شریعت اسلامیہ میں عموم بلویٰ کی رعایت

(عصری تناظر میں تجزیاتی مطالعہ)

مقالہ برائے **پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ**

مقالہ نگار

صباح ناز

پی ایچ ڈی اسکالر، شعبہ اسلامی فکر و ثقافت

رجسٹریشن نمبر: 788-PhD/IS/F18

شعبہ اسلامی فکر و ثقافت، فیکلٹی آف سوشل سائنسز

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

اکتوبر، 2023ء

شریعت اسلامیہ میں عموم بلویٰ کی رعایت

(عصری تناظر میں تجزیاتی مطالعہ)

مقالہ برائے **پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ**

مقالہ نگار

صباح ناز

پی ایچ ڈی اسکالر، شعبہ اسلامی فکر و ثقافت

رجسٹریشن نمبر: PhD/IS/F18-788

نگرانِ مقالہ

ڈاکٹر ریاض احمد سعید

شعبہ اسلامی فکر و ثقافت

نمل، اسلام آباد

شعبہ اسلامی فکر و ثقافت، فیکلٹی آف سوشل سائنسز

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

سیشن (2018ء-2023ء)

© صباح ناز، 2023ء

بسم الله الرحمن الرحيم

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، فیکلٹی آف سوشل سائنسز

منظوری فارم برائے مقالہ ودفاع مقالہ

(Thesis and Defense Approval Form)

زیر دستخطی تصدیق کرتے ہیں کہ انہوں نے مندرجہ ذیل مقالہ پڑھا اور مقالہ کے دفاع کو جانچا ہے، وہ مجموعی طور پر امتحانی کارکردگی سے مطمئن ہے اور فیکلٹی آف سوشل سائنسز کو اس مقالے کی منظوری کی سفارش کرتے ہیں۔

مقالہ بعنوان: شریعت اسلامی میں عموم بلویٰ کی رعایت (عصری تناظر میں تجزیاتی مطالعہ)

Considering the Generality of Affliction in Islamic Sharia
(An Analytical Study in Contemporary Perspective)

نام ڈگری: **ڈاکٹر آف فلاسفی علوم اسلامیہ**

نام مقالہ نگار: صباح ناز

رجسٹریشن نمبر: **788-PhD/IS/F18**

ڈاکٹر ریاض احمد سعید (نگران مقالہ)	________________ دستخط نگران مقالہ
پروفیسر ڈاکٹر مستفیض احمد علوی (صدر، شعبہ اسلامی فکر و ثقافت)	________________ دستخط صدر، شعبہ اسلامی فکر و ثقافت
پروفیسر ڈاکٹر خالد سلطان (ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنسز)	________________ دستخط ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنسز
میجر جنرل (ر) محمد جعفر (ریکٹر نمل)	________________ دستخط ریکٹر نمل

تاریخ ________________

حلف نامہ فارم

(Candidate declaration form)

میں: صباح ناز　　　　بنت: ہارون الرشید

رول نمبر: PD-IS-18-452　　　　رجسٹریشن نمبر: 788-PhD/IS/F18

طالبہ، پی ایچ ڈی، شعبہ علوم اسلامیہ، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز (نمل) اسلام آباد، حلفاً اقرار کرتی ہوں کہ

مقالہ بعنوان: **شریعت اسلامی میں عموم بلویٰ کی رعایت** (عصری تناظر میں تجزیاتی مطالعہ)

Considering the Generality of Affliction in Islamic Sharī'ah

(An Analytical Study in Contemporary Perspective)

Shar'īat Islāmī mein Umoome Balwa ki Riā'yat

(Asrī Tanāzur mein Tajziātī Mutāl'a)

پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ کی ڈگری کی جزوی تکمیل کے سلسلہ میں پیش کیا گیا ہے، اور **ڈاکٹر ریاض احمد سعید** کی نگرانی میں تحریر کیا گیا ہے، راقم الحروف کا اصل کام ہے، اور یہ کہ مذکورہ کام نہ تو کہیں اور جمع کروایا گیا ہے، نہ ہی پہلے سے شائع شدہ ہے اور نہ ہی مستقبل میں کسی بھی ڈگری کے حصول کے لیے کسی دوسری یونیورسٹی یا ادارے میں میری طرف سے پیش کیا جائے گا۔

میں اس بات کو جانتی ہوں کہ ایچ ای سی (HEC) اور نمل (NUML) علمی سرقہ (Plagiarism) کے حوالے سے عدم برداشت کی پالیسی پر سختی سے عمل پیرا ہیں۔ اس لیے میں بطور مقالہ نگار اس بات کا اقرار کرتی ہوں کہ یہ میرا ذاتی علمی کام ہے۔ اس مقالہ کا کوئی حصہ بھی سرقہ شدہ نہیں ہے۔ اور میں نے جہاں سے بھی کسی علمی کام کو اپنے مقالے میں شامل کیا ہے اس کا باقاعدہ حوالہ دیا ہے۔ میں اس بات کا بھی اقرار کرتی ہوں کہ اگر میرے مقالے میں کسی بھی قسم کا باقاعدہ علمی سرقہ پایا جائے تو یونیورسٹی میری ڈگری کو ختم کرنے / واپس لینے کا اختیار رکھتی ہے۔

نام مقالہ نگار: صباح ناز

دستخط مقالہ نگار: ____________________

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

ABSTRACT

Considering the Generality of Affliction in Islamic Sharīʼah

(An Analytical Study in Contemporary Perspective)

Allah has given full consideration to human power and condition in the rule of Shariah, there have been changes in the Shariah according to the human condition and with their changes new issues comes time by time. Allah has made every soul bound according to his capacity, the common denominaters of Shari'ah are softened by the common misconceptions in which humanity is generally afflicted and which can't be avoided.

In Fiqh, it is called Umoome-e-Balwa,due to it's rules of Shariah being reduced and expanded. Providing benefits for people and protecting them from harm is them in one of the higher objective of Islam, it is an Islamic concept that is encountered often in society and is therefore difficult to avoid.

In this research, the nature of Umoom-e-Balwa its legitimacy,terms and conditions for applications of it in commandments of Shariah of various contemporary issues have been studied. The main purpose of the study is to understand Umoom-e-Balwa in modern issues to save the afflict from hardship as much as possible in the aspect of migitation of Shari'ah in a disciplined manner.

The study adopts a analytical research methodology to reach a conclusion. Moreover, in the last chapter discussed a servey report as well about different commandment of Shair'ah of medical. The study came up with several results and one of the important results in the permissibility of Ummom-e-Balwa to bring mitigation in commandment of Shari'ah where necessity is, with all terms and conditions to make ease in human life.

Additionally, there is a need to be discussed some more contemporary issues using practical examples from daily life of muslims to indicate how Umoom-e-Balwa can be used to remove difficult and hardship from Muslims.

Keywords:*Umoom-e-Balwa, Commandments, migitation, Shari'ah, Contemporary, Permissibility, Legitimacy, Conditions.*

فہرست عنوانات

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
1	مقالہ کی منظوری کا فارم	iv
2	حلف نامہ	V
3	ملخص(Abstract)	vi
4	فہرست عنوانات	vii
5	اظہار تشکر	XI
6	انتساب	XII
7	**باب اول: موضوع تحقیق سے متعلق تعارفی مباحث**	1
8	موضوع کا تعارف	1
9	موضوع تحقیق کی ضرورت واہمیت	4
10	دراساتِ سابقہ کا جائزہ	5
11	مقاصد تحقیق	12
12	تحقیق سے متعلقہ بنیادی سوالات	13
13	منہج تحقیق	13
14	**باب دوم: عموم بلوی کا تعارف، اسباب اور مشروعیت**	15
15	فصل اول: عموم بلویٰ کا تعارف	17

17	مبحث اول: عموم بلویٰ کی تعریف	16
28	مبحث دوم: عموم بلویٰ کی اہمیت	17
35	فصل دوم: عموم بلویٰ کے اسباب و شرائط	18
35	مبحث اول: اسباب عموم بلویٰ	19
52	مبحث دوم: شرائط عموم بلویٰ	20
71	فصل سوم: عموم بلویٰ کی مشروعیت	21
71	مبحث اول: قرآن مجید سے دلائل عموم بلویٰ	22
75	مبحث دوم: سنت سے عموم بلویٰ کا ثبوت	23
78	مبحث سوم: عموم بلویٰ کی مشروعیت اجماع کی روشنی میں	24
82	مبحث چہارم: عموم بلویٰ کی مشروعیت از روئے قیاس	25
88	**باب سوم: مقاصد شریعت کے تناظر میں تیسیر و تخفیف کی حکمتوں کا جائزہ**	26
90	فصل اول: مقاصد شریعت کا تعارف	27
90	مبحث اول: مقاصد شریعت کی تعریف	28
97	مبحث دوم: مقاصد شریعت کا تاریخ وارتقاء	29
105	مبحث سوم: اہمیت مقاصد شریعت	30
111	فصل دوم: مقاصد شریعت کے اعتبار سے تخفیف و تیسیر کی حکمتیں	31
111	مبحث اول: پہلی حکمت شارع کے عمومی مقصد کے اعتبار سے	32
115	مبحث دوم: دوسری حکمت باعتبار ضروریات	33

119	مبحث سوم: تیسری حکمت باعتبار حاجیات	34
122	مبحث چہارم: چوتھی حکمت باعتبار تحسینیات	35
127	فصل سوم: تخفیف بسبب عموم بلویٰ اور ادلۂ شرعیہ	36
128	مبحث اول: قرآن مجید اور عموم بلویٰ	37
138	مبحث دوم: سنت رسول ﷺ اور عموم بلویٰ	38
144	مبحث سوم: اجماع اور عموم بلویٰ	39
150	مبحث چہارم: قیاس اور عموم بلویٰ	40
157	**باب چہارم: عبادات میں عموم بلویٰ کی رعایت**	41
159	فصل اول: احکام طہارت میں عموم بلویٰ کی رعایت	42
188	فصل دوم: عبادات کے احکامات میں عموم بلویٰ کا دائرہ کار	43
188	مبحث اول: نماز سے متعلقہ متفرق مسائل کا جائزہ	44
204	مبحث دوم: زکوٰۃ سے متعلقہ متفرق مسائل کا جائزہ	45
222	مبحث سوم: روزہ سے متعلقہ متفرق مسائل کا جائزہ	46
232	مبحث چہارم: حج سے متعلقہ متفرق مسائل کا جائزہ	47
247	**باب پنجم: معاملات میں عموم بلویٰ کا دائرہ کار اور ضرورت**	48
248	فصل اول: معاشی معاملات میں عموم بلویٰ کی رعایت	49
272	فصل دوم: معاشرتی معاملات میں عموم بلویٰ کی ضرورت	50

302	**باب ششم: صحت کے جدید مسائل متفرقہ میں عموم بلویٰ کی ضرورت**	51
303	فصل اول: صحت کے عصری مسائل متفرقہ میں عموم بلویٰ کی رعایت	52
339	فصل دوم: صحت کے جدید مسائل سے متعلق سروے کا جائزہ	53
354	خلاصہ البحث(Summary)	54
359	نتائج البحث(Findings)	55
361	سفارشات وتجاویز(Recommendations)	56
362	فہارس(Indexation)	57
363	فہرست آیات	58
369	فہرست احادیث	59
372	فہرست اصطلاحات	60
373	مصادر ومراجع	61

اظہار تشکر (ACKNOWLEDGEMENTS)

الحمد لله رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید الأنبیاء والمرسلین وعلی آله وصحبه اجمعین.
أما بعد!

اللہ رب العالمین کا شکر و احسان ہے کہ جس نے ہمیں اپنی سب سے افضل و اشرف مخلوق میں پیدا کیا۔ ہم اپنے رب کے فضل و کرم کا شکر اور پیارے نبی حضرت محمد ﷺ کے احسان کا حق ہر گز ادا نہیں کر سکتے البتہ ان کے فضل و فیض کے تذکرے اور احساس ہمارے لیے باعث افتخار ہے۔

میں شکر گزار ہوں اپنے نہایت ہی شفیق اور محسن اُستاد ڈاکٹر ریاض احمد سعید (اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ اسلامی فکر و ثقافت) کا کہ ان کی بے پناہ شفقت اور نگرانی کی بدولت یہ مقالہ بخیر و خوبی اپنے پایہ تکمیل کو پہنچا۔ آپ نے اپنی بے پناہ تدریسی، تحقیقی و ادارہ جاتی مصروفیات میں اپنے کام اور وقت کو اس انداز میں منظم رکھا ہوا تھا کہ جہاں مجھے ان کی رہنمائی کی ضرورت ہوئی آپ نے فی الفور بہترین انداز میں میری رہنمائی فرمائی۔ یہاں تک کہ جہاں مجھے یاد نہیں رہتا تھا وہ خود رابطہ کر کے یاد دلاتے جس کا مجھے بھرپور فائدہ ہوا۔ اس دوران وقت کو منظم کرنا، جذبے اور لگن سے کام کرنا اور تحقیق کے جدید طریقے سیکھنا، اس طرح کے بہت سے آداب و اصول مجھے سیکھنے کا موقع ملا۔ اللہ تعالیٰ ان کو اپنے حفظ و امان میں رکھے اور ان کی زندگی اور توفیقاتِ خیر میں اضافہ فرمائے۔

میں ممنون ہوں پروفیسر ڈاکٹر خالد سلطان (ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنسز)، پروفیسر ڈاکٹر مستفیض احمد علوی (ہیڈ آف ڈیپارٹمنٹ شعبہ اسلامی فکر و ثقافت)، ڈاکٹر نور حیات خان (سابق صدرِ شعبہ)، ڈاکٹر سید عبد الغفار بخاری (سابق صدرِ شعبہ) اور شعبہ اسلامی فکر و ثقافت کے تمام اساتذہ جنہوں نے علمی امور اور تحقیق و تدریس کے ان کٹھن مراحل میں میری ہر لحاظ سے حوصلہ افزائی اور رہنمائی فرمائی۔

میرے گھر کے تمام افراد والدین، بھائی، بہن سب میرے شکریے کے مستحق ہیں جن کی مالی تعاون، دعاؤں کے ساتھ ساتھ گھر کی ذمہ داریوں کو اپنے کندھوں پر لے کر مجھے اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا موقع دیا۔

آخر میں ان تمام لائبریریوں کے متعلقہ عملہ کہ جنہوں نے کتب تک رسائی میں میری معاونت کی اور وہ تمام احباب جنہوں نے دورانِ تحقیق میرے ساتھ کسی بھی طرح سے تعاون کیا ہے، میرے شکریے کے مستحق ہیں۔
اللہ تعالیٰ ان سب کو جزائے خیر عطا فرمائے۔ آمین!

صباح ناز
پی ایچ ڈی، اسکالر۔ اسلام آباد

انتساب(DEDICATION)

میں اپنی اس کاوش کا انتساب

والدین کے نام کرتی ہوں جن کی دعا نے میری زندگی بدل دی اور میرے ان اساتذہ کے نام کرتی ہوں

جنھوں نے میری فکر کو مضبوط کیا۔

باب اول: موضوع تحقیق سے متعلق تعارفی مباحث

موضوعِ تحقیق کا تعارف

انسانی حالات کے اعتبار سے ادوار میں تبدیلیاں آتی رہتی ہیں اور ان تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ نت نئے مسائل بھی پیش آمدہ ہیں۔ ان حالات و مسائل کے اعتبار سے شرائع میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اللہ تعالیٰ نے اسلامی شریعت اور احکامات شریعہ میں انسانی قدرت و طاقت کا مکمل لحاظ رکھا ہے تاکہ انسان مشقت کا حامل نہ ہو۔ قرآن پاک میں اللہ کا ارشاد ہے:

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾[1]

اور دین میں تم پر تنگی نہیں ہے۔

اللہ نے انسانوں کو باعتبار قویٰ مختلف پیدا فرمایا ہے کمزور اور ضعفاء پر مشتمل انسانیت کے لیے اسلام ہی واحد راہ نجات ہے۔ دین فطرت ہونے کے ناطے اسلام نے بندوں کے مفادات و مصالح اور ضروریات و رخصت کی کامل رعایت رکھی ہے۔ اور یہ اسلامی شریعت کا مزاج ہے کہ کسی شخص کو اس کی طاقت سے بڑھ کر مکلف نہیں کیا جاتا، یہ امر بھی طے شدہ ہے کہ انسان فطری طور پر کمزور واقع ہوا ہے۔ اس کی جملہ ضروریات سے واقف، خالق نے انسان کی اس کمزوری کو بطور خاص مد نظر رکھا، چنانچہ شریعت اسلامی کا مزاج ہی یسر والا بنا دیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا﴾[2]

اللہ کسی نفس پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا۔

نبی اکرم ﷺ کی احادیث سے بھی اس بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ شارع علیہ السلام نے احکام میں تخفیف کا کس قدر اہتمام کیا ہے مثلاً:

((لو ان اشق علی امتی لامر تهم بالسواک مع کل صلاة))[3]

"اگر میں اپنی امت کے لیے شاق نہ جانتا تو انہیں ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دیتا"۔

اور اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے ابو موسیٰ اشعری اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما کو یمن کی طرف بھیجتے وقت فرمایا:

---

1 الحج: 78

2 البقرة: 286

3 بخاری، محمد بن اسماعیل البخاری، **الجامع الصحیح**(دمشق: دار ابن کثیر، 2002ء) کتاب الجمعة، باب السواک یوم الجمعة، ج 8/ص 215، رقم الحدیث887

((یسروا ولا تعسروا))[1]

نرمی کرنا سختی نہ کرنا۔

اس امتیازی اور نمایاں یسر و تخفیف کی حکمت بظاہر یہ لگتی ہے کہ یہ دین ابد تک رہے گا اور ہر قسم کے لوگ اس کے مخاطب ہیں، اگر اس میں ناقابل برداشت مشکلات کا وجود ہوتا تو ممکن ہے کسی کو اس کے ناقابل عمل ہونے کی شکایت کا موقع مل جاتا یا کوئی شخص تکلیف کے سبب متنفر ہو جاتا، لیکن یسر اور تخفیف پیدا کر کے گویا اللہ نے شریعت اسلامیہ اور دین اسلام کو خوبصورت بنا دیا۔ اور اس تخفیف کا دائرہ کار صرف عبادت تک ہی محدود نہیں رکھا بلکہ ہر شعبہ زندگی میں اس کو بروئے کار لانے کے مواقع پیدا فرمائے۔

عموم بلویٰ اسی یسر و تخفیف پر مشتمل ہے، بعض اوقات انسان کسی ایسی مشکل میں گرفتار ہو جاتا ہے جس سے نکلنے کے لیے کوئی غیر شرعی کام کرنا اس کی مجبوری ہوتی ہے اگر اس وقت وہ غیر شرعی کام نہ کرے تو اس کی جان، دین، مال، عقل یا نسل کو خطرات درپیش ہوتے ہیں ایسی صورت حال میں احکام شریعہ میں نرمی کی گنجائش پیدا ہوتی ہے۔ عموم بلویٰ وہ ضروری امر اور اصول ہے جس کی بناء پر ایسی صورت عذر کی بنا پر احکام شریعت میں تغیر رونما ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حرج اور مشقت کے ازالہ میں عموم بلویٰ اہم کردار ادا کرتا ہے۔

جن امور میں انسانیت عمومی طور پر مبتلا ہو جاتی ہے اور انسان کے لیے اپنی طاقت و استطاعت کے مطابق ان کاموں سے بچنا ممکن نہیں رہتا تو اس ابتلائے عام کی وجہ سے حکم شریعت میں نرمی پیدا ہوتی ہے۔

کوئی امر یا حکم لوگوں کے درمیاں معمولات یا معلومات کے اعتبار سے اس طرح مشہور ہو جائے کہ لوگ اس امر کو اختیار کرنے پر مجبور ہو جائیں تو عموم بلوی ایسے امور انسانی میں رخصت کو ثابت کرنے والی کیفیت و حالت کا نام ہے۔

عموم بلویٰ کی تعریف جامع انداز میں یوں بیان کی گئی ہے:

"وکانت عامة الوقوع بعيث يعسر احتراز المكفين منها اواستعغاؤهم عن العمل به"[2]

تکلیف کا اس طرح عام ہو جانا کہ تمام مکلفین کا اس سے بچنا ممکن نہ ہو یا ان میں سے اکثر کو عمل کرنا لازم ہو جائے۔

ضرورت کی بناء پر عوام الناس کے لیے آسانی و تخفیف پیدا کرنے کے لیے تمام احکام شریعت میں رخصت دی گئی ہے۔

"الضرورة مستثنیٰ عن قواعد الشرع"[3]

---

1 البخاری ، الجامع الصحیح ، کتاب الجهاد والیسر، باب یکره من التنازع، ص 747، رقم الحدیث 3038

2 الباحسین، یعقوب عبد الوهاب، رفع **الحرج فی الشریعة الاسلامیة** (الریاض ،مکتبة الرشد ، 2001ء)قاعدةالمشقة الیسر، ص 164-

3 ابن نجیم، زین العابدین بن ابراهیم، **الاشباه والنظائر لا بن نجیم** (بیروت: دار الکتب العلمیة، ، 1980ء) ص 85

ضرورت شریعت کے قواعد سے مستثنیٰ ہوتی ہے۔

اور اسی قاعدہ کو مد نظر رکھتے ہوئے تمام ممنوع معاملات میں رخصت کی صورت پیدا ہوتی ہے۔

''الضرورات تبیح المحظورات''[1]

ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں۔

ایسی تمام ممنوع صورت حال کا اس طرح شائع ہونا کہ اس صورت حال سے بچنا مشکل ہو اور اس کے عدم سے مکلف پریشانی اور دشواری میں آجائے۔

اس کی جامع تعریف یوں بیان کی جاسکتی ہے:

"عموم بلویٰ ایسی حالت یا حادثہ کا نام ہے جو بہت سارے لوگوں کو شامل ہو اور اس سے بچنا مشکل ہو"۔[2]

یعنی ایسا امر یا حادثہ جو عوام الناس کو عام حالات میں حاجت کی طرف لے جائے اور اس سے بچنے میں تکلیف اور دشواری ہو تو ایسی حالت و کیفیت انسان کے لیئے آسانی کا تقاضہ کرتی ہے تاکہ انسان سے اس کی ضرورت کے مطابق تکلیف دور ہو تو عموم بلویٰ رخصت کو ثابت کرنے والی کیفیت وحالت ہے عموم بلویٰ کے تحقق کے لیے دو باتوں کا پایا جانا ضروری معلوم ہوا، ایک یہ کہ عموم بلویٰ صرف وہاں محقق ہوتا ہے جہاں اس ممنوع امر سے بچنا دشوار ہو اور دوسرا یہ کہ یہ دشواری اور ممنوع امر تمام لوگوں کو عام ہو یعنی زیادہ تر پایا جائے۔ اور اس حیثیت سے کہ عوام کا ابتلائے معاصی میں قطعی معتبر نہیں ہو گا بلکہ وہ حالت یا کیفیت ایسی ہو کہ کسی گناہ کے ارتکاب کی وجہ نہ بنے وہ شرعی اعتبار سے کوئی مشکل وتکلیف دہ امر ثابت ہو رہا ہو جس میں رخصت وآسانی کی ضرورت ہو۔

مزید واضح کرنے کے لئے آسان لفظوں میں یوں بیان کیا گیا ہے:

"وہ حالت و کیفیت جس کے باعث عوام وخواص سب ہی محظور شرعی میں مبتلا ہوں اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ایک کے تحفظ کے لیے اس بچنا متعذر یا حرج وضرر کا سبب ہو"۔[3]

حرج ومشقت کے ازالہ اور رخصت کو ثابت کرنے میں عموم بلویٰ ایک اہم کردار ادا کرتی ہے کیونکہ عموم بلویٰ کسی مصیبت یا مشقت کے اس قدر عام ہو جانے کو کہتے ہیں کہ لوگوں کے لیے اس سے بچنا ممکن نہ ہو اور ایسی صورت میں لوگ بار بار اور اکثر اس مشقت، حاجت اور تکلیف سے دوچار ہونا پڑے تو یہ صورت حال ضرورت کا درجہ اختیار کر جاتی ہے لہذا دین اسلام نے جو آسانی اور سہولت کا دین ہے ایسی صورت میں رخصت اور تخفیف فراہم کی ہے۔

---

1 الکاسانی ، علاء الدین، **بدائع الصنائع** (بیروت:دار الکتاب العربی، 1974ء) ، ج 1 ، ص 215

2 وزارة الاوقاف والشؤن الاسلامية، الموسوعةالفقہيةالكويتية، (كويت :دار السلاسل 1427ھ) ج6/31

3 رضوی، نظام الدین محمد، **فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول** (لاہور: الضحیٰ پبلی کیشنز، 2014ء) ص162

زیر تحقیق مقالے میں عموم بلویٰ کے مکمل مفہوم کی باعتبار اسباب و شرائط، ادلہ و مقاصد شریعت سے اس کا تعلق اور عبادات وطہارت، معاملات اور طبی عصری مسائل متفرقہ میں بلحاظ رعایت تنقیح کی گئی ہے۔

2۔ موضوعِ تحقیق کی ضرورت واہمیت

شریعت اسلامیہ نے انسانی زندگی کے تمام معاملات چاہے وہ عبادات سے متعلق ہوں طہارت سے یا معاشی و سیاسی مسائل ہوں تمام امور میں مکلفین کو غیر معمولی صعوبتوں سے بچانے کے لیے تخفیف کے اسباب مرتب کیے ہیں۔ اور زمانہ کے گزرنے کے ساتھ ساتھ جدید مسائل میں احکام شریعت کو تمام مقاصد شریعت سے ہم آہنگ اور موافق کرنے کے لیے عموم بلویٰ کی رعایت رکھی ہے اور اس رعایت کا مقصد شریعت کی دائمی حیثیت کو دوام بخشنا ہے۔

عموم بلویٰ ایک اہم موضوع ہے جس سے شرعی احکامات میں سہولت اور تخفیف پیدا ہوتی ہے کیونکہ انسانی زندگی جو ایک نئے عہد میں داخل ہو چکی ہے اور جدید طرز حیات کی وجہ سے انسانیت کو بہت ساری مشکلات کا سامنا ہے عموم بلویٰ سے ان مشکلات میں مدد مل سکتی ہے اور ایسے مسائل جو معاشرہ میں ابتلائے عام کی شکل اختیار کر گئے ہیں ان تمام مسائل کے حل کے لیے عموم بلویٰ کا اصول فقہاء کو ایک وسیع میدان فراہم کرتا ہے جہاں فقہاء اجتہاد کر کے پیش آمدہ مسائل کو حل کر سکتے ہیں۔

اصول عموم بلویٰ کے موضوع کو شرح سے سامنے لانے کی ضرورت ہے تاکہ انسانی زندگی میں پیش آمدہ مسائل جو حرج اور تنگی میں مبتلا کرتے ہیں اور اس تکلیف سے بچنا لوگوں کو متعذر ہو تو ان مسائل کی شرعی تخفیف میں علمائے عصر کو معاونت ملے۔

حرج ومشقت کے ازالہ میں عموم بلویٰ کو اہم حیثیت حاصل ہے اور اس کا دائرہ اثر بھی خاصا وسیع ہے عصر حاضر کے بہت سے پیچیدہ مسائل کی بنیاد عموم بلویٰ پر ہے اس لیے اس کی تنقیح ضروری ہے۔

قرآن پاک میں اللہ کا ارشاد پاک ہے

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾(1)

ترجمہ: اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ کرتے ہیں اور تنگی نہیں چاہتے۔

اسلام ایک عملی اور ایک آسان دین ہے تمام انسانوں کی بھلائی کے لیے مشکلات سے نکال کر آسانیاں پیدا کرنے والا دین فطرت ہے آسانی کی اسی مقصد کو احادیث میں بھی بیان کیا گیا ہے۔ آپ ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

((يسروا ولا تعسروا بشروا ولا تنفروا))(2)

---

[1] البقرة:185

[2] البخاری، الجامع الصحیح ، کتاب العلم، باب ماکان النبی یتخولھم بالموعظةو العلم کئ لا تنفرو، حدیث 69

"آسانی پیدا کرو سختی پیدا نہ کرو اور خوش کرو نفرت نہ دلاؤ"۔

اسی تخفیف اور تیسیر کی بناء پر احکام شریعت میں آسانیوں اور رخصتوں کا خیال رکھا گیا تاکہ بوقت ضرورت لوگوں کے لیے شرعی حدود کے اندر رہتے ہوئے تکلیف اور مشقت سے نکلنے کے راستوں کی نشاندہی کی جائے۔ عام طور پر کتب فقہ و اصول فقہ میں اس موضوع کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور فقہی مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ عموم بلویٰ کی مکمل حقیقت کو باعتبار اسباب و شرائط، مقاصد شریعت اور ادلہ شرعیہ سے اس کا تعلق اور اس کے دائرہ اثر میں خبر واحد کی حیثیت کو منضبط ضوابط کو ذکر کرنے کی ضرورت ہے تاکہ قاری اس موضوع سے کماحقہ واقف ہو سکے اور عصری مسائل سے متعلق احکام شریعت میں عموم بلویٰ کی رعایت سے واقفیت حاصل کر سکے۔

فائدہ: مقالہ ہذا سے طلاب فقہ اور امت کو بنیادی فائدہ یہ حاصل ہو گا کہ منضبط انداز میں شریعت کے تیسر پر مبنی اصول و ضوابط سے مکمل آگاہی حاصل ہو گی اور مجتہدین امت نت نئے مسائل میں آسانی کا پہلو تلاش کر سکیں گے۔

3۔ جوازِ تحقیق

عموم بلویٰ کے سبب احکام شریعت میں تخفیف اور وسعت پیدا ہوتی ہے۔ موضوع ہذا پر منضبط کام نہ ہونے کی وجہ سے اہل علم مقاصد شریعت اور قواعد کلیہ کے ساتھ عموم بلویٰ کے باہمی ربط سے کماحقہ واقف نہیں ہو پاتے ہیں، اس لیے میں مقالہ ہذا میں اس موضوع کو اختیار کر رہی ہوں تاکہ عموم بلویٰ اپنی ماہیت، مفہوم اور مکمل اسباب و ضوابط کے ساتھ منقح طور پر سامنے آسکے اور منضبط انداز میں احکام شریعت کے پہلو تیسیر پر مبنی اصول و ضوابط سے مکمل آگاہی حاصل ہو سکے۔

عصر حاضر میں معاشرے کی بڑھتی ہوئی ضروریات اور حالات کی تبدیلی کے سبب شرعی احکامات میں وسعت پیدا ہوتی ہے ان تمام دینی معاملات میں نصوص کے پیش نظر قواعد کے تحت احکامات میں تخفیفی صورت نکالی جاتی ہے۔ عصری تناظر میں موضوع ہذا سے متعلق مسائل متفرقہ میں عموم بلویٰ کی رعایت سے مکمل آگاہی کی ضرورت ہے تاکہ عموم بلویٰ اور مقاصد شریعت کا تعلق عصر حاضر کے تناظر میں مکمل واضح ہو سکے اور نت نئے پیش آمدہ مسائل سے متعلق احکام شریعت میں تخفیف کی صورت نکالی جا سکے۔

4۔ دراسات سابقہ کا جائزہ

میری کاوش سے یہ بات سامنے آئی کہ اس موضوع پر اسی اسلوب میں کوئی منضبط علمی کام نہیں ہوا بلکہ اس ضابطے اور موضوع پر منتشر کلام کی صورت میں مواد موجود ہے اور عموم بلویٰ سے متعلق کچھ تحقیقی کام ہو چکا ہے جو مندرجہ ذیل ہیں:

تحقیقی مقالہ جات

1۔سلاف عمار حشفة،عموم البلویٰ و تطبیقا تھا علی القضا یا الطبیة المعاصرة (ایم اے مقالہ)جامعة الشھید الوادی ،مصر،2020ء

اس مقالے میں تحقیق کے اعتبار سے عصر طبی مسائل میں رعایت کے اصولوں کا کسی حد تک اطلاق کیا جاسکتا ہے یہ تحقیق تنگی کو دور کرنا اور سہولت و رخصت کی وجوہات کے بیان پر مشتمل ہے اور ایک طبی ضابطہ جاری کرنے کی سفارش کی گئی جو کہ علماء کو دعوت دے رہا ہے کہ طب کے معاملات میں جلد بازی کے فیصلے نہ کریں۔ پہلے باب میں عمومی سزاؤں، ان کے اصول و اسباب اور سزاؤں میں رعایت کو بیان کیا گیا ہے اور عموم بلویٰ کے اعتبار سے عصری طبی مسائل میں تخفیف کو بیان کیا گیا ہے البتہ عموم بلویٰ کے مکمل مفہوم اور ماسوائے طب باقی جہات کے فقہی مسائل کے اعتبار سے تشنگی نظر آتی ہے۔

2-ڈاکٹرانس توفیق العواطی، حجیةعموم البلویٰ عند الاصولیین (رسالة دکتورة) کلیة الشیخ نوح للشریعة والقانون جامعة اسلامیة ،اردن،2016

تقریبا52 صفحات پر مشتمل ہے اس مقالے میں عموم بلویٰ کی تعریف، اسباب اور حجیت پر کلام کیا گیا ہے البتہ یہ تمام کام بھی اختصار کے ساتھ کیا گیا اور اصول فقہ سے تعلق کو بھی مختصر اذکر کیا گیا ان تمام موضوعات کے ضمن میں چار فصول اور ایک خاتمہ پر اکتفا کیا گیا ہے مقالے میں فقہی مسائل کا بیان موجود نہیں ہے اور جامعیت کی کمی ہے۔

3-زینب مجور ، عموم البلویٰ و اثر فی الفتوی (ایم اے مقالہ) شعبہ فقہ ،الوادی کالج آف سوشل سائنسز اینڈ ہومینٹیز، مصر،2013ء

یہ مقالہ فتاویٰ پر عموم بلویٰ کے اثر ورسوخ کی عمومیت پر مشتمل ہے اور ان فتاوی میں سہولت اور سختی کے اصولوں کو مختلف جہتوں میں مختصراً بیان کیا گیا ہے لیکن یہ مقالہ چند اصولوں مع امثلہ پر مبنی ہے بنیادی طور پر مقالہ فتاویٰ پر مشتمل ہے عموم بلویٰ کی حقیقت کو واضح نہیں کرتا ہے۔

4-مصعب محمود احمد، عموم البلویٰ واثرھا علی خبر الواحد (ایم اے مقالہ) شعبہ شریعہ و قانون، جامعہ الاسلامی فلسطین، غزہ، 2010ء

یہ ایک قابل قدر اور علمی مقالہ ہے جو اس موضوع کو بنیادی نقطہ نظر سے بیان کرتا ہے محقق نے اس مقالے میں خبر واحد پر عموم بلویٰ کے اثر ورسوخ کی حیثیت پر توجہ مرکوز کی ہے نظریاتی اور علمی طور پر اس کے اطلاق کے معاملے میں امثلہ ذکر نہیں کی گئی ہیں اصول کی اطلاقی صورت کے مطابق خبر واحد کے بیان پر عموم بلویٰ پر بحث کی گئی ہے۔

5-زبیر العواد، عموم بلویٰ دراسۃ فقہیۃ اصولیۃ (ایم اے مقالہ) جامعۃ الجزائر، الجزائر، 2008ء

اس مقالے میں بنیادی اور فقہی پہلوؤں کے اعتبار سے قواعد کا ذکر موجود ہے اور زیادہ تر مطالعہ ایک ہی جہت میں نظر آتا ہے فقہی قواعد کے اعتبار سے عموم بلویٰ کا ذکر مختصراً ذکر کیا گیا ہے عموم بلویٰ کی ماہیئت کے اعتبار سے مقالے میں تشنگی نظر آتی ہے۔

6-ڈاکٹر محمد فوزی، اسباب التخفیف فی الشریعۃ الاسلامیۃ (پی ایچ ڈی مقالہ) جامعہ ازہر کلیۃ الشرعیہ والقانون، مصر، 1987ء.

مقالے میں زیادہ تر وہی فقہی مثالیں موجود ہیں جس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور تیسیر مطعومات میں ذکر کی گئی ہیں اور ساتھ ہی مال غیر سے متعلق رخصت اور ولی کا مال، یتیم کے کھانے سے متعلق میں بھی ترخیص کو بیان کیا گیا ہے۔، دوسرے باب میں معاملات کے باب میں بیع معدوم کی رخصت ، اور باہمی معاملات میں خیار کی مشروعیت اور تیسرے باب میں مشروع اصول ذکر کیے گئے ہیں لیکن اس مقالے میں عموم بلویٰ کی حقیقت اور اسباب سے متعلق بحث کی گئی ہے بلکہ مسائل میں رخصت کے ضمن میں عموم بلویٰ کا ذکر کیا گیا ہے الغرض یہ مقالہ رخصت کے چند مثالوں کے گرد گھومتا ہے۔

مقالات

7- عموم بلویٰ کا اصول اور معاصر غذائی و تجمیلی مصنوعات، مقالہ نگار ڈاکٹر حافظ عبد الباسط خان، القلم، 2021

اس مضمون میں عموم بلویٰ کی تعریفات کو نہایت اختصار سے بیان کیا گیا ہے۔ قرآن، حدیث اور آثار صحابہ کرام رضی اللہ عنہما کی روشنی میں عموم بلویٰ کے مفہوم کی وضاحت مع چند امثلہ ذکر کی گئی ہیں اور عموم بلویٰ کے اصول کا غذائی مصنوعات اور کاسمیٹکس میں عملی اطلاقات اور استعمال کا احاطہ کیا ہے البتہ یہ احاطہ اختصار کے ساتھ کیا گیا ہے اور جامعیت و تفصیل کی اشد کمی کو محسوس کیا گیا ہے۔

8- UMUM AL-BALWA
Dalam Perspektif Hukum Islam: Mahmudin, Al-Falah: Journal Ilmiah, Keidaman dan, kemasyarakatan, Malaysia, 2020- Vol 20, No 1

(عموم بلویٰ، اسلامی قانون کے تناظر میں، رسالہ، الفلاح، اسلامی و سماجی سائنسی جریدہ، ملائشیا)

آرٹیکل میں اسلامی قوانین کے قیام اور مسلمانوں کو درپیش آنے والی صورتِ حال میں عموم بلویٰ کا جائزہ لیا گیا ہے اور اس کے اصول و طریقۂ کار کا احاطہ کیا گیا ہے۔ عموم بلویٰ کی تفہیم قانونی بنیاد اور متعلقہ عصری مسائل کی بحث موجود ہے۔ عصری مسائل نہایت مختصر بیان کئے گئے اور مفہوم و حیثیت پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ عموم بلویٰ کے اسباب و شرائط، قواعد و اصول اور عصری مسائل کی توضیح نہیں کئی گئی جس کی وجہ سے عموم بلویٰ کی مزید توضیح ممکن ہو

پاتی۔

9- An argument from khabr-e-wahid in case of Umoom-e-Balwa: Fatima Zahra and Dr Abdul Qaders, Al-Azhar, June 2020, Agriculture University of Peshawar. Vol 6,Issue 1.

یہ آرٹیکل عموم بلویٰ کے معالے میں خبرِ واحد سے دلیل پر مبنی ہے سب سے پہلے عموم بلویٰ کی تعریف بیان کی ہے جو کہ چند سطور پر مشتمل ہے اوراس کے بعد بالترتیب مذہب امام ابن جزم ؒ مع دلائل اور مؤقف امام ابو حنیفہ ؒ مع دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔ یہ اختلاف بنیادی طور پر عموم بلویٰ کے معالے میں خبرِ واحد کی قبولیت کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے۔ تعریف محض چند سطور پر مشتمل ہے اور نہ ہی خبر واحد کے مفہوم کی وضاحت میں کوئی بیان موجود ہے۔ میرے مقالے میں ان تمام تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس اعتبار سے میرا مقالہ منفرد ہو گا۔

10-The notion of Balwa-Al-am (Public Affliction) and its implementation in Islamic Law:Dr Recep Dogan, Journal of Islamic Studies a culture, June 2019. Vol.7,No.1

یہ ریسرچ آرٹیکل عموم بلویٰ کے تصور اور اسلامی قانون میں اس کے اطلاق پر مشتمل ہے عموم بلویٰ کے مختصر تعارف کے بعد قانونی فیصلوں کے اعتبار سے عموم بلویٰ کی حیثیت کو زیر بحث لایا گیا ہے اور ساتھ ہی دیگر فقہی تصورات مثلاً استحسان، مصالح مرسلہ اور سد ذرائع سے اس کی مطابقت پر بحث کی گئی ہے۔ نیز عملی مثالوں کا استعمال کرتے ہوئے چند عصری مسائل میں عموم بلویٰ کے اصول کو بیان کیا گیا ہے البتہ عموم بلویٰ کا جامع مفہوم ذکر نہیں کیا گیا بلکہ اس کی وضاحت کے اعتبار سے مقالے میں کمی نظر آتی ہے اس مقالے میں قانونی مثالوں کو بھی موضوع کے احاطے میں نہیں لایا گیا کہ موضوع سے مواد کی مطابقت ثابت ہوتی۔

11-ڈاکٹر نزید کمال حماد، عموم البلویٰ مفہوما و مدی صحۃ تطبیقا علی عقود المدینات المتضمنۃ لغرامات التاخیر، 8th مجلس شوریٰ فقہ کانفرنس، کویت، 2019ء۔

مقالہ نگار نے مقالے میں عموم بلویٰ کے قاعدہ کو ذکر کیا اور اس کے بعد چند اسباب اور وہ قواعد فقہیہ بیان کئے ہیں جس پر عموم بلویٰ کی بنیاد ہے اسی کو بنیاد بنا کر معاصر عقود مداینت پر اسکی تطبیق کی ہے۔

12- محمد عثمان درانی، عموم بلویٰ کی تطبیق شرائط ،الاضواء، شیخ زید اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی ،لاہور، 2019ء، شمارہ 34

اس مقالے میں مقالہ نگار نے عموم بلویٰ کی تعریف، اسباب اور شرائط پر بہت عمدہ اور مفید کام کیا ہے اور عموم بلویٰ کی حیثیت کو قرآن و سنت سے منظم انداز میں واضح کیا ہے۔ البتہ اجماع اور قیاس سے اس کی حیثیت کو بیان

نہیں کیا گیا۔ اسباب و شرائط کے ساتھ ہی چند فقہی نظائر کا ذکر ہے البتہ معاملات اور تمدنی امور میں کسی مسئلہ پر بات نہیں کی گئی ہے اس اعتبار سے میرے مقالے میں ان تشنگیوں کو پر کیا گیا ہے۔

13۔ڈاکٹر محمد ایوب اکرم، مقاصد شریعت کی جدید تفہیم و تطبیق، ماہنامہ زندگی، نئی دہلی، مارچ 2018ء جلد 3، شمارہ 44۔

اس آرٹیکل میں قواعد کے تحت مختصراً عموم بلویٰ پر لکھا گیا ہے۔ جس میں عموم بلویٰ کی تعریف اور چند مثالوں سے زیادہ بحث موجود نہیں ہے چنانچہ یہ آرٹیکل عموم بلویٰ کے جامع مفہوم پر نہیں بلکہ ضمناً عموم بلویٰ کی تعریف و مثالوں پر لکھا گیا ہے۔

14-ڈاکٹر انس سرمینی، الخبر الآحاد فی سیاق عموم البلویٰ تحریر المسئلہ و تاصیلھا عند متقدمی الحنفیہ، مرمرہ یونیورسٹی، ترکی، 2018ء، شمارہ 55۔

اس مقالے میں متقدمین اصناف کے نزدیک عموم بلویٰ اور قواعد روایت حدیث کے باہمی تعلق کو بیان کیا گیا ہے۔ ضمناً انھوں نے عموم بلوی کی تعریف اور اصناف کے نزدیک اس کے دائرۂ عمل کو بیان کیا ہے۔ عموم بلویٰ سے متعلق پہلے چار قرون میں مشائخ حنفیہ میں سے متقدمین کی آراء کو ذکر کیا ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس قاعدہ کے انطباق کے لیے جو ناگزیر شرائط ہیں وہ ذکر کی ہیں۔

15۔ مولانا مجیب اللہ ندوی، فساد زمانہ اور عموم بلویٰ، فکر و نظر، 1967ء، جلد 5، شمارہ 6۔

اس تحریر میں عموم بلویٰ کی تعریف اور عموم بلویٰ کے دائرے میں خبر واحد کی بنیاد پر شرعی حکم کے اعتبار سے چند مثالیں ذکر کی گئی ہیں، چنانچہ ان کا اصل محور بحث عموم بلویٰ کے دائرے میں خبر واحد کا عمل دخل اور تعلق ہے اس لیے مضمون عموم بلویٰ کے اطراف و جانب پر بحث سے خالی بنیادی طور پر تبدیلی حالات اور معاشرے کے بگاڑ کے باعث احکام شریعت میں تغیر کو بیان کیا گیا ہے۔

کتب

16-فتاویٰ اسلامیہ، عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز، محمد بن صالح العثیمین (الریاض، دار السلام، 2020ء)

کتاب ہٰذا کئی جلدوں پر مشتمل ہے عصر حاضر کے ممتاز سعودی علماء و مفتیان کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے جن کا بنیادی استدلال کتاب و سنت اور آثار صحابہ پر مبنی ہے-عقائد و عبادات سے لے کر معاملات تک تمام پہلوؤں کے بارے میں کتاب و سنت کے مطابق رہنمائی کی گئی ہے اس کتاب کو مسائل دینی اور امور دینوی کی اصلاح کا دائرۃ المعارف کہا گیا ہے-

17-حلال وحرام، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی(کراچی، زمزم پبلشرز،2015ء)

گیارہ ابواب پر مشتمل اس کتاب میں انسانی زندگی کے جدید اور کثیر الوقوع مسائل موجود ہیں ان مسائل میں کتاب وسنت اور فقہاء کے اجتہادات سے بھر پور فائدہ اٹھایا گیا ہے-حلال وحرام سے متعلق قواعد فقہ اور فتاویٰ کو اس کتاب میں جمع کیا گیا ہے مطعومات، اخلاق و آداب، طب اور معاشرتی معاملات کی حلت و حرمت سے متعلق فتاویٰ مذکور ہیں-

18-نظام الدین محمد رضوی، فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول(لاہور، الضحیٰ پبلی کیشنز،2014ء):

اس کتاب میں مفتی نظام الدین رضوی صاحب نے عموم بلویٰ کی تعریفات ذکر کی ہیں۔ فقہ اسلامی کے بنیادی اصولوں کی تشریح کر کے ان کی حجیت کے اثر و دائرۂ اثر کو کتاب و سنت اور فقہی شواہد سے واضح کیا گیا ہے۔ ان اصولوں میں سے عموم بلویٰ کی تشریح، شرائط اور مسائل عموم بلویٰ کی بحث موجود ہے البتہ چند مسائل کا ذکر ہے اور یہ تمام موضوعات اختصار کے ساتھ مذکور ہیں۔

19-علامہ محمد یوسف القرضاوی، الحلال والحرام فی الاسلام،(القاھرۃ، مکتبہ وھبۃ،2012ء)

کتاب ہذا میں مصنف نے مدلل انداز میں حلت و حرمت کے باب میں سیر حاصل بحث کی ہے اور ساتھ ہی ساتھ شرعی احکام کی حکمتوں کو بڑے احسن انداز میں بیان کیا ہے-یہ کتاب حیات انسانی سے متعلق روز مرہ کے مسائل کا احاطہ کرتی ہے باب اول میں حلال و حرام کے بیان کے بعد مسلمان کی انفرادی زندگی سے متعلقہ مسائل، عائلی ومعاشرتی معاملات کو بیان کیا ہے-

20-Imam Ibn Qayyim Al-Juaziyah, Healing with the Medicine of the Prophet (Riyadh, Darussalam,2010

مصنف نے صحت کے مختلف مسائل سے نمٹنے کے لئے بشمول بیماریوں کا علاج اور جسم کو تندرست رکھنے احتیاطی تدابیر کے سلسلے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رہنمائی پیش کی ہے کتاب ہذا کے آخری ابواب میں علاج، جڑی بوٹیوں، کھانوں اور دیگر مادوں کی ایک انتہائی فائدہ مند لغت شامل ہے جن میں حرام اشیاء سے علاج بھی شامل ہے اور صحت وتندرستی کے معاملات میں قرآن وسنت سے استدلال کرتے ہوئے تخفیف کو واضح کیا گیا ہے-

21- Muhammad Umer Chapra ,The Islamic Vision of Development in the light of Maqasid al-Shari'ah, The International Institute of Islami Thought, London, Washington, 2008.

اس کتاب میں مقاصد شریعت کا مکمل تعارف موجود ہے جو کہ مقاصد کے اعتبار سے عموم بلویٰ کو واضح کرتا ہے ضمناً وجزواً عموم بلویٰ کا ذکر کیا گیا ہے اور مقاصد سے اس کا تعلق بیان کیا ہے البتہ عموم بلویٰ پر کوئی بات مختص

نہیں کی گئ ہے، جزوی بحث میں ہی اس موضوع پر بحث کی گئ ہے۔ تعارف کے بعد تمام مقاصد اور اس کے معاملے میں حکومت کے کردار کو بھی زیر بحث لایا گیا ہے۔

21-مولانا تقی امینی، احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت (الفیصل ناشران و تاجران کتب، اردو بازار، لاہور، 2007ء)

اس کتاب ہذا میں مصنف مولانا تقی امینی نے عرف، عادت اور عموم بلویٰ کی وجہ سے تغیر احکام کی چند مثالیں حیات صحابہ میں سے ذکر کی ہیں۔ موضوعات کے ضمن میں ترتیب وار قرآن و سنت، صحابہ کرام کی زندگی اور فقہاء کے کارناموں سے احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت کا ثبوت دیا گیا ہے اور ان سے استفادہ کی تفصیلات فراہم کی ہیں تاکہ افراط و تفریط سے محفوظ رہا جاسکے۔ عموم بلویٰ کے ضمن میں اصولی بحث کا ذکر موجود نہیں ہے۔

22-عبدالوہاب ابراہیم ابو سلیمان، فقہ الضرورۃ و تطبیقاتہ المعاصرۃ (المعھد الاسلامی للبحوث والتدریب، اسلامک انسٹی ٹیوٹ فار ریسرچ اینڈ ٹریننگ، جدہ، سعودی عرب، 2000ء)

اس کتاب میں مصنف نے فقہ کی ضرورت اور اس کے عصری اطلاقات کی وضاحت کی ہے۔ عموم بلویٰ کی تعریف کرتے ہوئے ضرورت کے اعتبار سے عموم بلویٰ کے اصول کی مکمل وضاحت کی ہے۔ البتہ فقہی امثلہ کی کمی محسوس ہوئی تاکہ فقہ اور اصول عموم بلویٰ کے تعلق کو واضح ہوتا اور مفہوم کی وضاحت جامع انداز میں ممکن ہو پاتی۔

23- Muhammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence (International Islamic University, Malaysia, 1991)

اس کتاب میں مصنف نے اصول فقہ کا مفہوم، ادلۂ شرعیہ، احکامات و ممانعت، فقہ کے اصول و قوانین، اجتہاد، حکم شرعی پر تفصیلی بحث کی ہے۔ نیز استحسان، استصحاب، سد ذرائع، مصالح مرسلہ اور عرف کو بھی زیرِ بحث لایا گیا ہے عموم بلویٰ پر ضمنی بحث ذکر کی گئی ہے۔ یہ کتاب ایک مفید اور علمی کتاب ہے، کل اٹھارہ ابواب پر مشتمل ہے۔

24- Taha Jabir Al-Alwani, Islamic Jurisprudence (International Institute of Islamic Thoughts, Virginia, USA, Dec. 1990).

اس کتاب میں مصنف نے چھ ابواب قائم کئے ہیں۔

اصول فقہ، اسلامی فقہ میں قرآن، سنت اور اجتہاد سے احکامات اخذ کرنے کے اصول، اصول فقہ کے ادوار تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں بعد ازاں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ عہد رسالت میں، عہد صحابہ کے بعد کے ادوار،

امام شافعی عَلَیْہِ الرَّحْمَۃ و امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی خدمات اور آخری باب میں اجتہاد سے متعلق مسائل کا ذکر کیا گیا ہے جس میں احکامات شریعت میں تخفیف و تیسیر کے اعتبار سے عموم بلویٰ کی بحث مذکور ہے۔

25-زین العابدین بن ابراہیم ابن نجیم، الاشباہ والنظائر لابن نجیم (بیروت،، دار الکتب العلمیۃ، 1980ء)

کتاب ہذا سات فنوں پر مشتمل ہے جن میں بالترتیب قواعد فقہیہ سے متعلق متعدد فروعی مسائل ،فوائد، احکامات، فقہی حیلے اور فقہی مسائل سے متعلق حکایات و مراسلات مذکور ہیں-فقہاء کرام نے اس کتاب کی صورت میں ایک بہت بڑا علمی ذخیرہ چھوڑا ہے یہ کتاب فقہی علمی ذخیرہ کے سلسلے کی ایک کڑی ہے انفرادی و اجتماعی مسائل کے حوالے سے جامع اور عقلی و نقلی دلائل پر مشتمل کتاب ہے جن سے تمام فقہی مسائل میں مدد ملتی ہے-

5۔ سابقہ تحقیق میں موجود خلا

درج بالا مقالات، ریسرچ آرٹیکلز اور کتابیں عموم بلویٰ سے متعلق یکجا اور منضبط بحث سے خالی ہیں جس کی وجہ سے تمام جہتوں کے اعتبار سے عموم بلویٰ کے موضوع میں تمام جوانب و اطراف میں کمی نظر آتی ہے اور جامع انداز میں موضوع ہذا کی فہم میں دشواری محسوس ہوتی ہے۔

سابقہ کام کے جائزہ سے یہ واضح ہوا ہے کہ بعض مقالات و مضامین میں عموم بلویٰ کی تعریف و دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔ بعض مقامات پر شرائط و اسباب کا احاطہ کیا گیا ہے بعض مباحث میں اصول سے ارتباط یا خبر واحد کے ساتھ باہمی تعلق کو زیرِ بحث لایا گیا ہے اور کہیں پر اصول تیسیر کے چند قواعد اور نظائر کا بیان موجود ہے جو کہ عموم بلویٰ کے بعض مفاہیم و مطالب کی وضاحت کرتا ہے البتہ عصرِ حاضر کے تفہیم و اقتضاءات سے ہم آہنگ بحث موجود نہیں ہے تاکہ عموم بلویٰ کی تمام جہات باعتبار مفہوم، اسباب و شرائط، ادلہ و مقاصد شریعت سے ربط واضح ہو سکے اور عصری مسائل میں اہلِ علم اور عوام الناس کو فائدہ حاصل ہو۔

مقالہ ہذا میں عموم بلویٰ کی ان تمام جہات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے عبادات وطہارت، معاملات اور صحت کے جدید مسائل سے متعلق احکام شریعت میں عموم بلویٰ کی رعایت کا جائزہ لیا جائے گا نیز صحت سے متعلق عصری مسائل متفرقہ میں معاصر اہل علم کی آراء سروے کے ذریعے معلوم کی جائیں گی۔

6۔ مقاصد تحقیق

موضوع تحقیق کے مقاصد درج ذیل ہیں:

1. احکام شریعت کی تخفیف میں عموم بلویٰ کے اسباب و شرائط کا تجزیہ کرنا۔
2. مقاصد شریعت کے تناظر میں تخفیف و گنجائش کی حکمتوں کا جائزہ لینا۔

3. عبادات، معاملات اور صحت کے عصری مسائل سے متعلق احکام شریعت میں عموم بلویٰ کی رعایت کی توضیح کرنا۔

7۔ سوالاتِ تحقیق

تحقیق کے دوران درج ذیل سوالات کو مد نظر رکھا گیا ہے:

1. احکام شریعت میں عموم بلویٰ کے کن اسباب و شرائط کی بنیاد پر تخفیف ممکن ہے؟
2. مقاصد شریعت کے اعتبار سے تیسیر و تخفیف کی کون سی حکمتیں معتبر ہیں؟
3. عبادات، معاملات اور صحت کے عصری مسائل کے شرعی احکامات میں عموم بلویٰ کی رعایت سے کس حد تک استفادہ کیا جا سکتا ہے؟

8۔ موضوع کی تحدید اور دائرہ کار

عموم بلویٰ سے متعلق مضامین و اصول پر بہت سے تحقیقی کام ہوئے ہیں لیکن موضوع کے تمام اطراف و جوانب اور اس کی عصری تفہیم پر ہم آہنگ بحث موجود نہیں ہے۔ اس مقالے میں انسانی زندگی کی جہات میں سے عبادات، طہارت، معاملات (معاشی اور معاشرتی) اور صحت کے جدید مسائل سے متعلق احکام شریعت میں عموم بلویٰ کی رعایت کا عصری تناظر میں جائزہ لیا گیا ہے۔

9۔ منہج تحقیق اور مصادر و مراجع کی نوعیت

1- تحقیق کے معیاری دائرہ کار میں رہتے ہوئے تجزیاتی منہج اختیار کیا گیا۔

2- قرآنی آیات کا تجزیہ کرتے ہوئے قرآنی اصولوں، احادیث کا تجزیہ کرتے ہوئے اصول حدیث اور فقہ کا تجزیہ کرتے ہوئے اصول فقہ کو مد نظر رکھتے ہوئے استشہاد کیا گیا ہے۔

3- سروے اسٹڈیز میں سوالنامے کی صورت میں متعلقہ علماء اور ماہرین صحت سے بالمشافہ ملاقات کر کے ان کی تحریری تجاویز سے مقالہ ہذا میں استفادہ کیا گیا۔

4- تحقیق کے بنیادی مصادر (قرآن مجید، تفاسیر (تفسیر ابن کثیر، الجامع احکام القران ابن قرطبی، معارف قرآن)، احادیث نبویہ (صحاح ستہ)، اور فقہ کے بنیادی مصادر (الاشباہ والنظائر للسیوطی وابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ، الغیاثی از امام جوینی، المستصفیٰ از امام غزالی، قواعد الاحکام فی مصالح الانام از عز بن عبد السلام، الموافقات فی اصول الشریعہ از ابو اسحاق الشاطبی رحمۃ اللہ علیہ، بدائع الصنائع از الکاسانی، ہدایۃ المجتہد و نھایۃ المقتصد از ابن رشد) وغیرہ سے استفادہ لیا گیا ہے۔

5-حسبِ ضرورت ثانوی مصادر (مقاصدا لشریعہ الاسلامیہ ازطاہر ابن عاشور، الاجتھاد المقاصدی ازالخادمی ، مقاصد شریعہ الاسلامیہ ازعلال الفاسی، نظریہ المقاصدازاحمد الریسونی ، الفقہ والاسلامی و ادلتہ از ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی،الحلال والحرام فی الاسلام از علامہ یوسف القرضاوی ،جدید فقہی مسائل از خالد سیف اللہ رحمانی، الانسان بین الطب والقرآن ازمحمد علی البار،الجراحۃ التجمیلیہ ازمحمد صالح الفوزان،

کشف الاسرار شرح مصنف علی المنار ازحافظ الدین نسفی، A unique view in male infertility around the globe by Mr Chyatt, International of E-Business by Colin Combe وغیرہ

کی طرف بھی رجوع کیا گیاہے۔

6۔ جدید تحقیق کے ذرائع(انٹرنیٹ،سافٹ ویئر)سے استفادہ کیا گیاجن میں درج ذیل ذرائع نمایاں ہیں۔

www.britannica.com/topic/AhkamShari'ah
www.kitabosunnat.com
www.islamtime.com
www.who.int/emergencies/diseases/novel.
www.ouh.nhs.uk.com
www.researchgate.net/umoom-e-Balwa

7۔ مقالے کی تدوین اور حوالہ جات وغیرہ کے لیے NUML کے منظور شدہ Format کو اختیار کیا گیاہے۔

8۔ مقالے میں موجود قرآنی آیات کا ترجمہ آسان ترجمہ قرآن (مفتی تقی عثمانی) سے لیا گیاہے-

صباح ناز
پی ایچ ڈی سکالر
شعبہ اسلامی فکر و ثقافت، نمل اسلام آباد
20-01-2023

باب دوم:

عموم بلویٰ کا تعارف و اسباب اور مشروعیت

فصل اول: عموم بلویٰ کا تعارف
فصل دوم: عموم بلویٰ کے اسباب و شرائط
فصل سوم: عموم بلویٰ کی مشروعیت

باب دوم:

عموم بلوی کا تعارف و، اسباب اور مشروعیت

اسلام ایسا دائمی اور ابدی دین ہے جس کے احکام کو بھی دوام حاصل ہے کیوں کہ اللہ نے اس کی جملہ تعلیمات اور احکامات کے اندر آفاقی وسعت اور ہمہ گیریت رکھی ہے اور ساتھ ہی ان شرعی احکامات میں سہولت اور لچک کی وسعت بھی پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے اس شریعت میں بدلتے ہوئے حالات و واقعات میں پیش آنے والی حکمی اور حکمتی تبدیلی کو متوازن طریقے سے اپنے اندر سمو لینے کی استعداد موجود ہے۔ اسلامی قوانین و اصول ہر زمانے میں حالات و عادات اور احوال و ظروف کے مطابق عوام الناس کی رہنمائی کرتے ہیں اور ان قوانین میں اللہ نے تبدیلی کی مناسب گنجائش رکھی ہے کہ ان میں ہر دور کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اسلامی شریعت کی بنیاد حکمت و مصالح، انسانوں کی دنیاوی بہتری اور اخروی فلاح پر ہے۔ اسی وجہ سے تمام احکامات میں مصلحت عامہ کو بنیاد بنایا ہے۔ درحقیقت یہ اللہ کی بڑی رحمت ہے اور اس کے دینِ حق کی بڑی خصوصیت بھی ہے کہ اس نے انسانوں سے اطاعت بقدر استطاعت کا مطالبہ کیا ہے۔ اسی لیے دین کو زمان و مکان اور حالات سے مکمل ہم آہنگی کی صفت حاصل ہوتی ہے اور وہ قیامت تک آنے والے تمام حالات کے لیے قابلِ عمل رہتا ہے۔ عام حالات میں جب لوگوں کے لیے قابلِ عمل نہ رہیں اور مشقت میں آئے تو شرعی احکام میں آسانی اور سہولت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی سہولت کا ایک ذریعہ عموم بلویٰ ہے۔

اس باب میں عموم بلویٰ کا تعارف، اہمیت، اسباب و شرائط، تعارف اور مشروعیت کو جامع انداز میں بیان کیا جائے گا۔ تاکہ عموم بلویٰ کی مکمل، منضبط اور جامع مفہوم حاصل ہو سکے۔

فصل اول:

عموم بلویٰ کا تعارف

اللہ نے احکامِ شرعیہ میں اپنے بندوں کے لیے آسانی، گنجائش، قلت تکلیف اور تدریج کو نمایاں رکھتے ہوئے رخصت شرعی کی سہولت دی ہے اسی رخصت شرعی کا ایک سبب و ذریعہ عموم بلویٰ ہے عموم بلویٰ سے شرعی احکام میں تخفیف پیدا ہوگی ہے یہ دور معاصر کا ایک اہم موضوع ہے۔

اس فصل میں عموم بلویٰ کی لغوی اور اصطلاحی تعریفات لکھی جاتی ہیں، اصولیین اور فقہاء میں بھی متقدمین اور متاخرین و معاصرین علماء کی تعریفات میں مختلف پہلو مد نظر ہیں چنانچہ ان پہلو کو مد نظر رکھ کر ان تعریفات کو لکھا جاتا ہے، اور آخر میں اس کا تجزیہ کیا جاتا ہے تا کہ جملہ تعریفات سے ایک منقح کلام سامنے آسکے۔ اور بعد ازاں عموم بلویٰ کی اہمیت ذکر کی جائیگی تا کہ احکام شرعیہ میں اس کے مضبوط اور فائدہ مند کردار سے آگاہی حاصل ہو سکے۔

مبحث اول:

اس مبحث میں میں لغت عرب کے مستند کتب و لغات سے عموم بلویٰ کی لغوی اور اصطلاحی تعریفات لکھی جاتی ہیں، اس فصل میں عموم بلویٰ کی لغوی اور اصطلاحی تعریفات لکھی جاتی ہیں، چونکہ اصطلاحی تعریفات میں اصولیین اور فقہاء کے نقطہ ہائے نظر میں فرق ہے، اس لیے پہلے اصولین اس کے بعد فقہاء کی تعریفات نقل کی جاتی ہیں،

عموم بلویٰ کی تعریف:

عموم بلویٰ کی لغوی تحقیق:

عموم بلویٰ مرکب لفظ ہے، عموم اور بلویٰ، ذیل میں حد اضافی کے طور پر ہر ایک لفظ کی لغوی تحقیق لکھی جاتی ہے، اس کے بعد دونوں الفاظ کی حد لقبی لکھی جائے گی۔

عموم:

عربی لغت میں کے کئی معانی آتے ہیں ذیل میں لغت عربی کے مصادر سے وہ معانی لکھے جاتے ہیں:

1) **عام ھونا شامل ھونا:** عموم عم یعم کا مصدر ہے، جس کا ایک معنی عام ہونا شامل ہونا ہے، علامہ زین الدین الرازی[1] اپنی شہرہ آفاق کتاب مختار الصحاح میں لکھتے ہیں:

"عم الشيء يعم بالضم عموما أي شمل الجماعة يقال عمهم بالعطية"[2].

عم الشیء یعم باب نصر ینصر سے آتا ہے، اور اس کا مصدر عموما استعمال ہوتا ہے، یعنی فلاں شیء پوری جماعت کو شامل ہوئی، کہا جاتا ہے، کہ انہوں نے پوری قوم کو عطیہ دے دیا۔

عربی لغت کی مشہور ڈکشنری المنجد فی اللغۃ میں اس کی لغوی تعریف یوں کی گئی ہے:

"عم يعم عموما، عم الشيء شمل الجماعة، وعم المطر الأرض: شملها، وعم القوم بالعطية شملهم"[3].

عم یعم عموما باب نصر ینصر سے ہے، عم الشیء کا معنی ہے کسی چیز کا پوری جماعت کو شامل ہونا، اور عم المطر الارض کا معنی ہے کہ باش کا پوری زمین کو شامل ہونا، اور عم القوم بالعطیۃ کا معنی ہے پوری قوم کو عطیہ دینا۔

تاج العروس میں لغوی تحقیق یوں ہے:

"(وعم الشئ) يعم (عموما شمل الجماعة يقال عمهم بالعطية"[4].

عم یعم عموما کا معنی ہے کسی چیز کا عام ہونا یعنی جماعت کو شامل ہونا، محاورہ عرب میں کہا جاتا ہے، کہ اس نے ان سب کو عطیہ دیا۔

قاموس المحیط میں اس کی لغوی تعریف یوں لکھی گئی ہے:

"وعم الشيء عموما: شمل الجماعة، يقال: عمهم بالعطية"[5].

عم یعم عموما کا معنی ہے کسی چیز کا عام ہونا یعنی جماعت کو شامل ہونا، محاورہ عرب میں کہا جاتا ہے، کہ اس نے ان سب کو عطیہ دیا۔

الصحاح فی اللغۃ میں اس کی تعریف یوں نقل ہے:

---

[1] نام محمد ہے، والد کا نام ابو بکر، زین الدین لقب ہے، رئی کے مقام پر ان کی نشو ونما ہوئی ہے، لغت، فقہ، تفسیر، حدیث، ادب عربی اور تصوف جیسے علوم میں مہارت رکھتے تھے۔ سن پیدائش اور سن وفات کے بارے میں کتب رجال میں کوئی معلومات درج نہیں ہے۔

[2] الرازی، زین الدین ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر، **مختار الصحاح** (بیروت: المکتبۃ العصریۃ، طبع 1420ھ)1\217

[3] معلوف، لویس معلوف، **المنجد في اللغة** (تہران: مکتبہ نشر پر تو انتشارات پیراستہ، طبع پنجم)528

[4] الزبیدی، محمد بن محمد، **تاج العروس**، (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1999ء)7830 /1

[5] الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب، **القاموس المحیط**، (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1992ء)3/263

"والعامَّةُ: خلاف الخاصّة. وعَمَّ الشيء يَعُمُّ عُموماً: شمل الجماعة. يقال: عَمَّهُمْ بالعطيّة"[1].

عام خاص کا ضد ہے، عم یعم عموما کا معنی ہے کسی چیز کا عام ہونا یعنی جماعت کو شامل ہونا، محاورہ عرب میں کہا جاتا ہے، کہ اس نے ان سب کو عطیہ دیا۔

الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ میں اس کی لغوی تحقیق یوں نقل کی گئی ہے:

"العموم: مصدر من عم يعم عموما فهو عام، ومن معانيه في اللغة: الشمول والتناول، يقال: عم المطر البلاد: شملها، ومنه قول العرب: عمهم بالعطية أي شملهم، ويقال: خصب عام إذا شمل البلدان والأعيان"[2].

عموم عم یعم عموما کا مصدر ہے، اور اس کا اسم فاعل عام آتا ہے، اور لغت میں اس کے معانی میں سے شامل ہونا ہے، کہا جاتا ہے، عم المطر البلاد کہ بارش تمام شہروں کو شامل ہوئی، اور اسی میں عرب کا مقولہ ہے: عمہم بالعطیۃ یعنی ان سب کو عطیہ دیا، اور کہا جاتا ہے کہ خوش حالی تمام شہروں اور لوگوں میں عام ہوئی۔

لغت عرب میں اس کے کئی اور معانی بھی آتے ہیں:

2) **لمبائی:** لہذا ہر وہ چیز جس میں لمبائی اور طوالت ہو اس کے لیے عام کا مادہ استعمال کیا جاسکتا ہے، جیسے عربی میں کہا جاتا ہے: جاریۃ عمیمۃ یعنی لمبی کشتی۔ اسی طرح والعميم الطويل من النبات، عمیم پودوں میں سے لمبے پودے کو کہا جاتا ہے۔

3) **بلندی:** عام کا مادہ بلندی کے معنی بھی استعمال ہوتا ہے، اسی سے عرب کا قول ہے، ان فیہ لعمیۃ یعنی اس میں کبر ہے، یہاں العمیۃ کا اطلاق کبر پر اسی وجہ سے کیا گیا ہے، کہ کبر میں علو وبلندی کا معنی پایا جاتا ہے۔

4) کثرت: عام کے معانی میں سے ایک معنی کثرت بھی ہے[3]۔

البلوی:

بلوی بلا یبلو کا مصدر ہے، عربی لغت میں اس کے متعدد معانی آتے ہیں:

---

[1] الجوہری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح فی اللغۃ**، (بیروت: لبنان، دار الکتب العلمیہ، 1999) 1/497

[2] الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ (الکویت: وزارۃ الأوقاف والشئون الإسلامیۃ، طبع 1404ھ) 31\6

[3] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی، دراسۃ نظریۃ تطبیقیۃ، (الریاض: مکتبۃ الرشد، طبع 1420ھ) 31-32

1) **امتحان:**

جیسے قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾[1]

ہر جان دار کو موت کا مزہ چکھنا ہے۔ اور ہم تمہیں آزمانے کے لیے بری بھلی حالتوں میں مبتلا کرتے ہیں، اور تم سب ہمارے پاس ہی لوٹا کر لائے جاؤ گے۔

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾[2]

اور (وہ وقت یاد کرو) جب ابراہیم کو ان کے پروردگار نے کئی باتوں سے آزمایا۔

2) **خبر دینا:**

جیسے عرب کہتے ہیں:

"وقد ابْتَلَيْتُه فأَبْلاني أَي اسْتَخْبَرْتُه فأَخْبَرني"[3].

یعنی میں نے ان سے جاننا چاہا تو انہوں نے مجھے خبر دی۔

اسی طرح قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾[4]

اور (وہ وقت یاد کرو) جب ابراہیم کو ان کے پروردگار نے کئی باتوں سے آزمایا، اور انھوں نے وہ ساری باتیں کیں،

امام اخفش[5] نے اس آیت میں ابتلی کا معنی اخبرہ کیا ہے۔ یعنی یاد کر وہ وقت جب ابراہیم[6] کو ان کے رب نے چند

---

[1] الانبیاء:35

[2] البقرۃ:124

[3] ابن منظور، محمد بن مکرم الافریقی، **لسان العرب**، (بیروت: مکتبہ دار صادر، طبع اول، 2010ء) ج14\ص83

[4] البقرۃ:124

[5] کنیت ابو الحسن ہے، نام سعید ہے، والد کا نام مسعدۃ، بلخ سے ان کا تعلق ہے بعدہ بصرہ منتقل ہو گئے تھے۔ انہوں نے خلیل بن احمد اور امام سیبویہ سے علوم حاصل کیے ہیں، ابو عثمان المازنی کہتے ہیں کہ امام اخفش علم کلام میں سب سے بڑے عالم تھے۔ سن وفات ۲۱۰ ہجری ہے۔

[6] ابراہیم نام ہے، آزر ان کے والد کا نام ہے، اللہ تعالیٰ کے مقرب پیغمبر تھے، اولو العزم انبیاء میں ان کا نام سر فہرست ہے، یہودیت عیسائیت اسلام تینوں مذاہب کے ماننے والے ان کو اپنا پیغمبر تسلیم کرتے ہیں۔

کلمات بتلائے[1]۔

مختار الصحاح میں بھی اس کا معنی امتحان لینا کسی کا تجربہ کرنا منقول ہے:

البلية والبلوى والبلاء واحد والجمع البلايا. وبلاه جربه واختبره[2].

بلية بلویٰ اور بلاء واحد ہے، اور اسی کی جمع بلایا آتی ہے، بلاہ کا معنی ہے اس کا تجربہ کیا، اس شخص کا امتحان لیا۔

3) **پرانا ہونا:**

یعنی بلویٰ باب سمع یسمع سے بلی یبلی کا معنی آتا ہے، پرانا ہونا۔ جیسے کہا جاتا ہے بلی الثوب یعنی کپڑا پرانا ہو گیا[3]۔

4) **مصیبت و مشکل:**

لغت کی مشہور کتاب تاج العروس میں لفظ بلویٰ کی لغوی تحقیق ان الفاظ کے ساتھ کی گئی ہے:

"والاسم البلوىٰ والبلية) كغنية كذا بخط الصقلى في نسخة الصحاح وبخط أبي ركيا البلية بالكسر (والبلوة بالكسر) كما في الصحاح أيضا وجمع بينهما ابن سيده زاد والبلاء (والبلاء الغم كانه يبلي الجسم) نقله الراغب قال (والتكليف بلاء) من أوجه (لانه شاق على البدن) فصار بهذا الوجه بلاء (أو لانه اختبار) ولهذا قال تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين أو لان اختبار الله العباد تارة بالمسار ليشكروا تارة بالمضار ليصبروا (و) لهذا قالوا (البلاء يكون منحة ويكون محنة) فالمحنة مقيقية للصبر والمنحة أعظم البلاءين وبهذا النظر قال عمر رضى الله عنه بلينا بالضراء فصبرنا وبلينا بالسراء فلم نصبر"[4].

اسم بلوی اور بلیۃ ایسا ہے جیسے غنیۃ اسی طرح صقلی کی املاکے مطابق صحاح کے نسخے میں ہے، اور ابو رکیا کے املاکے مطابق کسرے کے ساتھ ہے، اور لفظ بلوۃ کسرے کے ساتھ ہے، جس طرح صحاح میں ہے، اور ان دونوں قولوں کے درمیان ابن سید زادہ نے تطبیق کی ہے، اور البلاء کا معنی ہے غم، گویا کے وہ جسم کو پگلاتا ہے، اس کو امام راغب نے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہے تکلیف بھی کئی لحاظوں سے غم ہے، کیونکہ یہ

---

[1] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی، دراسة نظریة:35

[2] الرازی، **مختار الصحاح**، محمد بن ابی بکر، 1\34

[3] ایضا:1\35

[4] الزبیدی، **تاج العروس**، محمد بن محمد، ج1/ص8299

بدن پر شاق ہوتا ہے، تو اس اعتبار سے وہ بلاء ہی قرار پاتا ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ وہ کسی کا امتحان لینا ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے اللہ تعالی نے فرمایا ہے: کہ ہم تمھیں آزمائیں گے تاکہ تم میں سے مجاہدین اور صبر کرنے والے کو ہم ظاہر کر سکے، اور چونکہ کبھی کبھار اللہ تعالی اپنے بندوں کو آسانیوں کے ساتھ اور کبھی مشکلات کے ساتھ آزماتا ہے، آسانیوں کی صورت میں وہ شکر کر سکے، اور مشکلات کی صورت میں وہ صبر کر سکے۔ اسی وجہ سے عرب کہتے ہیں کہ آزمائش کبھی نوازنا ہوتا ہے، اور کبھی محنت ومشقت، تو مشقت صبر کا مقتضی ہے، اور نوازنا دوگنی آزمائش ہے۔ اور اس اس لحاظ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے: اللہ نے ہمیں مشکلات سے نوازا تو ہم نے صبر کیا، اور ہمیں آزمایا آسانی کے ساتھ تو ہم نے صبر نہیں کیا۔

عموم بلویٰ کی اصطلاحی تعریف

متقدمین کے ہاں عموم بلویٰ کی کوئی جامع ومانع تعریف نہیں ملتی، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ متقدمین کا منہاج یہی رہا ہے کہ وہ الفاظ کو اپنے مرادی ولغوی معانی میں استعمال کرتے ہیں ان کے ہاں کسی لفظ کو بطور مصطلح استعمال کرنے کا رجحان نہیں ملتا ہے۔ البتہ اس لفظ کے تطبیقات کو دیکھتے ہوئے متاخرین فقہاء اور اصولیین نے اس کی کچھ تعریفات لکھی ہیں۔ متقدمین میں سے زیادہ سے زیادہ جو اس بابت فروع کے ضمن میں منقول ہے ان میں سے سب سے مقدم امام سرخسی[1] رحمہ اللہ کا یہ کلام ملتا ہے:

"عموم البلویٰ ما هو موجود في العام والخاص ويستوي الكل في الحاجة إلى معرفته"[2].

عموم وہ ہے جو عام وخاص میں موجود رہتا ہے، اور اس کی معرفت کی پہچان میں سب برابر ہوتے ہیں۔

یعنی عام وخاص پر اس کی حقیقت واضح ہوتی ہے۔

اور تقریبا بعینہ یہی تعریف علامہ بزدوی[3] رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے:

---

[1] شمس الائمہ لقب ہے، محمد نام ہے، احمد ان کے والد کا نام ہے، تاریخ وفات 490 ہجری ہے، ترکمانستان کے علاقہ سرخس کے مشہور فقیہ واصولی عالم تھے۔ انہوں نے فقہ اور اصول کی تعلیم عبد العزیز حلوانی رحمہ اللہ سے حاصل کی ہے۔ ان کی مشہور تالیفات میں سے المبسوط ہے جو فقہ حنفی کی معتبر ترین مراجع میں سے شمار ہوتی ہے۔

[2] السرخسی، ابو بکر محمد بن ابی سہل، **اصول السرخی**، المکتبۃ الشاملۃ، ج1\ص303

[3] کنیت ابو الیسر ہے، نام محمد ہے والد کا نام محمد ہے، بزدوی ان کے علاقہ کی طرف اشارہ کرتا ہے، بزدنسف اور بخارا کے درمیان ایک قصبہ ہے اس کی طرف ان کی نسبت کرتے ہوئے بزدوی لکھا جاتا ہے۔ ان کے دادا فخر الاسلام بزدوی حنفی علما کے معتبر ترین علماء میں سے شمار ہوتے تھے، ان کے خدمات کے مجالات تو کافی زیادہ ہیں البتہ ان کی مشہور کتاب اصول الدین پر ہے، سن وفات 493 ھجري ہے۔

"هو ما يكون موجودا من الخاص والعام، ويستوي الكل في الحاجة إلى معرفته"[1].

اور وہ خاص و عام میں موجود ہوتا ہے، اور تمام لوگ اس کی معرفت کے احتیاج میں برابر ہوتے ہیں۔

علامہ صنعانی[2] نے عموم بلویٰ کی تعریف میں لکھا ہے:

"ومعنى عموم البلوىٰ شمول التكليف لجميع المكلفين أو اكثرهم"[3].

تکلیف و مشقت کا تمام مکلفین کو شامل ہونا یا ان میں سے اکثر کو شامل ہونا۔

ذیل میں اصولیین کی تعریفات ذکر کی جاتی ہیں:

تعریفات اصولیین

اصولیین میں سے عموم بلویٰ کی تعریفات شریعت کے ادلہ اربعہ میں سنت کے بحث خاص کر وہ خبر واحد جب عموم بلویٰ کے مقابل و مزاحم واقع ہو، اس کے ذیل میں ملتی ہیں۔

اصولیین میں سے ہر ایک نے مختلف جہات کو ملحوظ رکھ کر تعریف کی ہے، ان میں بعض نے عموم بلوی کی سبب کے عموم کو مد نظر رکھ کی تعریف کی ہے، مثلاً علامہ قرافی نے سبب کے عموم اور شمول کو مطمع نظر بنا کر تعریف کی ہے:

"إذا كانت الفتوى مما تعم بها البلوى، بأن كان سببها عاما.. فشان هذه الفتوى أن تنتشر بينهم لعموم سببها، اور شموله لهم"[4].

(جب فتویٰ عموم بلویٰ سے متعلق ہو، اس طور پر کہ اس کا سبب عام ہو، تو اس فتوے کی شان یہ ہونی چاہیے، کہ عموم سبب کی وجہ سے پورے طبقہ یا اکثر کو شامل ہو جائے۔)

بعض اصولیین نے عموم بلویٰ کے نتائج و ثمرات کو مد نظر رکھ کر تعریف کی ہے، جیسے ڈاکٹر محمد ادیب الصالح لکھتے ہیں:

"المراد بعموم البلوى في أمر ما أنه لو ثبت لاشتهر وعم العلم به"[5].

کسی امر میں عموم بلوی سے مراد یہ ہے کہ اگر وہ ثابت ہو جائے تو مشہور ہو جائے اور اس کا علم عام ہو جائے۔

یہ تعریف خبر واحد کے اس بحث کے تحت ملتی ہے جہاں وہ عموم بلویٰ کے مزاحم واقع ہو۔

---

[1] البزدوی، ابو الیسر محمد بن محمد النسفی، **کشف الاسرار**، المکتبۃ الشاملۃ، ج6\ص112

[2] نام محمد ہے والد کا نام اسماعیل ہے، عظیم مؤرخ و شاعر اور مؤلف گزرے ہیں، صنعاء یمن سے ان کا تعلق تھا، تاریخ پیدائش ۱۰۹۹ ہجری ہے، انہوں، ے علامہ زید بن محمد اور علامہ صلاح بن حسین اور قاضی علی بن محمد عنسی سے حاصل کی ہے، سبل السلام ان کی مشہور تصنیف ہے۔

[3] إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد بن إسماعيل الصنعاني (بیروت، مؤسسة الرسالة، 1986ء) ج1\ص109

[4] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی دراسة:51

[5] ایضا:52

اور اصولیین میں سے بعض وہ ہیں جنہوں دونوں اعتباروں کو ملحوظ رکھ کر تعریفات کی ہیں، اور کئی متعدد جہات کو سامنے رکھ کر انہوں نے تعریفات کی ہیں، اور ان تعریفات کے ضمن اس موضوع کو زیر بحث لایا ہے، توان میں سے بعض نے لغوی جہات کو مد نظر رکھا ہے، اسی طرح موضوع کے ثمرات ونتائج کو مد نظر رکھ کر تعریفات کی ہیں ان میں سراج ہندی[1] کی تعریف دونوں جہات کو محیط ہے:

"خبر الواحد إذا ورد موجبا للعمل فيما تعم به البلوى أي ما يكون وقوعه عاما لجميع الناس كثيرا متكررا لاحتياجهم اليه من غير أن يكون مخصوصا بواحد دون آخر"[2].

خبر واحد جب وارد ہو عموم بلویٰ میں درجہ وجوب میں یعنی اس کا وقوع عامۃ الناس کے لیے ہو، اور کثرت سے بھی ہو، اور عامۃ الناس اس کی طرف محتاج بھی ہو، بغیر اس کے کہ وہ مخصوص ہو کسی ایک کے ساتھ۔

اور اسی طرح ابن الہمام نے بھی دونوں اعتباروں تکرر اور کثرت کو ملحوظ رکھ کر تعریف کی ہے:

"خبر الواحد فيما تعم به البلوى، أي يحتاج الكل إليه حاجة متأكدة مع كثرة تكرره"[3].

خبر واحد جب عموم بلویٰ میں واقع ہو، اس کے متکرر اور کثرت سب اس کی طرف اشد حاجت ہو۔

ابن ہمام نے توان دو جہتوں کو ہی مد نظر رکھا ہے جبکہ علامہ شنقیطی[4] رحمہ اللہ نے کئی جہات یعنی لغوی، نتائج، اور مستلزم نتائج کو ملحوظ رکھ کر تعریف کی ہے:

"تعريف ما تعم به البلوى هو ما يحتاج إليه الكل حاجة متأكدة تقتضي السؤال عنه مع كثرة تكرره وقضاء العادة بنقله متواترا"[5]

"عموم بلویٰ سے مراد وہ امر ہے جس کی طرف لوگ یقینی طور پر محتاج ہو، اور اس سے سوال کرنے پر مجبور ہو، اس کے کثرت اور مکرر ہونے کے باوجود اور عادت اس کے تواتر سے نقل ہونے پر فیصلہ کن ہو۔"

علامہ شنقیطی نے عموم بلوی کی تعریف میں تکرار اور کثرت پر عادت اور تواتر کی جہات کا اضافہ کیا ہے

---

[1] ابو حفص کنیت ہے، نام عمر ہے، والد کا نام اسحاق ہے، علمائے احناف میں سے نامور شخصیت ہے، افغانستان علاقہ غزنوی سے ان کا تعلق ہے اسی بنیاد پر ان کو غزنوی بھی کہا جاتا ہے۔ 704 ان کی سن پیدائش ہے، ۷۴۰ میں یہ قاہرہ وارد ہوئے اور وہاں انہوں نے حنفی علوم میں شہرت پائی۔

[2] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی دراسۃ:53

[3] ایضا:54

[4] نام محمد امین، والد کا نام محمد مختیار ہے سن پیدائش ۱۹۰۵ ہے، اور سن وفات ۱۹۷۴ ہے، یہ یتیم تھے یتمی میں انہوں نے علوم حاصل کیے، جب حج کے لیے سعودیہ آئے تو ملک عبد العزیز نے ان کو شہریت دی، اس کے بعد وہاں مدرس رہے، پھر مکہ سے ریاض منتقل ہوئے، ہیئت کبار العلماء کے رکن بھی رہے۔ مدینہ یونیورسٹی میں منصب درس پر بھی فائز رہے۔ ۱۳۹۱ ہجر کو مکہ میں وفات پاگئے۔

[5] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی دراسۃ:55

معاصر اصولیین میں سے عبدالکریم زیدان[1] نے عموم بلوی کی تعریف یہ کی ہے:

"عموم البلوى هو شيوع ما يتعرض له الإنسان بحيث يصعب التخلص منه"[2].

عموم بلویٰ وہ اس حالت کا انسان کو پیش آنا ہے کہ اس سے خلاصی مشکل ہو۔

ایسی مشکل صورتحال کا پیدا ہو جانا جس سے بچنا دشوار ہو جائے عموم بلویٰ کی صورت ہو گی۔

مسلم الدوسری[3] نے عموم بلویٰ کی جامع ومانع تعریف کی ہے وہ لکھتے ہیں:

"ما تعم به البلوى هو الحادثة التي تقع شاملة مع تعلق التكليف بها، بحيث يعسر احتراز المكلفين أو المكلف منها، أو استغناء المكلفين أو المكلف عن العمل بها إلا بمشقة زائدة تقتضي التيسير والتخفيف، أو يحتاج جميع المكلفين، أو كثير منهم إلى معرفة حكمها مما يقتضي كثرة السؤال عنه واشتهاره"[4].

جو عموم بلویٰ ہوتا ہے وہ اس پیش آمدہ مسئلہ کو کہتے ہے جو مشقت پر مبنی ہو، جس سے تمام مکلفین یا کسی ایک مکلف کا احتراز مشکل ہو، یا اس پر زائد مشقت کے بغیر مکلفین کا عمل نہ ہو پائے، یا تمام یا ان میں سے اکثر مکلفین اس کے حکم کی معرفت میں زیادہ تحقیق کے محتاج ہو۔

اس تعریف کی قدرے وضاحت کی جاتی ہے، کہ لفظ شمول لغوی معنی میں ہے، اسی طرح وقوع الحادثۃ بھی لفظ بلوی کے لغوی معنی کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور اس حادثہ سے مراد وہی پیش آمدہ مسئلہ ہے، کبھی یہ پیش آمدہ صورت فعلا ہوتی ہے، جیسے بول وغیرہ اور کبھی باعتبار حالت ہوتی ہے، جیسے نیند وغیرہ۔

اسی طرح مکلفین اور مکلف واحد کی تعبیر پر غور کرے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پیش آمدہ مسئلہ تمام مکلفین کو بھی پیش آسکتا ہے اور کبھی کسی ایک مکلف کو بھی وہ حالت درپیش رہ سکتی ہے جو بار بار پیش آتی ہے اور اس کے لیے اس سے احتراز مشکل ہوتا ہے۔

اس تعریف کو مد نظر رکھ کر عموم بلویٰ کی جو صورتیں بنتی ہیں وہ درج ذیل ہیں:

1) مسئلہ تمام مکلفین کو تمام احوال میں پیش آئے۔

2) ان میں سے ایک بڑی جماعت کو تمام احوال میں درپیش ہو۔

---

[1] نام عبدالکریم ہے، والد کا نام زیدان ہے، ۱۹۱۷ میں پیدا ہوئے، اور 2014 میں وفات ہوئے، عراق کے مشہور فقیہ تھے، اصول فقہ کے نامور علماء میں ان کا شمار ہوتا ہے، عراق کے وزیر اوقاف رہ چکے ہیں اور الاخوان المسلمون کے نگران عام کے عہدے پر بھی رہے ہیں۔

[2] زیدان، عبدالکریم زیدان، الوجیز في شرح القواعد الفقهية (بیروت::موسسہ الرسالہ، 1422ھ) ص 61

[3] نام مسلم، اور والد کا نام محمد ہے، انہوں نے اصول الفقہ کلیۃ الشریعۃ ریاض میں عموم بلویٰ کے موضوع پر ماسٹر کی ڈگری حاصل کی ہے، اس میں ممتاز حیثیت سے پاس ہوئے ہیں۔ ڈاکٹریٹ کے بعد سے تاحال وہ کلیۃ الشریعۃ ریاض میں بطور استاد خدمات سرانجام دے رہے ہیں۔

[4] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلویٰ، دراسۃ نظریۃ: 61

3) مسئلہ تمام مکلفین کو کسی ایک حالت میں پیش آیا ہو۔

4) ان میں سے کسی بڑی جماعت کو کسی ایک حالت میں وقوعہ درپیش ہو۔

5) مسئلہ کسی ایک مکلف کو عمومی احوال میں درپیش ہو۔

چنانچہ یہ تمام صورتیں عموم بلوی کی بنتی ہیں، اس میں کوئی بھی صورت درپیش ہو اس میں شریعت کی جانب سے تخفیف متحقق ہوگی۔ چاہے وہ تمام مکلفین کو تمام احوال میں پیش آئے، یا تمام مکلفین کو کسی ایک حال میں پیش آئے، اسی طرح کسی ایک مکلف کو تمام احوال میں یا اس کے عمومی احوال میں پیش آئے۔

تعریفات فقہاء:

جیسے کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے، کہ متقدمین فقہاء کے نزدیک کوئی ایسی واضح نص نہیں ملتی جو عموم بلویٰ کے لفظ اصطلاحی معنی پر دلالت کرتی ہو۔

لیکن اس کی عملی مثالیں قواعد فقہیہ اور کتب فقہ میں جابجا نظر آتی ہیں ان عملی امثلہ میں غور وفکر سے جو مجموعی نتائج واضح ہوتے ہیں ان کی روشنی میں عموم بلویٰ کے بارے میں کچھ عمومی حقائق اخذ کئے گئے ہیں، اگرچہ یہ حقائق بھی اس موضوع کی مکمل صورت کا احاطہ نہیں کرسکتے، کیونکہ ان میں سے ہر بات مختلف مثالوں اور واقعات میں غور وفکر کا نتیجہ ہے۔

ان حقائق میں سے پہلی بات یہ ہے کہ عموم بلویٰ سے مراد تمام مکلفین پر حادثے کا واقع ہونا ہے اس طرح کہ اس سے بچنا ہر ایک کے لیے نہایت مشکل ہو۔ یہ ثابت شدہ حقیقت فقہاء کے طہارت اور عبادات میں نجاسات سے متعلق ابحاث میں مختلف مثالوں کی صورت میں سامنے آتی ہے۔

اسی بعض مقامات پر فقہاء کی عبارات میں یہ بات بھی سامنے آتی ہے، کہ عموم بلویٰ سے مراد عمومی ضرورت ہے، یا شدید ضرورت ہے، یا لوگوں کی حاجت ہے۔ کبھی اس کو وہ عسر الاحتراز جیسے عنوانات سے ذکر کرتے ہیں۔

البتہ متاخرین فقہاء میں بعض نے اس کی تعریفات کی ہیں اور ان کی تعریفات تقریباً باہم متقارب ہیں۔

ملک شام کے نامور عالم دین ڈاکٹر وہبہ الزحیلیؒ[1] عموم بلویٰ کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

وعموم البلوى شيوع البلاء بحيث يصعب على المرء التخلص، أو الابتعاد عنه[2].

---

[1] نام وہبہ ہے، والد کا نام مصطفی ہے، تاریخ پیدائش ۱۹۳۲ء ہے، تاریخ وفات ۲۰۱۵ ہے، موصوف شام میں علمائے اہل سنت کے نامور علماء میں سے تھے، جامعہ دمشق میں شعبہ فقہ اسلامی کے ہیڈ رہ چکے ہیں

[2] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی دراسۃ:59

عموم بلویٰ سے مراد کسی مشکل کا عام ہو جانا ہے، اس طور پر کہ آدمی کو اس سے چھٹکارہ مشکل ہو، یا اس سے دوری واحتراز مشکل ہو۔
یعنی عموم بلویٰ وہ امر ہے جس کی طرف عام احوال میں حاجت پائی جاتی ہو اور اس کا وقوع اتنا عام ہو اس طور پر کہ اس سے استغناء اور احتراز بڑی مشقت کے بغیر مشکل ہو۔

موسوعۃ کوتیۃ میں عموم بلویٰ کی تعریف یوں نقل کی گئی ہے:

"الحالة أو الحادثة التي تشمل كثيرا من الناس ويتعذر الاحتراز عنها"[1].

عموم بلویٰ وہ حالت یا پیش آمدہ مسئلہ ہے جو بڑی اکثریت کو درپیش ہو اور اس سے احتراز متعذر ہو۔

اس تعریف کے تحت دو صورتیں لازم قرار پائیں ایک عموم بلویٰ کی صورتحال بڑی تعداد کو درپیش ہو اور دوسرے یہ کہ اس سے بچنا بھی ممکن نہ ہو۔

معجم لغۃ الفقہاء میں عموم بلویٰ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"عموم البلوىٰ: شيوع الامر وانتشاره علما أو عملا مع الاضطرار إليه، ومنه قول الحنفية حديث الاحاد لا يعمل به فيما تعم به البلوى، وقولهم: عموم البلوى موجب للرخصة"[2].

عموم بلوی کسی امر کا باعتبار علم یا عمل پھیل جانا ہے، باوجود اس کے کہ لوگ اس کے طرف مجبور ہو، اور اسی سے حنفیہ کا قول ہے، کہ خبر واحد پر عموم بلویٰ کے مقام میں عمل نہیں کیا جائے گا، اور اسی سے ان کا قول ہے کہ عموم بلویٰ موجب رخصت ہے۔

اصطلاحی تعریفات میں متقدمین میں سے کسی نے صریح انداز میں عموم بلویٰ کو بطور اصطلاح ذکر نہیں کیا ہے، البتہ مسائل طہارت میں رفع حرج، اور تیسیر کی بنیاد پر جو عبارات منقول ہیں اور مقدار قلیل یا کثیر الوقوع مشکل احتراز مسائل کی تعلیل میں عموم بلویٰ کی حقیقت آشکارہ ہوتی ہے۔ تاہم امام سرخسی رحمہ اللہ کی تعریف تمام متاخرین کی تعریفات کا اولین ماخذ معلوم ہوتا ہے، اسی کو لیکر باقی تعریفات اس کے ارد گرد گردش کرتے نظر آتے ہیں۔ اصولیین نے اس کو خبر واحد کے مبحث میں ذکر کیا، لیکن اس سے بھی عموم بلویٰ کی پوری صورت سامنے نہیں آتی، البتہ معاصر اصولیین میں سے مسلم بن محمد الدوسری کی تعریف ہر لحاظ سے جامع ومانع ہے، فقہی لحاظ سے دیکھا جائے تو موسوعۃ الفقہیہ الکوتیہ کی تعریف اختصار کے ساتھ اپنے موضوع کا احاطہ کرتی ہے۔

اصطلاحی تعریفات میں غور کیا جائے تو یہ سامنے آتا ہے کہ متقدمین نے اس کو بطور مصطلح لیا نہیں ہے البتہ عموم بلویٰ کا اعتبار ضرور کیا ہیں، پھر اصولیین میں سے جن حضرات نے تعریفات کی ہیں اس میں بعض نے عموم بلوٰی کی سبب کے

---

[1] الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ:31\6

[2] قلعجی، محمد، معجم لغۃ الفقہاء (بیروت: مکتبۃ دار النفائس للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع 1408) ج1 / ص110

عموم کو مد نظر رکھ کی تعریف کی ہے، مثلاً علامہ قرافی نے سبب کے عموم اور شمول کو مطمع نظر بنا کر تعریف کی ہے اور بعض اصولیین نے عموم بلویٰ کے نتائج و ثمرات کو مد نظر رکھ کر تعریف کی ہے جیسے ڈاکٹر محمد ادیب الصالح۔ علامہ شنقیطی رحمہ اللہ نے کئی جہات یعنی لغوی، نتائج، اور مستلزم نتائج کو ملحوظ رکھ کر تعریف کی ہے۔ البتہ فقہاء نے عموم بلویٰ میں نتائج اور حکم وحالت کو مد نظر رکھ کر تعریفات کی ہے مثلاً شیوع البلاء وغیرہ۔

چونکہ اصولیین کی زیادہ توجہ اصول اسباب وعلل کی طرف ہوتی ہے اس لیے انہوں نے اپنی تعریفات میں اسباب کو زیادہ ملحوظ رکھا ہے۔ جبکہ فقہاء زیادہ تر حالت اور حکم ونتائج پر نظر رکھتے ہیں اس لیے ان کی تعریفات میں انہیں جہات پر توجہ نظر آتی ہے۔

مبحث دوم:

اللہ رب العزت نے انسانوں کو باعتبار قویٰ مختلف پیدا فرمایا ہے۔ کمزور وضعفاء پر مشتمل انسانیت کے لیے اسلام ہی واحد راہِ نجات ہے۔ دینِ فطرت ہونے کے ناطے اسلام نے بندوں کے مفادات و مصالح اور ضروریات کی کامل رعایت رکھی اور شریعت کا مزاج ہے کہ کسی شخص کو طاقت سے بڑھ کر مکلف نہیں کیا جا سکتا، یہ امر بھی طے شدہ ہے کہ انسان فطری طور پر کمزور واقع ہوا ہے اس کی جملہ ضروریات اور معاملات سے واقف اس کے خالق نے انسان کی اس فطری کمزوری کا خاص خیال رکھا ہے اور اسی اعتبار سے شریعت اسلامی کا مزاج ہی یُسر اور تخفیف والا بنا دیا گیا ہے عموم بلویٰ سبب یسر و تخفیف ہے اس مبحث میں اس کی اہمیت ذکر کی جاتی ہے۔

عموم بلویٰ کی اہمیت:

احکامِ شرعیہ میں لوگوں کے احوال طبائع کا خیال رکھا گیا ہے اسی لیے فرضیت احکام میں مکلفین کی حالت و استطاعت کی بہت رعایت رکھی ہے۔ یعنی مکلف ہونا استطاعت اور قدرت سے مشروط ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔

﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]

اللہ کسی بھی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ ذمہ داری نہیں سونپتا۔

اسی وجہ سے تمام امور میں آسانی اور سہولت ہونے کے باوجود ان کی ادائیگی میں کوئی دشواری اور رکاوٹ آ جائے تو وہ مزید تخفیف اور نرمی کا جواز پیدا کر دے گی۔ عموم بلویٰ اسی تیسیر و تخفیف پیدا کرنے کا ذریعہ اور سبب ہے۔ عموم بلویٰ ان تمام

---

[1] ۔ البقرۃ:۲۸۶

کاموں میں تیسیر کا باعث بنتا ہے جن امور میں عوام الناس مبتلا ہو جاتے ہیں اور ان سے بچنا ابتلائے عام کی وجہ سے ممکن نہیں رہتا تو اس وجہ سے حکم شریعت میں آسانی اور لچک پیدا ہو جاتی ہے چوں کہ انسانی زندگی ایک نئے عہد میں داخل ہو چکی ہے اور جدید طرزِ زندگی انسانوں کے لیے نت نئے مسائل، بہت ساری مشکلات اور دشواریوں کا باعث بنتی ہے۔ عموم بلویٰ سے ان مشکلات کو حل کرنے میں مدد ملتی ہے کیوں کہ اس سے ان تمام مسائل و امور کے حکم شرعی میں نرمی پیدا ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے یہ رخصت کو ثابت کرنے والا ہے۔ لغۃ الفقھاء میں اس بات کی دلیل دی جاتی ہے:

"عموم البلویٰ موجب للرخصة لان شیوع المحضور، شیوعاً یعسر علی المکلف معه تحاشیه"[1]

"عموم بلویٰ رخصت کو واجب کرتا ہے اس لیے کہ ممنوعات کے اس طرح شائع ہو جانے سے کہ ان کے عدم استعمال سے مکلف دشواری میں تبلا ہو جائے۔"

یعنی کوئی ممنوعہ کام لوگوں کو تکلیف میں ڈالنے کا موجب بن جائے اور اتنا عام ہو جائے کہ انسان کے لیے اس کام سے کنارہ کشی اختیار کرنا اور خود کو محفوظ رکھنا ممکن نہ ہو سکے اور ایسی صورتِ حال انسان کے لیے بہت مشکل اور دشوار ہو جائے تو اس صورت میں عموم بلویٰ کی وجہ سے ان امور میں آسانی پیدا ہوتی ہے اور حکمِ شرعی میں رخصت و تخفیف پیدا ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے عموم بلویٰ انسانی زندگی میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے اور روز مرہ کی زندگی میں حرج اور ضرر دور کرنے اور آسانیاں پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے۔

اور حکم تیسیر کا ثبوت ہمیں قرآن سے بھی ملتا ہے۔

روز مرہ کے معاملے میں حکم تیسیر کو یوں بیان کیا:

﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[2]

اور اگر کوئی شخص بیمار ہو یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کر لے۔

اس آیت میں روزوں کی گنتی بہ سبب عذر و بیماری بعد میں پوری کرنے کی آسانی کا حکم فرمایا گیا۔

عموم بلویٰ کی دلیل و ثبوت میں بھی قرآن مجید مبین ہے اور یہ اہمیت کہیں تصریحاً ملتی ہے جیسا کہ ما قبل حکم تیسیر سے ثابت ہوا اور کہیں اشارتاً ملتا ہے جس سے عموم بلویٰ کی امتیازی حیثیت واضح ہوتی ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ

---

[1] ۔ لغۃ الفقھاء، ج ۱، ص ۳۲۲

[2] ۔ البقرۃ: ۱۸۵

مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ﴾[1]

"اے ایمان والو! جو غلام لونڈیاں تمہاری ملکیت میں ہیں، اور تم میں سے جو بچے ابھی بلوغ تک نہیں پہنچے ان کو چاہیے کہ وہ تین اوقات میں (تمہارے پاس آنے کے لیے) تم سے اجازت لیا کریں۔ نماز فجر سے پہلے، اور جب تم دوپہر کے وقت اپنے کپڑے اتار کر رکھا کرتے ہو، اور نماز عشاء کے بعد۔"

ابتلائے عام کے سبب ان تین اوقات کے علاوہ بلا اجازت گھر میں داخل ہونے کی رخصت بیان فرمایا گیا۔ یہ عموم بلوی کے سبب ہے کیونکہ مختلف اوقات میں گھر کثرت دخول کی وجہ سے اگر ہر بار اجازت کا حکم ہوتا تو دشواری پیش آتی اس لیے ان تین اوقات کے علاوہ باقی تمام اوقات میں اجازت کو شرط قرار نہیں دیا گیا اور آسانی اور تخفیف کا معاملہ کیا۔

مندرجہ بالا آیات کے علاوہ کئی احادیث بھی ایسی ہیں جن میں سہولت اور آسانی کے معاملات کے ضمن میں عموم بلویٰ کا اہم کردار ذکر کیا گیا ہے۔

حضرت محمد ﷺ نے ہمیشہ دین میں آسانی کا معاملہ فرمایا:

((إن الدين يسر، ولن يشاد الدين احد إلا غلبه))[2]

"بے شک دین آسانی ہے اور جو شخص بھی دین پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کرے گا اس پر دین غالب آ جائے گا۔"

آپ ﷺ نے ہمیشہ آسانی اور تیسر کو پسند فرمایا اور لوگوں کی دشواریوں اور مشکلات میں تخفیف کا حکم دیا کئی احادیث اور مثالوں سے اسلام کے اصول عموم بلویٰ کی واضح دلیلیں ملتی ہیں۔

حدیث پاک ہے۔

((عن ابی مسعود قال:قال رجل: یا رسول الله لا اکادادرک الصلاة ممایطول بنا فلان فما رایت النبی ﷺ فی عظة اشد غضبامن یومئذ، فقال: ایها الناس انکم منفرون فمن صلی بالناس فلیعفف فان فیهم المریض والضعیف و ذالحاجة:))[3]

---

[1] ۔ النور:۵۸

[2] ۔ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، (بیروت: دار طوق النجاۃ، ۲۰۰۲ء) تاب الایمان، باب الدین یسر، ج۱، ص۱۷۔ رقم الحدیث:۳۹

[3] ۔ صحیح بخاری، کتاب العلم، باب الغضب فی الموعظۃ والتعلم اذارای مایکرہ، ص:۱۹، رقم الحدیث 90

"حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی پاک ﷺ سے عرض کی کہ یارسول اللہ! ہو سکتا ہے کہ میں جماعت کے ساتھ نماز ادا نہ کر سکوں کیونکہ فلاں شخص ہمیں بہت طویل قراتوں کے ساتھ نماز پڑھاتا ہے۔ حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے نصیحت کرنے کے لحاظ سے اس دن سے زیادہ کبھی نبی پاک ﷺ کو جلال میں نہیں دیکھا۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اے لوگو! تم اللہ کے بندوں کو دین سے دور کرتے ہو۔ اب جو شخص بھی لوگوں کو نماز پڑھائے گا اسے چاہیے کہ قرات میں تخفیف کرے کیونکہ نمازیوں میں بیمار، کمزور جان اور ضرورت مند لوگ بھی ہوتے ہیں۔

حدیث مبارکہ سے لوگوں کی بسبب طویل قرات، قیام تکلیف میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اسی لیے یسر کا حکم دیا۔

ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ بنیادی طور پر انسان کی تخلیق کمزور ہے وہ نرمی اور تخفیف کو ہی اپنے لیے پسند کرتا ہے۔ اسی لیے اللہ نے تمام احکام میں انسانوں کے لیے تنگی اور مشقت کے بجائے آسانی اور تخفیف کو پسند فرمایا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے۔

﴿يُرِيدُ اللّٰهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾[1]

(اللہ چاہتا ہے کہ تمہارے ساتھ آسانی کا معاملہ کرے اور انسان کمزور پیدا ہوا ہے۔)

اسی لیے انسان کی سہولت اور بساط کو مد نظر رکھتے ہوئے احکام شریعت میں معاشرے کے کمزور افراد کے لیے اور دشوار صورتِ حال میں رخصتیں بھی رکھ دی گئی ہیں۔ عموم بلویٰ اسی رخصت و تیسیر کا ذریعہ ہے۔ اسی لیے انسانی زندگی میں اہم اور فعال کردار ادا کرتا ہے کیوں کہ بعض اوقات انسان کسی ایسی مشکل میں گرفتار ہو جاتا ہے جس سے نکلنے کے لیے کوئی غیر شرعی کام کرنا اس کی مجبوری ہوتی ہے اگر اس وقت وہ غیر شرعی کام نہ کرے تو اس کی جان، دین، مال، عقل یا نسل کو خطرات درپیش ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں عموم بلویٰ کا سہارا لے کر غیر شرعی یا ممنوع کام کرنے کی گنجائش و تخفیف دی جاتی ہے اور ان تمام مقاصد کی حفاظت کا مقصد و مصلحت ضروری ہے۔ عموم بلویٰ ان تمام مقاصد ضروری کی حفاظت کا اہم ذریعہ ہے اور یہ امور انسانی زندگی کی اہم بنیادی ہیں۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

"مخلوق کی بابت پانچ چیزیں شریعت کے ملحوظ خاطر ہیں وہ یہ کہ ان کے دین، نفس، عقل اور مال کی حفاظت ہو، پس ہر وہ چیز جس سے ان پانچوں کی حفاظت ہو سکتی ہے، وہ مصلحت ہے۔"[2]

---

[1] ۔ النساء:۲۸

[2] ۔ الغزالی، ابو حامد محمد الغزالی الطوسی، المستصفیٰ (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۲ھ) ج ۱، ص ۱۷۴

ان پانچ بنیادی عناصر کا حفظ ضرورت کے درجے میں آتا ہے اور عموم بلویٰ مقاصد خمسہ کے تحفظ میں بنیادی حیثیت کا حامل ہے اس اعتبار سے کیونکہ یہی عناصر انسان کی دنیاوی و اخروی بھلائی کا ذریعہ ہیں اور شریعت کا مقصد بھی یہی ہے۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

"کل شرائع، مقاصدها ترجع الی حفظ فی الخلق، الشارع قصد بالتشریع اقامة المصالح الاخروية والدينويه هذهٖ المقاصد من اصول الدين "[1]

"جتنے بھی شرائع ہیں ان سب کا مقصد انسان کے مصالح ہیں چاہے وہ دنیاوی ہوں یا اخروی ہوں اور یہ پانچ ضروریات اصول دین میں سے ہیں۔"

یعنی امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں اصولِ دین، قواعد شریعت اور کلیات ملت کہا جن س ان کی اہمیت کا اندازہ بخوبی لگایا جا سکتا ہے اور شریعت نے احکامات شرعیہ میں ان پانچ باتوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ ان پانچ مقاصد کا تحفظ عموم بلوٰی کی تفہیم کے ساتھ ممکن ہے کیونکہ انسانی ضروریات وحاجات میں رخصت اور آسانی عموم بلویٰ کے ساتھ جڑی ہوتی ہے جیسے بوقت ضرورت مردار کھانے کی اجازت، پانی میسر نہ ہونے کی صورت میں تیمم کا حکم، سفر میں نماز قصر وغیرہ عموم بلوی کے سبب سہولت اور رخصت کی مثالیں ہیں۔

ان تمام آسانیوں اور تخفیفی صورتوں کے ساتھ عصرِ حاضر کے ایسے بہت سے پیچیدہ مسائل ہیں جن سے لوگ نبرد آزما ہیں۔ ایسے بہت سے پیچیدہ مسائل کے حل کے لیے عموم بلویٰ کا اصولِ فقہا کو ایک وسیع میدان فراہم کرتا ہے تاکہ شرعی امور میں، قلت تکلیف ہو، یعنی احکام الٰہی میں تکلیف کم سے کم ہو اور سہولت اور آسانی زیادہ سے زیادہ ہو۔

شیخ ابن العربیؒ لکھتے ہیں۔

" هذا اصل عظيم و ركن من اركان شريعة المسلمين شرفنا الله على الامم فلم يحملنا امراً ولا كلفنا فی مشقة امرا"[2]

"یہ ایک بڑا اصول اور مسلمانوں کے ارکان شریعت میں سے ایک رکن ہے جس کی وجہ سے ہمیں اللہ نے دوسری امتوں پر شرف وعزت دی ہے کہ اس نے ہم سے کوئی سخت معاملہ نہیں فرمایا اور نہ ہی مشقت والے کام کا ہمیں مکلف بنایا ہے۔"

---

[1] الشاطبی رحمۃ اللہ علیہ، ابراہیم بن موسی، الموافقات فی اصول شریعہ (مدینہ منورہ: دار ابن عفان، ۱۹۹۷ء) ج۲، ص ۱۳

[2] ابن العربی، محمد بن عبداللہ قاضی، احکام القران لابن العربی (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ھ) ص ۲۶۴

اصول عموم بلویٰ سے شرعی امور میں تکلیف کم سے کم ہوتی ہے۔ البتہ قلت تکلیف کے لیے بوقت ضرورت ممنوع کی اباحت کے لیے اصول عموم بلویٰ کا اثر ضرورت کے دائرہ کار میں رہتے ہوئے ہوگا۔

مجاہد اللہ قاسمی رحمۃ اللہ علیہ صاحب لکھتے ہیں۔

> "بقدر ضرورت ارتکاب محظور کی اجازت چند قیود کے ساتھ ہوتی ہے۔ ضرورت متحقق و موجود ہو متوقع و منتظر نہ ہو، ضرورت کی تکمیل کے لیے دوسری کوئی جائز سبیل نہ ہو، مقصد صرف ضرورت کی تکمیل ہو لذت اور آسودگی نہ ہو۔"[1]

ان قیود و حدود کا خیال رکھتے ہوئے امت کی ضرورتوں اور دین، نسل، نفس، عقل و مال اور نسل کی حفاظت و رعایت کے ہر پہلو میں عموم بلویٰ وسعت کے دائرہ کار کو مزید وسیع کرتا ہے اور ضرورت و حاجت اور پیش آمدہ مسئلہ غیر اختیاری یا اختیاری اسباب کے تحت ہو اس مسئلے میں لوگ عام طور پر مبتلا ہوں اور اس سے احتراز کرنا اور بچنا حرج و مشقت کا باعث ہو۔

مصطفیٰ مصباحی اس ضمن میں لکھتے ہیں۔

> "عموم بلویٰ میں لوگوں کا ابتلائے عام عموماً غیر اختیاری اسباب کے تحت ہوتا ہے جس کے ضمن میں عموم بلویٰ تخفیف کا سبب بنتا ہے۔"[2]

اس سے معلوم ہوا کہ کیفیت یا امر اختیاری ہو یا غیر اختیاری ہو بس دشواری کا باعث ہو اور اضطراری ہو تو ایسی کیفیت میں شریعت کے احکامات میں لچک پیدا ہو جاتی ہے۔ تاکہ لوگ تنگی سے مزید آزمائش میں مبتلا نہ ہو جائیں۔

دورِ حاضر کے کئی ایسے مسائل ہیں جن کے حل کے لیے عموم بلویٰ رخصت اور تخفیف کا سبب بنتا ہے۔ ان میں گوبر کی راکھ کو آلۂ طہارت قرار دینا، صابن میں مردار اور غیر کا کول اللحم جانور کی چربی پر پاک ہونے کا حکم لگانا، تداوی بالمحرم، جیلاٹین کا استعمال، تصویر کشی، الکوحل ملی دواؤں کے استعمال کی بقدر ضرورت حلت، کورونا وائرس سے متعلق شرعی احکامات، قرنطینہ کی صورت وغیرہ میں عموم بلویٰ کی رعایت رکھی گئی ہے اور شریعت نے انسانیت کو تکلیف سے بچانے کے لیے یہ رعایت رکھی ہے کیوں کہ اس کا قاعدہ ہے کہ حرج اور نقصان ہونے کی صورت میں خاص کر اگر وہ نقصان شدید اور

---

[1] قاسمی رحمۃ اللہ علیہ، قاضی مجاہد الاسلام، ضرورت و حاجت کا احکام شرعیہ میں لحاظ (نئی دہلی: انڈیا، ایفا پبلی کیشنز، ۲۰۱۰) ص ۴۷

[2] مصباحی، مفتی ال مصطفیٰ، اسباب ستہ اور عموم بلوی کی توضیح و تنقیح (فیصل آباد: دار المعرفۃ، ۲۰۱۴ء) ص ۱۱۰

وسیع ہو تو اس میں آسانی پیدا کر دی جاتی ہے کیوں کہ عموم بلوی کا بنیادی قاعدہ ہی یہی ہے۔"المشقت تحلب التیسیر، مشقت آسانی کو یقینی ہے۔"اس قاعدہ کو علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نقل کرتے ہیں۔

المشقة تجلب التيسير

"مشقت آسانی لاتی ہے۔"تمام رخصتیں شرعیہ اور اسباب تخفیف اسی قاعدہ کے تحت ہوتی ہیں تو عموم بلویٰ کا سب سے بنیادی قاعدہ یہی ہے۔"[1]

دورِ حاضر کی ان ہی مثالوں میں سے ایک اہم مسئلہ پیک چیزوں اور ڈبے میں بند مصنوعات کا خریدنا بھی ہے۔ عموم بلوی کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ایسی تمام اشیاء کو اسی اصول کے سبب خریدنا جائز قرار دیا گیا ہے۔

ڈاکٹر ریسیپ دوگان "مجلہ علوم الاسلامیہ والثقافہ "میں لکھتے ہیں۔

"According to general rule, it is not permissible to buy a product or good before seeing it. Because of public affliction, it is permissible to buy in containers or packages on the basis of balwa al-am."[2]

عام طور پر کسی بھی سامان یا شے کو دیکھے بغیر خریدنا جائز نہیں ہے۔ عوام کی دشواری کی وجہ سے عموم بلویٰ کے سبب ایسی اشیاء کے خریدنے کو جائز قرار دیا گیا ہے۔"

مسلمانوں کو دشواری اس وجہ سے آتی ہے کیونکہ کھلی اشیاء حفظانِ صحت کے اصولوں کے مطابق نہیں ہوتی ہیں۔ زندگی اور صحت کے لیے نقصان دہ ہیں۔ اسی لیے مسلمانوں کو ڈبہ پیک مصنوعات کے مانع ہونے کے باوجود عموم بلوی کی وجہ سے اجازت دی گئی ہے۔اسی تصور کو 'Issam Eido' کچھ یوں واضح کرتے ہیں۔

"Umoom-e-Balwa is based upon the idea that the whole society is impacted by a ruling in this context Umoom-e-Balwa can be depicted as any ruling pertaining to public matters."[3]

"عموم بلویٰ عامۃ المصائب ہے لیکن یہ تصور اس خیال پر مبنی ہے کہ پورا معاشرہ کسی حکم سے متاثر ہے اسی تناظر میں عموم بلویٰ کو عوامی معاملات سے متعلق کسی بھی حکم کے طور پر دکھایا جاسکتا ہے۔"

عموم بلویٰ کی حقیقت کی توضیح کرتے ہوئے اکثر عوام کے لئے کسی بھی حکم شرعی کی آسانی میں معاشرتی اعتبار سے اس کے مضبوط کردار کی بیان کیا جارہا ہے۔

حلال خوراک کے مسائل کے ضمن میں عموم بلویٰ کی اہمیت پر ایک آرٹیکل میں لکھتے ہیں۔

---

[1] ۔ سیوطی، عبدالرحمٰن بن ابی بکر، الاشباہ والنظائر (بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۱۴۰۳ھ) ص ۷۷

[2] .Recep Dogan, The notion of Balwa al-Am and its implementation in Islamic Law(Journal of Islamic studies and culture, American Research Institute of policy Development, 2019)P/2

[3] . Issam Eido ,Umum al-Balwa Every Hanafi Jurists(Court practice and the authority of general Affliction, Vomderbrt University) P/6

"Umum al-Balwa has the potential to be developed as an atternative method in halal food determination."[1]

"عموم بلویٰ میں حلال خوراک کے مسائل کے حل میں ایک متبادل طریقے کے طور پر تیار ہونے کی صلاحیت ہے۔"

عموم بلویٰ نہ صرف خوراک سے متعلق مسائل الغرض عصر حاضر میں مسلمانوں کو درپیش معاشی، عائلی، ملکی و سیاسی اور طب سے متعلق مسائل میں بھی عموم بلویٰ تخفیف اور رہنمائی کے لیے وسیع میدان فراہم کرتا ہے۔

فصل دوم

عموم بلویٰ کے اسباب و شرائط

فقہ اسلامی میں کوئی حکم یا قاعدہ بے سروپا نہیں ہوتا بلکہ اس کے خاص اسباب علل اور شرائط بھی ہوتے ہیں ان اسباب کی روشنی میں فیصلہ کیا جاتا ہے کہ آیا اس حکم یا ضابطہ کے لیے درکار اسباب فی الحقیقت موجود ہیں بھی یا نہیں؟ اسی طرح اس کے لیے کچھ شرائط بھی ہوتی ہیں جن کو ملحوظ رکھنا امر مہم ہوتا ہے، تاکہ دین اور شریعت خواہش پرستوں کے منشا کا کھیل نہ بنے چنانچہ متقدمین اور متاخرین اصولین وفقہاء نے عموم بلویٰ کے جو اسباب اور شرائط ذکر کیے ہیں یا ان کے کلام سے مستفاد ہوتے ہیں وہ اس فصل میں لکھے جاتے ہیں۔

مبحث اول: عموم بلویٰ کے اسباب

عموم بلویٰ کے اسباب میں متقدمین اور متاخرین کی مختلف آراء موجود ہیں کیونکہ متقدمین میں کوئی جامع اسباب نظر نہیں آتے ہیں جبکہ متاخرین عموم بلویٰ کے اسباب مقرر کرتے ہیں، مبحث ہذا میں اسباب عموم بلویٰ کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

ذیل میں عموم بلویٰ کے اسباب سے بحث کی جائے گی، اسباب کے بارے میں بھی اصولی بات وہی ہے کہ متقدمین نے جس طرح اپنے ذوق و مذاق کے مطابق اس کی کوئی جامع مانع منضبط تعریف نہیں کی ہے، اسی طرح ان سے کوئی تصریح نہ ملتی ہے کہ انہوں نے عموم بلویٰ کے اسباب بھی منضبط کر کے لکھے ہوں۔ چنانچہ متقدمین نے فروع کے ضمن میں مختلف عبارات و تعبیرات سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

[1] .Muhammad Afiq, Mohd Anuar Bing Ramli, consideration of Umum Al-Balwa Method in Food (contamination from Halalan Toyyban perspective 2018, spring Nature Sigapore) P:485

متاخرین میں سے بعض تو متقدمین کے راہ چلے ہیں کہ انہوں نے بھی نہ عموم بلوی کی کوئی خاص متعین تعریف کی ہے، اور نہ ہی اسباب کی تصریح کی ہے، الایہ کہ انہوں نے مسائل کی تعلیل میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

بعض نے قواعد فقہیہ سے متعلق کتب میں اجمالا اسباب کی نشان دہی کی ہے، البتہ جنہوں نے کچھ تصریحات کی ہیں انہوں نے یکساں اسلوب نہیں رکھا ہیں کہیں اسباب کو شرائط میں شمار کیا ہے تو کہیں شرائط کو اسباب میں۔

متقدمین کی عبارات سے جو اسباب معلوم ہوتے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

1) **عدم ادراک** عدم احتراز یعنی جس سے بچنا اور احتراز مشکل ہو یعنی جو چیز اتنی قلیل ہو کہ وہ نظر ہی نہ آئے تو وہ مقدار معاف ہے اور اس میں اکثر لوگوں کا پڑنا لازم ہو جائے اور فہم بھی آسانی سے حاصل نہ ہو سکے۔

چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطی[1] رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"ما يعفى عنه في الماء والثوب وهو: ما لا يدركه الطرف"[2].

اور جو مقدار پانی اور کپڑے میں معاف ہے وہ یہ ہے کہ جو نگاہ سے نظر نہ آئے۔

اس عبارت سے جو سبب معلوم ہو رہا ہے وہ ہے عدم احتراز کہ کوئی چیز اتنی قلیل ہو کہ وہ نظر ہی نہ آئے کیونکہ اس سے احتراز مشکل ہوتا ہے اس لئے ایسی صورت میں عموم بلویٰ کے سبب تخفیف کی جاتی ہے۔

2) قلت

اس سبب پر غور کرے تو تقریبا وہی پہلا والا سبب ہے، کیونکہ جو قلیل اور معمولی ہوتا ہے اس سے عموما احتراز مشکل ہوتا ہے۔ امام شاطبی[3] رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"التافه في حكم المعدوم، ولذلك لا تنصرف إليه الأغراض في الغالب، وإن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة وهما مرفوعان عن المكلف"[4].

---

[1] نام عبد الرحمن ہے، والد کا نام کمال الدین ابو بکر ہے، جلال الدین لقب ہے، سن پیدائش 1445 ہے، سن وفات ۹۱۱ھ ہے، سیوطی نسبت مصر کے علاقہ سیوط کی وجہ سے ہے، سیوطی رحمہ اللہ عالم اسلام کے ان نامور علماء میں سے ہے، جو کثرت تالیفات کی وجہ سے پہچانے جاتے ہیں۔ قریبا 600 کے وقیع تالیفات چھوڑ کر گئے ہیں۔

[2] السیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، جلال الدین، **الاشباہ والنظائر** (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، الطبعۃ الاولی، 1411ھ)1\217

[3] کنیت ابو اسحاق ہے، نام ابراہیم ہے، موسی والد کا نام ہے، علمائے اندلس میں مشہور عالم دین ہے، ان کے مکان ولادت شاطب کی وجہ سے ان کی نسبت شاطبی قرار پائی ہے، ان کی سن وفات ۷۹۰ ہجری ہے۔

[4] الشاطبی، ابراهیم بن موسی، الاعتِصام، (سعودیۃ: مکتبہ دار ابن الجوزي، 1429ء)3\52

معمولی مقدار معدوم کے حکم میں ہوتا ہے، اسی وجہ سے زیادہ تر حالات میں اس کی طرف اغراض نہیں متوجہ ہوتے، اور کم مقدار میں الجھنا مشقت اور حرج میں مبتلا کرتا ہے، اور حرج ومشقت مکلف سے مرفوع ہیں۔

اس عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے، کہ قلت بھی عموم بلویٰ کے اسباب میں سے ہے۔

3) ضرورت

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کو سرانجام نہ دیا جائے تو انسان یا ہلاک ہو جائے گا یا ہلاکت کے قریب تر ہو جائے گا۔

چنانچہ الموسوعۃ الکویتیۃ میں اس کی تعریف یوں کی گئی ہے:

"وفي الشرع بلوغ الإنسان حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب"[1].

شریعت میں ضرورت کا معنی ہے کہ کسی انسان کا اس حد تک پہنچنا کہ اگر اس ممنوع کو نہ کھائے تو وہ ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب ہو جائے۔

اس عبارت میں عموم بلوی کا جو سبب معلوم ہو رہا ہے وہ ضرورت ہے ضرورت کا سبب عموم بلویٰ کی رعایت کو ثابت کرتا ہے۔

4) عدم انفکاک[2]

فقہائے کرام جو عموم بلویٰ کے باب میں عبارات استعمال کرتے ہیں وہ زیادہ تر عدم انفکاک اور عسر کے ارد گرد ہوتے ہیں، مثلا ابن عابدین شامی[3] رحمہ اللہ راستوں کے کیچڑ کی تعلیل میں لکھتے ہیں:

"إلا لمن ابتلي به بحيث يجيء ويذهب في أيام الأوحال في بلادنا الشامية لعدم انفكاك طرقها من النجاسة غالبا مع عسر الاحتراز"[4].

سوائے اس شخص کے جو کیچڑ کے ایام میں ہمارے شامی علاقوں میں آتا جاتا ہے، کیونکہ ان علاقوں کے راستے کیچڑ سے صاف نہیں ہو سکتے، اور اس سے بچنا بھی مشکل ہوتا ہے۔

---

[1] الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ: 17\170

[2] انفکاک کا معنی ہے، جدا ہونا، چنانچہ اس حساب سے عدم انفکاک کا معنی بنتا ہے یعنی ایسی حالت جس سے بچنا مشکل ہو۔

[3] محمد امین نام ہے، والد کا نام عمر ہے۔ سن پیدائش ۱۱۹۸ ہجری ہے، سن وفات ۱۲۵۲ ہجری ہے۔ پیدائش دمشق میں ہوئی تھی، دیار شام میں علمائے احناف کے نامور عالم گزرے ہیں، فقہ حنفی میں ان کی کتاب ردالمحتار بے نظیر کتاب ہے، پوری دنیا میں فتوی کے باب میں علمائے امت ان کے اس عظیم کتاب سے استفادہ کرتی ہیں۔

[4] ابن عابدین، محمد امین بن عمر الشامي، رد المحتار علی الدر المختار (بیروت: دار المعرفۃ، 1423ھ) ج2\ص498

چنانچہ عدم انفکاک کا عموم بلویٰ سے بڑا تعلق ہے کیونکہ اکثر عوام کو مسئلہ لازم ہوتا ہے اور اس سے بچنا مشکل ہو اس لئے عموم بلویٰ کے اسباب میں سے یہ اہم سبب ہے۔

اسی طرح امام نووی رحمہ اللہ اپنی کتاب روضۃ الطالبین میں لکھتے ہیں:

"وإن بقيت الرائحة وحدها وهي عسرة الإزالة كرائحة الخمر فقولان وقيل وجهان أظهرهما يطهر وإن بقي اللون والرائحة معا لم يطهر على الصحيح ثم الصحيح الذي قاله الجمهور إن حكمنا بطهارته مع بقاء لون أو رائحة فهو طاهر حقيقة ويحتمل أنه نجس معفو عنه"[1].

اگر صرف بو باقی رہے، اور اس کا ازالہ مشکل ہو، جیسے شراب کی بو، تو اس میں دو قول ہیں، اور کہا گیا ہے کہ دو صورتیں ہیں، ان میں سے راجح یہی ہے کہ وہ پاک ہو جاتا ہے، اور اگر رنگ اور بو باقی رہے، تو صحیح قول کے مطابق وہ پاک نہیں ہوتا، پھر صحیح قول وہی ہے جو جمہور کا ہے، اگر رنگ یا بو کے موجودگی میں اس کے پاک ہونے کا حکم کرے، تو حقیقۃ پاک ہے، اور یہ بھی محتمل ہے کہ نجس ہی ہو تاہم کم ہونے کی وجہ سے معاف ہو۔

اب اگر اس عبارت پر غور کیا جائے تو اس میں عسرۃ الإزالۃ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے جس سے عدم انفکاک والی صورت سامنے آتی ہے۔

5) تکرار و کثرت

تکرار کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل بار بار پیش آرہا ہو، اس کی کثرت کی وجہ سے مکلف کو حرج کا سامنا ہو، تو اس میں بھی عموم بلوی کی وجہ سے تخفیف ہوتی ہے۔ جیسے جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ حائضہ عورت کے نمازوں کی عدم قضاء کی علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وعدم وجوب قضاء الصلاة على الحائض لتكررها بخلاف الصوم وبخلاف المستحاضة لندرة ذلك"[2].

