قتل اولاد بالخصوص لڑکیوں کے قتل کے اور بھی محرکات تھے اور وہ سب اسلام کی نظر میں ناقابل لحاظ تھے۔ دوم یہ کہ عورت کے اندام

نہانی کے قبول کرنے سے پہلے کے قطرات مٹی پر اولاد کا اطلاق کر دینا لغت، عادت، شریعت اور عقل کسی بھی نقطہ نظر سے درست نہیں۔ سوم یہ کہ توسیع و تنظیم رزق کی انسانی تدبیریں، توکل علی اللہ کے منافی نہیں، ورنہ بقائے حیات کی بہت سی واجب کوششیں بھی اس کی زد سے نہ بچ سکیں گی۔ ایک شخص شادی کرنا چاہتا تھا مگر بیوی کے اخراجات برداشت نہیں کر سکتا تھا، نبی ﷺ نے اس کو شادی کے بجائے روزہ رکھنے کا مشورہ دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقتصادی محرک خلاف توکل نہیں، ورنہ حضور ﷺ کی اجازت دیتے اور اخراجات اللہ پر چھوڑ دیتے۔ یہاں تک کہ حضور اکرم ﷺ کا فرمان: ” تزوجو الودود والولود فانی مکاتر بکم المم یوم القیامۃ“ (ابوداؤد) بھی اس سے متعارض نہیں، کیوں کہ اس کی حیثیت باتفاق فقہاء و محدثین ترغیب کی ہے تشریح کی نہیں۔ چنانچہ یہ مطلوب و مستحسن ہے کہ امت محمدی میں اضافہ ہو، مگر بھوٹائے حدیث قابل فخر اضافہ جس میں بچوں کی اخلاقی، دینی، روحانی اور سماجی تعلیم و تربیت اور ثقافت شامل ہے۔ افزائش نسل ایک قومی و ملی ذمہ داری بھی ہو سکتی ہے، اور اس کا تعلق ریاست اور حکومت کی پالیسی اور قانون سے بھی اور فرد کی نجی مجبوریوں اور معذوریوں سے بھی، میرا خیال ہے کہ متحد نسل کو ملکی اور اجتماعی پالیسی نہیں بنایا جاسکتا ہے، البتہ فرد کو بعض حالات میں اس ذمہ داری میں تخفیف کی جاسکتی ہے۔ وہ حالات یہ ہو سکتے ہیں:

۱- دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ کے لئے۔

۲- بچوں کی تعلیم و تربیت اور پرورش کے لئے۔

۳- ماں بچوں کی پرورش کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

۴- ماں ملازمت پر مجبور ہے نہ کہ معیار زندگی کی بلندی پیش نظر ہے۔

۵- قلت مال اور کثرت عیال کے باعث۔

باقی محرکات اگر بجائے خود فاسد نہیں ہیں تو ان کے لئے بھی اجازت دی جاسکتی ہے،

لیکن ہمت افزائی نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ اگر کوئی شخص محض اس بنا پر مانع حمل تدابیر کا استعمال کرتا ہے کہ اس کا خاندان چھوٹا رہے، یا وہ بچوں کی ذمہ داریوں سے بچا رہے تو اس کے لئے اجازت نہیں دی جانی چاہیے۔

اسقاط حمل:

ضبط ولادت کی زیادہ معروف اور پیچیدہ شکل اسقاط (Abortion) ہے، رحم مادر میں ایک نطفہ کے قرار پا جانے کے بعد اس کی نوعیت مختلف ہو جاتی ہے، اب مردوزن کے علاوہ ایک تیسری جان کا مسئلہ پیش آ جاتا ہے، اس لئے شریعت یہاں پر پابندی لگاتی ہے، یعنی اب اسے ساقط نہیں کیا جاسکتا، یہ اسقاط ایک طرح کا ارتکاب جرم قتل اولاد ہوگا، بعض فقہاء نے اس سلسلہ میں وقت کی تعیین کی ہے کہ ایک متعین مدت گزر جانے کے بعد اسقاط حمل ممنوع ہوگا، مگر اس سے پہلے جائز ہوگا، چنانچہ شامی میں ہے:

”هل يباح الاسباط بعد الحمل؟ نعم يباح ما لم يتخلق منه شيء و

لم يكون ذلك الا بعد مائة و عشرين يوماً (رد مختار علی در مختار ۳۸۰)۔

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

”یباح اسقاط الولد قبل اربعة اشهر“ (ایضاً)۔

بعض فقہاء علی الاطلاق اسقاط کے خلاف ہیں (مسلم کتاب القدر)۔ جن لوگوں نے اسقاط کی اجازت چار مہینہ تک کی مدت میں دی ہے ان کے پیش نظر رحم مادر میں نطفہ کے قرار پانے کے مختلف مراحل ہیں، وہ ان مراحل کو مسئلہ کی بنیاد سمجھتے ہیں۔ سورہ المؤمنون میں ہے:

”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي

قَرَارٍ مَّكِينٍ ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا

الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ (سورہ مؤمنون ۱۲، ۱۳)۔

اس میں تخلیق انسانی کے مراحل حسب ذیل ہیں:

(۱) نطفہ

(۲) علقہ

(۳) مضغہ

(۴) عظام اور لحم و تخلیق

ان مراحل میں کتنی مدت گزرتی ہے؟ بروایت عبد اللہ بن مسعود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تم میں سے ہر شخص کی تخلیق کو رحم مادر میں چالیس دن جمع کیا جاتا ہے، پھر اس میں علقہ بنتا ہے اسی کے مثل، پھر اس میں مضغہ بنتا ہے اسی کے مثل، پھر اللہ تعالیٰ فرشتے کو بھیجتا ہے جو اس میں روح پھونکتا ہے (مسلم، کتاب القدر)۔“

اس روایت سے معلوم ہوا کہ نطفہ کو انسانی جان میں تبدیل ہونے میں ایک سو بیس دن یعنی چار ماہ لگتے ہیں، مگر حضرت حدیفہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارے مرحلے بیالیس دن میں طے ہو جاتے ہیں (ایضاً)۔ یہ ہو سکتا ہے کہ اس روایت میں اجمال و اختصار ہو اور اس کی تفصیل مذکورہ بالا روایت میں ہو، اسی بنیاد پر فقہاء احناف نے ۴ مہینے سے قبل اسقاط کو مباح اور اس کے بعد ناجائز قرار دیا ہے۔ مگر اس کی اجازت علی الاطلاق نہیں دی جاسکتی، خاص طور سے موجودہ حالات اور سماج میں، جس سے صرف مفاسد ہی مفاسد کا اندیشہ ہے۔

یعنی عذر شرعی اور قابل لحاظ طبی ضرورتوں کے بغیر اسقاط کی اجازت چار ماہ سے قبل بھی نہیں دی جاسکتی، کیوں کہ اس صورت میں مفاسد عامہ کا شدید خطرہ ہے اور روح شریعت کے بھی خلاف ہے۔ اس روح کو حضرت غامدیہؒ کے واقعہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔ غامدیہؒ نے نبی اکرم ﷺ کے سامنے چار مرتبہ اقرار کیا کہ ان سے زنا کا ارتکاب ہوا ہے، آپ ﷺ نے

اسے ٹالا۔ مگر انہوں نے باصرار عرض کیا کہ میں زنا سے حاملہ ہوں، تب آپ نے اسے وضع حمل تک انتظار کرنے کا حکم دیا۔ وضع حمل کے بعد وہ پھر آئی تب آپ ﷺ نے ایام رضاعت کے بعد آنے کا حکم دیا، پھر جب وہ اس حال میں آئی کہ اس کے بچے نے روٹی کھانا شروع کر دیا تھا تو آپ نے بچہ ایک شخص کے حوالہ کر کے اسے سنگسار کرنے کا حکم دیا۔

اس واقعہ سے اگرچہ یہ متعین نہیں ہے کہ غامدیہ کی آمد ارتکاب زنا کے چار ماہ بعد ہوئی یا چار ماہ کے اندر مگر قرینہ یہ بتا رہا ہے کہ چار ماہ سے قبل ہوئی تھی کیونکہ استقرار حمل کا احساس عورت کو بہت جلد ہو جاتا ہے اور زنا جتنا بڑا اخلاقی اور مذہبی جرم ہے اس کے ارتکاب کے نتیجے میں احساس جرم اور احساس ندامت مرد تک کو فوراً ہوتا ہے جب کہ اس کا ضمیر زندہ اور اخلاقی حس بحال ہو۔ حضرات صحابہ اس سلسلہ میں نہایت حساس تھے اور فیضان نبوت کی تربیت کا نتیجہ تھا، اس بنا پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ غامدیہ نے چار ماہ کے بعد اس کا احساس کیا ہوگا۔ واقعہ کا قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ حضور ﷺ نے غامدیہ کو چار مرتبہ کے اقرار زنا پر فوراً سنگسار کا حکم نہیں دیا، جب آپ اس کے حمل سے آگاہ ہوئے تو اسے وضع حمل اور رضاعت پر مؤثر کر دیا، کیونکہ آپ کے پیش نظر غامدیہ کے علاوہ ایک اور جان کا سوال تھا، جو اس کے شکم میں نمودار ہی تھی۔ چنانچہ آپ نے اس کو زندگی حاصل کرنے کا موقع دیا اور غامدیہ کو فوراً سنگسار نہیں کیا۔

ٹھیک اسی طرح اسقاط کی اجازت کو بھی سمجھ لیا جائے، جو فقہاء مطلقاً اسقاط کے عدم جواز کے قائل ہیں، مزاج اسلام سے ان کی رائے زیادہ ہم آہنگ ہے اور جن فقہانے اباحت کی رائے دی ہے ان کی رائے عذر پر محمول کی جائے گی۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ طبی ذرائع سے معلوم ہو جائے کہ رحم مادری میں نمودار پانے والا بچہ ناقص الخلقیت ہے، یا موروثی مہلک مرض میں مبتلا ہے، یا دیگر عوارض سے لاحق ہو سکتے ہیں تو کیا چار ماہ سے قبل یا بعد اسقاط کی اجازت دی جائے گی؟ ان صورتوں میں چار ماہ کے بعد تو

ہرگز نہیں دی جاسکتی، البتہ اس سے پہلے بھی علی العموم اجازت نہیں دی جانی چاہئے، لیکن معاملہ کی سنگینی سے تخفیف ہو سکتی ہے۔ عمومی اجازت سے ہر عارضہ خفیف و غلیظ اسقاط کا بہانہ بن سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک پہلو یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ ایک غیر یقینی خطرہ کیوجہ سے نمود پانے والے جنین کی زندگی ختم نہیں کی جاسکتی، اسی طرح ان صورتوں میں بھی مذکورہ مدت کے گزر جانے کے بعد یا قبل اسقاط کی اجازت ہرگز نہیں ہوگی کہ والدین بچہ نہیں چاہتے، حاملہ بچہ کی پرورش نہیں کر سکتی اور اگر عورت زنا بالجبر سے حاملہ ہوئی ہے، تو ہر چند کہ جبری زنا میں عورت معصوم ہوتی ہے، اس لئے ایک ایسے نطفہ کو اسے اپنے شکم میں پرورش کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا جس سے اس کا قانونی اخلاقی اور جذباتی رشتہ نہ ہو، بلکہ نفرت، ذلت اور افسوس کی نفسیاتی کشمکش میں مبتلا ہو کر اسے اپنے اندر بوجھ سمجھتی ہو۔ استقرار حمل کے فوراً بعد اسے اسقاط کا موقع مل سکتا ہے، اس مرحلہ میں اگر اس نے اسقاط نہیں کرایا تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بچہ کو جنم دینے پر راضی ہے، لہذا اب اسے اسقاط کا حق نہیں ملنا چاہئے، اور اگر حمل کی وجہ سے عورت کی زندگی خطرہ میں ہو تو جنین اور عورت دونوں کی ہلاکت سے بہتر ہے کہ جس کا بچانا ممکن ہو اسے بچالیا جائے، عورت کی مستقل زندگی جس پر خاندان کی اساس ہے بہر حال جنین کی موہوم زندگی کے مقابلے میں قابل ترجیح ہوگی۔

اگر اسقاط کی اجازت مطلقاً دی جائے گی تو ایک جان کے قتل کے علاوہ یہ نقصان ہوگا کہ مرد اور زن طبی سہولیات سے فائدہ اٹھا کر جنین کی جنس معلوم کریں گے اور جب ان کو یہ معلوم ہوگا کہ رحم میں پرورش پانے والا جنین لڑکا نہیں لڑکی ہے تو اسقاط کا لامتناہی سلسلہ شروع ہو جائے گا اور صنف عورت کی نہ صرف تعداد کم ہوگی، بلکہ اس کی عزت، وقار اور حقیقت بھی کم سے کم تر ہوتی چلی جائے گی۔ چنانچہ اس طرح کا غیر انسانی عمل ادھر چند سالوں سے ہندوستان بالخصوص بمبئی میں بڑھنے لگا ہے۔

رحم مادر میں بچہ کی صحت اور جنس کو معلوم کرنے کے حسب ذیل ذرائع اب تک

قابل استعمال ہیں:

(۱) ایمینولنٹیسس (Amniolenteces)

(۲) فیٹس کاپی (Fetos Copy)

(۳) الٹراساؤنڈ (Ultra Sound)

(۴) ایکسرے (X-Rays)

ان ذرائع کے اختیار و استعمال میں ظاہر ہے معالج کا اہم رول ہوگا۔ اسی لئے بعض علماء و دانشور اس میں مسلم ڈاکٹر کی قید لگاتے ہیں، مگر شاید اس سے مسائل پیچیدہ ہو سکتے ہیں، کیونکہ ہندوستان جیسے ملک میں بعض علاقوں میں مستند ڈاکٹر نہیں ملتے، چہ جائیکہ مسلمان ڈاکٹر ملیں، اس لئے مسلم ڈاکٹر کی عدم موجودگی میں غیر مسلم ڈاکٹر پر بہر حال اعتماد کرنا ہوگا۔

ضبط تولید اور قرآنی نقطہ نظر

☆ مولانا ضیاء الدین اصلاحی ☆

قرآن مجید کے نزول کے وقت عربوں میں قتل اولاد کی تین صورتیں رائج تھیں۔
 ۱۔ پہلی قسم کا تعلق مشرکانہ توہمات سے تھا، یعنی نذر و نیاز کے طور پر لوگ اپنی اولاد کو دیوی اور دیوتاؤں کے نام پر قربان کر دیتے تھے، قتل اولاد کی اس رسم قبیح کی شاعت ان لفظوں میں بیان کی گئی ہے:

” وَكَذٰلِكَ زَيْنَ لِكَثِيْرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ قَتَلُوْا اَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءُ هُمْ
 لِيُرُدُوْهُمْ وَّ لِيَلْبِسُوْا عَلَيْهِمْ دِيْنََهُمْ وَاَوْشَاءَ اللّٰهُ مَا فَعَلُوْهُ فَذَرُوْهُمْ وَا
 يَفْتَرُوْنَ“ (سورۃ النعام: ۱۳۷)۔

اور اسی طرح مزین کر دیا بہت سے مشرکوں کی نگاہ میں ان کی اولاد کے قتل کو ان کے شریکوں نے تاکہ ان کو ہلاک کر دیں اور رلاملا دیں ان پر ان کے دین کو اور اگر اللہ چاہتا تو وہ یہ کام نہ کرتے سو تو چھوڑ دے وہ جانیں اور ان کا جھوٹ (ترجمہ شیخ الہند)۔

آگے چل کر مشرکانہ توہم کی بنا پر اپنی اولاد کو قتل کرنے والوں کا اس طرح ذکر کیا

ہے:

”قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ حَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ

اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَيْهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ“ (سورۃ انعام: ۱۳۰)۔

جن لوگوں نے اپنی اولاد کو بغیر سمجھے نادانی سے قتل کیا وہ ناکام ہوئے اور حرام

ٹھہرا لیا اس رزق کو جو اللہ نے ان کو دیا تھا بہتان باندھ کر اللہ پر، بے شک وہ

گمراہ ہوئے اور نہ آئے سیدھی راہ پر۔

یہ طریقہ اکثر توہم پرست قوموں میں رائج تھا اور عجیب نہیں کہ آج بھی رائج ہو۔

۲- دوسری صورت لڑکیوں کو زندہ درگور کر دینے کی تھی، یہ سنگ دلانہ رسم بھی

دور جاہلیت میں بعض عرب قبائل میں پائی جاتی تھی، فرمایا:

”وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ“ (سورۃ بقرہ: ۸۷-۹)۔

اور جب زندہ درگور کی ہوئی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ وہ کس گناہ پر قتل کی گئی

تھی۔

سورۃ نحل اور سورۃ زخرف میں اس سنگ دلانہ رسم کا سبب غیرت کا ظالمانہ حد تک غلو بتایا

گیا ہے، جس کے نتیجے میں بعض غیرت مند لوگ اپنے لئے تو بیٹوں کو پسند کرتے تھے اور خدا کے

لئے بیٹیوں کو، علاوہ ازیں مردوں کے مقابلہ میں عورتیں جسمانی، ذہنی اور دماغی حیثیت سے کمزور

اور پست ہوتی ہیں، وہ بحث و مباحثہ اور گفتگو میں بھی عاجز و در ماندہ رہتی ہیں۔ ”وَهُوَ فِئِ

الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ“ (سورۃ زخرف: ۱۸)۔

ظاہر ہے یہ کمزور و ناتواں طبقہ مردوں کے مقابلہ میں زیادہ کمائی نہیں کر سکتا، اس لئے

لوگ بچیوں کی پرورش و پرداخت کا بوجھ اٹھانے کے بجائے انہیں زندہ درگور کر دیتے تھے، آج کی

جہیز کی لعنت نے ایسی بھیانک صورت پیدا کر دی ہے جس کے نتیجے میں لڑکیاں تو درکنار والدین

بھی خودکشی کر لیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ آج بھی اگر کسی کے یہاں بیٹی پیدا ہوتی ہے تو اس کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو جاہلی عربوں کی ہوتی تھی:

”وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهَهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ“ (سورہ نحل: ۵۸)۔

۳۔ تیسری صورت یہ تھی کہ فقر و فاقہ کے خوف و اندیشہ کی وجہ سے لوگ اپنے بچوں کو قتل کر دیتے تھے، اس کا ذکر دو جگہوں پر ہے:

”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ“ (سورہ انعام: ۱۵۱)۔

آپ کہہ دیجئے کہ تم آؤ میں سنا دوں جو حرام کیا ہے تمہارے رب نے تم پر کہ اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرو اور والدین کے ساتھ نیکی کرو، اور اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشہ سے قتل نہ کرو، ہم تم کو بھی رزق دیتے ہیں اور ان کو بھی۔

دوسری جگہ فرمایا:

”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا“ (سورہ بنی اسرائیل: ۳۱)۔

اور تم اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشہ سے قتل نہ کرو، ہم ان کو بھی رزق دیتے ہیں اور تم کو بھی، یقیناً ان کا قتل بہت بڑا گناہ ہے۔

دونوں آیتوں میں اولاد کو فقر و فاقہ کے ڈر سے قتل کرنے کا بھی ذکر نہیں ہے، بلکہ اس کے سبب و محرک پر بھی ضرب کاری لگائی ہے کہ اولاد اور ان کے سرپرستوں کا روزی رساں خدا ہے انسان نہیں، مؤخر الذکر آیت سے پہلے اس کی بھی صراحت کر دی گئی ہے کہ رزق خدا کے ہاتھ

میں ہے۔ اس کی مصلحت جس کے لئے مقضیٰ ہوتی ہے اس کے لئے وہ روزی میں وسعت کر دیتا ہے اور جس کے لئے چاہتا ہے اندازہ سے ایک خاص مقدار میں دیتا ہے۔

”إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرُّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا“ (سورہ بنی اسرائیل: ۳۰)۔

بے شک آپ کا رب اپنے بندوں میں سے جس کے لئے چاہتا ہے رزق کو پھیلاتا ہے اور جس کے لئے چاہتا ہے کم کرتا ہے، یقیناً وہ اپنے بندوں کی خبر رکھنے والا اور دیکھنے والا ہے۔

قرآن مجید نے جا بجا اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ ہر وجود کو رزق خدا کی طرف سے ملتا ہے، انسان کا اپنے آپ کو اپنا یا اپنی اولاد اور دوسرے متعلقین کا رزق سمجھنا غلط ہے۔ انسان کی حیثیت محض واسطہ اور ذریعہ کی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے ایسے طریقوں سے روزی دیتا ہے جن کا اسے خیال بھی نہیں ہو سکتا ہے، فرمایا:

”وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ“ (سورہ طلاق: ۲-۳)۔

اور جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے راستہ نکال دیتا ہے اور اس کو اس طرح سے رزق دیتا ہے کہ اس کو احساس تک نہیں ہوتا، اور جو شخص اللہ پر بھروسہ رکھتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے کافی ہوتا ہے۔

زمین پر رہنے والے حشرات الارض، چوپایوں اور فضا میں اڑنے والے پرندوں کو بھی خدا ہی روزی دیتا ہے۔

”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ (سورہ ہود: ۶)۔

اور زمین میں جتنی جاندار چیزیں ہیں ان سب کا رزق اللہ ہی پر ہے۔

جو لوگ خدا کے حکم کے بعد بھی ہجرت نہیں کر رہے تھے اور کفر و شرک کی سرزمین کو

جہاں آزادی و اطمینان سے خدا کی عبادت کا موقع میسر نہیں تھا چھوڑنے میں اس لئے تامل کر رہے تھے کہ نئے ملک اور شہر میں کیا کھائیں گے اور اپنے بال بچوں کو کیسے کھلائیں گے ان کو جہاں یہ بتایا کہ ”إِنَّ أَرْضِيْ وَاسِعَةٌ“ وہاں یہ بھی ارشاد ہوا:

”وَكَأَيُّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ“ (سورہ عنکبوت: ۶۰)۔

اور کتنے جانور ہیں جو اپنی روزی اٹھائیں رکھتے، اللہ تعالیٰ ان کو بھی رزق دیتا ہے اور تم کو بھی اور وہ سننے والا اور جاننے والا ہے۔

سورہ واقعہ میں استفہام کے اسلوب میں اللہ تعالیٰ کے خالق و رازق اور اصل مسبب الاسباب ہونے کا ذکر ہے، سورہ نساء میں وراثت اور بعض دوسرے معاملات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، جن میں انسان کا رحمان شفیقت و ہمدردی کی بنا پر کمزور اور مفلوک الحال اشخاص کی جانب ہوتا ہے اور وہ مواسات و ہمدردی کے جوش میں عدل و انصاف کے تقاضوں کو فراموش کر دیتا ہے ان کو یہ تنبیہ کی گئی ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا“ (سورہ نساء: ۱۳۵)۔

اے ایمان والو! تم انصاف پر قائم رہنے والے اور اللہ کے لئے گواہی دینے والے بن جاؤ اگرچہ اپنے یا والدین اور قریبی رشتہ داروں کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، اگر وہ مالدار ہیں یا غریب اور ان دونوں کے ساتھ اللہ کو زیادہ تعلق ہے، پس تم اپنی خواہش کی پیروی نہ کرو انصاف کرنے میں اور اگر تم کج بیانی کرو گے یا پہلو تہی کرو گے تو بلاشبہ اللہ تعالیٰ تمہارے سب اعمال کی خبر رکھتے ہیں۔

زیر بحث آیت میں ” اِنْ يَكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهَمَّا“ (سورہ نساء: ۱۳۵) کے الفاظ خاص طور پر قابلِ غور ہیں، یعنی امارت کی وجہ سے کسی کے ساتھ حق تلفی کا معاملہ کر کے اور غربت کی وجہ سے کس کے ساتھ رحم و مروت کا معاملہ کر کے حق و عدل کے تقاضوں کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے، بلکہ ان کے معاملہ کو اللہ کے حوالہ کرتے ہوئے حق و عدل پر قائم رہنا چاہئے، اللہ سے زیادہ کس کو ان لوگوں کا خیال ہو سکتا ہے؟

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ قرآن کی رو سے یہ وحشت و بربریت ہے کہ اولاد کو تنگ دستی اور ناداری کی وجہ سے قتل کر دیا جائے۔ آج کی مہذب دنیا میں بھی کبھی کبھی اس قسم کی لرزہ خیز خبریں ان ملکوں سے آجاتی ہیں جن میں غربت زیادہ ہے۔ قرآن مجید نے انسان کی اسی جہالت کو دور کرنے کے لئے بتایا کہ بچوں اور ان کے سرپرستوں کو روزی خدا دیتا ہے، اس لئے بچوں کی پرورش اور اپنی تنگ دستی سے گھبرا کر انہیں قتل کرنے کی ظالمانہ حرکت سے باز آ جاؤ ”نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاٰتٰكُمْ“ (سورہ اسرئیل: ۳۱)۔

یہاں پہنچ کر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں ضبط ولادت کی جو تحریک چل رہی ہے اور فیملی پلاننگ اور خاندانی منصوبہ بندی وغیرہ کے نام سے جو کچھ ہو رہا ہے کیا وہ قتل اولاد کی قرآنی ممانعت ہی کے قسم کی چیز ہے؟ بظاہر تو یہ دو مختلف چیزیں معلوم ہوتی ہیں اور برتھ کنٹرول وغیرہ وہ سنگ دلی اور بربریت بھی نہیں ہے جو قتل اولاد میں ہے، لیکن قرآن مجید نے قتل اولاد کا جو محرک بتایا ہے وہ بنیادی طور پر ضبط تولید کی نئی ترکیبوں میں بھی موجود تھے، یعنی جس طرح عرب جاہلیت کے لوگ اپنے کو اپنا اور اپنی اولاد اور دوسرے متعلقین کا رزق رساں سمجھتے تھے اسی طرح آج کا متمدن انسان بھی سب کچھ اپنے ہی کو سمجھتا ہے اور خدا کے رزاق ہونے کا تصور اس کے ذہن و دماغ سے غائب ہو چکا ہے، یہی وجہ ہے کہ اضافہ آبادی کو روکنے کی جو اسکیمیں تیار کی جا رہی ہیں چاہے وہ عرب جاہلیت جیسی سنگ دلانہ نہ ہوں، مگر ان کا سبب اور بنیادی فلسفہ وہی

ہے، جس طرح وہ لوگ خدا کے بجائے اپنے کورازق سمجھ بیٹھے تھے اسی طرح یہ اسکیمیں اور منصوبے بنانے والے بھی سمجھ رہے ہیں، ہمارے خیال میں حکومتوں کی سطح پر اس سلسلہ میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ قدرت کے حدود میں مداخلت اور نظام قدرت سے زور آزمائی ہے۔ حکومت کی اصل ذمہ داری یہ ہے کہ وہ وسائل معاش کو فروغ دے، اپنے ملک کے لوگوں کی حالت کو بہتر بنانے اور ان کا معیار زندگی بلند کرنے کے لئے بچت، احتیاط، اعتدال اور کفایت شعاری سے کام لے۔ فضول خرچی، اور اسراف سے خود بچے اور دوسروں کو بچائے، جنگلی اسلحوں پر پانی کی طرح روپے نہ بہائے، لوٹ کھسوٹ، رشوت اور چور بازاری کا سدباب کرے اور لوگوں کے جان و مال اور عزت و آبرو کا تحفظ کرے، لیکن اس کی یہ منصوبہ بندی کہ ہم اتنی آمدنی اور پیدا کریں گے اور اسی حساب سے بچوں کو پیدا کریں گے اور جب آبادی کی شرح اس سے بڑھے گی تو سائنسی تدبیروں سے اس کو روکیں گے، بے کار کی باتیں ہیں، جو اس کے دائرہ کار سے باہر اور قدرت کے حدود میں دخل اندازی ہے۔

اس طرح پہلے دور میں قتل اولاد کی جو بھونڈی صورت اختیار کی گئی تھی اسے موجودہ دور میں ایک مہذب شکل دے دی گئی ہے، لیکن دونوں کی روح یکساں ہے۔ اب اس معاملہ پر ذرا دوسرے انداز سے غور کیجئے۔ خدا نے دنیا کی ہر چیز کے جوڑے بنائے ہیں، کائنات کی کوئی چیز اکہری نہیں ہے:

”وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ“ (سورہ ذاریات: ۴۹)۔

اور ہر چیز کے ہم نے جوڑے بنائے تاکہ تم دھیان کرو۔

اور دوسری جگہ فرمایا:

”سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ

أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ“ (سورہ یس: ۳۶)۔

پاک ہے وہ ذات جس نے تمام جوڑوں کو پیدا فرمایا، ان چیزوں سے بھی جو زمین میں اگتے ہیں اور خود ان میں سے بھی اور اس چیز سے بھی جس کی خبر ان کو نہیں ہے۔

خود انسان کو بھی جوڑے کی صورت میں پیدا کیا:

”وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا“ (سورہ نبا: ۸)۔

اور ہم نے تم کو جوڑے پیدا کیا۔

یہ اصلاً تو خدا کی توحید و آخرت کی دلیل ہے جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں۔ یہاں یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ اشیائے کائنات کا اس طرح ہونا اس لئے بھی ہے کہ ایک کے وجود کے اندر جو نقص و کمی ہے اس کو دوسرا پورا کر دے، اسی قانون فطرت کے مطابق انسان کو دو مختلف جنسوں یعنی مرد اور عورت میں اس طرح تقسیم کر دیا ہے کہ ہر جنس دوسری جنس سے ملنے کی قدرتی طلب رکھتی ہے اور دونوں کے ملنے سے ازدواجی زندگی کی ایک کامل صورت پیدا ہوتی ہے۔

”فَاطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنْ

الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا“ (سورہ شوری: ۱۱)۔

آسمان و زمین کے پیدا کرنے والے نے تمہارے ہی اندر سے تمہارے لئے

جوڑے بنائے اور چوپایوں سے جوڑے بنائے۔

یہ اس لئے کہ دو ہستیوں کی رفاقت سے محبت اور سکون کا ماحول پیدا ہو اور دونوں کے اشتراک سے زندگی کی محنتیں اور مشقتیں، دشواریاں اور تلخیاں سہل اور گوارا ہو جائیں۔ فرمایا:

”وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ

جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ“

(سورہ روم: ۲۱)۔

اور اس کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ تمہارے لئے تمہارے ہی قسم سے عورتیں

پیدا کیں تاکہ تم ان سے اطمینان و سکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان محبت و رحمت رکھدی یقیناً اس میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو غور و فکر کرتے ہیں۔

پھر اسی ازدواجی زندگی سے اللہ نے توالد و تناسل کا سلسلہ قائم کیا، ایک طرف نسب کا رشتہ ہے جو انسان کو پچھلوں سے جوڑتا ہے، دوسری طرف صہر (دامادی) کا رشتہ ہے جو اسے آگے آنے والوں سے مربوط کر دیتا ہے۔ اسی طرح جو آدمی اکیلا تھا وہ ایک وسیع حلقہ و دائرہ میں شامل ہو جاتا ہے اور اس طرح رشتوں اور قرابتوں کا ایک طویل سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، جس کی ہر کڑی دوسری سے جڑی ہوتی ہے۔ ارشادِ بانی ہے:

”وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا“ (سورہ فرقان: ۵۴)۔

اور وہی ذات ہے جس نے پانی سے انسان پیدا کیا پھر اس کے لئے نسبی اور سرالی رشتہ سنایا۔

پھر نسب و صہر کے اس رشتہ سے بے شمار افراد و خاندان اور قبیلے وجود میں آتے ہیں:

”وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً“ (سورہ نحل: ۷۲)۔

اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے تمہارے ہی قسم سے عورتیں پیدا کئے اور تمہارے لئے تمہاری بیویوں سے بیٹے اور پوتے دیئے۔

توالد و تناسل کا یہی سلسلہ دنیا کی آبادی کی کثرت و وسعت کا باعث بنتا ہے، فرمایا:

”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً“ (سورہ نساء: ۱)۔

اے لوگو! ڈرو اپنے اس رب سے جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا اور اس

سے اس کے جوڑے بنائے اور ان دونوں سے بہت سے مرد و عورت
پھیلا دیئے۔

کیا ان آیتوں سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ دنیا کی رونق انسانوں سے ہے، اسی لئے
قرآن مجید افزائش نسل پر زور دیتا ہے اور نسل انسانی کی وسعت اور پھیلاؤ کا ذکر کرتا ہے، ان میں
کہیں ان اندیشوں اور خطرات کا ذکر نہیں ہے، جن کی وجہ سے اضافہ آبادی کو روکنے کے لئے
موجودہ دور کی حکومتیں اور افراد سرگرم عمل نظر آتے ہیں۔ میں اس موقع پر احادیث کا ذکر قصداً
نہیں کر رہا ہوں کیونکہ مضمون پھیل جائے گا۔

قرآن مجید نے ہماری توجہ بار بار اس حقیقت کی طرف مبذول کرائی ہے کہ یہ پوری
کائنات انسان کے فائدہ اور استعمال کے لئے بنائی گئی ہے اور اسی کے ساتھ اس پر کچھ ذمہ
داریاں بھی عائد کی گئی ہیں جن کو حقوق اللہ اور حقوق العباد کہا جاتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں
اس کو عبادات اور اخلاق و معاملات کہا جاتا ہے، قرآن مجید نے اس کی تعبیر ایمان و عمل صالح کے
دو جامع اور بلیغ لفظوں سے کی ہے، ممکن ہے بعض لوگ ان حقوق و ذمہ داریوں کو ایک بوجھ تصور
کریں اور ازدواجی زندگی اور نسب و صہر کے سلسلہ کو بھی ایک بندش اور زحمت خیال کریں، اس
لئے وہ اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی فکر کریں، مگر یہ تصور و خیال قرآنی نقطہ نظر کے خلاف ہے،
جس کی تفصیل اور پرگز رچکی ہے، یہاں قرآن کی اس وضاحت کا ذکر کرنا چاہتا ہوں:

”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ (سورہ بقرہ: ۲۸۶)۔

اللہ تعالیٰ کسی بھی شخص کو وسعت و طاقت کے بقدر ہی مکلف بناتا ہے۔

آخر میں یہ عرض کرنا ہے کہ کوئی قاعدہ اور اصول استثناء سے خالی نہیں ہوتا، اگر واقعی
ناگزیر اسباب پیدا ہو جائیں جن میں برتھ کنٹرول ضروری ہو تو یہ ناگزیر اسباب اور مخصوص حالات
اس کا جواز فراہم کر دیں گے، مگر ہمارے خیال میں یہ ضرورت خاص خاص اشخاص ہی کے لئے

ہوگی، اجتماعی طور پر ایسے حالات بہت کم پیش آئیں گے۔ لیکن اگر کسی وقت قومی مفاد کا یہ اقتضاء ہو تو اصحاب علم و نظر اس کو غور و فکر کا موضوع بنا سکتے ہیں۔ بعض صحابہ سے عزل کی جو صورت بیان کی جاتی ہے، وہ بھی انفرادی نوعیت کا معاملہ ہے۔ قرآن مجید کی درج ذیل آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے:

”يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“ (سورہ بقرہ: ۱۸۵)۔

اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ سختی نہیں چاہتا۔

رہا مرض اور بیماری کا اندیشہ تو اس کی وجہ سے انسدادِ حمل اور برتھ کنٹرول کے جواز میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔ مرضی کو قرآن نے جس طرح جنگ و جہاد میں شرکت سے معذور قرار دیا ہے اور ان کے لئے دوسرے احکام و فرائض میں تخفیف اور سہولت مہیا کر دی ہے، اسی طرح اس مسئلہ میں بھی انہیں سہولت دی جانی چاہئے۔

پھر اضطراب کی حالت میں مردار کھانے کی شریعت نے اجازت دی ہے تو اگر کوئی شخص خدا کی رزاقیت پر ایمان و اعتقاد رکھتے ہوئے اپنے خاص حالات اور ناگزیر مجبوریوں یا بیماریوں وغیرہ کی وجہ سے اگر فیملی پلاننگ کی موجودہ صورتوں کو اپناتا ہے تو اس کے لئے قرآن مجید کی رو سے کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔

آخری بات یہ ہے کہ قرآن مجید نے انسان کی اخروی زندگی کو حقیقی اور اصلی بتایا ہے اور زخارفِ دنیوی پر تکیے کے بجائے آخرت کو ح^{مط} نظر بنانے پر زور دیا ہے، مگر اس کے باوجود اس نے دنیا کی زندگی بھی اچھی، بہتر اور خوشگوار بنانے کی تاکید کی ہے، ہم ہر نماز کے بعد یہ دعا کرتے ہیں:

(اے ہمارے رب! ہم کو دنیا اور آخرت دونوں میں اچھائی نصیب فرما، اور جہنم

کی آگ سے ہماری حفاظت فرما)۔

اس لئے ہم کو خدا کی مرضی اور خوشنودی کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کی دی ہوئی عقل و فہم، دل و دماغ اور اختراع و ایجاد کی ان گونا گوں صلاحیتوں سے جو ہماری فطرت میں ودیعت کی گئی ہیں، کام لے کر دنیا کی زندگی کو بھی اچھی اور بہتر بنانے سے غافل نہیں رہنا چاہئے۔ اگر کسی مرحلہ اور موڑ پر ضبط و لادت اس کے لئے ضروری ہے تو اس سے بھی کام لیا جاسکتا ہے، مگر اللہ کی رزاقیت کا عقیدہ کسی حال میں کمزور نہیں ہونا چاہئے، بنیادی چیز نیت ہے یہ درست ہونی چاہئے۔ ہم اس کو سب سے مخفی رکھ سکتے ہیں، مگر اللہ تو علیم بذات الصدور ہے، اس سے ہماری کوئی بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔

”إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ“ (سورہ آل

عمران: ۵)۔

یقیناً اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہے نہ زمین میں نہ آسمان میں۔



ضبط تولید سے متعلق سوالات کے جوابات

☆ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

مستقل منع حمل:

منع حمل کی ایسی صورت جو مستقل طور پر قوت تولید ختم کر دے، جس کے لئے ہمارے زمانہ میں مردوں کی نسبندی اور عورتوں کا آپریشن کیا جاتا ہے، اصلاً حرام ہے، قدیم زمانہ میں اس کے لئے ”اختصاء“ کی صورت اختیار کی جاتی تھی، بعض صحابہ نے خود خصی کرنا چاہا تا کہ اپنا زیادہ سے زیادہ وقت عبادت کے لئے یکسو کر سکیں تو آپ ﷺ نے منع فرمایا۔ حضرت سعد بن وقاصؓ سے مروی ہے کہ اگر حضور نے اس کی اجازت دی ہوتی تو ہم لوگ خصی ہو جاتے:

”رد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی عثمان بن مظعون التبتل ولو اذن له لا ختصینا“ (بخاری و مسلم عن سعد بن وقاص)۔

اسی بنا پر فقہاء نے بھی ”اختصاء“ کو حرام قرار دیا ہے۔ قاضی ابوالحسن ماوردی لکھتے

ہیں:

”و یمنع من خصاء الادمیین و البہائم ویؤدب علیہ“ (الاحکام السلطانیہ)

☆ ناظم المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد و جنرل سکرٹری اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)۔

حافظ ابن حجر نے نہ صرف ”اختصاء“ بلکہ ایسی ادویہ کے استعمال کو بھی حرام قرار دیا ہے اور اس پر اتفاق نقل کیا ہے جو قوت تولید کو ختم کر دے۔

”والحجة فيه انهم اتفقوا على منع العجب والنخساء فيلحق بذلك مافي معناه من النداوى بالقطع اصلاً“ (فتح الباری ۹/۷۷۹)۔
فقہاء شافعیہ میں علامہ بخیری نے بھی مستقل طور پر قوت تولید ختم کرنے کو حرام قرار دیا ہے اور مستقل اور عارضی مانع حمل میں فرق کیا ہے:

”یحرم استعمال ما یقطع الحبل من اصله اما ما یبطلی الحمل مدة ولا یقطعه فلا یحرم بل ان كان لعذر کتربية ولد لم یکره والاکره“ (حاشیہ الخطیب علی الدفاع علی متن الشجاع ۴/۴۰۰)
ایسی چیز کا استعمال حرام ہے جو صلاحیت حمل کو بالکل ختم کر دے، ہاں ایسی چیز جو قوت حمل کو بالکل ختم تو نہ کر دے، مگر عارضی طور پر روک دے حرام نہیں ہوگا، بلکہ اگر کسی عذر مثلاً بچوں کی تربیت و پرورش کی غرض سے ہے، تو مکروہ بھی نہیں، ورنہ یہ صورت بھی مکروہ ہوگی۔

مفسرین کی آراء کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس ”تغییر خلق“ کے زمرہ میں ہے جس سے قرآن مجید نے منع کیا ہے اور اس کو ایک شیطانی عمل قرار دیا ہے (النساء: ۱۱۹)۔ مفسرین کی آراء سے مجموعی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کسی چیز میں بھی ایسی تبدیلی جس سے اس کی تخلیق کا اصل مقصود فوت ہو جاتا ہو، یا اس سے ایسا کام لینا جو اس کے فطری تقاضوں کے خلاف ہو ”تغییر خلق“ ہے۔ اب ظاہر ہے کہ نسبندی اور آپریشن کے ذریعہ ان مقاصد کی جان نکل کر رہ جاتی ہے، جو مرد و عورت میں اعضاء تناسل کا رمز ہیں اور جس کی طرف قرآن نے ”فأتوا حوثکم“ کے لفظ سے اشارہ کیا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے تغیر خلق کی اس تشریح اور نسبندی و آپریشن پر اس کے انطباق کو اور بھی بے غبار کر دیا ہے، فرماتے ہیں:

” وکان اعظم اسباب النسل..... هو شهوة الفرج فانها كالمسلط عليهم منهم يقهرهم على ابتغاء النسل اشاء و او ابوا، و فى جريان الرسم باتيان الغلمان ووطئ النساء فى ادبارهن تغيير خلق الله حيث منع المسلط على شئ من افضائه الى ما قصد له..... وكذلك جريان الرسم بقطع اعضاء النسل واستعمال الادوية القامة للباءة والتبتل وغيرها تغيير لخلق الله و اهمال لطلب النسل“ (حجة الله البالغة ۲/۱۲۳)۔

توالد و تناسل کا ایک بڑا سبب جنسی خواہش ہے، وہ گویا انسان پر مسلط ہے جو ان کو طلب اولاد پر مجبور کرتی ہے چاہے انسان اولاد چاہے یا نہ چاہے، اغلام بازی اور عورت سے غیر فطری طریقہ پر جنسی خواہش کی تکمیل تخلیق خداوندی میں تغیر ہے کہ اس طرح اللہ تعالیٰ نے جس چیز کو جس مقصود کی انجام دہی پر مامور کیا تھا، وہ اس کو اس سے باز رکھتا ہے..... اعضاء نسل کو کاٹ دینے، قوت باہ کو ختم کر دینے والی ادویہ کے استعمال اور تہجد کی زندگی وغیرہ کی رسم چل پڑنے میں بھی اسی طرح اللہ کی تخلیق میں تغیر اور طلب نسل کے مقصود کو معطل کر دینا ہے۔

چنانچہ فقہی کتابوں میں بہ کثرت اس کی تصریحات موجود ہیں کہ ”قوت تولید“ کو ضائع کر دینا تعزیری جرم ہے اور اس کا وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو کسی کی جان ہلاک کر دینے کا ہے، فقہاء احناف میں صاحب ہدایہ کا بیان ہے:

”ومن ضرب صلب غیره فانقطع ماؤه تجب الدية لتفويت جنس المنفعة“ (الہدایہ، کتاب الدیات)۔

جو کسی کی پشت پر اس طرح مارے گا کہ اس کا مادہ منویہ جاتا رہے، تو اس خاص نوعیت کی منفعت کے فوت ہو جانے کی وجہ سے دیت واجب ہوگی
شیخ احمد علیش مالکی لکھتے ہیں:

قال في المختصر والدية في العقل او السمع او البصر أو النطق
أو الصوت أو الذوق أو قوة الجماع أو نسله“ (فتح المعلى
المالك ۲/۲۹۰)۔

عقل، سماعت، بصارت، گویائی، آواز، ذائقہ، تولید یا جماع کی قوت و صلاحیت
ضائع کردینے میں دیت واجب ہے۔

ابن حجر کلبی شافعی نے بھی مرد و عورت میں سے کسی کی قوت تولید ختم کرنے کو موجب
دیت قرار دیا ہے (نہایۃ المحتاج ۴/۳۲۲)۔

یہی بات شرف الدین موسیٰ حنبلی نے لکھی ہے (الاقناع ۴/۲۲۸)، اور یہی رائے
ابن حزم نے ظاہر کی ہے (المحلی)، اور خلق اللہ میں جس نوعیت کا تغیر دوسروں کے لئے جائز نہیں خود
اس شخص کے لئے جائز نہیں، کہ جس طرح قتل غیر حرام ہے، خود کشی بھی حرام ہے۔ اور فتاویٰ
عالمگیری کا بیان ہے کہ قتل نفس کی حرمت قتل غیر سے بڑھ کر ہے (فتاویٰ عالمگیری ۴/۱۱۵، ط د یو بند)۔

البتہ اگر زوجین میں سے کوئی کسی ایسے موذی اور شدید مرض میں مبتلا ہوں کہ ڈاکٹروں
کی رائے کے مطابق ان کی اولاد میں اس مرض کے متعدی ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو، جیسے جذام
اور جنون وغیرہ اور عارضی موانع حمل کے استعمال کے باوجود استقرار حمل کا احتمال رہتا ہو، یا
عارضی موانع کا استعمال طبی اعتبار سے مضر ہو، یا دماغی عدم توازن کی وجہ سے وہ عارضی موانع کے
استعمال کے لائق نہ ہو اور اگر وہ صاحب اولاد ہو جائے تو کوئی ایسا رشتہ دار بھی موجود نہ ہو جو بچہ کی
پرورش کر سکے، ان حالات میں ”الضرورات تبیح المحذورات“ کے تحت اس کی
اجازت دی جاسکتی ہے، اس لئے کہ جیسا کہ آگے مذکور ہوگا، فقہاء نے ضرورتاً ’اسقاط حمل‘
کی اجازت دی ہے اور حمل کو وجود میں آنے سے روک دینا بہر حال اس حمل کو ضائع کرنے سے
کتر ہے جو وجود میں آچکا ہے۔

نفخ روح کے بعد اسقاط:

۲- اسقاط حمل، کے مسئلہ پر غور کرنے کے لئے ہمیں اس کے دو مرحلوں پر غور کرنا چاہئے۔ ایک صورت یہ ہے کہ حمل میں جان پیدا ہو چکی ہے، حدیث کے مطابق استقرار حمل کے چار ماہ یعنی ۱۲۰ دن بعد روح پیدا ہوتی ہے، غالباً ”علم الجنین“ کے جدید ماہرین بھی اس کی تائید کرتے ہیں، روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل بالاجماع حرام ہے، احمد علیش مالکی فرماتے ہیں:

”والتسبب فی اسقاطه بعد نفخ الروح فیہ حرم اجماعاً وهو من قتل النفس“ (فتح العلی المالک ۱/۳۹۹)۔

اور فتاویٰ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ میں ہے:

”اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمین وهو من الواد الذی قال

تعالیٰ فیہ و إذا المؤدة سنلت باى ذنب قتلت“ (۳/۳۱۷)۔

البتہ اگر بچہ بطن مادہ میں زندہ ہو اور اس کے اسقاط کے بغیر ماں کی زندگی بچانا ممکن نہ ہو تو اس وقت اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے، اس لئے کہ ان دو ضرر میں سے ماں کی موت ضرر اعلیٰ ہے اور بچہ کی موت ضرر ہون نیز ماں کا زندہ وجود مشاہدہ معائن ہے، اور بچہ کا مظنون، جیسا کہ فقہاء نے استحساناً ان مسلمانوں کو قتل کرنے کی اجازت دی ہے، جسے کفار اپنے لشکر کے آگے ڈھال بنائے رہیں کہ مملکت اسلامیہ کا اہل اسلام کے ہاتھ سے نکل جانا چند مسلمانوں کی موت کے مقابلہ بڑا ضرر ہے۔ یہاں ان عبارتوں سے شبہ ہو سکتا ہے جن میں ایک شخص کی جان لے کر دوسرے کی جان بچانے کو فقہاء نے منع کیا ہے۔ مثلاً ابن نجیم کی یہ عبارت کہ ”لان احياء نفس بقتل نفس اخرى لم يرد في الشرع“ (البحر الرائق ۸/۲۰۵) یا شرح السیر الکبیر کی یہ عبارت: ”ان المسلم لا يحل له ان يقى روحه بروح من هو مثله في الحرمة“ مگر

اس امر کو ملحوظ رکھنا چاہئے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب دونوں زندگیاں اور دونوں وجود ایک درجہ کے ہوں، جو شخص دنیا میں آچکا ہے وہ تمام احکام میں زندہ شمار کیا جائے گا، جب کہ ”جنین“ کو بعض احکام میں ”موجود ہی نہیں مانا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شوہر نے بیوی کے حمل کے صحیح النسب ہونے سے انکار کر دیا تو نسب کی نفی نہیں ہوگا، اور صاحب ہدایہ وغیرہ نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ عورت کے بطن میں ”جنین“ کا وجود یقینی نہیں ہے (ہدایہ باب اللعان) پس زیر بحث مسئلہ میں اسقاط کو درست ہونا چاہئے کہ ماں کی زندگی جس قدر یقینی ہے، جنین کی زندگی اس طرح یقینی نہیں ہے، علامہ شامی نے ایک مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے جو بات لکھی ہے اس سے فی الجملہ اس کی تائید ہوتی ہے، فرماتے ہیں:

” ان الحامل اذا ماتت وولدها حتى يتحرك شق بطنها من الایسر
و ینخرج ولدھا ولو مات الولد فی بطنھا وہی حیة و خیف علی
الام قطع و اخرج، بخلاف مالو کان حیا لان موت الام به موہوم
فلا یجوز قتل اذمی حی لامر موہوم“ (ردالمحتار ۱/۶۶۱)۔

حاملہ کی موت ہو جائے اور جنین زندہ ہو اور اندرون حمل حرکت کرتا ہو تو بائیں طرف سے حاملہ کا پیٹ شق کیا جائے گا اور جنین کو نکالا جائے گا، اور اگر بچہ کی موت واقع ہوگئی اور حاملہ زندہ ہو اور مردہ جنین کے رحم میں چھوڑ دیئے جانے پر حاملہ کی موت کا اندیشہ ہو تو جنین کو کاٹ کر نکال لیا جائے گا۔ اس کے برخلاف جنین بھی زندہ ہو تو اس کو کاٹ کر نکالنا جائز نہیں، اس لئے کہ جنین کو باقی رکھنے کی وجہ سے حاملہ کی موت موہوم ہے اور محض ایک امر موہوم کی بنا پر زندہ آدمی کا قتل جائز نہیں۔

یہاں یہ نکتہ قابل لحاظ ہے کہ علامہ شامی کے نزدیک جنین کا اسقاط اس لئے نہیں کیا جائے گا کہ ماں کی موت ”امر موہوم“ ہے اور محض ایک امر موہوم کی بنا پر قتل نفس جائز نہیں، لہذا

اگر حاذق اطباء اس بات کا غالب گمان ظاہر کرتے ہوں کہ اسقاط نہ کیا جائے تو عورت کی موت واقع ہو جائے تو ایسی صورت میں اسقاط کو درست ہونا چاہئے، کیونکہ فقہاء کی عبارات میں منطوق کے ساتھ ”منہوم“ بھی معتبر مانا گیا ہے۔

۳- نفع روح سے قبل اسقاط:

نفع روح سے پہلے اسقاط حمل کے متعلق بعض فقہاء کی عبارتوں سے شبہ ہوتا ہے کہ وہ اس کو مطلقاً جائز اور درست سمجھتے ہیں، اس طرح کی تحریریں احناف، شوافع اور حنابلہ تینوں ہی کے یہاں موجود ہیں، البتہ مالکیہ اور شوافع میں امام غزالی نے نفع روح سے پہلے بھی اسقاط حمل کو مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں بھی یہ جواز اس صورت میں ہے جب کوئی عذر درپیش ہو، بلا عذر اسقاط ممنوع اور گناہ کا باعث ہے، علامہ ابن عابدین شامی کہتے ہیں:

”لا یخفی انہا تأثم اثم القتل لو استبان خلقه و مات بفعليها“ (رد المحتار ۵۱۹/۵)۔

یہ بات ظاہر ہے کہ اگر اس کی تخلیق ظاہر ہو جائے اور عورت کے کسی فعل کی وجہ سے اس کی موت ہو تو اس کو قتل کا گناہ ہوگا۔

اعضاء کے ظہور سے پہلے اور استقرار حمل کے بعد بھی اسقاط جائز نہیں:

”انه يكره فان المماء بعد ما وقع في الرحم ماله الحياة فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم“ (حوالہ سابق ۵۵۲/۲)۔

اعضاء کے ظہور سے پہلے بھی اسقاط مکروہ ہے کیوں کہ مادہ منویہ کے رحم میں جانے کے بعد اب اس کا مال حیات اور زندگی ہے لہذا وہ زندہ وجود کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ حرم کے شکار کے انڈے کا حکم ہے۔

فقہاء مالکیہ تو اس بات میں سخت گیر ہیں ہی، الشرح الکبیر للدرریر میں ہے:
 ”لا يجوز اخراج المنى المتكون فى الرحم ولو قبل الاربعين
 يوماً و إذا نفخت فيه الروح حرم اجماعاً“ (۳۶۶/۲)۔
 منی جو رحم میں پہنچ چکی ہو اس کا نکالنا، گو ۴۰ دنوں کے قبل ہی ہو، جائز نہیں، اور
 جب جنین میں روح پیدا ہو جائے تب تو بالا جماع حرام ہے۔
 احمد علیش مالکی کہتے ہیں:

” لايجوز استعمال دواء لمنع الحمل و إذا امسك الرحم
 المنى فلا يجوز للزوجين ولا لأحدهما ولا للسيد التسبب فى
 اسقاطه قبل الخلق على المشهور“ (فتح العلى المالك ۳۹۹/۱)۔
 منع حمل کی غرض سے دوا کا استعمال جائز نہیں، رحم جب منی کو روک لے تو زوجین
 ، یا ان میں سے کسی ایک یا آقا کے لئے اعضاء کی تخلیق سے پہلے بھی اسقاط کا
 ذریعہ اختیار کرنا قول مشہور کے مطابق جائز نہیں۔

شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام شافعی نے مانع حمل ادویہ کے استعمال کو منع کیا ہے،
 تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک اسقاط حمل بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ تاہم اس میں شبہ نہیں کہ شوافع
 کے ہاں اس مسئلہ میں اتفاق رائے نہیں ہے اور بعض شوافع نے ”نفخ روح“ سے پہلے اسقاط کو
 مطلقاً حرام قرار دیا ہے، ابن حجر کی کہتے ہیں:

” انهم اختلفوا فى جواز التسبب فى القاء النطفة بعد استقرارها فى
 الرحم و ان ابا اسحاق المروزي يجوز القاء النطفة و العلقة ونقل
 عن الغزالي انه اورد فى بحث العزل ما يدل على تحريمه وقال انه
 الواجه لانه بعد الاستقرار ائلة للخلق“ (نہایۃ المحتاج ۱۷۹/۶)۔
 رحم میں استقرار کے بعد نطفہ کے اخراج کی تدبیر کرنے کے متعلق فقہاء کا

اختلاف ہے، امام مروزی نطفہ اور علقہ (بستہ خون) کے اسقاط کو جائز قرار دیتے ہیں، امام غزالی سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے عزل کی بحث میں ایسی دلیل ذکر کی ہے جو اس کی حرمت پر دال ہے اور اسی کو زیادہ درست قول قرار دیا ہے، اس لئے کہ نطفہ رحم میں استقرار کے بعد تخلیق کے لائق ہو چکا ہے۔

علامہ شرف الدین موسیٰ حنبلی نے بھی مطلقاً (نسخ روح سے پہلے اور بعد کی تفریق کے بغیر) اسقاط حمل کو تعزیری جرم شمار کیا ہے (الاتقاع ۳۰۹/۲)۔ یہی بات ابن قدامہ نے بھی لکھی ہے (المغنی ۸۱۵/۷)، ابن حزم نے چار ماہ کے بعد اسقاط پر ”غرہ“ کے ساتھ کفارہ بھی واجب قرار دیا ہے اور اس سے پہلے صرف غرہ، (المحلی) ابن حزم نے ابراہیم نخعی سے بھی نقل کیا ہے کہ عورت جسم میں کوئی شے داخل کر کے یا کسی دوا کا استعمال کر کے اسقاط کر لے تو غرہ کے ساتھ کفارہ قتل بھی ادا کرے، پس یہ بات قریب قریب بے غبار ہے کہ نسخ روح سے قبل بھی اسقاط حمل جائز نہیں، البتہ کسی ایسے عذر کی بنا پر جو عند الشرع معتبر ہے اسقاط حمل جائز ہوگا، اور ظہیر یہ اور عالمگیری وغیرہ میں جہاں مطلقاً اسقاط حمل کا جواز مذکور ہے، وہاں حالت عذر ہی میں اسقاط حمل مراد ہے، کس قسم کے اعذار میں اسقاط حمل کی اجازت ہے، اس کا اندازہ ان جزئیات سے ہوتا ہے جو کتب فقہ میں موجود ہیں، مثلاً عالمگیری میں ہے (حوالہ سابق، ص ۲۹):

”امراة مرضعة ظہرها حبل و انقطع لبنها و تخاف علی ولدھا
الھلاک و لیس لاب هذا الولد سعة حتی استأجر الظئر یباح لها
ان تعالج فی استنزال الدم مادام نطفة او مضغة او علقة“
(طبع دیوبند)۔

دودھ پلانے والی عورت کو حمل ظاہر ہوا اور دودھ بند ہو گیا اور بچہ پر ہلاکت کا اندیشہ ہو اور بچہ کے باپ کے اندر اس کی استطاعت نہ ہو کہ دودھ پلانے والی عورت کو رکھ سکے تو جب تک نطفہ، بستہ خون یا گوشت کی شکل میں ہے، اس کے اسقاط کے لئے دوا کا استعمال مباح ہوگا۔

یہ اعذار دو طرح کے ہو سکتے ہیں، ایک وہ جن کا تعلق خود جنین سے ہو، مثلاً اس میں خلقی نقص، جسمانی اعتبار سے عدم اعتدال یا خطرناک موروثی امراض کا وجود، ان اعذار کی بنا پر اسقاط کی اجازت دی جاسکتی ہے، اس لئے کہ جب ”استبانت خلق“ سے پہلے بعض شرائط کے ساتھ اس مقصد کے لئے بھی اسقاط کی اجازت دی ہے کہ زیر پرورش بچہ کی رضاعت متاثر نہ ہو اور زیر بحث صورت میں خود پیدا ہونے والے بچہ کو پیدائش کے بعد جس ضرر کا قوی اندیشہ ہے، وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے رضاعت والے ضرر سے بڑھ کر ہے، اس لئے ان صورتوں میں بدرجہ اولیٰ اسقاط جائز ہونا چاہئے، نفخ روح کے بعد کی حالت پر اس حالت کو قیاس نہیں کرنا چاہئے، اس لئے کہ کسی موجود شے کو فنا کر دینا اور کسی غیر موجود چیز کو وجود میں نہ آنے دینا، ان دونوں میں جیسا کہ واضح ہے، بڑا فرق ہے۔

دوسری قسم کے اعذار وہ ہیں جن کا تعلق ”ماں“ سے ہو، مثلاً ماں کی جان کو خطرہ ہو، دماغی توازن متاثر ہونے کا اندیشہ ہو، جسمانی یا دماغی طور پر معذور ہونے کی وجہ سے بچہ کی پرورش کرنے کی اہل نہ ہو اور دوسرے رشتہ دار بھی نہ ہوں جن سے توقع ہو کہ وہ اس بچہ کی پرورش کریں گے، زنا بالجبر سے حاملہ ہوگئی ہو، ان تمام صورتوں میں نفخ روح سے پہلے اسقاط جائز ہوگا، کیوں کہ فقہاء نے اس سے کمتر قسم کے اعذار پر بھی اسقاط کی اجازت دی ہے۔ البتہ اگر ماں باپ یوں ہی اولاد نہ چاہیں اور اس غرض کے لئے اسقاط کرائیں، یا ماں کی عام صحت پر اثر پڑنے کا اندیشہ ہو، لیکن کسی غیر معمولی مرض کا امکان نہ ہو، تو ایسی صورتوں میں نفخ روح سے قبل بھی اسقاط حمل درست نظر نہیں آتا۔

۴- مانع حمل ادویہ:

عارضی منع حمل کی یہ صورت کہ ایسی ادویہ استعمال کی جائیں کہ مرد کا مادہ منویہ عورت

کے جسم کے داخلی حصہ میں پہنچ جائے، لیکن تولید کے لائق باقی نہ رہے، یہ بھی بلاعذر جائز نہیں، اس سلسلہ میں مختلف مکاتب فقہ کے مشاہیر کی چند عبارتیں نقل کی جاتی ہیں، جن سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے، شمس الائمہ سرخسی حنفی فرماتے ہیں:

”ثم الماء في الرحم مالم يفسد فهو معد للحياة فيجعل كالحی
فی ایجاب ذلك الضمان باتلافه كما يجعل بیض الصيد فی حق
المحرم كالصيد فی ایجاب الجزاء علیه بكسره“ (المبسوط
- (۸۷/۲۶)

مادہ منویہ رحم میں جب تک فاسد نہ ہو اس وقت تک زندگی قبول کرنے کا اہل ہوتا ہے، لہذا اس کو ہلاک کرنے پر تاوان واجب کئے جانے کے مسئلہ میں وہ زندہ وجود کی طرح ہے، جیسا کہ محرم شکار کا انڈا پھوڑ دے تو وہ جزاء واجب ہونے کے حق میں خود شکار کے درجہ میں ہے۔
شیخ احمد علیش مالکی لکھتے ہیں:

” لایجوز استعمال دواء لمنع الحمل و اذا امسک الرحم
المنی فلا یجوز للزوجین ولا حدھما ولا للسید التسبب فی
اسقاطه قبل الخلق علی المشہور“ (فتح العلی المالك ۳۹۹/۱)
منع حمل کے لئے دوا کا استعمال جائز نہیں، اور جب رحم منی کو قبول کر لے تو
زوجین یا ان میں سے ایک یا آقا کے لئے اعضاء کی تخلیق سے پہلے بھی قول
مشہور کے مطابق اسقاط کی تدبیر کرنا جائز نہیں۔

ابن عربی مالکی کا بیان ہے:

” و اما استخراج ما حصل من الماء فی الرحم فمذہب الجمهور
منعه مطلقاً“ (عوالہ سابق)۔

رحم میں حاصل ہونے والے مادہ منویہ کا نکال دینا جمہور کی رائے میں علی الاطلاق ممنوع ہے۔

امام ابو حامد غزالی شافعی نے لکھا ہے:

”و اول مراتب الوجود ان تقع النطفة في الرحم و تختلط بماء المرأة و تستعد لقبول الحياة و افساد ذلك جنایة“ (احیاء علوم الدین ۵۲/۲)۔

وجود کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں داخل ہو کر عورت کے بیضہ کے ساتھ چپک جاتا ہے، اور زندگی قبول کرنے کی اس میں استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اس کو بگاڑنا جرم ہے۔

تاہم عذر کی بنا پر جن کا ذکر آئے گا، عارضی طور پر منع حمل کی تدبیر درست ہوگی، علامہ بیہمی شافعی فرماتے ہیں:

”یحرم استعمال ما یقطع الحبل من اصله اما ما یبطنی الحمل مدة ولا یقطعه فلا یحرم بل ان كان لعذر کتربية ولد لم یکره والاکره“ (حاشیہ الخطیب علی الاقناع ۴۰/۴)۔

وہ عمل جو حاملہ ہونے کی اصل استعداد کو ختم کر دے حرام ہے، البتہ ایک مدت کے لئے حمل کو مؤخر کرنے والا عمل، جو اصل صلاحیت کو ختم نہ کرے، حرام نہیں، بلکہ اگر عذر کی وجہ سے ہو، جیسے اولاد کی پرورش تو مکروہ بھی نہیں، ورنہ مکروہ ہوگا۔

۵- مانع حمل خارجی ذرائع:

عارضی منع حمل کے لئے مرد کا نرودھ استعمال کرنا یا عورت کے رحم پر کوئی غلاف چڑھا دینا بالکل اسی طرح ہے جیسا کہ اوائل اسلام میں ”عزل“ کا ذکر ملتا ہے، عزل کی اباحت اور کراہت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اکثر شروح حدیث میں اس کی تفصیل موجود

ہے۔ تاہم اکثر صحابہ اور سلف صالحین اس کو مکروہ ہی سمجھتے تھے (دیکھئے الحلی ۱۱/۹۲-۳۹۱، مصنف ابن ابی شیبہ ۲/۲۲)۔ حنفیہ کی طرف منسوب ہے کہ وہ اس کو بلا کراہت مباح سمجھتے ہیں، لیکن ابن ہمام کا بیان ہے کہ مشائخ حنفیہ میں بھی بعض اس کی کراہت کے قائل ہیں۔ فی بعض اجوبۃ المشائخ الکراہۃ و فی بعضہا عدمہا“ مشہور حنفی محدث ملا علی قاری نے عزل کے متعلق حدیث کے اس فقرہ ”ذالک الواد الخفی“ کی توجیہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

” ذلک يدل على كراهة العزل بل يدل على الكراهة“ (مرقاۃ

الفتاح ۳/۲۴۱)۔

حقیقت یہ ہے کہ احادیث کے لب و لہجہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ زودھ کا عزل کے حکم میں ہونا تو واضح ہے، لوپ بھی اسی حکم میں ہے؛ اسی لئے فقہاء نے مرد کے عزل کرنے کے درست ہونے کو جس طرح عورت کی رضامندی پر مشروط رکھا ہے، اسی طرح عورت کے نم رحم کسی طرح بند کرنے کو مرد کی رضامندی پر مشروط کیا ہے۔

”يجوز للمرأة ان تسد فم الرحم منها من وصول ماء الرجل اليه

لاجل منع الحمل و اشترط صاحب البحر لذلك اذن الزوج“

(رد المحتار ۳/۴۱۲)۔

اور غور کیا جائے تو مقام مخصوص پر مانع حمل دواؤں کا لگانا بھی اسی حکم میں ہے، اس لئے کہ عزل اور لوپ کے استعمال سے مادہ منویہ عورت کے رحم میں داخل ہی نہیں ہو پاتا اور اس قسم کی ادویہ کے استعمال سے بھی مرد کے مادہ منویہ کے تولیدی جراثیم مرجاتے ہیں اور عورت کے رحم تک پہنچ نہیں سکتے۔

پس چونکہ عزل مکروہ ہے، اس لئے بلا عذر منع حمل کے ان ذرائع کا استعمال بھی مکروہ

ہے، اس سلسلہ میں بعض اعذار خاص طور پر قابل ذکر ہیں، مثلاً:

ماں کے لئے ہلاکت کا خطرہ ہو، ماں کی دماغی صحت یا جسمانی معذوری یا کسی اور شدید مرض کا اندیشہ ہو، ماں بچہ کی پرورش کے لائق نہ ہو اور کوئی متبادل نظم نہ ہو، بچہ کے شدید امراض میں ابتلاء کا امکان ہو، دو بچوں کے درمیان مناسب فاصلہ رکھنا مقصود ہو، یہ اور اس طرح کے اعذار ہیں کہ ان کی وجہ سے ایسے عارضی موانع کا استعمال درست ہے، اس لئے کہ فقہاء نے اس سے کمتر امثالاً بچوں سے متوقع نافرمانی اور بدسلوکی کے خوف سے بھی عزل کی اجازت دی ہے، فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”رجل عزل عن امرأته بغير اذنها يخاف من الولد السوء في هذا الزمان فظا هر جواب الكتاب ان لا يسعه و ذكر ههنا يسعه لسوء الزمان“ (عالمگیری ۱۱۲/۴)۔

”چھوٹا خاندان“ رکھنے کے لئے اس کا استعمال درست نہیں کہ ”تزوجو الودود الولود“ (حدیث) کے خلاف ہے۔ سماجی دلچسپی کے لئے سلسلہ تولید پر تحدید بھی صحیح نہیں اور یہ اسلام کے منشاء اور صنف نازک کے فرائض مادری کے خلاف ہے۔ حسن و جمال کے تحفظ کے لئے لوگوں نے اس کو جائز رکھا ہے، مگر جذبہ حسن آرائی کو عورت کے فطری فرائض پر تفوق دیدینا بھی صحیح نظر نہیں آتا، اس لئے یہ اعذار عند الشرع ناقابل اعتبار ہیں، ہاں اگر اپنے خصوصی حالات کی وجہ سے ضروریات زندگی کی تکمیل کے لئے عورت کسب معاش پر مجبور ہو تو اس کے لئے اجازت دی جاسکتی ہے۔ اسی طرح اقتصادی نقطہ نظر سے اس وقت جو تحریک تحدید نسل کی چل رہی ہے وہ بے شک ”جاہلیت قدیمہ“ کی صدائے بازگشت ہے اور ”لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ“ (سورہ اسرئیل ۳۱) کے تحت ناجائز ہے، کیوں کہ آیت کریمہ میں صرف ”قتل اولاد“ ہی کی ممانعت نہیں بلکہ ”خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ“ کے تصور کو مذموم قرار دیا گیا ہے:

”هذا ذم لعلة الامتناع لا لاصل الترك“ (احیاء علوم الدین ۲۲/۲)۔

ہاں البتہ اس بات پر غور کیا جاسکتا ہے کہ کسی شخص کو انفرادی طور پر اس کے کمزور معاشی حالات کی وجہ سے اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، جب کہ عزل کی کراہت فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے اور بعض فقہاء نے ”استقرار فی الرحم“ سے پہلے مادہ منویہ کے ضیاع میں کوئی حرج نہیں سمجھا ہے، مثلاً امام قرطبی کہتے ہیں استقرار فی الرحم سے قبل مادہ منویہ سے کوئی حکم ہی متعلق نہیں ہے:

”ان النطفة لا يتعلق بها حکم اذا القتها المرأة قبل ان تستقر فی الرحم“ (الجامع لاحکام القرآن ۸/۱۲ جوالہ: الجنین)۔

۶- فطری طریقہ:

”عارضی منع حمل“ کی یہ صورت کہ اس کے لئے کسی فعل کا ارتکاب نہیں کیا جائے، بلکہ ان مخصوص ایام میں مجامعت سے باز رہا جائے جن میں طبی تحقیق کے مطابق استقرار کا زیادہ امکان ہونی نفسہ جائز ہے۔ البتہ کسی عمل میں قباحت و اسباب سے آیا کرتی ہے، یا تو اس لئے کہ خود وہ فعل مذموم اور منشاء شریعت کے خلاف ہو، یا اس لئے کہ اس کا محرک مذموم قصد و ارادہ بن رہا ہو، اسی کو حدیث میں ”انما الاعمال بالنیات“ سے تعبیر فرمایا گیا ہے اور فقہاء نے اسی سے ”الامور بمقاصدھا“ کا قاعدہ مستنبط کیا ہے، زیر بحث صورت میں بھی اگر ایسی نیت ہو جو منشاء شریعت کے خلاف نہ ہو، تو مضائقہ نہیں اور ایسی نیت ہو جس کو شریعت کا مزاج قبول نہ کرتا ہو، جن میں سے بعض کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، تو مکروہ ہوگا۔

۷- ضبط تولید میں تعاون

”منع حمل“ کی جو صورتیں جائز نہیں، مسلمان ڈاکٹروں کے لئے ان میں تعاون کرنا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعانت علی المعصیۃ کی ممانعت فقہاء کے نزدیک مسلمہ ہے۔ خلاصہ

الفتاویٰ میں ہے:

”ولو أجر نفسه من ذمی لیعصر له فیتحذ خمرا یکره“ (خلاصہ

الفتاویٰ ۳۲۶/۳)۔

اور اس معاملہ میں مسلمان اور کافر کے درمیان تفریق صحیح نظر نہیں آتی، اس لئے کہ تعاون علی المعصیۃ خود کافروں کے ساتھ درست نہیں، گوان کے دین میں اس کی اجازت ہو۔ فقہاء نے لکھا ہے:

”رجل له اب ذمی او امرأة ذمیة لیس له ان یقوده الی البیعة وله

ان یقوده من البیعة الی منزله لان الذهاب الی البیعة معصیة و الی

المنزل لا“ (حوالہ سابق ۳۳۷)۔

چنانچہ فقہاء نے جہاں اختصاء سے منع کیا ہے، وہاں مطلقاً بنی آدم کے اختصاء کو منع کیا ہے اور اس میں کافر و مسلم کا کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

عالمگیری میں ہے:

”اختصاء بنی آدم حرام“ (۳۳۸/۴)۔



مانع حمل تدابیر کا شرعی حکم

مفتی جمیل احمد ندیری ☆

عارضی مانع حمل تدابیر — جواز کی صورتیں:

عارضی منع حمل تدابیر مثلاً نرودھ، لوپ، دوا یا مرہم کے استعمال کی درج ذیل صورتوں میں گنجائش ہے:

۱- دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ دینے کے لئے تاکہ ہر بچے کو ماں کی طرف سے پوری توجہ اور نگہداشت مل سکے۔ مثلاً بچہ ایام رضاعت میں ہے اور استقرار حمل ہو گیا تو اس بچے کے لئے ماں کا دودھ مضر ثابت ہوگا، جس سے فطری طور پر اس کے بدن و مزاج میں ضعف و کمزوری پیدا ہو سکتی ہے:

”عن اسماء بنت یزید قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم یقول لا تقتلوا اولادکم سرّاً فان الغیل یدرک الفارس