اور حائضہ عورت پر نماز کی قضاء جو لازم نہیں وہ ان نمازوں کی کثرت اور تکرار کی وجہ سے ہے، بخلاف روزے کے اور بخلاف استحاضہ کے کہ اس کا وقوع نادر ہوتا ہے۔

اس عبارت میں جلال الدین سیوطی نے نمازوں کی کثرت اور تکرار کو عموم بلویٰ کے اسباب میں سے شمار کیا ہے۔

چند اسباب مسلم بن محمد نے ذکر کیے ہیں جن میں عموم بلویٰ کی رعایت کا لحاظ رکھا گیا ہے ملخصا ان جملہ اسباب کو ذکر کیا جاتا ہے:

---

[1] النووی، ابو زکریا یحییٰ بن شرف، روضۃ الطالبین (دمشق: دار الفیحاء، 2012ء) ج1\ص8

[2] السیوطی، الاشباہ والنظائر: 1\78

1) جس سے احتراز مشکل ہو

اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی امر اس نوع کا ہو کہ مکلف کے لیے اس سے بچنا اور دور رہنا مشکل ہو، متقدمین کے کلام میں یہ سبب مختلف عبارات کے ضمن میں ملتا ہے فقہائے کرام کبھی اس کو کبھی مایعسر الاحتراز عنہ ، کبھی مایشق الاحتراز عنہ، کبھی مایشق الانفکاک منہ وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس کی مثالوں میں سے درج ذیل مثالیں آتی ہیں:

1.1) راستوں کے کیچڑ ہے جس سے عام مکلفین کو احتراز اور بچنا دشوار ہوتا ہے، کیونکہ عام طور پر نمازیوں کے کپڑوں پر وہ کیچڑ لگ جاتا ہے، اور اس کیچڑ میں عام طور پر نجاست بھی ہوتی ہے، تو اس کے باجود اس کو پاک قرار دینا، اور نماز کا درست ہونا بسبب عموم بلویٰ ہے۔ اس لیے عموم بلویٰ کی وجہ سے اس میں ناپاکی کے احتمال کے باوجود پاکی کا حکم لگایا جاتا ہے[1]۔

1.2) پانی میں جو کیچڑ ہوتی ہے جو پانی کے ساتھ متصل ہوتی ہے، اس سے بھی چونکہ پانی محفوظ رکھنا مشکل ہوتا ہے، اس لیے اس پانی پر بھی پاکی کا حکم لگایا جاتا ہے، اگرچہ اس سے پانی متغیر ہو جائے۔

1.3) اسی طرح کسی روزہ دار کے حلق میں گرد وغبار کا داخل ہو جائے، یا کوئی مکھی مچھر، آٹے کی گرد یا دھواں داخل ہو چونکہ اس سے بھی احتراز مشکل ہے اس لیے فقہاء نے اس میں رخصت دی ہے، کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

1.4) حالت احرام میں محرم کے لیے سر کا ڈھانپنا منع ہے، لیکن اگر محرم حالت احرام میں سر پر ہاتھ رکھتا ہے، تو اس سے چونکہ احتراز مشکل ہے، اس لیے یہ عمل معاف ہے، اس سے کوئی دم وغیرہ لازم نہیں آتا۔

1.5) قربانی کے جانور جن عیوب سے فقہاء سے سالم ہونے کی شرط لگائی ہے اگر ذبح کرتے وقت اس میں سے کوئی عیب پیدا ہو، تو اس کے باوجود بھی اس کی قربانی درست ہو گی کیونکہ اس احتراز مشکل ہے، کہ عام طور پر ذبح کرتے وقت عیب لگ جاتا ہے۔

1.6) انار کی خرید وفروخت اپنے چھلکے میں غرر کو شامل ہوتا ہے، کیونکہ اس کے داخل میں کیا ہے وہ نظر نہیں آتا ہے، تو یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ صحیح ہو گا یا نہیں، تو چونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے اس لیے ازروئے عموم بلوی اس کی خرید و فروخت جائز قرار پاتی ہے۔

---

[1] الدوسری، عموم البلوی، دراسة ملخصا: 71

1.7) اجتہادی مسائل میں کسی مجتہد کے لیے یقینی کا پیدا ہونا مشکل ہوتا ہے اس لیے ان کے حق میں ظن پر بھی اکتفاء جائز قرار دیا گیا ہے کہ مجتہدات میں ظن سے احتراز ممکن نہیں ہے۔

1.8) اسی طرح اجتہادی وظنی مسائل میں خطا سے احتراز ممکن نہیں ہے، اس لیے شریعت نے خطا اجتہادی کو عموم بلویٰ کی وجہ سے معاف کیا ہے[1]۔

مندرجہ بالا مثالوں میں غور کیا جائے تو اس عسر الاحتراز کی تین حالتیں سامنے آتی ہیں: اول وہ حالت جس میں تمام مکلفین یا اکثر مکلفین کے لیے ایک حالت میں، یا عمومی احوال میں احترار مشکل ہو، مثلا راستوں میں کیچڑ والی مثال کبھی تو مکلفین کے لیے ایک حالت میں پیش آتی ہے، یا ان کو عمومی احوال میں اس کا سامنا ہوتا ہے، جہاں سال کے اکثر حصے میں بارشیں ہوتی ہیں۔

دوسری حالت وہ ہے جس میں مکلفین کے ایک جماعت کو غالب احوال میں یا بعض احوال میں اس سے احتراز مشکل ہو، جیسے ساتویں اور آٹھویں مثال ہے۔

تیسری حالت وہ ہے جس میں کسی ایک مکلف کو اس کے عمومی احوال میں یا غالب احوال میں اس سے احتراز مشکل ہو، جیسے تیسری مثال ہے۔

مشقت کتنی ہونی چاہیے جس سے عدم احتراز کو سبب کے درجہ میں رکھ کر عموم بلویٰ کے طور پر تخفیف کا حکم لگایا جاسکے؟ اس بارے میں دو امور میں سے کسی ایک امر پر اعتماد کرنا پڑے گا۔

اول کہ وہ کام واقعتاان مکلفین کے عرف میں اور عادات کے حساب سے باعث مشقت اور حرج ہو۔ دوم یہ کہ اگر اس کے بارے میں ان کا کوئی عرف نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اس جیسی یا اس سے زیادہ مشقت شریعت میں معاف ہوگئی ہو تو اس صورت میں بھی اس مشقت کو عدم احتراز کی بنیاد پر معاف قرار دینگے۔ جیسے پیچھے مثال گزر چکی ہے کہ انار کی بیع میں قدرے غرر آرہا ہے لیکن شریعت میں ہم دیکھے تو بدو صلاح (پھل ظاہر ہونے سے پہلے) سے قبل پھلوں کی بیع جائز قرار دی گئی ہے کیونکہ اس میں بھی اس مشقت و حرج سے احتراز ممکن نہ تھا تو عموم بلوی کی وجہ سے وہ بھی جائز قرار دیا گیا ہے۔

2) کسی چیز کا مکرر ہونا:

اس کا معنی یہ ہے کہ کوئی فعل یا حال تمام مکلفین کو عام حالات میں یا کسی ایک مکلف کو عام حالات میں بار بار پیش آتا ہو، اور اس سے ان کے لیے بچنا دشوار ہو، تو تکرار کی وجہ سے یہ عموم بلویٰ میں داخل

---

[1] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی، دراسة ملخصا: 73. دیکھیے: الزرکشی، بدالدین، المنثور فی القواعد الفقهیة، 2\318

ہوتا ہے[1]۔ جیسے

2.1) نماز کے اوقات بار بار آتے ہیں اس لیے حضور ﷺ نے ہر نماز کے ساتھ مسواک کو لازم قرار نہیں دیا۔ کہ اس سے مشقت پیدا ہوتی ہے۔

2.2) اسی طرح ہر وضو کے لیے زخم سے پٹی ہٹانا بھی دشوار امر تھا اور وضو کا فعل چونکہ بار بار کرنا پڑتا ہے اس لیے عموم بلویٰ کی وجہ سے جبیرہ (پلستر یا پٹی) پر مسح کا حکم دیا گیا ہے۔

2.3) اسی طرح بول و براز کا وقوع مکرر ہوتا ہے اس میں بھی اگر غسل کا حکم دیا جاتا تو تکلیف کا باعث ہوتا، اس لیے اس میں فقط دھونے پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ پتھروں کے ساتھ استنجاء کو بھی جائز قرار دیا گیا[2]۔

2.4) نیند کا وقوع بھی مکرر ہوتا ہے، اکثر نیند پیش آتی ہے، اگر ہر نیند کو باعث نقض وضو قرار دیا جاتا تو اس مکلفین حرج میں واقع ہوتے، اس لیے قعدہ کی شکل میں بیٹھ کر سونے کی حالت میں نیند کو ناقض وضو نہیں قرار دیا۔

2.5) جو بچے قرآن کریم پڑھتے ہیں تو تعلیم کی غرض سے ان کا مصحف کا اٹھنا مکرر عمل ہے، تو اگر اولیا کو مکلف کیا جاتا کہ وہ بچوں کو ہر بار وضو کا حکم کرے تو یہ امر اولیا پر باعث مشقت ہوتا، اس لیے اولیا کو اس حکم کا پابند نہیں قرار دیا، تاکہ وہ مشقت میں واقع نہ ہو۔

2.6) چونکہ نمازوں میں کثرت ہوتی ہے، اور یہ دن میں بار بار مکرر ہوتا ہے، اگر حائضہ عورت کو اس کی قضا کا پابند کیا جاتا تو اس سے وہ مشقت میں واضع ہوتی، اس لیے شارع نے ان کو نمازوں کی قضا کا حکم نہیں دیا ہے، بلکہ عموم بلیہ کی وجہ سے اس کو معاف کیا ہے۔

2.7) نماز دن میں مکرر ہوتی ہے، تو اس لیے مجنون جب صحت مند ہو جائے تو حالت جنون میں قضا شدہ نمازوں کا پابند اس کو نہیں بنایا گیا ہے، کیونکہ اگر اس کو ان نمازوں کی قضا کا حکم دیا جاتا ہے تو باعث مشقت ہوتا، اس لیے اس کو اس کا پابند نہیں کیا۔

---

[1] صالح، عبد اللہ حمید، رفع الحرج فی الشریعۃ الاسلامیۃ ضوابطہ وتطبیقاتہ:(السعودیۃ: دار النشر، 2007ء)، 307

[2] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی، دراسۃ ملخصا:80

2.8) یہی نماز جو دن میں کہیں بار متکرر اس کا فعل واقع ہوتا ہے، اگر حالت کفر کی نمازیں حالت اسلام میں ادا کرنا واجب قرار دیا جاتا تو اس سے مکلف بڑے حرج میں مبتلا ہوتا، اس لیے شارع نے حالت کفر میں فوت شدہ نمازوں کا حکم نہیں دیا۔

2.9) نوافل کا وقوع فرائض سے بھی زیادہ مکرر ہوتا ہے چنانچہ اگر اس میں بھی وہی پابندیاں عائد کی جاتی جو فرائض میں ہوتی ہیں تو اس سے حرج لازم آتا، اس لیے شارع نے اس میں نرمی برتی ہے، اور قیام پر قدرت کے باوجود بیٹھ کر نماز نفل کی صحت کا حکم صادر کیا ہے، اسی طرح سفر میں سواری پر بیٹھ کر بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

2.10) انسانی زندگی میں یمین کی ضرورت بھی بار بار پیش آتی ہے، یعنی یہ عمل بھی مکرر ہے، اب اگر اس کے کفارے میں اختیار نہ دیا جاتا تو اس سے مشقت پیش آتی، اس لیے شریعت میں کفارہ میں اختیار دیا گیا ہے۔ چاہے تو تین دن روزہ رکھے چاہے تو دس مسکینوں کو کپڑے دے یا کھانا کھلائے[1]۔

اس سبب میں دو حالتیں سامنے آتی ہیں: پہلی: کہ کسی عمل کا تکرار تمام مکلفین کے لیے عام ہو، یعنی تمام اشخاص کو اس کا سامنا ہو، جیسے تکرار وضو والی مثالیں ہیں۔ دوسری حالت: کہ وہ عمل کسی مکلف واحد کے لیے مکرر ہو، تو اس میں عموم کا پہلو اس کے عمومی احوال کے اعتبار سے ہو گا نہ کہ اشخاص کے اعتبار سے۔

اس سبب میں بھی مشقت اور حرج کا تعین ان مکلفین کے عرف یا شریعت کے نظائر سے ہو گا۔

3) **کسی چیز کا پھیل جانا:**

کسی چیز کے پھیلنے سے مراد یہ ہے کہ وہ فعل یا حال تمام مکلفین یا ان میں سے کسی بڑی جماعت کو عام حالات میں درپیش ہو، جس سے بچنا مشکل ہو[2]۔ جیسے:

3.1) بلیوں کا گھروں میں عام ہونا اور پھیلنا ہے، کہ بلی جو کبھی کبھار مردار کھا کر پانی وغیرہ کو جھوٹا کرتی ہے، اس فعل کے شیوع اور پھیلاو کی وجہ سے اس پانی کے طاہر ہونے کا حکم شارع نے دیا ہے۔

3.2) اسی طرح عورت کو چھونا اور مردوں کا آلہ تناسل کو چھونا یہ عام ہے اگر اس سے وضو لازم قرار دیا جاتا تو اس سے حرج لازم آتا، اس لیے شارع نے اس کو موجب وضو قرار نہیں دیا۔

---

[1] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی، دراسۃ ملخصا:100

[2] صالح بن عبد اللہ حمید، **رفع الحرج فی الشریعۃ الاسلامیۃ**، 308ص

3.3) بچے ماؤں کے ساتھ زیادہ رہتے ہیں، یعنی یہ عمل کافی زیادہ ہے، اور عموماً بچے قے وغیرہ بھی کرتے ہیں، تو اگر شریعت میں ان کے منہ کے لعاب وغیرہ کے دھونے کا حکم دیا جاتا تو اس سے مشقت پیدا ہوتی ہے، اس لیے شریعت نے ان کے منہ کے لعاب کو باوجود بسا اوقات قے کرنے کے اس کو پاک قرار دیا ہے۔

3.4) تعلیم قرآن، آذان، امامت، وغیرہ اعمال یہ طاعات کے قبیل میں سے ہیں، اور ان اعمال کا وقوع کثیر اور شائع ہے، اور طاعات میں اصل یہی ہے کہ اس پر کوئی اجرت نہ لی جائے، لیکن اگر مکلفین کو ان اعمال کی اجرت لینا جائز قرار نہ دیا جاتا تو اس سے وہ اعمال بھی ضائع ہونے کا خطرہ تھا اور مکلفین کے لیے اس کی پابندی بھی مشقت کا باعث ہوتا، اس لیے شریعت نے ان ان اعمال پر اجرت لینے کی اجازت دی ہے[1]۔

3.5) تاجر عام طور پر تاجرانہ کھاتوں کا استعمال کرتے ہیں اور ان کا یہ استعمال کثیر وشائع ہے، اگر ان کھاتوں کو قرض اور دین کے اثبات کے لیے دلیل تسلیم نہ کیا جاتا تو اس سے مشقت ہوتی اور حرج لازم آتا، اس لیے شریعت نے دیون کے اثبات کے لیے اس کو حجت قرار دیا ہے۔

3.6) آج کل مساجد کو نمازوں کے اوقات کے علاوہ تالہ لگایا جاتا ہے، اگر اس کے عدم جواز کا حکم دیا جاتا جس طرح خیر القرون میں مساجد ہر وقت کھلے ہوتے تھے تاکہ لوگ اس میں کسی بھی وقت عبادت ادا کر سکے، تو اس سے حرج لازم آتا، کیونکہ آج کل چوری زیادہ ہو چکی ہیں، اور یہ عمل چونکہ زیادہ ہے اور شائع ہے، تو اس لیے شریعت نے ازراہ حفاظت اس کے جواز کا حکم دیا ہے۔

3.7) ملازمت میں اصل یہ ہے، کہ وہ ہمیشہ اپنی ملازمت پر موجود رہے، لیکن اس میں حرج زیادہ تھا اس لیے شریعت نے ملازمین کے لیے رخصت اور آرام اور اہل خانہ کی ملاقات کے دنوں کی تنخواہ بھی جائز قرار دی ہے۔

اس سبب میں بھی مذکورہ مثالوں سے دو صورتیں سامنے آتی ہیں: پہلی: کہ اس عمل کا شیوع اور کثرت تمام مکلفین کے لیے عمومی احوال میں ہو، یا بعض مکلفین کے لیے عمومی احوال میں ہو، یا ایک بڑی جماعت کے لیے عمومی احوال میں ہو۔ جیسے ائمہ، مؤذنین، یا تاجر وغیرہ۔

دوسری صورت: کہ کسی فعل کا شیوع اور پھیلاو تمام مکلفین یا ایک بڑی جماعت کے لیے کسی ایک حالت میں ہو۔

---

[1] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلویٰ، دراسة ملخصا:120.

4) **کسی امر کی زیادتی:**

مطلب کسی فعل یا حال کا کثرت سے متصف ہونا، یا اس کے وقوع کا وقت ممتد ہو، تمام مکلفین کے لیے یا کسی ایک مکلف کے لیے عام احوال میں اس طور پر کہ اس سے احتراز مشکل ہو[1]۔ مثالیں:

4.1) اس کے مثال میں نفاس کو لیا جا سکتا ہے، کہ نفاس کا مدت زیادہ ہوتی ہے، اگر اس کی وجہ سے نمازوں کی قضا پڑھنے کا حکم دیا جاتا تو اس سے خواتین حرج میں واقع ہوتیں، اس لیے شارع نے اس کی قضا معاف فرمائی ہے[2]۔

4.2) اسی طرح احرام میں اگر احصار ہو جائے تو اس کا وقت بھی طویل ہوتا ہے، اگر اس کو اگلے سال تک بقائے احرام کا حکم دیا جاتا تو اس سے حرج واقع ہوتا۔

4.3) مستحاضہ کا خون بھی اکثر زیادہ ہو جاتا ہے، یعنی اس کے وقوع کا زمانہ طویل ہو جاتا ہے، اگر عورت کو ہر نماز کے لیے طہارت کا مکلف قرار دیا جائے، تو یہ عمل اس کے لیے باعث مشقت ہو گا، اس لیے ان کے لیے اجازت دی گئی ہے، کہ وہ دو نمازوں کو ایک وضو کے ذریعے جمع کر سکے۔ تو وہ عذر کی بنیاد پر دو نمازوں کو یعنی ظہر اور عصر کو ایک ہی وضو کے ساتھ پڑھ سکتی ہے، اسی طرح وہ مغرب اور عشاء کی نماز ایک وضو سے اور فجر کی نماز ایک الگ وضو سے ادا کر سکتی ہے، ان مسئلہ کی نظائر میں سے وہ افراد بھی ہیں جن کو سلسل بول کا مرض ہو، یا جریان مذی کا مرض ہو، یا وہ زخم جس کا خون نہ رکتا ہو۔

اس صورت میں عموم کی دو صورتیں متحقق ہوتی ہیں اول کہ عموم ایک طائفہ کو پیش آئے جیسے احصار والی مثال ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ کسی ایک مکلف کو اس کے عمومی احوال میں دقت در پیش ہو۔

کسی چیز کی کثرت اور امتداد کا اعتبار کن صورتوں میں ہو گا؟

---

[1] السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، الاشباہ والنظائر، 108

[2] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی، دراسۃ ملخصا: 130

پہلی صورت یہ ہے کہ مکلفین کے عرف میں اتنی کثرت باعث مشقت ہو، یعنی وہ ان کی عادات اور مزاج کے حساب سے کافی مشقت پر مبنی ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر ان کے عرف میں اس حوالے سے کچھ نہ ہو، تو اس میں پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اس قبیل کی دیگر مشقتوں کے بارے میں شارع نے کیا حکم دیا ہے؟ آیا اس کو باعث مشقت قرار دے کر اس میں رخصت دی ہے یا نہیں؟ اگر تو تو رخصت دی ہے تو اس میں بھی رخصت معتبر ہو گی اور اگر اس جیسے امور شارع نے رخصت نہیں دی ہے تو از روئے شرع اس میں بھی رخصت معتبر نہیں ہو گی۔

5) کسی چیز کا انتہائی قلیل و معمولی ہونا:

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی فعل یا حال کا قلت سے متصف ہونا، یعنی عام مکلفین کے لیے عام حالات یا کسی ایک مکلف کے لیے عام حالات میں اس طور پر نہایت قلیل ہونا کہ اس سے بچنا مشکل ہو[1]۔ فقہاء کے کلام میں اس کو نزارت ، قلت، ما لا یدرکہ الطرف وغیرہ جیسے تعلیلات کی شکل میں ذکر کیا جاتا ہے[2]۔

مثالیں:

5.1) حشرات کا خون جو نہایت کم اور قلیل ہوتا ہے، اور وہ مکلفین کے کپڑے پر لگ جاتا ہے، اور اس کا ازالہ بڑا مشکل ہوتا ہے، اگر اس کو نجس قرار دیا جاتا تو اس سے مکلفین کی پریشانی میں اضافہ ہوتا، اس لیے شارع نے اس کو معاف قرار دیا ہے۔

5.2) مردار کے چمڑے پر باوجود دباغت کے کچھ بال رہ جاتے ہیں، اگر مکلفین کو اس کے ازالے پر بھی پابند کیا جائے تو اس قلیل مقدار سے چونکہ احتراز مشکل ہوتا ہے، اس لیے یہ باعث مشقت ہو گا، چنانچہ شریعت نے اس کو معاف قرار دیا ہے۔

5.3) نماز کے دوران ستر کا قلیل حصہ کبھی ظاہر ہو جاتا ہے، اگر اس سے نماز کے بطلان کا حکم لگایا جائے تو یہ مکلفین کے لیے باعث مشقت ہو گا، اس لیے اس میں سے قلیل مقدار کے ظاہر ہونے کو مبطل نماز قرار نہیں دیا گیا ہے۔

---

[1] صالح بن عبد اللہ حمید، رفع الحرج فی الشریعۃ الاسلامیۃ، 309

[2] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی، دراسۃ ملخصا: 145

5.4) نماز کے دوران انتہائی قلیل مقدار میں نمازی سے ایسے امور بھی سرزد ہو جاتے ہیں جو نماز کے قبیل میں سے نہیں ہوتے ہیں، تو اگر ان امور کو بھی منقض نماز قرار دیا جائے تو یہ نمازیوں کے لیے باعث مشکل ہو گا، اس لیے شریعت میں اتنا قلیل مقدار معاف قرار دیا گیا ہے۔

5.5) نمازی جمع بین الصلاتین کی صورت میں کبھی کبھار انتہائی قلیل فاصلہ کرتا ہے، اگر اس قلیل فاصلے کو بھی جمع کے لیے مبطل مانے تو اس سے مشقت پیدا ہو گی اس لیے شریعت نے اس قلیل فاصلے کو معاف قرار دیا ہے۔

5.6) اوزان کے ذریعہ جو خرید و فروخت ہوتی ہے، اس میں معمولی مقدار میں تفاضل یعنی زیادتی جو سود کے درجہ میں آتا ہے، پایا جاتا ہے، اگر اس قلیل مقدار کو معاف قرار نہ دیا جاتا تو اس سے مکلفین کے لیے مشقت پیدا ہوتی، اس لیے شریعت نے اتنے قلیل مقدار میں تفاضل کو معاف قرار دیا ہے[1]۔

ان مثالوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سبب میں عموم بلوی کا عموم تین حالتوں میں پیش آرہا ہے، اول: کہ یہ قلت عام مکلفین کو ان کے عمومی احوال میں پیش آرہی ہے۔ دوم: کہ یہ قلت عام مکلفین کو ایک حالت میں پیش آرہی ہے۔ سوم: کہ قلت کسی مکلف کو ان کے عمومی احوال میں پیش آرہی ہے۔

قلت کونسی معتبر ہو گی؟ اس میں بھی وہی دو معیارات ہیں اول کہ ان کے عرف میں اتنی مقدار انتہائی قلیل سمجھی جارہی ہو، دوم اگر اس حوالے سے ان کا عرف متعین نہ ہو، تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ شارع نے اس قبیل کے معمولی امور کو معتبر مانا ہے؟ کہ نہیں؟ اگر تو مانا ہے تو یہ بھی معتبر شمار ہو گی اگر اس کو معتبر نہیں مانا ہے تو یہ مقدار بھی معتبر نہیں ہو گی۔

6) کسی چیز کا مضر عام ہونا:

اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل یا حال ایسا ہو کہ وہ ضرر پر مبنی ہو، اور وہ عام ہو تمام مکلفین کو یا کسی ایک مکلف کو عام حالات میں درپیش ہو، جس سے بچنا مشکل ہو[2]۔ مثالیں

6.1) رفع ضرر کی خاطر خیار عیب کا حق ماننا کہ اگر یہ نہ مانا جائے تو خریدار کو ضرر لاحق ہو، اس لیے رفع ضرر کے لیے شریعت نے خیار عیب کا حق دیا ہے۔

---

[1] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی، دراسة ملخصا:150

[2] السیوطی، جلال الدین، الاشباہ والنظائر، 165

6.2) اسی طرح ایک عورت کو لازم نہ قرار دینا، کیونکہ بعض مردوں کی قوت اس سے زیادہ شادیوں کی متقاضی ہوتی ہے، اگر اس کو اجازت نہ دی جاتی تو اس کو ضرر لاحق ہوتا، یا پھر جملہ خواتین کو ضرر ہوتا کہ ان کی تعداد زیادہ ہے اگر دوسری شادی کی اجازت نہ ملتی تو بہت ساری خواتین بغیر زوج کے رہ جاتی، جو ضرر کا باعث ہوتا۔

6.3) نکاح کی غرض سے لڑکی کو ایک نگاہ دیکھنا شریعت نے واجب نہیں کیا ہے، کیونکہ اگر اس کو واجب قرار دیا جاتا تو اس سے حرج پیدا ہوتا کیونکہ بہت سارے لوگ ہیں جو اپنی بہنوں اور بیٹیوں میں اس نگاہ کو برداشت نہیں کرتے۔

6.4) اگر ایک خاتون ہے اس سے شوہر کو نفرت ہوگئی ہے اگر اس تنافر اور نفرت کے باوجود اس شوہر کو کسی اور بیوی سے نکاح کی اجازت نہ دے اور اس بیوی کو طلاع کی اجازت نہ دے یا اسی طرح بیوی کو شوہر سے نفرت ہوگئی ہے اور اس کو خلع کی اجازت نہ دے تو اس سے طرفین کے لیے ضرر ہوگا۔ اس لیے شریعت نے دونوں طرفین کی حقوق کا خیال رکھا اور ان کو طلاق اور خلع کی اجازت دی ہے[1]۔

6.5) عام طور پر طلاق غیر معمولی احوال میں دی جاتی ہے، اب اگر شوہر کو رجوع کا حق نہ دیا جاتا تو اس سے ضرر پیدا ہوتا، اس لیے شریعت نے طلاع کے بعد رجوع کا اختیار دیا ہے کہ اگر تو وہ اپنے اس فیصلے پر نادم ہوتے ہیں تو وہ اس اختیار کو استعمال کرکے دوبارہ میاں بیوی کی صورت میں زندگی گزار سکیں۔ اسی طرح حق رجوع بار بار نہیں دیا ہے بلکہ صرف دو مرتبہ یہ حق تسلیم کیا گیا ہے شوہر کے حق میں کیونکہ اگر بار بار یہ حق تسلیم کیا جائے تو اس صورت میں بیوی کے لیے باعث ضرر ہوگا اس لیے عورت سے دفع ضرر کی خاطر شوہر کو دو مرتبہ رجوع کا حق دیا ہے۔

6.6) بسا اوقات مرد اپنی بیوی سے ظہار کر لیتا ہے یا بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھا لیتا ہے، اب اگر شریعت اس کو کفارے کی صورت میں تدارک کا اختیار نہ دیتا تو اس سے حرج پیدا ہوتا، کیونکہ بعض اوقات حالف اپنے ظہار اور قسم پر ندامت اختیار کر لیتا ہے اس کو پھر کفارے کی صورت میں راستہ دیا جا سکتا ہے۔

6.7) وکیل موکل کی جانب سے خریداری کرتا ہے چیزیں فروخت کرتا ہے، بعض اوقات موکل وکیل کو کسی وجہ سے وکالت سے معزول کرتا ہے، یہ عزل تب تک معتبر نہیں ہوگا اور حقوق خرید و فروخت اس پر

---

[1] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی، دراسۃ ملخصا:152

لازم نہیں ہونگے جب تک اس کو اپنے معزول ہونے کا علم نہ ہوسکے، کیونکہ اگر علم کے بغیر اس کو معزول مانا جائے اور وہ وکیل جو معاملات کرتا ہے اس کو موکل کے بجائے وکیل پر لازم قرار دے اس سے وکیل کے لیے مشکل پیدا ہوگی اور اس کے لیے باعث ضرر ہوگا اس لیے شریعت نے اس میں علم کو شرط قرار دیا ہے لہذا جب تک وکیل کو اپنے موکل کی جانب سے معزول ہونے کا علم نہیں ہوتا ہے تب تک وہ وکالت پر قائم شمار ہوگا۔

6.8) ہر صورت میں قصاص اگر لازم قرار دیا جاتا تو اس سے ضرر لاحق ہوتا، چنانچہ شارع قتل عمد کی صورت میں جزا میں اختیار دیا ہے، چاہے تو مقتول کے ورثا اس قتل کا فدیہ لے چاہے تو اس قتل کے بدلے میں اولیاء میت اس قاتل کو قتل کرے۔ ہر صورت میں قتل کو لازم قرار دیا جاتا تو اس سے اولیاء کے لیے بسا اوقات مشکل پیدا ہوسکتی تھی۔

6.9) اجتماعی زندگی میں انسان ایک دوسرے کے معاملے میں حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں، لہذا انسانوں میں قیام عدل کے لیے امام اور قاضی کا ہونا رفع ضرر کی خاطر لازم ہے، اگر شریعت اس کو لازم نہ قرار دیتی تو اس سے عامۃ الناس کے حقوق تلف ہوتے، اور لوگوں کے تعدی کی وجہ سے ضرر لاحق ہوتا، اس لیے شریعت نے اس کا تقرر لازم قرار دیا ہے[1]۔

ان مثالوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سبب میں ضرر کی تین صورتیں بنتی ہیں عموم تین حالتوں میں پیش آتا ہے۔

اول: عام مکلفین کو ان کے عمومی احوال میں ضرر لاحق ہورہا ہو۔ دوم: عام مکلفین کو کسی ایک حالت میں عموم کا سامنا ہو۔ سوم: کسی ایک مکلف کو اس کے عمومی احوال میں ضرر کا لحوق ہو۔

اس سبب کے تحقق کے لیے بھی وہی ضابطہ جو باقی گزشتہ اسباب میں لکھا گیا ہے، یعنی اس کے تحقق کے دو طریقے ہیں اول یا تو ان مکلفین کے عرف میں وہ ضرر شمار ہوتا ہو۔ دوم اگر ان کا عرف اس سے خالی ہو، تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اس قبیل یا اس کے مشابہ ضرروں میں شریعت نے رخصت دی ہے؟ یا نہیں دی ہے؟ اگر تو شریعت نے ان جیسی ضرروں میں رخصت دی ہو تو اس صورت میں یہ ضرر بھی معتبر ہوگی اور اس میں مکلفین کو رخصتیں دی جائے گی۔

7) ضرورت وحاجت:

---

[1] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی، دراسۃ ملخصا:158

ضرورت سے مراد یہ ہے کہ ایسی حالت کا پیدا ہو جانا کہ انسان ممنوع کے ارتکاب یا تناول کرنے پر مجبور ہو جائے۔ چنانچہ ضرورت کی تعریف میں یوں کہا جاسکتا ہے:

"وقوع الفعل أو الحال مضطرا، أو ملجأ إليه عموم المكلفين في عموم أحوالهم، أو في حال واحدة، أو المكلف الواحد في عموم أحواله، بحيث يعسر الاحتراز منه أو الاستغناء عن العمل به".[1]

یعنی کسی اضطراری فعل یا حال کا واقع ہونا یا اضطرار کی طرف مجبور کرنے والا ہو عام مکلفین کو ان کے عمومی احوال میں یا کسی ایک حالت میں یا کسی ایک مکلف کو اس کے عمومی احوال اس طور پر کہ اس سے احتراز اور استغناء مشکل ہو۔

مثالیں:

7.1) مثلاً ایک شہر میں جمعہ کی متعدد نمازیں ممنوع ہے، لیکن اگر اس کی اجازت نہ دی جاتی تو لوگ مشکل میں واقع ہوتے، اس لیے ضرورت اس بات کی متقاضی ہوئی کہ عموم بلوی کے طور پر متعدد نمازوں کی اقامت اجازت دی جائے۔

7.2) اسی طرح کوئی جائز حلال کھانے پر قادر نہ ہو اگر وہ مردار نہ کھائے تو مر جائے ایسی ضرورت کے وقت شرع نے مردار کھانے کے گناہ کو اٹھایا ہے۔

7.3) بسا اوقات حائضہ عورت کو حج کے بعد گروپ کے ساتھ سفر کی ضرورت پیش آتی ہے، اگر شریعت کی جانب سے اس کو وہاں ٹھہرنے کا حکم دیا جاتا یہاں تک کہ وہ حیض سے پاک ہو جائے تو اس صورت میں یہ اس کے لیے باعث مشقت ہوتا، چنانچہ شریعت نے ان کو رخصت دی ہے کہ وہ حالت حیض میں طواف افاضہ کرے۔

7.4) کھیتی وغیرہ میں بسا اوقات بعض نجاستوں کی حاجت رہتی ہے، جیسے گوبر وغیرہ تاکہ اس کے ذریعے سے فصل اچھی ہو، اگر اس کو ناجائز قرار دیا جاتا اور اس سے منع کیا جاتا تو اس صورت میں یہ کسانوں کے لیے باعث ضرر ہوتا، چنانچہ فقہاء نے اس کے استعمال کی اجازت دی ہے تاکہ ان سے ضرر دور ہو۔

ان مثالوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں عموم تین حالتوں میں پایا جاتا ہے۔ اول: ضرورت تمام مکلفین کو ان کے عمومی احوال میں ہو۔ دوم: تمام مکلفین کے کسی ایک حالت میں ہو۔ سوم: کسی ایک مکلف کو ان کے عمومی احوال میں ضرورت کا سامنا ہو اسی ضرورت کے اعتبار سے عموم بلویٰ کی رعایت کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

---

[1] الزحیلی، وھبۃ، الفقہ الاسلامی وادلتہ (دمشق: دارالفکر، 2020ء) الجزء اول، ص68

8) عمر رسیدہ ہونا:

عمر رسیدہ ہونا بھی عموم بلوی کے اسباب میں سے ہے لیکن یہ اسباب خاصہ میں سے ہے، یعنی کسی ایک مکلف کے ساتھ خاص ہوتا ہے، جب عمر بڑھتی ہے تو بدن میں ضعف پیدا ہوتا ہے، اور اس کی وجہ سے عبادات کی ادائیگی میں مشقت پیدا ہوتی ہے[1]، فقہاء اس کو ہرم، اور شیخ فانی[2] سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی وجہ سے جو رخصتیں ملتی ہیں اس کی مثالوں میں سے چند درج ذیل ہیں:

5.1) جمعہ اور جماعت کی نماز سے پیچھے رہنے کی اجازت ہے کہ جب بدن ضعیف ہو جاتا ہے تو اس صورت میں جماعات میں شرکت دشوار ہو جاتا ہے اس لیے فقہاء نے سن رسیدہ بزرگ کے لیے گھر پر نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے۔

8.1) اسی طرح جب ضعف عمری لاحق ہو جائے تو ان کو روزوں کے بدلے فدیہ ادا کرنے کا اختیار دیا ہے۔

ارشاد باری تعالی ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[3]

اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کر دیئے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر فرض کئے گئے تھے، تاکہ تمہارے اندر تقوی پیدا ہو گنتی کے چند دن روزے رکھنے ہیں، پھر بھی اگر تم میں سے کوئی شخص بیمار ہو یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کر لے۔ اور جو لوگ اس کی طاقت رکھتے ہوں وہ ایک مسکین کو کھانا کھلا کر (روزے کا) فدیہ ادا کر دیں اس کے علاوہ اگر کوئی شخص اپنی خوشی سے کوئی نیکی کرے تو یہ اس کے حق میں بہتر ہے، اور اگر تم کو سمجھ ہو تو روزے رکھنے میں تمہارے لیے زیادہ بہتری ہے۔

8.2) جب حج کی استطاعت ہو تو مکلف پر بنفس نفیس حج ادا کرنا فرض ہے، لیکن جب کوئی ضعف عمری کا شکار ہو جائے اور اس کے لیے بنفس نفیس حج ادا کرنا دشوار ہو جائے تو اس صورت میں شریعت نے ان کو اختیار دیا ہے کہ وہ حج بدل کا انتظام کرے۔

---

[1] الزرکشی، بدر الدین، المنثور فی القواعد الفقہیۃ (بیروت: دار لکتب العلمیہ، 1421ھ) ج\2ص170

[2] ابن عابدین، محمد امین بن عمر الشامي، رد المحتار، 2ج\ص498

[3] البقرۃ: 183-184

8.3) نماز میں قیام کی حالت میں قرات فرض ہے، اس لیے عام حالات میں قیام ہی کی حالت میں قرات معتبر ہوتی ہے، اگر کوئی بیٹھ کر قرات کرتا ہے تو اس کی نماز نہیں ہوتی، تاہم اگر ضعف زیادہ ہو جائے اور بڑھاپا آوے تو اس صورت میں قیام پر عدم قدرت کی وجہ سے وہ بیٹھ کر قرات کر سکتا ہے۔

اس سبب کا تحقق دو طریقوں سے معتبر سمجھا جائے گا، اول: کہ مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہو گا کہ وہ پیرانہ سالی کے کس سطح پر واقع ہے تو اس کا خود جائزہ لے گا اگر تو اس کے لیے یہ عبادات اسی طرح ادا کرنا مشکل کا باعث ہے تو ضعف معتبر ہو گا۔ اگر اس کی رائے میں باعث مشقت نہیں ہے تو پھر رخصت نہیں دی جائے گی۔ دوم: اگر مبتلا بہ کو اس کا اندازہ نہیں ہو پا رہا ہے تو اس صورت میں کوئی حاذق اور متدین طبیب اس کا فیصلہ کرے گا، اگر طبیب اس کو ضعف قرار دیتا ہے تو ایسی صورت میں اس کے لیے رخصت متعین ہو جاتی ہے، بصورت دیگر وہ ضعف معتبر نہیں ہو گا۔

9) دائمی مرض:

اسی طرح دائمی مرض بھی اسباب خاصہ میں سے ہے، جو کسی ایک مکلف کے ساتھ عام حالات میں درپیش ہوتا ہے۔ تو اس سبب کے ذریعہ بھی شریعت نے نرمی کا رویہ برتا ہے۔ جیسے: قرآن کریم میں ارشاد ہے:

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِىٓ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ﴾[1]

رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں قرآن نازل کیا گیا جو لوگوں کے لیے سراپا ہدایت، اور ایسی روشن نشانیوں کا حامل ہے جو صحیح راستہ دکھاتی اور حق و باطل کے درمیان دوٹوک فیصلہ کر دیتی ہیں، لہٰذا تم میں سے جو شخص بھی یہ مہینہ پائے وہ اس میں ضرور روزہ رکھے، اور اگر کوئی شخص بیمار ہو یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرلے، اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا معاملہ کرنا چاہتا ہے اور تمہارے لیے مشکل پیدا کرنا نہیں چاہتا، تاکہ (تم روزوں کی) گنتی پوری کرلو، اور اللہ نے تمہیں جو راہ دکھائی اس پر اللہ کی تکبیر کہو اور تاکہ تم شکر گزار بنو۔

کوئی شخص ذاتی طور پر کسی مسئلے کا شکار ہو جائے اور احتراز مشکل ہو جائے جیسے بڑھاپا اور دائمی مرض تو یہ خصوص بلویٰ کے ضمن میں آتا ہے اور اگر عوام الناس ایسے مسئلے میں مبتلا ہو جائے اور بچنا مشکل ہو جائے تو عموم بلویٰ کو ثابت کرے گا۔

---

[1] البقرۃ:185

10) **بارش، کیچڑ، برف باری:**

بارش، کیچڑ، برف وغیرہ بھی اسباب عموم بلوی میں سے ہیں کیونکہ شریعت نے ان حالات میں نرمی کا حکم دیا ہے، مثلا:

بارش کے وقت اپنے رحال یعنی خیموں میں نماز کی اجازت ہے۔

"اس سبب میں بھی عموم بلوی کی تین حالتیں بنتی ہیں، پہلی حالت یہ بنتی ہے کہ بارش باعث حرج ہو عام مکلفین کو ان کے عمومی احوال میں، مثلا کوئی ایسا علاقہ ہو جہاں عام طور پر بارشیں نہیں رکتی ہوں سوائے چند اوقات کے۔ دوسری حالت یہ ہے کہ وہ بارش عام مکلفین کے لیے ان کی ایک حالت میں باعث حرج بنتی ہو۔ تیسری حالت یہ ہے کہ کسی ایک مکلف کے لیے اس کے عمومی احوال میں بارش کا سامنا ہو مثلا کوئی شخص ہو جو پہاڑی علاقے میں رہتا ہو اور وہاں عمومی احوال میں برسات ہو۔"[1]

ویسے تو ہر نماز کے لیے الگ وقت مقرر ہے لیکن جب بارش ہو کیچڑ ہو تو ایسی صورت میں شریعت نے اجازت دی ہے کہ وہ دو نمازوں کو ایک وقت میں جمع کریں۔ یعنی ظہر اور عصر کو اور مغرب و عشاء کو باہم جمع کرنے کی اجازت ہے۔

اس سبب میں بھی وہی معیار ہے کہ ان کے عرف میں وہ امور باعث حرج بنتے ہیں، اگر تو اس قدر بارش کو وہ لوگ نمازوں کی ادائیگی میں باعث حرج سمجھتے ہیں تو اس صورت میں رخصت معتبر ہو گی، اگر تو نہیں تو اس صورت میں وہاں رخصت معتبر نہیں ہو گی۔

مبحث دوم: عموم بلویٰ کی شرائط

اگر کسی دشواری کی وجہ سے کسی شرعی حکم میں رخصت کی صورت پیش آئے تو وہ ایک باضابطہ طریقے سے ہو اور مکلفین کے افعال میں یسر اور آسانی کا سامنا ہو سکے البتہ ان شرعی رخصتوں سے مستلزم کچھ شرائط اور ضابطے بھی ہوتے ہیں اس مبحث میں عموم بلویٰ کی شرائط ذکر کی جائیں گی۔

عموم بلویٰ کے معتبر ہونے کے لیے شرائط بھی مقرر کی گئی ہیں تا کہ کوئی دینی احکام میں نفس کی خواہش کی بنیاد پر اس میں تبدیلی نہ کر سکے بلکہ ان شرائط کے ساتھ شرعی رخصتوں پر عمل کیا جائے گا۔

عموم بلویٰ کے معتبر ہونے کی چند شرائط ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

[1] الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی، دراسة ملخصا: 71-161

عموم بلویٰ نصوص شرعیہ کے خلاف نہ ہو:

عموم بلویٰ کی پہلی شرط یہ ہے کہ عموم بلویٰ شرعی نص یعنی قرآن وسنت کے خلاف نہ ہو۔

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

" وانما تعتبر البلویٰ فیما یس فیه نص بخلافه ، فاما مع وجود النص، لا معتبربه "[1]

"ترجمہ: عموم بلویٰ کا اعتبار اس وقت کیا جائے گا جب اس کے خلاف نص موجود نہ ہو، نص کی موجودگی میں یہ معتبر نہیں ہوگا۔"

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پہلی شرط کے مطابق عموم بلویٰ کے ذریعے شرعی نصوص کی مزاحمت نہ ہو۔

اب نص شرعی کی دو صورتیں ہیں یا تو نص ظنی ہوگی یا نص قطعی ہوگی۔ اس اعتبار سے اس کی دو صورتیں ہوں گی۔

پہلی صورت:

عموم بلویٰ نص ظنی کے معارض آجائے اور ابتلائے عام کسی ممنوع شرعی امر پایا جارہا ہو۔

اس صورت میں علماء کی اختلافی آراء موجود ہیں۔ بعض علماء کے نزدیک عموم بلویٰ کے مقابلے میں نص ظنی پر عمل کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، امام محمد اور امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رائے ہے۔"[2] ان کے نزدیک

" مع وجود النص لا معتبربه"[3]

اور اسی طرح مؤقف کو ابن نجیم اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اختیار کیا ہے۔

ابن نجیم کے نزدیک

"نص ظنی کے مقابلے عموم بلوی ہو تو نص ظنی ہی پر عمل ہوگا"[4]

اور اسی طرح امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مؤقف سامنے آیا ہے۔

"عموم بلویٰ کسی صورت بھی معتبر نہیں ہوگا اگر نص ظنی کے معارض آجائے"[5]

---

[1] السرخسی، ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سھل، المبسوط (بیروت: دار المعرفۃ، ۱۴۰۹ھ) ج۴، ص ۱۰۵

[2] ۔ المقدسی، عبداللہ بن احمد، المغنی (بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۰ء) ج۱، ص ۳۶۱

[3] ۔ المبسوط للسرخسی، ج۴، ص ۱۰۵

[4] ۔ ابن نجیم، ابن العابدین بن ابراہیم، الاشباہ والنظائر (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۸۰ء) ج۱، ص ۵۶۴

[5] المغنی، ج۳، ص ۳۶۰

شوافع نص ظنی کے مقابلے میں عموم بلویٰ پر عمل کرنے کی رائے اختیار کرتے ہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

"نص ظنی سے تعارض کی صورت میں عموم بلویٰ کا اعتبار کیا جائے گا۔"[1]

اس رائے کے اختیار کرنے والے فقہاء کے نزدیک عموم بلویٰ ضرورت کے معنی میں اور ضرورت شریعت قواعد سے مستثنیٰ قرار پاتے ہیں۔

یہ اپنی دلیل میں یہ قاعدہ پیش کرتے ہیں۔

" مواضع الضرورة مستثناه من قواعد الشرع "

"ضرورت کے مواضع قواعد شرع مستثنیٰ ہیں"[2]

دوسری صورت:

اگر عموم بلویٰ نص قطعی کے معارض آجائے تو اس صورت میں بھی عموم بلویٰ کا اعتبار کرنا ہی ثابت ہوتا ہے۔

اس ضمن میں یعقوب الباحسین لکھتے ہیں۔

"نص قطعی سے معارضے کی صورت میں عموم بلویٰ معتبر قرار پاتا ہے۔"[3]

یعنی اگر عموم بلویٰ نص قطعی یا نص ظنی کے معارض آجائے اور ابتلاء عام کسی ممنوع شرعی حکم میں پایا جارہا ہو تو اس صورت میں عموم بلویٰ معتبر تصور ہوگا اور عموم بلویٰ کے مطابق تخفیفی حکم شرعی پر عمل کیا جائے گا۔

دوسری شرط:

عموم بلویٰ حقیقی ہو موہوم[4] نہ ہو۔

عموم بلویٰ کی شرائط میں دوسری شرط یہ ہے کہ عموم بلویٰ ثابت شدہ ہو محض وہم نہ ہو اور اس طور پر کہ تمام لوگوں کو اس سے دشواری کا سامنا ہو۔ اس شرط کی بھی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت:

---

1 الشافعی، محمد بن ادریس، الام، ۲۰۰۰ء (بیروت: دار المعرفۃ، ۲۰۰۰ء) ج ۱، ص ۱۴۶

2 الکاسانی، علاء الدین، بدائع الصنائع (بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۳۹۴ھ) ج ۱، ص ۲۱۵

3 الباحسین، یعقوب عبد الوھاب، رفع الحرج فی الشریعۃ الاسلامیۃ (الریاض: مکتبہ الرشد، ۲۰۰۱ء) ص ۱۰۱

4 موہوم: محض وہم / خیالی ہونا، غیر ثابت شدہ

عموم بلویٰ کا ثبوت اس طرح ہو کہ اس امر میں مشکل سے بچنا مشکل اور دشوار ہو تو اس صورت میں عموم بلویٰ مخلص ہو گا اور اگر اس مشکل امر میں بھی ممکن ہو تو اس صورت میں عموم بلویٰ معتبر نہیں ہو گا۔

عبد المنان اسماعیلی لکھتے ہیں۔

"جن امور سے تھوڑی سی مشقت کے ساتھ احتراز ممکن ہو تو اس پر عموم بلوی کا اطلاق نہیں ہو گا کیوں کہ فی نفسہٖ تھوڑی بہت مشقت تو تمام احکام دینیہ میں ہوتی ہے۔"[1]

مثلاً طبیب مریض کے ستر عورت کی طرف صرف اتنی جگہ دیکھے جس کی طرف دیکھا انتہائی ضروری ہو یعنی دیکھے بغیر چارہ نہ ہو اور جس کی ضرورت نہیں ہو اس کو نہ دیکھے۔"[2]

حکم اور مثال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ستر عورت میں عموم بلویٰ کا اعتبار صرف اسی حصے میں کیا جائے گا جس کو دیکھے بغیر علاج ممکن نہ ہو اور اگر اس حصے کو یہ دیکھا جائے تو حرج کا باعث ہو گا جب کہ دوسرے حصے کو دیکھے بنا علاج ممکن ہو تو اس صورت میں عموم بلویٰ معتبر نہ ہو گا اس لیے اس کو دیکھنا نص ضروری نہیں ہو گا۔

دوسری صورت:

عموم بلویٰ کا واقع ہونا اس اعتبار سے ہو کہ اس سے بچنا اور بے نیاز ہونا تمام افراد کے لیے مشکل ہو ہر ایک فرد، خاص وعام اس میں مبتلا ہو۔ اگر کسی ایک مرد یا بعض افراد کا اس سے بچنا ممکن ہو تو ان کے لیے عموم بلوی ثابت نہیں ہو گا بلکہ جن کے لیے بچنا ممکن نہ ہو ان کے لیے عموم بلوی ثابت ہو گا۔

قول: حدیث پاک میں ہے۔

((عن عبدالله ابن عمر انه اذن بالصلاةفی لیلة ذات برد و ریح، ثم قال:الاصلوٰة فی الرحال))[3]

"حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے ایک رات میں جو بہت سردی اور تیز ہوا والی رات تھی اذان دی اور فرمایا: "لوگو! اپنے گھروں پر ہی نماز پڑھ لو"

اگر کسی فرد کے لیے سردی یا بارش مشقت کا باعث نہ ہو تو ایسی صورت میں عموم بلویٰ ثابت نہ ہو گا اور دو نمازوں کا جمع کرنا درست نہ ہو گا اور جس کے لیے مشقت کے سبب بنے گا ان کے لیے ان کے لیے عموم بلویٰ ثابت شدہ ہے۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں بھی یہی رائے بیان کی گئی ہے۔

---

[1] العواطی، انس محمود توفیق، حجیة عموم البلویٰ عند الاصولیین، (قاہرہ: کلیة دراسات الاسلامیة والعربیة، 2016ء) ص2026

[2] ۔ الدوسری، مسلم بن محمد بن ماجد، عموم البلویٰ دارستہ نظریة تطبیقیہ (الریاض: مکتبہ الرشد، ۲۰۰۰ء) ص۳۳۸

[3] ۔ الصحیح بخاری، کتابب الاذان، باب رخصة فی المطر والعلة ان یصلی فی رحلہ، رقم الحدیث ٦٦٦

"ایسی بارش جس میں کپڑے بھیگ جائیں اور نکلنا مشکل ہو اس حالت میں دو نمازوں کا جمع کرنا جائز ہے۔"[1]

ڈاکٹر وہبہ الزحیلیؒ کی یہ رائے کسی فرد کے لیے عموم بلوی کا تحقق اسی وقت معتبر قرار دیتی ہے اگر وہ امر اس شخص کے لیے حقیقی اعتبار سے دشوار ہو ورنہ عموم بلویٰ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

تیسری شرط:

عموم بلویٰ مکلف کی طرف سے خود طاری کردہ نہ ہو بلکہ فعل یا اس امر کی وجہ سے ہو۔ مثال کے طور پر نجاست پر چلنا اگر ایسا انجانے میں ہو تو عموم بلویٰ معتبر ہو گا لیکن اگر اپنی ہی سستی یا جان بوجھ کر چلا جانا ثابت ہو تو وہاں عموم بلویٰ معتبر نہ ہو گا۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

"ان يكون حصول النجاسة بالمشى من غير تعمد فلوتعمد تلطيخ الخف بها وجب الغسل قطعا-"[2]

"ترجمہ: اگر نجاست پر جان بوجھ کر نہ چلا جائے تو معاف ہے اگر موزے کو نجاست سے جان بوجھ کر گندا کیا جائے تو اس کا دھونا واجب ہو گا۔"

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے اس کلام سے ثابت ہوتا ہے کہ انجانے میں نجاست پر چلنا تو عموم بلوی کا اعتبار کرتے ہوئے معاف ہو گا لیکن جان بوجھ کر نجاست کا حصول عموم کے تحقق کا سبب نہیں بن سکتا۔ اسی لیے اس موزے کو دھونا واجب ہے۔ بعض علماء اس مثال پر کئی اور مثالوں کو لاگو کرتے ہیں۔ امام دسوقی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

"بعض فقہاء کے نزدیک اگر مکلف بارش کی کیچڑ کے اندر خود داخل ہوا ہو تو معاف نہیں ہے البتہ اگر دوسرا راستہ نہیں ہے اور اس نے بلا عذر کیچڑ سے محفوظ راستے پر چلنا ہے۔"[3]

ان مثالوں سے شرط مزید واضح ہوتی ہے کہ عموم بلویٰ مکلف کی خود طاری کردہ حالتوں اور امور میں معتبر نہ ہو گا۔ البتہ اگر دشواری اس فعل یا امر کی وجہ سے ہو گی تو اس صورت میں عموم بلوی کا اعتبار کیا جائے گا۔

چوتھی شرط:

رخصت کے ارادے سے عموم بلوی کا قصد نہ کیا جائے ورنہ عموم بلویٰ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

یعنی انسان کا خود حصول رخصت کی نیت سے اس معاملے میں مبتلا ہونا عموم بلویٰ کو معتبر ثابت نہیں کرتا۔

---

[1] وھبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ (دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۹ء) ج۲، ص۵۰۹

[2]۔ نووی، ابوزکریا یحیٰ بن شرف، المجموع شرح المھذب (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ھ) ج۲، ۵۹۸

[3] دسوقی، محمد عرفہ، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر (بیروت: دارالفکر) ج۱، ص۷۴

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ اس ضمن میں لکھتے ہیں۔

"کل قصد یخالف قصد الشارع باطل" [1]

"ہر وہ قصد جو شارع کے قصد کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔"

یعنی انسان کو خود ہی عموم بلویٰ کے معتبر بنانے کے لیے معاملے میں مبتلا کرنا جائز نہیں ہو گا۔ مثال: کسی عورت کا حصول حیض کی دوا روزے چھوڑنے کی رخصت کے لیے درست نہیں ہے۔

کشاف القناع میں بہوتی لکھتے ہیں۔

"ویجوز لانثی شرب دوا مباح لحصول الحیض لا قرب رمضان لتفطرہ"[2]

"خواتین کے لئے حصول حیض کی دوا پینا جائز ہے لیکن رمضان چھوڑنے کی غرض سے جائز نہیں ہے۔"

اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص خود کو مشقت میں ڈالتا ہے اور رخصت تلاش کرنے کے لیے عموم بلویٰ کے اعتبار کا سہارا لیتا ہے تو یہ دراصل اللہ کے مقصد کے خلاف ہے اسی لیے اس صورت میں عموم بلویٰ کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ دراصل پیش آنے والے امور میں عذر ہی عموم بلویٰ کو معتبر ثابت کرتا ہے۔ عذر کے ختم ہوتے ہی رخصت بھی ختم ہو جائے گی اور رخصت کے ختم ہونے کے ساتھ ہی عموم بلویٰ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

"ما جاز لعذر بطل لزوالہ"[3]

"ترجمہ: جو رخصت کسی عذر کی وجہ سے جائز ہو اس کے ختم ہوتے ہی وہ باطل ہو جاتی ہے۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کسی امر ممنوع میں رخصت کسی عذر کی وجہ سے جائز ہو گی عذر ختم ہوتے ہی رخصت کا اعتبار بھی زائل ہو جائے گا۔ جیسے بارش میں سڑکوں کی کیچڑ کا حکم بارش ختم ہوتے ہی تخفیف کا حکم ختم ہو جائے گا۔

نفاس کے عذر سے ترک نماز کا حکم نفاس کے ختم ہوتے ہی زائل ہو جائے گا اور اسی طرح زخم کے عذر کی وجہ سے پٹی پر مسح کرنے کی رخصت کا حکم زخم ٹھیک ہوتے ہی زائل ہو جائے گا۔

چنانچہ عموم بلویٰ کا اعتبار عذر کی وجہ سے ہی ہو گا۔ عذر ختم ہوتے ہی عموم بلویٰ کا معتبر ہونا ختم ہو جائے گا۔

پانچویں شرط:

---

[1] ۔ الموافقات، ج۱، ص ۲۲۲

[2] بہوتی، منصور بن یونس بن ادریس، کشاف القناع عن متن الاقناع (بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۲ھ) ج۱، ص ۲۱۸

[3] ۔ الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ص ۸۶

معصیت بر مبنی فعل میں عموم بلویٰ کا اعتبار نہیں ہو گا۔ وہ تمام اشیاء جن کی شریعت اجازت نہیں دیتی ان میں آسانی و تخفیف کے حصول کے لیے عموم بلوی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً انسان کے قضائے حاجت کی ضرورت کے پیش نظر عموم بلویٰ کا اعتبار کرتے ہوئے ڈھیلے سے استنجاء کرنے کی رخصت دی گئی ہے لیکن اگر کوئی شخص پاک چیز کے ساتھ استنجاء کرے یا کھانے کی چیز کے ساتھ تو اس کا یہ فعل گناہ کا سبب ہو گا اور اس کا استنجاء بھی نہیں ثابت ہو گا۔

یعنی امور معصیت میں عموم بلویٰ کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اور چند فقہی قواعد سے ثبوت بھی ملتا ہے۔

فقہاء کا مشہور قاعدہ ہے۔

"الرخص لاتناط بلمعاصی" [1]

"رخصتیں گناہوں کے ساتھ نہیں جوڑی جاتیں۔"

اور اسی طرح ایک اور قاعدہ ہے۔

"ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية"[2]

"رخصت ایک نعمت ہے پس اس کو معصیت سے نہ ملاؤ۔"

انہی قواعد کے پیش نظر یہ ثابت ہوتا ہے کہ جن امور کی شریعت اجازت دی ہے ان امور میں عموم بلویٰ کے تحت رخصت کا اعتبار کیا جائے گا جن سے شریعت نے منع فرمایا ہے ان چیزوں میں عموم بلویٰ کا اعتبار ثابت نہیں ہو گا۔

چھٹی شرط:

چھٹی اور مختلف فیہ شرط یہ ہے، کہ خبر واحد ایسے امر سے متعلق ہو جو عموم بلویٰ سے تعلق رکھتا ہو، یعنی ایسا امر ہو جس کی طرف لوگوں کی حاجت شدیدہ تو ایسی صورت میں عموم بلویٰ سے متعلقہ امور میں خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائیگا۔ یہ شرط صرف احناف کے نزدیک ہے جبکہ باقی علماء کے نزدیک ایسی کوئی شرط نہیں ہے۔

خبر واحد سند کے اعتبار سے حدیث کی قسم ہے اور مصادر شریعت میں سے ہے خبر واحد کی حجت پر علماء کا اتفاق ہے اس سے احکامات کا استنباط کیا جائے گا تاکہ زمانے کی تبدیلی کے ساتھ احکامات شریعت میں تخفیف کی صورت پید ا ہو سکے۔

علامہ بزدوی خبر واحد کی تعریف یوں لکھتے ہیں؛

---

[1] ۔ الاشباہ والنظائر للسیوطی، ج ۱، ص ۱۵۴

[2] ۔ ابن امیر الحاج، التقریر والتحبیر (بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۶ء) ج ۲، ص ۲۷۱

"وھوكل خبر يرويه الواحداوالاثنان فصاعداالاعبرةالعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر-[1]

"ہر ایسی خبر جسکو نقل کرنے والا ایک، دو یا پھر اس سے زیادہ ہوں اس میں کوئی مخصوص عدد کا اعتبار نہیں ہے البتہ عدد رواۃ کے اعتبار سے یہ خبر مشہور اور متواتر سے کم ہو۔"

اس تعریف میں عدد رواۃ کی تعداد کم سے کم ایک اور زیادہ کی حد نہیں ہے یہ لحاظ رکھا گیا ہے البتہ متواتر اور مشہور کی اقسام بھی رواۃ کے عدد کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے۔

امام ابن سبکی خبر واحد کی تعریف بیان کرتے ہیں؛

"فخبر الواحد وهو"مالم سند الى التواتر"[2]

پس خبر واحد وہ ہے، جو تواتر کی حد تک نہ پہنچے۔

خبر واحد ایک بڑی جماعت یا کثیر تعداد سے روایت نہ کی گئی ہو اور یہ کثرت تمام طبقوں میں موجود نہ ہو امام ابن سبکی خبر واحد کو راویوں کی تعداد کے اعتبار سے ذکر کرتے ہیں۔

صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں

كان خبرالواحد لم تبلغ رواته حد التواتر والشهره-[3]

خبر واحد وہ روایت ہے جس میں راویوں کی تعداد حد تواتر اور شہرت کو نہیں پہنچ پاتی ہے۔

ان تعریفات سے خبر واحد کی جامع اصطلاحی تعریف یوں بیان کی جاسکتی ہے۔

خبر واحد سے مراد وہ حدیث ہے جس کو روایت کرنے والے راوی محدود اور کم ہوں اور متواتر کی شرطیں نہ پائی جاتی ہوں اور اصطلاحی تعریفات کے مطابق بعض علماء کے نزدیک خبر واحد یقینی علم کا فائدہ نہیں دیتی ہے بلکہ صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے جبکہ بعض اوقات قرائن کی موجودگی میں علم قطعی کا فائدہ بھی دیتی ہے۔

ابن حجر عسقلانی کے الفاظ اسی نقطہ نظر کی طرف اشارہ کرتے ہیں

متى ثبت الخبر ضاراصلامق الاصول ولا يحتاج الى عرضه على اصل آخر -[4]

---

[1] ۔البزدوی، فخر الاسلام علی بن محمد، اصول البزدوی، (بیروت دار البشائر الاسلامیہ، 1403ھ) باب خبر الواحد، ص:52۔

[2] ۔ سبکی، تاج الدین، جمع الجوامع (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2001ء) الطبعۃ الدولی، ص66۔

[3] ۔ نسفی، علی المنار، کشف الاسرار (بیروت دار الکتب العلمیۃ، 2015ء)، ج2، ص19۔

[4] ۔ عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری (قاہرہ: مکتبہ سلفیہ، 2015ء) ج4، ص266

خبر جب از روئے اتصال سند ثابت ہو جائے تو بذات خود قبولیت کے لحاظ سے ایک معیار بن جاتا ہے اور اسے اب کسی دوسرے اصول پر پرکھنے اور جانچنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

خبر واحد کا صحیحین میں مروی ہونا ایک قوی قرینہ ہے اور یہی قول زیادہ رائج ہے۔

باقی تمام علماء فقہاء کے نزدیک خبر واحد کا باقی شرائط کی موجودگی صحیح ہونا ثابت ہوتا ہے اور باقی شرائط کی موجودگی حدیث کو قبول کر دیتی ہے اور اس سے حکم کا استنباط واجب ہے جبکہ احناف کے نزدیک خبر واحد کا عموم بلویٰ سے متعلق نہ ہونا شرط ہے کہ مسئلہ کا تعلق عموم بلویٰ سے ہو اور روایت کتنے والے ایک یا دو راوی ہوں یہ بات خبر کو کمزور کرتی ہے واقعہ اگر اہم ہے تو اس کے ثبوت کا طریقہ اور راستہ بھی مضبوط اور اہم ہونا چاہئیے۔

کیونکہ حضور ﷺ دین کے بیان کے مکلف تھے، اور ہر اس عمل کے بارے میں انہوں نے درجہ یقین کے ساتھ ابلاغ فرمایا ہے جو جس کی طرف عام وخاص کا احتیاج ہو۔ چناں چہ بدایۃ المجتہد میں مسطور ہے:

"وأما أبو حنيفة فإنه جرى في ذلك على عادته فيما أحسب أعني من رد أخبار الآحاد التي تعم بها البلوى إذا لم تنتشر ولا انتشر العمل بها ، وذلك أن عدم الانتشار إذا كان خبرا شأنه الانتشار قرينة توهن الخبر وتخرجه عن غلبة الظن بصدقه إلى الشك فيه أو إلى غلبة الظن بكذبه أو نسخه"[1].

امام ابو حنیفہ اپنی عادت کے مطابق یعنی عموم بلویٰ سے متعلق امور میں خبر واحد کو رد کرتے ہیں جب تک وہ روایت پھیلی نہ ہو، اور نہ اس پر عمل کرنا عام ہو چکا ہو، اور یہ عدم پھیلاؤ ایسے مسائل میں جس کا تقاضا پھیلاؤ ہی ہو، اس بات کا قرینہ ہے کہ خبر کمزور ہے، اور یہ بات اس کو شک کی طرف لے جاتی ہے، یا غالب گمان میں اس کذب یا منسوخ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

اس شرط کے اعتبار سے عموم بلویٰ کے دائرہ اثر میں خبر واحد کی حیثیت میں جمہور امت اور حنفیہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

ذیل میں پہلے سبب اختلاف اسکے بعد فریقین کا اختلاف مع دلائل لکھا جاتا ہے۔

سبب اختلاف:

اس اختلاف کے چند اسباب ہیں:

پہلا سبب اس کا یہ ہے کہ روایت قبول کرنے کے لیے احناف نے کافی سخت شرائط لگائی ہے تاکہ سنت جھوٹ وغیرہ سے محفوظ رہے۔

---

[1] ابن الرشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الاندلسی، بدایۃ المجتہد ونهاية المقتصد، (بیروت: دار ابن حزم، 2014ء) ج1\ص200

دوسرا سبب اس کا یہ ہے کہ احناف خبر واحد میں تقسیم کرتے ہیں، وہ خبر واحد جو عموم بلویٰ سے متعلق نہیں ہیں، اس میں وہ زیادہ سختی نہیں کرتے، لیکن جو خبر واحد عموم بلویٰ سے متعلق ہیں اس میں وہ شہرت، استفاضہ[1]، یا تواتر کے قیود لگاتے ہیں[2]۔

جمہور کا موقف:

جمہور کا موقف یہ ہے کہ خبر واحد میں جب قبولیت کے شرائط موجود ہوں، اور اس کی سند صحیح ہو، تو چاہے وہ حدیث عموم بلویٰ سے متعلق ہو، یا غیر عموم بلویٰ سے بہر دو صورت وہ خبر واحد قابل قبول ہوگی۔ علامہ آمدی رحمہ اللہ جمہور کا موقف یوں نقل کرتے ہیں:

"خبر الواحد إذا ورد موجباً للعمل فيما تعم به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر أبي هريرة في غسل اليدين عند القيام من نوم الليل وخبره في رفع اليدين في الركوع والأكل في الصوم ناسياً ونحوه مقبول عند الأكثرين خلافا للكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة"[3]۔

جب خبر واحد عموم بلویٰ سے متعلق امر میں کسی عمل کو واجب کرتے ہوئے وارد ہو، جیسے ابن مسعود کی روایت ہے جس میں آلہ تناسل چھونے سے وضو ٹوٹنے کی بات ہے، یا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والی روایت جس میں نیند سے بیدار ہونے پر ہاتھ دھونے کا حکم ہے، یا ان کی رکوع میں رفع الیدین والی روایت، اور روزے کی حالت میں بھول کر کھانے والی روایت وغیرہ یہ اکثر علما کے نزدیک مقبول ہے، بخلاف امام کرخی[4] رحمہ اللہ اور امام ابو حنیفہ کے بعض شاگردوں کے نزدیک ہے۔

جمہور کے دلائل:

جمہور علماء اس موقف پر قرآن کریم سے اجماع امت سے دلائل قائم کرتے ہیں نیز اس پر وہ عقلی توجیہ بھی پیش کرتے ہیں۔

پہلی دلیل:

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[5]

---

[1] استفاضہ: بمعنی تواتر خبر ہیں یعنی خبر دینے والے اتنے افراد پر مشتمل ہوں کہ جن کی خبر پر یقین شرعی حاصل ہو جائے اور کذب پر متفق ہونا عادۃً محال ہو جائے۔

[2] ابن الرشد، بدایۃ المجتھد ونھایۃ المقتصد، 1\200

[3] الآمدی، الإحکام فی اصول الاحکام، 1\366

[4] ابو الحسن کرخی پورا نام عبید اللہ ابن الحسین بن دلال بن دلھم المکنی الکرخی ہے، یہ حنفی فقیہ اور عراق میں حنفیہ کے امام و شیخ ہیں۔ پیدائش کرخ 260ھ میں ہوئی۔ پھر عراق منتقل ہوئے، ان کی وفات بغداد 340 ھ بمطابق 951ء میں ہوئی۔

[5] التوبۃ: 122

اور مسلمانوں کے لیے یہ بھی مناسب نہیں ہے کہ وہ (ہمیشہ) سب کے سب (جہاد کے لیے) نکل کھڑے ہوں لہٰذا ایسا کیوں نہ ہو کہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ (جہاد کے لیے) نکلا کرے، تاکہ (جو لوگ جہاد میں نہ گئے ہوں وہ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرنے کے لیے محنت کریں، اور جب ان کی قوم کے لوگ (جو جہاد میں گئے ہیں) ان کے پاس واپس آئیں تو یہ ان کو متنبہ کریں تاکہ وہ (گناہوں سے) بچ کر رہیں۔

اللہ تعالی نے انذار لازم کیا ہے ہر اس طائفہ پر جو دین کے تفقہ کے لیے نکلتا ہے، اگرچہ وہ انذار خبر واحد کی صورت میں ہی کیوں نہ ہو، سیعنی خبر واحد عموم بلویٰ سے متعلق ہوں یا وہ خبر واحد عموم بلویٰ سے متعلق نہ ہوں یعنی مطلقا اللہ تعالی نے دین کے لیے نکلنے والے طائفہ پر انذار لازم کیا ہے۔

دوسری دلیل:

خبر واحد سے کسی عمل کے واجب ہونے پر اجماع صحابہ بھی قائم ہے چاہے وہ عموم بلویٰ سے متعلق ہو، یا عموم بلویٰ سے متعلق نہ ہو۔

یعنی جس طرح قرآن کریم سے کوئی حکم واجب قرار پاتا ہے، صحابہ کے اجماع سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ خبر واحد سے بھی عموما کوئی حکم واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا اجماع صحابہ کی وجہ سے خبر واحد بھی قطعی دلائل میں شامل ہو جاتا ہے۔ پھر چاہے وہ عموم بلویٰ سے متعلق خبر واحد ہو، یا عموم بلویٰ سے متعلق نہ ہو[1]۔ عموم بلویٰ سے متعلق خبر واحد پر عمل کے وجوب پر صحابہ کے اجماع کی ایک مثال یہ ہے:

((عن نافع أن ابن عمر كان يكري مزارعه على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم وفي إمارة أبي بكر وعمر وعثمان وصدرا من خلافة معاوية حتى بلغه في آخر خلافة معاوية أن رافع بن خديج يحدث فيها بنهي عن النبي صلى الله عليه وسلم فدخل عليه وأنا معه فسأله فقال كان رسول الله صلى الله عليه و سلم ينهى عن كراء المزارع فتركها ابن عمر بعد[2]))

نافع سے روایت ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اور ابو بکر، عمر، عثمان اور معاویہ کے ابتدائی عہد امارت میں اپنے کھیت کرایہ پر دیتے تھے۔ یہاں تک کہ معاویہ کی خلافت کے آخر میں اس کے پاس یہ

---

[1] الدوسری، عموم بلویٰ، ص219

[2] مسلم، صحیح مسلم، رقم الحدیث:109، ج1\ص946

روایت پہنچی کہ رافع بن خدیج اس مسئلے میں نبی اکرم ﷺ ممانعت روایت کرتے تھے تو وہ ان کے پاس آئے اور میں ان کے ساتھ تھا، ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے کھیتوں کو کرائے پر دینے سے منع فرمایا، اس لیے ابن عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں چھوڑ دیا۔

تیسری دلیل:

اس پر ایک عقلی دلیل بھی قائم کرتے ہیں، اور عقلی دلیل یوں پیش کرتے ہیں کہ جب راوی عادل ہو، ثقہ ہو اور اس کی خبر متصل ہو حضور ﷺ تک تو ایسی خبر سے تو صدق کا غالب گمان ہو ہی جاتا ہے، تو جب وہ مستوجب ظن غالب ہے جس طرح غیر متعلق عموم بلویٰ امور میں وہ حجت ہے تو اسی طرح عموم بلویٰ سے متعلق امور میں بھی قابل قبول ہونی چاہیے۔ چناں چہ علامہ آمدی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"الأول أن الراوي عدل ثقة وهو جازم بالرواية فيما يمكن فيه صدقه وذلك يغلب على الظن صدقه فوجب تصديقه كخبره فيما لا تعم به البلوى"[1]۔

پہلی شرط یہ ہے کہ راوی عادل ہو، قابل اعتماد ہو، اور اس کو اپنی روایات کا یقین ہو، یہ غالب گمان میں سچائی کا فائدہ دیتا ہے، تو ایسی صورت میں اس کی تصدیق لازم ہو جاتی ہے، جیسے ان کی خبر ان امور میں جن میں عموم بلویٰ نہیں ہوتا۔

احناف کا موقف:

فقہائے احناف کے ہاں خبر واحد احکام شریعت کو جاننے کا ایک بڑا ذریعہ ہے، چناں چہ وہ مخصوص شرائط پر پورا اترنے والی خبر واحد کو حجت مان کر ان پر عمل کو واجب قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک خبر واحد میں بہت سے ایسے امور دین بیان ہوئے ہیں جن کو جاننے کی حاجت نہ صرف نبی ﷺ کے زمانے میں آپ کے مخاطبین کو تھی، بلکہ قیامت تک آنے والے تمام انسان ان کو جاننے کے محتاج ہیں۔ چونکہ اخبار آحاد کے سوا ان امور دینیہ کی معرفت کا کوئی دوسرا ذریعہ موجود نہیں، اس لیے انہیں لازما قبول کرنا پڑے گا۔

اس بنیادی موقف کے ساتھ ساتھ احناف، خبر واحد میں ضعف کے بعض پہلوؤں کو بھی پوری طرح نظر میں رکھتے ہیں۔ مثلا یہ کہ اخبار احاد بہر حال ظن اور شبہ سے پاک نہیں ہوتیں اور ان سے حاصل ہونے والا علم ہر حال میں ظنی ہوتا ہے۔ راویوں کے حالات اور دوسرے قرائن کی روشنی میں کسی خبر کے صدق پر اطمینان قلت تو حاصل ہو سکتا ہے، لیکن علم یقین نہیں۔ اسی طرح ان سے واقفیت کا دائرہ چند لوگوں تک محدود ہوتا ہے، اور انہیں عمومی شہرت حاصل نہیں ہوتی۔

---

[1] الآمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، 1\367

اس پہلو کے پیش نظر احناف اس بات کو بطور اصول ملحوظ رکھتے ہیں کہ اخبار احاد کی قبولیت اور حجیت احکام دین کے ایک خاص دائرہ میں محصور ہیں اور ان سے دین کا کوئی بنیادی اور اصولی حکم اخذ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ احکام وہی ہوں گے جن کا تعلق دین کے فروع اور جزئیات سے ہو، اور جن کا جاننا یا ان پر عمل کرنا ساری امت پر لازم نہ ہو، یعنی عموم بلویٰ سے متعلق امر نہ ہو۔ احناف کا یہ موقف امام ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے:

"ولذلك قال أصحابنا: ما كان من أحكام الشريعة بالناس حاجة إلى معرفته فسبيل ثبوته الاستفاضة والخبر الموجب للعلم، وغير جائز إثبات مثله بأخبار الآحاد، نحو إيجاب الوضوء من مس الذكر ومس المرأة والوضوء مما مست النار والوضوء مع عدم تسمية الله عليه فقالوا: لما كانت البلوى عامة من كافة الناس بهذه الأمور ونظائرها، فغير جائز أن يكون فيه حكم الله تعالى من طريق التوقيف إلا وقد بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ووقف الكافة عليه، وإذا عرفته الكافة فغير جائز عليها ترك النقل والاقتصار على ما ينقله الواحد منهم بعد الواحد; لأنهم مأمورون بنقله، وهم الحجة على ذلك المنقول إليهم، وغير جائز لها تضييع موضع الحجة; فعلمنا بذلك أنه لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف في هذه الأمور ونظائرها"[1].

جمہور علما کے نزدیک شریعت کے جن احکام کو جاننے کی سب لوگوں کو ضرورت ہو، ان کے ثبوت کا معیار یہ ہے کہ کہ وہ شہرت کے ساتھ اور ایسے ذریعے سے منقول ہوں جو موجب یقین ہو۔ اس طرح کے احکام کو خبر واحد سے ثابت کرنا درست نہیں۔ علمانے کہاہے کہ جب اس طرح کے امور سے تمام لوگوں کو سابقہ پیش آتا ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالی نے اس کے متعلق کوئی حکم دیا ہو، اور نبی ﷺ اس کی عمومی تبلیغ نہ کریں اور سب لوگوں کو اس حکم سے روشناس کرانے کا اہتمام نہ کریں۔ اور اگر سب لوگ اس حکم سے واقف ہو گئے ہوں تو پھر یہ ممکن نہیں کہ وہ اسے نقل نہ کریں اور اسے نقل کرنے کا کام چند ایک افراد کے سپرد کر دیں۔ کیونکہ لوگ اسے نقل کرنے کے پابند ہیں، اور جو بات ان تک پہنچی ہے وہی اسے اگلے لوگوں تک پہنچا کر ان پر حجت بننے کا ذریعہ ہیں اور ان کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اس حجت کو نظر انداز کر کے ضائع کر دیں۔

علامہ سرخسی[2] رحمہ اللہ نے اسی نکتے کو یوں بیان کیا ہے:

"وهو الغريب فيما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به فإنه زيف لأن صاحب الشرع كان مأمورا بأن يبين للناس ما يحتاجون إليه وقد أمرهم بأن ينقلوا عنه ما يحتاج إليه من بعدهم فإذا كانت الحادثة مما تعم به البلوى فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم وأنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا أنه سهو أو منسوخ ألا ترى أن المتأخرين لما نقلوه

---

[1] الجصاص، ابو بکر احمد بن علی، احکام القرآن،4\477

[2] شمس الائمہ سرخسی کا پورانام ابو بکر محمد بن ابی سہل احمد الملقب بہ رضی الدین سرخسی ہے۔ برہان الاسلام بھی ان کا لقب تھا۔ ان کی وفات بغداد 951ء میں ہوئی، فقہ حنفی کے عظیم عالم تھے۔

اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين لاشتهر أيضا وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة إلى معرفته ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من أهل المصر على رؤية هلال رمضان إذا لم يكن بالسماء علة ولم يقبل قول الوصي فيما يدعي من إنفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة وإن كان ذلك محتملا لأن الظاهر يكذبه في ذلك وعلى هذا الأصل لم نعمل بحديث الوضوء من مس الذكر لأن بسرة تفردت بروايته مع عموم الحاجة لهم إلى معرفته"[1]۔

ایسی صورت کا حکم بیان کرنے کے لیے جو عام الوقوع ہے، اور جس کو جاننے کی ہر خاص وعام کو ضرورت ہے، اگر خبر واحد وارد ہو تو وہ ناقابل اعتبار ہوگی کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی یہ ذمہ داری تھی کہ جن باتوں کے جاننے کی لوگوں کو احتیاج ہے وہ ان کے سامنے بیان کریں، اورآپ نے لوگوں کو یہ بھی حکم دیا کہ وہ آپ کے ارشادات کو بعد میں آنے والوں تک پہنچائیں۔ چنانچہ اگر کوئی صورت عام الوقوع ہے تو ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی تعلیم بھی سب لوگوں کو دی ہوگی اور لوگوں نے بھی اس کو شہرت واستفاضہ کے ساتھ نقل کیا ہوگا، اب اگر ایسے کسی مسئلے میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی روایت بطریق شہرت مروی نہیں تو ہم سمجھ لیں گے کہ یا تو وہ راوی کی بھول ہے یا منسوخ ہوچکی ہے، دیکھتے نہیں کہ اسی روایت کو جب بعد کے لوگ نقل کرتے ہیں تو وہ ان میں مشہور ہوجاتی ہے، سو اگر پہلے لوگوں میں بھی وہ ثابت ہوتی تو ان میں بھی اسی طرح مشہور ہوتی، اور ایسا نہ ہوتا کہ اس کو بھی اسی طرح اکادکا راوی نقل کرتے حالانکہ سب لوگ اس کو جاننے کے محتاج تھے۔

اس سے ہمیں معلوم ہوگیا کہ جب ایسا کوئی حکم تواتر سے نقل نہیں ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ان جیسے امور سے متعلق سرے سے کوئی شرعی حکم بیان ہی نہیں فرمایا۔

احناف کے دلائل:

اس ضمن میں احناف قرآن کریم، اجماع صحابہ اور عقلی دلیل سے استدلال کرتے ہیں۔

پہلی دلیل:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[2]

اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے بچو، بعض گمان گناہ ہوتے ہیں۔

طریق استدلال یہ ہے کہ خبر واحد گمان کا فائدہ دیتی ہے، تو مناسب یہی ہے کہ اس پر عمل نہ ہو، لیکن خبر واحد کے بارے میں چونکہ خاص دلائل موجود ہیں اس لیے عموم بلویٰ سے ہٹ کر جو امور ہیں اس میں خبر واحد کی ان

---

[1] السرخسی، محمد بن احمد بن أبي سھل، اصول السرخسی (مکتبۃ الشاملۃ) ج1\ص368

[2] الحجرات:12

دلائل کی وجہ سے حجت تسلیم کر لیا گیا ہے۔

دوسری دلیل:

دوسری دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع رہا ہے کہ خبر واحد سے کوئی حکم نافذ نہیں ہو گا چناچہ دادی کے میراث کے بارے میں مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت پر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس وقت تک عمل نہیں کیا جب تک اس کی تائید دیگر ذرائع سے حاصل نہ کی۔

((عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ ذُؤَيْبٍ أَنَّهُ قَالَ جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا فَقَالَ مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى شَيْءٌ وَمَا عَلِمْتُ لَكِ فِي سُنَّةِ نَبِيِّ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– شَيْئًا فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ. فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– أَعْطَاهَا السُّدُسَ. فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ[1]))

قبیصہ بن ذویب سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک دادی آئی ابو بکر صدیق کے پاس اور اپنی میراث کا مطالبہ کر رہی تھی، تو ابو بکر نے فرمایا کتاب اللہ میں آپ کی میراث متعلق کوئی حکم نہیں ہے، اور نہ مجھے حضور کی سنت میں کوئی ایسا حکم معلوم ہے، آپ واپس جائیں میں لوگوں سے اس بارے میں معلوم کروں گا، تو لوگوں سے پوچھا تو مغیرہ نے کہا میں حضور کے پاس حاضر ہوا تھا حضور نے جدہ کو چھٹا حصہ دیا تھا، تو ابو بکر نے ان سے پوچھا کیا تمہارے ساتھ کوئی اور اس بات کا گواہ ہے۔

چنانچہ دادی کے میراث کے بارے ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دیگر ذرائع سے شہادتیں حاصل کرنے کے بعد اس پر عمل کیا۔

عقلی دلیل:

تیسری دلیل احناف عقلی قائم کرتے ہیں کہ ایسے امور جس کی معرفت کی طرف عام وخاص محتاج یعنی عموم بلویٰ سے متعلق ہوں ایسے امور میں یہ کیسے ممکن ہے کہ حضور ﷺ ایک افراد کے سامنے اس کا حکم بیان کرتے ہیں اور باقی امت اس سے بے خبر ہو، یوں تو منصب رسالت پر سوال قائم ہوتا ہے۔ لہذا جو کام عموم بلویٰ سے متعلق ہو اس بارے میں حضور ﷺ کی جانب سے حد تواتر تک رہنمائی آنی چاہیے تاکہ پوری امت تک پیغام یقین کے ساتھ منتقل ہو[2]۔

---

[1] ابو داود، سنن ابی داود، رقم الحدیث:2894، 2\1439

[2] السرخسی، اصول السرخسی، 1\368

البتہ حد تواتر کے ساتھ ساتھ یہ نکتہ بھی اہم ہے کہ خبر واحد کی شہرت کا اعتبار کونسے عہد تک ہو گا؟ اس بارے میں ابو علی الشاشی[1] عہد اول اور عہد ثانی کا اعتبار کرتے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى في الصدر الأول والثاني لأنهم لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة، فإذا لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة عدم صحته"[2]۔

اور ظاہر کی مخالفت کی صورتوں میں سے عموم بلویٰ سے متعلق امور میں پہلے عہد دوسرے عہد میں روایت کا مشہور نہ ہونا ہے، کیونکہ ان لوگوں پر سنت کی اتباع میں کوتاہی کا الزام نہیں لگایا جاسکتا، تو باوجود شدید حاجت اور عموم بلوی کے اس روایت کا مشہور نہ ہونا اس بات کی علامت ہے، کہ وہ روایت صحیح نہیں ہے۔

یعنی ان کے مطابق عہد صحابہ اور عہد تابعین تک کسی روایت کے مشہور اور خبر واحد ہونے کا اعتبار ہو گا۔

اسی طرح مسلم الثبوت کے مصنف محب اللہ بہاری[3] بھی یہی موقف نقل کرتے ہیں، چناں چہ لکھتے ہیں:

"فان الخبر الذي اشتهر في القرن الثاني بعد رواية واحدة من اصحاب القرن الأوّل يقبل وان كان فيما تعم البلوى به"[4]۔

جو روایت دوسرے عہد میں مشہور ہو جائے جبکہ پہلے عہد میں وہ کسی سے منقول ہو، تو ایسی روایت عموم بلویٰ سے متعلق امور میں بھی قابل قبول ہو گی۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عہد صحابہ اور عہد تابعین تک حدیث کی شہرت اور عدم شہرت کا اعتبار کرنا چاہیے۔ کیونکہ اگر کوئی امر عموم بلویٰ سے متعلق ہو اور ان کے عہد میں اس کے لیے روایت قبول عامہ اختیار نہیں کر چکی ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ روایت ان کے معیار پر پوری نہیں اترتی تھی۔

اسی طرح اس بات میں بھی علماء احناف کا اختلاف پایا جاتا ہے کہ خبر واحد عموم بلویٰ سے متعلق کونسے احکام میں نا قابل قبول ہو گی؟ اس ضمن میں ذیل میں علماء کے آراء لکھی جاتی ہیں۔

---

[1] ابو علی الشاشی احمد بن محمد بن اسحاق نظام الدین متوفی 344ھ، یہ ابو الحسن کرخی کے مایہ ناز شاگرد تھے۔ شاشی بغداد میں رہے اور وہیں تعلیم حاصل کی۔

[2] الشاشی، احمد بن محمد بن إسحاق، اصول الشاشی (بیروت: دار الکتاب، 1402ھ) ج1\ص284

[3] محب اللہ بہاری متوفی 1707ء، عالم، فقیہ اور ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کے قاضی القضاۃ تھے۔

[4] انصاری، عبد العلی محمد بن نظام الدین، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2007ء) ج3\ص271

پہلا قول:

ابو بکر جصاص، عبد العزیز بن احمد بخاری[1]، اور ابن امیر الحاج[2] رحمہم اللہ کی رائے ہے کہ خبر واحد عموم بلویٰ کے ان احکام میں غیر معتبر ہو گی جن احکام کا تعلق فرضیت یا وجوب سے ہو۔ احکام القرآن میں ابو بکر جصاص نقل کرتے ہیں:

"وذلك أنا قلنا ذلك فيما يلزم الكافة ويكونون متعبدين فيه بفرض لا يجوز لهم تركه ولا مخالفته"[3]۔

اور یہ ہم نے ان امور میں کہا ہے، جو تمام پر لازم ہو، اور وہ اس میں مخاطب ہوتے ہو بحیثیت فرض اس طور پر کہ ان کے لیے اس کا چھوڑنا اور اس کی مخالفت کرنا جائز نہیں ہو گا۔

عموم بلویٰ کے فرضیت یا وجوب سے تعلق رکھنے والے احکامات میں خبر واحد سے دلیل نہیں لی جائیگی کیونکہ اس طرح اس حکم پر عمل کرنے اور چھوڑنے میں شبہ ہی رہے گا اسی سے متفق رائے عبد العزیز بھی رکھتے ہیں۔

عبد العزیز البخاری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"فكذا خبر الواحد إذا ورد موجبا للعمل فيما يعم به البلوى أي فيما ليس الحاجة إليه في عموم الأحوال"[4]۔

اسی طرح خبر واحد جب عموم بلویٰ سے متعلق امر میں کسی چیز کو واجب کرتے ہوئے وارد ہو، عمومی احوال میں اس کی طرف حاجت نہیں رہے گی۔

عمومی احوال سے امور عموم بلویٰ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائیگا۔

ابن امیر الحاج اپنی مشہور کتاب التقریر والتحبیر میں لکھتے ہیں:

"فإنا لم نثبت بخبر الواحد وجوبها وليس النزاع إلا في إثبات الوجوب به"[5]۔

ہم خبر واحد سے کسی چیز کا وجوب ثابت نہیں کرتے، اور نزاع نہیں سوائے وجوب کے اثبات کے۔

ما قبل قول کے مطابق جن امور کا تعلق وجوب سے ہو ان میں خبر واحد سے ثبوت بطور دلیل اخذ نہیں کرتے ہیں۔

---

[1] عبد العزیز بن احمد بن محمد، علاء الدین البخاری، فقہائے احناف میں سے اصولی عالم ہے، بخاری سے ان کا تعلق ہے، اور متعلق کتب کے مؤلف ہے۔ 779ھ بمطابق 1377ء ایران میں پیدا ہوئے اور زیادہ عمر بخارا میں گزاری اس نسبت سے بخاری کہلاتے ہیں۔

[2] شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن محمد الحلبی الحنفی معروف بہ ابن امیر حاج، متوفی 879ھ، موصوف حلب کے مشہور حنفی فقیہ عالم تھے، اصول فقہ میں ممتاز حیثیت کے حامل تھے۔

[3] الجصاص، احکام القرآن، 1\253

[4] البخاری، علاؤ الدین عبد العزیز بن احمد، کشف الاسرار للبزدوی (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1418ء) ج3\ص24

[5] ابن امیر الحاج، التقریر والتحبیر (مکتبۃ الشاملۃ) ج40/ص270

دوسرا قول:

دوسرا قول امام بزدوی[1]، اور امام سرخسی رحمہ اللہ کا ہے انہوں نے واجب کے ساتھ ساتھ سنت اور مستحب احکام بھی خبر واحد کو رد کیا ہے ہیں، ان سب میں خبر واحد کو رد کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عموم بلویٰ سے متعلق احکام جس نوع کے بھی ہو اس میں اخبار احاد غیر معتبر ہیں۔

چناں چہ کشف الاسرار میں علامہ بزدوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"فإذا شذ الحديث مع اشتهار الحادثة كان ذلك زيافة وانقطاعا وذلك مثل حديث الجهر بالتسمية ومثل حديث مس الذكر وما أشبه ذلك"[2].

جب واقعہ کے مشہور ہونے کے باوجود حدیث شاذ رہے، یہ اس کی کمزوری اور منقطع ہونے کی علامت ہے، اور اس کی مثال بسم اللہ جہراً پڑھنے والی حدیث، اور آلہ تناسل چھونے والی اور اس کے مشابہ دیگر روایات ہیں۔

علامہ بزدوی رحمہ اللہ خبر واحد کمزور اور غیر مشہور ہونے کے باعث عام معاملات میں دلیل نہیں بن سکتی۔

اسی طرح امام سرخسی رحمہ اللہ اپنی کتاب اصول السرخسی میں لکھتے ہیں:

"وعلى هذا لم يعمل علماؤنا رحمهم الله بخبر الجهر بالتسمية وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع لأنه لم يشتهر النقل فيها مع حاجة الخاص والعام إلى معرفته"[3]۔

اسی اصول کے مطابق ہمارے علما نے بسم اللہ کے جہر والی روایت، رفع الیدین والی روایت، پر عمل نہیں کیا، کیونکہ یہ عموم بلویٰ سے متعلق امور ہیں اور اس کے باوجود اس متعلق روایات مشہور نہ ہوسکیں۔

ان مثالوں سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ رفع الیدین کے حکم میں بھی خبر واحد کو قبول نہیں کیا گیا ہے۔

ماحاصل یہ کہ احکامات عموم بلوی کی اصناف میں بھی علماء کی اختلافی آراء موجود ہیں بعض کے نزدیک صرف وجوب اور فرض احکامات میں جبکہ بعض کے نزدیک تمام احکامات خبر واحد سے دلالت حاصل نہیں ہوگی۔

مذکورہ بحث سے حاصل ہوا کہ شریعت نے عموم بلویٰ کے معتبر ہونے اور ان رخصتوں کے متعین کرنے کے لیے شرائط بیان کردی ہیں اور ان شرائط کے ساتھ ہی تمام امور میں عموم بلویٰ معتبر تصور کیا جائے گا۔

ان تمام شرائط کے ثابت ہونے کے لیے اہم شرط یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں مجتہد کا قول ہی معتبر ہوگا۔

---

[1] نام فخر الاسلام ابوالحسن وابوالعسر علی بن محمد بن محمد الحسین بن عبد الکریم بن موسی بن مجاہد البزدوی ہے۔ متوفی 482ھ، کنیت ابوالحسن، لقب فخر الاسلام البزدوی ہے۔ قلعہ بزدو جو نسف سے چھ فرسخ کے فاصلہ پر ہے اس کی طرف منسوب ہو کر بزدوی کہلاتے ہیں۔ فقہائے احناف کے مشہور اصولی عالم ہے۔

[2] البزدوی، کشف الاسرار، 5\14

[3] السرخسی، اصول السرخسی، 1\369

"عموم بلویٰ کے قول کا اطلاق کسی عامی نہیں بلکہ کسی مجتہد عالمِ دین، جو شریعت، فقہ اسلامی اور اس کے دلائل اور قواعد کا علم رکھتا ہو، اسی کا قول معتبر ہو گا۔"[1]

تمام شرائط کے ساتھ اس شرط کا مقید ہونا لازم ہے اور اسی شرط کے اعتبار سے تمام شروط درست مانی جائیں گی کیونکہ ایک مجتہد اور اصولِ فقہ کا علم رکھنے والا ہی تمام قواعد کے اعتبار سے عموم بلویٰ کے معتبر قرار دینے میں درست رائے دے سکتا ہے۔

ماحاصل یہ ہے کہ معاصر علماء میں سے مسلم بن محمد نے جو دس اسباب بیان کیے ہیں: 1) جس سے احتراز مشکل ہو، 2) کوئی چیز بار بار ہونا، 3) کسی چیز کا عام ہونا، 4) کوئی فعل ممتد ہو، 5) کوئی چیز انتہائی قلیل ہو، 6) کوئی چیز مضر ہو، 7) حاجت اور ضرورت، 8) شیخ فانی ہونا، 9) دائمی مریض ہونا، 10) بارش کیچڑ برف وغیرہ کا ہونا، تاہم متقدمین کے عبارات سے جو عموم بلویٰ کے اسباب مفہوم ہوتے ہے وہ یہ ہیں: غیر مدرک بالبصر ہو، نہایت قلیل ہو، ضرورت و حاجت، عدم انفکاک، تکرار و کثرت وہ اکثر اس میں سمو جاتے ہیں۔ مثلا اول عدم انفکاک میں داخل ہے، دوم تکرار و کثرت میں داخل ہے، سوم و چہارم بھی کثرت میں داخل ہے، پنجم نہایت قلیل میں شامل ہے، البتہ ششم ایک الگ سبب بن جاتا ہے، ہفتم ضرورت میں آیا، ہشتم نہم اور دہم جو اسباب خاصہ میں سے ہیں وہ باہم ایک نکتہ میں مشترک ہیں وہ ما بہ الاشتراک سبب بنتا ہے غیر معمولی مشقت۔ گویا متقدمین اور معاصر علماء کے اسباب کو مجموعی طور پر دیکھا جائے تو جو پانچ اسباب متقدمین کے کلام میں سے اخذ ہوتے ہیں اس پر دو اسباب کا اضافہ کیا گیا ہے، اول ضرر، دوم غیر معمولی مشقت لہذا کل اسباب سات بن جاتے ہیں اور اسی طرح عموم بلویٰ کو معتبر قرار دینے کے لیے چند شرائط بھی متعین کی ہیں جو ما قبل تفصیل سے بیان کی گئی ہیں۔ انہی شرائط کے ساتھ ہی عموم بلویٰ معتبر ثابت ہو گا جن میں اہم شرائط عموم بلوی کا نص کے معارج نہ ہونا، حقیقی ہونا، اور معصیت پر مبنی نہ ہونا وغیرہ شامل ہیں اور ایک شرط مزید ہے کہ وہ خبر عموم بلوی کے بھی خلاف نہ ہو یہ شرط ایسی ہے جس میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ متفرد ہیں۔

---

[1] ۔ عموم البلویٰ، دراسة نظرية تطبيقية، ص١٦٨

فصل سوم

عموم بلویٰ کی مشروعیت

دین اسلام میں انسانیت کے لیے سہولت اور نرمی کا پہلو ملحوظ رکھا گیا ہے، اور مشقت و حرج سے انسانوں کو بچانے کے لیے نرمی برتی گئی ہیں۔ عموم بلویٰ اسباب تیسیر میں سے چونکہ ایک اہم ضابطہ ہے، شریعت میں کوئی ضابطہ اس وقت تک قابل قبول نہیں ہوتا ہے جب تک قرآن و سنت اور اجماع قیاس سے اس کی مشروعیت ثابت نہ ہو، لہذا اس فصل میں ادلہ اربعہ یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے عموم بلویٰ کی مشروعیت بالترتیب مباحث میں ذکر کی جاتی ہے۔

قرآن و سنت چونکہ شریعت اسلامیہ میں اولین درجہ کے ماخذ اور مستدلات میں سے ہیں، اس لیے عموم بلویٰ کی مشروعیت اور اثبات پر پہلے قرآن و سنت سے اور اس کے متصلا بعد اجماع و قیاس استدلال قائم کیا جاتا ہے۔

مبحث اول:

شارع کا مقصد مکلف سے حرج دور کرنا، اور عموم بلویٰ اس حرج کو دور کرنے کا ایک عظیم مظہر ہے، چنانچہ دین اسلام نے ہم سے حرج کو اٹھایا ہے، اللہ تعالی نے حد درجہ آسانی کا معاملہ فرمایا ہے، قرآن مجید سے سبب تیسیر عموم بلویٰ کا ثبوت ملتا ہے مبحث ہذا میں عموم بلویٰ کی مشروعیت کو قرآن سے بیان کیا گیا ہے۔

قرآن مجید سے دلائل عموم بلویٰ:

قرآن کریم سے عموم بلویٰ کی مشروعیت کہیں تصریح کے ساتھ ملتی ہے، اور کہیں اشارتا ذکر ملتا ہے۔

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1]

اے ایمان والو! جو غلام لونڈیاں تمہاری ملکیت میں ہیں، اور تم میں سے جو بچے ابھی بلوغ تک نہیں پہنچے

[1] النور:58

ان کو چاہیے کہ وہ تین اوقات میں (تمہارے پاس آنے کے لیے) تم سے اجازت لیا کریں۔ نماز فجر سے پہلے، اور جب تم دوپہر کے وقت اپنے کپڑے اتار کر رکھا کرتے ہو، اور نماز عشاء کے بعد یہ تین وقت تمہارے پردے کے اوقات ہیں۔ ان اوقات کے علاوہ نہ تم پر کوئی تنگی ہے، نہ ان پر۔ ان کا بھی تمہارے پاس آنا جانا لگا رہتا ہے، تمہارا بھی ایک دوسرے کے پاس۔ اللہ اسی طرح آیتوں کو تمہارے سامنے کھول کھول کر بیان کرتا ہے، اور اللہ علم کا بھی مالک ہے، حکمت کا بھی مالک۔

تفسیر منیر میں اس آیت کے ضمن میں لفظ جناح کے بارے میں لکھا ہے:

"جُناحٌ إثم وذنب في الدخول عليكم بغير استئذان. بَعْدَهُنَّ بعد الأوقات الثلاثة"[1].

جناح کا معنی ہے گناہ یعنی ان تین اوقات کے علاوہ بغیر اجازت کے داخل ہونے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔

شریعت نے یہ تاکید کی ہے کہ کسی کے گھر بلا اجازت داخل نہ ہو، لیکن غلام اور نابالغ بچے چونکہ کثرت سے گھروں میں داخل ہوتے تھے، تو کثرت کی وجہ سے بار بار اجازت طلب کرنا حرج کا باعث تھا کہ اجازت طلب کرنے والوں کے لیے بھی اور اجازت دینے والوں کے لیے بھی اس لیے ابتلائے عام کی وجہ سے اور شریعت کے پہلو یسر کے مد نظر اللہ تعالی نے ان کو تین اوقات کے علاوہ بلا اجازت گھر داخل ہونی کی رخصت عنایت فرمائی۔

چنانچہ اس آیت کریمہ سے وضاحت کے ساتھ یہ معلوم ہوتا ہے کہ عموم بلویٰ کی وجہ سے دینی احکام میں نرمی مشروع ہے۔

(2) ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾[2]

"اور اللہ کے راستے میں جہاد کرو، جیسا کہ جہاد کا حق ہے۔ اس نے تمہیں (اپنے دین کے لیے) منتخب کرلیا ہے، اور تم پر دین کے معاملے میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔ اپنے باپ ابراہیم کے دین کو مضبوطی سے تھام لو، اس نے پہلے بھی تمہارا نام مسلم رکھا تھا، اور اس (قرآن) میں بھی، تاکہ یہ رسول

---

[1] الزحیلی، وہبۃ، **التفسیر المنیر** (دمشق: دار الفکر، 1418ھ) 18ج\219ص

[2] الحج: 22/78

تمہارے لیے گواہ بنیں، اور تم دوسرے لوگوں کے لیے گواہ بنو۔ لہٰذا نماز قائم کرو، اور زکوۃ ادا کرو، اور اللہ کو مضبوطی سے تھامے رکھو، وہ تمہارا رکھوالا ہے، دیکھو، کتنا اچھا رکھوالا، اور کتنا اچھا مددگار۔"

اس آیت کے تحت تفسیر منیر میں حرج کا معنی لکھا ہے:

"أي لم يجعل الدين ضيقا حرجا شاقا، وإنما جعله سهلا يسيرا، فلم يكلفكم ما لا تطيقون، وما ألزمكم بشيء يشق عليكم"[1]۔

یعنی اللہ تعالی نے اس دین کو تمہارے لیے باعث تنگی، اور باعث مشقت نہیں بنایا ہے، بلکہ اس دین کو تمہارے لیے باعث سہولت اور یسر بنایا ہے، لہذا اللہ تعالی نے آپ کو کبھی ایسے کام کا مکلف نہیں بنایا ہے جس تمہارے طاقت سے باہر ہو، اور ایسی چیز تمہارے اوپر لازم نہیں کی ہے جو تم پر گراں ہو۔

مذکورہ آیت میں اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالی نے دین میں تم پر کسی طرح کی سختی نہیں کی، یہ آیت دفع حرج اور رفع مشقت کے باب میں صریح ہے اور عموم بلویٰ اس کا مظہر اتم ہے۔

(3) ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[2]

رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں قرآن نازل کیا گیا جو لوگوں کے لیے سراپا ہدایت، اور ایسی روشن نشانیوں کا حامل ہے جو صحیح راستہ دکھاتی اور حق وباطل کے درمیان دوٹوک فیصلہ کر دیتی ہیں، لہذا تم میں سے جو شخص بھی یہ مہینہ پائے وہ اس میں ضرور روزہ رکھے، اور اگر کوئی شخص بیمار ہو یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرلے، اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا معاملہ کرنا چاہتا ہے اور تمہارے لیے مشکل پیدا کرنا نہیں چاہتا، تاکہ (تم روزوں کی) گنتی پوری کرلو، اور اللہ نے تمہیں جو راہ دکھائی اس پر اللہ کی تکبیر کہو اور تاکہ تم شکر گزار بنو۔

اس آیت میں اللہ تعالی نے سفر اور مرض کے ابتلا کی وجہ سے بعد میں قضا کی رخصت عنایت فرمائی ہے، اور اس کے بعد عموم بلوی کی بنیاد پر نرمی کی وجہ بھی واضح فرمائی ہے۔ اللہ تم پر آسانی چاہتا ہے اور تم پر تنگی نہیں چاہتا۔

---

[1] الزحیلی، وہبۃ، التفسیر المنیر، 17ج\ص286

[2] البقرۃ:185

(4) ﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا﴾[1]

اللہ چاہتا ہے کہ تمہارے ساتھ آسانی کا معاملہ کرے اور انسان کمزور پیدا ہوا ہے۔

وہبہ زحیلی نے اس آیت کے تحت تفسیر میں لکھا ہے:

"وهو حكيم في شرعه وقدره وأفعاله وأقواله، يراعي الحكمة والمصلحة، ولا يكلّف بما فيه مشقة وضرر"[2].

یعنی اللہ تعالی اپنی شریعت میں قدرت میں افعال میں اقوال میں حکمت والے ہیں وہ حکمت اور مصلحت کی رعایت رکھتے ہیں، اور انسانوں کو اس عمل کا مکلف نہیں بناتے جس میں انسانوں کے لیے ضرر یا مشقت ہو۔

اس آیت میں رفع حرج اور انسان کی کمزوری اور عدم استطاعت کے حوالے سے صراحت موجود ہے، جو عموم بلویٰ کے مظان میں سے ہے۔

(5) ﴿فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾[3]

چنانچہ حقیقت یہ ہے کہ مشکلات کے ساتھ آسانی بھی ہوتی ہے یقیناً مشکلات کے ساتھ آسانی بھی ہوتی ہے۔

مذکورہ آیت میں واضح بتایا گیا ہے، کہ ہر مشکل کے بعد آسانی آتی ہے، اشارتا اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ کوئی بھی حکم اگر باعث حرج بنے یا اس میں مشکل کا سامنا ہو تو عموم بلویٰ کے طور پر اس میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔

(6) ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[4]

اللہ تمہاری لغو قسموں پر تمہاری پکڑ نہیں کرے گا لیکن جو قسمیں تم نے پختگی کے ساتھ کھائی ہوں، ان پر تمہاری پکڑ کرے گا۔ چنانچہ اس کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو وہ اوسط درجے کا کھانا کھلاؤ جو تم اپنے گھر والوں کو کھلایا کرتے ہو، یا ان کو کپڑے دو، یا ایک غلام آزاد کرو۔ ہاں اگر کسی کے پاس (ان چیزوں میں سے) کچھ نہ ہو تو وہ تین دن روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم نے کوئی قسم کھالی ہو (اور اسے توڑ دیا ہو) اور اپنی قسموں کی حفاظت کیا

---

[1] النساء:28

[2] الزحیلی، وہبۃ، التفسیر المنیر، ج5\ص27

[3] الانشرح:5-6

[4] المائدۃ:89

کرو اسی طرح اللہ اپنی آیتیں کھول کھول کر تمہارے سامنے واضح کرتا ہے، تاکہ تم شکر ادا کرو۔

یمین لغو یعنی وہ قسم جو بار بار زبان پر بلا قصد ونیت آتی ہے چونکہ اس میں عرب عموما مبتلا تھے تو اس ابتلائے عام کی وجہ سے اللہ تعالی نے اس آیت میں بسبب تیسر وآسانی عدم مواخدہ کا وعدہ فرمایا، یعنی اس قسم پر تمہارا کوئی مؤاخدہ نہیں ہوگا۔

مبحث دوم:

سنت میں عموم بلویٰ کے مقصد یسر اور آسانی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اسی اعتبار سے عموم بلویٰ کی حجیت سنت نبویہ سے ثابت ہوتی ہے مبحث ہذا میں ان دلائل کا احاطہ کیا گیا ہے۔

سنت سے عموم بلویٰ کا ثبوت:

سنت نبویہ بھی عموم بلویٰ کی مشروعیت پر دال ہے، چنانچہ سنت نبویہ میں عموم بلویٰ کی کافی حد تک رعایت موجود ہے۔

(1) حضرت ابو قتادہ[1] رضی اللہ عنہ رسول اللہ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا ارشاد نقل کرتے ہیں:

((عن حميدة بنت عبيد بن رفاعة عن كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن أبي قتادة الأنصاري أنها أخبرتها أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة لتشرب منه فأصغى لها الإناء حتى شربت قالت كبشة فرآني أنظر إليه فقال أتعجبين يا ابنة أخي قالت فقلت نعم فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات))[2].

حمیدہ بن ابی عبیدہ کہتی ہے: میری خالہ کبشہ بنت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ نے جو کہ ابو قتادہ انصاری رضی اللہ عنہ کے بیٹے کی بیوی تھیں، مجھے بتایا کہ ابو قتادہ ان کے پاس آئے، میں نے وضو کے لیے پانی (برتن میں) ڈالا بلی آکر پانی پینے لگی تو ابو قتادہ نے برتن اس کے لیے جھکایا، بلی نے پانی پی لیا، میں یہ منظر حیرت سے دیکھ رہی تھی ابو قتادہ نے کہا بھتیجی تعجب کر رہی ہو؟ رسول اللہ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا فرمان ہے: یہ پلید نہیں ہے، یہ تو تم پر گھومنے والی چیزوں میں سے ہے۔

روزمرہ معمولات میں بلی کے جھوٹے سے احتراز دشوار تھا اس لیے اس کا جھوٹا پلید نہیں قرار دیا گیا، حالانکہ بلی

---

[1] نام حارث ہے، والد کا نام ربعی ہے، کنیت ابو قتادہ ہے، لقب فارس رسول اللہ ہے، قبیلہ خزرج سے ان کا تعلق تھا، بیعت عقبہ میں اسلام لائے تھے۔ وفات 54ہجری میں ہوئی تھی۔

[2] ابو داؤد، سلیمان بن الاشعث السجستاني، سنن أبي داؤد (بیروت: دار الفکر، 1420ھ، رقم الحدیث: 1228 / ص75، /ج3

حرام ہے، اور وہ عام طور پر چوہا وغیرہ بھی کھاتی ہے، لیکن عموم بلویٰ کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے اس کے جھوٹے کو نجس نہیں قرار دیا، انها من الطوافات میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

(2) حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

((عن أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الحياض التي بين مكة والمدينة تردها السباع والكلاب والحمر وعن الطهارة منها فقال لها ما حملت في بطونها ولنا ما غبر طهور))[1].

رسول اللہ ﷺ سے مکہ و مدینہ کے تالابوں کے بارے میں پوچھا گیا جس میں سے درندے اور کتے اور گدھے پانی پیتے ہیں، تو حضور ﷺ نے فرمایا ان کا حصہ وہی تھا جو انہوں نے پی لیا، اور ہمارے لیے جو بچا وہ پاک ہے۔

اس حدیث میں ان تالابوں کے پانی کے بارے میں جو فرمایا گیا کہ اس کا پانی پاک ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ ان تالابوں پر درندوں کا آنا جانا معمول کے مطابق تھا اور یہ ایک عام بلیہ تھی تو عموم بلویٰ کی وجہ سے حضور ﷺ نے اس کے پاک ہونے کا حکم صادر فرمایا۔

(3) حضرت ابراہیم کے ام ولد سے روایت ہے:

((حدثني يحيى عن مالك عن محمد بن عمارة عن محمد بن إبراهيم عن أم ولد لإبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف أنها سألت أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت إني امرأة أطيل ذيلي وأمشي في المكان القذر قالت أم سلمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يطهره ما بعده))[2].

ابراہیم بن عبد الرحمن کی ام ولد سے روایت ہے: اس نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کیا میں دامن لمبا رکھتی ہوں اور پلید جگہ سے گزرتی ہوں ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اس خراب جگہ سے بعد والی جگہ اسے صاف کردے گی۔

اس عورت کا یہ کہنا کہ میں پلید جگہ میں سے گزرتی ہوں اور حضور ﷺ کا یہ فرمانا کہ اس نجس جگہ کو بعد والی جگہ صاف کردے گی یہ حکم عموم بلویٰ کی بنیاد پر تھا کہ عام طور پر اس طرح راستوں کی نجاستوں سے بچنا دشوار ہوتا ہے، اس لیے رفع حرج کی خاطر اس کی پاکی کا حکم ارشاد فرمایا۔

(4) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے:

"قال ابن عمر كنت أبيت في المسجد في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكنت فتى شابا عزبا وكانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك"[3].

---

[1] ابن ماجہ، محمد بن یزید، سنن ابن ماجہ، موسوعة الحديث، 519ص / رقم الحدیث: 2507/ج2

[2] مالک، مالک بن انس، الموطا (لبنان: دار الاحیاء التراث العربی، 1406ھ) ص77

[3] ابو داؤد، سلیمان بن الاشعث السجستانی، سنن أبي داؤد رقم الحدیث: 382، ج2\1251ص

ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں مسجد میں رات گزارتا تھا، اور غیر شادی شدہ نوجوان تھا، اور کتے مسجد میں آتے تھے بول کرتے تھے، لیکن صحابہ کرام اس پر پانی نہیں چھڑکاتے تھے۔

اس روایت میں صراحت ہے کہ مسجد میں کتے آتے ہیں اور بول کرتے ہیں جبکہ مسلمان اس کو پانی سے نہیں دھوتے تھے، حالانکہ کتوں کا پیشاب نجس ہے پلید ہے اس سے جگہ ناپاک ہو جاتی ہے، لیکن صحابہ کرام اس کو نہیں دھوتے تھے ظاہر ہے یہ عموم بلویٰ ہی کی وجہ سے نہیں دھوتے تھے، کیونکہ کتوں کا آنا جانا اس وقت کثرت سے ہوتا تھا اور اس سے بچنا دشوار تھا۔

(5) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

((عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا وطئ أحدكم بنعله الأذى فإن التراب له طهور))[1].

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اپنے جوتے سے گندگی کو روندے تو مٹی اس کے لیے پاکی کا ذریعہ ہے۔

راستے میں نجاستیں موجود ہوتی تھیں اور اس پر گزر ہوتا تھا، تو عام طور پر اس سے جوتے بھی پلید ہوتے تھے، اب اگر ہر بار اس کے دھونے کا حکم دیا جاتا تو حرج کا باعث بنتا، تو عموم بلویٰ کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے فقط مٹی سے اس کے پاکی کا ارشاد فرمایا۔

(6) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

"عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا"[2].

حضرت انس بن مالک رسول اللہ ﷺ سے روایت نقل کرتے ہیں، فرمایا: آسانی پیدا کرو، مشکل مت پیدا کرو، خوشخبری دو، لوگوں کو متنفر مت کرو۔

اس حدیث میں عموم بلویٰ کا جو مقصد ہے یعنی یسر اور آسانی پیدا کرنا، اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، گویا اشارتاً اس میں بھی عموم بلویٰ کا جواز ملتا ہے، کیونکہ اس کا مقصد بھی یہی ہوتا ہے، عموم بلویٰ رفع حرج کا ضامن ہے رفع حرج دور کرنے سے احکام شریعت میں آسانی پیدا ہوتی ہے اور اس اعتبار سے دین میں آسانی پیدا کرنی کی تلقین کی گئی ہے۔

(7) حضرت عمرو بن یحییٰ سے روایت ہے:

"عن يحيى بن مالك عن عمرو بن يحيى عن أبيه أن رسول الله صلي الله عليه وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار"[3].

---

[1] ایضا، رقم الحدیث: 385، ج2\ص1251

[2] البخاری، محمد بن اسماعیل البخاری، الجامع الصحیح البخاری، رقم الحدیث: 69، ج1\ص8

[3] مالک، مالک بن انس، الموطا، رقم الحدیث: 2184، ج1\ص800

عمرو بن یحیی اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ آدمی نہ تو دوسرے کو نقصان پہنچائے اور نہ بلاوجہ نقصان اٹھائے۔

شریعت نے بتادیا ہے کہ دین آسان ہے، اس میں یسر اختیار کیا گیا ہے، کسی پر بلاوجہ کوئی سختی نہیں روا رکھی گئی ہے، شرع کا یہ مقصد اس ضرر کے منافی ہے جس سے انسانی زندگی میں حرج واقع ہو، لہذا ایسا ضرر جو عموم بلویٰ کے درجہ میں داخل ہو شریعت نے اس کی نفی کی ہے، چنانچہ یہ حدیث اس پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے کہ رفع ضرر میں عموم بلویٰ معتبر ہے، اور ضرر مدفوع ہے۔

مبحث سوم:

تمام فقہاء کے نزدیک اجماع شریعت میں حجت ہے اور شریعت کا بنیادی ماخذ ہے اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع پر تو بالاتفاق عمل کرنا لازم قرار دیا گیا ہے۔ عموم بلویٰ احکام شریعت میں آسانی اور دفع حرج کے باب میں سب سے بڑا مظہر ہے اجماع امت سے بھی عموم بلویٰ کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے، اس مبحث میں اجماع کی روشنی میں عموم بلویٰ کی حجیت پر بحث کی گئی ہے۔

عموم بلویٰ کی مشروعیت اجماع کی روشنی میں:

اسلام ایک کامل ضابطہ حیات ہے اور اس کی تکمیل کا اعلان کرتے ہوئے خطبۃ الحجۃ والوداع میں فرمایا گیا ہے۔

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[1]

آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا۔

حضور نبی کریم ﷺ کی ذاتِ بابرکت سے محروم ہو جانے کے بعد لازم تھا کہ جو احکام اور امور متقاضی بیان تھے ان کا احصول قرآن اور حدیث سے منضبط انداز میں ممکن ہو سکے اور علماء ہی اس تقاضے کو صحیح طور پر پورا کر سکتے ہیں اور اجماع کے ذریعے عوام الناس کے لئے تیسیر کی راہ قیامت تک کھلی رہے۔

حدیث مبارکہ ہے۔

((ان اللہ لا یجتمع امتی علی الضلالۃ))[2]

"بے شک اللہ میری امت کو گمراہی پر جمع نہیں فرمائے گا۔"

---

[1] ۔ المائدہ:۳

[2] ۔ القزوینی، عبداللہ بن یزید، سنن ابن ماجہ (بیروت: دار الجلیل، ۱۴۱۸ھ) کتاب الفتن، باب السوٰاد الاعظم، ج ۴، رقم الحدیث، ص ۳۹۵

معتبر اجماع وہی کہلائے گا جو مسلمان مجتہدین کے ذریعے ہو اور تمام مجتہدین ایک رائے پر متفق ہوں۔ جمہور علماء اس بارے میں مضبوط رائے رکھتے ہیں۔

علامہ آمدی لکھتے ہیں۔

"لا اعتبار بقول العوام فی الجماع لا وفاقاً ولا خلافاً عندالجمهور لا نهم ليسوا من اهل النظر فی الشرعيات ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان"[1]

"جمہور علماء کے نزدیک عوام کی بات اجماع میں معتبر نہیں ہوگی چاہے اس کے موافق ہو یا اس کے برعکس کیونکہ شریعت کے احکام میں وہ زیادہ اہل نظر نہیں ہیں کیوں کہ وہ دلائل وبراہین کی حجت اور سمجھ نہیں رکھتے ہیں۔"

چنانچہ اجماع کے مستند اور معتبر ہونے کے لیے مجتہدین وعلماء کی جماعت کا متفق ہونا ضروری ہے۔

آپ ﷺ کے وصال کے بعد عہد صحابہ میں اجماع کی بنیاد پڑی جس طرح تمام فقہاء کے نزدیک اجماع شریعت میں حجت ہے اور شریعت کا بنیادی ماخذ ہے اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع پر تو بالاتفاق عمل کرنا لازم قرار دیا گیا ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اجماع کے بارے میں فرماتے ہیں۔

"الاجماع هو يقيد علم العامة و خبر العامة"[2]

"ترجمہ: اجماع علم عامہ اور خبر عامہ کا جائزہ دیتا ہے۔"

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق یہ دین کا وہ حصہ ہے جسے نبی کریم ﷺ کے بعد عامۃ المسلمین نے نسل در نسل منتقل کیا ہے ہر شخص اس سے واقف ہے اسی لیے نبی کریم ﷺ سے اس کی نسبت کے بارے میں تمام مسلمان متفق ہیں۔ یہ قطعی ہے اور یہی وہ دین ہ جس کی اتباع کے تمام لوگ مکلف ہیں۔

علامہ ابو بکر جصاص نے فرمایا

"فاجعوا امر کم وشرکاء کم" [3]

"بس تم سب مل کر اپنا کام مقرر کر او رشریکوں کو جمع کرو۔"

اس آیت کے ضمن میں علامہ ابو بکر فرماتے ہیں۔ اللہ نے قرآن میں بہت سی جگہوں پر اجماع کے صحیح، معتبر ہونے کو بیان کیا ہے۔

امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کے ضمن میں بیان فرماتے ہیں جو اجماع کے فقہی معتبر ہونے کو مزید واضح کرتا ہے۔

---

[1] آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام (بیروت: دار الفکر الطباعۃ، النشر والتوزیع، ۲۰۰۳ء) ج ۱، ص ۱۵۱

[2] الشافعی، محمد بن ادریس، الرسالۃ (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۲۰۰۷ء) ص ۳۵۷

[3] یونس: ۷۱

"انه تعالیٰ نهى عن التفرق ومخالفة الاجماع تفرق فكان منها عنى ولا معنى لكون الاجماع حجة سواه النهى عن مخالفته"[1]

"اللہ نے تفرق و انتشار سے روکا اجماع کی مخالفت سے مراد تفریق ہے جس سے روکا گیا ہے اسی لیے اجماع کی مخالفت سے روکا گیا ہے۔"

اس سے ثابت ہوتا ہے اجماع علماء عوام الناس کے لیے علمی و دینی سہولت کا بہترین ذریعہ ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔ عموم بلویٰ احکام شریعت میں آسانی اور دفع حرج کے باب میں سب سے بڑا مظہر ہے تو گویا اجماع امت سے بھی عموم بلویٰ کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے۔

علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

"فان الشارع لم يقصد الى التكاليف بالمشاق الاعنات فيه-"[2]

"بے شک شارع نے مشقتوں کے مکلف بنانے کا ارادہ نہیں کیا ہے۔"

شارع کے تمام احکامات میں تیسیر کا پہلو نمایاں ہے کیونکہ انسانیت کی فلاح اور مصالح ہی دراصل شارع کا مقصد ہے جو یہ حکم شرعی میں نظر آتا ہے۔

علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ رفع حرج کے باب میں اجماع کے ضمن میں نقل کرتے ہیں۔

"الاجماع على عدم و قوعه و جودا فى التكليف و هو يدل على عدم قصد الشارع اليه ولو كان واقعا لحصل فى الشريعة التناقض"[3]

"تکلیف کے باب میں حرج کے عدم وقوع پر اجماع قائم ہے اور یہ دلالت کرتا ہے کہ شارع نے حرج کا قصد نہیں کیا ہے اور اگر شریعت میں یہ حرج موجود ہوتا تو شریعت میں تناقص واقع ہوتا۔"

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عموم بلویٰ کے سبب مسائل کے شرعی احکام میں تیسر اور تخفیف لانے اور مشقت کے دور کرنے پر اجماع کا ثبوت بھی ملتا ہے۔ البتہ اجماع کے لیے ضروری ہے کہ اس کی بنیاد کسی نہ کسی اصل شرعی پر ہو کیونکہ اجماع اور قیاس خود کوئی مستقل دلیل نہیں ہیں۔

البحر المحیط میں بیان کیا گیا ہے۔

"جمہور علماء کرام کے نزدیک اجماع کی اصل کتاب و سنت ہے اور عموم بلویٰ سے متعلق

---

[1] قرطبی، ابوعبداللہ ابن احمد الانصاری، الجامع الاحکام القرآن (بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۷ء) ج۴، ص ۱۶۴

[2] ۔ الشاطبی، ابراہیم بن موسیٰ، الموافقات (السعودیہ، مکتبہ دار بن عفان، ۱۴۱۷ء) ج۲، ص ۲۱۰

[3] ۔ ایضاً، ج۲، ص ۲۱۲

معاملات میں اجماع کی اساس قرآن و سنت سے لی جائے گی۔"[1]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عموم بلویٰ کے ثبوت میں بھی اجماع خود کوئی مستقل دلیل نہیں اور اہلِ اجماع بنفس نفیس احکام کو بیان نہیں کرسکتے ہیں بلکہ اجماع کے لیے اصل کی ضرورت ہے اور اجماع کی اصل قرآن اور سنت ہے۔ عموم بلویٰ کے ضمن میں اجماع کی مثال یہ ہے کہ واقعہ یمامہ میں قراء کی بڑی تعداد کی شہادت سے یہ اندیشہ تھا کہ اگر قراء یونہی شہید ہوتے رہے تو قرآن ضائع نہ ہوجائے اسی لیے قرآن کی جمع و تدوین عمل میں آئی۔

"حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو مشورہ دیا ہے کہ قرآن کو جمع کیا جائے اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس رائے سے اتفاق کیا اور اس طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اس اجماع کی صورت میں قرآن کریم کی تدوین عمل میں آئی۔"[2]

جمع و تدوین قرآن کے امر میں انسانوں کے لیے منفعت ہے ورنہ تمام انسان قراتوں کے اختلاف کی وجہ سے دشواری میں پڑ جائے اور یہی تیسیر و آسانی عموم بلویٰ کی وجہ سے ہے۔

علامہ سبکی لکھتے ہیں۔

"دینی امر کے ساتھ ساتھ عقلی یا دینوی علوم و فنون میں اس علم و فن کے ماہرین کا اتفاق بھی اجماع میں شمار ہوگا۔ اس لیے مسائل فقہ میں فقہاء کا اجماع، مسائل نحو میں نحویین کا اجماع، مسائل اصول میں اصولیین کا اجماع اور مسائل کلام میں متکلمین کا اجماع معتبر ہوگا۔"[3]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تمام علوم میں اجماع علماء لوگوں کے لیے منفعت اور تیسیر کا اہم راستہ ہے۔ الغرض اصول عموم بلویٰ پر اجماع امت اس کی مشروعیت پر دلالت کرتا ہے کیوں کہ شریعت کے احکام میں رفع حرج اور تیسیر کی وجہ عموم بلویٰ ہے اور شریعت میں تیسیر شارع کا مقصد بھی ہے۔ اس بات پر بالاتفاق سب کا اجماع ہے چونکہ عموم بلویٰ تیسیر و تخفیف کا متقاضی ہے۔ چنانچہ اجماع سے اس کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے۔

---

[1] ۔ الاندلس، محمد بن یوسف، البحر المحیط (بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۹۹۳ء) ج ۴، ص ۴۵۰

[2] ۔ الجامع الاحکام القرآن، ج ۱، ص ۵۰

[3] ۔ السبکی، تاج الدین عبد الوہاب بن علی، جمع الجوامع فی اصول الفقہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2007ء) ج ۲، ص ۱۲۱

مبحث چہارم: عموم بلویٰ کی مشروعیت ازروئے قیاس

قیاس ادلۂ اربعہ میں سے ایک اہم ماخذ ہے۔ فقہائے امت نے اسلامی تشریع کی اساسیات میں قیاس کو اہم دلیل شرعی قرار دیا ہے، کئی مسائل کے حکم شرعی میں قیاس کے ذریعے انسانوں کی منفعت کے پیش نظر تخفیف کی گئی جن کا سبب عموم بلویٰ تھا ان احکامات سے عموم بلویٰ کی حجیت پر دلالت ہوتی ہے مبحث ہذا میں عموم بلویٰ کی مشروعیت کو قیاس سے ثابت کیا گیا ہے۔

زندگی میں پیش آنے والے بے شمار مسائل ایسے ہیں جن کا حکم فقہائے امت قیاس کے ذریعے معلوم کرتے ہیں اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں کئی جدید مسائل ایسے درپیش ہوتے ہیں جن کا حکم صراحتاً قرآن وحدیث میں موجود نہیں ہے۔ اگر قیاس کو بطور دلیل شرعی تسلیم نہ کیا جائے تو ان مسائل میں عمل کی صورت نہیں۔ ایسے کئی احکام شرعیہ ہیں جن میں عموم بلویٰ کے سبب تخفیف کی صورت پیش آتی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس کا انکار کرنے سے دین میں تعطل پیدا ہوتا ہے اور قیاس بسبب عموم بلویٰ احکام شرعیہ میں آسانی پیدا کرنے میں مددگار ثابت ہوتا ہے۔

قیاس کی وجہ سے قرآن وسنت میں صراحت سے بیان کئے ہوئے حکم کو ایسی چیز میں جاری کیا جاتا ہے جس کا حکم صراحتاً مذکور نہیں۔ اس بناء پر کہ قرآن وسنت میں بیان کئے ہوئے حکم کی علت اس چیز میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس کی مثال قرآن سے یوں بیان کی جاسکتی ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[1]

"اے ایمان والو! شراب، جوا، بتوں کے تھان اور جوے کے تیرے یہ سب ناپاک شیطانی کام ہیں، لہٰذا ان سے بچو، تاکہ تمہیں فلاح حاصل ہو۔"

اس آیت کی رو سے شراب کا صریح حکم بیان ہوا کہ شراب حرام ہے اور اس کی حرمت کی علت نشہ پیدا کرتا ہے لہٰذا یہ علت جس چیز میں بھی پائی جائے گی شراب کا حکم نافذ ہوگا اور وہ حرام ہے۔ جس طرح آیت میں سے قیاس کے ذریعے حکم اخذ کیا گیا جو کہ کسی بھی دوسرے امر میں حرمت کو ثابت کرسکتا ہے اسی طرح قیاس کے ذریعے احکام شرعیہ میں عموم بلویٰ کے سبب تخفیف بھی کی جاتی ہے۔

---

[1] ۔ المائدہ: ۹۰

قرآن میں قیاس کی حقیقت کو یوں بیان کیا گیا ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[1]

"لہٰذا اے آنکھوں والو! عبرت حاصل کرو"

اس آیت میں اعتبار کی وضاحت سے قیاس کی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ اعتبار کو مثال کی طرف لوٹانے کو کہا گیا ہے۔

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

"ردالشیئ الی نظیرہ بان یحکم علیہ بحکمہ"[2]

"چیز کو اس کی مثال کی طرف لوٹانا تاکہ نظیر کا حکم اس چیز پر بھی جاری کیا جاسکے۔"

اور قیاس کی حقیقت بھی یہی ہے جو ماقبل بیان ہو چکی ہے۔

لہٰذا 'اعتبار' کے ان معنی اور تفسیر کے حکم میں قیاس بھی شامل ہے۔ چنانچہ زمانے کی تغیر پذیری کی وجہ سے ہر نیا آنے والا دن نئے مسائل کے ساتھ رونما ہو رہا ہے ان نئے مسائل کے حوالے سے کسی بھی حکم شرعی میں عموم بلویٰ کے سبب تخفیف کے لیے امر کو اس کی مثال (اصل) کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے۔ تاکہ تفسیر و تخفیف ممکن ہو سکے۔

مثال کے طور پر حضرت محمد ﷺ سے بلی کے جھوٹے کے بارے میں دریافت کیا گیا۔

حدیث پاک ہے۔

((عن قتادة قال: ان رسول الله ﷺ قال فی الهرة، انها لیت بنجس، انما هي من الطوافين عليكم))[3]

"ابو قتادہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے۔ رسول ﷺ نے بلی کے متعلق ارشاد فرمایا کہ وہ نجس نہیں ہے کیوں کہ ہر وقت آنے جانے والے جانوروں میں سے ہے۔"

اس حدیث مبارکہ کے مطابق بلی کے جھوٹے کو پاک قرار دینے کا حکم تخفیفی حکم ہے اور یہ تیسیر عموم بلویٰ کے سبب کی گئی کیوں کہ اگر اسے نجس وناپاک قرار دے دیا جاتا تو گھر والوں کو بڑی دشواری پیش آتی اور بلی کی آمد و رفت کو

---

[1] ۔الحشر:2

[2] ۔اصول السرخسی، ج۲، ص۱۲۵، مزید دیکھئے، روح المعانی، ج۲۸، ص۴۲

[3] ۔السجستانی، سلیمان بن اشعث، السنن ابو داوٗد، کتاب الطہارت، باب ماجاء فی سؤر الهرة (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۵ھ) ج۱، ص۱۹، رقم الحدیث ۷۶

گھریلو خادموں کی آمد ورفت پر قیاس کیا گیا چنانچہ کثرت آمد ورفت قیاس کے سبب علت مشترک قرار پائی اور حکم شرعی میں دشواری کا دور کرنا اور جھوٹے کی پاکی کا حکم عموم بلویٰ کے سبب قرار پایا۔

فقہ اسلامی کا دیگر تمام مذاہب میں یہ خصوصی امتیاز رہا ہے کہ وہ ایسے کئی جدید مسائل کے حوالے سے واضح رہنمائی کرتی نظر آتی ہے۔ اگر کسی دور میں قیاس کی وجہ سے کوئی نتیجہ اخذ کیا گیا اور پھر نئے آنے والے وقت میں اسی مسئلے پر دشواری پیش آئی تو موجودہ دور کے فقہاء کو یہ حق حاصل ہو گا کہ وہ اپنے قیاس سے کام لیتے ہوئے موجودہ مسئلہ کا کوئی ایسا حل تجویز کریں جو قرآن وسنت سے زیادہ قریب ہو اس آزادی رائے نے اسلامی شریعت کی اہمیت میں مزید اضافہ کر دیا ہے اور دوامی حیثیت بخشی ہے اور مسائل کے حل کے لیے نت نئی راہیں ہموار کر دی ہیں۔

المدخل الفقہی العام میں الزرقاء تحریر کرتے ہیں۔

"ان الحوادث والو قائع فی العبادات و التصرفات هما لا یقبل الحصر والعد و نعلم قطعا ا نه لم یروفی کل حادثة نص ولا یتصور ذلک ایضا ولانصوص اذا کانت متناهیة والو قائع غیر متناهیه وان الاجتهاد والقیاس واجب الاعتبار حتی یکون تعصر کل حادثة اجتهاد"[1]

"بے شک حوادث، وقائع معاملات وعبادات میں لا محدود ہیں اور تم یہ بات جانتے ہو کہ ہر صورتِ حال کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے اور ایسا گمان بھی نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ نصوص متناہی ہیں اور وقائع لامتناہی ہیں۔ لہٰذا اجتہاد اور قیاس واجب اعتبار ہیں تا کہ ہر نئی صورتِ حال کے لیے نئے طور پر اجتہاد کیا جا سکے۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور علمائے اجتہاد نے نئے پیش آنے والے واقعات میں اجتہاد کرتے ہوئے ایک حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کیا اور اس عمل میں منفعت کا پہلو نظر آتا ہے۔

مولانا تقی امینی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

"ایک مطلقہ عورت جس نے اپنی عدت ہی میں نکاح کرایا تھا حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کے موجودہ شوہر کو چند کوڑوں کی سزا دے کر دونوں میں علیحدگی کرا دی اور فرمایا کہ جو عورت عدت گزرنے سے پہلے نکاح کر لے اور اسی حالت میں اسی سے مقاربت کر لی جائے تو اس شوہر پر وہ ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک پہلے شوہر کی عدت گزارنے کے بعد یہ شخص اس سے نکاح کر سکتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ مصلحت عامہ کی بناء پر تھا جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ اصول عامہ کی بنا پر تھا۔ اور حالات کے

---

[1] ۔ الزرقاء مصطفیٰ احمد، المدخل الفقہی العام (دمشق: دار القلم، ۱۹۶۸ء) ج ۱، ص ۶۸

لحاظ سے روح شریعت میں دونوں کی گنجائش ہے۔"[1]

اس مثال میں صحابہ کرام نے منفعت عامہ کے تحت قیاس کے ذریعے بسبب عموم بلویٰ تخفیف اور رعایت کا لحاظ رکھا کہ ایسی صورت عوام الناس کو پیش آسکتی ہے چنانچہ انسانوں کی منفعت کو مد نظر رکھا گیا۔

اس مثال سے یہ ثابت ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ دونوں کا فیصلہ عموم بلویٰ کے سبب تخفیف کا تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے پہلے حکم پر دوسرے مزید تخفیفی حکم کی اجازت دی اور دونوں کو ہی درست مانا گیا۔

مندرجہ بالا مثالوں اور کلام سے یہ بات واضح ہوئی کہ قیاس کے ذریعے انسانوں کی منفعت کے پیش نظر تخفیف کی جاتی ہے جو کہ بسا اوقات عموم بلویٰ کے سبب پیش آسکتی ہے۔

مقاصد شریعت کے حصول میں سب سے اہم اصول رفع حرج اور تیسیر کا ہے اور عموم بلویٰ اس کا بڑا ذریعہ و سبب ہے۔ رفع حرج کا حصول قیاس کے ذریعے ممکن ہے تو عموم بلویٰ کی رعایت نہ کرنا مقاصد شریعت کے حصول کو ناممکن و دشوار بناتا ہے اور شریعت میں واضح تضاد و تناقض کی صورت پیدا ہوتی ہے۔

چنانچہ قیاس و عقل کے لحاظ سے عموم بلویٰ کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے۔ بے شک عموم بلویٰ اسباب رخصت میں سے ہے اگر عموم بلویٰ کو مشروع و معتبر نہ مانا جائے تو یہ مکلفین کو مشقت میں مبتلا کرے گا اور انسانوں کو مشقت میں ڈالنا شرعاً عقلاً ممنوع ہے۔ اسی اعتبار سے عموم بلویٰ کی مشروعیت از روئے عقل ثابت ہوتی ہے۔ ورنہ شریعت میں تضاد واقع ہوگا۔

عموم بلویٰ کی مشروعیت کے تحت جو قرآنی نصوص ذکر کیے گئے ہیں، ان میں سے بعض سے استدلال تصریح کے درجہ میں ہے، اور بعض جگہ ضمناً واشارتاً ہے، اسی طرح سنت میں جو عموم بلویٰ پر دلائل ذکر ہوئے اس میں تقریباً استدلال اشارۃ النص کے درجہ میں آتا ہے۔ جہاں تک اجماع کی بات ہے تو عموم بلویٰ کے مقاصد میں سے ایک مقصد رفع حرج ہے اور علامہ شاطبی رحمہ اللہ کا نقل کردہ اجماع درحقیقت اس مقصد کے لازم پر قائم ہے کہ شارع نے تکلیف مالا یطاق نہیں کرتا، اور تکلیف مالا یطاق باعث غیر معمولی مشقت ہے اور غیر معمولی مشقت ہے۔ گویا ضمناً یہ اجماع عموم بلویٰ پر بھی قائم ہوتا ہے۔ قیاس عقلی تقاضوں کا نام ہے، لہٰذا حرج عقلاً ممنوع ہے تو شرعاً بھی ممنوع قرار پاتا ہے۔ بالجملہ صراحتاً ہو یا ضمناً ادلہ اربعہ سے عموم بلویٰ کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے۔

---

[1] امینی، محمد تقی، اجتہاد (کراچی: قدیمی کتب خانہ، ۱۹۸۰ء) ص ۵۴

حاصل کلام:

عموم بلویٰ کا لفظ عموم اور بلویٰ کا مرکب ہے جس کے معنی آزمائش و مصیبت کے عام ہونے کے آتے ہیں اور اصطلاح میں عموم بلویٰ وہ حالت یا پیش آمدہ مسئلہ ہے جو بڑی اکثریت کو درپیش ہو اور اس سے احتراز متعذر ہو۔

کوئی ممنوعہ کام لوگوں کو تکلیف میں ڈالنے کا موجب بن جائے اور اتنا عام ہو جائے کہ انسان کے لیے اس کام سے کنارہ کشی اختیار کرنا اور خود کو محفوظ رکھنا ممکن نہ ہو سکے اور ایسی مشکل اور دشوار صورت میں عموم بلویٰ کی وجہ سے ان امور میں آسانی پیدا ہوتی ہے اور حکمِ شرعی میں رخصت و تخفیف پیدا ہوتی ہے اس اعتبار سے عموم بلویٰ انسانی زندگی میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے اور روزمرہ کی زندگی میں حرج اور ضرر دور کرنے اور آسانیاں پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے۔

متقدمین نے عموم بلویٰ کی نہ متعین تعریف کی ہے اور نہ ہی متعین اسباب ذکر کیے ہیں متاخرین میں سے بعض نے اسباب کے تعین میں متقدمین کی روش اختیار کی ہیں اور بعض نے کچھ تصریحات کی ہیں۔

متاخرین نے اس میں خلط مبحث بھی کیا ہے یکساں اسلوب نہ رکھتے ہوئے کہیں اسباب کو شرائط میں شمار کیا ہیں تو کہیں شرائط کو اسباب میں ذکر کیا ہے۔

متقدمین کے عبارات سے جو اسباب مفہوم ہوتے ہیں ان میں غیر مدرک بالبصر ہونا، قلیل ہونا، ضرورت، غیر منفک ہونا، مکرر اور کثیر ہونا شامل ہیں۔ فقہائے کرام اسباب کے ضمن میں جو عموم بلوی کے باب میں عبارات استعمال کرتے ہیں وہ زیادہ تر عدم انفکاک اور عسر کے ارد گرد ہوتے ہیں۔

عموم بلوی کے شرائط یہ ہیں: عموم بلوی حقیقی ہو، عموم بلوی حتمی ہو، عموم بلوی کے حکم کا منحصر ہونا، عموم بلوی تتبع رخص کا ذریعہ نہ ہو، عموم بلوی نصوص کے خلاف نہ ہو، عموم بلوی مساوی یا اس سے بڑھ کر مشکل کو مفضی نہ ہو، عموم بلوی کا حکم مقید ہوگا، عموم بلوی کا قول مجتہد کا ہو۔

جمہور کے نزدیک خبر واحد اپنی تمام شرائط کے ساتھ معتبر ہوگی چاہے وہ حکم عموم بلویٰ سے متعلق ہو یا نہ ہو جبکہ احناف کا موقف ہے کہ عموم بلوی سے متعلق احکام میں خبر واحد معتبر نہیں ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا امر جس کی طرف تمام امت محتاج ہو، اس میں کم از کم درجہ یقین کی روایت ہی معتبر ہو سکتی ہے۔

عموم بلویٰ کی مشروعیت قرآن سنت اور اجماع و قیاس ادلہ اربعہ سے ثابت ہے۔ مثلا قرآن کی سورت نور کی آیت نمبر ۵۸، سورت الحج کی آیت نمبر ۷۸، سورۃ البقرۃ آیت نمبر ۱۸۵ اور اسی طرح سنت میں سے اس کی مشروعیت سور ہرہ والی حدیث سے ثابت ہے۔

- اجماع علماء عوام الناس کے لیے علمی و دینی سہولت کا بہترین ذریعہ ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے عموم بلوٰی احکام شریعت میں آسانی اور دفع حرج کے باب میں سب سے بڑا مظہر ہے تو گویا اجماع امت سے بھی عموم بلویٰ کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے۔

بے شک عموم بلویٰ اسباب رخصت میں سے ہے اگر عموم بلویٰ کو مشروع و معتبر نہ مانا جائے تو یہ مکلفین کو مشقت میں مبتلا کرے گا اور انسانوں کو مشقت میں ڈالنا شرعاً عقلاً ممنوع ہے اسی اعتبار سے عموم بلویٰ کی مشروعیت ازروئے عقل ثابت ہوتی ہے ورنہ شریعت میں تضاد واقع ہو گا۔

باب سوم:

مقاصد شریعت کے تناظر میں تیسیر و تخفیف کی حکمتوں کا جائزہ

فصل اول: مقاصد شریعت کا تعارف

فصل دوم: مقاصد شریعت کے اعتبار سے تیسیر کی حکمتیں

فصل سوم: تخفیف بسبب عموم بلویٰ اور ادلہ شرعیہ

باب سوم:

مقاصد شریعت کے تناظر میں تیسیر و تخفیف کی حکمتوں کا جائزہ

اللہ تعالی نے جو شریعت اتاری ہے اس میں جو احکام ہیں وہ بے سرو پا نہیں ہیں بلکہ اصولی نظریات اور مقاصدی بنیادوں پر قائم ہیں۔ فقہاء کرام نے احکام کی تعلیل و توجیہ اور اجتہاد میں جہاں اصول شریعت اور اصول فقہ کا لحاظ رکھا ہیں اسی طرح انہوں نے مقاصد شریعت کا بھی اس میں سراغ لگایا ہے اور پھر اپنے اجتہادات میں اس کا بھرپور لحاظ رکھا ہیں، جس طرح قواعد شریعت میں یسر اور رفع حرج اہم ضوابط میں سے ہیں اسی طرح مقاصد شرع کے مجموعی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بھی یسر اور دفع ضرر کی رعایت ملحوظ رہتی ہے۔ چنانچہ جس طرح نت نئے مسائل کی تطبیق واجتہاد میں عموم بلویٰ جیسے ضابطہ فقہیہ سے جہت یسر مترشح ہوتا ہے اسی طرح مقاصد شریعت سے بھی احکام میں آسانی کے پہلو سامنے آتے ہیں۔ لہذا اس مناسبت کی وجہ سے اس فصل میں مقاصد شریعت کا تعارف لکھا جاتا ہے۔

مقاصد شریعت، مصالح مرسلہ، اسرار شریعت، معانی اور حکم جیسے تعبیرات واصطلاحات اور الفاظ سے تعبیر کیا جانے والا یہ تصور اسلامی تراث میں شروع ہی سے موجود رہا ہے، اللہ تعالی نے انسانوں کو جن احکام کا مکلف بنایا ہے اس میں انسانیت کی بھلائی ہی مقصود ہے، فی ذاتہ اللہ تعالی ہر قسم کے مفاد سے بے نیاز ہے وہ صمد ہے، مستغنی ہے، چنانچہ انسانوں کو جو احکام دیے گئے ہیں اس میں انسانی کی دنیوی یا اخروی بھلائی اور مفاد ہی ملحوظ رہا ہے، قرآن و سنت میں بعض بعض احکام کے بارے میں وضاحت پائی جاتی ہے کہ ان احکام میں خاص کر امور دنیاویہ سے متعلق جو احکام ہیں اس میں کیا کیا فوائد مضمر ہیں۔ اور بعض احکام پر غور کرنے سے اس کے فوائد حکمتیں اور مقاصد معلوم ہوتے ہیں۔ ان مقاصد حکمتوں اور معانی کو سلف میں بعض علماء نے اہتمام کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی ہے جس سے باقاعدہ فن مقاصد شریعت کی تشکیل ہوئی ہے۔

فصل اول

مقاصد شریعت کا تعارف

اس فصل میں سب سے پہلے مقاصد شریعت کی حد اضافی یعنی مضاف و مضاف الیہ دونوں کی الگ الگ لغوی واصطلاحی تحقیق لکھی جائے گی، اس کے بعد حد لقبی یعنی دونوں کو ملا کر مقاصد شریعت کی تعریف بیان ہوگی، تعریفات کے بعد مقاصد شریعت کی تاریخ بیان کی جائے گی، اس کے بعد مقاصد شریعت کی اہمیت و فوائد اور متفرق تقسیمات زیر بحث ہوں گی۔

مبحث اول: مقاصد شریعت کی تعریف

اللہ نے شرعی احکام میں اپنے بندوں کے لئے جو فوائد رکھے ہیں وہی مقاصد شریعت کہلاتے ہیں، شریعت نے احکام شرعیہ میں ایسی مصلحتوں کو سب سے مقدم رکھا ہے، علم مقاصد شریعت باقاعدہ ایک فن کی حیثیت اختیار کر چکا ہے اور خصوصیت کے ساتھ فقہ نوازل کے حل کرنے اور جدید دور کے سائنسی ذہنوں کو مطمئن کرنے کے لئے یہ علم بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے چناچہ اس کی جامع تعریف اس کے مفہوم و اہمیت سے آگاہی کے لئے ضروری ہے۔ذیل میں مقاصد شریعت کی تعریف ذکر کی جاتی ہے۔

مقاصد شریعت دو لفظوں سے مرکب ہے اول مقاصد دوم شریعت چنانچہ ذیل میں پہلے دونوں الفاظ کی لغوی تحقیق لکھی جاتی ہے اس کے بعد اس کی مصطلح تعریف لکھی جائے گی۔

مقاصد کی لغوی تحقیق

لسان العرب میں اس کی لغوی تحقیق یوں نقل کی گئی ہے:

" ق ص د ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهودُ والنهوضُ نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أَو جَوْر هذا أَصله في الحقيقة وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل أَلا ترى أَنك تَقْصِد الجَوْرَ تارة كما تقصد العدل أُخرى ؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعاً والقَصْدُ الكسر في أَيّ وجه كان تقول قصَدْتُ العُود قَصْداً كسَرْتُه وقيل هو الكسر بالنصف"[1].