فیدعثرہ عن فرسہ“ (رواہ ابوداؤد، مشکاۃ ۲/۶۲۴)۔

اس حدیث کی شرح میں ملا علی قاری لکھتے ہیں:

”توضیحہ ان المرأة إذا جومت وحملت فسد لبنها وإذا

اغتندى به الطفل بقى سوء اثره في بدنه و افسد مزاجه الخ“
(مرقاۃ المفاتیح ۳/۲۲۳)۔

اس کے علاوہ دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ نہ ہونے کی صورت میں ماں کی توجہ اور نگہداشت دونوں میں تقسیم ہو جانے کی وجہ سے کسی کی طرف کامل طور پر نہ ہو سکے گی اور ماں کی جانب سے بھرپور نگہداشت نہ ہونے کی وجہ سے اس کا بہت امکان ہے کہ دونوں بچوں کی صحت متاثر ہو جائے اور ایام طفولیت و رضاعت کا ضعف آخر عمر تک باقی رہ جائے جس کی جانب حدیث مذکورہ میں اشارہ موجود ہے۔

۲- بچے کی پیدائش ماں کی جسمانی صحت، دماغی صحت یا اس کی زندگی کے لئے خطرناک ہو، اور خطرہ واقعی اور ظن غالب کے درجہ میں ہو، محض معمولی یا موہوم نہ ہو، (امام غزالیؒ نے بیوی کے حمل کی تکلیف نیز درد زہ و غیرہ کا ناقابل برداشت ہونا کہ جس سے جان سے ہاتھ دھونے کا خطرہ ہو، عزل کے اعذار میں شمار کیا ہے) (احیاء علوم الدین ۲/۲۲۲)۔

الاشاہ والنظار میں ہے:

”مشقة خفيفة كادني وجع في اصبع و ادنى صداع في الرأس
او سوء مزاج خفيف فهذا لا اثر له ولا التفات اليه“ (الاشاہ
والنظار ص ۱۰۵)۔

۳- بچے کے بارے میں یہ خطرہ ظن غالب کے درجہ میں ہو کہ وہ خطرناک موروثی امراض مثلاً تشنج، ذہنی ناکارہ پن، جسم کا عمر کے اعتبار سے نشوونما نہ پانا وغیرہ میں مبتلا ہو سکتا ہے۔ اس کی نظیر وہ صورت ہے جب ماحول کے بگاڑ کی وجہ سے اولاد کے بگڑ جانے کا قوی اندیشہ ہو تو بعض فقہاء کرام نے عزل کی اجازت دی ہے۔

”رجل عزل امراته بغير اذنها لما يخاف من الولد السوء في هذا
الزمان فظاهر جواب الكتاب ان لا يسعه و ذكرهنا يسعه لسوء

هذا الزمان كذا في الكبرى“ (عالمگیری ۱۱۲/۴)۔

اس کی نظیر وہ صورت بھی بن سکتی ہے جب عورت نافرمان و بد اخلاق ہو اور شوہر طلاق کا ارادہ رکھے اور اندیشہ ہو کہ بچہ ہونے سے اس کی نافرمانی و بد اخلاقی میں اضافہ ہو جائے گا۔ یہ سوچ کر کہ اب شوہر مجھے طلاق نہیں دے سکتا، ورنہ پھر بچہ کی پرورش کون کرے گا۔ فقہاء نے اس اندیشہ کے وقت عزل کی اجازت دی ہے (فتح القدیر ۲/۴۹۴)۔ ظاہر ہے کہ عورت کی بد اخلاقی شوہر کے لئے مستقل سخت ذہنی کوفت و اذیت کا سبب بنے گی، اسی طرح پیدا ہونے والے بچہ کا خطرناک موروثی امراض میں مبتلا ہونا بھی شوہر (بچہ کے باپ) کے لئے مستقل سخت ذہنی الجھن کوفت اور اذیت کا سبب ہوگا۔

عارضی مانع حمل تدابیر — عدم جواز کی صورتیں:

درج ذیل صورتوں میں عارضی مانع حمل تدابیر کی بھی گنجائش نہیں۔

۱- معاشی اسباب کے تحت تاکہ ہر بچے کا مستقبل بہتر ہو، یہ عذر شرعی نہیں، کیوں کہ معاش کے اعتبار سے مستقبل کی بہتری اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے ذمہ لے رکھی ہے، اس لئے اسے عزل وغیرہ عارضی مانع حمل تدابیر کے اعذار میں نہیں شمار کیا جاسکتا۔ یہ پیدا ہونے والے بچہ کے متعلق ایسی فکر و تشویش ہے، جسے انسان نے بلا وجہ اپنے اوپر لا دلیا ہے:

”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ (سورہ ہود: ۶)۔

”وَكَايِنٍ مِنْ دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ“ (سورہ

عنکبوت: ۶۰)۔

”قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا

يَعْلَمُونَ“ (سورہ سبأ: ۳۶)۔

”مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ“

(سورہ طلاق: ۳)۔

” وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ“

(سورہ اسراء: ۳۱)۔

۲۔ موجودہ دور کے فیشن ”چھوٹا خاندان“ کے لئے بھی یہ تدابیر جائز نہیں ہیں۔ ”چھوٹا خاندان“ کا تصور اسلام کے مزاج و ماحول سے ہم آہنگ نہیں۔ رسول اللہ ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

”تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم“ (رواہ ابوداؤد والنسائی)

(مشکوٰۃ المصابیح ۲/۲۶۷)۔

تناکحوا تناسلوا تکثروا فانی مکاثر بکم الامم يوم القيامة“ (فتح

القدر ۲/۳۲۲)۔

گویا اسلام کے نزدیک مرغوب بڑا خاندان ہے نہ کہ چھوٹا خاندان۔

۳۔ پیشہ وارانہ اسباب، مثلاً ملازمت وغیرہ کی وجہ سے بیوی اپنے کریئر کو باقی رکھنا چاہتی ہے، یہ چیز بھی عذر نہیں، کیوں کہ ملازمت اور کسب معاش وغیرہ عورت کے ذمہ نہیں، مردوں کے ذمہ ہے۔ عورت جب تک نابالغ ہے اس کا نفقہ باپ کے ذمہ ہے۔ بالغ ہوگی، شادی ہوگی، نفقہ شوہر کے ذمہ ہو گیا۔ اگر شوہر نہ رہے، اولاد نہ ہو تو اولاد کے ذمہ ہے، اور اولاد نہ ہو تو پھر باپ یا بھائی وغیرہ کے ذمہ ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ کمانے اور ملازمت کرنے کی فکر سے اسے بالکل آزاد کر دیا گیا ہے، لہذا اس میں ”کیریئر“ کو باقی رکھنے کی فکر عذر شرعی نہیں۔ عورت کے تخلیقی فرائض انتظام خانہ داری اور پرورش اولاد ہیں۔ ان امور میں خلل ڈال کر کیریئر کو باقی رکھنے کا عذر، عذر شرعی نہیں بن سکتا، البتہ اگر کوئی عورت اپنی گھریلو پریشانیوں اور معاشی کمزوریوں کے تحت کمانے اور ملازمت کرنے پر مجبور ہے تو اس کے لئے جواز کی گنجائش ہے۔

۴- حسن و جمال کا باقی رکھنا اس وقت عذر بن سکتا ہے جب شوہر بد اخلاق ہو، بیوی کی اچھی طرح خبر گیری نہ کرتا ہو اور حسن و جمال میں کمی آنے کی وجہ سے اس کی بد اخلاقی اور بے مروتی بڑھ جانے کا اندیشہ ہو۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے عورت کی بد اخلاقی و نشوز بڑھ جانے کے اندیشے سے عزل کی اجازت دی گئی ہے۔ اگر شوہر کے بارے میں اس قسم کا اندیشہ نہ ہو تو محض حسن و جمال کی حفاظت عذر شرعی نہیں۔

۵- عورت کی سیاسی و سماجی دلچسپیاں ہوں اور کثرت اولاد اس کی ان دلچسپیوں میں حارج و مانع ہو، اس وجہ سے وہ منع حمل کی عارضی تدابیر اختیار کرے، شرعاً یہ بھی جائز نہیں۔ کیوں کہ یہ امور عورت کے لئے اس وقت سخت ناپسندیدہ ہیں، جب ان کی وجہ سے عورت کے تخیلی فرائض متاثر ہوں اور وہ انتظام خانہ داری و پرورش اولاد کی قیمت پر ان چیزوں میں لگ جائے۔

۶- اگر عورت دماغی امراض یا جسمانی معذوریوں کی وجہ سے بچے کی نگہداشت کی صلاحیت نہیں رکھتی تو بھی منع حمل کی تدابیر جائز نہیں، کیونکہ بچہ کی نگہداشت کا انتظام کرنا باپ کے ذمہ ہوگا، یوں بھی خاندان والوں کا جذبہ اس قسم کے بچے کی ساتھ ہمدردانہ ہوتا ہے۔ وہ خود پرورش و پرداخت کا انتظام کرنے کے لئے آگے آجاتے ہیں، لہذا اس صورت میں بھی عدم جواز ہی ہے جب دماغی اور جسمانی معذوریوں کی وجہ سے شوہر بھی پیدا ہونے والے بچہ کی پرورش و پرداخت کا انتظام نہ کر سکتا ہو۔

۷- اس نیت سے بھی منع حمل تدابیر کا اختیار کرنا جائز نہیں کہ کہیں لڑکی نہ پیدا ہو جائے، یا عورت اس خیال سے بچنا چاہتی ہے کہ بچہ کی دیکھ بھال کرنی پڑے گی، اس کے پیشاب، پاؤں میں آلودہ ہونا پڑے گا، یا دردِ زہ اور نفاس کی مشقتیں جھیلنی ہوں گی، یا بچوں کو دودھ پلانا پڑے گا۔

منع حمل کے جب اعذار موجود ہوں تو مسلمان ڈاکٹر عارضی منع حمل تدابیر بتا سکتا ہے البتہ غیر شادی شدہ افراد جن کی شادی کافی الحال کوئی امکان نہ ہو، ان کو نہ بتائے، انہیں ان تدابیر کی کوئی ضرورت نہیں، اس میں بہت سے شرعی و اخلاقی مفاہم ہیں۔ باپ زنا کھل جانے کا قوی اندیشہ ہے اور وہ غیر شادی شدہ افراد جن کی شادی جلد ہی ہونے والی ہو، انہیں بتایا جاسکتا ہے۔ مسلمان ڈاکٹر، غیر مسلموں کو اعذار شرعیہ کے بغیر بھی ان کی طلب پر عارضی و مستقل مانع حمل تدابیر بتا سکتا ہے، آیت کریمہ:

”إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا“

(سورہ نوح: ۲۷)

سے گنجائش نظر آتی ہے۔ نیز کثرتِ اولاد کی مخاطب امتِ اجابت ہے نہ کہ امتِ دعوت: ”فانی مکاتر بکم الامم“ (ابوداؤد)۔ لہذا امر کا اثر امتِ اجابت سے ہوگی نہ کہ امتِ دعوت سے۔ کفار و مشرکین ”اولئک کالانعام بل هم اضل“ کے مصداق ہیں۔

اسقاطِ حمل — جواز کی صورتیں:

نسخِ روح یعنی استقرارِ حمل کے ۱۲۰ دن کے اندر اعذار شرعیہ موجود ہوں تو اسقاطِ حمل جائز ہے۔ جواز کی یہ صورتیں ہیں۔

- ۱- عورت کے مستقل بیمار پڑ جانے کا خطرہ ہو، یا دماغی صحت، یا جان کو خطرہ لاحق ہو۔
- ۲- بچے میں خلقی نقص اور جسمانی اعتبار سے بہت زیادہ غیر معتدل ہونے کا قوی خطرہ ہو۔

- ۳- بچے کے کسی خطرناک موروثی مرض میں مبتلا ہو کر پیدا ہونے کا قوی خطرہ ہو۔
- ۴- طبی آلات کے ذریعہ ظنِ غالب کے درجہ میں یہ بات معلوم ہو جائے کہ بچہ انتہائی

غیر معتدل ہے، یا ایسے خلقی نقص میں مبتلا ہے جس سے اس کی ساری زندگی اس پر اور اس کے والدین پر زبردست بوجھ بن جائے گی۔ جینا دو بھر ہو جائے گا یا وہ خطرناک موروثی امراض کا شکار ہے۔

۵- حمل زنا بالجبر کا ہو، مولانا عبدالحی فرنگی محلیؒ حاشیہ ہدایہ میں لکھتے ہیں:

”قوله لم یجز اسقاطه ای بالمعالجۃ و هذا إذا استبان خلقه و ان

کان غیر مستبین الخلق یجوز اما فی زماننا یجوز و ان استبان

الخلق و علیه الفتویٰ“ (حاشیہ ۹ ہدایہ ۲۹۲/۲)۔

اسقاطِ حمل — عدم جواز کی صورتیں:

۱- والدین کا اولاد نہ چاہنا عز نہیں، لہذا اسقاط کی اجازت نہ ہوگی۔

۲- وہ حاملہ عورت جو جسمانی یا دماغی طور پر مفلوج ہونے کی باعث بچے کی پرورش کرنے کی اہل نہیں، اس کے حمل کا اسقاط جائز نہیں، کیوں کہ بچے کی پرورش کا انتظام شوہر کے ذمہ ہوگا، یا پھر خاندان کے دیگر افراد یہ کام انجام دیں گے، تجربہ و مشاہدہ بتاتا ہے کہ اس قسم کے بچوں کے ساتھ خاندان والوں کا رویہ انتہائی ہمدردانہ و خیر خواہانہ ہوتا ہے اور وہ پرورش و پرداخت کی ہر قسم کی سہولیات بہم پہنچاتے ہیں۔

۳- استقرار حمل کے بعد طبی جانچ کے نتیجے میں یہ معلوم ہونے پر کہ حمل لڑکی کا ہے۔

اس صورت میں بھی اسقاط جائز نہیں، اگرچہ ۱۲۰ ردن کے اندر ہو، کیوں کہ یہ لڑکیوں کو زندہ درگور کرنے کے مترادف ہے: ”وَإِذَا الْمَوْءُ ذَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ“ (سورہ

تکویر: ۸۰-۹)۔

مستقل مانع حمل تدابیر:

مستقل مانع حمل تدابیر (مرد کی نسبندی، عورت کا آپریشن) جس سے مرد و عورت کی صلاحیت تولید ختم ہو جاتی ہے ایک جرم ہے اور اختصائے بنی آدم کی نظیر، جبکہ ”اختصاص بنی آدم حرام“ (فتاویٰ عالمگیری ۳۳۸/۴، و فتاویٰ قاضی خاں ۳۶۹/۴)۔

تغیر خلق ہونے کی وجہ سے ایک شیطانی عمل بھی: ”وَلَا مُرْتَهَمٌ فَلْيَبْتِكُنَّ اِذَا نَ الْاِنْعَامِ وَلَا مُرْتَهَمٌ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللّٰهِ“ (سورہ نساء: ۱۱۹)۔ حدیث نبوی: ”تزوجو الودود الودود“ کے سراسر خلاف بھی، لہذا اس کی حرمت میں ذرا بھی شک و شبہ نہیں۔

البتہ مرد کی نسبندی تو نہیں، لیکن عورت کے آپریشن کے جواز کی ایک صورت احقر کے سمجھ میں آتی ہے اور وہ وہی صورت ہے جب ضرورت شدیدہ کی بنا پر اشیاء کی حرمت مرتفع ہو جاتی ہے، اور ”الضرورات تبیح المحظورات“ (الاشباہ والنظائر ص ۱۰۸)، کا قاعدہ صادق آتا ہے۔ مثلاً ایک ایسی عورت ہے جس کے لئے وضع حمل اور اسقاط حمل دونوں ہی جان لیوا ثابت ہونے کا شدید خطرہ ظن غالب کے درجہ میں یقینی ہو یا ولادت آپریشن سے ہوتی ہو، تین آپریشن ہو چکے ہوں اور چوتھا آپریشن ڈاکٹروں کے بیان کے مطابق جان لیوا ثابت ہو، اس قسم کی عورت کے لئے آپریشن کی گنجائش سمجھ میں آتی ہے۔

کیونکہ بعض اوقات عارضی منع حمل تدابیر اختیار کرنے کے باوجود استقرار حمل کا امکان رہتا ہے، بلکہ استقرار ہو جاتا ہے، مثلاً مرد کا پلاسٹک کا غلاف پھٹ جائے یا دوایا مرہم بے اثر ہو جائے۔ خود عزل جو ان اشیاء کی نظیر ہے، کے بارے میں استقرار حمل کا امکان احادیث نبویہ سے ثابت ہے:

۱- عن جابر قال ان رجلاً أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم

فقال ان لي جارياً هي خادمتنا و انا اطوف عليها و أكره ان

تحمل فقال اعزل عنها ان شئت فانه سيأتيها ما قدر لها فلبث الرجل ثم أتاه فقال ان الجارية قد حبلت فقال قد اخبرتك انه سيأتيها ما قدر لها“ (مشکوٰۃ ۲/۲۷۵، مسلم ۱/۴۶۵)۔

۲- عن أبي سعيد الخدری..... و قلنا نعزل ورسول الله ﷺ بين اظهرنا قبل ان نسأله فسألناه عن ذلك فقال ما عليكم الا تفعلوا ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة الا وهى كائنة“ (مشکوٰۃ ۱/۲۶۳، مسلم ۱/۲۶۳)۔

۳- عن أبي سعيد الخدری قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العزل فقال مامن كل الماء يكون الولد وإذا اراد الله خلق شئ لم يمنعه شئ“ (مشکوٰۃ ۲/۲۷۵، مسلم ۱/۴۶۵)۔

ان احاديث کے ذیل میں ملا علی قاری کی تشریحات ملاحظہ فرمائیں:

” قال النووى فيه دلالة على الحاق النسب مع العزل اهـ لان الماء قد يسبق..... و فى فتاوى قاضى خان رجل له جارية غير محصنة و تخرج و تدخل و يعزل عنه المولى فجاءت لولد و اكبر ظنه انه ليس منه كان فى سعة من نفيه و ان كانت محصنة لا يسعه نفيه لانه ربما يعزل فيقع الماء فى الفرج الداخلى ثم يدخل فلا يعتمد على العزل“

ولفظه عند ابن الهمام عن جابر قال سأل رجل النبي ﷺ فقال ان عندى جارية و انا اعزل عنها فقال عليه الصلوة والسلام ان ذلك لا يمنع شيئاً اراده الله تعالى فجاء الرجل فقال يا رسول الله ان الجارية التى كنت ذكرتها لكن قد حملت فقال عليه الصلوة والسلام أنا عبد الله ورسوله۔

والحاصل ان كل إنسان قدره الله أن سيوجد و لا يمنعه العزل
 قال النووي رحمه الله معناه ما عليكم ضرر في ترك العزل لأن
 كل نفس قدر الله خلقها لا بد ان يخلقها سواء عزلتم أم لا فلا
 فائدة في عزلكم فإنه إن كان الله قدر خلقها سبقكم الماء فلا
 ينفع حرصكم في منع الخلق و فيه دلالة على ان العزل لا يمنع
 الايلاء“ (مرقاة المفاتيح ۳/۴۴۰)۔

لہذا اگر ایسی عورت کو عارضی مانع حمل تدابیر پر اکتفاء کرنے کا حکم دیا جائے اور استنقرارِ
 حمل ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس کی جان کے لالے پڑ جائیں گے۔ میرے خیال میں ایسی عورت
 پر ”ضرورت“ کی تعریف صادق آنی چاہئے اور ”الضرورات تیج المحظورات“ کا قاعدہ منطبق
 ہو کر مستقل مانع حمل تدبیر ”آپریشن“ کی اجازت ہونی چاہئے۔



خاندانی منصوبہ بندی اور مانع حمل تدابیر کا استعمال

مولانا زبیر احمد قاسمی، سینما مڑھی

اس موضوع سے متعلق آج یا آج سے پہلے مختلف اہل علم کے خیالات و رجحانات اور ان کی ذاتی رائیں، تحقیقی مقالات یا مختصر تحریر و تقریر کی شکل میں آپ حضرات کے سامنے آئیں اور آچکی ہوں گی۔

میں بھی اپنے ناقص علم و آگہی اور محدود مطالعہ کی حد تک اس موضوع سے متعلق دلائل و شواہد اور امثال و نظائر کی روشنی میں جو کچھ سمجھ پایا ہوں پیش کر رہا ہوں، ممکن ہے کوئی قابل غور اور توجہ طلب نکتہ سامنے آجائے۔

ہمارے خیال میں خاندانی منصوبہ بندی اور ضبط تولید کی بنیادی طور پر دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔

۱- منع حمل

۲- اسقاط حمل

پھر منع حمل کے لئے جو طریقہ کار اور تدبیریں اختیار کی جاسکتی ہیں وہ بھی اپنے اثرات و نتائج کے اعتبار سے یا تو دائمی اور مستقل ہوں گی یا محض وقتی و عارضی۔

پہلی صورت کا حکم:

منع حمل کی ہر وہ تدبیریں جن کے ذریعہ مرد کی تولیدی قوت یا عورتوں کے حاملہ ہونے کی صلاحیت کو بالکل دائمی اور مستقل حیثیت میں ختم کر دیا جائے۔ ان تدابیر کا اختیار کرنا حرام و ممنوع ہے۔

وجوہ و دلائل:

(الف) آیت قرآنی: ”بَاشِرُوهُنَّ وَابْتُغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ“ (سورہ بقرہ: ۱۸۷)۔ اور ”مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ“ (سورہ نساء: ۲۴) سے نکاح کا مقصد شرعی طلب اولاد قرار پاتا ہے نہ کہ محض شہوت رانی ”منع حمل“ تدبیروں کے بعد یہ مقصد الٹ جاتا ہے جو صراحتاً تغیر شریعت ہے۔

(ب) ”تزوجوا الودود الودود فانی مکاتر بکم الامم“ اور اس مفہوم کی دوسری روایتوں سے شارع علیہ السلام کی ہدایت تو یہ نکلتی ہے کہ تکثیر نسل اور افراد امت کی زیادتی مطلوب ہونی چاہئے، جب کہ منع حمل سے اس کی قطعاً خلاف ورزی ہوگی جو معارضہ شارع ہے۔

(ج) یہ تغیر خلق اللہ اور منصوبہ بلیس لعین کی تکمیل ہے جو نصاً حرام ہے۔

(د) یہ حکماً اختصاء بنی آدم ہے جو روایات صحیحہ اور باجماع امت حرام ہے۔

اس لئے دائمی منع حمل کی تمام صورتیں اور تدبیریں حرام ہی ہوں گی، خواہ بشکل آپریشن و انسبندی ہو، یا ایسی دواؤں کے داخلی یا خارجی استعمال کی صورت میں ہو جس سے مادہ تخلیق کا جرثومہ متاثر ہو کر بے اثر بن جائے یا قوت باہ بالکل ختم ہو جائے۔

استثنائی حالتیں:

فقہاء کرام کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر بھوک پیاس کی شدت سے نفس کی ہلاکت کا ظن غالب ہو جائے جسے اصطلاحاً *مُخْمَص* کہتے ہیں، یا کسی ظالم صاحب اقتدار اور باختیار سے نفس یا عضو کی ہلاکت و اتلاف، یا شدید قسم کے ایذاء جسمانی، یا مال کثیر کے ضائع ہونے کا ظن غالب ہو جائے اور اس کی تلافی قدرت و اختیار سے باہر ہو، جسے *اکراہ ملجی* کہا جاتا ہے، یا ہلاکت و اتلاف کا ظن غالب مکرہ کے *اکراہ* کے بغیر *مُحَض* بخت و اتفاق کے نتیجے میں ہو جائے، جسے باصطلاح شریعت ”ضرورت“ کہا جاتا ہے، تو ان تینوں صورتوں میں حرام لعینہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے، بلکہ بعض خاص صورتوں میں حرام لعینہ کا ارتکاب ضروری تک بن جاتا ہے۔ اسی طرح اگر مکرہ کے *اکراہ* سے معمولی ایذاء جسمانی یا بقدر قلیل مال کے ضیاع کا ظن غالب ہو جائے، جسے *اکراہ غیر ملجی* کہا جاتا ہے۔ یا یہی اذیت جسمانی اور مال قلیل کے ضیاع کا مظنون خطرہ *مُحَض* بخت و اتفاق کے نتیجے میں ہو، جسے باصطلاح شریعت حاجت کہا جاتا ہے تو اس دونوں صورتوں میں حرام لغیرہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے ”کما قال الفقہاء یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح“۔

ان مختلف حالات کے مذکورہ بالا حکم کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ *مُخْمَص* مصطلحہ کا تو کوئی جوڑ منع حمل سے نہیں ہو سکتا، لیکن *اکراہ ملجی* اور ضرورت کبھی منع حمل کی مقتضی ہو سکتی ہے۔ تو اگر منع حمل کی عارضی اور وقتی تدبیروں سے یہ تقاضہ پورا نہ ہو سکے تو پھر ان دونوں صورتوں میں ”الضرورات تبیح المحظورات“ اور ”اھون البلیتین“ کے طور پر ان تدبیروں کے اختیار کرنے کی بھی اجازت دی جاسکتی ہے جس کا اثر دائمی اور مستقل منع حمل ہو۔

دوسری صورت کا حکم:

منع حمل کی وہ تدبیریں جن کا اثر محض وقتی اور عارضی ہوتا ہو، مثلاً خاص قسم کی دوائیں، گولیاں، مرہم، نرودھ، لوپ کا استعمال، عزل یعنی بوقت انزال آلہ کا اخراج، یا ان مخصوص ایام میں مجامعت سے احتراز جن میں استقرار حمل کے امکانات زیادہ اور اغلب ہوا کرتے ہیں۔

یہ ساری چیزیں بھی مذکورۃ الصدر وجوہ و دلائل میں سے بعض کی بنیاد پر فی اصلہ ممنوع ہی ہونی چاہئے۔ لیکن اعذار و ضرورت کے تحت شخصی اور انفرادی طور پر اس کی استثنائی صورتیں نسبتاً زیادہ نکل سکتی ہیں، چنانچہ یہ عارضی اور منع حمل کی وقتی تدبیریں اکراہ ملجی اور ضرورت کے علاوہ اکراہ غیر ملجی اور حاجت کے موقع سے بھی اختیار کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے اور اس کے لئے ”الضرر یزال“ الضرورات تبيح المحظورات“ جیسے قواعد کلیہ کے علاوہ فقہاء امت کی بعض تصریحات اور فقہی روایتوں کو دلیل راہ بنایا جاسکتا ہے۔

منع حمل کی یہی صورت اپنی جزئیات کے اعتبار سے محتاج بحث و نظر ہے، کیونکہ عذرو حاجت اضافی چیزیں ہیں جس کی تعیین و تحقیق میں اختلاف رائے کا امکان، بلکہ باب وسیع ہو سکتا ہے اور جسے کسی قاعدہ کلیہ کی شکل میں سمیٹنا بظاہر مشکل نظر آتا ہے، تاہم میرا خیال ہے کہ اگر نفس ولادت یا کثرت ولادت طیب حاذق کی تشخیص و شہادت یا ذاتی تجربہ کی بنیاد پر اذیت شدیدہ کا باعث ہو سکتا ہو، موجودہ جسمانی صحت یا رحم وغیرہ کی غیر فطری اور کمزور بناوٹ کی سبب زچگی کے جان لیوا ہونے کا گمان غالب ہو، یا صحت کے مزید ابتر ہونے کا خطرہ ہو، زچگی کی معروف اور معمولی تکلیف سے بڑھ کر اذیت جسمانی، یا بوقت زچگی نارمل حالات کے بجائے پیچیدہ صورت حال آپریشن وغیرہ غیر معروف طبی معالجہ کی نوبت آسکتی ہو، جس کے نتیجے میں معروف اخراجات سے بڑھ کر غیر معمولی طور پر مالی زیر باری ہو سکتی ہو، یا مختصر وقفہ سے ولادت بچہ کی تربیت رضاعت وغیرہ میں ضرر رساں ہو، بچہ کے ناقص الخلقیت، موروثی امراض کا شکار ہو کر

پیدا ہونے کا خطرہ ہو، جو بچے کے علاوہ مستقبل میں والدین کے لئے بھی جسمانی اور ذہنی اذیت کا سبب بن سکتا ہو، تو ان جیسی صورتوں میں عارضی موانع حمل تدبیروں کے اختیار کرنے کی اجازت یقیناً ملنی چاہئے، کیوں کہ یہ ساری صورتیں ضرورت یا حاجت کے تحت داخل ہیں، جس میں ممنوع لغیرہ کی ممانعت ختم ہوتی ہے، لیکن ”ما أبيض للضرورة يتقدر بقدرها“ کے تحت منع حمل کی تدبیریں اسی وقت تک جائز رہیں گی جب تک حاجت کا تحقق رہے گا اور اسی نوع منع حمل کی اجازت ہوگی، ضرورت جس کی مقتضی ہوگی۔

معاشی حالات کے تحت منع حمل:

اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ روئے زمین کی تمام مخلوقات کا رزق اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لے رکھا ہے ”وَمَا مِنْ ذَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ اور پھر اللہ کے خزانے میں کسی چیز کی کمی نہیں جسے متعین مقدار میں وہ اتارتے رہتے ہیں۔ ”إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِالْقَدْرِ مَعْلُومٍ“ (سورہ حجر: ۲۱)۔

لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس عالم اسباب میں شریعت نے بچوں کی تمام تر ذمہ داری والدین کے اوپر ڈالی ہے، والدین کو مکلف بنایا گیا ہے کہ وہ بچوں کی ایام شیر خوارگی سے حد بلوغ تک بنیادی ضرورتیں خوراک پوشاک کا بھی نظم کریں اور طبی معالجہ، تعلیم تربیت کے اخراجات کا بوجھ بھی اٹھائیں۔

پھر اللہ تعالیٰ اپنی حکمت و مصلحت کے تحت کسی پر رزق کا دروازہ وسیع کرتا ہے تو کسی پر تنگ ”إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ“ (سورہ اسراء: ۳۰) جس کے نتیجے میں بسا اوقات یہاں تک مشاہدہ میں آتا ہے کہ بعض لوگ نان شبینہ کے محتاج ہو کر فاقہ کی تاب نہ لا کر موت کی آغوش میں چلے جاتے ہیں، تو کچھ لوگ مسلسل فاقہ کشی کی اذیتوں سے تنگ آ کر خود کشی

تک کر لیتے ہیں۔

ایسی صورت میں یہ سوال یقیناً پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس طرح کی تکوینی اور تقدیری آیات کی بنیاد پر معاش کے ظاہری اسباب کی اہمیت سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ حکم لگایا جاسکتا ہے کہ والدین اپنے اسباب و وسائل کے اعتبار سے خواہ جس پوزیشن میں ہوں، موجودہ کثرت اولاد ان کے حق میں خواہ جتنے اور جیسے ہی مسائل و مشکلات پیدا کر رہی ہوں، لیکن انہیں کسی حال میں تحدید نسل کی وقتی و عارضی اجازت بھی نہیں دی جاسکتی؟

کیا یہ صورت تجویز عقلاً مناسب کہی جاسکتی ہے کہ وہ کثیر العیال ماں باپ جو موجودہ اولاد ہی کی بنیادی ضرورتوں کی کفالت سے قطعاً اور بدابہتہً عاجز و بے بس ہوں، اسے مزید اولاد کی کفالت کا مکلف بنایا جائے؟

ہم دیکھتے ہیں کہ بعض کثیر العیال مگر مفلوک الحال ماں باپ اپنی ہر ممکن کوشش کے باوجود کوئی ایسا ذریعہ معاش حاصل نہیں کر پاتے جو ان کی ذہنی فراغت اور بچوں کی پرورش و پرداخت سے متعلق بنیادی ضرورتوں کی تکمیل کر سکے۔

انتہائی جدوجہد کے باوجود ان کے حالات سازگار نہیں ہو پاتے، اور ذہنی طور پر بدحال اعصابی کمزوریوں کے شکار اور جسمانی طور پر تقریباً مریض نظر آتے ہیں، آخر اپنے کو ستم رسیدہ بد قسمت سمجھ کر ایک دن یا تو خودکشی کر کے بچوں کو مزید بے سہارا بنا کر چھوڑ جاتے ہیں، یا حلال و حرام کی تمیز اٹھا کر غلط ذریعہ معاش اپنا کر مجرمانہ زندگی اختیار کر لیتے ہیں، جس کے غلط اثرات سے ان بچوں کی حفاظت بھی مشکل ہوتی ہے، یہ صورت حال ایک حقیقت، ایک امر واقعہ ہے جس کے حل ڈھونڈنے سے ہم آپ صرف نظر نہیں کر سکتے۔

ہمارا تو خیال یہی ہے کہ جو کثیر العیال ماں باپ ایسی صورت حال سے واقعتاً دوچار ہو جائیں انہیں استثنائی طور پر تحدید نسل کی عارضی اجازت ضرور ملنی چاہئے۔

یہ صحیح ہے کہ قرآن نے افلاس موجودہ یا متوقعہ کسی بھی بنیاد پر قتل اولاد کی اجازت نہیں دی ہے: ”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ“ (سورہ انعام: ۱۵۱)، اور ”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ“ (سورہ اسراء: ۳۱)، قرآن ہدایت ہے، ادھر حدیث پاک میں عزل جیسی صورت کو بھی ”وَأُدْخِفِي“ کہا گیا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ قرآن میں آئے ہوئے لفظ املاق سے کیا فقرو احتیاج کی وہی صورت مراد ہے جس کی تصویر سطور بالا میں پیش کی گئی ہے؟

اور کیا یہ آیتیں اس طرح کے حالات سے مجبور و بے بس والدین کے حق میں اترتی تھیں؟ یہ ایک سوال ہے جس کا جواب اثبات میں مشکل ہے، تو پھر ایسی صورت حال سے دوچار والدین کے لئے عارضی طور پر بھی تحدید نسل کی اجازت نہ دینا امر معقول کہا جاسکتا ہے، جو بظاہر تکلیف مالا یطاق بھی ہے، اور ”يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“ (سورہ بقرہ: ۱۸۵) سے بے میل بھی؟

میرے فہم ناقص کے مطابق اس زیر بحث مسئلہ میں مسئلہ نکاح سے متعلق نصوص سے بھی کچھ روشنی حاصل کی جاسکتی ہے۔ اسلام میں تہجد و رہبانیت کا ناپسندیدہ ہونا ایک کھلا مسئلہ ہے، نکاح کی ترغیب و تحریر اور اس کی تاکید و اہمیت پر مشتمل کتنی آیتیں اور روایتیں موجود ہیں۔

بائیں ہمہ فقرو افلاس کے خطرے سے تہجد و رہبانیت کو ترجیح دینے اور نکاح میں پس و پیش کرنے والوں کی حوصلہ شکنی کرتے ہوئے اگر اولاً قرآن نے یوں کہا ہے کہ ”إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ“ (سورہ نور: ۳۲) فقرو افلاس کے سبب ترک نکاح مت کرو، فقرو غنا اللہ کے ہاتھ میں ہے، بے نکاح کرنے والے اگر محتاج ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے غنی بھی بنا سکتا ہے، تو اس کے ساتھ ہی قرآن یہ بھی کہتا ہے ”وَلَيْسَتَعْفِيفِ الدِّينِ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ“ (سورہ نور: ۳۳) جنہیں فی الحال سامان نکاح نہیں ہو وہ اپنے آپ کو تھامتے رہیں جب تک اللہ انہیں اپنے فضل سے غنی نہ بنا دے، جناب رسول اللہ ﷺ

فرماتے ہیں: ”من لم يستطع فعلیه بالصوم فإنه له و جاء“ جسے نکاح کی استطاعت نہ ہو وہ تاخیر نکاح کرے اور کسر شہوت کے لئے روزہ رکھا کرے، ان نصوص کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ محض فقر و افلاس بالکل ترک نکاح کی بنیاد نہیں بن سکتا، لیکن اگر حقوق نکاح کی ادائیگی کا سامان نہ ہو مہر و نفقہ کی استطاعت نہ ہو تو اسے تاخیر نکاح کی اجازت ہے، اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں یہ کیوں نہیں کہا جاسکتا کہ ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ (سورہ ہود: ۶) اور ”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ“ (سورہ انعام: ۱۵۱) کی رو سے معمولی اور اضافی فقر و افلاس تو تجدید نسل کی مطلق بنیاد نہیں بن سکتا، مگر اولاد کے حقوق کی ادائیگی کا سامان اور اس کی استطاعت ہی نہ ہو تو عارضی طور پر اس غیر مستطیع والدین کے لئے تجدید نسل کی اجازت ہو سکتی ہے۔