مقاصد جمع ہے مقصد کا اور مقصد کے حروف اصلی ق ص د ہیں، اور کلام عرب میں یہ کسی جہت کی طرف توجہ، کسی امر کی طرف چلنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ چاہے وہ توجہ اور جانا اعتدال کے ساتھ یا ظلم وزیادتی کے ساتھ، یہ

[1] ابن منظور، لسان العرب، 3\353

اس کا حقیقی معنی اور استعمال ہے، جبکہ بعض جگہوں میں یہ عزم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے آپ نے دیکھا ہوگا کہا جاتا ہے کہ کبھی کبھار آپ ظلم کا عزم کرتے ہیں اور کبھی انصاف کا، اور قصد کا ایک معنی توڑنے کے بھی آتا ہے جیسے تم کہتے ہو قصدت العود قصدا یعنی میں نے لکڑی کو توڑا اور ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ قصد کا معنی ہے بیچ میں یعنی نصفا نصف کسی چیز کو توڑنا۔

المصباح المنیر میں مقاصد کی لغوی تحقیق یوں ہے:

"واسم المكان بكسرها نحو مقصد معين وبعض الفقهاء جمع القصد على قصودوقصد في الأمر قصدا توسط وطلب الأسد ولم يجاوز الحد وهو على قصد أي رشد وطريق قصد أي سهل وقصدت قصده أي نحوه"[1].

مقصد بالکسر کی جمع بعض فقہاء نے قصود بروزن فعول بتائی ہیں، اور فعول کے وزن پر یہ جمع قیاسی نہیں بلکہ سماعی ہے۔ قصد الامر کا معنی عربی میں توسط اور میانہ روی بھی آتا ہے نیز ہدایت کے معنی بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے وھو علی قصد یعنی وہ ہدایت پر ہے، اسی طرح اس کا معنی آسان بھی آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے طریق قصد یعنی آسان راستہ اور طرف کے معنی بھی استعمال ہوتا ہے جیسے قصدت قصدہ یعنی میں ارادہ کیا اس کی طرف۔

مذکورہ بالا لغات سے قصد کے چار لغوی معانی اخذ ہوتے ہیں:

1- کسی جہت کی طرف توجہ کرنا۔
2- قصد کرنا، عزم کرنا۔
3- کسی چیز کو توڑنا۔
4- میانہ روی اختیار کرنا۔

شریعت کی لغوی تحقیق

لغت میں شریعت کا اطلاق پانی کے چشمے اور پانی کے نکلنے کی جگہ پر ہوتا ہے، جس طرح اس کا اطلاق دین ملت، راستہ، طریقہ اور سنت پر ہوتا ہے۔ اور شریعت اور شرعہ ایک ہی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اور پانی کے چشمے پر شریعت کے اطلاق کی وجہ یہ ہے، کہ پانی انسانوں کے حیوانات اور نباتات کی زندگی کا منبع ہے، اور دین اسلامی انسانی نفوس کی زندگی، اس کی بہتری اور دنیا و آخرت میں سلامتی کا باعث ہے، لہذا شریعت اسلامیہ ہر خیر، نرمی، اور فوری و مؤخر امور میں معاش اور آخرت میں منبع کی حیثیت کا حامل ہے۔

شریعت کی لغوی تحقیق لسان العرب میں یوں لکھی گئی ہے:

---

[1] المقری، احمد بن محمد بن علی الفیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، (القاہرۃ، دار المعارف، 2016) 7\412

"والشرعة والشريعة في كلام العرب مشرعة الماء وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون وربما شرعوها دوابهم حتى تشرعها وتشرب منها والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدا لا انقطاع له ويكون ظاهرا معينا"[1].

شرعۃ اور شریعت کلام عرب میں پانی کے گھاٹ کو کہتے ہے، یعنی حیوانات کے پانی پینے کی جگہ جس کو لوگ بناتے ہیں، پس وہ وہاں سے پانی پیتے ہیں، اور پلاتے ہیں، اور کبھی کبھار ان کے جانور خود ہی کوئی گھاٹ بناتے ہیں، یہاں تک کہ وہ حیوانات وہاں سے پانی پیتے ہیں، اور عرب اس گھاٹ کو شریعت کہتے ہیں جس میں پانی زیادہ ہو، زور آور چشمہ ہو، اس میں پانی رکتا نہیں ہو۔

عرب کی مشہور لغت مختار الصحاح میں شریعت کی لغوی تحقیق یوں ہے:

"الشريعة مشرعة الماء وهي مورد الشاربة. والشريعة أيضا ما شرع الله لعباده من الدين"[2].

شریعت مشربۃ الماء کو کہتے ہیں، یعنی حیوانات کی پانی پینے کی جگہ، اور شریعت بھی اسی طرح ان امور کو کہا جاتا ہے جس کو اللہ تعالی نے مشروع بنایا ہو دین میں سے اپنے بندوں کے لیے۔

مشہور معاصر لغت القاموس الوحید میں شریعت کے کئی معانی لکھے گئے ہیں:

"الشریعۃ: 1-اسلامی قانون، خدائی احکام کا مجموعہ 2-راہ عمل 3-دہلیز، چوکھٹ 4-پانی کا گھاٹ جہاں بغیر ڈول رسی کے پانی پیا جائے۔ 5-ضابطہ قانون اس کی جمع شرائع آتی ہے"[3]۔

تفسیر قرطبی میں امام قرطبی[4] رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"والشريعة في اللغة: الطريق الذي يتوصل منه إلى الماء"[5].

شریعت لغت میں اس راستے کو کہتے ہے جس کے ذریعے انسان پانی تک پہنچتا ہے۔

مذکورہ لغات کے استقصاء سے شریعت کے چند لغوی معانی معلوم ہوتے ہیں جو درج ذیل ہیں:

1- پانی کا گھاٹ

2- دین

---

[1] افریقی، ابن منظور، لسان العرب: 8\175

[2] الرازی، زین الدین، مختار الصحاح: 1\161

[3] کیرانوی، وحید الزمان، القاموس الوحید، (لاہور: ادارہ اسلامیات، 2001) 857

[4] پورا نام ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرح الانصاری الخزرجی ہے، قرطبہ کے بڑے مفسر اور ماہر لغت تھے بعد میں اسکندریہ منتقل ہو گئے تھے، پھر صعید مصر میں مقیم ہوئے۔ وہیں پر ان کی وفات ہوئی اور وہی مدفون ہے۔ 600ھ کو پیدا ہوئے تھے اور 671ھ میں ان کی وفات ہوئی تھی۔

[5] القرطبی، شمس الدین، الجامع لاحکام القرآن: 6\211

3- ملت

4- راستہ

5- سنت

6- اسلامی قانون

7- ضابطہ قانون

8- چوکھٹ

شریعت کی اصطلاحی تعریف

شریعت کی لغوی تعریف کے بعد اس کی اصطلاحی تعریف درج کی جاتی ہے: مصطلحات کی مشہور کتاب التعریفات میں لکھا ہے:

"الشريعة: هي الائتمار بالتزام العبودية، وقيل: الشريعة: هي الطريق في الدين"[1].

شریعت عبدیت کے لوازمات کو بجالانے کو کہا جاتا ہے، اور کہا گیا ہے کہ شریعت دین کے راستے کو کہا جاتا ہے۔

امام قرطبی نے شریعت کی مصطلح تعریف یوں نقل کی ہے:

"والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين، وقد شرع لهم يشرع شرعا أي سن. والشارع الطريق الاعظم"[2].

شریعت دین کا وہ راستہ ہے، جو اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے لیے مشروع کیا ہے، کہا جاتا ہے شرع لہم یشرع شرعا یعنی ان کے لیے وہ طریقہ رائج کیا ہے۔ اور شارع بڑی شاہراہ کو کہتے ہے۔

مقاصد شریعت کی اصطلاحی تعریف

مقاصد شریعت کی اصطلاحی تعریف متقدمین و متاخرین کے اعتبار سے نقل کی جائے گی۔ متقدمین کے مصطلحات میں مقاصد شریعت جیسی اصطلاح نہیں پائی جاتی ہے۔ اسی لیے کوئی جامع تعریف نہیں ملتی ہے۔ البتہ متاخرین کے کلام میں مقاصد شریعت کی صدیقی کے طور پر متعدد تعریفات پائی جاتی ہیں۔

ذیل میں علمائے متقدمین و متاخرین کی تعریفات نقل کی جاتی ہیں۔

متقدمین کے نزدیک مقاصد شریعت کی تعریف:

فقہائے متقدمین اوائل اصولیین کے نزدیک مقاصد شریعت کے علم ہونے کے لحاظ سے کوئی تعریف نہیں ملتی

---

[1] الجرجانی، شریف، التعریفات: 1\41

[2] القرطبی، شمس الدین، الجامع لاحکام القرآن: 6\211

ہے۔ البتہ ایسے کلمات، عبارتیں اور جملے ملتے ہیں جن کا تعلق مقاصد شریعت کی انواع و اقسام، تعبیرات و مترادفات، مثالوں اور ان کی تطبیقات سے ملتا ہے اور ان کے کلام میں دیگر تعبیرات ضرور ملتی ہیں جس سے یہ مفہوم ادا ہوتا ہے۔ مثلاً الامور مقاصدھا، مراد الشارع، اسرار الشریعہ الاستصلاح، ارفع الحرج رفع الضیق، العلل الجز للاحکام الفقہیہ وغیرہ

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقاصد شریعت پانچ حفظ دین، حفظ جان، حفظ عقل، حفظ نسل اور حفظ مال ہیں جن پر انسان کا فائدہ منحصر ہوتا ہے۔

ان جلب المنفعة و دفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق فی تحصیل مقاصدھم ۔[1]

"جلب منفعت اور نقصان کو دور کرنا مقاصد انسانی ہیں اور مخلوق کا نفع ان مقاصد کے حصول میں ہے۔"

پر ہر وہ چیز جو ان مقاصد کے حصول کو متضمن ہو وہ مصلحت ہے اور جو ان کے فوت ہونے کا باعث ہو وہ مضرت ہے اور اس کو دفع کرنا مصلحت ہے۔

علامہ آمدی کے نزدیک مقاصد ہی شرعی حکم کی بنیاد ہیں اس اعتبار سے وہ اس کی تعریف میں رقمطراز ہیں:

"المقصود من شرع الحکم: اما جلب مصلحت اودفع مفرة او مجموع الامرین[2]

"حکم کی مشروعیت کا مقصد نفع کا حصول یا نقصان سے بچاؤ اور یا دونوں مقصود ہیں۔"

آمدی مقاصد شریعت کو کسی بھی شرعی حکم کی وجہ تصور کرتے ہیں۔

عز بن عبد السلام ان شرعی مقاصد کی مصلحتوں کے اعتبار سے اس پر عمل کرنے کو لازم قرار دیتے ہیں:

"ضمن تتبع مقاصد الشرع فی جلب المصالح و درء المفاسد حصل له من مجموع ذالک اعتقاد اوعرفان ان ھٰذه المصلحة لا یجوز اھمالھاو ان المفسدة و ان لم یکن فیھا نص ولا اجماع ولا قیاس خاص"[3]

ترجمہ: "جو شخص مقاصد شریعت کے جلب مصلحت و دفع مفاسدہ کے مفہوم پر غور و فکر کرے گا تو اس کے سامنے یہ واضح ہو جائے گا کہ ان مصلحتوں کو ترک کرنے کی اجازت نہیں ہے اگر اس حکم میں کوئی خاص نص، اجماع یا قیاس موجود نہ ہو۔"

علامہ ابن تیمیہ کی تعریف کے مطابق شارع کے وہ تمام اغراض اور تمام احکامات جو اس کی حکمتوں اور مصلحتوں تک رسائی حاصل کرنے میں مدد کرے مقاصد شرعیہ ہیں:

---

[1] ۔ الغزالی، ابو حامد محمد، المستصفی فی اصول الفقہ (قاہرہ: مکتبہ امیریہ، ۱۳۲۲ھ) ج ۱، ص ۱۷۴

[2] ۔ امام سیف الدین آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام (الریاض: دار الصمیعی، ۲۰۰۳ء)، ج ۳، ص ۳۳۹

[3] ۔ عز بن عبد السلام، امام، قواعد الاحکام فی مصالح الانام (دمشق: دار القلم، ۲۰۰۰ء) ج ۲، ص ۳۱۴

"الغايات المحموده فی مفعولاته وما موراته سبحانه و هی ما تنهی اليه مفعولاته وما موراته ن العواقب الحميده التی تدل علی حکمته البالغة"[1]

"مقاصد شریعت سے مرادوہ غایات محمودہ اور مامورات ربانی ہیں جن کی انتہا ایسے عواقب پر ہوتی ہے جو خالقِ کائنات کی حکمت بالغہ پر دلالت کرتی ہے۔"

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ مقاصد شریعت کی ترویج اور روشن چراغ میں اور متاخرین فقہاء میں سے اہل علم نے مقاصد شریعت کا فیض انہی سے حاصل کیا ہے۔ان کی بعض عبادتوں سے مقاصد شریعت کی تعریف اخذ کی جاسکتی ہے۔

"تکاليف الشريعه ترجع الی حفظ مقاصد ها فی الخلق و هذه المقاصد لا تعدو ثلاثث اقسام: احدها: ان نكون ضرورية، والثاني: ان نكون حاجيه، والثالث: ان نكون تحسيه"[2]

"شریعت کی تکالیف بندوں کے مقاصد کی طرف لوٹتی ہیں یہ تین ہیں ضروریہ، حاجیۃ، تحسینیہ"

شاطبی مقاصد کو ان تین اقسام میں تقسیم کرتے ہیں اسی اعتبار سے شارع کا مقصد واضح کرتے ہیں جو دنیاوی اور اخروی مصالح ہیں۔

زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ مسائل کی کثرت ہونے لگی تو مقاصد شریعت ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کر گیا اور اجتہاد میں اس علم کی خاصی اہمیت بڑھ گئی۔اس لیے معاصر فقہانے اپنی آراء کے مطابق اس علم کی تعریف بیان کی ہے۔اسی لیے فقہاء متاخرین واصولیین کے ہاں یہ اصطلاح رائج ہے اور ان کے کلام میں حد لقبی کے طور پر متعدد تعریفات پائی جاتی ہیں۔

ذیل میں چند علماء کی تعریفات نقل کی جاتی ہیں۔

علامہ ابن عاشور اپنی کتاب مقاصد الشریعۃ میں لکھتے ہیں:

انہوں نے مقاصد عامہ وخاصہ کو الگ الگ بیان کیا ہے

مقاصد عامہ

"مقاصد التشريع العامة، هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها"[3].

"شریعت کے عام مقاصد وہ مقاصد اور حکمتیں ہیں جو شریعت کے تمام یا اکثر احوال میں شارع کو مد نظر ہوتی ہیں۔"

---

[1] ۔ابن تیمیہ، شیخ السلام احمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاویٰ (کویت، وزارۃ الاوقاف الشئون الاسلامیۃ، ۲۰۰۴ء) ج:3، ص:19

[2] ۔ابو اسحٰق الشاطبی، امام، الموافقات، (السعودیہ: دار ابن عفان للنشر والتوزیع، ۱۹۹۷ء) الطبعۃ الاولیٰ، ج۲، ص۱۷

[3] ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ:251

مقاصد خاصہ:

"الکیفیات المقصودة للشارع فی تحقیق مقاصد الناس النافعة او لحفظ مصالحهم فی تصر فاتم الخاصة کی لایعود سعیهم فی مصالحهم الخاصة بابطال ما اسس لهم من تحصیل مصالحهم العامة"[1]

"شریعت کے خاص مقاصد شارع کے نزدیک وہ مطلوب طریقے ہیں جو لوگوں کے لیے مصالح نافعہ کو یقینی بنائیں تاکہ مخصوص مصالح کے حصول کی کوشش رائیگاں نہ جائے۔"

ابن عاشور احکام شرعی میں اہداف و غایات کے اعتبار سے مقاصد کو ذکر کرتے ہیں وہ تمام مقاصد جو اکثر و عمومی اعتبار سے انسان کو مکلف بنائیں یا پھر جن اہداف کو شریعت خاص خاص ابواب میں ملحوظ رکھے۔

ڈاکٹر علال الفاسی[2] مقاصد شریعت کی تعریف میں یوں رقم طراز ہیں:

"المراد بمقاصد الشریعة: والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها۔"[3]

"مقاصد شرع سے مراد وہ اسرار ہیں جن کو شارع نے ہر حکم میں ملحوظ رکھا ہے۔"

شارع کی تمام پوشیدہ حکمتیں اور مصلحتیں در اصل یہی مقاصد ہی ہیں جن کا اعتبار ہر حکم شرعی میں کیا گیا ہے۔

ان تمام تعریفات میں جامع مانع اور کامل تعریف نور الدین الخادمی کی ہے،

نور الدین بن مختار الخادمی[4] لکھتے ہیں:

"هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكمًا جزئيًّا أم مصلحة كلية، أم سمات جمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو: تقدير عبودية الله، ومصلحة الإنسان في الدارين۔"[5]

"مقاصد شرع وہ معانی ہیں جو شرعی احکام میں ملحوظ رہتے ہیں، اور اس پر مرتب ہوتے ہیں، چاہے وہ معانی احکام جزئیہ ہوں یا کلی مصلحتیں ہوں، یا محض اجمالی نشانیاں ہوں، اور یہ سب جمع ہوتے ہیں کسی ایک مقصد کے تحت، اور وہ ہے اللہ تعالی کی بندگی کا اظہار اور انسانوں کے لئے دنیا اور آخرت میں نفع کا حصول ہے"۔

---

1 ایضا

2 ڈاکٹر علال الفاسی مراکش کے مشہور عالم دین ہے، ان کا فن اختصاص مقاصد شریعت ہے، انہوں نے اس موضوع پر شہرہ آفاق کتاب مقاصد الشریعة الاسلامیة ومکارمہا لکھی ہے۔

3 الفاسی، علال، **مقاصد الشریعة الاسلامیة ومکارمها**:3

4 نام نور الدین ہے، والد کا نام مختار ہے الخادمی کی نسبت سے معروف ہے، 1963 کو شہر تالہ میں پیدا ہوئے، تیونس کے وزارت مذہبی امور کے وزیر رہ چکے ہیں، 2013 تا 2018 جامعہ قطر میں فقہ واصول فقہ کے لیکچرار رہے ہیں۔

5 الخادمی، نور الدین بن مختار، الاجتهاد المقاصدی:38

ان تعریفات سے اندازہ ہوتا ہے کہ علمائے متاخرین کے نزدیک مقاصد شرع نتائج، اہداف اور امور کے گرد گھومتے ہیں، جن کا قصد حکمت والے شارع نے کیا ہے، تاکہ انسان سعادت کے مراتب کو پاسکے اور دنیا و آخرت کے مصالح کو حاصل کر سکے۔

متقدمین اہل علم کے ہاں اس علم کا مستقل وجود نہیں تھا۔ تمام دینی علوم اور خصوصاً اہل فقہ کے ذیل میں اس علم و فن سے بحث کی جاتی تھی۔ چنانچہ مصلحت، حکمت، منفعت اور اسرار وغیرہ کی تعبیر ان دینی علوم میں ملتی ہیں۔ وہی مباحث مستقل موضوع اختیار کر کے ایک مستقل علم کی شکل اختیار کر گئیں اور متاخرین کی تعریفات کے مطابق جامع طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ مقاصد شریعت سے مراد وہ تمام غایات ہیں جو شارع نے وضع شریعت میں مراد لی ہیں اور وہ معانی اور حکمتیں ہیں جو ہر حکم میں ملحوظ رکھی گئی ہیں اور اسی طرح دنیوی و اخروی زندگی کی مصالح کے حصول کے لیے انسانی زندگی میں انفرادی و اجتماعی طور پر ودیعت رکھی گئی ہیں۔

مبحث دوم: تاریخ و ارتقاء

مقاصد شریعت کی تاریخ کو دو حصوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے ایک کتابوں میں ذکر سے پہلے کی تاریخ اور دوسری کتابوں میں ذکر کے بعد کی تاریخ، پہلی صدی ہجری سے چوتھی صدی ہجری کے نصف تک کتابوں میں ذکر کرنے سے پہلے کی تاریخ ہے جبکہ اس کے بعد کتابوں میں ذکر کرنے کی بعد کی تاریخ ہے، دراصل چوتھی صدی ہجری کے بعد ہی اس کی باقاعدہ آغاز و ابتداء ہوئی اور آنے والے ادوار نے اس کی تدوین، پختگی اور تہذیب و تزئین میں اہم کردار ادا کیا۔

مقاصد شریعت کی تاریخ کا آغاز اسلام کی ابتداء کے ساتھ ہوا۔ قرآن و حدیث اور عہدِ صحابہ میں اس کی کئی مثالیں موجود ہیں۔

قرآن کو بوجہ حفاظت جمع کرنا، اسلام کے مستحکم ہونے پر مؤلفة القلوب کو زکوۃ کی مد سے خارج کرنا، عقل و مال اور عزت کی حفاظت کی غرض سے شرابی کو ۸۰ کوڑوں کی سزا اس کی مثالیں ہیں۔ اس کے بعد تابعین، تبع تابعین اور فقہاء مجتہدین نے بہت سارے مسائل میں قطعی نص اور اقوال صحابہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے قیاس سے کام لیا جو کہ مقاصد شریعت کے قریب ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں۔

"تابعین پھر ان کے بعد علمائے مجتہدین برابر مصالح کے ذریعے احکام کی علت نکالتے رہے۔ ان کے معانی کو سمجھتے رہے اور منصوص حکم کی بابت دفع مضرت اور جلبت منفعت کے مناسب مناط تخریج کرتے

رہے"[1]

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عہد تابعین، تبع تابعین اور فقہاء نے غیر منصوص احکامات میں قیاس سے کام لیا جو کہ مقاصد شریعت کے بہت قریب ہے کیوں کہ قیاس میں علت کا بڑا دخل ہوتا ہے۔

تاریخ فقہ اسلامی کا اہم دور دوسری صدی ہجری کی ابتداء سے چوتھی صدی ہجری کے نصف اول پر محیط ہے۔ اس دور میں فقہ کی باقاعدہ تدوین ہوئی اس دور کا آغاز تدوین فقہ اور اجتہاد سے ہوا۔ اس دور میں وہ ماہر فقہاء اور نامور آئمہ مجتہدین پیدا ہوئے۔ جنھیں امتِ مسلمہ نے متفقہ طور پر اپنا دینی قائد تسلیم کیا اور فقہی آراء کا دائرہ اثر مخصوص مکاتب فکر کی صورت میں متعارف ہوئے جن کے مقرر کردہ اصول و ضوابط اور فقہی آراء کی روشنی میں پیش آمدہ مسائل کے فتاویٰ دیئے جاتے اور یہی طریقہ آج تک رائج ہے۔

چوتھی صدی ہجری کے تقریباً نصف اول کے بعد یہ دور بھی ختم ہو جاتا ہے۔ میرے مطالعہ کی حد تک مقاصد شریعت کی اصطلاح سب سے پہلے امام الحرمین الجوینی[2] رحمہ اللہ نے استعمال کی ہے۔ اصول فقہ پر ان کی کتاب البرہان میں مقاصد، مقصد، قصد جیسے الفاظ کثرت کے ساتھ استعمال ہوئے ہیں۔

تاہم اجتہاد اور جدید احکام کی تطبیق وغیرہ کے لیے بطور آلہ ان مقاصد کا استعمال ان کی دوسری کتاب الغیاثی میں میں کیا گیا ہے۔ چوتھی صدی ہجری کو مقاصد شریعت کی باقاعدہ آغاز و ابتداء کا دور کہا جاتا ہے اس دور میں ابوالمعالی عبدالمالک بن عبدالستار جوینی رحمۃ اللہ علیہ امام الحرمین نے "البرہان فی اصول الفقہ" کے نام سے کتاب لکھی ان میں مقاصد شریعت کے تعلق سے اصولی بحث کرتے ہوئے ضروریات، حاجات اور تحسینیات کی تعریف وجہ بندی کی اس کتاب میں مقاصد، مقصد، قصد جسے الفاظ کثرت سے استعمال ہوئے ہیں۔

الغیاثی مقاصد شرعیہ پر اہم کتاب ہے جس میں جدید مسائل کے حل کے لیے کئی امور ذکر کئے گئے ہیں۔

پانچویں صدی ہجری میں امام الحرمین جوینی کے بعد ان کے شاگرد امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا تذکرہ کرنے سے پہلے 'شمس الائمہ ابو بکر محمد بن احمد السرخسی' کا نام بھی قابل ذکر ہے۔ انھوں نے اپنی کتاب اصول السرخسی میں مقاصد شرعیہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بیان کیا۔

---

[1] ۔شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغۃ (قاہرہ: دار الجیل، 2005ء) ج ا، ص ۲۹

[2] امام الجوینی کا نام عبدالملک ہے۔ کنیت ابوالمعالی، لقب الجُوینی، خطاب امام الحرمین اور ضیاءُالدین ہے۔ عموماً امام الحرمین کے خطاب سے مشہور و معروف ہیں۔ الجوینی پانچویں صدی ہجری یعنی گیارہویں صدی عیسوی کے متکلم، فقہ شافعیہ کے فقیہ اور الٰہیات کے عالم تھے۔ 419ھ میں پیدا ہوئے اور 478ھ میں فوت ہوئے۔

"المقصد من العبادات: اظهار شكر النعمة بها فی الدنیا و نیل التواب فی الآخره"[1]

"عبادات کے مقاصد: دنیا میں تعجب کے شکر کا اظہار اور آخرت میں ثواب کا حصول ہے"

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے مقاصد شریعت کو تعلیلاً ذکر کیا ہے۔

امام جوینی کے بعد ان کے شاگرد رشید ابو حامد الغزالی[2] رحمہ اللہ نے مقاصد شریعت کو باضابطہ شکل دی ہے۔ اپنی شہرہ آفاق کتاب المستصفی میں وہ لکھتے ہیں:

"ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة"[3].

شریعت کا مقصد خلق خدا کے سلسلہ میں پانچ چیزوں سے عبارت ہے، وہ یہ کہ ان کے دین جان عقل نسل اور مال کی حفاظت کرنے والی ہو مصلحت شمار ہوگی، اور ہر وہ چیز جو ان بنیادوں کے لیے خطرہ ہو، مفسدہ شمار ہوگی جسے دور کرنا مصلحت قرار پائے گا۔

یعنی ان کے زمانے تک اصول فقہ نے ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کرلی تھی، اور مصالح و مقاصد کو اس علم میں جگہ مل چکی تھی، مصالح و مقاصد کے تصور کو علیحدہ فن اور اور اصالت کا کام امام غزالی رحمہ اللہ نے شروع کیا تھا، غزالی نے اس کو ایک الگ فن کی حیثیت سے علوم میں اجاگر کیا۔

چنانچہ انہوں نے مقاصد شریعت کی ایک فہرست مرتب فرمائی ہے جو آج تک عالم اسلام میں اس کی پیروی کی جارہی ہے، غزالی نے یہ واضح کیا کہ مصالح اور مقاصد کے پہچان کا طریقہ کیا ہے؟ وہ 'المستصفی' میں لکھتے ہیں:

"ہم نے مصلحت کا مدار مقاصد شریعت کے تحفظ پر رکھا ہے، اور مقاصد شریعت کو کتاب، سنت، اور اجماع کے ذریعہ جانا جاتا ہے۔ چنانچہ کوئی ایسی مصلحت جس کا تعلق کسی ایسے مقصد کی حفاظت سے نہ ہو جسے کتاب، سنت او راجماع سے سمجھا گیا ہو، اور جو ایسی نامانوس مصلحت ہو جو شریعت سے مناسبت نہ رکھتی ہو، تو ایسی مصلحت باطل ہے، اسے رد کردیا جائے گا، اور جو اس کی پیروی کرے گا، وہ بدعت کا مرتکب قرار پائے گا[4]۔

---

[1] ۔ اصول السرخسی، ج۲، ص۲۹۱

[2] ابو حامد غزالی اسلام کے مشہور مفکر اور متکلم تھے۔ نام محمد اور ابو حامد کنیت تھی جبکہ لقب زین الدین تھا۔ ان کی ولادت 450ھ میں طوس میں ہوئی۔ ابتدائی تعلیم طوس و نیشا پور میں ہوئی، ان کی مشہور تصانیف احیاء العلوم، تہافتہ الفلاسفہ، کیمیائے سعادت، المستصفی اور مکاشفتہ القلوب ہیں۔ ان کا انتقال 505 ھ کو طوس میں ہوا۔

[3] الغزالی، ابو حامد محمد، المستصفی فی اصول الفقہ، (قاہرہ: مکتبہ مطبعہ امیریہ، ۱۳۲۲ھ) ۱/۲۸۷

[4] ایضاً: ۱/۲۸۸

غزالیؒ نے مقاصد شریعت اور مصالح کی جو فہرست مرتب کی ہے وہ باضابطہ قرآن وسنت میں نہیں پائی جارہی ہے، چنانچہ مبینہ مرتبہ پانچ مقاصد کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ان معانی کے مقصود ہونے کا دعوی کسی ایک دلیل پر مبنی نہیں ہے، بلکہ ان گنت دلائل پر مبنی ہے، جو کتاب وسنت میں پائے جاتے ہیں، اور حالات اور اندازے اور مختلف قسم کی علامتیں بھی سامنے رکھی گئی ہیں اسی لیے ان کو مصالح مرسلہ کہا گیا ہے"[1]۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "المستصفی" میں استصلاح[2] کی بحث میں تفصیل سے مقاصد شریعت کو واضح کیا۔ موجوہ حالات میں احکام کی تطبیق کے لیے یہ بہت اہم ہے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "شفاء تعلیل فی الشبہ والمخیل وسالک التعلیل" میں مسلک المناسبۃ کے ضمن میں مقاصد پر بحث کی ہے اور اسی طرح اپنی ایک اور کتاب "احیاء علوم الدین" میں احکام شریعت اور مقاصد شریعت پر بحث کی ہے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد چھٹی صدی ہجری میں محمد سیف الدین آمدی نے اصولِ فقہ پر المحصول، الاحکام فی اصول الاحکام اور لباب الالباب تصنیف کیں جن میں مقاصد کی تعریف اور علتوں کے درمیان مقاصد کو ترجیحی آلۂ کار ذکر کیا۔ اس دور کو ترقی و تدوین کا دور شمار کیا جاتا ہے۔

آمدی مقاصد شرعیہ کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں:

"المقصود من شرع الحکم اماجلبه مصلحة اور دفع مضرة"[3]

ترجمہ: حکم شرعی کا مقصد منفعت کا حصول اور مضرت کا دور کرتا ہے۔

اسی دور میں ان کے شاگرد سلطان العلماء عزبن عبد السلام نے مقاصد کی نئی تعلیمات کیں۔ احکام کے مصالح کو ان کے درجات اور مراتب کے ساتھ ذکر کیا، مصالح اور مفاسد کی حیثیت، تقسیم اور درجہ بندی کی اسی لئے ان کو مقاصد شریعت کے اہم ستون کے طور پر جانا جاتا ہے۔[4]

مقاصد شریعت کے موضوع پر ان کی اہم کتاب "قواعد الاحکام فی مصالح الانام" ہے۔

---

[1] ایضا: ۱/ ۲۸۹

[2] درستگی، ضرر کا تدارک، فقہ اسلامی کی ایک اصطلاح ہے۔

[3]۔ نظریۃ المقاصد عنہ الشاطبی، ص ۶۸

[4]۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۳، ص ۲۷۱

"اسی صدی ہجری میں عزبن عبدالسلام کے شاگرد علامہ شہاب الدین قرافی نے مقاصد شریعت کے مسائل و قواعد اور ضروریات و مقاصد خمسہ کا ذکر اپنی کتابوں "انوار الفروق فی انواء البروق"، شرح تنقیح الفصول اور النفائس وغیرہ میں کیا۔"[1]

ساتویں صدی ہجری میں سلیمان بن عبدالقوی نجم الدین طوفی نے مقاصد شریعت اور مصالح کو ایک نئی جہت سے روشناس کرایا۔ امام طوفی کو مقاصد شریعت کے بانیان میں شمار کیا جاتا ہے۔ انھوں نے حدیث "لاضرر ولاضرار" کی تشریح میں مقاصد شریعت کے ضمن میں مصلحت کی تعلیم کی۔ ان کی اہم تصانیف میں "معراج الوصول الی علم الاصول" شامل ہیں۔

مقاصد شریعت کے ضمن میں اس صدی ہجری میں علامہ ابن تیمیہ کا ذکر بھی کیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں علامہ ابن تیمیہ کی کوئی مستقل تصنیف تو دیکھنے کو نہیں ملتی البتہ انھوں نے تطبیقی طور پر کام کیا جو کہ ان کے مطبوعہ فتاویٰ کے مجموعہ "مجموع الفتاویٰ" میں ملتا ہے۔

احمد الریسونی کہتے ہیں۔

"لا یکاد یخلوکلام له عن الشریعة وبیان حکمها و مقاصد هاوابراز مصالحها و مفاسد مخالفتها"[2]

شرعی احکام کے تعلق سے ان کا کوئی کلام اس بات سے خالی نہیں ہے جس میں ان کی حکمتیں اور مقاصد کا بیان، اس کے مصالح کا اظہار اور اس کے برعکس مقاصد کو بیان نہ کیا گیا ہو۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نظریاتی اور تالیفی اعتبار سے شاطبی شیخ المقاصد ہیں لیکن عملی اور تطبیقی اعتبار سے ابن تیمیہ کو شیخ المقاصد کہا جاتا ہے۔ اس کے بعد ان کے شاگرد محمد بن ابو بکر ابن قیم جوزیہ نے احکام شرعیہ کو عقل و قیاس سے ثابت کرتے ہوئے ان کے مصالح کی وضاحت کی۔ مشہور تصانیف میں (اعلام المعوقین عن کلام رب العالمین) شفاء العلیل اور مفتاح دار السعادۃ شامل ہیں۔

آٹھویں صدی ہجری کے اواخر میں ابو اسحٰق ابراہم بن موسیٰ غرناطی شاطبی نے مقاصد شریعت کو ایک نئی جہت عطا کی مقاصد کو منظم و مرتب کیا۔ قواعد، اس کی اقسام واحکام کو مستقل موضوع بنایا۔

'الموافقات فی اصول الشریعۃ' میں مقاصد کو بہت سارے اصولی مسائل کے ساتھ مربوط کیا، اس دور کو مقاصد شریعت کی تکمیل و پختگی کا دور کہا گیا۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کو اس علم کا موجد اور نظریاتی و تالیفی اعتبار سے شیخ المقاصد اور ابوالمقاصد اول کہا جاتا ہے۔ امام شاطبیؒ اگرچہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ابن قیم رحمہ اللہ کے ہم عصر ہیں، تاہم ان کو ایک

---

[1]۔ شرح تنقیح الفصول، ص ۳۹۱

[2]۔ نظریۃ المقاصد عند الشاطبی، ص ۶۸

دوسرے کے کاموں کی خبر نہیں تھی۔ امام شاطبی رحمہ اللہ نے وضاحت کی ہے، کہ مقاصد شریعت اگرچہ شرع منقول سے مستنبط ہیں، جیسا کہ غزالی رحمہ اللہ نے بتایا ہے، مگر ان کو سمجھنے میں عقل و دانش کا بھی بھرپور دخل ہے، البتہ وہ یہ لازم کرتے ہیں کہ عقلی دلائل نقلی دلائل کے ساتھ باہمی تفاعل کے ساتھ کام کرتے ہیں، یعنی عقل کو تشریع میں مستقل حیثیت حاصل نہیں ہے[1]۔

امام شاطبی نے امام غزالی کی پانچ مقاصد کی فہرست کو برقرار رکھا مگر انہیں نہ تو مقاصد کے اندر کی خاص ترتیب پر اصرار ہے، نہ وہ صراحت کے ساتھ یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ اس فہرست میں کسی اضافہ کی ضرورت نہیں۔ انہوں نے زیادہ زور ان مقاصد کے حصول کے ان تین مدارج کے تفصیلی تجزیہ پر دیا جن کا ذکر غزالی اور جوینی بھی کر چکے تھے۔ یعنی ضروریات، حاجیات، تحسینیات۔ البتہ ان کی مقاصد کی تعریف غزالی کی تعریف سے زیادہ جامع نظر آتی ہے:

"وہ جس پر انسان کی زندگی کا مدار ہو، جس پر اس کی حیثیت مبنی ہو، اور جس پر ان چیزوں کے حصول کا انحصار ہو، جن کا تقاضا انسان کے شہوانی اور عقلی اوصاف کرتے ہوں"[2]۔

امام شاطبی رحمہ اللہ مقاصد اور مصالح کے باب میں عقل کے دائرہ کو محدود کرتے ہیں کہ اصل تشریع کا کام شریعت کا ہے البتہ عقل کا اسمیں اس حد تک دخل ضرور ہے، کہ عقل کے ذریعے شریعت کی پہچان حاصل کرے، پھر حالات کا جائزہ عقل کے ذریعے سے لے اور مقاصد کے تحت اجتہاد کے جو نتائج ہیں اس پر غور کرے۔

چنانچہ ان کا ماننا ہے کہ ایک حد تک اجتہاد کرنا اہل علم کا وظیفہ ہے، اس اجتہاد میں مقاصد شریعت کے فہم کو کلیدی اہمیت حاصل ہے، انہوں نے بتایا ہے کہ احکام شریعت جاننے کے لیے عربی زبان میں مہارت ضروری ہے، لیکن جب نصوص کا فہم حاصل ہو جائے تو پھر اس میں عربیت سے زیادہ حالات کے فہم کا دخل ہوتا ہے، امام شاطبی لکھتے ہیں:

"اجتہاد کا تعلق اگر نصوص سے استنباط سے ہو، تو بلاشبہ عربی کا علم ضروری قرار پائے گا لیکن اس کا تعلق متعلقہ مسائل اور مفاسد کے قسم کے امور سے ہو، اور یہ بات زیر بحث نہ ہو کہ نصوص ان کے متقاضی ہیں یا نہیں، یا جو لوگ نصوص سے استنباط کے اہل ہوں وہ مانتے ہوں کہ ان کا تعلق مصالح اور مفاسد سے ہے، تو ایسے اجتہاد کے لیے عربی جاننا ضروری نہیں، صرف شرع کے مقاصد کا علم درکار ہے، جسے شریعت سے خاص طور پر اجماع اور تفصیل سے سمجھا گیا ہو۔"[3]

---

[1] الشاطبی، ابو اسحاق، الموافقات فی اصول الشریعۃ، (مصر: مکتبہ التجاریۃ الکبری، س ن) 1/78

[2] ایضا: 1/78

[3] الشاطبی، ابو اسحاق، الموافقات فی اصول الشریعۃ، 4/163

چنانچہ جس نے سمجھ لیا کہ احکام کے وضع کرنے سے شریعت کے مقاصد کیا ہیں، اور اس کی سمجھ ایسی ہے، کہ اسے مقاصد شریعت کا علم رکھنے والا سمجھا جائے، خواہ اس نے یہ علم کسی عجمی زبان میں ترجمہ کے ذریعہ ہی کیوں نہ حاصل کیا ہو، تو اس کے درمیان اور اس کے درمیان جس نے مقاصد شریعہ کا عربی زبان کے ذریعہ علم حاصل کیا ہو، کوئی فرق نہیں۔ اجتہاد کا تعلق کبھی متعلقہ صورت حال کو جاننے سے ہوتا ہے، ایسی شکل میں نہ تو مقاصد شریعت کا علم ضروری ہے نہ عربی زبان کا، وجہ یہ ہے کہ کسی اجتہاد کا مقصود یہ جاننا ہے کہ صورت حال کیا ہے۔ ایسی شکل میں ضرورت اس علم کی ہے جس کے بغیر اس صورت حال کو نہ سمجھا جاسکتا ہو، اس کے بارے میں اجتہاد کرنے والے کو اس معاملہ کی پوری جان کاری ہونی چاہیے جو زیر غور ہو، تاکہ وہ اس پر شریعت کا علم منطبق کرسکے۔

امام شاطبی رحمہ اللہ نے مقاصد شریعت سے متعلق یہ افکار آٹھویں صدی ہجری میں اندلس میں پیش کیے تھے، اس سے کچھ عرصہ قبل قاہرہ اور دمشق کے علمی مراکز میں بھی مقاصد شریعت متعلق افکار پیش ہوئے تھے قاہرہ میں عز الدین بن عبد السلام (متوفی ۷۲۸ھ) اور دمشق میں ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم نے یہ تصور پیش کیا تھا، تاہم ان کے یہ افکار اندلس میں امام شاطبی کو نہیں پہنچ سکے تھے۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد مقاصد شریعت کے ضمن میں طویل خاموشی رہی۔

علامہ جوینی، امام غزالی، عزالدین ابن عبد السلام[1]، شاطبی، ابن تیمیہ اور ابن القیم کے بعد بارہویں صدی ہجری میں مقاصد شریعت پر شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے گہری نگاہ ڈالی ہے انھوں نے اپنی، حجۃ البالغہ میں عقائد عبادات، معاملات، عقوبات اور اخلاقیات کے مسائل کو عقل و قیاس کے ساتھ ثابت کیا۔ شاہ صاحب نے بھی اپنے پیش رووں کی طرح مختلف جزئی احکام میں حکمتیں ذکر کی ہیں۔ انہوں نے یہ حکمتیں اپنی شہرہ آفاق کتاب حجۃ اللہ البالغۃ میں بیان کی ہیں۔

اپنی کتاب حجۃ البالغہ میں لکھتے ہیں۔

"اعلم ان الشارع افاد نانوعین من العم،فاحدالنوعین: علم المصالح و المفاسد--والنوع الثانی: علم الشرائع والحدودوالفرائض اعنی مابین الشرع من المقادیر "[2]

"جاننا چاہیے کہ شارع نے ہمیں دو طرح کے علم سے نوازا ہے۔ ایک مصالح اور مفاسد کا علم اور دوسری قسم: حدود و فرائض اور شرائع کا علم ہے۔ اس سے میری مراد وہ ہے جو مقادیر شریعت نے واضح کئے ہیں۔"

---

[1] کنیت ابو محمد ہے پورا نام عز الدین عبد العزیز بن عبد السلام ہے، شافعی مسلک تھے، بڑے پائے کے عالم دین فقہ اصول تفسیر اور لغت میں کافی شہرت رکھتے تھے، امام ذہبی کے بقول درجہ اجتہاد پر فائز تھے۔ 577ھ کو پیدا ہوئے اور 660ھ کو قاہرہ میں وفات ہوئی، وہیں مدفون ہیں۔

[2] ۔ حجۃ البالغۃ، باب الفرق بین المصالح والشرائع، ج۱، ص۲۲۶،۲۲۵

شاہ صاحب نے جو مقاصد شرع کی فہرست دی ہے، اس میں انہوں نے دین کی جگہ ملت کا لفظ شامل کیا ہے، اور یہ ظاہر بات ہے کہ دین اور ملت دو الگ الگ مفہوم کے حامل الفاظ ہیں، اس سے ذہن اس طرف جاتا ہے کہ شاہ صاحب کے سامنے ایک زوال پذیر مسلمان ملت تھی، علامہ جوینی، غزالی، شاطبی کے عہد سے بالکل مختلف حالات تھے، چنانچہ یہ لفظ ملت اس عہد کے حالات کا غماز ہے۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد مقاصد شریعت کے موضوع پر دقیق و عمیق بحث محمد طاہر بن عاشور نے کی۔ تیرہویں صدی ہجری میں 'مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ' میں مقاصد عامہ کے ضمن میں شریعت کے کلی مقاصد اور مقاصد خاصہ کے ضمن میں فقہی ابواب کے خاص مقاصد کو بیان کیا اس دور کو مقاصد شرعیہ کی تہذیب و تزئین کا دور کہا گیا۔ شاہ صاحب کے بعد اب حالیہ گزشتہ سو سالوں میں مقاصد شریعت اور اسرار شریعت کی طرف رحجان بڑھنے لگا ہے، 1966 میں محمد بن طاہر بن عاشور[1] (متوفی ۱۹۷۳) نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ۔ اس کتاب میں انہوں نے قرآن کریم کی فساد کی مذمت سے متعلق آیات کے ضمن میں لکھتے ہیں:

> "قانون بنانے کا عمومی مقصد نظام عالم کو برقرار رکھنا اور اسے اچھا بنائے رکھنا ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ جو اس پر حاوی ہے، یعنی بنی نوع انسان، ان کو ٹھیک رکھا جائے۔ اس کی درستی کا انحصار اس کی عقل، اس کے عمل، اور اس کے گرد پھیلی موجودات کی درستی پر ہے"[2]۔

ابن عاشور مقاصد شریعت کی روایتی فہرست کے ضمن میں لکھتے ہیں:

> "اموال کی بابت شریعت کا مقصود پانچ چیزوں سے عبارت ہے، یہ کہ اموال گردش میں رہیں، واضح رہیں، محفوظ رہیں، اس میں عدل رہے، اور حقوق مستحکم ہوں"[3]۔

اس موضوع پر طاہر بن عاشور کا کام نئے دور کے لیے سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے ان کو ابو المقاصد ثانی کہا جاتا ہے۔ چودھویں صدی ہجری، س مراکش میں علال الفاسی (متوفی 1974) نے "مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ و مکارمھا" کے نام سے اس موضوع پر کتاب لکھی ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے عدل و انصاف قائم کرنے اور ہر فرد کے لیے فکری آزادی اور نفسیاتی اطمینان و سکون کی ضمانت دینے کو مقاصد شریعت میں شمار کیا ہے۔ اور اس طرح موضوع ہذا پر

---

[1] نام محمد طاہر ہے، والد کا نام عاشور ہے، 1879 عیسوی کو تیونس میں پیدا ہوئے، اور 1973 عیسوی کو وفات ہوئے، تیونس کے بڑے عالم دین اور قاضی تھے۔

[2] ابن العاشور، محمد بن طاہر، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، 63

[3] ایضا: 188

بہت سارے علماء نے کام کیا جن میں ڈاکٹر احمد الریئسونی" مدخل الی المقاصد الشریعۃ،ڈاکٹر یوسف حامد العالم " المقاصد العامۃ الشریعۃ الاسلامیہ "نورالدین بن مختار الخادمی "علم المقاصد الشریعۃ"وغیرہ شامل ہیں۔

مبحث سوم:

مقاصد شرعیہ، شریعت کی معتبر مصلحت کی نمائندگی کرتے ہیں ان کی اپنی اہمیت وافادیت ہے اور مسلمان کے فقہی و تشریعی ذہن پر یہ حاوی ہیں۔ ان ہی کے ذریعے عقل و ذہن اور عمل کو درست رہنمائی ملتی ہے اور فہم شریعت کی حدبندی میں یہ مقاصد اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

مقاصد شریعت احکام اور حکم، حاکم اور محکوم کے درمیان رابطہ اور تعلق پیدا کرتے ہیں۔ اس کی بندگی کو ثابت کرتے ہیں جو سب سے بڑا مقصد شریعت ہے۔

مقاصد شریعت کی اہمیت:

اہمیتِ مقاصد شریعت کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے تاکہ اہمیت وافادیت کا پہلو اجاگر ہو سکے۔

ا۔ مجتہد کے اعتبار سے مقاصد شریعت کی اہمیت

۲۔ غیر مجتہد کے اعتبار سے مقاصد شریعت کی اہمیتس

مجتہد کے اعتبار سے مقاصد شریعت کی اہمیت:

مجتہد کے لیے ایسی عقل و فہم کا ہونا ضروری ہے کہ وہ مقاصد شریعت کا ادراک کر کے مسائل و احکامات اخذ کر سکے۔ مجتہد کے لحاظ سے درج ذیل فوائد کی اہمیت پر دال ہیں۔

ا۔ مقاصد شریعت نصوص شرعیہ کی سمجھ، تفسیر اور الفاظ کی دلالت کی معرفت کا باعث ہیں۔

بقول ابن خلدون

"مجتہدین کو ملکۂ لسانی حاصل ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ الفاظ کے معانی اور مفاہیم بہ آسانی سمجھ لیتے ہیں۔"[1]

اس سے ثابت ہوا کہ احکامِ شریعت کا مقصد اللہ کی بندگی، مصالح عبادت اور ان سے دفع فساد کو یقینی بنانا ہے جب نصوص شرعیہ ہی ان مقاصد شریعت کی تجدید کرتے ہیں تو نصوص کو سمجھ کر ہی ایک مجتہد اس سے احکام منضبط

[1]۔ عبدالرحمٰن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، الاعلام، (لاہور: الفیصل ناشران و تاجران کتب، ۱۹۹۳ء) ص ۱۱

کر سکتا ہے۔

۲۔ جدید مسائل کے حل کے لیے نص کی عدم موجودگی میں مقاصد شریعت معاون ثابت ہوتے ہیں۔ وقت، حالات و زمان کی تبدیلی اور ارتقاء کی وجہ سے نت نئے مسائل جنم لیتے ہیں۔ مقاصد شریعت کا علم مجتہد کے لیے شریعت کا دائرہ وسیع کر دیتا ہے۔

"جدید اور معاصر قضایا میں فیصلہ صادر کرنے کے لیے بھی مقاصد شریعت کا علم ضروری ہے۔"[1]

نت نئے غیر منصوص مسائل کے احکام کی تخریج کے لیے مجتہد کا مقاصد شریعت کا جاننا ضروری ہے کیوں کہ شریعت کے اہداف و مقاصد کو تلاش کر کے وہ انہی مقاصد شریعت کو معیار بنا کر فتویٰ صادر کرتا ہے۔

۳۔ مقاصد شریعت، احکامِ شرعیہ میں اعتدال و توازن کے قیام کا ذریعہ ہیں۔ دراصل مقاصد شریعت ہی وہ کلیات ہیں جن کی طرف جزئیات لوٹتی ہیں۔ اور احکام شریعت میں اعتدال و توازن قائم رہتا ہے اور انہی مقاصد کی روشنی میں عدل و انصاف اور حق و صداقت کے مطابق فیصلے کرنے کی قوت حاصل ہوتی ہے۔

"مقاصد شریعت ہی وہ محکمات ہیں جن کی طرف متشابہات لوٹتی ہیں۔"[2]

شریعت کے تمام احکامات میں رابطہ اور توازن میں اس وقت ہی ممکن ہو سکتا ہے جب مقاصد کا درست علم حاصل ہو کیوں کہ کسی حکم کا ذریعہ اور سبب دراصل شریعت کا مقصد ہی ہوتا ہے یہ وہ مشعلِ راہ ہے جس سے دقیق مسائل کی راہ کو آسان بنایا جاسکتا ہے۔

۴۔ احکام شرعیہ کو زمان و مکان کے مطابق سمجھنے میں مقاصد شریعت اہم ذریعہ ہیں۔ اسلام نے احکام شریعت میں زمان و مکان کا خاص خیال رکھا ہے۔

"مجتہد کو نصوص شرعیہ کے درست فہم، اور ان کے مابین حالات و واقعات اور زمان و مکان کے مطابق تطبیق و ربط کے لیے مقاصد شریعت کی ضرورت ہوتی ہے۔"[3]

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نصوص شرعیہ کا احوال و عرف کی تبدیلی کے ساتھ گہرا تعلق ہے اور ایک مسلمان تبدیلی احوال میں انتشار اور فتنہ سے اس لیے محفوظ رہتا ہے کیوں کہ اس کے لیے حالات و زمان کے مطابق

---

[1]۔ بدوی، یوسف احمد محمد، مقاصد الشریعہ عند ابن تیمیہ (اردن: دارالنفائس، ۲۰۰۰ھ) ص ۱۲۰

[2]۔ مقاصد الشریعہ عند ابن تیمیہ، ص ۱۲۲

[3]۔ وہبہ الزحیلی، ڈاکٹر، اصول الفقہ الاسلامی (دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۶ھ،) ج ۲، ص ۱۰۱۷

احکام موجود ہوتے ہیں۔ لہٰذا مقاصد شریعت ہی مجتہد کو حالات وواقعات کے مطابق درست فیصلہ کرنے کی صلاحیت دیتا ہے۔

۵۔ مقاصد شریعت، متعارض دلائل شریعت کے مابین ترجیح اور تطبیق کا ذریعہ ہیں۔ مجتہد غیر معارض دلیل کے مطابق حکم شرعی نافذ کرتا ہے البتہ معارض دلیل ملنے کی صورت میں دونوں دلیلوں کے درمیان تطبیق یا ترجیح کا پہلو نکالنے کی کوشش کرتا ہے۔

"مقاصد شریعت، متعارض دلائل میں تطبیق و ترجیح کے سلسلے میں درس رہنمائی فرماتے ہیں۔"[1]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مقاصد شریعت مسلمانوں کے مابین اختلاف کی کمی کا راستہ ہیں اور ان کی سمجھ سے غلو فی التقلید اور مذہبی تعصب میں کمی واقع ہوتی ہے۔

ایک مجتہد کے لیے مقاصد شریعت کی اہمیت کے بارے میں امام جوینی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ

"مقاصد شریعت اور ان کے فوائد عامہ لوگوں کو ظلم و ستم سے بچاتے ہیں کیوں کہ ایسی صورتِ حال میں لوگ طلب انصاف کے لیے معتمد علیہ مفتی کی جانب رجوع کرتے ہیں جو انہیں درست راستے کی طرف گامزن کرتا ہے۔"[2]

مجتہد کے لیے مقاصد شریعت کی سوجھ بوجھ لازم وملزوم ہے۔

غیر مجتہد کے اعتبار سے مقاصد شریعت کی اہمیت۔

ایک عام اور سادہ مسلمان کے لیے بھی مقاصد شریعت کی معرفت کی اہمیت مندرجہ ذیل پہلوؤں سے واضح ہوتی ہے۔

۱۔ مقاصد شریعت انسان کے ایمان کی زیادتی اور اس کے عقیدہ کی پختگی میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک:

"مقاصد شریعت کی معرفت سے اطمینان قلب حاصل ہوتا ہے کیوں کہ جتنی انسان کو

1۔ آمدی، سیف الدین، الاحکام فی اصول الاحکام (قاہرہ: دارالحدیث، ۱۹۸۶ء) ج ۴، ص ۲۳۹

2۔ جوینی، عبدالمالک بن عبداللہ بن یوسف، الغیاثی (مصر: مطبعۃ النھضۃ، ۱۴۰۱ھ) ص ۲۶۶

معرفت حاصل ہو گی اس کا دل اعمال پر مطمئن ہو تا ہے۔"[1]

مقاصد شریعت، انسان کو مقصد اول "اللہ کی بندگی" کی پہچان کرواتی ہیں۔ انسانی تخلیق کا مقصد اول قرآن پاک میں یوں بیان کیا گیا ہے۔

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[2]

"اور میں نے جنات اور انسانوں کو اس کے سوا کسی اور کام کے لیے پیدا نہیں کیا کہ وہ میری عبادت کریں۔"

ان مقاصد کی معرفت حاصل کر کے انسان شرعی و توصیفی اعتبار سے مستحکم ہوتے ہیں کیوں کہ انسان کے اندر وہ قوت و طاقت پیدا ہو جاتی ہے جو شریعت کے خوبیوں پر مطلع کرتی ہے۔

۳۔ مقاصد شریعت کی معرفت اعمال کو شریعت کے مقصد سے مطابقت و موافقت پیدا کرنے کے لیے لازم ہے اور مقصد شریعت اور عمل انسانی کی موافقت اسی وقت ممکن ہے کہ بندہ شارع کے مقصد کو پہچانے اور اس کے تابع ہو جائے۔

۴۔ یہ مقاصد مبلغ کو اس قابل بناتے ہیں کہ وہ عام لوگوں کی دین سے وابستگی بنائیں اور تمام مقاصد کو لوگوں سامنے بیان کر سکیں تا کہ طبیعت رموز او قاف کی طرف متوجہ ہو۔

ان تمام نکات سے مقاصد شریعت کے نافع و لازم ہونے کا ثبوت ملتا ہے چاہے وہ متخصص کے اعتبار سے ہو یا غیر متخصص ہونے کے لحاظ سے ہو۔ ان مقاصد ہی کی روشنی میں نصوص شریعت کی تفسیر، اور ادلہ متعارضہ کے درمیان ترجیح و تطبیق، غیر منصوص واقعات سے متعلقہ احکام کی پہچان کرنا آسان ہو تا ہے وہیں ان سے ایمان کی مضبوطی اور مقصدِ تخلیق سے آگاہی ممکن ہوتی ہے اور تبلیغِ دین کا سلسلہ بھی مقاصد شریعت کے ذریعے آسان ہو تا ہے۔

علم مقاصد شریعت کی فی نفسہ بڑی اہمیت ہے، اس طور پر کہ یہ مقاصد ہی شریعت کی روح ہے، اور شریعت سے مقصود ان اہداف کا حصول ان حکمتوں اور مقاصد کی حاصل کرنا ہے،

---

[1] ۔ الغزالی، محمد بن محمد، ابو حامد، المستصفیٰ (بغداد: شفاء الغلیل، مطبعۃ الاشار، ۱۹۷۱ء) ص ۵۴۱

[2] الذاریات:56

امام جوینی البرہان میں لکھتے ہیں:

من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة، وهي قبلة المجتهدين، من توجَّه إليها من أي جهة، أصاب الحق دائمًا-"[1]

"جو اوامر اور نواہی میں مقاصد کے وقوع کو نہ جان سکے تو وہ شریعت کے علم میں صاحب بصیرت نہیں، یہی مقاصد تو مجتہدین کا قبلہ رہا ہے، جو ان مقاصد کی طرف متوجہ رہا چاہے کسی بھی جہت سے ہو گویا وہ ہمیشہ کے لیے حق تک پہنچا۔"

علم مقاصد شریعت کی معرفت اور کمال حاصل کرنے کے بہت سارے فوائد ہیں ہم ان میں سے چند فوائد ذکر کرتے ہیں:

1) مقاصد شریعت کے علم سے شریعت اور احکام میں کمال حاصل ہوتا ہے۔ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں

"اللہ تعالی نے جن چیزوں کا حکم دیا ہے یا جن چیزوں کو پیدا کیا ہے، تو اس میں ان کی جانب سے بڑی حکمت پنہاں ہے، اور کھلی نشانیاں ہیں، اسی حکمتوں اور نشانیوں کی وجہ سے اللہ تعالی نے ان اشیاء کو وجود بخشا ہے اور اس کا حکم دیا ہے۔"[2] اور ان تمام احکامات اور اشیاء کی حکمتیں علم مقاصد شریعت سے ہی قابل فہم بنتی ہیں۔

2) مقاصد شرع کے علم سے مصالح اور مفاسد کے مراتب کا علم حاصل ہوتا ہے، اور شریعت کے اعمال میں درجات کا علم حاصل ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم مقاصد شریعت سے قرآن و سنت کے علوم میں باریکی اور گہرائی حاصل ہوتی ہے۔

3) احکام کے قیاس میں اور اصول پر فروع کے استنباط میں، اور کلیات سے جزئیات کی تفریع میں بھی علم مقاصد شریعت فائدہ مند رہتا ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حکم شرع جو ثابت ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم میں وہ احکام شامل ہیں جن میں اسباب کو احکام کے لیے بطور علت متعین کیا جاتا ہے جیسے زنا کو موجب حد قرار دیا ہے، رمضان کے دن جماع کو موجب کفارہ قرار دیا ہے اور چوری کو ہاتھ کاٹنے کا موجب قرار دیا ہے، اس کے علاوہ دیگر اسباب جس کو بطور علت عقل نے جانا ہے۔

دوسری قسم وہ ہے وہ احکام جو کسی سبب سے ربط کے بغیر ثابت ہوتے ہیں مثلاً کسی چیز کا حرام، مکروہ، مندوب وغیرہ ہونا، ان احکامات میں مقاصد کے اعتبار سے علت قیاس کر کے مسائل کا حل نکالا جا سکتا ہے۔

---

[1] الجوینی، البرھان فی اصول الفقہ: 1/ 206

[2] الجوزیہ، ابن قیم، **مفتاح دار السعادۃ** (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2017ء) 2\115

امام غزالی اسی بات کے ثبوت میں تحریر کرتے ہیں:

"ان احکامات میں دونوں قسم کے احکام قابل تعلیل اور قابل قیاس ہیں۔"[1]

چنانچہ تعلیل اور قیاس دونوں میں مقاصد شریعت سے بڑا استفادہ کیا جاتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ علم مقاصد اور شرعی احکامات کو آسان اور عام فہم بنا کر بیان کیا جاتا ہے اور نت نئے مسائل کے صحیح شرعی حکم تک رسائی میں یہ علم مددگار ثابت ہوتا ہے۔

---

[1] الغزالی، ابو حامد، **المستصفی فی اصول الفقہ** (بولاق، قاہرہ، مکتبہ مطبعہ امیریہ، ۱۳۲۲ھ) ص 75

فصل دوم

مقاصد شریعت کے اعتبار سے تخفیف و تیسیر کی حکمتیں

شارع کا قصد تمام احکام شریعت میں مقاصد کے اعتبار سے گنجائش رکھنا ہے عموم بلویٰ اور مقاصد شریعت کا باہمی تعلق کافی گہرا ہے، کیونکہ عموم بلویٰ بھی شریعت میں نرمی رخصت اور رعایت کے اسباب میں سے ہے، اور مقاصد شریعت کا بھی اگر بنظر عمیق جائزہ لیا جائے تو وہ بھی مشکل اور تکلیف دہ امر کی صورت میں تخفیف رخصت کے اسباب ہی ہیں چنانچہ اسی باہمی مناسبت کی وجہ سے اس فصل میں عموم بلویٰ اور مقاصد شریعت کے اعتبار سے تیسیر کی حکمتوں کا ذکر کیا جائے گا جو عموم بلویٰ اور مقاصد شریعت کا باہمی تعلق کی توضیح کرتی ہیں تخفیف و تیسیر کی حکمتوں کی ان جہات کو مباحث میں بیان کیا جائے گا۔

مبحث اول:

شارع کا مقصد حرج اور مشکل کو دور کرنا اور آسانی پیدا کرتا ہے اور عموم بلویٰ بھی سبب تیسیر ہے مقصد کی یہ مفاہمت و مناسبت عموم بلویٰ اور مقاصد شریعت کے عمومی اور بنیادی مقصد سے متعلق ہے۔ مبحث ہذا میں عموم بلویٰ اور مقاصد شریعت کے تعلق کی پہلی حکمت کو شارع کے عمومی مقصد "جلب المصالح ودرء المفاسد" کے اعتبار سے ذکر کیا جائے گا۔

پہلی حکمت باعتبار جلب المصالح ودرء المفاسد:

جب شریعت مطہرہ کے اصولی کلیات، اور نصوصی جزئیات کا جائزہ لیا گیا تو شریعت کا عمومی مقصد یہی نظر آیا کہ وہ انسانیت کے لیے منافع کا حصول اور مفاسد کا دفعیہ ہی ہے۔ اور اس بات پر عموم بلویٰ کے وہ مثالیں بخوبی دلالت کندہ ہیں جس میں مکلفین سے مشقت اور حرج کو دفع کرنے کے لیے رخصتیں دی گئی ہیں۔ چنانچہ مکلفین سے حرج دور کرنا مقصد شارع ہے اسی ضمن امام شاطبی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"أن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع"[1].

اس امت سے حرج کے رفع ہونے پر دلائل قطعیت کے درجے تک پہنچے ہیں۔

مقاصد شریعت میں سے یہ اہم تر مقصد ہے کہ آسانی اور نرمی کی خاطر احکام شریعت میں عموم بلویٰ کی رعایت

---

[1] الشاطبی، **الموافقات فی اصول الشرع**: 1\520

رکھی جائے چنانچہ احکام شرع میں عموم بلوی کی رعایت بھی کثرت سے موجود ہے، اور اس کا مقصود بھی رفع حرج، دفع **مشقت**، دفع ضرر، اور لوگوں کے لیے آسانی ہوتی ہے، اسی وجہ سے جمہور کے مذہب کے علی الرغم ابن القیم رحمہ اللہ نے طلاق ثلاثہ میں طلاق واحد کا حکم کیا ہے۔

"صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جملہ واحدہ کے ساتھ اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے تو اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی یا ایک طلاق واقع ہو گی اس میں جمہور علماء کا موقف ہے کہ تین سے تین طلاقیں واقع ہو گی، جبکہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن القیم الجوزیہ رحمہ اللہ طلاق ثلاثہ میں طلاق واحد کے قائل ہیں۔"[1]

چونکہ شریعت کا مقصود رفع حرج اور دفع مشقت ہے تو چونکہ اس مسئلہ میں ابتلائے عام ہو چکا ہے کہ عموماً لوگ غصہ میں آکر بیک وقت ایک جملہ سے تین طلاقیں دے جاتے ہیں اور اس سے بڑی مشکلیں پیدا ہوتی ہیں آنا فانا خاندان کے خاندان اجڑ جاتے ہیں اس لیے اس مسئلہ میں عموم بلویٰ اور مقاصد شرع کی رعایت رکھتے ہوئے تین طلاقوں کو ایک طلاق قرار دینا چاہیے۔

ڈاکٹر یوسف قرضاوی بیان کرتے ہیں:

> " عبادات اور معاملات کے ابتلائے عام والے امور میں آسانی کی رعایت رکھنا اہم تر ہے، پس فقیہ پر لازم ہے کہ فقہ کے دائرے میں شریعت کے مقاصد اور قواعد میں سے مسلمانوں کے معاملات کی تصحیح کی کوشش کرے، جتنی بھی اس کے لیے تیسیر کی راہ پائے تیسیر سے مراد عموم بلویٰ میں قطعی محرمات کی حلت بنیں جیسے سود شراب وغیرہ میں حرمت"۔[2]

خاص کر آخری ادوار میں فقہاء وہ کوشش کرتے ہیں کہ لوگوں کے تعامل کو درست قرار دینے کے لیے کوئی راہ تلاش کریں، یا تو وہ ان امور کی ایسی تکییف کرتے ہیں جس کے لیے کوئی شرعی سند اور دلیل ڈھونڈ لیتے ہیں، یا کوئی فقہی حیلہ اختیار کرتے ہیں، یا کسی مجہول قول یا کسی مذہب کا ضعیف قول کا سہارا لیتے ہیں، یا پھر ان کو کسی اور مذہب کی تقلید کی اجازت دے دیتے ہیں، کیونکہ زیادہ تر تنگی اور حرج کسی متعین مذہب کی تقلید سے ہی پیدا ہوتا ہے۔

اگر فقہاء دوسرے مذاہب کی طرف رجوع کرے، تو ان کی وجہ سے مسائل کو تنگی سے کشادگی کی طرف لے آئیں گے، اور مشکل سے آسانی کی طرف اور آسانی کی پہلو سے عموم بلویٰ کی طرف ان کو لے آئیں گے۔

---

[1] ابن القیم الجوزیۃ، **اعلام الموقعین**، 3\50۔ دیکھیے: ابن تیمیۃ، الفتاوی الکبری، 3\225

[2] القرضاوی، یوسف، اسلام میں حلال و حرام، ص 35

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شریعت اسلامیہ کا مقصد بندوں کے مصالح کا حصول اور ان سے مفاسد کو دور کرنا ہے اس مقصد کے لیے نہ صرف شریعتِ اسلامیہ بلکہ تمام شریعتیں بھی اسی مقصد کے حصول کے لیے تھیں۔ اس ضمن میں امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

"ان وضعالشرائع انما هو لمصالح العباد فی العاجل و الآجل معا"[1]

بے شک شریعتوں کے وضع کرنے کا مقصد فوری اور طویل المیعاد مصالح کا حصول ہے۔

اور یہی شریعت اسلامیہ کا عمومی اور بنیادی مقصد ہے۔ متاخرین میں سے اکثر فقہاء کی بھی یہی رائے ہے تاہم امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فقہاء متاخرین میں سے اس رائے سے اختلاف کرتے ہیں۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

"اللہ کے احکام علت سے متعلق ہیں اور اسی طرح اللہ کے افعال علت سے متعلق ہیں۔"[2]

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کے مطابق ہر حکم کے لیے کوئی سبب ضروری ہے جب کہ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ شریعت کا استقراء قطعی علم فراہم کرتا ہے اور قطعی علم یہ ہے کہ شریعت بندوں کے مصالح کے حصول کے لیے ہے اور یہ چیز شریعت کی تمام تفاصیل میں نظر آتی ہے۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[3]

ترجمہ: اللہ تم پر کوئی تنگی مسلط کرنا نہیں چاہتا، لیکن یہ چاہتا ہے کہ تم کو پاک صاف کرے، اور یہ کہ تم پر اپنی نعمت تمام کردے، تاکہ تم شکر گزار بنو۔"

اس آیت کے ترجمہ سے واضح ہے کہ شارع کا مقصد حرج اور مشکل کو دور کرنا اور آسانی پیدا کرتا ہے اور عموم بلویٰ بھی سبب تیسیر ہے اسی اعتبار سے مقصد کی یہ مفاہمت عموم بلویٰ اور مقاصد شریعت کے عمومی مقصد سے تعلق کو واضح کرتی ہے۔

---

[1] ۔ الموافقات، ج ۲، ص ۹

[2] ۔ فخر الدین محمد بن عمر، رازی، تفسیر کبیر، مترجم مفتی محمد خان (لاہور: مرکز تحقیقات اسلامیہ، ۲۰۱۰ء) جز ۲، ص ۴۵۷

[3] المائدۃ: 6

عز بن عبد السلام نے مقاصد کی جہت " جلب المصالح و درء المفاسد " کو بنیاد بنایا اور اس جہت کو قرآن کی آیت سے واضح کیا۔

﴿اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ﴾[1]

ترجمہ: بیشک اللہ انصاف کا، احسان کا، کا حکم دیتا ہے۔

اس آیت سے امام عز بن عبد السلام نے یہ اہم جہت اختیار کی ان کے نزدیک یہ آیت تمام مصالح پر ابھارتی ہے اور تمام مفاسد سے روکتی ہے کیوں کہ العدل والاحسان پر الف استغراقی ہے یعنی ادنیٰ سے ادنیٰ عدل اور احسان کا حکم ہے اور احسان کا مطلب جلب مصلحۃ و دفع المفسدہ ہے۔

"والاحسان اما جلب مصلحة او دفع مفسده"[2]

احسان مصالح کا حصول اور مفاسد کا دور کرنا ہے۔

ان کے نزدیک انبیاء کی بعثت کا مقصد کتابوں کے انزال مقصد دنیا و آخرت کی بھلائی کا حصول اور مفاسد سے بچنا ہے۔ اور مصالح سے مراد لذات یا ان کے اسباب ہیں اور مفاسد سے مراد غم، الم یا ان کے اسباب ہیں اور تمام مصالح و مفاسد علی الترتیب بعض ضروری، حاجاتی اور تحسینی ہیں۔

امام عز بن عبد السلام فرماتے ہیں۔

"جن احکام کی مصلحتیں اور مفاسد شارع نے نہیں بتائے ہیں ان میں ہمارے لیے بندگی کا حکم ہے "۔[3]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ احکام شرعیہ بے کار نہیں ہیں بلکہ سب مبنی بر مقاصد ہیں اور تمام احکامات انسان کے نفع اور صلاح کے لیے ہیں یہی شریعت اسلامی کا ایک دستوری قانون ہے۔

حصول مصالح اور دفع ضرر و حرج ہی مقصد شارع ہے اور عموم بلویٰ کا مقصد بھی اسی کے متساوی ہے کہ انسانوں سے تکلیف اور مشقت کو دور کرنا ہے۔

باقی جہات کو مقاصد شریعت کے مراتب کے اعتبار سے پیش کیا جائے گا اللہ کے بندوں کے ذمے جو کام لگائے ہیں جنہیں تکالیف شرعیہ کہا جاتا ہے ان کا مقصد دین و دنیا کے مصالح کی حفاظت ہے۔ ان مصالح و مراتب کی تین اقسام (ضروریات، حاجیات، تحسینیات) ہیں جو بالترتیب جہات مختلفہ ہیں ذکر کیے جائیں گے۔

1۔ النحل: ۹۰

2۔ عز بن عبد السلام، عز الدین عبد لعزیز، عبد السلام، قواعد الاحکام فی مصالح الانام (مصر: مکتبۃ الکلیات الازہریہ، ۱۴۱۴ھ)، ص 342

3۔ عز بن عبد السلام، الفوائد فی اختصار المقاصد، ص ۱۳۳

مبحث دوم:

مقاصد شریعت میں سے پہلا درجہ ضروریات کا ہے اور ضروریات و عموم بلویٰ رفع حرج میں باہم ملے ہوئے اور متعلق ہیں، عموم بلویٰ پر مبنی امور اکثر ضروریات کے درجہ میں داخل ہوتے ہیں اس مبحث میں عموم بلویٰ اور مقاصد شریعت کا ربط ضروریات کے اعتبار سے واضح کیا جائیگا۔

دوسری حکمت باعتبار ضروریات:

ضروریات وہ امور ہیں جس کی رعایت سے دنیا و آخرت کی صلاح پیدا ہوتی ہے اور اس کے ترک کرنے سے بڑا مفسدہ پیدا ہوتا ہے، نیز ضروریات سے مقاصد شرع کے پانچ کلیات دین، نفس، عقل، ناموس، مال کی رعایت ہوتی ہے جیسے ارکان اسلام سے انسان کا دین سلامت رہتا ہے دیت، قصاص وغیرہ کے احکام اسی لئے دیئے گئے ہیں تاکہ انسانی نفس کی حفاظت ہو نشہ آور چیزوں اور دیگر لہو لعب کی ممانعت انسانی عقل کی سلامتی کے لئے ہے گھریلو زندگی سے متعلق احکامات اس لئے مقرر کئے گئے ہیں تاکہ انسانی نسل کو بقاء اور تحفظ میسر آئے، خرید و فروخت کے احکامات، چوری وڈاکہ زنی کی ممانعت انسانی مال کی حفاظت کے سبب مقرر کئے گئے ہیں۔

مصالح ضروریات دراصل ان اہداف و مقاصد کو کہا جاتا ہے جن کے نہ ہونے سے دنیا یا آخرت برباد ہو جائے۔ یہ مقاصد شریعت کی اہم قسم ہے۔ اور ان مقاصد کا احکام شریعت میں بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ انہی پانچ مصالح کو مصالح خمسہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کے بقول:

> "پانچ مقاصد خمسہ: ۱۔ دین کی حفاظت ۲۔ جان کی حفاظت ۳۔ نسل کی حفاظت ۴۔ مال کی حفاظت ۵۔ عقل کی حفاظت صرف امتِ مسلمہ سے مخصوص نہیں ہیں بلکہ تمام امتوں کی ضروریات میں شامل ہیں۔"[1]

یہ وہ مصالح و مقاصد ہیں جنھیں مکمل کیے بغیر دین و دنیا کے مصالح کو حاصل کرنا ناممکن ہے اور ضروریہ کا جس قدر حصول ہو گا اسی قدر دین و دنیا کی منفعت بڑھے گی اور جس قدر کمی واقع ہو گی اسی قدر منفعت میں کمی ہو گی۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ وہ مقاصد ہیں جو خود مطلوب ہوتے ہیں اور ان کے بغیر کوئی مقصد حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ قرآن کے احکام بھی انہی پانچ مقاصد کی ترتیب سے نظر آتے ہیں اور بتدریج ان کے متعلق احکامات شریعت موجود ہیں۔

---

[1]۔ ابو اسحاق، الشاطبی، الموافقات فی اصول الشریعہ (سعودیہ: دار ابن عفان للنشر والتوزیع، ۱۹۹۷ء) ج ۲، ص ۱۵

تمام عبادات حفاظتِ دین کے لیے ہیں اور حفاظتِ دین شریعت کا بنیادی مقصد ہے۔ حفاظتِ دین کے بعد حفاظتِ نفس کا درجہ آتا ہے۔ اس ضمن میں قصاص و ردیت کے احکام آتے ہیں۔ حفاظتِ نفس کے بعد حفاظت نسل کے سلسلے میں نکاح و طلاق وغیرہ کے احکامات موجود ہیں اور حفاظتِ نسل کے بعد حفاظتِ نسل کے سلسلے میں نکاح و طلاق وغیرہ کے احکامات موجود ہیں اور حفاظتِ نسل کے بعد حفاظت مال کے ضمن میں تجارت، زراعت، بیع وغیرہ کے احکامات بتدریج ذکر کیے گئے ہیں۔

شریعت کے ہر حکم میں ان پانچ مصالح میں سے کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور موجود ہوتی ہے۔ ان پانچوں کی اصل بنیاد قرآن مجید ہے اور ان پانچوں درجات میں باہمی تفاوت موجود ہے۔ مثلاً اگر دین اور جان بچانے کا موقع ہو تو شریعت کا حکم یہ ہے کہ اس موقع پر دین بچانا مقدم ہو گا اگرچہ جان نہ بچ پائے۔ اسی طرح اگر جان اور مال میں سے ایک چیز بچائی جا سکتی ہو تو شریعت جان بچانے کو ترجیح دے گی وغیرہ۔

یہ پانچ ضروریات اصولِ دین میں سے ہیں۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے انھیں اصولِ دین، قواعدِ شریعت اور کلیات ملت کے القاب دیئے ہیں۔

"جو باتیں ان پانچ مقاصد شریعت میں سے کسی میں بھی خلل انداز ہوں انھیں شریعت "مفاسد" کا نام دیتی ہے اور جن باتوں سے یہ پانچ باتیں سلامت اور محفوظ رہیں انھیں "مصالح" قرار دیتی ہیں۔"[1]

کیونکہ بسا اوقات عموم بلویٰ سے دین کی حفاظت مقصود ہوتی ہے جیسے کہ حائضہ خواتین کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ حالت حیض میں فوت شدہ روزوں کی قضا کریں گی، پر حالت حیض میں فوت شدہ نمازوں کی قضا نہیں کرے گی، کیونکہ روزے کم ہوتے ہیں اور سال میں ایک مرتبہ پیش آتے ہیں جبکہ نماز ہر روز کا وظیفہ ہے، اور دن رات میں متعدد نمازیں ہوتی ہیں۔ اس لیے اس کے قضا میں حرج لازم آتا ہے، تکلیف مالا یطاق یعنی انسانی استطاعت سے بڑھ کر کسی کو مکلف بنانا لازم آتا ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات حکیم ہے وہ کسی کو اس کی استطاعت سے بڑھ کر مکلف نہیں بناتا، لہٰذا اس مذکورہ مسئلہ میں نمازوں کی عدم لزوم قضا سے مکلفات کی دین کی رعایت کی گئی ہے، تاکہ مشقت والے امور سے ان کا دینی نقصان نہ ہو۔

بسا اوقات عموم بلویٰ سے جان کی حفاظت مقصود ہوتی ہے، مثلا کوئی مرد یا عورت بیمار ہو جائے اور دوائی علاج معالجہ کی خاطر ان کو مستور اعضا دکھانے پڑ جائے تو شریعت نے ان کو رخصت دی ہے کہ وہ معالج کو مستور اعضاء

---

[1]۔ الشاطبی، ابو اسحاق، الاعتصام (مصر: المکتبۃ الجاریۃ الکبریٰ، ۱۹۸۶ء)، ج۔۱، ص ۸

دکھائے۔ کیونکہ اگر بغرض داوئی معالج کو اعضاء مستورہ نہ دکھائے جائے تو اس سے ان کی جان جاسکتی ہے، لہذا اس رخصت کی وجہ سے ان کی جان کی حفاظت ممکن ہو پاتی ہے۔

یہی معاملہ اموال کا ہے، چنانچہ امام مالک کے نزدیک نرخ مقرر کرنا جائز ہے، حالانکہ جمہور امت موقف اس کے خلاف ہے ان کے نزدیک نص سے بھی عدم تسعیر (نرخ نہ مقرر کرنا) کا حکم مستفاد ہوتا ہے۔[1]

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

((عن أنس قال الناس يا رسول الله غلا السعر فسعر لنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال))[2].

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، لوگوں نے کہا یا رسول اللہ نرخ بڑھ گیا ہے، لہذا آپ ہمارے لیے نرخ مقرر فرمائیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، بے شک اللہ ہی نرخ مقرر کرنے والے ہیں، وہی رزق کو تنگ اور فراخ کرنے والے ہیں، رزق دینے والے ہیں، اور میری خواہش ہے کہ میں اللہ سے ملوں تو اس حال میں ملوں کہ کوئی مجھ سے جان مال کے حوالے سے زیادتی کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو۔

اس حدیث سے یہی اخذ ہوتا ہے کہ نرخ مقرر کرنا ممنوع ہے، لیکن جب ہم نے دیکھا امام مالک رحمہ اللہ اس نص کو تشریعی حکم نہیں مانتے بلکہ وہ اس کو حاکم کا صوابدیدی فیصلہ قرار دیتے ہیں، اور حاکم وقت اپنے احوال وظروف کو مدنظر رکھ کر ہی فیصلہ کرے گا، کیونکہ اس دور میں اگر حاکم نرخ کی نگرانی نہیں کرے گا تو تاجر لوگ عامة الناس کو لوٹ لیں گے۔ چنانچہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"أما التسعير فمنه ما هو ظلم محرم ومنه ما هو عدل جائز"[3].

نرخ مقرر کرنے میں بعض صورتیں وہ ہیں جو ظلم و حرام ہیں اور بعض صورتیں وہ ہیں جو عدل اور جائز ہیں۔

مذکورہ بالا مثالوں سے واضح ہو رہا ہے کہ عموم بلویٰ پر مبنی امور اکثر ضروریات کے درجہ میں داخل ہوتے ہیں اور ضروریات پر غور کیا جائے تو درحقیقت ضروریات سے مقاصد شرع کے پانچ کلیات کی رعایت ہوتی ہے جیسے کہ ان تمام مثالوں سے واضح ہے۔

---

[1] عظیم آبادی، محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن ابی داود (بیروت: دار ابن حزم، 2005ء) ج\7 ص 441

[2] ابو داود، سلیمان بن الاشعث، سنن ابی داود موسوعۃ الحدیث، رقم الحدیث: 2994، 9\311. تخریج الحدیث: قال المنذری: واخرجہ الترمذي وابن ماجه، وقال الترمذی حسن صحیح.

[3] ابن القیم الجوزیۃ، طرق الحکمۃ: 365

جن مقاصد کا وجود ضروریات کی تکمیل کے لیے ضروری ہے ان مقاصد کو ضروریات کا مثبت پہلو قرار دیا جاتا ہے۔ کیوں کہ امور کے وجود سے مقاصد شریعت کی حفاظت ہوتی ہے۔ ان کو بجالا نا ضروری ہے مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ کی ادائیگی مقاصد شریعت میں حفاظتِ دین کا ایجابی پہلو ہے کیوں کہ ان امور کے وجود سے مقصد شرعی کی حفاظت ہوتی ہے۔ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایجابی پہلو میں وہ عادتیں بھی شامل ہیں جو نفس اور عقل کی ضامن ہوتی ہیں۔"[1]

جیسے کھانے کی اشیاء، لباس اور مکان اور ایسی ہی دوسری اشیاء کا حصول۔ ان اشیاء کے وجود سے نفس اور عقل کی حفاظت ہوتی ہے۔ اس کے بعد نسل اور مال کی حفاظت ضروری ہے اور اس کے لیے خوراک و مکان وغیرہ کا ہونا ضروری ہے۔

جن امور کی موجودگی مقاصد شریعت کے فساد و تعلیل کے باعث بن سکتی ہو ان امور کا نہ ہونا ضروری ہے اور ان امور کا زائل کرنا بھی لازم ہے مثلاً کافروں کے خلاف جہاد کرنا، مرتدین کو قتل کرنا، بدعتی لوگوں کی حوصلہ شکنی کرنا یہ مقاصد شریعت کا منفی پہلو ہے، کافروں کی منفی کارروائیاں، مرتدین کا اسلام سے اعراض، بدعتی لوگوں کا بدعتی عمل ایسے امور ہیں جو دینی بگاڑ کا سبب بن سکتے ہیں لہٰذا ان کے خلاف کاروائی حفاظت دین کا سلبی پہلو قرار پاتی ہیں۔

اسی طرح جرائم کے وجود سے جان و مال، عزت و آبرو کو نقصان پہنچتا ہے اور ضروریات کی تکمیل کے لیے جرائم کا عدم وجود ہونا ضروری ہے۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک:

> "جنایات کے عدم وجود کو یقینی بنانے کے لیے شریعت نے سزاؤں کا نظام وضع کیا ہے۔ چنانچہ جتنا کوئی جرم انسانی عزت و آبرو، نسل اور مال کی بقا کے لیے خطرناک ہے اتنی ہی سخت سزا اس کے لیے مقرر کر دی گئی ہے۔"[2]

ما قبل بحث سے یہ واضح ہوتا ہے مصالح ضروریہ کی تکمیل کے لیے چند امور کا وجود ضروری ہوتا ہے اور بعض اوقات چند امور کا عدم وجود بھی منفعت بخش ہوتا ہے اور انہی کے سبب عموم بلویٰ کے تحت احکام شریعت میں تخفیف کی صورت پیدا ہوتی ہے۔

1۔ الشاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۱۴

2۔ عبد القادر عودہ، اسلام کا فوجداری قانون (لاہور: اسلامک پبلیکیشنز، ۲۰۲۰ء) ص ۱

مبحث سوم:

مقاصد شرع کا دوسرا درجہ حاجیات کا ہے حاجیات و عموم بلویٰ میں باہم تعلق دفع مشقت اور رفع حرج ہے، حاجیات کا مقصد دفع ضرر ہوتا ہے جو مقاصد شریعت کا مقصود بھی ہے اس لحاظ سے عموم بلوی کا مقاصد شریعت کے ساتھ تعلق پیدا ہوتا ہے اور اس مبحث میں عموم بلویٰ کا مقاصد شریعت کا باہمی تعلق بااعتبار حاجیات ذکر کیا جائیگا۔

تیسری حکمت بااعتبار حاجیات:

حاجیات وہ امور ہیں جو امت کی انسانی کے لیے مشروع ہوئے ہیں، اس سے تنگی دور ہوتی ہے، مشقت ختم ہوتی ہے، مکلفین سے حرج دفع ہوتا ہے، غرض حاجیات سے بعض ممنوع امور میں رخصتیں ملتی ہیں، جب رخصتوں میں حاجیات کی رعایت رہتی ہے، تو اس سے ثابت ہوتا ہے، کہ عموم بلویٰ جو مشقت کے اسباب میں سے ہے، یعنی مشقت میں رخصتوں اور نرمی کی صورتیں پیدا کرتا ہے، تو اس لحاظ سے دیکھا جائے عموم بلویٰ کا حاجیات سے علاقہ پیدا ہوتا ہے چونکہ حاجیات اور مقاصد شریعت کا مقصد دفع ضرر ہوتا ہے اس لحاظ سے عموم بلوی کا مقاصد شریعت کے ساتھ گہرا ربط سمجھ میں آتا ہے، اس کی مثال حدیث مسح خفین سے واضح کی جاسکتی ہے:

((عن علي رضي الله عنه قال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن ويوما وليلة للمقيم يعني في المسح))[1].

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لیے تین دن اور تین راتیں مسح قرار دیا ہے، اور مقیم کے لیے ایک دن ایک رات۔

اس حدیث میں پاؤں دھونے کے بجائے مسح کرنے کی رخصت دی گئی ہے، اس میں لوگوں کی حاجت کی رعایت کی گئی ہے، یعنی مسح کی اجازت اس لیے دی گئی ہے تاکہ عامۃ الناس سے حرج اور تنگی دور ہو۔ تو حرج حاجیات کی ضمن میں بھی مستوجب رخصت ہے۔ اور عموم بلویٰ بھی مستوجب رخصت ہے۔

حاجیات دراصل وہ مصلحتیں ہیں جن سے انسانی حاجات وابستہ ہوں اور اگر وہ حاجات پوری نہ ہوں تو انسان تکلیف میں پڑ جائے، جو اوصاف تنگی اور مشقت کی طرف لے جانے والے اسباب کو دور کرتے ہیں اور عموم بلویٰ بھی احکامات میں تنگی اور مشقت دور کرکے تخفیف کا سبب ہے۔ گویا حاجیات کی وجہ سے ضروریات کی تکمیل ممکن ہوتی ہے جب کہ ان کے عدم وجود سے ضروریات کی تکمیل میں مشکل پیش آتی ہے۔ حاجیات کے فقدان سے اگرچہ ضروریات معدوم تو نہیں ہو جاتیں مگر بجا آوری میں مشکل ضرور پیش آتی ہے۔ مثال کے طور پر نماز ادا کرنا ضروریاتِ دین سے ہے، ہر حال میں ایک

---

[1] النسائی، احمد، سنن النسائی، موسوعۃ الحدیث، کتاب: صفۃ الوضوء، باب: التوقیت فی المسح علی الخفین للمقیم، رقم الحدیث: 128، 1\229

جیسی طویل نماز ادا کرنا ہی لازمی ہو تو بعض اوقات ہنگامی حالات میں ایسی طویل نماز کی ادائیگی مشکل پیدا کرتی ہے۔ شارع ن سفر یا بیماری میں تخفیف کر دی ہے یہ تخفیف حاجیات کی مثال ہے۔

"تخفیف دینے والی تمام رخصتیں حاجیات کی مثالیں ہیں۔"[1]

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے حاجیات کی مزید مثالوں میں شکار کی اجازت، حلال و پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھانا، معاملات میں مضاربت[2]، مساقات[3]، بیع سلم اور جنایات[4] میں موت کی سزا میں خون بہا لینے کی اجازت اور دیت وغیرہ شامل ہے۔

"وھی جاریت فی العبادات والعادات ، والمعاملات، والجنایات-"[5]

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کے بقول "حاجیات، عبادات، معاملات اور جنایات سب پر حاوی ہیں۔"

اس بحث سے ثابت ہوتا ہے کہ انسانی حاجات میں شریعت نے عموماً رخصت اور آسانی کو ملحوظ رکھا ہے اور عموم بلویٰ بھی رخصت اور آسانی پیدا کرنے کا اہم سبب ہے۔ اس اعتبار سے دونوں میں موافقت پائی جاتی ہے۔ انہی حاجات و اسباب کی بنا پر احکام شریعت میں تیسیر کی راہ ہموار ہوتی ہے۔ چنانچہ بوقت ضرورت مردار کھانے کی اجازت، پانی میسر نہ ہونے یا قدرت نہ ہونے پر تیمم کا حکم، سفر میں نماز کی قصر اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت اسی سہولت اور رخصت پر مبنی ہے۔ تا کہ انسان اپنی استطاعت کے حدود میں رہتے ہوئے دینی ارکان کو بجا لائے اور انھیں ملحوظ رکھ سکے۔

بعض حضرات مصالح حاجیہ میں شرعی حکم ضروریہ کی راہ میں حائل مشکلات کے حل کرنے کے اعتبار سے ہوا ہے۔

شیخ ابو زہرہ نے یہ بات یوں بیان کی ہے:۔

"حاجیہ میں ضروریہ کے مقاصد کے تحفظ کے لیے احتیاطی تدابیر اختیار کی جاتی ہیں اور مصالح ضروریہ کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو دور رکھنا مقصود ہوتا ہے۔"[6]

1۔ الموافقات فی اصول الشریعہ، ج۲، ص۱۳

2 مضاربت: کوئی شخص اپنا مال کسی اور کو اس شرط پر تجارت کی غرض سے دے کہ نفع میں دونوں شریک ہوں گے اور نقصان صاحبِ مال برداشت کرے گا۔

3 مساقات: کسی مزدور کو پھلدار درختوں کا قبضہ دینا اس شرط پر کہ اس کی آمدنی میں سے مخصوص حصہ اسے دیا جائے گا۔

4 بیع سلم: ایسی بیع جس میں قیمت فوراً ادا کرنا ضروری ہو اور فروخت شدہ چیز بعد میں خریدار کے حوالے کرنا لازم ہو۔

5 الشاطبی، ابراھیم بن موسیٰ، ج۲، ص۲۱

6۔ ابو زہرہ، محمد ابو زہرہ، اصول الفقہ (سعودیہ: دارالفکر عربی، ۱۹۷۴ء) ص ۳۷۱

شیخ ابو زہرہ[1] نے گویا تعریف کو یوں مکمل کیا ہے کہ مقاصد ضروریہ کی راہ میں حائل رکاوٹ حاجیہ کہلاتی ہے گویا نفس مقاصد کو پورا کرنا اور ان مقاصد کی راہ میں حائل مشقت دور کرنا حاجیات ہے۔

اسی اعتبار سے حاجیات اور عموم بلویٰ کا تعلق مزید واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں کا مقصد احکام شریعت میں مشقت کو زائل کرنا ہے۔

ضروریات و حاجیات کے درمیان فرق:

عام طور پر ضروریات اور حاجیات کے درمیان فرق کو بیان کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ وہ اس وجہ سے کہ دونوں کا ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیا جانا ثابت ہے۔

"امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے دلالۃ الاقتضاء پر بحث کرتے ہوئے اکثر مقامات پر ان دونوں کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال فرمایا ہے۔"[2]

اسی طرح باہمی تقارب کی وجہ سے بھی فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

امام زرکشی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"اور کبھی ان کے تقارب کی وجہ س کسی چیز کا ضرورت یا حاجت کے ساتھ متعلق ہونے میں شبہ پڑ جاتا ہے۔"[3]

اور بعض اوقات گمانوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے بھی ان میں اختلاف ہونے لگتا ہے۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں

"ان مراتب میں ہر ایک کے بارے میں گمان ہوتا ہے کہ یہ اس قسم میں سے ہیں اور کبھی اس قسم میں سے معلوم نہیں ہوتے بلکہ گمانوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے ان میں اختلاف ہوتا رہتا ہے۔"[4]

فقہی ذخیرہ میں ضروریات اور حاجیات کو اکٹھا ذکر کیا جاتا ہے تاہم ان میں واضح فرق موجود اور ان میں فرق کرنے والی واضح اصطلاح مشقت موجود ہ۔ ضروریات و حاجیات دونوں مصالح کا مدار مشقت پر ہے۔ ہر وہ مشقت جس سے ہلاکت نفس کا خطرہ ہو یا مقاصد شریعت میں سے کسی ایک کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو وہ ضروریات کے درجے میں آئے گی اور ہر وہ مشق جو مقاصد خمسہ پر عمل درآمد کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرے وہ حاجیات کہلائے گی۔

---

[1]۔ ابو زہرہ، محمد ابو زہرہ مصری، (ولادت 1898ء، وفات 1974ء) بیسویں صدی ہجری میں اسلام قانون کے ممتاز عالم دین، مفکر، محقق و مصنف رہے علم فقہ پر بے شمار تصانیف لکھیں جن میں اسلامی فقہ میں سزائیں مشہور تھیں۔

[2]۔ سرخسی، شمس الائمہ محمد بن احمد، اصول السرخسی (بیروت: دارالمعرفہ، ۱۹۹۶ء) ج ۲، ص ۲۴۸

[3]۔ زرکشی، بدرالدین محمد بن عبد اللہ، البحر المحیط فی اصول الفقہ (قاہرہ: دارالکتبیٰ، ۱۴۱۴ء) ج ۷، ص ۲۶۹

[4]۔ فخر الدین رازی، ابو عبد اللہ محمد بن عمر، المحصول، (لبنان: موسۃ الرسالہ، ۱۴۱۸ھ) طبع ثالثہ، ج ۱، ص ۵۱۶

امام عزبن عبد السلام اس کے ضمن میں بیان کرتے ہیں۔

"مضطر وہ ہوتا ہے جس کو جان کا خوف ہو یہ ضرور یہ ہے جب کہ محتاج جان کے خطرے سے محفوظ ہوتا ہے یہ حاجیہ ہے۔"[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت اسلامی کا مدار یسر و تخفیف پر ہے مشقت و تنگی کے بین نظر احکام شرعیہ میں آسانی کی جاتی ہے اور یہ عموم بلویٰ کا دائرہ اثر بھی ہے۔ یعنی عموم بلویٰ سے بھی بسا اوقات دفع ضرر اور تکمیل حوائج مقصود ہوتا ہے۔

مبحث چہارم:

مقاصد شرع کا تیسرا درجہ تحسینیات کا ہے تحسینات وسیلہ رخص ہیں اس لیے تحسینیات میں رخصتوں سے مقاصد شریعت کی رعایت ہوتی ہے، تحسینیات اور عموم بلویٰ کا مقصد نفع انسانی کا حصول اور تنگی و مشقت کا دور کرنا باہم مشترک ہیں جس سے ان کا باہمی ربط واضح طور پر سامنے آتا ہے، مبحث ہذا میں عموم بلویٰ اور مقاصد شریعت کے باہمی تعلق کو تحسینیات کے لحاظ سے زیر بحث لایا جائیگا۔

چوتھی حکمت باعتبار تحسینیات:

تحسینیات (وہ امور جو انسانی زندگی میں عمدگی اور حسن کا باعث بنیں) سے مقصود فطرت سلیمہ کے دواعی کا اہتمام ہے، اور لوگوں کے عادات کی درستگی ہے، تحسینیات کا درجہ اگرچہ تیسرا ہے تاہم اس کے ذریعے سے حاجیات اور حاجیات کے ذریعے سے ضروریات کی حفاظت رہتی ہے۔ چنانچہ تحسینیات میں خلل کی وجہ سے حاجیات متاثر ہوتے ہیں اور حاجیات کے متاثر ہونے کی وجہ سے ضروریات متاثر ہوتے ہیں۔

یہی سے تحسینیات کی اہمیت واضح ہوتی ہیں تحسینات سے عمدہ عادتوں پروان چڑھتی ہیں معاملات میں شائستگی در آتی ہے، اچھے اخلاق بنتے ہیں اور گھٹیا اخلاق سے بلندی حاصل ہوتی ہے، اس لیے تحسینیات میں رخصتوں سے ان مذکورہ مقاصد کی رعایت ہوتی ہے۔

یہی حال عموم بلویٰ کا ہے کہ وہ بھی دین کو خوبصورت پیرایہ میں رکھنے کے لیے، اور دلوں کے لیے مانوس بنانے لیے اور عقول کے لیے اس کو قابل قبول بنانے میں اور لوگوں کو ان کی طرف لانے میں رخصتوں کی صورتیں پیدا کرتا ہے

---

[1] ۔ عزبن عبد السلام، عزالدین عبد لعزیز، عبد السلام، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، ج ۲، ص ۹

اس لحاظ سے عموم بلوی اور تحسینیات کا باہمی ربط پیدا ہوتا ہے، جو مقاصد شرع میں سے تیسرا درجہ رکھتا ہے، چناچہ میاں بیوی کے انتخاب میں کفاءت کو ملحوظ رکھنا، نجاست سے پاک رہنا، ستر عورت اور حسن معاشرت وغیرہ اس کی مثالیں ہیں۔

مصالح تحسینیہ ضروریات اور حاجیات کی تکمیل میں اہم کردار ادا کرتے ہیں اور تحسینیات کے باعث ہی انسان بہتر زندگی گزار سکتا ہے کیوں کہ تمام اچھی عادات اور اچھے اخلاق اس سے جڑے ہوتے ہیں اور تمام برے اخلاق سے اجتناب برتنا بھی اسی قس سے متعلق ہے کیوں کہ بری باتوں اور برے اخلاق سے کنارہ کشی خود بخود انسان میں حسن پیدا کر دیتی ہے۔

مصالح تحسینیہ بھی انجام کار مصالح ضروریہ کی طرف ہی لوٹتی ہیں مثلاً طہارت اور ستر عورت کا حکم، حفظِ دین کی طرف لوٹتا ہے جو دراصل ضروریہ ہے۔اسی طرح کھانے پینے کے آداب اور حرام اشیاء سے اجتناب "حفظ نفس" کی طرف لوٹتا ہے۔میاں بیوی کا صحیح انتخاب اور حسنِ معاشرت "حفظِ نسل" کی طرف لوٹتے ہیں اور اسی اعتبار سے حلال کمانا، صحیح اور اعتدال کے ساتھ خرچ کرنا، فقیروں کو اپنے مال میں سے بہترین حصہ دینا "حفظ مال" کی مصلحت کی طرف لوٹتے ہیں۔

ان مثالوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حاجیات و تحسینیات اپنی انتہا اور انجام کار میں ضروریات کی طرف ہی لوٹتے ہیں اسی لیے ضروریات کو "اصول دین اور قواعد شریعت" کا نام دیا گیا ہے۔

تحسینیات اور عموم بلویٰ کے مقاصد باہم مشترک ہیں اور ان کا باہمی ربط واضح طور پر سامنے آتا ہے جو نفع انسانی کا حصول اور تنگی و مشقت کا دور کرنا ہے۔

ان کمالیاتی مصالح و مقاصد کی رعایت پر نہ تو زندگی موقوف ہے اور نہ ان کی عدم رعایت سے حرج و مشقت کا اندیشہ ہے بلکہ عقل انسان کا تقاضہ ہے کہ ان مصالح کا ثابت ہونا مستحسن ہے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے بقول:

"الثالثه مالا يرجع الی ضرورة وال حاجة و كن بقعی سوقع التعين والتزيين والیتسیی والمزائد ورعابه احسن المناصع فی العادات ولمعاملات"[1]

"مصالح کا تیسرا درجہ جو نہ ضرورت کے خانہ میں آتا ہے اور نہ حاجت کے لیکن اس کا شمار ان امور میں ہوتا ہے جس کو تحسین و تزئین کے لیے اختیار کیا جاتا ہے اور عادات و معاملات میں جس کی رعایت مستحسن سمجھی جاتی ہے۔"

[1]۔ المستصفی: ج ۱، ص ۲۹

یعنی عبادات میں نفلی نمازیں، نفلی روزے، نفلی صدقات کو اور اسی طرح طہارت وغیرہ کے حکم کو بھی فقہاء نے اسی میں شمار کیا ہے جس کا ذکر مبحث میں گزر چکا ہے۔

اس سے یہ نکتہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو احکام مقاصد تحسینیہ کے لیے شروع کیے گئے ہیں ان کی تکمیل چند دوسرے احکام سے ہوتی ہے مثلاً شریعت نے نفل ادا کرنے کو مستحب قرار دیا ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ حکم بھی دیا ہے کہ شروع کرنے سے نفل نماز واجب ہو جاتی ہے تاکہ انسان اپنے شروع کئے ہوئے عمل کو مکمل کرنے سے قبل باطل کا عادی نہ ہو جائے اور اسی طرح نفلروزہ توڑنے کی صورت میں قضاء کا واجب ہو جانا یہ تمام مقاصد تحسینیہ کے لیے تحسینی راہ اختیار کرنے کا ثبوت ہیں۔ اسی طرح عموم بلویٰ سے بھی احکام شریعت میں تخفیف کی تحسینی راہ اختیار کی جائے گی۔

احکام شریعت کے مراتب:

مقاصد شریعت کے اعتبار سے احکام شریعت کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور یہ تقسیم اس لیے ضروری ہے کیوں کہ حکم شرعی کے مقصد کو درست طریقے سے جاننا اور اس کے نتیجے میں احکامات کی درست تطبیق میں مدد ملتی ہے۔

۱۔ وہ احکام شریعت جن سے امر ضروری مقصود ہو۔

۲۔ احکام شریعت جن سے حاجیات کا قصد کیا گیا ہو۔

۳۔ وہ احکام جن سے امر تحسینی کا قصد کیا جائے۔

جو احکام ضرورت کی حفاظت کے لیے شروع کئے گئے ہیں وہ تمام احکامات میں سب سے زیادہ اہم ہوتے ہیں۔ اس کے بعد امور حاجیہ کے لیے شروع کئے گئے احکامات کا ذکر کیا جاتا ہے اور سب سے آخر میں وہ احکام آتے ہیں جن کی شروعیت امور تحسینی کے لیے ہوئی ہے۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے مصالح کے مقاصد کو تین اقسام میں بیان کیا ہے کہ سب سے پہلے ترجیح ضروریات کی تکمیل ہے جب کہ ضروریات کی تکمیل نہ ہو حاجیات کی طرف جانا درست نہیں ہے اور اسی طرح حاجیات کی تکمیل سے پہلے تحسینیات کی تکمیل درست نہیں ہے۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

> "شارع نے مصالح کو دوسرے مصالح کی تکمیل کے لیے پیدا کیا ہے اور بعض کو بعض سے کم درجہ دیا ہے تاکہ ایک وترجیحات کا تعین درست ہو اور دوسرا بعض مصالح سے دوسرے مصالح کی تکمیل کی جا سکے۔"[1]

---

[1]۔ احمد الریسونی، نظریۃ المقاصد عند الامام شاطبی (قاہرہ: دار الکلمۃ للنشر، ۲۰۱۵ء) ص ۱۲۴

اور اسی ضمن میں عز بن عبد السلام بھی لکھتے ہیں۔

"المصالح و المفاسد لا متساويه بل الضروريه، الحاجية و التحسينيه"[1]

"تمام مصالح اور تمام مفاسد متساوی نہیں ہیں بلکہ علی الترتیب بعض مصالح ضروری ہیں بعض حاجی اور بعض تحسینی۔"

اسی سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر حکم تحسینی پر عمل کرنے حکم ضروری اور حاجی میں کوئی خلل واضح ہو گا تو حکم تحسینی قابل لحاظ نہ ہو گا۔ جیسے ستر عورت حکم تحسینی ہے لیکن علاج کی غرض سے طبیب کے سامنے شرمگاہ کا کھولنا جائز ہے کیوں کہ علاج حکم ضروری ہے اسی طرح حاجت والے حکم کی رعایت میں اگر حکم ضروری میں خلل واقع ہوتا تو حاجت والا حکم قابل رعایت نہ ہو مثلاً ہر شخص پر فرائض و واجبات واجب ہیں اگر وہ کسی مشکل یا حالت رخصت میں نہیں ہے اگرچہ ان فرائض کی ادائیگی اس انسان پر شاق کیوں نہ ہو۔

حکم ضروریہ کی رعایت بہر صورت واجب ہے اور اس کی ادائیگی میں کوتاہی جائز نہیں سوائے اس کے کہ اس سے زیادہ اہم حکم ضروریہ کی حفاظت کرنے کے لیے اس کو ترک نہ کرنا پڑے یا کوئی صورت رخصت پیش نہ آجائے۔

مثلاً جہاد میں جان کی قربانی دینی پڑتی ہے کیوں کہ دین کی حفاظت جان کی حفاظت سے زیادہ اہم ہے لیکن سخت پیاس کی وجہ سے اضطراری حالت میں شراب پینا مباح قرار دیا گیا ہ اس لیے کہ جان کی حفاظت عقل کی حفاظت سے زیادہ اہم ہے۔

ان تمام مراتب اور عموم بلویٰ کے سبب احکام شریعت سے متعلق شرعی قواعد وضع کئے گئے ہیں جو دفع ضرر اور دفع حرج کے ساتھ مخصوص ہیں اور احکام شریعت میں عموم بلویٰ کے سبب کی جانے والی رعایت میں بھی مصالح کی ان تقسیم اور مراتب کا لحاظ رکھا جائے گا۔ جیسے قاعدہ ہے۔

"دفع المضار مقدم على جلب المنافع"[2]

"دفع مضرت کو جلبت منفعت پر مقدم کیا جائے گا۔"

اس قاعدے کے مطابق نقصان کو دفع کرنا منفعت کے حصول پر مقدم ہو گا اور عموم بلویٰ حصول تیسیر اور دفع ضرر کا تقاضہ کرتا ہے چناچہ احکام شریعت میں عموم بلویٰ کے سبب شرعی قاعدہ کے مطابق رعایت کی جائیگی۔

---

[1]۔ عزابن عبد السلام، الفوائد علی اختصار المقاصد (بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۹۹۹ء) ص ۴۲

[2]۔ عزبن عبد السلام، قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۸۳

حاصل بحث یہ ہے کہ احکامات شریعت میں مقاصد شریعت کے اعتبار سے گنجائش رکھی گئی ہے عموم بلویٰ اور مقاصد شریعت میں باہمی ربط کئی کئی حکمتوں کی وضاحت کرتا ہے، پہلی حکمت یہ ہے کہ شریعت کے اصولی کلیات اور فروعی جزئیات کے مطالعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ شریعت کا مقصد منافع کا حصول اور مفاسد کا روک تھام ہے، اور یہی مقاصد عموم بلویٰ سے بھی حاصل ہوتے ہیں یعنی دفع حرج رفع مشقت، یعنی عموم بلویٰ اور مقاصد شرع دونوں میں باہمی ربط دفع حرج اور دفع مشقت کا ہے۔ لیکن واضح رہے کہ دفع مشقت میں اور حصول آسانی میں تحلیل محرمات کی اجازت کبھی بھی شریعت نے نہیں دی ہے۔

دوسری حکمت یہ ہے مقاصد شرع میں پہلا درجہ ضروریات کا ہے اور عموماً عموم بلویٰ سے بھی ضروریات کا تحفظ مقصود ہوتا ہے۔

تیسری حکمت یہ ہے کہ مقاصد شرع دوسرا مرتبہ حاجیات کا ہے اور حاجیات میں بھی دفع ضرر ہوتا ہے تکمیل حوائج ہوتا ہے اور عموم بلویٰ سے بھی بسا اوقات مقصود دفع ضرر، تکمیل حوائج ہوتا ہے۔

تیسری صورت تحسینات کا حصول ہے اور تحسینات کے حصول سے مقصد حاجیات اور ضروریات کا تحفظ ہوتا ہے اور یہ ماسبق میں معلوم ہو چکا ہے کہ ضروریات حاجیات اور عموم بلویٰ کے مقاصد باہم مشترک ہیں۔

مقاصد شرع کا تینوں درجات ضروریات، حاجیات، تحسینیات اور عموم بلویٰ کے مقاصد جس سے ان کا باہمی ربط و تعلق واضح طور پر سامنے آتا ہے وہ جلب منفعت، دفع مضرت اور حصول یسر، دفع ضیق ہیں۔

فصل سوم

تخفیف بسبب عموم بلویٰ اور ادلہ شرعیہ

ادلہ شریعت سے مراد کتاب اللہ تعالی، سنت رسول اکرم ﷺ، اجماع امت، اور قیاس مجتہدین ہیں۔ قرآن کریم اور سنت رسول اجماع امت اور قیاس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے جن جن احکام میں ابتلائے عام محسوس کیا ہے اور تنگی کا احساس ہوا ہے وہی وہی شریعت نے احکام میں نرمی کا حکم دیا ہے دفع حرج اور رفع مشقت کے لیے جواز کا حکم دیا ہے۔ یعنی دیکھا جائے تو آیات الاحکام، احادیث الاحکام میں اور عموم بلویٰ کے مسائل میں عموما جو قدر مشترک ہے وہ رفع حرج اور دفع مشقت ہی ہے۔ انہی مقاصد کے اعتبار سے عموم بلویٰ اور قرآن سنت وغیرہ سے باہمی تعلق مفہوم ہوتا ہے۔ اللہ نے اس شریعت کا بامقصد اور با معنی بنایا ہے۔ قرآن پاک میں اللہ کا ارشاد ہے:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾[1]

"اور ہم نے آسمان، زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، اس کو اس لیے پیدا نہیں کیا کہ ہم کوئی کھیل کرنا چاہتے ہوں"

تخلیق کے بعد زندگی کا مقصد بیان کرتے ہوئے مزید فرمایا

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[2]

"حقیقت یہ ہے کہ ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلی ہوئی نشانیاں دے کر بھیجا، اور ان کے ساتھ کتاب بھی اتاری، اور ترازو بھیجا تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں"۔

محمد عبد العاطی لکھتے ہیں:

"فاحکام اللہ وسضعت لتحقیق مصالح العباد الدینویه والاخروية"[3]

"اللہ نے احکام بندوں کے دینی و دنیاوی مصالح کے لیے وضع کئے ہیں"۔

---

[1] الانبیاء:16

[2] الحدید:25

[3] العاطی، محمد عبد محمد علی، المقاصد الشرعیہ واثرھا فی الفقہ الاسلامی (القاھرہ، دار الحدیث، 2007ء) ط1، ص19

ان دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت اسلامیہ اسلامی مقاصد پر مبنی ہے اور ان مقاصد شرعیہ کا فہم ادلہ شرعیہ سے حاصل ہوتا ہے۔

مقاصد شریعت کے فہم کا مقصود یہ ہے کہ ادلہ شرعیہ کی بنیاد پر احکام شریعت کا استنباط کیا جائے تاکہ مصالح حاصل ہوں انسانوں کی ضروریات کی کفالت ہو اور ان کے احتیاجات دور ہوں۔ان احکام شرعیہ کے استنباط کے چار معتبر ذرائع و ماخذ ہی مقاصد شریعت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور انہی دلائل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شریعت اسلامی مقاصد پر مبنی ہے اور کوئی شے عبث نہیں ہے چنانچہ ان معتبر ذرائع کو بطور ادلہ ذکر کیا جائے گا نیز ادلہ اربعہ اور عموم بلویٰ کا باہمی تعلق واضح کیا جائے گا۔

مبحث اول: قرآن مجید اور عموم بلویٰ

اللہ نے قرآن مجید میں جو بھی حکم شرعی نازل کیا ہے اس سے انسانی مصالح و منافع مقصود ہیں ان حکم شرعی کی تفہیم کے لئے حس اور مشاہدے سے مدد لینی چاہیے انہی کے توسط سے مقاصد شریعت کی برہان حاصل ہوئی ہے۔

مبحث ہذا میں بنیادی ماخذ قرآن کی بطور ادلہ وضاحت کی جاتی ہے اور عموم بلویٰ سے باہمی تعلق واضح کیا جائے گا۔

مطلب اول: قرآن مجید بطور ادلہ شرعیہ:

قرآن مجید فقہ اسلامی کا پہلا ماخذ ہے اس میں زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق واضح احکامات موجود ہیں اور ان احکامات کی حیثیت اصول کی ہے۔

قرآن پاک میں تمام احکامات میں تدریج کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔

لکھتے ہیں؛

"اگر قرآن میں ابتداء ہی میں تمام جزیات بیان کر دی جائیں تو اسکی دستوری پوزیشن قائم نہ رہتی اور اس کی تعلیمات خاص زمانے تک محدود ہو جاتی۔"[1]

یعنی ان اصولوں کو تمام زبانوں کے لئے عام کر دیا گیا اگر ابتداء میں اس کی عملی شکل کے تمام خاکے تیار ہو جاتے ہیں تو اس کی دوامی اور عالمگیر حیثیت ختم ہو جاتی ہے اور اس میں جمود پیدا ہو کر ارتقاء پذیر معاشرے کے نت نئے مسائل اور مصالح کو جذب کرنے کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے۔

---

[1] ۔امینی، حافظ محمد تقی، **فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر** (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، 1983ء) ص61۔

قرآن مجید کو بطور ادلہ شرعیہ سمجھنے کے لئے مقاصد شریعت کا فہم بہت ضروری ہے وہ اس طور پر کہ قرآن سے دلیل حاصل کرنے کے لئے اور قرآن کے معنی سمجھنے کے لئے مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ اسکا استدلال قرآن اور مقاصد شریعت کے ہم آہنگ ہو اس کے خلاف نہ ہو۔ دلائل شریعہ میں اختلاف اور تناقص بھی مقاصد شریعت کے فہم سے دور کئے جاسکتے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے ہر حرام اور حلال چیز کا فرداً فرداً ذکر نہیں کیا نہ ہی حیات انسانی سے متعلق ہر جزوی مقالہ کو موضوع بحث بنایا بلکہ اصول متعین کر دیئے آپ ان متعین اصولوں سے مطلوبہ نتائج آخذ کرنا اور ان کی علّت تلاش کر کے حالات اور زمانے کے مطابق عملی تطبیق کرنا اہل علم پر چھوڑ دیا۔

قرآن پاک میں ارشاد ہوا

﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾۔[1]

"وہ انھیں نیکی کا حکم دیتا ہے، برائی سے روکتا ہے اچھی چیزوں کو ان کے لئے حلال اور گندی چیزوں کو ان کے لئے حرام قرار دیتا ہے"

اس سلسلے میں شریعت نے احکام شرعیہ کے استنباط کے لئے چند فقہی اصول قرار دیا اور ان کی رعایت رکھی ہے۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں؛

"مسائل فقہ یا صحیح نص سے ثابت ہونگے یا اجتہاد اور رائے سے ثابت ہونگے احکام زمانہ کے اختلاف سے نئی ضرورتیں پیدا ہوتی ہیں اگر پہلا حکم باقی رہے تو لوگوں کو تکلیف اور ضرر پہنچے گا اور شریعت کے ان قواعد کی مخالفت زمانہ کے حالات کے موافق تھی۔"[2]

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مجتہد بعض مسائل کو زمانہ کے رواج کے مطابق قائم کرتا ہے تاکہ لوگوں کو ضرر اور تکلیف نہ پہنچے۔

ان فقہی احکامات کی جزئیات مرتب کرنے اور جدید مسائل کی عصری تطبیق کے حوالہ سے فقہ اسلامیہ کے پہلے ماخذ قرآن مجید نے فقہی اصول مرتب کئے ہیں جن سے رہنمائی حاصل کر کے ہر دور کے شرعی مسائل حل کئے جاسکتے ہیں۔

1. عدم حرج

---

[1] ۔ الاعراف:157

[2] ۔ ابن عابدین، محمد امین بن عمر، نشر العرف فی بناء بعض الاحکام العرف (دمشق: مطبعۃ معارف سوریۃ، 1301ھ)، ص18

2. تقلیل تکالیف

3. تدریج

1. **عدم حرج:**

حرج بمعنی تنگی، مشقت، شریعت محمدیؐ تنگی رفع کرنے کے اصول پر مبنی ہے اور اس اعتبار سے عموم بلویٰ کے بھی ہے۔ موافقت ثابت ہوتی ہے کیونکہ عموم بلوی کا مقصد بھی رفع الحرج ہے۔

قرآن پاک میں ارشاد خداوندی ہے؛

﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]

"اور اللہ کسی کو مکلف نہیں بناتا مگر اس کا جو اس طاقت اور اختیار میں ہو۔"

احکام شریعت کا مقصد رفع حرج ہے اور اسی طرح انسان کی تنگی دور کرنا دین کا مقصد ہے۔

ارشاد ربانی تعالیٰ ہے؛

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2]

"اور تم پر دین کے معاملے میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔"

یہ آیت "عدم حرج" کے اصول کو ثابت کرتی ہے اسی وجہ سے فقہاء نے اس کو شریعت کا ایک بنیادی اصول قرار دیا ہے۔ اس سے بہت سے احکام متنبط کئے جاسکتے ہیں اسی اصول کے تحت شریعت نے مختلف حالات میں مختلف سہولتیں عطا فرمائی ہیں۔ مثلاً ضرورت کے وقت حرام چیز کا حلال ہو جانا اسی طرح پانی کی عدم موجودگی میں وضو کی اجازت اسی اصول پر مبنی ہے۔

تکالیف[3] کی کمی:

تکلیفوں کے زیادہ ہونے میں تنگی ہے اگر تکلیفوں کی کمی نہ ہوتی تو لوگ تنگی میں میں مبتلا ہو جاتے اس لئے تکالیف کے بارے میں یہ کی بارے میں یہ اصول بنایا گیا ہے کہ وہ کم سے کم ہونی چاہیے۔

جس شخص کو قرآن سے مناسبت ہوگی وہ اس اصول کی صحت کا ضرور قائل ہو جائے گا اس لئے کہ قرآن میں اسے تکلیفیں کم سے کم نظر آئیں گی۔

---

1 ۔ البقرۃ:286

2 ۔ الحج:78

3 ۔ تکلیف: اصطلاح شرح میں کسی چیز کو واجب جائز یا حرام قرار دینا ہے (بندوں کے لئے اللہ کے احکامات،) اسی بناء پر عاقل شخص کو مکلف کہا جاتا ہے۔

اس اصول کی طرف ہمیں درج ذیل آیت سے رہنمائی ملتی ہے۔

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ﴾[1]

"اے ایمان والو! ایسی چیزوں کے بارے میں سوالات نہ کیا کرو جو اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار ہوں، اور اگر تم ان کے بارے میں ایسے وقت سوالات کرو گے جب قرآن نازل کیا جا رہا ہو تو وہ تم پر ظاہر کر دی جائیں گی۔"

اس آیت میں اللہ نے اپنے بندوں کو ان چیزوں کے بارے میں سوال کرنے سے منع فرمایا ہے جنہیں اللہ نے ابھی تک حرام قرار نہیں دیا۔[2]

اس سے یہ فہم حاصل ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بہت زیادہ سوال کرنا ان کے حرام ہونے کا سبب بن جائے اور اگر مسئلہ کے بارے میں زیادہ استفسار نہ کیا جائے تو حسب سابق اس مسئلہ میں ہدایت نہ ہونے کی صورت میں اس کام کے کرنے نہ کرنے کا اختیار باقی رہے۔

تدریج:

اللہ اپنی حکمت کے ہر تقاضہ سے ہر حکم بتدریج نازل فرمایا ہے یہ سب مصلحت پر مبنی تھا جیسے شراب کی حرمت بتدریج نازل ہوئی تھی کیونکہ یہ برائی اہل عرب میں اچھی طرح رچی بسی تھی۔

اس تدریج کے اس اصول سے ایک اصول بھی سمجھ میں آتا ہے وہ یہ کہ پہلے احکامات اجمالاً بیان کئے جائیں اور بعد میں تفصیلی طور پر تاکہ لوگوں پر تنگی نہ رہے۔ اس لئے شارع نے پہلے انسانوں کے ذہنوں کو آنے والے حکم کے لئے رفتہ رفتہ ہموار کیا اور پھر کوئی حکم نازل فرمایا۔

شراب کی حرمت میں فرمایا گیا ہے؛

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾[3]

---

[1] ۔المائدۃ:101

[2] ۔خضری، علامہ شیخ محمد بک، تاریخ فقہ (کراچی: دار الاشاعت، 1965ء) ص24۔

[3] ۔البقرۃ:219

"لوگ آپ سے شراب اور جوے کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ آپ کہہ دیجیے کہ ان دونوں میں بڑا گناہ بھی ہے، اور لوگوں کے لیے کچھ فائدے بھی ہیں، اور ان دونوں کا گناہ ان کے فائدے سے زیادہ بڑھا ہوا ہے۔"

یہاں صراحتاً حرمت نہیں فرمائی کہ شراب حرام ہے بلکہ صرف یہ کہنے پر اکتفا کیا کہ اس کے نقصانات منافع کی نسبت زیادہ ہیں ایک عقل مند انسان کے لئے نقصان واضح کر دیئے۔

پھر حکم نازل ہوا؛

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ﴾[1]

"اے ایمان والو! جب تم نشے کی حالت میں ہو تو اس وقت تک نماز کے قریب بھی نہ جانا۔"

اس حکم نے پہلے کو باطل قرار نہیں دیا بلکہ اس کی مزید تائید کر دی۔

پھر شراب کی صریح حرمت نازل کرتے ہوئے فرمایا؛

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ﴾[2]

"اے ایمان والو! شراب، جوا، بتوں کے تھان اور جوے کے تیرے یہ سب ناپاک شیطانی کام ہیں، لہٰذا ان سے بچو، تاکہ تمہیں فلاح حاصل ہو۔"

ان اصولوں کو مد نظر رکھتے ہوئے قرآن مجید سے کبھی عمومی دلائل اخذ کئے جاتے ہیں۔

مثلاً

﴿اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ وَاِيْتَآءِ ذِي الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ﴾[3]

"بیشک اللہ انصاف کا، احسان کا، اور رشتہ داروں کو (ان کے حقوق) دینے کا حکم دیتا ہے، اور بے حیائی، بدی اور ظلم سے روکتا ہے۔"

یہ آیت تمام مصالح اور مفاسد کے لئے جامع ہے۔

اسی طرح کبھی جزوی احکام شرعیہ کے لئے دلائل متنبط کئے جاتے ہیں۔

---

[1] ۔ النساء:43

[2] ۔ المائدہ:90

[3] ۔ النحل:90

نماز کے لئے

﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [1]

"میری عبادت کرو، اور مجھے یاد رکھنے کے لیے نماز قائم کرو۔"

اس تمام بحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن مجید فقہ اسلامی کا بنیادی اور اہم ادلہ ہے اور تمام مقاصد شریعت کے اعتبار سے احکام شریعت میں رفع حرج، عدم تکلیف کے اصول کے تحت تخفیف کا باعث بنتی ہے اور یہی اصول عموم بلویٰ کے سبب کے تحت بھی اپنایا جاسکتا ہے۔

مطلب دوم: قرآن مجید اور عموم بلویٰ میں باہمی تعلق

جب یہ بات معلوم ہوئی کہ قرآن کریم حضور ﷺ سے لیکر ہم تک تواتر کے ساتھ پہنچا ہے تو عموم بلویٰ کے ساتھ اس کا تعلق خود بخود واضح ہو جاتا ہے، کیونکہ عموم بلویٰ بھی وہ امر ہوتا ہے جو عام مشتہر ہوتا ہے، اور لوگوں میں شائع ہوتا ہے، تو قرآن مجید اور عموم بلویٰ اس نسبت سے باہم متعلق ہو جاتے ہیں۔

لہذا عموم بلویٰ اور قرآن کریم کا باہمی ربط قوی ہے، کیونکہ عموم بلوی کا مقصد بھی یہی ہوتا ہے کہ لوگوں کی حاجات بشریہ اور انسانی فطرت کے حوائج میں آسانی پیدا کرے، یہی معاملہ قرآن کریم کا ہے وہ بھی شریعت کے قوانین کا مصدر اولین ہے، چنانچہ قرآن کریم پر اگر غور کرے تو وہ ان امور میں حکم صادر کرتا ہے جن میں عموم بلویٰ نہیں ہوتا اور ان بھی حکم جاری نہیں کرتا ہے جس میں عامۃ الناس مبتلا ہو یعنی عموم بلویٰ ہو۔

اسی طرح قرآن کریم بھی تواتر کے ساتھ نقل ہے، تو اس کے احکام کے ثبوت میں ادنی درجہ کا شک وشبہ نہیں پایا جاتا ہے، تو یہ قوت اور اسناد میں اسی درجہ میں ہے کہ جس پر ایمان لانا لازم بنتا ہے چاہے وہ ان امور میں سے ہو جو عموم بلویٰ کے دائرے میں داخل ہوتے ہیں چاہے وہ ان امور میں ہوں جو عموم بلویٰ کے دائرے سے خارج ہوں۔

چنانچہ عموم بلویٰ اور کتاب اللہ میں تعلق مضبوط ہے، اس طور پر کہ کتاب اللہ تعالی نے ان مسائل کو خطاب کیا ہے جو عموم بلویٰ سے متعلق تھے عملی مسائل تھے، جس میں مکلفین کی جانب سے حاجت پیش آتی تھی۔ جیسے قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ *

---

[1] ۔ طٰہٰ:14

﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾[1]

"اے نبی ! مومنوں کو جنگ پر ابھارو۔ اگر تمہارے بیس آدمی ایسے ہوں گے جو ثابت قدم رہنے والے ہوں تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے۔ اور اگر تمہارے سو آدمی ہوں گے تو وہ کافروں کے ایک ہزار پر غالب آجائیں گے، کیونکہ وہ ایسے لوگ ہیں جو سمجھ نہیں رکھتے۔ لو اب اللہ نے تم سے بوجھ ہلکا کر دیا، اور اس کے علم میں ہے کہ تمہارے اندر کچھ کمزوری ہے۔ لہٰذا (اب حکم یہ ہے کہ) اگر تمہارے ثابت قدم رہنے والے سو آدمی ہوں تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے، اور اگر تمہارے ایک ہزار آدمی ہوں تو وہ اللہ کے حکم سے دو ہزار پر غالب آجائیں گے، اور اللہ ثابت قدم رہنے والوں کے ساتھ ہے۔"

اب اللہ نے تم سے بوجھ ہلکا کر دیا اور معلوم کر لیا کہ تم میں کس قدر کمزوری ہے، پس اگر تم سو ثابت قدم رہنے والے ہوں گے تو دو سو پر غالب آئیں گے، اور اگر ہزار ہوں گے تو اللہ کے حکم سے دو ہزار پر غالب آئیں گے، اور اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔

ان دو آیات میں مسلمانوں کے لیے ایک جنگی قانون کا ذکر ہے، کہ ان کو کس حد تک اپنے حریف کے مقابلہ میں ٹھہرنا لازم و فرض ہے، اور اس سے پشت دکھانا گناہ کبیرہ ہے، چنانچہ اسلام کے سب سے پہلے جہاد غزوہ بدر میں دس مسلمانوں کو سو آدمیوں کے برابر قرار دے کر یہ حکم دیا گیا کہ اگر تم میں بیس آدمی ثابت قدم رہنے والے ہوں گے، تو دو سو دشمنوں پر غالب آجائیں گے اور اگر تم سو ہو گے تو ایک ہزار کافروں پر غالب آجاؤ گے۔

مگر مقصد یہ حکم دینا ہے کہ سو مسلمانوں کو ایک ہزار کفار کے مقابلے سے بھاگنا جائز نہیں۔ مصلحت یہ ہے کہ مسلمانوں کے دل اس خوشخبری سے مضبوط ہو جائیں کہ اللہ کا وعدہ ہماری حفاظت اور غلبہ کا ہے، اگر حکم کو بصیغہ امر قانون کی صورت میں پیش کیا جاتا تو فطری طور پر وہ بھاری معلوم ہوتا۔

غزوہ بدر پہلے پہل کی جنگ ایسی حالت میں تھی جب کہ مسلمانوں کی مجموعی تعداد ہی بہت کم تھی اور وہ بھی سب کے سب محاذ جنگ پر گئے نہ تھے، بلکہ فوری طور پر جو لوگ طیارے ہو سکے وہی اس جنگ کی فوج بنے اس لیے اس جہاد میں سو مسلمانوں کو ایک ہزار کافروں کا مقابلہ کرنے کا حکم دیا، اور ایسے انداز میں دیا کہ فتح و نصرت کا وعدہ ساتھ تھا۔

---

[1] الانفال:65-66

اس آیت میں اس حکم کو آئندہ کے لیے منسوخ کرکے دوسرا نیا حکم جاری کیا گیا کہ اب اللہ تعالی نے تخفیف کر دی اور معلوم کر لیا کہ تم میں ہمت کی کمی ہے، سو اگر تم میں کے سو آدمی ثابت قدم رہنے والے ہوں گے، تو دو سو پر غالب آجائیں گے۔

یہاں بھی مقصد یہ ہے کہ سو مسلمانوں کو دو سو کافروں کے مقابلہ سے گریز کرنا جائز نہیں۔ پہلی آیت میں ایک مسلمان کو دس کے مقابلہ سے گریز ممنوع قرار دیا تھا، اس آیت میں ایک کو دو کے مقابلہ سے گریز ممنوع رہ گیا۔ اور یہی آخری حکم ہے جو ہمیشہ کے لیے جاری اور باقی ہے۔

یہاں بھی حکم کو حکم عنوان سے نہیں بلکہ خبر اور خوشخبری کے انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ جس میں اشارہ ہے کہ ایک مسلمان کو دو کافروں کے مقابلہ پر جمنے کا حکم معاذ اللہ کوئی بے انصافی یا تشدد نہیں بلکہ اللہ تعالی نے مسلمان میں اس کے ایمان کی وجہ سے وہ قوت رکھ دی ہے، کہ ان میں کا ایک دو کی برابر رہتا ہے[1]۔

آیت کے ترجمہ اور تشریح کے بعد وجہ استدلال کی وضاحت لکھی جاتی ہے، کہ جب بیس کو دو سو کے مقابلے میں اور سو کو ایک ہزار کے مقابلے میں ڈٹنے کا حکم تھا تو اس میں ضرر اور عام مؤمنین پر مشقت تھا، اور ضرر و مشقت عموم بلوی کے اسباب میں سے ہے اور یہ ان اسباب میں سے ہے جو تخفیف کا باعث بنتا ہے۔

اور اس مشقت کی طرف خود اللہ تعالی نے اشارہ فرمایا ہے کہ "تم میں کمزوری محسوس کی گئی" تو یہ کمزوری اس مشقت کی باعث تھی اس لیے اللہ تعالی نے حکم میں تخفیف فرما کر حکم دیا کہ اب ایک دو کے مقابلے میں لازمی ڈٹے گا اور پشت نہیں دکھائے گا ورنہ گناہ کبیرہ میں مبتلا ہو گا۔

اسی طرح بھی استدلال ممکن ہے کہ جہاد کا عمل عموماً مکرر ہوتا ہے بار بار اس کی نوبت آتی ہے، اسی طرح چھوٹی تعداد کا بڑی تعداد کے سامنے آنا بھی مکرر عمل ہے یعنی ایسا بار بار واقع ہوتا ہے، اور اس طرح کے مقابلے میں انتہائی کم تعداد کو بڑی تعداد کے سامنے بار بار رکنے سے ضعف پیدا ہو سکتا ہے، چنانچہ تکرار بھی عموم بلویٰ کے اسباب میں سے ہے اس لیے اس حکم میں اللہ تعالی نے تخفیف فرمائی۔

اسی استدلال کی طرف ابن عاشور نے اپنی تفسیر میں اشارہ کیا ہے وہ لکھتے ہیں:

"ويحتمل على هذا المحمل أن يكون الضعفُ حدث فيهم من تكرّر ثبات الجمع القليل منهم للكثير من المشركين ، فإنّ تكرر مزاولة العمل الشاقّ تفضي إلى الضجر"[2].