حضرت امام غزالی علیہ الرحمہ کوئی تجدید پسند محقق، فکر الحاد کے شکار اور آج کی اصطلاح میں کوئی روشن خیال عالم نہیں تھے، بلکہ آیات و روایات پر ان کی گہری اور وسیع نظر تھی، وہ جزاء رس تبخر اور نکتہ رس مبصر تھے، شیع نبوت سے مستغیر، قلب صالح کے مالک خدا ترس خدا رسیدہ بزرگ تھے، یہ ٹھیک ہے کہ ان کی تمام رایوں سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا اور انہوں نے جن اسباب کی بنیاد پر عزل کی شکل میں عارضی منع حمل کی اجازت دی ہے، سب ہی میں اصاب فیما اجاب نہیں کہا جاسکتا، لیکن کثرت اولاد کی اس صورت خاص میں اگر ان کی رائے کو صائب تسلیم کر لیا جائے تو ہم بدعت قول سے مطعون نہیں ہوں گے، تفصیل مطلوب ہو تو احیاء علوم الدین (۲/۴۸۷) دیکھا جاسکتا ہے۔

البتہ اس استثنائی حکم جو از کو وہ لوگ ہرگز نظیر نہیں بنا سکتے جو کثرت اولاد کو معیار زندگی کے اوپر اٹھانے یا کسی سطح خاص پر برقرار رکھنے میں رکاوٹ محسوس کریں، فیشن کے طور پر خود ساختہ سماجی مصروفیات میں خلل انداز پائیں، حرص و ہوس کے مذموم جذبات کی تسکین کے لئے مال برائے مال کی تحصیل کے مشاغل میں آڑے سمجھیں، بلکہ یہ حکم صرف ان خاص صورتوں میں رہے

گا جن میں فقر و افلاس کے ساتھ کثرت اولاد ماں باپ یا بچے کے حق میں واقعتاً ضرر رساں ہو۔

ضبط تولید کی دوسری صورت اسقاط حمل:

اسقاط کا معاملہ چونکہ اپنے اندر خاص پیچیدگی و نزاکت رکھتا ہے، حامل پر کبھی اس کا برا اور غلط اثر بھی ہو سکتا ہے، اس لئے ”المنع اھون من القلع“ کا اصول مقتضی ہے کہ اس طرح کے متوقع حالات میں زوجین استقرار حمل سے پہلے ہی منع حمل کی تدبیروں کا اہتمام رکھیں، اگر پیشگی ہر ممکن احتیاط و تدابیر کے باوجود استقرار ہو نہی جائے اور ضرورت و حاجت اس کے اسقاط کی مقتضی ہو تو نفخ روح سے پہلے جس کی مدت فقہاء چار مہینہ لکھتے ہیں، مضغہ علقہ یا اس سے آگے استبانت خلق کے مرحلے تک اس کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ فقہاء کی تصریحات اور مختلف جزئیات اس سلسلے میں منقول ہیں، جس سے بوقت ضرورت و حاجت استبانت خلق کے مرحلے میں بھی اسقاط کا جواز سمجھ میں آتا ہے، مثلاً ”یباح لها ان تعالج فی استنزال الدم مادام نطفة او مضغة او علقة“ اور ”العلاج لاسقاط الولد إذا استبان خلقه..... لا یجوز وان کان غیر مستبین الخلق یجوز اما فی زماننا یجوز علی کل حال و علیہ الفتوی (الفتاویٰ الہندیہ ۱۱۲/۴) لیکن نفخ روح کے بعد گرچہ وضع حمل میں حاملہ کی جان کا بھی خطرہ ہوتا ہو، تاہم اسقاط کی اجازت نہیں دی جاسکتی، کتب فقہ میں مصرحہ جزئیہ بھی موجود ہے، علماء کا تقریباً اجماع بھی ہے اور الضرر لایزال بالضرر جیسے اصول کا تقاضہ بھی ہے، ایک جان کی حفاظت کے لئے دوسری جان کا اتلاف ترجیح بلا مرجح اور محض تحکم ہے۔

اسقاط کے مقتضی اسباب کی چند مثالیں:

اوپر جب اصولی طور پر یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ اسقاط حمل صرف ضرورت یا حاجت کے وقت نفخ روح سے پہلے تک جائز ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ باصلاح شریعت

ضرورت و حاجت میں جان یا عضو کی ہلاکت و اتلاف کے علاوہ اذیت جسمانی اور مالی کے ضیاع کا خطرہ بھی داخل ہے جس کے ازالہ کی شرعاً اجازت ہے، تو میرے خیال میں درج ذیل تمام صورتوں میں اس اجازت سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے:

- (الف) وضع حمل سے ماں کی عام صحت و دماغی صحت یا جان کو خطرہ ہو۔
- (ب) بچہ کے لئے خلقی نقص اور جسمانی طور پر غیر معتدل ہونے کا خطرہ ہو اور طبی آلات کی روشنی میں ڈاکٹر کی تشخیص و خبر کے مطابق اس کا گمان غالب ہو۔
- (ج) کسی خطرناک موروثی مرض میں مبتلا ہو کر پیدائش کا قوی گمان ہو۔
- (د) حاملہ اپنی جسمانی اور دماغی حیثیت سے اس لائق نہ ہو کہ بچہ کی صحیح اور مناسب دیکھ ریکھ اور پرورش کر سکے اور بظاہر اسباب متبادل نظم کا امکان بھی نہ ہو اور اہل معاشرہ کی خود غرضی سے غالب گمان ہو کہ کفالت کا نظم بھی نہ ہو سکے گا اور بچہ اس کے نتیجے میں اذیت کا شکار رہے گا۔ صرف موہوم خطرہ نہ ہو، بلکہ معاشرہ کی بے حسی کی شہادت سے غالب امکان ہو۔
- (ھ) والدین اپنے حالات موجودہ کے اعتبار سے اس کی استطاعت نہ رکھتے ہوں کہ بیک وقت دو بچوں کی رضاعت و تربیت کا نظم کر سکیں اور زیر پرورش بچہ کی رضاعت و تربیت حمل کی پیدائش سے متاثر ہو سکتی ہے۔
- (و) کوئی کنواری لڑکی جو زنا کی عادی مجرم نہ ہو، مخلوط معاشرہ کے سبب اتفاقاً نفسانی اور انفعالی کمزوری سے یا جبراً زنا کے نتیجے میں حاملہ ہو جائے تو دفعاً للعار اور حفظاً لعزۃ النفس اسے بھی اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے، مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے بھی ایسا لکھا ہے اور اس صنف نازک کے مستقبل کی رعایت بھی اسی کی متقاضی ہے، بالخصوص آج کے زمانے میں ایسی لڑکی ذہنی اور جسمانی طور پر کن کن مشکلات سے دوچار

ہو سکتی ہے، اس کا اندازہ سمجھوں کو ہوگا، یہ اجازت درحقیقت ”من سترھا ستر اللہ لہ“ کی ایک کوشش ہوگی، جو شرعاً مطلوب و محمود ہے، وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح کی ہر وہ صورتیں جو والدین یا بچے کے لئے جسمانی یا ذہنی اذیت اور مستقل کرب کا سبب بن سکتی ہیں، ان میں اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے اور بس۔



ضبط تولید کا مسئلہ

مفتی محمد ظفر الدین مفتاحی ☆

حضرت آدم علیہ السلام کا جنت سے زمین پر اتارا جانا کیوں عمل میں آیا، سوچا جائے تو غور و فکر کے بعد کتاب و سنت کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ روئے زمین کو انسانوں سے آباد کرنا تھا اور انسانوں کی افزائش نسل کا مدار مرد و عورت کے ملاپ پر ہے، اسی لئے قدرت نے دونوں میں جنسی خواہش و دلیت فرمائی کہ مرد کی زندگی مکمل نہیں ہوتی جب تک کسی پاک دامن عورت سے اس کا جائز رشتہ قائم نہ ہو، اور یہی حال عورت کا ہے، ساری دولت ہے، مگر مرد نہیں ہے جو اس کی جنسی خواہش اور جذبہ محبت کو تسکین دے سکے تو اس دولت کا کچھ حاصل نہیں، بچوں کی پیدائش اور پرورش کا تعلق اسی عائلی زندگی سے ہے، اور حضرت آدم و حوا سے لے کر اب تک یہی سلسلہ جاری ہے، اسی لئے شریعت نے نکاح کی اہمیت بیان کی ہے اور اس پر زور دیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

”النکاح من سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی“ (مشکوٰۃ)۔

قرآن پاک میں ارشاد کیا گیا ہے کہ میاں بیوی کے ملاپ کا جو مقصد ہے اس کا ارادہ رکھا کرو۔ ”فانوا حورثکم انی شئتم“ کھیتی سے آدمی غلہ حاصل کرتا ہے اور عورت کی کھیتی سے

اولاد حصہ میں آتی ہے۔

اب ادھر چند سالوں سے یورپ نے غلط حساب و کتاب سے یہ ثابت کرنے کی جدوجہد کی ہے کہ اگر یونہی نسل انسانی بڑھتی رہی تو لوگوں کو کھانے کے لئے غلہ نہیں ملے گا، رہنے کے لئے زمین نہیں ملے گی اور ایسا ایسا ہوگا، لہذا بچوں کی پیدائش پر پابندی لگانا ہر شخص کے لئے ضروری ہے، دو بچوں سے زیادہ کوئی پیدا نہ کرے، اسی کا نام منصوبہ بندی رکھا گیا اور اس کے بڑے فوائد بیان کئے گئے کہ گھرانہ خوش حال ہوگا، تعلیم و تربیت اعلیٰ ہو سکے گی، اور عورت کا حسن و جمال متاثر نہ ہوگا، پھر اس کی مختلف تدبیریں سوچی گئیں اور ملک ملک اس کا پرچار کیا گیا، بالآخر یہ وبا ہمارے ملک میں بھی آئی اور ایک زمانہ میں حکومت کی طاقت سے ان کو نافذ کرنے کی سعی کی گئی۔ اللہ جزائے خیر عطا فرمائے علماء ہند بالخصوص امیر شریعت بہار واڑیسہ (حضرت مولانا منت اللہ رحمانی) کو جو اس کے خلاف پہاڑ کی طرح جم گئے، بہت کچھ حکومتی دباؤ کے باوجود اپنی جگہ سے نہیں ہلے۔

دراصل یہ مسئلہ ایسا ہی تھا کہ علماء مضبوطی سے اس مسلک پر قائم رہیں جو مسلک کتاب و سنت اور عمل صحابہ سے ثابت شدہ ہے۔ قرآن پاک میں اشارہ کیا گیا ہے:

”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ“

(سورۃ الاسراء ۳۱)۔

اور نہ قتل کرو اپنی اولاد کو محتاجی کی وجہ سے، ہم ہی تم کو بھی روزی دیتے ہیں اور ان کو بھی۔

یہ وہم کہ بچے زیادہ ہوں گے تو ان کو کہاں سے کھلائیں گے اور کیسے ان کی تعلیم و تربیت کا انتظام ہوگا، قرآن کہتا ہے کہ تمہارا اور آنے والے بچوں سبھوں کے رزق کا انتظام اللہ تعالیٰ کے ہاتھوں میں ہے، وہ اول یوم سے رزق دیتا رہا اور قیامت تک فراہم کرتا رہے گا۔

مستقل طور پر انسان سے افزائش نسل کی قوت کا معدوم کر دینا شریعت ایک لمحہ کے لئے پسند نہیں کرتی، کہ اس طرح یہ انسانی آبادی باقی نہیں رہ سکے گی۔ نبی ﷺ سے بعض صحابہ نے درخواست کی کہ ان کو خصی ہونے کی اجازت دیدی جائے، مگر حضور ﷺ نے اسے رد فرمادیا، اسی کی روشنی میں فقہاء نے صراحت فرمائی:

”خصاء الآدمی حرام۔“

آدمی کو خصی کرنا اور ہونا حرام ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے انسانوں میں جنسی خواہش کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

”وكان اعظم اسباب النسل الخ هو شهوة الفرج فانها كالمسلط عليهم يقهرهم على ابتغاء النسل اشاؤا او ابوا“ (حجۃ اللہ البالغہ)۔

نسل انسانی کی بقاء کا بڑا ذریعہ جنسی خواہش ہے جو انسان پر مسلط ہو کر اسے نسل کی طلب پر مجبور کر دیتی ہے وہ چاہیں یا نہیں چاہیں۔
یہ قوت جو نسل انسانی کی افزائش کا ذریعہ ہے اس کو ختم کرنا، یا اس کی جگہ غلط طور پر مرد و عورت کا اپنی جنسی خواہش کی تکمیل کی کوشش کرنا، اللہ کی تخلیق میں تغیر پیدا کرنا ہے، یا بالکل اس کا ختم کرنا، یہ بھی تخلیق خداوندی میں تبدیلی لانا ہے:

”و كذلك جريان الرسم بقطع اعضاء النسل واستعمال الادوية القامعة للباثة والتبتل و غيرها تغيير لخلق الله واهمال لطلب النسل“ (حجۃ اللہ البالغہ)۔

اعضاء تناسل کو کاٹ ڈالنے، جنسی قوت کو ختم کر دینے والی دواؤں کے استعمال، کنوارے رہنے وغیرہ کی رسم کا جاری ہونا، خلق اللہ کو بدل ڈالنا ہے اور نسل

انسانی میں اضافہ کی طلب کو چھوڑ دینا ہے۔
 قوت تولید کا ضائع کرنا شریعت میں سخت جرم قرار دیا گیا ہے اور اس کا وہی تاوان ہے
 جو جان کے ہلاک کرنے کا ہے۔

”تجب الدیة فی ابطال قوة حبل من المرأة لفوات النسل الخ و
 فی ابطال قوة الحبل من الرجل“ (الفقه علی المذاهب الاربعہ)۔
 عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت اور مرد کے حاملہ بنانے کی صلاحیت کو ختم
 کرنے والا عمل موجب دیت (خون بہا) ہے کہ اس میں نسل فوت ہو جاتی
 ہے۔

پس معلوم ہوا کہ اس قوت جنسی کا بالکل ختم کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ ناجائز و حرام ہے اور
 شرعی جرم ہے جو قابل معافی نہیں ہے، چنانچہ ہم استفتاؤں کے جواب میں صراحت کے ساتھ
 لکھتے ہیں، آپریشن اور سبندی کے ذریعہ مرد و عورت کا اپنی قوت تولید کو ختم کرنا قطعاً درست نہیں
 ہے۔

دوسری صورت عارضی طور پر استقرار حمل کو روکنا ہے، شریعت میں اس کی بھی اجازت
 نہیں ہے، جب تک کوئی مضبوط شرعی عذر نہ ہو، پہلے زمانہ میں عزل کی صورت اختیار کرنا پڑتی
 تھی، اب نرودھ اور لوپ کا استعمال کیا جاتا ہے، اس کی اجازت اس لئے نہیں کہ نبی کریمؐ کا ارشاد
 ہے:

”تزوجوا الودود فانی مكاثر بكم الامم“ (مشکوٰۃ)۔

ایسی عورت سے نکاح کرو جس سے زیادہ اولاد کی توقع ہو اور جو تم سے محبت
 کرنے والی ہو۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ زیادہ بچے پیدا کئے جائیں، اس پر کوئی پابندی نہ لگائی جائے۔
 امت محمدیہ کا زیادہ سے زیادہ پھیلاؤ ہونا چاہئے۔ مسلمانی نسل میں زیادہ سے زیادہ اضافہ مطلوب

ہے۔ تاریخ بھی بتاتی ہے مسلمانوں نے ہمیشہ اسی قانون پر عمل کیا۔ بچوں کے پیدا کرنے میں کبھی ناگواری کو پسند نہیں کیا۔ جہاں اشاعت اسلام سے تعداد میں اضافہ ہوا وہیں اوپر کی حدیث پر عمل سے بھی اضافہ ہوا ہے۔ آج بھی اس ملک میں بہت سارے غیر مسلموں کی نظر اس پر مرکوز ہے کہ مسلمان بچے پیدا کر رہے ہیں اور اضافہ نسل کی سالانہ تعداد ان کی دوسری قوموں سے زیادہ ہے۔ جو لوگ مسلمانوں کو منصوبہ بندی پر عمل کرنے کا مشورہ دیتے ہیں، یا اس کی تبلیغ کرتے ہیں اور اس کو سراہتے ہیں وہ سب از روئے شرع گنہگار ہیں اور مجرم ہیں، اس لئے کہ وہ حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔

البتہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عورت کی صحت کی کمزوری، بعض بیماری اور بعض شرعی وجوہ ایسے پیش آتے ہیں کہ وہ مفتیوں سے عارض موانع حمل کے متعلق سوال کرتے ہیں، اگر واقعی کوئی ایسا معقول عذر ہے یا بیماری ہے کہ عورت تولید کی مشقت برداشت نہیں کر سکتی ہے تو اس وقت عارضی طور پر موانع کی اجازت شریعت نے دی ہے، مثلاً ایسی گولیوں کا استعمال جو استقرار حمل کو کچھ دنوں کے لئے روک دے، یا لوپ کا استعمال، اور مردوں کے لئے نزد و غیرہ کا استعمال کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس کے لئے یہ شرط ہے کہ کسی دیندار مسلمان ڈاکٹر سے اس کی تصدیق حاصل کی جائے، کہ جلد از جلد تولید مضر صحت ہے، اس کو عزل پر قیاس کیا گیا ہے جس کا تذکرہ حدیث میں موجود اور فقہاء نے جس کی صراحت کی ہے۔

بعض فقہاء نے عزل کی جو عام اجازت نفل کی ہے وہ زیادہ صحیح نہیں ہے، بلا ضرورت عزل کراہت سے خالی نہیں ہے۔

اسقاط حمل کی بات بھی آج کل کی جاتی ہے دراصل یہ کوئی اچھا فعل نہیں ہے اور شریعت میں اس کو پسند نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ اوپر کے بیان سے معلوم ہوا۔

کوئی شبہ نہیں کہ اس کی بھی مجبوری پیش آتی ہے، اور عورت مجبور ہوتی ہے کہ اسقاط

کرائے تاکہ اس کی جان بچے اور حمل اس کے لئے مہلک ثابت نہ ہو۔
 اصول فقہاء نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر اس حمل میں جان پیدا ہو چکی ہو تو اس کا اسقاط
 سرے سے جائز نہیں ہے، بلکہ حرام ہے، اور شرعاً یہ فعل جرم ہے اور اس پر تاوان ہے، شیخ الاسلام
 ابن تیمیہ نے لکھا ہے:

” اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمین وهو من الواد الذی

قال تعالیٰ فیہ وإذا المؤدۃ سئلت بایّ ذنب قتلت“۔

اسقاط حمل باجماع مسلمین حرام ہے اور وہ زندہ درگور کرنے کی ہی ایک صورت
 ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اور جب زندہ درگور کی ہوئی
 لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ وہ کس جرم میں قتل کی گئی۔



مسئلہ ضبط تولید

مولانا مفتی عزیز الرحمن، ممبئی

منع حمل، استقاط حمل اور نسبندی وغیرہ کے متعلق ار باب فقہ و فتاویٰ کی آراء کا اہل نظر کو بخوبی علم ہے اور جہاں تک مجھے علم ہے اکثریت بلکہ قریب قریب تمام محتاط اور بالبصیرت علماء کی رائے اس کی مخالفت میں ہے۔ دراصل یہ فکر پیدا ہوتی ہے اس تصور سے کہ اگر نسل کے فروغ کو نہ روکا گیا تو ایک دن ایسا آئے گا کہ رزق کے وسائل تمام انسانوں کی کفالت کے لئے ناکافی ہو جائیں گے۔ نتیجہ کرۂ ارض پر بسنے والوں کو بھوکوں مرنا پڑے گا۔ میں سمجھتا ہوں کہ اول تو یہ تصور ہی ملحدانہ ہے، اسلام تو خدا کی رزاقیت کا یقین عطا کرتا ہے۔ قرآن کا واضح اعلان ہے۔ ”وَمَا مِنْ ذَاتِ نَفْسٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ (سورہ ہود: ۶) یہ بھی غلط ہے کہ ہم نے اگر اس فروغ پر کنٹرول نہ کیا تو مضر حد تک اضافہ آبادی لازمی ہے۔ ایسا سوچنا فطرت اور قانون فطرت کے مطالعہ کی کمی کے علاوہ کچھ اور نہیں۔ اگر یہی ہوتا تو پھر جانوروں کا مسئلہ اب تک بہت گمبھیر بن چکا ہوتا، ان کی نسبندی تو ہوتی نہیں مگر اس کے باوجود اضافہ نہیں آتا جس کا انسانی آبادی کے سلسلے میں تصور ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جانور انسان کی غذا بنتے رہتے ہیں۔ اس لئے اضافہ اس حد تک ممکن نہیں ہو پاتا۔ اس لئے میں بطور مثال ایسے دو جانوروں کی مثال دوں گا جو اجماعی طور پر حرام

ہیں، اور ان میں ہر ایک کے نجس العین ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ (یعنی کلب اور خنزیر) کتے کو تو شاید کوئی کھاتا نہیں اور خنزیر کھانے والے بھی یورپین ممالک کو چھوڑ کر ہر جگہ کم، بلکہ بہت کم ہیں، اور اتفاق یہ ہے کہ دونوں میں بچے پیدا کرنے کی صلاحیت کچھ زیادہ ہی ہوتی ہے۔ اس کے باوجود فطرت نے ان کی آبادی کو کنٹرول کر رکھا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ قانون فطرت اپنے طور پر الگ کام کرتا رہتا ہے اور خالق کائنات جو کائنات کے ذرے ذرے سے اور ان کی مصالح و ضروریات سے واقف بھی ہے، سب پر حاکم و قادر بھی ہے، اس کا قانون انسانی آبادی کے مصالح کا بھی نگران ہے اور جس طرح دوسرے حیوانات کا معاملہ ہے انسانی آبادی کو بھی ایک حد سے آگے نہیں بڑھنے دے گا۔ دوسری بات رزق کے ذرائع کے متعلق سوچنے کی ہے، قدرت نے بے شمار ذرائع اور وسائل مہیا فرمادیئے ہیں۔ پھر جیسے جیسے ضرورت بڑھتی ہے ان ذرائع کا انکشاف اور وسائل کا مہیا ہونا بھی مشاہدے میں ہے۔ آج سے دس بیس سال پہلے جن کھیتوں میں دو چار من غلہ پیدا ہو جانا بہت سمجھا جاتا تھا، آج انہیں میں اس سے کئی گنا زیادہ پیدا ہو رہا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن نے تو واضح طور پر اسے منع کر دیا ہے، اللہ رب العزت کا فرمان ہے:

”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ“ (سورہ اسراء: ۳۱) یہ آیت اس سلسلے میں مکمل اور واضح ضابطہ عمل ہے۔ اس مقام پر کچھ حضرات یہ فرماتے نظر آتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں قتل اولاد کی ممانعت کا ذکر ہے جب کہ نسبندی اور تحدید نسل قتل نہیں ہے۔ قتل تو نام ہے ذی روح انسان کے جسم سے رشتہ حیات کو کاٹ دینے کا۔ یہاں ایسا کوئی ذی روح موجود ہی نہیں ہے کہ قتل کی تعریف صادق آئے۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ بھی ایک طرح کا مغالطہ ہے یا پھر غلط فہمی۔ پہلی بات تو یہ سمجھنے کی ہے کہ قتل کی ایک قسم ہے واد یعنی زندہ درگور کر دینا جیسا کہ عرب میں لڑکیوں کو زندہ دفن کر دینے کا رواج تھا اور قرآن کریم نے اس کے متعلق کہا ہے: ”وَإِذَا الْمَوْءُذَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ

ذَنْبٌ قُتِلَتْ“ (سورہ تکویر: ۸-۹) نص قرآنی نے اس فعل کو قتل سے تعبیر کیا ہے، اس کے ساتھ وہ حدیث ملالی جائے جس میں حضور ﷺ نے عزل کو وادخنی فرمایا ہے، تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ نسبندی وغیرہ کی صورتیں یقیناً قتل کی اقسام میں شامل ہیں۔ اس کے علاوہ قرآن نے مقصد قتل میں نشیہ املاق کو بتایا ہے اور اس بنیاد پر خاص طور سے قتل کو منع فرمایا ہے، ورنہ قتل تو پہلے ہی منع تھا۔ یہی مقصد یہاں بھی موجود ہے: ”الامور بمقاصدھا“ جب یہ مقصد مذموم ٹھہرا تو لامحالہ اس کے لئے جب یہ طریقہ اختیار کیا جائے تو یہ بھی مذموم ہوگا خواہ ہم اسے قتل تسلیم نہ کریں، تغیر خلق اللہ کی خرابی اپنی جگہ ہے، جو بدرجہ اتم یہاں موجود ہے۔ اور حدیث پاک کی تصریح ”تزوجود الولود الودود“ بھی اس کے لئے مانع ہے۔ لہذا جہاں تک نسبندی اور تحدید نسل کے لئے مرد یا عورت کے آپریشن کا مسئلہ ہے یہ کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ البتہ عارضی منع حمل دوائیں بشرط عذر استعمال ہو سکتی ہیں، لیکن خاندان کا مختصر رکھنا، حسن و جمال کی بقاء، معاشی حالات وغیرہ ہرگز ایسے عذر نہیں ہیں جو شرعاً معتبر سمجھے جاسکیں۔ لہذا سوال ۳ الف (۱) (۲) (۳) (۴) تو قطعی عذر نہیں ہیں، ہاں شق ۵ میں اگر عارضی مانع حمل ادویہ کے استعمال کی گنجائش دی جائے تو اسے غلط نہیں کہا جاسکتا۔

(ب) منع حمل کے طبی اسباب عذر ہیں۔ جو اسباب ماں یا بچے کی صحت کے اندیشہ قوی سے تعلق رکھتے ہیں ان کا عذر ہونا تو بدیہی ہے۔ نگہداشت کا مسئلہ معاشی حیثیت سے متعلق ہے، اگر نگہداشت کا دوسرا معقول نظم ہو تو اسے عذر نہیں کہہ سکتے ورنہ اسے بھی عذر ماننا پڑے گا، چونکہ حکم عام ہے اس لئے مسلم وغیر مسلم مریض کے درمیان فرق صحیح نہیں ہے۔ موروٹی امراض اگر مریض کے اور اس کے خاندان کے لئے عذر ہو سکتے ہیں تو ڈاکٹر کیلئے بدرجہ اولیٰ گنجائش نکلے گی۔ اسقاط حمل علی الاطلاق کسی صورت میں جائز نہیں۔ سوال نمبر ۳ میں (الف) سے

(ھ) تک اسقاط کی اجازت اس وقت تک ہو سکتی ہے جب تک کہ تخلیق نہ ہو جائے جس کی مدت فقہاء نے ایک ۱۲۰ سو میں دن بتائی ہے۔ زنا بالجرح خالص معاشرتی مسئلہ ہے اور اس کا تعلق بھی ایک عورت کے مستقبل سے ہے، اس لئے لازماً اسے عذر تسلیم کیا جانا چاہئے۔ البتہ (د) کسی طرح اس مرحلہ میں بھی عذر نہیں (ز) پر غور کیا جاسکتا ہے۔ اگر پرورش کا معقول نظم ہو سکے اور بچے کے لئے ایسے خدشات نہ ہوں تو یہ عذر نہیں بن سکتا، بصورت دیگر یہ بھی عذر شرعی بن جائے گا۔



خاندانی منصوبہ بندی

حضرت مولانا عبد الجلیل چودھری صاحب، آسام

خاندانی منصوبہ کا پروگرام تین بنیادوں پر مبنی ہے، اول محدود وسائل میں انسانی نسل کا غیر معمولی اضافہ جو آئیوالی نسلوں کے لئے شدید خطرناک ہے، دوم پیدائش پر پابندی لگا کر اعلیٰ معیار زندگی حاصل کرنا، سوم عورتوں کی صحت و تندرستی کی خاطر۔

مذکورہ بالا جن بنیادوں پر خاندانی منصوبہ بندی کی اسکیم ہے ان بنیادوں کو اگر قرآن وحدیث تسلیم کرے تو یہ اسکیم جائز ہوگی ورنہ جائز نہیں ہے، مذکورہ بنیادوں میں سے اگر پہلی بنیاد پر غور کیا جائے تو نص قرآن اس کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ”وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ، وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِالْقَدْرِ مَعْلُومٍ“ (سورہ حجر: ۲۰) دوسری جگہ فرمایا ہے: ”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيراً“ (سورہ اسرئیل: ۳۱) تیسری جگہ فرمایا ہے: ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ (سورہ ہود: ۶)۔

پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ نے صاف بتایا ہے کہ انہوں نے اس کائنات میں انسان اور دوسرے تمام مخلوقات کے لئے معیشت کے لامحدود وسائل رکھ دیئے ہیں اور ان کے پاس ہر چیز کے غیر متناہی خزانے ہیں، البتہ ان خزانوں کا انکشاف متعین اور محدود مقدار میں کرتے ہیں اور

معیشت کا یہ سامان محدود و معلوم مقدار میں نازل کرتے ہیں۔

دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ نے افلاس اور تنگدستی کے خوف سے قتل اولاد سے منع فرمایا ہے۔ اولاد اور صاحب اولاد سب کو وہی رزق دینے والا ہے اور تنگی روزی کے خوف سے اولاد کو قتل کرنا بڑا جرم ہونے کی خبر دی ہے۔

تیسری آیت میں فرمایا ہے کہ زمین پر پاؤں چلنے والے سب کی روزی اللہ ہی پر ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ ازل وابد میں عالم ہے، اس لئے اللہ نے ان آیتوں کو نازل فرما کر بنی آدم کو مطمئن کر دیا کہ انسانی نسل کے اضافہ سے کوئی روزی کی فکر اور وہم باطل کا شکار نہ بنے، فیملی پلاننگ کی اسکیم سے ان آیتوں کے نزول کی حقیقت واضح ہو گئی ہے کہ ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ خیال پرست لوگ انسانی نسل کی زیادتی کو دیکھ کر انسانی آبادی کو محدود کرنے کی کوشش میں مشغول ہوں گے۔

مذکورہ بالا آیات سے واضح طور پر یہ بات ظاہر ہوئی کہ خاندان کا ہر نفس اپنے حصہ کا رزق اپنے ساتھ لاتا ہے اور کوئی فرد دوسرے کے رزق کا ذمہ دار نہیں ہے، احادیث کے تتبع سے اس سے بڑھ کر یہ بات ملتی ہے کہ خاندان کی وسعت قلت رزق کا باعث نہیں، بلکہ کشادگی رزق کا باعث ہے، اس لئے بارگاہ نبوی ﷺ سے یہ ہدایت کی گئی ہے: ” التمسوا الرزق بالنکاح“، اور کثرت عیال کو موجب برکت قرار دیا ہے، ارشاد ہے: ”بیت لاصبیان فیہ لا برکة فیہ“۔ علاوہ ازیں حضور اکرم ﷺ نے کثرت اولاد کی طرف ترغیب دی ہے، فرمایا ہے: ” تزوجوا الودود الودود فانی أباهی بکم الأمم“۔ اولاد کے خوف سے نکاح کرنے سے باز رہنے پر حدیث میں وعید آئی ہے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ”من ترک الزواج مخافة العیال فلیس منا“۔ تنگی رزق کے خوف سے فیملی پلاننگ کی فکر ایک وہم باطل ہونے پر مشابہہ شاہد ہے، کیونکہ انسانی آبادی کی کثرت کے ساتھ ساتھ دنیا دولت و علم میں ترقی کی طرف بڑھ رہی ہے۔

معیشت کے وسائل محدود خیال کر کے اگر فیملی پلاننگ کی اسکیم بنائی جائے تو آفات سماوی کی وجہ سے اگر کسی ملک میں پیداوار انسانی آبادی سے کم ہو جائے تو پیداوار سے زائد آبادی کو قتل کے ذریعہ کم کرنے کی اسکیم تیار کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح جس خاندان میں ماں باپ مع تین اولاد کے پانچ افراد ہو اور ان کی معیشت کے لئے سالانہ پچیس ہزار روپے کی ضرورت ہو، لیکن آمدنی سالانہ دس ہزار روپے ہیں تو اس خاندان کے تین افراد کو قتل کر کے محدود آمدنی کے مناسب دو افراد کو باقی رکھنے کی اسکیم لینا ضروری ہوگا، لہذا روزی کی تنگی کے خوف کا مسئلہ صرف فیملی پلاننگ سے حل نہیں ہوگا، بلکہ کبھی قتل کا پلان، کبھی پیدائش کو بند کرنے کا پلان لینا پڑے گا۔

دوسری بنیاد جو اعلیٰ معیار زندگی کی منصوبہ ہے اس سلسلہ میں پہلی بات یہ ہے کہ معیار زندگی کوئی واضح اور متعین معیار رکھتا ہے یا نہیں اور کیا ہر زمانہ و ہر قوم کے لئے برابری کے ساتھ کوئی مقررہ پیمانہ رکھتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے یہ ایک اضافی حقیقت ہے، ہر زمانہ میں اس کے پیمانے بدلتے رہتے ہیں، ہر خاندان اپنے موجودہ معیار زندگی کو پست محسوس کر کے بلند معیار کی تلاش میں رہتا ہے، لہذا اعلیٰ معیار زندگی کی کوئی حد نہیں اور جب اس کی کوئی حد نہیں تو اس پر دوسری ایک چیز کی بنیاد کس طرح ہوگی؟

نیز اعلیٰ معیار زندگی حاصل کرنے کے لئے بہترین تربیت اور اعلیٰ تعلیم کے لئے اہل و عیال کی کثرت رکاوٹ بنتی ہے، یہ خیال ایک وہم باطل ہے، کیونکہ تاریخ اور مشاہدہ شاہد ہے کہ تہذیب اخلاق، ترتیب اعمال اور تعلیم کے لئے کسی بھی دور میں سرمایہ کی محتاجی نہیں ہوتی ہے، بلکہ ان چیزوں کے لئے بہتر ماحول کا ہونا ضروری ہے، بہت سے سرمایہ دار حصول علم میں کافی سرمایہ خرچ کرنے کے باوجود علم میں کوئی مقام حاصل نہیں کر سکے، لیکن ہزاروں مفلس نادار غریب بچے بغیر سرمایہ کے اپنے خدا داد صلاحیت اور علمی ذوق کے ذریعہ دنیا میں اپنا مقام بنا گئے ہیں، جن پر پوری قوم فخر کرتی ہیں۔

تیسری بنیاد قابل توجہ ہے کہ اگر کسی عورت کی صحت حمل برداشت کرنے کے لائق نہ ہو اور یہ تجربہ کار طبیب کی نظر میں ہو تو شخصی اور انفرادی طور پر اس عورت کے حق میں ایسے جائز طریقوں کے استعمال کی اجازت دی جاسکتی ہے جو اس کی جان بچانے اور اس کی صحت جسمانی کے لئے ضروری اور مناسب ہو، لیکن یہ انفرادی معاملہ ہمہ گیر قومی منصوبہ بننے کے قابل نہیں ہوگا، کیونکہ عورتوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں، ممکن ہے کہ ایک عورت ایک بچہ کی ولادت کو برداشت نہ کر سکے گی اور بعض عورتیں متعدد اولاد کی پیدائش کے بعد بھی تندرست رہتی ہیں۔

یہاں تک توفیلی پلاننگ کی دوائی و اسباب کا بیان ہوا، اب اس کی نوعیت و احکام کا بیان پیش خدمت ہے۔ اگر برتھ کنٹرول کی یہ نوعیت ہو کہ انجکشن یا آپریشن یا ادویہ کے ذریعہ مرد کی قوت جماع باقی رکھتے ہوئے تناسل و تولید کی صلاحیت کو ختم کیا جائے یا عورت کے رحم کو آپریشن کر کے یا کوئی تھیلی داخل کر کے یا اور کسی صورت سے استئصال کی صلاحیت کو دائمی طور پر یا طویل مدت کے لئے ختم کر دیا جائے تو خصاء کے حکم میں ہے جو مطلقاً حرام ہے۔

اور اگر نوعیت یہ ہو کہ کسی دوا یا انجکشن کے ذریعہ وقتی طور پر نطفہ کو رحم مادر میں قرار پانے اور عورت کو حاملہ ہونے سے روک دیا جائے تو یہ تبتل کے حکم میں ہے۔ امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں خصاء اور تبتل دونوں کو مکروہ و ناجائز بتاتے ہوئے باب قائم کیا ہے: ”باب ما یکون من التبتل والخصاء بسندہ عن سعد بن ابی وقاص رد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی عثمان بن مظعون التبتل ولو اذن له لاختصینا“ اس حدیث سے امام بخاریؒ نے خصاء اور تبتل دونوں کی حرمت کا مسئلہ استنباط کیا ہے۔

اور اگر نوعیت یہ ہو کہ حمل کو گرا دیا جائے خواہ ابھی تک اس میں روح داخل نہیں ہوئی ہے، یا روح داخل ہوئی ہے اور نفس تنفس بن چکا ہے تو دونوں حالتوں میں حمل گرانے کو فقہاء کی اصطلاح میں استقاط حمل کہتے ہیں، فقہائے کرام نے استقاط حمل کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ نہ

صرف ناجائز اور حرام فعل ہے، بلکہ ایک معصوم نفس کا قتل بھی ہے، جس سے قرآن کریم نے بہت سختی کے ساتھ منع کیا ہے، حمل کے پوری انسانی شکل و صورت یا اس کی بعض نشانات کو قبول کرنے کے بعد اس کو گرانے والے پردیت یا غرہ واجب ہوتا ہے، فقہ کی کتابوں میں باب الجنین کے تحت اس کی تفصیل مذکور ہے۔

جو حضرات ضبط تولید کے جواز کے قائل ہیں وہ عزل کی احادیث کا سہارا لیتے ہیں، اس مقام میں وہ حضرات شاعر کے شعر: ”ترسم نہ رسی بلعبہ اے اعرابی۔ کہ این راہ تومی روی ترکستان ست“ کا طابق الععل بالعلل مصداق ہیں، کیونکہ جب ایک صحابی نے حضور ﷺ سے عزل کی اجازت چاہی تو حضور ﷺ نے ”اعزل عنها ان شئت فانہ سیاتیہا ما قدر لها“ کے الفاظ سے جواب دیا، جس سے عزل پر حضور ﷺ کی ناراضگی ظاہر ہوئی اور قرآن سے معلوم ہوا کہ بادل نحو استہ یہ فرمایا۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ ایک لڑکے نے اپنے باپ سے ایسے ایک کام کرنے کی اجازت چاہی جو باپ کے نزدیک ناپسندیدہ ہے۔ باپ نے جواب میں کہا کہ تجھ کو اختیار ہے اگر تو چاہے تو یہ کام کر یا نہ کر لیکن تیرا مقصود حاصل نہ ہوگا، اس کا صاف مطلب ہے کہ اس نے اس کام کو کرنے کی اجازت اس کو نہیں دی ہے، بلکہ صاف طور پر منع کرنے کے بجائے ایسا جملہ تلفظ کیا ہے جس کو سن کر وہ رک جائے۔

یہ تو مذکورہ بالا حدیث کے معنی ہیں، دوسری ایک حدیث میں حضور ﷺ نے عزل سے منع فرمایا ہے: ”سئل النبی ﷺ عن العزل فقال لا علیکم ان لا تفعلوا ذاکم فانما هو القدر“۔

مذکورۃ الصدر دلائل پر مانع استقرار حمل تدابیر کے ہوتے ہوئے شخصی اور انفرادی طور پر منع کراہت عزل کی اجازت سے عوامی اور قومی سطح پر فیملی پلاننگ کے جواز کی رائے ہرگز نہیں دی جاسکتی ہے۔

ضبط تولید

مولانا مفتی محمد زید، ندوۃ العلماء، لکھنؤ

ضبط تولید کی اصولاً تین صورتیں پائی جاسکتی ہیں۔

۱۔ قطع نسل، ۲۔ منع حمل، ۳۔ استقاط حمل۔

ضبط تولید کی جدید سے جدید تر کوئی بھی صورت ہو مذکورہ بالا انہی تین صورتوں میں سے کسی نہ کسی صورت میں داخل ہوگی۔ اس لئے ضروری ہے کہ انہی تین صورتوں کی توضیح اور شرعی تحقیق کی جائے تاکہ ہر صورت کا حکم واضح ہو جائے۔

قطع نسل:

قطع نسل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مرد و عورت میں سے کسی ایک کے بھی اعضاء تناسل و توالد میں داخلی یا خارجی ایسا تغیر کر دیا جائے جس کی بنا پر دائمی وابدی طور سے توالد و تناسل کا سلسلہ منقطع ہو جائے، مثلاً گزشتہ دور میں مردوں کو خصی کرنے کی صورت پائی جاتی تھی جیسا کہ آج کل جانوروں کو خصی کیا جاتا ہے، اور آج کی ترقی یافتہ طبی سائنس نے قطع نسل کی بہت سی صورتیں پیدا کر دی ہیں، مثلاً نسبندی، آپریشن وغیرہ۔

منع حمل:

ضبط تولید کی دوسری صورت منع حمل ہے جس کا حاصل صرف یہ ہوتا ہے کہ مرد و عورت میں قوت تولید باقی رہتی ہے اور عارضی و وقتی مدت کے لئے اندرونی یا بیرونی اعضاء تناسل میں ایسا تغیر کر دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے حمل نہیں ٹھہر سکتا ہے، جس کی صورتیں عموماً معروف ہیں۔ اس میں ہر وہ صورت داخل ہے جو قوت تولید کے بقاء کے ساتھ مانع قرار حمل ہو۔

استقاط حمل:

ضبط تولید کی تیسری صورت استقاط حمل ہے جس کا مفہوم ظاہر ہے، یعنی حمل ٹھہر جانے کے بعد اس کو ضائع کر دینا، ساقط کر دینا۔

یہ کل تین صورتیں ہیں جو ضبط تولید کے لئے محتمل و ممکن ہو سکتی ہیں، کوئی بھی نئی صورت ہوا نہی اقسام ثلاثہ میں سے کسی نہ کسی قسم میں داخل ہوگی۔ تینوں قسموں میں سے ہر ایک کے احکام جدا گانہ ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تفصیل و تحقیق اور شرعی حکم بیان کیا جائے تاکہ ہر مروجہ یا نئی صورت کے بارے میں فیصلہ کرنا آسان ہو کہ وہ کس قسم میں داخل ہے اور شرعاً اس کا کیا حکم ہے۔

پہلی صورت (قطع نسل) کا حکم:

”قطع نسل“ یعنی ایسی تدبیریں اختیار کرنا جس کی وجہ سے مرد یا عورت میں ہمیشہ کے لئے تو والد و تناسل کا سلسلہ منقطع ہو جائے، یہ صریحاً ناجائز و حرام ہے اور اس کی حرمت متفق علیہ ہے، اور یہ سوال مختلف حالات کے پیش نظر خود صحابہ کرام نے حضور ﷺ سے کیا تھا جس کے جواب میں حضور ﷺ نے صراحتاً ممانعت فرمائی، اور اس کی حرمت کے متعدد دلائل ہیں۔ مثلاً یہ تغیر خلق اللہ ہے، مثلاً ہے: ”مدا خلعت فی الدین اور شرک فی الاحکام“ کے قبیل

سے ہے، حدیث پاک میں صراحۃً ممانعت وارد ہوئی ہے، اصولی حیثیت سے بھی حرمت ثابت ہے۔

چونکہ اس کی حرمت میں کوئی کلام نہیں اس لئے اس کی مزید بحث کی ضرورت نہیں۔

مجبوری کی صورت میں قطع نسل کا حکم:

بعض امراض اور بعض حالات ایسے ہوتے ہیں کہ جن کی بابت ڈاکٹروں کی تحقیق کے بعد قطعی اور یقینی بات ہو جاتی ہے کہ اگر سلسلہ توالد کو بالکل ختم نہ کیا گیا اور حمل قرار پا گیا تو اس کی ولادت کی کوئی صورت نہیں، اور مجبور عورت کے لئے موت کے سوا کوئی چارہ کار نہیں۔

مثلاً بعض خواتین ایسی ہوتی ہیں کہ قدرتاً ان کے اعضاء تولید اس قابل نہیں ہوتے جن سے طبعی اور فطری ولادت ہو سکے، مجبوراً غیر فطری طریقہ سے آپریشن کے ذریعہ بچہ کی ولادت ہوتی ہے اور ڈاکٹروں کے کہنے کے مطابق اس طرح آپریشن کے ذریعہ دومرتبہ یا زائد سے زائد تین مرتبہ تو ولادت ہو سکتی ہے، اس کے بعد آپریشن کے ذریعہ بھی ولادت کی کوئی شکل نہیں ہوتی ہے۔ گویا ہمیشہ کے لئے اس کے اعضاء میں ولادت کی صلاحیت باقی نہیں رہی، اور نہ ہی عادتاً اس کے پائے جانے کا اب امکان ہے، ایسی صورت میں عورت کے پیٹ میں بچہ آجانا خطرہ سے خالی نہیں، جان تک کا خطرہ ہے، اس لئے ایسی اضطراری و مجبوری کی صورت میں (جب کہ ماہر ڈاکٹر فیصلہ کر دے کہ ہمیشہ کے لئے یہ عورت ولادت کے قابل نہیں ورنہ جان کا خطرہ ہے) ایسی صورت اختیار کرنے کی گنجائش ہے جس کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے ولادت کا سلسلہ منقطع ہو جائے جس کو آج کی اصطلاح میں آپریشن کہتے ہیں۔ کیونکہ ضرورت اور اضطرار کی صورت میں ہر حرام چیز حلال ہو جاتی ہے اور یہاں ضرورت کا آخری درجہ پایا جا رہا ہے۔ اگرچہ احتمال اس کا بھی ہے کہ عارضی تدابیر اختیار کر کے سلسلہ کو ختم نہ کر کے صرف موقوف

کر دیا جائے اور حمل قرار پانے کی صورت میں بھی اس کا اسقاط کرا دیا جائے۔
لیکن جب عذر دائمی ہے جس کا ازالہ عاۃً ناممکن ہے تو دائمی تدبیر اختیار کرنے کی
اجازت ہونی چاہئے۔

نیز عارضی تدابیر اختیار کرنے کے بعد بھی کبھی پیٹ میں بچہ آجاتا ہے جو اس کے لئے
زحمت اور حرج کا باعث بن سکتا ہے اور بچہ آجانے کے بعد اس کا اسقاط گر محتمل ضرور ہے لیکن اس
میں بھی اس کو سخت حرج اور مشقت نیز شدید کمزوری کا سامنا کرنا پڑے گا۔

اس سلسلہ کی کوئی تائیدی تحریر احقر کی نظر سے نہیں گزری، البتہ بعض اہل علم نے مجبوری
کی صورت میں جب کہ حاملہ کی جان کا خطرہ ہو ذی روح حمل کے اسقاط کی بھی اجازت دی
ہے (تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو: تحدید نسل ص ۹۶، الحلال والحرام ص ۱۶۸)۔

قطع نسل کا گناہ ذی روح کے قتل کے گناہ سے اخف ہے جب اس کے اسقاط کی
اجازت ہو سکتی ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ گنجائش ہونی چاہئے۔ اہل علم حضرات اس پر غور فرمائیں۔

منع حمل کی صورتیں اور اس کا حکم:

منع حمل سے ہر وہ صورت مراد ہے جس کی وجہ سے عورت کے رحم میں حمل کا قرار نہ
ہو سکے اور قوت تولید باقی ہو، اس کی صورتیں بے شمار ہوتی ہیں اور ہوتی رہیں گی۔
حضور ﷺ کے عہد میں بھی بعض صورتیں پائی جاتی تھیں، صحابہ کرام نے حضور ﷺ سے اس
کے متعلق شرعی حکم دریافت فرمایا تھا..... اس لئے اس قسم کی تمام جدید صورتیں (جن میں
عارضی یا وقتی طور سے منع حمل پایا جاتا ہو) اس صورت کے حکم میں داخل ہوں گی جو حضور کے عہد
میں رائج تھیں۔ اس اعتبار سے منع حمل کا شرعی حکم بہت آسان ہے اور اس میں کوئی پیچیدگی نہیں۔

عزل کا حکم:

حضور ﷺ کے عہد میں منع حمل کی جو صورت مروج تھی اس کو فقہی اصطلاح میں ”عزل“ کہتے ہیں۔

عزل کی حقیقت معروف ہے۔ بعض صحابہ کرام میں اس کا رواج تھا۔ حضور ﷺ کو جب اس کا علم ہوا یا بعض صحابہ کرام نے اس کی بابت دریافت فرمایا تو آپ ﷺ نے منع نہیں فرمایا، اور اس سلسلہ میں حضور ﷺ سے جتنی روایات مروی ہیں دراصل ان میں کوئی تعارض نہیں بلکہ مجموعہ روایات کو سامنے رکھتے ہوئے صرف دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱- ایک تو یہ کہ فی نفسہ یہ عمل جائز و مباح ہے کیوں کہ کسی بھی حدیث میں حضور ﷺ نے اس کی ممانعت نہیں فرمائی اور صحابہ کا عمل بالعزل منقول ہے۔

۲- دوسرے یہ کہ جواز کے ساتھ یہ عمل ناپسندیدہ اور قباحت سے خالی نہیں کیوں کہ حضور ﷺ کے انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات میں حضور ﷺ نے اس کو (وادخفی) فرما کر محصیت (وادحقیقی) سے مشابہ قرار دیا ہے۔ اس لئے جو جواز و اباحت ہے لیکن ناپسندیدگی کے ساتھ۔ بعض روایات میں حضور ﷺ نے حرہ عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل سے منع فرمایا ہے۔ یہ اور اس سلسلہ کی روایات مشکوٰۃ شریف، بیہقی اور مسند احمد مصنف عبد الرزاق میں موجود ہیں۔

جمہور صحابہ و فقہاء کا مسلک:

اس لئے اگرچہ بعض صحابہ کرام سے عزل کی کراہت منقول ہے لیکن جمہور صحابہ اور جمہور فقہاء کا مسلک ہے ”لابأس بہ“ جمہور کے نزدیک تو جواز و اباحت ثابت ہے، محققین نے اسی قول کی تصحیح فرمائی ہے اور ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے، احناف کے یہاں بھی کتب فقہ میں جواز

کی صراحت موجود ہے:

”العزل ليس بمكروه — و يعزل عن الحرة يا ذنبا“ (عالمگیری

۳۳۵/۱، درختار شامی ۲/۲۱۲)۔

چند عبارات ملاحظہ ہوں:

۱- قال الباجی هذا مما اختلف فيه الصحابة فذهب الجمهور

الی اباحتہ و ذهب ابن عمر و غیرہ الی کراہتہ والذی علیہ

جمهور الفقہاء ان العزل جائز علی شروط سند کرها (اوجز المساک

۵۶۹/۴)

۲- قال ابن الہمام العزل جائز عند عامة العلماء و کرہہ قوم من

الصحابة و غیرہم والصحیح الجواز (حاشیہ مشکوٰۃ ۲/۲۷۵)۔

۳- جلس الی عمر علی والزبیر و سعد فی نفر من اصحاب

رسول اللہ ﷺ فتذاکروا العزل فقالوا لا بأس به (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ

۳/۲۲۲)۔

۴- و اتفقت المذاهب الثلاثة علی ان الحرة لا يعزل عنها الا

یا ذنبا — و عند الشافعية خلاف مشهور — قال الغزالی و

غیرہ یجوز وهو الصحیح عند المتأخرین (اوجز المساک ۳/۵۷۱)۔

حاصل کلام یہ کہ جمہور صحابہ و فقہا اور ائمہ اربعہ کا مسلک یہی ہے کہ عزل کرنا فی نفسہ

جائز ہے، اور جن بعض دلائل سے اس کی ممانعت معلوم ہوتی ہے اس کی حیثیت خلاف اولیٰ اور

کراہت تنزیہی کی ہے۔ محققین نے اس کی صراحت کی ہے۔

”والظاهر أن النهی محمول علی التنزیہ“ (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ۳/۲۲۱)

الخ — اقول یشیر الی کراہیة العزل من غیر تحریم“ (حجۃ اللہ

۲/۱۳۲)۔

منع حمل کی مروجہ صورتوں کا حکم:

مذکورہ بالا تفصیلات سے جب عزل کا شرعی حکم معلوم ہو گیا اور اس کی اباحت بھی معلوم ہو گئی تو دیگر مروجہ ایسی تدابیر جو منع حمل کے واسطے استعمال کی جاتی ہیں ان کا حکم بھی معلوم ہو گیا کہ جب وہ عزل کے حکم میں ہیں (کیوں کہ دونوں ہی جگہ منع حمل مقصود ہے) تو عزل کی طرح وہ صورتیں بھی جائز اور مباح ہوں گی بلکہ بدرجہ اولیٰ ہوں گی۔

کیوں کہ عزل میں تو مادہ منویہ کا خروج رحم سے باہر ہوتا ہے اور مروجہ صورتوں میں ایسا نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کا جواز تو بدرجہ اولیٰ ہوگا، اس لئے عزل اور موجودہ تمام ایسی صورتیں جو منع حمل کے واسطے استعمال کی جاتی ہوں احکام کے اعتبار سے دونوں یکساں ہیں، اور دونوں کا حکم یہ ہے کہ فی نفسہ مباح اور جائز ہیں۔

جب منع حمل کی حیثیت مباح کی ٹھہری تو مباح ہی کے احکام اس میں جاری کرنا

چاہئے۔

مباح کا حکم:

مباح کا حکم اصولیین نے بیان فرمایا ہے کہ وہ اغراض اور مقاصد کے تابع ہوتا ہے اور دراصل یہی مجمل ہے ”الامور بمقاصدھا“ کا۔

علامہ ابن نجیم الاشباہ میں فرماتے ہیں:

”و اما المباحات فتختلف صفتها باعتبار ما قصدت لاجلہ الخ“

(الاشباہ، شامی کتاب النکاح ۲/۲۸۳)۔

علامہ شاطبی فرماتے ہیں:

”و کذا لک قد یکون المباح و سيلة الی ممنوع فیتبرک من

حيث هو و سيلة الخ“ (الموافقات ۱/۱۷۶)۔

اصولیین کی تصریح کا حاصل یہ ہے کہ مباح اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہی ہے اس میں ثواب و عذاب، امر و نہی، طاعت و معصیت کا کوئی پہلو نہیں ہوتا، البتہ مباحات اغراض و مقاصد کے تابع ہوتے ہیں اگر کسی جائز اور امر مباح کو اچھی نیت سے کیا جائے تو باعث ثواب، بری نیت سے کیا جائے تو باعث گناہ ہوتا ہے۔

اگر مباح معصیت کا ذریعہ ہو تو منہی عنہ اور طاعت کا ذریعہ ہو تو مطلوب ہو جاتا ہے۔ اگر کسی ایسی نیت سے مباح کام کیا جائے جو نیت شرعی نقطہ نظر سے فاسد اور غلط ہو تو وہ مباح ناجائز ہو جاتا ہے۔

اور اگر کسی اچھی نیت سے کیا جائے تو وہ نہ صرف جائز بلکہ افضل ہو جاتا ہے۔ اور اگر ایسی نیت ہے جو شرعاً فاسد بھی نہیں اور نہ ہی شرعاً پسندیدہ ہے تو ایسے عمل میں نہ ثواب ہو گا نہ گناہ۔

منع حمل کے مقاصد:

اس کے بعد منع حمل کی کسی بھی صورت کو لیا جائے سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ اس تدبیر کے اختیار کرنے والے کا کیا مقصد ہے، اور کس غرض سے وہ منع حمل کی تدبیر اختیار کر رہا ہے، اسی غرض و مقصد کے تحت اس میں احکام جاری ہوں گے، اور چونکہ اغراض و مقاصد سب کے علاوہ علاوہ ہوتے ہیں اس لئے سب کے احکام یکساں نہ ہوں گے۔

اگر کوئی شخص جائز اور مباح غرض سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرتا ہے تو بلاشبہ جائز ہے اور اگر اس کی نیت کوئی فاسد نیت ہے جو شرعی نقطہ نظر سے غلط ہے تو یقیناً وہ صورت ناجائز ہوگی۔

منع حمل کے جواز کے شرائط:

منع حمل کی کوئی بھی صورت ہو اس کے جواز کے لئے چند شرائط ہیں۔

۱- سب سے پہلی بات یہ کہ یہ ضبط تولید منع حمل کی صورت انفرادی اور شخصی ذات سے تعلق ہو، اس کو اجتماعی شکل اور قانونی حیثیت حاصل نہ ہو، اس کی ترغیب و اشتہار نہ ہو۔ ورنہ اگر مجموعی طور سے ضبط تولید کی تحسین اور اس کے فضائل اور خوبیاں بیان کی جائیں اور اسی کو مقصود و نصب العین بنا لیا جائے، یا اس کو قانونی حیثیت دیدی جائے تو اس کے عدم جواز اور حرمت میں کوئی شبہ نہیں۔

جواز صرف اسی وقت تک ہے جب کہ منع حمل انفرادی اور شخصی طور سے ہو۔

۲- دوسری شرط یہ ہے کہ ضبط تولید کے ذریعہ محض اولاد سے اعراض ہی مقصود نہ ہو۔ یعنی صرف یہی نیت نہ ہو کہ اولاد نہ ہونے پائے۔ ایسی صورت میں جواز نہ ہوگا۔ کیوں کہ حضور ﷺ نے تکثیر اولاد اور نسل بڑھانے کا صراحتاً حکم فرمایا ہے۔

۳- تیسری شرط یہ ہے کہ جس مقصد و غرض سے منع حمل کی تدبیر اختیار کی جا رہی ہے وہ غرض اسلامی اصول کے خلاف نہ ہو۔

۴- چوتھی شرط یہ ہے کہ منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے میں اس کا اندیشہ اور خطرہ نہ ہو کہ ہمیشہ کے لئے مایوسی ہو جائے۔

اجتماعی طور سے ضبط تولید کی گنجائش نہ ہونا اور محض اولاد سے اعراض کی نیت سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے کا ممنوع ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ اسلامی تعلیمات اور مقاصد شرعیہ کے سراسر خلاف ہے۔ شریعت کا مقصد اور حضور ﷺ کا صریح حکم یہ ہے کہ نکاح کرو اور ایسی عورتوں سے نکاح کرو جو خوب بچہ جننے والی ہوں، اور آپ نے تکثیر اولاد اور نسل بڑھانے کا صراحتاً حکم فرمایا ہے۔

”تناكحوا، تناسلو، تكثروا فانی مكاتر بكم المام (فتح القدیر

۲۴۲/۲) تزوجوا الودود الودود (مشکوٰۃ) الخ المصلحة النوعية

ان لا يعزل ليتحقق كثرة الاولاد وقيام النسل الخ“ (حجۃ اللہ
- (۱۳۴/۲)

منع حمل کن کن صورتوں میں جائز ہے:

اب آگے ہم تفصیل کیساتھ عرض کرتے ہیں کہ کن کن مقاصد سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے کی اجازت ہے اور کون کون سے مقاصد اس مباح کونا جائز کے حدود میں داخل کر دیتے ہیں۔

کمزوری اور بیماری کی وجہ سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنا:

اگر عورت اتنی لاغر ضعیف اور کمزور ہے کہ بار حمل کا تحمل نہیں کر سکتی، حمل کی تکالیف نیز درد زہ وغیرہ برداشت کرنے کی اس کے اندر طاقت نہیں یا ولادت کے بعد بھی ایسی شدید کمزوری لاحق ہونے کا خطرہ ہو کہ اس کے بعد صحت کی توقع کم ہو، ایسے حالات میں منع کی ہر ممکن اور جائز تدبیر اختیار کرنے کی اجازت ہے کیوں کہ حرج و مشقت مدفوع ہے۔ ”مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ“ (سورہ: حج ۷۸) اس قسم کے اعذار کی بنا پر امام غزالیؒ نے بھی منع حمل (عزل) کی اجازت دی ہے (احیاء العلوم ۲۲/۳)۔

مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے بھی اس کی اجازت کی تصریح فرمائی ہے (ضبط تولید ۷/۳)۔

آزادی کی زندگی گزارنے کے لئے منع حمل:

بہت سے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اتنی جلدی ابھی سے کیوں بچوں کا بار سر پر ہو جائے۔ چند سال تو آزادی کی زندگی گزارنی جائے، اس خیال سے وہ منع حمل کی تدبیر اختیار کرتے ہیں، بظاہر یہ غرض کوئی ایسی غرض نہیں جو شریعت کے خلاف ہو اس لئے قواعد کی رو سے

اس کی اجازت معلوم ہوتی ہے، لیکن چونکہ اولاد سے اعراض کی صورت معلوم ہوتی ہے اس لئے قباحت سے خالی نہیں۔

عورت کے حسن و جمال اور جوانی برقرار رکھنے کے لئے منع حمل:

بعض طبیعتیں ایسی ہوتی ہے جو حسن و جمال اور اچھی شکلوں پر فریفتہ ہوتی ہیں اور یہی حسن و جمال ان کی زندگی کو بہتر سے بہتر بنانے اور آپسی محبت اور گھریلو مصالح کے قیام کا ذریعہ بنتا ہے اور جس کے نتیجے میں مودۃ و رحمت پائی جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

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

اور اس کی نشانیوں سے یہ ہے کہ بنا دیئے تمہارے واسطے تمہاری قسم سے جوڑے کہ چین سے رہوان کے پاس اور رکھا تمہارے بیچ میں پیارا اور مہربانی۔

اور یہ مودۃ و رحمت ہی ایسی چیز ہے جس سے گھریلو نظام چلتا رہتا ہے، اور بعض طبائع ایسی ہوتی ہوں کہ محبت کے پائے جانے میں حسن و جمال کو دخل ہوتا ہے کہ گویا حسن و جمال ہی کے ذریعہ مودۃ و رحمت کا وجود و بقا ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں:

”فان الطبيعة البشرية راغبة في الجمال و كثير من الناس تغلب عليهم الطبيعة تواد الزوجين به تتم المصلحة المنزلية“ (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۱۲۳)۔

عبارت کا حاصل تقریباً وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ زوجین میں باہمی مودت عین مطلوب ہے، اور اگر کسی کی طبیعت ایسی ہو کہ حسین و جمیل چہرہ دیکھنا ہی محبت کی بقاء کا ذریعہ ہو تو شرعاً اس کی گنجائش ہے۔ بعض احادیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ایک حدیث میں زوجہ صالحہ کی صفت بیان کی گئی ہے:

”ان نظر الیہا سرتہ“ (مشکوٰۃ ۲/۲۶۸) اگر شوہر عورت کی طرف دیکھے تو عورت اس کے جی کو خوش کر دے۔

تو اگر کسی کا مزاج ایسا ہو کہ حسین چہرہ دیکھ کر اس کو خوشی ہوتی ہو تو شریعت نے اس جذبہ کی رعایت کی ہے لہذا اگر کوئی شخص منع حمل کی تدبیر اس لئے اختیار کرتا ہے تاکہ عورت کا حسن و جمال دیر تک باقی رہے تو جائز ہے۔

امام غزالی فرماتے ہیں:

”اگر کوئی شخص منع حمل (عزل) اس نیت سے کرے کہ عورت کا حسن برقرار رہے تاکہ وہ اس سے زیادہ سے زیادہ حظ اندوز ہو نیز اس کی محبت اس کے ساتھ برقرار رہے تو عزل جائز ہے (احیاء العلوم ۲/۲۳، تجدید نسل ص ۱۳۵)۔“

بچوں کی کمزوری اور خرابی صحت کی وجہ سے منع حمل:

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک بچہ ہو اور ابھی اس کی مدت رضاعت بھی پوری نہ ہونے پائی تھی کہ پیٹ میں دوسرا بچہ آ گیا، ابھی پہلی ولادت کی کمزوری دور نہ ہونے پائی تھی کہ دوسری کمزوری شروع ہو گئی، ابھی موجود بچہ ہی کی پرورش اور توجہ سے چھٹکارا حاصل نہیں ہوا تھا کہ دوسرے اور تیسرے کی فکر لاحق ہو گئی۔

طبعی طور پر ایسے بچے کمزور واقع ہوتے ہیں کیونکہ اپنی ماں کے دودھ سے محروم ہو جاتے ہیں اور عورت کا دودھ تدریجاً ختم بھی ہو جاتا ہے اور جو ہوتا ہے (اطبا کی تحقیق کے مطابق وہ) ضرر رساں ہوتا ہے اور بکثرت بہت جلدی بچے ہونے کے سبب سے عورت پر جو کمزوری لاحق ہوتی ہے وہ تو ہے ہی، بچے بھی کمزور ہوتے ہیں۔ یعنی عورتوں اور بچوں دونوں کا ضرر ہوتا ہے، اولاد کمزور ہوتی چلی جاتی ہے۔

اس لئے اس ضرر سے بچنے کے لئے بھی منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے کی اجازت ہے۔

بعض احادیث میں شیرخوار بچہ گود میں ہوتے ہوئے جماع کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس سے بچہ کی صحت پر اثر پڑتا ہے، (ف ن۔۔۔ اور واصلہ و مستوصلہ۔۔۔ کے مسئلہ پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں، کیونکہ واصلہ و مستوصلہ تو حدیث سے ممنوع ہے اور ممانعت اس وجہ سے نہیں کہ جمال مطلوب ہے بلکہ نفس وصل ہی ممنوع ہے گو کسی سبب سے ہو۔ اور مقیس (زیر بحث مسئلہ) منع حمل میں ممانعت حدیث سے ثابت نہیں بلکہ (عزل کا) جواز ثابت ہے۔

حاصل یہ کہ مقیس علیہ تو منہی عنہ ہے برخلاف مقیس کے اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں، البتہ خلاف اولیٰ ہم بھی اس کو کہتے ہیں چونکہ یہ مقصد ناجائز نہیں ہے اس لئے اس مقصد کی بنا پر منع حمل کی تدبیر کو ناجائز نہ کہا جائے گا (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الحلال والحرام فی الاسلام للشیخ قرضاوی ۱۶۵، تجدید نسل ۱۲۶)۔

فتاویٰ میں تصریح ہے کہ جب حمل سے عورت یا بچہ کا ضرر ہو تو اسقاط حمل جائز ہے (امداد الفتاویٰ ۳/۲۰۵)۔ جب اسقاط حمل جائز ہے تو منع حمل بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا ”لان المنع اخف من الدفع“

شرم و حیا اور لڑکی پیدا ہونے کے خوف سے منع حمل:

بہت سے نوجوان یہ خیال کرتے ہیں کہ ابھی سے ہم عیال دار اور بچہ والے ہو جائیں گے یا ماں باپ کہے جانے لگیں گے، اس بات سے ان کو شرم آتی ہے۔ یا وہ اس بات سے ڈرتے ہیں کہ کہیں لڑکی نہ پیدا ہو جائے اور اس وجہ سے وہ منع حمل کی تدبیر اختیار کرتے ہیں۔

سو خوب سوچ لینا چاہئے کہ یہ عذر ہرگز قابل قبول نہیں، یہ مقصد شریعت مطہرہ کے خلاف ہے، محققین نے تصریح فرمائی ہے کہ جو حیا شرم اچھے کام سے روک دے وہ حیا مذموم اور

قابل ترک ہے۔

اور لڑکی پیدا ہونے سے ڈرنا اور بچنا مشرکین مکہ کا طریقہ تھا، انہیں کی بابت فرمایا گیا

ہے:

”وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهَهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ“ (سورہ

نحل: ۵۸)۔

اسلام نے آکر ان سب باتوں کو ختم کیا اور حضور ﷺ نے فرمایا: ”قابل مبارکباد

ہے وہ شخص جس کے پہلے لڑکی پیدا ہو“ (معمولات نبوی)۔

عورت کی بد اخلاقی کے سبب سے منع حمل:

بعض فقہاء کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر عورت بد اخلاق، سخت مزاج ہو اور اولاد

پیدا ہو جانے کے بعد اس کی بد اخلاقی میں اضافہ ہونے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں بھی منع حمل

(عزل) کی اجازت ہے (مخطاوی ۷۶۲)۔

بظاہر یہاں پر منع حمل سے مقصود عورت کی بد اخلاقی اور کجی سے بچنا ہے، اور ایسا کوئی

امر مقصود نہیں جو شریعت کے خلاف ہو، اس لئے قواعد کی رو سے اس کی اجازت ہونی چاہئے، لیکن

بہتر اور کمال کا درجہ یہ ہے کہ سب کچھ برداشت کر کے تکثیر امت کا ذریعہ بن کر حضور ﷺ کی

روح کو خوش کرے۔

مفلسی اور تنگدستی کی وجہ سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنا:

بہت سے حضرات تنگدستی اور فقر و فاقہ کی وجہ سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرتے ہیں اور

اس کو وہ جائز سمجھتے ہیں، لیکن اس غرض سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنا اصول شریعت کے خلاف نیز

تقدیر پر ایمان کا حقہ نہ ہونے کی علامت ہے۔

مفلسی اور فقر و فاقہ کی وجہ سے اولاد سے چھٹکارا حاصل کرنا خواہ قتل کے ذریعہ ہو یا کسی بھی ذریعہ سے ہو اگر اس کی علت اور اس کا مدار فقر و فاقہ کو ٹھہرایا جائے گا تو قرآن نے اس علت کی بہت پہلے ہی کھلے الفاظ میں تردید فرمادی ہے جس کے بعد گنجائش باقی نہیں رہتی کہ اولاد سے اعراض کا مدار فقر و فاقہ کو بنایا جائے۔

اہل عرب فقر و فاقہ ہی کے خوف سے اولاد کو قتل کر دیا کرتے تھے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ أُمَّلِكُمْ“ (سورہ انعام: ۱۵۱)۔

یعنی اولاد کو فقر و فاقہ کے سبب سے قتل نہ کرو

اگرچہ یہاں قتل کی ممانعت ہے لیکن جس بنا پر وہ قتل کیا کرتے تھے اس بنا (فقر و فاقہ)

کی اس آیت میں صاف طور پر تردید کی گئی ہے اور آگے فرمایا:

”نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ“ (سورہ انعام: ۱۵۱) ہم تم کو بھی رزق دیتے ہیں

اور ان کو بھی دیں گے۔ اور فرمایا:

”وَمَا مِنْ ذَاتِ نَفْسٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ (سورہ ہود: ۶)۔

زمین میں جتنے بھی بسنے والے ہیں سب کا رزق اللہ ہی کے ذمہ ہے۔

ان آیات قرآنیہ سے واضح طور سے معلوم ہوا کہ فقر و فاقہ کی وجہ سے اولاد سے اعراض

کرنا درست نہیں، اور آیت کے اندر اصلاً اسی فقر و فاقہ کی بنیاد ہی کی تردید مقصود ہے کیوں کہ نفس

قتل تو بہر صورت ممنوع ہے، خواہ کسی بھی وجہ سے ہو، یہاں پر خصوصیت کے ساتھ مفلسی ہی کے

سبب سے قتل سے منع کیا گیا ہے اس کا مطلب یہ تو نہیں کہ اگر مفلسی کے سبب سے قتل نہ ہو تو جائز

ہے بلکہ اصلاً اس آیت میں اس سبب ہی کی تردید مقصود ہے۔

الغرض رزق کا معاملہ تقدیر سے متعلق ہے نہ کہ تدبیر سے، اس لئے رزق کی تنگی اور

فقر و فاقہ کی وجہ سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے کی اجازت نہیں۔

فساد زمانہ اور اولاد کے نافرمان ہونے کے خطرہ سے منع حمل:

فقہاء کرام نے تصریح فرمائی ہے اور کتب فقہ فتح القدیر، بحر الرائق، درمختار شامی طحاوی وغیرہ میں اس کا تذکرہ موجود ہے کہ فساد زمانہ کی وجہ سے منع حمل (عزل) جائز ہے۔

”وفی الفتاویٰ ان خاف من الولد السوء فی الحرۃ یسعه العزل
بغیر رضاها لفساد الزمان فلیعتبر مثله من الاعذار مسقطاً
لاذنیها“ (شامی ۲/۳۱۲)۔

یعنی اگر ماحول کے بگاڑ اور فساد زمانہ کی وجہ سے اولاد کے بگڑ جانے کا قوی امکان ہو تو ایسی صورت میں عزل جائز ہے عورت کی اجازت کی بھی ضرورت نہیں۔

اسقاط حمل:

ما قبل میں تفصیل گزر چکی ہے کہ ضبط تولید کی تین صورتیں ہیں۔

۱- قطع نسل، ۲- منع حمل، ۳- اسقاط حمل۔

قطع نسل و منع حمل کی تفصیل گزر چکی ہے اسقاط حمل کے احکام یہ ہیں۔

اسقاط حمل جب بھی ہوگا دو مرحلوں میں سے کسی نہ کسی ایک مرحلہ میں ہوگا، یا تو اس میں نفخ روح (جان) پڑ چکی ہوگی یا نہیں۔ دونوں کے احکام جدا گانہ ہیں۔

فقہاء کرام کی تصریح کے مطابق حمل میں جان ایک ۱۲۰ سو بیس دن میں پڑتی ہے۔

(عالمگیری ۱/۳۳۵)۔

جس عورت کے حمل کا اسقاط ہوگا اس کی بھی دو صورتیں ہیں، یا تو بغیر کسی عذر و ضرورت کے ہوگا یا عذر کے سبب ہوگا۔ پھر عذر یا تو حرج و مشقت کے درجہ کا ہوگا یا ضرورت و اضطرار کے درجہ کو پہنچا ہوگا ہر ایک کے احکام جدا گانہ ہیں۔

اسقاط حمل کا ماخذ:

بہ ظاہر عہد صحابہ میں اسقاط حمل کی صورت نہیں پائی جاتی تھی لیکن فقہاء کرام نے اس کا تذکرہ فرمایا ہے اور عزل کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے اس کے احکام بیان فرمائے ہیں۔ مقصد کے لحاظ سے گو عزل و اسقاط حمل دونوں متحد ہیں لیکن سبب کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔ عزل میں اولاد سے اعراض سبب بعید کے درجہ میں ہے اور اسقاط میں اولاد سے اعراض سبب قوی اور قریب کے ذریعہ ہوتا ہے۔