---

[1] عثمانی، محمد شفیع، **معارف القرآن**، (کراچی: ادارۃ المعارف 2008) ج4\ص280

[2] ابن عاشور، شیخ محمد الطاہر، **تفسیر التحریر والتنویر** (تیونس: الدار التونسیۃ للنشر، 2007ء ت) ج6، ص195

اور اس اعتبار سے اس میں یہ احتمال ممکن ہے کہ یہ ضعف ان میں مسلمانوں کی قلیل تعداد کا بڑی تعداد کے سامنے بار بار رکنے کی وجہ سے پیدا ہو، تو مشکل عمل کا مکرر تجربہ انسان کو تنگی کی طرف لے جاتا ہے۔

یعنی ابن عاشور کے لکھے کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کی تھوڑی تعداد کا بار بار مشرکین کی بڑی تعداد کے سامنے رکنا ایک ایسا عمل تھا جس سے بڑی مشقت پیدا ہوتی تھی اس لیے اس عمل شاق کے بار بار پیش آنے کی وجہ سے اللہ تعالی نے تخفیف کا حکم جاری فرمایا ہے۔

دوسری مثال جس میں قرآن کریم نے عموم بلویٰ سے متعلق حکم میں آسانی کے پہلو کو مد نظر رکھا ہے یہ ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[1]

"اے ایمان والو! جب تم رسول سے تنہائی میں کوئی بات کرنا چاہو تو اپنی اس تنہائی کی بات سے پہلے کچھ صدقہ کر دیا کرو یہ طریقہ تمہارے حق میں بہتر اور زیادہ ستھرا طریقہ ہے۔ ہاں اگر تمہارے پاس (صدقہ کرنے کے لیے) کچھ نہ ہو تو اللہ بہت بخشنے والا، بہت مہربان ہے کیا تم اس بات سے ڈر گئے کہ اپنی تنہائی کی بات سے پہلے صدقات دیا کرو؟ اب جبکہ تم ایسا نہیں کر سکے، اور اللہ نے تمہیں معاف کر دیا تو تم نماز قائم کرتے ہو، اور زکوۃ دیتے رہو، اور اللہ اور اس کے رسول کی فرمان برداری کرتے رہو اور جو کام بھی تم کرتے ہو اللہ اس سے پوری طرح باخبر ہے۔"

کیا تم اپنی سرگوشی سے پہلے صدقہ دینے سے ڈر گئے، پھر جب تم نے نہ کیا اور اللہ نے تمہیں معاف بھی کر دیا تو (بس) نماز ادا کرو اور زکوٰۃ دو اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو، اور جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس سے خبردار ہے۔

اس آیت کا پس منظر یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ تعلیم و تعلم اصلاح ارشاد وعظ و نصیحت کے کام میں دن رات مصروف رہتے تھے، مجالس عامہ میں سب حاضرین رسول اللہ ﷺ کے ارشادات سے فائدہ اٹھاتے تھے، اس سلسلے میں ایک صورت یہ بھی تھی کہ بعض لوگ آپ سے علیحدہ میں خفیہ بات کرنا چاہتے اور آپ وقت دیتے تھے۔

---

[1] المجادلۃ: 12-13

لازم بات ہے کہ ہر شخص کو فرداً فرداً الگ وقت دینا بڑا وقت بھی چاہتا ہے، اور محنت بھی، اس میں کچھ منافقین کی شرارت بھی شامل ہوگئی کہ مخلص مسلمانوں کو ایذا پہنچانے کے لیے رسول اللہ ﷺ سے تنہائی اور سرگوشی کا وقت مانگتے اور اس میں مجلس کو طویل کر دیتے تھے، بعض ناواقف مسلمان بھی بات کمی کر کے مجلس طویل کر دیتے تھے۔

حق تعالی نے آپ سے یہ بوجھ ہلکا کرنے کے لیے شروع میں یہ حکم نازل فرمایا کہ جو آنحضرت ﷺ سے علحد گی میں خفیہ بات کرنا چاہے وہ پہلے کچھ صدقہ کر دے، اس صدقہ کی کوئی مقدار قرآن میں منقول نہیں مگر جب یہ آیت نازل ہوئی تو سب سے پہلے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس پر عمل فرمایا، اور ایک دینار صدقہ کر کے آپ سے علحد گی میں بات کرنے کا وقت لیا۔

اس حکم سے چونکہ بہت سے صحابہ کرام کو تنگی پیش آئی اس لیے بہت جلد ہی منسوخ کر دیا گیا، حضرت علی کرم اللہ وجہ فرمایا کرتے تھے کہ قرآن میں ایک آیت ایسی ہے جس پر میرے سوا کسی نے عمل نہیں کیا، نہ مجھ سے پہلے کسی نے عمل کیا، اور نہ میرے بعد کوئی کرے گا، پہلے نہ کرنا تو واضح ہے بعد میں نہ کرنا اس لیے کہ وہ آیت ہی منسوخ ہوگئی [1]۔

اس آیت میں طریق استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالی کا مطالبہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ سے سرگوشی سے پہلے صدقہ ادا کرے، لیکن حضور ﷺ سے سرگوشی ایسا عمل تھا جو متکرر تھا بار بار پیش آتا تھا کیونکہ صحابہ کرام حضور سے اپنے دینی و دنیاوی امور میں کثرت سے تنہائی میں سوال کرتے تھے، رہنمائی حاصل کرتے تھے تو ہر مرتبہ صدقہ دینا دشوار تھا، تو چونکہ یہ عمل مکرر تھا اور تکرار عمل بھی عموم بلویٰ کے اسباب میں سے ہے اس لیے اللہ تعالی اس حکم میں نرمی فرمائی اور اس حکم کو منسوخ فرمایا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن مجید سے دلیل مستنبط کرنے میں تخفیف کے پہلو کو مدنظر رکھا گیا جو کہ عموم بلویٰ کے سبب بھی مد نظر رکھا جاتا ہے۔

---

[1] ابن کثیر، ابوالفداء الدمشقی، تفسیر القرآن العظیم (مکۃ: المکتبۃ التجاریۃ، 1992ء) ج4\ص509-510

مبحث دوم: سنت رسول اور عموم بلویٰ

قرآن نے بطور ادلہ دنیا اور آخرت کے جو مقاصد بیان کئے ہیں سنت نے بھی بطور ادلہ جلب مصلحت اور دفع مضرت کے اصول کے تحت درحقیقت انہی مقاصد شریعت کو بیان کیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ دراصل سنت قرآن کی ہی تشریح صورت ہے۔

مبحث ہذا میں سنت کی حیثیت بطور ادلہ اور عموم بلویٰ سے تعلق ذکر کیا جائیگا۔

مطلب اول: سنت بطور ادلہ شرعیہ:

ادلئہ فقہ کا دوسرا ماخذ سنت رسولؐ ہے اور متعدد آیات بھی اسی پر شاہد ہیں۔

قرآن پاک میں اللہ کا ارشاد ہے؛

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[1]

"اور رسول تمہیں جو کچھ دیں، وہ لے لو، اور جس چیز سے منع کریں اس سے رک جاؤ۔"

اس آیت سے حجیت سنت رسولؐ کا ثبوت ملتا ہے۔ سنت رسولؐ جس طرح اوامر، نواہی اور احکام کی طرف رہنمائی کرتی ہے اسی طرح قرآن کی مراد اور مقاصد کو بھی واضح کرتی ہے وہ جملہ مقاصد کو بھی واضح کرتی ہے اور مراد مقاصد کو بھی واضح کرتی ہے وہ جملہ مقاصد اور احکامات جو قرآن نے ذکر کئے ہیں سنت نے انہی کو مفصل بیان کیا ہے۔

حدیث پاک ہے؛

((قضى لاضرر ولا ضرار))[2]

"نہ تکلیف پہنچاؤ نہ خود کو تکلیف پہنچنے دو۔"

اس حدیث میں ایمان کے اعلیٰ سے اعلیٰ اور ادنی درجات کا ذکر کرتے ہوئے ہر قسم کی تکلیف اور حرج سے دور کا احاطہ کیا گیا ہے۔

یعنی مصالح کا حصول حقیقی مقصد بیان کیا گیا ہے اور اسی اصول کو سنت سے دلیل اور حکم کے استنباط میں ملحوظ نظر رکھا گیا۔

---

[1] ۔الحشر:7

[2] ۔القزوینی، محمد بن یزید ابن ماجہ، سنن ابن ماجہ کتاب الاحکام، باب من بنی فی حقہ مالیفرہ بجارہ، ط1(الریاض: مکتبہ المعارف، 2004ء)ص2340

محمود احمد غازی تحریر کرتے ہیں:

"فقہ اسلامی کو سمجھنے اور مسائل حاضرہ کے استخراج کے حوالے سے تدوین فقہ کے حوالے سے سنت مختلف توجیہات (ناسخ و منسوخ، مجمل و مفسر، خاص و عام، محکم و متشابہ، احکامات کے درجے اور مراتب، قرآن سے استدلال، درایت اور روایت حدیث کا حکم کا فہم لازم قرار دیا گیا ہے۔"[1]

ان تمام توجیہات کا علم زندگی کے قوانین کی تفہیم اور معاملات سے متعلق تمام احکامات کے استنباط کے لئے موثر ہے۔

بطور ادلہ سنت کی تشریعی و توضیحی حیثیت کی مختلف صورتوں کے حوالے سے مولانا امینی کا واقعہ قابل ذکر ہے۔

مولانا امینی لکھتے ہیں؛

"قرآن کی مجمل آیات کی تشریح، مطلق آیات کی موقع مناسبت کے لحاظ سے تقید، مشکل آیات کی تفسیر سنت کے ذریعے ممکن ہوئی، قرآنی توضیحات کی روشنی میں پیش آمدہ واقعات کا حکم نئے حالات کو مسائل سے قیاس کرنے کے اصول، قرآنی احکام کی وجود و اسباب، حکمتیں اور مصلحتیں وضع ہیں۔"[2]

مولانا امینی نے گویا دریا کو کوزے میں بند کر دیا اور سنت کو بطور ادلہ تشریحی حیثیت کو مزید واضح کیا اور سنت سے وہ شرعی مقاصد واضح ہوئے ہیں جن سے شریعت کو انسانی کی عملی زندگی سے ہم آہنگ بنایا جا سکتا ہے۔

ایک فقیہ کسی بھی مسئلہ کے استخراج کے لئے سب سے پہلے قرآن مجید کا مطالعہ کرتا ہے اور اگر اس مسئلہ کا حل آیات احکام سے معلوم نہ ہو تو سنت نبویؐ کی طرف رجوع کرتا ہے تا کہ مسئلہ واضح ہو جائے۔

مثال کے طور پر

قرآن کریم کا اصول ہے

﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[3]

"اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طریقے سے نہ کھاؤ، الا یہ کہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے وجود میں آئی ہو۔"

اس آیت سے باہمی تجارت اور لین دین کے جواب کا ثبوت ملتا ہے باطل طریقوں سے ممانعت کی گئی اسکا انطباق کیسے اور کن صورتوں میں ہو گا یہ سنت نبویہ سے واضح ہوتا ہے۔

---

[1] ۔ غازی، محمود احمد، محاضرات فقہ (لاہور: الفیصل ناشران و تاجران کتب، 2015ء) ص 20

[2] ۔ امینی، محمد تقی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص 108

[3] ۔ النساء: 29

ہر حدیث میں اس بیع سے منع کیا گیا ہے جس میں کوئی مال بیچنے والے کے قبضے میں نہ ہو تا کہ فساد سے بچا جا سکے۔

چناچہ کوئی شخص درخت پر لگے کچھ پھلوں کی بیع یا پانی موجود میں موجود مچھلیوں کی بیع کرے تو فساد و جھگڑے کا اندشہ ہے اسی لئے اسلام نے بظاہر اسکے تجارتی صورت ہونے میں بھی ایسی بیع کی اجازت نہیں دی۔

حدیث پاک ہے؛

((عن عبد الله بن عمران رسول اللهﷺ قال؛ من اتباع طعاماً فلا يبعه حتىٰ يشوفيه))[1]

"عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا؛ جو شخص کھانا (غلہ) خریدے تو جب تک اسے پورا اپنے قبضے میں نہ لے لے آگے نہ بیچے۔"

اسی طرح قرآن میں تیمم کا ذکر آیا ہے لیکن اس کی تفصیلات اور دیگر احکام کی فقہی تعبیر کے لئے سنت سے استدلال ضروری ہے۔

اس تمام بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سنت بطور ادلہ شرعیہ ممتاز حیثیت رکھتا ہے اور قرآن فہمی کے لئے سنت ضروری ہے۔ تمام دلائل اور احکام شریعت کے اصول اخذ کرنا سنت کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ سنت رسول کے ذریعہ سے حلال و حرام کا اثبات بھی ہوتا ہے، مطلق کی تقیید، اور مجمل کی تفصیل، عام کی تخصیص جیسے امور بھی سنت کے ذریعے سے ہوتے ہیں۔

چنانچہ سنت رسول یا تو قرآن کی موافق ہوتی ہے، اس قرآن کے اس حکم کی وضاحت کرتی ہے جس حکم سے قرآن نے سکوت اختیار کیا ہوتا ہے۔ چنانچہ قرآن اور سنت تشریع اسلامی کے اہم ترین مصادر میں سے ہیں۔ کسی مسلمان کے لیے ان دو مصادر سے استغنا ممکن نہیں ہیں۔

بطور ادلہ شرعیہ اسکی تشریعی حیثیت سمجھنے کے بعد ہی احکام شریعت میں تخفیف و تیسیر کے اسباب قابل فہم ہیں۔

ذیل میں سنت نبویہ کا عموم بلویٰ کے ساتھ ربط بیان کیا جاتا ہے۔

مطلب دوم: سنت رسول اور عموم بلویٰ کا باہمی ربط

یہ امر مہم ہے کہ عموم بلویٰ اور سنت رسول کے درمیان ربط کو واضح کر دیا جائے، کیونکہ سنت رسول ﷺ دین اسلام کے مصادر میں سے دوسرا بڑا مصدر ہے، چونکہ عموم بلویٰ تخفیف و تیسیر کا سبب ہے اور یہی آسانی سنت کا مقصد شرعی بھی ہے چناچہ سنت نبویہ اور عموم بلویٰ کے تخفیف و تیسیر پیدا کرنے کے مقصد سے ان کا تعلق واضح ہو جاتا ہے۔

---

[1] ۔ الاصبحی، مالک بن انس، مؤطا امام بن مالک، باب بطلان بیع المبیع قبل القبض، کتاب البیوع (سعودیہ: مکتبۃ المدینۃ العربیہ،، 1372ھ) رقم الحدیث 499، ج2، ص640

اس تعلق کو اس مثال سے واضح کیا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم نظافت اور پاکی کو بے حد پسند فرماتے تھے، شریعت مطہرہ کا مزاج بھی نظافت نفاست اور طہارت کا ہے، اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے مسواک فرمایا کرتے تھے، لیکن انہوں نے اس مسواک کا حکم وجوبا اس لیے نہیں دیا کہ مؤمنین پر یہ حکم بھاری نہ بن جائے اور وہ مشقت میں واقع نہ ہو۔ چناں چہ ایک موقع پر ارشاد فرمایا:

((عن أبي هريرة عن النبى –صلى الله عليه وسلم– قال « لولا أن أشق على المؤمنين – وفى حديث زهير على أمتى – لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة))[1].

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ اگر مومنین پر مشکل نہیں ہوتا تو اور حدیث زہیر میں ہے کہ اگر میری امت پر تو میں ان کو حکم دیتا مسواک کرنے کا ہر نماز کے لئے۔

یہی حدیث سنن ترمذی میں بھی منقول ہے:

((عن ابى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة)) [2]۔

ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میری امت پر شاق نہیں گزرتا تو میں ان کو حکم دیتا ہر نماز کے لئے مسواک کرنے کا۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شریعت عموم بلوی یعنی ہر وہ حکم جو ایک مکلّف کو بار بار در پیش ہو یا تمام مکلفین کو بار بار درپیش ہو ایسی صورت میں ان کو حرج اور مشقت سے بچانے کی خاطر حکم میں نرمی والی جہت کو اختیار کرتی ہے۔

اسی طرح وہ مسائل و نوازل جو رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں پیش آئے تھے اور وہ واقعات اس قبیل کے تھے کہ عام پھیل گئے تھے اس طور پر کہ وہ عموم بلویٰ سے متعلق تھے، اور رسول اکرم ﷺ نے اس کے متعلق باوجود علم میں آنے کے خاموشی اختیار فرمائی تو اس بات کی دلیل ہے کہ اس فعل پر عموم بلویٰ کی وجہ سے حضور ﷺ نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔ یہی سے عموم بلویٰ اور سنت کے باہمی ربط و تعلق کی جہتیں سامنے آتی ہیں۔

یہاں پر موضوع کی مناسبت سے سنت کی قسم تقریر اور عموم بلوی کے باہمی ربط کو لکھا جاتا ہے۔ پہلے سنت میں سے تقریر رسول کا مفہوم واضح کیا جاتا ہے اس کے بعد عموم بلویٰ سے اس کے ربط کی صورتیں لکھی جاتی ہیں۔

---

[1] النیشابوری، أبو الحسین مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم: رقم الحدیث: 612، ج\1ص\151

[2] الترمذی، ابوعیسی محمد بن عیسی، سنن الترمذی، رقم الحدیث: 18، ج\1ص\17

سنت تقریریہ کی تعریف:

اس سے مراد ایسے کام پر رسول اللہ ﷺ کی خاموشی ہے جو آپ کے سامنے پیش آیا ہو یا آپ کی عدم موجودگی میں کیا گیا ہو، اور آپ کے علم میں لایا گیا ہو رسول اللہ ﷺ کی اس فعل پر خاموشی اس فعل کے جواز اور اباحت پر دلالت کرتی ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کسی باطل یا منکر یعنی ناجائز فعل پر خاموشی اختیار نہیں کر سکتے ہیں۔ علامہ عبد الکریم زیدان اس کی تعریف یوں لکھتے ہیں:

"وهي سكوت النبي صلى الله عليه وسلم على إقرار قول، أو فعل صدر في حضرته، أو في غيبته وعلم بها"[1].

سنت تقریریہ نبی ﷺ کی خاموشی ہے کسي قول اور فعل کے اقرار پر جو حضور کی مجلس میں یا ان کی عدم موجودگی میں صادر ہوا ہو تاہم ان کو اس کا علم ہو گیا ہو۔

لہذا کسی فعل اور قول پر حضور ﷺ کا خاموش رہنا، یا خوشی کا اظہار کرنا یا رضامندی کا اظہار کرنا، اچھا سمجھنا یہ تمام صورتیں آپ ﷺ کی سکوتی سنت میں داخل ہیں اور اس فعل کے جائز ہونے کو بتلاتی ہیں۔ بلکہ اس قسم کی رضامندی اور استحسان اس فعل کے جواز پر دوسرے قرائن کے مقابلے میں زیادہ واضح اور ظاہر دلیل ہیں۔

یہاں یہ وضاحت بھی لازم ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے سکوت سے جس فعل کی اجازت مفہوم ہوتی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ صرف جائز ہی ہو سکتا ہے، بلکہ کسی دوسری دلیل سے وہ فرض اور واجب بھی ہو سکتا ہے، لہذا حضور اکرم ﷺ کا کسی امر پر سکوت صرف اس کے جواز اور اباحت کو بیان کرتا ہے دوسرے دلائل سے اس کے حکم میں وجوب و فرضیت کا اضافہ ہو سکتا ہے[2]۔

ذیل میں تقریر رسول اور عموم بلویٰ کے باہمی ربط کی صورتیں مع امثلہ ذکر کی جاتی ہیں:

پہلی صورت:

کہ وہ واقعہ حضور ﷺ کے سامنے واقع ہو چکا ہو، تو حضور ﷺ کے سامنے اس واقعہ کا واقع ہونے اس بات پر یقین کے لیے کافی ہے کہ وہ فعل جائز ہے ورنہ حضور ﷺ بحیثیت پیغمبر ضرور اس سے منع کرتے۔

مثال:

((عروة بن الزبير أن عائشة قالت لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على باب حجرتي والحبشة

---

[1] زیدان، عبد الکریم، الوجیز فی أصول الفقه: 167

[2] ایضا: 168

يلعبون في المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يسترني بردائه أنظر إلى لعبهم))[1].

حضرت عروہ بن زبیر سے روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں، ایک دن میں نے رسول اللہ ﷺ کو اپنے حجرے کے دروازے پر دیکھا اور حبشی لوگ مسجد میں نیزہ بازی کر رہے تھے، اور رسول اللہ ﷺ مجھے اپنی چادر سے ڈھانپ رہے تھے اور فرمایا ان کے نیزہ بازی کو دیکھیں۔

اس حدیث میں یہ بات ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے حبشہ کے لوگ مسجد میں کھیل رہے تھے، اور حضور ﷺ بنفس نفیس ان کو دیکھ رہے تھے اور باوجود علم اور رویت کے ان کو منع نہیں کیا تو اس سے اس عمل کے جواز خود بخود مفہوم ہو رہا ہے، اور اشارۃ النص سے یہ بات بھی معلوم ہو رہی ہے کہ مسجد مسلمانوں کے اجتماعی مفاد پر مبنی امور کے لیے استعمال ہو سکتی ہے۔ یہ نیزہ بازی چونکہ جہاد جیسے فریضے کے لیے عملی مشق تھی اور جہاد مسلمانوں کے اجتماعی مفاد پر مبنی امر ہے اس لیے اس کی اجازت حضور ﷺ نے مسجد میں دی یعنی منع نہیں فرمایا۔

اس میں یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ مباح کھیل کی طرف دیکھنا بھی جائز ہے، اور عورت بھی اس کا مشاہدہ کر سکتی ہے۔ گو ممکن ہے اس میں غرض حضور ﷺ کا یہ ہو کہ حضرت عائشہ اس عمل کو بعد میں نقل کرے اور امت تک یہ روایت پہنچے۔

وجہ استدلال یعنی ربط سنت تقریریہ اور عموم بلویٰ میں اس طور پر ثابت ہوتا ہے کھیل یا اعضا کی ورزش ایسا عمل ہے جو بار بار پیش آتا ہے اور تکرار عمل بھی عموم بلویٰ کے اسباب میں سے ہے لہذا اس وجہ سے حضور ﷺ نے اس کو منع نہیں فرمایا۔

دوسری صورت:

سنت تقریریہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی واقعہ حضور ﷺ کی موجودگی میں تو پیش نہ آیا بلکہ ان کے عہد میں پیش آیا ہو، اور نبی اکرم ﷺ کو اس واقعے کی خبر ملے اور اس پر خاموشی یا رضامندی ظاہر فرما چکے ہو۔

مثال:

"أن عمرو بن العاص أجنب في ليلة باردة فتيمم وتلا ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما﴾ فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف"[2].

---

[1] البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، موسوعۃ الحدیث، ج1 / ص38 / رقم الحدیث 454

[2] البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، موسوعۃ الحدیث، رقم الحدیث: 345، ج1\ص30

ذکر کیا جاتا ہے کہ عمرو بن عاص رضي الله عنه کو ایک سرد رات میں جنابت لاحق ہو گئی تو انہوں نے (غسل کے بجائے) تیمم کیا اور یہ آیت تلاوت فرمائی کہ تم اپنے آپ کو قتل مت کرو بے شک اللہ تعالی تم پر مہربان ہیں، یہ بات حضور ﷺ کے سامنے ذکر ہوئی تو حضور ﷺ نے ان کو ملامت نہیں کیا۔

یہ سنت تقریریہ کی وہ صورت ہے جس میں واقعہ کے وقت حضور ﷺ موجود نہیں تھے۔ بلکہ ان کو اس واقعہ کی خبر دی گئی اور آپ ﷺ نے ان کے اس فعل پر کوئی ملامت نہیں فرمائی، جس سے اس کے جواز کا حکم مفہوم ہوتا ہے۔

طریق استدلال یہ ہے کہ جنابت ایسا عمل ہے جو انسان کو طبعی طور پر بار بار پیش آتا ہے، اور انسان کے لیے اس سے بچنا دشوار ہے، تو تکرار عمل چونکہ عموم بلویٰ کے اسباب میں سے ہے اس لیے حضور ﷺ نے شدید ٹھنڈ میں تیمم کے عمل کو ناجائز قرار نہیں دیا۔ چنانچہ یہ دوسری صورت ہے سنت تقریریہ کی جو عموم بلویٰ سے متعلق امر میں پیش آئی ہے، جس سے سنت اور عموم بلویٰ کا باہمی تعلق واضح ہوتا ہے۔

مبحث سوم: اجماع اور عموم بلویٰ

امت اسلامیہ کے مجتہدین کا اس بات پر اتفاق ہے شریعت اسلامیہ میں شارع نے انسانوں کی بھلائی کے لئے مقاصد مقرر کئے ہیں اور ان مقاصد شریعت کے اعتبار سے ہی احکام شرعیہ متعین کئے جاتے ہیں اور ان شرعی احکامات میں اصول جلب منفعت اور دفع مضرت سے ہی اجماع کا عموم بلویٰ کے ساتھ ربط واضح ہوتا ہے کیونکہ عموم بلویٰ بھی اسی مقصد کا تقاضہ کرتا ہے۔ اس مبحث میں اجماع کی تشریعی حیثیت اور اجماع کا عموم بلویٰ سے تعلق بیان کیا جاتا ہے۔

مطلب اول: اجماع بطور ادلہ شرعیہ:

احکام کے استنباط میں قرآن و سنت کے بعد اجماع ایک اہم بنیاد ہے۔ اجماع کے متعلق تمام علماء کا اس بات پر اکتفاق ہے۔

آمدی لکھتے ہیں

"الاجماع هو اتفاق جملة اهل الحل و العقد [1] على حكم واقعة من الوقائع"[2]

"اجماع امت کے منتخب اہل علم کے کسی نئے واقعہ پر اتفاقی فیصلہ کا نام ہے۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے اتفاقی ادلہ کے ماخذ ہونے میں خطا کا احتمال نہیں رہ جاتا ہے۔

---

[1] ۔ اھل الحل و العقد سے مراد وہ اہل اجتہاد ہیں جو علم، امانت داری، اور تجربے جیسی صفات سے متصف ہوتے ہیں جن سے مشورہ لینا مسلمانوں کے ذمہ داران و حکمر ان پر لازم ہوتا ہے تاکہ مسائل اور مشکلات میں غور و فکر سے ان کا مناسب حل تلاش کیا جاسکے (مزید دیکھئے۔ اہل حل و عقد، شیخ عبد المعید مدنی)

[2] ۔ الاحکام فی الاصول الاحکام، الامدی، ج 1، ص 262

ارشاد نبوی ﷺ ہے:

((انّ اللہ لا یجمع امّتی وقال امّۃ محمد علی ضلالۃ و ید اللہ مع الجماع))[1]

"میری امت کسی گمراہی پر متفق نہیں ہو گی یا اللہ میری امت کو کسی گمراہی پر متفق نہیں کرے گا۔"

اس حدیث سے اجماع میں اتفاق کی مضبوطی پر مزید دلالت کا ثبوت ملتا ہے کہ اجماع کی صورت میں اتفاق و اجتماعیت کی وجہ سے اللہ کی مدد اور رہنمائی ہمیشہ مجتہدین کے ساتھ رہے گی۔

امت اسلامیہ کے مجتہدین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ شریعت اسلامیہ میں شارع نے انسانوں کی بھلائی کے لئے مقاصد مقرر کئے ہیں اور ان مقاصد شریعت کے اعتبار سے ہی احکام شرعیہ متعین کئے جاتے ہیں۔

الخادمی اس بات کو مزید واضح کرتے ہیں:

ان الشریعۃ الاسلامیۃ قداتر لھا اللہ لتحقیق مقاصدھا فی الخلق، و ھذہ المقاصد تتجمع فی مقصد عالی وھذا المقاصد ھو عبادۃ اللہ وجلیت مصالح الدارین للناس ۔[2]

"شریعت اسلامیہ اللہ نے اتاری ہے اور اس کے مقاصد مقرر کئے ہیں ان مقاصد میں سے عالی مقصد عبادت اور لوگوں کے لئے دارین کے منافع و مصالح حاصل کرنے کے ہیں۔"

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اجماع بھی جلب المنافع و دفع مضار کے اصول کے تحت ہی منعقد ہوتا ہے اور شارع کا بنیادی مقصد بھی یہی ہے اور احکام شرعیہ کی بنیاد بھی ہے۔ البتہ اجماع کے انعقاد کے لئے یہ ضروری ہے کہ مجتہدین کے مسئلہ پر اجتہاد کریں اس کے بعد اجماع ہو۔

اجماع مقاصد شریعت کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اجماع کی اصل کتاب و سنت یا پھر قیاس میں موجود ہو کیونکہ اہل اجماع بنفس نفیس احکام کو بیان نہیں کر سکتے ہیں انشاء شریعت کا حق صرف اللہ اور رسول ﷺ کو حاصل ہے یہی وجہ ہے کہ جن مسائل پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے ان سب میں وہ کسی نہ کسی اصل پر بحث کرتے ہوئے اپنی آراء کی بنیاد رکھتے ہیں اور اجماع کا انعقاد ہو جاتا ہے۔

الیوبی لکھتے ہیں

ان الاجماع لا بد ان یکون مسندا الی نص من الکتاب اوالسنۃ، و یستندالی اجتھاد و رای قد یکون مبنیاً علی مقاصد شریعۃ فالاجتھاد شرط فی حصول الاجماع فالاجماع متوقف علی معرفۃ مقاصد الشریعۃ۔[3]

---

[1] ۔ ترمذی، کتاب الفتن عن رسول اللہ ﷺ، باب ماجاء فی لزوم الجماعۃ، رقم الحدیث 2093

[2] ۔ الخادمی، نور الدین بن مختار، الاجتھاد المقاصدی (قطر: وزاۃ الاوقاف والشون الاسلامیۃ، 1419ھ) ج2، ص23

[3] ۔ الیوبی، محمد بن احمد بن سعود، مقاصد شریعۃ وعلاقتھا بالادلۃ الشرعیہ (ریاض،: دار الھجرۃ، للنشر دلتوضیع، 1418ھ) ط1، ص516

"اجماع قرآن و سنت کی طرف منسوب ہونا ضروری ہے اور اجتھاد اور رائے کی طرف یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مقاصد شرعیہ ضروریہ پر مبنی ہوں پس اجتھاد اجماع کے حصول کے لئے شرط ہے اور اجماع کا منعقد ہونا مقاصد شریعت کی معرفت پر موقف ہے۔"

مقاصد شریعت کی بنیاد پر ہونے والا اجماع منسوخ یا تبدیل ہو سکتا ہے کیونکہ مقاصد شریعت تبدیل ہونگے تو اجماع بھی تبدیل ہو سکتا ہے یعنی جب کسی عارض کی وجہ سے مقصد بدل جائے تو حکم بھی بدل جائے گا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مقاصد کی بنیاد پر ہونے والا اجماع ہمیشہ نہیں رہتا۔ جو اجماع مصلحت کو بنیاد بنا کر کیا گیا ہو اور مقاصد کی بناء پر کیا گیا ہو وہ اجماع تب تک قائم ہو گا جب تک مقصد قائم ہے۔ اوراسی طرح اجماع مصلحتوں کے ساتھ ساتھ بعض علتوں اور حکمتوں کے بعد بھی یہ علتیں اور حکمتیں مقاصد تک پہنچنے کے لئے استعمال کی جاسکتی ہیں۔

الخادمی رقمطراز ہیں:

وقد اتفق العلماء علی طائفة من عدل الاحکام و اسرارھاو حکمھا و مقاصدھا۔[1]

"فقہاء مختلف علتوں، اسرار، حکمتوں اور مقاصد پر متفق ہوئے ہیں۔"

اس کی مثال یوں سمجھی جاسکتی ہے جیسا کہ بچوں کے مال میں جو ولدیت حاصل ہے اسکی وجہ بچہ کے مال کی حفاظت اور جوان میں سے بچے کے نفع کے لئے نگہداشت کرنا ہے۔

اجماع قیاس کی طرح رائے ہے البتہ اجماع اور قیاس میں فرق افراد کے اعتبار سے ہے قیاس کے تحت رائے انفرادی یا چند افراد کی ہوتی ہے جبکہ اجماع ایک زمانے کے تمام مجتہدین کی متفقہ رائے کو کہتے ہیں۔

اس بارے میں ڈاکٹر مصطفیٰ لکھتے ہیں:

"اجماع کو مجتہدین کی اجتماعت کی بناء پر قیاس پر فوقیت حاصل ہے۔"[2]

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امت کے مجتہدین کی اجتماعی رائے کی وجہ سے قیاس سے بلند درجے پر ہے۔

اجماع کا انعقاد عہد صحابہ کرام میں آسان تھا اب مجتہدین کا کسی حکم پر حکم پر اجماع ممکن العمل نہ رہا کیونکہ عام علمی مشاورت کا امکان منقطع ہو گیا کیونکہ قابل حجت اجماع کے لئے ضروری ہے کہ ایک زمانے کے سارے مجتہدین کا کسی ایک حکم شرعی پر متفق ہونا لازم ہے یہی وجہ ہے کہ عملی و نظری حیثیت سے تو اجماع ضرور ہے مگر علمی و تاریخی حیثیت سے اجماع کا وقوع اور انقعاد صرف خلافت راشدہ کے عصر اوّل تک محدود رہا اب ممکن العمل نہ رہا۔

---

[1] ۔ المقاصد شریعہ، الخادی، ج2، ص22

[2] ۔ الزرقاء، مصطفیٰ احمد، المدخل الفقھی العام (دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزیع، 2012ء) ص119

اجماع کی مثالوں میں چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

مانعین زکوۃ سے قتال کرنے پر صحابہ کرام کا اجماع ہوا اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں شراب پینے والے کی حد اسی 80 کوڑے مقرر کی گئی اور ایسا بالا جماع مقرر کیا گیا تھا۔[1]

اسی طرح رسول ؐ نے صرف دو رات تراویح باجماعت پڑھیں اس کے بعد باجماعت تراویح پڑھنی چھوڑ دی۔ کہ کہیں یہ امت پر فرض نہ کر دی جائے۔[2]

ایک مجلس میں تین طلاقوں کا واقع ہو جانا، یہ مسئلہ مختلف فیہ مسئلہ رہا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں اس پر صحابہ رضی اللہ عنہ کا اجماع ہو گیا اور اب تک جمہور اس پر متفق چلے آرہے ہیں کہ ایک مجلس میں تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔[3]

ان تمام امثلہ اور دلائل سے اجماع کے بطور ادلہ امتیازی و تشریعی حیثیت کا ثبوت ملتا ہے اور مقاصد شریعہ سے بطور مصلحت، علت و حکمت کے اعتبار مضبوط تعلق واضح ہوتا ہے۔ انہی مقاصد اور اصول جلب منفعت اور دفع مضرت سے ہی عموم بلویٰ کے ساتھ ربط کو تعین ہوتا ہے کیونکہ عموم بلویٰ بھی اسی مقصد کا متقاضی ہے۔

مطلب دوم: اجماع اور عموم بلویٰ کا تعلق:

اصولیین کی کتب میں اجماع اور عموم بلویٰ کے باہمی ربط پر کوئی تصریح موجود نہیں ہے، لیکن اجماع سکوتی کے باب میں انہوں نے بیان کیا ہے۔ تو اصولیین میں سے بعض اجماع سکوتی کو قطعیت کے درجہ میں مانا ہے، جب اس پر زیادہ زمانہ گزر جائے اور واقعہ بھی ایسا ہو جو بکثرت وقوع پذیر ہوتا ہو، کیونکہ امت کے مجتہدین کا اس قدر کثیر الوقوع واقعہ پر مسلسل خاموشی ممکن نہیں ہے۔

اجماع کی دو صورتیں ہیں اجماع صریحی اور اجماع سکوتی۔ اجماع صریحی یہ ہے کہ سب کے سب مجتہدین اپنی رائے کا صراحتا اظہار کر کے اتفاق کریں اور اجماع سکوتی یہ ہے کہ ایک مجتہد اپنی رائے کا اظہار کرے اور باقی تمام حضرات سکوت اختیار کریں۔

ان دو صورتوں میں اجماع صریحی تو بالاتفاق معتبر ہے لیکن سکوتی کے سلسلے میں یہ اصولین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے جو ماقبل مختصر ذکر کیا گیا۔ اصولیین میں اختلاف کے باوجود صحیح قول یہ ذکر کیا گیا۔

---

[1] ۔ الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی، ج1، ص280

[2] ۔ مزید دیکھئے صحیح البخاری: رقم الحدیث 924

[3] ۔ مزید دیکھئے شرح معانی الاثار، الطحاوی، 4475، حوالہ، صحیح مسلم 1472

"اجماع سکوتی نہ تو ہر صورت میں معتبر ہے اور نہ ہر حالت میں قابل رد ہے بلکہ رضا کی علامت کی شکل میں معتبر ہونا چاہئے یا انکار کی صراحت ہو تو قابل رد ہونا چاہئے۔"[1]

اجماع سکوتی کے شرعی مرتبے ہمیں اختلافی آراء کے اعتبار سے چند مکاتب فکر اہم ہیں۔[2]

پہلا مکتبۂ فکر:

امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام باقلانی اور عیسی بن ابان کے مطابق اجماع سکوتی خود اجماع نہیں اسی لیے معتبر نہیں ہے۔

دوسرا مکتبۂ فکر:

امام احمدؒ اور دوسرے حنفی فقہاء کے مطابق اجماع سکوتی بھی صریح اجماع کی طرح معتبر اور حجت ہے۔

تیسرا مکتبہ فکر:

ابو علی الجبائی[3] کے نزدیک اجماع سکوتی اس وقت معتبر نہیں ہو گا زمانہ گزر جانے کے بعد تحقیق و مطالعہ سے مسئلہ کے جزئیات سامنے آجائیں گے تو کوئی نتیجہ اخذ کرنے پر سکوتی اجماع منعقد ہو سکتا ہے۔

چوتھا مکتبۂ فکر:

ابن حاجب مالکی، امام کرخی، علامہ آمدیؒ کے نزدیک ایسے اجماع کو در حقیقت اجماع قرار نہیں دیا جاسکتا مگر اسے دلیل کے طور پر اختیار کیا جاسکتا ہے۔

پانچوں مکتبۂ فکر:

ابن ابی ہریرہ کے نزدیک حکومت کی طرف سے رائے منعقد ہو تو اس پر سکوت سے اجماع سکوتی نہ ہو گا البتہ حکومتی مناصب سے باہر لوگوں کی طرف سے صریح اجماع ہو تو حجت تسیم کیا جائے گا۔ ان کی دلیل اور رائے اس ضمن میں ہے کہ امت کے اجتماعی فیصلے ہر قسم کی لالچ، خوف اور ڈر سے الگ رہ کر کئے جائیں۔

اصولین میں سے مخالف مکتبۂ فکر کے نزدیک علماء کی خاموشی کو اس معاملے میں معتبر تصور نہیں کیا جائے گا اور ایسی رائے اجماع سکوتی کے ضمن میں نہیں آئے گی کیونکہ ایسے اجماع میں صرف طمانیت حاصل ہوتی ہے یقین حاصل

---

[1] ۔ الشوکانی، محمد بن علی بن محمد، ارشاد الفحول (ریاض، 2009ء، دار الفضیلۃ، 2009ء) ج1، ص128

[2] ۔ ڈاکٹر فاروق حسن، فن اصول فقہ کی تاریخ عہد رسالت سے عصر حاضر تک، (کراچی: دار الاشاعت، 2006ء) ص762، 761

[3] ۔ ابو علی محمد بن الوہاب بن سلام الجبائی متوفی 303ھ، فرقہ معتزلہ کے امام اور اپنے عہد کے متکلمین کے مقتدا تھے علم کلام کے مختلف موضوعات کو اپنی تالیفات کا موضوع بنایا طویل تفسیر لکھی علم مناظرہ پر 160 کتابیں لکھیں۔

نہیں ہو تا چنانچہ ایسے اجماع کی حجت ظنی ہے۔[1]

اور حدیث بھی دلیل میں پیش کرتے ہیں۔

((من رای منکم منکرا فلیغرہ بیدہ و بلسانہ و بالقلبہ))[2]

"تم میں سے کوئی برائی دیکھے تو اس ہاتھ سے، زبان سے اور دل کے ساتھ بدل دے۔"

ان کے نزدیک سکوت اختیار کرنا قطعی دلیل نہیں ہے کہ ہو سکتا ہے کسی نے دل میں بھی اسے غلط نہ مانا ہو۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ کسی چیز پر انکار ان میں سے کسی ایک طریقے سے کیا جاتا تھا، زبان اور دل، اسی لئے قائلین اجماع سکوتی اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ صحابہ کرام ایسے معاملات میں خاموش نہیں رہتے تھے جبکہ ان کے پاس ایسے مسائل میں ہاتھ اور زبان سے انکار کی قدرت بھی موجود ہے۔[3]

یہ بات سابق میں معلوم ہو چکی ہے کہ تکرار[4] اور امتداد[5] زمان دونوں اسباب عموم بلویٰ سے متعلق ہے، لہذا جب کسی امر متکرر کے بارے میں اجماع سکوتی ہو اور امتداد زمان بھی ہو اور وہ عام پیش آنے والا امر ہو تو اس پر مجتہدین کا سکوت کرنا اس بات کی علامت ہے کہ عموم بلویٰ کی رعایت رکھتے ہوئے اس پر خاموشی اختیار کی گئی ہے۔ اس امر میں اجماع اور عموم بلویٰ باہم مشترک مؤثر ہوتا ہے۔

مثال:

"عن السائب بن يزيد قال : كنا نقوم في زمان عمر بن الخطاب بعشرين ركعة والوتر"[6].

سائب بن یزید سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ ہم عمر بن خطاب کے زمانے میں بیس رکعت تراویح اور وتر کرتے تھے۔

طریق استدلال یہ ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کے تمام لوگوں کے سامنے پیش آیا تھا اور اس میں مسلمانوں کی جماعت کو بیس رکعت پر پابند بنایا گیا تو ایسا عام امر تھا جس کے جاننے کی سب کو حاجت تھی، تو اس سے یقین پیدا ہو تا ہے کہ اس وقت کے تمام صحابہ کو اس کا علم ہو گا، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ فیصلہ کیا اور باقی تمام صحابہ نے اس پر سکوت اختیار کیا، تو اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر اجماع سکوتی قائم ہوا ہے اور امر بھی ایسا ہے جو متکرر ہے اور تکرار عموم بلویٰ کے اسباب

---

[1] ۔ فن اصول فقہ کی تاریخ، ص 764

[2] ۔ صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان ان الخفی عن المنکر، من الاعیامن وان الایمان یزید وینقص، رقم الحدیث 39

[3] ۔ علم الدین یوسف، حافظ، اجماع سکوتی (مدینہ منورہ: جامعہ اسلامیہ، 2020ء) ص 01

[4] ۔ تکرار: بار بار دھرانا، اصرار

[5] ۔ امتداد: طول مدت، کھنچاؤ، پھیلاؤ

[6] البیہقی، ابو بکر احمد بن حسین، معرفۃ السنن والآثار (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2018ء) رقم الحدیث: 1443، ج4\ص 207

میں سے ہے چنانچہ اس مثال سے اجماع سکوتی اور عموم بلویٰ کا باہمی تعلق واضح بخوبی واضح ہو جاتا ہے [1]۔

اسی طرح حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پیش کردہ مشورے سے شراب پینے والے آدمی کے لیے اسی کوڑے کی سزا متعین کی اور سب صحابہ نے سکوت اختیار کیا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے قرآن مجید کو مصحف کی صورت میں جمع کروایا کسی شخص نے تردید نہیں کی یہ تمام اجماع سکوتی کہ امثلہ ہیں۔ اور ان مثالوں میں تمام امت مسلمہ کی نفع مقصود تھا اور اسوقت کی حاجت و ضرورت تھی اور امر بھی ایسا ہے جو متکرر اور امتداد ہے۔ شرابی کے معاملے میں امر متکرر اور جمع قرآن کے معاملے میں امتداد ہے اور یہ دونوں عموم بلویٰ کے اسباب میں سے ہے چنانچہ ان تمام مثالوں سے اجماع اور عموم بلویٰ کا باہمی تعلق واضح ہو جاتا ہے۔

مبحث چہارم: قیاس اور عموم بلویٰ

قیاس فقہ اسلامی کا ایک اہم ماخذ ہے زمانہ چونکہ تغیر پذیر اور ہر آنے والا دن نئے مسائل اور نئے چیلنجز کے ساتھ رونما ہو رہا ہے تو اس صورت میں ان جدید مسائل کے حوالے سے واضح رہنمائی کرتی نظر آتی ہے اور قیاس ان مسائل کے حل میں اہم کردار ادا کرتا ہے اور اس اعتبار سے قیاس اور مقاصد شریعت میں مناسبت کا ہونا شریعت اسلامی کو لچکدار بنانے میں نہایت ضروری ہے۔ مبحث ہذا میں قیاس کی بطور ادلہ توضیح اور عموم بلویٰ سے اس کا ربط بیان کیا جاتا ہے۔

مطلب اول: قیاس بطور ادلۂ شرعیہ:

اسلامی شریعت کے نظام میں قانون، اصول و قواعد تمام انسانوں کے لیے مشترک اور واجب العمل ہیں اور تمام انسان یکساں طور پر اس کے پابند ہیں۔ اس جامعیت اور تنوع کی وجہ ہر دور میں انسانوں کے لیے نت نئے مسائل کا حل ممکن اور آسان بناتی ہیں اور قیاس اس تنوع کے پیدا کرنے میں ایک اہم ماخذ ثابت ہوتا ہے۔

قیاس دلائل شرعیہ میں سے ایک دلیل شرعی ہے قیاس کسی ایسے معاملے کو جس کے بارے میں کوئی نص وارد پیش ہو گی، ایسے معاملے کے ساتھ حکم کے معاملے میں ملانا جس کے بارے میں نص وارد ہوئی ہو اور اس کی وجہ علت کا مشترک ہونا ہے۔ یعنی قیاس کے ذریعے جدید مسائل کا حل تلاش کیا جاسکتا ہے جن کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو اس کے ذریعے قرآن و سنت میں صراحت سے بیان کیے ہوئے حکم کو ایسی چیز میں جاری کر دیا جاتا ہے جس کا حکم صراحتاً مذکور نہیں صرف اس بناء پر کہ قرآن و سنت میں بیان کی ہوئے حکم کی علت (وجہ) اس چیز میں بھی پائی جاتی ہے۔

فقہی اعتبار سے ان کو یوں بیان کیا گیا ہے۔

---

[1] ابن الھمام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدیر، المکتبۃ الشاملۃ: ج\2ص448

"الحاق امر غیر منصوص علی حکمه الشرعی بامر منصوص علی حکمه لاشتراکھا فی علة الحکم"[1]

"غیر منصوص مسئلے پر عمل کر کے معاملے کے ساتھ ملحق کرنا کیونکہ دونوں کی علت مشترک ہو"۔

اس تعریف سے حکم شرعی کی علت میں اشتراک کے سبب غیر منصوص معاملے کو منصوص معاملے کے ساتھ ملانا اور منصوص مسئلے کا حکم شرعی پھر غیر منصوص مسئلے میں جاری کیا جاتا ہے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں:

تسویة فرع باصل فی حکم لعلة جامعة بینهما[2]

"فرع میں اصل میں حکم کی علت کی بنیاد پر برابری کرنا جو ان دونوں میں یکساں ہوں۔"

اس سے یہ ظاہر ہوا کہ جس علت پر اصل میں حکم شرعی کا مدار ہو وہی وجہ فرع میں بھی موجود ہو اور فرع میں کوئی ایسی رکاوٹ نہ ہو جس کی وجہ سے حکم شرعی کو جاری کرنے میں مشکل پیش آئے۔

قائلین قیاس کے دلائل:

جمہور امت کے قیاس کو دلیل شرعی مانتے ہیں اسی لیے جمہور علماء وفقہاء اسے حجت شرعی مانتے ہیں۔

محمد بن صالح العثیمین لکھتے ہیں:

"واما جمهور الامة ان القیاس دلیل شرعی ثابت فی الکتاب و فی السنة وفی اقوال الصحابة"[3]

"جمہور امت کے مطابق قیاس دلیل شرعی ہے جو قرآن کریم، سنت رسول ﷺ اور صحابہ کرام سے ثابت ہے"۔

قیاس کو ادلۂ شرعیہ ماننے والے قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[4]

"اور اگر یہ اس (خبر) کو رسول کے پاس یا اصحاب اختیار کے پاس لے جاتے تو ان میں سے جو لوگ اس کی کھوج نکالنے والے ہیں وہ اس کی حقیقت معلوم کر لیتے"۔

اس آیت میں قیاس اور فکر و شعور کی بنیاد پر سوچنے سمجھنے کی دعوت دی گئی ہے۔

قیاس کی دلیل نبی کریم ﷺ کے عمل سے بھی ملتی ہے جب حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ دونوں کو یمن کے الگ الگ علاقوں کا قاضی و گورنر بنا کر بھیجا گیا تھا آپ ﷺ کے پوچھنے پر دونوں نے

---

[1] ۔ الزحیلی، اصول الفقہ الاسلامی، ج1، ص603

[2] ۔ ابن قدامہ، ابو عبد اللہ، شمس الدین، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، 1419ھ (الریاض، مکتبہ الرشد، 1419ھ) ج2، ص227

[3] ۔ العیثمین، محمد بن صالح، شرح الاصول من علم الاصول (السعودیۃ،، دار ابن جوزی، 2015ء) ص512

[4] ۔ النساء: 83

جواب دیا تھا کہ:

" اذا لم نجد الحکم فی اسنة نقیس الامر فما اقرب ال الحق عملنا به فقال علیه الصلاة والسلام اصبتما"[1]

جب ہم ست میں حکم نہیں پائیں گے تو ایک معاملے کو دوسرے معاملے پر قیاس کریں گے اور جو فیصلہ حق کے زیادہ قریب ہو گا اسی پر عمل کریں گے اس پر نبی کریم ﷺ نے فرمایا تم دونوں کی رائے درست ہے"۔

یہ حدیث مبارک واضح انداز میں قیاس کے ادلۂ شرعیہ ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح حضور اکرم ﷺ کے دیگر کئی اقوال و افعال مبارکہ سے ہمیں قیاس کی طرف رہنمائی ملتی ہے۔

جیسا کہ آپ ﷺ نے بلی کے جھوٹے کے بارے میں ارشاد فرمایا:

((انها لیست نجس، انما هی من الطوفین علیکم والوافات))[2]

بے شک بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے کیونکہ وہ ان طواف کرنے والے جانوروں میں سے ہے جو تمہارے پاس آتے جاتے رہتے ہیں۔

علماء احناف طواف کی علت کی وجہ سے گھر میں رہنے والے جانوروں، چوہوں، سانپ کو بلی پر قیاس کیا اور ان کے جھوٹے پانی کو نجس قرار نہیں دیا ہے۔[3]

منکرین قیاس کے دلائل:

منکرین قیاس (ابن حزم) قیاس کو حجت شریعت نہیں مانتے ہیں۔ درج ذیل دلائل سے قیاس کا انکار کرتے ہیں:

اللہ کا ارشاد ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[4]

"اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول کے آگے نہ بڑھا کرو۔"

اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے ان کے نزدیک کسی بھی حکم میں اللہ اور رسول کے حکم کے آگے اپنا کوئی بھی فیصلہ درست نہیں ہے اور حکم شرعی میں تجاوز اختیار کرنے کے مماثل ہے۔

حدیث سے دلیل پیش کرتے ہوئے انکار قیاس کی بنیاد بناتے ہیں۔ حدیث نبوی ہے:

((ذرونی ما ترکتم، فانما هلک من کان قبلکم بکثرة سوالهم، وا ختلافهم علی انبیاءئهم، فاذا امرتکم بشی

---

1 ۔الرازی، محمد بن عمر الحسین، المحصول فی الاصول (الریاض: دار الکتب العلمیة، 1999ء) ج/5 ص2116

2 ۔السجستانی، سلیمان بن اشعت، السنن ابو داؤد (الریاض: دار الکتب العلمیة، 1430ھ) باب سور الهرة، کتاب الطهارة ج1، ص19، رقم الحدیث 75

3 ۔الشاشی، ابو علی احمد بن محمد بن اسحاق، اصول الشاشی (بیروت: دار الکتاب العربی، 1982ء) فصل القیاس الشرعی، ص325

4 ۔الحجرات: 01

فاتو منه ما استطعتم، واذا یھکتم عن شئی فدعوه))[1]

"جن چیزوں کا بیان میں نے چھوڑ دیا کروں تم ان کا سوال مت کیا کرو کیونکہ تم سے پہلے لوگ اس لیے ہلاک ہوئے کہ وہ انبیاء سے بہت زیادہ سوال کیا کرتے تھے لہذا جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو استطاعت کے مطابق عمل کرو اور جب کسی چیز سے روک دوں تو اس کو چھوڑ دیا کرو"۔

ان دلائل کے مطابق تو کوئی حکم شرعی اللہ اور رسول کے حکم کے مخالف نہیں ہو گا اور قیاس اسی لیے کیا جاتا ہے کہ غیر منصوص احکامات میں قیاس کے ذریعے قرآن و سنت کے مطابق ہی حکم شرعی کو جاری کیا جاسکے۔

البتہ قیاس کے ذریعہ حکم شرعی جاری کرتے ہوئے چند امور کا لحاظ رکھنا ضروری ہے اور ان سے قیاس کا شریعت کے مقاصد کے ساتھ ایک مضبوط تعلق واضح ہو جاتا ہے۔

1) قیاس کے رکن علت کے لیے دونوں مسئلوں میں علت کی مناسبت ہونا ضروری ہے اور حکم شرعی جاری کرنے میں صرف اسی مناسبت کا اعتبار کیا جائے گا جو مقاصد شرعیہ کے موافق ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

"من اهم ارکان القیاس العلة، والعلة یشرط فیها المناسبة، والمناسبة هی مراعاة مقاصد الشارع من جلب مصلحة او دفع مفسدة"۔[2]

"قیاس کے اہم ارکان میں سے اہم رکن علت ہے اور علت میں مذکورہ مسئلے کے ساتھ اس کی مناسبت ہونا ضروری ہے اور مناسبت مقاصد شریعت میں حصول مصلحت و دفع مضرت کی رعایت کا نام ہے"۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حکم شرعی جاری کرنے کے لیے دونوں مسئلوں میں علتوں کا متناسب ہونا ضروری ہے اور وہ موافقت مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہونا لازم ہے تو کہ غیر منصوص مسئلے میں بھی علت کی مناسبت ہو اور حکم شرعی کو جاری کیا جاسکے۔

2) قیاس مقاصد شریعت کی بنیاد پر کیا جائے اس سے قیاس کے میزان میں تنوع پیدا ہوتا ہے کیونکہ تمام مقاصد کے اعتبار سے اس مسئلے کے معاملے کو دیکھا جاتا ہے۔ اس ضمن میں الخادمی لکھتے ہیں:

" اما المقصد فهو حفظ العقل والمال، ان الخمر حرم لانة یضیع العقل ویفوت منافعه و مصالحه"[3]

"فقط عقل اور حفظ مال میں مقصد یہ ہے کہ شراب، اس لیے حرام ہے کیونکہ یہ فقط عقل اور مال کو فوت کرنے والی ہے اور اس سے منافع اور مصالح بھی فوت ہو جاتے ہیں۔"

---

[1] ۔ صحیح مسلم، کتاب الحج، باب فرض الحج مرۃ العمر، ص432، رقم الحدیث1337

[2] ۔ المقاصد الشرعیۃ، ابن تیمیہؒ، ص343

[3] ۔ المقاصد شریعہ، الخادمی، ج2، ص26

اس عبارت سے حرمت خمر میں غور و فکر کرنے سے جو مقصد اخذ ہوا وہ فقط مال کا فوت ہونا سمجھ میں آتا ہے اور حفظ عقل والمال مقاصد شریعت میں انہی مقاصد کی علت کو بنیاد بنا کر نبیذ (جو کہ نشہ پیدا کرے) کو بھی حرام قرار دیا۔

الخادمی اس ضمن میں مزید لکھتے ہیں:

"فمقصد حفظ الفعل والمال ملحوظ فی تحریم الخمر وهو كذلك يلا حظ فی تحريم نبيذ الشعير المكسر"[1]

"حفظ عقل اور حفظ مال کا تحریم خمر میں لحاظ رکھا گیا اسی طرح جو کہ نبیذ جو کہ نشہ آور ہو اس میں بھی حفظ عقل والمال کا ہی لحاظ رکھا جائے گا"۔

اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ علت و مقصد ایک ہی ہے جیسے شراب میں عقل والمال کا ضیاع ہے اسی طرح جو کہ نشہ نبیذ میں بھی عقل والمال کا ضیاع ہے اور علت بھی مسکر ہونا ہے۔

3) قیاس شریعت اسلامی کی خوبیوں کے اظہار کا باعث ہے اس طرح شریعت کے مقاصد بھی شریعت کے محاسن کو بیان کرتے ہیں اور ان خوبیوں سے پتہ چلتا ہے کہ شریعت اسلامی دائمی اور ابدی شریعت ہے جس میں زندگی گزارنے کے تمام مسائل کا حل موجود ہے جو زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ پیش آتے ہیں یہ امر بھی قیاس کے ادلہ شرعیہ ثابت کرنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

"الموافقه القياس بالمقاصد الشريعه يبرز انتظامها و توافقها و ينفى عنها الاختلاف والتضاد و يرسخ حكمة الشارع"[2]

"قیاس کا مقاصد شریعت کے موافق ہونا ان مقاصد کے منظم اور موافق ہونے کو پختہ کرتا ہے اور اختلاف اور نفاد کی نفی کرتا ہے اور شارع کی حکمت کو مضبوط کرتا ہے"۔

عبارت ہذا سے مفہوم واضح ہوتا ہے کہ قیاس اور مقاصد شریعت میں مناسبت کا ہونا شریعت اسلامی کا زمانہ اور مکان کی قید سے آزاد ہونے کو ثابت کرتا ہے اور اس کے متنوع ہونے کو ظاہر کرتا ہے جو اس شریعت کی ترقی کے لیے معاون ثابت ہوتی ہے اسی لیے اگر ایک دور میں کسی مسئلہ پر قیاس سے کام لیتے ہوئے کوئی نتیجہ اخذ کیا گیا تھا اور آنے والے وقت نے اس نتیجے میں کوئی مشکل پیش آئی تو اس دور کے فقہاء کو یہ حق حاصل ہو گا کہ وہ اپنے قیاس سے کام لیتے ہوئے اس مسئلہ کا کوئی اور حل تجویز کریں جو قرآن و سنت سے زیادہ قریب ہو یہی آزادی رائے فقہ اسلامی کی اہمیت میں اضافہ کرتی ہے اور یہ سب قیاس سے استفادہ کی صورت میں ہی ممکن ہو سکتا ہے۔

---

[1] ۔ ایضاً، ص 27

[2] ۔ المقاصد الشرعیۃ، ابن تیمیہ، ص 343

مطلب دوم: قیاس اور عموم بلویٰ کا باہمی ربط:

جیسے ماقبل میں واضح ہو چکا ہے، کہ قرآن، سنت اور اجماع کے ذریعے ان احکام میں نرمی و آسانی کا حکم جاری ہوا ہے جس میں عام مکلفین[1] مبتلا تھے، چنانچہ قیاس قرآن، سنت اور اجماع کے حکم کا دیگر نظائر میں انطباق کرتا ہے، تو جس طرح قرآن، سنت اوراجماع سے عموم بلویٰ سے متعلق احکام میں رہنمائی ملتی ہے اسی طرح کے نظائر جس میں عموم بلویٰ بھی ہو اور وہی علت بھی پائی جارہی ہو جن عموم بلویٰ پر مبنی احکام میں نصوص وارد ہوئے ہو تو انہی منصوص احکام میں سے علت کو متعدی کر کے حکم کو اسی عموم بلویٰ والی صورت میں جاری کیا جاتا ہے۔

یعنی عموم بلویٰ والی غیر منصوص صورتوں کو قیاس کے ذریعے عموم بلویٰ والی منصوص صورتوں پر حکم لگایا جاتا ہے تو اس جہت سے عموم بلویٰ اور قیاس کا باہمی تعلق بھی اسی طرح ثابت ہوتا ہے جس طرح قرآن اور عموم بلویٰ، سنت اور عموم بلویٰ، قیاس اور عموم بلویٰ کا باہمی تعلق ثابت رہا ہے۔

مثال:

((عن عبد الرحمن بن أبي بكرة قال كتب أبي إلى عبيد الله بن أبي بكرة وهو قاض أن لا تحكم بين اثنين وأنت غضبان فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان))[2].

عبد الرحمن بن ابی بکرۃ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے فرماتے ہیں میرے والد نے عبید اللہ بن ابی بکرۃ کو خط لکھا اس وقت وہ قاضی تھے، کہ دو انسانوں میں غصے کی حالت میں فیصلہ مت کرو، کیونکہ میں رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے فرمارہے تھے کہ کوئی حاکم دو شخصوں میں حالت غصہ میں کوئی فیصلہ نہ کرے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غصہ کو سبب بنایا ہے عدم تحکیم کے لیے چنانچہ اسی پر بھوک مرض اور پریشانی کو بھی قیاس کیا جائے گا کیونکہ جس طرح غصہ سے فکری یکسوئی متاثر ہوتی ہے اور انتشار ذہنی پیدا ہوتا ہے اسی طرح بھوک، مرض، اور غم سے بھی ذہن منتشر ہوتا ہے۔ اس مثال سے واضح ہے کہ غصہ جس طرح منصوص حکم ہے اور اس میں ابتلائے عام ہے اسی طرح غم، بھوک، مرض بھی وہ اسباب ہیں جس سے ذہنی انتشار پیدا ہوتا ہے اور فیصلہ کرنے میں مشکل پیش آسکتی ہے۔

مقاصد شریعت کی تاریخ کا آغاز اسلام کی ابتداء کے ساتھ ہوا۔ قرآن وحدیث اور عہدِ صحابہ میں اس کی کئی مثالیں موجود ہیں۔

---

[1] ۔ مکلفین: ایسے انسان جنھیں ایسے کام کرنے کا حکم دیا گیا ہو جو ان پر بھاری ہوا۔ پابند یا ذمہ دار لوگ

[2] سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، رقم الحديث: 1254، 5\171

تاریخ فقہ اسلامی کا اہم دور دوسری صدی ہجری کی ابتداء سے چوتھی صدی ہجری کے نصف اول پر محیط ہے۔ اس دور میں فقہ کی باقاعدہ تدوین ہوئی چوتھی صدی ہجری کو مقاصد شریعت کی باقاعدہ آغاز و ابتداء کا دور کہا جاتا ہے۔

متقدمین کے مصطلحات میں مقاصد شریعت جیسی اصطلاح نہیں پائی جاتی ہے۔ اسی لیے کوئی جامع تعریف نہیں ملتی ہے۔ البتہ متاخرین کے کلام میں مقاصد شریعت کے لئے متعدد تعریفات پائی جاتی ہیں۔

مقاصد شریعت وہ معانی ہیں وغایات ہیں جن کو احکام شریعت میں ملحوظ نظر رکھا جاتا ہے ان تمام معانی کا مقصد اللہ تعالی کی بندگی کا اظہار اور انسانوں کے لئے دنیا اور آخرت میں نفع کا حصول ہے

مقاصد شریعت ہی کی روشنی میں نصوص شریعت کی تفسیر، اورادلہ متعارضہ کے درمیان ترجیح و تطبیق، غیر منصوص واقعات سے متعلقہ احکام کی پہچان کرنا آسان ہوتا ہے وہیں ان سے ایمان کی مضبوطی اور مقصدِ تخلیق سے آگاہی ممکن ہوتی ہے اور تبلیغ دین کا سلسلہ بھی مقاصد شریعت کے ذریعے آسان ہوتا ہے۔

مقاصد شریعت ہی مجتہد کو حالات و واقعات کے مطابق درست فیصلہ کرنے کی صلاحیت دیتا ہے اور ہر انسان کے ایمان کی زیادتی اور اس کے عقیدہ کی پختگی میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

تخفیف اور رخصت کے اعتبار سے عموم بلویٰ اور مقاصد شرع کا باہمی تعلق کئی جہات سے ہے شریعت کا عمومی مقصد یہی نظر آیا کہ وہ انسانیت کے لیے منافع کا حصول اور مفاسد کا دفعیہ ہی ہے اور عموم بلویٰ کا مقصود بھی رفع حرج، دفع **مشقت**، دفع ضرر، اور لوگوں کے لیے آسانی ہوتی ہے

عموم بلویٰ سے بھی ضروریات حاجیات، تحسینیات کا تحفظ مقصود ہوتا ہے ان کا عمومی مقصد جلب منفعت اور دفع مضرت ہے۔

ادلہ شرعیہ سے مراد کلام اللہ، سنت رسول، اجماع، اور قیاس ہے، اور ان ادلہ کا جائزہ لینے سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ جہاں جہاں انسانی زندگی میں تنگی پیدا ہوئی ہے وہاں نصوص وارد ہوئے ہیں اور حکم میں نرمی دی گئی ہے۔ عموم بلویٰ اور ادلہ اربعہ کا باہمی ربط قوی ہے، کیونکہ ان کا مشترکہ مقصد یہی ہے کہ لوگوں کی حاجات بشریہ اور انسانی فطرت کے حوائج میں آسانی پیدا کرے چنانچہ اس بحث سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ عموم بلویٰ اور ادلہ شرعیہ بھی جلب منفعت، حصول یسر، دفع مضرت، رفع حرج میں باہم مربوط ہیں۔ جس طرح مقاصد شریعت اور عموم بلویٰ باہم مربوط ہیں۔

باب چہارم:

فصل اول: احکام طہارت میں عموم بلویٰ کی رعایت

فصل دوم: عبادات کے احکامات میں عموم بلویٰ کا دائرہ کار

باب چہارم:

عبادات میں عموم بلویٰ کی رعایت

انسانی تخلیق کا مقصد اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اس بات کی جانچ کرنا ہے کہ نیک و بد کون ہے؟ کون ہے جو اچھے اعمال کے ذریعے اپنے آپ کو سنوارتا ہے اور کون ہے جو اپنی بداعمالیوں کی وجہ سے خالق کائنات کے غضب کا مستحق ٹھہرتا ہے۔(العیاذ باللہ)

عصر حاضر میں جہاں اور بہت سے نئے مسائل نے جنم لیا ہے وہیں بہت سے ایسے مسائل بھی سامنے آئے ہیں جو انسانی زندگی کے مقصد یعنی عبادت پر اثر انداز ہوئے ہیں جیسا کہ نماز کے اوقات کی تعیین کے لیے کلینڈر اور حسابات کا استعمال، چست اور تنگ لباس میں نماز کی ادائیگی، جدید آلات کے ذریعے دی جانے والی آذان، آواز کو خوبصورت بنانے کے لیے جدید لاؤڈ اسپیکر کا استعمال، کشتی یا جہاز میں نماز کی ادائیگی، حصص، شئیرز اور پرائز بانڈ پر زکوۃ، زکوٰۃ کی رقم سے غریبوں کے لیے کنواں کھودنا، حقوق کی زکاۃ، حج کا اجازت نامہ بیچنا، بلا عذر برقی گاڑی پر سعی یا طواف کرنا اور ان جیسے بے شمار ایسے مسائل ہیں جن کا حکم جاننا ضروری ہے اور اسلامی فقہ کے لٹریچر میں عبادات سے پہلے طہارت کے ابواب قائم کیے جاتے ہیں اسی لیے عبادات کے مسائل کے بیان سے پہلے طہارت سے متعلقہ متفرق مسائل کو ذکر کیا جائے گا۔

ماقبل ابواب میں عموم بلویٰ کا تعارف، ضرورت واہمیت، عموم بلویٰ سے متعلق دلائل اور ایسی چیزوں کا بیان کیا گیا ہے جن کا تعلق خالص علمی پہلوؤں سے ہے البتہ کسی بھی علم سے استفادہ تب ممکن ہوتا ہے جب اس علم کے اصول وضوابط کو تطبیقی اور عملی صورت میں سامنے لایا جائے اسی نقطہ کے پیش نظر مذکورہ باب اور آئندہ آنے والے "باب پنجم و باب ششم" میں بہت سے ایسے مسائل پر بحث کی گئی ہے جو انسانی معاشرہ میں جزو لا ینفک بن چکے ہیں۔

باب چہارم کو دو فصول میں تقسیم کیا گیا ہے، جو بنیادی طور پر شریعت اسلامیہ کے ایک بڑے حصے، یعنی "طہارت اور عبادات" کے اُن جدید مسائل سے متعلق ہے جو عصر حاضر میں عموم بلویٰ کی صورت اختیار کر چکے ہیں۔ طہارت میں جن مسائل پر بحث کی گئی ہے ان میں سے فلٹر پانی کا استعمال، ڈرائی کلین یا پانی کے علاوہ دیگر مائع اشیاء کے ذریعے طہارت کے احکام، جلاٹین کا مختلف اشیاء میں استعمال اور چند مزید مسائل بیان ہوئے ہیں۔ عبادات یعنی نماز، زکوۃ، روزہ اور حج میں سے ہر ایک عبادت کے مختلف مسائل کو بیان کرتے ہوئے بیشتر مسائل سے بحث کی گئی ہے۔

فصل اول:

احکام طہارت میں عموم بلویٰ کی رعایت

طہارت کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ عبادت کی ادئیگی میں بھی طہارت کا ہونا انتہائی ضروری ہے اس کے بغیر نماز اور اس جیسی دیگر عبادات رب تعالیٰ کی بارگاہ میں ہر گز قابل قبول نہیں ہیں اسی لیے اسلامی فقہ کے لٹریچر میں عبادات سے پہلے طہارت کے ابواب قائم کیے جاتے ہیں اسی لیے نماز کے مسائل کے بیان سے پہلے طہارت سے متعلقہ ان متفرق مسائل کو بطور خاص ذکر کیا جائے گا جو انسانی زندگی میں جزولا ینفک کی حیثیت رکھتے ہیں اور ابتلائے عام کی شکل اختیار کیے ہوئے ہیں، ذیل میں سب سے پہلے طہارت کے چند مسائل کا تذکرہ کیا گیا ہے اس کے بعد اگلی فصل میں بالترتیب مختلف مباحث کے تحت نماز، زکوۃ، روزہ اور حج سے متعلق ایسے مسائل کا تذکرہ کیا جائے گا جن میں ابتلائے عام ہے۔

عمومِ بلویٰ کے تحت طہارت سے متعلقہ متفرق مسائل کا جائزہ:

اس عنوان کے تحت بنیادی طور پر درج ذیل مسائل کا تذکرہ کیا گیا ہے:

1. ناپاک پانی کو صاف کر کے استعمال کرنے کے احکامات
2. ڈرائی کلین یا پانی کے علاوہ دیگر مائع اشیاء کے ذریعے طہارت کے احکامات
3. جلاٹین کا کھانے پینے کی اشیاء اور ادویات میں استعمال کا حکم
4. اعضاء کی پیوند کاری سے متعلقہ احکام طہارت
5. میک اپ، نیل پالش وغیرہ کا استعمال اور طہارت کے احکام:

1۔ناپاک پانی کو پاک (فلٹر شدہ پانی) کر کے استعمال کرنے کے احکامات

طہارت کے باب میں آج کل جن مسائل کا سب سے زیادہ سامنا کرنا پڑتا ہے یا جن مسائل کا ابتلائے عام ہے ان میں سے ایک مسئلہ ایسے پانی کا استعمال ہے جو اصل میں تو ناپاک اور نجس ہوتا ہے لیکن اس کو جدید ذرائع اور ٹیکنالوجی کی مدد سے صاف کر کے استعمال کیا جاتا ہے۔

مفہوم: استعمال شدہ پانی سے مراد وہ پانی ہے جو انسانی زندگی کے روزمرہ کے مختلف امور سے متعلق ہے جیسا قضائے حاجت کے بعد طہارت اور نظافت کے حصول کے لیے استعمال کیا گیا پانی، کپڑوں، گھروں اور مختلف عمارتوں کی صفائی ستھرائی میں

استعمال ہونے والا پانی، رہائش گاہوں، تجارتی اور سرکاری عمارتوں، اداروں اور کارخانوں سے نکلنے والا فضلہ پانی کی شکل میں، غرض یہ کہ ہر وہ پانی جو کسی ناپاک شئے سے طہارت حاصل کرنے کے لیے استعمال کیا گیا ہو۔[1]

فقہ اسلامی کے قدیم ادب میں اگرچہ پانی کی یہ قسم موجود نہیں ہے کیونکہ فقہائے اربعہ یا ان کے بعد کے زمانے میں فلٹر شدہ پانی کا استعمال ظاہر ہے موجود نہیں تھا لیکن کتبِ فقہ میں ایسے قرائن اور شواہد ملتے ہیں جن کے ذریعے اس قسم کے پانی کا مفہوم اخذ کیا جاسکتا ہے جیسا کہ علامہ ابن عابدین نے لکھا ہے کہ:

"نهر المساقط والأوساخ الذي يسقط فيه فائض الماء"[2]

ایسی نہر جس میں گندگی اور فاضل پانی گرتا ہے

"فإذا بال وأرسل عليه الماء فلا بأس به، وقال الإمام أحمد إن صب عليه الماء وجرى في البالوعة فلا بأس"[3]

اگر وہ پیشاب کرے اور اس پر پانی بہادے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور امام احمد نے کہا ہے کہ اگر اس پر پانی ڈالا اور وہ نالی میں چلا گیا تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

فقہاء کی ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے جس پانی کی ہم بات کر رہے ہیں اگرچہ اس کا خصوصی ذکر نہیں کیا لیکن انہوں نے اس کا تذکرہ اجارہ کی کتابوں اور دیگر مختلف مسائل کے تحت کیا ہے۔ یہ تمام معانی جن کا انہوں نے ذکر کیا ہے گندے پانی کی جدید تعریف سے مطابقت رکھتے ہیں۔

سابقہ کتب میں جس پانی کا ذکر ہوا ہے (جیسا کہ ماقبل کچھ عبارتیں ذکر ہوئی ہیں) اس جیسا مستعمل پانی بالاتفاق ناپاک اور نجس ہے کیونکہ یہ ایسی نجاستوں اور گندگی پر مشتمل ہوتا ہے جو پانی کی اصل خلقت یعنی رنگ، بو اور ذائقہ کو تبدیل کر دیتا ہے اور تمام فقہا کا اجماع ہے کہ پانی چاہے کم ہو یا زیادہ اگر کوئی ناپاک شئے اس کے تینوں اوصاف یا اکثر اوصاف کو تبدیل کر دے تو ایسا پانی ناپاک ہے جو کسی بھی طرح سے قابل طہارت یا قابل نظافت نہیں ہے۔[4]

---

[1] موسی، علی حسین، **التلوث البیئی**، طبع اول، (بیروت: دار الفکر، 2000ء) ص365؛ محمد فرج، **الصرف الصحی ومعالجۃ المخلفات السائلۃ**، طبع سوم، (القاھرۃ: دار الکتاب الحدیث، 1424ھ) ص83۔

[2] ابن عابدین، ردالمحتار، ج6، ص866۔

[3] المقدسی، ابوالفرج عبدالرحمن بن قدامہ، **الشرح الکبیر علیٰ متن المقنع**، (بیروت: دار الکتاب العربی للنشر والتوزیع، 1414ھ)، ج1، ص87۔

[4] محمد بن المنذر، **الإجماع**، تحقیق: فؤاد عبدالمنعم أحمد، (السعودیہ: دار المسلم للنشر والتوزیع، ۱۴۲۵ھ) ص، ۳۲؛ ابن نجیم، البحر الرائق، ج1، ص78؛ الطحاوی، شرح معانی الآثار، ص12؛ الشافعی، **الام**، (بیروت: دار المعرفۃ، 1410ھ)، ص13۔

گدلے پانی کو صاف کرنے کے اسباب:

سوال یہ ہے کہ جو تفصیل ماقبل بیان ہوئی ہے اس قسم کے پانی کو دوبارہ صاف کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ کیوں اتنا خرچہ کر کے اس پانی کو ری سائیکل کیا جاتا ہے؟

دراصل جس طرح دنیا کی آبادی بڑھ رہی ہے آئے روز گھریلو، صنعتی اور زرعی استعمال کے لیے پانی کی کھپت کی شرحوں میں مسلسل اضافہ ہو رہاہے، اور ان ضروریات کو پورا کرنے میں آبی وسائل محدود ہیں۔ اسی طرح جس قسم کا کیمیکل اور زہریلا مواد فیکٹریوں سے خارج ہونے والے پانی میں موجود ہوتا ہے اس سے ماحولیات میں آلودگی، سمندری مخلوقات کے لیے نقصان اور دیگر بہت سی ایسی خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں جو دنیا کے ماحول کو خراب کر رہی ہیں۔

اگر اس کے ایجابی پہلو کو دیکھا جائے تو صاف کرنے کے بعد ایسا پانی تقریباً ہر جگہ استعمال کیا جاسکتا ہے، زرعی فرٹیلائزیشن کے عمل میں پاکیزگی کا ایک جدید طریقہ ہے۔ اسی طرح انڈسٹریل ایریا میں ہونے والی بدانتظامی سے ماحولیاتی توازن اور کمیونٹی کی صحت کو شدید نقصان پہنچ سکتاہے، جیسا کہ ایک اندازے کے مطابق بیماریوں کے عالمی بوجھ کا ایک بڑا حصہ غیر محفوظ پانی کی فراہمی اور صفائی اور حفظان صحت کی کمی سے منسوب ہے اس لیے ضروری ہے کہ ان سب باتوں کو مدنظر رکھا جائے اور صفائی کے لیے بنیادی اصول تلاش کیے جائیں، اور معاملات کا خیال رکھنے اور نقصان کو روکنے کے لیے فلٹریشن کا مسئلہ حل کیا جائے۔[1]

پانی صاف کرنے کے مراحل اور طریقے:

گندے ندی نالوں میں موجود پانی کو صاف کرنے کے مختلف مراحل اور طریقے ہوتے ہیں جس کے بعد اس پانی کو قابل استعمال بنایا جاتا ہے۔ ذیل میں مراحل کو ترتیب وار ذکر کیا جاتا ہے:

1. پہلے مرحلے میں ترسیب کا عمل ہے جس میں پانی کو جمع کیا جاتا ہے بایں صورت کہ اس کی ساری غلاظتیں، نجاستیں اور کدورتیں نیچے بیٹھ جاتی ہیں۔
2. دوسرے مرحلہ میں پانی کو چھان کر نیچے بیٹھی ہوئی غلاظتوں سے الگ کر لیا جاتا ہے۔
3. تیسرے مرحلہ میں بیکٹریا کو ختم کیا جاتا ہے۔
4. چوتھے مرحلہ میں مزید کسی بھی قسم کے بیکٹیریے کو جنم لینے سے روکنے کے اقدامات کیے جاتے ہیں۔[2]

---

[1] اصغری، احمد فیصل، والمزینی، صالح محمد، منظومات الصرف الصحی لمعالجۃ میاہ المجاری، طبع اول، (کویت، الجمعیۃ الکویتیۃ لحمایۃ البیئۃ، 1997ء)، ص 91۔

[2] عبد الماجد، ھجو محمد، مخلفات الصرف الصحی الخواص والمعالجۃ واعادۃ الاستخدام، (ریاض: النشر العلمی والمطابع، س۔ن)، ص 100، 94، 93؛ درویش، عبد الکریم، معالجۃ المیاہ، طبع اول، (دمشق،: دار المعرفۃ، 1997ء)، ص 238۔

فلٹر شدہ پانی کے مقاصد اور احکامات:

اس طرح کے پانی کے مختلف مقاصد ہوتے ہیں،ذیل میں ہر مقصد کو بیان کرنے کے بعد اس کا حکم بیان کیا گیا ہے جیسا کہ:

مقصد اول: پینے اور طہارت کے لیے صاف کیے گے پانی کا استعمال

اگر کوئی گدلا پانی ایسا ہے جو ما قبل بیان کیے گے تمام مراحل سے گزار کر صاف کیا گیا ہے تو ایسے پانی کو پینا اور طہارت کے لیے استعمال کرنے کی گنجائش موجود ہے البتہ بہتر یہی ہے کہ عام پانی جو قدرتی طور پر صاف اور پاک ہے اس کو استعمال کیا جائے۔ سعودیہ کے کبار علماء اور مجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ نے باقاعدہ اس کی تصریح کی ہے چنانچہ مکہ مکرمہ میں مجمع الفقہ الاسلامی کے گیارہواں اجلاس میں اس قسم کے پانی سے متعلق جو فیصلہ دیا گیا ہے اس کی عبارت یہ ہے کہ:

"وحيث إن المياه المتنجسة يمكن التخلص من نجاستها بعدة وسائل ، وحيث إن تنقيتها وتخليصها مما طرأ عليها من النجاسات ، بواسطة الطرق الفنية الحديثة لأعمال التنقية يعتبر من أحسن وسائل الترشيح والتطهير حيث يبذل الكثير من الأسباب المادية لتخليص هذه المياه من النجاسات، كما يشهد بذلك ويقرره الخبراء المختصون بذلك ممن لا يتطرق الشك إليهم في عملهم وخبرتهم وتجاربهم"[1]

ترجمہ: نجس اور گندے پانی کو مختلف طریقوں سے صاف کیا جاتا ہے بایں صورت کہ غلاظتوں کو پہلے نیچے بٹھا دیا جاتا ہے اور جدید طریقوں کے استعمال کے ذریعے نہایت ہی احسن انداز سے نجاستوں کو الگ کر کے پانی کو صاف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ ماہرین نے باقاعدہ اس بات کی تصریح کی ہے کہ واقعی اس طرح کے پانی کو صاف کر کے قابل استعمال بنایا جاتا ہے۔

البتہ اگر صفائی ستھرائی کے تمام مراحل سے پہلے اس کا استعمال کیا جائے جیسا کہ دو یا تین مراحل سے گزارنے کے بعد مارکیٹ میں بھیج دیا جائے یا کوئی شخص طہارت کے لیے استعمال کرنا چاہے تو یہ صورت ناجائز ہے کیونکہ ماہرین کے نزدیک ابھی تک اس پانی میں نجاست کے اثرات ختم نہیں ہوئے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ چاروں مراحل سے گزارنے کے بعد پانی صحیح معنوں میں صاف ہوتا ہے لہذا اس صورت میں طہارت کے لیے استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

مقصد دوم: کھیتوں وغیرہ کے لیے صاف کیے گے پانی کا استعمال

فقہائے کرام کے مابین اس حد تک اتفاق ہے کہ نجس پانی سے اگر کوئی نباتات یا کھیتی جنم لے لیتی ہے یا ابتدائی

---

[1] ملاحظہ فرمائیں: قرارات مجمع الفقہ الاسلامی، الدورۃ الحادیۃ العاشرۃ، القرار الخامس، (مکۃ المکرمۃ: رابطہ عالم اسلامی، 19 فروری تا 22 فروری، 1989ء)، ص 258؛ اللجنۃ الدائمۃ للبحوث والافتاء، حکم استعمال المیاۃ النجسۃ، مجلۃ البحوث الاسلامیۃ، العدد، 35، (1412ھ)، ص 59

طور پر اس میں نجس پانی اور کھاد وغیرہ کا استعمال کیا جاتا ہے تو اس کی اجازت ہے البتہ بعد میں فصل تیار ہونے سے پہلے اس کو صاف پانی سے سیراب کرنا ضروری ہے تاکہ پہلی والی نجاست کا خاتمہ کیا جاسکے۔

اگر ایسا نہ کیا گیا اور وہ فصل نجس پانی سے سیراب ہو کر ہی تیار ہو گی تو اس کا استعمال جائز ہے یا نہیں تو جمہور فقہائے کرام نے اس کو جائز قرار دیا ہے اس شرط کے ساتھ استعمال سے پہلے نجاست کو زائل کر دیا گیا ہو البتہ حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ صورت ناجائز ہے۔

جمہور کے دلائل:

جمہور فقہائے کرام نے اپنے موقف کے لیے مختلف دلائل سے استدلال کیا ہے جیسا کہ:

پہلی دلیل: سعد بن ابی وقاص سے ایک اثر منقول ہے کہ وہ ایک گٹھڑی یا ڈھیر گندگی کا اٹھا کر لے جا رہے تھے کسی نے اس سے متعلق سوال کیا تو آپ نے جواب دیا:

"مكتل عرة مكتل برة"[1] مفہوم یہ ہے کہ بظاہر یہ گندگی کا ڈھیر ہے لیکن یہ بھلائی اور خیر کے کام میں استعمال ہو گا۔

دوسری دلیل: مذکورہ صورت میں نجس پانی نباتات یا کھیتی میں حلول کر جاتا ہے جس کے نتیجے میں ماہیت تبدیل ہو جاتی ہے اور حکم کا دارومدار ماہیت پر ہوتا ہے جب ماہیت تبدیل ہو گی تو حکم بھی تبدیل ہو جائے گا۔[2]

تیسری دلیل: معاملات میں اصل اباحت ہے اور لوگوں کی یہ عادت چلی آرہی کہ وہ کھیتی کی اچھی اور زیادہ پیداوار کے لیے کھاد وغیرہ کا استعمال کرتے ہیں اور شریعت نے اس پر کوئی نکیر نہیں کی لہذا حکم اپنی اصل پر برقرار رہے گا۔[3]

حنابلہ کے دلائل:

جمہور کی طرح حنابلہ نے بھی اپنے موقف کے ثبوت کے لیے عقلی و نقلی دلائل پیش کیے ہیں جیسا کہ:

پہلی دلیل:

((عنِ ابنِ عباس "كُنَّا نُكْرِي أَرْضَ رَسُولِ اللهِ وَنَشْتَرِطُ عَلَيهِم أَنْ لَا يَدْمُلُوها بِعَذِرَةِ النَّاسِ))[4]

حضرت ابن عباس سے منقول ہے کہ آپ ﷺ کی زمین جب کسی کو کھیتی باڑی کے لیے کرایہ پر دی جاتی تو اس کو یہ کہا جاتا کہ اس میں انسانوں کا فضلہ استعمال نہیں کرنا۔

---

[1] البیہقی، سنن الکبریٰ، کتاب المزارعۃ، باب ماجاء فی طرح السرجین والعذرۃ فی الارض، رقم الحدیث 11754، ج6، ص229

[2] ابن قدامہ، المغنی، ج9، ص330؛ المرداوی، الانصاف، ج10، ص368۔

[3] النووی، المجموع، ج4، ص234؛ ابن قدامہ، المغنی، ج9، ص330

[4] البیہقی، سنن الکبریٰ، کتاب المزارعۃ، باب ماجاء فی طرح السرجین والعذرۃ فی الارض، رقم الحدیث 11756

وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر کھیتی کو پروان چڑھانے کے لیے فضلہ کا استعمال حرام نہ ہوتا تو اس قسم کی شرط لگانے کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی۔[1]

جواب: اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ اثر ضعیف ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں ہے۔[2]

دوسری دلیل: اس قسم کے نجس پانی یا نجس خوراک سے جب کوئی کھیتی تیار ہوتی ہے تو اس کی پرورش میں نجاست کا کردار ہوتا ہے اور استحالہ سے کھیتی طاہر نہیں ہوتی لہذا یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ جلالۃ،[3] جس طرح وہ حرام ہے یہ کھیتی بھی حرام سمجھی جائے گی۔[4]

جواب: استحالہ سے طاہر ہونا یا نہ ہونا خود مختلف فیہ ہے، جمہور کے نزدیک استحالہ سے شئے پاک ہو جاتی ہے اور اس صورت میں کھیتی اگرچہ نجس شئے سے پروان چڑھنا شروع ہوتی ہے لیکن آخر میں جا کر وہ طاہر ہو جاتی ہے لہذا جمہور کو یہ الزام نہیں دیا جاسکتا کہ استحالہ سے شئے پاک نہیں ہوتی۔

راجح موقف:

دلائل کی تنقیح اور مفصل جائزہ لینے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جمہور کا موقف نقلی و عقلی طور پر زیادہ راجح ہے کیونکہ یہ طے ہے کہ جب کسی کھیتی میں کھاد اور گوبر وغیرہ ڈالا جاتا ہے تو کھیتی کی فصل تیار ہونے تک ماہیت تبدیل ہو چکی ہوتی ہے لہذا بطور مآل اس صورت میں کوئی حرج نہیں ہے۔ مزید یہ کہ حنابلہ نے جس اثر سے استدلال کیا ہے وہ ضعیف ہے جیسا کہ ماقبل بیان ہو چکا ہے۔

البتہ جمہور نے بھی جس صورت کو جائز قرار دیا ہے اس میں دو شرطیں ہیں:

i. نجس شئے کے استعمال میں کوئی بھی ایسی صورت نہ پیش آ رہی ہو جو کھیتی، نباتات یا انسان کے لیے باعث نقصان ہو۔

ii. کھیتی، فصل یا نباتات کے تیار ہونے کے بعد کسی بھی قسم کا نجاست کا اثر باقی نہیں ہونا چاہیے۔[5]

---

[1] ابن قدامہ، المغنی، ج9، ص330؛ ابن مفلح، المبدع، ج9، ص204۔

[2] ابن حجر، تلخیص الحبیر ج2، ص78۔

[3] جلالۃ کا مفہوم اور تفصیل آگے پانی کے استعمال کے تیسرے مقصد کے تحت بیان ہو گی۔

[4] ابن قدامہ، المغنی، ج9، ص330

[5] الرشیدی، فهد سعد، معالجۃ میاہ الصرف الصحی واستخدامها فی دولۃ الکویت: مجلۃ الشریعۃ والدراسات الاسلامیۃ، العدد، 70، (2007ء)، ص455۔

تیسرا مقصد: حیوانات کے لیے صاف کیے گے پانی کا استعمال

اگر صاف کیے گے پانی کو صرف پہلے دو یا تین مراحل سے گزارا گیا ہو تو آیا اس قسم کا پانی حیوانات کو پلانا جائز ہے یا نہیں ؟ اس مسئلہ کی بنیاد دراصل مسئلہ جلالۃ پر ہے جو قدیم فقہائے کرام کے مابین بھی مختلف فیہ رہا ہے۔ ذیل میں مسئلہ جلالۃ کو مختصرا ذکر کیا جاتا ہے پھر اس کے بعد مذکورہ مسئلہ کی وضاحت اور حکم بیان کیا جائے گا۔

فقہائے کرام کے نزدیک جلالۃ کا مفہوم:

جلالۃ کے مختلف مفہوم بیان کیے گئے ہیں جن میں سے چند ایک درج ذیل ہیں:

1. ایسا جانور جس کی خوراک کا اکثر حصہ نجاست اور گندگی ہو۔[1]
2. ایسا جانور جس کے پسینہ میں بدبو اور نجاست کا اثر ظاہر ہو۔[2]
3. ایسا جانور جو صرف گندگی کھاتا ہو۔[3]

تمام تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ جلالہ ایک ایسا جانور ہے جس کی خوراک نجاست اور گندگی ہوتی ہے اور ہماری بحث بھی ایسے جانوروں سے متعلق ہے جن کو گندے نالوں وغیرہ کا پانی پلایا جاتا ہے۔

جلالہ سے متعلق فقہائے کرام کا فقہی موقف:

جلالہ کے فقہی حکم سے متعلق تین قسم کی آراء پائی جاتی ہیں جیسا کہ:

پہلی رائے: احناف، شوافع کا موقف اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ جلالہ جانور مکروہ ہے الا یہ کہ اس کو قید کر لیا جائے تا کہ گندگی کھانے سے رک جائے۔[4]

دوسری رائے: حنابلہ کا مذہب اور شوافع کا ایک قول یہ ہے کہ جلالہ حرام ہے۔[5]

تیسری رائے: مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جلالہ کا کھانا جائز ہے اگرچہ اس کو قید نہ کیا جائے۔[6]

---

[1] الکاسانی، بدائع الصنائع، ج5، ص39؛ النووی، المجموع،، ج9، ص28، ابن قدامۃ، المغنی، ج13، ص328۔

[2] الزیلعی، تبیین الحقائق، ج6، ص10؛ النووی، المجموع، ج9، ص28۔

[3] السرخسی، المبسوط، ج11، ص255۔

[4] ملاحظہ فرمائیں: الکاسانی، بدائع الصنائع، ج5، ص39؛ السرخسی، المبسوط، ج11، ص255؛ النووی، المجموع،، ج9، ص28؛ ابن قدامۃ، المغنی، ج13، ص328۔

[5] النووی، المجموع،، ج9، ص28۔

[6] ابن قدامۃ، المغنی، ج13، ص328۔

پہلے موقف کے دلائل:

1. آپ ﷺ کا ارشاد:((نهى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنِ الجلّالَة۔))[1] آپ ﷺ نے جلالہ کے کھانے سے منع فرمایا ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ آپ ﷺ نے جلالہ کے کھانے سے منع کیا ہے البتہ یہ نہی حرمت کے قبیل سے نہیں بلکہ نظافت اور احتیاط کے قبیل سے ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ نجاست کا کھانا گوشت کو کسی قدر متغیر کر دیتا ہے تو یہ وجہ باعث حرمت نہیں ہے۔[2]

2. دوسری دلیل یہ ہے کہ جانور کی خوراک میں ویسے ہی نجاست کی آمیزش ہوتی ہے یا وہ جو کھاتے ہیں وہ معدہ میں جاکر نجس ہو جاتا ہے البتہ اس سے کسی بھی جانور کے دودھ یا گوشت کو حرام قرار نہیں دیا جا سکتا اس لیے کہ وہ دودھ یا گوشت پر اثر انداز نہیں ہوتا۔[3]

3. نجس خوراک کا اثر گوشت پر نہیں ہوتا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس گوشت بدبودار ہو جاتا ہے اور یہ حرمت کا موجب نہیں ہے ہاں نظافت اور احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ نہ کھایا جائے۔[4]

دوسرے موقف کے دلائل:

1. ماقبل ذکر کی گئی حدیث ہی ان کا متدل ہے البتہ وجہ استدلال یہ ہے کہ نہی کی اصل حرمت ہے لہذا جلالہ کا کھانا حرام ہے۔[5]

2. گوشت خوراک سے بنتا ہے اور خوراک نجس تھی لہذا اس سے بننے والی شئے کو کھانا بھی حرام ہے۔[6]

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ نجاست پر مبنی خوراک استحالہ کے طور پر مختلف شکل اختیار کر لیتی ہے جیسا کہ خون حیوان کے جسم میں دودھ بنتا ہے تو اس کو کوئی حرام قرار نہیں دیتا۔[7]

---

[1] ابن ماجہ، سنن ابن ماجہ، کتاب الذبائح، بَابُ: النَّهْيِ عَنْ لُحُومِ الْجَلَّالَةِ، حدیث، 3189۔

[2] الکاسانی، بدائع الصنائع، ج5، ص39۔

[3] النووی، المجموع،، ج9، ص30۔

[4] الکاسانی، بدائع الصنائع، ج5، ص39۔

[5] ابن مفلح، المبدع، ج1، 240؛ البھوتی، کشاف القناع، ج6، ص194۔

[6] ابن قدامہ، المغنی، ج13، ص329۔

[7] النووی، المجموع، ج9، ص، 30۔

تیسرے موقف کے دلائل:

حرام کردہ جتنی بھی چیزیں ہیں وہ قرآن میں واضح کر دی گئی ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1]

ترجمہ: (اے پیغمبر! ان سے) کہو کہ: جو وحی مجھ پر نازل کی گئی ہے اس میں تو میں کوئی ایسی چیز نہیں پاتا جس کا کھانا کسی کھانے والے کے لیے حرام ہو الا یہ کہ وہ مردار ہو، یا بہتا ہوا خون ہو، یا سور کا گوشت ہو، کیونکہ وہ ناپاک ہے، یا جو ایسا گناہ کا جانور ہو جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام پکارا گیا ہو۔ ہاں جو شخص (ان چیزوں میں سے کسی کے کھانے پر) انتہائی مجبور ہو جائے جبکہ وہ نہ لذت حاصل کرنے کی غرض سے ایسا کر رہا ہو، اور نہ ضرورت کی حد سے آگے بڑھے، تو بیشک اللہ بہت بخشنے والا، بڑا مہربان ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں کو کھول کر بیان کر دیا ہے اور جلالہ کا اس میں ذکر نہیں ہے لہذا اس کا کھانا بالکل جائز ہے۔[2]

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ قرآن میں جلالہ سے متعلق حکم مذکور نہیں ہے لیکن سنت نبوی ﷺ میں صحیح سند کے ساتھ اس سے متعلق حکم بتلایا گیا ہے لہذا اسی کی پیروی کی جائے گی۔

دوسری دلیل: حیوان کے جسم میں جو کچھ جاتا ہے وہ تبدیل ہو کر مختلف اجزاء میں تبدیل ہو جاتا ہے جیسا کہ خون گوشت یا دودھ بن جاتا ہے تو جیسے وہ حلال ہے ایسے ہی یہ بھی حلال ہے۔[3]

راجح موقف:

تمام دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ تینوں آراء میں سے پہلی رائے زیادہ راجح ہے ایک تو ان کے دلائل قوی ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلے موقف میں دیگر دونوں آراء کو بھی جمع کر دیا گیا ہے بایں صورت کہ نہ تو مطلقاً جلالہ کو حرام قرار دیا جا رہا ہے اور نہ ہی مطلقاً جائز قرار دیا جا رہا ہے بلکہ درمیانی صورت اختیار کی گئی ہے کہ جلالہ کو کچھ عرصہ تک قید رکھا جائے تا کہ نجاست کی وجہ سے جو کراہت پیدا ہوئی ہے وہ ختم ہو جائے۔

---

[1] الانعام: 145

[2] ابن عبد البر، التمہید، ج 1، ص 143۔

[3] ابن رشد، بدایۃ المجتہد، ص 456۔

اور دلائل شرعیہ میں مناسب اور زیادہ بہتر طریقہ یہ ہے کہ بجائے کسی دلیل کو رد کرنے کے تمام دلائل میں تطبیق پیدا کی جائے جو کہ تب ہی ممکن ہے جب پہلا موقف اپنایا جائے۔

حیوانات کے لیے صاف کیے گے پانی کے استعمال کا حکم:

جلالہ کا حکم جان لینے کے بعد صاف کیے گے پانی کا حکم جاننا آسان ہے کہ اگر تو پانی کو مذکورہ بالا تمام مراحل سے گزارا گیا ہے پھر اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے البتہ اس سے کم مراحل سے گزارنے کے بعد جانوروں کے لیے استعمال کیے جانے والے پانی کا حکم یہ ہے کہ ایسے جانور حلال تو ہیں البتہ کراہت بہر حال باقی رہے گی۔

فلٹر شدہ پانی اور عموم بلویٰ:

مسئلہ کی تفہیم ،اختلاف اور حکم جاننے کے بعد یہ جاننا ضروری ہے کہ عصر حاضر میں اس مسئلہ کی کس حد تک ضرورت ہے ؟آیا یہ مسئلہ اس قدر عام ہے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو لوگ مشقت اور حرج میں پڑ جائیں گے یا یہ معمولی صورت حال ہے جس کو زیر بحث لانے کی ضرورت نہیں ہے ؟

دور حاضر میں مذکورہ مسئلہ ابتلائے عام کی شکل اختیار کر چکا ہے جیسا کہ ما قبل اسباب کے عنوان کے تحت بیان ہو چکا ہے کہ فیکٹریوں سے نکلنے والے گندے پانی، گندے ندی نالوں اور دیگر گندے پانی کا چلن عام ہو چکا ہے جس سے شہر کی اکثر آبادی متاثر ہوتی ہے ،ماحولیاتی آلودگی سر اٹھاتی ہے جو مختلف قسم کی بیماریوں کا باعث بنتی ہے ، گندہ پانی سمندری مخلوقات کے لیے نقصان دہ ہوتا ہے کیونکہ یہ سارا پانی سمندر میں ہی جا کر گرتا ہے لہٰذا جب اس قدر ابتلائے عام ہو چکا ہے اگر اب بھی اس قسم کے پانی کو صاف کر کے استعمال میں لانے کی گنجائش پیدا نہ کی جائے تو ضرر، حرج اور مشقت کا تحقق یقینی ہے اس لیے ما قبل بیان کی گئی تفصیل کے مطابق اس قسم کا پانی ان شرائط کے ساتھ مختلف مقاصد کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے جو پہلے ذکر ہو چکے ہیں۔

2۔ڈرائی کلین اور پانی کے علاوہ دیگر اشیاء کے ذریعے طہارت کے احکام:

عصر حاضر کے اہم مسائل میں سے ایک مسئلہ ڈرائی کلین یا پانی کے علاوہ دیگر مائعات کے ذریعے ملبوسات یا دیگر اشیاء کو پاک کرنے کا ہے ،اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ مسئلہ اس قدر ابتلائے عام کی شکل اختیار کر چکا ہے جس کہ اس کا شرعی حکم جاننا نہایت ضروری ہے اسی مسئلہ کے حوالے سے ذیل میں مسئلہ کی تفہیم ،فقہائے کرام کا موقف اور عموم بلویٰ سے اس کا تعلق بیان کیا گیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ:

ڈرائی کلین کا مفہوم:

وقت گزرنے کے ساتھ نت نئے طریقہ آج کل کی دنیا میں ایجاد ہوتے رہتے ہیں انہی طریقوں میں سے ایک طریقہ پانی کے علاوہ کچھ مائعات اور جراثیم کش کیمکلز کے استعمال کے ذریعے کپڑوں وغیرہ میں موجود گندگی، داغ دھبے اور دھول وغیرہ کو صاف کیا جاتا ہے جس کو اصطلاح میں ڈرائی کلین کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ " PRTR Estimation Manual "میں کہا گیا ہے کہ:

> "Cleaning means washing clothes, other textiles and leather products using solvents or detergents, in their original forms."[1]
>
> صفائی کا مطلب ہے کپڑے، دیگر ٹیکسٹائل اور چمڑے کی مصنوعات کو ان کی اصلی شکلوں میں سالوینٹس یا ڈٹرجنٹ کا استعمال کرتے ہوئے دھونا۔

بعض ملبوسات تو ایسے ہوتے ہیں کہ اگر ان کو پانی وغیرہ سے دھویا جائے تو وہ خراب ہو جاتے ہیں اور استعمال کے قابل نہیں رہتے اس لیے ایسے ملبوسات کے لیے لا محالہ مخصوص قسم کے مائعات کا استعمال کیا جاتا ہے اور ایک مخصوص مشین میں مناسب درجہ حرارت پر رکھ کر تقریبا 20 سے 25 منٹ تک گھمایا جاتا ہے۔

فقہائے کرام کا موقف:

ڈرائی کلین کی موجودہ شکل تو زمانہ قدیم میں موجود نہیں تھی البتہ پانی کے علاوہ دیگر مائعات کے ذریعے نظافت اور طہارت سے متعلق کتبِ فقہ میں مسائل دیکھنے کو ملتے ہیں انہی مسائل کی بنیاد پر اس مسئلہ کا حکم بھی اخذ کیا جا سکتا ہے چنانچہ کسی بھی شئے کو پاک کرنے سے متعلق فقہائے کرام کا متفقہ موقف یہ ہے کہ:

1. پانی اپنی ذات میں طاہر اور مطہر ہے جس سے نجاست کو ختم کیا جا سکتا ہے۔
2. پتھر خلقتا تو طہارت حاصل کرنے کے لیے نہیں بنا البتہ اس کے ذریعے سبیلین سے نکلنے والی نجاست کو صاف کیا جا سکتا ہے۔[2]

پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا ان کے ذریعے طہارت حاصل کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ اور اس اختلاف کی وجوہات یہ ہیں کہ:

1. کسی بھی نجاست کو دور کرنے کا مقصد اس کی ماہیت اور عین کو ختم کرنا ہوتا ہے اس طور پر کہ نجاست زائل

[1] PRTR Estimation Manua, Laundry & Dry Cleaning Industry , All Japan Laundry & Dry-cleaning Association ,(January 2001 Revised: March 2002): pg,3

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابن رشد، بدایۃ المجتھد، ج1، ص71

ہونے کے بعد پانی اور زائل شدہ شئے کا ایک ہی حکم ہو جائے یا پانی میں کچھ ایسی صفات موجود ہوتی ہیں جو کسی اور مائع شئے میں موجود نہیں ہیں؟

2. پانی کے ساتھ نجاست کو دور کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے آیا یہ صرف امر تعبدی ہے یا معقول المعنیٰ ہے؟[1]

سبب اختلاف سمجھنے کے بعد اصل مسئلہ میں اختلاف کی صورت یہ ہے کہ:

پہلا موقف: امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام ابن تیمیہ کا مذہب، حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ نجاست زائل کرنے کے لیے صرف پانی ہی کا ہونا ضروری نہیں ہے لہذا دیگر مائعات سے بھی ناپاک چیزوں کو پاک کیا جا سکتا ہے۔[2] البتہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف نے اس کے لیے تین شرائط بھی ذکر کی ہیں:

1. مائع چیز میں سیلان کی صفت ہو اس طور پر کہ نجاست کا عین زائل ہو جائے۔
2. مائع شئے خود پاک ہو۔
3. استعمال کی جانے والی شئے میں صاف کرنے اور نجاست دور کرنے کی صلاحیت بھی موجود ہو۔[3] یعنی مائع شئے ایسی نہ ہو کہ طہارت حاصل ہونے کے بجائے مزید گندگی سے ملوث ہونا پایا جا رہا ہو جیسا کہ تیل، دودھ اور دیگر چکناہٹ والی چیزیں۔

دوسرا موقف: احناف کے امام محمد، امام زفر، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف پانی ہی کے ذریعے نجاست کو دور کیا جا سکتا ہے دیگر مائعات سے طہارت حاصل نہیں کی جا سکتی۔[4]

پہلے مذہب کے دلائل:

ان حضرات نے اپنے موقف کے لیے مختلف دلائل کا ذکر کیا ہے جیسا کہ:

1. اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[5]

---

[1] ایضاً۔

[2] العینی، محمود بن احمد، البنایۃ شرح الھدایۃ، (بیروت: دار الفکر، 1990ء)، ج1، ص، 709؛ المرداوی، الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف، ج1، ص223؛ ابن تیمیہ، مجموع فتاوٰی، ج21، ص508۔

[3] العینی، البنایۃ، ج1، ص709-710۔

[4] الکاسانی، بدائع الصنائع، ج1، ص437؛ الحطاب، مواھب الجلیل، ج1، ص234؛ النووی، المجموع، ج1، ص21؛ البھوتی، کشاف القناع، ج1، ص203۔

[5] المدثر:4

اور اپنے لباس کو صاف رکھو۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں لباس کی تطہیر کا حکم دیا گیا ہے اور یہ تطہیر نجاست کو زائل کرنے سے حاصل ہوتی ہے چاہے وہ کسی بھی طرح سے زائل ہو جائے۔[1]

2. حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ:

((ماكان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه، فإذا اصابه شيء من دم، قالت: بريقها فقصعته بظفرها))[2]

ترجمہ: ہمارے پاس صرف ایک کپڑا ہوتا تھا، جسے ہم حیض کے وقت پہنتی تھیں۔ جب اس میں خون لگ جاتا تو اس پر تھوک ڈال لیتیں اور پھر اسے ناخنوں سے مسل دیتیں۔

مذکورہ حدیث میں نجاست زائل کرنے کے لیے تھوک اور پھر ناخنوں سے کھرچنے کا ذکر ہے جس سے معلوم ہوا کہ پانی کے علاوہ دیگر اشیاء کے ذریعے بھی نجاست کو زائل کیا جا سکتا ہے۔[3]

3. تیسری دلیل قیاس ہے کہ پانی سے نجاست کا زائل ہونا معقول المعنیٰ یعنی امر تعبدی نہیں بلکہ عقل میں سمجھ آنے والی شئے ہے لہذا کوئی بھی ایسی شئے جو یہ معنیٰ رکھتی ہو یعنی نجاست کو زائل کرنے میں مؤثر ہو اس کے ذریعے نجاست کو زائل کیا جا سکتا ہے۔[4]

دوسرے موقف کے دلائل:

جواز کے قائلین کی طرح عدم جواز کے قائلین نے بھی کچھ دلائل پیش کیے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

1. قرآن کریم کی دو آیات سے استدلال کیا گیا ہے:

﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾[5]

ترجمہ: اور تم پر آسمان سے پانی برسا رہا تھا تاکہ اس کے ذریعے تمہیں پاک کرے،

﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾[6]

ترجمہ: اور ہم نے آسمان سے پاکیزہ پانی اتارا ہے۔

---

[1] الموصلی، عبد اللہ بن محمود، الاختیار لتعلیل المختار، (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1430ھ)، ج1، ص35۔

[2] البخاری، الصحیح البخاری، کتاب الحیض، باب ھل تصلی المراۃ فی ثوب حاضت فیہ، حدیث 312۔

[3] النووی، المجموع، ج1، ص24۔

[4] العینی، البنایۃ، ج1، ص169؛ ابن مفلح، المبدع، ج1، ص204۔

[5] الانفال: 11

[6] الفرقان: 48

وجہ استدلال یہ ہے کہ پہلی آیت میں کہا گیا ہے جس کا معنیٰ یہ ہے کہ پانی کے ذریعے ہی طہارت حاصل کی جائے گی اسی لیے قرآن نے اس کی خود وضاحت بھی کر دی، اور دوسری آیت میں پانی کو کہا گیا ہے یعنی پانی طاہر اور مطہر ہے لیکن دیگر مائعات اگرچہ طاہر تو ہوتے ہیں لیکن مطہر نہیں ہیں۔[1]

جواب: اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ فریق اول پانی کی صفت طہوریت کا منکر نہیں ہے کہ اس کو الزام دیا جائے اور دونوں آیات میں کوئی بھی ایسا لفظ نہیں جو پانی ہی سے طہارت کے حصول پر حکم کو منحصر کر رہا ہو لہذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ صرف پانی ہی سے طہارت حاصل کی جائے گی۔[2]

2. حضرت اسماء کی روایت ہے کہ:

((جاءت امراة النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: ارايت إحدانا تحيض في الثوب، كيف تصنع؟ قال:" تحته، ثم تقرصه بالماء وتنضحه وتصلي فيه))[3]

ترجمہ: ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی کہ یا رسول اللہ! فرمائیے ہم میں سے کسی عورت کو کپڑے میں حیض آ جائے (تو) وہ کیا کرے، آپ ﷺ نے فرمایا (کہ پہلے) اسے کھرچے، پھر پانی سے رگڑے اور پانی سے دھو ڈالے اور اسی کپڑے میں نماز پڑھ لے۔

وجہ استدلال واضح ہے کہ آپ ﷺ نے سوال کے جواب میں نجاست کے صرف کھرچنے پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ یہ بھی فرمایا کہ پانی کا استعمال کرے اگر پانی کے علاوہ کسی اور مائع شئے سے صفائی حاصل کی جا سکتی تو آپ ﷺ اس کا بھی ذکر کرتے۔[4]

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بھی کوئی ایسا لفظ مذکور نہیں ہے جو یہ بتلا رہا ہو کو صرف پانی ہی سے نجاست کو زائل کیا جا سکتا ہے کیونکہ کلمہ حصر موجود نہیں ہے لہذا یہ دلیل ہمارے خلاف حجت نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اگر متعلقہ حصہ کپڑے کا کاٹ لیا جائے تو باقی کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔[5]

3. عقلی دلیل قیاس ہے کہ جس طرح نجاست حکمیہ سے طہارت حاصل کرنے کے لیے پانی کا استعمال ہی ضروری ہے بالکل ایسے ہی نجاست حقیقی کے ازالہ کے لیے بھی پانی کا استعمال متعین ہے کسی اور مائع شئے سے نجاست

---

[1] القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج15، ص422؛ الفندلاوی، تھذیب المسالک، ج2، ص29۔

[2] الشرقاوی، حاشیۃ الشرقاوی، ج1، ص66۔

[3] البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الوضوء، باب غسل الدم، حدیث، 227۔

[4] ابن مفلح، المبدع، ج1، ص203۔

[5] العینی، البنایۃ، ج1، ص،713۔

حقیقہ کو زائل نہیں کیا جا سکتا۔[1]

راجح موقف اور راقم کا تجزیہ:

تمام دلائل اور جوابات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ پہلا موقف راجح ہے جس کی درج ذیل وجوہات ہیں:

- پانی کے ذریعے نجاست کا زائل ہونا امر تعبدی نہیں بلکہ معلول بعلۃ ہے کہ پانی میں ایسی صلاحیت موجود ہوتی ہے جو نجاست کو زائل کر سکے لہذا جو ایسی شئے جو نجاست کو زائل کر سکے وہ بھی پانی کے حکم میں ہو گی۔
- صرف پانی کا نصوص میں اس لیے ذکر کیا گیا ہے کہ عام طور پر نجاست کے ازالے کے لیے پانی کا ہی استعمال کیا جاتا ہے اور اس کا ملنا بھی آسان ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ دیگر پاک مائعات سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں ہے جب کہ دونوں میں ایک جیسی ہی صلاحیت موجود ہو۔
- مختلف نصوص سے پانی کے علاوہ دیگر اشیاء کے ذریعے پاکی حاصل کرنے کا ذکر موجود ہے جیسا کہ پتھر سے استنجاء کرنا، جرابوں کو زمین پر رگڑ کا صاف کرنا وغیرہ لہذا یہ کہنا کہ صرف پانی ہی سے طہارت حاصل کرنے کا حکم ہے درست نہیں ہے۔

3۔ کھانے پینے کی اشیاء اور دوائیوں وغیرہ میں جلاٹین کا استعمال اور فقہی احکام:

جدید دنیا میں جہاں اور بہت سی نت نئی اشیاء ایجاد ہوئی ہیں اور مختلف فیلڈ میں ترقیاں دیکھنے میں آئی ہیں وہیں کھانے پینے کی اشیاء اور ادویات سازی میں بھی مختلف قسم کی نئی چیزیں آچکی ہیں، ایسی اشیاء میں تکنیکی ترقی نے اگرچہ چیزوں کو آسان اور پر تکلف بنا دیا ہے لیکن مسلمان صارفین خاص کر حلال و حرام کی فکر کرنے والے لوگ ایسی چیزوں کے بارے میں شکوک و شبہات کا شکار رہتے ہیں اور اہل علم سے اس کے بارے میں سوالات کرتے ہیں کہ ان چیزوں سے تیار ہونے والی اشیاء کا کیا حکم ہے؟ انہی اشیاء میں سے ایک شئے جلاٹین ہے جس کے بارے میں اس عنوان کے تحت بحث کی جائے گی جس میں جلاٹین کا مفہوم، عناصر ترکیبی، جلاٹین کا استعمال، اہل علم کی آراء اور راجح موقف بیان کیا گیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ:

جلاٹین کا مفہوم:

ماہرین طب اور ماہرین زراعت نے جلاٹین کی مختلف تعریفیں کی ہیں جن میں چند ایک یہ ہیں کہ:

“animal protein substance having gel-forming properties, used primarily in

[1] العینی، البنایۃ، ج1، ص711۔

food products and home cookery, also having various industrial uses.”[1]

حیوانی پروٹین مادہ جو جیل بنانے کی خصوصیات رکھتا ہے، جو بنیادی طور پر کھانے کی مصنوعات اور گھریلو کھانا پکانے میں استعمال ہوتا ہے، جس کے مختلف صنعتی استعمال بھی ہوتے ہیں۔

1. جلاٹین ایک نرم، گاڑھا لیس دار پروٹین پر مشتمل زرد رنگ کا مادہ ہوتا ہے جس کا کوئی ذائقہ یا بو نہیں ہے۔ یہ جانوروں کی کھالوں، اعصاب اور ہڈیوں سے نکالا جاتا ہے۔
2. یہ ایسا پروٹین ہے جو کولاجین یعنی جانوروں کی ہڈیوں، کھال اور جوڑنے والے بافتوں کی ترکیب سے تیار ہوتا ہے، اور یہ ایک بے رنگ، شفاف جیلی کی شکل میں ہوتا ہے جو خشک ہونے پر ٹوٹ جاتا ہے۔
3. یہ ایک ایسا حیوانی پروٹین ہے جو کولاجین سے جزوی کیمیائی طریقے سے نکالا جاتا ہے، جو جانوروں کی جلد، ہڈیوں اور جڑی ہوئی بافتوں جیسے سور، گائے، مرغی، مچھلی اور دیگر جانوروں میں پایا جاتا ہے۔

ماقبل بیان کی گئی تعریفات میں ہر ایک نے جلاٹین کی ترکیب میں کولاجین کا ذکر کیا ہے کہ جس سے مراد جانور کی ہڈیوں اور کھال میں موجود ایک مادہ ہے جس کو ابال کر جلاٹین بنایا جاتا ہے البتہ ان تعریفات میں جامعیت نہیں ہے اس لیے زیادہ جامع تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ:

> کہ جلاٹین سے مراد پروٹین پر مشتمل ایک ایسا شفاف، گاڑھا اور لیس دار مادہ ہے جو کسی بو اور ذائقہ کے بغیر ہوتا ہے اور اس کو جانوروں کی ہڈیوں، اعصاب، کھال اور مچھلیوں کی کھال وغیرہ یا ایسے نباتات سے حاصل کیا جاتا ہے جس سے مطلوبہ جلاٹین حاصل کرنا ممکن ہو۔[2]

عناصر ترکیبی:

ماقبل بیان کی گی تعریفات کو سامنے رکھتے ہوئے درج ذیل عناصر ترکیبی سامنے آتے ہیں:

- جانوروں کی ہڈیاں اور کھال جیسا کہ گائے، بھینس، بھیڑ، بکری اور دیگر حلال جانور
- خنزیر کی کھال اور ہڈیاں
- مچھلی کی کھال
- مرغی کی کھال
- نباتات اور پودوں سے بنائی گئی جلاٹین

[1] Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "gelatin." Encyclopedia Britannica, August 31, 2022

[2] ملاحظہ فرمائیں: اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کے فیصلے، جلاٹین، فیصلہ نمبر: 60، (3/14)، چودہواں فقہی سیمینار، (حیدر آباد) 22-20 جون، 2004ء۔

بنیادی طور پر مذکورہ بالا ایسے عناصر ہیں جو کسی بھی خوراک یا دوائی میں جلاٹین کی شکل میں استعمال کیے جاتے ہیں البتہ زیادہ تر جس جانور کی جلاٹین استعمال ہوتی ہے وہ خنزیر کی کھال یا ہڈی سے بنائی گئی جلاٹین ہوتی ہے جس کے بارے میں مغربی ممالک کو کسی قسم کی کوئی تشویش نہیں ہے کیونکہ ان کے مذہب میں اس کی حرمت کا ذکر نہیں ہے لیکن مسلمانوں کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ کس قسم کی جلاٹین کا استعمال جائز ہے اور کون سی قسم ناجائز ہے۔

جلاٹین سے متعلق فقہی احکام:

ما قبل بیان کی گی تفصیل سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ جلاٹین کے مادہ ترکیبی مختلف اقسام پر مشتمل ہیں اور یہ ہماری روز مرہ استعمال ہونے والی اشیاء میں اس قدر سرایت کر چکا ہے کہ ابتلائے عام کی شکل بن چکی ہے البتہ محض ابتلائے عام کسی شئے کے جواز کا موجب نہیں ہے اس لیے جلاٹین کے مادہ ترکیبی پر غور و فکر کر کے کسی نتیجہ پر پہنچا جا سکتا ہے کہ کون سے مادے سے بنا ہوا جلاٹین قابل استعمال ہے اور کون سا نا قابل استعمال ہے۔

جہاں تک نباتات، پودوں یا حلال جانوروں کی کھال یا ہڈیوں سے بنائی گی جلاٹین کا تعلق ہے تو اس میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایسے جانوروں یا نباتات کا جب عام استعمال جائز ہے تو ان سے بنی ہوئی مصنوعات کا استعمال بھی بغیر کسی شک و شبہ کے جائز ہے۔[1] البتہ مردار یا حرام جانور جیسا کہ خنزیر، اگر ایسے جانور کے کسی عضو سے جلاٹین بنائی گئی ہے تو آیا اس کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں تفصیل ہے جو حقیقت میں ایک اور اختلاف پر مشتمل ہے کہ اگر کسی حرام شئے کی ماہیت اور حقیقت تبدیل کر لی جائے یا خود تبدیل ہو جائے (اس کو فقہی اصطلاح میں استحالہِ عین یا انقلاب ماہیت کہتے ہیں) تو اس کی حرمت کا حکم برقرار رہے گا یا ماہیت کے بدلنے سے حکم بھی تبدیل ہو جائے گا؟ ذیل میں پہلے اختلاف کی بنیاد (ماہیت کے بدلنے سے حکم پر اثر پڑتا ہے یا نہیں) کو بیان کیا جائے گا اور اس کے بعد اصل مسئلہ سے متعلق راجح رائے کا ذکر کیا جائے گا۔

---

[1] متن میں جواز کا حکم اس لیے ذکر کیا گیا ہے کہ حلال جانوروں کی کھال دباغت کے بعد بالاتفاق پاک ہو جاتی ہے، اسی طرح حلال جانوروں کی ہڈی، چاہے مذبوحہ ہو یا غیر مذبوحہ، پاک ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: ابن عابدین، حاشیہ ابن عابدین، کتاب الطہارۃ، طبع اول (بیروت: دار الفکر، 1992ء)، ج1، ص203۔

اور جلاٹین انہی سے بنائی جاتی ہے البتہ یہ اطلاق صرف جلاٹین کی طہارت سے متعلق ہے، کھانا جائز نہیں ہے (کھانے سے متعلق وہی تفصیل ہے جو کسی شئے کی ماہیت سے بدلنے کے بعد اس سے آگے بیان کی جائے گی) عصر حاضر کی مختلف اکیڈمیز اور اہل علم نے وضاحت کی ہے تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عبد اللہ بن محمد الطیار و آخرون، الفقہ المیسر، طبع دوم، (ریاض، مدار الوطن للنشر، 2012ء)، ج13، ص43؛ قرارات مجمع الفقہ الاسلامی، الدورۃ الخامسۃ العاشرۃ، القرار الثالث، (مکۃ المکرمۃ، رابطہ عالم اسلامی، 31 اکتوبر-4 نومبر، 1998ء)، ص316-317۔

انقلاب ماہیت اور استحالہ کا مفہوم:

انقلاب ماہیت کی تعریف میں فقہائے کرام کے ہاں بظاہر اختلاف پایا جاتا ہے جیسا کہ ایک تعریف یہ ہے کہ "کسی شئے کی عین کا اس طرح بدل جانا کہ جس سے اس کی حقیقت دوسری بن جائے، اسی طرح ایک تعریف یہ ہے کہ "کسی مادہ کی صفات کا اس طور پر تبدیل ہو جانا کہ اب وہ اپنی مخصوص صفات اور نام کو چھوڑ کر کسی اور نام سے مشہور ہو جائے، ایک تعریف یہ ہے کہ "کسی شئے کا خود یا کسی کے ذریعے تبدیل ہو جانا"[1] وغیرہ۔

البتہ ان تمام تعریفات کا جامع یہ ہے کہ انقلاب ماہیت میں کسی شئے کی صفات اور خواص تبدیل ہو کر ایک ایسی نئی شکل اختیار کر لیتی ہے جس کا نام اور حقیقت ان صفات، علامات اور خواص سے مختلف ہوتی ہیں جو پہلے اس شئے میں موجود تھیں۔

استحالہ کیمیائی کا مفہوم:

عصر حاضر میں ماہیت تبدیل کرنے کے لیے کیمیائی مادوں کا استعمال کیا جاتا ہے اس لیے استحالہ کیمیائی کا مفہوم جاننا بھی ضروری ہے کہ:

> "استحالہ کیمیائی میں کسی شئے کو ایک خاص مرکب کے میں تبدیل کر دیا جاتا ہے جیسا کہ شیمپو اور صابن وغیرہ میں کیمیائی مادہ کا ستعمال کیا جاتا ہے۔"[2]

استحالہ اور انقلاب ماہیت کا اصطلاحی مفہوم جان لینے کے بعد یہ جاننا ضروری ہے کہ استحالہ کے نتیجے میں تبدیل ہونے والی کسی نجس اور ناپاک شئے کا شرعی حکم جانا جائے کہ شریعت کی اس کے بارے میں کیا تعلیمات ہیں اور فقہائے کرام اس کو کس جہت سے دیکھتے ہیں؟ ذیل میں اسی سے متعلق بیان کیا جاتا ہے:

جمہور کی رائے:

جمہور فقہائے کرام جیسا کہ احناف (سوائے امام ابو یوسفؒ)، مالکیہ، شوافع کا مذہب اور حنابلہ اور اصحاب ظواہر کی ایک رائے کے مطابق استحالہ کے نتیجے میں اگر نجس شئے کی اصل اور حقیقت تبدیل ہو جائے تو ایسی شئے پاک ہو جاتی ہے۔[3]

---

[1] ملاحظہ فرمائیں: ابن عابدین، الدر المختار، ج1ص210؛ الحطاب، مواھب الجلیل، ج1، ص97؛ النووی، المجموع، ج1ص55۔

[2] دیمان، اساسیات کیمیاء الاغذیۃ، (مصر: دار العربیۃ للنشر والتوزیع، 1996ء)، ص135۔

[3] ابن نجیم، بحر الرائق، ج1، ص239، الدسوقی، حاشیۃ الدسوقی، ج1، ص50؛ ابن قدامۃ، المغنی، ج1، ص97۔

دیگر فقہائے کرام کا موقف:

احناف میں سے امام ابو یوسف کا موقف، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ استحالہ کے نتیجے میں اگرچہ نجس شئے کے اوصاف تبدیل ہو کر پاک ہو جاتے ہیں لیکن اس سے اس شئے کی اصل حقیقت طاہر نہیں ہوتی وہ نجس ہی رہتی ہے۔[1]

جمہور کے دلائل:

جمہور نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے چند دلائل پیش کیے ہیں جیسا کہ:

پہلی دلیل: جمہور کی پہلی دلیل یہ ہے کہ شریعت مطہرہ جب کسی شئے پر حرمت کے احکام لگاتی ہے تو اس کی اصل وجہ وہ ناپاک اور نجس اوصاف ہوتے ہیں جو اس شئے میں پائے جاتے ہیں جب کہ مذکورہ صورت میں شئے کے اصل اوصاف تبدیل ہو چکے ہیں یہی وجہ ہے کہ اس کا نام بھی اوصاف کے بدل جانے کی وجہ سے تبدیل ہو چکا ہے لہٰذا اب اس کا سابقہ حکم بھی بر قرار نہیں رہے گا۔

دوسری دلیل: دوسری دلیل یہ ہے کہ مخالف فریق کا یہ موقف ہے کہ اگر شراب اپنی ماہیت کھو کر سرکہ بن جائے تو اس کا پینا جائز ہوتا ہے بالکل ایسے ہی اگر کسی اور شئے کی اپنی ماہیت تبدیل ہو جائے تو اس کا حکم بھی تبدیل ہو جائے گا۔[2]

دوسرے فریق کے دلائل:

دوسرے فریق نے بھی چند دلائل پیش کیے ہیں جیسا کہ:

پہلی دلیل: آپ ﷺ سے ایسی شراب سے متعلق سوال کیا گیا کہ جس سے سرکہ بنا لیا گیا ہو کہ اس کا استعمال جائز ہے یا نہیں تو آپ ﷺ نے منع فرمادیا۔[3]

اس روایت میں واضح ہے کہ ایک نجس شئے شراب کی ماہیت تبدیل ہو کر پاک شئے سرکہ بن گئی لیکن آپ ﷺ نے اس کا استعمال کرنا جائز قرار نہیں دیا لہٰذا معلوم ہوا کہ کسی شئے کے شرعی حکم پر استحالہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔[4]

---

[1] ابن الہمام، فتح القدیر، ج1، ص139۔

[2] ابن الہمام، فتح القدیر، ج1، ص200؛ ابن قدامہ، المغنی، ج1، ص97؛ ابن حزم، المحلیٰ، ج1، ص138۔

[3] صحیح مسلم، کتاب الاشربۃ، باب تحریم تخلیل الخمر، حدیث5140۔

[4] ابن قدامۃ، **الشرح الکبیر**، (القاھرۃ، ھجر للطباعۃ والتوزیع، 1995ء)، ج1، ص75؛ النووی، محی الدین یحیٰ بن شرف، **منھاج الطالبین**، (بیروت: دار الفکر، 2005ء)، ج1، ص383۔

دوسری دلیل: جب کوئی شئے شراب میں ڈالی جاتی ہے تو ملتے ہی نجس ہو جاتی ہے لہذا وہ جتنی دیر بھی اس میں رہے حتیٰ کہ اس کو سرکہ بنادے، پھر بھی شراب سے ملتے ہی جو اس کی حیثیت بنی تھی اسی طرح نجس ہی رہے گی۔[1]

یعنی اگرچہ شئے کی شکل کوئی اور بن چکی ہے لیکن جب تک اس کی ماہیت اور حقیقت برقرار ہے اصل حکم بھی برقرار رہے گا اگرچہ حکماً یہ شئے نجس نہیں رہے گی کیونکہ اب یہ شراب سے سرکہ بن چکی ہے۔

جلاٹین کا عموم بلویٰ سے تعلق اور راجح موقف:

ما قبل استحالہ سے متعلق بیان کیے جانے والے دلائل کا جائزہ لینے کے بعد جمہور کی رائے اس مسئلہ میں راجح قرار دی جاتی ہے کہ جب شئے کی حقیقت اور ماہیت تبدیل ہو جائے تو اس کا سابقہ حکم ختم ہو جاتا ہے اور وہ شئے طاہر ہو جاتی ہے۔ اگر دیکھا جائے تو امام ابو یوسف کی رائے زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے کہ شئے کا حکم معناً تبدیل ہو جائے گا لیکن اس کی اصل ماہیت اور حقیقت پر استحالہ، شرعی طور پر اثر انداز نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ سے ابو طلحہ نے ایسے یتیموں کے بارے میں سوال کیا کہ جن کو میراث میں شراب ملی تھی کہ وہ اس شراب کا کیا کریں؟ تو آپ ﷺ نے اس شراب کو بہادینے کا حکم دیا، ابو طلحہ نے پوچھا بھی کہ یا رسول اللہ ﷺ کیا ہم اس سے سرکہ نہ بنالیں؟ لیکن آپ ﷺ نے ایسا کرنے سے منع فرمادیا[2] حالانکہ اگر دیکھا جائے تو شریعت کا مزاج یہ ہے کہ کسی شئے کو ضائع نہ ہونے دیا جائے خاص کر اس صورت میں جب اس کا کوئی حلال اور جائز مصرف بھی موجود ہو لیکن آپ ﷺ کا اس صورت میں منع فرمانا یہی بتاتا ہے کہ شراب سے سرکہ بنانے کی صورت میں اگرچہ معناً تو اس شئے کے اوصاف بدل جائیں گے لیکن اصل حقیقت باقی رہے گی اس لیے وہ اصلاً نجس ہی رہے گی۔ البتہ عصر حاضر میں چونکہ جلاٹین کا استعمال کھانے پینے کی بہت سی اشیاء اور ادویات سازی میں بھی عام ہو رہا ہے تو ضرورت اور حاجت کا خیال کرتے ہوئے جمہور کی رائے پر ہی فتویٰ دیا جانا چاہیے تاکہ امت مسلمہ کو مشقت اور حرج سے بچایا جا سکے۔

یہی حکم کسی بھی مردار جانور کی کھال، ہڈی حتیٰ کہ خنزیر کی کھال اور ہڈی سے متعلق بھی ہے کہ اگر کیمیائی تجزیہ سے خنزیر کی کھال اور ہڈی اپنی پوری حقیقت تبدیل کر دے تو سابقہ حکم ختم ہو جائے گا اور جس شئے میں اس کا استعمال ہو رہا ہے اس کا استعمال بھی جائز ہو گا۔[3] البتہ حرام جانور اور خنزیر کے اجزاء سے بنائی گئی جلاٹین سے متعلق مجمع الفقہ الاسلامی

---

[1] ابن قدامہ، المغنی، ج1، ص97؛ ابن الہمام، فتح القدیر، ج1، ص139۔

[2] السجستانی، سنن ابی داؤد، کتاب الاشربۃ، باب ماجاء فی الخمر تخلل، حدیث 3675۔

[3] عثمانی، محمد تقی، بحوث فی قضایا فقہیۃ معاصرۃ، باب اجوبۃ عن استفتاء المرکز الاسلامی بواشنطن، طبع دوم، (دمشق: دار القلم، 2003ء) ج1، ص343۔

جدہ کے علماء نے عدم جواز[1] اور اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا نے جواز کی رائے اختیار کی ہے البتہ علامہ بدر الدین قاسمی نے بہتر یہی قرار دیا ہے کہ ایسی چیزوں کے استعمال سے اجتناب کیا جائے جس میں خنزیر کے اعضاء سے بنائی گئی جلاٹین کا استعمال کیا گیا ہو۔[2]

4۔اعضاء کی پیوند کاری سے متعلق احکام طہارت:

مذکورہ عنوان کے تحت اعضاء کی پیوند کاری کے جواز یا عدم جواز کی بحث نقل کرنا مقصود نہیں ہے[3] بلکہ صرف یہ ذکر کرنا مقصود ہے کہ جب کسی انسان میں اعضاء کی پیوند کاری کی جاتی ہے چاہے وہ عضو متاثرہ شخص کا اپنا ہو یا کسی دوسرے شخص کا، حلال جانور کا ہو یا کسی حرام جانور کا، ایسی صورت میں منتقل کیے جانے والے عضو کا شرعی حکم کیا ہوتا ہے آیا وہ نجس ہوتا ہے یا طاہر؟ ذیل میں اسی حکم کی تفصیل بیان کی گئی ہے:

انسان کے اپنے کسی عضو کو منتقل کرنے کی صورت میں طہارت کے احکام:

اعضاء کی پیوند کاری کے لیے اگر کسی انسان کا اپنا ہی عضو استعمال ہوا ہے بایں صورت کہ جسم کہ کسی ایک حصہ مثلاً کولہے سے جلد منتقل کر کے متاثرہ بازو میں لگائی گئی ہے تو اس کی طہارت میں کوئی اشکال نہیں ہے تمام ائمہ منتقل کردہ کھال کو طاہر ہی مانتے ہیں۔

کسی دوسرے انسان کے عضو کے ذریعے پیوند کاری کرنے کی صورت میں طہارت کے احکام:

اگر کسی دوسرے انسان کے عضو کے ذریعے پیوند کاری ہو رہی ہو مثلاً کسی اور انسان کی کھال، ہڈی، آنکھ یا کوئی بھی عضو متاثرہ شخص میں منتقل کیا جارہا ہو تو اس منتقل کردہ عضو کا کیا حکم ہو گا؟

اس اختلاف کو سمجھنے سے پہلے چند تمہیدی پہلو کا جاننا ضروری ہے جیسا کہ:

1. زندہ مسلمان کا جسم تمام فقہائے کرام کے ہاں طاہر اور پاک ہے۔[4]
2. زندہ کافر کے جسم کے بارے میں اہل علم کی دو رائے ہیں:

---

[1] قرارات مجمع الفقہ الاسلامی، الدورۃ الخامسۃ العاشرۃ، القرار الثالث، (مکۃ المکرمۃ: رابطہ عالم اسلامی، 31 اکتوبر-4 نومبر، 1998ء)، ص316-317۔

[2] ملاحظہ فرمائیں: اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کے فیصلے، جلاٹین، فیصلہ نمبر: 60، (14 / 3)، چودھواں فقہی سیمینار، (حیدر آباد) 22-20 جون، 2004ء۔

[3] اعضاء کی پیوند کاری کے جواز اور عدم جواز کی تفصیل اسی باب کی تیسری فصل میں بیان ہوئی ہے۔

[4] النووی، شرح مسلم، ج4، ص66؛ ابن تیمیہ، مجموع الفتاوٰی، ج21، ص68؛ نیل الاوطار، ج1، ص32؛ عون المعبود، ج1، ص265۔

i. جمہور کی رائے یہ ہے زندہ کافر کا بدن بھی پاک ہے، ائمہ اربعہ کا یہی موقف ہے۔[1]

ii. بعض اصحاب ظواہر اور بعض مالکیہ کا کہنا یہ ہے کہ زندہ کافر کا جسم ناپاک ہے۔[2]

جمہور کے دلائل:

زندہ کافر کا جسم بھی مسلمان کے جسم کی طرح طاہر ہے اس کے لیے جمہور اہل علم نے مختلف دلائل سے استدلال کیا ہے جیسا کہ:

پہلی دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾[3]

اہل کتاب کا کھانا تمہارے لیے اور تمہارا کھانا ان کے لیے حلال ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اہل کتاب کے کھانے کو حلال کر دیا گیا ہے اور غالب امکان یہ ہے کہ کھانا بنانے اور آگے کسی کو پیش کرنے میں انسانی جسم کی رطوبات بھی ساتھ ہی منتقل ہوتی ہیں لیکن پھر بھی حلال قرار دینے کا معنیٰ یہی ہے کہ کافر کا بدن بھی پاک ہے۔

اسی طرح اہل کتاب کے ساتھ جب کوئی مسلمان نکاح کرے گا تو لازمی طور پر اس عورت کے ساتھ میل میلاپ ہو گا، اٹھنا بیٹھنا ہو گا، ساتھ سونا ہو گا، ان تمام صورتوں میں عورت کا پسینہ مسلمان کے بدن کے ساتھ لگنے کا قوی امکان ہے لیکن کسی کے ہاں اس صورت میں مسلمان کو یہ حکم نہیں دیا جاتا کہ وہ اپنے جسم کو دھوئے کیونکہ اس کے جسم کے ساتھ ناپاک پسینہ لگا ہوا ہے، اسی طرح کتابی عورت کے لیے اپنے جسم کے حوالے سے طہارت کے وہی احکام ہیں جو کسی مسلمان عورت کے لیے ہیں لہٰذا ان دونوں (مسلمان اور کافر کے بدن) کا ظاہری بدن پاک ہے۔[4]

دوسری دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[5]

---

[1] الکاسانی، بدائع الصنائع، ج1، ص64، 37؛ مواہب الجلیل، ج1، ص99؛ النووی، المجموع، ج2، ص562؛ ابن قدامہ، المغنی، ج1، ص63۔

[2] ابن حزم، المحلیٰ، ج1، ص129؛ ابن جزی، القوانین الفقهیة، ص26-27۔

[3] المائدہ:5

[4] النووی، المجموع، ج2، ص562؛ عون المعبود،

[5] الاسراء:70

ترجمہ: اور بے شک ہم نے آدم کی اولاد کو عزت بخشی ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ عزت اور تکریم کا خیال کرتے ہوئے تمام انسانوں کے بدن کو طاہر اور پاک قرار دیا جانا ہی مناسب ہے۔[1]

تیسری دلیل: آپ ﷺ کے زمانے میں مشرکین مسجد نبوی ﷺ میں آیا کرتے تھے[2] لیکن باوجود اس کے کہ آپ ﷺ طہارت اور نظافت کا خاص خیال رکھتے تھے، کافروں کے جانے کے بعد مسجد کو دھونے اور صاف کرنے کا حکم نہیں دیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کافروں کا ظاہری جسم پاک ہے۔[3]

فریق ثانی کے دلائل:

فریق ثانی کے دلائل یہ ہیں کہ:

پہلی دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[4]

ترجمہ: بے شک مشرکین نجس اور ناپاک ہیں۔

وجہ استدلال واضح ہے کہ قرآن نے صاف لفظوں میں مشرکین کو نجس قرار دیا ہے لہذا کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس کے جسم کو پاک کہا جائے۔

جواب: استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد ظاہری نجاست نہیں بلکہ اعتقادی نجاست ہے۔[5]

دوسری دلیل: آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ مسلمان نجس نہیں ہوتا[6] جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ مسلمان کے جسم کی ہی یہ خصوصیت ہے کہ وہ ناپاک نہیں ہوتا، جہاں تک کافر کا تعلق ہے تو وہ نجس العین ہے۔[7]

جواب: آپ ﷺ کا یہ ارشاد واضح طور پر اپنے ظاہری مفہوم پر نہیں ہے کیونکہ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ مسلمان

---

[1] اعانۃ الطالبین، ج1، ص90؛ مغنی المحتاج، ج1، ص78۔

[2] مختلف احادیث میں اس کا ذکر ہوا ہے، ملاحظہ فرمائیں: البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الجھاد والسیر، باب فداء المشرکین، حدیث3050۔

[3] الکاسانی، بدائع الصنائع، ج1، ص64؛ السرخسی، المبسوط، ج1، ص47۔

[4] التوبۃ:28

[5] النووی، المجموع، ج4، ص66؛ عون المعبود، ج1، ص265۔

[6] البخاری، الصحیح البخاری، کتاب الغسل، باب عرق الجنب وان المسلم لاینجس، حدیث283۔

[7] نیل الاوطار، ج1، ص31۔

کبھی بھی نجس نہیں ہوتا لہذا اس کی تاویل کرنا پڑے گی اور وہ یہ ہے کہ مسلمان صاف ستھرا رہنے کا اہتمام کرتا ہے جب کوئی نجاست جسم پر لگ بھی جائے تو اس کو صاف کرتا ہے بخلاف کافر کے، کہ وہ طہارت کا اہتمام نہیں کرتا۔لہذا حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مسلمان ہر حال میں پاک رہتا ہے اور کافر ہر حال میں نجس رہتا ہے۔[1]

تیسری دلیل: آپ ﷺ نے اہل کتاب کے برتنوں کے بارے میں فرمایا ہے کہ((فلا تاكلوا في آنيتهم إلا ان لا تجدوا بدا فإن لم تجدوا بدا فاغسلوها وكلوا))[2] کہ اہل کتاب کے برتنوں کو عام حالات میں استعمال نہ کروالا یہ کہ صرف انہی کے برتن استعمال کرنے پر تم مجبور ہو تو برتن دھو کر استعمال کر لو۔

حدیث میں مجبوری کی حالت میں کفار کے برتن دھو کر استعمال کرنے کی اجازت دینے کا یہی مفہوم ہے کہ کافر کا جسم ناپاک ہے ورنہ ان کے برتنوں کو دھونے کا کوئی معنیٰ نہیں بنتا۔[3]

جواب: اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں دھو کر برتن استعمال کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کفار عام طور پر شراب وغیرہ کا استعمال کرتے ہیں اس لیے ان کے برتنوں کو دھو کر استعمال کرنے کا کہا گیا ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ کفار کا عین ہی نجس ہے۔[4]

راجح موقف:

مذکورہ اختلاف میں جمہور اہل علم کا موقف ہی راجح ہے اس لیے کے بحیثیت انسان مسلمان اور انسان کے جسم میں کوئی فرق نہیں ہے ہاں وہ الگ بات ہے کہ اعتقاد کے لحاظ سے فرق موجود ہے لیکن یہاں صرف ظاہرہ جسم کی بات ہو رہی ہے نا کہ اعتقادی حیثیت کی۔

پیوند کاری کے لیے (یا عضو الگ ہونے کی کوئی بھی صورت ہو) ذی روح کے جسم سے الگ کیے گئے عضو سے متعلق فقہائے کرام کا موقف اور طہارت کے احکام:

کسی بھی ذی روح کے جسم سے اگر کوئی عضو الگ کر لیا جائے چاہے وہ انسان ہو یا جانور، اس کی طہارت کے بارے میں اختلاف ہے بعض فقہائے کرام کی رائے یہ ہے کسی بھی ذی روح کے جسم سے اگر کوئی عضو الگ کر لیا جائے تو وہ ناپاک

---

[1] ابن حجر، فتح الباری، ج1، ص465؛ عون المعبود، ج1، ص265۔

[2] البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الذبائح والصید، باب آنیۃ المجوس والمیتۃ، حدیث، 5496۔

[3] نیل الاوطار، ج1، ص88۔

[4] ایضاً۔

ہو جاتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں یہی موقف اختیار کیا ہے ۔[1] البتہ شوافع کی دیگر کتب کی طرف اگر مراجعت کی جائے جیسا کہ امام نووی نے لکھا ہے کہ اگر کسی زندہ سے کوئی عضو الگ کیا جائے تو اصل حکم تو یہی ہے کہ وہ ناپاک ہے لیکن اس حکم سے انسان اور ماکول اللحم جانور مستثنیٰ ہیں۔[2]

اسی طرح حنفیہ کی امہات کتب انسان کے اعضاء سے متعلق موقف یہ ہے کہ ایسے اعضاء جن میں زندگی نہیں ہوتی جیسا کہ ہڈی، بال وغیرہ، یہ اعضاء جسم سے الگ کر بھی دیئے جائیں پھر بھی پاک ہیں لیکن جن میں زندگی حلول کرتی ہے جیسا کہ کان، ناک، گال وغیرہ، یہ اعضاء جسم سے الگ کرنے کے بعد ناپاک ہو جاتے ہیں۔البتہ متاخرین حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر تو الگ کیا گیا عضو متعلقہ شخص خود اپنے ہی جسم میں کسی اور جگہ استعمال کرتا ہے تو اس کے حق میں یہ ناپاک نہیں ہے لیکن اگر کوئی اور یہ عضو استعمال کرتا ہے تو یہ عضو تب تک ناپاک شمار ہو گا جب تک اس میں زندگی سرایت نہیں کرتی اگر وہ عضو مکمل اس دوسرے شخص کے جسم کا حصہ بن گیا ہو اور اس میں زندگی بھی سرایت کر جائے تو یہ اب ایک نئے جسم کا حصہ شمار ہو گا سابقہ انسان کے ساتھ اس کا کوئی لینا دینا نہیں ہے لہذا یہ پاک شمار ہو گا۔[3]

اسی طرح مالکیہ کا راجح مذہب اور حنابلہ کی راجح روایت کے مطابق یہی موقف ہے کہ زندہ انسان یا ماکول للحم جانوروں سے الگ کیا گیا عضو اگر اس طور پر دوبارہ انسان کے جسم میں پیوست ہو جائے کہ اس میں زندگی سرایت کر جائے تو وہ پاک ہو جاتا ہے۔

ماقبل بیان کی گئی تفصیل کا اگر جائزہ لیا جائے تو یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ تمام فقہائے کرام کے ہاں اگر زندہ انسان کے جسم سے کوئی عضو الگ ہو کر دوبارہ اپنے جسم کے کسی حصہ میں پیوست ہو جائے یا پیوست کر لیا جائے، یا کسی دوسرے انسان کے جسم میں پیوست کر دیا جائے تو وہ پاک ہی رہے گا اور یہی اختلاف مردہ انسان کے اعضاء سے متعلق بھی ہے لیکن راجح مذہب یہی ہے کہ انسان کو اللہ تعالیٰ نے عزت و تکریم بخشی ہے اگر زندگی میں اس کے جسم کو پاک قرار دیا ہے تو مرنے کے بعد بھی وہ پاک ہی رہتا ہے لہذا انسان کا جسم چاہے مسلمان کا ہو یا کافر کا وہ پاک ہی رہتا ہے، اسی طرح

---

[1] الشافعی، کتاب الام، باب مایوصل بالرجل والمراۃ، ج1، ص54

[2] النووی، روضۃ الطالبین، ج1، ص15؛ اس کے علاوہ بھی دیگر فقہائے شافعیہ نے ایسے عضو کے طاہر ہونے کی تصریح کی ہے، ملاحظہ فرمائیں: الشربینی، مغنی المحتاج، ج1، ص80؛ نھایۃ المحتاج، ج1، ص228۔

[3] ابن عابدین، ردالمحتار ج1، ص207، ج5، ص216۔

آپ ﷺ نے عثمان بن مظعون کی وفات کے بعد ان کی میت کا بوسہ لیا تھا اگر انسان کی میت ناپاک ہوتی تو آپ ﷺ کبھی میت کا بوسہ نہ لیتے۔[1] لہذا انسان زندہ ہو یا مردہ اس کے بدن کی طہارت کا یہی حکم ہے کہ وہ پاک ہے۔

5۔میک اپ، نیل پالش وغیرہ کا استعمال اور طہارت کے احکام:

روز اول سے انسان کی یہ خواہش رہی ہے کہ وہ خوبصورت نظر آئے اور معاشرے میں اس کی ایک ممتاز شخصیت ہو،خوبصورت نظر آنا،اپنے آپ کو صاف ستھرا رکھنا نہ صرف جائز ہے بلکہ مطلوب شرعِ بھی ہے جیسا کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

((إن الله جميل يحب الجمال))[2]

بے شک اللہ تعالیٰ خوبصورت ہے اور خوبصورتی کو پسند کرتا ہے۔

اس حدیث کی رو سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ خوبصورت نظر آنا ہر انسان کا بنیادی حق ہے لہذا اگر کوئی جائز راستہ اپناتے ہوئے اپنے جسم کو جاذب نظر اور دلکش رکھتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

تاہم یہاں ایک مسئلہ قابل بحث ہے کہ خوبصورتی کے لیے میک اپ ،پوڈر ، نیل پالش وغیرہ کے استعمال کے بعد طہارت (وضو، غسل) کا کیا حکم ہے؟ آیا ان صورتوں میں پانی جسم کی ظاہری کھال تک پہنچتا ہے یا نہیں؟ یہ جاننے کی ضرورت اس لیے ہے کہ حدث اصغر میں وضو کے سارے اعضاء اور حدث اکبر کی صورت میں سارے بدن تک پانی پہنچانا فرض ہے اگر کوئی عضو خشک رہ جائے تو طہارت حاصل نہیں ہوگی جیسا کہ صحیح مسلم کی ایک روایت ہے کہ ایک شخص وضو کر رہا تھا لیکن اس نے ناخن برابر پاؤں خشک چھوڑ دیئے جس پر آپ ﷺ نے اس سے فرمایا:

((ارجع فاحسن وضوءک))[3]

جاؤ اور دوبارہ اچھے طریقے سے وضو کرو۔

لہذا اس شخص نے آپ ﷺ کے حکم کے مطابق دوبارہ وضو کیا اور پھر نماز ادا کی۔

اسی طرح فرض غسل سے متعلق آپ ﷺ کی تعلیمات یہ ہیں کہ:

---

[1] الترمذی، سنن ترمذی، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی تقبیل المیت، حدیث989

[2] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب تحریم الکبر وبیانہ، حدیث:265۔

[3] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الطھارۃ، باب وُجُوبِ اسْتِيعَابِ جَمِيعِ أَجْزَاءِ مَحَلِّ الطَّهَارَةِ، حدیث:576۔

((من ترك موضع شعرة من جنابة لم يصبها الماء، فعل به من النار كذا وكذا))[1]

غسل جنابت کے دوران اگر کسی شخص نے ایک بال برابر جگہ دھوئے بغیر خشک چھوڑ دی تو اس کو جہنم میں ایسی اور ایسی سزا ملے گی۔

مذکورہ احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ طہارت کے حصول کے لیے جن اعضاء کا دھونا ضروری ہے اگر ان کا کوئی چھوٹا سا حصہ بھی خشک رہ جائے تو مکمل طور پر طہارت حاصل نہیں ہو گی۔

طہارت سے متعلق ائمہ اربعہ کا موقف بھی یہی ہے کہ جسم کا کوئی حصہ خشک رہ جانے کی صورت میں مکمل طور پر پاکی حاصل نہیں ہو گی لہذا اس طرح کی طہارت کے بعد ادا کی جانے والی عبادت بھی درس نہیں ہو گی ذیل میں ائمہ اربعہ کا موقف بیان کیا جاتا ہے۔

فقہ حنفی کا مذہب:

حنفیہ کی کتابوں میں طہارت سے متعلق ذکر ہے کہ:

"شروط صحة الوضوء :

وشرط صحته ثلاثة : عموم البشرة بالماء الطهور ، وانقطاع ما ينافيه من حيض ونفاس وحدث ، وزوال ما يمنع وصول الماء الى الجسد كشمع وشحم "[2]

وضو کی صحت کی شرائط:

وضو کے درست ہونے کی تین شرائط ہیں: صاف پانی سے ظاہری کھال تک پانی پہنچنا، حیض، نفاس اور حدث جیسی منافی چیزوں کا نہ ہونا اور جو چیزیں جسم تک پانی پہنچانے سے مانع ہوں ان کو جسم سے دور کرنا جیسا کہ موم اور چربی وغیرہ۔

فقہ مالکی کا موقف:

مالکیہ نے طہارت کے مسئلہ کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

" قوله : (أو المطلوب الإنقاء) أي : من القاذورات الغير متجسدة ، وأما المتجسدة التي تمنع وصول الماء للبشرة فهي مما تجب إزالتها "[3]

---

[1] السجستانی، سنن ابی داود، کتاب الطھارۃ، باب الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ، حدیث:249۔

[2] ابن عابدین، حاشیہ ابن عابدین، ج1، ص101۔

[3] الدسوقی، احمد الدریر، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر، (مصر: مکتبۃ عیسی البابي الحلبي، 2015ء)، ج1، ص88۔

اس کا قول: (یا مطلوب اور درکار پاکی) کا مطلب یہ ہے: غیر مجسم گندگی سے، اور ایسے مجسم جو پانی کو جلد تک پہنچنے سے روکتے ہیں وہ ان چیزوں میں سے ہیں جن کو ہٹانا ضروری ہے۔

فقہ حنفی اور فقہ مالکی کے مذہب کا مدعا یہ ہے کہ طہارت میں دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے: پہلا یہ کہ جن اعضاء کو دھونا ہے ان کو مکمل دھویا جائے یہاں تک کے پانی ان اعضاء کی مکمل جلد تک پہنچ جائے۔ دوسرا یہ کہ اگر کوئی مجسم شئے جسم پر موجود ہے جس کو زائل کیے بغیر طہارت حاصل نہیں ہو سکتی تو اس کو بھی جسم سے ہٹانا ضروری ہے۔

فقہ شافعی کا مذہب:

شوافع نے مذکورہ مسئلہ سے متعلق لکھا ہے کہ:

" إذا كان على بعض أعضائه شمع أو عجين أو حناء وأشباه ذلك فمنع وصول الماء إلى شيء من العضو لم تصح طهارته سواء كثر ذلك أم قل "[1]

اگر جسم کے کسی حصہ پر موم، آٹا، مہندی یا ان جیسی کوئی شئے ہو جو اس عضو تک پانی پہنچنے سے رکاوٹ ہو تو چاہے یہ شئے کم ہو یا زیادہ، طہارت کے حصول میں مانع ہو گی۔

حنابلہ کا موقف:

" ويشترط لوضوء أيضاً عقل وتمييز) لتأتي النية (وإسلام)كسائر العبادات (وإزالة ما يمنع وصول الماء) من أعضاء الوضوء ليصل الماء إلى البشرة "[2]

اور وضو کے لیے دیگر عبادات کی طرح عقل، تمیز یعنی فہم و شعور اور اسلام شرط ہیں۔(پانی پہنچنے میں مانع بننے والی شئے کا ازالہ) وضو کے اعضاء میں سے تاکہ پانی کھال تک پہنچ جائے۔

پس ائمہ اربعہ کا موقف بھی یہی ہے کہ ایسی کوئی بھی شئے جو وضو کے اعضاء تک پانی پہنچنے سے مانع ہو، اس کو وضو سے پہلے جسم سے الگ کرنا ضروری ہے تاکہ پانی بآسانی کھال تک پہنچ جائے۔

تاہم ابن تیمیہؒ کی نے اپنے اصحاب کی ایک رائے یہ بیان کی ہے کہ معمولی مقدار کی کوئی شئے اگر جسم پر ہو تو ایسی شئے طہارت کی صحت میں مانع نہیں ہے جیسا کہ فتاوی کبریٰ میں ہے:

" وَإِنْ مَنَعَ يَسِيرُ وَسَخِ ظُفُرٍ وَنَحْوِهِ وُصُولَ الْمَاءِ صَحَّتْ الطَّهَارَةُ، وَهُوَ وَجْهٌ لِأَصْحَابِنَا، وَمِثْلُهُ كُلُّ يَسِيرٍ

---

[1] النووی، المجموع شرح المھذب، ج1، ص529۔

[2] البھوتی، کشاف القناع، ج1، ص85۔

مَنَعَ وُصُولَ الْمَاءِ حَيْثُ كَانَ: كَدَمٍ، وَعَجِينٍ "[1]

اگر ناخن میں موجود میل کچیل کی معمولی مقدار یا اس جیسی کوئی اور شئے، جو پانی پہنچنے میں مانع ہو تو ایسی صورت میں بھی طہارت حاصل ہو جائے گی جیسا کہ خون یا آٹا وغیرہ، اور ہمارے اصحاب کی ایک رائے یہی ہے۔

امام ابن تیمیہؒ نے جو موقف اپنایا ہے یہی موقف زیادہ قرین قیاس ہے کیونکہ عام طور پر کام کے دوران یا کسی اور وجہ سے ناخن وغیرہ میں کوئی ایسی شئے رہ جاتی ہے جس کا ازالہ اتنا آسان نہیں ہوتا لہذا اگر اس کو دور کرنا بھی ضروری قرار دیا جائے تو حرج اور مشقت ہے جو کہ شریعت میں مدفوع ہے لہذا صحیح رائے یہی ہے کہ جسم پر موجود کسی اضافی شئے کی معمولی سی مقدار جو اگرچہ پانی پہنچنے سے مانع ہو، اس کے ہوتے ہوئے بھی طہارت حاصل ہو جائے گی۔

اس کے علاوہ یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ پانی پہنچنے سے مانع شئے کا حتی المقدور دور کرنا ہی کافی ہے، اگر اس کے بعد بھی موجودہ شئے کا رنگ یا اثر باقی ہو تو اس کی وجہ سے طہارت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، وجہ یہی ہے کہ اگر رنگ وغیرہ کا دور کرنا بھی ضروری قرار دیا جائے تو حرج اور مشقت ہے جس کا مکلف نہیں بنایا گیا ہے۔

میک اپ، پوڈر اور ناخن پالش وغیرہ کا حکم:

ما قبل بیان کی گئی بحث کے بعد میک اپ اور ان جیسی دیگر اشیاء کا حکم یہ ہے کہ کاسمیٹکس، میک اپ، ہونٹوں کی وارنش یا ان جیسی دیگر اشیاء، جلد تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہوتی ہیں، لہذا جب تک ان کو جسم سے الگ نہ کر دیا جائے تب تک وضو یا غسل نہیں ہو گا تاہم ایسی اشیاء کو جسم سے الگ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی مجسم صورت کو جسم سے دور کر دیا جائے اور بس، اگر اس کے بعد بھی کوئی رنگ یا اثر جسم پر باقی رہتا ہے تو یہ طہارت کے حصول سے مانع نہیں ہے جیسا کہ ما قبل فقہائے کرام کی مختلف عبارتوں سے واضح کر دیا گیا ہے کہ مہندی کا ظاہر دور کر دینا ہی کافی ہے، رنگ وغیرہ کو دور کرنا ضروری نہیں ہے۔

[1] ابن تیمیہ، الفتاویٰ الکبریٰ، ج5، ص303۔

فصل دوم: عبادات کے احکامات میں عمومِ بلویٰ کا دائرہ کار

مبحث اول: نماز سے متعلقہ متفرق مسائل کا جائزہ:

نماز شریعت کا ایسا فرض ہے کہ کسی حال میں اس کی معافی نہیں ہے یہی وجہ ہے قرآن کریم میں اس عبادت کا سب سے زیادہ ذکر کیا گیا ہے، احادیث مبارکہ میں جہاں اس کی فرضیت پر زور دیا گیا ہے وہیں نماز کو آپ ﷺ نے اپنی آنکھوں کی ٹھنڈک،[1] دین کا ستون،[2] جنت کی کنجی[3] قرار دیا ہے۔

جہاں اس فرض کی اس قدر اہمیت ہے وہیں اس فریضے کے احکام میں بھی توسع پایا جاتا ہے جیسا کہ پانی کی عدم دستیابی میں تیمّم کا جواز، سفر کی حالت میں قصر کی اجازت، کسی مجبوری کی وجہ سے جیسا کہ بارش، بیماری یا سفر کی وجہ سے جمع بین الصلاتین کی اجازت بھی اسی عبادت کا خاصہ ہے انہی وسعتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ جاننا بھی انتہائی اہم ہے کہ عصر حاضر کی ایسی کون سی صورتیں ہیں جو معاشرے میں عام ہو چکی ہیں اور براہ راست ان کا اثر نماز جیسے فریضے سے وابستہ ہے جیسا کہ نمازوں کے اوقات کی تعیین میں جدید آلات کا استعمال، بعض ممالک میں سورج طلوع نہیں ہوتا یا کافی عرصہ تک غروب نہیں ہوتا وہاں نماز کی ادائیگی، جہاز یا ٹرین وغیرہ میں نماز کی ادائیگی وغیرہ کے کیا احکام ہیں؟ اس کے علاوہ نماز سے پہلے اذان کا ہونا سنت مؤکدہ ہے یہی وجہ ہے فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ اگر کوئی جماعت اس بات پر اجماع کرلے کہ ہم بغیر اذان کے نماز پڑھیں گے تو حاکم وقت کو ان کے خلاف جہاد کی اجازت ہے۔[4] یعنی اذان بھی نماز کے لیے نہایت ضروری ہے اس لیے ذیل میں سب سے پہلے اذان کے حوالے سے چند مسائل کا ذکر کیا جائے گا اس کے بعد نماز کے کچھ مسائل بیان ہوں گے۔

1۔جدید آلات (سیٹلائٹ وغیرہ) کے ذریعے اذان کا فقہی حکم

عصر حاضر میں اذان کے حوالے سے جن مسائل کا سامنا ہے ان میں سے اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ عرب ممالک میں خاص کر متحدہ عرب امارات میں ریاست کے خلیفہ، شیخ کے نام سے منسوب مسجد میں ہر نماز کے لیے باقاعدگی سے اذان ہوتی ہے لیکن دیگر مسجدوں میں سیٹلائٹ کے ذریعے وہی اذان سنائی جاتی ہے لہٰذا یہ جاننا ضروری ہے کہ آیا اس طرح اذان ہو جاتی ہے یا نہیں؟

---

[1] الالبانی، محمد ناصر الدین، سلسلہ احادیث صحیحۃ، الاذان والصلاۃ، نماز آپ ﷺ کی آنکھوں کی ٹھنڈک، حدیث:743۔

[2] ترمذی، سنن ترمذی، کتاب الایمان، باب مَا جَاءَ فِي حُرْمَةِ الصَّلَاةِ، حدیث:2616۔

[3] ترمذی، سنن ترمذی، کتاب الطہارۃ، بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مِفْتَاحَ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ، حدیث:4۔

[4] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابن نجیم، البحر الرائق، ج1، ص244؛ عثمانی، فتح الملہم، ج3، ص145۔

فقہائے کرام نے تصریح کی ہے کہ ایک ہی شخص ایک نماز کے لیے دو مساجد میں الگ الگ اذان نہیں دے سکتا جیسا کہ امام سرخسیؒ نے لکھا ہے کہ:

" ویکرہ أن یؤذن في مسجدین ویصلي في أحدهما ؛ لأنه بعدما صلی یکون متنفلاً بالأذان في المسجد الثاني ، والتنفل بالأذان غیر مشروع"[1]

دو مسجدوں میں اذان دے کر ایک مسجد میں نماز ادا کرنا مکروہ ہے اس لیے کہ ایک مسجد میں نماز ادا کر کے دوسری میں اذان دینا نفل سمجھا جائے گا اور نفلی اذان کی مشروعیت نہیں کی گئی ہے۔

یعنی ایک شخص ایک نماز کے لیے اگر دو دفعہ اذان دے گا تو اس کو فقہائے کرام درست نہیں سمجھتے جس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک دفعہ نماز ادا ہو جانے کے بعد اس نماز کی اذان متعلقہ شخص کے لیے نفل کی حیثیت رکھتی ہے جس کے جواز کی کوئی صورت نہیں ملتی۔

اس کے علاوہ فقہائے کرام نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ اگر کوئی شخص محلّہ کی مسجد چھوڑ کر کہیں اور اذان دیتا ہے یا کوئی بھی قریب کی مسجد چھوڑ کر کہیں اور اذان دینے جاتا ہے تو ایسا کرنا مکروہ ہے۔ابن مفلح بیان کرتے ہیں کہ:

" وَنَقَلَ جَمَاعَةٌ يُكْرَهُ أَنْ يُؤَذِّنَ فِي بَيْتِهِ مِنْ بُعْدٍ عَنْ الْمَسْجِدِ"

ایک جماعت نے نقل کیا ہے کہ مسجد سے دور اپنے گھر میں ہی اذان دے دینا مکروہ ہے۔

ما قبل بیان کردہ تفصیل سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں کہ ایک بار اذان کے بعد دوسری اذان دینا نفل ہے جو مشروع نہیں ہے اور دوسری بات یہ کہ محلے کی مسجد کے علاوہ کہیں اور اذان دینا متعلقہ شخص کے لیے مکروہ ہے۔ان دو باتوں کے ضمن میں عصر حاضر کے مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ:

جدید آلات کے ذریعے اذان دینا:

ما قبل بیان کی گئی تفصیل کو سامنے رکھتے ہوئے جدید آلات کے ذریعے ایک ہی مسجد کی اذان پر اکتفاء کرتے ہوئے دوسری مساجد میں سیٹلائٹ وغیرہ کے ذریعے اذان دینا درست معلوم نہیں ہوتا جس کی درج ذیل وجوہات ہیں:

1. پہلی وجہ یہ ہے کہ فقہائے کرام نے تصریح کی ہے ایک مسجد میں اذان دینے کے بعد دوسری مسجد میں اسی نماز کے لیے اذان دینا نفل ہے اور مذکورہ صورت میں بھی ایک مسجد کی اذان اداء جب کے دوسری مسجد کی اذان نفل ہے اور اذان میں نفل کی مشروعیت نہیں ہے۔اس کے علاوہ آپ ﷺ جب کسی مسجد کی تعمیر کراتے تو اس کے لیے مؤذن کی بھی تقرری فرماتے تھے جس کا معنٰی یہ ہے کہ ہر مسجد کے لیے الگ سے مؤذن کا ہونا ایک مستقل ذمہ داری ہے جو کہ جدید آلات کے ذریعے دی جانے والی اذان سے پوری نہیں ہو سکتی کیونکہ بعض اوقات مسجد میں مؤذن نہیں ہوتا لہٰذا جہاں سے اذان نشر ہوتی ہے اور جہاں تک جاتی ہے ان تمام مساجد میں اذان نہیں ہو

---

[1] السرخسی، المبسوط، ج1، ص138۔

پائے گی ۔اس کے علاوہ جدید آلات کسی بھی وقت کسی فنی خرابی کی وجہ سے کام کرنا چھوڑ سکتے ہیں ،ان تمام صورتوں میں اذان جیسے شعائر اسلام میں کوتاہی اور نماز جیسے فریضہ کی ادائیگی کے لیے ہونے والے اعلان میں خلل آسکتا ہے جو کسی بھی طرح سے مناسب نہیں ہے۔

2. دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات مؤذن سرے سے موجود ہی نہیں ہوتا بلکہ ریکارڈ اذان جاری کی جاتی ہے ،اس کے علاوہ اذان کا ہونا خود ایک شرف اور فضیلت کی علامت ہے جس کے لیے شروع اسلام سے باقاعدہ مؤذنین کی تقرری ہوتی آئی ہے اگر اس کو ٹیکنالوجی کی طرف منتقل کر دیا جائے تو اسلامی تاریخ میں جس چیز کو شرف اور فضیلت قرار دیا گیا تھا اس کا تعطل لازم آئے گا جس کی اجازت دینا مناسب نہیں ہے۔

2۔نمازوں کے اوقات کی تعیین میں جدید وسائل کا استعمال

شروع زمانے کے مؤذن اور عام لوگ نمازوں کے اوقات کی تعیین ان علامتوں کے ذریعے کرتے تھے جو علامتیں آپ ﷺ نے صحابہ کرام کو سکھائیں تھیں جیسا کہ صبح صادق، زوال شمس، سایہ ایک مثل یا دو مثل ہو جائے، غروب شمس اور شفق کا غائب ہونا۔ یہ وہ مخصوص علامتیں ہیں جو پانچ وقت کی نمازوں کے لیے نبوی دور سے چلی آرہی ہیں لیکن عصر حاضر میں ان علامتوں کا اہتمام نہ ہونے کے برابر ہے،ان کے مقابلے میں تقویم، کلینڈر یا گھڑی وغیرہ پر اعتماد کرتے ہوئے نماز کے وقت کی تعیین کر کے اذان دے دی جاتی ہے۔اگرچہ اس طرح کی تقویم میں آسانی اور سہولت ہے لیکن نماز جیسے اہم فریضے کی ادائیگی کے لیے اوقات کی جدید تعیین کا شرعی دلائل کی روشنی میں جائزہ لینا انتہائی ضروری ہے کیونکہ نمازوں کے اوقات کی پابندی ایسے ہی ضروری ہے جس طرح کہ نماز کی ادائیگی ضروری ہے یہی وجہ کہ قرآن[1] و حدیث میں نمازوں کے اوقات کی نہ صرف یہ کہ خود وضاحت کی گئی ہے بلکہ حضرت جبرائیلؑ نے خود عملی طور پر آپ ﷺ کو نمازوں کے اوقات بتلائے ہیں جیسا کہ ترمذی کی روایت ہے:

((ان النبي صلى الله عليه وسلم، قال: " امني جبريل عليه السلام عند البيت مرتين، فصلى الظهر في الاولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك، ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله، ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وافطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الفجر حين برق الفجر، وحرم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالامس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لوقته الاول، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين اسفرت الارض، ثم التفت إلي جبريل، فقال: يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت فيما بين هذين الوقتين))[2]

---

[1] سورہ نساء میں ہے: إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا(بے شک ایمان والوں پر نماز مقررہ وقت پر فرض ہے)النساء:103۔

[2] ترمذی، سنن ترمذی، کتاب الصلاۃ، باب مَا جَاءَ فِي مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حدیث:149۔

”نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”جبرائیل علیہ السلام نے خانہ کعبہ کے پاس میری دو بار امامت کی، پہلی بار انہوں نے ظہر اس وقت پڑھی (جب سورج ڈھل گیا اور) سایہ جوتے کے تسمہ کے برابر ہو گیا، پھر عصر اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہو گیا، پھر مغرب اس وقت پڑھی جب سورج ڈوب گیا اور روزے دار نے افطار کر لیا، پھر عشاء اس وقت پڑھی جب شفق غائب ہو گئی، پھر نماز فجر اس وقت پڑھی جب فجر روشن ہو گئی اور روزہ دار پر کھانا پینا حرام ہو گیا، دوسری بار ظہر کل کی عصر کے وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے مثل ہو گیا، پھر عصر اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہو گیا، پھر مغرب اس کے اول وقت ہی میں پڑھی (جیسے پہلی بار میں پڑھی تھی) پھر عشاء اس وقت پڑھی جب ایک تہائی رات گزر گئی، پھر فجر اس وقت پڑھی جب اجالا ہو گیا، پھر جبرائیل نے میری طرف متوجہ ہو کر کہا: اے محمد! یہی آپ سے پہلے کے انبیاء کے اوقات نماز تھے، آپ کی نمازوں کے اوقات بھی انہی دونوں وقتوں کے درمیان ہیں۔“

اس جیسی بے شمار اور بھی احادیث ہیں جن میں صحابہ کرام نے آپ ﷺ سے نمازوں کے اوقات سے متعلق سوال کیا تو آپ ﷺ نے ان کو نہ صرف بتایا بلکہ عملی طور پر اپنے ساتھ رکھ کر مسجد نبوی ﷺ میں ادا ہونے والی نمازوں کا معائنہ کرنے کا کہا تاکہ اچھے طریقے سے نمازوں کے اوقات سمجھیں جا سکیں۔ غرض یہ کہ شریعت مطہرہ نے نمازوں کے اوقات کی پابندی کو نہ صرف ضروری قرار دیا ہے بلکہ عملی طور پر نبی کریم ﷺ کے ذریعے اوقات بتلائے بھی ہیں لہٰذا عصر حاضر میں نمازوں کے لیے مقرر کی گئی تقویم کا جائزہ لینا انتہائی ضروری ہے تاکہ شریعت نے جس حکم کی پابندی پر زور دیا ہے اس میں کوئی کوتاہی لازم نہ آئے۔

چند تمہیدی پہلو:

مذکورہ مسئلہ کی وضاحت کے بعد حکم جاننے سے پہلے چند تمہیدی پہلو جاننا انتہائی ضروری ہے تاکہ شرعی حکم سمجھنے میں آسانی ہو۔

اذان اور نماز کے اوقات کے داخل ہونے کی تلاش و جستجو:

مؤذن کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ وقت کے داخل ہونے کی جستجو اور کوشش کرے یہی وجہ ہے کہ نابینا مؤذن سے بہتر وہ مؤذن ہے جس کو نظر آتا ہے، نمازوں کے اوقات کا علم ہونا مؤذن کے لیے ضروری ہے کیونکہ مؤذن کی یہ ذمہ داری ہے کہ نمازوں کے اوقات کے بارے میں امین ہو جیسا کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

((الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن))[1]

"امام ضامن ہے اور مؤذن امین ہے"

---

[1] ترمذی، سنن ترمذی، کتاب الصلاۃ، باب مَا جَاءَ أَنَّ الإِمَامَ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنَ مُؤْتَمَنٌ، حدیث:207۔

یعنی لوگ اس کی اذان پر اعتماد کر کے نماز پڑھتے اور روزہ رکھتے ہیں، اس لیے اسے وقت کا خیال رکھنا چاہیئے، نہ پہلے اذان دے اور نہ دیر کرے لہٰذا اس کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ نمازوں کے اوقات کی تعیین کے لیے احادیث میں بیان کردہ علامات کے ذریعے جائزہ لے کہ نماز کا وقت داخل ہوا ہے یا نہیں تاہم یہ بھی ذہن نشین ہونا ضروری ہے کہ اوقات کی تعیین میں محض عقل و قیاس کافی نہیں ہے بلکہ ان ہدایات کو سامنے رکھنا انتہائی ضروری ہیں جو اوقات کی تعیین سے متعلق نصوص میں ذکر ہوئی ہیں جیسا کہ متفق علیہ روایت ہے کہ

((عن عدي بن حاتم رضي الله عنه ، قال : لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر سورة البقرة آية 187 ، قال له عدي بن حاتم : يا رسول الله إني اجعل تحت وسادتي عقالين : عقالا ابيض وعقالا اسود ، اعرف الليل من النهار ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إن وسادتك لعريض ، إنما هو سواد الليل ، وبياض النهار))[1]

"عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ آیت اتری ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (البقرۃ: ۱۸۷) یعنی "کھاتے پیتے رہو جب تک کہ ظاہر ہو جائے سفید دھاگہ کالے دھاگے سے صبح کے۔" تو سیدنا عدی رضی اللہ عنہ نے عرض کی کہ اے اللہ کے رسول! میں اپنے تکیہ کے نیچے دو رسیاں رکھتا ہوں ایک سفید ایک کالی اسی سے میں پہچان لیتا ہوں رات کو دن سے، تب آپ ﷺ نے فرمایا: "تمہارا تکیہ تو بہت چوڑا ہے (مزاح کی راہ سے فرمایا کہ اتنا چوڑا ہے کہ صبح اسی کے نیچے سے ہوتی ہے) اس آیت میں تو سیاہی رات کی اور سفیدی دن کی مراد ہے۔"

اس روایت میں ایک صحابی کی غلطی کو واضح کیا گیا ہے کہ انہوں آیت میں ذکر ہونے والے الفاظ ﴿الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ، الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ سے ظاہری معنیٰ مراد لیا جس پر آپ ﷺ نے تنبیہ کی اور واضح کیا کہ اس سے مراد رات کی سیاہی اور دن کی سفیدی مراد ہے نہ کہ ظاہری دھاگہ۔ لہٰذا وقت کے دخول کی علامات کو سمجھنے کی صلاحیت ہونا بھی انتہائی ضروری ہے۔

تاہم اگر کسی موقع پر شریعت کی جانب سے بتلائی گئی علامات کے ذریعے وقت کی پہچان نہ ہو رہی ہو مثلاً بادل ہیں، مطلع ابر آلود ہے، یا کوئی نابینا ہے اور کسی سے پوچھنا بھی اس کے لیے ممکن نہ ہو، یا کسی ایسی جگہ پر ہے کہ وہاں سے نکل کر وقت معلوم کرنا ممکن نہیں ہے جیسا کہ جیل اور قید خانہ وغیرہ، تو ایسی تمام صورتوں میں ممکنہ تدابیر پر عمل کرنا جائز ہے چاہے وہ تدابیر حسی ہوں یا تقویم پر مبنی ہوں یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے نمازوں کے اوقات کے لیے گھڑیوں کے استعمال کو درست قرار دیا ہے جیسا کہ مواہب الجلیل کی ایک عبارت ہے:

" فتحصل من هذا أنه إذا علم دخول الوقت بشيء من الآلات القطعية مثل : الاسطرلاب ، والربع ،

[1] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الصیام، باب بَيَانِ اَنَّ الدُّخُولَ فِي الصَّوْمِ يَحْصُلُ بِطُلُوعِ الفَجْرِ۔۔۔ الخ، حدیث: 2533۔

والخيط المنصوب على خط وسط السماء فإن ذلك كافٍ في معرفة الوقت "[1]

پس اس ساری بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کسی قطعی ذریعے سے وقت کا داخل ہونا معلوم ہو جائے جیسا کہ اسطرلاب، کواڈرینٹ،[2] آسمان کے وسط میں لکیر پر رکھی ہوئی تار کی طرح کوئی شئے، یہ وقت بتانے کے لیے کافی ہیں۔

اس کے علاوہ ابن تیمیہ بیان کرتے ہیں کہ:

" ومن شك في دخول الوقت فلا يصلي حتى يتيقن دخوله برؤية الشمس ونحوها من معرفة الساعات وحسابها .فإن تعذر اليقين لتغيم السماء ، أو لكونه في مطمورة ، أو أعمى في برية عمل بالاجتهاد بأن يستدل على ذلك بأعمال من قراءةٍ ، أو صناعةٍ ، أو نحو ذلك "

اور جس کسی کو وقت کے داخل ہونے میں شک ہو تو وہ اس وقت تک نماز نہ پڑھے جب تک کہ اسے وقت کے داخل ہونے کا یقین نہ ہو جائے، سورج کو دیکھ کر یا اس طرح کوئی اور یقینی صورت جیسا کہ ساعات اور حسابات وغیرہ کے ذریعے علم حاصل ہونا، اگر آسمان کے ابر آلود ہونے، یا کسی شخص کے زیر زمین ہونے، یا کسی بیابان میں اندھا ہو جانے کی وجہ سے وقت کی تعیین مشکل ہو تو ایسے شخص کے لیے ظاہری اعمال کی مدد حاصل کرتے ہوئے اجتہاد کی گنجائش موجود ہے۔

حسابات وغیرہ پر اعتماد اور فلکی آلات کے استعمال کرنے کی گنجائش قدیم فقہائے کرام کی عبارتوں سے بھی واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے بھی بعض صورتوں میں آلات کے استعمال کو کافی سمجھا ہے۔

تقویم، حسابات اور جدید فلکی آلات کے استعمال کا حکم:

ما قبل بیان کی گئی تفصیل کے بعد درج ذیل امور سامنے آتے ہیں:

1. نماز کی صحت کے لیے وقت کا داخل ہونا شرط ہے۔
2. نمازی اور مؤذن کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ وقت کے دخول کی تعیین کے لیے اپنی ہر ممکن کوشش کرے، چاہے وہ کوشش قرآن و حدیث میں بیان ہونے والی علامات (طلوع شمس، زوال شمس، غروب شمس وغیرہ) کے ذریعے ہو، یا حسابات کے ذریعے ہو۔

ان دونوں امور کی روشنی میں یہ واضح ہے کہ عصر حاضر کی تقویم، حسابات اور فلکی آلات کا استعمال درست ہے کیونکہ ان آلات کی تیاری میں ایسے ماہرین کی خدمات حاصل کی گئی ہیں جو اپنے فن میں ماہر اور قابل اعتماد سمجھے جاتے ہیں۔

---

[1] الحطاب، شمس الدین ابو عبد اللہ، مواھب الجلیل (اردن، دار رضوان، 2010ء) ج1، ص، 386۔

[2] اسطرلاب اور کواڈرینٹ دونوں زمانہ قدیم سے زمین کی جغرافیائی سطح اور ناہموار سطح کی پیمائش کے لیے مستعمل ہیں، قرون وسطیٰ کے زمانہ میں یہ آلہ فلکیات اور ریاضی کے اہم ترین آلات میں شمار کیا جاتا تھا۔

اس کے علاوہ نماز کے اوقات کے دخول سے متعلق فقہائے کرام نے یہ واضح کیا ہے کہ خبر واحد یعنی ایک شخص کی جانب سے دی گئی خبر بھی کافی ہے لہٰذا اس مسئلہ میں زیادہ سختی کی ضرورت نہیں ہے تاہم اس بات کا خیال رہے کہ تقویم یا کلینڈر پر اعتماد سے پہلے یہ خیال کر لیا جائے کہ جس شہر میں انسان موجود ہے متعلقہ کلینڈر اسی سے متعلق ہو تا کہ کسی قسم کا کوئی خلل پیدا نہ ہو۔

اہل علم جدید حسابات سے استفادہ کو نہ صرف جائز قرار دیتے ہیں بلکہ عصر حاضر میں ہر عام وخاص انہی حسابات پر عمل کرتا نظر آتا ہے۔ذیل میں جدید حسابات کے ذریعے نمازوں کے اوقات کی تعیین کے جواز کے حوالے سے چند آراء ذکر کی جاتی ہیں:

" من كانت عنده ساعة يعرف بها وقت الصلاة أو آلة يعرف بها سمت القبلة من الآلات التي تسمى (بقطب نما) والتي تسمى (بقبلة نما) في بلاد الهند و (بيت الإبرة) في بلاد العرب ينبغي أن تكفي له عن معرفة أدلة القبلة ومواقيت الصلاة إذا كانت تلك الآلات صحيحة سليمة، وأفادت ظناً عنده في معرفة تلك الأمور فإن غلبة الظن كافية عندهم في أعمال الشرائع وإن لم أر من صرّح به، نعم، قواعدنا الفقهية لا تأباه وقد جرى به العرف وتعامل المسلمين من غير نكير العلماء على ذلك "[1]

جس کے پاس ایک گھڑی ہو جس سے وہ نماز کا وقت جان سکے یا مختلف آلات میں سے کوئی آلہ ہو جن سے اوقاتِ نماز معلوم ہو سکیں جیسا کہ (قطب نما) اور جسے ہندوستان کے ممالک میں (قبلہ نامہ) کہا جاتا ہے اور عرب ممالک میں (بیت الابرۃ) کہا جاتا ہے اس کے لیے ان آلات کے ذریعے قبلہ کی سمت اور نماز کے اوقات کا علم حاصل ہونا کفایت کر جائے گا بشر طیکہ وہ آلات صحیح اور سالم ہوں (یعنی کوئی فنی خرابی نہ ہو)

اسی طرح عصر حاضر میں اکثر لوگوں کے پاس سمارٹ فون ہیں جن میں اوقات نماز کی نشاندہی والے ایپ موجود ہوتے ہیں اور لوگ انہی ایپ میں بتائے گے وقت پر اعتماد کر کے نماز ادا کرتے ہیں یا سحری وافطاری کا وقت معلوم کر لیتے ہیں، چونکہ زیادہ تر ایپ ایسے ہوتے ہیں جو باقاعدہ تحقیق اور ریسرچ کے بعد بنائے جاتے ہیں اس لیے ان پر اعتماد درست ہے البتہ کچھ فیک یا تھرڈ پارٹی کی جانب سے ایپ بھی مارکیٹ میں موجود ہیں اس لیے اپنی جانب سے ہر ممکن تسلی کر کے ہی ان ذرائع پر اعتماد کرنا چاہیے۔ مستند ایپ پر عمل کے جواز سے متعلق اہل علم بیان کرتے ہیں کہ:

" وأما بالنسبة للتطبيقات المعاصرة التي تحسب مواقيت الصلاة؛ فإنها قائمة على حسابات دقيقة متصلة بمعادلات رياضية مبنية على حسابات فلكية، وهي تأخذ في الاعتبار عدة عوامل لحساب وقت الصلاة، منها: موقع الشخص بالضبط، ومدى ارتفاعه عن سطح الأرض، وعوامل الحرارة والرطوبة ودرجة انكسار الشمس وغيرها من العوامل، وهذه العوامل تؤثر على دقة المواقيت"[2]

---

[1] بکر ابو زید، فقہ النوازل، (موسسہ الرسالہ، 1416ھ) ج2، ص234۔

[2] باعشن، سعید بن محمد، کتاب شرح المقدمۃ الحضرمیۃ المسمی بشری الکریم بشرح مسائل التعلیم، (لبنان: دار المنهاج، 2009ء)، ص178۔

جہاں تک معاصر اپیلی کیشنز کا تعلق ہے جو نماز کے اوقات کا حساب لگاتے ہیں۔ یہ فلکیاتی حسابات پر مبنی ریاضیاتی مساوات سے متعلق درست حسابات پر مبنی ہیں، ان میں نماز کے وقت کا حساب لگانے کے لیے کئی عوامل کو مد نظر رکھا جاتا ہے، جیسا کہ شخص کا صحیح مقام، زمین کی سطح سے اس کی اونچائی کی حد، حرارت اور نمی کے عوامل، سورج کے جھکاؤ کی ڈگری اور دیگر عوامل، اور یہی وہ عوامل ہیں جو نمازوں کے صحیح اوقات بتانے میں مؤثر ثابت ہوتے ہیں۔

نمازوں کے اوقات کی تعیین کے لیے حسابات، تقویم اور علم فلکیات کے جدید منہج پر عمل کرنا قدیم اور عصر حاضر کے اہل علم کی آراء کی روشنی میں جائز ہے۔ اس کے علاوہ جدید دنیا میں انسان اتنا مصروف ہو چکا ہے کہ اگر اس کے لیے جدید ذرائع کے استعمال کو جائز نہ قرار دیا جائے تو حرج اور مشقت لازم آئے گا لہٰذا مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ جو مستند ذرائع ہیں ان کے استعمال میں کوئی شک و شبہ نہیں ہونا چاہیے۔

3۔ جن ممالک میں سورج غروب نہیں ہوتا یا طلوع نہیں ہوتا وہاں کے لوگوں کے لیے نمازوں کے اوقات کے احکام:

دنیا میں کچھ ممالک ایسے ہیں جہاں دن اور رات کے مابین عام معمول کی بنسبت بہت زیادہ فرق ہے، بعض ممالک میں دن لمبا اور رات چھوٹی اور بعض ممالک میں اس کے برعکس ہوتا ہے، اور بعض ممالک تو ایسے ہیں جہاں سورج طلوع ہو تو کئی عرصہ تک غروب ہی نہیں ہوتا اور غروب ہو تو طلوع ہونے کا نام ہی نہیں لیتا۔

اس قسم کی بے اعتدالی پر مبنی دنیا میں دو طرح کے ممالک موجود ہیں:

1. ایسے ممالک جو خط استواء پر (66°) شمال اور جنوب میں واقع ہیں: یعنی دو قطبین (قطب شمالی و قطب جنوبی)، جیسے شمالی یورپ کے ممالک، ناروے، ڈنمارک اور سویڈن وغیرہ۔ یہ وہ ممالک اور علاقے ہیں جن میں رات اور دن میں بہت زیادہ فرق ہے بایں صورت کہ چھ ماہ کی رات اور چھ ماہ کا دن ہوتا ہے، اور بعض اوقات اس دورانیہ سے کم بھی ہوتا ہے تاہم پھر بھی عام معمول کی بنسبت بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔
2. عرض البلد (48°-66°) شمال اور جنوب کے درمیان واقع ممالک: روس، نیدرلینڈ، جرمنی، برطانیہ، فرانس، بلغاریہ، اور اس طرح کے دیگر علاقے۔ ان علاقوں میں سال کے کئی دنوں اور مہینوں کے لیے نماز کے اوقات کے لیے جو اسلامی علامات (طلوع شمس، زوال شمس، غروب شمس وغیرہ) ہیں، وہ موجود نہیں ہوتیں۔ اپریل تا جون میں غروب شمس اور طلوع شمس میں کوئی خاص فرق نہیں رہتا یعنی عشاء اور فجر کے وقت میں مابہ الامتیاز مشکل ہو جاتا ہے۔

دنیا میں جہاں زیادہ مسلمانوں کی آبادی ہے وہاں دن اور رات کا معمول مناسب وقت کے حساب سے جاری وساری ہے البتہ کچھ یورپی ممالک جیسا کہ ماقبل بیان ہوا ہے، ان میں مسلمانوں کی تعداد اگرچہ کم ہے لیکن دنیا میں کہیں بھی

اگر کوئی مسلمان آباد ہے اس کے لیے اسلام کے احکامات کو واضح کرنا اہل علم کی ذمہ داری ہے۔اس لیے ذیل میں ایسے ممالک کے حوالے سے اہل علم کی آراء کو ذکر کرتے ہوئے مذکورہ مسئلہ کی وضاحت کی جائے گی۔

جیسا کہ ماقبل عنوان میں بیان ہونے والے مسئلہ کے تحت واضح کیا جاچکا ہے کہ نمازوں کے اوقات کی تعیین شریعت مطہرہ میں احکامات کے ذریعے اور آپ ﷺ کے عمل کے ذریعے کر دی گئی ہے تاہم ایسے ممالک جو ماقبل بیان کردہ تفصیل میں دوسری قسم میں شامل ہیں ان کے حوالے سے متقدمین فقہائے کرام کی آراء بھی دیکھنے میں ملتی ہیں چنانچہ اس بات پر پوری امت متفق ہے کہ دن ورات میں پانچ نمازیں فرض ہیں، جن کے اوقات کی تحدید خود شارع نے کر دی ہے۔

تاہم اگر کسی علاقے میں شرعی وقت کا اندازہ لگانا ممکن نہ ہو جیسا کہ بلغاریہ اور ترکی کے کچھ علاقوں کے بارے میں زمانہ قدیم سے فقہائے کرام کے مابین یہ اختلاف چلتا آرہا ہے، لہٰذا ایسے علاقوں کا حکم کیا ہے؟ آیا ایسے علاقے کے لوگوں سے نماز کا حکم ساقط ہے یا وہ اندازے سے نمازوں کی تعداد مکمل کرلیں؟

فقہائے کرام کے مابین اختلاف کا بیان:

پہلا موقف: جمہور فقہائے کرام یعنی احناف، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ وغیرہ کا موقف یہ ہے کہ ایسے علاقوں پر نماز اسی طرح سے واجب اور فرض ہے جس طرح دیگر علاقے کے لوگوں پر فرض ہے البتہ ان کے لیے حکم یہ ہے کہ اپنے قریب کے شہروں کے وقت کے مطابق نمازیں ادا کریں۔

دوسرا موقف: دوسرا موقف یہ ہے کہ ایسے علاقے کے باشندوں سے نماز ساقط ہے۔ بقالی، حلوانی اور امام زیلعی کا یہی موقف ہے۔

جمہور فقہائے کرام کے دلائل:

جمہور اہل علم نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے بے شمار دلائل پیش کیے ہیں جیسا کہ:

پہلی دلیل:

قرآن وحدیث کے وہ تمام عمومی دلائل جو نماز کی فرضیت کو بیان کرتے ہیں، ان تمام دلائل میں دنیا کے مختلف علاقوں کے اعتبار سے کسی قسم کی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے لہٰذا دنیا میں کہیں بھی کوئی مسلمان آباد ہے اس کے لیے عبادات کے احکام ویسے ہی متوجہ ہوں گے جیسا کہ دیگر مسلمانوں کے لیے احکام ہیں۔ اسی کو صاحب ردالمحتار نے یوں بیان کیا ہے کہ:

" وأن هناك فرق بين عدم محل الفرض ، وبين عدم سببه الذي جعل علامة على الوجوب . فانتفاء الوقت المعرّف وانتفاء الدليل على الشيء لا يستلزم انتفاءه لجواز دليل آخر وقد وجد وهو عموم الأدلة الدالة على فرضية خمس صلوات في اليوم والليلة "[1]

یعنی محلِ فرض کے نہ ہونے اور سبب فرض، جس کو وجوب کی علامت (یعنی نماز کے اوقات) قرار دیا گیا ہے، کے نہ ہونے میں فرق ہے۔لہذا معروف وقت کے نہ پائے جانے اور شئی کے وجود پر دلیل نہ ہونے کی صورت میں یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شئی منتفی ہو گئی ہے،اس لیے کہ اس کے جواز پر ایک اور دلیل موجود ہے ،اور وہ دلیل ایسے عمومی دلائل ہیں جو دن اور رات میں پانچ نمازوں کی فرضیت پر دلالت کرتے ہیں۔

ردالمحتار کی عبارت میں بیان کردہ دلیل کا معنیٰ یہ ہے کہ اگرچہ نماز کے لیے وقت کا داخل ہونا سبب ہے لیکن سبب کے نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ مسبّب یعنی نماز بھی ساقط ہو جائے اس لیے کہ نماز کے وجوب کے لیے منصوص دلائل موجود ہیں لہٰذا اگر ظاہری سبب نہ بھی ہو پھر بھی نص سے ثابت ہونے والے حکم کو نہیں چھوڑا جائے گا، پس نماز ہر حال میں ادا کرنا ضروری ہو گا۔

دوسری دلیل:

حدیثِ دجال سے بھی جمہور اہل علم نے استدلال کیا ہے جس میں دجال سے متعلق صحابہ کرام کے سوال کرنے پر یہ بتایا گیا ہے کہ وہ چالیس دن تک دنیا میں رہے گا اور دنوں کی تفصیل کیا ہو گی، اس کے بارے میں روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ:

((قلنا :یا رسول الله، وما لبثه في الارض؟، قال: " اربعون یوما یوم کسنة، ویوم کشهر، ویوم کجمعة وسائر ایامه کایامکم "، قلنا: یا رسول الله، فذلك الیوم الذي کسنة اتکفینا فیه صلاة یوم؟، قال: لا اقدروا له قدره))[2]

اصحاب بولے: یارسول اللہ! وہ زمین پر کتنی مدت رہے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا:"چالیس دن تک۔ ایک دن ان میں سے ایک سال کے برابر ہو گا اور دوسرا ایک مہینے کے اور تیسرا ایک ہفتے کے اور باقی دن جیسے یہ تمہارے دن ہیں۔" اصحاب نے عرض کیا: یارسول اللہ! جو دن سال بھر کے برابر ہو گا اس دن ہم کو ایک ہی دن کی نماز کفایت کرے گی؟ آپ ﷺ نے فرمایا:"نہیں تم اندازہ کر لینا اس دن میں بقدر اس کے یعنی جتنی دیر کے بعد ان دنوں میں نماز پڑھتے ہو اسی طرح اس دن بھی اندازہ کر کے پڑھ لینا۔"

اس حدیث کی تفسیر میں محدثین بیان کرتے ہیں کہ:

" ومعنى اقدروا له قدره أنه إذا مضى بعد طلوع الفجر قدر ما يكون بينه وبين الظهر كل يوم فصلوا الظهر

---

[1] ابن عابدین، ردالمحتار علی الدر المختار، ج1، ص363۔

[2] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الفتن، باب ذکر الدجال، رقم الحدیث:7373

ثم إذا مضى بعده قدر ما يكون بينها وبين العصر فصلوا العصر ، فإذا مضى بعدها قدر ما يكون بينها وبين المغرب فصلوا المغرب ، وكذا العشاء والصبح ، وهكذا إلى أن ينقضي ذلك اليوم ، وقد وقع فيه صلوات سنة كلها فرائض مؤداة في وقتها ، وأما اليوم الثاني الذي كشهر والثالث الذي كجمعة فقياس اليوم الأول: أن يقدر لهما كاليوم الأول على ما ذكرنا والله – تعالى – أعلم انتهى . "[1]

حدیث کے جملہ "اقدروا له قدره" کا مفہوم یہ ہے کہ فجر کے بعد عام طور پر جتنا وقت ظہر کی نماز کا ہوتا ہے اتنا وقت اندازہ کر لیا جائے اور اسی طرح عشاء تک اندازے سے بقیہ نمازیں بھی ادا کر لی جائیں یہاں تک ایک سال کے بقدر یہ دن پورا ہو جائے اور اس عرصہ کے دوران جتنی نمازیں ادا کی جائیں گی وہ سب اداء شمار ہوں گی قضا نہیں سمجھی جائیں گی۔اور باقی دنوں کی تفصیل جو حدیث میں بتائی گئی ہے اس میں بھی نماز ایسے ہی پڑھی جائے گی جس طرح سال کے بقدر ایک دن میں ادا کی گئی تھیں۔واللہ اعلم

مذکورہ حدیث سے جمہور کا موقف بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ جس طرح دجال کے زمانے میں نمازوں کی ادائیگی سے متعلق امت کو آپ ﷺ نے یہ سکھایا ہے کہ اُس وقت اندازہ کر کے نماز ادا کر لینا بعینہٖ آج بھی اگر کسی ملک میں دن اتنا لمبا ہو کہ سورج غروب ہی نہ ہوتا ہو یا رات لمبی ہو اور سورج طلوع نہ ہو تو ایسے ملک کے باشندوں سے نماز ساقط نہیں ہو گی بلکہ وہ اندازے کے ساتھ پانچوں نمازیں ادا کیا کریں۔

نماز کے ساقط ہونے کے قائلین کی دلائل:

بقالی، حلوانی اور امام زیلعی نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے چند دلائل پیش کیے ہیں جیسا کہ ردالمحتار میں ہے:

" فأفتى البقالي بعدم الوجوب ، وكان الحلواني يفتي بوجوب القضاء ، ثم وافق البقالي لما أرسل إليه الحلواني من يسأله عمن أسقط صلاة من الخمس أيكفر ؟ فأجاب السائل بقوله : من قطعت يداه أو رجلاه كم فروض وضوئه ؟ فقال له : ثلاث ، لفوات المحل، قال : فكذلك الصلاة ، فبلغ الحلواني ذلك فاستحسنه ورجع إلى قول البقالي بعدم الوجوب"

امام بقالی نے (مذکورہ صورت) سے متعلق عدم وجوب کا فتویٰ دیا ہے، اور امام حلوانی نے قضاء کے وجوب کا کہا ہے اور پھر انہوں نے بھی امام بقالی کے موقف کو اپنا لیا، جب امام حلوانی نے ان سے ایک سائل کے ذریعے سوال کیا کہ اگر کسی شخص سے ایک نماز ساقط ہو گئی تو کیا وہ کافر ہو جائے گا؟ سائل نے سوال کی شکل میں جواب دینا چاہا کہ اگر کسی کے ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیئے جائیں تو اس کے لیے وضو کے کتنے فرض باقی رہ جائیں گے؟ جواب دیتے ہوئے انہوں نے کہا تین، اس لیے کہ محل ختم ہو گیا ہے۔پوچھنے والے نے کہا لہٰذا نماز کا بھی یہی حکم ہے۔جب حلوانی کو اس سارے قضیہ کا علم ہوا تو انہوں نے اس قول کو مستحسن قرار دیا

[1] الحطاب، شمس الدین ابو عبداللہ، مواہب الجلیل، ج1، ص388۔

اور امام بقالی کی رائے عدم وجوب کو اختیار کر لیا۔[1]

ردالمحتار کی اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ امام حلوانی کا پہلا موقف یہ تھا کہ مذکورہ مسئلہ میں مبتلابہ شخص پر نماز ابھی فرض تو نہیں البتہ قضاء واجب ہے لیکن جب امام بقالی نے ان کو سمجھایا کہ جس طرح ایک شخص کا بازو یا پاؤں کٹ جائے تو وضو کے فرائض صرف تین رہ جاتے ہیں کیونکہ چوتھے فرض کا محل (پاؤں یا ہاتھ) موجود ہی نہیں ہیں، اسی طرح یہاں بھی نماز واجب نہیں ہو گی کیونکہ نماز کا سبب (وقت) موجود نہیں ہے۔

یعنی نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے ،اور مذکورہ مسئلہ میں سبب نہیں پایا جارہا لہٰذا نماز کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا۔

راجح موقف:

ماقبل بیان کی گئی تفصیل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جمہور کا موقف ہی مذکورہ مسئلہ میں راجح ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ جمہور کے دلائل زیادہ قوی ہیں خاص کر صحیح مسلم میں دجال سے متعلق جو حدیث بیان ہوئی ہے اس میں واضح طور پر کہا گیا ہے کہ دجال کے زمانے میں جب ایک دن سال کے برابر ہو گا تو اندازے سے نماز پڑھنا ضروری ہو گا لہٰذا عصر حاضر کے مسئلہ میں کو بھی اسی پر قیاس کریں گے۔اس کے علاوہ خود حنفی علماء میں سے ابن عابدی[2]ن اور علامہ ابن ھمام[3] نے امام باقلی اور حلوانی کے موقف کو سختی سے رد کیا ہے کہ کسی شئے کے عدم پر اگر ایک دلیل موجود ہے، یا سبب مفقود ہے تو اس کا یہ معنی ہر گز نہیں ہے کہ اس شئے کا وجود ہی نہیں ہے، کیونکہ پانچوں نمازوں کے وجوب پر صریح نصوص موجود ہیں، وقت کی تعیین متعذر ہونے کی صورت میں حدیث دجال موجود ہے، لہٰذا محض ایک عقلی دلیل سے نماز کے ساقط ہونے کا موقف اختیار نہیں کیا جاسکتا۔

متقدمین کے زمانے میں مسئلہ کی صورت اور عصر حاضر کے مسئلہ میں فرق:

متقدمین کے زمانے میں یہ صورت تو موجود تھی کہ سورج کے غروب ہونے کے بعد ابھی شفق غائب ہی نہیں ہوتا کہ طلوع فجر ہو جاتا تھا یعنی عشاء کی نماز کا وقت نہیں مل پاتا تھا۔ لیکن عصر حاضر کی صورت، جیسا کہ بعض ممالک میں چوبیس گھنٹے رات یا دن رہتا ہے، ایسی صورت موجود نہیں تھی۔ اس لیے متقدمین کی کتب میں اس حوالے سے کوئی صریح قول نہیں ملتا اس لیے اس کا حل پیش کرنا ضروری ہے۔

---

[1] ابن عابدین، ردالمحتار، ج1، ص363۔

[2] ابن عابدین، ردالمحتار، ج1، ص365۔

[3] ابن الھمام، فتح القدیر، ج1، ص224۔

عصر حاضر کے مسئلہ کی تنقیح اور حکم:

عصر حاضر میں دنیا کے علاقوں کو تین اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

1. اکثر ممالک وہ ہیں جہاں دن اور رات کا دورانیہ معمول، اعتدال اور مناسب طریقے سے جاری ہے۔ان کا حکم واضح ہے کہ شریعت کی بتلائی ہوئی علامات کے مطابق ہر نماز کو اپنے وقت پر ادا کر لیں۔
2. دوسری قسم ایسے علاقوں کی ہے جہاں دن رات کی بنسبت زیادہ طویل ہوتا ہے۔یعنی وہ ممالک جو خط استوا کے شمال یا جنوب میں عرض بلد (48°) اور (66°) ڈگری کے درمیان واقع ہیں۔یہ شمالی یورپ اور ایشیا کے بیشتر ممالک اور شہر ہیں، جیسے برسلز، لندن، پیرس، ماسکو وغیرہ۔ان علاقوں میں اپریل سے جون تک شفق کے غائب ہونے سے پہلے طلوع فجر ہو جاتا ہے لہٰذا ان علاقوں کا وہی حکم ہے جو متقدمین کے زمانے سے متعلق قدیم فقہائے کرام نے اپنی کتابوں میں واضح کیا ہے جیسا کہ ماقبل بیان ہو چکا ہے۔
3. اور تیسری قسم ان ممالک کی ہے جو خط استوا کے شمال اور جنوب میں عرض بلد (66°) کے اوپر واقع ہیں۔ان علاقوں میں چھ ماہ تک مکمل دن اور چھ ماہ تک مکمل رات قائم رہتی ہے اور یہ وہ علاقے ہیں جو قطب جنوبی اور شمالی کے اوپر واقع ہیں۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہاں کے باشندے شریعت کے ایسے تمام احکام جن کا تعلق وقت سے ہے جیسا کہ نماز اور روزہ،ان تمام احکام میں بھی ویسے ہی مکلّف ہیں جس طرح دیگر علاقوں کے لوگ مکلّف ہیں کیونکہ دلائل شرعیہ عام ہیں ،ان میں علاقوں کے اعتبار سے کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے۔لہٰذا یہاں کے لوگ اپنے قریب کے ایسے علاقے جہاں معمول کے مطابق رات اور دن جاری وساری ہیں وہاں کے اوقات سے اندازہ کرتے ہوئے اپنے اوقات کو تقسیم کریں گے اور اسی کے مطابق نماز وروزہ ادا کریں گے،[1] جس کے درج ذیل دلائل ہیں:

پہلی دلیل:

شریعت مطہرہ کے وہ تمام دلائل، جو ماقبل بیان ہو چکے ہیں، جن میں پانچ نمازیں ہر مسلمان پر فرض کی گئی ہیں۔

دوسری دلیل:

کتب احادیث میں بیان ہونے والی حدیث دجال جس کا بیان ماقبل گزر چکا ہے۔

تیسری دلیل:

متقدمین فقہائے کرام نے دنیا کے مختلف علاقوں میں سے دوسری قسم کا جو حکم بیان کیا تھا کہ اندازے سے نمازوں کی ادائیگی لازم ہے اسی قسم پر قیاس کرتے ہوئے اس قسم کا بھی یہی حکم ہے کہ اندازے سے اپنی

---

[1] مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي، رقم 3، الدورة الخامسة، عام 1402. ، قرارات المجمع، ص(89)

پانچوں نمازیں ادا کریں۔

چوتھی دلیل:

فقہ اسلامی کا قاعدہ ہے (ما قارب الشيء أعطي حكمه)[1] جو شئے جس کے قریب ہو اس کا حکم بھی وہی ہوتا ہے جس کے وہ قریب ہے۔ لہٰذا قریب کے علاقوں کے اوقات کے مطابق ان کے بھی وہی اوقات تسلیم کیے جائیں گے۔

4۔ قصر نماز کے احکام

نماز کی رکعات شریعت میں متعین ہیں جیسے فجر کی دو رکعتیں ظہر کی چار، عصر کی چار مغرب کی تین اور عشاء کی چار رکعتیں ہیں۔ لیکن سفر میں انسان اپنے مقام اور محل سے دور ہوتا ہے، یا تو مسافت طے کر رہا ہوتا ہے یا کہیں پردیس میں عارضی مختصر قیام رکھتا ہے، چونکہ ایسے غیر معمولی احوال میں مشقتوں کا سامنا رہتا ہے اس لیے شریعت نے مسافر کے لیے چار چار رکعات والی نمازوں میں تخفیف کا حکم دیا ہے۔ یعنی مسافر چار رکعات والی نمازیں دو دو ادا کرے گا، ظہر کی چار کے بجائے دو رکعت اسی طرح عصر کی چار کے بجائے دو رکعت اور عشا کی چار رکعت کے بجائے دو رکعت ادا کرے گا۔ فقہاء احناف تو اس حد تک گئے ہیں کہ مسافر کے ذمے دو ہی رکعت ہے اگر اس نے چار رکعت والی نماز میں دو کے بجائے چار ادا کیے تو وہ گناہگار قرار پائے گا، چناں چہ فقہ حنفی کے مشہور عالم علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"وأما الثالث أعني حكم السفر فهو تغيير بعض الأحكام فذكر المصنف منها قصر الصلاة والمراد وجوب قصرها حتى لو أتم فإنه آثم عاص ؛ لأن الفرض عندنا من ذوات الأربع ركعتان في حقه لا غير ومن مشايخنا من لقب المسألة بأن القصر عندنا عزيمة والإكمال رخصة قال في البدائع وهذا التقليب على أصلنا خطأ ؛ لأن الركعتين في حقه ليستا قصرا حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والإكمال ليس رخصة في حقه بل إساءة ومخالفة للسنة[2]۔

اور تیسرا میری مراد سفر کا حکم تو اس کے بعض احکام متغیر ہوتے ہیں، تو مصنف نے ذکر کیا ہے ان میں سے نماز کا قصر کرنا، اور مراد اس سے ہے کہ قصر واجب ہے، پس اگر اس نے اتمام کر لیا تو وہ گناہ گار اور نافرمانی کرنے والا ہے، اس لئے کہ مسافر کے حق میں فرض چار والی رکعات میں دو ہیں، نہ کے اس کے علاوہ میں، اور ہمارے مشائخ میں سے جنہوں نے اس مسئلے کو منقلب کر دیا ہے کہ قصر ہمارے نزدیک عزیمت ہے اور اکمال رخصت ہے، بدائع میں کہا ہے کہ یہ تقلیب اپنے اصل کے اعتبار سے غلطی ہے، اس لئے کہ دو

---

[1] السیوطی، الاشباہ والنظائر، ج1، ص182۔

[2] ابن النجیم المصری، البحر الرائق (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2009ء) ج5\ص85

رکعتین مسافر کے حق میں حقیقی قصر نہیں ہے ہمارے نزیک بلکہ مسافر کے لئے تمام فرض ہے اور اکمال اس کے حق میں رخصت نہیں ہے بلکہ برا ہے اور سنت کی مخالفت ہے۔

انہوں واضح انداز میں لکھا ہے کہ دو رکعت کو عزیمت قرار دینا اور چار کی رخصت فراہم کرنا یہ فقہائے احناف کے کے نزدیک درست نہیں ہے۔ بلکہ سنت کی مخالفت کی وجہ سے گناہ ہے۔

علامہ زبیدی رحمہ اللہ نے تو سفر کی وجہ سے جو جو احکام متغیر ہوتے ہیں اور اس میں رعایت ملتی ہے اس کی ایک فہرست بھی لکھی ہیں لکھتے ہیں:

"(السفر الذي تتغير به الأحكام) أي الأحكام الواجبة عليه وتغيرها قصر الصلاة وإباحة الفطر وامتداد مدة المسح إلى ثلاثة أيام وسقوط الجمعة والعيدين والأضحية وحرمة خروج المرأة بغير محرم "[1]۔

(وہ سفر جس سے احکام متغیر ہوتے ہیں) یعنی وہ احکام جو اس کے اوپر واجب ہے، اور وہ اس کی تغیر نماز کو قصر کرنا ہے اور افطار کو مباح کرنا اور مدت مسح کو تین دن تک طویل کرنا، اور جمعہ، عیدین اور اضحیہ کو ساقط کرنا اور عورت کے بغیر محرم کے نکلنے کو حرام کرنا۔

یہی بات علامہ بابرتی رحمہ اللہ نے الجوہرۃ النیرۃ میں بھی لکھی ہیں:

والأحكام التي تتغير بالسفر هي قصر الصلاة وإباحة الفطر وامتداد مدة المسح إلى ثلاثة أيام وسقوط وجوب الجمعة والعيدين والأضحية وحرمة الخروج على الحرة بغير محرم[2]۔

اور وہ احکام جو سفر سے متغیر ہوتے ہیں وہ نماز کا قصر کرنا ہے، اور افطار کو مباح کرنا ہے اور مسح کی مدت کو تین دن تک لمبا کرنا ہے، اور جمعہ، عیدین اور اضحیہ کے وجوب کو ساقط کرنا، اور عورت کے بغیر محرم کے نکلنے کو حرام کرنا ہے۔

فقہائے کرام کے ان مذکورہ عبارات سے بات مکمل کھل جاتی ہے کہ سفر میں مشقت ہے اور مشقت عموم بلوی کے درجہ میں ہو تو یہ عموم بلوی کے اسباب میں شمار ہو کر احکام میں تغیر اور تبدیلی کا باعث بنتی ہے۔ اسی لیے سفر میں عام حالت کے احکام میں تغیر اور تبدیلی پیدا کی گئی ہے جس کا اظہار نماز میں قصر، روزہ چھوڑنے کی اجازت، موزوں پر مسح کی مدت میں توسع وغیرہ کے ذریعے ہوتا ہے۔

5۔سواری پر نماز ادا کرنے کے احکام

نماز کی شرائط میں سے ایک شرط مکان کا ہونا ہے، جس پر وہ استقرار کے ساتھ نماز ادا کر سکے، یعنی رحیل اور سفر کے دوران انسان اگر رکنا چاہے تو ان کے کئی امور میں حرج ہو سکتا ہے، اس لیے شریعت میں ان کو یہ اجازت ہے کہ وہ سفر میں سواری پر بیٹھ کر نماز ادا کرے۔ فقہ مالکی کے مشہور امام ابن قدامہ مالکی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

---

[1] الزبیدی، ابو بکر بن علی، الجوہرۃ النیرۃ (لبنان: دار الکتب العلمیہ، 1971ء) ج\1 ص\261

[2] البابرتی، محمد بن محمد، العنایۃ شرح الہدایۃ (لبنان: دار الکتب العلمیہ، 1971ء) ج\2 ص\356

قال [وله أن يتطوع في السفر على الراحلة , على ما وصفنا من صلاة الخوف] لا نعلم خلافا بين أهل العلم في إباحة التطوع على الراحلة في السفر[1].

فرمایا (اور اس کے لئے نفل نماز سفر میں سواری پر پڑھنا جائز ہے، جو ہم نے بیان کیا صلوۃ خوف میں سے) ہمیں معلوم نہیں ہے کوئی اختلاف اہل علم کے درمیان نفل نماز کی سفر میں مباح ہونے کے بارے) ۔

انہوں نے یہاں تک کہہ دیا ہیں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ کسی اہل علم کا اس مسئلے میں اختلاف ہو، واضح رہے کہ یہ نفل نمازوں کی ادائیگی کی حد تک ہے فرض نماز کے لیے سواری سے اگر اترنا ممکن ہو تو اتر کر نماز ادا کی جائے گی۔ لیکن اگر کشتی یا ریل وغیرہ میں ہو جس سے اترنا ممکن نہ ہو اور نماز کا وقت نکلنے کا یقین ہو تو ایسی صورت میں وہ سواری میں بیٹھ کر فرض نماز بھی ادا کرے گا۔

6۔ماہواری کی وجہ سے قضاء نمازوں کے احکام

نماز ہر مسلمان بالغ عاقل مرد و عورت پر فرض ہے، دن میں پانچ وقت کی نماز میں کوئی رخصت کوتاہی اسلام میں قابل قبول نہیں ہے، البتہ خواتین جن کو ہر ماہ ماہواری کا سلسلہ رہتا ہے، جس کی کم سے کم مدت تین شب و روز ہے اور زیادہ سے زیادہ دس دن اور راتیں ہیں۔ حیض یعنی ماہواری کے دوران خاتون نماز ادا نہیں کر سکتی کیونکہ نماز کے لیے پاک ہونا شرط ہے اور اس وقت وہ ماہواری کی وجہ سے ناپاک ہوتی ہے، اب اگر ہر ماہ کسی خاتون کو پانچ دس دن ماہواری ہوتی ہو، تو یہ پچیس پچاس نمازیں ہو جاتی ہیں اگر اس کے قضا کا ان کو پابند کیا جائے تو اپنی روزانہ کے پانچ نمازوں کے ساتھ یہ قضا نمازیں مشقت کا باعث بنتی ہیں۔ اس لیے شریعت نے ان کے احوال اور ابتلائے عام کو دیکھ کر ان کو یہ رعایت دی ہے کہ ان ایام میں فوت شدہ نمازیں ان کے ذمہ لازم نہیں ہے۔ البتہ روزیں چونکہ سال میں ایک ماہ ہوتے ہیں اس لیے اس میں اس قدر مشقت اور اور تکرار نہیں تو اس کی قضا ان پر لازم ہوگی۔ علامہ نووی المجموع میں لکھتے ہیں:

"فرق المصنف وبين الصوم والصلاة ان الصلاة تتكرر فيشق قضاؤها بخلاف الصوم وهذا هو الفرق بين قضاء الحائض الصوم دون الصلاة[2]"

مصنف نے نماز اور روزے کے درمیان فرق بیان کیا ہے، نماز مکرر ہے پس اس کی قضا میں مشقت ہے. بخلاف صوم کے اور یہی وہ فرق ہے کہ حائضہ پر روزے کی قضا ہے نہ کے نماز کی۔

ابن الحجر الہیتمی رحمہ اللہ اس بات پر اجماع نقل فرماتے ہیں، کہ حائضہ عورت نمازوں کی قضا نہیں کرے گی۔

"والقضاء لها بدعة وقد انعقد الإجماع على عدم وجوب الصلاة عليها[3]"

اور عورت کے لئے قضا بدعت ہے اور اس پر نماز کے عدم وجوب پر اجماع منعقد ہوا ہے۔

---

[1] لمقدسی، ابن القدامۃ، عبد اللہ بن احمد، المغنی، ج1\ص96

[2] النووی، ابوزکریا، یحیٰ بن شرف، المجموع شرح المہذب، الشاملۃ:6\255

[3] ابن الحجر الہیتمی، تحفۃ المحتاج:4\490

اسی طرح فقہ شافعی کے مشہور کتاب "الغرر" میں لکھا ہے کہ حائضہ عورت اگر فوت شدہ نمازوں کی قضا کرنا چاہے تو یہ ان کے لیے مکروہ ہے:

"وإنما كره قضاء الحائض للصلاة لعدم تعديها بالسبب وعدم وجوبها عليها إجماعا[1]"

اور حائضہ کے لئے نماز کی قضاء مکروہ ہے اس لیے کہ دوبارہ لوٹانے کا سبب موجود نہیں ہے اور اس بات پر اجماع ہے کہ ایسی صورت میں قضا لازم نہیں ہے۔

بنیادی سبب وہی دفع مشقت ہے تاکہ خواتین کو ایام میں فوت شدہ نمازوں کی وجہ سے مشقت نہ ہو، لہٰذا ایسی تمام صورتیں جہاں مکلّف کو کسی حکم کی ادائیگی میں مشقت یا تنگی پیش آرہی ہو وہاں شریعت کا اصول یہ ہے کہ حکم کو ساقط کردیا جائے یا حکم میں تخفیف پیدا کردی جائے۔

مبحث دوم: زکوٰۃ سے متعلقہ متفرق مسائل کا جائزہ:

ارکانِ اسلام میں سے تیسرا رکن زکوٰۃ ہے جس کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ قرآن کریم میں نماز کے ساتھ تقریباً 32 دفعہ اس رکن کا ذکر کیا گیا ہے۔ زکوٰۃ ایک مالی عبادت ہے جس کا مقصد کسی بھی معاشرے کو معاشی طور پر مستحکم کرنا ہے بایں صورت کہ مال کا بہاؤ صرف ایک خاص طبقہ کی جانب نہ رہے بلکہ ایک اعتدال کے ساتھ لوگوں کے مابین مال و دولت کی تقسیم جاری رہے جیسا کہ قرآن کریم میں زکوہ کے مقاصد کو بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے:

﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾

تاکہ مال کی گردش صرف مالداروں تک ہی نہ رہے۔

غرض یہ کہ زکوٰۃ کی فرضیت کا مقصد محض غریبوں، مسکینوں اور لاچار افراد کی کفالت کرنا ہی نہیں بلکہ بہتر معاشی پالیسی بناتے ہوئے ایک مستحکم معاشرہ تشکیل دینا ہے۔

عصر حاضر میں مال و دولت کے میدان میں بہت سی ایسی جدید صورتیں سامنا آنا شروع ہوئی ہیں جن سے متعلق زکوٰۃ کے کافی پیچیدہ مسائل دیکھنے میں ملتے ہیں انہی مسائل میں سے چند مسائل ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں:

1۔ کارخانوں، ہوٹلوں اور ان کی پیداوار (کرایہ وغیرہ) پر زکوٰۃ:

عصر حاضر میں وسیع پیمانے پر سامان کی فراہمی اور اپنی مصنوعات کی وافر مقدار کے لیے، صنعتیں اور کارخانے وسیع پیمانے پر قائم ہو چکے ہیں جن میں مشینری، مینو فیکچرنگ کا ساز و سامان اور دیگر بہت سی ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن

[1] الأنصاري، زکریا بن محمد بن أحمد، الغرر البهية، شرح البهجة الوردية، الشاملة: 3\49

سے مقصود بیع و شراء کے بجائے تجارت میں بڑھوتری ہوتی ہے، اسی طرح بڑے بڑے ریسٹورانٹ اور ہوٹل قائم کیے گے ہیں کہ ان سے آنے والے کرائے اور آمدنی سے استفادہ حاصل کیا جائے۔یعنی اثاثے اپنی اصل حالت پر قائم رہتے ہیں لیکن ان اثاثوں کے استعمال سے حاصل ہونے والی آمدنی اصل ہدف ہوتا ہے۔ یہ ایسی چیزیں ہیں جو زمانہ قدیم میں موجود نہیں تھیں لہٰذا ان کے لیے زکوٰۃ کے کیا احکامات ہیں؟

مذکورہ مسئلہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: عروض یعنی سامان اور مستغلات یعنی ایسا مال جو بیچنے کی نیت سے نہ خریدا گیا ہو بلکہ کرایہ اور دیگر منافع کے حصول کے لیے ہو تو ایسی چیزوں پر زکوٰۃ کے احکامات جاننا ضروری ہے تاکہ کارخانوں، دکانوں اور ہوٹل، گاڑیاں وغیرہ پر زکوٰۃ کا صحیح حکم معلوم ہو سکے۔

سامان پر زکوٰۃ کے احکامات:

فقہ اسلامی میں سامان سے مراد ہر وہ چیز جو تجارت کے لیے تیار کی گئی ہو، خواہ وہ اس قسم کی ہو جس پر زکوٰۃ واجب ہے: جیسے اونٹ، بھیڑ، گائے، یا نہیں: جیسے کپڑے، گدھے اور خچر۔[1]

ایسے سامان پر زکوٰۃ کا جہاں تک تعلق ہے تو فقہائے کرام کا اس بات پر اجماع ہے کہ ہر وہ مال متقوم جس سے مقصود بیع و شراء ہو، وہ سامانِ تجارت ہے۔ ایسے سامان پر زکوٰۃ کے احکامات یہ ہیں کہ جب ان کی مالیت سونے یا چاندی کے نصاب تک پہنچ جائے اور حولانِ حول ہو جائے یعنی ایک سال گزر جائے تو زکوٰۃ واجب ہو گی بشرطیکہ سال کے بعد مالک وہی ہو جو سال کے شروع میں مالک تھا۔[2]

جمہور کے دلائل:

ہر قسم کے سامان تجارت پر زکوٰۃ کے وجوب کے بے شمار دلائل ہیں جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

پہلی دلیل:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ﴾[3]

---

[1] ابن الھمام، فتح القدیر، ج1، ص526؛ ابن مفلح، الفروع، ج2، ص349۔

[2] ابن عابدین، رد المحتار، ج2، ص،34؛ النووی، المجموع، ج6، ص18؛ ابن قدامہ، المغنی، ج3، ص2-3؛ وزارۃ الأوقاف والشئون الإسلامیۃ، الموسوعۃ الفقھیۃ الکویتیۃ، طبع اول، (وزارۃ الأوقاف والشئون الإسلامیۃ، 1998ء)، ج23، ص268۔

[3] البقرۃ:267

"اے ایمان والو! (اللہ کی راہ میں) ان پاک چیزوں میں سے خرچ کرو جو تم نے کمائیں اور ان میں سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے نکالیں اور اس میں سے گھٹیا چیز دینے کا ارادہ نہ کرو کہ اسی میں سے خرچ کروگے جبکہ تم خود اسے (اپنے لیے) نہ لوگے سوا اس کے کہ اس میں چشم پوشی کرو"

مفسرین نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آیت مبارکہ کے لفظ (أَنفِقُوا) کے امر کا مفہوم "زکوا وتصدقوا" یعنی زکوٰۃ ادا کرو اور صدقہ ادا کرو۔ اور (مَا كَسَبْتُمْ) میں کسب سے مراد تجارت ہے۔[1]

دوسری دلیل:

زکوٰۃ کے مقاصد بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[2]

"اے نبی ﷺ آپ ان کے اموال میں سے صدقہ لے کر اس کے ذریعے انھیں پاک کریں۔"

آیت مبارکہ میں مطلقاً آپ ﷺ کو یہ تعلیم دی گئی ہے کہ ایمان والوں کے اموال (سامان تجارت ہو یا کچھ بھی ہو) سے صدقات یعنی زکوٰۃ وصول کریں تاکہ ان کے اموال پاک ہو سکیں۔

تیسری دلیل:

آپ ﷺ نے صحابہ کرام کو زکوٰۃ کے حوالے سے یہ تعلیم دی ہے کہ سامانِ تجارت کی بھی زکوٰۃ ادا کیا کرو۔

جیسا کہ سنن ابی داؤد کی روایت ہے:

((إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان" يامرنا ان نخرج الصدقة من الذي نعد للبيع))[3]

رسول اللہ ﷺ ہم کو حکم دیتے تھے کہ ہم ان چیزوں میں سے زکاۃ نکالیں جنہیں ہم بیچنے کے لیے رکھتے تھے۔

حدیث کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ سامانِ تجارت میں بھی زکوٰۃ لازم ہے۔[4]

---

[1] الطبری، تفسیر طبری، ج3، ص80

[2] التوبۃ:103۔

[3] السجستانی، سنن ابی داؤد، کتاب الزکاۃ، باب الْعُرُوضِ إِذَا كَانَتْ لِلتِّجَارَةِ هَلْ فِيهَا مِنْ زَكَاةٍ، حدیث:1562۔

[4] اس کے علاوہ بھی بے شمار دلائل ہیں، کتب فقہ اور شروحات احادیث میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں: الشافعی، الام، ج2، ص46؛ النووی، المجموع، ج6، ص40۔

عقلی دلائل:

منصوص دلائل کے علاوہ عقلی دلائل کی بھی ایک لمبی فہرست ہے لیکن تمام دلائل کا ماحصل یہ ہے یہ کہ در اصل تجارتی سامان ترقی کے لیے تیار کیے جاتے ہیں لہذا اس سامان کی مثال اس سامان کی طرح ہے جو قدرتی طور پر مال نامی ہے جیسا کہ سائمہ اور نقدی وغیرہ۔ اس کے علاوہ مال کی زیادہ تر اقسام سامانِ تجارت کی ہیں اگر اس میں زکوۃ لازم نہ کی جائے تو بہت سے صاحب نصاب مسلمانوں کے نصاب سے زکوٰۃ کی فرضیت ختم ہو جائے گی اور بہت سے غریبوں کی مدد و نصرت بھی نہیں ہو سکے گی جو کہ زکوۃ کے مقاصد کے بالکل خلاف ہے۔

سامانِ تجارت کے حوالے سے زکوۃ کے احکام جاننے کے بعد دوسرا مسئلہ غلہ اور پیداوار وغیرہ پر زکوۃ کا ہے جس کا بیان ذیل میں کیا جاتا ہے:

ایسی شئے جو بیچنے کی نیت سے نہ خریدی گئی ہو اُس پر زکوۃ کے احکامات:

مال متقوم میں سے کچھ اموال کی اقسام ایسی ہیں جن کے عین یعنی ان کی اپنی ذات سے تجارت یا بیع و شراء مقصود نہیں ہوتی بلکہ ان کی ذات بڑھوتری کے لیے رکھی جاتی ہے اور اس سے حاصل ہونے والے فوائد اور ثمرات کو استعمال میں لایا جاتا ہے۔ پھر چاہے فوائد و ثمرات کی شکل کوئی بھی ہو، کرایہ ہو یا کوئی اور نفع کی چیز۔

پس اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس قسم میں گھر، ہوٹل، دکانیں، ہوائی جہاز، گاڑیاں اور ایسی تمام چیزیں شامل ہیں جن کی اپنی ذات خرید و فروخت کے لیے نہیں ہوتی لیکن ان سے حاصل ہونے والے منافع بیچ کر مال حاصل کیا جاتا ہے۔ ذیل میں زکوۃ کے حوالے سے ان چیزوں کا حکم بیان کیا جاتا ہے:

نمو اور بڑھوتری وغیرہ کے لیے خریدی گئی اشیاء پر زکوۃ کے احکام:

اس قسم کی اشیاء پر زکوۃ کے حوالے سے جمہور کا موقف یہ ہے کہ ایسی اشیاء کے عین پر زکوۃ نہیں ہے۔

جمہور کے دلائل:

جمہور فقہائے کرام کے بے شمار دلائل ہیں جن میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

((ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة))[1]

”مسلمان پر اس کے غلام اور گھوڑے کی زکوۃ فرض نہیں ہے۔“

وجہ استدلال یہ ہے کہ حدیث مبارکہ میں ایسی چیز جو بیچنے کے بجائے محض اپنے استعمال کے لیے خریدی گئی ہو اس پر

[1] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الزکاۃ، باب لَا زَكَاةَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَفَرَسِهِ، حدیث: 2274۔

زکوٰۃ کو ساقط کیا جارہا ہے لہٰذا جو شئے بیچنے کی نیت سے نہ خریدی گئی ہو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

دوسری دلیل:

دوسری دلیل فقہائے کرام نے یہ بیان کی ہے کہ:

"أن الزكاة تجب في غلتها ، وهي : ربع العشر إذا بلغت نصاباً ، وحال عليها الحول؛ لدخول الغلة في عموم الأموال التي تجب فيها الزكاة "[1]

زکوٰۃ کا وجوب ایسی اشیاء کے غلہ یعنی آمدنی پر لازم کی گئی ہے جو کہ چالیسواں حصہ ہے جب کہ نصاب پورا ہو چکا ہو اور سال بھی گزر چکا ہو، اس لیے کہ پیداوار ان اموال میں سے ہے جن پر زکوٰۃ واجب ہے۔

یعنی جب ایک شئے کی آمدنی پر زکوٰۃ لازم کر دی گئی ہے اب اس کے عین (اصل قیمت) پر زکاۃ لازم کرنے کا کوئی معنیٰ نہیں بنتا لہٰذا محض آمدنی پر زکوٰۃ ہوگی عین پر نہیں۔

اس کے علاوہ مجمع الفقہ الاسلامی، جدہ کی رائے بھی یہی ہے جو ماقبل بیان کی گئی ہے۔ 10-16 ربیع الثانی 1406ھ کو ہونے والے اجلاس میں مختلف سفارشات پر غور و فکر کرنے کے بعد یہ فیصلہ دیا گیا ہے کہ:

"وبعد أن ناقش الموضوع مناقشة وافية ومعمقة ، تبين:

أولًا : أنه لم يؤثر نص واضح يوجب الزكاة في العقارات والأراضي المأجورة.

ثانيًا : أنه لم يؤثر نص كذلك يوجب الزكاة الفورية في غلة العقارات والأراضي المأجورة غير الزراعية۔

ولذالک قرر:

أولًا : أن الزكاة غير واجبة في أصول العقارات والأراضي المأجورة.

ثانيًا: أن الزكاة تجب في الغلة وهي ربع العشر بعد دوران الحول من يوم القبض مع اعتبار توفر شروط الزكاة ، وانتفاء الموانع. والله أعلم) "[2]

اس موضوع پر تفصیلی بحث ومباحثہ اور غور و فکر کے بعد درج ذیل امور سامنے آتے ہیں:

پہلا یہ کہ ایسی کوئی صریح نص موجود نہیں ہے جس میں کرایہ پر دی جانے والی زمین کے حوالے سے زکوٰۃ کے وجوب کا ذکر ہو۔

دوسرا یہ کہ کرایہ پر دی گئی غیر مزروعہ اراضی اور جائیداد کی آمدنی پر فی الحال زکوٰۃ کے وجوب سے متعلق بھی کوئی صریح نص موجود نہیں ہے۔

اسی لیے اکیڈمی کا فیصلہ یہ ہے کہ:

اول: کرایہ پر دی گئی اراضی پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

---

[1] ابن الھمام، فتح القدیر، ج1، ص487۔

[2] مجمع الفقہ الاسلامی، قرارات المجمع الفقہ الاسلامی، قرار، 2(2/2)، الدورۃ الثانیۃ، (جدہ: سعودی عرب، 28-22، 1986ء)، ص45۔

دوم: جائداد کی آمدنی پر ڈھائی فیصد زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگئی جب اراضی پر قبضہ کے بعد سے ایک سال گزر چکا ہو اور دیگر زکوٰۃ کی شرائط کے پورا ہونے کے علاوہ کوئی مانع بھی موجود نہ ہو۔

ماقبل میں کی گئی بحث کے بعد عصر حاضر کی مختلف صورتوں کے احکام یہ ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی شئے اس لیے خریدی ہے کہ اس کو بیچ کر نفع کمائے گا تو اس کی حیثیت بھی سامان تجارت کی ہی ہے لہذا اس کی عین پر زکوٰۃ واجب ہوگئی جیسا کہ ماقبل دلائل سے واضح کر دیا گیا ہے کہ سامان تجارت پر زکوٰۃ ہے۔

اور اگر اس کا مقصد اس کو بیچنا نہیں ہے بلکہ اصل پاس رکھ کر اس کے منافع بیچنا ہے تو ایسی صورت میں عین پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی تاہم اس شئے سے جو آمدنی حاصل ہو رہی ہے چاہے وہ ہوٹل ہوں، دکانیں ہوں، گاڑیاں ہوں یا کچھ بھی ہو، ان کی آمدنی پر زکوٰۃ واجب ہوگی بشرطیکہ زکوٰۃ کے وجوب کی دیگر شرائط مکمل ہوں اور کوئی مانع بھی موجود نہ ہو۔

2۔ کمپنی کے ان قرضوں پر زکوٰۃ جو اس کی ملکیت یا واجب الادا ہیں۔

کسی بھی کمپنی کے قرضوں کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں: پہلی قسم سے مراد ایسے قرض ہیں جو ایک کمپنی کی جانب سے دوسری کمپنی یا کسی فرد کے ذمہ لازم ہوتے ہیں۔ دوسری قسم سے مراد پہلی صورت کے برعکس ایسے قرض ہیں جو کمپنی پر کسی دوسرے کے واجب الادا قرض ہوتے ہیں جیسا کہ خریداری کی قیمت، یا قرضہ حسنہ وغیرہ۔

اب ان دونوں صورتوں میں چاہے کمپنی نے کسی کا کچھ دینا ہو یا کچھ لینا ہو، زکوٰۃ کی ادائیگی کی کیا صورت ہوگی؟

کمپنی کے کسی دوسرے کے ذمہ واجب الادا قرض میں زکوٰۃ کے احکام:

اگر کسی دوسرے کے ذمہ کمپنی کے قرض ہیں یا کمپنی نے کوئی مال دیا ہے اور اس کی وصولی باقی ہے تو ایسے دَین کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: پہلی صورت یہ ہے کہ اگر مقروض مالدار ہے اور قرض خواہ کو قرض واپس ملنے کی قوی امید ہے تو قرض خواہ پر ہر سال کی زکوٰۃ واجب ہے تاہم زکوٰۃ کی ادئیگی تب کرنا ہوگی جب قرض کی رقم پر قبضہ حاصل ہو جائے گا۔ جمہور حنفیہ،[1] حنابلہ[2] کا یہی موقف ہے البتہ امام شافعی[3] کا کہنا یہ ہے کہ ہر سال کے آخر میں زکوٰۃ ادا کرنا ہوگی بے شک قرض کی رقم کی واپسی ابھی تک نہ ہوئی ہو۔

---

[1] ابن الہمام، فتح القدیر، ج2، ص164۔
[2] ابن مفلح، المبدع، ج2، ص296-297
[3] النووی، المجموع، ج5، 506

اس کے مقابلے میں امام مالک[1] تجارت کے قرض اور دیگر قرضوں میں فرق کرتے ہیں چنانچہ ان کا کہنا یہ ہے کہ جو تجارتی قرضوں کا لین دین ہے ان صورتوں میں قرض خواہ نے ہر سال زکوٰۃ ادا کرنی ہے۔ اور وہ رقم جو اس نے کسی اور کو ادھار دی ہو یا یہ کسی اجارہ دار کی طرف سے بیچی گئی شے کی قیمت تھی، تو ایسی صورت میں اس قرض کی ایک سال کی زکوٰۃ ادا کرے گا لیکن تب جب قبضہ مل جائے گا، اگرچہ یہ قرض مقروض کے پاس دو سال رہا ہو۔

اور وہ قرض جن پر قبضہ نہ ہو جیسا کہ ھبہ، مہر، کسی جنایت کا عوض وغیرہ تو ان تمام صورتوں پر امام مالک کے ہاں زکوٰۃ نہیں ہے۔

دوسری صورت: اگر مقروض تنگدست ہے، ٹال مٹول کرتا ہے یا جھگڑالو ہے اور قرض خواہ کو قرض واپسی کی کوئی امید نہیں ہے تو ایسی صورت میں جمہور[2] کا موقف یہ ہے کہ زکوٰۃ لازم نہیں ہے کیونکہ قرض کی رقم پر قرض خواہ کی ملکیت تام نہیں ہے تاہم اگر قرض کی رقم واپس مل گئی تو ایسی صورت میں زکوٰۃ لازم ہو گی لیکن جس دن قرض کی رقم موصول ہوئی ہے اس دن سے آگے ایک سال گزر جانے کے بعد زکوٰۃ ادا کرنا ہو گی، مقروض کے پاس جتنا عرصہ قرض رہا ہے اس عرصہ کی زکوٰۃ لازم نہیں ہے۔

اس کے مقابلے میں امام مالک[3] کا مذہب یہ ہے کہ قبضہ مل جانے کے بعد اصل مالک نے مقروض کے پاس جتنا عرصہ مال رہا ہے اس میں سے ایک سال کی زکوٰۃ ادا کرنا ہو گی یعنی اگرچہ مقروض کے پاس کئی سال تک یہ مال پڑا رہا ہے لیکن جب اصل مالک اپنا قرض واپس وصول کرے گا تو مقروض والے عرصہ میں سے ایک سال کی زکوٰۃ ادا کرنا اس کے ذمہ لازم ہے۔

اس حوالے سے **مجمع الفقہ الاسلامی**، جدہ کا کہنا یہ ہے کہ:

" بعد أن نظر في الدراسات المعروضة حول زكاة الديون ، وبعد المناقشة المستفيضة التي تناولت الموضوع من جوانبه المختلفة وتبين منها :

أولاً : أنه لم يرد نص من كتاب الله تعالى أو سنة رسوله يُفصل زكاة الديون .

ثانياً : أنه قد تعدد ما أثر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم من وجهات نظر في طريقة إخراج زكاة الديون .

ثالثاً : أنه قد اختلفت المذاهب الإسلامية بناءً على ذلك اختلافاً بيناً .

---

[1] مالک، المدونۃ الکبریٰ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1415ھ) ج2، ص254۔

[2] السرخسی، المبسوط، ج2، ص197؛ الشربینی، مغنی المحتاج، ج1، ص409؛ ابن قدامۃ، المغنی، ج2، ص345۔

[3] ابن عبد البر، یوسف بن عبد اللہ، الاستذکار (دمشق: دار قتیبہ، 2007ء) ج3، ص162۔

رابعاً : أن الخلاف قد انبنى على الاختلاف في قاعدة : (هل يعطى المال الذي يمكن الحصول عليه صفة الحاصل ؟) .

قرر ما يلي:

أولاً : تجب زكاة الدين على رب الدين عن كل سنة إذا كان المدين مليئاً باذلاً .

ثانياً : تجب الزكاة على رب الدين بعد دوران الحول من يوم القبض إذا كان المدين معسراً ، أو مماطلاً."[1]

دیون اور قرض سے متعلق سفارشات اور تجاویز کا جائزہ لینے کے بعد مختلف امور اکیڈمی کے سامنے آئے ہیں جیسا کہ:

اول: دیون کے تفصیلی احکامات سے متعلق کوئی صریح نص قرآن وسنت میں موجود نہیں ہے۔

دوم: قرض کی زکاۃ کے طریقہ ادائیگی سے متعلق صحابہ کرام اور تابعین سے مختلف نظریات منقول ہیں۔

سوم: یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام کے مابین بھی اس مسئلہ میں کافی اختلاف ہے۔

چہارم: اس اختلاف کی بنیاد دراصل اس اصول میں اختلاف کی بنا پر ہے کہ آیا کسی شئے کا بالقوۃ اور بالفعل مالک ہونے میں کوئی فرق ہے یا دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔

اسی وجہ سے اکیڈمی یہ طے کرتی ہے کہ:

اول: اگر مقروض مالدار ہو اور قرض واپس ملنے کی امید ہو تو قرض خواہ ایسی صورت میں ہر سال کی زکوۃ ادا کرے گا۔

دوم: اگر مقروض تنگدست ہو یا ٹال مٹول کرتا ہو تو ایسی صورت میں زکوۃ اس وقت واجب ہوگی جب بالفعل قرض کی رقم قرض خواہ کو مل جائے اور قبضہ کے دن سے ایک سال گزر جائے۔

اکیڈمی کی سفارشات میں بھی یہی کہا ہے گیا ہے جو ماقبل متقدمین فقہائے کرام کے موقف کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ اگر تو قرض کی رقم واپس ملنے کی قوی امید ہے تو ایسی صورت میں ہر سال کی زکوۃ ادا کرنا ہوگی لیکن اگر مقروض غریب ہے یا ٹال مٹول سے کام لیتا ہے تو جب تک قرض کی رقم پر قبضہ ثابت نہ ہو جائے تب تک کوئی زکوۃ نہیں ہے اور قبضہ مل جانے کی صورت میں قبضہ کے پہلے دن سے ایک سال بعد زکوۃ ادا کرنا ہوگی۔

کمپنی کے ذمہ واجب الاداء رقم سے متعلق زکوۃ کے احکامات:

ماقبل میں اس صورت کے احکام بیان ہوئے ہیں جس میں کمپنی نے کسی دوسرے سے رقم لینی ہے چاہے وہ تجارتی لین دین کی صورت میں کوئی رقم کسی کے ذمہ کمپنی کے لیے واجب الاداء تھی یا کمپنی نے کسی کو قرض دیا ہوا تھا اور واپس لینا تھا۔

---

[1] مجمع الفقہ الاسلامی، قرارات المجمع الفقہ الاسلامی، قرار، 1/1/2، زکاۃ الدیون، الدورۃ الثانیۃ، (جدہ، سعودی عرب، 28-22، 1986ء)، ص 44-43۔

مذکورہ عنوان کے تحت یہ صورت بیان کرنا مقصود ہے کہ اگر کمپنی نے کسی کا قرض دینا ہے تو کیا قرض کی مالیت کمپنی کی ملکیت سے منہا ہو گی یا نہیں؟ یا یوں کہیں کہ ذمہ میں واجب قرض، زکوٰۃ کے وجوب کو روکتا ہے یا نہیں؟

امام شافعی کا قول جدید اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ قرض کا اموال ظاہرہ و باطنہ[1] کی زکوٰۃ پر کوئی اثر نہیں پڑتا یعنی اگر ایک انسان کی کل مالیت پر زکوٰۃ لازم ہو رہی ہے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس نے اس مالیت میں سے کسی کا قرض بھی ادا کرنا ہے بلکہ کل مالیت کی زکوٰۃ کا حساب لگا کر ہر سال زکوٰۃ ادا کرنا ہو گی۔

جمہور اہل علم اور شوافع کے قول قدیم میں اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے مابین فرق کیا گیا ہے چنانچہ اموال ظاہرہ سے متعلق ان کا موقف یہ ہے کہ اگر اموال باطنہ میں قرض منہا کرنے سے نصابِ زکوٰۃ میں کمی واقع ہوتی ہے تو ایسا قرض، زکوٰۃ کے لزوم کے لیے مانع ہے جب کہ اموال ظاہرہ میں ایسا قرض مانع نہیں ہے۔

جمہور اہل علم کے دلائل:

جمہور نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے جو دلائل پیش کیے ہیں ان میں سے چند ایک یہ ہیں کہ:

((خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدا بمن تعول))[2]

"بہترین خیرات وہ ہے جسے دینے پر آدمی مالدار ہی رہے اور ابتداء ان سے کرو جو تمہاری نگرانی میں ہیں یعنی جن کے کھلانے پہنانے کے تم ذمہ دار ہو۔"

اس حدیث سے وجہ استدلال یہ بیان کیا گیا ہے کہ:

" وهذا لأن الواجب إغناء المحتاج ، والخطاب بالإغناء لا يتوجه إلا إلى الغني ، ومن كان مستحقاً للمواساة شرعاً لا يلزمه أن يواسي غيره ، والشرع لا يرد بما لا يفيد ، ولا فائدة في أن يأخذ شاة من سائمة الغير صدقة ويعطي شاة من سائمته ، ولأن ملكه في النصاب ناقص فإن صاحب الدين يستحقه عليه من غير قضاء ولا رضا "[3]

وجہ استدلال یہ ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب کا مقصد کسی محتاج کی ضرورت پورا کرنا ہے، یہ مقصد نہیں ہے کہ جو بے چارہ خود مدد اور خیر خواہی کا مستحق ہے اس سے بھی مال لے کر دوسروں کو دیا جائے کیونکہ ایسا کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور شریعت بے مقصد چیزوں کے احکام بیان نہیں کرتی۔ ایک شخص کے سائمہ جانوروں میں سے ایک بکری لے کر دوسرے کو بطور زکوٰۃ دینا اور کسی دوسرے صاحب ثروت سے بکری

---

[1] اموال ظاہرہ سے مراد کھیتی، پھل اور خزانہ وغیرہ ہیں جب کہ اموال باطنہ سے مراد نقدی اور سامان تجارت وغیرہ ہیں۔

[2] البخاری، الجامع الصحیح، کتاب النفقات، بَابُ وُجُوبِ النَّفَقَةِ عَلَى الأَهْلِ وَالعِيَالِ، حدیث: 5356۔

[3] السرخسی، المبسوط، ج2، ص160

لے کر اس کو دینے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے۔اس کے علاوہ جب اس پر قرض ہے تو قرض کی بقدر اس کے مال پر قرض خواہ کی ملکیت ہے چاہے اس کی مرضی ہو یا نہ ہو اس نے اتنی مالیت تو قرض خواہ کو ادا کرنی ہی ہے ۔لہٰذا مدیون پر زکوٰۃ لازم کرنے کا کوئی معنیٰ نہیں بنتا۔

دوسری دلیل:

دوسری دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن کی جانب بھیجتے ہوئے جو تعلیم دی تھی ان میں سے زکوٰۃ کے حوالے سے بھی احکام تھے کہ اگر وہ کلمہ کی گواہی دے دیں تو ان کو پانچ نمازوں کے فرض ہونے کا بتانا اور یہ بتانا کہ:

((ان الله افترض عليهم صدقة في اموالهم تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم))[1]

"اللہ تعالیٰ نے ان کے مال پر کچھ صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مالدار لوگوں سے لے کر انہیں کے محتاجوں میں لوٹا دیا جائے گا۔"

وجہ استدلال واضح ہے کہ حدیث میں زکوٰۃ کس سے لینی ہے اور کس کو دینی ہے، اس کی وضاحت کر دی گئی ہے اور جس پر قرض ہو وہ غنی نہیں ہوتا۔

عقلی دلیل:

عقلی دلیل یہ ہے کہ:

" المديون فقير ولهذا تحل له الصدقة مع تمكنه من ماله والصدقة لا تحل لغني ولا تجب إلا على الغني"[2]

یعنی ہماری بحث ایسے مدیون سے متعلق ہے جو خود محتاج ہے (لہٰذا اس پر زکوٰۃ کا لزوم شریعت کے مقاصد کے خلاف ہے) یہی وجہ ہے کہ ایسا شخص خود زکوٰۃ مستحق ہوتا ہے باوجود اس کہ وہ کچھ مال کا مالک ہے (لیکن اس نے قرض کی مد میں کسی دوسرے کو ادا کرنے ہیں اس لیے اس مال کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔) اور زکوٰۃ مالدار کے لیے جائز نہیں ہے اور نہ زکوٰۃ مالدار کے علاوہ کسی اور پر لازم ہوتی ہے لہٰذا جب کوئی شخص خود مستحق زکوٰۃ ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

امام شافعی کے دلیل:

امام شافعی کی دلیل دراصل وہ عمومی دلائل ہیں جن میں زکوٰۃ کا وجوب ذکر ہوا ہے اور ان دلائل میں ایسی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے کہ زکوٰۃ کا وجوب تب ہو گا جب مالک پر کوئی قرض نہ ہو بلکہ وہ دلائل مطلق ہیں کہ جب کوئی شخص صاحب نصاب ہو اور اس کے مال پر ایک سال بھی گزر گیا ہو تو ایسے شخص پر زکوٰۃ لازم ہے چاہے قرض اس کے ذمہ ہو یا نہ

---

[1] البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الزکوٰۃ، باب وجوب الزکوٰۃ، حدیث:1395۔

[2] السرخسی، المبسوط، ج2، ص160۔

ہو۔[1]

مذکورہ اختلاف سے متعلق تجزیہ:

جہاں تک امام شافعی کی دلیل ہے کہ زکوۃ کے عمومی دلائل میں ایسی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے لہذا دَین یا قرض منہا نہیں کیا جائے گا، اس لحاظ سے یہ دلیل قوی ہے کیونکہ کوئی بھی دَین یا قرض انسان کے ذمہ میں لازم ہوتا ہے جب کے زکوۃ مال پر لازم ہوتی ہے یعنی جو شئے (زکوۃ) مذکورہ مسئلہ میں لازم ہو رہی ہے وہ مال پر ہے جب کے جمہور جس شئے (دَین یا قرض) کی وجہ سے زکوۃ ساقط کر رہے ہیں وہ مال پر نہیں ذمہ میں لازم ہے لہذا جب جہات مختلف ہیں تو ایک جہت والی شئے دوسری جہت والی شئے کے لیے کیسے مانع بن سکتی ہے ؟یہی وجہ کہ لجنۃ الدائمہ، سعودیہ[2] کے اصحاب الفتاوٰی اور شیخ محمد صالح[3] کی رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا موقف راجح ہے۔

تاہم جمہور نے جو دلائل پیش کیے ہیں وہ دلائل اس لحاظ سے قوی اور مضبوط ہیں کہ ہر دلیل میں اصل یہ بتلایا گیا ہے کہ زکوۃ کا اصل مقصد محتاجوں کی حاجت پوری کرنا اور مالدار کو اس حالت پر چھوڑنا ہے کہ زکوۃ کی ادائیگی سے اس کی اپنی حالت محتاجوں والی نہ ہو جائے جیسا کہ بخاری کی روایت میں صریح الفاظ ہیں کہ (خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدا بمن تعول)[4] یعنی زکوۃ کی ادائیگی کے بعد بھی غنیٰ باقی ہونا چاہیے ورنہ زکوۃ لازم نہیں ہو گی اور ہماری بحث جس صورت کے حوالے سے ہو رہی ہے، اس میں تو مقروض ویسے ہی محتاج ہے لہذا اس پر مزید زکوۃ کا لزوم، دراصل زکوۃ کے مقاصد کے خلاف ہے لہذا زیادہ قرین قیاس یہی ہے کہ اس مسئلہ میں جمہور کا موقف راجح ہے۔

عصر حاضر کی صورت (کمپنی کے قرض کسی پر ہوں یا کمپنی کے ذمہ کسی کا قرض ہو) کا حکم:

تمام تر دلائل اور وجہ ترجیح کے بعد عصر حاضر کی صورت کا حکم یہ ہے کہ:

اگر کمپنی کا کسی دوسری کمپنی یا فرد واحد نے قرض دینا ہے اور مقروض مالدار ہے تو ایسی صورت میں جمہور کے موقف کے مطابق جب قرض خواہ (کمپنی) اپنا قرض وصول کر لے گا تو اس پر ہر سال کی زکوۃ دینا لازم ہو گی۔ جب کہ شوافع کے مذہب کے مطابق قرض وصول کرنے سے پہلے ہی، اس قرض کی جتنی زکوۃ بنتی ہے وہ ہر سال کے آخر میں دینا ہو گی۔

---

[1] النووی، روضۃ الطالبین، ج2، ص197۔

[2] لجنۃ الدائمۃ للافتاء، فتاوٰی اللجنۃ، ج9، ص188، فتوٰی نمبر4650،

[3] شیخ صالح العثیمین، احکام الزکوۃ، ج69، ص39۔

[4] تخریج گزر چکی ہے۔

اور اگر مقروض تنگدست یا ٹال مٹول کرنے والا یا جھگڑالو ہے تو ایسی صورت میں جمہور کے موقف پر عمل کیا جائے گا کہ چونکہ اس صورت میں قرض کے واپسی کی بظاہر کوئی امید نہیں ہے اس لیے ایسی صورت میں زکوٰۃ لازم نہیں ہے۔ لیکن اگر قرض واپس مل جاتا ہے تو جتنا عرصہ قرض مقروض کے پاس رہا ہے اس کی تو زکوٰۃ ادا نہیں کرنی لیکن قرض ملنے کے بعد آئندہ سال کی زکوٰۃ دینا ہوگی۔ امام مالک کا موقف یہ ہے کہ جتنا عرصہ مالک کے پاس قرض رہا ہے اس سارے عرصہ کی تو نہیں لیکن ایک سال کی زکوٰۃ ادا کرنا ہوگی۔ جمہور کا موقف دلائل کی بنیاد پر راجح ہے تاہم احتیاط اس میں ہے کہ امام مالک کے مذہب پر عمل کیا جائے۔ واللہ اعلم

اور جہاں تک دوسری صورت ہے کہ کمپنی نے کسی دوسرے کا قرض دینا ہے تو اس صورت میں جمہور کا موقف ہی راجح ہے۔ چونکہ مقروض خود قابل ترس ہے، تنگدست ہے اور خیر خواہی کا مستحق ہے اس لیے زکوٰۃ کے مقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے اس پر زکوٰۃ لازم نہیں کی جائے گی۔ واللہ اعلم

3۔جدید ذرائع سے سیراب کی جانے والی کھیتوں کی پیداوار پر زکوٰۃ کے احکام:

عصر حاضر میں زمینی پیداوار میں زیادتی کے لیے جس طرح بہت سے اقدامات کیے جاتے ہیں ایسے ہی ہل جوتنے، فصل کو پانی لگانے اور زمین میں دیگر کام کرنے کے لیے بہت سی جدید سہولیات سامنے آچکی ہیں جیسا کہ ٹریکٹر، ٹیوب ویل، فصل کی کٹائی کی مشین یعنی تھریشر وغیرہ۔

ان جدید سہولیات کے آنے کے بعد فقہ اسلامی میں ایک نیا مسئلہ یہ درپیش ہے کہ ایک ایسی فصل جو جدید آلات کے استعمال سے پروان چڑھائی گئی ہو اس کی زکوٰۃ کتنی ہوگی؟ اس سوال کے پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کسی بھی فصل پر زکوٰۃ کے حوالے سے دو طرح کے احکامات ہیں: عشر اور نصف عشر۔ اور ان دو طرح کے احکامات کا اصل سبب یہ ہے کہ کھیتوں کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: قدرتی وسائل سے سیراب ہونے والی فصلیں، جیسا کہ بارش، دریا اور ایسے ندی نالے جن سے زمین تک پانی پہنچنے میں انسان کا عمل دخل نہ ہو

دوسری قسم: اگر انسان کی محنت و مشقت یعنی زمین تک پانی لے جانے میں کسی آلہ کی مدد لی گئی ہے تو یہ دوسری قسم ہے۔

دونوں سے متعلق جمہور فقہائے کرام کا موقف یہ ہے کہ اگر کسی زمین میں ہونے والی فصل کے لیے انسان کو کوئی خاص تگ و دو نہیں کرنی پڑتی بلکہ قدرتی وسائل سے وہ کھیت سیراب کی جاتی ہے جیسا کہ بارش، ایسی نہروں کا پانی جس کے پانی کے استعمال کے لیے کسی آلہ کی ضرورت نہیں پڑتی یا ایسی زمینیں جو کسی دریا، ندی وغیرہ کے کنارے پر واقع ہیں اور اس

دریا یا ندی کی نمی سے کھیتی کی فصل کو سیر اب ہونے میں مدد مل رہی ہے تو ایسی تمام صورتوں میں فصل پک جانے اور کاٹ لینے کے بعد پیداوار کا ایک عشر بطور زکوٰۃ دینا واجب ہے۔

اگر اس کے برعکس قدرتی وسائل کے بجائے انسان کا عمل دخل زیادہ ہو بایں صورت کہ کھیت تک پانی لے جانے میں انسان کو تگ و دو کرنی پڑتی ہے مثلاً ٹیوب ویل، کنویں کے پانی کا استعمال وغیرہ، ایسی صورت میں پیدا ہونے والی فصل کا نصف عشر یعنی بیسواں حصہ بطور زکوٰۃ دینا ضروری ہے۔[1]

دلائل:

ما قبل میں بیان ہونے والے اصول اور ضابطے سے متعلق جمہور نے چند دلائل پیش کیے ہیں جیسا کہ:

پہلی دلیل:

زمین کی پیداوار سے متعلق آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

((فيما سقت السماء والعيون او كان عثريا العشر وما سقي بالنضح نصف العشر))[2]

وہ زمین جسے آسمان (بارش کا پانی) یا چشمہ سیر اب کرتا ہو۔ یا وہ خود بخود نمی سے سیر اب ہو جاتی ہو تو اس کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جائے اور وہ زمین جسے کنویں سے پانی کھینچ کر سیر اب کیا جاتا ہو تو اس کی پیداوار سے بیسواں حصہ لیا جائے۔

دوسری دلیل:

اسی طرح صحیح مسلم کی ایک روایت ہے کہ:

((فيما سقت الانهار والغيم العشور، وفيما سقي بالسانية نصف العشر))[3]

جس میں نہروں سے اور مینہ سے پانی دیا جائے اس میں دسواں حصہ زکوۃ ہے اور جو اونٹ لگا کر سینچی جائے اس میں بیسواں حصہ۔

دونوں احادیث اپنے موضوع میں واضح ہیں۔

عقلی دلیل:

عقلی دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ:

" ولأن للكلفة تأثيراً في تقليل النماء، فيؤثر على الزكاة كالعلف في الماشية"[4]

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابن نجیم، البحر الرائق، ج2، ص254؛ مالک، المدونۃ الکبریٰ، ج1، ص377؛ النووی، روضۃ الطالبین، ج2، ص244؛ ابن قدامۃ، الکافی فی فقہ الامام احمد (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2014ء) ج1، ص304۔

[2] البخاری، صحیح البخاری، کتاب الزکاۃ، بَابُ العُشْرِ فِيمَا يُسْقَى مِنْ مَاءِ السَّمَاءِ وَبِالْمَاءِ الْجَارِي، حدیث: 1483۔

[3] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب مَافِيهِ الْعُشْرُ أَوْ نِصْفُ الْعُشْرِ، حدیث: 2272۔

[4] ابن قدامۃ، الکافی فی فقہ الامام احمد، ج1، ص400۔

چونکہ لاگت کا اثر نمو کو کم کرنے پر پڑتا ہے، اس لیے اس کا زکوٰۃ پر بھی اثر ہو گا جیسے کہ مویشیوں کے لیے چارہ۔

عقلی دلیل یہ دی گئی ہے کہ جس پیداوار کے حصول میں محنت و مشقت زیادہ ہو، مال زیادہ خرچ ہو، زیادہ لاگت آئے، تو اس سارے خرچ کا اثر لا محالہ اس پیداوار کی کمی پر بھی پڑے گا لہذا ایسے مال پر زکوٰۃ کے لزوم میں بھی کمی کی جائے گی۔

تمام دلائل کی روشنی میں یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر ایک انسان کسی شئے کے حصول میں زیادہ محنت کرتا ہے تو اس کی زیادہ محنت اور مشقت کے عوض میں حاصل ہونے والی پیداوار پر محصول یعنی زکوٰۃ کی مقدار کو بھی کم کیا جائے گا لیکن اگر ایک انسان کو کوئی شئے کم محنت پر مل جاتی ہے تو ایسی شئے کے محصول یعنی زکوٰۃ کی مد میں لا محالہ زیادہ مقدار وصول کی جائے جو بالکل عین قرین قیاس ہے۔

اسی اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے عصر حاضر کے مسئلہ کا حکم یہ ہے کہ اگر تو قدرتی وسائل کے ذریعے ہی کسی کھیت کو سیراب کیا جارہا ہے جیسا کی زمانہ قدیم سے چلا آرہا ہے تو ایسی صورت میں حاصل ہونے والی پیداوار پر عشر یعنی دسواں حصہ دینا لازم ہے۔

اور اگر جدید ذرائع کا استعمال کیا جارہا ہے تو نصف عشر یعنی بیسواں حصہ دینا ضروری ہے کیونکہ محنت و مشقت، زیادہ لاگت اور زیادہ پیسہ خرچ ہونے میں آج کل کے جدید ذرائع بھی قدیم زمانے کی صورت کے ساتھ مشترک ہیں لہذا اس صورت کا بھی وہی حکم ہو گا۔

4۔ تنخواہ دار انسان کی تنخواہ، طے شدہ اجرت، تجارتی پیداوار پر زکوٰۃ کے مسائل:

زکوٰۃ کے جدید مسائل میں سے تنخواہ دار طبقہ کی زکوٰۃ، کرایہ پر دی گئی دکان یا گھر کی اجرت یا تجارتی پیداوار وغیرہ پر زکوٰۃ کے مسائل درپیش ہیں کہ اس قسم کی آمدنی والے شخص پر زکوٰۃ لازم ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو اس کا طریقہ کار کیا ہے؟ اسی مسئلہ کا حکم ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

اصولی بات یہ ہے کہ کوئی بھی آمدنی ہو جب زکوٰۃ کے لزوم کی تمام شرائط پائی جائیں جیسا کہ سال کا گزرنا، صاحب نصاب ہونا وغیرہ تو ایسی آمدنی پر زکوٰۃ لازم ہے کیونکہ ماقبل میں جتنے بھی دلائل بیان ہوئے ہیں وہ سب دلائل عام ہیں اور ہر قسم کی آمدنی کو شامل ہیں تاہم مذکورہ مسئلہ میں زکوٰۃ کی ادائیگی کے دو طریقہ ہیں:

پہلا طریقہ:

پہلا طریقہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مال کا حریص اور لالچی ہے اور وہ یہ چاہتا ہے کہ اللہ کے راستے میں صرف اتنا ہی مال

خرچ کرے جتنا کے اس کے ذمہ فرض یا واجب ہے تو ایسی صورت میں ایک جدول بنایا جائے جس میں حساب ہو کہ اس ماہ کتنا مال آیا اور گیا ہے، جب بھی نصاب مکمل ہو اس دن کی تاریخ لکھ لی جائے اور سال کا آغاز اس دن سے کیا جائے جس دن نصاب مکمل ہوا تھا، یوں ہر مال کا الگ حساب لگا کر سال مکمل ہونے پر زکوۃ ادا کر لی جائے، لیکن یہ صورت انتہائی پیچیدہ اور کنجوسی و بخل پر مبنی ہے کیونکہ کسی مہینہ اجرت کم ہوتی اور کسی ماہ زیادہ، تو ایسی صورت میں حساب کتاب کرتے ہوئے مزید پریشانیوں کا باعث بنے گا کہ کب نصاب مکمل ہوا ہے اور کب نہیں ہوا لہذا یہ طریقہ مناسب نہیں ہے۔

دوسرا طریقہ:

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جب بھی انسان صاحب نصاب ہو صرف اس کی پہچان کے لیے کوئی ریکارڈ بنا لے اور سال کے مکمل ہونے پر زکوٰۃ ادا کر دے قطع نظر اس کے کہ آمدنی کے ذرائع کتنے تھے یا مال کہاں کہاں سے آ رہا تھا۔ یہ طریقہ آسان ہونے کے ساتھ انسان کی سخاوت پر بھی دلالت کرتا ہے اور یہ بھی واضح کرتا ہے کہ یہ شخص اپنی خوشی سے زکوٰۃ کی ادائیگی کر رہا ہے۔ اور جو شخص خوشی سے کسی فرض کو ادا کرتا ہے وہ لا محالہ اس شخص سے کہیں گنا بہتر ہے جو مجبوری کے ساتھ فرض کو بوجھ سمجھ کر ادا کرتا ہے۔[1]

طیب نفس کے ساتھ زکوۃ کی ادائیگی سے متعلق آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

((خمس من جاء بهن مع إيمان دخل الجنة: من حافظ على الصلوات الخمس على وضوئهن وركوعهن وسجودهن ومواقيتهن، وصام رمضان، وحج البيت إن استطاع إليه سبيلا، واعطى الزكاة طيبة بها نفسه، وادى الامانة))[2]

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "پانچ چیزیں ہیں، جو انہیں ایمان ویقین کے ساتھ ادا کرے گا، وہ جنت میں داخل ہو گا: جس نے وضو کے ساتھ ان پانچوں نماز کی، ان کے رکوع اور سجدوں کی اور ان کے اوقات کی محافظت کی، رمضان کے روزے رکھے، اور بیت اللہ تک پہنچنے کی طاقت رکھنے کی صورت میں حج کیا، خوش دلی ورضامندی کے ساتھ زکاۃ دی، اور امانت ادا کی۔"

اس حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ انسان کو کوئی بھی فرض مجبوری سے نہیں بلکہ دل کی خوشی اور آگے بڑھنے کے جذبے سے ادا کرنا چاہیے۔

تاہم اس مسئلہ میں یہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ اگر ہر ماہ کی اجرت آتی ہے اور خرچ ہو جاتی اور اس کے علاوہ اور

---

[1] ابن قدامۃ، المغنی، ج2، ص245۔

[2] السجستانی، سنن ابی داوٗد، کتاب الصلاۃ، باب فِي الْمُحَافَظَةِ عَلَى وَقْتِ الصَّلَوَاتِ، حدیث:429۔

کوئی جمع پونجی بھی نہیں ہے تو ایسی صورت میں زکوٰۃ لازم نہیں ہے۔

5۔رفاہِ عامہ کے اداروں کو زکوٰۃ کی مد میں رقم دینا:

جدید دنیا میں رفاہِ عامہ کے لیے مختلف ممالک میں وسیع پیمانے پر کام ہوتا ہے اور اس کے لیے مختلف قومی اور بین الاقوامی ادارے کام کرتے ہیں۔ ایسے اداروں کو خدمت خلق کے لیے بہت سے فنڈز اور پیسے کی ضرورت ہوتی ہے جو کوئی بھی شخص یا ادارہ زیادہ عرصہ تک اپنی جیب سے پورے نہیں کر سکتا، اس لیے ایسے ادارے چیرٹی کی مد میں لوگوں سے یا مختلف عالمی اداروں سے پیسوں کا مطالبہ کرتے ہیں اور اپنے اہداف پورا کرتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اگر ایسے کسی ادارے، قومی یا بین الاقوامی میں کوئی انسان خدمت خلق کے جذبے سے زکوٰۃ کی مد میں لازم ہونے والی رقم دینا چاہے تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو گی یا نہیں؟

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے دو مسائل جاننا ضروری ہیں: (1) مصارف زکوٰۃ کیا ہیں؟ (2) کافر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے یا نہیں۔

پہلا مسئلہ: مصارف زکوٰۃ

قرآن حکیم نے سورہ التوبۃ میں خود مصارف زکوٰۃ کو واضح کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ﴾[1]

صدقات تو فقیروں، مسکینوں، صدقات کی وصولی کرنے والوں جن کے دلوں کو مائل بہ اسلام کرنا مقصود ہے اور گردنیں آزاد کروانے کے لیے اور مقروضوں اور اللہ کی راہ میں اور مسافروں کے لیے ہیں۔ یہ اللہ کی طرف سے فریضہ ہے۔

مذکورہ آیت میں آٹھ مصارف زکوٰۃ بیان ہوئے ہیں: فقیر، مسکین، صدقات وصول کرنے والے، مؤلفۃ القلوب، غلام یا قیدی، قرض دار، اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے اور مسافر۔

یہ وہ آٹھ مصارف ہیں جن کو زکوٰۃ کی مد میں لازم ہونے والی رقم دی جاسکتی ہے اس کے علاوہ کسی اور کو زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی جیسا کہ آیت سے واضح ہے اور فقہائے کرام نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

دوسرا مسئلہ: کافر کو زکوٰۃ دینا۔

دوسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ آیا کسی کافر کو زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس حوالے سے تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ

---

[1] التوبۃ:60۔

کافر چاہے اہل ذمہ ہی کیوں نہ ہو اس کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔[1] اس موقف کے بے شمار دلائل ہیں جیسا کہ:

پہلی دلیل:

ایک دلیل ما قبل میں بیان ہونے والی سورہ التوبۃ کی آیت ہے جس میں آٹھ مصارف کی خود تعیین کی گئی ہے اور اس میں کافر کا ذکر موجود نہیں ہے۔

دوسری دلیل:

دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے جب حضرت معاذ کو یمن کی جانب گورنر بنا کر بھیجا تو ان کی کچھ ہدایات دی تھیں جن میں سے ایک ہدایت یہ تھی کہ:

((ان الله افترض عليهم صدقة في اموالهم تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم))[2]

"اللہ تعالیٰ نے ان کے مال پر کچھ صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مالدار لوگوں سے لے کر انہیں کے محتاجوں میں لوٹا دیا جائے گا۔"

اس حدیث میں بھی باقاعدہ واضح کیا گیا ہے کہ زکوٰۃ کی مد میں لازم ہونے والا مال مسلمانوں سے ہی وصول ہو گا اور مسلمانوں پر ہی خرچ کیا جائے گا۔

عقلی دلیل:

عقلی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ صرف مالی امداد کا نام نہیں ہے بلکہ یہ ایک مالی عبادت ہے جس کا مکلف مسلمان کو بنایا گیا ہے اور کافر اللہ تعالیٰ کے دین کا منکر اور دین اسلام کی اہانت کا مرتکب ہوتا ہے لہذا دین کے استخفاف کا باعث بننے والے کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔[3]

ما قبل بیان کیے گے مسائل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے آٹھ مصارف ہیں اگر کسی مسلمان نے زکوٰۃ ادا کرنا ہو تو اس کے لیے صرف یہی آٹھ مصارف ہیں اور کسی کو زکوٰۃ دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ اسی کے ساتھ یہ بھی جان لیا گیا ہے کہ تمام فقہائے کرام کے ہاں کافر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔

رفاہی اداروں سے متعلق شرعی حکم:

اگر کوئی شخص چیرٹی کے کسی ادارے یا تعلیمی ادارے، ہسپتال یا ایسے کسی بھی ادارے کو زکوٰۃ دینا چاہتا ہے جن کا مقصد خدمت خلق ہے تو ایسے اداروں کو زکوٰۃ کی مد میں رقم دینا جائز ہے تاہم اس بات کا خیال رہے کہ ادارے کے مالک

---

[1] ملاحظہ فرمائیں: الکاسانی، بدائع الصنائع، ج2، ص39؛ مالک، المدونۃ الکبریٰ، ج2، ص295؛ الشافعی، الام، ج4، ص126۔

[2] البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الزکوٰۃ، باب وجوب الزکوٰۃ، حدیث: 1395۔

[3] النووی، المجموع، ج6، ص228؛ المرداوی، الانصاف، ج3، ص252۔

کافر نہ ہوں اور وہ کوئی ایسا ادارہ نہ جو کافروں کے زیر نگرانی چلایا جارہا ہو جیسا کہ اقوام متحدہ وغیرہ، اس لیے کہ جس طرح کافر کا زکوٰۃ دینا جائز نہیں ایسے ہی ان کے زیر نگرانی چلنے والے اداروں کو بھی زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ان اداروں کے مظالم اس قدر واضح ہیں جو محتاج بیان نہیں ہیں لہٰذا زکوٰۃ کے جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

تاہم مسلمانوں کے زیر نگرانی ایسے جتنے بھی ادارے ہیں ان کے لیے زکوٰۃ کی وصولی، زکوٰۃ کی رقم ادا کرنا جائز ہے کیونکہ سورۃ التوبۃ کی آیت میں بیان ہونے والا ساتواں مصرف (فی سبیل اللہ) عام ہے اس میں صرف مجاہدین یا خالص دین کا کام کرنے والے مراد نہیں ہیں بلکہ ہر وہ کام جو اللہ کی رضا میں کیا جائے چاہے خدمت خلق کا پہلو بھی اس میں اجاگر ہو، اس کے لیے بھی زکوٰۃ کی وصولی جائز ہوگی جیسا کہ **مجمع الفقہ الاسلامی**، جدہ نے اس حوالے سے فیصلہ کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ:

"نظراً إلى أن القول الثاني قد قال به طائفة من علماء المسلمين، وأن له حظاً من النظر في بعض الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى﴾ [1] ومن الأحاديث الشريفة مثل ما جاء في أبي داود: أن رجلاً جعل ناقة في سبيل الله، فأرادت امرأته الحج، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: اركبيها فإن الحج في سبيل الله... فإن المجلس يقرر بالأكثرية المطلقة دخول الدعوة إلى الله تعالى، وما يعين عليها، ويدعم أعمالها، في معنى: {وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ} في الآية الكريمة."[2]

اس بات کے پیش نظر کہ دوسرے قول کے قائل علماء مسلمین کا ایک گروہ ہے اور اس کی تائید بعض آیاتِ کریمہ سے ہوتی ہے، مثلاً ﴿جو لوگ اللہ کی راہ میں اپنے مال خرچ کرتے ہیں پھر اپنے خرچ کیے ہوئے کے پیچھے نہ احسان جتلاتے ہیں اور نہ اذیت دیتے ہیں﴾ نیز بعض احادیث شریفہ سے بھی ہوتی ہے مثال کے طور پر ابو داؤد کی یہ روایت کہ ایک شخص نے اپنی اونٹنی اللہ کی راہ میں دے دی اور اس کی بیوی حج کرنا چاہتی تھی تو نبی کریم ﷺ نے اس سے فرمایا: اس پر سواری کرو کیونکہ کہ حج فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔ یہ مجلس مطلق کثرتِ رائے سے طے کرتی ہے کہ دعوت الی اللہ اور جو چیزیں اس میں معاون ہوں اور جو کام اس کو تقویت پہنچانے والے ہوں وہ سب آیت کریمہ میں مذکور ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ کے معنی میں داخل ہیں۔

اس فیصلہ سے بھی واضح ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ کا مفہوم بہت وسیع ہے اس کے تحت ہر وہ کام شامل ہے جس میں مقصود اللہ کی رضا ہو۔ لہٰذا آج کل جتنے بھی رفاہی ادارے کام کر رہے ہیں ان کو زکوٰۃ کی مد میں

---

[1] البقرۃ:262

[2] مجمع الفقہ الاسلامی، قرارات المجمع الفقہ الاسلامی، القرار الرابع، الدورۃ التاسعۃ، (مکہ مکرمہ: سعودی عرب، 12-19 رجب، 1406ھ)، ص 193۔