”و ینتزع من حکم العزل حکم معالجة المرأة اسقاط النطفة قبل نفخ الروح ——— و يمكن ان يفرق بأنه اشد لأن العزل لم يقع فيه تعاطى السبب و معالجة السقط تقع بعد تعاطى السبب“ (فتح القدير لابن ہمام)۔

بہر حال نطفہ رحم میں پہنچ گیا تو لا محالہ اس سے ایک زندگی وجود میں آئے گی اس کا ازالہ کرنا (اسقاط کرنا) دراصل زندگی کو ختم کرنا ہے (شامی ۲/۵۲۲)۔

بغیر عذر کے اسقاط حمل:

بغیر کسی عذر کے نہ تو کوئی شدید بیماری ہو اور نہ ہی حرج و مشقت لاحق ہو تو بغیر کسی مجبوری کے خواہ مخواہ اسقاط حمل کرنا جائز نہیں۔ خواہ حمل میں جان بھی نہ پڑی ہو۔

”ویکوه ان تسعى لاسقاط حملها و جاز بعذر الخ“ (در مختار، شامی قبیل احیاء الموت، امداد الفتاویٰ ۳/۲۰۵)۔

عذر کی وجہ سے اسقاط حمل:

اگر کوئی مہلک بیماری لاحق ہے، یا عورت سخت ترین کمزوری کا شکار ہے یا جلدی جلدی

بچہ ہونے سے عورت یا بچہ کا ضرر ہوگا تو ایسی صورت میں اس وقت تک اسقاط حمل جائز ہے جب تک کہ جان نہ پڑی ہو، یعنی ۱۲۰ دن سے قبل، ورنہ جائز نہیں (امداد الفتاویٰ ۲/۲۰۵)۔

”و کذا لک امرأة یسعها ان لا تعالج لاسقاط الحبل ما لم یستبن

شیء من خلقه“ الخ (عالمگیری ۱/۳۳۵)۔

اضطرار کے وقت اسقاط حمل:

ضرورت و اضطرار کے وقت جب کہ یقینی طور سے عورت کے پیٹ میں بچہ رہنے سے اس کی جان کا خطرہ ہو، جیسا کہ بعض حالات میں ایسا ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر حمل میں جان نہ پڑی ہو تب تو اسقاط جائز ہی ہے اور اگر جان پڑ گئی ہو اور حمل باقی رکھنے میں عورت کی جان کے خطرہ کا پورا یقین ہو تو بھی ایسی صورت میں ”اخف الضررین“ کے قاعدہ سے حمل کا اسقاط جائز ہے۔

”من ابتلی ببلیتین فلیختر اھو نہما“ (الاشاہ)۔

دو مصیبتوں کا شکار ہونے اور دو ضرر لاحق ہونے کی صورت میں ہلکی مصیبت اور

کم درجہ کے ضرر کو اختیار کر لینا چاہئے۔

یہاں پر حمل کا اسقاط اور اس کی جان کا ضیاع عورت کی جان کے مقابلہ میں اخف ہے

اس لئے اس کی اجازت ہوگی (احلال والحرام فی الاسلام، ص ۱۶۸، تجدید نسل، ۹۶)۔

تنبیہ: اس مسئلہ میں مسلم وغیرہ کا کوئی فرق نہیں، جو صورتیں مسلمان کے حق میں

ناجائز ہیں غیر مسلم کے حق میں بھی ناجائز ہیں۔ ولا تعاونا علی الائم، نوح علیہ السلام کی

دعاء پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ کیونکہ نوح علیہ السلام کو بتلادیا گیا تھا کہ آپ کی قوم کے لوگ

اب ایمان نہیں لاسکتے، ”انہ لئن یؤمن من قومک اٰلّا من قدامن“ (سورہ ہود: ۳۶) اس لئے

نوح علیہ السلام نے بددعاء فرمائی اور: ”لا یلدوا اٰلّا فاجرا کفارا“ (سورہ نوح: ۲۷) فرمایا۔

ہمارے پاس کوئی وحی نہیں آتی ہے جس کی بنا پر ہم یہ کہہ سکیں کہ ان کی اولاد کافر ہی مرے گی۔

خلاصہ کلام:

ضبط تولید کی ممکنہ صورتیں کل تین ہیں۔

۱- قطع نسل، ۲- منع حمل، ۳- اسقاط حمل۔

قطع نسل: بہر صورت ناجائز ہے، البتہ اضطراری صورت میں جائز ہے۔

منع حمل: (۱) کی تدبیر فی نفسہ مباح ہے اور اغراض و مقاصد سے اس میں جواز یا عدم

جواز کا حکم ہوگا۔

۲- منع حمل انفرادی اور شخصی طور سے جائز ہے۔ اجتماعی اور قانونی طور سے اس کا جواز

نہیں۔

۳- عورت کی کمزوری اور بیماری کی وجہ سے منع حمل جائز ہے۔

۴- محض دشواری و مشقت سے بچنے کے لئے جائز نہیں۔

۵- فقر و فاقہ کے سبب سے منع حمل جائز نہیں۔

۶- شرم و حیا اور لڑکی پیدا ہونے کے خطرہ سے منع حمل جائز نہیں۔

۷- آزادی کی زندگی گزارنے کے لئے منع حمل جائز لیکن قبیح ہے۔

۸- عورت کے حسن و جمال کو باقی رکھنے کے لئے منع حمل جائز ہے۔

۹- جلدی جلدی بچوں کے ہونے سے کمزور اولاد ہونے کے خطرہ سے منع حمل جائز

ہے۔

۱۰- فساد زمانہ اور اولاد کے نافرمان ہونے کے سبب سے منع حمل جائز نہیں۔

(فساد زمانہ کی وجہ سے حضرات فقہاء نے جو بلا حرہ کی اجازت کے عزل کو جائز قرار دیا ہے اس

سے راقم کو اتفاق نہیں ہے۔)

- ۱- اسقاط حمل: بغیر عذر کے ناجائز ہے خواہ حمل میں جان نہ پڑی ہو۔
- ۲- عذر کے سبب سے جائز ہے بشرطیکہ حمل میں جان نہ پڑی ہو۔
- ۳- اضطرار کے سبب سے اسقاط حمل جائز ہے خواہ حمل میں جان پڑ چکی ہو۔



ضبط تولید کا شرعی حکم

مفتی محمد جنید عالم قاسمی، پٹنہ

آج کے فقہی سیمینار ۳/۲/۱۹۸۹ء مطابق ۲۳/۲۴/۲۵ شعبان ۱۴۰۹ھ کا موضوع ”خاندانی منصوبہ بندی، اور موانع حمل تدابیر کا اختیار کرنا“ ہے۔ حق تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے ڈاکٹر محمد منظور عالم صاحب ڈائریکٹر انسٹی ٹیوٹ آف آنکولوجی اسٹڈیز نئی دہلی، اور قاضی شریعت امارت شریعہ بہار واڑیہ جناب مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب کو، جن کی سعی و کوشش سے اس سیمینار کا انعقاد عمل میں آیا، اور میں ان دونوں حضرات کا تبادلے سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے ایسے اہم موضوع پر ناچیز کو کچھ کہنے کا موقع فراہم کیا اور مجھے اس کی دعوت دی، دور جدید کے تقاضوں کے پیش نظر اس طرح کی مجالس اور سیمینار کا انعقاد باعث خیر و برکت اور امت کے لئے نیک فال ہونے کے علاوہ اپنی جگہ نہایت ہی اہم اور نفع بخش ہے، اور اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ اس طرح کی مجلسوں میں اکابر علماء، مفتیان کرام اور دانشوروں کے ذریعہ کئے ہوئے فیصلے نہ یہ کہ صحیح ہوں گے، بلکہ اجماع امت کا درجہ پا کر امت کے لئے قابل عمل، بہترین نمونہ اور روشنی کا مینار ثابت ہوں گے۔

حضرات! جس موضوع کا ذکر آج کی اس مجلس میں کیا گیا وہ ہمارے لئے جدید اور انجینی نہیں ہے، قرون اولیٰ یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دور اور ان کے بعد کے

ادوار میں بھی پیش آچکا تھا، اور اس طرح کے مسائل کا جواب قبل بھی مناسب وقت پر مناسب دیا گیا۔ لیکن موجودہ دور میں ماتھس کی اس تھیوری نے اسے اہم اور قابل توجہ بنا دیا ہے جس میں آبادی کی کثرت اور وسائل معاش کے محدود ہونے کا ہوا کھڑا کرنا پایا جاتا ہے، اس لئے علاج اور اس کی تدابیر کی یافت ہو جانے کا بھی کچھ نہ کچھ حصہ اس طرح کے مسائل کھڑے کرنے میں پایا جاتا ہے۔ اس لئے سخت ضرورت اس بات کی تھی کہ ان مسائل اور ان کی مختلف صورتوں کی علاحدہ علاحدہ تفصیل سامنے لا کر ان کا مناسب حل شرع اسلامی کی روشنی میں تلاش کیا جائے اور اس پر مناسب فیصلے لئے جائیں۔

انسانی آبادی کو محدود کرنے اور خاندانی منصوبہ بندی کے لئے ضبط تولید کی ضرورت پڑے گی جس کے مختلف طریقے اور متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱- مرد، عورت دونوں کی تولیدی قوت و صلاحیت کو نسبتاً کم یا آپریشن یا کسی دوا کے ذریعہ ہمیشہ کے لئے ختم کر دینا۔

۲- عارضی موانع حمل تدابیر اختیار کر کے وقتی طور پر استقرار حمل سے اجتناب کرنا۔

۳- استقرار حمل کے بعد اس کا اسقاط۔

ضبط تولید کے اسباب و محرکات بھی مختلف ہو سکتے ہیں۔

(الف) اقتصادیات، یعنی مال و اسباب کی قلت جس کی وجہ سے اولاد کی پرورش و پرداخت اور تعلیم و تربیت ایک اہم اور مشکل ترین مسئلہ بن جائے۔

(ب) خاندان کو چھوٹا رکھنا اولاد کی صحیح تعلیم و تربیت کی غرض سے، یا اس قسم کے دیگر غیر شرعی عذر عملاً عورت کی ملازمت کی دشواریوں اور دیگر مشغولیتوں کی بنا پر تربیت اولاد کے لئے موقع نہ ملنے یا عورت کے حسن و جمال کو باقی رکھنے کے لئے۔

(ج) کسی شرعی عذر کے پیش نظر جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

اب ہر ایک کے احکام ترتیب وار ذکر کئے جاتے ہیں۔

ضبط تولید بر بنائے اقتصادیات:

معاشی پریشانی اور مال و اسباب کی قلت کے پیش نظر ضبط تولید (خواہ عارضی ہو یا مستقل) کا نظریہ غیر اسلامی اور غیر شرعی ہے اور قادر المطلق خدا کے مقابلہ میں ایک کمزور انسان کا یہ دعویٰ ہے کہ رزق کا ضامن مالک حقیقی اور خالق کائنات نہیں بلکہ انسان ہے۔ حالانکہ قرآن کریم نے صاف صاف اعلان کر دیا ہے کہ رزق کا ضامن اللہ ہے۔

”وَمَا مِنْ ذَاتٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ (سورہ ہود: ۶)۔

حافظ ابن کثیر نے اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے:

” اخبر تعالیٰ انه متكفل بارزاق المخلوقات من سائر الارض

صغيرها و كبيرها بحريها و بريها“ الخ

”یعنی اللہ تعالیٰ روئے زمین پر چلنے والی تمام جاندار مخلوق کے رزق کا کفیل ہے،

خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی، بحری ہو یا بری۔

دوسری جگہ ارشاد بانی ہے:

”تم اپنی اولاد کو فقر و فاقہ اور تنگ دستی کے خوف سے قتل نہ کرو، اس لئے کہ رزق

رساں ہم ہیں نہ کہ تم۔ ہم انہیں بھی رزق دیتے ہیں اور تم کو بھی“

”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ“ (سورہ

اسراء: ۳۱)۔

حافظ ابن کثیر نے صحیحین سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ایک روایت نقل کی ہے جس

میں شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ اسی کو کہا گیا ہے کہ معاشی پریشانی کے خدشہ سے اولاد کو قتل کیا

جائے۔ الفاظ حسب ذیل ہیں:

”و فی الصحیحین عن عبد اللہ بن مسعود قلت یا رسول اللہ ایّ ذنب اعظم؟ قال ان تجعل لله نداً و هو خلقک، قيل ثم ایّ؟ قال ان تقتل ولدک خشية ان يطعم معک“ الخ (تفسیر ابن کثیر ۳۸۷۳)۔

خلاصہ یہ کہ معاشی تنگی و بد حالی کے اندیشہ سے ضبط تولید کرنا اللہ پر اعتماد اور اس کی رزاقیت پر ایمان رکھنے کے صریح منافی ہے اس لئے اس غیر شرعی اور بے بنیاد مقصد کے پیش نظر ضبط تولید کرنا ناجائز اور حرام ہے خواہ ضبط تولید عارضی ہو یا مستقل۔ ضبط تولید کی اجازت قطعاً نہیں دی جاسکتی ہے۔

ضبط تولید خاندان کو محدود رکھنے کے لئے:

چھوٹا اور محدود خاندان رکھنے کا نظریہ بھی منشاء شریعت کے خلاف ہے۔ شریعت کا منشاء تکثیر امت ہے نہ کہ خاندان کو کم سے کم کرنا، یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نوجوانوں کو نکاح کرنے کی ترغیب دی اور یہ فرمایا کہ ایسی عورت سے نکاح کرو جو زیادہ محبت کرنے والی اور زیادہ بچہ دینے والی ہو، اس لئے کہ قیامت کے دن میں اپنی امت کی کثرت پر فخر کروں گا۔

”تزوجوا الودود الولود فانی مکاتھر بکم الامم“ (رواہ ابوداؤد)۔

نکاح کے اہم اور بنیادی مقاصد میں سے توالد و تناسل اور افزائش نسل ہے، لہذا محدود خاندان کے نظریہ کو سامنے رکھتے ہوئے بھی ضبط تولید کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ضبط تولید عورت کی ملازمت کی وجہ سے:

گھریلو نظم و نسق سنبھالنے کی ذمہ داری عورت کی ہے اور باہر کے امور کی انجام دہی مرد کے ذمہ ہے، نیز بیوی اور نابالغ اولاد کا نفقہ شوہر پر ہے، جس کی وجہ سے عورت کو ملازمت کرنے یا کوئی دوسرا ذریعہ معاش تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہر اس عمل سے روک سکتا ہے جس کے کرنے سے شوہر کے حقوق کی تنقیص ہو رہی ہو یا اس کو ضرر و نقصان پہنچ رہا ہو یا اس کام کے لئے بیوی کو شوہر کے گھر سے نکلنا پڑے، لہذا اگر شوہر گھر میں نظم و نسق سنبھالنے کے لئے اپنی بیوی کو ملازمت سے روکنا چاہے تو شرعاً شوہر کو اس کا اختیار ہوگا، اور منع کرنے کے باوجود وہ ملازمت کرے گی تو گنہگار ہوگی۔

” وفي البحر له منعها من الغزل و كل عمل و لو تبرعاً لاجنبی الخ۔ وفي الشامی و ینبغی عدم تخصیص الغزل بل له ان یمنعها من الاعمال کلها المقتنیة لكسب لانها مستغنیة عنه لوجوب کفایتہ علیہ و کذا من العمل تبرعاً بالاولیٰ..... والذی ینبغی تحریرہ ان یکون له منعها عن كل عمل یودی الیٰ تنقیص حقه او ضرره الیٰ خروجها من بیتہ“ (شامی ۲/۶۶۵ باب النفقات)۔

بہر حال عورت کے لئے ملازمت ضروری نہیں ہے، لہذا ملازمت کی وجہ سے بھی ضبط تولید کی شرعاً اجازت نہیں دی جاسکتی ہے۔

حسن قائم رکھنے کے لئے:

اسی طرح حسن باقی رکھنے یا سماجی امور میں دلچسپی لینے کی وجہ سے بھی ضبط تولید کی اجازت شرعاً نہیں ہے کیونکہ یہ ایسے معتبر عذر نہیں ہیں جن کی وجہ سے ایک ناجائز اور مکروہ امر کی اجازت مل سکے۔ ایسا دیکھا گیا ہے کہ کسی عورت کا حسن زیادہ اولاد ہونے پر بھی باقی رہ گیا جب کہ دوسری عورت کا حسن کم اولاد سے ہی ختم ہو گیا۔ بلکہ بعض عورتوں کے حسن و صحت میں اولاد ہونے کی وجہ سے اضافہ بھی ہوا ہے۔

نسبندی یا آپریشن کسی مجبوری کی وجہ سے:

نسبندی یا آپریشن درحقیقت اختصاء کی واضح نظیر ہے جس کی اجازت صحابہ کرام نے چاہی تھی لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت نہیں دی کہ صحابہ کرام نے تبتل یعنی عورتوں سے علیحدگی یا نکاح نہ کرنے کی اجازت چاہی تو اس کی بھی اجازت نہیں ملی، صحابہ کرام کا بیان ہے کہ اگر حضور اکرم ﷺ تبتل کی اجازت دیتے تو ہم خصی کرا لیتے۔ یہ حدیث بخاری و مسلم کی ہے (مشکوٰۃ ۲/۲۶۷)۔

حضرات امام نووی نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

”وہذا محمول علیٰ انہم کانوا یظنون جواز الاختصاء باجتہاد
و لم یکن ظنہم هذا موافقا فان الاختصاء فی الادمی حرام صغیراً
او کبیراً“ (نووی)۔

یعنی یہ محمول ہے اس بات پر کہ صحابہ اپنے اجتہاد سے یہ سمجھتے تھے کہ خصی کرانا جائز ہے حالانکہ ان کا یہ ظن شریعت کے موافق نہیں تھا۔ اس لئے کہ آدمی کا خصی کرانا حرام ہے۔ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا۔

درمختار میں ہے: ”واما خصاء الادمی فحرام“ (الدر المختار علی ہامش رد
المختار ۵/۲۴۹)۔

نیز نسبندی یا آپریشن میں تغیر خلق بھی ہے، جس کو قرآن نے شیطانی عمل قرار دیا

ہے۔

”وَلَا مُرْتَبَهُمْ فَلْيَبْتِكُنَّ اِذَا نَ الْاَنْعَامِ وَلَا مُرْتَبَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ
اللّٰهِ“ (سورہ نساء: ۱۱۹)۔

حتیٰ کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نور اللہ مرقدہ نے اپنی شہرہ آفاق

کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ اعضاء تناسل کو قطع و برید کرنے یا قوت باہ کو ختم کر دینے والی دواؤں کا استعمال بھی تغیر خلق کے مرادف ہے۔
 ” و كذلك جريان الرسم بقطع اعضاء النسل و استعماله
 الادوية القامعه للبائة والتبتل وغيرها تغيير لخلق الله و اهمال
 لطلب النسل“ (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۱۲۳)۔

فقہاء نے یہاں تک صراحت فرمائی ہے کہ قوت تولید کو ضائع کر دینا بھی تعزیری جرم ہے اور اس کا وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک پوری جان کو ہلاک کر دینے کا ہے:
 ”تجب الدية في ابطال قوة حبل من المرأة لفوات النسل و في
 ابطال قوة الحبل من الرجل ايضاً“ (الفقه على المذاهب الاربعہ ۵/۳۴۱)۔
 لہذا عام یا غیر اضطراری حالات میں نسبندی یا آپریشن کرانے کی شرعاً اجازت نہیں
 ہوگی۔

اضطراری حالت میں آپریشن کی اجازت:

البتہ بعض اضطراری حالت میں شریعت نے ممنوعات کو مباح قرار دیا ہے، مثلاً گلے
 میں پھنس جانے تو اس صورت میں جان بچانے کے لئے شراب کا استعمال ضرورہ جائز ہے۔ اسی
 طرح شدت بھوک میں جبکہ کھانے کی کوئی چیز نہ ہو اور جان جانے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں
 بھی مردار کے گوشت کا استعمال بقدر ضرورت جائز ہے جس سے کہ جان بچ سکے ”الضرورات
 تبيح المحظورات، والضرورات تتقدر بقدر الضرورة“ اصول فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے۔
 اس لئے اگر عورت کی صحت روز بروز خراب ہوتی جا رہی ہو اور ماہر دینت دار ڈاکٹر یہ
 کہے کہ آپریشن کرانے بغیر صحت ممکن نہیں ہے۔ آپریشن کے بغیر جان خطرہ میں ہے تو اس صورت
 میں عورت کے لئے آپریشن کرانے کی گنجائش ہونی چاہئے۔

اسی طرح تین بچے میجر آپریشن کے ذریعہ پیدا ہوئے تو چوتھے بچے کے لئے آپریشن کی کوئی جگہ نہیں رہتی جس کی وجہ سے حاملہ کی جان خطرہ میں ہوگی، اس لئے اس صورت میں بھی آپریشن کی گنجائش ہونی چاہئے۔

مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری نے بھی سخت مجبوری کی حالت میں عورت کے لئے نسبندی یا آپریشن کی اجازت دی ہے اور جائز لکھا ہے۔ جواب ملاحظہ ہو:

”جب کمزوری اور طبیعت کی خرابی کی وجہ سے حمل کی قراری دشوار ہے، حمل برداشت نہیں ہو سکتا تو اولاً ایسا علاج کیا جاوے کہ کچھ عرصہ تک استقرار حمل نہ ہو۔ یعنی حمل نہ ٹھہرے۔ پھر اگر یہ وقتی تدبیر مفید ثابت نہ ہو تو بالآخر مسلمان دیندار حاذق حکیم، یا مسلمان دین دار تجربہ کار ڈاکٹر کے کہنے کے مطابق آپریشن کرانا جائز ہے، اس معاملہ میں غیر مسلم ڈاکٹر یا حکیم کی صلاح غیر معتبر ہے۔ (فتاویٰ رحیمیہ ۲۱۵/۳)۔“

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی قاضی شریعت امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ نے اس سوال (ایک شخص نے اپنی بیوی کا آپریشن کرایا ہے اس کی امامت درست ہے یا نہیں؟) کے جواب میں لکھا ہے:

”اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی خرابی صحت کی بنیاد پر بڑے خطرہ سے بچنے کے لئے معتبر ڈاکٹر کے مشورہ پر بیوی کا آپریشن کرایا ہو تو وہ معذور ہے اور اگر محض زیادتی اولاد کے خطرہ سے بچنے کے لئے ایسا کیا ہے تو وہ فاسق ہے اور فاسق کی امامت مکروہ ہے۔“

قاضی شریعت کے اس جواب سے سخت مجبوری کی حالت میں عورت کے لئے آپریشن کرانے کا جواز معلوم ہوتا ہے، نیز مولانا سید منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار و اڑیسہ، کے کتابچہ ”خاندانی منصوبہ بندی“ کی عبارت سے بھی سخت مجبوری کی حالت میں عورت کے لئے آپریشن

کرانے کا جواز معلوم ہوتا ہے، لکھتے ہیں:

”بلاشبہ یہ بات اہم اور قابل توجہ ہے کہ کسی عورت کی صحت اگر تجربہ کار طبیبوں کی نگاہ میں اس لائق نہیں کہ وہ حمل اور ولادت کے دشوار گزار مرحلوں سے گزر سکے اور اس کی جان کو خطرہ یا کسی بڑے نقصان کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں اس عورت کو ایسے جائز طریقوں کے استعمال کی رائے دی جاسکتی ہے جو اس کی صحت جسمانی اور جان بچانے کے لئے ضروری اور مناسب ہوں“ (خاندانی منصوبہ بندی/۲۵)۔

کسی شرعی مجبوری کی وجہ سے عارضی موانع حمل تدابیر کا استعمال:

عارضی موانع حمل تدابیر مثلاً لوپ یا زردھ وغیرہ کا استعمال درحقیقت عزل کے حکم میں ہے، عزل کے جواز اور عدم جواز، کراہت اور عدم کراہت میں فقہاء کے آراء مختلف نظر آتے ہیں۔ لیکن علامہ عثمانی نے مسلم شریف کی شرح ”فتح الملہم“ میں تمام اقوال اور ان کے دلائل پر محاکمہ کے بعد یہ فیصلہ دیا ہے کہ عزل مکروہ اور ناپسندیدہ عمل ہے، حرام نہیں۔

”فالذی ترجیح من مجموع الأدلة کراہة العزل و کونہ غیر

مروضی من غیر تحریم“ (فتح الملہم، ۳/۵۱۳)۔

لہذا عام حالات میں تو عارضی موانع حمل تدابیر کے استعمال کی شرعاً اجازت نہ ہوگی، البتہ کوئی عذر موجود ہو تو شرعاً ان عارضی تدابیر کو استعمال کرنے کی اجازت ہوگی۔ شرعی عذر مثلاً عورت کمزور ہے، حمل کی متحمل نہیں، یا بوقت تولید ناقابل برداشت تکالیف کا ہونا، یا ایام رضاعت میں استقرار حمل سے بچہ کو ضرر لاحق ہونا، یا شوہر مسلسل سفر میں رہتا ہے جس کی وجہ سے بچے کی تربیت و نگہداشت میں دشواری ہو یا ماں دماغی اور جسمانی اعتبار سے کمزور اور معذور ہونے کی وجہ سے بچوں کی تربیت سے قاصر ہو، یا ماہر اطباء کی نظر میں پیدا ہونے والے بچہ کا خطرناک

موروثی امراض میں مبتلا ہو سکنے کا ظن غالب ہو یا دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ تاکہ ہر بچے کی صحیح تربیت ہو سکے یہ اور اس قسم کے شرعی عذر کی بنا پر عارضی موانع حمل تدابیر اختیار کرنا شرعاً جائز ہوگا۔

اسقاط حمل:

- اسقاط حمل کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔
- (الف) حمل میں جان پڑ جانے کے بعد اسقاط۔
- (ب) حمل میں جان پڑنے سے قبل اور اعضاء کی تخلیق کے بعد اسقاط۔
- (ج) اعضاء کی تخلیق سے قبل اسقاط۔

پہلی صورت:

۱۲۰ دن یعنی چار ماہ کے بعد حمل میں جان پڑ جاتی ہے، البتہ عبداللہ بن عباس سے چار ماہ دس دن کے بعد جان پڑنے کی روایت منقول ہے جس کو امام احمد نے اختیار کیا ہے۔

”کما فی الشامی، نقل بعضهم أنه اتفق العلماء أن نفي الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر أي عقبها كما صرح به جماعة و عن ابن عباس أنه بعد أربعة أشهر و عشرة أيام و به أخذ أحمد“

(شامی مطلب فی احوال السقط و احکامہ ۱/۲۷۹)۔

اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حمل میں جان پڑ جانے کے بعد بالاتفاق اس کا اسقاط جائز نہیں، لہذا نفي روح یعنی ۴ ماہ بعد باتفاق علماء اور ۴ ماہ دس دن بعد بروایت عبداللہ بن عباس اسقاط جائز نہیں ہے، اور اس صورت میں حمل کا اسقاط قتل نفس کے مرادف ہوگا، البتہ اگر حمل میں جان پڑ جانے کے بعد بھی عورت کی صحت بالکل خراب ہو جائے اور ماہر تجربہ کار ڈاکٹر

کے کہنے کے مطابق اسقاط کے بغیر اس کی جان بچانا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں ”یختار اھون البلیتین“ اور ”لوکان أحدھما اعظم ضرراً من الآخر فان الأشد یزال بأحف“ (الاشاہ والنظار ۱۳۳/۱)۔ ان جیسے مسلمہ اصول کے پیش نظر عورت کی جان بچانے کی غرض سے اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے۔ اس لئے کہ عورت کی جان کا ضیاع ضرراً اعظم ہے اور جنین کا اسقاط اھون ہے، کیونکہ عورت کا وجود مشاہد ہے اور جنین کا وجود غیر مشاہد، عورت کا وجود متیقن ہے اور جنین کا وجود غیر متیقن۔ اس لئے ایک مشاہد اور متیقن وجود کو بچانے کے لئے ایک غیر مشاہد اور غیر متیقن وجود کو ضائع کیا جاسکتا ہے۔

دوسری صورت:

دوسری صورت یعنی اعضاء کی تخلیق کے بعد اور جان پڑنے سے قبل بھی صحیح قول کے مطابق اسقاط جائز نہیں ہے۔ ”و یکرہ ان تسقی لاسقاط حملھا (در مختار)، (قولہ یکرہ) اى مطلقاً قبل التضرر وبعده علی ما اختارہ فی الخانیة“ (شامی ۳۷۶/۵)۔ بلکہ اگر شوہر اپنی بیوی کے پیٹ پر مار کر حمل ساقط کر دے تو اس کے عاقلہ پر غرہ واجب ہوگا، اسی طرح اگر عورت دوا وغیرہ کے ذریعہ حمل ساقط کر دے تو عورت کے عاقلہ پر غرہ (پانچ سو درہم) واجب ہوگا اور ایک جان قتل کرنے کا گناہ ہوگا۔

”ولا یخفی أنها تأثم اثم القتل لو استبان خلقه و مات بفعليها“ (شامی، فصل فی الجنین ۳۷۹/۵)۔

البتہ اگر عورت کی جان جانے کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی اسقاط کی اجازت ہوگی۔ جیسا کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جب بچہ ماں کے پیٹ میں مرجائے اور اس کے نکالنے کا راستہ نہ ہو اور نہ نکالنے کی صورت میں ماں کی جان جانے کا خطرہ ہو تو اس صورت میں ماں کی جان بچانے کی غرض سے بچہ کو کاٹ کاٹ کر نکال لینا جائز ہے۔

” وإذا اعترض الولد في بطن الحامل و لم يجدوا سبيلاً
لاستخراج الولد إلا بقطع الولد ارباً ارباً ولو لم يفعلوا ذالك
يخاف على الأم قالوا إن كان الولد ميتاً في البطن فلا بأس به و إن
كان حياً لم نرجوا قطع الولد ارباً ارباً“ (عائگی ۳۶۰/۵)۔

جب جان پڑ جانے کے بعد جنین مرجائے تو ماں کی جان کو ہلاکت سے بچانے کے لئے اس جنین کو کاٹ کاٹ کر نکالنے کی اجازت ہے تو جان پڑ جانے سے قبل اس عظیم مقصد کے لئے بدرجہ اولیٰ اس بات کی اجازت ہوگی۔

تیسری صورت:

حمل متصور (شکل و صورت والا) ہو جانے کے بعد بلا عذر شرعی اس کا اسقاط جائز نہیں ہے، خواہ اعضاء کی تخلیق ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، اس لئے کہ اس کا مستقبل زندگی ہے لہذا اس کو بھی زندہ کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ محرم اگر انڈے کو توڑ دے تو زندہ شکار مارنے کا حکم دیا جائے گا۔

”أنه يكره فإن الماء بعد ما وقع فى الرحم ماله الحياة فيكون له
حكم الحياة كما فى بيضة صيد الحرم“ (شامی ۵۲۲/۲)۔

حتیٰ کہ اس حالت میں بھی حمل ساقط کرنے والا شخص گنہگار ہوگا، البتہ اس کا گناہ پہلی اور دوسری صورت کی بہ نسبت کم ہوگا۔

”وقال إلا أنها تأثم إثم القتل“ (شامی ۲۷۶/۵)۔

البتہ اگر کوئی شرعی عذر ہے مثلاً استتقار حمل کی وجہ سے عورت کا دودھ ختم ہو جائے اور بچہ کے والد کے پاس اتنی مالی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ دایہ رکھ کر بچے کو دودھ پلوا سکے، جس کی وجہ سے لڑکے کی ہلاکت کا اندیشہ ہے، یا طبی آلات کے ذریعہ یہ یقین ہو جائے کہ اس حمل کے ذریعہ پیدا ہونے والا بچہ کسی خطرناک موروثی مرض، کوئی خلقی نقص اور جسمانی اعتبار سے غیر معتدل

ہوگا، یا ماں کی جان کا خطرہ ہو یا ماں کی جسمانی صحت یا دماغی توازن کے متاثر ہونے کا قوی اندیشہ ہو یا اور اس قسم کے دیگر شرعی عذر کی وجہ سے ”الضروریات.....
الامر کلماضاق اتسع“ اصول کے پیش نظر اعضاء کی تخلیق سے قبل اسقاط کی اجازت ہوگی۔
در مختار میں ہے:

”وجاز لعذر حیث لا یتصور“ علامہ شامی نے (جواز لعذر) کے تحت لکھا ہے:
”کالمرضعة إذا ظهر بها الحبل و انقطع لبنها و لیس لأبی الصبی
ما یستاجر به الظئر و یخاف هلاک الولد قالوا یباح لها أن تعالج
فی استنزال الدم مادام الحمل مضغعة او علقة و لم یخلق له عضو
و قدروا تلك المدة بمائة و عشرين يوماً و جاز لأنه لیس بادمی
وفیه صيانة الآدمی - خانیة“ (شامی ۲۷۶/۵)۔

حمل بالزنا کا اسقاط:

اب ایک مسئلہ یہ رہا کہ کوئی حمل زنا سے ہو تو اس کا اسقاط جائز ہے یا نہیں؟
اس سلسلہ میں اتنی بات واضح رہے کہ حمل گرچہ زنا سے ہو وہ محترم ہے اور اس کا خود
کوئی قصور نہیں ہے۔ اسی وجہ سے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ حمل بالزنا کا اسقاط بھی جائز نہیں
ہے۔

”وهذا الحمل محترم لأنه لاجنایة فیہ و لهذا لم یجزا اسقاطه“

(ہدایہ ۲۹۲/۲)۔

لیکن چونکہ اس زمانہ میں زنا کی کثرت ہے۔ اگر اسقاط کی اجازت نہیں دیتے ہیں تو
بہت سی کنواری لڑکیاں ازدواجی زندگی کی دولت سے ہمیشہ کے لئے محروم رہیں گی، اسی وجہ سے
محشی ہدایہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے ہدایہ کے حاشیہ میں لکھا ہے:

”وأما في زماننا يجوز وإن استبان الخلق و عليه الفتوى“ (ہدایہ

۲/۲۹۲)۔

ہدایہ اور اس کے حاشیہ دونوں کی عبارت کی روشنی میں میری رائے یہ ہے کہ اگر زنا بالجبر کے نتیجے میں حمل ٹھہرا ہو اور اس حمل پر چار ماہ نہ گزرے ہوں اور وہ عورت کنواری ہو تو اس صورت میں اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے تاکہ وہ بیچاری ایک غیر ارادی فعل کی وجہ سے ازدواجی زندگی کی نعمت سے ہمیشہ کے لئے محروم نہ ہو، اور اگر حمل زنا بالرضاء کے نتیجے میں ہو یا اس حمل پر ۴ ماہ گزر چکے ہوں تو ان حالتوں میں اسقاط کی اجازت نہیں۔



تحریری آراء

مفتی شکیل احمد صاحب، سیتا پور:

شریعت میں نفس اولاد تو مطلوب ہے، لیکن تکثیر اولاد کے مطلوب یا مندوب الیہ ہونے پر کوئی نص میرے علم میں نہیں ہے، جو حضرات ”نزوجوا الولود الودود“ سے تکثیر اولاد کے مندوب الیہ ہونے پر استدلال کرتے ہیں، میرے خیال میں ان کا استدلال صحیح نہیں ہے۔ شاید ان حضرات کی نظر اسی ٹکڑے پر محدود ہے، پوری روایت ان کی نظر سے نہیں گزری، پوری روایت اس طرح ہے:

”عن معقل بن یسار قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى اصبحت امرأة ذات حسبٍ و جمال و انها لا تلد فاتزوجها قال لا، ثم اتاه الثانية فنهاه ثم اتاه الثالثة فقال تزوجوا الولود الودود فانى مكاتربكم الامم“ (ابوداؤد، نسائی، تیسرا وصول ۲۵۷/۴)۔

پوری روایت سے واضح ہوتا ہے کہ حدیث کا مقصود تزوج بالعتیم سے منع کرنا اور تولیدی صلاحیت رکھنے والی عورت سے نکاح کرنے کی ترغیب دینا ہے اور یہ مقصود ایک اولاد حاصل ہونے سے بھی پورا ہو جاتا ہے، تکثیر اولاد کی ترغیب اس سے نہیں نکلتی۔

ولو دكوصيغہ مبالغہ قرار دینا اور اس کے یہ معنی ”النساء التي تلد مرة بعد اخرى“

سیاق و سباق کے بھی خلاف ہے، اور اگر موقع ہوتا تو یہ بھی ثابت کیا جاتا کہ منافی حکمت شرعیہ بھی ہے، الولود کے معنی یہاں صرف یہ ہیں: التي تلدها، التي ليست بعقيمة - وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً میں اگر طہور کے معنی الماء الذي يطهر ہیں، الذي يطهر ثلث مراتٍ وغيرہ نہیں ہیں، تو پھر الولود کو مبالغہ کا صیغہ قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔ ایام رضاعت میں قرار حمل اگرچہ ممنوع نہیں، لیکن ناپسندیدہ ضرور ہے، ”لقد هممت ان انهى عن الغيلة“ کی تشریح کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ نے مسؤی میں ایام رضاعت میں قرار حمل کو مکروہ تنزیہی قرار دیا ہے، فرماتے ہیں:

فبا کراہت تنزیہی من غیر تحریم می شوی (۲۸/۲)۔

اسماء بنت یزید سے ابوداؤد نے مرفوعاً روایت کی ہے:

”لا تقتلوا اولادکم سرّاً فان الغیل یدرک الفارس فیدعثره“

صاحب جامع الاصول فرماتے ہیں:

”والغیل ان یجامع الرجل امرأته وهي ترضع فتضعف لذلك“

قوی الرضيع فإذا بلغ مبلغ الرجال ضعف عن مقاومة نظيره في

الحرب“ (تیسیر الاصول ۲۸۰/۵)۔

امام احمد بن حنبل کے نزدیک مدت رضاعت تین سال ہے، اگر کوئی حدیث پر عمل کرتا ہے، تو قدرتی طور پر اس کے دو بچوں کی پیدائش کے درمیان کم از کم چار سال کا وقفہ ہوتا ہے، الحاصل اولاد کے لئے منصوبہ بندی بالترتیب کا لحاظ اور بچوں کی پیدائش کے درمیان کم از کم چار سال کا وقفہ رکھنا عین شرعی چیز ہے۔ اور اس کے لئے جو جائز وسیلہ اختیار کیا جائے وہ بھی محمود ہوگا۔ لیکن دو بچوں کے بعد نسل کا سلسلہ بالکل روک دینا یا اس امر مندوب کو واجب کی طرح جبراً منوانا اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسی طرح نسبندی تغیر خلق ہے۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدینؒ، دارالعلوم دیوبند

ضبط تولید، یہ چیز کتاب و سنت کی روشنی میں مزاج شرع و شارع علیہ السلام کے قطعاً منہی و ممنوع ہے، البتہ استقرار حمل ہو جانے میں اگر عورت کے ضعف و بیماری کی وجہ سے تجربہ سے یا طبیب حاذق کی تشخیص سے عورت کے ہلاک ہو جانے کا یا ناقابلِ تحمل تکلیف و مشقت پیدا ہو جانے کا ظن غالب ہو، یا موجودہ بچہ کی ہلاکت یا ضیاع کا تجربہ یا طبیب حاذق کی تشخیص سے ظن غالب ہو، تو ان موانع کے زائل ہونے تک کے لئے استقرار حمل سے منع کی کوئی عارضی تدبیر کر لینے کی اجازت رہے گی، جیسے زودہ وغیرہ کا استعمال کر لینا یا کوئی ٹیبلیٹ کھا لینا، یہ سب درست رہے گا اور بس۔

مفتی عبدالوہاب پٹیل، مفتی باقیات الصالحات، ویلور (تامل ناڈو):

مانع حمل تدابیر کا استعمال جائز نہیں ہے، ان تدابیر کے استعمال کا معنی ہے امت محمدیہ کی تقلیل، اور یہ بات نبی اکرم ﷺ کی مرضی کے خلاف ہے، کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے: ”لوگو! محبت کرنے والی بچے جننے والی عورت سے نکاح کرو تا کہ قیامت کے دن میں اپنی امت کی کثرت پر فخر کروں“۔

”تزوجوا الودود الودود الودود فانی مکاثر بکم الامم“ (مشکوٰۃ المصابیح

کتاب النکاح ص ۲۶۷)۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کثرت اولاد سے عورتوں کی صحت تباہ ہو جاتی ہے، لہذا مانع حمل تدابیر کا استعمال ضروری ہے، اگر انسان اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ فطری قوانین پر عمل کرے تو اس کی صحت کی حفاظت خود بخود ہو جاتی ہے، چنانچہ یہی دیکھئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ“ (سورہ بقرہ: ۲۳۳)، یعنی مائیں اولاد

کو دودھ پلانیں دو سال، اکثر یہی دیکھا گیا ہے کہ ماں بچے کو دو سال تک اپنا دودھ پلاتی رہے، گائے کا دودھ نہ پلائے اور ان ایام میں شوہر اپنی بیوی سے استمتاع کرے تو بھی حمل نہیں ٹھہرتا، تو گویا ماؤں کا دو سال تک دودھ پلاتے رہنا فطری ضبط ولادت ہے اور اس طرح ماں اور بچے دونوں کی صحت اچھی رہ سکتی ہے۔ بہر حال مانع حمل تدابیر کا استعمال جائز نہیں ہے۔

مولانا محمد حنیف صاحب، مفتی ریاض العلوم گورینی، جوئیپور

ضبط تولید کے مسئلہ سے متعلق حضرات اکابر نے استفتاء کے جواب میں اور جناب مفتی شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ مفتی اعظم پاکستان نے آلات جدیدہ کے شرعی احکام میں جو کچھ نفیاً و اثباتاً تحریر فرمایا ہے اس ناکارہ کے خیال میں اس پر مزید بحث کی ضرورت ہی نہیں، اور اعضاء کی پیوند کاری کے سلسلہ میں مفتی صاحب علیہ الرحمہ نے جو اہر الفقہ میں اور دوسرے علمائے جو محقق و محتاط ہیں جو کچھ تحریر فرمایا ہے یعنی عدم جواز کے قائل ہیں اور اس بے بضاعتہ کے خیال میں وہی اقرب الی التحقیق ہے اور اس سے عدول خلاف احتیاط ہے، نیز مرجوح بھی، چنانچہ مشتبہین جواز نے جو دلائل فراہم کئے ہیں اکثر تو از قبیل ممنوع ہیں وہ بھی بلا سند اور جو دلیل ہے بھی کچھ تو بادی تامل اس کا سقم معلوم کیا جاسکتا ہے، اکثر امور ان دلائل میں ایسے ہیں جو نفس الامر کے خلاف محض نظری ہیں اور وہ بھی محل نظر۔

مولانا محمد آدم پالپوری کا کوسی، گجرات:

(الف) منع حمل کی عارضی اثر رکھنے والی تدابیر۔ نرودھ، لوپ، دوائیں، عزل کے حکم میں ہیں، کہ بلا عذر شرعی مکروہ ہیں، اور شرعی عذر ہو تو بیوی کی رضامندی کے ساتھ جائز ہیں۔

چند شرعی اعذار یہ ہیں:

۱- عورت کی صحت حمل کی تکلیف برداشت کرنے کی واقعہ متحمل نہ ہو، اس لئے دو

بچوں کے درمیان وقفہ طویل کرنے کی ضرورت ہو۔

- ۲- عورت کی صحت تو اچھی ہے، لیکن استقرار حمل سے شیر خوار بچہ کو ضرر پہنچنے کا واقعی خطرہ ہو، جب کہ باپ کے پاس دودھ پلانے کا اور کوئی انتظام نہ ہو۔
- ۳- ولادت کی تکلیف برداشت نہ کر سکنے کے باعث جان کا خطرہ ہو، یا شاید تکلیف پیش آنے کا غالب گمان ہو۔

مندرجہ ذیل شرعی اعذار نہیں ہیں:

۱- عورت کے حسن و جمال کی حفاظت۔

۲- معاشی اسباب کی کمی۔

۳- چھوٹا خاندان کا تصور۔

۴- عورت کو سماجی دلچسپیوں کا موقع فراہم کرنا۔

۵- معیار زندگی کو بلند کرنا۔

خلاصہ یہ ہے کہ بعض شخصی اعذار کی وجہ سے صاحبِ عذر کے لئے وقتی طور پر منع حمل کی عارضی تدابیر جائز ہیں، لیکن مجموعی طور پر خاندانی منصوبہ بندی میں شرکت جائز نہیں ہے۔

(ب) مستقلاً عورت یا مرد کی صلاحیت تولید ختم کر دینا بہر صورت ناجائز اور حرام ہے، البتہ اگر عورت کی جان کا واقعی خطرہ ہو اور نس بندی کے آپریشن کے بغیر چارہ کار نہ ہو اور یہ تشخیص کسی دیندار مسلمان حاذق طبیب یا ڈاکٹر کی ہو تو آخری درجہ میں اس کی بھی گنجائش ہے (مستفاد از فتاویٰ محمودیہ ۱۱۵/۵، فتاویٰ رحیمیہ ۲/۲۳۳)۔

(ج) چار ماہ کے بعد اسقاطِ حمل قتلِ نفس کے حکم میں ہے، اس لئے اس کی بالکل گنجائش نہیں، اور چار ماہ سے قبل اگر اعضاء کی تخلیق ہوگئی ہو، جو عموماً بارہ ہفتوں میں ہو جاتی ہے (کمانی نظام الفتاویٰ ۳۲۰/۱ بحوالہ بدائع)، تو بھی بغیر شرعی عذر کے اسقاطِ حمل ناجائز اور مکروہ تحریمی ہے، البتہ

شدید ضرورت میں، مثلاً عورت کی جان کا خطرہ ہو، درست ہے، اور اعضاء کی تخلیق سے قبل خون یا لوتھڑے کا اسقاط بلا عذر درست نہیں اور عذر کی صورت میں درست ہے، مثلاً زیر پرورش بچہ کی رضاعت متاثر ہوتی ہو۔ الغرض مستبین الخلق کا اسقاط غیر مستبین الخلق کے اسقاط سے اشد ہے۔

مولانا محفوظ الرحمن، جامعہ عربیہ مفقاح العلوم مونا تھ بھجن:

اسلام نسل بڑھانے اور اولاد زیادہ پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہے ”تزوجوا الودود
الولود۔ الحدیث“ کیونکہ کثرت اولاد دنیاوی اور اخروی دونوں حیثیتوں سے خیر کا باعث
ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلام جو فطرت کی ترجمانی کرتا ہے قتل ناحق پر کڑی پابندی عائد کرتا ہے ”لَا
تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ“ (سورہ اسراء: ۳۳) اور انسانیت کو فروغ دینے کے
نقطہ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے ناحق قتل کرنے والے کی سزا قتل متعین کرتا ہے: ”وَلَكُمْ فِي
الْقِصَاصِ حَيٰوَةٌ“ (سورہ بقرہ: ۱۷۹) اور اسی مسئلہ انسانی کے فروغ کے نقطہ نظر کو مد نظر رکھتے
ہوئے فطرت میں انسانوں کو مرد و عورت کی دو صنفوں میں تقسیم کرنے کے بعد ہر ایک کے اندر
کچھ ایسے اسباب پیدا کئے کہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر زندگی گزارنے میں ایک کمی محسوس
کرتے ہیں۔ اور اسلام میں شادی کے مقاصد میں جہاں زوجین کی عفت و پاکدامنی اور بہت
سے مہلک امراض سے حفاظت کرنا اور سماج میں پیدا ہونے والی بے حیائی اور فحش کاریوں کو روکنا
ہے، وہیں پر ایک اہم مقصد ثابت النسب نسل کا حاصل کرنا بھی ہے: ”أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ
الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ
لَكُمْ“ (سورہ بقرہ: ۱۸۷) خاندانی منصوبہ بندی (نسل انسانی کو بڑھنے سے روکنا) موجودہ زمانہ
سے پہلے حتیٰ کہ اسلام سے بھی پہلے دور جاہلیت میں رائج تھا، اس تحریک کی بنیاد وسائل انسانی کی
کمی اور تنگی کا وہم و خیال تھا، جو اس موجودہ وقت میں بھی منصوبہ بندی کا محرک ہے: ”لَا تَقْتُلُوا“

أَوْلَادِكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ“ (سورہ اسراء: ۳۱) وسائل کی تنگی اور رزق کی تنگی یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی تکمیل خالق کائنات ہی کی طرف سے وجود میں آتی ہیں: ”نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“ (سورہ زخرف: ۳۲) جب یہ دونوں باتیں صاف ہو چکیں کہ خالق کائنات نسل انسانی کے اضافے کا خواہاں ہے اور نسل انسانی کی ضرورتوں کا کفیل بھی وہی ہے تو ظاہر ہے کہ نسل انسانی کے اضافے پر رزق کی تنگی اور وسائل کی کمی کو پیش نظر رکھنا مزاج فطرت سے ایک کھلی ہوئی جنگ ہے۔ دور جاہلیت میں قتل اولاد کی مختلف صورتیں جن کا تذکرہ قرآن کریم میں موجود ہے، ایک دیوی و یوتاؤں کے نام پر، دوسرے شرم و عار کی بنیاد پر اور تیسرے رزق کی تنگی کی بنیاد پر۔ تاریخ کے آئینہ میں دیوی و یوتاؤں کی نذر اور غیرت و عار کی وجہ سے قتل اولاد کا ثبوت تو ملتا ہے، لیکن افلاس کی وجہ سے قتل اولاد کا واقعہ نہیں ملتا، اس کے باوجود قرآن افلاس کے خوف سے قتل اولاد کی مذمت کرتا ہے، ظاہر ہے کہ قرآن افلاس کے وجہ سے جس قتل کی ممانعت کرتا ہے اس سے مراد قتل اولاد کے وہ تمام اسباب ہی ہوں گے جو نسل انسانی کو محدود کرنے یا کم کرنے کے لئے اپنائے جاتے ہیں، انہیں اسباب کے عمل میں لانے سے نسل انسانی میں کمی پیدا ہوتی ہے، اس لئے قرآن ان ذرائع کے استعمال کو قتل انسانی کا نام دیتا ہے سب کو قائم مقام مسبب۔

نسل انسانی پر پابندی کے جائز طریقے دور جاہلیت میں عزل اور خصیتین کا نکال دینا یا عضو مخصوص نکال دینا رائج تھیں۔ اسلام نے آخری دونوں صورتوں پر پابندی عائد کی ”وَلَا مُرَّئَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ“ (سورہ نساء: ۱۱۹) کی تفسیر میں صاحب روح المعانی کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ کی خلق کو صورت و صفت دونوں کے اعتبار سے اصل نہج و انداز سے بدل ڈالنا مراد ہے، آیت کی اس تفسیر میں اعضاء تناسل کو کاٹ دینا اور کسی طریقہ سے اس کی صلاحیتوں کو محفوظ کر دینا داخل ہے، اور احادیث میں مرد کو خصی بنانے کی مذمت کی گئی جس کی وجہ سے سلف و خلف کے نزدیک خصی بنانا حرام ہے (شامی ص ۲۳۹، روح المعانی ۱۳۹/۵) وجہ یہ ہے کہ اختصاء کی

صورت میں جاندار تو لیدی صلاحیتوں سے اکثر محروم ہو جاتا ہے اور جماع کا داعیہ بھی باقی نہیں رہتا، اور اگر داعیہ رہ بھی جائے تو مادہ منویہ کا نکلنا بند ہو جاتا ہے اور تولید کے لئے مادہ منویہ ضروری ہے، اس لئے موجودہ وقت میں خاندانی منصوبہ بندی کے لئے جو بھی شکلیں مثلاً نسبندی، اسقاط حمل اور ادویات منع (یعنی عارضی اور مستقل اسباب) کا استعمال اوپر کی صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے ناجائز ہوں گی، علاوہ اس کے خصی کر دینے کے باوجود یہ صورت جائز نہیں تو جن صورتوں میں استقرار حمل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا وہ کیسے جائز ہو سکتی ہیں۔ ہاں کچھ صورتیں عورتوں کے لئے مخصوص شرائط کے ساتھ جائز ہوتی ہیں، پہلی شرط تو یہ ہے کہ معاش کی تنگی کا خیال نہ ہو، بلکہ امراض خبیثہ کے پیدا ہونے یا موت کا غالب اندیشہ ہو تو ماہر متدین ڈاکٹروں کے مشورے سے مانع حمل کی تدابیر اختیار کی جاسکتی ہیں۔

مولانا مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی، بھوپال:

اسلام ایک کامل مکمل اور جامع مذہب ہے، اسلامی احکام انسان کی فطرت سلیمہ کے مطابق ہیں جو خالق کائنات نے انسان کی فلاح داریں کے لئے قرآنی شکل میں نازل فرمائے ہیں، اس میں اعتدال بھی ہے کہ انسان افراط و تفریط سے بچ کر صحیح طریقہ کار اختیار کرے۔ اللہ تعالیٰ نے ہی انسانوں میں قوت تولید و ولیدیت فرمائی ہے اور اس کے متعلق احکامات نازل فرمائے ہیں، لہذا کسی انسان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ قوت تولید کو ختم کرے یا اس کو ضائع کرے، احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے نیتل اور اختصاء طلب کرنے والے صحابہ کو اجازت نہیں دی اور قرآن کریم میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے نقتل اولاد اور واد بنات سے منع فرمایا ہے اور اعلان کیا ہے کہ ان کو اور تم کو بھی روزی دینا تو ہمارا کام ہے، اس لئے قلت معاش کے اندیشہ سے ولادت کو روکنا اسلامی نقطہ نظر کے خلاف ہے اور عورت کو جان کا خطرہ ہو تو ولادت کو روکنے

کے لئے آپریشن کرانے کی اجازت ہو سکتی ہے، لیکن مرد کے لئے نسبتاً کم کرنا قطعاً درست نہیں، اور جن آلات یا ادویہ کے ذریعہ مستقل طور پر ولادت کو روک دیا جائے وہ سب حرام ہیں، البتہ جن ادویہ کے ذریعہ عارضی طور پر حمل کے علوق کو روکا جاسکتا ہے وہ سب عزل کے حکم میں ہیں، بچہ کی پرورش اور صحت کے لئے زوجین مناسب وقت تک اگر ایسی دوائیں استعمال کر لیں تو اس کی اجازت ہو سکتی ہے، لیکن یہی عمل اگر ہمیشہ کرنے لگیں اور عارضی منع کرنے والی دواؤں کو مستقل استعمال کیا جانے لگے تو یہ عارضی دواؤں کی ممانعت بھی شدید ہو جائے گی۔ اعضاء کی تشکیل سے قبل استقاط کرنے کی گنجائش ہے، اس کے بعد اور نفع روح کے بعد بھی حمل ساقط کرنا جائز نہیں، جیسا کہ شامی وغیرہ میں ہے۔



مناقشہ :

ضبط تولید

(نشست ۱۲ اپریل، بعد نماز مغرب)

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

مولانا ضیاء الدین صاحب اصلاحی اپنا مقالہ پیش فرمائیں۔

ضیاء الدین اصلاحی صاحب نے اپنا مقالہ پڑھا، دیکھئے مقالہ، ضبط تولید اور قرآنی

نقطہ نظر۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

اس موضوع پر قیمتی مقالات آئے ہیں جو واضح سوال نامہ آپ کو دیا گیا ہے اس کی روشنی میں علماء نے جو جواب دیئے ہیں وہ شائع ہو چکے ہیں اور آپ حضرات تک پہنچ بھی چکے ہیں، وقت کم ہے جس کا احساس آپ حضرات کو بھی ہوگا۔ کام کو مختصر کرنے کے لئے چند سوالات کرنا چاہتا ہوں، میں محسوس کرتا ہوں کہ اکثر آراء پر اتفاق ہی ہوگا، اس سلسلہ میں جو بات اہم ہے وہ یہ کہ خاندانی منصوبہ بندی کا جو تصور دنیا میں اس وقت عام ہے اور اس کے پیچھے جو ماتھوسین عقیدہ

ہے اور جس کا مقصد یہ ہے کہ انسانوں کی پیداوار اور غذا اور دیگر ضروریات کی پیداوار میں توازن پیدا کیا جائے، کیونکہ مالتھوسین عدم توازن کے خطرہ سے پریشان ہوئے، انہوں نے کہا کہ اتنے برسوں کے اندر اتنے انسان ہو جائیں گے کہ ان کو کھانے کو نہیں ملے گا۔ غرضیکہ معاشی ضرورت کی بنیاد پر انسانوں کو اپنا خاندان محدود رکھنا چاہئے یہ بنیادی عقیدہ کا مسئلہ ہے، مالتھوسین تھیوری میں ان ذرائع کی تحدید بھی تھی جس سے نسل کو محدود رکھا جاسکے۔ میں نے اب تک جو تحریریں پڑھی ہیں ان میں معتد اور مستند علماء کی جو رائے پائی جاتی ہے، اور دانشوروں کی بھی جو رائے ہے وہ یہ کہ یہ نظریہ اسلام کے بنیادی نظریہ سے متضاد ہے، ایک عام رائے یہ ہے کہ خاندانوں کی معاشی بنیادوں پر منصوبہ بندی اسلام کے فکر سے متعارض ہے۔

ضبط تولید کے چند وسائل ہیں۔ ایک ضبط نفس ہو سکتا ہے جو عام طور پر زیر بحث نہیں آتا، جو ذرائع استعمال کئے جاتے ہیں ان میں ایک طریقہ یہ ہے کہ علوق حمل کو روکا جائے، اس کے چند طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک طریقہ عزل کا ہے۔ دوسرے لوپ وغیرہ کا ہے، یہ وہ طریقے ہیں جن سے امید کی جاتی ہے کہ عارضی طور پر حمل نہیں ٹھہرے گا، مرد کی نسبندی کر دی جائے یا عورت کا آپریشن کر دیا جائے۔ اس میں مستقلاً حمل ٹھہرنے کا امکان ختم ہو جاتا ہے، مگر کوئی بھی ایسا طریقہ سو فی صدی یقینی نہیں ہوتا ہے۔ اس میں تخلف ہو سکتا ہے۔ اس لئے نسبندی کے باوجود کبھی کبھی حمل بھی ٹھہر گیا ہے، مانع حمل تدابیر کی دو صورتیں ہیں۔ عارضی تدابیر اور مستقل تدابیر۔ دونوں ہی صورتوں میں چند سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ خاندانی منصوبہ بندی میں جو بات بتائی جاتی ہے، وہ معاشی اسباب ہیں۔ ان معاشی اسباب کے علاوہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ چھوٹا خاندان رکھنا آج کے دور کا فیشن ہے۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ عورت نوکری کرنے میں بچوں کے سبب دشواری محسوس کرتی ہے، ملازمت کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں انہیں دشواریاں پیش آسکتی ہیں۔ تو کیا اس سبب سے اس کے لئے منع حمل جائز ہوگا یا نہیں؟ عورت کی ملازمت میں عرب اور

ساؤتھ افریقہ وغیرہ میں یہ سوال بہت اہم ہے۔ ہمارے یہاں چاہے یہ سوال اتنا اہم نہ ہو۔ دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ رکھنا تاکہ ہر بچہ کو ماں کی طرف سے مناسب توجہ اور نگہداشت مل سکے، اس مقصد کے لئے عورت اگر عارضی منع حمل کی تدابیر اختیار کرے یا میاں بیوی اختیار کریں تو شرعاً جائز ہوگا یا نہیں؟

منع حمل کے طبی اسباب:

اس کی چند صورتیں ہیں:

- ۱- بچوں کی پیدائش ماں کی جسمانی صحت، دماغی صحت کے لئے خطرناک ہو تو کیا وہ ماں عارضی منع حمل کی تدابیر اختیار کر سکتی ہے یا نہیں؟
- ۲- بچے کے لئے خطرہ ہے کہ وہ خطرناک موروثی امراض کا شکار ہوگا، اس کی تفصیلات ڈاکٹروں نے بتائی ہیں، کئی امراض ایسے ہیں جو بچوں کو موروثی طور پر منتقل ہوتے ہیں۔ بعض کیس میں تو پہلے ڈاکٹر لوگ مطالعہ بھی کر لیتے ہیں۔ اگر بچوں کی صحت پر اس کا اندیشہ ہو کہ تشنج، ذہنی ناکارگی کا اثر ہوگا، جسم عمر کے مطابق نشوونما نہ پاسکے گا۔ اگر ایسا بچوں کے لئے خطرہ ہو تو کیا عارضی منع حمل کے تدابیر کی اجازت دی جاسکتی ہے؟ اسی ذیل میں یہ سوال بھی ہے کہ ایسے حالات میں مسلمان ڈاکٹر منع حمل کا مشورہ دے سکتا ہے یا نہیں؟ ایک سوال یہ بھی کہ کیا مسلم ڈاکٹر کے لئے مسلم اور غیر مسلم کے درمیان مشورہ دینے میں فرق ہوگا؟ یہ بھی سوال ہے کہ عارضی منع حمل اور نسبندی اور آپریشن میں فرق ہوگا یا نہیں؟

استقاط حمل:

کیا اصولی طور پر اسلام میں استقاط حمل جائز ہے؟ کیا اس سلسلہ میں کوئی مدت بھی ہے کہ رحم میں پائے جانے والے نطفہ کو ضائع کر دینا جائز ہو؟ مندرجہ ذیل حالات میں کیا استقاط

حمل کی اجازت دی جاسکتی ہے؟

(الف) جب کہ ماں کی عام صحت یا دماغی صحت، بچوں میں کسی خلقی نقص اور غیر معتدل ہونے کا خطرہ ہو وغیرہ۔ جب کہ طبی آلات کے ذریعہ یہ معلوم ہو جائے کہ بچہ غیر معتدل ہے اور وہ خطرناک موروثی امراض کا شکار ہے۔ اسی ذیل میں یہ سوال ہے کہ عورت زنا بالجبر سے حاملہ ہوگئی تو کیا اس کو اسقاط حمل کی اجازت ہے، کیا وہ اسقاط نفع روح سے قبل کر سکتی ہے؟ یا نفع روح کے بعد بھی کر سکتی ہے۔ ایک سوال یہ بھی ہے کہ ماں باپ اولاد نہیں چاہتے تھے، لیکن غلطی سے حمل ٹھہر گیا تو ان کو اسقاط حمل کی اجازت دیں گے؟

ایک حاملہ عورت ہے جو دماغی طور پر مفلوج ہے۔ بچوں کی پرورش نہیں کر سکتی۔ کیا اس کو اسقاط کی اجازت دی جاسکتی ہے؟ یہ سارے سوالات آپ کو پہلے بھیجے جا چکے ہیں۔ اب جواب کی طرف رجوع کرتا ہوں تاکہ کام مختصر ہو جائے، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ:

توالد و تناسل نکاح کے اہم مقاصد میں سے ایک ہے اور شریعت نے جن بنیادی مصالح کی رعایت کی ہے ان میں دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، عزت و آبرو کی حفاظت، نسل انسانی کی حفاظت اور مال کی حفاظت داخل ہے، 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، ہر مسلمان کا اس امر پر یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی سارے جہاں کا خالق و مالک ہے، وہی پالن ہار ہے وہی رازق ہے، کیا اس پر تمام حضرات متفق ہیں؟

ڈاکٹر فضل الرحمان گنوری صاحب:

نسل کو محدود کرنا نکاح کے بنیادی مصالح کے خلاف نہیں، یہ میں نے اس لئے کہا کہ صحابہؓ کی اکثریت، سارے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ باندیوں سے عزل کرنا ان کی اجازت

کے بغیر جائز ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ خاندان کو بڑھاتے چلے جانا اور کوئی تحدید عائد کرنا شریعت کے مقصد کے خلاف ہے تو کیا باندیوں سے عزل اس کے خلاف نہ ہوگا؟ پھر حرہ سے عزل اس کے اذن سے جائز ہے تو کیا اس سے خاندان محدود نہیں ہوگا؟ یہ بات روایات میں مصرح ملتی ہے کہ صحابہؓ عزل اس لئے کرتے تھے کہ بچوں سے معاشی نقصان پہنچتا تھا، معاشی نقصان کی بات بھی روایات میں تقریباً مصرح آتی ہے۔ صحیح مسلم میں ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: ”ورغبنا فی الغداء“۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

کوئی ایسی روایت ہے جس میں عزل کا محرک معاشی اسباب کو بتایا گیا ہو؟

ڈاکٹر فضل الرحمن گنوری صاحب:

مسلم کی روایت میں ہے: ”ورغبنا فی الغداء“ دوسری جگہ اس سے زیادہ صراحت ہے: ”ورغبنا فی المال“ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ باندیوں سے عزل اس لئے کیا کرتے تھے کہ بچہ کی وجہ سے باندیوں کی قیمت کم ہو جاتی تھی، اس نقصان کی وجہ سے عزل کیا کرتے تھے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ عزل کا محرک مال تھا۔

ایک آواز:

مجھے اس سے اختلاف ہے، باندی کی قیمت کا کم ہونا الگ بات ہے، خاندانی منصوبہ بندی الگ ہے، دونوں میں کوئی میل نہیں ہے، آپ ایسی حدیث بتائیے جس میں بتایا گیا ہو کہ خاندانی منصوبہ بندی کا مقصد معیار زندگی اونچا کرنا ہے۔ خاندان کے بڑھنے سے اگر معیار زندگی گر جائے تو اس کو روکنا ہے۔ باندی کی قیمت کا تعلق اس مسئلے سے نہیں ہے۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

میں بھی گنوری صاحب کی رائے سے متفق ہوں ”اللہم انی اعوذ بک من جہد البلاء“ یہ ایک دعاء ہے اس کی تشریح جو ابن عمرؓ سے مروی ہے اور بعض کتابوں میں ”قیل“ کے لفظ سے آئی ہے وہ ”قلۃ المال و کثرة العیال“ ہے۔

امین الحسن رضوی صاحب:

عزل سے متعلق جو روایت ہے اس میں یہ بھی ہے کہ ”وینزل القرآن“ تو اب دیکھنا یہ ہے کہ عزل کا عمل ”لاتقتلوا اولادکم من املاق“ کی آیت کے نزول سے پہلے ہوتا تھا یا بعد میں بھی ہوتا تھا؟ اگر پہلے ہوتا تھا تو اس کا صاف مطلب ہوگا کہ اس آیت سے وہ عمل منسوخ ہو گیا۔ پھر عزل کی روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔

منع حمل

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

مندرجہ ذیل حالات میں منع حمل کا کیا حکم ہوگا۔

۱- معاشی اسباب کے تحت تاکہ ہر بچہ کو مناسب موقع مل سکے۔

۲- چھوٹا خاندان رکھنا فیشن ہے۔

۳- عورت کو اپنی نوکری میں دشواری پیش آتی ہے۔

۴- سماجی دلچسپیاں کم کرنی ہوں گی اگر زیادہ بچے ہوں گے۔ نیز زیادہ بچوں کی پیدائش

سے حسن و جمال متاثر ہوگا، اس لئے عورت زیادہ بچے پیدا کرنے سے بچنا چاہتی ہے۔

مجلس کی آواز:

ان اسباب کے تحت منع حمل جائز نہیں۔

مفتی شمس الدین صاحب:

آج کے دور میں پولیس، میڈیکل اور اسلامی حکومت میں بھی عورت کی ضرورت ناگزیر ہے۔ اگر ان کو کثرت اولاد پر مجبور کیا جائے.....؟

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

کثرت اولاد پر تو ہم کسی کو قسعی مجبور نہیں کرتے۔ ”تزوجوا اللودود اللود“ ضرور چاہتے ہیں۔ لیکن مجبور نہیں کرتے۔

مفتی شمس الدین صاحب:

ایسی عورتیں جو ان فرائض میں مشغول ہیں ان کو عارضی منع حمل کی اجازت ہونی چاہئے۔ کیونکہ بچوں کے زیادہ پیدائش سے ان کے پیشہ وراہ مشاغل میں دقت ہوتی ہے۔

حکیم ظل الرحمن صاحب:

یہ بھی دھیان میں رکھئے کہ بچے پیدا ہونے پر عورتوں کو تین ماہ کی باتخواہ چھٹی سرکار دیتی ہے۔

ایک آواز:

یہ بھی دھیان میں رکھئے کہ فوج میں یا پولیس میں ملازمت کرنا اسلامی نقطہ نگاہ سے درست ہے یا نہیں؟

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب

دو بچوں کے درمیان مناسب نگہداشت رکھنے کی خاطر عارضی منع حمل کی تدابیر اختیار کرنا موجود کے یقینی مصالحوں کو معدوم مگر متوقع کے ممکنہ مصالحوں پر ترجیح دینا ہے اس لئے کیا یہ صورت جائز ہے؟

مجلس کی آواز:

.....جائز ہے

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

مناسب مدت سے کیا مراد ہے؟

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

کیا یہ شریعت کے مزاج کے مطابق نہیں کہ رائے مثبتی بہ پر چھوڑ دیا جائے۔ کوئی ماہر ڈاکٹر دیانت داری کے ساتھ ایسے خطرات ظاہر کرے اور شدید امراض کے پیدا ہونے کا ظن غالب ہو تو کیا عارضی منع حمل کی تدابیر کرنا جائز ہوگا یا یہ استثنائی صورتیں ہیں جو دفع مضرت اور اہون البلیتین جیسے فقہی اصولوں پر مبنی ہیں۔ اس پر کیا آپ حضرات کا اتفاق ہے؟ عورت کی جان کا خطرہ ہو تو مستقل آپریشن درست ہے یا نہیں؟

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

اس سلسلہ میں میرا خیال ہے کہ اب مسلمان ڈاکٹر جو یہ سمجھتا ہو کہ نسل کا انقطاع یا تحدید شریعت کے خلاف ہے، کہے تو یہ بات قابل غور ہو سکتی ہے ورنہ نہیں۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

ایسے غیر مسلم ڈاکٹر بھی میرے علم میں ہیں جنہوں نے عورتوں کا آپریشن نہیں کیا اور نوکری سے استعفیٰ دے دیا۔ مسئلہ خاص صورت حال کا ہے کہ زچگی میں ایک عورت ہے، اس وقت جو بھی ڈاکٹر وہاں ہیں، بہر حال وہ اپنے فن میں ماہر ہیں، ان کا کہنا ہے کہ اگر آپریشن نہیں کیا گیا تو عورت کی زندگی خطرہ میں ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

جب تجربہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ بعض حالات ایسے بھی آتے ہیں کہ اگر عورت کو حمل قرار پائے تو ڈاکٹروں کا کہنا ہے کہ عورت کی موت یقینی ہے تو اس کو آپریشن کی اجازت ہونی چاہئے۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

ایسے حالات میں جب کہ معتمد ڈاکٹروں کی رائے ہے کہ اگر آئندہ عورت کو حمل ٹھہر گیا تو یہ مرجائے گی تو ایسی صورت میں آپریشن کی اجازت ہے؟

مجلس کی آواز:

سب متفق ہیں کہ جائز ہے۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

نسبندی کی اجازت دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ مستقلاً عورت اور مرد کی قوت تولید کو ختم کر دینا جرم ہے۔ یہ امکان کہ دوبارہ یہ صلاحیت واپس لائی جاسکتی ہے امکان بعید ہے، عملاً دشوار ہے، اس لئے نسبندی کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

ڈاکٹر سعود عالم قاسمی صاحب:

طاہر محمود صاحب نے لکھا ہے کہ مرد کی نسبندی کی ایسی صورت بھی ہوتی ہے جس میں دوبارہ ان رگوں کو جوڑا جاسکتا ہے۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

میں نے اس سلسلہ میں ڈاکٹروں سے جو بات چیت کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نسبندی کی صورت میں قوت تولید کو واپس لانا دشوار اور امکان بعید ہے، کیونکہ سرکاری ہمت افزائیاں نسوں کو باندھنے میں ہیں کھولنے میں نہیں، پھر باندھنے سے زیادہ کھولنے میں اخراجات بھی زیادہ ہیں، اس لئے یہ صورت تو بالکل ہی ناجائز ہے۔ ڈاکٹروں نے مجھے یہ بھی لکھ کر دیا ہے کہ کسی بھی قوت کی کارکردگی کارک جانا آہستہ آہستہ اس قوت کو ہی ختم کر دیتا ہے۔

مجلس کی آواز:

..... ناجائز ہے۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

باضابطہ سرکاری اہتمام میں اعلانیہ اخبارات میں اسقاط حمل کی تبلیغ کی جاتی ہے، کیا اسقاط حمل حرام ہے؟

مجلس کی آواز:

..... حرام ہے۔

ڈاکٹر فضل الرحمن گنوری صاحب:

صحابہؓ اس پر متفق ہیں کہ ۱۲۰ دن کے اندر اسقاط کرنا ”وَأَذ“ نہیں ہے۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

امام غزالی نے اس مسئلہ پر پوری بحث کی ہے کہ ۱۲۰ دن کے بعد اسقاط کرنا قتل کرنے سے زیادہ بڑا جرم ہوگا اور اس کے قبل اسقاط کرنا جرم ہوگا مگر اخف۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

مجھے یہ کہنا ہے کہ رحم میں منی کا قطرہ جاتے ہی اس میں زندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لئے ضائع کرنے کی صورت میں زندہ مان کر تاوان لگایا جائے گا۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

اسقاط حمل اصولی طور پر حرام ہے، نطفہ میں جان پڑ جانے کے بعد قتل کے مرادف ہے؟

مجلس کی آواز:

.....ہاں قتل کے مرادف ہے۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

جان پڑنے سے پہلے بعض خاص حالات میں اجازت دی جاسکتی ہے جب کہ شدید ضرورت ہو؟ رحم کے اندر منی کے جانے کے بعد حیات کے پانچ مراحل سے بچہ گزرتا ہے۔ اعضاء سے پہلے ایک حیات ہوتی ہے اور اعضاء بننے کے بعد ایک حیات ہوتی ہے جس کو حیات