رقم دینا جائز ہے بشر طیکہ اس بات کا اطمینان ہو کہ یہ پیسہ مسلمانوں پر مظالم ڈھانے کے لیے استعمال نہیں ہو گا۔

مبحث سوم: روزہ سے متعلقہ متفرق مسائل کا جائزہ:

عبادات میں روزوں کو خاص اہمیت حاصل ہے، حدیث قدسی میں تو یہاں تک کہا گیا کہ ابن آدم کے سارے اعمال اس کے واسطے ہیں لیکن روزہ صرف میرے لیے اور میں اس کا بدلہ دوں گا جیسا کہ متفق علیہ روایت ہے:

((كل عمل ابن آدم له، إلا الصيام هو لي، وانا اجزي به، فوالذي نفس محمد بيده لخلفة فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك))[1]

ہر عمل آدمی کا اس کے لیے ہے۔ مگر روزہ کہ وہ خاص میرے واسطے ہے اور میں اس کا بدلہ دیتا ہوں اور قسم ہے اس اللہ کی کہ جان محمد کی اس ہاتھ میں ہے کہ روزہ دار کے منہ کی بو اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے بھی زیادہ اچھی ہے۔

اسلامی عقیدہ ہے کہ کوئی بھی عبادت جب تک خالص اللہ تعالیٰ کے لیے سر انجام نہ دی جائے تب تک اس عبادت کی اللہ تعالیٰ کے ہاں کوئی حیثیت نہیں ہے تاہم روزہ کا خاص طور پر ذکر کرنا اس عبادت کی عظمت اور فضیلت کو بیان کرتا ہے جس کی وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ باقی ہر عبادت میں ریاکاری کا شائبہ آسکتا ہے لیکن روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس میں انسان چاہ کر بھی ریاکاری نہیں کر سکتا کیونکہ کسی دوسرے کو اس عبادت کا علم نہیں ہوتا کہ سامنے والے کا روزہ ہے یا نہیں۔ بہر حال روزہ شریعت میں ایک خاص اہمیت کا حامل ہے جس سے متعلق چند اہم مسائل ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں۔

1۔رؤیت ہلال اور جدید فلکیات سے متعلق شرعی تعلیمات:

جس طرح فرض نماز کی ادائیگی کے لیے شریعت اسلامی نے خاص اوقات مقرر کیے ہیں ایسے ہی روزے کی ابتداء اور انتہاء کا بھی ایک خاص وقت مقرر کیا گیا ہے جو کہ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک ہے۔ جس کے بارے میں آگے تفصیل آرہی ہے کہ اسلام میں روزہ کا دورانیہ کتنا ہے اور اس سے پہلے شریعتوں میں روزہ کا دورانیہ کیا تھا۔ جدید دور میں سائنس اور ٹیکنالوجی کافی ترقی کر چکی ہے جس طرح نمازوں کے اوقات کے لیے مکمل سال کا کلینڈر بنا لیا جاتا ہے ایسے ہی حسابات اور علم فلکیات میں جدت کے پیش نظر یہ بھی اندازہ لگا لیا جاتا ہے کہ کس دن چاند نظر آنے کا امکان ہے اور کس دن نہیں ہے۔ تاہم شریعت اسلامی میں چاند کی رویت سے متعلق احادیث مبارکہ میں واضح تعلیمات دی گئی

---

[1] البخاری، الجامع الصحیح، کتاب التوحید، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلاَمَ اللَّهِ}، حدیث: 7492؛ القشیری، صحیح مسلم، کتاب الصیام، باب فضل الصیام، حدیث: 2704۔

ہیں کہ چاند کو دیکھ کر روزہ رکھا جائے اور چاند کو دیکھ کر افطار یعنی عید الفطر کا اعلان کیا جائے جیسا کہ متفق علیہ روایت ہے کہ:

((إذا رأيتم الهلال فصوموا ، وإذا رأيتموه فافطروا ، فإن غم عليكم فصوموا ثلاثين يوما))[1]

"جب رمضان کا چاند دیکھو تو روزہ شروع کر دو اور جب شوال کا چاند دیکھو تو روزہ افطار کر دو اور اگر بادل ہوں تو تیس روزے پورے کر لو"

یعنی رمضان کی ابتداء اور انتہاء چاند دیکھ کر ہی ہو گی البتہ اگر مطلع ابر آلود ہے تو شرعی تعلیمات یہ ہیں کہ تیس دن مکمل روزے رکھے جائیں۔

افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ پاکستان میں رمضان کی ابتداء اور انتہاء کے موقع پر عجیب قسم کی صورتحال پیدا ہوتی ہے یہی وجہ کہ ایک ہی ملک میں بعض دفعہ دو اور بعض دفعہ تو تین الگ الگ عید کے دن مقرر ہوتے ہیں اس لیے اس مسئلہ کا حل بیان کرنا انتہائی ضروری ہے کہ امت کو ایک وحدت تلے جمع کیا جاسکے۔ چند اہم مبادیات کا جاننا ضروری ہے تاکہ مسئلہ کی حقیقت سمجھنے میں آسانی ہو لہذا اس مسئلہ سے متعلقہ چند اہم مباحث یہ ہیں:

1. چاند کی رؤیت کی شرعی حیثیت کیا ہے؟
2. اختلاف مطالع سے متعلق فقہائے کرام کا کیا موقف ہے؟
3. رویت ہلال سے متعلق جدید فلکیات کا اعتبار کس حد تک ہے؟

چاند کی رؤیت کی شرعی حیثیت:

چاند کی رؤیت کی کوشش کرنا اور مہینہ کے آخر میں نئے مہینے کی ابتداء کے لیے افق پر چاند کو دیکھنا واجب علی الکفایہ ہے کیونکہ شرعی قاعدہ ہے کہ (مالا يتم الواجب الا به فهو واجب)[2] جو چیز واجب کی تکمیل کے لیے ضروری ہو وہ خود بھی واجب ہوتی ہے۔ اس لیے رمضان کا چاند دیکھنا مسلمانوں کی باقاعدہ ذمہ داری ہے۔

یہ حکم آپ ﷺ کے عمل سے بھی ثابت ہے کہ سنن ابی داؤد کی روایت ہے:

((كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتحفظ من شعبان ما لا يتحفظ من غيره، ثم يصوم لرؤية رمضان، فإن غم عليه

---

[1] البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الصوم، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا رَأَيْتُمُ الهِلاَلَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا، حدیث: 1900؛ القشیری، صحیح مسلم، کتاب الصیام، باب وُجُوبِ صَوْمِ رَمَضَانَ لِرُؤْيَةِ الْهِلَالِ وَالْفِطْرِ لِرُؤْيَةِ الْهِلَالِ۔۔۔ الخ، حدیث: 2505۔

[2] المقدسی، ابن قدامہ، عبد اللہ بن احمد، روضة الناظر وجنة المناظر فی اصول الفقہ علی مذہب الامام احمد بن حنبل، طبع سوم (مصر، مکتبة الکلیات الازھریة، 1991ء) ج1، ص83۔

عد ثلاثين يوما ثم صام))[1]

"رسول اللہ ﷺ ماہ شعبان کی تاریخوں کا جتنا خیال رکھتے کسی اور مہینے کی تاریخوں کا اتنا خیال نہ فرماتے، پھر رمضان کا چاند دیکھ کر روزے رکھتے، اگر وہ آپ پر مشتبہ ہو جاتا تو تیس دن پورے کرتے، پھر روزے رکھتے۔"

لہٰذا چاند کی رؤیت کا اہتمام کرنا مسلمانوں کے ذمہ لازم ہے۔

اختلاف مطالع[2] سے متعلق فقہائے کرام کا موقف:

جب یہ ثابت ہو گیا کہ چاند کی رؤیت مسلمانوں کی ذمہ داری ہے تو یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ رؤیت سے کیا مراد ہے؟ ظاہر ہے ہر مسلمان کے ذمہ تو لازم نہیں ہے لہٰذا رؤیت کس حد تک معتبر ہے؟ جمہور فقہائے کرام کے ہاں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے۔[3] جب کے اکثر شوافع، بعض متاخرین حنفیہ، بعض مالکیہ، بعض حنابلہ اور علامہ ابن تیمیہ کا ماننا یہ ہے کہ بلاد قریبہ میں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے تاہم بلاد نائیہ میں اختلاف مطالع معتبر ہے۔[4]

رویت ہلال سے متعلق جدید فلکیات کا اعتبار کس حد تک ہے؟

اس حوالے سے تین قسم کی آراء موجود ہیں:

پہلی رائے: رویت ہلال وہی معتبر ہے جو کھلی آنکھوں سے چاند دیکھنے یا دیکھنے والے کی طرف سے شرعی طور پر عینی شہادت کے فراہم ہونے پر مبنی ہو۔ فلکیات کے ماہرین کی تحقیقات پر ہر گز مدار نہیں رکھا جائے گا۔

دوسری رائے: حساب اور ریاضیات کو قطعیت کا درجہ حاصل ہے۔ جدید فلکیات نے اتنی ترقی کرلی ہے کہ چاند کی لحہ بہ لحہ حرکت کو پوری وضاحت کے ساتھ دیکھا اور پورے وثوق کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ ہلالِ رمضان یا ہلالِ عید طلوع ہوا یا نہیں ہوا۔ سائنسی میدان میں اس قدر ترقی کے بعد بغیر کسی اختلاف کے ساری دنیا کے مسلمان ایک ہی دن عید منا سکتے ہیں

---

[1] السجستانی، سنن ابی داؤد، کتاب الصیام، باب إِذَا أُغْمِيَ الشَّهْرُ، حدیث: 2325۔

[2] پہلی تاریخ کو افق پر چاند نمودار ہونے کو مطلع کہا جاتا ہے۔ "اختلاف مطالع سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جگہ اگر دور ہے تو مطلع مختلف ہو گا اور اگر قریب ہے تو مطلع متحد ہو گا حالانکہ حقیقت یہ نہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جب کبھی چاند اُفق پر طلوع ہوتا ہے تو وہ اپنے دیکھنے والوں کے حساب سے زمین پر ایک قوس بناتا ہے جو شخص اس قوس کے اندر ہو گا وہ چاند دیکھ سکے گا اور جو قوس سے باہر ہو گا وہ چاند نہیں دیکھ سکے لہٰذا اگر ایک آدمی قوس کے ایک کونے پر کھڑا ہے اور ایک آدمی قوس کے دوسرے کونے پر کھڑا ہے اور دونوں کے درمیان ہزارہا میل کا فاصلہ ہے مگر دونوں کے لئے مطلع متحد ہے اس واسطے کہ دونوں قوس کے اندر ہیں اور چاند کو دیکھ رہے ہیں اور ایک آدمی یہاں اندر کھڑا ہے اور دوسرا باہر تو دونوں کے درمیان ہو سکتا ہے کہ ایک میل کا بھی فاصلہ نہ ہو لیکن مطلع مختلف ہو گیا۔" مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں" عثمانی، مفتی تقی، انعام الباری شرح صحیح البخاری، (کراچی: مکتبۃ الحراء، س۔ن)، ج5، ص493۔

[3] ابن نجیم، البحر الرائق، ج2، ص290؛ القرافی، المفردات، ج2، ص203؛ ابن مفلح، الفروع، ج3، ص9۔

[4] ابن عابدین، ردالمحتار، ج2، 393؛ الحطاب، مواھب الجلیل، ج2، ص384؛ ابن مفلح، الفروع، ج3، ص10؛ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، ج، 25، ص108۔

اور ایک ہی دن اپنے روزے کا آغاز کر سکتے ہیں اس لیے فلکیات ہی کو بنیاد بنالینازیادہ مناسب ہے۔

تیسری رائے: ان دونوں رجحانات کے مقابلہ میں ایک تیسرا رجحان یہ ہے کہ اسلام چونکہ قطعیات کی مخالفت نہیں کرتا اور جدید ترقیوں سے استفادہ کی تلقین کرتا ہے اسلئے ایک طرف جہاں شرعی نصوص کی پابندی ضروری ہے وہیں یہ بھی ضروری ہے کہ جدید فلکیات کی روشنی میں چاند نظر آنے کے امکان اور عدم امکان کا جائزہ لیا جائے اور حسابات کی روشنی میں اگر قطعیت کیساتھ یہ کہا جائے کہ علمی وسائنسی تحقیقات کی رُو سے چاند کے نظر آنے کا کوئی امکان نہیں تو پھر چاند دیکھنے کی شہادت دینے والے کی گواہی کو مسترد کر دی جائے گی لیکن اگر فلکیات کے ماہرین محض چاند کی ولادت کی بنیاد پر مہینہ کے آغاز کا دعویٰ کریں تو ایسی صورت میں انکے دعوے کو ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا اور آنکھوں کی رویت ہی کی بنیاد پر قمری مہینہ کے شروع یا ختم ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا۔[1]

ہلال سے متعلق حسابات کو بنیاد قرار دیا جائے یا رؤیت کو؟

اصولی مباحث سمجھ لینے کے بعد عصر حاضر کے مسائل یعنی ہلال کے ثبوت کے لیے رؤیت کو بنیاد قرار دیا جائے یا حسابات کو؟ تو اس حوالے سے ان علماء کی رائے زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے جن کا ماننا یہ ہے کہ اسلام جدید سہولیات اور سائنسی ترقی سے استفادہ کرنے کے خلاف نہیں ہے لہذا جہاں تک شریعت نے اجازت دی ہے وہاں تک اس کا استعمال کیا جائے گا۔

لیکن اس میں یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ ماہرین فلکیات چاند کی پیدائش کو ہی ہلال کے ثبوت کے لیے کافی سمجھتے ہیں لیکن اسلامی احکام کا مدار ولادت پر نہیں بلکہ رؤیت پر ہے اور تمام ماہرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رؤیت کے لیے چاند کا کم از کم 17 سے 18 گھنٹے کا ہونا ضروری ہے لہذا اگر ماہرین فلکیات یہ کہہ بھی دیں کہ چاند کی ولادت ہوگئی ہے پھر بھی اس دن سے نئے مہینہ کی شروعات نہیں ہوگی کیونکہ ایسے چاند کی رؤیت ممکن ہی نہیں ہوتی۔

تاہم اگر علم فلکیات سے یہ ثابت ہو کہ آج کے دن رؤیت ممکن نہیں ہے تو ایسی صورت میں چاند کی رؤیت کی شہادت معتبر نہیں مانی جائے گی اس لیے کہ جب محض چاند کی پیدائش پر نئے مہینہ کے آغاز کو تسلیم نہیں کیا جارہا تو جب چاند کی ولادت ہوئی ہی نہ ہو تو اس پر شہادت کو کیونکر تسلیم کیا جائے۔ اس کی مثال بالکل ایسے ہی ہے جیسا کہ فقہائے حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر مطلع صاف ہو تو اس دن محض دو لوگوں کی شہادت کو چاند کی رؤیت کے لیے معتبر نہیں مانا جائے گا بلکہ

[1] محمد اسرار مدنی، اسلامی فقہ اکیڈمی، جدہ کے جدید فقہی فیصلے، (انڈیا: مجلس تحقیقات اسلامی، 2018ء)، ص 89،88۔

اس کے لیے خبر مستفیض یعنی اتنے لوگوں کی گواہی کا ہونا ضروری ہے جن کا عادتاً جھوٹ پر جمع ہونا ممکن نہ ہو۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے:

" وَإِذَا لَمْ تَكُنْ بِالسَّمَاءِ عِلَّةٌ لَمْ تُقْبَلْ الشَّهَادَةُ حَتَّى يَرَاهُ جَمْعٌ كَثِيرٌ يَقَعُ الْعِلْمُ بِخَبَرِهِمْ لِأَنَّ التَّفَرُّدَ بِالرُّؤْيَةِ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْحَالَةِ يُوهِمُ الْغَلَطَ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ فِيهِ حَتَّى يَكُونَ جَمْعًا كَثِيرًا"[1]

اور جب آسمان پر کوئی مانع (بادل، دھند یا کچھ اور) موجود نہ ہو تو ایسی صورت جب تک اتنے لوگ گواہی نہ دیں کہ جن کی گواہی سے علم کا فائدہ ہو تب تک گواہی قبول نہیں کی جائے گی اس لیے کہ ایسی حالت میں صرف ایک یا دو آدمیوں کی گواہی غلطی کا وھم پیدا ہوتا ہے لہٰذا جب تک زیادہ لوگ گواہی نہ دے دیں تب تک توقف کیا جائے گا۔

کیوں کہ جب مطلع صاف ہے تو صرف دو ہی لوگ کیونکر گواہی دے رہے ہیں زیادہ لوگوں کا دیکھا جانا ضروری ہے۔ اسی طرح عصر حاضر کے مسئلہ میں جب علم فلکیات کے لحاظ سے چاند کا دیکھا جانا ممکن ہی نہ ہو تو محال چیز پر گواہی کیونکر معتبر مانی جائے؟

خلاصہ کلام یہ ہے کہ چاند کے ثبوت کے حوالے سے حسابات کا اعتبار تو نہیں ہے تاہم نفیاً حسابات کا اعتبار ہے یعنی اگر علم فلکیات کے لحاظ سے چاند کی ولادت ہو بھی چکی ہو تب بھی نئے ماہ کا آغاز نہیں ہو گا کیونکہ حدیث کے اعتبار سے رمضان کی شروعات اور انتہاء کو چاند کی رؤیت سے مقید کیا گیا ہے اور محض ولادت کی صورت میں رؤیت ممکن نہیں ہے لیکن اگر حسابات کے لحاظ سے چاند کی ولادت کا نہ ہونا طے ہے تو ایسی صورت میں دی گئی گواہی متہم سمجھی جائے گی اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ واللہ اعلم

اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے یا نہیں؟

جہاں تک اختلاف مطالع کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا معاملہ ہے تو اس میں جمہور کا موقف ہی راجح ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے لیکن ایسے علاقے جہاں کی رؤیت کا اتبار کرنے سے مہینہ 28 یا 31 دنوں کا ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں مخصوص علاقوں کے لیے اختلاف مطالع معتبر مانا جائے گا کیونکہ حدیث[2] میں واضح کیا گیا ہے کہ مہینہ یا تو 29 دنوں کا ہوتا ہے یا 30 دنوں کا۔ لہٰذا اسی کو بنیاد بنا کر روزے یا افطار کے احکام لاگو کیے جائیں گے۔

---

[1] ابن الھمام، فتح القدیر، ج2، ص324۔

[2] حدیث کی تخریج اسی بحث کے شروع میں گزر چکی ہے۔

2۔رات میں روزے کے احکام:

اسلام میں پہلے روزے کا حکم موجودہ حکم سے مختلف تھا، پہلے حکم یہ تھا کہ مغرب کے بعد جب افطار کر لیا تو نماز عشاپڑھنے کے بعد یا سونے کے بعد سے روزہ شروع ہو جاتا تھا، طلوع فجر تک رخصت نہیں تھی، لیکن اس میں مکلفین کو مشقت اور تنگی کا سامنا تھا متعدد واقعات ہیں کہ آنکھ لگ جانے کے بعد جب لوگ اٹھتے تھے تو ازدواجی تعلق قائم کرنے میں روزے کی وجہ سے تنگی محسوس کرتے تھے اس لیے شریعت رات کو اپنی زوجات کے ساتھ جماع اور ہمبستری کی اجازت دے دی اور روزے کے آغاز کا وقت طلوع فجر سے مقرر کی۔ قرآن کریم کی درج ذیل آیت میں یہی حکم دیا گیا ہے:

﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[1]

تمہارے لئے حلال کر دیا ہے کہ روزوں کی رات میں تم اپنی بیویوں سے بے تکلف صحبت کرو، وہ تمہارے لئے لباس ہیں، اور تم ان کے لئے لباس ہو، اللہ کو علم تھا کہ تم اپنے آپ سے خیانت کر رہے تھے، پھر اس نے تم پر عنایت کی اور تمہاری غلطی معاف فرما دی، چنانچہ اب تم ان سے صحبت کر لیا کرو، اور جو کچھ اللہ نے تمہارے لئے لکھ رکھا ہے اسے طلب کرو، اور اس وقت تک کھاؤ پیو جب تک صبح کی سفید دھاری سیاہ دھاری سے ممتاز ہو کر تم واضح نہ ہو جائے، اس کے بعد رات آنے تک روزے پورے کرو، اور ان (اپنی بیویوں) سے اس حالت میں مباشرت نہ کرو جب تم مسجدوں میں اعتکاف میں بیٹھے ہو، یہ اللہ کی (مقرر کی ہوئی) حدود ہیں، لہذا ان (کی خلاف ورزی) کے قریب بھی مت جانا، اسی طرح اللہ اپنی نشانیاں لوگوں کے سامنے کھول کھول کر بیان کرتا ہے، تاکہ وہ تقوی اختیار کریں۔

---

[1] البقرۃ:187

اس آیت کی تفسیر میں علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اس آیت کی شان نزول کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں اسی تنگی اور مشقت کا سامنا تھا موصوف لکھتے ہیں:

"هذه رُخْصة من الله تعالى للمسلمين، ورَفْع لما كان عليه الأمر في ابتداء الإسلام، فإنه كان إذا أفطر أحدهم إنما يحل له الأكل والشرب والجماع إلى صلاة العشاء أو ينام قبل ذلك، فمتى نام أو صلى العشاء حرم عليه الطعام والشراب والجماع إلى الليلة القابلة. فوجدوا من ذلك مَشَقة كبيرة"[1]۔

یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کے لئے رخصت ہے، اور اس کو اٹھایا جب ابتدائے اسلام میں اس کے کرنے کا حکم تھا، اس وقت جب کوئی افطار کرتا تو اس کے لئے کھانا، پینا اور جماع حلال ہوتا عشاء کی نماز تک یا اس سے پہلے سو جاتے، پس جب کوئی سو جاتا یا عشاء کی نماز پڑھ لیتا تو اس پر کھانا، پینا اور جماع آنے والی رات تک حرام ہو جاتا، تو انہوں نے اس میں بہت مشقت محسوس کی۔

یہ ایک ابتلائے عام تھی جس میں تمام مکلفین کو مشقت اور تنگی محسوس ہو رہی تھی اس لیے اللہ کریم نے حکم میں نرمی اور رعایت عطا فرمائی، اور روزے کے آغاز کا وقت عشاء کی نماز کے بجائے یا سونے کے وقت کے بجائے صبح طلوع فجر سے اس کا حکم دیا۔

3۔ مرض اور سفر کی وجہ سے روزے کا حکم

جس طرح نماز میں دفع مشقت اور رفع حرج کی خاطر سفر کی وجہ اور ماہواری کی بیماری کی وجہ سے تخفیف اور عدم قضا کا حکم دیا گیا ہے، اسی طرح شریعت نے سفر میں اور مرض میں روزے میں افطار کی اجازت بھی دے رکھی ہے۔

سورت بقرہ میں اللہ کریم کا ارشاد ہے:

﴿أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[2]

"اور گنتی کے چند روزے رکھنے ہیں، پھر بھی اگر تم میں سے کوئی شخص بیمار ہو یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرلے، اور جو لوگ اس کی طاقت رکھتے ہوں وہ ایک مسکین کو کھانا کھلا کر (روزے کا) فدیہ ادا کریں اس کے علاوہ اگر کوئی شخص اپنی خوشی سے

---

[1] ابن کثیر، تفسیر القرآن الکریم: 1\510

[2] البقرۃ: 184

کوئی نیکی کرے تو یہ اس کے حق میں بہتر ہے اور تم کو سمجھ ہو تو روزے رکھنے میں تمہارے لئے زیادہ بہتری ہے۔"

اس آیت کی تفسیر و تشریح میں علامہ ماوردی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"يعني مريضاً لا يقدر مع مرضه على الصيام ، أو على سفر يشق عليه في سفره الصيام[1]"

یعنی ایسا مریض کہ وہ روزے رکھنے پر قادر نہ ہو یا وہ ایسی سفر پر ہو کہ اس میں روزہ رکھنا مشکل ہو۔

یعنی ایسا مرض لاحق ہو کہ اس کے ہوتے ہوئے مکلّف کے لیے روزہ رکھنا تکلیف کا باعث ہو، یا ایسے سفر میں ہو کہ روزہ مشقت کا باعث ہو، تو اس کے لیے گنجائش ہے کہ وہ ان دنوں رمضان کے روزے نہ رکھے اور بعد میں اس کی قضا کرے۔

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے تو مزید اس کے اسباب بھی ذکر کیے ہیں کہ کس وجہ سے شریعت نے ان کو یہ اجازت دے رکھی ہے لکھتے ہیں:

أي: المريض والمسافر لا يصومان في حال المرض والسفر؛ لما في ذلك من المشقة عليهما، بل يفطران ويقضيان بعدة ذلك من أيام أخر[2].

"مریض اور مسافر وہ روزہ نہ رکھے حالت سفر میں جب اس میں ان کے لئے مشقت ہو، بلکہ وہ افطار کرے اور اتنی ہی دنوں کی قضا کرے دوسرے دنوں میں۔"

بلکہ علامہ موصوف تو اس سے آگے یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مقیم ہو اور صحت مند ہو، لیکن روزہ چونکہ ایک مشکل عبادت ہے اس لیے اس کو اختیار دیا گیا ہے کہ اگر وہ روزہ رکھے تو یہ اس کے لیے بہتر ہے تاہم اگر وہ اس کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلائے تب بھی ان کو اجازت ہے، اور اگر ایک سے زیادہ مسکینوں کو کھانا کھلائے تو اور بھی اچھا ہے، لکھتے ہیں:

"وأما الصحيح المقيم الذي يُطيق الصيام، فقد كان مخيَّرًا بين الصيام وبين الإطعام، إن شاء صام، وإن شاء أفطر، وأطعم عن كل يوم مسكينا، فإن أطعم أكثر من مسكين عن كل يوم، فهو خير، وإن صام فهو أفضل من الإطعام[3]"۔

"اور وہ آدمی جو صحت مند اور مقیم ہو اور روزوں کی طاقت رکھتا ہو تو اس کو روزہ رکھنے میں اور افطار کرنے میں اختیار ہے، چاہے تو روزہ رکھے اور چاہے تو افطار کرے اور ہر روز کے بدلے کھانا کھلائے مسکین کو، پس اگر وہ ایک مسکین سے زیادہ کو کھلائے ہر دن کے بدلے تو وہ زیادہ بہتر ہے، اور اگر رزوہ رکھے تو وہ

---

[1] الماوردی، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، النكت والعيون، الشاملة: 1\129
[2] ابن کثیر، تفسیر القرآن الکریم: 1\498
[3] ابن کثیر، تفسیر القرآن الکریم: 1\498

زیادہ افضل ہے کھانا کھلانے سے۔"

علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرض اور سفر رخصت کے اسباب میں سے ہیں:

"أي: فمن كان منكم مريضا ، أو على سفر فأفطر بعذر المرض ، والسفر فعدة من أيام أخر، دل أن المرض، والسفر سببا الرخصة"[1]۔

پس جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو تو پس وہ افطار کرے عذر مرض اور سفر کی وجہ سے، اور اتنے ہی دن دوسرے دنوں میں رکھے، یہ دلالت کرتے ہیں کہ مرض اور سفر سبب ہے رخصت کے لئے۔

پس مرض ہو، سفر ہو یا ایسی کوئی بھی مجبوری جو انسان کو روزہ رکھنے کی وجہ سے مشقت اور حرج میں ڈال دے اس کو شریعت نے معتبر تسلیم کرتے ہوئے مکلّف کے لیے رخصت پیدا کی ہے کہ تندرستی اور حضر کی حالت میں قضاء کرلے یا کوئی عمر رسیدہ شخص جس کو روزہ رکھنے کی استطاعت کی امید نہ ہو تو وہ کفارہ ادا کر سکتا ہے۔

4-ہوائی جہاز میں سفر کرنے والوں کے لیے امساک اور افطار کے احکام:

جو لوگ مختلف اسفار کے لیے ہوائی جہاز کا سفر کرتے ہیں ان کو ایک مسئلہ یہ پیش آتا ہے کہ جہاز کے اڑان بھرنے سے پہلے مسافر جہاز میں افطار کر لیتے ہیں لیکن جہاز جب اوپر جاتا ہے تو سورج نظر آنا شروع ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات زمین پر سورج غروب ہو چکا ہوتا ہے لیکن جہاز میں سفر کرنے والوں کو ابھی سورج نظر آ رہا ہوتا ہے۔ لہٰذا اس قسم کے لوگوں کے لیے امساک اور افطار کے کیا احکام ہیں یہ جاننا بھی ضروری ہے۔ مسئلہ کا شرعی حکم جاننے سے پہلے چند اہم پہلو جان لینا ضروری ہیں جیسا کہ:

1. شریعت اسلامی میں روزہ کے لیے امساک اور افطار کے اوقات بالکل واضح ہیں جیسا کہ ماقبل سورہ بقرۃ کی آیت نمبر 187 بیان ہو چکی ہے کہ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک ایک روزے کا وقت ہے۔ اسی طرح سحری کے وقت سے متعلق آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

((إن بلالا يؤذن بليل، فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن ام مكتوم))[2]

"بلال رات رہے میں اذان دیتے ہیں۔ عبد اللہ ابن ام مکتوم کی اذان تک تم (سحری) کھا پی سکتے ہو۔"

2. شریعت کے دلائل سے یہ واضح ہے کہ روزہ کے لیے امساک طلوع فجر یعنی صبح صادق سے شروع ہوتا ہے اور غروب آفتاب تک رہتا ہے۔

مبادیات جاننے کے بعد مذکورہ مسئلہ کا حکم یہ ہے کہ:

جہاز کے مسافر کو چاہیئے کہ وہ شریعت کی جانب سے روزے کی ابتداء اور انتہاء کی علامات کو سامنے رکھتے ہوئے

---

[1] الکاسانی، بدائع الصنائع: 4\226

[2] البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الاذان، باب الاذان قبل الفجر، حدیث: 623۔

امساک اور افطار کرے لہٰذا جہاز کے سفر کے دوران اگر سورج سامنے نظر آرہا ہے تو اس کے لیے امساک کا ہی حکم ہو گا بے شک زمین میں سورج غروب ہو چکا ہو کیونکہ یہ جس حالت میں ہے اس حالت کا حکم یہی ہے کہ روزہ جاری رکھا جائے۔

اور اگر رات دیر میں سفر شروع ہوا اور اوپر جا کر سورج طلوع ہو گیا لیکن زمین والوں کی ابھی رات ہی چل رہی ہے تو اس کا امساک شروع ہو جائے گا بے شک زمین والوں نے ابھی تک روزہ شروع نہ کیا ہو۔

اور اگر جہاز کی اڑان بھرنے سے پہلے روزہ افطار کر چکا تھا لیکن اوپر جانے پر سورج نظر آنے لگا تو اس کا روزہ مکمل ہو چکا ہے ،اس کو پریشان ہونے کی ضرورت نہیں ہے کہ پتہ نہیں روزہ مکمل ہوا بھی ہے یا نہیں کیونکہ افطار کے وقت یہ جہاں تھا وہاں سورج غروب ہو چکا تھا۔

ماحصل یہ ہے کہ ایسے مسافر کی اپنی حالت کا اعتبار ہے کہ وہ اس وقت جہاں ہے وہاں سورج طلوع ہو چکا ہے یا فی الحال رات ہی ہے ،زمین والوں کی حالت کا اعتبار نہیں ہے۔

5۔دن اور رات کے مابین زیادہ فرق والے علاقے کے باسیوں کے لیے روزے کے احکام:[1]

مطلب اول میں اس مسئلہ کا ایک حصہ بیان ہو چکا ہے کہ جن علاقوں میں دن اور رات کے دورانیہ میں اعتدال نہیں ہے یا چھ ماہ دن اور چھ ماہ تک رات رہتی ہے وہاں کے لوگوں کے لیے نماز کا حکم یہ ہے کہ شریعت کی بتلائی ہوئی علامات کے ذریعے اگر وقت کا تعین ہو رہا ہے تو انہی علامتوں (زوال شمس ، غروب شمس ، غروب شفق وغیرہ) کو سامنے رکھ کر نماز ادا کریں بے شک یہ علامتیں کچھ ہی دیر کے لیے ظاہر ہوتی ہوں اور جہاں یہ علامتیں ظاہر نہیں ہوتیں وہاں قریب کے علاقے کو مدار بناتے ہوئے نمازوں کو ادا کریں۔اسی طرح روزے کے مسائل میں بھی تقریباً یہی تفصیل ہے کہ

1. اگر دن یا رات مسلسل قائم رہتی ہے تو نماز کی طرح اندازے سے روزوں کو بھی ایک خاص دورانیہ تک رکھا جائے اور یوں 29 یا تیس دن گنتی کے پورے کیے جائیں۔
2. اگر کسی علاقے میں دورانیہ 16 سے 17 گھنٹے تک کا ہے تو ایسے علاقے کے لوگ دیگر معمول کے مطابق دن اور رات کے دورانیہ کے علاقوں میں رہنے والے لوگوں کی طرح روزے رکھیں گے۔
3. لیکن اگر دن کا دورانیہ 20 یا 22 گھنٹے تک کا ہے تو ایسی حالت میں معذور ، بوڑھے ، کمزور اور ناتواں لوگوں کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ ان دنوں میں افطار کر لیں اور جب معمول کے دن ہوں تب قضاء کر لیں۔ایسے ہی جو لوگ

---

[1] مزید تفصیل کے لیے مطلب اول (نماز کے اوقات کی تعیین) کے ضمن میں بیان ہونے والے دلائل اور استدلالات ملاحظہ فرمائیں۔اس کے علاوہ: رحمانی، سیف اللہ خالد، مولانا، جدید فقہی مسائل، ج1، ص121-122۔

بیمار ہیں اور روزہ رکھنے کی صورت میں اندیشہ ہے کہ مرض شدید ہو جائے گا یا مرض بڑھ جائے گا تو ان کے لیے بھی قضاء کا ہی حکم ہے کیونکہ قرآن کا ارشاد ہے کہ :

I. ﴿أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...﴾[1]

"گنتی کے چند دن ہیں تو تم میں جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو اتنے روزے اور دنوں میں رکھے۔"

II. ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[2]

"اللہ کسی جان پر اس کی طاقت کے برابر ہی بوجھ ڈالتا ہے۔"

III. ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3]

اور تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی گئی ہے۔

قرآن وسنت کے دلائل سے واضح ہے کہ انسان کو اس کی استطاعت کے بقدر مکلّف بنایا گیا ہے لہٰذا اس قسم کے لوگوں کے لیے حکم شرعی یہی ہے کہ وہ معمول کے دنوں میں روزوں کی قضاء کر لیں۔

مبحث چہارم: حج سے متعلقہ متفرق مسائل کا جائزہ:

ارکان اسلام میں سے پانچواں رکن حج ہے۔ 8 ذی الحجہ سے 12 تاریخ تک حرم مکہ، منیٰ، عرفات، مزدلفہ وغیرہ میں ادا کیے جانے والے مخصوص اعمال کا نام حج ہے۔ اسلامی دنیا میں حج ایک ایسی عبادت ہے جہاں عالم دنیا سے چہار سو مسلمان حرمین کی جانب اُمڈ آتے ہیں، ایک ایسا جم غفیر جو دنیا میں کہیں اور دیکھنے میں نہیں ملتا، یہ ایک ایسی عبادت ہے جس میں غریب وامیر، بادشاہ اور گدا، ہر نسل کے لوگ آپس میں ایسے گھل مل کر عبادت سرانجام دیتے ہیں کہ سارا مجمع ایک باپ کی اولاد ہونے کا حقیقی مظہر پیش کر رہا ہوتا ہے۔ حج مسلمانوں کے مابین عالمگیر اخوت کا شاندار مظہر اور ایسی عبادت ہے جس کے ذریعے نہ صرف روحانی آسودگی بلکہ معاشی، معاشرتی اور بین الاقوامی تعلقات کے قیام میں بھی دور رس نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ غرض یہ کہ یہ اسلام کے ارکان میں سے یہ ایک انتہائی اہم رکن ہے جو حج کے نام سے موسوم ہے۔

زمانہ جدید میں جس طرح دیگر عبادات اسلامی میں نت نئے مسائل سامنے آئے ہیں ایسے ہی حج جیسی عبادت میں بھی مختلف مسائل فقہ اسلامی کی توجہ کا مرکز بنے ہیں جن میں چند ایک ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں:

---

[1] البقرۃ:184۔

[2] البقرۃ:286۔

[3] الحج:78۔

1۔حیض اور نفاس سے متعلقہ حج کے چند اہم مسائل اور احکام:

حج کی عبادت میں مختلف اہم وظائف مختلف مقامات پر ادا کیے جاتے ہیں جس کے لیے حاجیوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ سفر کرنے پڑتے ہیں جہاں تک ان مناسک کا تعلق ہے جو بیت اللہ سے باہر ادا کیے جاتے ہیں جیسا کہ وقوف عرفۃ، وقوف مزدلفہ اور وقوف منیٰ وغیرہ ان کے بارے میں تو حکم یہی ہے کہ اگر کسی عورت کو حیض یا نفاس کا سامنا ہے تو وہ اسی حالت میں بیت سے باہر کی عبادات ادا کرے لیکن طواف بیت اللہ ایک ایسی عبادت ہے جس کے بارے میں حکم جاننا ضروری ہے کہ ناپاکی کی حالت میں عورت کیا کرے؟ کیونکہ آج کل کچھ سفری پابندیاں ایسی ہوتی ہیں جن کا لحاظ رکھنا ہر ایک حاجی کے لیے ضروری ہے، انہی پابندیوں کے پیش نظر بعض اوقات ایسی صورت سامنے آتی ہے کہ ایک عورت نے ناپاکی کی حالت کی وجہ سے طواف نہیں کیا ہوتا، اس کے ساتھ کچھ سفری پابندیاں بھی پیش ہوتی ہیں جن کی وجہ سے وہ دوبارہ مکہ میں داخل نہیں ہو سکتی لہٰذا ایسی عورت کیا کرے؟

مسئلہ کی وضاحت سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ حج کے دوران طواف بیت اللہ کی تین قسمیں ہیں: طواف قدوم ، طواف زیارت اور طواف وداع۔ ان تینوں کی فقہی حیثیت سے متعلق فقہائے کرام کا اختلاف ہے کہ کون سا طواف فرض ہے، واجب ہے یا سنت ہے،[1] پہلے اس اختلاف کو مختصراً ذیل میں بیان کیا جاتا ہے اس کے بعد متعلقہ مسئلہ کا حکم بیان کیا جائے گا۔

طواف قدوم:

طواف قدوم جمہور فقہائے کرام کے ہاں سنت ہے تاہم مالکیہ کے ہاں واجب ہے۔ لہٰذا جن فقہائے کرام نے اس کو سنت قرار دیا ہے ان کے ہاں عورت پر کوئی دم یا جرمانہ عائد نہیں ہوگا بلکہ یہ طواف ساقط ہو جائے گا اور مالکیہ کے ہاں بھی چونکہ عذر ہے اس لیے وقوف عرفہ سے پہلے اس کا طواف قدوم کرنا ساقط قرار دیا جائے گا۔

طواف وداع:

جمہور فقہائے کرام کے ہاں طواف کی یہ قسم واجب ہے تاہم مالکیہ کے ہاں یہ قسم سنت ہے لہٰذا ان کے ہاں مذکورہ صورت میں تو ویسے ہی طواف کا حکم ساقط ہو جائے گا دیگر فقہائے کرام کے ہاں بھی ایسی عورت کا طواف ساقط سمجھا جائے گا جس کی دلیل حضرت عائشہ کی روایت ہے:

((ان صفية بنت حيي زوج النبي صلى الله عليه وسلم حاضت فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم , فقال: احابستنا هي , قالوا إنها قد افاضت قال فلا إذا))[2]

نبی کریم ﷺ کی زوجہ مطہرہ صفیہ بنت حی رضی اللہ عنہا (حجۃ الوداع کے موقع پر) حائضہ ہو گئیں تو میں

---

[1] ملاحظہ فرمائیں: السرخسی، المبسوط، ج4، ص34؛ الرملی، نہایۃ المحتاج، ج3، ص317۔

[2] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الحج، بَابُ إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ بَعْدَمَا أَفَاضَتْ، حدیث: 1757۔

نے اس کا ذکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ پھر تو یہ ہمیں روکیں گی، لوگوں نے کہا کہ انہوں نے طواف افاضہ کر لیا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ پھر کوئی فکر نہیں۔

تاہم شوافع اور حنابلہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر حائضہ عورت مکہ مکرمہ کی حدود چھوڑنے سے پہلے پاک ہو گئی تو اس کے لیے طواف وداع ساقط نہیں ہو گا بلکہ غسل کر کے طواف وداع کر کے واپس جانے کی اجازت ہو گی اگر پہلے گئی تو دم لازم ہو گا۔[1]

طواف زیارت:

طواف زیارت تمام فقہائے کرام کے ہاں فرض ہے[2] لہٰذا اگر کسی عورت نے طواف زیارت ادا نہ کیا ہو اور اس کو حیض کی حالت کا سامنا کرنا پڑ جائے تو وہ جب تک پاک نہیں ہو جاتی تب تک محرم ہی رہے گی یہاں تک کے طواف زیارت سے فارغ نہ ہو جائے۔ تاہم اگر وہ احرام کی حالت میں رہنے کی استطاعت نہیں رکھتی یا ناپاکی کی حالت میں ہی طواف کر لیتی ہے تو ان دونوں صورتوں سے متعلق فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔ اختلاف کو سمجھنے میں دو مسئلہ جاننا ضروری ہیں:

اول: طواف میں طہارت کی شرط کی فقہی حیثیت

دوم: حائضہ کے لیے طوافِ زیارت کا حکم

اول: طواف میں طہارت کی شرط کی فقہی حیثیت

اس مسئلہ سے متعلق اہل علم کے دو قول ہیں:

پہلا قول: جمہور کا موقف یہ ہے کہ طواف کی صحت کے لیے طہارت کا ہونا شرط ہے۔[3]

دوسرا قول: دوسرا قول بعض اہل علم کا ہے کہ طواف کی صحت کے لیے طہارت شرط نہیں ہے۔ حنفیہّ کا یہی موقف ہے، حنابلہ کا ایک، علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن القیم کا بھی یہی موقف ہے۔ تاہم حنفیہّ کے مابین پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ اگر شرط نہیں ہے تو واجب ہے، سنت ہے یا نفل ہے۔ جیسا کہ حنفیہّ کی مشہور کتاب "المبسوط" میں ہے:

" وإن طاف لعمرته على غير وضوء ، وللتحية كذلك ، ثم سعى يوم النحر : فعليه دم من أجل طواف العمرة من غير وضوء ، والحاصل أنه يبني المسائل بعد هذا على أصل، وهو : أن طواف المحدث معتد به عندنا ، ولكن الأفضل أن يعيده ، وإن لم يعده فعليه دم ."[4]

اور اگر عمرہ کا طواف یا طواف تحیۃ بغیر وضو کے ادا کیا اور اس کے بعد یوم النحر کی سعی کی تو اس پر بغیر وضو کے

[1] الدسوقی، حاشیۃ الدسوقی، ج2، ص34؛ البہوتی، کشاف القناع، ج1، ص197۔

[2] النووی، ابوزکریا محی الدین، المجموع شرح المھذب (السعودیہ، مکتبہ ارشاد، 2008ء) ج8، ص15۔

[3] النووی، شرح المھذب، ج8، ص23۔

[4] المبسوط، السرخسی، ج4، ص38۔

طواف کرنے کی وجہ سے دم لازم آئے گا۔ ماحصل یہ ہے کہ اس مسئلہ کی بنیاد یہ اصول ہے کہ" ہمارے (حنفیہ) ہاں محدث شخص کا طواف فی نفسہٖ ادا ہو جائے گا" لیکن افضل یہ ہے کہ وہ یہ طواف دوبارہ کرے، اگر اعادہ نہ کیا تو دم لازم ہو گا۔

مبسوط کی اس عبارت سے بھی واضح ہوتا ہے کہ حنفیہؒ کے ہاں طواف کے لیے وضو شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں بغیر طہارت کے کیا گیا طواف فی نفسہٖ ادا ہو جائے گا تاہم ایک واجب چھوڑنے کی وجہ سے دم دینا ہو گا۔

جمہور کے دلائل:

جمہور نے مختلف احادیث سے استدلال کیا ہے جیسا کہ آپ ﷺ سے متعلق حدیث میں منقول ہے کہ:

((قد حج رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاخبرتني عائشة رضي الله عنها، ان اول شيء بدا به حين قدم مكة انه توضا، ثم طاف بالبيت))[1]

"رسول اللہ ﷺ نے جو حج کیا تو اس کی خبر دی مجھ کو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہ پہلے پہل جو آپ ﷺ مکہ میں داخل ہوئے تو وضو کیا اور بیت اللہ کا طواف کیا۔"

اس حدیث میں آگے یہی عمل ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے متعلق بھی منقول ہے کہ انہوں نے بھی جب حج کیا تو ایسے ہی کیا جیسا کہ آپ ﷺ نے مکہ میں داخل ہوتے ہوئے کیا تھا۔ لہٰذا آپ ﷺ کے عمل اور صحابہ کرام کے فعل سے بھی یہی ثابت ہوا کہ طواف بغیر طہارت کے درست نہیں ہے۔

ایک اور حدیث میں منقول ہے کہ:

((الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا انكم تتكلمون فيه، فمن تكلم فيه، فلا يتكلمن إلا بخير))[2]

"بیت اللہ کے گرد طواف نماز کے مثل ہے۔ البتہ اس میں تم بول سکتے ہو (جب کہ نماز میں تم بول نہیں سکتے) تو جو اس میں بولے وہ زبان سے بھلی بات ہی نکالے"

جمہور کا استدلال یہ ہے کہ طواف کو نماز کی طرح کہا گیا ہے اور کوئی بھی نماز بغیر طہارت کے درست نہیں ہے لہٰذا جو عبادت نماز کی طرح ہو گی وہ بھی بغیر طہارت کے درست نہیں ہو گی۔[3]

حنفیہؒ اور دیگر اہل علم کے دلائل:

حنفیہؒ اور دیگر اہل علم نے بھی مختلف دلائل کو اپنا مستدل بنایا ہے جیسا کہ ایک دلیل قرآن کی آیت ہے کہ:

---

[1] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الحج، باب بَيَانِ أَنَّ الْمُحْرِمَ بِعُمْرَةٍ لَا يَتَحَلَّلُ بِالطَّوَافِ قَبْلَ السَّعْيِ۔۔۔، حدیث: 3001۔

[2] الترمذی، سنن ترمذی، کتاب الحج، باب ماجاء فی الکلام فی الطواف، حدیث: 960

[3] اس روایت کا حنفیہ نے جواب یہ دیا ہے کہ یہ روایت مرفوع نہیں بلکہ ابن عباس کا قول یعنی موقوف روایت ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: الترمذی، سنن ترمذی، کتاب الحج، باب ماجاء فی الکلام فی الطواف، حدیث: 960؛ علامہ ابن تیمیہ نے بھی اس استدلال پر اعتراض کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: مجموع الفتاویٰ، ج26، ص198-199۔

﴿وَلۡيَطَّوَّفُوا بِالۡبَيۡتِ الۡعَتِيقِ﴾[1]

اور آزاد گھر کا طواف کریں۔

آیت سے استدلال کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ:

" والمأمور به في الآية الطواف وهو اسم للدوران حول البيت وذلك يتحقق من المحدث والطاهر ، فاشتراط الطهارة فيه يكون زيادة على النص ، ومثل هذه الزيادة لا تثبت بخبر الواحد ولا بالقياس "[2]

آیت میں جس شئے کا حکم دیا جارہا ہے وہ طواف ہے یعنی بیت اللہ کے گرد چکر لگانا، اور چکر لگانے کا تحقق محدث اور ناپاک دونوں سے ہو جاتا ہے۔لہذا خبر واحد کے ذریعے طہارت کو شرط قرار دینا نص قرآنی پر زیادتی ہے جو کہ خبر واحد یا قیاس کے ذریعے نہیں کی جاسکتی۔

یعنی حنفیہؒ کا کہنا یہ ہے قرآن میں بیت اللہ کا طواف کرنے سے متعلق مطلّقا حکم دیا گیا ہے کہ بیت عتیق کے گرد چکر لگاؤ، جس میں طہارت کی کوئی شرط نہیں ہے اور قرآن کے مطلق پر خبر واحد کے ذریعے اضافہ کرنا درست نہیں ہے لہذا طواف میں طہارت کو شرط قرار نہیں دیا جاسکتا۔

دوسری دلیل:

ایک دلیل یہ ہے کہ جس طرح حج کے دیگر ارکان میں طہارت شرط نہیں بعینہٖ ویسے ہی طواف کے لیے بھی طہارت شرط نہیں ہے۔[3]

اسی طرح علامہ ابن تیمیہ نے مجموع الفتاویٰ میں متعلقہ اختلاف کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ حنفیہؒ کا موقف اس مسئلہ میں راجح ہے جس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ:

"والنبي ﷺ ، لم يوجب على الطائفين طهارة ولا اجتناب نجاسة ، بل قال : (مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم) ، والطواف ليس كذلك ، والطواف لا يجب فيه ما يجب في الصلاة ، ولا يحرم فيه ما يحرم في الصلاة ، فبطل أن يكون مثلها"[4]

آپ ﷺ نے طواف کرنے والوں پر طہارت کو واجب قرار نہیں دیا اور نہ ہی نجاست سے اجتناب کو ضروری قرار دیا ہے بلکہ آپ ﷺ نے تو (نماز سے متعلق) فرمایا ہے کہ "نماز کی کنجی طہارت ہے، اس کی تحریم تکبیر اور اس کی تحلیل سلام ہے" اور طواف نماز کی طرح نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ طواف اور

---

1 الحج:29۔

2 السرخسی، المبسوط، ج4، ص38۔

3 ایضاً۔

4 ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، ج28، 218۔

> نماز میں بہت سی چیزوں کے لحاظ سے وجوب اور حرمت میں فرق ہے (یعنی جو چیزیں نماز میں واجب یا حرام ہیں وہ طواف میں نہیں ہیں) لہذا ان دونوں کو ایک کہنا درست نہیں ہے۔

ابن تیمیہؒ کے موقف کا ماحصل یہی ہے کہ نماز اور طواف میں فرق ہیں جیسا کہ نماز میں کلام درست نہیں لیکن طواف میں درست ہے، نماز میں قبلہ رخ ہونا ضروری ہے، طواف میں ضروری نہیں، نماز میں کھانا درست نہیں ہے لیکن طواف میں درست ہے وغیرہ۔ لہٰذا دونوں کے احکام بھی مختلف ہیں۔

دوم: حائضہ کے لیے طوافِ زیارت کا حکم

اس مسئلہ میں بھی اہل علم کے ہاں اختلاف ہے تاہم اس اختلاف کی بنیاد بھی دراصل پہلے مسئلہ میں بیان ہونے والا موقف ہی ہے لہٰذا جو حضرات طواف کے لیے طہارت کو شرط قرار دیتے ہیں ان کے ہاں حائضہ کے لیے حکم یہ ہے کہ جب تک حائضہ پاک نہیں ہو جاتی تب تک طواف زیارت کرنا درست نہیں ہے۔

اور جو حضرات طہارت کو شرط نہیں مانتے ان کے نزدیک اس مسئلہ میں قدرے تفصیل ہے چنانچہ حنفیہؒ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ حائضہ کے لیے طواف زیارت کرنے کی اجازت ہے لیکن جب یہ پاک ہو جائے گی تو اعادہ لازم ہو گا، اگر اعادہ نہیں کرتی تو دم لازم ہو گا۔ تاہم حنابلہ نے اعادہ کے لیے ایک اور قید یہ لگائی ہے کہ اگر یہ مکہ کی حدود میں پاک ہو گئی تب تو اعادہ ہے ورنہ نہیں ہے۔

اسی طرح علامہ ابن تیمیہ کا کہنا یہ ہے کہ:

> " فإن المرأة إذا حاضت قبل طواف الإفاضة فعليها أن تحتبس حتى تطهر وتطوف إذا أمكنها ذلك ، وعلى من معها أيضاً أن يحتبس لأجلها إذا أمكن ذلك . وإذا لم يمكنهم ذلك فإنها تطوف للعذر ولا شيء عليها "[1]

> اگر کوئی عورت طواف افاضہ (طواف زیارت کا ہی دوسرا نام ہے) سے پہلے حائضہ ہو جائے تو یہ عورت پاک ہونے تک طواف سے رکے رہے گی اور جب ممکن ہو گا (پاک ہونا مراد ہے) تب طواف کرے گی۔ اور جو لوگ (محرم رشتہ دار) اس کے ساتھ ہیں وہ بھی اس کی وجہ سے انتظار کریں گے یہاں تک کے سب کے لیے طواف کرنا ممکن ہو جائے، اگر ایسا نہ ہو سکے تو اس عورت کے لیے طواف عذر کی اجازت ہے اور اس صورت میں کوئی شئے (یعنی دم وغیرہ) لازم نہیں ہو گا۔

راجح موقف:

اہل علم کے اختلاف اور دلائل کا بغور جائزہ لینے کے بعد یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس مسئلہ میں کسی ایک موقف کو راجح قرار دینا بظاہر کافی مشکل ہے، ایک تو اس وجہ سے کہ مسئلہ کی نزاکت کافی ہے کیونکہ حج جیسی عظیم عبادت کے رکن

---

[1] ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، ج26، ص217۔

یعنی طواف زیارت کا مسئلہ ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ حائضہ ہو جانا عورت کے اعذار میں سے ایسا عذر ہے جس پر اس کا کنٹرول نہیں ہے۔تاہم دلائل کی قوت اور استنادی حیثیت کو سامنے رکھتے ہوئے شوافع اور مالکیہ کا موقف زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے کہ حائضہ جب تک پاک نہ ہو جائے طواف زیارت نہ کرے جیسا کہ آپ ﷺ نے حضرت صفیہ کو طواف زیارت کر لینے پر دیگر لوگوں کو مکہ مکرمہ میں رکنے کا نہیں کہا کہ یہ فرض طہارت کی حالت میں ادا ہو چکا تھا ورنہ آپ ﷺ ان کے طواف کے لیے رک جاتے۔واللہ اعلم۔

عصر حاضر کے مسئلہ کا حکم:

عصر حاضر میں کسی عورت کو اگر حیض کی صورت پیش آ جائے تو محض یہ اندیشہ نہیں ہوتا کہ وہ طواف زیارت کیسے کرے گی کیونکہ یہ تو کوئی جدید صورت نہیں ہے، زمانہ قدیم سے یہ صورت پیش آتی رہی ہے اور اس کا حل فقہائے کرام بیان کرتے رہے ہیں جیسا کہ مقابل بیان ہو چکا ہے۔

آج کل جو مشکل پیش آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے ویزہ کی جو پابندیاں ہیں ان کا خیال کیسے رکھا جائے؟ کیونکہ عین ممکن ہے کہ وہ ابھی تک پاک ہی نہ ہوئی ہو اور ویزہ کی معیاد ختم ہو جائے، اس کے ساتھ جو لوگ آئے ہیں ان کے لیے جو مشکلات پیش آ سکتی ہیں جیسا کہ رہائش، کھانا پینا اور دیگر اخراجات وغیرہ، تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے؟

چنانچہ عصر حاضر میں ایسی صورت کا حکم یہ ہو سکتا ہے کہ اگر تو ویزہ کی معیاد کے دوران یہ پاک ہو جاتی ہے اور اس کے لیے احرام کی حالت میں ہی رہنا ممکن ہے تو پاک ہو کر طواف کر کے واپس جائے۔اور اگر معیاد ختم ہو رہی ہے تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ اپنے ولی کے ساتھ واپس جائے اور جب پاک ہو جائے تو دوبارہ آ کر طواف کر لے، اگر ایسا کرنا ممکن ہے تو اس پر لازم ہے کہ ایسا ہی کرے۔[1] جیسا کہ جمہور اہل علم کا موقف ہے کہ طواف کے لیے طہارت شرط ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر اس کے لیے مکہ میں رہنا ممکن نہیں ہے بایں صورت کہ خرچہ نہیں ہے، رہائش کا انتظام نہیں ہے، ویزہ کی معیاد ختم ہو چکی ہے تو ایسی صورت میں حنفیہّ کی رائے کو لیا جا سکتا ہے کہ اسی حالت میں طواف کر لے اور بطور جرمانہ دم ادا کر دے۔

تاہم یہ دونوں صورتیں قدیم فقہائے کرام کی آراء کو سامنے رکھ کر بیان کی گئی ہیں عصر حاضر میں موانع حیض کی دوائیاں دستیاب ہیں جو بہت سی عورتیں حج کے ایام میں استعمال بھی کرتی ہیں لہٰذا اگر ان کا استعمال کر لیا جائے تو یہ

---

[1] سعودیہ کی نئی پالیسی کے مطابق عورت بغیر ولی کے عمرہ اور حج کر سکتی ہے لہذا قطع نظر اس کے کہ کوئی عورت ولی کے بغیر سفر کر سکتی ہے یا نہیں اگر ایسی کوئی صورت پیش آتی ہے تو حتی الامکان عورت وہیں انتظار کرے۔ راقم

صورت سب سے زیادہ احوط اور مناسب ہے تاکہ کسی قسم کے خلجان اور شش وپنج سے بچا جا سکے کہ طواف ادا ہوا ہے یا نہیں، کوئی دم دینا ہے یا نہیں وغیرہ۔ واللہ اعلم

2۔ سوار ہو کر، چھت یا تہہ خانہ میں طواف اور صفامروہ کی سعی کا حکم:

مسجد حرام کی توسیع کے بعد حج کے مسائل میں سے ایک جدید مسئلہ یہ پیش آتا ہے کہ جو لوگ صفامروہ کی سعی چھت یا تہہ خانہ میں کرتے ہیں آیا سعی کا وجوب اس سے ادا ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اسی طرح کچھ لوگ سوار ہو کر سعی کرتے ہیں جس کے لیے ویل چیئر یا الیکٹرک گاڑی کا استعمال ہوتا ہے تو اس طرح سے ادا کی گئی سعی کا حکم کیا ہے؟ جدید صورتوں کو سمجھنے سے پہلے فقہائے کرام سوار ہو کر سعی سے متعلق جو بحث کی ہے اس کو مختصراً ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

سوار ہو کر سعی کا حکم:

جمہور فقہائے کرام کا موقف یہ ہے کہ بغیر کسی عذر کے سواری پر یا کسی کے کندھے پر سوار ہو کر سعی کرنے سے سعی تو ادا ہو جائے گی تاہم دم دینا پڑے گا اس لیے کہ سعی میں پیدل چلنا واجب ہے اور واجب کے چھوڑنے سے جرمانہ ادا کرنا پڑے گا۔[1]

شوافع کا موقف اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ سعی میں پیدل چلنا سنت ہے لہٰذا اگر کوئی سعی کے دوران سوار ہو گیا تو اگرچہ افضل عمل کو چھوڑ دیا ہے لیکن دم لازم نہیں ہو گا۔[2]

جمہور کے دلائل:

پہلی دلیل آپ ﷺ کا فعل مبارک ہے کہ آپ ﷺ نے پیدل سعی فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سعی پیدل کرنا ہی ضروری ہے۔

دوسری دلیل طواف پر قیاس ہے کہ دونوں میں قدر مشترک سات چکر ہیں، اور جس طرح طواف میں پیدل چلنا ضروری ہے ایسے ہی سعی میں بھی پیدل چلنا ضروری ہے۔[3]

شوافع کے دلائل:

شوافع کی پہلی دلیل بخاری کی روایت ہے کہ جس میں آپ ﷺ کے طواف سے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ:

((طاف النبي صلى الله عليه وسلم بالبيت على بعير))[4]

آپ ﷺ نے بیت اللہ کا طواف اونٹ پر سوار ہو کر کیا۔

---

[1] ملاحظہ فرمائیں: الکاسانی، بدائع الصنائع، ج2، ص134؛ الباجی، المنتقیٰ، ج2، ص302؛ المرداوی، الانصاف، ج4، ص13۔

[2] النووی، المجموع شرح المھذب، ج8، ص88؛ ابن قدامۃ، المغنی، ج3، ص415۔

[3] دونوں دلیلیں علامہ الباجی نے موطا کی شرح المنتقیٰ میں بیان کی ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں: ج2، ص302۔

[4] البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الحج، بَابُ مَنْ أَشَارَ إِلَى الرُّكْنِ إِذَا أَتَى عَلَيْهِ، حدیث:1612۔

حدیث، مذکورہ مسئلہ کے بیان میں بالکل واضح ہے۔

جمہور کی جانب سے جواب:

جمہور نے اس دلیل اور ان جیسی جو اور روایت پیش کی گئی ہیں ان سب کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ حدیث کا ایک طرق سنن ابی داؤد میں آیا ہے جس میں سوار ہونے کی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ آپ ﷺ بیمار تھے۔[1] اور عذر کی وجہ سے سوار ہونے کی اجازت ہے اس کا کوئی منکر نہیں ہے۔ اس کے علاوہ مسلم شریف میں سوار ہونے کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی کہ مجمع زیادہ تھا تو آپ ﷺ سوار ہو کر طواف فرما رہے تھے تاکہ سب آپ ﷺ کو سیکھ سکیں۔[2] لہٰذا بغیر کسی عذر کے طواف یا سعی کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

راجح موقف:

تمام تر دلائل اور جوابات کو سامنے رکھتے ہوئے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ جمہور کا موقف راجح ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ کوئی بھی عبادت اسی طرح ادا کی جائے جس طرح کہ واجب کی گئی ہے اور سعی کا وجوب میں پیدل چلنا ہی ہے تاہم عذر کی وجہ سے بہت سی عبادات میں تخفیف پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح اگر عذر کی وجہ سے کوئی سوار ہو کر سعی کرنا چاہتا ہے تو اس کی اجازت ہے۔ اس کے علاوہ حج کے مناسک ایسے ہیں جس میں اصل مقصود اللہ تعالیٰ کے سامنے انسان کے عجز اور تواضع کو ظاہر کرنا ہے جو ظاہر ہے پیدل چل کر ہی حاصل ہوتی ہے نا کہ سوار ہو کر۔

عصر حاضر کے مسئلہ یعنی چھت یا تہہ خانہ پر سعی کا حکم:

ماقبل بیان کیے گئے اختلاف کو سامنے رکھتے ہوئے عصر حاضر کی صورت کا حکم یہ ہے کہ بغیر کسی عذر کے اگر کوئی طواف یا سعی سوار ہو کر کرتا ہے تو جمہور کے موقف کے مطابق واجب تو ادا ہو جائے گا تاہم دم دینا ہوگا، اسی طرح اگر رش یا ازدحام نہ ہونے کے باوجود چھت یا تہہ خانہ میں سعی کی جاتی ہے تو واجب ادا ہو جائے گا لیکن دم دینا لازم ہوگا۔ امام شافعیؒ کے ہاں دونوں صورتوں میں واجب بھی ادا ہو جائے گا اور دم بھی نہیں دینا پڑے گا تاہم بغیر کسی عذر کے سوار ہو کر سعی یا طواف کرنے کی صورت ان کے ہاں بھی افضل نہیں ہے۔

3۔احرام کے دوران خوشبودار چیزوں کا استعمال:

آج کل حج کے دوران بہت سی ایسی چیزوں کا استعمال ہوتا ہے جو خوشبودار اور معطر ہوتی ہیں جیسا کہ صابون ،تولیہ، رومال یا ایسی کوئی چیز جو معطر ہوتی ہے۔ ان چیزوں کا حکم معلوم کرنے سے پہلے چند چیزیں جان لینا ضروری ہیں:

---

[1] ((قدم النبي مكة وهو يشتكي طاف على راحلته))، آپ ﷺ مکہ تشریف لائے اس حال میں کہ وہ بیمار تھے اور سواری پر طواف کیا۔ السجستانی، سنن ابی داؤد، کتاب المناسک، باب الطواف الواجب، حدیث:1881۔

[2] حدیث کے الفاظ یہ ہیں:((طاف النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع على راحلته بالبيت، وبالصفا، والمروة ليراه الناس)):القشیری، صحیح مسلم، کتاب الحج، باب جَوَازِ الطَّوَافِ عَلَى بَعِيرٍ وَغَيْرِهِ وَاسْتِلَامِ الْحَجَرِ بِمِحْجَنٍ وَنَحْوِهِ لِلرَّاكِبِ، حدیث:3075۔

محرم انسان کے لیے خوشبو کے استعمال کی مختلف صورتیں ہیں:

اول: احرام کی نیت سے پہلے اپنے جسم کو خوشبو سے معطر کرنا۔ صحابہ کرام اور فقہائے کرام کے ہاں یہ صورت مستحب ہے۔[1]

اس موقف کے بے شمار دلائل ہیں جن میں سے ایک دلیل حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ:

((كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه حين يحرم ولحله قبل ان يطوف بالبيت))[2]

"جب رسول اللہ ﷺ احرام باندھتے تو میں آپ ﷺ کے احرام کے لیے اور اسی طرح بیت اللہ کے طواف زیارت سے پہلے حلال ہونے کے لیے، خوشبو لگایا کرتی تھیں۔"

حدیث اپنے مضمون میں واضح ہے بلکہ مذکورہ صورت کے حکم سے بڑھ کر ہے کہ اگر کوئی شخص احرام کی نیت سے پہلے خوشبو کا استعمال کرنا چاہتا ہے تو بدن پر کیا، احرام کے کپڑے پر بھی خوشبو لگا سکتا ہے۔

دوم: دوسری صورت یہ ہے کہ نیت سے پہلے احرام کے کپڑے یعنی چادر اور ازار کو خوشبو لگانا۔ دیگر ائمہ کرام کے ہاں یہ صورت مکروہ ہے تاہم حنفیہّ کے ہاں اس صورت کا بھی وہی حکم ہے جو پہلی صورت کا ہے یعنی جس طرح بدن پر خوشبو لگانا مستحب ہے ایسے ہی احرام کے کپڑے کو بھی خوشبو لگانا مستحب ہے البتہ شرط یہ ہے کہ خوشبو کا کوئی جثہ، جسم اور شکل کپڑے پر باقی نہ ہو۔[3]

سوم: تیسری صورت یہ ہے کہ احرام کی نیت کے بعد خوشبو لگانا۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔

تیسری صورت کے دلائل یہ ہیں کہ:

((ولا تلبسوا من الثياب شيئا ، مسه الزعفران ولا الورس))[4]

"اور نہ پہنو وہ کپڑے جو زعفران لگی ہو یا ورس میں رنگا ہوا ہو۔"

اس کے علاوہ ساری امت کا اجماع ہے کہ محرم کے لیے خوشبو کا استعمال جائز نہیں ہے۔[5]

احرام سے پہلے کی دونوں صورتوں میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ خوشبو کا استعمال مستحب ہے۔ اگر کسی کا اختلاف ہے بھی تو محض کراہت تنزیہی کی حد تک ہے ورنہ دونوں صورتوں میں فی نفسہٖ خوشبو کے استعمال کو ناجائز کوئی نہیں کہتا۔

---

[1] ابو بکر بن اسماعیل، ھدایۃ السالک الی تحریر اوضح المسالک، (جامعہ الملک بن سعود، س۔ن)، ج2، ص489۔

[2] البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الحج، بَابُ الطِّيبِ عِنْدَ الإِحْرَامِ وَمَا يَلْبَسُ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُحْرِمَ وَيَتَرَجَّلَ وَيَدَّهِنَ، حدیث:1539۔

[3] العینی، بدر الدین، البنایۃ شرح الھدایۃ، ج4، ص186۔

[4] القشیری، صحیح مسلم، باب مَا يُبَاحُ لِلْمُحْرِمِ بِحَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ وَمَا لَا يُبَاحُ وَبَيَانِ تَحْرِيمِ الطِّيبِ عَلَيْهِ، حدیث:2791۔

[5] ابن المنذر، محمد بن ابراہیم، کتاب الاجماع (بیروت: دارالفکر، 1411ھ) ص49۔

معطر صابن، تولیہ یا رومال وغیرہ کا استعمال:

جہاں تک آج کل مختلف چیزوں کے استعمال کا تعلق ہے تو ما قبل اختلاف کی روشنی میں ان تمام چیزوں کے استعمال کا حکم یہ ہے کہ:

1. اگر کسی نے احرام سے پہلے غسل کے دوران خوشبودار صابن یا جسم خشک کرنے کے لیے خوشبودار تولیہ وغیرہ کا استعمال کیا تو ایسی صورت کا حکم یہ ہے کہ اگر خوشبو کا ظاہری اثر جسم پر باقی نہیں ہے تو ایسی صورت میں کوئی حرج نہیں ہے یعنی یہ صورت جائز ہے۔ اگر اس کے برعکس صورت ہے یعنی خوشبو کا اثر باقی ہے تو یہ صورت شوافع اور حنابلہ کے ہاں مکروہ ہے
2. اگر احرام کے بعد کسی خوشبودار چیز کا استعمال کیا ہے تو یہ صورت بالاتفاق احرام کے موانع میں سے ہے جس کی کوئی بھی اجازت نہیں دیتا۔

ماحصل یہ کہ احرام سے پہلے خوشبو کا استعمال ناجائز نہیں ہے، بلکہ جسم پر لگانا تو مستحب ہے۔ تاہم احرام کے بعد بالاتفاق ناجائز ہے۔ واللہ اعلم

4۔ خیراتی اداروں یا کسی اور کو اپنی جانب سے قربانی کا وکیل بنانا:

وقت کے ساتھ انسان سہولت پسند ہوتا جا رہا ہے جس کی بنیادی وجہ مختلف نئی ایجادات ہیں جنہوں نے انسان کے کام کو آسان بنا دیا ہے۔ اسی عادت اور خصلت کی وجہ سے آج کا انسان وہاں بھی آسانی کا طالب رہتا ہے جہاں اپنے ہاتھ سے کام کرنا نا یہ کہ اس کی ذمہ داری ہے بلکہ شرعی اعتبار سے افضل بھی یہی ہے کہ انسان اس کام کو خود سرانجام دے۔ بہرحال حج کے موقع پر بہت سے لوگ اجتماعی قربانی میں اپنا حصہ ڈالتے ہیں یا کسی کو وکیل مقرر کر دیتے ہیں کہ وہ پیسے لے کر اس کی جانب سے قربانی کر دے جس کی مختلف وجوہات ہو سکتی ہیں مثلاً سفر کی وجہ سے اس کے لیے قربانی کرنا ممکن نہیں، یا سستی ہے یا پیسوں کی بچت مقصود ہے یا وقت کم ہے اور ابھی یہی حل ہے کہ کسی دوسرے کے ذریعے قربانی کرا لی جائے۔ آیا کسی خیراتی ادارے کو اپنی قربانی کا وکیل بنانا جائز ہے یا نہیں؟

قربانی میں اصل یہ ہے کہ انسان اپنے ہاتھ سے قربانی کرے جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت ہے کہ:

((ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بكبش اقرن يطا في سواد، ويبرك في سواد وينظر في سواد، فاتي به ليضحي به، فقال لها يا عائشة: " هلمي المدية "، ثم قال: " اشحذيها بحجر "، ففعلت ثم اخذها واخذ الكبش فاضجعه، ثم ذبحه، ثم قال: " باسم الله اللهم تقبل من محمد وآل محمد ومن امة محمد " ثم ضحى به.))[1]

---

[1] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الاضاحی، باب اسْتِحْبَابِ الضَّحِيَّةِ وَذَبْحِهَا مُبَاشَرَةً بِلَا تَوْكِيلٍ وَالتَّسْمِيَةِ وَالتَّكْبِيرِ، حدیث: 5091۔

”رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا ایک مینڈھا سینگ دار لانے کا جو چلتا ہو سیاہی میں اور بیٹھتا ہو سیاہی میں اور دیکھتا ہو سیاہی میں (یعنی پاؤں اور پیٹ اور آنکھوں کے گرد سیاہ ہو) پھر لایا گیا ایک ایسا مینڈھا قربانی کے لیے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ”اے عائشہ! چھری لا۔“ پھر فرمایا: ”تیز کرلے اس کو پتھر سے۔“ میں نے تیز کر دی۔ پھر آپ ﷺ نے چھری لی اور مینڈھے کو پکڑا اس کو لٹایا پھر اس کو ذبح کیا: پھر فرمایا: ”بسم اللہ یا اللہ! قبول کر محمد ﷺ کی طرف سے اور محمد ﷺ کی آل کی طرف سے اور محمد ﷺ کی امت کی طرف سے۔“ پھر قربانی کی اس کی۔“

اس حدیث میں آپ ﷺ کا عمل بیان کیا گیا کہ آپ ﷺ نے خود مینڈھا ذبح فرمایا اور اپنی اور اپنی امت کی جانب سے اللہ کے راستے میں قربان ہونے کی دعا کی۔ لہٰذا افضل یہی ہے کہ انسان خود قربانی کرے۔
تاہم جمہور فقہائے کرام[1] نے بیان کیا ہے کہ اگر کوئی انسان کسی اور کو قربانی کا وکیل بنانا چاہتا ہے تو اس کی اجازت ہے۔ لیکن مالکیہ کے ہاں بغیر عذر کے ایسا کرنا مکروہ ہے۔[2]

کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا حکم:

ماقبل میں بیان کی گئی تفصیل کے مطابق قربانی کے لیے کسی دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہے اگرچہ افضل یہی ہے کہ انسان خود اپنے ہاتھ سے قربانی کرے جیسا کہ آپ ﷺ کے عمل سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے۔
تاہم فقہائے کرام نے بھی یہ بھی بیان کیا ہے کہ اگرچہ کسی دوسرے کو قربانی کی وکالت سونپنا جائز ہے تاہم بہتر یہ ہے کہ انسان قربانی کے موقع پر خود موجود ہو، چھری کو طلب کرے، قربانی کے جانور کو اپنے پاس لائے جیسا کہ آپ ﷺ نے خود کر کے بتایا ہے۔
لیکن اگر یہ سب ممکن نہ ہو جیسا کہ آج کل زیادہ رش ہو جانے کی وجہ سے ہر ایک کے لیے الگ سے قربانی کرنے کا انتظام مشکل ہوتا ہے تو ایسی صورت میں خیراتی اداروں کو اپنا وکیل بنانا جائز ہے البتہ اس بات کی تسلی کرلی جائے کہ ادارہ قابل بھروسہ ہے، وقت پر قربانی کر دے گا، ذبح کرنے والا مسلمان ہوگا، قربانی کا جانور ایسا ہوگا جس کی قربانی کرنا جائز ہے۔
اس کے علاوہ کچھ لوگ کسی عذر کی وجہ سے نہیں بلکہ سستی کاہلی، قربانی کے عمل کو حقیر سمجھنے یا باوجود استطاعت کے سستے داموں میں جانور ذبح کرانا چاہتے ہیں۔ایسے لوگوں کے لیے امام مالک کا موقف ہی مناسب معلوم ہوتا

---
[1] السرخسی، المبسوط، ج12، ص18؛ النووی، المجموع، ج8، ص380: ابن مفلح، الفروع، ج3، ص546۔
[2] الباجی، المنتقیٰ (لبنان، دار الکتب العلمیہ، 1420ھ) ج3، ص88۔

ہے کہ بغیر کسی عذر کہ کسی دوسرے کو وکیل بنانا مکروہ ہے۔ واللہ اعلم

اسی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آج کل جو اجتماعی قربانی کے لیے تشہیر اور دعوت عام کا رواج پھیلتا جارہا ہے یہ بھی خلاف اولیٰ ہے کیونکہ یہ تشہیر دراصل اس سنت کو معدوم کرنے کے مترادف ہے جس کا ماقبل بیان ہوا ہے کہ ہر انسان کو خود قربانی کرنی چاہیے، یہی افضل ہے اور یہی سنت نبوی ﷺ ہے۔

حاصل کلام:

طہارت اور عبادات کے نت نئے مسائل سے متعلق قرآن وسنت، متقدمین فقہائے کرام اور جدید فقہی آراء کی روشنی میں جو احکام بیان ہوئے ہیں ان کا ماحصل یہ ہے کہ:

1. فیکٹریوں سے نکلنے والے گندے پانی، گندے ندی نالوں اور دیگر گندے پانی کا چلن عام ہو چکا ہے جس سے شہر کی اکثر آبادی متاثر ہوتی ہے، ماحولیاتی آلودگی سر اٹھاتی ہے جو مختلف قسم کی بیماریوں کا باعث بنتی ہے، گندہ پانی سمندری مخلوقات کے لیے نقصان دہ ہوتا ہے کیونکہ یہ سارا پانی سمندر میں ہی جا کر گرتا ہے لہٰذا جب اس قدر ابتلائے عام ہو چکا ہے اگر اب بھی اس قسم کے پانی کو صاف کر کے استعمال میں لانے گنجائش پیدا نہ کی جائے تو ضرر، حرج اور مشقت کا تحقق یقینی ہے اس لیے ایسے پانی کی صفائی جائز ہے۔
2. صفائی کے لیے ماہرین نے جو کڑی شرائط بیان کی ہیں جیسا کہ پانی میں موجود غلاظتوں، نجاستوں اور کدورتوں کو ختم کرنے کے لیے مختلف مراحل سے گزار کر بیکٹیریا کو ختم کیا جاتا ہے، جب تک ان مراحل سے گزار نہ لیا جائے تب تک طہارت اور پینے کے لیے استعمال ممنوع ہے۔
3. جانوروں کے لیے اگر ایسا پانی، صفائی کے چاروں مراحل سے گزارے بغیر محض تین مراحل کے بعد استعمال کیا جائے تو ایسے پانی پینے والے جانور کا استعمال اگرچہ جائز ہے لیکن مکروہ ہے جیسا کہ جلالہ سے متعلق فقہائے کرام کا موقف تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔
4. کسی بھی شئے کو پاک کرنے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ پانی کا استعمال ہی کیا جائے بلکہ جو شئے نجاست کو زائل کر سکے وہ بھی پانی کے حکم میں ہوگی۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ جس شئے کے ذریعے پاک کیا جارہا ہے وہ خود پاک ہو اور نجاست کے عین کو زائل کر سکتی ہو۔
5. عصر حاضر میں چونکہ جلاٹین کا استعمال کھانے پینے کی بہت سی اشیاء اور ادویات سازی میں عام ہو رہا ہے تو ضرورت اور حاجت کا خیال کرتے ہوئے جمہور کی رائے پر ہی فتویٰ دیا جانا چاہیے تاکہ امت مسلمہ کو مشقت اور حرج سے بچایا جا سکے۔

6. اگر کیمیائی تجزیہ سے خنزیر کی کھال اور ہڈی اپنی پوری حقیقت تبدیل کر دے تو حرمت کا حکم ختم ہو جائے گا اور جس شئے میں اس کا استعمال ہو رہا ہے اس کا استعمال بھی جائز ہو گا۔البتہ حرام جانور اور خنزیر کے اجزاء سے بنائی گئی جلاٹین سے متعلق مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کے علماء نے عدم جواز[1] اور اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا نے جواز کی رائے اختیار کی ہے البتہ علامہ بدر الدین قاسمی نے بہتر یہی قرار دیا ہے کہ ایسی چیزوں کے استعمال سے اجتناب کیا جائے جس میں خنزیر کے اعضاء سے بنائی گئی جلاٹین کا استعمال کیا گیا ہو۔

7. بحیثیت انسان چاہے مسلمان ہو یا کافر، اعضائے انسانی پاک ہیں لہٰذا اگر کسی انسان کا کوئی عضو پیوند کاری کے لیے استعمال ہو رہا ہے تو پاکی ناپاکی کے حکم کی حد تک اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

8. کاسمیٹکس، میک اپ، ہونٹوں کی وارنش یا ان جیسی دیگر اشیاء، جلد تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہوتی ہیں، لہٰذا جب تک ان کو جسم سے الگ نہ کر دیا جائے تب تک وضو یا غسل نہیں ہو گا تاہم ایسی اشیاء کو جسم سے الگ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی مجسم صورت کو جسم سے دور کر دیا جائے اور بس، اگر اس کے بعد بھی کوئی رنگ یا اثر جسم پر باقی رہتا ہے تو یہ طہارت کے حصول سے مانع نہیں ہے۔

9. سیٹلائٹ وغیرہ کے ذریعے مختلف مساجد میں ایک ہی اذان جاری کرنا، ریکارڈ اذان کے ذریعے نماز کا اعلان کرنا یا ان جیسی دیگر صورتوں کا حکم یہ ہے کہ ایسا کرنا سنت نبوی ﷺ کے خلاف ہے اس لیے اس سے احتراز ضروری ہے۔

10. نمازوں کے اوقات کی تعیین کے لیے حسابات، تقویم اور علم فلکیات کے جدید منہج پر عمل کرنا قدیم اور عصر حاضر کے اہل علم کی آراء کی روشنی میں جائز ہے۔

11. جن علاقوں میں رات اور دن کے مابین اعتدال نہیں ہے ان میں نمازوں کے اوقات کے حوالے سے اہل علم نے یہ حل پیش کیا ہے کہ جہاں اوقات کی تعیین میں مشکل پیش آتی ہو جیسا کہ شمالی یورپ وغیرہ کے علاقے۔اگر تو پانچوں نمازوں کے لیے وقت مل جاتا ہو تو ہر نماز کو وقت کے اندر ہی پڑھنا ضروری ہے بے شک وقت کم ہی کیوں نہ ملے، اگر بالکل وقت نہ ملے یا ایسے علاقے ہوں جہاں چھ ماہ کی رات اور چھ ماہ کا دن ہوتا ہے تو ایسے علاقے کے لوگ اپنے قریبی علاقوں کے وقت کے مطابق اندازہ کر کے پانچ نمازیں ادا کر لیا کریں جیسا کہ حدیث دجال سے واضح ہے۔

12. حالت سفر میں احکام شریعت میں تخفیف جیسا کہ قصر صلوٰۃ، موزوں پر مسح، روزہ میں اختیار وغیرہ، در اصل اسی بات کی نشاندہی ہے کہ ابتلا عام ہو جائے تو احکام شریعت میں تخفیف پیدا کر دی جاتی ہے۔

---

[1] قرارات مجمع الفقہ الاسلامی، الدورۃ الخامسۃ العاشرۃ، القرار الثالث، (مکۃ المکرمۃ، رابطہ عالم اسلامی، 31اکتوبر-4نومبر، 1998ء)، ص316-317۔

13. فرض نماز سواری پر ادا کرنا درست نہیں ہے تاہم اگر ریل گاڑی، کشتی یا جہاز وغیرہ میں سوار ہے اور وقت نکلنے کا اندیشہ ہے تو سواری پر ہی نماز ادا کرنا درست ہے۔

باب پنجم:

معاملات میں عموم بلویٰ کا دائرہ کار اور ضرورت

شریعت اسلامی کے احکام کا اگر بغور جائزہ لیا جائے تو احکامات کا اکثر حصہ معاملات سے متعلق ہے کیونکہ انسان کی زندگی زیادہ تر معاملات کے گرد گھومتی ہے یہی وجہ ہے کہ شریعت نے اُس حصہ کو تفصیلی طور پر بیان کیا ہے جس کے ساتھ انسان کا نہ صرف روزمرہ کا واسطہ ہے بلکہ یہ امور انسانی زندگی کے لیے جزلاینفک کی حیثیت رکھتے ہیں انہی امور میں سے اہم ترین معاشی و معاشرتی مسائل ہیں، جس فرد، قوم یا ملک کی معاشی و معاشرتی حالت کمزور ہوتی ہے اس کا نقشہ جلد ہی دنیا سے ختم ہو جاتا ہے اگر ختم نہ بھی ہو تو گزرنے والی زندگی انتہائی مشکل اور کٹھن ہو جاتی ہے۔ شریعت اسلامیہ نے معاملات سے متعلق امور میں مکلفین کو غیر معمولی صعوبتوں سے بچانے کے لئے اور مرور زمانہ کے ساتھ حالات کی ناسازگاری کو شریعت کے مقاصد سے ہم آہنگ کرنے کے لئے عموم بلویٰ کی رعایت رکھی ہے اور اس رعایت کا مقصد شریعت کی دوامی حیثیت کی حفاظت ہے۔

اس باب میں معاملات کے وہ مسائل ذکر ہوں گے جس میں عموم بلوی کی رعایت رکھی گئی ہے کیونکہ معاملات انسانی زندگی کا وہ اہم ترین شعبہ ہے جس میں جابجا حاجت پیش آتی ہے، اور وقتاً فوقتاً اس میں آسانی کی پہلو کو تلاش کرنی پڑتی ہے، کیونکہ انہی معاملات کی وجہ سے معاشرت وجود میں آتی ہے، اور یہی انسانی زندگی کا وہ قضیہ ہے کہ جس میں شریعت کی جانب سے نہایت نرمی پر مبنی احکام ملے ہیں، اسی نکتہ کو سامنے رکھتے ہوئے اس باب کو دو فصلوں (معاشی معاملات میں عموم بلویٰ کی رعایت و ضرورت، معاشرتی معاملات میں عموم بلویٰ کی رعایت و ضرورت) میں تقسیم کرتے ہوئے چند اہم معاشی و معاشرتی مسائل کا عموم بلویٰ کے تحت جائزہ لیا گیا ہے۔

فصل اول: معاشی معاملات میں عموم بلویٰ کی رعایت

فصل دوم: معاشرتی معاملات میں عموم بلویٰ کی ضرورت

فصل اول: معاشی معاملات میں عموم بلویٰ کی رعایت

اسلام کا معاشی نظام انفرادی حق ملکیت تسلیم کرتا ہے کیونکہ اللہ ہر انسان کو فراہم کردہ اسباب معیشت سے فائدہ اٹھانے کا حق دیتا ہے۔ اس میں کچھ حدود و قیود لگائی گئی ہیں جن کی پابندی ہر انسان پر لازم ہے البتہ اسلامی قانون میں حالات و ضروریات کے لحاظ سے احکام کی سختی کو نرم کرنے کی کافی گنجائش رکھی گئی ہے معاشی معاملات میں یہ نرمی اور کشادگی اسلامی اقدار کا ایک اہم باب ہے اس کی کئی مثالیں ہمیں نظر آتی ہیں جیسا کہ سود حرام کر کے معاشی استحصال کا توسرے سے راستہ ہی بند کر دیا گیا ذخیرہ اندوزی کی ممانعت، رشوت کی حرمت اور حرام ذرائع آمدنی سے باز رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔

معیشت کے اسلامی احکام میں خرید و فروخت سے متعلق مکمل تفصیلات موجود ہیں تاکہ ایک بہترین اور متوازن معیشت وجود میں آئے اور اسی لئے اس اعتدال کو قائم رکھتے ہوئے کئی معاشی معاملات میں بقدر ضرورت آسانی کا معاملہ اختیار کیا جاتا ہے اسی اعتبار سے اس فصل میں درج ذیل معاشی معاملات کو موضوع بحث بنایا گیا ہے:

- بیمہ اور عموم بلویٰ
- سودی بینکوں کے ذریعے تنخواہ کی ادائیگی
- سودی بینکوں سے قرض لے کر گھر خریدنا
- اسٹاک مارکیٹنگ، حصص کی خریداری
- ای کامرس، ورچوئل کرنسی اور عموم بلویٰ

1۔ عموم بلویٰ اور بیمہ:

بیمہ کا مفہوم اور اقسام:

مفہوم: بیمہ جس کو انگریزی میں "Insurance" کہتے ہیں دراصل "Insure" سے ماخوذ ہے جس کا معنیٰ یقین دلانا ہے ،بیمہ کو انشورنس کہنے کی وجہ یہ ہے کہ کمپنی، کسٹمر کو اس بات کی یقین دہانی کراتی ہے کہ اگر کل اس کو کوئی نقصان ہوتا ہے یا کسی چیز کو محفوظ بنانا ہے تو اس کی ذمہ دار کمپنی ہوگی۔

اس معاہدے کی شکل یہ ہوتی ہے کہ بیمہ کرنے والے امیدوار سے انشورنس کی کمپنی ایک خاص زمانہ تک مقرر کردہ مخصوص رقم تدریجاماہانہ وار وصول کرتی ہے اور مقرر کردہ مدت کے آخر میں کل رقم اضافہ کے ساتھ اسے یا اس کے خاندان کے افراد کو واپس کر دیتی ہے۔

اس تمام تر معاہدے کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ کمپنی کسٹمرز کے پیسوں سے کاروبار کرے اور پھر اسی کاروبار کے نفع میں سے ایک حصہ بیمہ کرنے والے کو واپس کر دے جب کہ بیمہ کرنے والا یہ معاہدہ اپنے سرمایہ کو محفوظ رکھنے کے ساتھ منافع کا بھی طلب گار ہوتا ہے تاکہ مستقبل میں اس کو یا اس کے خاندان والوں کو فائدہ ہو سکے یا نقصان کی صورت میں اس کی تلافی ہو سکے۔[1]

اقسام: بیمہ کی مجموعی طور پر تین قسمیں ہیں: (1) جان کا بیمہ، (2) املاک کا بیمہ، یعنی منقولہ و غیر منقولہ جائیداد یا کاروبار کا بیمہ (3) ذمہ داری کا بیمہ، جیسا کہ بچوں کی تعلیم و تربیت، علاج معالجہ، شادی وغیرہ کا بیمہ۔[2]

مشرقی ممالک میں بیمہ کی ابتداء تیرہویں صدی میں یورپ کے صنعتی انقلاب سے ہوئی ہے جب مشرق سے مغرب تک تجارت کرنے والے کاروباری لوگوں نے درآمدات اور برآمدات کی حفاظت کے لیے اپنے مال کی انشورنس کرنا شروع کی۔

غیر مسلم ممالک جہاں مسلمانوں کی تعداد کم ہے جیسا کہ یورپ اور امریکہ وغیرہ وہاں بیمہ کا رواج عام ہو چکا ہے یعنی دنیا میں آج کل بیمہ کرانا زندگی کا جزلا ینفک بن چکا ہے اس کے بغیر کاروباری سرگرمیاں تقریباناممکن ہو چکی ہیں جس کی بنا پر بیمہ سے تعرض ابتلائے عام کی شکل اختیار کر چکی ہے اس لیے بیمہ کے جواز اور عدم جواز کا حکم جاننے کی اشد ضرورت ہے، علمائے کرام کا بیمہ کے جواز سے متعلق مختلف آراء پائی جاتی ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض علمائے کرام مطلقاعدم جواز، بعض کے ہاں مطلقاجواز اور بعض کے ہاں مخصوص صورتوں میں جواز کا قول اختیار کیا گیا ہے ذیل میں خلاصہ کے طور پر جواز اور عدم جواز کے دلائل کا تذکرہ کیا جاتا ہے:

عدم جواز کے قائلین کے دلائل:

پہلی دلیل: غرر اور جہالت

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

---

[1] مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مفتی محمد شفیع، بیمہ زندگی، (کراچی، دار الاشاعت، 1979ء)، ص، 6-7

[2] ایضاً۔

"نَهَى رَسولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عليه وَسَلَّمَ عن بَيْعِ الحَصَاةِ، وَعَنْ بَيْعِ الغَرَرِ"[1]

ترجمہ: آپ ﷺ نے کنکری (اندازہ کرنا) کی بیع اور دھوکے کی بیع سے منع فرمایا ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ بیمہ کے عقد میں غرر اور جہالت کا عنصر غالب ہے بایں صورت کہ عقد کے انعقاد کے وقت کسی ایک فریق کو بھی معلوم نہیں ہوتا کہ کس نے کتنی مقدار دینی ہے اور کس نے کتنی وصول کرنی ہے اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ ابھی ایک ہی قسط ادا ہوئی ہو اور کوئی حادثہ پیش آجائے جس کے نتیجے میں کمپنی کو کل رقم اسی وقت ادا کرنی پڑ جائے یا ساری قسطیں ادا ہو جائیں اور کوئی حادثہ پیش نہ آئے اور عاقد کسی اضافی رقم کا مستحق قرار نہ پائے جب اس قسم کی جہالت موجود ہے اس لیے یہ معاملہ جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔[2]

دوسری دلیل: قمار اور ربا۔

بیمہ میں اگرچہ غرر نہ ہو لیکن خطر ضرور ہے جو کہ ربا اور قمار کی بنیاد ہے جس کی قرآن میں صریح ممانعت وارد ہوئی ہے۔[3] اس لیے بھی اس کو جائز قرار دینا محل نظر ہے۔[4]

تیسری دلیل: بیمہ میں دراصل دوسرے کے مال کو ناجائز طریقہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔[5] خواہ یہ فرد واحد کی جانب سے ہو یا کمپنی کی جانب سے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ عقد کے انعقاد کے بعد کوئی شخص سود کے تحت زیادہ مقدار وصول کرنے کی غرض سے اپنی املاک کو خود نقصان پہنچادے[6] جیسا کہ عام طور پر دیکھا گیا ہے اس لیے بھی یہ عقد ناجائز ہے۔

مذکورہ بالا چند دلائل کی بناپر اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ بیمہ کرانا ناجائز ہے۔

جواز کے قائلین کے دلائل:

جواز کے قائلین نے اپنے موقف کے لیے مختلف دلائل سے استدلال کیا ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ:

[1] القشیری، صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصاۃ والبیع الذی فیہ غرر، حدیث 3808۔

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: د، عبد الرحمٰن الشبیر، المعاملات المالیۃ المعاصرۃ فی الفقہ الاسلامی، (اردن، دار النفائس للنشر والتوزیع، س۔ن) ص، 99

[3] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: المائدہ: 92

[4] مفتی محمد شفیع، بیمہ زندگی، ص 19؛ د، عبد الرحمٰن الشبیر، المعاملات المالیۃ المعاصرۃ فی الفقہ الاسلامی، ص 100-101۔

[5] مجلۃ البحوث الاسلامیۃ، ج 19، ص 111۔

[6] مفتی محمد شفیع، بیمہ زندگی، ص 12۔

1. جس طرح عقد موالاۃ[1] کو حنفی فقہاء نے جائز قرار دیا ہے ایسے ہی بیمہ کو بھی اس عقد پر قیاس کرتے ہوئے جائز قرار دیا جائے گا۔
2. ضمان مجہول کو فقہائے کرام نے جائز قرار دیا ہے بایں صورت کہ اگر کوئی شخص یہ ذمہ داری اٹھائے کہ زید کے ذمہ جو (عمومی طور پر ضمان لینا اور کسی متعین چیز کا ذکر نہ کرنا) کچھ لازم ہے اس کا میں ضامن ہوں تو یہ عقد نہ صف منعقد ہو جاتا ہے بلکہ قرض دار کی جانب سے جب بھی مطالبہ کیا جائے گا ضمانت لینے والا ادائیگی کا پابند ہو گا ۔اسی عقد پر قیاس کرتے ہوئے بیمہ کو بھی جائز ہونا چاہیے۔
3. عقد مضاربۃ کی طرح بیمہ بھی جائز ہے بایں صورت کہ عقد مضاربت میں ایک شخص کا پیسہ اور دوسرے کا عمل ہوتا ہے اور دونوں اس بات پر متفق ہو جاتے ہیں کہ جو نفع ہو گا وہ دونوں میں مشترک ہو گا، اسی طرح بیمہ میں بھی ایک شخص پیسہ دیتا ہے پھر اس پیسے کو کاروبار میں استعمال کیا جاتا ہے اور آخر میں نفع کی شرح کے ساتھ بیمہ کرنے والے کو ادائیگی کر دی جاتی ہے۔
4. جس طرح ودیعت رکھی گی شئے کو مودَع اگر کسی دوسرے کو کرائے پر دیدے اور وہ شئے ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان آتا ہے ایسے ہی بیمہ میں بھی شئے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔
5. موجودہ زمانہ میں بیمہ کا عرف عام ہو چکا ہے اور عرف بھی ایک دلیل شرع ہے اس لیے اس کی اجازت دی جائے گی۔[2]

مذکورہ بالا تمام دلائل کا اگر جائزہ لیا جائے تو حرمت کی رائے کو ترجیح حاصل ہے جس کی درج ذیل وجوہات ہیں:

- بیمہ جان ومال ہو یا بیمہ ذمہ داری ہو، اس میں قمار، غرر اور جہالت کا ہونا کسی سے ڈھکا چھپا نہیں ہے اس کے جواب میں جو توجیہات پیش کی گئی ہیں وہ کسی قدر درست ہونے کے باوجود مقاصد شریعت کے خلاف ہیں کیونکہ بیمہ میں اگرچہ مصالح موجود ہیں لیکن مفاسد اس قدر کثیر ہیں کہ مصالح کو ترجیح نہیں دی جا سکتی۔
- ہر ایک یہ جان سکتا ہے کہ بیمہ اور انشورنس کی کمپنیاں کس قدر منافع کماتی ہیں اور کیسے سادل لوح عوام کا پیسہ استعمال کر کے ایک خاص طبقہ کو نفع پہنچایا جاتا ہے جس کے نتیجے میں سرمایہ دار طبقہ نہ صرف اور امیر ہوتا ہے

[1] اس کی صورت یہ ہے کہ "کوئی مجہول النسب شخص دوسرے سے یہ کہے کہ تو میرا مولیٰ ہے میں مر جاؤں تو تو میرا وارث ہو گا اور میں کوئی جنایت کروں تو تجھے دیت دینی ہو گی۔ دوسرا کہے میں نے قبول کیا اس صورت میں یہ عقد صحیح ہو جاتا ہے اور قبول کرنے والا وارث بن جاتا ہے۔" تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: المرغینانی، برہان الدین، ابو الحسن، علی بن ابی بکر، الهدایۃ شرح البدایۃ (المکتبۃ الشاملۃ)، ج3، ص267۔

[2] جواز کے قائلین نے اور بھی بہت سے دلائل سے استدلال کیا ہے مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابحاث ھئیۃ کبار العلماء، ج4، ص145۔

بلکہ غریبوں کے استحصال کے لیے مزید طاقتور ہو جاتا ہے۔

- عین ممکن ہے کہ بیمہ کی رقم جلد حاصل کرنے کی صورت میں کوئی وارث اصل مالک کو قتل کرا دے یا کسی بھی قسم کا نقصان پہنچا کر انسانی جان کی قدر و قیمت کو پس پشت ڈالتے ہوئے محض پیسہ وصول کرنا چاہتا ہو۔
- ایسے ممالک جہاں انشورنس کرانا ضروری نہیں ہے یعنی انشورنس کرائے بغیر بھی کاروبار، علاج معالجہ، تعلیم و تربیت جیسی سہولیات حاصل کی جا سکتی ہیں وہاں انشورنس جائز قرار دینے کی چنداں ضرورت نہیں ہے لیکن جن ممالک میں انشورنس کرانا ضروری ہے جیسا کہ یورپ، امریکہ وغیرہ تو وہاں ضرورت کے تحت اس کی اجازت دی گئی ہے لہذا مطلقاً بیمہ کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔

بیمہ کے جواز و عدم جواز میں عموم بلویٰ کی تاثیر:

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ جن ممالک میں انشورنس، بیمہ کرانے کی پابندی نہیں ہے وہاں زیادہ مناسب رائے یہی ہے کہ مختلف مفاسد (چاہے وہ شرعی ہوں یا سماجی، معاشرتی ہوں یا اخلاق) کی بنا پر بیمہ کرانا جائز نہیں ہے۔ لیکن جن ممالک میں لوگوں کے لیے ابتلائے عام کی صورت ہے بایں صورت کہ ان کے لیے کاروبار کرنا، گھر خریدنا، گاڑی خریدنا، علاج معالجہ کرانا، یہاں تک کے زندگی کے اکثر معاملات انشورنس کرانے کے ساتھ جوڑ دیئے گئے ہوں تو ایسے ممالک کے مسائل کو جاننا ضروری ہے اب چونکہ یہ مسئلہ زیادہ تر یورپی ممالک یا ایسے ممالک کے مسلمانوں کو درپیش ہے جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں اس لیے ذیل میں "یورپی یونین کونسل برائے افتاء" (European Council for Fatwa and Research) کی سفارشات کی روشنی میں کچھ تفصیل پیش کی جاتی ہے:

یورپی یونین کونسل کا کہنا یہ ہے کہ جن ممالک میں مسلمان اس بات پر مجبور ہیں کہ انشورنس کمپنیوں کے ساتھ معاہدہ کریں، یا بغیر انشورنس کیے کاروباری سرگرمیوں کو جاری رکھنا تقریباً محال ہو اور ان کے لیے اسلامی متبادل نظام یعنی تکافل بھی موجود نہ ہو (جیسا کہ عملی طور پر ایسا ہی ہے کہ یورپی ممالک میں تکافل کا نظام موجود نہیں ہے) تو درج ذیل صورتوں اور ان جیسی مماثل صورتوں میں ان کے لیے کمرشل انشورنس کرانا جائز ہے:

1. قانونی ذمہ داریوں کے معاملات: جیسا کہ مشینری، فیکٹری میں کام کرنے والے ملازمین، علاج معالجہ، پینشن اور ان جیسے وہ تمام معاملات جن کے لیے قانونی طور پر انشورنس کرانا ضروری ہو۔
2. مشقت اور حرج سے بچنے کے لیے اگر انشورنس کرانا ضروری ہو بایں صورت کہ اگر انشورنس کرا لی جائے تو بہت سے نقصانات سے بچا جا سکتا ہے تو ایسی صورت میں انشورنس کرانے کی اجازت ہے جیسا کہ:

- اسلامی مراکز (مساجد، مدارس، انسٹیٹوٹ) کے قیام کے وقت انشورنس کرانا
- گھروں، فیکٹریوں، پیشہ وارانہ اور تجارتی اداروں کی انشورنس کرانا، یا ایسے ناگہانی حالات جن سے بچنا تقریباً ناممکن ہو جیسا کہ آگ لگ جانا، چوری ہو جانا، مختلف قسم کی ضروری سہولیات کا اچانک خراب ہو جانا یا معطل ہو جانا۔[1]

اسی طرح اردن کے دار الافتاء سے جب لازمی انشورنس سے متعلق سوال کیا گیا تو جواب میں انہوں نے لکھا کہ ویسے تو اسلام میں مروجہ انشورنس کا انعقاد مختلف خرابیوں (قمار، غرر، رباو غیرہ) کے باعث ناجائز ہے اس لیے عام حالات میں اس کی گنجائش نہیں ہے لیکن اگر کوئی مجبور ہے تو اس کے لیے مناسب یہ ہے کہ اسلامی تکافل کے نظام کو اختیار کرے اور اگر یہ بھی ممکن نہیں ہے تو اضطراری حالت کی بناء پر مروجہ انشورنس کی گنجائش ہے۔[2]

اس کے علاوہ ڈاکٹر وھبہ زحیلی نے بھی لکھا ہے کہ جن صورتوں میں بیمہ کرانا لازمی ہے جیسا کہ گاڑی کے لیے بیمہ کرانا، معذوری، بڑھاپے، بیماری اور ریٹائرمنٹ، ان تمام صورتوں میں بیمہ کرایا جا سکتا ہے۔[3]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عام حالات میں انشورنس کرانا مختلف خرابیوں کے باعث ناجائز ہے لیکن جہاں ابتلائے عام کی صورت ہو اور اس کا متبادل یعنی اسلامی تکافل بھی موجود نہ ہو تو ایسی اضطراری حالت میں انشورنس کرانے کی اجازت ہے۔

مروجہ انشورنس اور بیمہ کا متبادل:

اسلامی شریعت کے ایسے اصول اور ضابطے موجود ہیں کہ اگر ان کو بروئے کار لایا جائے تو نہ صرف مروجہ انشورنس کی قباحتوں اور مفاسد سے بچا جا سکتا ہے بلکہ تعاون، خیر خواہی، ایثار و قربانی جیسی صفات پر مبنی مدد و نصرت کا نظام کیا جا سکتا ہے جس کا مختصر خاکہ یہ ہے کہ:

- سود اور قمار پر مبنی نظام سے بچتے ہوئے مضاربت کے اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے ایک نظام قائم کیا جائے جس کے تحت ہر ایک کو پابند بنایا جائے کہ نفع کی تقسیم تجارت کے اصولوں کے مطابق ہو گی نہ کہ متعین سود کی شرح کے مطابق۔

---

[1] علی محی الدین القرہ داغی، فتاوی وبحوث بیانات المجلس الاوروبی للافتاء والبحوث، بحث حکم التعامل او العمل فی شرکات التامین خارج دیار الاسلام، بحث مقدم لدورة الثامنة عشرة للمجلس، ش2، ص919، (2008ء)

[2] موقع دائرۃ الافتاء العام بالمملکۃ الاردنیۃ الھاشمیۃ، التأمین الإلزامي، رقم الفتوی: 242،

[3] الزحیلی، وھبہ، الدکتور، الفقہ الاسلامی وادلتہ، طبع چہارم (بیروت: دار الفکر،) ج5، ص3416۔

- بیمہ کرانے والے افراد میں سے کسی کو مجبور نہ کیا جائے کہ وہ اپنے منافع کا ایک متعین حصہ وقف کرے گا تاکہ بیمہ کے عقد کو باہمی امداد کا بھی کاروبار بنایا جا سکے بلکہ ہر کوئی اس میں آزاد ہو گا کہ وہ جتنا چاہے اپنے منافع کا حصہ وقف کر سکتا ہے حتیٰ کہ اگر وہ کوئی حصہ وقف نہ بھی کرنا چاہے تب بھی اس کو مجبور نہ کیا جائے۔
- البتہ اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ کسی وقوعہ یا ناگہانی آفت کی صورت میں صرف انہی کی مدد کی جائے گی جو اس کمپنی کے شریک ہیں تو ایسی شرط لگانے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ شریعت اسلامی میں "وقف علی الاولاد" اس کی نظیر موجود ہے۔
- رقم کی واپسی کے وقت اصل مالک کو رقم کا کل حصہ اور پورا نفع واپس کیا جائے گا اور کسی حادثہ کی صورت میں اپنے مال کے وقف کیے حصے سے وہ شخص خود بھی نفع اٹھا سکتا ہے کیونکہ وقف کی ہوئی چیز سے خود نفع اٹھانے کی نظیریں اسلامی نظام وقف میں موجود ہیں جیسا کہ وقف کیے ہوئے کنویں کا پانی اپنے لیے استعمال کرنا، راہ گیروں کے لیے وقف کیے ہوئے راستے کو خود بھی استعمال کرنا وغیرہ۔

بیمہ کے متبادل نظام کے لیے مزید تجاویز کو زیر غور لا کر باہمی تعاون کے جذبے کو سامنے رکھتے ہوئے سود جیسی لعنت اور تباہ کاری کو پس پشت ڈالتے ہوئے ایک بہتر نظام تکافل تشکیل دیا جا سکتا ہے۔

2۔سودی بینکوں کے ذریعے تنخواہ کی ادائیگی:

فقہائے کرام اور ماہرین معیشت کے مابین بینک کے لین دین سے متعلق اختلاف ہوا ہے کہ آیا یہ قرض ہے یا سرمایہ کاری ہے لہذا جن حضرات نے اس کو قرض کہا ہے وہ شریعت اسلامی کے بنیادی اصول کہ جس قرض سے کوئی اضافی فائدہ ہو رہا ہو وہ سود کے زمرے میں آتا ہے، بینکی معاملات کو سود قرار دیتے ہیں۔ البتہ یہاں مقصود بینک کے معاملات کی تفصیل بیان کرنا نہیں ہے اس لیے مذکورہ بالا عنوان کی فقہی حیثیت بیان کرنے کے لیے درج ذیل تفصیل بیان کی جا رہی ہے کہ:

سودی بینکوں سے تنخواہ کی ادائیگی سے متعلق اہل علم کی آراء:

اس مسئلہ سے متعلق اہل علم کی دو آراء پائی جاتی ہیں:

پہلی رائے: ایک رائے یہ ہے کہ مذکورہ صورت ضرورت اور حرج کی وجہ سے جائز ہے۔

دوسری رائے: بعض اہل علم نے اس صورت کو ناجائز قرار دیا ہے۔

جواز کے قائلین کے دلائل:

جواز کے قائلین کے درج ذیل دلائل ہیں:

1. قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[1]

ترجمہ: پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔

اس آیت میں وضاحت کی گئی ہے کہ اگر کوئی انسان کسی وقت مجبور ہو جائے اور اس کے لیے حلال پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو ایسی حالت میں اس کے لیے ممنوع شئے کے استعمال کی گنجائش ہے۔

2. فقہی قاعدہ ہے کہ "الضرورات تبیح المحظورات" ضرورت اور مجبوری کی حالت میں ممنوعات کے استعمال کی گنجائش کا ہونا شریعت اسلامی کا اہم اصول ہے۔

دونوں دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ عصر حاضر میں مذکورہ صورت کا ابتلائے عام ہے اگر اس کی گنجائش نہ پیدا کی جائے تو امت کے ایک بہت بڑے طبقہ کو حرج میں ڈالنا لازم آتا ہے اور شریعت میں حرج مدفوع ہے لہذا سرکاری ملازمین کو جو تنخواہ حاصل ہوتی ہے اگرچہ وہ سودی بینکوں کے ذریعے ہی ہو، اس کے استعمال کی گنجائش ہے۔

عدم جواز کے قائلین کے دلائل:

عدم جواز کے قائلین کا کہنا یہ ہے کہ ضرورت کے پیش نظر اگرچہ ممنوعات کے استعمال کی گنجائش ہوتی ہے لیکن اس ضرورت سے مراد ایسی ضرورت ہے جو مفضی الی الہلاک ہو یا ہلاکت کا باعث بن رہی ہو، جب کہ مذکورہ صورت کی ضرورت اس حد تک نہیں پہنچتی لہذا اس کو جائز قرار نہیں دے سکتے۔

سودی بینکوں سے لین دین میں ابتلائے عام اور اہل علم کی آراء:

سودی بینکوں سے لین دین سے متعلق ذیل میں چند آراء ذکر کی جاتی ہیں:

1. سودی بینکوں سے لین دین میں ادارے کو اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ کسی بھی قسم کی ٹرانزیکشن نہ کریں چاہے وہ کرنٹ اکاؤنٹ کے ذریعے ہو یا سیونگ اکاؤنٹ کے ذریعے، البتہ اگر کوئی ادارہ اپنے ملازمین کو بینک اکاؤنٹ کے ذریعے ہی ادائیگی کرتا ہے تو ملازم اس لین دین میں گناہگار نہیں ہو گا اس لیے کہ مذکورہ صورت

---

[1] البقرۃ:173

میں ملازم، سودی کاموں کا معاون تو بن رہا ہے لیکن یہ صورت مجبوری اور ضرورت پر قائم ہے لہذا اس کی گنجائش ہے۔[1]

2. سودی بینک ایسے ادارے ہیں جن کی بنیاد برائی اور بدعنوانی پر قائم ہے اور یہ سود جیسے عظیم گناہ کی نہ صرف ترویج کرتے ہیں بلکہ دنیا کے معاشی نظام کو اس قدر کھوکھلا کر دیتے ہیں کہ غریب ضرورت کی اشیاء تک خریدنے کے قابل نہیں رہتا لہٰذا مسلمانوں کو چاہیے کہ جب تک ممکن ہو ایسے اداروں سے لین دین کرتے ہوئے پرہیز کریں البتہ جہاں مجبوری کی صورت بن جائے وہاں لین دین کرنے کی گنجائش ہے۔[2]

3. عصر حاضر میں حکومتی اور نجی ادارے اپنے ملازمین کو سودی بینکوں کے ذریعے تنخواہ کی ادائیگی کرتے ہیں جو کھلم کھلا سودی نظام معیشت کو مضبوط کرنے میں معاون ثابت ہوتا ہے البتہ مبتلابہ کو چند شرائط کی روشنی میں ان اداروں سے لین دین کرنے کی گنجائش ہے:

i. سودی بینکوں کے علاوہ کسی اور ذریعے سے لین دین کی کوئی صورت ممکن نہ ہو جیسا کہ اسلامی بینک وغیرہ کے ذریعے اگر لین دین ہو سکتا ہے تو سودی بینکوں کی کسی بھی صورت میں چاہے اختیاری ہو یا اضطراری، معاونت جائز نہیں ہے۔

ii. اپنی تنخواہ کا کوئی بھی حصہ بینک میں نہیں چھوڑنا چاہیے ورنہ اس کے ذریعے جو بھی بینک کو فائدہ ہوگا اس فعل میں یہ شریک ہوگا لہذا گناہگار ہوگا۔[3]

4. لجنۃ الدائمۃ کے علماء کی رائے:

اگر کوئی شخص سودی بینک کے ذریعے تنخواہ وصول کرنے پر مجبور ہے تو اس کے لیے ایسا کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ وہ کسی ایسے کام کا معاوضہ نہیں لے رہا جو اس نے بینک کے لیے سرانجام دیا ہو بلکہ یہ ایک ایسے کام کی اجرت وصول کر رہا ہے جو جائز اور حلال ہے البتہ اگر وہ اپنی تنخواہ بینک کے سیونگ اکاؤنٹ میں چھوڑے رکھتا

---

[1] ملاحظہ فرمائیں: جامعہ بنوری ٹاؤن، بینک سے لین دین کی مختلف صورتوں کا حکم، فتویٰ نمبر: 144012200454۔ مزید تفصیل کے لیے درج ذیل لنک ملاحظہ کریں:

shorturl.at/aekQ0, 10-11-2022 , 3:40pm

[2] ملاحظہ فرمائیں:

موقع الإسلام سؤال وجواب، فتوی رقم: 102655 حکم استلام الراتب من البنوک الربویۃ والبقاء جزء منھا فیہ https://islam. , 10-11-2022 3:45pm

[3] ایضاً۔

ہے تا کہ اس پر کوئی منافع لے سکے تو اس کی اجازت نہیں ہے۔[1]

اس کے علاوہ تقریباً تمام عرب و عجم کے علماء کی یہی رائے ہے کہ مذکورہ صورت میں ابتلائے عام کی وجہ سے تنخواہ لینے کی گنجائش موجود ہے البتہ تنخواہ بینک میں رکھ کر اس پر نفع حاصل کرنا کسی بھی صورت جائز نہیں ہے۔[2]

3۔ سودی بینکوں سے قرض لے کر گھر خریدنا:

صورتِ مسئلہ: عصر حاضر میں عوام الناس کو سب سے زیادہ جن مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے ان میں سے ایک مسئلہ سودی بینکوں کے ذریعے گھر خریدنے کا بھی ہے خاص کر مغربی ممالک جیسا کہ انگلینڈ، آئرلینڈ وغیرہ جہاں انتہائی آسان اقساط کی ادائیگی پر انسان بینک کے قرض کے ذریعے گھر خرید سکتا ہے مثلاً ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ:

مکان کے کل قیمت کا محض پانچ فیصد ادا کر کے باقی ماندہ رقم، بینک سے قرض کی مد میں وصول کر لی جاتی ہے اور ماہانہ قسط اتنی کم ہوتی ہے کہ اگر سود سمیت بھی ادا کی جائے تو گھر کی ماہانہ رینٹل ویلیو سے کم بنتی ہے اور کچھ سالوں بعد جب یہ لوگ کسی اور جگہ شفٹ ہوتے ہیں تو یہ مکان بیچ دیتے ہیں اور جو کچھ انہوں نے کرایہ کی مد میں ادا کیا ہوتا ہے وہ بھی مل جاتا ہے اور پراپرٹی کی قیمت میں جو اضافہ ہوتا ہے اس کے بھی مالک ہو جاتے ہیں، اس لیے مغربی ممالک میں اس جانب لوگ زیادہ مائل ہو رہے ہیں۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس قسم کی صورتوں سے متعلق شریعت اسلامی کیا رہنمائی کرتی ہے آیا عموم بلویٰ کی وجہ سے اس کا جواز ثابت کیا جا سکتا ہے یا یہ صورت ناجائز ہے؟ اسی کا حل تلاش کرنے کے لیے ذیل میں چند اہم مباحث کا ذکر کیا جاتا ہے۔

سودی بینکوں کے ذریعے گھر خریدنے سے متعلق عرب علماء کی رائے:

عرب علماء جیسا کہ شیخ محمد رشید رضا[3]، شیخ مصطفیٰ زرقاء[4]، شیخ یوسف القرضاوی[5] وغیرہ اس قسم کے معاملہ کو مغربی ممالک کے مسلمانوں کے لیے درج ذیل دلائل کی وجہ سے جائز سمجھتے ہیں:

---

[1] الدویش، احمد بن عبد الرزاق، فتاوی اللجنۃ الدائمۃ–المجموعۃ الاولی، (رئاسۃ ادارۃ البحوث العلمیۃ والافتاء، ریاض، س۔ن)، ج، 13، ص، 28

[2] مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عثمانی، مفتی تقی، فتاویٰ عثمانی، سود کے احکام اور مختلف بینکوں اور جدید مالیاتی اداروں سے متعلق مسائل کا بیان، (مکتبہ معارف القرآن کراچی: 2010ء)، ج3، ص267؛ ابن باز، عبد العزیز، مجموع فتاوی،، ج19، ص251۔

[3] فتاویٰ الشیخ محمد رشید رضا، طبع اول (لبنان: دار الکتاب الجدید، 2005ء) ج1، ص1974-1978

[4] مصطفیٰ الزرقا، فتاویٰ الشیخ مصطفیٰ الزرقا، طبع چہارم (دار القلم، س۔ن)، ص620

[5] القرضاوی، یوسف عبد اللہ، فی فقہ الاقلیات المسلمۃ (مصر: دار الشروق, 2001ء) ص154۔

1. مغربی ممالک کے مسلمان اس قسم کے معاملات کے لیے مجبور ہیں ان پر اس قسم کے معاملات کی پابندی لگانا حرج اور مشقت میں ڈالنا ہے اور حرج شریعت اسلامی میں مدفوع ہے لہذا اس صورت کے جواز کی گنجائش پیدا کی جائے گی۔
2. شریعت اسلامی کا قاعدہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے ممنوعات کے استعمال کی گنجائش دی جاتی ہے اور یہی صورت یہاں بھی پیش آرہی ہے اس لیے اس کو بھی جائز قرار دیا جائے گا۔
3. فقہ حنفی کا موقف یہ ہے کہ اہل حرب میں سودی معاملات کی گنجائش ہے یعنی حربی کافر اور مسلمان کے مابین ہونے والے معاملات میں سود نہیں ہوتا، لہذا فقہ حنفی کو بنیاد بنا کر مذکورہ صورت کے جواز کا قول اختیار کیا جائے گا۔[1]

یورپی کونسل برائے فتویٰ و تحقیق کی رائے:[2]

مغربی ممالک کے مسائل کے حل کے لیے جید علمائے کرام کی مجلس شوریٰ کا ایک ادارہ لندن میں قائم ہے، مذکورہ صورت میں ان علماء کی رائے زیادہ اہمیت کی حامل ہے کیونکہ یہ خود وہاں موجود ہیں اور مسئلہ کی صورت کو زیادہ بہتر سمجھ سکتے ہیں اس لیے ان کی رائے جاننا بھی ضروری ہے لہذا کونسل کے چوتھے اجلاس میں علمائے کرام نے جو کچھ کہا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ:

سودی لین دین ہر حال میں ایک قبیح اور حرام فعل ہے چاہے وہ کسی فرد واحد کے ساتھ ہو یا کسی ادارے جیسا کہ بینک وغیرہ سے ہو دونوں صورتیں شریعت اسلامی میں حرام ہیں اس لیے بااثر اور صاحب ثروت لوگوں کو اسلامی اصولوں کے مطابق کوئی ایسا راہ حل تلاکرنا چاہیے جو نہ صرف یہ کہ جائز ہو بلکہ معاشی صورت حال کو بھی مضبوط بنانے کا باعث ہو،

---

[1] فقہ حنفی سے متعلق اگرچہ یہ رائے نقل کی جاتی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ جس حدیث "لا ربوٰا بین السلم والحربی فی دار الحرب" کی بنا پر اس رائے کو قائم کیا گیا ہے اس کے بارے میں اہل علم کی رائے یہ ہے کہ یہ مجہول راویت ہے اور اگر ثابت ہو بھی پھر بھی خبر واحد ہے جس کی بنا پر قرآن کے صریح حکم کو ساقط نہیں کیا جا سکتا اور اس روایت کا مفہوم یہ ہو گا کہ جس طرح عام حالات میں سودی لین دین جائز نہیں ایسے ہی دار الحرب میں بھی ربا کی کوئی بھی شکل کسی کے مابین ہونا جائز نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ علامہ کاسانی اور علامہ ابن الھمام نے فقہ حنفی کا صحیح موقف یہی لکھا ہے کہ دار الحرب میں بھی سود کے وہی احکامات ہیں جو دار الاسلام میں ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں: ابن الھمام، کمال الدین محمد بن عبد الواحد، فتح القدیر، (دار الکتب العلمیۃ، بیروت: 2002ء)، ج6، ص 177؛ الکاسانی، بدائع الصنائع، ج7، ص132۔

لہذا اس مسئلہ میں یہ دلیل پیش کرنا کہ فقہ حنفی کے مطابق اس کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے، درست نہیں ہے۔ واللہ اعلم

[2] القرارات والفتاوٰی الصادرۃ عن المجلس الاروبی للافتاء والبحوث، طبع اول، قرار رقم، 7(4/2)، (2013ء)، ص 31-34

اس کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ بیع مرابحہ[1] کی صورت اپنائی جائے جو کہ جائز اور بہتر صورت ہے۔

اس کے علاوہ مجلس کے علماء کا کہنا یہ ہے کہ جب تک کوئی متبادل صورت نہیں پیدا ہو سکتی تب تک جواز کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ "بیع التقسیط" کی صورت اپنائی جائے یعنی گھر کی مکمل قیمت کی جو مارکیٹ ویلیو ہے اس سے بڑھا کر قیمت طے کر لی جائے اور پھر اس کی ادائیگی اقساط کے ذریعے کی جائے اور اس قسم کی صورتیں اب بہت سے مغربی اور عرب ممالک میں بھی شروع ہو چکی ہیں جیسا کہ بحرین کے بینک اس صورت کو اپنا رہے ہیں۔

عجم علماء کی رائے:

عجم کے علماء نے بھی فی الجملہ یہی موقف اپنایا ہے کہ عام حالات میں تو سودی بینکوں سے قرض لینا خواہ وہ کسی بھی مقصد کے لیے ہو جائز نہیں ہے اس لیے مذکورہ صورت کی اجازت نہیں دی جا سکتی البتہ جواز کی جو صورتیں عرب علماء اور یورپ کے علماء نے ذکر کی ہیں ان کو عجم کے علماء بھی جائز سمجھتے ہیں۔[2]

مذکورہ صورت کا عموم بلویٰ سے تعلق:

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ مغربی ممالک میں عام مسلمان کے لیے مذکورہ صورت عموم بلویٰ کی صورت اختیار کر چکی ہے لہذا اگر اس کے لیے کوئی گنجائش پیدا نہ کی جائے تو عام آدمی کو مشقت اور حرج میں ڈالنا لازم آئے گا جس کو شریعت نے مدفوع قرار دیا ہے البتہ جن اہل علم نے اس مسئلہ کے جواز کی گنجائش پیدا کی ہے انہوں نے کچھ شرائط بھی ذکر کی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ:

1. عموم بلویٰ کا تحقق بالفعل موجود ہے کسی بھی موہوم یا فرضی صورت میں اس کی گنجائش نہیں ہے۔
2. ضرورت اور حاجت اس درجہ کی ہو جو مشقت اور تکلیف میں مبتلاء کر رہی ہو ورنہ عام معمول کی حالت میں اس کی اجازت نہیں ہو گی۔

مثال کے طور پر اگر کوئی شخص کرایہ کے مکان میں رہ سکتا ہے تو ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنا ہی گھر خریدے لہذا جب تک ممکن ہو احتیاط پر عمل کرنا ہی مناسب ہے الا یہ کہ اہل و عیال زیادہ ہیں اور کوئی ایسی صورت نہیں بن

---

[1] مرابحہ کا لغوی معنیٰ "تحقیق الربح" یعنی نفع کا ثبوت اور متحقق ہونا ہے جب کہ فقہ اسلامی میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ "نقل ماملکہ بالعقد الأول بالثمن الأول مع زیادۃ ربح" کسی شئے کو زیادہ نفع کے ساتھ قیمت خرید پر بیچنا بیع مرابحہ کہلاتا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الکاسانی، بدائع الصنائع، ج7، ص3193

[2] ملاحظہ فرمائیں: رحمانی، مولانا، خالد سیف اللہ، کتاب الفتاویٰ، (کراچی: زمزم پبلشرز، 2008ء) ج5، ص369؛ عثمانی، فتاویٰ عثمانی، ج3، ص308-310؛ دار الافتاء بنوری ٹاؤن، فتویٰ نمبر، 143909201187

رہی کہ کوئی ان کی کفالت کرے یا مبتلا بہٖ کی مدد کرے تو ایسی صورت میں قرض لے گھر بنانے کی اجازت ہے۔واللہ اعلم

4۔اسٹاک مارکیٹ، حصص کی خریداری اور عموم بلویٰ:

عصر حاضر کے جدید مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ اسٹاک ایکسچینج کا ہے جس کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ کسی بھی ملک کی معاشی صورتحال کا اگر جائزہ لینا ہو تو اسٹاک ایکسچینج کا اتار چڑھاؤ ہی اس کو واضح کرتا ہے کہ اس ملک کی اقتصادی حالت کیسی ہے، شروع میں لوگ آپس میں شراکت کے اصولوں کے مطابق کاروبار کرتے تھے پھر اسی شکل کا ارتقاء سترہویں صدی عیسوی میں جوائنٹ اسٹاک ایکسچینج کی صورت میں سامنے آیا ، فقہی کتابوں میں "شراکت" سے متعلق کافی مباحث دیکھنے کو ملتی ہیں لیکن موجودہ صورت اسی مفہوم میں دیکھنے میں نہیں ملتی، برصغیر میں اس کا دور اٹھارہویں صدی عیسوی میں بمبئی میں شروع ہوا ، بیسوی صدی عیسوی میں جب تجارت کے میدان میں نئی اصطلاحات کا عمل شروع ہوا تب سے اب تک اسٹاک ایکسچینج میں خوب ترقی ہوئی ہے۔[1]

مذکورہ مسئلہ کی تفہیم:

مسئلہ کا حکم سمجھنے سے پہلے اسٹاک ایکسچینج کا مفہوم اور چند مزید اہم باتیں جاننا ضروری ہیں جو درج ذیل ہیں:

اسٹاک ایکسچینج کا مفہوم: اسٹاک ایکسچینج سے مراد ایک ایسا شعبہ ہے جو معاشی، سماجی اور سیاسی عوامل سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے، حکومتوں اور کمپنیوں کے اسٹاک اور بانڈز سمیت سیکیورٹیز میں ڈیل کرنے کے لیے ایک ایسی منظم مارکیٹ ہے جس کو منظم انداز سے کنٹرول کیا جاتا ہے، اسی طرح اس سے مراد وہ بازار ہوتے ہیں جہاں تاجر اعلیٰ معیار کے ساتھ قابلِ تبادلہ اشیاء خریدتے اور بیچتے ہیں۔ مارکیٹوں کا ایک وسیع میدان ہے جو قابل تبادلہ اشیاء میں تجارت کا اہتمام کرتا ہے۔[2]

اسٹاک ایکسچینج اور عام بازار کے لین دین میں فرق:[3]

بظاہر یہی سمجھا جاتا ہے کہ عام مارکیٹ اور اسٹاک ایکسچینج کے کاروبار میں کوئی فرق نہیں ہے، دونوں میں بس چیزوں کا

---

[1] متن میں مختصراً پس منظر بیان کیا گیا ہے تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
Andreas M. Fleckner, Klaus J. Hopt, Stock Exchange Law: Concept, History, Challenges, Max Planck Private Law Research Paper No. 14/4 , pg:523.

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: التویجری، محمد بن ابراہیم، موسوعۃ الفقہ الاسلامی، (بیت الافکار، 2011ء)، ج3، ص573؛
Andreas M. Fleckner, Klaus J. Hopt, Stock Exchange Law: Concept, History, Challenges, , pg: 516-517

[3] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ، ج7، ص5033؛ د محمد عثمان، شبیر، المعاملات المالیۃ المعاصرۃ، ص198۔

تبادلہ اور مختلف اشیاء کا لین دین ہوتا ہے جب کے دونوں میں فرق ہے جیسا کہ:

1. مارکیٹوں میں پہلے سے موجود چیزوں پر لین دین کیا جاتا ہے جبکہ اسٹاک ایکسچینج میں نمونہ دیکھا کر لین دین کیا جاتا ہے۔
2. مارکیٹ میں لین دین تمام اشیاء میں ہوتی ہے، لیکن سٹاک مارکیٹ میں ایسی اجناس کا کام ہوتا ہے جن کی ہم مثل (فقہ میں جن کو مثلی اشیاء کہا جاتا ہے) موجود ہوں اور قابل ذخیرہ ہوں۔
3. بازاروں میں اشیاء کی قیمتیں طے ہوتی ہیں، عام طور پر اشیاء کی کمی بیشی قیمتوں پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔ جبکہ اسٹاک ایکسچینج قیمت کی سطح کو متاثر کرتی ہے، اسی لیے ان میں بڑی تعداد میں لین دین ہوتا ہے اور یہی وجہ کہ اسٹاک ایکسچینج میں کاروبار کرنا کافی مشکل سمجھا جاتا ہے اس کی باریکیاں سمجھنا مشکل ہے۔
4. عام بازار میں خرید و فروخت حقیقی ہوتی ہے اور سٹاک مارکیٹ میں ایسا نہیں ہوتا، قیمت ادا کیے بغیر قیمت کے فرق پر قیاس کر کے بیچا جاتا ہے۔

اسٹاک ایکسچینج کی اقسام:[1]

بنیادی طور پر اس کی تین قسمیں ہیں:

1. پہلی قسم سے مراد ایسا لین دین ہے جس میں سامان کے نمونے کی بنیاد پر لین دین کیا جاتا ہے جیسا کہ گاڑی، اسپئر پارٹ، ہارڈ ویئر وغیرہ کا کوئی سیمپل دیکھایا جاتا ہے اور اس کی کچھ ایڈوانس رقم دے دی جاتی ہے پھر باقی رقم آرڈر موصول ہونے کے بعد ادا کر دی جاتی ہے۔
2. ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ موجودہ سامان سے متعلق سودا طے پا جاتا ہے لیکن شرط یہ رکھی جاتی ہے کہ ایک معین مدت کے بعد اس کی متعین قیمت ادا کر دی جائے گی۔
3. ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ جس میں کسی بھی کمپنی یا سامان کے حصص، بانڈ وغیرہ بیچے جاتے ہیں اور ان کی بولی لگائی جاتی ہے۔

البتہ حصص، شیئرز وغیرہ کی دو صورتیں ہوتی ہیں، بعض اوقات املاک کی حقوق منتقل ہوتے ہیں اور بعض اوقات نہیں کیے جاتے۔[2]

---

[1] التویجری، موسوعۃ الفقہ الاسلامی، ج3، ص574

[2] دونوں صورتوں کے خرید و فروخت کے مختلف احکامات ہیں جو آگے بیان ہوں گے۔

حصص اور شیئرز کا مفہوم:

اردو میں اس کے لیے حصص اور عربی میں اسہم کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے، شیئرز اور حصص سے مراد وہ حصے ہیں جو کمپنی کے سرمائے میں متعلقہ شخص کے حصص کی نمائندگی کرتے ہیں۔ دراصل کوئی بھی کمپنی جب منظور ہوتی ہے تو اس کے لیے ایک سرمایہ طے کیا جاتا ہے پھر اس کل حصہ کے مساوی اجزاء طے ہوتے ہیں جن کو عام طور پر دس دس روپے کے حصے بنا کر تقسیم کیا جاتا ہے اسی تناسب سے شیئرز ہولڈر کمپنی کا حصہ دار ہوتا ہے اور جب وہ چاہے اپنے حصہ کو اسٹاک مارکیٹ میں بیچ سکتا ہے۔[1]

اسٹاک ایکسچینج کے معاملات سمجھنے سے پہلے چند اہم فقہی اصولوں کا جاننا انتہائی ضروری ہے۔

شریعت اسلامی کے چند اہم فقہی اصول:

ذیل میں شریعت اسلامی کے چند ایسے اصول کا بیان کیا جاتا ہے جن میں کسی بھی قسم کا ردوبدل نہیں ہوسکتا جیسا کہ:

1. اسلام میں کسی بھی موقع پر نقصان پہنچانا یا نقصان اٹھانا، منع کیا گیا ہے۔(لاضرر ولاضرار فی الاسلام)
2. بیع وشراء میں نفع اور نقصان دونوں برداشت کرنے ہوتے ہیں۔(الغرم بالغنم)
3. انسان جس چیز کا مالک نہیں ہے اس کو نہیں بیچ سکتا۔(بیع مالایملک ممنوع)
4. ادھار کی بیع ادھار شئے کے ساتھ جائز نہیں ہے۔(الکالی بالکالی ممنوع)
5. حتی الامکان نقصان کو ختم کرنے کی کوشش کی جائے گی۔(الضرر یزال)
6. ادھار اور بیع کو جمع کرنا جائز نہیں ہے(سلف و بیع ممنوع)
7. دھوکہ دہی اور غرر منع ہے۔
8. مہلت کے بدلے سودے میں زیادتی ناجائز ہے۔
9. معاملات میں اصل اباحت ہے۔
10. منقولی اشیاء کی خرید و فروخت قبضہ سے پہلے نہیں کی جاسکتی۔

اسٹاک مارکیٹ کا مفہوم، اقسام، حصص کا مفہوم اور شریعت کے اہم اصولوں کو جان لینے کے بعد ذیل میں اسٹاک مارکیٹ کے احکام کا ذکر کا کیا جاتا ہے:

---

[1] الخثلان، سعد بن ترکی، فقہ المعاملات المالیۃ المعاصرۃ، (ریاض: دار الصمیعی، 2008ء)، ص29؛ حافظ ذوالفقار علی، دور حاضر کے مالی معاملات کا شرعی حکم، (لاہور: ابوہریرہ اکیڈمی، 2008ء)، ص63-64

حصص اور شیئرز کی خرید و فروخت:

حصص یا شیئرز کی خرید و فروخت سے متعلق اہل علم کی دو آراء پائی جاتی ہیں جیسا کہ:

پہلا موقف:

بعض حضرات حصص یا شیئرز کے خریدار کو کمپنی کے کل سرمایہ کے تناسب سے کمپنی کا حصہ دار سمجھتے ہیں ان کے نزدیک حصص یا شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔

دوسرا موقف:

بعض اہل علم یہ کہتے ہیں کہ حصص یا شیئرز محض کمپنی کو دیئے گے قرض کا دستاویزی ثبوت ہے ان کے نزدیک ان کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔[1]

عدم جواز کے قائلین کے دلائل:

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اگر شیئرز خریدنے والا دیوالیہ ہو جائے تو کمپنی پر اس کا اثر نہیں پڑتا یعنی اس کے حصہ کے بقدر کمپنی سے کسی بھی قسم کی وصولی نہیں کی جاتی اگر یہ ان حصص یا شیئرز کا مالک ہوتا تو کمپنی سے اس کی وصولی کی جاسکتی تھی حالانکہ ایسا نہیں ہے لہذا یہ محض قرض خواہ ہے کسی بھی حصہ کا مالک نہیں ہے۔

جواز کے قائلین کی جانب سے جوابات:

پہلا جواب: جواز کے قائلین کا کہنا یہ ہے کہ متعلقہ شخص کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں کمپنی کے کا قرق نہ ہونا یعنی اس کا قرض ادا کرنے کے لیے کمپنی کا متناسب حصہ نہ بیچنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ شخص اس کا مالک نہیں تھا بلکہ کمپنی کا یہ اصول ہوتا ہے کہ متعلقہ شخص کمپنی کی تحویل سے پہلے اپنا حصہ نہیں نکلوا سکتا ہاں یہ الگ بات ہے کہ اس کو مارکیٹ میں بیچ سکتا ہے لہذا اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ان حصص یا شیئرز کا مالک بھی نہیں تھا جیسا کہ اگر کوئی دیوالیہ ہو جائے تو بعض فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ ایسی صورت میں متعلقہ شخص کا گھر نہیں بیچا جائے گا جس کا یہ مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ اس گھر کا مالک بھی نہیں تھا۔

دوسرا جواب: اگر کسی موقع پر کمپنی تحلیل ہو جائے تو اس کمپنی کے ہر شیئرز ہولڈر کو اس کے متناسب حصہ کے بقدر کمپنی کے اثاثوں میں سے حصہ دیا جاتا ہے جو بعض اوقات حصص یا شیئرز کی اصل قیمت سے زیادہ بھی ہو سکتا ہے جو اس بات

[1] رحمانی، مولانا خالد سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج4، ص169-170؛ حافظ ذوالفقار علی، دور حاضر کے مالی معاملات کا شرعی حکم، ص63-64

کی دلیل ہے کہ یہ ہر شخص متناسب حصہ کا مالک ہوتا ہے ورنہ وہ کس حق سے اپنا حصہ وصول کر رہا ہے۔[1]

حصص یا شیئرز کی خرید و فروخت کے احکامات:[2]

حصص یا شیئرز کے درج ذیل احکامات ہیں:

1. جواز کے قائلین کے ہاں مقرر اور متعین قیمت کے عوض حصص یا شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔
2. اگر قیمت ادھار ہے اور عقد کے وقت کسی قیمت کا تعین بھی نہیں کیا گیا تو ایسی صورت میں حصص کی خریداری جائز نہیں ہے کیونکہ خرید و فروخت کرتے ہوئے قیمت کا متعین اور معلوم ہونا ضروری ہوتا ہے۔
3. جن صورتوں میں حصص کی ملکیت منتقل نہیں کی جاتی ان صورتوں میں شیئرز ہولڈر کے لیے حصص کی فروخت جائز نہیں ہے کیونکہ یہ خود ابھی اس کا مالک نہیں ہے۔
4. جو حضرات اس کو محض قرض کی نمائندگی کی دستاویز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔

حصص یا شیئرز کی خرید و فروخت کی متفقہ ناجائز صورتیں:[3]

1. "فیوچر سیل" حصص یا شیئرز میں نہیں ہو سکتی یعنی اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ اتنی مقدار یا اتنی تعداد میں کچھ اشیاء کا سودا کرتے ہیں لیکن اس کی صورت یہ ہوگی کہ مستقبل میں اس شئے کی جو قیمت بنتی ہے اس وقت وہ ادا کر دی جائے گی یا اس وقت اس کی قیمت کا جو فرق ہو گا وہ ایڈجسٹ کر لیا جائے گا تو یہ صورت جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں حصص اور قیمت دونوں ادھار ہیں اور پہلے اصول بیان ہو چکا ہے کہ ادھار کی بیع ادھار کے ساتھ جائز نہیں ہے۔
2. اسی طرح ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص حالیہ سودے میں حصص خرید لیتا ہے لیکن اس کے پاس ادائیگی کی رقم نہیں ہوتی وہ یہ کہتا ہے کہ میری یہ حیثیت اگلی ادائیگی میں منتقل ہو جائے، اور دوسرا ایک شخص اس کو یہ کہتا ہے کہ میں یہ حصص آپ سے لے لیتا ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ آئندہ کی باری میں یہی حصص آپ نے مجھے زائد قیمت پر واپس دینے ہوں گے کیونکہ یہ واضح طور پر سود ہے جس کی اجازت نہیں ہے۔

---

[1] ارحمانی، مولانا خالد سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج4، ص169-170۔

[2] فتاویٰ اللجنۃ الدائمۃ، ج13، ص321؛ عثمانی، فتاویٰ عثمانی، ج3، ص177 تا190؛ زحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ، ج7، ص5045۔

[3] عثمانی، فتاویٰ عثمانی، ج3، ص190؛ حافظ ذوالفقار علی، دور حاضر کے مالی معاملات کا شرعی حکم، ص66-67

اسٹاک مارکیٹ اور عموم بلویٰ کے مابین تعلق:

اسٹاک مارکیٹ ، حصص یا شیئرز کے تعارف میں یہ واضح کیا گیا تھا کہ عصر حاضر میں کسی بھی ملک کی معاشی صورتحال کا اگر جائزہ لینا ہو تو اسٹاک ایکسچینج کا اتار چڑھاؤ ہی اس کو واضح کرتا ہے کہ اس ملک کی اقتصادی حالت کیسی ہے اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ یہ مسئلہ بھی ابتلائے عام کی شکل اختیار کر چکا ہے لہذا اسٹاک مارکیٹ میں ہونے والے ہر قسم کے کاروبار کو ناجائز قرار دینا حرج اور مشقت میں ڈالنا ہے اس لیے صرف وہ صورتیں جو صریح نصوص اور شرعی احکام کے خلاف ہیں جیسا کہ ادھار کی ادھار کے ساتھ بیع، فیوچر سیل، ملکیت سے پہلے حصص کی بیع وغیرہ ناجائز ہیں البتہ اس کے علاوہ جو صورتیں ہیں جیسا کہ اپنی ملکیت میں آجانے والے حصص وغیرہ کی خرید و فروخت جائز ہے۔

5۔ ای کامرس، ورچوئل کرنسی، کرپٹو کرنسی اور عموم بلویٰ:

عصر حاضر کے اہم مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ آن لائن تجارت، ای کامرس، ڈیجیٹل کرنسیوں کا استعمال اور کچھ ایسی نئی ایجادات آچکی ہیں جن کے بارے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ حقیقت میں ان کا مفہوم کیا ہے، اہداف و مقاصد کیا ہیں اور مارکیٹ میں کیسے استعمال کی جاتی ہیں؟ تاکہ ان کی حقیقت جان کر شرعی حکم پہچانا جا سکے لہذا اسی کے بارے میں مذکورہ عنوان کے مختلف مباحث بیان کی جائیں گی۔

ای کامرس اور الیکٹرانک معاملات کا مفہوم: زمانہ قدیم میں آن لائن بزنس، الیکٹرانک تجارت اور لین دین کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا تھا اس لیے قدیم فقہائے کرام سے اس بارے میں کوئی تعریف کتب فقہ میں نہیں ملتی البتہ معاصر علماء نے اس کا مفہوم بیان کیا کہ:

ای کامرس، آن لائن لین دین سے مراد ہر وہ تجارت ہے جس میں الیکٹرانک ذرائع کا استعمال ہوتا ہے، کمپیوٹر نیٹ ورکس، انٹرنیٹ کے ذریعے مارکیٹنگ، خرید و فروخت، مصنوعات اور خدمات کا تبادلہ، یہ سب اس میں شامل ہے۔[1]

البتہ یہاں یہ بات ضرور ذہن نشین رہنی چاہیے کہ ای کامرس اور آن لائن ٹریڈنگ، کاروبار وغیرہ میں فرق ہے جیسا کہ:

ای کامرس میں لین دین کے لیے بنیادی طور پر (Telex , Fax) وغیرہ کا استعمال ہوتا ہے جب کہ انٹرنیٹ کے ذریعے لین دین سے مراد ای کامرس کی ایک نئی صورت ہے، جس میں تجارتی نوعیت کی خدمات، مصنوعات ،

[1] تفصیلی مفہوم جاننے کے لیے ملاحضہ فرمائیں: حجازی، عبد الفتاح بیومی، النظام القانونی لحمایة التجارة الالکترونیة (مصر، دار الفکر، 1425ھ)، ج1، ص39: الشویرف، محمد عمر، التجارة الالکترونیة فی ظل النظام التجاری العالمی الجدید (سعودی عرب، دار زهران) ص28۔

معلومات کی خرید و فروخت اور تبادلہ عالمی نیٹ ورک "انٹرنیٹ" پر ہوتا ہے، اس کی بے شمار اقسام ہیں جنہوں نے دنیا کی تجارت کا نقشہ بدل کر رکھ دیا ہے۔

الیکٹرانک کاروبار، جسے ڈیجیٹل اکانومی بھی کہا جاتا ہے، یہ دونوں اصطلاحات انٹرنیٹ پر کاروبار کرنے کے معاملے میں ایک جیسی ہیں، لیکن یہ ای کامرس سے زیادہ وسیع اور جامع ہے، کیونکہ اس میں غیر تجارتی خدمات بھی شامل ہیں، جیسا کہ صارف کو باہمی تعاون کی خدمات فراہم کرنا، کاروباری شراکت داروں کے ساتھ، ای لرننگ اور مختلف قسم کی پروجیکٹ کی تکمیل کے لیے سروسز مہیا کرنا وغیرہ بھی شامل ہیں۔[1]

عصر حاضر میں کاروبار کی بدلتی ہوئی نئی صورت حال:

کاروباری لین دین کا روایتی اور قدیم رجحان گردش ایام کے ساتھ مفقود ہوتا جا رہا ہے جس کی جگہ الیکٹرانک کامرس پر مبنی ایک مقبول مارکیٹ نے لے لی ہے، کاروباری مارکیٹ اب جغرافیائی دائرہ کار تک محدود نہیں رہی، معاہدہ کرنے اور اس پر عمل درآمد کے لیے دو فریقوں کے لیے ملاقات کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ہر فریق دوسرے فریق کے پورٹ فولیو، سابقہ آن لائن کاروبار کے ڈیٹا کا جائزہ لے کر ایک آرڈر جاری کرتا ہے، جس میں سامان کی قیمت، آرڈر وصولی کا مقام، دن اور وقت اور ان جیسی دیگر تمام اہم معلومات طے کر لی جاتی ہیں اور پھر معاہدے کے مطابق اشیاء کا تبادلہ ہو جاتا ہے۔ یہ لین دین، انفرادی سطح سے لے کر بڑے بزنس مین، مختلف کمپنیوں حتیٰ کے دو حکومتوں کے مابین بھی ایسے ہی انجام پاتا ہے کہ جس میں فاصلوں کی رکاوٹ کو ختم کر دیا جاتا ہے اور اپنی جگہ بیٹھے ہی بڑے بڑے کاروباری لین دین کر لیے جاتے ہیں۔

ای کامرس کی اقسام اور ان کا دائرہ کار:

ای کامرس کی مختلف اقسام ہیں جن میں سے ہر ایک کا اپنا دائرہ کار ہے جیسا کہ:

1. **الیکٹرانک ثالث کی خدمات حاصل کرنا:** اس میں، ای کامرس کمپنیاں دو فریقین کو ایک مخصوص جگہ پر منتقل ہونے اور ملنے کی ضرورت کے بغیر لین دین کو مکمل کرنے میں اپنی مدد فراہم کرتی ہیں۔ دونوں فریقوں کے درمیان یہ تعلق بعض سودوں کی صورت میں ہوتا ہے جیسا کہ:
    - مالی، قانونی اور طبی مشورہ جیسی خدمات کے لیے الیکٹرانک معاہدہ اور ترسیل کی فراہمی۔

---

[1] ملاحظہ فرمائیں: امیر فرج، التجارۃ الالکترونیۃ، (دار المطبوعات الجامعۃ، س۔ن)، ص19، 21؛ الھاشمی، سلطان ابراھیم، التجارۃ الالکترونیۃ واحکامھا فی الفقہ الاسلامی (الریاض،: جامعۃ الامام محمد بن سعود، س۔ن)، ص78۔

- مارکیٹ کے سامان کے لیے تشہیر کی خدمات فراہم کرنا، خریداری کے آرڈر وصول کرنا، دونوں فریقوں کے لیے معاہدہ طے کرانا، آخر میں آرڈر برائے راست مالکان تک پہنچانا۔
- ایسی خدمات فراہم کرنا جو صارف کو شماریاتی اپلی کیشنز کے ذریعے قیمتوں کا موازنہ کرنے کے قابل بنائے تاکہ متعلقہ شخص نے جس شئے کو خریدنا ہے اس کی مکمل جان کاری حاصل ہو سکے۔

2. **سہولت کی خدمات فراہم کرنا:** ہر ایک صارف کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ گھر بیٹھے نہ صرف یہ کہ کوئی بھی چیز آسانی سے خریدی جائے بلکہ جتنے لوازمات اختیار کرنے کی ضرورت ہو اس کے لیے خود کسی بھی قسم کی تگ و دو سے بچا جا سکے جیسا کہ:

- الیکٹرانک ادائیگی، بینک ٹرانسفر، سرمایہ کاری کے مواقع، رقم کا انتظام، خصوصی خدمات فراہم کرنا جیسا کہ اکاؤنٹنٹ، قانونی مشیر وغیرہ کی خدمات فراہم کرنا۔
- سفری ٹکٹوں کی بکنگ، ہوٹلوں کی بکنگ، تربیتی کورسز اور ورکشاپس میں حصہ لینا اور اس جیسی بے شمار خدمات گھر بیٹھے حاصل کی جا سکتی ہیں۔

3. اس قسم سے مراد وہ تمام صورتیں جو آج کل عام اور شائع ہیں یعنی آن لائن خریداری کی جتنی بھی صورتیں وہ اس میں شامل ہیں چاہے وہ کسی سامان کی خریداری سے متعلق ہوں، آن لائن معاہدات سے متعلق ہوں یا کوئی بھی ایسی صورت جس میں الیکٹرانک خدمات حاصل کی گئی ہوں۔

لین دین کے شرعی اصول اور الیکٹرانک، آن لائن خریداری کا شرعی حکم:

آن لائن خریداری، ای کامرس کا حکم جاننے سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ کہ بیع و شراء کے جو عام اصول ہیں جیسا کہ ماقبل کی مختلف مباحث میں بیان ہو چکے ہیں کہ طرفین کی رضامندی ہو، ایجاب و قبول پایا جائے، محل یعنی مبیع، معقود علیہ میں یہ صلاحیت ہو کہ اس کو بیچا جا سکے، جب تک یہ شرائط نہ پائی جائیں کسی بھی قسم کا لین دین خواہ حقیقی ہو یا ای کامرس کے ذریعے ہو درست نہیں ہے۔ اسی طرح آن لائن جو سروسز اور خدمات مہیا کی جاتی ہیں جیسا کہ سافٹ ویئر بنا کر دینا، ویب سائیٹ بنا کر دینا، بعض چیزوں کو ڈاؤنلوڈ کرنے تک رسائی کی سہولت فراہم کرنا، انٹرنیٹ کے استعمال کی سہولت فراہم کرنا وغیرہ یہ سب صورتیں اجارہ کی اقسام میں شامل ہیں اور اس کی درستگی کے لیے وہی اصول لاگو ہوں گے جو کسی بھی اجارہ کے معاملے سے متعلق کتب فقہ میں بیان ہوئے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ آن لائن ایجاب کی کیا صورت ہو سکتی تو اس کے بارے میں اہل علم کی دو آراء پائی جاتی ہیں:

ایجاب سے متعلق پہلا موقف: ایک موقف یہ ہے کہ کسی بھی شئے کی تشہیر اور اس سے متعلق جو معلومات آن ائیر کر دی جائیں یا کسی بھی طرح سے عوام تک پہنچا دی جائیں جیسا کہ ویب سائٹ، سوشل میڈیا کے پیج یا کسی بھی ایسے پلیٹ فارم پر آویزاں کرنا جہاں عام رسائی آسانی سے ممکن ہو تو اسی کو ایجاب تصور کیا جائے گا۔[1]

ایجاب سے متعلق دوسرا موقف: اکثر اہل علم کا موقف یہ ہے کہ اس طرح کی عام تشہیر ایجاب متصور نہیں ہو گی کیونکہ اپنے سامان یا پروڈکٹ کی عام تشہیر سے مقصد صرف معلومات دینا ہوتا ہے ایجاب کرنا نہیں ہوتا، اس کے لیے ضروری ہے کہ فرد اکوئی ایسی صورت پائی جائے جو ایجاب کو ظاہر کرے تاکہ محض ترغیب چیز کو بیچنے کی حقیقی صورت میں فرق کیا جاسکے۔

ایجاب کے بعد قبول سے متعلق تقریباً تمام اہل علم کی یہی رائے ہے کہ اگر آن لائن کسی بھی شئے کی خریداری کے لیے دوسرے فریق نے "قبول"(Accept) کے بٹن کو دبا دیا تو یہ فریق ثانی کی جانب سے قبول متحقق ہو جائے گا۔[2]

جہاں تک ایجاب و قبول متحقق ہونے کے لیے اتحاد مجلس کا مسئلہ ہے تو فقہائے کرام نے خط اور خطاب سے متعلق ایک بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خطاب میں ایجاب کا قبول اسی مجلس میں ضروری ہے لیکن خط کا جواب اسی مجلس میں جس میں خط موصول ہوا ہے، ضروری نہیں ہے بعد میں اگر جواب دے دیا جائے تو بھی متحقق ہو جاتا ہے،[3] مفتی تقی عثمانی اور بعض عرب کے علماء جیسا کہ شیخ علی الخفیف، شیخ ابراہیم نے عصر حاضر کے لین دین کو سامنے رکھتے ہوئے اسی رائے کو ترجیح دی کہ اسی وقت قبول کرنا ضروری نہیں ہے۔[4]

کرپٹو کرنسی، ڈیجیٹل کرنسی کا مفہوم:

ڈیجیٹل کرنسی کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

1. ایک مخصوص قیمت کا ہندسوں اور اکائیوں میں اظہار کرنا، جسے عام لوگ تشکیل دیتے ہیں۔[5]
2. اس سے مراد ایک ایسا کرنسی تشکیل دینا ہے جس پر کسی قسم کا کوئی قانون لاگو نہیں ہوتا، عام لوگ ہی اس کا ڈھانچہ بناتے ہیں اور وہی اس کے ذریعے لین دین کا نظم چلاتے ہیں اور چند مخصوص افراد ہی اس کو قبول کرتے

---

[1] ملاحظہ فرمائیں: محمد عقلة الابراھیم، اجراء العقود بوسائل الحدیثۃ، (عمان: دار الضیاء، 1986ء)، ص33؛ مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی، ج3، ش6، ص940۔

[2] ملاحظہ فرمائیں: الیاس بن ساسی، التعاقد الالکترونی والمسائل القانونیۃ المتعلقۃ بہ، مجلۃ الباحث، العدد2، (2003ء) ص7

[3] ابن نجیم، زین الدین، البحر الرائق، (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1997ء) ج5، ص291۔

[4] عثمانی، مفتی تقی، فقہ البیوع (کراچی: مکتبہ معارف القرآن، 2015ء) ج1، ص48؛ مجلۃ الفقہ الاسلامی، عدد6، ص1006۔

[5] International Monetary Fund: Virtual Currencies and Beyond: Initial Considerations, Page 7, Published: 2016.

ہیں۔[1]

غرض یہ کہ کرپٹو، ورچوئل یا ڈیجیٹل کرنسی کوئی بھی نام ہو اس میں کوئی حکومت، قانون یا ادارہ ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ چند مخصوص لوگ ہی اس کا نظم چلاتے ہیں اور وہی اس کے ذریعے تبادلے کی شرائط اور اصول طے کرتے ہیں، اس کا ظاہری اور حسی وجود نہیں ہوتا بلکہ برقی آلات اور آن لائن انٹرنیٹ کے ذریعے اس کا لین دین ہوتا ہے۔ اس کی سب سے مشہور مثال بٹ کوائن ہے جس کا استعمال سب سے زیادہ کیا جارہا ہے۔

ورچوئل کرنسی کا شرعی حکم:

ورچوئل کرنسی کے جواز و عدم جواز سے متعلق اہل علم نے جواز و عدم جواز کی دو آراء اختیار کی ہیں جن میں سے ہر ایک نے اپنے موقف کے کچھ دلائل بیان کیے ہیں جیسا کہ:

جواز کے دلائل:

جواز کے قائلین کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ:

1. اشیاء میں اصل اباحت ہے لہذا جب تک حرمت کی کوئی صریح اور واضح دلیل نہ آجائے کسی عمل کو ناجائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔
2. لین دین میں اصل یہ ہے کہ تبادلہ کی جانے والے اشیاء میں ثمن اور مبیع بننے کی صلاحیت موجود ہو لہذا جب تک کسی اور مانع کا ظہور نہ ہو فی نفسہٖ ورچوئل کرنسی کے ذریعے کیے گے لین دین کا جائز قرار دیا جائے گا۔

عدم جواز کے دلائل:

عدم جواز کے قائلین کے دلائل کا ماحصل یہ ہے کہ:

1. کسی بھی ثمن کے لیے کے لیے ضروری ہے کہ اس کا ضبط اور کوئی واضح تعارف بیان کیا جاسکے جب کہ مذکورہ کرنسی میں چند مفروضوں پر مبنی لین دین کیا جاتا ہے جس میں قسطوں کے ذریعے خریداری ہوتی ہے اور ہول سیل مارکیٹ میں بیچا جاتا ہے جس کی وجہ سے قیمتوں کی قدر میں انتہائی بھیانک قسم کی کمی واقع ہوی ہے لہذا اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔
2. ان جیسی کرنسیوں کے پیچھے کوئی قانونی ادارہ یا حکومت نہیں ہے جو ان کے بارے میں کوئی ٹھوس ضمانت فراہم کرسکے، اس کے علاوہ حقیقی قبضہ کی صورت بھی اس میں ممکن نہیں ہے لہذا یہ ناجائز ہے۔

[1] European Central Bank: Virtual Currency Schemes, Page 13, Published: Oct 2012

3. اس قسم کی کرنسیوں کے ذریعے لین دین کو جائز قرار دینا بہت سے مفاسد کو جنم دے گا جیسا کہ دہشت گردی، فتنہ وفساد اور ان جیسی ان گنت خرابیاں پیدا ہونے کا امکان ہے لہذا جائز نہیں ہے۔

جواز کے قائلین کی جانب سے جوابات:

جواز کے قائلین نے فریق مخالف کے دلائل کا جواب یوں دیا ہے کہ ورچوئل کرنسی فقہائے کرام کی بیان کردہ ثمن کی تعریف کے مطابق ایک ثمن ہے[1] لہذا یہ کہنا کہ چند مفروضوں پر اس کے ذریعے لین دین ہوتا ہے، درست نہیں ہے۔

اسی طرح جو یہ کہا گیا ہے کہ چونکہ ان کے ذریعے کیے گئے معاہدات میں حقیقی قبضہ نہیں پایا جاتا لہذا ان کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا، یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ علمائے کرام نے واضح کیا ہے کہ قبضہ حقیقی نہ ہو لیکن اگر قبضہ حکمی بھی پایا جائے تو وہ عقد کی درستگی کے لیے کافی ہوتا اور مذکورہ صورت میں قبضہ حکمی پایا جاتا ہے لہذا ناجائز کا قول اختیار کرنا درست نہیں ہے۔[2]

ورچوئل کرنسیوں کے ذریعے تبادلہ کی صورتیں اور ان کا شرعی حکم:[3]

ورچوئل کرنسی کے ذریعے لین دین کی مختلف صورتیں ہیں جس میں سے چند ایک یہ ہیں کہ:

1. اس ٹریڈنگ میں کرنسی کی ترسیل اور اس کے تبادلے کا فوری طور پر حصول اور وصولی ضروری ہے جس میں ضروری نہیں ہوتا کہ قانونی طور پر ہی ادائیگی کی جائے بلکہ چند معروف شرائط کے مطابق سودا کرنا ہی کافی ہوتا ہے۔ یہ صورت فی نفسہ جائز ہے۔
2. اس ٹریڈنگ میں فروخت کی گئی شئ کی ڈیلیوری اور قیمت مارکیٹ اتھارٹی کی طرف سے دونوں کی ضمانت کے امکان کے ساتھ فوری طور پر لینے کا حق دیا جاتا ہے، یہ معاہدہ بیع کی معروف شرائط کے تحت قانونی طور پر جائز ہے۔

---

[1] کسی بھی شئے کے ثمن بننے کے لیے ضروری ہے کہ وہ شئے مال متقوم ہو، معلوم ہو، خریدار کی ملکیت میں دینے اور حوالے کرنے کے قابل ہو یہ تمام شرائط ورچوئل کرنسی میں پائی جاتی ہیں لہذا ان کے ذریعے کوئی بھی معاملہ کرنا درست ہے۔ شرائط کے مطالعہ کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابن عابدین، رد المختار، ج4، ص501؛ الموسوعۃ الفقھیۃ الکویتیۃ، (دار الصفوۃ)، ج15، ص34؛ آفندی، درر الحکام فی شرح مجلۃ الاحکام، (بیروت: دار الجیل، س ن)، ج1، ص224۔

[2] ورچوئل کرنسی سے متعلق احکام، اختلاف اور اشکالات کے جوابات کی مزید تفصیل جاننے کے لیے ملاحظہ فرمائیں: پراچہ، مفتی اویس، ورچوئل کرنسی کی شرعی حیثیت، (جامعۃ الرشید، کراچی: 2018ء) ص235 تا 255، 244 تا 260۔

[3] حافظ، عمر زہیر، تقنین قرارات مجمع الفقہ الاسلامی الدولی فی مسائل المالیۃ الاسلامیۃ، (مرکز النشر العلمی، جامعۃ الملک عبد العزیز، 1425ھ)، ص118۔

3. ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ ثمن اور مبیع دونوں میں سے کوئی بھی چیز نقد ادا نہیں ہوتی بلکہ اس کو بائع اور مشتری کے ذمہ میں رکھ دیا جاتا ہے یہ صورت ناجائز ہے کیونکہ دونوں شئے کا دَین ہونا عقد کو فاسد کر دیتا ہے۔ البتہ اگر اس میں بیع سلم کی شرائط کا لحاظ رکھ لیا جائے تو اس کے جواز کی صورت نکل سکتی ہے۔

4. اور ایک صورت بیع سلم کی سی ہے کہ جس میں ثمن نقد ادا کر دیا جاتا ہے اور مبیع ذمہ میں واجب ہو جاتی ہے جو کہ متعین کردہ مدت پر ادا کرنا لازم ہوتی ہے، یہ صورت جائز ہے۔

ای کامرس، ورچوئل کرنسی کا عموم بلویٰ سے تعلق:

ای کامرس، آن لائن خریداری، الیکٹرانک لین دین عصر حاضر کی ضرورت بن چکی ہے، اکثر لین دین اسی کے ذریعے ہوتے ہیں، ابتلاء اتنا عام ہو چکا ہے کہ چھوٹے پیمانے پر کاروبار کرنے والا بھی اس کا استعمال کرتا ہے اس لیے شریعت اسلامی کے اصول "المشقة تجلب التيسير " ان الدين يسر" وغیرہ کے پیش نظر مذکورہ صورتوں کی اجازت ہے البتہ ان شرائط اور اصول وضوابط کا خیال رکھنا ضروری ہے جو ماقبل بیان ہوئے ہیں۔

البتہ جہاں تک ورچوئل کرنسی کا تعلق ہے اس کا ابتلاء اور ضرورت اس قدر عام نہیں ہے کہ اس کو مطلقا جائز قرار دیا جائے اگرچہ ماقبل یہی بیان ہوا ہے کہ صحیح رائے یہی ہے کہ اس کرنسی سے متعلق عدم جواز کا جو قول نقل کیا گیا ہے یا جو شبہات ذکر کیے جاتے ہیں وہ دراصل مسئلہ کی صحیح شکل نہ سمجھنے کی وجہ سے ہیں لیکن اس کے باوجود اس سے احتراز ضروری ہے۔

فصل دوم: معاشرتی معاملات میں عموم بلویٰ کی ضرورت

زمانہ کی تبدیلی سے ہونے والے موجودہ حالات میں معاشرتی معاملات کی نئ نئ صورتیں پیدا ہو رہی ہیں اور معاشرے کے بہت سے احکامات زمانے کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں یہ تبدیلی یا تو کسی نئ ضرورت کے پیدا ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے یا کسی حرج کی وجہ سے کیونکہ اگر پہلا حکم باقی رہے تو اس سے معاشرے میں لوگوں کو مشقت لازم آئے گی اور نقصان اٹھانا پڑے گا اس لحاظ سے ایک ہی شرعی اصول کار فرما ہوتا ہے اور وہ جلب مصالح اور مفاسد کا انسداد، یہ اصول اس لئے بھی ضروری ہے تاکہ ہر زمانے میں معاشرے کے لئے جو وسائل اور طریقے اس زمانہ کے معاشرے کے لئے زیادہ بہتر اور مفید ہوں ان کو اختیار کیا جا سکے چناچہ اس اعتبار سے معاشرتی معاملات میں دشواری و مشقت کی کی بناء پر آسانی کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے اسی نکتے کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس فصل میں درج ذیل معاشرتی معاملات کا عموم بلویٰ کے تحت جائزہ پیش کیا گیا ہے:

- جدید آلات (موبائل، ای میل، انٹرنیٹ وغیرہ) کے ذریعے معاہدوں کا انعقاد
- تجارتی اشتہارات، تشہیری مہم سازی اور عموم بلویٰ
- تصویر سازی اور عموم بلویٰ
- تالیف و تصانیف کا کاپی رائٹ اور عموم بلویٰ
- عورت کا بغیر محرم سفر اور عموم بلویٰ

1۔ جدید آلات (موبائل، ای میل، انٹرنیٹ وغیرہ) کے ذریعے معاہدوں کا انعقاد کرنا:

عصر حاضر میں ٹیکنالوجی کافی ترقی کر چکی ہے یہی وجہ ہے کہ جو کام پہلے مہینوں میں ہوتا تھا آج وہی کام گھنٹوں میں ہو جاتا ہے، کسی سے بات کرنے کے لیے میلوں کا سفر کرنا پڑتا تھا لیکن آج ہزاروں میل کے فاصلے پر بیٹھے آدمی سے لائیو ویڈیو پر بات ہو جاتی ہے، علم کے حصول کے لیے کتابوں کے بنڈل خریدنے پڑتے تھے آج ایک چھوٹی سے یو ایس بی کیبل میں ہزاروں کتابیں سمو جاتی ہیں، کسی بھی موضوع پر معلومات حاصل کرنی ہو انٹرنیٹ پر صرف ایک کلک کی مدد سے بے شمار آراء معلوم کی جاسکتی ہیں غرض یہ کہ دنیا اتنی سمٹ چکی ہے، زندگی اتنی آسان ہو چکی ہے جتنی اس سے پہلے نہیں تھی اسی لیے آج کل کے زمانے میں دنیا کے اکثر معاملات جدید آلات کے ذریعے ہی ہو رہے ہیں۔ ذیل میں جدید آلات کا

مفہوم بیان کیا جاتا ہے تاکہ ہر قسم کا مفہوم جان کر اس سے متعلق شرعی حکم جانا جاسکے چنانچہ:

جدید آلات کا مفہوم:

جدید آلات سے مراد ایسے وسائل اور اسباب ہیں جن کا استعمال آج کل جدید دنیا میں عام معمول بن چکا ہے کوئی بھی شخص اس سے مستغنی نہیں ہے، ان آلات و وسائل نے انسان کی زندگی کو اس قدر آسان بنا دیا ہے کہ انسان گھر بیٹھے بہت سے کام سرانجام دے سکتا ہے۔ان وسائل کو تین اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

1. آواز کے انتقال کے لیے استعمال ہونے والے آلات: جیسا کہ ٹیلی فون، ریڈیو وغیرہ۔
2. خط وکتابت کے لیے استعمال ہونے والے آلات: جیسا کہ ٹیلی گرام، فیکس، موبائل کے ذریعے بھیجے گے پیغامات وغیرہ۔
3. انٹرنیٹ کی دنیا میں استعمال ہونے والے تمام آلات: جیسا کہ گوگل، مائیکروسافٹ، ویڈیو کال کے سافٹ وئیر وغیرہ۔

مذکورہ مسئلہ کی تفہیم:

جدید آلات کے ذریعے ہونے والے معاملات کا حکم جاننے سے پہلے عقود اور معاملات سے متعلق شرعی حکم جاننا ضروری ہے کہ کسی بھی قسم کے عقد منعقد ہونے سے پہلے شریعت اسلامی نے کیا اصول وضوابط بیان کیے ہیں چنانچہ:

عقدِ صحیح کے ارکان اور اصول وضوابط:

تمام فقہائے کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی بھی عقد کے انعقاد کے لیے تین ارکان کا پایا جانا ضروری ہے: عاقد، صیغہ: یعنی ایجاب وقبول اور محل یا معقود علیہ: یعنی اس شئے کا موجود ہونا جس سے متعلق عقد ہو رہا ہے۔[1]

اس کے علاوہ جو دو لوگ آپس میں کوئی معاملہ کر رہے ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ عاقل بالغ ہوں، اہل ہوں اور دونوں باہم رضامندی سے اس عقد کو کر رہے ہوں۔

اب ایجاب وقبول کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی الفاظ، خط وکتابت، اشارۃ، پیغام رسانی اور ان جیسی تمام صورتیں ایجاب وقبول میں شامل ہیں۔

---

[1] ابن الہمام، فتح القدیر، ج3، ص9؛ الحنبلی، محمد بن مفلح، الفروع، (مؤسسۃ الرسالۃ، 2003ء) ج4، ص4؛ الکاسانی، بدائع الصنائع، ج6، ص2992؛ الدسوقی، حاشیۃ الدسوقی، (داراحیاء الکتب العربیۃ، القاھرۃ)، ج3، ص5۔

فقہائے کرام کے ہاں معاملات کے درست ہونے کی متفقہ صورتیں:[1]

فقہائے کرام کے ہاں صحیح عقد کی جو درست صورتیں ہیں وہ درج ذیل ہیں:

1. ایسی تمام صورتیں جو کتابت کے ذریعے یا کسی قاصد کو بھیج کر دوسرے کے ساتھ معاملہ کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہیں وہ تمام صورتیں ایجاب و قبول کے مکمل ہونے کے ساتھ منعقد تصور ہوں گی لہٰذا اگر کوئی کتابت کا جواب دیتا ہے یا قاصد جا کر مالک کا پیغام پہنچاتا ہے اور گواہوں کی موجودگی میں ایجاب و قبول ہو جاتا ہے تو ایسی تمام صورتیں بالاتفاق درست اور منعقد تسلیم ہوں گی۔
2. اگر کوئی گونگا شخص معروف اشاروں کے ذریعے کسی عقد کو منعقد کرنا چاہتا ہے تو ایسا کرنا درست ہے اور شرعاً یہ عقد درست سمجھا جائے گا۔
3. کسی بھی عقد کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ایجاب و قبول کے مابین توافق ہو تعارض کی صورت میں عقد درست تصور نہیں ہو گا۔
4. مجلس کا ایک ہونا ضروری ہے اگر کوئی ایک عاقد مجلس سے غائب ہے تو جب تک اس کی جانب سے ایجاب یا قبول نہیں ہو گا عقد منعقد نہیں ہو گا۔

معقود علیہ یعنی مبیع، فروخت ہونے والی شئے کی شرائط:[2]

کسی بھی عقد کا تیسرا رکن وہ شئے ہے جس سے متعلق عقد ہو رہا ہوتا ہے اس رکن کی بھی کتب فقہ میں چند شرائط بیان کی گئی ہیں جیسا کہ:

1. مبیع کا فی الجملہ موجود ہونا یا موجود ہونے کا یقین ہونا۔
2. جس شئے سے متعلق سودا یا عقد ہو رہا ہے وہ اس قابل ہو کہ اس کا سودا یا عقد کیا جا سکے یعنی ایک شخص کی ملکیت سے دوسرے کی ملکیت میں منتقل ہو سکتی ہو۔
3. محل، مبیع کا ایسی تمام چیزوں سے پاک ہونا ضروری ہے جس میں کسی بھی قسم کے دھوکے یا فراڈ کا شائبہ ہو۔
4. مبیع یا محل ایسا ہو جو دوسرے شخص کے حوالے کرنا ممکن ہو لہٰذا اگر کسی چیز کو منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا عقد درست نہیں ہو گا۔

---

[1] ابن الھمام، فتح القدیر، ج5، ص74؛ الحطاب، محمد بن محمد، مواھب الجلیل، (دار الرضوان، 2010ء)، ج4، ص228؛ حاشیۃ الدسوقی، الدسوقی، ج3، ص4؛ المرداوی، علی بن سلیمان، الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف، (مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ، 2009ء) ج4، ص260

[2] حاشیہ ابن عابدین، ج6، ص4؛ الکاسانی، بدائع الصنائع، ج5، ص135، 148، 155۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی بھی عقد کی درستگی کے لیے مذکورہ بالا تمام صفات، ارکان، اصول وضوابط اور شرائط کا پایا جانا ضروری ہے لہذا اگر کوئی ایک بھی شرط، رکن یا صفت مفقود ہوئی تو عقد منعقد نہیں ہو گا چنانچہ انہی اصولوں کی روشنی میں ہم عصر حاضر میں جدید آلات کے ذریعے کیے جانے والے معاملات کا جائزہ لیتے ہیں کہ ان کا کیا حکم ہے؟

عصر حاضر میں جدید آلات کے ذریعے ہونے والے معاملات کا شرعی حکم:

مسئلہ کا حکم سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ عصر حاضر میں جس قسم کے عقود جدید آلات کے ذریعے منعقد ہوتے ہیں یہ سب وہی معاملات ہیں جو پہلے زمانے میں بھی ہوتے رہے ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ دور حاضر میں ان عقود کے انعقاد کے لیے آپس میں روابط کے طریقے نئے ایجاد ہو چکے ہیں اس لیے اصل حکم یہ جاننا ہے کہ جدید وسائل کے ذریعے منعقد ہونے والے معاملات کا کیا حکم ہے؟

ٹیلیفون، موبائل، ٹیلی گرام، فیکس، انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعے جو عقود کیے جاتے ہیں اگر ان میں اُن تمام اصول و ضوابط کا خیال رکھا جاتا ہے جو ما قبل بیان ہوئی ہیں تو یہ تمام عقود درست ہیں اس لیے کہ اصل یہ ہے کہ جو عقد کیا جا رہا ہے فی نفسہ اس کے جواز میں کوئی شبہ نہ ہو جہاں تک وسائل کا تعلق ہے تو وہ کسی شئے کے جواز یا عدم جواز پر بنیادی طور پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ ذیل میں چند دلائل کا تذکرہ کیا جاتا ہے:

جدید آلات کے ذریعے منعقد ہونے والے معاملات کے جواز کے دلائل:[1]

1. مختلف قسم کے کاروباری لوگ عام طور پر ایک دوسرے سے آشنا ہوتے ہیں لہذا وہ آپس میں جس قسم کا لین دین موبائل پر کر رہے ہوتے ہیں، مبیع یا محل کی جو قیمت مقرر کرتے ہیں، بینک چیک یا ڈیبٹ کارڈ کے ذریعے جو ادائیگی کرتے ہیں ان تمام کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہونا چاہیے اس لیے کے ہر زمانے کا اپنا عرف ہوتا ہے اور اسی کے مطابق بازار کا چلن قائم ہوتا ہے لہذا جب عاقد اہل ہیں، ایجاب و قبول قائم ہو چکا ہے اور مبیع کی جواز کی شرائط بھی پوری ہیں تو دور حاضر کے معاملات درست تصور کیے جائیں گے۔
2. امام نووی نے لکھا ہے" لو تناديا وهما متباعدان وتبايعا صح البيع بلا خلاف"[2]

یعنی متعاقدین میں سے کوئی ایک دوسرے کو آواز لگاتا ہے اور دوسرا اس آواز کو سن تو لیتا ہے لیکن آواز دینے والے کو دیکھ نہیں پاتا اور پھر بھی قبول کر لیتا ہے تو یہ عقد منعقد ہو جائے گا۔

---

[1] علی داغی، مبدا الرضاء فی العقود، دراسۃ مقارنۃ، (مکتبۃ الجامعۃ الازھر، القاھرہ، 2008ء) ج2، ص947؛ السنھوری، عبد الرزاق، مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ،(جامعۃ الدول العربیۃ معھد الدراسات العربیۃ العالیۃ، 2017ء)، ج2، ص54-56۔

[2] النووی، المجموع، طبع اول (السعودیہ: دار الطباعۃ المنیریۃ، 2004ء) ج9، ص181۔

اس سے معلوم ہوا کہ عقد کے درست ہونے کے لیے جانبین کو سننا، یا قبول کر لینا، یا دونوں کا بالمشافہہ ملنا کوئی ایک صورت بھی پائی جائے تو عقد منعقد ہو جاتا ہے لہٰذا اگر ٹیلی فون وغیرہ کے ذریعے صرف آواز پہنچ رہی ہے تو عقد کے جواز کے لیے اتنی شرط کافی ہے۔

3. عقود کے قیام میں اصل شرط دونوں فریق کا راضی ہونا ہے[1] اور یہ شرط جدید آلات کے ذریعے ہونے والے معاملہ میں بھی پائی جا رہی ہے لہٰذا یہ صورت جائز ہے۔

4. شریعت اسلامی نے کسی بھی عقد کے جواز کے لیے اُن تمام وسائل اور ذرائع کو معتبر مانا ہے جن کے استعمال میں کوئی غرر یا دھوکہ نہ ہو لہٰذا آج کل کے زمانے میں ان ذرائع کے ذریعے منعقد ہونے والے عقود درست تصور کیے جائیں گے الا یہ کہ کوئی دھوکہ یا غرر کی صورت پیدا ہو جائے تو الگ بات ہے۔

5. مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کے چھٹے اجلاس میں یہ فیصلہ کیا گیا تھا کہ فقہائے کرام نے خط و کتابت، تحریر، اشارہ اور قاصد کے احکام کو بیان کیا ہے لہٰذا جدید مواصلات کے ذریعے جو معاملات کیے جاتے ہیں کو درست تسلیم کیا جائے گا البتہ نکاح، بیع صرف، بیع سلم پر اس حکم کا انطباق نہیں ہو گا اس لیے کہ نکاح میں گواہوں کا ہونا ضروری ہے، بیع صرف میں عوضین پر قبضہ ضروری ہے اور بیع سلم میں قیمت کی پیشگی ادائیگی ضروری ہے اس لیے ان صورتوں میں عقد درست نہیں ہو گا۔[2]

سوال:

فقہائے کرام نے بیع کے جواز کے لیے مجلس کا ایک ہونا ضروری قرار دیا ہے اس لیے ٹیلی فون وغیرہ کے ذریعے منعقد ہونے والے آلات کو اس نقطہ نظر سے دیکھنا بھی ضروری ہے کہ اس میں مذکورہ شرط پائی جاتی ہے یا نہیں؟

جواب:

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ مجلس کے ایک ہونے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ متعاقدین کھل کر ایک دوسرے کے ساتھ متعلقہ عقد کے بارے میں بھاؤ تاؤ کر سکیں اور کوئی ایسا خلل یا مانع واقع نہ ہو جو عقد سے متعلق شکوک و شبہات پیدا کر رہا ہو بایں صورت کہ کسی ایک فریق کی رضامندی ظاہر نہ ہو، یا مبیع کے اوصاف صحیح واضح نہ ہوں، یا گفت و شنید میں کوئی خلل پیدا ہو وغیرہ۔ اگر ان میں سے کوئی خلل پیدا نہیں ہو رہا اور متعاقدین میں سے ہر ایک نہ صرف عقد کی جملہ

---

[1] فقہائے کرام نے اس شرط کی تصریح کی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: ابن الھمام، فتح القدیر، ج3، ص49؛ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص91، 101؛ السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص99؛ القرافی، الفروق المسمی بأنوار البروق في أنواء الفروق، (السعودیہ، وزارة الاوقاف السعودیة، 2010ء)، ج1، ص44

[2] مجمع الفقہ الاسلامی الدولی، جدہ، الدورة السادسة، قرار رقم: 52(6/3)، مجلة المجمع الفقہ الاسلامی، ج2، ش6، ص785

ضروریات کو سمجھ گیا ہے بلکہ اس پر رضامند بھی ہے تو جدید مواصلات کے ذریعے ہونے والے عقود کی مجلس کو بھی ایک ہی سمجھا جائے گا۔[1]

ٹیلی فون، موبائل وغیرہ کے ذریعے نکاح کا انعقاد:

جیسا کہ ماقبل مجمع الفقہ الاسلامی کا تفصیلی موقف بیان ہوا ہے کہ اگرچہ جدید مواصلات کے ذریعے ہونے والے عقود درست ہیں لیکن کچھ عقود ایسے ہیں جن کے جواز کے لیے چند زائد شرائط کا پایا جانا ضروری ہے انہی عقود میں سے ایک عقد نکاح ہے جس کے لیے گواہوں کا ہونا ضروری ہے[2] اس لیے اگر ٹیلی فون پر نکاح ہو رہا ہے تو اس کے جواز کی صورت یہ ہو گی کہ عورت کسی کو وکیل مقرر کر دے کہ وہ اس کی جانب سے ایجاب و قبول کرے اور جہاں سے ٹیلی فون ہو رہا ہے وہاں چند ایسے لوگ موجود ہوں جو اس تمام واقعہ کو سن رہے ہوں تاکہ اس عقد پر گواہی دے سکیں۔ اگر وکیل مقرر نہ ہو اور گواہان بھی نہ ہوں تو ایسے عقد کی کوئی حیثیت نہیں ہے عرب و عجم کے علماء کی یہی رائے ہے۔[3]

جدید مواصلات اور عموم بلویٰ کے مابین تعلق:

عصر حاضر میں جدید مواصلات کا استعمال عام ہو چکا ہے، عالمی، قومی اور نجی سطح پر معاملات کا لین دین انہی جدید آلات کے ذریعے ہی ہو رہا ہے اگر ان آلات کے ذریعے ہونے والے معاملات کو ناجائز قرار دے دیا جائے تو امت کا ایک کثیر طبقہ تنگی اور مشقت میں مبتلا ہو جائے گا جس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ملتی لہٰذا ماقبل بیان کردہ شرائط کے مطابق مختلف قسم کے معاملات کے لیے جدید آلات کا استعمال نہ صرف درست ہے بلکہ ان کے ذریعے ہونے والے عقود بھی معتبر اور منعقد تصور ہوں گے۔

2۔ تجارتی اشتہارات، تشہیری مہم سازی اور عموم بلویٰ:

اس عنوان کے تحت بنیادی طور پر ان اشتہارات سے متعلق کلام کیا جائے گا جو مختلف پلیٹ فارم پر نشر ہوتے ہیں جیسا کہ الیکٹرانک میڈیا، پرنٹ میڈیا، سوشل میڈیا وغیرہ، ان اشتہارات کو جاری کرنے کے مختلف مقاصد ہو سکتے ہیں جیسا کہ

---

[1] اس بارے میں اہل علم نے جو کچھ لکھا ہے متن میں اس کا خلاصہ ذکر کیا گیا ہے تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: د، عبد الودود یحییٰ الریاض، دروس فی نظریۃ الالتزام، (السعودیہ: معھد الادارۃ العامۃ، 1394ھ)، ص120؛ شلبی، محمد مصطفیٰ، المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی، (دار النھضۃ، بیروت: 1981ء)، ص423۔

[2] جمہور کے نزدیک نکاح کے انعقاد کے لیے گواہوں کا ہونا ضروری ہے تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الطحاوی، مختصر الطحاوی، (دار الکتاب العربی، القاھرۃ) ص172؛ البیضاوی، عبد اللہ بن عمر، الغایۃ القصویٰ فی درایۃ الفتوٰی، (شرکۃ دار البشائر الاسلامیۃ، 1983ء) ج2، ص725؛ الاندلسی، محمد ابن رشد، بدایۃ المجتھد ونھایۃ المقتصد، (مکتبۃ ابن تیمیۃ، القاھرۃ، 2017ء)، ج2، ص17؛ حاشیہ الدسوقی، ج2، ص216۔

[3] ملاحظہ فرمائیں: د، بدران ابو العینین، احکام الزواج والطلاق فی الاسلام، (مطبعۃ دار التالیف، 2008ء) ص41؛ رحمانی، جدید فقہی مسائل، ج1، ص192-193

کسی پروڈکٹ کی خرید پر ابھارنے کے لیے تشہیر کرنا، کسی ادارے کی ساکھ کو مستند قرار دینے کے لیے اشتہار چلانا، کسی ادارے میں کام کرنے کی طرف رغبت دلانے کے لیے اشتہار دینا، حکومت کی جانب سے کسی اہم مہم، کسی مہم سے آگاہی دینے کے لیے اشتہارات جاری کرنا وغیرہ۔ تشہیر سازی زمانہ قدیم سے ہوتی آ رہی ہے اور عصر حاضر میں بھی اس کی مختلف شکلیں سامنے آئی ہیں جیسا کہ:

1. **منادی:** زمانہ قدیم میں امراء، بادشاہ یا حکومتی اراکین اپنا پیغام لوگوں تک پہنچانے کے لیے چند منتخب نمائندے روانہ کرتے تھے جو لوگوں تک حکومتی فرمان کی رسائی کا کام کرتے تھے بایں صورت کہ کسی منتخب شدہ جگہ پر لوگوں کو اکٹھا کر لیا جاتا، پھر حکومتی اعلان سب کو سنا دیا جاتا۔
2. **دلال:** ایک صورت یہ ہوتی تھی کہ کسی بھی چیز کی آگاہی یا محاسن بیان کرنے کے لیے کسی منادی کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں اور وہ بازار وغیرہ میں گھوم پھر کر متعلقہ شئے کے بارے میں لوگوں کو آگاہ کر کے ان کی توجہ حاصل کرتا تھا تاکہ اس متعلقہ شئے کو بیچنے میں آسانی ہو۔
3. **مطبوع شدہ اعلانات:** عصر حاضر کی سب سے پہلی صورت یہ ہے کہ کسی چیز سے آگاہی یا تشہیر کے لیے منتخب رسالوں، جرائد، اخبارات اور پوسٹرز وغیرہ کا استعمال کیا جاتا ہے۔
4. **متعین اعلانات:** متعلقہ میدان کے بارے میں چند متعین افراد کو آگاہی دینے کے لیے خطوط، کتابچہ وغیرہ کی ترسیل کرنا۔
5. **عوامی اور اہم مقامات کا استعمال:** ایک قسم یہ ہے کہ، شاہراہ عام، گاڑیوں، کھیلوں کے میدان میں لگے بورڈ اور دیگر اہم جگہوں پر لگے ہوئے سائن بورڈ کا استعمال کیا جاتا ہے۔
6. **میڈیا کا استعمال:** اس میں وہ تمام صورتیں شامل ہیں جو ماضی قریب اور دور جدید میں تشہیر کے لیے استعمال کی جاتی ہیں جیسا کہ ریڈیو، ٹیلی ویژن، سوشل میڈیا، پرنٹ میڈیا، سینما اور سب سے زیادہ استعمال ہونے والا ٹول انٹرنیٹ۔
7. **موبائل سافٹ ویئر کا استعمال:** اس سے مراد موبائل سروسز ہیں جیسا کہ ایس ایم ایس، واٹس ایپ، ٹویٹر، فیس بک، انسٹاگرام اور وہ تمام سوشل ایپ جو دنیا میں تیزی سے پھیل چکے ہیں۔[1]

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: العبدلی، سمیر عبد الرزاق، الترویج والاعلان، (دار زهران للنشر والتوزیع، عمان)، ص18، 95؛ خیر الدین، حسن محمد، التسویق، (مكتبة الجيل للطباعة، س-ن)، ص304-305؛ احمد، النور دفع الله، (الامارات العربية المتحدة، س۔ن)، الاعلان، ص23۔

عام تجارتی اشتہارات کے خصائص اور مقاصد:

عام طور پر مختلف کمپنیاں، ادارے یا حکومت جو اشتہارات جاری کرتی ہیں ان کے مختلف خصائص اور مقاصد ہوتے ہیں، ان میں سے چند ایک یہ ہیں:

1. عوام کو اپنی پروڈکٹ سے متعلق مکمل آگاہی دینا اور اس کی اہم خصوصیات کی معلومات فراہم کرنا۔
2. صارف کا بھروسہ اور اعتماد جیتنا یا سابقہ کھوئے ہوئے اعتماد کو واپس حاصل کرنا۔
3. منافع کی مقدار کو بڑھانے کے لیے ایک بہتر پلیٹ فارم کا استعمال کرنا۔
4. صارف کو متعلقہ کمپنی کی پروڈکٹ کے استعمال پر ابھارنا۔
5. متعلقہ پروڈکٹ سے متعلق عوام کے ذہن میں پائی جانے والی غلط فہمیوں کا ازالہ کرنا۔
6. سیلز مین کی کوششوں کو اجاگر کرنا اور ان کی حوصلہ افزائی کرنا۔
7. معاشرے میں کسی اہم شئے سے آگاہی کے لیے مہم چلانا جیسا کہ انشورنس، منصوبہ بندی، عمومی بیماری سے بچاؤ سے آگاہی وغیرہ
8. متعلقہ کمپنی کے مقاصد اور عزائم کا اظہار کرنا۔
9. اپنی کمپنی کی تشہیر اور شہرت کے لیے باصلاحیت افراد کی خدمات حاصل کرنا۔[1]

اسلامی معیشت میں تجارتی اشتہارات کے اہداف و مقاصد:

مذکورہ بالا چند اہم خصائص کے بیان کے بعد ذیل میں اسلامی معیشت کی تشہیر کے لیے کیے جانے والے اقدامات کے چند اہم اہداف و مقاصد کا ذکر کیا جاتا ہے جن میں سے کچھ عمومی مقاصد کے موافق ہیں اور کچھ مخالف ہیں جیسا کہ:

1. مسلم امہ کو بالخصوص اور دیگر اقوام کو بالعموم اسلامی سامان تجارت، پروڈکٹ اور اشیاء سے آگاہ کرنا۔
2. اسلامی مصنوعات کو مسلم عوام اور دیگر لوگوں کے سامنے پیش کرنا اور مارکیٹ میں اپنی موجودگی کو مستحکم کرنا۔
3. اسلامی مال تجارت کو فروغ دینا اور دیگر درآمدہ شدہ اشیاء کے مقابلے میں اسلامی ممالک کی اشیاء کے استعمال پر ابھارنا۔
4. فرد اور امت مسلمہ کو صارف کے انحصار کی مجبوریوں سے نجات دلانا، مغرب سے آنے والی اشیا، خدمات،

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الصحن، محمد فرید، الاعلان، (الدار الجامعیۃ للطباعۃ والنشر، س-ن)، ص15، 14؛ الحدیدی، منی، الاعلان، (الدار المصریۃ اللبنانیۃ، 2015ء)، ص40؛ السلمی، علی، الاعلان، (مکتبۃ شارع کامل صدیقی، قاھرۃ، س-ن)، ص11؛ خیر الدین، التسویق، ص304-305۔

مصنوعات اور سہولیات کے نفسیاتی اور اخلاقی فتنوں سے نجات دلانا اور مغربی اقتصادی، ثقافتی اور تہذیبی تسلط کی حوصلہ شکنی کرنا۔

5. اسلامی معیشت کو عالمی اقتصادی تسلط سے آزادی دلانا اور مسلم امہ کے مابین سماجی، اقتصادی اور معاشی مطابقت کا رجحان پیدا کرنا۔

6. مغربی ممالک سے آنے والی مشتبہ اور ممنوعہ اشیائے خورد و نوش سے آگاہ کرنا اور ان کے استعمال سے دور رہنے کی ترغیب دلانا۔

7. مغربی معاشرہ کی تہذیب سے متاثر ہو کر ناجائز طریقے سے تفریح کر کے نفسیاتی اور جذباتی تناؤ کا شکار ہو جانے والے اشخاص کے لیے نفسیاتی سکون کی فضا پیدا کرنے کے لیے جائز تفریح سے روشناس کرانا۔

8. مغربی برینڈ کو ہی حرف آخر سمجھ لینے والوں کی فکر کو جھنجوڑنا اور اسلامی ممالک کے مابین تجارت کی بہتری اور بڑھوتری کے لیے اقدامات کرنا۔

9. اسلامی تشہیر میں بھی صرف اشیاء اور سامان تجارت شامل نہیں ہے بلکہ لوگوں کو اخلاقی اقدار، تہذیب، سماجیات اور ہر وہ قدر سکھانا ہے جو کسی بھی بہتر معاشرہ کا اہم جز ہوتی ہیں۔

10. اسلامی معیشیت کی تشہیر میں یہ بھی شامل ہے کہ لوگوں کو دھوکہ دہی، جھوٹ، ذخیرہ اندوزی اور غلط بیانی سے روکا جائے۔

تجارتی اشتہارات اور تشہیر کا شرعی حکم:

ماقبل میں مختصر طور پر تجارتی تشہیر کا مفہوم اور اغراض و مقاصد کو واضح کیا گیا ہے کہ عام مارکیٹ کا مطمح نظر کیا ہے اور اسلامی تجارتی تشہیر کا مقصد کیا ہے، ذیل میں اس قسم کی تشہیر کا شرعی حکم بیان کیا گیا ہے کہ فی نفسہٖ کسی بھی قسم کی تشہیر شریعت اسلامی میں جائز ہے جس کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

تجارتی اشتہارات کی مشروعیت کے دلائل:

اسلامی شریعت کا اصول ماقبل بھی بیان کو چکا ہے "اشیاء میں اصل اباحت ہے "یعنی اللہ تعالیٰ نے اس دنیا کی اشیاء کو انسانوں کے فائدے اور استعمال کے لیے پیدا کیا ہے لہذا جب تک کسی شئے کی حرمت پر کوئی صریح نص موجود نہ ہو اس کو حرام قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اللہ تعالی نے اسی مفہوم کو یوں بیان کیا ہے کہ:

دلیل اول:

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[1]

ترجمہ: کہو کہ: آخر کون ہے جس نے زینت کے اس سامان کو حرام قرار دیا ہو جو اللہ نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کیا ہے اور (اسی طرح) پاکیزہ رزق کی چیزوں کو؟

دلیل دوم:

عزیز مصر کے دربار میں حضرت یوسف علیہ السلام نے خود آگے بڑھ کر اپنے آپ کو وزارت خزانہ کے عہدہ کے لیے پیش کیا جیسا کہ سورہ یوسف میں ہے کہ:

﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ ۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[2]

ترجمہ: یوسف نے کہا کہ: آپ مجھے ملک کے خزانوں (کے انتظام) پر مقرر کر دیجیے۔ یقین رکھیے کہ مجھے حفاظت کرنا خوب آتا ہے (اور) میں (اس کام کا) پورا علم رکھتا ہوں۔

وجہ استدلال: مذکورہ آیت سے وجہ استدلال یہ ہے کہ یوسف علیہ السلام نے اپنی صلاحیتوں کو خود پیش کیا اور واضح کیا کہ میرے اندر یہ صفات ہیں جن سے آپ بہتر طور پر فائدہ اٹھا سکتے ہیں حالانکہ شریعت کا عام اصول یہ ہے کہ اپنی تعریف نہیں کرنی چاہیے کہ میں قابل ہوں یا بہت پاکباز ہوں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: [﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ ۖ﴾[3] ترجمہ: تم اپنے آپ کو پاکیزہ نہ ٹھہراؤ] لیکن اس کے باوجود حضرت یوسف علیہ السلام نے جو عمل اختیار کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ انسان خداداد صلاحیتوں کا اظہار کرے تو اس کو کاموش نہیں رہنا چاہیے اب جب کہ اپنی ذات کے لیے یہ حکم ہے تو سامان کی تشہیر کے لیے اس کے محاسن بیان کرنا تو بطریق اولیٰ جائز ہوگا لہٰذا تجارتی تشہیر کرنے کی اجازت ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔[4]

دلیل سوم: مسلم شریف کی ایک روایت کا مفہوم ہے کہ ایک شخص بازار میں گندم کا ڈھیر لگائے بیٹھا تھا اتنے میں آپ ﷺ وہاں جلوہ افروز ہوئے، آپ ﷺ نے اس شخص کے گندم کے ڈھیر میں ہاتھ ڈالا تو اندر سے گندم گیلی تھی جس پر آپ ﷺ ناراض ہوئے اور اس سے فرمایا کہ تم نے اس گیلے پن کو سامنے کیوں نہیں کیا؟ اور فرمایا کہ (من غش، فلیس

---

[1] الاعراف:32

[2] یوسف:55

[3] النجم:32

[4] المصلح، خالد بن عبد اللہ، الجوائز التجاریۃ التسویقیۃ واحکامھا فی الفقہ الاسلامی، (ریاض، دار ابن جوزی، س۔ن)، ص204۔

مني [1]،یعنی جس کسی نے دھوکہ دیا تو اس کا میرے ساتھ کوئی تعلق نہیں)

وجہ استدلال: مذکورہ حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ آپ ﷺ نے متعلقہ شخص کے فعل کی مذمت بیان کی اور اس کو تنبیہ کی لیکن اس کو گندم بیچنے اور اس کی تشہیر سے منع نہیں کیا کیونکہ اسی حدیث میں صاف الفاظ ہیں کہ (افلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس،یعنی تم نے اناج کے گیلے حصے کو سامنے کیوں نہ کیا کہ لوگ اس کو دیکھ لیتے) لہذا اپنے سامان کی تشہیر کی کوئی ممانعت نہیں ہے۔[2]

البتہ دھوکہ دہی اور جھوٹ منع ہے جس کی اس حدیث میں بھی ممانعت وارد ہوئی ہے اور شریعت کی عام تعلیمات بھی یہی ہیں اسی لیے تجارتی تشہیر کی جو ممنوع صورتیں ہیں ان کا بھی آگے بیان کیا جائے گا۔

دلیل چہارم:

ایک دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ کے زمانے میں مدینہ منورہ کے بازار میں تاجر اپنا سامان بیچا کرتے تھے اور اس کے لیے اس زمانے کے لحاظ سے تشہیر کی صورتیں (قدیم زمانے کی صورتیں ماقبل بیان ہو چکی ہیں) بھی اختیار کرتے تھے لیکن آپ ﷺ سے کسی بھی صورت پر کوئی نکیر منقول نہیں ہے لہذا آج کل بھی اگر کوئی خارجی مانع نہ ہو تو فی نفسہ کسی بھی تشہیر کی ممانعت نہیں ہے۔[3]

اس کے علاوہ بھی بے شمار دلائل ہیں جو اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ فی نفسہ تجارتی تشہیر کی کسی بھی قسم کی شریعت میں کوئی ممانعت نہیں ہے البتہ چند اصول اور ضوابط کا خیال رکھنا انتہائی ضروری ہے ورنہ بہت سے مفاسد اور اخلاقی اقدار کا انحطاط پیدا ہونا شروع ہو جائے گا جیسا کہ:

تشہیر اور تجارتی اشتہارات کے لیے شریعت کے اہم اصول وضوابط:

ماقبل دلائل سے یہ واضح ہو چکا ہے کہ تجارتی اشتہارات، مال و متاع کے لیے تشہیری مہم سازی کرنے کی کوئی ممانعت نہیں ہے لیکن شتر بے مہار بھی نہیں چھوڑا گیا، بلکہ شریعت نے کچھ اصول اور ضوابط وضع کیے ہیں جیسا کہ:

1۔ صدق وامانت:

سچائی اور صدق و امانت کے بارے میں شریعت اسلامی کے بے شمار دلائل ہیں، اسلامی شریعت کا مطمح نظر یہی

---

[1] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: مَن غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا، حدیث، 284۔

[2] الصلاحین، عبد الحمید، الاعلانات التجاریۃ احکامھا وضوابطھا فی الفقہ الاسلامی، مجلۃ الشریعۃ والقانون، العدد 21، (جامعۃ الامارات العربیۃ) ص 35۔

[3] عیساوی، احمد، الاعلان من منظور اسلامی، (قطر، وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیۃ، 2015ء)، ص 65

ہے کہ انسان اپنے اقوال و افعال میں کسی بھی موقع پر جھوٹ، مکر و دجل اور دھوکہ دہی سے کام نہ لے، اس مفہوم کے لیے بہت سے دلائل ہیں جیسا کہ آپ ﷺ کے ارشاد کا مفہوم ہے کہ قیامت کے دن سچے اور امانت دار تاجر کا حشر انبیائے کرام، صدیقین اور شہدا کے ساتھ کیا جائے گا،[1] ایک اور حدیث میں ہے کہ قیامت میں تاجروں کا حشر فاسق و فاجر لوگوں کے ساتھ ہو گا ہاں مگر وہی لوگ بچ پائیں گے جنہوں نے تقویٰ اختیار کیا اور سچائی کا راستہ اپنایا،[2] ایک حدیث میں ذکر کیا گیا ہے کہ تاجر جب تک سچائی اور ایمانداری سے کام لیتا ہے اس کے رزق میں برکت ہوتی ہے اگر ایسا نہ کرے تو اس کے رزق میں بے برکتی پیدا کر دی جائے گی۔[3] غرض یہ کے بے شمار ایسے دلائل ہیں جو اس اصول کو واضح کرتے ہیں کہ تجارتی امور میں صدق و امانت انتہائی ضروری امر ہے۔

2۔ محرمات کی تشہیر سے احتراز:

تجارت اگرچہ حلال ہے اور جب تک کسی چیز کی صریح ممانعت نہ ہو کسی بھی شئے کو حرام قرار نہیں دیا جاسکتا البتہ انسانی مصلحت کے لیے چند خبیث چیزوں کو حرام قرار دیا گیا ہے جیسا کہ سورہ الاعراف کی آیت 157 میں واضح کیا گیا ہے کہ پاک اور طیب چیزیں حلال ہیں اور خبیث و ناپاک اشیاء کو حرام قرار دیا گیا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے سورہ مائدہ کی دوسری آیت میں یہ بیان کیا ہے کہ نیکی اور تقویٰ کے کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرو اور برائی اور زیادتی کے کاموں میں کسی کا بھی مددگار نہ بنو، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرام اشیاء کا استعمال، اس کا بیچنا یا اس کی تشہیر کرنا، کسی بھی چیز کی اجازت نہیں ہے۔ حرام شئے کی تشہیر کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں جیسا کہ:

- کسی بھی ایسی چیز کی تشہیر جو شریعت اسلامی میں حرام ہو جیسا کہ نشہ آور اشیاء کی تشہیر وغیرہ۔
- سودی بینکوں کے لیے اشتہارات ڈیزائن کرنا اور ان کی تشہیر کرنا۔
- ڈانس پارٹیز، شراب کی محافل اور ان جیسی دیگر حرام محافل کی تشہیر کرنا، ان کے لیے کارڈز وغیرہ بنانا۔
- انٹرنیٹ پر فحش اور ممنوعہ سائٹس کی ڈیزائننگ اور تشہیر، یا ان سائٹس کے ذریعے تشہیر کرنا۔
- ایسی کمپنیاں یا اسٹورز جو حلال حرام کا خیال نہیں رکھتے، ان کی تشہیر کرنا وغیرہ۔

3۔ انسانی شہوات کو بھڑکانے والے اشتہارات جاری کرنا:

شریعت اسلامی کی بنیاد اعلیٰ ترین اخلاق اقدار پر مبنی ہے، اس نے انسانیت کو تکریم بخشی ہے اور معاشرے میں

---

[1] الترمذی، سنن ترمذی، کتاب البیوع، باب ماجاء فی التجار، حدیث، 1209۔

[2] ایضا، حدیث، 1210۔

[3] البخاری، صحیح البخاری، کتاب البیوع، باب إِذَا بَيَّنَ الْبَيِّعَانِ وَلَمْ يَكْتُمَا وَنَصَحَا، حدیث، 2079۔

رہنے کے ایسے اصول بیان کیے ہیں کہ ان کی رعایت کرنا ہی با اخلاق معاشرے کی تشکیل کا ضامن ہے یہی وجہ ہے کہ مرد وعورت کا بے جا اختلاط، انسانی محاسن کا اظہار، نرم وملائم گفتگو کا لب ولہجہ اور ایسی تمام امور منع ہیں جن کے بہکاوے میں آ کر انسان معاشرے کے امن کو خراب کر سکتا ہے لہذا عصر حاضر میں اپنی پرووڈکٹ بیچنے یا کسی بھی قسم کی تشہیر کے لیے عورت کے جسم کا استحصال کرنا حتیٰ کہ جوتوں تک کے اشتہارات میں عورت کا اس طرح استعمال ہو رہا ہوتا ہے جیسا کہ یہ بھی سامان تجارت ہے جس کی تشہیر کی جارہی ہے العیاذ باللہ۔ جو لوگ جان بوجھ کر ایسا کرتے ہیں ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ معاشرے میں بے حیائی پھیلانا یا کسی بھی طرح سے اس کا حصہ بننا دنیا وآخرت میں عذاب الٰہی کو دعوت دینا ہے جیسا کہ سورہ نور[1] میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔

4۔ فریق مخالف کے سامان تجارت اور سروسز کی خامیاں بیان کرنا:

شریعت اسلامی بنی نوع انسان کے لیے ایسی ہدایت فراہم کرتی ہے جس میں ایک دوسرے کا خیال رکھنا، دوسرے کو اپنے اوپر ترجیح دینا، غرض یہ کہ معاشرے کے ہر فرد کے لیے مرحمت اور رحم وکرم کا جذبہ رکھنا ہی ہر انسان کا اولین مطمع نظر ہونا چاہیے جیسا کہ صحابہ کرام کا یہ وصف بیان ہوا کہ وہ تنگی اور کسمپرسی کے عالم میں بھی دوسروں کا خیال رکھتے ہیں،[2] آپ ﷺ نے اخلاقی تعلیمات دیتے ہوئے فرمایا کہ بہترین مسلمان وہ ہے جو دوسرے کے لیے بھی وہی پسند کرتا ہے جو اپنے لیے کرتا ہے[3] لہذا مارکیٹ میں اپنے سامان کی تشہیر کی تو اجازت ہے لیکن اس تشہیر میں کسی دوسرے تاجر کے سامان کی مذمت بیان کرنا، اس کو نیچا دیکھانا یا کسی بھی طرح سے اس کے عیوب بیان کرنے کی ہرگز اجازت نہیں ہے۔

5۔ اسلامی شعائر یا عقائد کے خلاف مبنی اشتہارات کی ترویج کرنا:

کوئی بھی ایسی مہم جو اسلامی تعلیمات کے خلاف ہو، اسلامی شعائر اور اس کے بنیادی مزاج کو پس پشت ڈال رہی ہو، مختلف این جی اوز بعض ایسے امور کی تشہیر کرتی ہیں جو شریعت اسلامی کی واضح تعلیمات کے خلاف ہوتی ہیں جیسا کہ آج کل ٹرانسجینڈر کے قانون کی تشہیر کی جارہی ہے جو صراحۃ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے، اس کی ہرگز اجازت نہیں ہے۔

6۔ تشہیری مہم اور اشتہارات میں اسراف اور تبذیر سے کام لینا:

حدود کی پاسداری اور اعتدال پر قائم رہنا شریعت کی بنیادی تعلیمات ہیں اس لیے کسی بھی قسم کی تشہیر کی صرف اسی حد تک اجازت ہے جس قدر ضرورت ہو، زیادہ خرچ اور اسراف کی اجازت نہیں ہے۔

---

[1] النور:19

[2] الحشر:9

[3] البخاری، صحیح البخاری، بَابٌ مِنَ الإِيمَانِ أَنْ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ، حدیث، 13۔

تجارتی اشتہارات اور عموم بلویٰ کا تعلق:

ماقبل میں بیان کردہ تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے کہ تشہیر اور تجارتی اشتہارات کی مختلف صورتیں زمانہ قدیم سے چلتی آرہی ہیں البتہ عصر حاضر میں اس کو کافی اہمیت حاصل ہے باقاعدہ اس کے لیے ایک ٹیم ہائیر کی جاتی ہے جو آپ کے کسی بھی کاروبار اور پروڈکٹ کی تشہیر کرتی ہیں اور اس بات کو یقینی بنانے کی بھرپور کوشش کرتی ہے کہ متعلقہ شئے زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچ سکے اس لیے تشہیر کا یہ میدان وسیع پیمانہ تک پھیل چکا ہے اور کاروبار سے جڑا ہر شخص اس ابتلاء میں پڑ چکا ہے لہذا جب تک ان ممنوعہ عناصر کا ارتکاب نہ کیا جائے جو ماقبل بیان ہوئے ہیں تب تک فی نفسہ عصر حاضر کے وہ تمام وسائل اور ٹولز استعمال کرنے کی اجازت ہے جو کسی بھی قسم کی تشہیر کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔

3۔ تصویر سازی اور عموم بلویٰ:

عصر حاضر کے چند مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ تصویر کا ہے جس کا ابتلاء اتنا عام ہو چکا ہے کہ شاید ہی اس سے کسی کو مفر ہو۔ تصویر بنانا، ایک دوسرے کو تصاویر بھیجنا، عام معمول بن چکا ہے۔ اگر کوئی ایسا نہیں کرتا تو اس کو پتھر کے دور کا تنگ نظر اور شدت پسند کہا جاتا ہے، حالات وواقعات اور شخصیات کو یاد رکھنے، علم کے تبادلے اور مختلف اہم چیزوں کی یاد دہانی کے لیے تصاویر کا عام استعمال ہے، ملکی اور بین الاقوامی سطح پر ریکارڈ محفوظ رکھنے، دستاویزات بنانے اور بہت سے دیگر اہم معاملات کے لیے تصاویر بنوائی جاتی ہیں جیسا کہ شناختی کارڈ، پاسپورٹ، ڈرائیونگ کارڈ، تعلیمی اسناد وغیرہ میں تصویر کا استعمال ناگزیر ہے، مذکورہ مسئلہ کو پیچیدہ بنانے میں مختلف عوامل کارفرما ہیں کیونکہ فوٹوگرافی صرف مجبوری کے حالات کے ساتھ خاص نہیں رہی بلکہ علمی میدان، میڈیا حتیٰ کہ دین کے دعوتی کاموں تک اس کا استعمال ہو رہا ہے، غرض یہ کہ انسانی زندگی کا کوئی میدان ایسا نہیں ہے جہاں اس کا استعمال نہ ہو رہا ہو، اس لیے اس امر کا شرعی حکم جاننا انتہائی ضروری ہے کہ اسلام کے اولین زمانہ سے لے کر ماضی قریب تک تصویر سازی، فوٹوگرافی کو حرام قرار دیا جاتا رہا ہے، کیا دور حاضر میں ابتلاء عام ہونے کی وجہ سے کوئی گنجائش نکل سکتی ہے؟ یا یہ حکم غیر متبدل ہے جس میں رد و بدل کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ذیل میں اسی بحث کے مختلف گوشوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے:

صورت مسئلہ: فوٹوگرافی، تصویر سازی کو عام طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے، جن میں سے ایک وہ قسم ہے جو زمانہ قدیم سے چلتی آرہی ہے کہ مجسمہ ساز مختلف لوگوں کی تصویر بناتے، آئیڈیل لوگوں کے بت تراشتے، پوجا کے لیے اپنے معبودوں کی مورتی بناتے وغیرہ، جو آج بھی موجود ہے، دوسری قسم سے کیمرہ کی تصویر مراد لی جاتی ہے۔ جہاں تک پہلی

قسم یعنی زمانہ قدیم کی صورت کا تعلق ہے اس سے متعلق اہل علم کا اتفاق ہے کہ وہ حرام ہے[1] کیونکہ اس کی حرمت سے متعلق صریح نصوص موجود ہیں البتہ دوسری قسم یعنی زمانہ حال کی تصویر کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ:

عصر حاضر کی تصویر، فوٹو گرافی سے متعلق پہلا موقف:

ایک موقف یہ ہے کہ عصر حاضر کی تصویر کا بھی وہی حکم ہے جو زمانہ قدیم کی تصویر کا ہے چاہے یہ تصویر ہو یا ویڈیو، یا ان کے مماثل کوئی بھی تصویر یا ویڈیو، تمام صورتوں کو زمانہ قدیم کی صورت پر قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دیا جائے گا۔ البتہ جہاں ضرورت یا مجبوری ہو جیسا کہ شناختی کارڈ، پاسپورٹ، تعلیمی اداروں، دفاتر، سرکاری اداروں کے کارڈ، مجرموں کی تشخیص کے لیے تصاویر بنانے کی گنجائش ہے۔[2]

عصر حاضر کی تصویر، فوٹو گرافی سے متعلق دوسرا موقف:

اکثر عرب علماء کی رائے یہ ہے کیمرہ کی تصویر، فوٹو گرافی اور ویڈیو کا وہ حکم نہیں ہے جو زمانہ قدیم کی تصویر سازی کا ہے اس لیے اس کو مطلقاً حرام قرار نہیں دیا جائے گا، یعنی ان حضرات کے نزدیک اس صورت کی اجازت ہے۔[3]

عدم جواز کے قائلین کے دلائل:

عدم جواز کے قائلین نے اپنے موقف کے چند دلائل پیش کیے ہیں جیسا کہ:

1. سب سے پہلی دلیل وہ عمومی دلائل ہیں جن میں تصویر سے متعلق مطلقاً حرمت کا تذکرہ کیا گیا ہے حتیٰ کہ ایک

---

[1] پہلی قسم سے متعلق تفصیلی دلائل کا جائزہ لینے کے لیے ملاحظہ فرمائیں: دنال جبر، حکم الاسلام فی الصور والتصویر، اردن، مکتبۃ المنار؛ امین الحاج محمد احمد، حکم التصویر فی الاسلام، (جدۃ، مکتبۃ دار المطبوعات، 1990ء)؛ مفتی محمد شفیع، جواہر الفقہ، تصویر کی شرعی حیثیت، (کراچی، مکتبۃ دار العلوم، 2010ء)

[2] علامہ البانی، علامہ صابونی، سعودی عرب کے افتاء کے ادارے "لجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء بالسعودیۃ" کے علماء کی یہی رائے ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الدویش، احمد بن عبد الرزاق، فتاوی اللجنۃ الدائمۃ للبحوث والافتاء، (ریاض، دار المؤید، 1415ھ)، ج1، ص467؛ الصابونی، محمد علی، روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام، (دمشق، مکتبۃ الغزالی، 1981ء)، ج2، ص416؛

برصغیر کے تقریباً تمام علماء کی بھی یہی رائے ہے کہ تصویر کی کوئی بھی شکل چاہے زمانہ قدیم کی کوئی شکل ہو یا عصر حاضر کی فوٹو گرافی، کیمرہ وغیرہ کے ذریعے لی گئی کوئی تصویر ہو دونوں حرام ہیں، مفتی تقی عثمانی کی رائے یہ ہے کہ کیمرہ سے لی گئی تصویر کو حرام شدہ تصویر کے حکم میں قرار دینا باعث تامل ہے لیکن ان کا بھی رجحان اسی جانب ہے کہ جواز کا فتویٰ دینا بہت سے مفاسد کو جنم دیتا ہے اس لیے اس سے اجتناب ہی زیادہ بہتر ہے، ملاحظہ فرمائیں: عثمانی، تکملۃ فتح الملہم، (کراچی، مکتبہ دار العلوم، 2016ء)، ج4، ص162-163۔

[3] جواز کے قائلین میں سے ڈاکٹر یوسف القرضاوی، شیخ محمد صالح العثیمین، شیخ محمد الشعراوی وغیرہ شامل ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: محمد صالح بن العثیمین، الشرح الممتع علیٰ زاد المستقنع، (بیروت: دار ابن الجوزی، 2002ء)، ج2، ص198؛ القرضاوی، محمد یوسف، الحلال والحرام فی الاسلام، (القاھرۃ، مکتبۃ وھبۃ، 2012ء)، ص103؛ الشعراوی، محمد متولی، الفتاوی، (القاھرہ، المکتبۃ التوفیقیۃ، 2006ء) ص614-615۔

حدیث میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب ان لوگوں کو ہو گا جو تصاویر، مجسمہ ساز اور مورتی نگار ہیں۔[1]

وجہ استدلال یہ ہے کہ عصر حاضر کی فوٹو گرافی، لغوی، اصطلاحی اور عرفی طور پر اسی قسم میں شامل ہے لہذا یہ بھی حرام ہے۔[2] عرفا اس طرح کہ عام طور پر دونوں صورتوں میں چاہے زمانہ قدیم کی ہو یا عصر جدید کی، ہر ایک کے بنانے والے کو فوٹو گرافر، تصویر نگار کہتے ہیں اور جو شئے بنائی جاتی ہے اس کو تصویر کہتے ہیں۔[3]

اور شرعا اس طرح کہ عام دلائل شرعیہ مطلقاً ذکر ہوئے ہیں ان میں کسی صورت کا استثناء نہیں کیا گیا ہے لہذا ہر ایک صورت کو ناجائز ہی سمجھا جائے گا الا یہ کہ کسی خاص صورت کا شریعت نے خود مستثنیٰ قرار دیا ہو جیسا کہ بچوں کے کھلونے، ذاتی استعمال کے لیے ان کو رکھا جاسکتا ہے۔[4]

2. دوسری دلیل قیاس ہے کہ جس طرح ہاتھ سے بنائی جانے والی تصاویر کو حرام قرار دیا گیا ہے بعینہٖ اسی طرح کیمرہ یا کسی بھی اور طریقہ سے بنائے جانے والی تصاویر میں نتیجہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے لہذا یہ بھی حرام ہے بلکہ جدید آلات سے بنائی گئی تصویر تو اصل کے ساتھ صورتاً، شکلاً اور معناً زیادہ مطابقت رکھتی ہے لہذا اس کی ممانعت بطریق اولی ہو گی۔[5]

3. تیسری دلیل فقہ اسلامی کے اصول "سد ذرائع" ہے کہ شریعت اسلامی نے مصالح اور حکمتوں کو سامنے رکھتے ہوئے ایک اصول یہ وضع کیا ہے کہ اگر کسی چیز کے جواز سے مفاسد بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں عدم جواز کا قول کا اختیار کرنا ہی زیادہ اہون اور مناسب ہوتا ہے اور اس صورت کے جواز میں جو مفاسد ہیں وہ محتاجِ بیان نہیں ہیں کہ کس طرح تصویر، فوٹو گرافی کی ہر طرف بھرمار ہے حتیٰ کہ آج کل تو حرمین میں بھی عبادت کو پس پشت ڈال کر منظر کشی پر زیادہ توجہ مرکوز رہتی ہے۔[6]

---

[1] البخاری، صحیح البخاری، کتاب اللباس، باب التصاویر، حدیث 5950۔

[2] ملاحظہ فرمائیں: محمد بن احمد، علی واصل، احکام التصویر فی الفقہ الاسلامی، (ریاض، دار طیبۃ، 1999ء) ص 316۔

[3] الصابونی، روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام، ج2، ص 416

[4] الدویش، فتاوی اللجنۃ الدائمۃ للبحوث والافتاء، ج1، ص 467۔

[5] زیدان، عبد الکریم، المفصل فی احکام المراۃ والبیت المسلم فی الشریعۃ الاسلامیۃ، طبع اول (مؤسسۃ الرسالۃ، 1993ء)، ج3، ص 469۔

[6] حذیفہ احمد عکاش، التصویر المعاصر، احکامہ وضوابطہ الشرعیۃ، (السعودیۃ: مکتبۃ عین الجامعۃ، 2015ء)، ص 23

جواز کے قائلین کے دلائل:

عدم جواز کے قائلین کی طرح جواز کا موقف اپنانے والوں نے بھی چند دلائل پیش کیے ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ:

1. پہلی دلیل یہ ہے کہ کیمرہ کے ذریعے لی گئی تصویر اس تصویر کے حکم میں نہیں ہے جس کی صریح ممانعت حدیث میں وارد ہوئی ہے بلکہ اس کا حکم اس تصویر جیسا ہے جو کپڑے میں نقش ہوتا ہے اور ایسے نقش کا استثناء خود بخاری کی روایت میں موجود ہے۔(الارقما فی الثوب)[1] لہٰذا اس کو حرام قرار دینا مناسب نہیں ہے۔[2]
2. کیمرہ کے ذریعے لی گئی تصویر دراصل اس عکس کی مانند ہے جو آئینہ، پانی یا انسان کے سایہ میں نظر آتا ہے اور کوئی بھی شخص اس کو صرف اس لیے ممنوع قرار نہیں دے گا کہ چونکہ عکس میں نظر آنے والی شبیہ بھی ایک تصویر ہے لہٰذا ناجائز ہے، پس محض اصل کے عکس کو محفوظ کر لینا حرمت کی وجہ نہیں بن سکتا۔[3]
3. اشیاء میں اصل اباحت ہے اور عصر حاضر کی تصویر کی حرمت سے متعلق کوئی صریح نص موجود نہیں ہے۔[4]
4. عصر حاضر کی فوٹو گرافی میں بہت سے فوائد ہیں جیسا کہ مختلف علوم و فنون، سیاسی، عسکری، انتظامی اور طبی کاموں کو واضح کرنے میں تصاویر اور ویڈیوز معاون ثابت ہوتی ہیں، سائنس کے مضامین کی بہت سی مباحث کو سمجھنے میں مددگار بنتی ہیں، مشتبہ افراد اور جرائم پیشہ لوگوں کا ریکارڈ محفوظ رکھنے کے لیے انتہائی اہم ٹول ہے، حفاظتی اور سیکورٹی کے مقاصد کو مدنظر رکھنے میں سی سی ٹی وی کیمرہ کی اہمیت کا انکار نہیں کیا جاسکتا وغیرہ، غرض یہ کہ ایسے بہت سے فوائد اور ثمرات ہیں جن کو سامنے رکھتے ہوئے اس گنجائش پیدا کرنا ہی زیادہ مناسب ہے۔[5]

راجح موقف:

جانبین کے دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے جواز کا قول زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت اسلامی کا مزاج یہ ہے کہ اشیاء کو حرام قرار دینے کے بجائے حلت کی جانب جانا ہی زیادہ مناسب ہے[6]، مزید یہ کہ جواز کے قائلین نے جن چوتھی دلیل میں جن مصالح کا ذکر کیا ہے ان کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں جواز کا قول ہی اختیار کیا جائے

---

[1] بخاری، صحیح البخاری، کتاب اللباس، باب من کرہ علی القعود علی الصورۃ، حدیث 5958۔

[2] ملاحظہ فرمائیں، احمد مصطفٰی علی القضاۃ، الشریعۃ الاسلامیۃ والفنون، (بیروت: دار الجیل، 1408ھ)، ص106۔

[3] ابن عثیمن، مجموع فتاوٰی ابن عثیمین، (ریاض، دار الوطن، 1413ھ)، ج2، ص202۔

[4] احمد مصطفٰی علی القضاۃ، الشریعۃ الاسلامیۃ والفنون، ص106۔

[5] عبد الرحمان بن عبد الخالق، احکام التصویر فی الشریعۃ الاسلامیۃ (السعودیہ: مکتبہ دار المطبوعات، 1415ھ) ص22-24

[6] اس اصول کی وضاحت کے لیے ملاحظہ فرمائیں: القرافی، الفروق، ج3، ص932۔

البتہ جواز کے ساتھ ساتھ چند شرائط کا خیال رکھنا انتہائی ضروری ہے جیسا کہ:

1. فوٹو گرافی کا موضوع اسلامی شعائر، عقائد اور تعلیمات کے خلاف نہ ہو، لہذا عورتوں کی تصاویر چاہے عام تصویر ہو یا نیم عریاں دونوں صورتیں ناجائز ہیں، کسی بھی طرح سے اس کی اجازت نہیں ہے۔
2. اسی طرح ایسی تمام چیزیں جن کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے اگر اس کو کوئی پرچار کر رہا ہے جیسا کہ شرک، بے حیائی، شراب نوشی، زنا، بدکاری وغیرہ، ان کی ویڈیو کو آگے نقل کرنا بھی ایسے ہی ناجائز ہے جیسا کہ خود اس فعل کا ارتکاب ناجائز ہے۔

تصویر، فوٹو گرافی اور عموم بلویٰ کا تعلق:

ما قبل بیان کی گئی تفصیل سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عصر حاضر میں تصویر کی ضرورت کس قدر عام اور شائع ہے جیسا کہ سرکاری دفاتر میں کام، تعلیمی اداروں میں داخلے، بیرون ملک سفر وغیرہ میں تو بغیر تصویر کے کوئی چارہ ہی نہیں ہے لہذا اگر مطلقاً اس صورت کا ناجائز قرار دے دیا جائے تو بنی نوع انسان مشقت اور حرج میں مبتلا ہو جائیں گے جس کو شریعت نے ہمیشہ انسانوں سے دور رکھا ہے لہذا مصلحت، حکمت اور آسانی کا تقاضا یہی ہے کہ شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کی اجازت دی جائے۔

4۔ تالیف و تصانیف کا کاپی رائٹ اور عموم بلویٰ:

عصر حاضر میں نت نئی اشیاء کا عام ہو جانا معمول کی بات ہے، زمانہ قدیم میں جن چیزوں کا تصور کرنا بھی محال سمجھا جاتا تھا، آج وہ چیزیں نہ صرف موجود ہیں بلکہ ان کے ذریعے لوگ مال کماتے ہیں اور اپنا حق سمجھ کر کسی اور کو اس میں تصرف کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ اس سے مراد ایسے تمام حقوق ہیں جن کا حسی وجود تو نہیں ہوتا تاہم ان کو آج کے زمانے میں تسلیم کیا گیا ہے لہذا اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے ایسے حق میں اجازت کے بغیر دخل اندازی کرتا ہے تو اصل مالک اس شخص کے خلاف قانونی چارہ جوئی کا مستحق ہوتا ہے۔

اس عنوان کے تحت ہم صرف ان مراعات پر بحث کریں گے جو کسی بھی صاحب تصنیف کو اپنی تصنیف کے عوض حاصل ہوتی ہیں، بعض اوقات انہیں اخلاقی حقوق، ادبی یا فنکارانہ ملکیت، یا ذہنی حقوق کہا جاتا ہے۔

اسلامی تاریخ میں تالیف و تصنیف کا چلن نیا نہیں ہے لیکن زمانہ قدیم میں کسی بھی مصنف کا مقصد عام طور پر اپنی تصنیف کا اجر اللہ تعالیٰ سے حاصل کرتے ہوئے اپنی فکر کا پھیلاؤ تھا۔ رب تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کے لیے ہر جگہ اپنے کاموں کا استعمال کیا جاتا تھا تاکہ عوام کو علم کی روشنی سے روشناس کراتے ہوئے رب تعالیٰ کی رضا حاصل کی جاسکے۔ بعض اوقات

اس وجہ سے ان کو کوئی منصب عطا کر دیا جاتا یا مزید کوئی علمی کام سونپ دیا جاتا تھا اس خصوصی اختیار کو حق کہا جاتا ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا انتہائی ضروری ہے کہ شریعتِ اسلامی میں حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے یا نہیں؟

حقوق کی خرید و فروخت اور شریعت اسلامی:

حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے یا نہیں؟ اس سے پہلے حق کا لغوی و اصطلاحی مفہوم جان لینا ضروری ہے تا کہ مسئلہ کی تفہیم کو آسان بنایا جاسکے۔

حق کی لغوی تعریف:

حقوق حق کی جمع ہے جس سے مراد کسی بھی شئے کا وجوب یا ثبوت ہوتا ہے جیسا کہ لسان العرب میں ہے:

" وحَقَّ الأَمرُ يَحِقُّ ويَحُقُّ حَقّاً وحُقوقاً: صَارَ حَقّاً وثَبت؛ قَالَ الأَزهري: مَعْنَاهُ وجَب يَجِب وجُوباً، وحَقَّ عَلَيْهِ القولُ وأَحْقَقْتُه أَنا."

امام ازھری نے مادہ "حق "کا یہی مفہوم بیان کیا ہے کہ جب یہ مادہ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد کسی چیز کا واجب ہونا ہوتا ہے۔

یعنی حق سے مراد کسی چیز کا ثابت ہونا یا واجب ہونا ہے بایں صورت کہ اس کی ادائیگی کرنا اس شخص پر لازم ہوتی ہے جس کے ذمہ حق واجب ہوتا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

اصطلاحی تعریفات میں سے دو تعریفات یہ ہیں:

" اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقا لمصلحة معينة"[1]

ایک ایسا دائرہ اختیار جسے شریعت نے کسی دوسرے شئے پر اختیار کے طور پر تسلیم کیا ہے یا یہ ایک ایسا تقاضا ہے جو کسی مخصوص مفاد کو حاصل کرنے کے لیے لازم کیا جاتا ہے۔

ایک تعریف یہ کی گئی ہے:

"الحق: اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليف"[2]

دراصل حق ایک ایسا خصوصی اختیار ہے جس کے ذریعے شریعت ایک اختیار یا ذمہ داری قائم کرتی ہے۔

یعنی حق اگرچہ کوئی حسی یا ظاہری چیز نہیں ہے تاہم اس معنوی شئے کو ایک مخصوص اختیار مانتے ہوئے شریعت نے تسلیم

---

[1] الدرینی، د. فتحی، الحق ومدی سلطان الدولۃ فی تقییدہ، (مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، 1404ھ/ 1984ء)، ص260۔

[2] الزرقاء، مصطفیٰ احمد، المدخل إلی نظریۃ الالتزام العامۃ فی الفقہ الإسلام، (دمشق، دار القلم، 1999ء)، ص19۔

کیا ہے۔

حقوق کی بیع سے متعلق معاصر اہل علم کا موقف:

تقریباً تمام اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کاپی رائٹ، ٹریڈ مارک، حقِ تالیف، حق طباعت اور ان جیسے دیگر حقوق کی بیع جائز ہے جس کی مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

مصالح مرسلہ:

پہلی دلیل مصلحت مرسلہ ہے کہ مذکورہ بالا تمام صورتوں، خاص کر حقِ تالیف کو صرف مصنف تک محدود رکھنا ایک ایسی مصلحت ہے جس کے اعتبار کرنے سے اہل علم میں علم کو پھیلانے کا شوق، اچھی تحقیق کے لئے تگ ودو اور علم کی نئی شکلیں سامنے آنے کا زیادہ امکان ہے بایں صورت کہ جب اہل علم کو اس بات کا یقین ہو گا کہ ان کی کاوش کا نہ صرف یہ کہ دینی فائدہ ہو گا بلکہ دنیوی فائدہ بھی ہو گا تو وہ خوب لگن سے کام کریں گے۔ جب یہ مصلحت علم کے پھیلاؤ کا باعث ہے تو گویا کہ اس مصلحت کو شریعت نے معتبر مانا ہے اور شریعت کا اہم مقصد مصلحت کا حصول ہے، جس کا اعتبار کرتے ہوئے مذکورہ صورت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

عرف عام:

دوسری دلیل عرفِ عام ہے، جس سے متعلق فقہائے کرام نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ:

"الثابت بدلالة العرف كالثابت بدلالة النص"[1]

عرف کے ذریعے ثابت ہونے والی شئے دراصل نص کے ذریعے ثابت ہونے والی شئے کی طرح ہے۔

یعنی عرفِ عام خود ایک دلیل شرعی ہے جس کے خلاف اگر کوئی صریح نص موجود نہ ہو تو یہی دلیل نص شرعی کے قائم مقام مانی جاتی ہے۔ مذکورہ صورت میں بھی یہ حق ایک ثابت شدہ حقیقت ہے، خالی نام کا حق نہیں ہے۔ لہٰذا اس حق کے لیے عرف عام کو شرعی دلیل مانتے ہوئے جائز قرار دیا جائے گا۔

قیاس:

حقِ تصنیف یا حقِ طباعت کی حد تک قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح کوئی شخص مکان، گھر، گاڑی یا اسی طرح کی کوئی اور شئے بناتا ہے تو اس کو اس کی محنت، وقت اور خرچے کا عوض دیا جاتا ہے، وہ شخص اس بات کا حقدار ہوتا ہے کہ وہ بنائی گئی شئے کے عوض کا مستحق ہوتے ہوئے اپنا معاوضہ وصول کرے بالکل ایسے ہی صاحبِ تالیف یا طباعت والے کو بھی

---

[1] ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص 99، السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص 92۔

یہ حق دیا جائے گا کہ وہ اپنی محنت، وقت، خرچہ اور دیگر امور کا معاوضہ وصول کرے۔

کاپی رائٹ کا عموم بلویٰ سے تعلق:

تالیف و تصانیف کا شعبہ نہ صرف یہ کہ عصرِ حاضر بلکہ ہر زمانہ کے علمی دنیا میں انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ عصر حاضر میں یہ شعبہ انتہائی جدت اختیار کر چکا ہے جس میں محض ایک شخص نہیں بلکہ اکثر اوقات کئی اداروں کی کاوشیں شامل ہوتی ہیں جیسا کہ تعلیمی اداروں کے لیے نصاب سازی، قانونی اداروں کے لیے کتابوں کی تشکیل، مدارس و جامعات کے لیے کتابوں کی فراہمی، غرض یہ کہ یہ صورت بھی ابتلائے عام کی شکل اختیار کر چکی ہے جس کا اعتبار نہ کرنے سے بہت سے معاشرتی مفاسد جنم لے سکتے ہیں جن میں صاحبِ تالیف کی محنت کا دنیوی معاوضہ نہ ملنا سر فہرست ہے۔ اس لیے اس صورت کو بھی ابتلائے عام کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے۔

5۔ عورت کا بغیر محرم کے سفر اور عموم بلویٰ:

عصر حاضر کے معاشرتی امور میں سے جہاں ہمیں اور بہت سے مسائل در پیش ہیں وہیں ایک مسئلہ یہ ہے کہ تعلیم و تعلم، نوکری و پیشہ اور اس طرح کے دیگر امور کے لیے بعض اوقات عورتوں کو بغیر محرم کے دور دراز کا سفر کرنا پڑتا ہے، کسی دوسرے شہر میں مذکورہ مقاصد کی تکمیل کے لیے ہاسٹل میں یا کسی اور جگہ رہنا پڑتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں عورت کے لیے کیا احکامات ہیں؟ آیا عورت کے لیے بغیر محرم کے سفر کرنا یا کہیں رات رہنا جائز ہے نہیں؟ اسی مسئلہ کا حکم ذیل میں بیان کیا گیا ہے۔

عورت کے لیے بغیر محرم سفر کرنے سے متعلق شرعی تعلیمات:

شریعت اسلامی کا اصل حکم یہی ہے کہ کسی بھی عورت کے لیے بغیر محرم کے سفر کرنا جائز نہیں ہے جس کے درج ذیل دلائل ہیں:

آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

((لا يخلون رجل بامراة ، إلا ومعها ذو محرم ، ولا تسافر المراة ، إلا مع ذي محرم " ، فقام رجل ، فقال : يا رسول الله ، إن امراتي خرجت حاجة ، وإني اكتتبت في غزوة كذا وكذا ، قال : " انطلق ، فحج مع امراتك))[1]

"کوئی مرد کسی عورت سے ساتھ اکیلا نہ ہو اور نہ عورت سفر کرے مگر ناتے والے کے ساتھ۔" سو ایک شخص کھڑا

---

[1] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الحج، باب سَفَرِ الْمَرْأَةِ مَعَ مَحْرَمٍ إِلَى حَجٍّ وَغَيْرِهِ، حدیث: 3272۔

ہوا اور اس نے عرض کی کہ یا رسول اللہ! میری عورت تو حج کو جاتی ہے اور میں فلاں لشکر میں لکھا گیا ہوں جو فلاں طرف جانا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کہ تو جا اور اپنی عورت کے ساتھ حج کر۔"

ایک اور حدیث میں فرمایا گیا ہے:

((لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم ، إلا مع ذي محرم))[1]

"کوئی بھی عورت جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو اس کے لیے ایک دن کی مسافت طے کرنا جائز نہیں سوائے اپنے محرم کے ساتھ۔"

غرض یہ کہ اس طرح کے بے شمار ایسے دلائل ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی مسلم عورت کے لیے بغیر محرم کے سفر کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

تاہم ایسے مواقع جہاں عورت کو اس بات کا اطمینان ہو کہ اگر وہ محرم کے بغیر بھی سفر کرتی ہے تو اس کی عزت و ناموس پر کسی قسم کا حملہ نہیں ہو گا اور وہ باعزت طریقہ سے سفر کے بعد اپنے گھر واپس آسکتی ہے تو اس کے جواز کے لیے بھی احادیث مبارکہ میں نظائر ملتے ہیں جیسا کہ ایک طویل حدیث ہے:

((عن امراة من بني غفار وقد سماها لي، قالت: اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسوة من بني غفار، فقلنا له: يا رسول الله، قد اردنا ان نخرج معك إلى وجهك هذا وهو يسير إلى خيبر فنداوي الجرحى، ونعين المسلمين بما استطعنا، فقال: ((على بركة الله"، قالت: فخرجنا معه , وكنت جارية حديثة، فاردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم على حقيبة رحله، قالت: فوالله لنزل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الصبح، فاناخ، ونزلت عن حقيبة رحله، وإذا بها دم مني، فكانت اول حيضة حضتها، قالت: فتقبضت إلى الناقة، واستحييت، فلما راى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بي، وراى الدم، قال:" ما لك لعلك نفست؟" , قالت: قلت: نعم، قال:" فاصلحي من نفسك، وخذي إناء من ماء، فاطرحي فيه ملحا، ثم اغسلي ما اصاب الحقيبة من الدم، ثم عودي لمركبك"، قالت: فلما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر، رضخ لنا من الفيء، واخذ هذه القلادة التي ترين في عنقي، فاعطانيها، وجعلها بيده في عنقي، فوالله لا تفارقني ابدا، قال: وكانت في عنقها حتى ماتت، ثم اوصت ان تدفن معها، فكانت لا تطهر من حيضة، إلا جعلت في طهورها ملحا،

---

[1] ایضاً، حدیث:3267۔

واوصت ان يجعل في غسلها حين ماتت))[1]

"بنو غفار کی ایک خاتون کہتی ہیں کہ میں بنو غفار کی کچھ خواتین کے ساتھ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: یارسول اللہ! ہم بھی آپ کے ساتھ اس غزوے (غزوہ خیبر) میں شریک ہونا چاہتی ہیں تاکہ حسب استطاعت مریضوں کا علاج اور مسلمانوں کی مدد کر سکیں۔ نبی ﷺ نے فرمایا: "ضرور علی برکۃ اللہ۔" چنانچہ ہم لوگ نبی ﷺ کے ہمراہ روانہ ہو گئے میں چونکہ اس وقت چھوٹی بچی تھی، لہٰذا نبی ﷺ نے مجھے اپنے کجاوے کی بلندی والے حصے پر سوار کر لیا، صبح ہوئی تو نبی ﷺ اپنی سواری سے اترے اور اپنے اونٹ کو بٹھایا، میں بھی کجاوے کے اوپر سے اترنے لگی تو اس پر خون لگا دیکھا، یہ ماہواری کا پہلا خون تھا جو مجھے آیا۔ یہ دیکھ کر میں سمٹ کر اونٹنی کے قریب ہو گئی اور مجھے شرم آنے لگی، نبی ﷺ نے میری کیفیت اور خون دیکھ کر فرمایا: "کیا ہوا؟ شاید تمہیں ایام شروع ہو گئے ہیں"، میں نے عرض کیا: جی ہاں! نبی ﷺ نے فرمایا: "اپنے آپ کو صحیح کرو اور پانی کا ایک برتن لے کر اس میں نمک ڈالو اور کجاوے پر جو خون لگا ہوا ہے اس دھو دو پھر دوبارہ اپنی سواری پر سوار ہو جاؤ۔" پھر جب نبی ﷺ کے ہاتھوں خیبر فتح ہو گیا تو نبی ﷺ نے ہمیں بھی مال غنیمت میں سے کچھ عطا فرمایا اور یہ ہار جو تم میرے گلے میں دیکھ رہے ہو، نبی ﷺ نے مجھے عطا فرمایا تھا اور اپنے دست مبارک سے میرے گلے میں ڈالا تھا، واللہ! یہ ہار مجھ سے کبھی جدا نہ ہو گا، چنانچہ مرتے دم تک وہ ہار ان کے گلے میں رہا اور وہ وصیت کر گئی تھیں کہ اس ہار کو ان کے ساتھ ہی دفن کر دیا جائے اور وہ جب بھی پاکیزگی کا غسل کرتی تھیں اس میں نمک ضرور ڈالتی تھیں اور یہ وصیت کر گئی تھیں کہ ان کے غسل کے پانی میں جب وہ فوت ہو جائیں نمک ضرور ڈالا جائے۔"

اس حدیث کو مکمل ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث میں جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں وہ ہمارے موضوع سے مختلف طرح سے مستدل بنتے ہیں جیسا کہ:

1. اگر راستہ پرامن ہو، کسی قسم کا کوئی خطرہ نہ ہو اور عورت کو سفر کرنے کی حاجت ہو تو ایسی صورت میں بغیر محرم کے سفر کرنے کی گنجائش ہے جیسا کہ مذکورہ حدیث میں مجاہدین کے علاج معالجہ کے لیے بنی غفار کی عورت سے متعلق بیان کیا گیا کہ وہ اسی مقصد کے لیے سفر پر تھیں۔

---

[1] احمد بن حنبل، مسند احمد، حَدِيثُ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي غِفَارٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، حدیث: 27136۔

2. اگر فتنہ کا اندیشہ نہ ہو تو عورت کو اپنا ردیف بنانا (پیچھے بیٹھنے والا) جیسا کہ آج کل ٹیکسی وغیرہ میں اجنبی مرد کے ساتھ عورت ایک جگہ سے دوسری جگہ پچھلی سیٹ پر بیٹھ کر سفر کرتی ہیں تو ضرورت کے وقت اس کی گنجائش ہے۔
3. تعلیم و تعلم بھی ایک ضرورت ہے لہذا اس کے لیے بھی ایک عورت، بغیر محرم کے سفر کر سکتی ہے۔
4. ایک مرد اجنبی عورت کو اور ایک عورت اجنبی مرد کو کوئی ہدیہ وغیرہ دے سکتے ہیں تاہم یہ ضروری ہے کہ کسی قسم کے فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔
5. ایک مرد کسی دوسری عورت کو گلے میں ہار وغیرہ پہنا سکتا ہے جیسا کہ آج کل مختلف سیمنار میں کسی عورت کی خدمات کو سراہنے کے لیے میڈل وغیرہ پہنائے جاتے ہیں تو اس کی گنجائش بھی موجود ہے۔

یہ سب وہ فوائد ہیں جو اس حدیث سے مستفاد ہوتے ہیں اس لیے اس حدیث کے مکمل متن کو ذکر کیا گیا ہے۔

تمام اہل علم اس بات پر متفق ہیں کہ ضرورت کے پیش نظر جیسا کہ حج یا کوئی اور ضرورت شرعی، جیسا کہ کسی پر خطر جگہ سے پر امن علاقے کی جانب کوچ کرنا، تو ایسی صورت میں عورت کے لیے بغیر محرم، سفر کرنے کی گنجائش ہے۔

تاہم اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا کوئی عورت بغیر کسی ضرورت کے جیسا کہ تجارت، سیر و تفریح یا کسی اور غیر ضروری وجہ سے محرم کے بغیر سفر کر سکتی ہے یا نہیں؟

عذر شرعی یا ضرورت نہ ہونے کی صورت میں بغیر محرم کے سفر کرنے سے متعلق اہل علم کا اختلاف:

جمہور اہل علم کا موقف یہ ہے ضرورت شرعی نہ ہونے کی صورت میں اگر کوئی عورت اپنے محرم مرد کے بغیر سفر کرتی ہے تو ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

جب کہ بعض اہل علم کا موقف یہ ہے کہ اگر کسی عورت کو یقین ہے کہ بغیر محرم کے سفر کرنے کی صورت میں مجھے کسی قسم کا کوئی خطرہ لاحق نہیں ہے یعنی راستہ پر امن ہے تو اس صورت میں عورت کے لیے بغیر محرم کے سفر کرنے کی گنجائش ہے۔ اصحاب ظواہر، امام شافعی و امام احمد بن حنبل کا ایک قول یہی ہے جس کو علامہ ابن تیمیہ وغیرہ نے بھی اختیار کیا ہے۔[1]

ابن مفلح بیان کرتے ہیں:

"وَعِنْدَ شَيْخِنَا: تَحُجُّ كُلُّ امْرَأَةٍ آمِنَةٍ مَعَ عَدَمِ الْمَحْرَمِ, وَقَالَ: إنَّ هَذَا مُتَوَجِّهٌ فِي كُلِّ سَفَرِ طَاعَةٍ, كَذَا قَالَ, وَنَقَلَهُ الْكَرَابِيسِيُّ عَنْ الشَّافِعِيِّ فِي حَجَّةِ التَّطَوُّعِ, وَقَالَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ فِيهِ وَفِي كُلِّ سَفَرٍ غَيْرِ

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: النووی، المجموع، ج8، ص342، ابن تیمیہ، الفتاوٰی الکبریٰ، ج5، ص381۔

وَاجِبٍ, كَزِيَارَةٍ وَتِجَارَةٍ"[1]

ہمارے شیخ یعنی علامہ ابن تیمیہ کا موقف یہ ہے کہ عورت کے لیے بغیر محرم کے حج کرنے کی اجازت ہے، اور ہر نیک کام کے لیے بغیر محرم کے سفر کرنے کا یہی حکم ہے۔ کرابیسی امام شافعی سے متعلق بیان کرتے ہیں کہ نفلی حج کے لیے بھی بغیر محرم کے سفر کرنے کی گنجائش ہے۔ اور بعض اصحاب کی تو رائے یہ ہے کہ کوئی بھی غیر ضروری سفر بغیر محرم کے کرنے کی اجازت ہے جیسا کہ زیارت (بیوی کے لیے اپنے والدین کی زیارت وغیرہ) یا تجارت وغیرہ کا سفر۔

اس عبارت سے واضح معلوم ہوتا ہے کہ بعض اہل علم نے عورت کے لیے یہ گنجائش پیدا کی ہے کہ وہ ضرورت کے بغیر بھی ایسے اسفار کر سکتی ہے جس میں محرم ساتھ نہ ہو۔

جمہور اہل علم کے دلائل:

جمہور اہل علم کے دلائل وہ مجموعی نصوص ہیں جن کا بیان ماقبل ہو چکا ہے کہ آپ ﷺ نے کسی مسلم عورت کے لیے یہ حلال قرار نہیں دیا کہ وہ ایک دن کی زائد مسافت کا سفر محرم کے بغیر کرے۔

عصر حاضر میں جہاز یا پبلک ٹرانسپورٹ وغیرہ پر اسفار:

جدید زمانہ میں دور دراز علاقوں کے اسفار نہ یہ کہ آسان ہو گئے ہیں بلکہ پر امن اور آرام دہ بھی ہیں جن میں اکیلی عورتوں کا محرم کے بغیر سفر کرنا معمول بن چکا ہے، اس لیے اس صورت کا حکم جاننا ضروری ہے کہ آیا اس طرح ایک شہر یا ایک ملک سے دوسرے ملک کا اگر سفر کیا جائے تو اس سے متعلق شرعی تعلیمات کیا ہیں؟

مذکورہ مسئلہ کے حکم (جواز و عدم جواز) کی فقہی تکییف:

شریعت کا مزاج یہ ہے کہ وہ کسی بھی حکم کا مدار ایسے وصف پر قائم کرتی ہے جس کا معلوم کرنا انسان کے لیے آسان ہو۔ ایسا نہیں ہوتا کہ حکم کو کسی ایسی حکمت کے ساتھ معلق کر دیا جائے جس کا منضبط ہونا یا معلوم کرنا متعذر ہو۔ لہذا اگر مذکورہ مسئلہ میں عورت کے لیے سفر کے عدم جواز کی علت سفر قرار دی جائے تو جمہور کا موقف راجح ہے کہ چونکہ شریعت نے عدم جواز کا مدار یا علت سفر قرار دی ہے لہذا کوئی بھی سفر، چاہے پر امن ہو یا پر خطر، کسی بھی عورت کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ بغیر محرم کے سفر کرے۔

لیکن اگر عدم جواز کی علت محض سفر کے بجائے، امن و خوف کو قرار دیا جائے یعنی شریعت کا مطمع نظر عورت کی عزت و ناموس کی حفاظت کرنی ہے لہذا اگر عورت بغیر محرم کے سفر کرے گی تو فتنہ کا اندیشہ ہے لہذا اس کے لیے سفر

---

[1] ابن مفلح، الفروع، ج5، ص245۔

کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ چونکہ آج کل کے زمانے میں یہ علت نہیں ہے کہ عورت بغیر محرم کے سفر کرے تو اس کے لیے کوئی فتنہ کھڑا ہو سکتا ہے اس لیے اس علت کو مدار بنانے کی صورت میں بعض اہل علم کی رائے راجح ہے کہ چونکہ علت مفقود ہے لہذا آج کل کے زمانے میں عورت بغیر محرم کے سفر کر سکتی ہے۔[1]

مالکی فقیہ علام باجی موطا امام مالک کی شرح میں مذکورہ مسئلہ میں اپنے علماء کا موقف بیان کرنے کے بعد ذکر کرتے ہیں:

" وَلَعَلَّ هَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِنَّمَا هُوَ فِي حَالِ الِانْفِرَادِ وَالْعَدَدِ الْيَسِيرِ فَأَمَّا الْقَوَافِلُ الْعَظِيمَةُ وَالطُّرُقُ الْمُشْتَرَكَةُ الْعَامِرَةُ الْمَأْمُونَةُ فَإِنَّهَا عِنْدِي مِثْلُ الْبِلَادِ الَّتِي يَكُونُ فِيهَا الْأَسْوَاقُ وَالتُّجَّارُ فَإِنَّ الْأَمْنَ يَحْصُلُ لَهَا دُونَ ذِي مَحْرَمٍ وَلَا امْرَأَةٍ وَقَدْ رُوِيَ هَذَا عَنْ الْأَوْزَاعِيِّ. "

مذکورہ مسئلہ سے متعلق ہمارے بعض اصحاب نے جو کچھ بیان کیا ہے، عین ممکن کہ وہ انفرادی حالت یہ بہت کم لوگوں کے ساتھ سفر کرنے سے متعلق ہے تاہم جہاں تک بڑے قافلوں اور عام شاہراؤں کا تعلق ہے جن میں عام طور پر امن ہوتا ہے تو یہ میرے نزدیک ان شہروں کی مانند ہیں جن میں بڑے بڑے بازار اور تاجر وغیر موجود ہوتے ہیں، اس لیے کہ اس صورت میں بغیر محرم کے بھی امن حاصل ہو جاتا ہے۔ اور امام اوزاعی کی بھی یہی رائے ذکر کی گئی ہے۔

مذکورہ عبارت سے دو باتیں معلوم ہوتی ہے کہ بات یہ کہ قدیم علماء نے بھی پر امن قافلوں اور عام شاہراؤں پر عورت کے لیے بغیر محرم، سفر کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ کہ ان علماء نے بھی مذکورہ مسئلہ کی علت سفر نہیں بلکہ امن وخوف کے ہونے یا نہ ہونے کو قرار دیا ہے لہذا ان حضرات کی رائے پر عمل کرتے ہوئے آج کل کے زمانے میں بھی اگر کوئی صورت ایسی ہے جہاں بغیر محرم کے سفر کرنے کے باوجود عورت کے لیے کسی فتنہ کا اندیشہ نہیں ہے تو اس قسم کے سفر کی گنجائش دی جائے گی۔

بغیر محرم کے سفر اور عموم بلویٰ سے تعلق:

مذکورہ بالا تفصیل اور عصر حاضر کے حالات وواقعات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ پہچاننا مشکل نہیں ہے کہ آج کل بغیر محرم سفر کرنا اتنا عام ہو چکا ہے کہ جس سے کسی طرح بھی انکار نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح جن حضرات نے مذکورہ مسئلہ کو امن وخوف کے ہونے یا نہ ہونے سے جوڑا ہے ان کی رائے بھی زیادہ قرین قیاس ہے کیونکہ آج کل کے زمانے میں جہاں

---

[1] عرب علماء کی یہی رائے ہے جیسا کہ شیخ عبد الرزاق، شیخ ابن جبرین کے فتاوی دیکھے جاسکتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں: عفیفی، عبد الرزاق، فتاوی ورسائل عبد الرزاق، (دار ابن حزم، 1999ء)، ج 1، ص 201؛ ابن جبرین، فتاوی ابن جبرین، (ریاض، المکتبۃ السعودیۃ، 1418ھ)، فتویٰ نمبر: 7286۔ لیکن برصغیر کے اہل علم اس کی اجازت نہیں دیتے۔ ملاحظہ فرمائیں: مولانا ندیم احمد انصاری، بغیر محرم کے سفر حج اور اسلامی، فقہی اور عملی نقطۂ نظر (ماہنامہ دار العلوم)، ج 101، شمارہ 12؛ فتاوی بنوری ٹاؤن، کراچی: فتوی نمبر، 144001200115۔

اور بہت سی مصروفیات اور ذمہ داریاں ہیں، اخراجات ہیں اگر ہر سفر میں محرم کا ہونا ضروری قرار دے دیا جائے تو نہ صرف یہ کہ اخراجات زیادہ ہوں گے بلکہ لوگوں کے لیے حرج بھی ہو گا لہذا عموم بلویٰ تقاضا یہی ہے کہ اس کی گنجائش دی جائے۔

خلاصہ کلام:

معاملات میں عموم بلویٰ کا دائرہ کار اور اس کی ضرورت و اہمیت کو سامنے رکھتے ہوئے مختلف اہم مسائل کے حوالے جو احکام سامنے آئے ہیں ان کا ماحصل یہ ہے کہ:

1. اسلامی شریعت کے ایسے اصول اور ضابطے موجود ہیں کہ اگر ان کو بروئے کار لایا جائے تو نہ صرف مروجہ انشورنس کی قباحتوں اور مفاسد سے بچا جا سکتا ہے بلکہ تعاون، خیر خواہی، ایثار و قربانی جیسی صفات پر مبنی مدد و نصرت کا نظام کیا جا سکتا ہے جیسا کہ:

اَ. سود اور قمار پر مبنی نظام سے بچتے ہوئے مضاربت کے اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے ایک نظام قائم کیا جائے جس کے تحت ہر ایک کو پابند بنایا جائے کہ نفع کی تقسیم تجارت کے اصولوں کے مطابق ہو گی نہ کہ متعین سود کی شرح کے مطابق۔

ب. بیمہ کرانے والے افراد میں سے کسی کو مجبور نہ کیا جائے کہ وہ اپنے منافع کا ایک متعین حصہ وقف کرے گا تاکہ بیمہ کے عقد کو باہمی امداد کا بھی کاروبار بنایا جا سکے بلکہ ہر کوئی اس میں آزاد ہو گا کہ وہ جتنا چاہے اپنے منافع کا حصہ وقف کر سکتا ہے حتیٰ کہ اگر وہ کوئی حصہ وقف نہ بھی کرنا چاہے تب بھی اس کو مجبور نہ کیا جائے۔

ت. البتہ اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ کسی وقوعہ یا ناگہانی آفت کی صورت میں صرف انہی کی مدد کی جائے گی جو اس کمپنی کے شریک ہیں تو ایسی شرط لگانے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ شریعت اسلامی میں "وقف علی الاولاد" اس کی نظیر موجود ہے۔

ث. رقم کی واپسی کے وقت اصل مالک کو رقم کا کل حصہ اور پورا نفع واپس کیا جائے گا اور کسی حادثہ کی صورت میں اپنے مال کے وقف کیے حصے سے وہ شخص خود بھی نفع اٹھا سکتا ہے کیونکہ وقف کی ہوئی چیز سے خود نفع اٹھانے کی نظیریں اسلامی نظام وقف میں موجود ہیں جیسا کہ وقف کیے ہوئے کنویں کا پانی اپنے لیے استعمال کرنا، راہ گیروں کے لیے وقف کیے ہوئے راستے کو خود بھی استعمال کرنا وغیرہ۔

بیمہ کے متبادل نظام کے لیے مزید تجاویز کو زیر غور لا کر باہمی تعاون کے جذبے کو سامنے رکھتے ہوئے سود جیسی لعنت اور تباہ کاری کو پس پشت ڈالتے ہوئے ایک بہتر نظام تکافل تشکیل دیا جا سکتا ہے۔

2. اگر کوئی شخص سودی بینک کے ذریعے تنخواہ وصول کرنے پر مجبور ہے تو اس کے لیے ایسا کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ وہ کسی ایسے کام کا معاوضہ نہیں لے رہا جو اس نے بینک کے لیے سر انجام دیا ہو بلکہ یہ ایک ایسے کام کی اجرت وصول کر رہا ہے جو جائز اور حلال ہے البتہ اگر وہ اپنی تنخواہ بینک کے سیونگ اکاؤنٹ میں چھوڑے رکھتا ہے تاکہ اس پر کوئی منافع لے سکے تو اس کی اجازت نہیں ہے۔

3. جن ممالک میں بینک سے قرض لے کر ہی گھر بنایا جا سکتا ہے وہاں کے لوگوں کے لیے حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کرایہ کے مکان میں رہ سکتا ہے تو ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنا ہی گھر خریدے لہذا جب تک ممکن ہو احتیاط پر عمل کرنا ہی مناسب ہے الا یہ کہ اہل و عیال زیادہ ہیں اور کوئی ایسی صورت نہیں بن رہی کہ کوئی ان کی کفالت کرے یا مبتلابہ کی مدد کرے تو ایسی صورت میں قرض لے گھر بنانے کی اجازت ہے۔

4. حصص یا شیئرز کے درج ذیل احکامات ہیں:

i. جواز کے قائلین کے ہاں مقرر اور متعین قیمت کے عوض حصص یا شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔

ii. اگر قیمت ادھار ہے اور عقد کے وقت کسی قیمت کا تعین بھی نہیں کیا گیا تو ایسی صورت میں حصص کی خریداری جائز نہیں ہے کیونکہ خرید و فروخت کرتے ہوئے قیمت کا متعین اور معلوم ہونا ضروری ہوتا ہے۔

iii. جن صورتوں میں حصص کی ملکیت منتقل نہیں کی جاتی ان صورتوں میں شیئرز ہولڈر کے لیے حصص کی فروخت جائز نہیں ہے کیونکہ یہ خود ابھی اس کا مالک نہیں ہے۔

iv. جو حضرات اس کو محض قرض کی نمائندگی کی دستاویز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔

5. کسی بھی ملک کی معاشی صورتحال کا اندازہ اسٹاک مارکیٹ کے اتار چڑھاؤ سے ہی ہوتا ہے لہذا اسٹاک مارکیٹ میں ہونے والے ہر قسم کے کاروبار کو ناجائز قرار دینا حرج اور مشقت میں ڈالنا ہے اس لیے صرف وہ صورتیں جو صریح نصوص اور شرعی احکام کے خلاف ہیں جیسا کہ ادھار کی ادھار کے ساتھ بیع، فیوچر سیل، ملکیت سے پہلے

حصص کی بیع وغیرہ ناجائز ہیں البتہ اس کے علاوہ جو صورتیں ہیں جیسا کہ اپنی ملکیت میں آجانے والے حصص وغیرہ کی خرید و فروخت جائز ہے۔

6. ای کامرس، آن لائن خریداری، الیکٹرانک لین دین عصر حاضر کی ضرورت بن چکی ہے، اکثر لین دین اسی کے ذریعے ہوتے ہیں، ابتلاء اتنا عام ہو چکا ہے کہ چھوٹے پیمانے پر کاروبار کرنے والا بھی اس کا استعمال کرتا ہے اس لیے شریعت اسلامی کے اصول "المشقة تجلب التيسير " ان الدين يسر" وغیرہ کے پیش نظر جدید صورتوں کی اجازت ہے تاہم ان میں ایسے تمام اصول وضوابط کا خیال رکھنا ضروری ہے جو کسی بھی عقد کو درست قرار دینے کے لیے شریعت نے بیان کیے ہیں۔

7. جہاں تک ورچوئل کرنسی کا تعلق ہے اس کا ابتلاء اور ضرورت اس قدر عام نہیں ہے کہ اس کو مطلقا جائز قرار دیا جائے اگرچہ صحیح رائے یہی ہے کہ اس کرنسی سے متعلق عدم جواز کا جو قول نقل کیا گیا ہے یا جو شبہات ذکر کیے جاتے ہیں وہ در اصل مسئلہ کی صحیح شکل نہ سمجھنے کی وجہ سے ہیں لیکن اس کے باوجود اس سے احتراز ضروری ہے۔

8. ٹیلفون، موبائل، ٹیلی گرام، فیکس، انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعے جو عقود کیے جاتے ہیں اگر ان میں درج ذیل اصول وضوابط کا خیال رکھا جاتا ہے تو اس قسم کے عقود جائز ہیں:

i. مبیع کا فی الجملہ موجود ہونا یا موجود ہونے کا یقین ہونا۔

ii. جس شئے سے متعلق سودا یا عقد ہو رہا ہے وہ اس قابل ہو کہ اس کا سودا یا عقد کیا جاسکے یعنی ایک شخص کی ملکیت سے دوسرے کی ملکیت میں منتقل ہو سکتی ہو۔

iii. محل، مبیع کا ایسی تمام چیزوں سے پاک ہونا ضروری ہے جس میں کسی بھی قسم کے دھوکے یا فراڈ کا شائبہ ہو۔

iv. مبیع یا محل ایسا ہو جو دوسرے شخص کے حوالے کرنا ممکن ہو لہذا اگر کسی چیز کو منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا عقد درست نہیں ہو گا۔

تاہم نکاح کے بارے میں عرب و عجم کے علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر ٹیلی فون پر نکاح ہو رہا ہے تو اس کے جواز کی صورت یہ ہو گی کہ عورت کسی کو وکیل مقرر کر دے کہ وہ اس کی جانب سے ایجاب و قبول کرے اور جہاں سے ٹیلی فون ہو رہا ہے وہاں چند ایسے لوگ موجود ہوں جو اس تمام واقعہ کو سن رہے ہوں تاکہ اس عقد پر گواہی دے سکیں۔ اگر وکیل مقرر نہ ہو اور گواہان بھی نہ ہوں تو ایسے عقد کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

9. تشہیر اور تجارتی اشتہارات کی مختلف صورتیں زمانہ قدیم سے چلتی آرہی ہیں البتہ عصر حاضر میں اس کو کافی اہمیت حاصل ہے باقاعدہ اس کے لیے ایک ٹیم ہائیر کی جاتی ہے جو آپ کے کسی بھی کاروبار اور پروڈکٹ کی تشہیر کرتی ہیں اور اس بات کو یقینی بنانے کی بھرپور کوشش کرتی ہے کہ متعلقہ شئے زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچ سکے اس لیے تشہیر کا یہ میدان وسیع پیمانہ تک پھیل چکا ہے اور کاروبار سے جڑا ہر شخص اس ابتلاء میں پڑ چکا ہے لہذا جب تک ممنوعہ عناصر کا ارتکاب نہ کیا جائے جیسا کہ جھوٹ اور دھوکہ دہی، دوسری کمپنی کی خامیاں بیان کرنا، محرمات کی تشہیر، اسلام مخالف مہم جوئی اور اسراف و تبذیر وغیرہ، تب تک فی نفسہٖ عصر حاضر کے وہ تمام وسائل اور ٹولز استعمال کرنے کی اجازت ہے جو کسی بھی قسم کی تشہیر کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔

10. عصر حاضر میں تصویر کی ضرورت اس قدر عام اور شائع ہے کہ ایک عام انسان کو ابھی اسے کوئی مفر نہیں ہے، جیسا کہ سرکاری دفاتر میں کام، تعلیمی اداروں میں داخلے، بیرون ملک سفر وغیرہ میں تو بغیر تصویر کے کوئی چارہ ہی نہیں ہے لہذا اگر مطلقاً اس صورت کا ناجائز قرار دے دیا جائے تو بنی نوع انسان مشقت اور حرج میں مبتلا ہو جائیں گے جس کو شریعت نے ہمیشہ انسانوں سے دور رکھا ہے لہذا مصلحت، حکمت اور آسانی کا تقاضا یہی ہے کہ شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کی اجازت دی جائے۔

11. تالیف و تصانیف کے شعبے سے متعلق عصر حاضر میں کاپی رائٹ انتہائی جدت اور ابتلائے عام کی شکل اختیار کر چکی ہے جس کا اعتبار نہ کرنے سے بہت سے معاشرتی مفاسد جنم لے سکتے ہیں جن میں صاحبِ تالیف کی محنت کا دنیوی معاوضہ نہ ملنا سر فہرست ہے۔ اس لیے اس صورت کو بھی ابتلائے عام کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے۔

12. زمانہ جدید میں جہاں اور بہت سی مصروفیات اور ذمہ داریاں ہیں، اخراجات ہیں اگر ہر سفر میں محرم کا ہونا ضروری قرار دے دیا جائے تو نہ صرف یہ کہ اخراجات زیادہ ہوں گے بلکہ لوگوں کے لیے حرج بھی ہو گا لہذا عموم بلویٰ تقاضے کے مطابق اس کی گنجائش موجود ہے۔

باب ششم:

صحت کے جدید مسائل متفرقہ میں عموم بلویٰ کی ضرورت

کسی بھی علم کی اہم ترین غرض وغایت اس کی تطبیق اور عملی صورت ہے یعنی اس علم کے ذریعے عصری مسائل کا حل تلاش کر کے بنی نوع انسان کو فائدہ پہنچانا اور ان کے مسائل کا حل تلاش کرنا ہی حقیقی مقصد ہے جیسا کہ اصول فقہ میں فقہی احکام کے استنباط کا طریقہ جاننے کے ساتھ یہ دیکھا جاتا ہے کہ پیش آمدہ مسائل کا شریعت کی روشنی میں کیا حل پیش کیا گیا ہے چونکہ تطبیقی صورت کو پس پشت ڈال کر محض قواعد کلیہ کا جان لینا کسی بھی طرح سے مناسب نہیں ہے اسی لیے دیگر ابواب میں انسانی زندگی سے متعلقہ اہم مسائل کی طرح ایک انتہائی اہم پہلو صحت و طب ہے جب صحت کے اعتبار سے انسانی زندگی میں فساد و بگاڑ پیدا ہو جائے کہ اس میں اسلامی معاملات پر بعینہ عمل کرنا ممکن نہ ہو تو منصوص احکام میں تخصیص اور غیر منصوص احکام میں تغیر سے کام لیا جاتا ہے ایسا اس لئے کرنا ضروری ہے کیونکہ خود شریعت کا منشاء ہے کہ اس کی روح اور احترام کو باقی رکھتے ہوئے اہل تکلیف کو حرج اور مشقت سے حتی الامکان بچایا جائے اسی اعتبار سے صحت سے متعلق چند اہم مسائل کو دو فصلوں میں بیان کیا گیا ہے۔ پہلی فصل میں صحت کے مخصوص مسائل سے متعلق جدید و قدیم اہل علم کی آراء کا جائزہ پیش کیا گیا ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ کون سی رائے عقل و قیاس کے زیادہ موافق ہے اور دوسری فصل میں علم شریعت و صحت کے ماہرین سے سوالات وخط و کتابت کے ذریعے یہ جاننے کی کوشش کی گئی ہے کہ عصر حاضر کے ماہرین ان مسائل سے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں۔

فصل اول: صحت کے عصری مسائل متفرقہ میں عموم بلویٰ کی رعایت

فصل دوم: صحت کے جدید مسائل سے متعلق سروے کا جائزہ

فصل اول: صحت کے عصری مسائل متفرقہ میں عموم بلویٰ کی رعایت

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے جو عبادات و معاملات کے ساتھ ساتھ زندگی کے تمام گوشوں میں ہماری رہنمائی کرتا ہے شعبہ طب و صحت کا تعلق براہ راست انسانی زندگی سے ہے دوران حمل سے لے کر موت تک ہر انسان اطب کے شعبے سے واسطہ رہتا ہے اس لئے زندگی میں بے شمار ایسے مواقع آتے ہیں جہاں احکام شریعت میں تغیر اور تخفیف ضروری ہو جاتی ہے کبھی جان بچانے کے لئے اور کبھی مختلف عبادات و ذمہ داریوں کی ادائیگی میں سہولت اور آسانی کے لئے چناچہ اس فصل میں "عموم بلویٰ" کے تحت یہ جاننے کی کوشش کی گئی ہے عصر حاضر میں علاج معالجہ سے متعلق انسانی زندگی کو ایسے کون سے مسائل کا سامنا ہے جن سے بچنا مشکل ہے یا مشقت و حرج میں پڑے بغیر ان سے استغناء ممکن نہیں ہے؟

- مصنوعی تخم ریزی اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی
- بے ہوشی (Anesthesia) اور عموم بلویٰ
- پلاسٹک سرجری اور عموم بلویٰ
- اعضاء کی پیوند کاری اور عموم بلویٰ
- گردے کی صفائی (Dialyses) اور طہارت کے احکام
- اولاد کی منصوبہ بندی اور وقفہ کرانا
- کوروناوائرس
- پوسٹ مارٹم اور عموم بلویٰ

1۔ مصنوعی تخم ریزی اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا مفہوم:

اولاد کے حصول کے لیے مرد کے نطفے اور عورت کے بیضہ کو ملا کر فرٹیلائزیشن کے عمل کا ایک جدید طریقہ قائم ہو چکا ہے جس کی دو صورتیں ہیں:

- مرد کے نطفہ کو بیوی کے تولیدی نظام میں انجیکشن کے ذریعے داخل کرنا تاکہ اندام دانی میں عورت کے بیضہ کو فرٹیلائز کیا جاسکے۔
- مرد کے نطفے اور عورت کے بیضہ کو مخصوص ڈش کے اندر فرٹیلائز کر کے دوبارہ عورت کے اندام دانی میں ڈال دینا۔

پہلے طریقے کو مصنوعی تخم ریزی، جو کہ قدرتی حمل کے طریقے سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے اور دوسرے کو ٹیسٹ ٹیوب بے بی کہتے ہیں۔[1]

مصنوعی حمل کے جواز وعدم جواز میں عموم بلویٰ کی رعایت:

عصر حاضر میں مختلف وجوہات کی بناپر، جیسا کہ بانجھ پن، مرد کے نطفہ کا قلیل ہونا، مردانہ صلاحیت کی کمی ہونا، عورت کی اندام دانی کا تنگ ہونا، مرد کو سرطان کی بیماری کا عارضہ ہونا اور ان جیسی دیگر بہت سی ایسی بیماریاں ہیں جو حمل کے ٹھہراؤ میں مانع بنتی ہیں۔ جدید زمامہ میں میڈیکل سائنس اتنی ترقی کر چکی ہے کہ ہر ایک صاحب استطاعت شخص اس سے فائدہ اٹھا کر مصنوعی حمل کی جانب جانا چاہتا ہے یعنی ابتلائے عام کی صورت بن چکی ہے۔ لیکن کسی بھی شئے کے جواز کے لیے محض ابتلائے عام کا ہونا کافی نہیں ہوتا بلکہ شریعت اسلامی کے مقاصد اور ان مجموعی حکمتوں کو مد نظر رکھنا انتہائی ضروری ہوتا ہے جو کسی بھی شرعی حکم میں پنہاں ہوتی ہیں اس لیے بانجھ پن (جس کی مختلف وجوہات ہوسکتی ہیں) اگرچہ ابتلائے عام کی شکل اختیار کر چکا ہے لیکن مصنوعی تخم ریزی یا ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے جواز وعدم جواز کے لیے درج ذیل احکامات کا خیال رکھنا انتہائی ضروری ہے:

مصنوعی حمل داخلی سے متعلقہ شرعی احکامات:

مصنوعی حمل داخلی کی مجموعی طور پر تین صورتیں ہیں ہے جیسا کہ:

1. کسی اجنبی مرد کے نطفہ کو شادی شدہ یا غیر شادی شدہ عورت کے رحم میں داخل کرنا۔
2. متوفیٰ عنھا زوجھا کے خاوند کی منی کو عدت کے دوران بیوی کے رحم میں داخل کرنا۔
3. شادی شدہ مرد وعورت کے نطفہ اور بیضہ کا دورانِ نکاح ملاپ کرا کر بیوی کی رحم میں داخل کرنا۔

پہلی اور دوسری صورت جمہور علماء کے نزدیک ناجائز ہے[2] البتہ تیسری صورت سے متعلق جواز وعدم جواز کی دو آراء[3] پائی جاتی ہیں البتہ جمہور علماء نے درج ذیل شرائط کے ساتھ اس صورت کو جائز قرار دیا ہے:

---

[1] سلامۃ، زیاد احمد، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، طبع اول، (البیارق، اردن دار العربیۃ للعلوم، 1996ء)، ص 53؛ الجرعی، عبد الرحمان بن احمد وآخرون، الموسوعۃ المیسرۃ فی فقہ القضایا المعاصرۃ، طبع اول، (اردن دار النفائس، 2000ء)، ص 394۔

[2] البار، محمد علی، خلق الانسان بین الطب والقرآن، طبع چہارم (سعودیۃ، الدار السعودیۃ، 1983ء)، ص 517؛ الجرعی، عبد الرحمٰن بن احمد، الموسوعۃ المیسرۃ فی فقہ القضایا المعاصرۃ، ص 517

[3] التمیمی، رجب، اطفال الانابیب، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، (1986) ج 1، ش 2، ص 309-310؛ عبد اللہ بن زید، الحکم الاقناعی فی ابطال التلقیح الاصطناعی، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، (1986)، ج 1، ص 314-317

1. مصنوعی حمل کے لیے جس نطفہ اور بیضہ کا استعمال کیا جارہا ہے وہ ایسے مرد و عورت کا ہو جن کے مابین نکاح صحیح قائم ہو۔
2. ڈاکٹر کا ظن غالب یہ ہو کہ حمل کے لیے اختیار کیے جانے والا مصنوعی طریقہ کار آمد ہو گا۔
3. اس مکمل عمل کے دوران جن لوگوں کی خدمات حاصل کی جارہی ہیں ان میں للٰہیت ہو اوراپنے کام کے ماہر ہوں۔
4. مادہ منویہ اور بیضہ کو خاوند کی حیات میں محض حمل کے ٹھہراؤ کے لیے لیا جائے ،بینک میں محفوظ کرنے کرنے کے لیے نہ لیا جائے۔[1]

مصنوعی حمل خارجی سے متعلقہ شرعی احکامات:

عصر حاضر میں مصنوعی حمل خارجی کی جتنی بھی صورتیں ہیں ان میں سے صرف ایک صورت کو علمائے کرام نے جائز قرار دیا ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ رشتہ ازدواجیت کے دوران خاوند کے نطفہ اور اس کی بیوی کے بیضہ کو آپس میں ملا کر فرٹیلائز کر لیا جائے اور دوبارہ اس فرٹیلائز کیے گے نطفہ اور بیضہ کو بیوی کے رحم میں ڈال دیا جائے۔[2] مصنوعی حمل کے وقت اگر ان تمام شرائط کا خیال رکھا جائے یعنی جن دو مرد و عورت کے نطفہ کو ملایا جارہا ہے ان کے مابین نکاح صحیح قائم ہو اور اس پورے عمل میں کسی دوسرے کا نطفہ یا بیضہ استعمال نہ کیا گیا ہو تو ایسے میں علمائے کرام نے مصنوعی حمل خارجی کو جائز قرار دیا ہے۔

جس کی وجہ یہ ہے کہ حمل نہ ٹھہرنے میں مختلف بیماریاں اتنی عام ہو چکی ہیں کہ اس وقت دنیا میں پچاس ملین جوڑے اس کے شکار ہیں اور پاکستان میں تقریبا 22 فیصد لوگ اس بیماری سے دوچار ہیں[3] یعنی ابتلائے عام کی کیفیت بن چکی

---

[1] زہیر احمد السباعی، البار، محمد علی، الطب ادبہ وفقھہ ،(بیروت: دار القلم، 1993ء)، ص340-341

[2] مصنوعی حمل کی صورتیں اور علما کرام کی آراء کی تفصیل جاننے کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرار مجمع الفقہ الاسلامی، رقم (2)، رابطہ عالم اسلامی، (مکۃ المکرمۃ، 22-12 جنوری، مجلۃ المجمع الفقھی الاسلامی، ش2، ج1، ص323 ومابعد ؛ کچھ علماء نے توقف کیا ہے جیسا کہ خلیل المس: مجلۃ المجمع الفقھی الاسلامی، الدورۃ الثالثۃ، عمان، ش3، ج1، ص505-506۔

[3] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

Agarwal A, Mulgund A, Hamada A, Chyatte MR. A unique view on male infertility around the globe. Reprod Biol Endocrinol. 2015 Apr 26;13:37. doi: 10.1186/s12958-015-0032-1. PMID: 25928197; PMCID: PMC4424520. ;
Ahmed HM, Khan M, Yasmin F, Jawaid H, Khalid H, Shigri A, Nawaz F, Hasan CA. Awareness Regarding Causes of Infertility Among Out-patients at a Tertiary Care Hospital

ہے جو تخفیف اور آسانی کا متقاضی ہے اس لیے شریعت اسلامی کے مختلف اصول "الضرورات تبیح المحظورات" "الضرورة تتقدر بقدر الضرورة"[1] کو سامنے رکھتے ہوئے مخصوص شرائط، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکی ہیں، کی روشنی میں اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔[2]

اس کے علاوہ اولاد کا حصول ہر انسان کی فطری اور طبعی خواہش ہے جس کا حصول شریعت نے نہ صرف جائز قرار دیا ہے بلکہ نسل انسانی کے اجراء کے لیے خاندانی نظام کے لیے تفصیلی ہدایات اور تعلیم بھی دی ہیں اس لیے انسان کی اس فطری خواہش کی تکمیل کے لیے شریعت کی بتلائی ہوئی حدود میں رہتے ہوئے عصر حاضر کے جدید طریقوں سے استفادے کی اجازت دی جائے گی تاکہ نسل انسانی کا اجراء کیا جا سکے۔

2۔ اینستھیزیا، مختلف طبی امور کے دوران بے ہوشی کا عمل اور عموم بلویٰ:

عام اصطلاحی مفہوم:

اینستھیزیا یا بے ہوشی کا عام مفہوم اگر سمجھنا ہو تو مختصراً یہ ایک ایسی صورت ہے جس میں انسان ہوش و حواس کھو بیٹھتا ہے جو اس کو کومے کی طرف لے جا سکتی ہے، فالج ہو سکتا ہے، یادداشت جا سکتی ہے وغیرہ۔ البتہ جدید میڈیکل سائنس میں اس سے مراد دوا کا ایک خاص تصور ہے جس میں انسان کے اعصابی نظام کو روک دیا جاتا ہے اور ہر اینستھیزیا انسان کو بے ہوش نہیں کرتا، جدید دور میں جراحی کے عمل کے لیے اس کو بہت استعمال کیا جاتا ہے۔[3]

انگریزی میں اس کو (Anesthesia) اور عربی میں اس کو تخدیز کہا جاتا ہے جس کا معنٰی یہ ہے کہ ایسا طبی عمل جس میں مختلف قسم کے طبی آلات اور دوا استعمال کر کے انسان کے درد محسوس کرنے کی صلاحیت کو جزوی یا کلی طور پر معطل کر دیا

---

in Karachi, Pakistan. Cureus. 2020 Apr 16;12(4):e7685. doi: 10.7759/cureus.7685. PMID: 32431965; PMCID: PMC7233490.