جسمانی اور حیات نباتی کہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ نبات کاٹ دینے پر شرعاً دیت تو واجب نہیں ہوتی۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

اس طرح قیاس نہ کریں کیونکہ آگے چل کر انسان ہوگا۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی:

وہ مستقبل کا انسان ہے، اس سے مجھے کہاں انکار ہے، بحث یہ ہے کہ مرغ کے انڈے توڑ دینے اور مرغ کے بچہ کو مار دینے میں فرق ہے یا نہیں؟ میرا خیال یہ ہے کہ نفع روح کے قبل بھی ایک خاص طرح کی حیات ہوتی ہے۔ تو کیا اس حیات کو نفع روح کے بعد والی حیات جیسا مانا جائے گا؟ اسقاط حمل کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے ہمیں حمل کے مختلف مراحل کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔

فقہانے اس کے تین درجے بتائے ہیں۔ اول یہ کہ جان پیدا ہوگئی ہے۔ دوم یہ کہ جان تو پیدا نہیں ہوئی لیکن اعضاء پیدا ہو گئے ہیں۔ سوم یہ کہ اس سے پہلے کا مرحلہ۔ جان پڑنے کے بعد اسقاط بالا جماع حرام ہے۔ اعضاء کی تخلیق کے بعد بھی اسقاط جائز نہیں ہے، اور عام حالت میں سخت گناہ کا باعث ہے۔ قاضی خاں نے لکھا ہے کہ زندگی کے ظہور سے پہلے بھی اسقاط کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں حمل عورت کے بدن کا جز ہوتا ہے، جس طرح دوسرے کو مارنا جائز نہیں، اسی طرح اپنے بدن کے اعضاء کو کاٹ کر پھینکنا حرام ہے اور اللہ تعالیٰ کی خلقت میں اپنی کارسازی کا سکہ چلانے کے مرادف ہے۔ اعضاء کی تخلیق کے پہلے جب مادہ منویہ علقوں کر چکا ہو تو خون اور لوتھڑوں کا اسقاط درست نہیں۔ احمد علی مالکی نے اس کی اور بھی صراحت کر دی ہے۔ ان تصریحات سے تین مراحل سامنے آتے ہیں۔

- ۱- جان پڑنے کے بعد اسقاط کرنا، یہ اشد گناہ ہے۔
- ۲- اعضاء کی تخلیق کے بعد نفخ روح سے پہلے، یہ بھی جائز نہیں۔
- ۳- اعضاء کی تخلیق سے پہلے اس حالت میں عام حالات میں جائز قرار دینا نہیں چاہئے۔ الا یہ کہ کوئی شدید ضرورت ہو۔
- اس نقطہ پر آپ حضرات کی کیا رائے ہے؟ اعذار کی جو بھی تفصیل آپ چاہیں کر لیں۔ لیکن بلا عذر کسی بھی حال میں اسقاط جائز نہ ہوگا۔ ڈاکٹر فضل الرحمان صاحب گنوری کی رائے ہم محفوظ کر لیتے ہیں۔

شرکاء کی آواز:

ہم لوگ آپ کی رائے سے منفق ہیں۔



پہلا فقہی سمینار

اہل نظر کی نظر میں

(۱)

تجویز شرکاء سمینار

دور جدید میں پیدا ہونے والے بعض اہم اور اعلیٰ مسائل پر شریعت اسلامی کی روشنی میں غور و فکر اور بحث و تجویز کے لئے ”مرکز البعث العلمی“ پھلواری شریف پٹنہ نے انسٹی ٹیوٹ آف آئی جی اے اسٹڈیز نئی دہلی کے تعاون سے ایک فقہی سمینار مورخہ ۱، ۲، ۳ اپریل ۱۹۸۹ء کو ہمدرد کنونشن سنٹر نئی دہلی میں منعقد کیا۔

سمینار کے افتتاحی اجلاس کی صدارت عالم اسلام کے ممتاز ترین عالم دین حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی نے فرمائی اور اپنے خطبہ صدارت میں اس بات کو واضح کیا کہ اسلامی شریعت ہر دور میں دنیا کی رہنمائی کا فریضہ انجام دے سکتی ہے۔ حضرت مولانا منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار واڑیسہ نے افتتاحی خطبہ پیش فرمایا اور امریکہ سے تشریف لانے والے

مشہور عالم وفقیہ شیخ طہ جابر علوانی نے سمینار کے مختلف اجلاسوں میں شرکت فرمائی اور زیر بحث موضوعات کی اہمیت اور نیز اس سلسلے میں علماء اور علوم جدیدہ کے ماہرین کے باہمی تعاون اور اشتراک عمل کو واضح فرمایا۔

یہ سمینار اس لحاظ سے ہندوستان میں اپنی نوعیت کا منفرد اور پہلا سمینار تھا کہ اس میں ہندوستان کے طول و عرض سے مختلف مکاتب فقہ سے تعلق رکھنے والے علماء اور جدید علوم کے ماہرین نے شرکت کی اور زیر بحث فقہی مسائل کو پوری طرح سمجھنے اور کتاب و سنت نیز علماء مجتہدین کی آراء کی روشنی میں ان مسائل کے بارے میں رائے قائم کرنے کی کوشش فرمائی۔

سمینار میں اظہار خیال کی پوری آزادی تھی اور مختلف الحیال اصحاب نے ایک دوسرے کے نقطہ نظر کو وسعت قلب کے ساتھ سننے اور سمجھنے کی کوشش کی، فقہی مسائل پر آزادانہ اور عالمانہ بحث و گفتگو کا یہ منظر پہلی دفعہ دیکھنے میں آیا۔ اس پوری کارروائی کو جناب مولانا مجاہد الاسلام قاسمی قاضی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ نے جس طرح چلایا وہ انتہائی قابل ستائش تھا، پہلے ہر مسئلے کی تنقیح فرمائی جس کی وجہ سے مسائل کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی اور جو عالمانہ مقالات پیش کئے گئے ان پر بحث و مباحثہ اور اپنی رائے کے اظہار کا ہر ایک کو موقع فراہم کیا اور اتفاقی اور اختلافی نقاط کو واضح کرتے رہے۔

مندوبین کے قیام و طعام اور آمد و رفت کے سلسلے میں انسٹی ٹیوٹ آف آئی جیکلٹیو اسٹڈیز نے پوری ذمہ داری قبول کی، جس کے لئے انسٹی ٹیوٹ کے چیئرمین ڈاکٹر محمد منظور عالم اور ان کے رفقاء ستائش کے مستحق ہیں۔

(۲)

آغاز اپریل ۱۹۸۹ء میں مرکز البحث العلمی اور انسٹی ٹیوٹ آف آئی جیکلٹیو اسٹڈیز کے

خوشگوار اشتراک و تعاون سے پہلا فقہی سمینار منعقد ہوا، یہ ملت کی ایک نہایت اہم ضرورت پوری ہونے کی شروعات ہے، ملت کو درپیش مختلف النوع مسائل میں I.O.S جو ہمہ جہتی دل چسپی لے رہا ہے اور جس عہدگی اور سلیقے سے ان کو انجام دے رہا ہے، یہ نہایت قابل قدر خدمت ہے، اس کی جتنی ستائش کی جائے کم ہے: ”اللہم ایدہم بنصرک، ووقفہم لمرضاک، واهدہم الی سواء السبیل“۔

ملت کو درپیش مسائل میں ایک مستقل شعبہ مسائل فقہیہ کا ہے، جن کے حل کرنے کی صلاحیت سے تو ملت الحمد للہ تہی مایہ نہیں ہے۔ لیکن ملت کی تنظیم و اجماع اور اس کی صلاحیتوں سے اجتماعی فائدہ اٹھانے کا کوئی بندوبست اب تک نہ ہوا تھا یا یوں کہئے کہ کوئی معقول قابل ذکر بندوبست نہ ہوا تھا۔ اللہ تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ فقہ کی فکری و علمی بصیرت تو مرکز البحث العلمی کی اور وسائل اور عملی تعاون ”آئی او ایس“ کا جمع ہوا اور دونوں کے اشتراک عمل سے یہ شکل سامنے آئی۔

جس قسم کے مختلف فیہ اور معرکہ الآراء مسائل اس سمینار میں زیر بحث تھے ایسے مسائل میں کبھی کبھی یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ اگر باب انتظام کوئی ایک رائے پہلے سے طے کر لیا کرتے ہیں اور کوشش یہ ہوتی ہے کہ بحث کو گھیر چپ کر اسی سمت لایا جائے اور بالآخر وہی طے ہو جائے، لیکن یہاں دور دور تک ایسا حال نہ تھا، میں نے اس بات کو خاص طور پر نوٹ کیا کہ بحث میں صرف مدعو علماء کرام اور فقہ و فتاویٰ کے ماہرین ہی حصہ لے رہے تھے۔ I.O.S کے منتظمین سمینار کی اصل کارروائی میں ایک عام تماشائی سے زیادہ بالکل کچھ نہ تھے اور یہ بات ان کے خلوص و نیک نیتی کی زبردست دلیل ہے، محترم مولانا مجاہد الاسلام صاحب نے نہایت متانت و سنجیدگی اور آزاد و صاف ذہن کے ساتھ بڑی مہارت سے پوری کارروائی کو انجام دیا۔

اس طرح کے فقہی مسائل میں عموماً ملت میں دو طرح کے ذہن پائے جاتے ہیں، کچھ تو

اہل افراط ہیں جو ہر پیش آمدہ مسئلے کے لئے ذلک ما کنا نبع کا نعرہ لگاتے ہوئے مزاج عصر سے ہم آہنگ ہونے کیلئے تیار رہتے ہیں۔

دوسرا ذہن اہل تفریط کا ہے جو تہذیب نو اور ایجادات علوم جدیدہ کی ہر شے پر اٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے کا آوزہ کستے ہوئے ”لامساس“ کی نظر سے دیکھتے ہیں، اور غیر ضروری تشدد و گریز سے کام لیتے ہیں، جب کہ شریعت ان دونوں انتہاؤں سے ماوراء اور اس سطحیت اور اس تشدد دونوں سے بہت بلند ہے، شریعت کا مزاج خوف خدا، عقیدہ آخرت اور پابندی شرع کے جذبات کے ساتھ یہ ہے کہ اس کائنات کی ہر شے اصلاً انسان کے فائدے کے لئے ہے:

”هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا“ (سورہ بقرہ: ۲۹)۔

”فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ“ (سورہ بقرہ: ۲۲)۔

”قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ“ (سورہ اعراف: ۳۲)۔

”وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ“ (سورہ جاثیہ: ۱۳)۔

یہ تمام آیات نقل کرنے کے بعد امام ابو بکر جصاص رازی (م ۳۷۰ھ) نے احکام

القرآن (۲۸/۱) میں لکھا ہے:

”يحتج بجميع ذلك في ان الأشياء على الاباحة مما لا يحظره

العقل، فلا يحرم منه شيء إلا ما قام دليله“۔

(ان مذکورہ بالا آیات سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ تمام چیز مباح اور حلال

ہیں، جب تک کہ عقل کسی چیز سے بچنے کا حکم نہ دے، لہذا ان میں سے کوئی چیز

بھی اس وقت تک حرام نہیں جب تک کہ حرمت کی کوئی دلیل نہ ہو)۔

گویا عقل و تجربہ جب تک کسی چیز کی مضرت ثابت نہ کر دے یا شریعت الہی اس کی

حرمت نہ بیان کر دے اس وقت تک ہر شئی اصلاح لال و مباح ہے۔
 سمینار کے متعلق مجموعی تاثر یہی ہوتا ہے کہ وہ اہل علم و ارباب تحقیق کی حقیقی آرا کو مجتمع
 کرنے کی کوشش ہے، وہ نہ کسی مسئلہ پر فیصلہ کرنا چاہتا ہے نہ آراء کو کسی متعین سمت پر لے جانا
 چاہتا ہے اور نہ ہی وہ کوئی فتویٰ صادر کرنے کا خواہش مند ہے، بلکہ مختلف بکھری ہوئی صلاحیتوں کو
 مجتمع کر کے تعمیری غور و فکر کے لئے ایک اسٹیج فراہم کرنا چاہتا ہے۔

اسی طرح یہ بھی صاف نظر آیا کہ مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب، ڈاکٹر محمد منظور
 عالم صاحب اور ہاؤس کا مجموعی میلان کسی مسئلہ میں جلد بازی سے کوئی فیصلہ کر ڈالنے کی طرف
 بالکل نہ تھا۔ چنانچہ پگڑی (بدل الخلو) کے متعلق آراء کا کسی ایک طرف رجحان نہ ہو سکا تو اس کو
 بغیر فیصلہ کئے ہی چھوڑ دیا کہ اس کے متعلق مزید تحقیق و مراجعت کی جائے گی اور اس کے لئے
 ایک کمیٹی بنا دی گئی، میرے نزدیک یہ بات نہایت قابل قدر ہے، یہی وہ حذر و تأنی ہے جس
 کا ہم سے شریعت مطالبہ کرتی ہے۔

بہر حال یہ ایک نہایت اہم تعمیری اقدام ہے، اللہ کرے یہ ترقی کرے اور اس کے مفید
 نتائج برآمد ہوں۔ آمین (مولانا عبداللہ طارق، دہلی)

(۳)

زمانہ ایک حالت پر نہیں رہتا، ہر نیا روز اپنے ساتھ نئے تغیرات اور نئے حوادث لے
 کر نمودار ہوتا ہے، موجودہ دور میں سائنس اور ٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی سے نئے انکشافات
 اور نئی نئی ایجادات ہو رہی ہیں اور ترقی پذیر قوموں اور ملکوں کو ایسی چیزوں کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے
 جن کا پہلے تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا، لیکن اسلام ایک ابدی اور مکمل دین ہے، اس پر یہ انقلاب
 و تغیر اثر انداز نہیں ہو سکتا، وہ رہتی دنیا تک انسان کی رہنمائی کرتا رہے گا، اس کے اندر لچک اور

نمو بھی ہے اور وہ نئے حالات اور مسائل سے عہدہ برآ ہونے کی پوری صلاحیت بھی رکھتا ہے، ماضی میں بھی اس نے نئے پیش آمدہ مسائل کو حل کیا ہے اور مستقبل کی مشکلات اور دشواریوں میں بھی وہ ہماری رہنمائی کرے گا۔

نئے حالات سے آنکھیں بند کی جاسکتی ہیں اور نہ زمانہ کی ترقی و تغیر پذیری کو روکا جاسکتا ہے، مگر دینی نصوص محدود ہیں اور لوگوں کو پیش آنے والے حوادث اور واقعات غیر متناہی ہیں، تاہم اسلام کے ابدی و دائمی قوانین اور کتاب و سنت کی پنہائیوں میں ایسے اصول و کلیات موجود ہیں جن کی مدد سے غیر متناہی حوادث و مسائل کا حل تلاش کیا جاسکتا ہے، اسلامی شریعت میں قیاس و اجتہاد کی گنجائش ہے، اور قرآن مجید نے جا بجا فکر و تعقل کی دعوت دی ہے، تاکہ وحی و نبوت کا سلسلہ موقوف ہونے کے بعد بھی اصحاب علم و نظر دین کے نصوص پر غور فکر کر کے اپنے زمانے کے نئے مسائل حل کرنے کی جدوجہد کریں اور پیش آمدہ معاملات میں کتاب و سنت سے رہبری حاصل کریں، مگر مسلمانوں کے صدیوں کے جمود و تعطل اور ان میں ہمہ گیر تقلید کے رواج سے یہ خیال کیا جانے لگا ہے کہ العیاذ باللہ اب اسلام میں رہنمائی اور زمانہ کے حالات اور تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت باقی نہیں رہی۔

قیاس و اجتہاد کی بنیاد بھی کتاب و سنت ہی پر ہے، لیکن یہ بڑا نازک اور نہایت اہم معاملہ ہے، اسی لئے علمائے اسلام نے اس کے گونا گوں شروط و قیود بیان کئے ہیں، جن کی پابندی اس دور میں نہایت ضروری ہے، علماء کا بڑا طبقہ گوشریعت کے قوانین و مسائل سے یک گونہ واقف ہے، مگر نئے حالات، زمانہ کے تقاضوں اور تمدنی ضرورتوں سے بے خبر ہے، اس کے مقابلہ میں جو لوگ نئے رجحانات اور جدید افکار و مسائل سے واقف ہیں وہ دین کے مزاج، شریعت کی روح اور اسلامی قوانین کی خصوصیات و مصالح سے نا آشنا ہیں، ایسے حالات میں اسلامی علوم اور جدید فنون کے ماہرین کی ایک جماعت کو یہ ملی ذمہ داری قبول کرنی ہوگی کہ وہ پورے اخلاص اور نیک

نبی کے ساتھ اپنی تمام قوت و قابلیت صرف کر کے قیاس و اجتہاد کے ذریعہ نئے مسائل کا مداوا تلاش کرے اور شرعی احکام کی علت معلوم کر کے استخراج احکام اور تنقیح مسائل کے لئے سعی بلیغ سے کام لے، سلف میں بھی اجتہاد و استخراج مسائل کا یہ طریقہ رائج تھا، الحمد للہ کہ مدت کے جمود کے بعد پھر دنیائے اسلام میں بیداری کی لہر آئی ہے، اور پیش آمدہ مسائل کو حل کرنے کے لئے اجتماعی اجتہاد کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا ہے۔

مرکز البحث العلمی پھلواری شریف پٹنہ نے انسٹی ٹیوٹ آف انسٹیٹیوٹس اسٹڈیز نئی دہلی کے اشتراک و تعاون سے اس موضوع پر ایک سمینار کیا جو یکم تا ۳۱ اپریل کو ہمدرد کنونشن سنٹر ہمدرد نئی دہلی میں ہوا، اس منفرد اور پہلے فقہی سمینار کا افتتاحی جلسہ دنیائے اسلام کے مشہور مفکر اور مایہ ناز عالم مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی صدارت میں ہوا جس کا افتتاح مولانا منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار و اڑیسہ نے فرمایا، دونوں بزرگوں اور عراق کے فاضل ڈاکٹر طاہر جابر فیاض العلوانی ڈاکٹر جنرل معجد عالمی برائے فکر اسلامی واشنگٹن نے بھی اجتماعی اجتہاد کی ضرورت و اہمیت پر مدلل بحث کی اور اس کو اپنا کر نئے پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرنے پر زور دیا، اس موقع پر ڈاکٹر منظور عالم چیئرمین انسٹی ٹیوٹ آف انسٹیٹیوٹس پٹنہ نے مہمانوں کا خیر مقدم کرتے ہوئے علماء کو ان کا فرض یاد دلایا، اور موجودہ پیچیدہ حالات و مسائل میں دین و شریعت کی روشنی میں قوم و ملت کی رہبری کی ذمہ داری انجام دینے کی دعوت دی، اس سمینار کے کنوینر مولانا مجاہد الاسلام قاسمی قاضی شریعت مرکزی دارالقضاء پھلواری شریف پٹنہ نے پہلے فقہی سمینار کے اغراض و مقاصد تفصیل سے بیان کئے۔

سمینار میں پورے ملک میں مختلف طبقہ و مسلک کے علماء اور دینی مدارس کے مفتیان کرام کے علاوہ جدید علوم کے فضلاء بھی شریک تھے، اس کا خاص موضوع حسب ذیل تین مسائل تھے۔ بدل خلو (پگڑی) اعضاء کی بیوند کاری اور ضبط تولید، اعضاء کی بیوند کاری پر جدید طب کے

ماہرین ڈاکٹر نعیم حامد (کانپور) اور ڈاکٹر امان اللہ (علی گڑھ) کے مضامین سے بڑی رہنمائی ملی، مولانا خالد سیف اللہ (حیدرآباد) اور مفتی ظفر الدین (دیوبند) نے شرعی نقطہ نظر سے اس مسئلہ پر بحث کی تھی، جناب طاہر بیگ (دہلی) اور جناب شمس پیرزادہ (بمبئی) نے پگڑی کے مسئلہ کا جائزہ لیا، اور راقم نے ضبط تولید کے بارے میں قرآنی نقطہ نظر واضح کیا، لیکن بحث و مذاکرہ اور مسائل کی تنقیح پر زیادہ زور رہا، اور اس حیثیت سے یہ سمینار بہت کامیاب رہا، ان مسائل میں حتیٰ فیصلہ کے لئے ایک کمیٹی کی تشکیل عمل میں آئی ہے، جو چھ ماہ کے اندر اپنی منفقہ رپورٹ پیش کرے گی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی نے سہ روزہ کارروائی بڑے سلیقہ، ہوشمندی اور خوش اسلوبی سے چلائی، اس سے ان کی عملی قوت اور تنظیمی صلاحیت کے علاوہ فقہی و دینی بصیرت کا بھی اندازہ ہوا، اس فرض کفایہ کو ادا کرنے پر وہ پوری امت کے تحسین کے مستحق ہیں، ڈاکٹر منظور عالم اور ان کے رفقاء کا بڑی مستعدی سے میزبانی کی ذمہ داری سنبھالے رہے، اللہ سب کو جزائے خیر دے۔ (معارف اعظم گڑھ اپریل ۱۹۸۹ء)

(۴)

یکم اپریل سے ۳۱ اپریل تک ہمدرد کنونشن سنٹر نئی دہلی میں ایک ایسا سمینار منعقد ہوا جس کی مثال آزاد ہندوستان کی پوری تاریخ پیش کرنے سے قاصر ہے، اس سمینار میں پورے ہندوستان سے چنیدہ علماء دین اور مفتیان ملت جن کا تعلق مختلف مکاتب فکر اور مسالک سے ہے، نیز علوم جدیدہ سے آراستہ دانشور بالخصوص ماہرین معاشیات، ماہرین عمرانیات، ماہرین نفسیات اور ماہرین اطبا (ڈاکٹروں) و حکماء نے شرکت کی، یہ سمینار مسلم پرسنل لا کی مدافعت یا بابری مسجد کی بازیابی جیسے کسی ملی موضوع پر بحث و تجویز کے لئے بھی منعقد نہیں ہوا تھا، بلکہ دور جدید میں پیدا ہونے والے بعض اہم علمی اور عملی مسائل پر شریعت اسلامیہ کی روشنی میں غور و فکر اور بحث و مباحثہ

کے لئے منعقد ہوا تھا۔ اس اجتماع کا ایک خاص پہلو مسلم علماء اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ کا باہم اور مشترکہ طور پر مسائل پر غور و فکر کرنا بھی ہے۔

سمینار میں اظہار خیال کی پوری آزادی تھی، اور مختلف الخیال اصحاب نے ایک دوسرے کے نقطہ نظر کو وسعت قلب کے ساتھ سننے اور سمجھنے کو کوشش کی، فقہی مسائل پر آزادانہ اور عالمانہ بحث و گفتگو کا یہ منظر پہلی دفعہ دیکھنے میں آیا۔ سمینار کی پوری کاروائی کو قاضی شریعت بہار و اڑیسہ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی نے جس طرح چلایا وہ انتہائی قابل ستائش تھا۔ اس علمی و فقہی سمینار کے انعقاد کا سہرا مشترکہ طور پر مرکز البحث العلمی پھلواڑی شریف پٹنہ اور انسٹی ٹیوٹ آف انجکٹو اسٹڈیز نئی دہلی کو جاتا ہے۔

اس سمینار میں تین اہم مسائل

۱- مکان و دکان کی پگڑی کا مسئلہ

۲- اعضاء کی بیوند کاری کا مسئلہ

۳- اور ضبط تولید کے مسئلہ پر تفصیلی بحث کی گئی۔ سمینار کے افتتاحی اجلاس کی صدارت اسلام کے ممتاز ترین عالم دین حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی نے کی۔ حضرت مولانا منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار و اڑیسہ نے افتتاحی خطبہ پیش فرمایا اور امریکہ سے تشریف لانے والے مشہور عالم و فقیہ شیخ طہ جابر العلوانی نے سمینار کے مختلف اجلاسوں میں شرکت فرمائی اور زیر بحث موضوعات میں حصہ لیا۔ زیر بحث موضوعات پر مختلف تجویز منظور کی گئیں اور جو موضوعات مزید غور و فکر کے طالب تھے ان کے لئے متعدد ماہرین و علماء پر مبنی کمیٹیاں تشکیل دے دی گئیں۔ جو اگلے سمینار تک (جس کے لئے طے کیا گیا کہ ہر چھ ماہ میں اس طرح کا سمینار منعقد کیا جانا چاہئے) اپنی رپورٹ دے دیں گی۔ پگڑی کے مسئلہ پر شرکاء سمینار کا عام احساس یہ تھا کہ پگڑی کے موجودہ رواج کو پسندیدہ نہیں کہا جاسکتا، لیکن بڑے شہروں میں طویل عرصہ سے یہ رواج عام

ہے کہ پگڑی کے نام پر رقم لی جاتی ہے۔ اور کرایہ دار بطور خود مالک کی رضامندی کے ساتھ دکان یا مکان دوسرے شخص کو کرایہ پر دے دیتا ہے، پھر یہ بھی رواج پڑ گیا ہے کہ کرایہ کا یہ حق موروثی تسلیم کیا جاتا ہے۔ سرکاری قوانین پگڑی کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ کرایہ کی مقدار پر بھی پابندیاں عائد کی گئی ہیں اور دوسری طرف آہستہ آہستہ کرایہ داری کے حقوق کو مالکانہ حقوق کی حیثیت دینے کا رجحان ان قانون ساز یوں میں پیدا ہوتا جا رہا ہے، اس کی وجہ سے بھی مالک کرایہ دار کو مکان یا دکان دیتے وقت ہی زیادہ سے زیادہ رقم حاصل کر لینا چاہتا ہے۔ دوسری طرف یہ بھی واقعہ ہے کہ اگر مالکان کو کھلی چھوٹ دیدی جائے تو وہ جب چاہیں کرایہ داروں سے مکان یا دکان خالی کرالیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان بڑے شہروں میں لاکھوں افراد فٹ پاتھ پر پھینک دیئے جائیں اور وہ وسائل معاش سے محروم ہو جائیں۔ زیر بحث مسئلہ کی تمام پیچیدگیوں پر کافی غور و خوض کے بعد بھی کوئی مناسب حل سامنے نہیں آسکا، لہذا اس کام کے لئے علماء، ماہرین معاشیات، ماہرین سماجیات، اور ماہرین قانون پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دے دی گئی جو آئندہ اجلاس تک اپنی تفصیلی رپورٹ پیش کر دے گی۔

اعضاء کی بیوند کاری کے مسئلہ پر ڈاکٹر امان اللہ خاں علی گڑھ اور ڈاکٹر نعیم حامد صاحب کانپور نے مقالے پیش کئے، جن پر شرکاء کانفرنس نے تفصیلی بحث کی، بعد ازاں سمینار کی ذیلی کمیٹی نے تمام آراء کی روشنی میں متفقہ طور پر ایک تجویز مرتب کی (ماہنامہ افکار ملی، نئی دہلی۔ مئی ۱۹۸۹ء)۔

(۵)

یہ اجلاس اس فقہی، سمینار کے انعقاد پر بصمیم قلب اظہار مسرت کرتا ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے کہ اس کی توفیق سے ہمیں اس میں شریک ہونے اور ایک خوشگوار ماحول

میں موجودہ زمانے کے تین اہم مسائل پر ایک دوسرے کے خیالات کو سننے سنانے اور غور و فکر کرنے کا بہترین موقع ملا۔

یہ اجلاس حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم کی خدمت عالیہ میں ہدیہ تبریک و تشکر پیش کرتا ہے کہ ان کی شخصیت جاذبہ ملت کا یہ عطر کشید کرنے میں کامیاب ہوئی۔ اسی طرح یہ اجلاس انسٹی ٹیوٹ آف انجکٹیو اسٹڈیز کے چیئر مین ڈاکٹر محمد منظور عالم صاحب اور ان کے رفقاء کار کا نہایت ممنون ہے کہ اس اہم فقہی سمینار کے انتظامات کے سلسلے میں انہوں نے نہایت فراخ حوصلگی اور عمدہ صلاحیتوں کا مظاہرہ کرتے ہوئے میزبانی کی قابل تقلید مثال قائم فرمائی۔

اللہ تبارک و تعالیٰ ان سب حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائے جنہوں نے اس سمینار کو کامیاب بنانے میں حصہ لیا (مولانا اشرف علی، بنگلور)۔

(۶)

میری زندگی کا یہ دوسرا موقع ہے کہ مجھے نہایت فرحت اور مسرت کا احساس ہو رہا ہے۔ آپ کا یہ اجتماع اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ سب لوگ امت کے مسائل سے پریشان ہیں، نئے مسائل پر غور و فکر کی ضرورت ہر دور میں رہی ہے، اور ہندوستان میں اس طرح کا یہ پہلا فقہی اجتماع ہے، میں مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب کو اس اہم اجلاس کے بلانے پر مبارک باد دیتا ہوں اور اپنی طرف سے اور آپ سب کی طرف سے ان کا اور ڈاکٹر محمد منظور عالم صاحب کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔

حضرت امیر شریعت مولانا سید منت اللہ رحمانی

اختتامی خطاب صدارت، مورخہ ۳۱ اپریل ۸۹ء بوقت ۳:۰۰ بجے دن

فہرست شرکاء سمینار

- ۱- حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ
- ۲- حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانیؒ
- ۳- ڈاکٹر طاہر جابر فیاض العلوانیؒ
- ۴- مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ
- ۵- ڈاکٹر محمد منظور عالم
- ۶- مفتی محمد ظفر الدین مفتاحی
- ۷- مولانا مجیب اللہ ندویؒ
- ۸- مولانا برہان الدین سنبھلی
- ۹- مفتی حبیب الرحمن خیر آبادی
- ۱۰- مولانا سید نظام الدین
- ۱۱- مولانا عبد الجلیل چودھریؒ
- ۱۲- جناب شمس پیرزادہؒ
- ۱۳- مولانا عتیق احمد قاسمی بستوی
- ۱۴- مولانا ضیاء الدین اصلاحی
- ۱۵- مولانا احمد علی قاسمی
- صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ
- امیر شریعت بہار واڑیسہ
- صدر المعهد العالی للفکر الاسلامی، واشنگٹن، امریکہ
- قاضی امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ
- چیرمین انسٹی ٹیوٹ آف آنکھلٹیو اسٹڈیز دہلی
- مفتی دارالعلوم دیوبند
- مہتمم جامعہ الرشاد اعظم گڑھ
- استاذ حدیث وفقہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ
- مفتی دارالعلوم دیوبند
- ناظم امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ
- امیر شریعت آسام
- ادارہ دعوت القرآن بمبئی
- استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ
- مدیر معارف اعظم گڑھ
- جنرل سکریٹری مسلم مجلس مشاورت کلاں محل نئی دہلی

- دہلی
- ۱۶- قاضی سجاد حسین
- ۱۷- مولانا افضل الحق جوہر قاسمی
- ۱۸- مولانا اعجاز احمد اعظمی
- ۱۹- مولانا جلال الدین عمری
- ۲۰- مولانا عبداللہ طارق
- ۲۱- ڈاکٹر فضل الرحمن فریدی
- ۲۲- ڈاکٹر فضل الرحمن گوری
- ۲۳- مولانا محمد سعود عالم قاسمی
- ۲۴- ڈاکٹر محمد مقیم الدین
- ۲۵- ڈاکٹر امان اللہ خان
- ۲۶- ڈاکٹر ذکی کرمانی
- ۲۷- ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
- ۲۸- ڈاکٹر نعیم حامد
- ۲۹- ڈاکٹر طاہر بیگ
- ۳۰- مشتاق احمد ایڈوکیٹ
- ۳۱- بدر دیز
- ۳۲- مولانا عطاء الرحمن قاسمی
- ۳۳- مفتی شمس الدین
- ۳۴- سید امین الحسن رضوی
- ۳۵- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
- مدرس مدرسہ ریاض العلوم گریبی جوہنپور
- مدرس مدرسہ ریاض العلوم گریبی جوہنپور
- مدیر تحقیقات اسلامی، علی گڑھ
- بستی نظام الدین نئی دہلی
- مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- کاپنپور
- امیر نشاں۔ علی گڑھ
- ۱۲/۲، جنگ پورہ اے، بھوگل نئی دہلی ۱۳
- ایڈوکیٹ سپریم کورٹ دہلی
- جامعہ رحیمیہ مہندیان قبرستان نئی دہلی۔ ۲
- چتلی قبر دہلی
- ڈاکٹر نگر، نئی دہلی۔ ۲۵
- المعبد العالی الاسلامی حیدرآباد

- ۳۶- مولانا زبیر احمد قاسمی
 ۳۷- مفتی عزیز الرحمن فتحپوری
 ۳۸- مولانا احمد بیات
 ۳۹- مولانا ابوالحسن علی
 ۴۰- مفتی نعمت اللہ قاسمی
 ۴۱- مولانا صغیر احمد رحمانی
 ۴۲- مولانا نسیم احمد قاسمی
 ۴۳- مولانا انیس الرحمن قاسمی
 ۴۴- مفتی جنید عالم قاسمی
 ۴۵- مولانا مفتی محمد مصطفیٰ مفتاحی
 ۴۶- مولانا مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی
 ۴۷- مولانا عبداللہ جو لم
 ۴۸- مفتی اشرف علی
 ۴۹- مفتی سید تاج الدین
 ۵۰- حکیم ظل الرحمن
 ۵۱- مولانا عنایت اللہ سبحانی
 ۵۲- مفتی افضل حسین
 ۵۳- مولانا محمد باقر حسین
 ۵۴- مفتی خلیل احمد
 ۵۵- مفتی افضل حسین ندوی
- شیخ الحدیث مدرسہ سبیل السلام حیدرآباد
 دارالعلوم امدادیہ بمبئی
 دارالعلوم ترکیسر گجرات
 شیخ الحدیث دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ گجرات
 مفتی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ
 جامعہ رحمانیہ مولگیر
 دارالافتاء دارالعلوم دیوبند
 ناظم امارت شرعیہ
 نائب مفتی امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ
 چورہ، راجستھان
 مالیر کوٹلہ، پنجاب
 عمرآباد
 دارالعلوم سبیل الرشاد بنگلور، کرناٹک
 میسور کرناٹک
 چاندنی چوک دہلی

 دارالعلوم الاسلامیہ، بستی
 دارالعلوم الاسلامیہ، بستی
 جامعہ نظامیہ شبلی گنج حیدرآباد
 دارالعلوم فلک نما، حیدرآباد

- ۵۶- مفتی انور علی اعظمی
 ۵۷- مولانا محمد خالد قاسمی
 ۵۸- مولانا ارشد مظفر نگری
 ۵۹- مولانا رفیق المنان
 ۶۰- مولانا نذیر احمد
 ۶۱- مولانا محمد سراج صاحب
 ۶۲- مولانا معاذ الاسلام
 ۶۳- مولانا انعام اللہ
 ۶۴- مولانا محفوظ الرحمن
 ۶۵- مولانا افتخار احمد
 ۶۶- مولانا محمد مصلح
 ۶۷- مولانا نور الحق رحمانی
 ۶۸- مفتی زید
 ۶۹- مولانا نور الحسن قاسمی
 ۷۰- مولانا عبدالحفیظ قاسمی
 ۷۱- مولانا علاؤ الدین ندوی
 ۷۲- مفتی عبدالرحیم قاسمی
 ۷۳- مولانا عبدالرحمن
 ۷۴- مولانا محمد آدم
 ۷۵- مولانا محمد ابوبکر
- مفتی دارالعلوم منو
 رفیق دارالمؤمنین دیوبند
 دارالافتاء دارالعلوم دیوبند
 اعظم گڑھ
 مدرسہ مدینۃ العلوم رسولی، بارہ بنکی
 مہتمم مدینۃ العلوم رسولی، بارہ بنکی
 مراد آباد
 مراد آباد
 اعظم گڑھ
 اعظم گڑھ
 دارالعلوم بہادر گنج پورنیہ بہار
 امارت شرعیہ، پٹنہ
 استاذ جامعہ عربیہ ہتھورا، بانندہ
 مدھوبنی
 کٹک، اڑیسہ
 کھلڑیا، بہار
 بھوپال
 گجرات
 گجرات
 گجرات

راوڑکیلا	۷۶- مولانا محمد عزیز قاسمی
آسنسول	۷۷- مولانا شفیق احمد مظاہری
جامعہ دارالسلام عمر آباد	۷۸- مولانا خلیل الرحمن
جامعہ اسلامیہ بھٹکل	۷۹- مفتی محمد ایوب ندوی
جامعۃ الصالحات بھٹکل	۸۰- مولانا اقبال ندوی
برہان پور	۸۱- مفتی محمد علی قاسمی
برہان پور	۸۲- مفتی رحمت اللہ قاسمی
برہانپور	۸۳- مولانا عبید الرحمن اعظمی
مدراس	۸۴- مولانا عبدالرحمن
بدر پور	۸۵- مولانا نعیم الدین