[1] السیوطی، الاشباہ والنظائر، طبع اول، (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1990ء)، ص 84۔

[2] ملاحظہ فرمائیں: مجلۃ المجمع الفقھی الاسلامی، ش 3، ج 1، ص 515-516؛ اسماعیل غازی، مرحبا، اثر قاعدۃ الضروارت تبیح المحظورات فی بیان حکم القضایا الفقھیۃ المعاصرۃ، النوازل الطبیۃ نموذجا، ص 330: جامعہ امام محمد بن سعود سعودیہ میں "نحو منہج علمی اصیل لدراسۃ القضایا الفقھیۃ المعاصرۃ" کے عنوان سے (2010ء) میں اجتماع منعقد ہوا جس میں یہ مقالہ پیش کیا گیا۔

[3] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

Oxford university hospital , Anesthesia explained , pg2 ; https://www.ouh.nhs.uk/patient-guide/leaflets/files/13762Panaesthesia.pdf/Accessed date: 12-11-22

جاتا ہے۔[1]

فقہائے کرام کے ہاں اصطلاحی مفہوم:

فقہائے کرام کے ہاں جراحی کے عمل کے لیے نشہ آور ادویات کا استعمال زمانہ قدیم سے معروف ہے، اسی لیے انہوں نے اپنی کتب میں اس کو موضوع بحث بنایا ہے۔ فقہائے کرام کے نزدیک اس سے مراد ہر وہ نشہ آور دوا ہے جو جراحی کے عمل کے لیے استعمال ہوتی ہے جیسا کہ افیون، بھنگ وغیرہ۔[2]

جدید طب میں بے ہوشی کا عمل اور عموم بلویٰ:

زمانی جدید وقدیم میں عمل جراحی کے لیے بے ہوشی کی اشیاء کا استعمال ہوتا رہا ہے البتہ جدید زمانے میں کسی بھی جراحی کے عمل سے پہلے بے ہوش کرنا یا کوئی ایسی دوا استعمال کرنا جس کے ذریعے مطلوبہ جسم کے حصے سے درد اور الم کی حس معطل ہو کر رہ جائے عام ہو چکا ہے یعنی ابتلائے عام کی سی شکل اختیار کر گئی ہے اس لیے اس کا حکم جاننا ضروری ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ:

اگر ضرورت شدیدہ ہو تو سابقہ قاعدہ "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت اس کی اجازت دی جائے گی۔[3] البتہ اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ بے ہوشی کے لیے استعمال کیے جانے والی اشیاء مسکر حرام کی طرف لے جانے والی نہ ہوں اس لیے کے علاج معالجہ کے لیے استعمال کی جانے والی مخدر اشیاء اگر مسکر ہیں تو ان کا حکم شراب کے ذریعے علاج معالجہ کا ہے[4] یعنی ایسی اشیاء کا استعمال ناجائز ہے کیونکہ حدیث شریف[5] میں واضح طور پر شراب سے متعلق بتایا گیا ہے کہ یہ خود بیماری ہے علاج نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہیے کہ بے ہوشی کے لیے استعمال کی جانے والی اشیاء کا

---

[1] ملاحظہ فرمائیں:
Oxford university hospital , Anesthesia explained , pg2 ; https://www.ouh.nhs.uk/patient-guide/leaflets/files/13762Panaesthesia.pdf؛
ھند بنت عبد العزیز، التخدیر، دراسۃ فقھیۃ، رسالۃ دکتورۃ، غیر مطبوعۃ، (ریاض: جامعۃ الامام بن سعود، 1433ھ-1434ھ)، ص33۔

[2] الفقی، حسن بن احمد بن حسین، احکام الادویۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ، طبع اول، (ریاض: مکتبۃ دار المنھاج، 1425ھ)، ص250

[3] البصیلی، جمیل بن محمد، اثر قاعدۃ الضرورات تبیح المحظورات فی دراسۃ القضایا المعاصرۃ، ص1293۔ جامعہ امام محمد بن سعود سعودیہ میں "نحو منھج علمی اصیل لدراسۃ القضایا الفقھیۃ المعاصرۃ" کے عنوان سے (2010ء) میں اجتماع منعقد ہوا جس میں یہ مقالہ پیش کیا گیا۔

[4] مزید تفصیل حرام اشیاء کے ذریعے علاج معالجہ کی بحث کے تحت ذکر کی جائے گی۔

[5] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الاشربۃ، باب تحریم التداوی بالخمر، حدیث1984

استعمال اسی لیے ممنوع ہے کہ وہ صحت کے لیے مضر ہیں وگرنہ فی نفسہ وہ حرام نہیں ہیں۔[1]

علاج معالجہ کے احکامات میں حالات کے بدلنے سے تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے یہی وجہ ہے کہ علمائے کرام نے علاج معالجہ کی کچھ شرائط مقرر کی ہیں جیسا کہ:

1. کسی ماہر، عادل اور ثقہ طبیب سے علاج معالجہ کرایا جائے جو بے ہوشی کی داو کی تحدید کرنا جانتا ہو۔
2. بے ہوشی کے لیے متعین اشیاء کا استعمال کیا جائے جس کے بارے میں طبیب کہہ چکا ہو کہ مباح کے مقابلے میں اس سے علاج کرنا مجبوری ہے۔
3. علاج کی صورت میں کسی قسم کے نقصان اور ضرر کا اندیشہ نہ ہو۔
4. صرف اسی حد تک دوا کا ستعمال کیا جائے جو علاج کے لیے ضروری ہے اس لیے کہ ضرورت کی حد تک ہی ممنوعات کی اجازت دی جاسکتی ہے۔
5. علاج معالجہ کے دوران کسی معصوم شخص کی زندگی کو خطرہ میں نہ ڈالا جارہا ہو[2]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حتی الامکان انسان کی قوت حس کو ختم نہیں کیا جانا چاہیے چاہے وہ علاج ہی کے لیے کیوں نہ ہو البتہ اگر کوئی ماہر طبیب یہ تجویز دے کہ اس حس کو معطل کرنے کے لیے مخصوص ادویات کا استعمال ضروری ہے تو ما قبل بیان کردہ

شرائط کے مطابق علاج کی یہ صورت جائز ہے۔

3۔ پلاسٹک سرجری اور عموم بلویٰ:

اصطلاحی مفہوم:

اطباء کے نزدیک پلاسٹک سرجری سے مراد انسان کے ان ظاہری عیوب (چاہے قدرتی ہوں یا کسبی) کو دور کرنا۔ ہے جو اس کی قدر و منزلت میں کمی اور احساس کمتری کا باعث ہوں۔[3]

---

[1] الفکی، حسن بن احمد بن حسین، احکام الادویۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ، ص 273، 275؛ البار، محمد علی، التداوی بالمحرمات، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج 3، ش 2، ص 69-72، (1986ء)

[2] الذحیلی، محمد، احکام التخدیر والمخدرات الطبیۃ والفقہیۃ، مجلۃ جامعۃ دمشق للعلوم الاقتصادیۃ والقانونیۃ، ش 1، ص 761، (2008ء)؛ حسن السید خطاب، قاعدۃ الضرورات تبیح المحظورات وتطبیقاتھا المعاصرۃ فی الفقہ الاسلامی، مجلۃ الاصول والنوازل، ش 2، ص 212۔

[3] علی محی الدین، علی یوسف المحمدی، فقہ القضایا المعاصرۃ، (بیروت: دار البشائر الاسلامیۃ، 2006ء)، ص 530

اسی طرح ایک تعریف یہ کی جاتی ہے کہ پلاسٹک سرجری سے مراد وہ تمام امور ہیں جن سے مقصود ظاہری خوبصورتی یا اعضاء کی درستگی ہو۔[1]

پلاسٹک سرجری کی اقسام:

پلاسٹک سرجری کی بنیادی طور پر تین اقسام ہیں: ضروریہ، حاجیۃ اور تحسینیۃ[2] جن کا خلاصہ یہ ہے کہ:

قسم اول (ضروریہ):

اس قسم سے مراد ان تمام عیوب کی درستگی ہے جو انسان کی خلقت اور عمومی انسانی ہیئت کے خلاف ہوتے ہیں۔ جیسا کہ کچھ انسانوں کی پیدائش کے وقت اعضاء کی ہیئت ایسی ہوتی ہے کہ اگر ان کا علاج نہ کیا جائے تو زندگی کا چلنا ناممکن ہو جاتا ہے جیسے کوئی عضو ٹیڑھا ہو یا کٹا ہوا ہو۔ اسی طرح بعض اوقات کوئی ایسا حادثہ پیش آجاتا ہے جس کے نتیجے میں انسانی جسم سڑ جاتا ہے تو اس کے علاج کے لیے پلاسٹک سرجری کرنا مجبوری بن جاتی ہے ورنہ انسانی جان جانے کا خوف ہوتا ہے۔

قسم دوم (حاجیۃ):

اس سے مراد ایسے تمام امور ہیں کہ اگر ان کو انسانی جسم سے الگ نہ کیا جائے تو زندگی گزارنا متعذر ہو سکتا ہے جیسا کہ کہ کوئی زائد انگلی یا جسم کی ایسی زائد چربی جو کئی بیماریوں کا باعث بن رہی ہو جیسا کہ ذیابیطیس، یا کسی عورت کا بغیر بالوں کے ہونا اور دوا سے اس کا علاج نہ ہو پا رہا ہو تو ایسی صورت میں بھی پلاسٹک سرجری کی ضرورت پیش آتی ہے۔[3]

قسم سوم (تحسینیۃ):

اس قسم سے مراد کسی عضو کی عام حالت کو درست کرنا یا علاج کرنا نہیں ہے بلکہ اعضاء کو محض خوبصورت اور جاذب نظر بنانے کی نیت سے ایسا کیا جاتا ہے تاکہ دیکھنے والا اس کی طرف کشش محسوس کرے جیسا کہ کسی شخص کا چہرے کی جھریاں ختم کرانا، مسوڑھوں اور دانت کی سرجری کرانا، جسم پر ٹیٹو وغیرہ بنانا۔[4]

مذکورہ بالا تین اقسام میں سے ضروریہ اور حاجیہ کی اجازت ہے کیونکہ بیان کردہ وضاحت کے مطابق دونوں صورتوں میں انسان کی زندگی یا تو ناممکن ہے اور یا متعذر ہے البتہ آخری صورت یعنی محض خوبصورتی کے لیے پلاسٹک

---

[1] صالح بن محمد الفوزان، الجراحۃ التجمیلیۃ، (ریاض، دار التدمریۃ، 2008ء)، ص48

[2] پلاسٹک سرجری کی ان اقسام سے مراد مقاصد شریعت کی مخصوص اقسام نہیں ہیں بلکہ احکام کے لحاظ سے ان اقسام کو یہ نام دیا گیا ہے

[3] السلامی، محمد المختار، قضایا طبیۃ المعاصرۃ: الجراحۃ التجمیلیۃ واحکامھا، مجلۃ المجمع الفقہ الاسلامی،، (2011ء)، ج4، ش18، ص743۔

[4] السلمی، عیاض بن نامی، اثر قواعد الفقھیۃ فی بیان احکام الجراحات التجمیلیۃ، ص6، سعودیہ کے مفتی اعظم کی نگرانی میں ایک اجتماع "تطبیق القواعد الفقھیۃ علی المسائل الطبیۃ" کے نام سے (14-16 جنوری اجتماع منعقد ہوا) اس میں سے مقالہ پیش کیا گیا تھا۔

سرجری کرانا نہ تو ضرورت ہے اور نہ حاجت ہے اس لیے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔[1]

پلاسٹک سرجری اور عموم بلویٰ:

جیسا کہ ماقبل بیان ہوا ہے کہ پلاسٹک سرجری کی تین اقسام ہیں اور یہ تینوں اقسام عصر حاضر میں اتنی عام اور شائع ہو چکی ہیں کہ شریعت کے عام اصول عموم البلویٰ کے تحت یہ اقسام بھی شامل ہیں لیکن اقسام کی وضاحت کرتے ہوئے یہ ذکر ہو چکا ہے کہ پہلی اور دوسری قسم انسانی ضرورت ہے یا حاجت ہے اس لیے اس کے جواز میں تو تقریباً تمام اہل علم کا اتفاق ہے البتہ تیسری قسم کے جواز و عدم جواز میں اہل علم کا اختلاف ہے۔

جن دو اقسام کے جواز میں اہل علم کا اتفاق ہے اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں اقسام کا اصل مقصد علاج معالجہ ہے جو کہ مشروع عمل ہے۔ اگرچہ اس قسم کے علاج میں خوبصورتی بھی آ جاتی ہے لیکن اصل مقصد اُس عیب کو ختم کرنا ہوتا ہے جو زندگی کے چلن کے لیے مانع بن رہا ہوتا ہے اس لیے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے یہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔[2]

اسی طرح یہ بات واضح طور پر معلوم ہے کہ ان صورتوں میں اگر علاج معالجہ نہ کیا جائے تو مبتلابہ کو مشقت میں ڈالنا لازم آئے گا اور شریعت کا قاعدہ ہے مشقت آسانی پیدا کرتی ہے لہذا "المشقة تجلب التيسير" "الضروارات تبيح المحظورات" "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"[3] کے اصول کے تحت ان دونوں صورتوں کی اجازت دی جائے گی۔[4]

البتہ ان دونوں صورتوں کے جواز کی کچھ شرائط ہیں جیسا کہ:

1. پلاسٹک سرجری کرتے ہوئے علاج معالجہ کے عمومی اصولوں کو مدنظر رکھا جائے جیسا کہ:
   - علاج معالجہ کی اس شکل کی کامیابی کا طبیب کو یقین یا ظن غالب ہو۔
   - فائدے اور نقصان کو دیکھتے ہوئے فائدے کا ہونا غالب ہو اگر نقصان زیادہ ہو رہا ہو تو اس صورت کی اجازت نہیں ہے کیونکہ شریعت اسلامی میں مصالح و فوائد کا حصول اور نقصان دور کرنا اولین ترجیحات میں شامل ہے۔

---

[1] الشنقيطي، محمد المختار، احكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، (جده، مكتبة الصحابة، 1994ء)، ص132-139

[2] السلمي، عياض بن نامي، اثر قواعد الفقهية في بيان احكام الجراحات التجميلية، ص40

[3] ایضاً، ص41۔

[4] مجمع الفقه الاسلامی کی قرارداد میں بھی یہی کہا گیا ہے کہ ضرورت و حاجت کے پیش نظر ان صورتوں کی اجازت ہونی چاہیے۔ ملاحظہ فرمائیں: مجلة مجمع الفقهي الاسلامي، ش18، ج4، ص611-612

- مریض سے باقاعدہ اجازت لی گئی ہو، بغیر اجازت کے پلاسٹک سرجری کرنا دوسرے کے حق میں تعدی اور زیادتی کے مترادف ہے جس کی اجازت نہیں ہے۔
- کشف عورت کے احکام کی مکمل پاسداری کی جائے۔
- کسی ماہر طبیب سے علاج کرایا جائے وگرنہ نہ صرف یہ کہ نقصان ہونے کا اندیشہ ہے بلکہ معالج کو گناہ بھی ہو گا۔

2. علاج کی کوئی دوسری شکل موجود نہ ہو اگر کسی اور طرح سے علاج ہو سکتا ہو جو پلاسٹک سرجری سے زیادہ آسان اور کار آمد ہو تو ایسی صورت میں پلاسٹک سرجری جائز نہیں ہو گی۔
3. طبیب کو خود پلاسٹک سرجری کے شرعی احکامات اور حدود کا علم ہو ورنہ حدود سے تجاوز ہونے کا اندیشہ ہے جس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔[1]

تیسری قسم یعنی محض خوبصورتی کی غرض سے پلاسٹک سرجری کرانا اس لیے مختلف فیہ ہے کہ اہل علم کے مابین اس صورت کے جواز و عدم جواز کی علت میں اختلاف ہے جو حضرات کہتے ہیں جائز ہیں ان کا ماننا یہ ہے کہ محض خوبصورتی اختیار کرنا شریعت میں منع نہیں ہے اس لیے اس صورت کو بھی جائز ہونا چاہیے لیکن دیگر اہل علم کا کہنا یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اللہ تعالیٰ کی تخلیق کو تبدیل کیا جارہا ہے اس لے یہ جائز نہیں ہے۔[2]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ پلاسٹک سرجری کی تینوں اقسام میں اگرچہ ابتلائے عام پایا جاتا ہے لیکن شریعت کے اصولوں کے مطابق صرف پہلی دو صورتوں کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے لیکن آخری صورت کے جواز کی کوئی معقول شرعی دلیل سامنے نہیں آئی اس لیے یہ ناجائز ہے۔

4۔ اعضاء کی پیوندکاری اور عموم بلویٰ:

اعضا کی پیوند کاری کا مفہوم:

اعضا کی پیوند کاری سے مراد یہ ہے کہ کسی تلف شدہ عضو یا خراب ہوئے عضو کی جگہ کوئی اور عضو نصب کرنا۔ عصر حاضر میں اس قسم کی پیوند کاری صرف اعضاء تک منحصر نہیں ہے بلکہ اس سے بڑھ کر جسم کے مختلف قسم کے ٹشوز

---

[1] الشنقیطی، احکام الجراحۃ التجمیلیۃ، ص103؛ احمد محمد کنعان، الموسوعۃ الطبیۃ الفقھیۃ، (دار النفائس، 2011ء)، ص533۔

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ھانی ابن عبد اللہ، الضوابط الشرعیۃ للعملیات التجمیلیۃ، ص12-15۔ ملک فہد کلچر سنٹر کے زیر اہتمام "العملیات التجمیلیۃ بین الشرع والطب" کے عنوان سے (1427ھ) ریاض میں اجتماع منعقد ہوا جس میں یہ مقالہ پیش کیا گیا۔

،خلیے، رگیں، دال کے وال اور قرنیہ کی بھی پیوند کاری کی جاتی ہے جس کا مقصد انسانی جان کو بچانا ہے۔[1]

ایک تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ اعضاء کی پیوند کاری سے مراد کسی بھی عطیہ دہندہ کے درست اور صحیح عضو یا ٹشوز کی کی مریض کے خراب عضو سے تبدیلی کرنا ہے۔[2]

اطباء اور فقہائے کرام نے مختلف اعتبار سے اعضا کی پیوند کاری کی الگ الگ اقسام بیان کی ہیں ذیل میں دونوں قسم کی اقسام کو بیان کیا جاتا ہے:

اطباء کے نزدیک اعضاء کی پیوند کاری کی اقسام:

اطباء ایک جگہ سے دوسرے جگہ عضو منتقل کر کے پیوند کاری کرنے کی درج ذیل اقسام بیان کرتے ہیں:

1. (Auto Graft) اس قسم میں انسان کے اپنے جسم کے ہی کسی عضو کو لے کر دوسرے زخموں کی بھرائی یا خراب عضو درست کیا جاتا ہے۔
2. (Allograft) ایک ہی جنس کے اعضاء کو اپنی جنس کے دوسرے فرد میں منتقل کرنا جیسا کہ انسان کے اعضاء کو دوسرے انسان کی پیوند کاری کے لیے استعمال کرنا۔
3. (Xenograft) ماقبل صورت کے برعکس جنس مخالف کے عضو کو پیوند کاری کے لیے استعمال کرنا جیسا کہ انسان کے لیے جانور یا ایک جانور کے عضو کو انسان یا کسی اور جانور کی پیوند کاری کے لیے استعمال کرنا۔[3]

فقہائے کرام کے نزدیک پیوند کاری کی اقسام:

فقہائے کرام کا میدان کسی بھی شئے کا حکم شرعی معلوم کرنا ہے اس لیے اعضاء کی پیوند کاری میں احکام شرع کی پہچان میں آسانی کے لیے ایک الگ اعتبار سے تقسیم کی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ:

1. اعضاء کے مصالح کے اعتبار سے اقسام: (ضروریۃ) ایسا عضو کو منتقل کرنا جس پر انسانی حیات موقوف ہو، (حاجیۃ) جیسا کہ قرنیہ منتقل کرنا (تحسینیہ) جیسا کہ دانت کی پیوند کاری کرانا۔
2. مسلم اور غیر مسلم کے اعضاء کے اعتبار سے اقسام: مسلمان اور کافر یا اس کے برعکس کوئی صورت ہو خاص کر جب مسلمان والد اور اہل کتاب ماں کے مابین اعضاء کا انتقال ہو۔

---

[1] محمد ایمن صافی، انتفاع الانسان باعضاء جسم آخر حیا او میتا، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج 1، (1988 بیروت: دار القلم 1988ء)، ص 125۔

[2] البار، محمد علی، الموقف الفقھی والاخلاقی من قضیۃ زراعۃ الاعضاء، (بیروت: دار القلم، 1994ء)، ص 89

[3] البار، محمد علی، انتفاع الانسان باعضاء جسم آخر حیا او میتا، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج 1، ش 4، ص 98-99، (1988ء)

3. جانبین کے اعتبار سے اقسام: جیسا کہ کسی زندہ انسان سے دوسرے زندہ انسان میں اعضاء کا انتقال یا کسی مردہ انسان کے عضو کو کسی زندہ انسان میں منتقل کرنا۔[1]

اعضاء کی پیوندکاری اور عموم بلویٰ:

انسانی جان کی حفاظت شریعت اسلامی کے بنیادی مقاصد میں شامل ہے یہی وجہ ہے کہ انسان کے لیے کسی بھی ایسے کام کی اجازت نہیں ہے جو اس کی جان کی ہلاکت کا باعث ہو،[2] اس لیے کہ جسم انسانی حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے انسان صرف نائب کی حیثیت سے اس میں تصرف کی اہلیت رکھتا ہے۔

جدید طب میں علاج معالجہ کے لیے حیوانات کے اعضاء کے ساتھ ساتھ انسانی اعضاء کے ذریعے علاج کی بھی مختلف شکلیں سامنے آچکی ہیں جس میں زندہ اور مردہ دونوں کے اعضاء استعمال ہوتے ہیں البتہ احکامات میں اختلاف ہے بایں صورت کہ جس حیوان کا عضو منتقل ہو رہا ہے وہ طاہر ہے یا نجس، زندہ ہے یا مردہ، اسی طرح انسان کا جو عضو پیوندکاری کے لیے استعمال ہونا ہے وہ کہیں عطیہ دہندہ کی جان جانے کا باعث تو نہیں ہے؟، منتقل ہونے والے عضو اعضائے تناسلیہ میں سے تو نہیں، اعضاء منتقل کرنے کی نوعیت (ضروری، حاجی و تحسینی) کیا ہے؟ یہ سب وہ جہات ہیں جن میں سے ہر ایک کا حکم مختلف ہے۔

حلال جانور کا عضو پیوندکاری کے لیے استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ وہ طاہر ہو، اگر کسی نجس جانور کا عضو استعمال ہو تو خنزیر کے علاوہ دیگر نجس جانوروں کا عضو حاجت اور ضرورت کے وقت استعمال کیا جا سکتا ہے، خنزیر کا استعمال صرف آخری درجہ میں استعمال کرنے کی اجازت ہے جب دیگر تمام ذرائع ختم ہو چکے ہوں۔ البتہ ان تمام صورتوں میں یہ ضروری ہے کہ مقصد صرف علاج ہو کوئی اور غیر شرعی مقصد نہ ہو۔[3]

انسانی عضو منتقل ہونے کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت پیوندکاری ذاتی ہے یعنی کسی انسان کا اپنا ہی عضو پیوندکاری کے لیے استعمال ہو رہا ہو اس صورت کا حکم اس عضو کی طرح ہے جو خراب ہو چکا ہو یا کسی حادثہ میں ایسا گل سڑ ہو چکا ہو کہ اس کے درست ہونے کی کوئی امید نہیں ہے، جس طرح اس عضو کو جسم سے الگ کر دینا جائز ہے تاکہ بدن کے دیگر حصہ کے

---

[1] ابوزید، بکر، فقہ النوازل: قضایا فقھیۃ معاصرۃ، (بیروت: دار الرسالۃ، 1996ء)، ج2، ص50؛ الجرعی وآخرون، الموسوعۃ المیسرۃ فی فقہ القضایا المعاصرۃ، ص455

[2] جیسا کہ قرآن نے مختلف مقامات پر اس مفہوم کو واضح کیا ہے: البقرۃ:195؛ النساء:29

[3] تفصیلی احکامات کے لیے ملاحظہ فرمائیں: النووی، محی الدین یحیٰ بن شرف، المجموع شرح المھذب، (س۔ن)، ج3، ص138؛ علی محی الدین داغی، علی یوسف المحمدی، فقہ القضایا الطبیۃ المعاصرۃ، ص487

لیے نقصان کا باعث نہ ہو اسی طرح اپنے عضو کا استعمال بھی جائز ہے کیونکہ مقصد دوسرے عضو کا بچاؤ اور تحفظ ہے جس کی نہ صرف اجازت ہے بلکہ شریعت کے اہم مقاصد میں شامل ہے لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ صحت یاب ہونے کا ظن غالب ہو اور مزید کسی نقصان کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

دوسری صورت پیوند کاری غیری ہے یعنی ایک زندہ انسان کا عضو کسی دوسرے انسان کے لیے استعمال کیا جارہا ہو تو ایسی صورت میں مختلف اعضاء کا مختلف حکم ہے جیسا کہ:

- اگر کوئی ایسا عضو منتقل ہو رہا ہو جو ایک ہی ہے جیسا کہ دل، دماغ وغیرہ، یہ صورت ناجائز ہے اس لیے کہ اس صورت میں عطیہ دہندہ کی جان یقینی طور پر چلی جائے گی لیکن مریض کی جان بچے گی یا نہیں اس کا یقین نہیں ہے۔
- اور اگر منتقل ہونے والا عضو جوڑا ہو جیسا کہ آنکھیں، گردے وغیرہ، تو ایسی صورت میں ضروت اور حاجت کے مطابق حکم نافذ ہو گا اگر ضرورت یا حاجت ہے تو ایک عضو عطیہ کیا جا سکتا ہے۔[1]
- لیکن اگر جوڑا اعضاء کا تعلق اعضائے تناسلیہ میں سے ہو تو کسی ایک عضو کا بھی انتقال درست نہیں ہے۔[2]
- اسی طرح مادہ منویہ کا انتقال بھی جائز نہیں جیسا کہ ٹیسٹ ٹیوب بے بی وغیرہ کے لیے عام ہو چکا ہے۔[3]
- اگر کوئی ایسا عضو منتقل کیا جارہا ہے جو وقت کے ساتھ دوبارہ آسکتا ہو جیسا کہ خون اور جِلد وغیرہ تو اس کے انتقال کی انتقال کی اجازت ہے البتہ اس میں بھی شرط یہی ہے کہ عطیہ دہندہ کو کسی قسم کا ضرر لاحق نہ ہو رہا ہو۔

ما قبل بیان کردہ تفصیل زندہ انسان کے اعضاء کی ہے، اگر کسی مردہ انسان کے عضو کے ذریعے پیوند کاری کی جارہی ہو تو اس کی اجازت ہے لیکن جواز کے لیے درج ذیل فقہی اور طبی شرائط کا لحاظ کرنا ضروری ہے:

مردہ انسان کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کی فقہی شرائط:

1. اعضاء منتقل کرنے کی ضرورت یا حاجت ہو۔
2. مرنے سے پہلے میت نے اعضاء منتقل کرنے کی وصیت کی ہو۔
3. وصیت کرنے والا عاقل و بالغ ہو۔

---

[1] احمد فھمی ابوسنة، حکم العلاج بنقل الدم للانسان، مجلة مجمع الفقه الاسلامی، ج1، (2003ء، جدہ)، ص 51-52

[2] قرار مجمع الفقھی الاسلامی الدولی، رقم (59)، مجلة مجمع الفقه الاسلامی، ج3، ش6، ص 2155۔

[3] قرار مجمع الفقھی الاسلامی، رقم (1)، مجلة مجمع الفقه الاسلامی، ج1، ش4، ص 507۔

4. میت کی جانب سے اجازت نہ ہونے کی بناء پر ورثا کی جانب سے اجازت کا پایا جانا۔[1]

مردہ انسان کے اعضاء کے ذریعے کی پیوندکاری کے لیے طبی شرائط:[2]

1. انسان کی صرف دماغی موت واقع ہوئی ہو تاکہ جن اعضاء (دل، جگر وغیرہ) کے ذریعے پیوندکاری کرنی ہے وہ استعمال کے قابل ہوں اور مریض کی صحت یابی میں معاون ہوں۔
2. مردہ انسان کسی ایسی بیماری کا شکار نہ ہو جو مرنے کے بعد بھی متعدی ہو سکتی ہیں جیسا کہ ایڈز اور ہیپاٹائٹس وغیرہ۔
3. مردہ اور زندہ انسان کا بلڈ گروپ ایک ہو۔
4. دونوں کے ٹشوز میں کسی قسم کا تضاد نہ ہو۔
5. مردہ انسان کی پچاس سال سے زائد عمر نہ ہو کیونکہ بعض خاص کیسز میں ایسے انسان کے اعضاء قابل استعمال نہیں ہوتے جیسا کہ دل اور جگر۔
6. مریض کی شفایابی کا ظن غالب ہو۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عصر حاضر میں انسانی اعضاء کی پیوندکاری ابتلائے عام کی شکل اختیار کر چکی ہے جس سے بچنا مشکل ہے۔ اس لیے اگر ضرورت و حاجت ہو کہ انسانی اعضاء کا استعمال ہی انسانی جان کو بچا سکتا ہے تو ایسی صورت میں شریعت کے بتلائے ہوئے اصولوں اور ما قبل بیان کردہ شرائط کے مطابق پیوندکاری کو جائز قرار دیا جائے گا۔

5۔ گردے کی صفائی (Dialyses)، پیٹ، معدہ کی صفائی (Peritoneal lavage)

انسانی صحت کے لیے گردہ انتہائی اہمیت کا حامل ہے بایں صورت کہ انسان کی صحت کا تعلق اس کی رگوں میں چلتے خون کے ساتھ ہے جس کی صفائی ستھرائی اور زہریلے مادوں سے پاک ہونا ضروری ہے تاکہ مختلف قسم کی بیماریوں سے بچا جا سکے، گردوں کا یہی کام ہے کہ وہ خون کو اس طور پر صاف رکھتے ہیں کہ زہریلے مادے، اضافی نمکیات اور فضلات سے گردوں کو بچایا جا سکے۔ لیکن اگر اس نظام میں خرابی واقع ہو جائے تو انسانی صحت کے لیے کافی نقصان ہوتا ہے جو موت کا بھی سبب بن سکتا ہے۔

عصر حاضر میں ڈائیلاسز کی دو صورتیں ہیں جس میں گردوں کی صفائی اور پیٹ و معدہ کی صفائی دونوں شامل ہیں۔ ذیل میں دونوں کا مفہوم اور طریقہ بیان کرنے کے ساتھ یہ بیان کیا جائے گا کہ اس طبی عمل پر کس قسم کے فقہی احکام

[1] علی محی الدین داغی، علی یوسف المحمدی، فقہ القضایا الطبیۃ المعاصرۃ، ص486-491؛ بکر ابوزید، فقہ النوازل، ج2، ص52-58

[2] السباعی، زہیر احمد، البار، محمد علی، الطب ادبہ وفقھہ، ص227-229

مرتب ہوتے ہیں:

صفائی(Dialyses)کا مفہوم:

صفائی کے دو طریقے ہوتے ہیں جن کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

پہلا طریقہ:

ایک مشین یعنی مصنوعی گردے(Dialyses) لگا کر خون کی صفائی کی جاتی ہے بایں صورت کہ خون سے زہریلے مادے دور کر کے گردوں کے ذریعے صاف خون جسم میں واپس کر دیا جاتا ہے، ایک ہفتے میں تین بار چار سے پانچ گھنٹے کا عمل کیا جاتا ہے۔

دوسرا طریقہ:

اس طریقہ کو(Peritoneal dialysis) کہا جاتا ہے جس میں جراثیم سے پاک، معدنیات اور گلوکوز سے بھرپور محلول ایک ٹیوب میں ڈال کر پیٹ کی نچلی تہہ میں موجود ایک خاص جھلی کی صفائی کی جاتی ہے بایں صورت کے پیٹ کے اندر موجود زہریلے اور فاضل مادوں کو نکال دیا جاتا ہے تاکہ فاضل مادے کسی قسم کی بیماری کا سبب نہ بنیں۔[1]

ان دونوں طریقوں میں جسم سے خون اور فاضل مادوں کا اخراج کیا جاتا ہے لہذا یہ جاننا ضروری ہے کہ اس طریقہ علاج پر طہارت کے کون سے احکام لاگو ہوتے ہیں؟

طہارت کے احکام جاننے سے پہلے دو فقہی مسائل جاننا ضروری ہیں:

پہلا مسئلہ: حاجت کے مقام کے علاوہ جسم کے کسی اور حصہ سے اگر خون نکلے تو آیا یہ وضو کے ٹوٹنے کا باعث ہو گا یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ: جسم کے زہریلے مادے، جن کو بول وبراز کہا جاتا ہے، مخصوص راستے کے علاوہ کسی اور جگہ سے نکلیں تو اس کا کیا حکم ہو گا؟

پہلے مسئلہ سے متعلق فقہائے کرام کا اختلاف:

جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک خون حاجت کے مقام سے نکلے یا جسم کے کسی اور مقام سے، دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹنے کا موجب ہے، اگرچہ خون کی مقدار میں اختلاف ہے کہ کتنا خون نکلے تو وضو ٹوٹے گا لیکن اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر مخصوص حاجت کے مقام کے علاوہ بھی کہیں سے خون نکلے تو وضو ٹوٹ جائے

---

[1] البار، محمد علی، الفشل الکلوی وزرع الاعضاء الاسباب والاعرض وطرق التشخیص والعلاج، طبع اول (بیروت: الدیار الشامیۃ، دار القلم، 1992ء) ص 85،92۔

گا۔ البتہ شوافع اور مالکیہ کے ہاں اگر حاجت کے مقام کے علاوہ کسی اور جگہ سے خون نکلے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔[1]

مذکورہ بالا اختلاف کے دلائل کا جہاں تک تعلق ہے تو حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عائشہ کی روایت[2] کا مفہوم یہ ہے کہ جس کسی کی نماز میں قے، نکسیر، منہ بھر کر پانی یا مذی نکل آئے تو اس کو چاہیئے کہ دوبارہ وضو کرے اور نماز کی بنا کرے لیکن اس دوران کسی سے کلام نہ کرے۔ اس حدیث میں جن اعذار کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے اکثر اعذار ایسے ہیں جو مخصوص مقام کے علاوہ کسی اور مقام سے نکلتے ہیں لہذا اگر خون یا اس جیسی کوئی اور نجس شئے جسم کے کسی حصہ سے نکلتی ہے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا۔[3]

عقلی دلیل یہ ہے کہ جس طرح مخصوص مقامات سے نجاست نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح جسم کے کسی اور جگہ سے بھی اگر نجاست نکلتی ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ اصل علت خون جیسی گندگی کا نکلنا ہے، اس کے نکلنے کا راستہ کیا ہونا چاہیے یہ متعین نہیں کیا گیا۔[4]

شوافع اور مالکیہ کی نقلی دلیل حضرت جابر کی روایت[5] ہے جس میں ایک صحابی کا واقعہ منقول ہے کہ ان کو نماز کے دوران کہیں سے تیر آ کر لگا لیکن انہوں نے نماز جاری رکھی اگرچہ ان کا خون نکل رہا تھا۔ وجہ استدلال بالکل واضح ہے۔

اسی طرح ابو ہریرۃ سے روایت[6] منقول ہے کہ وضو صرف آواز آنے سے یا ہوا خارج ہونے سے (مخصوص مقام سے) ٹوٹتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں وضو ٹوٹنے کا باعث صرف ان چیزوں کو بنایا جا رہا ہے جو مخصوص راستے سے نکلتی ہیں اس لیے خون اگر کسی اور راستے سے نکلے گا تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔[7]

راجح موقف:

متقدمین کے دلائل کا اگر بغور جائزہ لیا جائے تو حنفیہ اور حنابلہ کا موقف راجح معلوم ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ

---

[1] السرخسی، ابو بکر محمد بن احمد، المبسوط، (بیروت: دار المعرفۃ)، ج1، ص77؛ الکاسانی، ابو بکر علاء الدین بن مسعود، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1986ء)، ج1 ص25؛ الاصبحی، مالک بن انس، المدونۃ الکبریٰ، (بیروت: دار الکتب العلمیۃ)، ج1، ص18-19؛ الشافعی، محمد بن ادریس، الام (بیروت: دار الوفاء، 2001ء)ج2، ص40؛ المقدسی، ابن قدامۃ، عبد اللہ موفق الدین المغنی، (ریاض، دار عالم الکتب)، ج1، ص230

[2] ابن ماجہ، سنن ابن ماجہ، کتاب اقامۃ الصلاۃ والسنۃ، باب ماجاء فی البناء علی الصلاۃ، حدیث، 1221

[3] السرخسی، المبسوط، ج1، ص137۔

[4] البھوتی، منصور بن یونس، کشاف القناع، (بیروت: عالم الکتب، 1993ء)، ج1، ص150

[5] السجستانی، سنن ابی داؤد، کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من الدم، حدیث، 198

[6] الترمذی، سنن ترمذی، کتاب الطہارۃ، باب ماجاء فی الوضوء من الریح، حدیث، 74

[7] الشوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار، (لبنان، بیت الافکار الدولیۃ، 2004ء)، ج1، ص135

جس واقعہ کا ذکر حضرت جابر کی روایت میں کیا گیا ہے اس میں صحابی کے کپڑے لازماً خون سے لت پت ہوئے ہوں گے اور مالکیہ و شوافع کے نزدیک خوں آلود کپڑوں میں نماز درست نہیں ہے لہذا ان کے نزدیک بھی اس حالت میں نماز درست نہیں، پس روایت کا مفہوم یہ لیا جائے گا کہ یہ صحابی کا اپنا عمل ہے یا غلبہ حال پر مبنی ہے لہذا اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں تک ابوہریرۃ کی روایت کا تعلق ہے تو اس میں وضو ٹوٹنے کی کچھ صورتوں کا بیان کیا گیا ہے اور بس جس کی دلیل یہ ہے کہ مالکیہ اور شوافع کے نزدیک بھی حدث کا موجب صرف یہی امور نہیں ہیں جن کا ذکر اس حدیث میں کیا گیا ہے۔

دوسرے مسئلہ سے متعلق فقہائے کرام کا اختلاف:

مخصوص مقام کے علاوہ بول و براز کا اخراج ہو تمام فقہائے کرام (حنفیہ، مالکیہ، شوافع، حنابلہ، ظاہریہ) کے ہاں اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔[1] لیکن مالکیہ اور شوافع کا ایک قول یہ ہے کہ اگر مخصوص مقام کے علاوہ کسی اور مقام سے بول و براز نکلے تو وضو نہیں ٹوٹے گا الا یہ کہ معدہ سے گندگی کا اخراج ہو اور مخصوص راستے سے نجاست آنا بند ہو چکی ہو۔[2]

جمہور کے دلائل کا ماحصل یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں واضح طور پر یہ بتلایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص قضائے حاجت کرتا ہے تو اس کی طہارت ساقط ہو جاتی ہے جیسا کہ سورہ نساء میں ارشاد ہے﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾[3] اس آیت میں غائط کا ذکر محض عمومی حالت کو سامنے رکھ کر ذکر کیا گیا ہے یعنی نجاست کے نکلنے کو کسی مخصوص مقام کے ساتھ خاص نہیں کیا گیا لہذا یہ کہیں سے بھی نکلے ہر حال میں طہارت کے لیے ناقض سمجھی جائے گی۔[4]

شوافع اور مالکیہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر بول و براز مخصوص مقام کے علاوہ کسی اور راستے سے نکل رہے ہیں تو اس کی دو ہی صورتیں ہیں: یا تو مخصوص راستہ بند ہو گا یا معمول کے مطابق کھلا ہوا ہو گا، دونوں حالتوں میں وضو نہیں ٹوٹے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ بول و براز کا ایک مخصوص مخرج ہے اگر یہ اس راستے سے نہیں نکل رہے تو ان کا حکم قے کی طرح کا ہو گیا اور

---

[1] البابرتی، اکمل الدین محمد بن محمود، العنایۃ شرح الھدایۃ، (بیروت: دار الفکر، س۔ن)، ج1، ص154؛ ابن قدامۃ، المغنی، ج1، ص233؛ ابن حزم، ابو محمد، علی بن احمد، المحلیٰ بالآثار، (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2003ء)، ج1، ص218

[2] الماوردی، علی بن محمد، الحاوی الکبیر، (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، س۔ن)، ج1 ص177-178؛ الخرشی، ابو عبد اللہ محمد، حاشیۃ الخرشی، (قاھرۃ۔ المطبعۃ الکبریٰ الامیریۃ، 1317ھ)، ج1، ص154

[3] نساء:43

[4] ابن قدامۃ، المغنی، ج1، ص240؛ ابن حزم، المحلیٰ، ج1، ص232

قے کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا لہٰذا اس صورت میں بھی وضو نہیں ٹوٹے گا۔[1]

راجح موقف:

اس صورت میں جمہور کا موقف راجح ہے کیونکہ انہوں نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے نقلی دلائل پیش کیے ہیں، اس کے علاوہ وضو ٹوٹنے کا اصل باعث بول و براز کا جسم سے خارج ہونا ہے، اس کے لیے مخرج کون سا استعمال ہو رہا ہے اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے کیونکہ حکم علت پر موقوف ہوتا ہے سبب پر نہیں۔

اس طرح شوافع اور مالکیہ نے جس مسئلہ پر قیاس کر کے استدلال کیا ہے وہ خود مختلف فیہ ہے اور مختلف فیہ مسئلہ پر قیاس کر کے مخالف کو قائل نہیں کیا جا سکتا۔

دونوں مسائل سے متعلق متقدمین کا اختلاف بیان ہونے کے بعد یہ جاننا ضروری ہے کہ معاصر مسئلہ سے متعلق عصر حاضر کے علماء کا کیا موقف ہے؟

پہلا موقف:

معاصرین میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ گردوں کی صفائی ہو یا معدہ اور پیٹ کی، دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹ جاتا ہے۔[2]

دوسرا موقف:

اور بعض معاصرین کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں وضو نہیں ٹوٹتا۔[3]

---

[1] الماوردی، الحاوی الکبیر، ج1، ص177

[2] اعضاء اللجنۃ الدائمۃ للافتاء کے علماء سے اس بابت استفسار کیا گیا تو انہوں نے یہی رائے اختیار کی ہے، تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مجموعۃ من العلماء، الفتاویٰ المتعلقۃ بالطب واحکام المرضیٰ، طبع سوم (ریاض، الرئاسۃ العامۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء، 2014ء)، ص39۔

اس کے علاوہ بعض معاصرین جیسا کہ عبد اللہ بن بکر، احمد الجھنی اور عبد اللہ الخمیس کا موقف یہ ہے کہ اس صورت میں وضو نہیں ٹوٹے گا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عبد اللہ بن بکر، فقہ القضایا المعاصرۃ فی العبادات، (رسالۃ دکتورۃ، جامعۃ الامام محمد بن سعود، 1426ھ)، ص315؛ احمد الجھنی، اثر الغسیل الکلوی فی الطھارۃ والصلوٰۃ، مجلۃ الجمعیۃ الفقھیۃ السعودیۃ، ریاض، ش4 (1430ھ)، ص245؛ عبد اللہ بن عبد الواحد الخمیس، التنقیۃ الکلویۃ واثرھا فی العبادۃ، مجلۃ جامعۃ الامام محمد بن سعود، ریاض، ش38، (1418ھ)، ص258-268

[3] اعضاء اللجنۃ الدائمۃ للافتاء کے علماء سے اس بابت استفسار کیا گیا تو انہوں نے یہ کہا کہ ایسی صورت میں وضو ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ اہل طب کا اور ماہرین کا کہنا یہ ہے کہ ایسی صورت میں جو فاضل مادے نکالے جاتے ہیں وہ بول و براز کے اجزا پر ہی مشتمل ہوتے ہیں لہٰذا یہ صورت بھی وضو کو توڑ دے گی۔ ملاحظہ فرمائیں: مرکز التمیز البحثی فی فقہ القضایا المعاصرۃ، جامعۃ محمد بن سعود الاسلامیۃ، الموسوعۃ المیسرۃ فی فقہ الفقہ القضایا المعاصرۃ، قسم العبادات، (ریاض، 2014ء)، ص64۔

جن حضرات کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ان کا کہنا یہ ہے کہ اگرچہ فاضل مادے زہر آلود اور مسموم ہوتے ہیں لیکن ان کو بول و براز نہیں کہا جاتا اگر مان بھی لیا جائے کہ بول و براز ہیں پھر بھی مخصوص راستے سے ان کا خروج نہیں ہوا لہٰذا اس صورت میں وضو نہیں ٹوٹے گا۔ ملاحظہ فرمائیں: عبد اللہ بن عبد الواحد الخمیس، التنقیۃ

راجح موقف:

عصر حاضر کے ان دونوں مسائل میں جو اختلاف ہوا ہے وہ انہی آراء پر مبنی ہے جو متقدمین فقہائے کرام کے مابین اختلاف کے ضمن میں گزر چکا ہے البتہ جدید دور کے تقاضوں اور عموم بلوی کی رعایت کرتے ہوئے ان حضرات کی رائے کو ترجیح ہو گی جنہوں نے وضو نہ ٹوٹنے کا قول اختیار کیا ہے جس کی وجہ اگلے عنوان کے تحت بیان ہو گی۔

مذکورہ دونوں مسائل کا عموم بلویٰ سے تعلق:

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ انسان کی صحت کے لیے گردوں کا صحیح کام کرنا انتہائی اہمیت کا حامل ہے اگر اس میں کوئی خلل پیدا ہو جائے تو انسان کی جان جانے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے اس لیے جدید دور کی طبی سہولت کا استعمال کرتے ہوئے گردوں، پیٹ یا معدہ کی صفائی کرنا ضرورت یا حاجت بن چکی ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی واضح ہے کہ ان دونوں طریقہ علاج سے طہارت شرعی اور عبادات کے احکام بھی جڑے ہوئے ہیں بایں صورت کہ صفائی کا دورانیہ کافی گھنٹوں پر مشتمل ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کی عبادت کے اوقات بھی متاثر ہوتے ہیں، جسم سے خون اور فاضل مادوں کو نکالا جا رہا ہوتا ہے، اگر اس صورت میں مریض کے لیے طہارت اور عبادت کے احکامات کا خیال نہ رکھا جائے تو مشقت اور حرج لازم آئے گا اور ماقبل مباحث میں یہ قاعدہ کئی دفعہ بیان ہو چکا ہے کہ مشقت آسانی کا تقاضا کرتی ہے اس لیے ان دونوں صورتوں میں مریض کی آسانی کے لیے یہی رائے زیادہ قرین قیاس ہے کہ طہارت کو باقی رکھا جائے۔ لیکن یہ احکامات تب ہیں جب حاجت کا فطری راستہ کھلا ہوا ہو اگر فطری راستہ بند کر دیا جائے تو پھر یہ احکامات نہیں ہیں۔

6۔ منصوبہ بندی، فیملی پلاننگ اور وقفہ کرنا:

اولاد کا حصول ایک فطری اور جائز خواہش ہے، اس خواہش کی تکمیل کے لیے ہر جائز طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے جیسا کہ مصنوعی حمل کی بحث میں گزر چکا ہے لیکن اس عنوان کے تحت اس موضوع کو بیان کیا جائے گا کہ اس فطری خواہش کے حصول میں تنظیم سازی اور منصوبہ بندی کرنی کی اجازت ہے یا نہیں، اگر ہے تو کس درجہ تک ہے اور شریعت اسلامی اس بارے میں کیا رہنمائی کرتی ہے؟

اگرچہ یہ موضوع قدیم زمانہ میں بھی اطباء اور عام ماحول میں زیر بحث آتا رہا ہے لیکن جدید زمانہ میں اس کی اہمیت اس لیے بڑھ گئی ہے کہ اس موضوع سے متعلق آگاہی دینے کے لیے باقاعدہ اجتماعات منعقد کیا جاتے ہیں، حکومتیں

الکلویۃ واثرھا فی العبادۃ، ص268؛ الظاھری، ابراھیم عبد الغفار، المسائل الطبیۃ المعاصرۃ فی باب الطھارۃ، (کویت: وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیۃ، 2014ء)، ص168۔

اور بڑی بڑی کمپنیاں اس مہم سے آگاہی دینے کے لیے فنڈز قائم کرتی ہیں یعنی اب یہ مسئلہ کوئی عام مسئلہ نہیں ہے بلکہ تشہیر کے ذریعے اس کو ہر خاص وعام تک پہنچا دیا گیا ہے اس لیے اس کا حکم جاننا ضروری ہے۔[1]

منصوبہ بندی کا عموم بلویٰ سے تعلق:

عصر حاضر میں وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی غربت اور اقتصادی مسائل کے حل کے لیے ماہرین معیشت اور ارباب اقتدار نے ایک طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ لوگوں کو اولاد کے حصول میں خاص حد بندی سکھائی جائے تاکہ آبادی کے بڑھنے کا رجحان کم ہونے کے ساتھ بنیادی وسائل کی فراہمی، تعلیم و تربیت اور خوراک کی بہتر اور مکمل رسائی ممکن ہو سکے۔

اس کے علاوہ عورتوں کے قویٰ میں کمی واقع ہونے اور بیماریوں کے بڑھ جانے کے باعث بھی یہ رائے مضبوط ہوتی جا رہی ہے کہ جب تک اولاد کے حصول میں تنظیم سازی پر عمل نہیں کیا جائے گا، گردش ایام کے ساتھ ساتھ انسانوں کی معیشت، اقتصادیات، خوراک کی کمی اور اس جیسے اور بہت سے مسائل بڑھتے چلے جائیں گے جو آنے والی نسلوں کی تباہی کا باعث ہو سکتے ہیں۔ عصر حاضر میں بہت سے ممالک ایسے ہیں جہاں دو سے زائد بلکہ بعض ممالک میں ایک سے زائد بچہ پیدا کرنے پر پابندی ہے جس کی وجہ وہی امور ہیں جو ماقبل بیان کیے گئے ہیں۔

اس تمام تر تفصیل کو سامنے رکھتے ہوئے یہ سمجھنا ہرگز مشکل نہیں کہ فیملی پلاننگ عموم بلویٰ ی کی شکل اختیار کر چکی ہے اس لیے اس کا حکم جاننا ضروری ہے جس کی تفصیل ذیل میں بیان کی جاتی ہے:

منصوبہ بندی کا عموم بلویٰ اور فقہی قواعد کی روشنی میں جائزہ:

ماقبل میں بیان کردہ وضاحت اور تفصیل کو دیکھتے ہوئے اگر اس مسئلہ کا جائزہ لیا جائے تو شریعت اسلامی کے بیان کردہ اصول کے مطابق جیسا کہ "المشقة تجلب التيسير " لا ضرر ولا ضرار "، منصوبہ بندی اور فیملی پلاننگ جائز ہونی چاہیئے۔ یعنی اگر واقعی دنیا کی معاشی اور اقتصادی، تعلیمی و تربیتی، اخلاقی و تہذیبی اور معاشرتی و سماجی مسائل کی وجہ نسل انسانی میں بے پناہ اضافہ ہے تو اس قسم کی تمام مہم سازیاں اور پالیساں جائز ہیں لیکن حقیقت میں یہ سب سراب ہے اس دلفریب اور دلکش نعرے کے پیچھے بہت سی مکروہ تدبیریں اور ناجائز پلاننگ کارفرما ہے جس کا مقصد خاص کر مسلمانوں کی آبادی کو کم کرنا، اللہ تعالیٰ کے رازق ہونے کے عقیدہ کو کمزور کرنا، نسل انسانی کے اجراء کے لیے خدا کے بنائے ہوئے

[1] مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ام کلثوم، قضیۃ تحدید النسل فی الشریعۃ الاسلامیۃ، (السعودیہ، الدار السعودیۃ، 1982ء)، ص 53-54

قدرتی اور فطری نظام کو پس پشت ڈالنا، زمانہ جاہلیت کے اعمال کو ترویج دینا[1] اور ان جیسی اور بہت سی غلط افکار ہیں جن کی اسلام میں ہر گز گنجائش نہیں ہے۔

البتہ بعض صورتوں میں اس کی گنجائش موجود ہے جیسا کہ اگر کسی عورت کی اولاد عام فطری طریقہ کے مطابق نہیں ہوتی اور ہر بار وضع حمل کے وقت آپریشن کی ضرورت پیش آتی ہو، یا کوئی ایسی بیماری ہے جس کی وجہ سے بار بار اولاد کا ہونا عورت کو مزید کمزور یا موت کے منہ میں دھکیل سکتا ہے تو ایسی صورت میں شریعت کے مقرر کردہ اصول "المشقۃ تجلب التیسیر " لا ضرر ولا ضرار "منصوبہ بندی کی اجازت دیتے ہیں۔[2]

منصوبہ بندی کے جواز کے لیے پیش کی جانے والی چند مصلحتیں اور شرعی نقطہ نظر:

عام طور پر منصوبہ بندی کے جواز کے لیے یہ دلیل دی جاتی ہے کہ شریعت اسلامی تو سراسر مصالح اور حکمتوں پر مبنی ہے پھر کیا وجہ ہے کہ علمائے کرام اس کی اجازت نہیں دیتے؟ اسی طرح ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ضرورت کے وقت بہت سے ناجائز امور بھی شریعت میں برداشت کر لیے جاتے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ آج جب دنیا میں بڑھتی ہوئی آبادی بہت سے مسائل کو جنم دے رہی ہے اور ضرورت اس امر کی ہے کہ آبادی کو کنٹرول کیا جائے لیکن علمائے کرام فیملی پلاننگ کی اجازت نہیں دیتے؟

یہ تمام سوال ایک غلط فہمی پر مبنی ہے کہ شریعت میں ضرورت کے پیش نظر بہت سے ناجائز امور بھی جائز ہو جاتے ہیں یا ہر مصلحت کے پیش نظر احکام میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔ دراصل شریعت میں صرف اسی مصلحت اور حکمت کا اعتبار ہے جو شریعت کے بتلائے ہوئے اصولوں کے مطابق ہو، اسی طرح لفظ "ضرورت" ایک خاص فقہی اصطلاح ہے جس کا مفہوم اردو والے لفظ "ضرورت" سے بالکل مختلف ہے۔

اس بحث کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ فقہائے کرام نے احکام شرعیہ کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے: ضروریہ، حاجیۃ، تحسینیۃ

ضروریہ: شریعت اسلامی میں ضرورت سے مراد ایسے امور ہیں جن کا اگر خیال نہ رکھا جائے تو انسانی زندگی معطل یا تباہی کا شکار ہو جائے جیسا کہ اگر کوئی شخص شدید بھوک کا شکار ہو اور کچھ نہ کھانے سے موت کے منہ میں جا رہا ہو اور اس کے پاس سوائے مردار یا خنزیر کھانے کے اور کوئی چیز میسر نہ ہو تو اس کے لیے ایسی صورت میں مردار یا خنزیر کھانے کی اجازت ہے

---

[1] قرآن نے بھی مشرکین عرب کی اس بدخصلت کا ذکر کیا ہے جیسا کہ: سورۃ الانعام: 151؛ بنی اسرائیل: 31

[2] جواز کی آراء جاننے کے لیے مطالعہ فرمائیں: د، عبد الغفار، تحدید النسل جریمۃ فی حق الدین والوطن، ص 34؛ اسی طرح رابطہ عالم اسلامی نے بھی اپنی سفارشات میں یہی کہا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارت مجمع الفقھی الاسلامی، من الدورۃ الاولی الی الثامنۃ (1398ھ-1405ھ)، ص 62-63۔

یعنی ضرورت کے وقت صرف وہ امور جائز ہوتے ہیں جن کا اگر لحاظ نہ رکھا جائے تو انسان کی جان جانے کا اندیشہ ہو یا کسی ایسے امر کا اندیشہ ہو جو انسانی زندگی کے تسلسل میں خرابی پیدا کر سکتا ہے۔

حاجیہ: اس سے مراد ایسے مور ہیں جن کا اگر لحاظ نہ رکھا جائے تو انسانی زندگی معطل تو نہیں ہوتی البتہ مشکل اور دشوار ضرور ہو جاتی ہے۔

تحسینیہ: اس سے مراد وہ تمام امور ہیں جو انسانی زندگی کی آسائش اور آرام وسکون سے متعلق ہیں۔[1]

مثال: تینوں اقسام کی مثال یہ ہے کہ لباس میں اصل ضرورت صرف اتنی ہے جس سے ستر ڈھانپا جائے لیکن موسمی حالات کے مطابق لباس کی اجازت دینا انسان کی حاجت ہے ورنہ وہ گرمی وسردی سے نہیں بچ سکتا اس کے علاوہ لباس کو خوبصورت اور جاذب نظر بنانے کی اجازت دینا یہ آخری قسم "تحسینیہ" میں شامل ہے۔

مذکورہ بالا احکام کی مختصراً تقسیم کی وضاحت کے بعد منصوبہ بندی کے مسئلہ کو سمجھنا انتہائی آسان ہے یعنی اگر اجتماعی حیثیت سے منصوبہ بندی کو دیکھا جائے تو اس کی نہ تو ضرورت ہے اور نہ ہی حاجت، کیونکہ کسی شخص کے بارے میں متعین طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کے دو بچے تو اچھی طرح سے خوش وخرم زندگی گزار لیں گے لیکن تیسرا بچہ اگر ہو گیا تو وہ بھوکا مر جائے اور اس کی ضروریات پوری نہیں ہو سکیں گی۔ اس لیے یہ تو ممکن ہے کہ انفرادی طور کسی خاص شخص کو منصوبہ بندی کی ضرورت پیش آئے لیکن اجتماعی طور پر ہر شخص کو اس کا پابند بنانا اور باقاعدہ قانون بنا دینا اس کی کسی طرح سے بھی حمایت نہیں کی جا سکتی۔

اس مسئلہ کی اصل جڑ اور مسئلہ کے سمجھنے میں اصل خرابی یہ پیدا ہوئی ہے کہ عصر حاضر میں آسائش اور لگژری زندگی کو بھی ضرورت اور حاجت کا درجہ سمجھ لیا گیا ہے جس کی وجہ سے بہت سی خرابیاں جنم لیتی ہیں، ہر ایک یہ سمجھتا ہے کہ برینڈڈ کپڑے، قیمتی گاڑیاں، اے سی، اعلیٰ ترین گھر اور وہ تمام اشیاء ضرورت ہیں جو میرے مقابلے میں چند دیگر اشخاص کو میسر ہیں حالانکہ احکام شرع کی جو تقسیم فقہائے کرام نے کی ہے (جیسا کہ ماقبل بیان ہوا ہے: ضروریہ، حاجیۃ، تحسینیۃ) اس کے مطابق یہ سب اشیاء "تحسینیہ" میں شامل ہیں جن کے ہونے یا نہ ہونے سے کسی حکم پر کوئی فرق نہیں پڑتا اس لیے ایسی مصلحتوں کو مد نظر رکھ کر منصوبہ بندی کا حکم اجتماعی حیثیت سے لاگو نہیں کیا جا سکتا۔[2]

---

[1] ان تینوں اقسام کی مزید تفصیل جاننے کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الغزالی، ابو حامد، محمد بن محمد، المستصفیٰ من علم الاصول، (السعودیہ، شرکۃ المدینۃ المنورۃ، 2008ء)، ج2، ص482-485

[2] مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: رحمانی، سیف اللہ، خالد، مولانا، جدید فقہی مسائل، (کراچی: زمزم پبلشرز، 2010ء) ج5، ص93-97

اسقاط حمل:

ما قبل میں منصوبہ بندی کے احکامات بیان ہوئے تھے اسی سے متعلقہ ایک مسئلہ اسقاط حمل کا بھی ہے اگرچہ زمانہ قدیم میں بھی اسقاط حمل کا وجود ملتا ہے یہی وجہ کہ فقہائے کرام نے اس مسئلہ کو کافی تفصیل سے بیان کیا ہے لیکن عصر حاضر میں اس مسئلہ کو اس لیے اہمیت حاصل ہے کہ اخلاقی گراوٹ اتنی ہو چکی ہے کہ پہلے ایک ناجائز تعلق قائم کیا جاتا ہے اور پھر اس کے نتیجے میں ہونے والے بچہ کے اسقاط کے لیے جواز گھڑے جاتے ہیں، اسی طرح جائز رشتہ کے نتیجے میں ہونے والے حمل کے بارے میں بھی یہ سوچ اور فکر پیدا کی جارہی ہے کہ والدین جب چاہیں چند غیر متوقع اور متوھم خدشات کے پیش نظر اس کو ختم کرواسکتے ہیں جب کہ اس میں شرعی اصولوں اور اخلاقی اقدار کو بالکل بھی ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔ انہی چند بنیادوں کی وجہ سے اس مسئلہ کو بھی جدید طبی مسائل کے ضمن میں بیان کیا جارہا ہے۔

اسقاط حمل کا عموم بلویٰ سے تعلق:

اسقاط حمل کا عموم بلویٰ کے اصول" المشقة تجلب التيسير" لا ضرر ولا ضرار" سے براہِ راست تعلق ہے کیونکہ بعض عورتوں کی حالت ایسی ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ اسقاط حمل پر مجبور ہوتی ہیں لہذا اگر یہ کہا جائے کہ مجبوری کے باوجود ان کو اسقاط حمل کی اجازت نہیں ہے تو ان کے لیے مشقت اور ضرر ہے جو کہ شریعت میں ممنوع ہے پس اس صورت میں عموم بلویٰ کا تحقق ہے اس لیے اگر اس صورت کو جائز قرار دیا جائے تو اس کی وجہ یہ ہو گی کہ ضرر اور نقصان دور کرنے کے لیے عورت کو اسقاط حمل کی اجازت دی گئی ہے۔

البتہ یہ ذہن نشین رہنا چاہیے کہ مذکورہ بالا عذر کی وجہ سے مطلقا اسقاط حمل کو جائز قرار نہیں دیا جاسکتا اس لیے کہ فقہائے کرام نے حمل کی بنیادی طور پر دو حالتیں بیان کی ہیں: پہلی حالت وہ ہے جس میں ابھی روح نہیں پھونکی گئی ہوتی اور دوسری حالت وہ ہے جس میں روح پھونک دی جاتی ہے اگرچہ اجزائے انسانی ابھی مکمل طور پر بنے ہوئے نہیں ہوتے یعنی چار ماہ کا حمل ہو چکا ہو۔[1]

دوسری صورت میں بالاتفاق اسقاط حمل کی اجازت نہیں ہے کیونکہ روح پڑ جانے کے بعد حمل کا وہی حکم ہے جو ایک مکمل زندہ انسان کا ہوتا ہے جس طرح زندہ انسان کو ناحق قتل کرنا جائز نہیں ہے[2] اسی طرح حمل کو بھی روح پھونکے جانے کے بعد ساقط کر دینے کی اجازت نہیں ہے۔ لہذا اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ فقہائے کرام نے اس صورت کو

---

[1] ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، (بیروت: دار احیاء التراث، 1987ء)، ج1، ص602۔

[2] قرآن کریم نے باقاعدہ تصریح کی ہے بچوں کو زندہ در گور کرنا ایک گھناؤنا جرم ہے۔ (التکویر: 8-9) تو وہ بچہ جو ماں کے رحم میں پل رہا ہے اس کو قتل کرنا کیسے برداشت کیا جاسکتا ہے۔

عموم بلویٰ میں شامل نہیں کیا اس لیے کہ اگر عورت کی جہت کا خیال کر کے اسقاط حمل کی اجازت دے دی جائے تو ایک سے ضرر ختم کر کے دوسرے یعنی جنین کو ضرر پہنچانا لازم آئے گا،[1] جس کی فقہائے کرام نے اجازت نہیں دی کیوں کہ شریعت کا یہ مزاج نہیں ہے کہ ایک کو نقصان سے بچانے کے لیے دوسرے کو نقصان پہنچایا جائے۔[2]

جہاں تک پہلی صورت ہے یعنی ابھی تک روح نہیں پھونکی گئی ہوتی اس صورت کے حکم میں فقہائے کرام کی دو آراء ہیں: اکثر اہل علم کے نزدیک اس صورت میں بھی اسقاط حمل کی اجازت نہیں ہے البتہ بعض کے ہاں ضرورت اور مجبوری کے پیش نظر اس حالت میں حمل کا اسقاط جائز ہے۔[3]

چنانچہ جو حضرات ضرورت کے پیش نظر اس صورت کے جواز کے قائل ہیں ان کے ہاں اس صورت کا جواز عموم بلویٰ کے تحت ہی دیا گیا ہے۔

سوال:[4]

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ابھی تک تو روح نہیں پھونکی گئی پھر بھی ضرورت اور مجبوری کی حالت میں ہی کیوں اس صورت کو جائز قرار دیا گیا ہے مطلقاً جواز کا قول زیادہ مناسب تھا۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ روح نہیں پھونکی گئی لیکن مشیت الٰہی اور منشاء خداوندی کا کسی کو علم نہیں ہے کہ یہ حمل اپنی مدت پوری کرتا یا نہیں یعنی خدا تعالیٰ کی مشیت میں دخل اندازی لازم نہ آئے اس لیے یہ کہا گیا ہے کہ عام حالت میں تو اسقاط حمل جائز نہیں ہے لیکن اگر روح پھونکنے سے پہلے کوئی مجبوری ہو تو اس کی گنجائش موجود ہے۔

فائدہ:

جو فقہائے کرام مطلقاً دونوں صورتوں (قبل نفخ الروح وبعد نفخ الروح) میں اسقاط حمل کی حرمت کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی روح پھونکے جانے سے پہلے اسقاط حمل کی بعض صورتوں میں گنجائش جیسا کہ اگر کسی عورت سے

---

[1] محمد بن حسین، تکملۃ البحر الرائق، (المطبعۃ العلمیۃ، س-ن)، ج8، ص233

[2] البتہ معاصرین میں سے بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ اگر ماں کی جان جانے کا اندیشہ ہو تو اسقاط حمل کرا سکتے ہیں اس لیے کہ ماں اصل ہے اور بچہ تابع ہے، اسی طرح ماں کی حیات یقینی ہے جب کے بچہ کا مکمل ہونا ابھی یقینی نہیں ہے یعنی معاصرین نے اس صورت کو عموم البلوٰی میں شامل کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: د، وھبہ الزحیلی، نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ، (بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، 1985ء)، ص242-243؛ د، محمد نعیم یاسین، ابحاث فقھیۃ فی قضایا طبیۃ معاصرۃ، (اردن، دار النفائس، 1996ء) ص195-197

[3] ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج2، ص380۔

[4] ایضا۔

بدکاری کی جائے تو اس کے لیے اسقاط حمل کی بالاتفاق گنجائش ہے خاص کر جب عورت کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر کسی کو پتہ چل گیا تو اس کی جان جا سکتی ہے۔ پس دوسری صورت میں حرمت کی حیثیت پہلی صورت سے کمتر ہے۔[1]

البتہ جن صورتوں میں بھی جواز کا قول اختیار کیا گیا ہے ان صورتوں میں بھی یہ شرط ضرور ملحوظ رکھی جائے گی کہ جن خدشات کی بنا پر اسقاط حمل ہو رہا ہے وہ خدشات حقیقی ہوں، وہم اور قیاس پر مبنی نہ ہوں، ان خدشات کا شریعت نے اعتبار بھی کیا ہو۔[2]

اس کے علاوہ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جدید طب اتنی ترقی کر چکی ہے کہ ماہر طبیب ان چیزوں کا بھی پہلے سے صحیح اندازہ لگا سکتا ہے جو متقدمین فقہائے کرام کے زمانے میں معلوم نہیں ہو سکتی تھیں اور انہوں نے بعض ایسی صورتوں کو بھی خدشات میں شامل کیا تھا جو آج کل کے زمانے میں خدشات نہیں ہیں جیسا کہ فقہاء نے اسقاط حمل کے جواز کے لیے ایک صورت یہ ذکر کی ہے کہ اگر حمل سے دودھ پیتے بچہ کے دودھ ختم ہو جانے یا کم ہو جانے کا خدشہ ہو تو ایسی صورت میں اسقاط حمل کرا سکتے ہیں لیکن جدید طب میں اس صورت کا پہلے سے ادراک کرنا آسان ہے اس لیے آج کل کے زمانے میں اس صورت کو خدشات میں شمار نہیں کیا جائے گا۔[3]

7۔ کورونا وائرس اور عموم بلویٰ:

مفہوم: دسمبر 2019ء میں چین کے شہر ووہان سے ایک وائرس (Covid-19) کورونا وائرس پھوٹا جس نے دیکھتے ہی دیکھتے ساری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا، انسانوں اور جانوروں میں یہ وائرس تیزی سے پھیلا جس کی ظاہری علامات کھانسی، زکام، سانس کی تکلیف اور دیگر بہت سی شدید بیماریاں ہیں۔ وائرس کے سامنے آنے کے چار ماہ بعد مارچ، 2020ء میں عالمی ادارہ صحت نے اس کو عالمی وباڈیکلیئر کر دیا۔[4]

تمہید:

ماقبل میں بیان ہو چکا ہے کہ شریعت اسلامی کے بنیادی مقاصد میں سے ایک مقصد انسانی جان کا تحفظ ہے جس

---

[1] الرملی، محمد بن ابی العباس، نھایۃ المحتاج الیٰ شرح المنھاج، (شرکۃ مکتبۃ ومطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی، 1938ء)، ج8، ص416۔

[2] ام کلثوم، قضیۃ تحدید النسل فی الشریعۃ الاسلامیۃ، ص167

[3] د، محمد نعیم یاسین، ابحاث فقھیۃ فی قضایا طبیۃ معاصرۃ، ص210۔

[4] وائرس سے متعلق مزید تفصیل، علاج معالجہ کی مختلف ہدایات اور دیگر تفصیلات جاننے کے لیے عالمی ادارہ صحت (WHO) کی درج ذیل ویب سائٹ ملاحظہ فرمائیں:

https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019

کے تحقق کے لیے بعض اوقات ایسی چیزیں بھی برداشت کر لی جاتی ہیں جو عام حالت میں ناجائز ہوتی ہیں جیسا کہ مجبوری اور شدتِ بھوک میں مردار یا خنزیر وغیرہ کھانا۔

عالمی ادارہ صحت کی رپورٹس اور تمام بڑے ماہرین طب نے یہ واضح کیا ہے کہ کوروناوائرس ایک متعدی اور جان لیوا وائرس ہے جس کا ثبوت کوروناوائرس کی وجہ سے دنیا بھر میں ہونے والی اموات سے ہو چکا ہے۔

شریعت کے مقصد اور ماہرین طب کی بیان کردہ ہدایات اور شرائط کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ جاننا انتہائی اہمیت کا حامل ہے کہ اس جان لیوا وائرس کے نتیجہ میں جو پریشانیاں اور مصیبتیں انسانی معاشرہ کو درپیش آچکی ہیں ان سے بچنے کے لیے ماہرین طب نے کس قسم کی پابندیاں عائد کی ہیں اور شریعت اسلامی کی ان پابندیوں کے حوالے سے کیا تعلیمات ہیں؟

کوروناوائرس کے نتیجے میں انسانی معاشرہ کو پیش آنے والی چیدہ چیدہ مشکلات:

زمانہ قدیم میں پیدا ہونے والی کوئی بھی وبا اس تیزی سے نہیں پھیلی جس طرح عصر حاضر میں ظاہر ہونے والا یہ وائرس تیزی سے پھیلا ہے کیوں کہ جدید دور میں سفری سہولیات نے فاصلوں کو سمیٹ دیا ہے جس کی وجہ سے دور دراز علاقوں میں لوگوں کی آمد ورفت زیادہ ہو چکی ہے اور آمد ورفت کی یہی زیادتی اس وائرس کے جلد متعدی ہونے کی اصل وجہ بنی ہے۔

ہر طرف وائرس کے جلد پھیل جانے کی وجہ سے ماہرین طب نے درج ذیل پابندیاں اختیار کرنے کے لیے عالمی طور پر زور دیا ہے:

- لوگوں کی نقل وحرکت کو بین الاقوامی، قومی اور نجی سطح پر کم کیا جائے۔
- فضائی، بحری اور زمینی ذرائع آمد ورفت کو بند کر دیا جائے۔
- ایسی تمام جگہوں پر لوگوں کا آنا جانا بند کر دیا جائے جو جم غفیر کی شکل بننے کا باعث ہو جیسا کہ، تعلیمی ادارے، مساجد، اجتماع گاہیں، بازار اور مارکیٹیں وغیرہ۔
- لوگوں کو گھروں میں رہنے کا پابند بنایا جائے اور خلاف ورزی کرنے پر تادیبی کاروائی کی جائے۔

مختلف عوارض کی بنا پر پابندیاں لگانے کے شرعی اصول:

مذکورہ بالا پابندیوں کا اسلامی نقطہ نظر سے جائزہ لینا انتہائی ضروری ہے کہ آیا کوئی عارضہ ایسا ہے جس کی وجہ سے ایسی پابندیاں لگائی جاسکیں جو مساجد میں جماعت، جمعہ، حتیٰ کہ حج جیسے عظیم فریضہ کی ادائیگی سے بھی روک دے؟

دراصل شریعت میں بنیادی طور پر دو قسم کے عوارض ایسے ہیں جن کو شریعت اسلامی نے احکام شرع کے سقوط یا تخفیف کا موجب مانا ہے:

قسم اول: پہلی قسم سے مراد وہ عوارض ہیں جو انسان کی طبیعت سے متعلق ہیں جیسا کہ جنون، نسیان، صغر وغیرہ۔ ان عوارض میں انسان کا اپنا کوئی عمل دخل نہیں ہے یہ فطرت اور طبیعت پر مبنی ہوتے ہیں۔

قسم ثانی: اس قسم سے مراد ایسے عوارض ہیں جن کے وجود میں انسان کا اپنا عمل دخل ہوتا ہے جیسا کہ سفر اور اکراہ وغیرہ۔

مذکورہ بالا دونوں اقسام کو سامنے رکھتے ہوئے یہ جاننا مشکل نہیں ہے کہ کورونا وائرس عوارض طبیعہ میں سے نہیں ہے یعنی ایسا عارضہ نہیں ہے جس سے اس کی عقل پر اس قدر اثر پڑے جو احکام شرع کے سقوط کا باعث ہو۔ البتہ ایک اور جہت سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ شریعت نے ہر انسان کو اس کی استطاعت اور طاقت کے بقدر احکام کا مکلف بنایا ہے اور ماہرین طب یہ ثابت کر چکے ہیں کہ کورونا وائرس کے شکار شخص کو سانس لینے میں سخت دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے حتیٰ کہ مبتلا بہ شخص اضافی آکسیجن تک کا محتاج ہو جاتا ہے لیکن اس حالت میں بھی اس کی عقل سلیم قائم رہتی ہے لہذا اپنی استطاعت اور طاقت کے بقدر ایسا انسان احکام شرع کا پابند ہوگا۔

کورونا وائرس سے متعلق بعض عوارض کا شریعت اسلامی کی روشنی میں جائزہ:

ما قبل میں عوارض سے متعلق شریعت اسلامی کے بنیادی اصول وضوابط بیان کر دیئے گے ہیں کہ کون سے عوارض میں انسان کی تکلیف معطل ہو جاتی ہے اور کون سے عوارض میں انسان حتی المقدور فرائض کی بجا آوری کا پابند ہوتا ہے۔ ذیل میں چند خاص ایسے مسائل کا ذکر کیا جاتا ہے جو عصر حاضر میں اس وبا کے عارضہ کی بنا میں انسانی معاشرہ کو در پیش آئے جیسا کہ:

1۔ کورونا وائرس اور روزہ:

اگر کوئی شخص کورونا وائرس کا شکار ہے اور ماہرین طب میں سے کسی نے یہ رائے دی ہو کہ اس حالت میں روزہ رکھنا جان لیوا ثابت ہو سکتا ہے تو ایسی صورت میں روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے ۔ لیکن اگر اس حالت میں روزہ رکھنے سے محض تکلیف اور مشقت کا سامنا ہو لیکن یہ تکلیف جان لیوا نہ ہو تو صرف تکلیف کی وجہ سے روزہ چھوڑنے کی اجازت نہیں ہے اس لیے کہ روزہ جیسی عبادت میں مشقت کا ہونا ہی زیادہ قرین قیاس اور مقاصد شریعہ کے عین موافق ہے لہذا صرف مشقت کی وجہ سے روزہ کا حکم ساقط نہیں ہوگا۔

2۔ جماعت کی نماز اور جمعہ:

آپ ﷺ نے سخت سردی اور تیز بارش کی صورت میں یہ سکھایا ہے کہ گھر میں ہی نماز ادا کرلی جائے۔[1] جس کا مفہوم یہ ہے کہ مسجد میں آنے سے اگر انسان کو ضرر لاحق ہونے کا خدشہ ہو (کیچڑ سے لت پت ہونا یا سخت سردی کا سامنا کرنا بظاہر اتنا بڑا عذر نہیں ہے لیکن پھر بھی اس عذر کو تسلیم کیا گیا ہے) تو اس حالت میں وہ جماعت چھوڑ سکتا ہے اور کورونا وائرس جیسا عذر جس میں جان جانے کا بھی اندیشہ ہے اس عذر کا تو بطریق اولیٰ اعتبار کیا جائے گا۔

فقہائے کرام نے اس بات کی باقاعدہ تصریح کی ہے کہ مختلف قسم کے عمومی اعذار کی وجہ سے مسجد کی جماعت ساقط ہو جاتی ہے جیسا کہ تیز بارش، سخت آندھی، بہت زیادہ کیچڑ، سخت اندھیرا، فتنہ کا خوف اور زلزلہ وغیرہ۔ بعض خاص اعذار کی بنا پر بھی جیسا کہ کسی مرض کے لاحق ہونے کا خوف، یا مرض کے بڑھ جانے کو خوف اور ان جیسے اور بہت سے اعذار ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔[2]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حدیث، فقہ اور اسلامی تاریخ[3] سے ایسے بہت سے شواہد ملتے ہیں جن کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ خاص حالات میں مصلحت کے پیش نظر جماعت کی نماز ساقط کی جا سکتی ہے۔

3۔ حج اور عمرہ کی عبادت کو محدود کرنا:

کورونا جیسی عالمی وبا سے بچنے کے لیے سعودی حکومت نے دو سال کے لیے عمرہ اور ایک سال حج کو محدود کر دیا تھا۔ اس تحدید کی صحت اور عدم صحت کا جاننے کے لیے دلائل شرعیہ کا بغور جائزہ لینا ضروری ہے۔

در اصل اسلامی تعلیمات[4] یہ ہیں کہ اگر کسی علاقے میں طاعون کی وبا پھیل چکی ہو تو وہاں کسی کو نہیں جانا چاہیے اسی طرح جس علاقے یا بستی میں یہ بیماری موجود ہو وہاں کے رہنے والوں کے لیے یہ ہدایات ہیں کہ وہ اپنے علاقے سے باہر

---

[1] البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الاذان، باب الرخصۃ فی المطر والعلۃ ان یصلی فی رحلہ، حدیث 666۔

[2] الماوردی، الحاوی الکبیر، ج 2، ص 304؛ الشربینی، محمد بن احمد، مغنی المحتاج الی معرفۃ معانی الفاظ المنہاج، طبع اول (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، س-ن)، ج 1، ص 473۔

[3] تاریخ میں ایسے بہت سے شواہد ملتے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مصر، مکہ مکرمہ، افریقہ اور دیگر بہت سے علاقوں میں مختلف قسم کی وبا کی وجہ سے کئی کئی دن مساجد، بازار اور تجارتی مراکز بند رہے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں: الذھبی، ابو عبد اللہ، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، (القاھرۃ، دار الحدیث)، ج 13، ص 438؛ العسقلانی، ابن حجر، احمد بن علی، انباء الغمر بابناء العمر، (مصر، لجنۃ احیاء التراث الاسلامی)، ج 3، ص 326؛ المراکشی، ابو عبد اللہ، محمد بن محمد، البیان المغرب فی اخبار الاندلس والمغرب، (لبنان، دار الثقافۃ)، ج 1، ص 256۔

[4] البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الطب، باب ما یذکر فی الطاعون، حدیث 5728۔

نہ جائیں تاکہ دوسرے لوگ اس سے متاثر نہ ہوں۔ یعنی وبائی کیفیت میں متاثر علاقے کے باشندوں اور باہر سے آنے والے دونوں افراد کے لیے یہ ہدایات ہیں کہ وہ آپس میں کسی طرح سے بھی میل جول نہ کریں۔

ذیل میں ممکنہ تین صورتیں بیان کرکے یہ واضح کیا جائے گا کہ حج یا عمرہ کے لیے جو تحدید کی گئی تھی وہ کس حد تک درست تھی۔ ممکنہ تین صورتیں یہ ہیں کہ:

- کورونا کی وبا صرف حرمین میں موجود ہو اور باقی دنیا اس سے محفوظ ہو لہذا باہر سے آنے والوں کو وبا سے بچانے کے لیے حج وعمرہ کے لیے نہ آنے دیا جائے۔
- کورونا کی وبا حرمین میں نہ ہو لیکن باقی دنیا اس سے متاثر ہو لہذا حرمین کے باشندوں کو وبا سے بچانے کے لیے باہر کے لوگوں کو روک دیا جائے۔
- کورونا کی وبا عالمی ہو اور حج وعمرہ سے داخلی وخارجی افراد کو روک دیا جائے۔

تیسری صورت کی دو جہتیں ہیں: پہلی جہت یہ ہے کہ باہر سے آنے والے فرد کے لیے یہی تعلیمات ہیں کہ وہ متاثرہ علاقے میں داخل نہ ہو، چاہے وہ خود تندرست ہو یا وبا کا شکار ہو لہذا حرمین کے افراد دوسرے علاقے کے لوگوں کے ملاپ سے بھی بچ جائیں گے اور کسی کے لیے مرض بڑھنے کا اندیشہ بھی نہیں ہو گا۔

دوسری جہت یہ ہے کہ مقامی افراد میں سے چند افراد کو مشقت برداشت کرکے حج وعمرہ کی اجازت دی جائے تو صحت کے اصولوں کی پاسداری کرنے کا جو حکم شریعت نے دیا ہے اس کی بھی پاسداری ہو جائے اور فریضہ حج بھی ادا ہو جائے اگرچہ کم لوگوں کے ذریعے ہی کیوں ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایک صورت میں شریعت کی اس تعلیم کی پاسداری کی گئی ہے جو وبا سے متاثر ہونے کی صورت میں اختیار کرنے کے لیے بتلائی گئی ہے۔

4۔ کورونا کی وبا سے محفوظ رکھنے کے لیے قرنطینہ اختیار کرنا:

ایسے علاقے جہاں کورونا وبا زیادہ پھیلی ہوئی ہو اگر وہاں سے کوئی شخص کسی دوسری جگہ سفر کے لیے جائے تو ماہرین طب نے یہ ہدایات دی ہیں کہ اس کو کچھ عرصہ کے لیے قرنطینہ یعنی دیگر افراد سے میل جول سے پہلے ایک خاص مقام (چاہے وہ جگہ کسی ادارے نے قائم کی ہو یا گھر میں خود بنالی گئی ہو) پر رکھا جائے اس کے بعد جس علاقے میں جانا ہے وہاں جاسکتا ہے۔

اسلامی تعلیمات ماقبل بیان ہو چکی ہیں کہ وبا کی صورت میں متاثرین اور باہر والوں کو کون سی حکمت عملی اختیار کرنی چاہیے۔ اور جب ماہرین طب اس بات پر متفق ہیں کہ کرونا ایک متعدی مرض ہے لہٰذا اس کے شکار افراد اگر اپنے آپ کو گھر کے اندر ہی محبوس رکھنا چاہیں یا ان کو محبوس رہنے کا کہا جائے تو محض اس لیے ہے کہ دوسرے لوگ کم سے کم متاثر ہوں۔ مزید یہ کہ اس قسم کی احتیاطی تدبیر اختیار کرنا ہر گز توکل یا ایمان کے اعلیٰ درجہ کے خلاف نہیں ہے کیونکہ توکل کا مفہوم اسباب ترک کرنا نہیں ہے بلکہ صحیح مفہوم یہ ہے کہ حتی الامکان اسباب اختیار کیے جائیں اور پھر اللہ پر بھروسہ کیا جائے جیسا کہ توکل کا مفہوم سمجھانے کے لیے ایک طویل حدیث میں یہ الفاظ مذکور ہیں "اعقِلْها وَتَوَكَّل"[1] ترجمہ: پہلے اس (اونٹ) کو باندھو اور پھر اللہ پر بھروسہ کرو۔ یعنی کائنات کی ہر چیز خدا کی قدرت اور مشیت کے مطابق چل رہی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان اپنی ذمہ داری یعنی اسباب اختیار کرنا چھوڑ دے لہٰذا وبا سے محفوظ رہنے کے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا بالکل شریعت کی تعلیمات کے مطابق ہے۔[2]

5۔ کرونا سے محفوظ رہنے کے لیے حکومت کی جانب سے کرفیو نافذ کرنا:

حکومت کی یہ اولین ذمہ داری ہے کہ اپنی رعایا اور عوام کی جان مال اور صحت کا خیال رکھے اور اس کے لیے وہ جس قدر احتیاطی تدابیر اختیار کرنا چاہتی ہے اس کو اجازت ہے۔ ماقبل قرنطینہ کی بحث میں مختلف دلائل کی روشنی میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ اگر کسی بستی یا علاقے میں متعدی بیماری کے شکار افراد موجود ہوں تو ان کے لیے ہدایات یہی ہیں کہ وہ اپنے علاقے میں ہی محصور رہیں تاکہ کسی اور کے لیے خطرہ نہ ہو بالکل ایسے ہی اگر حکومت یہ سمجھتی ہے کہ عوام کی آزادانہ آمدورفت کسی متعدی مرض کے پھیلاؤ میں شدت کا باعث بن رہی ہے تو ایسی صورت میں احتیاطی تدابیر کے طور پر عوام کو اپنے گھروں میں ہی محصور رہنے کا حکم صادر کر سکتی ہے۔ اس کے علاوہ عوام کی بھی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ حکومتی احکامات کی پاسداری کرے کیونکہ اسلامی تعلیمات ارباب حکومت کے احکامات کی بجا آوری کا ہی درس دیتی ہیں۔[3] الا یہ کہ کوئی حکم صراحتاً احکام الٰہی کے خلاف ہو۔

---

[1] ترمذی، سنن ترمذی، کتاب صفة القیامة والرقائق والورع عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حدیث 2517۔

[2] وبا اور بیماری کی صورت میں احتیاطی تدابیر اختیار کرنے کے حوالے سے مزید دلائل اور تفصیل جاننے کے لیے ملاحظہ فرمائیں: البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الطب، باب الجذام، حدیث 5707؛ الاصفھانی، ابو نعیم، احمد بن عبد اللہ، الطب النبوی، باب توقی کلام المجذوم، (دار ابن حزم)، ج 1، ص 356؛ ابن حجر، احمد بن علی، بذل الماعون فی فضل الطاعون، (ریاض، دار العاصمة، س۔ن)، ص 27؛ ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم، الفتاویٰ الکبریٰ، طبع اول، (بیروت: دار الکتب العلمیة، س۔ن) ج 3، ص 17۔

[3] ملاحظہ فرمائیں: النساء: 95؛ البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الاحکام، باب کیف یبایع الامام الناس، حدیث 7199

6-کورونا کی بیماری کو چھپانا:

اسلام کی بنیادی تعلیمات یہ ہیں کہ ہر کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کا خیر خواہ ہو، اس کو کسی بھی حال میں تکلیف نہ پہنچائے، ہر مسلمان کی جان مال، عزت آبرو، دوسرے مسلمان کے لیے ایسی ہی ہے جیسا کہ اس کے لیے اپنی جان اور عزت و آبرو ہے اور اس کے علاوہ بے شمار ایسے ارشادات اور واقعات ہیں[1] جو یہ بتاتے ہیں کہ مسلمان خود غرض یا مطلب پرست نہیں ہوتا وہ اپنی بہتری کے ساتھ ساتھ پورے معاشرے کی بہتری کو بھی اپنی اولین ذمہ داری سمجھتا ہے لہذا اگر کسی شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کورونا کی بیماری کا شکار ہے تو اس کو چاہیے اس کا کھل کر اظہار کرے تاکہ نہ صرف یہ کہ اس کے علاج کو یقینی بنایا جاسکے بلکہ احتیاطی تدابیر اختیار کرتے ہوئے مزید لوگوں کو اس سے بچایا جاسکے۔

7۔وبا کے شکار افراد کی موت کی صورت میں غسل اور تدفین کے احکام:

کرونا کی بیماری سے اگر کوئی شخص مر جاتا ہے تو اس کی تجہیز و تکفین کا اصل حکم تو یہی ہے کہ حتی الامکان اس کو عام مردوں کی طرح غسل دیا جائے اور تدفین وغیرہ کا بھی مکمل انتظام کیا جائے کیونکہ کسی بھی مسلمان کی وفات کے وقت، تجہیز و تکفین کرنا[2] دوسرے مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے اگر اس فرض کو کوئی بھی ادا نہیں کرتا تو تمام مسلمان مجرم اور گناہگار قرار دیئے جائیں گے۔

اسی طرح شریعت کی یہ بھی تعلیمات ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی اجتماعی وبا کی زد میں آکر اس دنیا سے چلا جاتا ہے تو وہ شہید کے حکم میں ہے اور شہید کے احکامات میں سے ایک حکم یہ بھی ہے کہ اس کو غسل نہیں دیا جاتا اور نہ ہی کفن پہنایا جاتا ہے البتہ یہ حکم جہاد میں شہید ہونے والے فرد کا ہے اس کے علاوہ جن لوگوں کو شہید کہا گیا ہے ان کی تجہیز و تکفین کے وہی احکامات ہیں جو عام مسلمان کے مرنے کے بعد لازم ہوتے ہیں[3] لہذا کرونا کی بیماری کی وجہ سے مرنے والا شخص اگرچہ شہید کے حکم میں تو ہے لیکن اس کی تجہیز و تکفین عام مسلمان کی طرح کی جائے گی۔

ماہرین طب میں سے اگرچہ اکثر کا کہنا یہ ہے کہ کرونا کا شکار فرد اگر مر جائے تو اس سے یہ مرض مزید آگے

---

[1] ملاحظہ فرمائیں: البخاری، صحیح البخاری، کتاب الایمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، حدیث 10؛ النووی، یحیٰ بن شرف، المنہاج، طبع دوم، (بیروت: دار احیاء التراث العربی) ج1، ص10؛ العینی، محمود بن احمد، عمدۃ القاری، (بیروت: دار احیاء التراث العربی)، ج1، ص132؛ القشیری، صحیح مسلم، کتاب البر والصلۃ، باب تحریم الظلم المسلم، وخذلہ، واحتقارہ ودمہ، وعرضہ ومالہ، حدیث 2564۔

[2] البخاری، صحیح البخاری، کتاب الجنائز، باب الامر باتباع الجنائز، حدیث 1240۔

[3] تفصیلی احکام جاننے کے لیے ملاحظہ فرمائیں: العینی، عمدۃ القاری، ج21، ص260؛ الکاسانی، بدائع الصنائع، ج1، ص320۔

متعدی نہیں ہوتا لیکن کچھ ماہرین اب بھی یہ کہتے ہیں کہ مرنے کے بعد بھی یہ مرض متعدی ہو سکتا ہے[1] اس لیے زیادہ بہتر رائے یہی ہے کہ ایسے شخص کو غسل بھی دیا جائے اور دفنایا بھی جائے کیونکہ جدید سائنس اتنی ترقی کر چکی ہے کہ غسل دیتے وقت ایسا مخصوص لباس زیب تن کیا جائے جو کسی بھی صورت میں مردے سے مرض لگنے سے بچائے اس طرح نہ صرف یہ کہ احتیاطی تدابیر پر بھی عمل ہو گا بلکہ مسلمان کا جو حق ہے وہ بھی ادا ہو جائے گا۔

کورونا وائرس کا عموم بلویٰ سے تعلق:

ما قبل میں بیان کردہ تفصیل سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ کورونا وائرس ایک ایسی عالمی وبا ہے کہ جس سے دنیا کا ہر ملک متاثر ہوا ہے لہذا اگر اس وبا سے بچاؤ کے لیے احتیاطی تدابیر اختیار نہ کی جائیں تو ساری انسانیت کو حرج اور نقصان کا سامنا کرے پڑے گا اور شریعت کا یہ قاعدہ ہے کہ حرج اور نقصان ہونے کی صورت میں، خاص کر جب یہ نقصان اس قدر شدید اور وسیع ہو کہ ساری دنیا اس کی لپیٹ میں آجائے، آسانی پیدا کی جاتی ہے لہذا "المشقة تجلب التيسير "الضرر يزال" کے اصول کے تحت کورونا وائرس جو ابتلائے عام کی صورت اختیار کر چکا ہے، آسانی کا متقاضی ہے اس لیے حتی الامکان شرعی حدود میں رہتے ہوئے احکام شرع میں رخصت پیدا کی جائے گی۔

8۔ پوسٹ مارٹم اور عموم بلویٰ:

مذکورہ مسئلہ کو سمجھنے سے پہلی چند اہم باتیں جاننا ضروری ہیں:

مسئلہ اول: پوسٹ مارٹم کرنے کی وجوہات

پوسٹ مارٹم کرنے کی مختلف وجوہات ہو سکتی ہیں جن کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

1. قاتل کی تشخیص اور موت کی نوعیت جاننے کے لیے پوسٹ مارٹم کرنا۔
2. کسی بیماری کی صورت میں ہونے والی موت کے بعد مرض کی نوعیت اور اسباب جاننے کے لیے پوسٹ مارٹم کرنا۔
3. طبی معائنوں اور تجربات کی غرض سے انسانی جسم کا پوسٹ مارٹم کرنا۔ جیسا کہ میڈیکل کالجز میں طلباء کو انسانی امراض، مختلف قسم کی بیماریوں کی نوعیت، اعضائے انسانی کی کارکردگی کی نوعیت جاننے کے لیے مردہ انسان کا پوسٹ

[1] ملاحظہ فرمائیں:
https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019

مارٹم کرنا۔[1]

مسئلہ دوم: پوسٹ مارٹم کا شرعی حکم

شرعی نقطہ نظر سے انسانی جان ہر حال میں مکرم و محترم ہے کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ انسانی تکریم یا احترام میں کسی بھی طرح سے مخل ہو۔ البتہ بعض صورتیں ایسی ہیں جو اس حکم سے مستثنیٰ ہیں یعنی اگر انسان اپنے اس اعزاز میں خود مخل ہو جائے تو اسے اس اعزاز سے محروم ہونا پڑتا ہے جیسا کہ اگر وہ کسی کو قتل کر دے یا کسی کا کوئی عضو کاٹ دے یا کسی بھی طرح سے دوسرے انسان کے جسم میں کوئی تعدی کرے تو قصاصا اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو اس نے دوسرے انسان کے ساتھ کیا ہے۔

اسی طرح بعض حالتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں بامر مجبوری ممنوعات کو بھی جائز قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ اسی فصل میں چوتھے مسئلہ "اعضاء کی پیوند کاری اور عموم البلوٰی" کا اصل حکم تو یہ ہے کہ یہ ناجائز ہے لیکن اس کو مجبوری کے تحت جائز قرار دیا گیا ہے اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے پوسٹ مارٹم کا حکم اخذ کیا جائے گا۔

پہلی صورت، قاتل کی تشخیص اور موت کی نوعیت جاننے کے لیے پوسٹ مارٹم کرنے کا حکم:

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ پوسٹ مارٹم کی یہ صورت چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔[2]

---

[1] حافظ، مبشر حسین، جدید فقہی مسائل (لاہور، پاکستان، مبشر اکیڈمی، جنوری، 2008ء)، ص200-202: رحمانی، سیف اللہ، خالد، جدید فقہی مسائل، (کراچی: زمزم پبلشرز، 2010ء)، ج1، ص220۔

[2] ذیل میں چند علماء کا ذکر کیا جاتا ہے:

1. محمد خالد مسعود (مرتب)، طبی فقہی مسائل، ورکشاپ، اسلامی نظریاتی کونسل، (ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، 28-30 جون، 1995ء)، ص43، 44
2. مفتی تقی عثمانی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: فتویٰ نمبر، 1744/40، دار الافتاء دار العلوم کراچی: 14 ستمبر، 2015
3. مفتی کفایت اللہ دھلوی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: کفایت المفتی، کتاب الجنائز، آٹھواں باب، پوسٹ مارٹم، (دار الاشاعت، کراچی: جولائی، 2001ء)، ج4، ص200
4. جماعت اسلامی کے حضرات کی بھی یہی رائے ہے۔ تفصیل کے لیے فیملی میگزین، ہفت روزہ، یکم دسمبر تا 7، کا صفحہ نمبر 21 ملاحظہ فرمائیں جس میں جماعت اسلامی کے ایڈیشنل سیکرٹری جنرل، فرید پراچہ، کی یہی رائے بیان کی گئی ہے۔
5. مولانا سیف اللہ خالد رحمانی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: رحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ص220: رحمانی، سیف اللہ، خالد، کتاب الفتاوٰی، (کراچی: زمزم، پبلشرز، اگست، 2007ء)، ج3، ص251۔
6. حافظ، مبشر حسین۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: جدید فقہی مسائل، ص200-201
7. شیخ محمد رشید رضا (مصر)۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مجلۃ البحوث الاسلامیۃ (ریاض، ادارۃ البحوث العلمیۃ والافتاء، 1998ء)، ص35۔
8. سعودی عرب کے کبار علماء کا فتویٰ۔ تفصیل کے لیے سابقہ حوالے کا صفحہ نمبر 47 ملاحظہ فرمائیں۔

جمہور کے نزدیک پوسٹ مارٹم کے جواز کی شرائط:

1. قتل کا یقین یا ظن غالب ہو۔
2. پوسٹ مارٹم کے بغیر قتل کی وجوہات معلوم نہ ہو سکتی ہوں۔
3. مجرم نے قتل کا اقرار نہ کیا ہو۔
4. مقتول کے ورثاء کی جانب سے پوسٹ مارٹم کا مطالبہ پایا جا رہا ہو۔
5. پوسٹ مارٹم کے ذریعے قتل کے ثبوت ملنے کا یقین یا ظن غالب ہو۔
6. اعضاء کی چیر پھاڑ بقدر ضرورت ہو۔
7. پوسٹ مارٹم کے وقت حتی الامکان انسانیت کے احترام اور ستر پوشی کا خیال رکھا جائے۔

اگر یہ شرائط نہ پائی جائیں تو جمہور اہل علم کے ہاں پوسٹ مارٹم کی اجازت نہیں ہے۔[1]

دلائل:

جمہور نے شرائط کے ساتھ پوسٹ مارٹم کی اس صورت کے لیے درج ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے۔

1. ((عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ دُفِنَ مَعَ أَبِي رَجُلٌ فَلَمْ تَطِبْ نَفْسِي حَتَّى أَخْرَجْتُهُ فَجَعَلْتُهُ فِي قَبْرٍ عَلَى حِدَةٍ))[2]

ترجمہ: حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں انھوں نے کہا کہ میرے والد ایک دوسرے آدمی کے ساتھ دفن کئے گئے، تو میری طبیعت کو اچھا نہ لگا تو میں نے انھیں وہاں سے نکال کر ایک دوسری قبر میں دفن کر دیا۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں جس واقعہ کا ذکر کیا گیا، اس میں بظاہر ایک میت کا دوسری میت کے ساتھ دفنانے میں کوئی حرج نہیں تھا لیکن پھر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا جملہ، "فَلَمْ تَطِبْ نَفْسِي" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی ایسا معاملہ جس کا زندہ کے ساتھ تعلق ہو، تو اس وجہ سے نعش کو قبر سے نکالا جا سکتا ہے۔[3]

---

[1] رحمانی، سیف اللہ، خالد، کتاب الفتاوی (کراچی: زمزم، پبلشرز، اگست، 2007ء)، ج3، ص251۔

[2] بخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الجنائز، باب ھل یخرج المیت من القبر واللحد لعلۃ، حدیث، 1352۔

[3] محمد شمس الحق، عون المعبود فی بذل المجہود مع حاشیہ ابن القیم، ج9، ص39؛ ابن عابدین، حاشیہ ابن عابدین، (رد المحتار)، ج2، ص238؛ السرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، ج2، ص74

2. فقہائے کرام نے ایک مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کوئی حاملہ عورت اس حال میں مر جائے کہ اس کے پیٹ میں موجود بچہ زندہ ہو تو اس مردہ عورت کا پیٹ چاک کیا جائے گا تاکہ اس بچہ کی جان بچائی جا سکے۔[1] اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ مجبوری کی حالت میں پوسٹ مارٹم کی گنجائش موجود ہے۔[2]

3. فقہائے کرام نے اصول بیان کیا ہے:

"لو كان احدهما اعظم ضررا من الاخر فان الاشد يزال بالاخف"[3]

دو امور میں سے کوئی ایک دوسرے سے زیادہ نقصان دہ ہو تو کمتر نقصان کو اختیار کرنے سے ابتر نقصان دہ امر زائل ہو جائے گا۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ انسانی جسم کو کاٹنا ایک ناجائز فعل ہے لیکن چونکہ قاتل تک رسائی اور مقتول کو انصاف دلانا بھی ایک ضروری عمل ہے جو کسی بھی قتل میں انتہائی اہمیت کا حامل ہوتا ہے اس لیے اس جہت کو پہلی جہت پر ترجیح دی جائے گی اور دو نقصانوں (انسانی جسم کو چیرنا پھاڑنا، قاتل تک رسائی نہ کرنا) میں سے چھوٹے نقصان کو برداشت کرتے ہوئے پوسٹ مارٹم کی اس صورت کو جائز قرار دیا جائے گا۔[4]

دوسری صورت، کسی بیماری کی صورت میں ہونے والی موت کے بعد مرض کی نوعیت اور اسباب جاننے کے لیے پوسٹ مارٹم کرنے کا حکم:

اس صورت کا بھی اصل حکم تو یہی ہے کہ ایسا کرنا ناجائز ہے لیکن ماقبل میں جو فقہی قاعدے اور اصول بیان ہوئے ہیں ان کو سامنے رکھتے ہوئے اس صورت کے جواز ہی کا قول اختیار کیا گیا ہے۔ ذیل میں چند اہل علم کی آراء بیان کی جاتی ہیں۔

ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد (پاکستان)

ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی یونیورسٹی، اسلام آباد میں جون 1995ء کو علمائے کرام اور ڈاکٹرز کی ایک ورکشاپ منعقد کی گئی جس میں پوسٹ مارٹم کی مختلف صورتوں کا تذکرہ کیا گیا۔ تمام اہل علم نے اپنے مختلف خیالات کا اظہار کیا۔ ورکشاپ میں ہونے والے سوالات و جوابات کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

---

[1] ابن الہمام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدیر (بیروت: دار کتب العلمیۃ، 2009ء)، ج2، ص123۔

[2] رحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ص220؛ رحمانی، سیف اللہ، کتاب الفتاوی، ج3، ص251۔

[3] ابن نجیم، الاشباہ والنظائر مع الحموی، ج1، ص123؛ ابن عابدین، حاشیہ ابن عابدین، ج3، ص144-145

[4] رحمانی، سیف اللہ، کتاب الفتاوی، ج3، ص251؛ حافظ، مبشر حسین، جدید فقہی مسائل، ص201۔

سوالات وجوابات:

1. کیا کوئی مسلمان اپنے مرنے کے بعد اپنے جسم سے متعلق یہ وصیت کر سکتا ہے کہ اس کا جسم پوسٹ مارٹم یا پیوند کاری کے لیے استعمال ہو؟
2. کیا کسی لاوارث میت کو بیماری کی جانچ پڑتال کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے؟
3. کیا کسی غیر مسلم کی لاش اس کام کے لیے استعمال کرنا درست ہے؟ جب کے عصر حاضر میں اس کے لیے بیرونِ ممالک سے اجساد منگوائے جاتے ہیں۔
4. کیا کسی مرض کی تشخیص یا پوسٹ مارٹم کی غرض سے لاش کا کلی یا جزوی معائنہ کرنے کی اسلام اجازت دیتا ہے؟

مذکورہ بالا تمام سوالات کے جوابات دیتے ہوئے شرکائے ورکشاپ کی رائے یہ تھی کہ شرعی مقاصد کی تکمیل کے لیے پوسٹ مارٹم کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ شرعی مقاصد یہ ہیں:

اَ. میت کی شناخت کے لیے پوسٹ مارٹم کرنا۔

ب. موت کی وجہ اور نوعیت جاننے کے لیے پوسٹ مارٹم کرنا۔

ج. موت کے وقت کا تعین جاننے کے لیے پوسٹ مارٹم کرنا۔[1]

ویسے بھی اگر انسانی معاشرے کو موذی اور مہلک بیماریوں سے بچانے کے لیے کسی میت پر طبی تجربات کیے جاتے ہیں تو ایسا کرنا برداشت کیا جاسکتا ہے اس میں عقلی طور پر کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

تیسری صورت، طبی معائنوں اور تجربات کی غرض سے میڈیکل کالجز میں انسانی جسم کے پوسٹ مارٹم کرنے کا حکم:

اس صورت کے حکم میں اہل علم کی مختلف آراء پائی جاتی ہیں:

عجم کے علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ صورت ناجائز ہے۔ کیونکہ یہ ضرورت مصنوعی اعضاء، حیوانی اجسام، مینڈک اور بندر وغیرہ سے پوری ہوسکتی ہے اس لیے اس کی اجازت نہیں ہے۔[2]

---

[1] محمد خالد مسعود، (مرتب) طبی فقہی مسائل ورکشاپ (ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، 28-30 جون، 1995ء)، ص 43-44۔

[2] علمائے عجم میں سے اکثر کی رائے یہی ہے۔ ماقبل متن میں جس ورکشاپ کا ذکر کیا گیا ہے اس ورکشاپ کے شرکاء میں سے اکثر کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ طلباء میت کی حرمت کا لحاظ نہیں رکھتے، اسی طرح آج کل بیماری کی تشخیص اور مختلف امراض کا علم حاصل کرنے کے لیے ماڈلز اور سمولیٹرز موجود ہوتے ہیں ضمن سے طلباء زیادہ سیکھتے ہیں لہذا اس صورت کی گنجائش نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: محمد خالد مسعود، (مرتب) طبی فقہی مسائل ورکشاپ (ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، 28-30 جون، 1995ء)، ص 43-44۔

ذیل میں چند مزید مکاتب فکر کے فتاویٰ جات کے لنک دیئے جارہے ہیں:

اکثر عرب اہل علم کا کہنا یہ ہے کہ یہ صورت بھی ضرورت کی وجہ سے جائز ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مصنوعی اعضاء یا جانوروں کے اجسام پر تجربات سے انسانی اعضاء کے اندرونی کیفیات کا صحیح اندازہ نہیں ہو سکتا اس لیے اس صورت کی بھی گنجائش موجود ہے۔[1]

دونوں آراء اپنی جگہ درست ہیں تاہم یہاں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ آیا انسان کی مرضی کے بغیر اس کی میت میں چیڑ پھاڑ کر سکتے ہیں؟ اگر وہ اجازت دے بھی دے تو آیا وہ اس کے دائرہ اختیار میں ہے کہ وہ اپنے جسم سے متعلق یہ وصیت کر جائے کہ مرنے کے بعد اس کی لاش کو تجربات کے لیے استعمال کر لیا جائے؟

اس حوالے سے انڈیا کے مشہور فقہی اسکالر مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ مذکورہ صورت میں ماقبل میں بیان ہونے والے سوال ضرور پیدا ہوتے ہیں لیکن اگر انسانی نعش کے متبادل ذرائع کے استعمال سے امراض کی صحیح تشخیص نہ ہو رہی ہو تو مفادِ عامہ کی غرض سے چھوٹے نقصان کو برداشت کر لیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ مذکورہ صورت کی بھی گنجائش موجود ہے۔[2]

پوسٹ مارٹم کا عموم بلویٰ سے تعلق:

ماقبل بیان کی گئی تفصیل سے بالکل واضح ہے کہ پوسٹ مارٹم میں دراصل میت کا خود اپنا فائدہ ہے کہ اسی عمل سے اس کے قاتل کا اندازہ ہو سکتا ہے، اس کے علاوہ عصر حاضر میں پیدا ہونے والی کورونا وائرس کی وباء بھی متدل قرار دی جاسکتی ہے کہ مفاد عامہ کی خاطر انسانی نعش کا پوسٹ مارٹم طبی امراض کی تشخیص کے لیے کرنا جائز ہے، کیونکہ اگر اس قسم کی بیماریوں کی صحیح تشخیص نہیں ہوگی تو بنی نوع انسان کی اکثریت ہلاک ہو سکتی ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ امراض کی کثرت اور مختلف حادثات والی صورتیں ابتلائے عام بن چکی ہیں اس لیے ان کے سدباب کے لیے پوسٹ مارٹم کی گنجائش ہونی چاہیے۔

---

https://www.onlinefatawa.com/fatawa/view_fatwa/18494 ; https://masailworld.com/post-martam-karna-kaisa-hai/ ; https://www.banuri.edu.pk/readquestion/post-martam-ki-sharii-hesiat/01-01-2010
https://ketabonline.com/ur/books/1007089/read?part=1&page=87&index=6040719

[1] ملاحظہ فرمائیں: ھیئۃ کبار العلماء بالمملکۃ العربیۃ السعودیۃ: ابحاث ھیئۃ کبار العلماء بالمملکۃ العربیۃ السعودیۃ، طبع اول، (ریاض، مکتبۃ ابن خذیمہ، 1412ھ)، ج2، ص5-70؛ السنبھلی، حسن علی، الامتاع والاستقصاء لادلۃ تحریم نقل الاعضاء، طبع اول (عمان، دار الرازی، 1989ء)، ص515؛ قرارات المجتمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ، الدورۃ العاشرۃ (24صفر-28صفر، 1408ھ) القرار الاول، تشریح جثت الموتیٰ، ص211-212۔

[2] ملاحظہ فرمائیں: رحمانی، جدید فقہی مسائل، ج1، ص220-221۔

فصل دوم: صحت کے جدید مسائل سے متعلق سروے کا جائزہ:

جیسا کہ اس فصل کے شروع میں ذکر کیا گیا تھا کہ کسی بھی علم کا اصل مقصد عملی و تطبیقی صورت ہوتی ہے محض قواعد اور قانون وضع کر لینا انسانی معاشرے کے لیے چنداں اہمیت کا حامل نہیں ہے اسی نقطہ کو سامنے رکھتے ہوئے صحت کے جدید مسائل کے حوالے سے راقم نے مختلف اہل علم، جن میں مفتیان کرام اور میڈیکل ڈاکٹر شامل ہیں، ان کی آراء کو جمع کرتے ہوئے یہ جاننے کی کوشش کی ہے کہ معاصر اہل علم اور طبی ماہرین ان مسائل سے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں؟ کون سی رائے قرآن و سنت کے زیادہ موافق ہے؟ اور کون سی رائے ایسی ہے جو دلائل شرعیہ سے ہم آہنگ ہونے کے ساتھ معاشرے کے لیے بھی سود مند ہیں؟ اس حوالے سے بحث ماقبل میں بیان ہو چکی ہے، اس عنوان کے تحت سروے کے ذریعے پوچھے گے سوالات کے جوابات کا جائزہ لیا جائے گا کہ طبی ماہرین اور مفتیان کرام مخصوص طبی مسائل کے حوالے سے کیا رائے رکھتے ہیں۔ جن مسائل کے بارے میں اہل علم سے سروے کے ذریعے سوال کیے گے ہیں وہ مسائل یہ ہیں:

1. نسل انسانی کے اجراء کے لیے مصنوعی حمل کے جدید طبی طریقے کون کون سے ہیں؟
2. بے ہوشی کے لیے نشہ آور اشیاء کا استعمال کیوں اور کس حد تک ضروری ہے؟
3. خوبصورتی اور بیماری کی وجہ سے کی گئی پلاسٹک سرجری کس حد تک درست ہے؟
4. کورونا وائرس قرنطینہ (Quarantine) سے پہلے اور بعد کا شرح تناسب کیا رہا ہے؟
5. کورونا وائرس کی وجہ سے حج، عمرہ اور مذہبی اجتماعات کی پابندی سے متعلق اسلامی نقطہ نظر کیا ہے؟
6. حمل نہ ٹھہرنے کی وجہ سے ایسی کون سی بیماریاں وجود میں آتی ہیں جن کی وجہ سے مصنوعی حمل کے جواز کی ضرورت پیش آتی ہے؟
7. کیا علاج معالجہ کے لیے انسانی اعضاء کی منتقلی اور ہدیہ کرنا درست ہے؟

صحت کے جدید مسائل سے متعلق سروے کے ذریعے حاصل ہونے والی معاصر دینی وعصری اہل علم کی آراء کا تجزیاتی مطالعہ:

ذیل میں ترتیب وار ہر سوال سے متعلق مفتیان کرام اور ماہرین طب کی آراء کو ذکر کرتے ہوئے تجزیہ کیا جاتا ہے:

سوالِ اول:

نسل انسانی کے اجراء کے لیے مصنوعی حمل کے جدید طریقے کون کون سے ہیں؟

جواب:

مذکورہ سوال کے جواب میں طبّی ماہرین[1] نے مصنوعی حمل کے درج ذیل طریقے بیان کیے ہیں:

1. IVF
2. IUI
3. ICSI[2]
4. Gift
5. Zift[3]

یہ چند ایسے طریقے ہیں جو عام طور پر مصنوعی حمل کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے پہلے تین طریقوں کا

---

[1] اس سوال کا جواب درج ذیل ماہرین سے لیا گیا ہے:

1. ڈاکٹر سپنا زمان، ایف سی پی ایس، ٹی ایم او، گائناکالوجسٹ (سی) یونٹ، ایم ٹی ئی / ایچ ایم سی، پشاور۔
2. ڈاکٹر سمرین، ایف سی پی ایس، ٹی ایم او، اسپیشلسٹ، گائناکالوجسٹ (سی) یونٹ، ایم ٹی ئی / ایچ ایم سی، پشاور۔

[2] جب فطری طور پر حمل ٹھہرنے کی کوئی صورت نہ بن رہی ہو تو (IUI) اور (IVF) دو قسم کے مصنوعی زرخیزی کے علاج ہیں جو کسی بھی مادہ کو حاملہ ہونے میں مدد فراہم کرتے ہیں۔ IUI کے دوران، سپرم کو براہ راست مادہ کے رحم میں داخل کیا جاتا ہے۔ IVF ایک کثیر مرحلہ وار تولیدی ٹیکنالوجی ہے جس میں انڈے کی حوصلہ افزائی، بازیافت، لیبارٹری فرٹیلائزیشن اور منتقلی شامل ہے۔

بعض اوقات نطفہ مختلف وجوہات کی بناء پر بیرونی تہہ میں داخل نہیں ہو سکتا۔ انڈے کی بیرونی تہہ موٹی یا گھسنا مشکل ہو سکتی ہے یا سپرم تیرنے سے قاصر ہو سکتا ہے۔ ان صورتوں میں، ان وٹرو فرٹیلائزیشن (IVF) کے ساتھ ساتھ انٹرا سائیٹوپلاسمک سپرم انجیکشن (ICSI) نامی ایک طریقہ کار انڈے کو فرٹیلائز کرنے میں مدد کے لیے کیا جاتا ہے۔ ICSI کے دوران، ایک ہی سپرم کو براہ راست انڈے کے سائٹوپلازم میں داخل کیا جاتا ہے۔

[3] آخری دو طریقوں کا مفہوم یہ ہے کہ: گیمیٹ انٹرا فیلوپیئن ٹرانسفر (Gamete intrafallopian transfer:GIFT) اور زائگوٹ انٹرا فیلوپیئن ٹرانسفر (zygote intrafallopian transfer: ZIFT) دو طریقے ہیں جو عورت کو حاملہ ہونے میں مدد کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ (Gift) کے ساتھ، سپرم اور انڈے فیلوپین ٹیوب میں ڈالے جاتے ہیں. (ZIFT) کے ساتھ، سپرم اور انڈے کو سب سے پہلے لیبارٹری میں ملایا جاتا ہے۔، پھر ایک کھاد شدہ انڈے کو فیلوپین ٹیوب میں ڈالا جاتا ہے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

استعمال عام ہے۔[1] پہلے تین طریقوں کے عام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان طریقوں میں کامیابی کے امکان زیادہ ہوتے ہیں بنسبت آخری دو طریقوں کے، اس لیے ماہرین طب مصنوعی حمل کے لیے پہلے تین طریقوں پر انحصار کرتے ہیں۔

مصنوعی حمل کے جدید طریقے اور عموم بلویٰ:

حمل نہ ٹھہرنا ابتلائے عام کی کیفیت بن چکی ہے جو تخفیف اور آسانی کا متقاضی ہے اس لیے شریعت اسلامی کے مختلف اصول "الضرورات تبیح المحظورات" "الضرورة تتقدر بقدر الضرورة"[2] کو سامنے رکھتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے اولاد کا حصول ہر انسان کی فطری اور طبعی خواہش ہے جس کا حصول شریعت نے نہ صرف جائز قرار دیا ہے بلکہ نسل انسانی کے اجراء کے لیے خاندانی نظام کے لیے تفصیلی ہدایات اور تعلیم بھی دی ہیں اس لیے انسان کی اس فطری خواہش کی تکمیل کے لیے شریعت کی بتلائی ہوئی حدود میں رہتے ہوئے عصر حاضر کے جدید طبی طریقوں سے استفادے کی اجازت دی جائے گی تاکہ نسل انسانی کا اجراء کیا جاسکے۔

سوالِ دوم:

بے ہوشی کے لیے نشہ آور اشیاء کا استعمال کیوں اور کس حد تک ضروری ہے؟

جواب: اس حوالے سے ماہرین طب[3] کا کہنا یہ ہے کہ مریض کو بے ہوش کرنے کے لیے والی ادویات مریض کو بے ہوش تو کر دیتی ہیں لیکن ان کو نشہ آور کہنا درست نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا کچھ ہو تو مریض کو صحت یابی مل جانے کے بعد بھی اس شئے کی طلب ہونی چاہیے جیسا کہ دیگر نشہ آور اشیاء میں ہوتا ہے۔ اور جن صورتوں میں درد کی شدت کو کم کرنے یا ختم کرنے کے لیے کچھ ادویات کا استعمال ہوتا ہے تو وہ محض مریض کی حفاظت اور بعض اوقات تو مجبوری کی وجہ سے استعمال کی جاتی ہیں کہ اگر علاج سے پہلے بے ہوش نہ کیا جائے تو علاج کے عمل کے دوران ہونے والے درد کی وجہ سے مریض کی جان جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

ایک اور سروے رپورٹ میں کہا گیا ہے کہ:

---

[1] اس حوالے سے ڈاکٹر سپنا زمان، ایم ٹی آئی، پشاور نے متن میں بیان کردہ پانچ طریقے بتائے ہیں، جب کہ ڈاکٹر سمرین نے سوال کا جواب دیتے ہوئے پہلے تین طریقے بیان کیے ہیں جس کا معنی یہ ہے کہ مصنوعی حمل کے لیے ماہرین کا زیادہ تر انحصار پہلے تین طریقوں پر ہی ہے اسی لیے آخری دو طریقوں کا اتنا ذکر نہیں کیا جاتا۔

[2] السیوطی، الاشباہ والنظائر، طبع اول، (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1990ء)، ص84۔

[3] ماہرین طب کے نام یہ ہیں:←

1. ڈاکٹر اسامہ فیروز، اینستھیٹسٹ۔
2. ڈاکٹر اعتزاز حیدر قاسمی، ایم بی بی ایس، ایم سی پی ایس، ایف سی پی ایس، بحریہ ٹاؤن، انٹرنیشنل ہسپتال، فیز 8، راولپنڈی۔

Anesthesia drugs are the medicines given to relieve pain during surgery. The anesthesiologist will review the medical condition & history of patient to plan the appropriate anesthesia for surgery.[1]

اینستھیزیا کی دوائیں سرجری کے دوران درد کو دور کرنے کے لیے دی جاتی ہیں۔ اینستھیزیالوجسٹ مریض کی طبی حالت اور تاریخ کا جائزہ لیتا ہے تاکہ سرجری کے لیے مناسب اینستھیزیا کے لیے مناسب حکمت عملی اختیار کی جا سکے۔

بے ہوشی کے لیے دی جانے والی دواؤں کا مقصد سرجری کے دوران مریض کو درد اور تکلیف سے بچانا ہوتا ہے تاکہ علاج کے لیے مناسب منصوبہ سازی کرتے ہوئے شفایابی کو یقینی بنایا جاسکے۔ ایسی دواؤں کو نشہ آور کہنا ماہرین طب کی رائے کے مطابق درست نہیں ہے، کیوں کہ اس قسم کی داؤں کا مقصد مریض کو علاج کے دوران ہونے والے درد سے محفوظ رکھنا ہوتا ہے کسی بھی قسم کے نشہ کی لَت میں ڈالنا مقصد نہیں ہوتا۔

بے ہوشی کے لیے نشہ آور اشیاء کا استعمال اور عموم بلویٰ:

عصر حاضر میں جہاں انسانی سہولت کے پیش نظر نت نئی اشیاء ایجاد ہو چکی ہیں وہیں بہت سی ایجادات نے انسانی زندگی کو ناقابل تلافی نقصان بھی پہنچایا ہے۔ آج کل کا انسان بہت سی ایسی بیماریوں میں مبتلا ہو چکا ہے جس کا زمانہ قدیم میں کوئی وجود نہیں تھا۔یعنی انتہائی گھمبیر قسم کی بیماریاں ابتلائے عام کی شکل اختیار کر چکی ہیں، ان بیماریوں کے علاج معالجہ میں بعض اوقات مریض کو درد اور تکلیف سے بچانے کے لیے بے ہوشی کی دواؤں کا استعمال کیا جاتا ہے جن کے بارے میں ماہرین کی رائے سے واضح ہو چکا ہے کہ یہ دوائیں نشہ میں مبتلا کرنے کے لیے نہیں ہوتیں بلکہ مریض کی تکلیف دور کرنے کے لیے ہوتی ہیں اس لیے ان کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔

سوالِ سوم:

خوبصورتی اور بیماری کی وجہ سے کی گئی پلاسٹک سرجری کس حد تک درست ہے؟

[1] Dr, Etizaz Haider kazmi , International Hospital , Bahria , Rawalpindi.

جواب:

اس سوال کے جواب کے لیے مفتیان کرام [1] اور ماہرین طب [2] دونوں سے آراء لی گئی ہیں۔ علماء کرام کی رائے یہ تھی کہ اگر محض خوبصورتی کے حصول کے لیے پلاسٹک سرجری کرائی جارہی ہے تو ایسا کرنا جائز نہیں ہے جس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حضرت ابن مسعود کی روایت [3] میں اس کی تصریح موجود ہے کہ آبرو کے بال اکھیڑنے یا دانتوں کے مابین فاصلہ پیدا کرنے والوں پر لعنت بھیجی گئی ہے لہٰذا یہ صورت ناجائز ہے۔ تاہم اگر کسی مجبوری یا بیماری کی وجہ سے پلاسٹک سرجری کرائی جارہی ہے جیسا کہ کسی حادثہ کی وجہ سے جسم کے کسی حصہ میں ایسا بدلاؤ پیدا ہو گیا ہو جو انسانی صحت کے لیے باعث تکلیف ہو یا دیکھنے میں بدنما محسوس ہوتا ہو تو ایسی صورت میں گنجائش موجود ہے۔

جہاں تک ماہرین طب کا تعلق ہے تو ان کا کہنا یہ ہے کہ سائنس میں ہونے والی ترقی کے بعد اگرچہ خوبصورتی کے لیے کی جانے والی سرجری محفوظ اور باعث نقصان نہیں ہے لیکن اگر اس کو ایک حد سے زائد استعمال کیا جائے تو اس سے شکل وصورت میں مزید بگاڑ پیدا ہونے کا اندیشہ بہر حال موجود رہتا ہے۔ اور جہاں تک مجبوری کی حالت میں کی جانے والی سرجری کا تعلق ہے اس کے حوالے سے بھی ماہرین طب کی یہی رائے ہے کہ اس قسم کی سرجری میں کسی قسم کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا جیسا کہ ایک ماہر نے یہ لکھا ہے کہ:

> Plastic Surgery is very safe with minimal risk, It is very effective in in emergency as well, In patients with burns, bomb blast injuries, and also repair of Genetic defects of facial structures. It is very beneficial for any human being.
>
> پلاسٹک سرجری کم سے کم خطرے کے ساتھ بہت محفوظ ہے، یہ ہنگامی صورت حال میں بھی بہت موثر ہے، جھلسنے والے مریضوں، بم دھماکے میں زخمی ہونے اور چہرے کے ڈھانچے کے جینیاتی نقائص کی مرمت میں بھی۔ یہ کسی

---

[1] مفتیان کرام اور فتویٰ دینے والے اداروں کے نام یہ ہیں:

1. دار الافتاء جامعہ قاسمیہ، ایف، سیون، فور، اسلام آباد
2. شرعی بورڈ پاکستان، ڈاکٹر مفتی محمد ظفر اقبال جلالی، پرنسپل وشیخ الحدیث، جامعہ اسلام آباد۔
3. مفتی ابوالحسن جواد عبد الباسط، درالقضاء، دار الافتاء اسلام آباد۔

[2] ماہرین طب کے نام یہ ہیں:

1. ڈاکٹر تیمور صاحب زادہ محمد، ماہر جلد، سٹی گوندل پلازہ، بلیو ایریا اسلام آباد
2. پروفیسر ڈاکٹر احتشام الحق، ایم آر سی ایس، سرجن۔

[3] روایت کے الفاظ یہ ہیں: ((لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله، ما لي لا العن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في كتاب الله)): گودنے والیوں پر اور گدوانے والیوں پر، بال اکھاڑنے والیوں پر اور خوبصورتی کے لیے دانتوں کے درمیان کشادگی کرنے والیوں پر جو اللہ کی پیدائش میں تبدیلی کرتی ہیں، اللہ تعالیٰ نے لعنت بھیجی ہے پھر میں بھی کیوں نہ ان پر لعنت بھیجوں جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت بھیجی ہے اور وہ کتاب اللہ میں بھی موجود ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: القشیری، صحیح مسلم، کتاب اللباس، باب المستوشمۃ، حدیث: 5948۔

بھی انسان کے لیے بہت فائدہ مند ہے۔

ماہرین شریعت اور ماہرین طب دونوں اس بات تک متفق ہیں کہ مجبوری کی حالت میں پلاسٹک سرجری کی اجازت ہے تاہم جواز کی توجیہ میں اختلاف ہے ماہرین شریعت نے فقہ اسلامی کے قاعدہ "الضرورات تبیح المحظورات" یعنی مجبوری کی حالت میں ممنوعات کی گنجائش ہوتی ہے، سے استدلال کیا ہے اور ماہرین طب نے یہ کہا ہے کہ چونکہ اس قسم کی سرجری میں انسان کا کوئی نقصان نہیں ہے بلکہ مکمل حفاظت کے ساتھ سارا طبّی عمل کیا جاتا ہے لہٰذا اس قسم کی پلاسٹک سرجری میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اور جہاں تک خوبصورتی کے لیے پلاسٹک سرجری کا تعلق ہے تو ماہرین شریعت نے اس کی گنجائش نہیں دی جس کے دلائل ماقبل بیان ہو چکے ہیں۔ تاہم ماہرین طب کا میدان سائنس ہے اور سائنس کا موضوع انسانی زندگی کو آسان بنانا ہے قطع نظر اس کے کہ آسانی کے لیے اختیار کیے جانے والے اسباب جائز ہیں یا نہیں۔ لہٰذا جب خوبصورتی کے لیے کی جانے والی پلاسٹک سرجری میں کسی قسم کا کوئی نقصان نہیں ہے لہٰذا یہ بھی درست ہے۔ البتہ اگر کسی پلاسٹک سرجری سے شکل و صورت سے شکل ہی بگڑ جائے تو ماہرین طب بھی اس کو درست نہیں سمجھتے۔

خوبصورتی یا علاج کے لیے کی جانے والی پلاسٹک سرجری اور عموم بلویٰ:

اسی فصل کہ مسئلہ نمبر 3 میں پلاسٹک سرجری کی تین اقسام بیان کرتے ہوئے یہ واضح کیا گیا تھا کہ اگر تو پلاسٹک سرجری مجبوری ہے تو یہ صورت مصلحت ضروریہ یا حاجیہ میں شمار ہو گی، اگر ان صورتوں میں علاج معالجہ نہ کیا جائے تو مریض مشقت اور تکلیف میں مبتلا ہو سکتا ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے مشقت آسانی پیدا کرتی ہے لہٰذا "المشقة تجلب التيسير " "الضروارات تبيح المحظورات " الحاجة تنزل منزلة الضرورة"[1] کے اصول کے تحت ان دونوں صورتوں کی اجازت دی جائے گی۔

تاہم محض خوبصورتی کے لیے پلاسٹک سرجری کرنا چونکہ محض مصلحت تحسینیہ ہے جس کی وجہ سے کسی ناجائز امر کے جواز کی گنجائش پیدا نہیں ہوتی اس لیے اس صورت کی اجازت نہیں ہے۔

سوالِ چہارم:

کورونا وائرس قرنطینہ (Quarantine) سے پہلے اور بعد کا شرح تناسب کیا رہا ہے؟

جواب:

اس حوالے سے ماہرین طب[2] کی رائے یہ ہے کہ کورونا وائرس کے پھیلاؤ میں قرنطینہ نے کافی مؤثر کردار ادا کیا

---

[1] ایضاً، ص 41۔

[2] ماہرین طب کے نام یہ ہیں:

ہے یہی وجہ ہے کہ قرنطینہ سے پہلے اور بعد میں کوروناوائرس کی شرح میں واضح کمی دیکھنے میں آئی ہے۔ڈاکٹر شازلی قرنطینہ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں:

> "صدیوں سے وبائی امراض کے دوران آبادی کو محفوظ رکھنے کے لیے ایک آزمودہ طریقہ قرنطینہ ہے۔۔۔ قرنطینہ کے دوران وائرس سے متاثرہ شخص ایک مخصوص جگہ پر رہتا ہے ، ہر قسم کی نقل و حرکت پر پابندی ہوتی ہے اور دوسروں کے ساتھ رابطہ سے گریز کیا جاتا ہے۔"

یعنی قرنطینہ کا طریقہ عصر حاضر کی اختراع نہیں ہے بلکہ زمانہ قدیم سے لوگ اس سے فائدہ اٹھاتے آئے ہیں جیسا کہ طاعون کی بیماری کے وقت مبتلابہٖ علاقے والوں اور باہر کے رہنے والوں کے لیے شریعت نے جو ہدایات دی ہیں[1] دراصل یہ بھی قرنطینہ ہی کی ایک صورت ہے جس میں نقل و حرکت محدود ہو جاتی ہے تاوقتیکہ بیماری ختم نہ ہو جائے۔

قرنطینہ سے پہلے اور بعد میں کوروناوائرس پر کس قدر اثر پڑا ہے اس حوالے سے سروے کی ایک رپورٹ میں لکھا گیا ہے کہ:

> Cohort study cases of 126 Quarantine of Covid-19, Tested (-) negative (13.3%.) and they were Asymptomatic after (7-10) days. Maintaining 5% Transmission Risk used as 7-10 days guideline basis.Result out of 126-17 come negative mean 13.3%.[2]

> 126 لوگوں پر کوروناوائرس کے حوالے سے ایک کیس سٹڈی کے بعد (13.3 فیصد) کا نیگٹو نتیجہ سامنے آیا اور سات سے دس تک ان میں (قرنطینہ) کے بعد کوئی (کورونا) کی کوئی علامت نظر نہیں آتی۔(یعنی) اس کے بعد وائرس پھیلنے کے صرف پانچ فیصد امکان رہ جاتے ہیں۔ سات سے دس دن تک اسی ہدایت پر عمل کرنے کے بعد 13.3 فیصد کا نتیجہ سامنے آیا۔

یعنی محض چند دنوں کے قرنطینہ سے انسان کے اندر اس وائرس کا اثر اتنا کم ہو جاتا ہے کہ اس کے بعد کسی

---

1. ڈاکٹر شازلی منظور، ایم ڈی (امریکہ) ایف سی سی پی (امریکہ) ایف سی سی ایم (امریکہ)
2. ڈاکٹر جواد خان، ایم بی بی ایس، بحریہ ٹاؤن، انٹرنیشنل ہسپتال، فیز 8، راولپنڈی۔
3. ڈاکٹر شاہانہ رحمان، میڈیکل آفیسر، بحریہ ٹاؤن، انٹرنیشنل ہسپتال، فیز 8، راولپنڈی۔
4. ڈاکٹر نوشین اشرف، میڈیکل آفیسر، نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف ہیلتھ، اسلام آباد

[1] حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ((الطاعون رجز او عذاب ارسل علی بني إسرائيل او على من كان قبلكم، فإذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه "، وقال ابو النضر: لا يخرجكم إلا فرار منه))"طاعون ایک عذاب ہے جو بنی اسرائیل پر یا اگلی امت پر بھیجا گیا پھر جب تم سنو کسی ملک میں طاعون ہے تو وہاں مت جاؤ اور جب تمہاری ہی بستی میں طاعون نمودار ہو تو مت نکلو بھاگ کر اس کے ڈر سے۔"(النیسابوری، صحیح مسلم، کتاب السلام، باب الطَّاعُونِ وَالطِّيَرَةِ وَالْكَهَانَةِ وَنَحْوِهَا، حدیث:5772۔)

[2] Dr , jawad khan , Bahria , Rwp.

دوسرے انسان کے متاثر ہونے کے محض پانچ فیصد امکان باقی رہ جاتے ہیں۔

اس کے علاوہ بھی سروے میں پوچھے جانے والے تمام ماہرین کی رائے یہی تھی کہ قرنطینہ کے بعد مریض میں کورونا وائرس کا شرح تناسب انتہائی کم رہ جاتا ہے۔

سوال پنجم:

کورونا وائرس کی وجہ سے حج، عمرہ اور مذہبی اجتماعات کی پابندی سے متعلق اسلامی نقطہ نظر کیا ہے؟

جواب:[1]

شریعت میں انسانی جان کا تحفظ انتہائی اہمیت کا حامل ہے جہاں کہیں کوئی صورت انسانی جان کے تحفظ میں مخل ہو رہی ہو، عام حالات میں اگرچہ وہ ناجائز بھی ہو پھر بھی اس کو برداشت کر لیا جاتا ہے جیسا کہ کلمہ کفر[2]، خنزیر، مردار، شراب[3]، وغیرہ سے متعلق قرآن میں واضح کیا گیا ہے کہ مجبوری کی حالت میں ان سب چیزوں کی گنجائش ہے۔اس کے علاوہ طاعون سے متعلق آپ ﷺ کی واضح تعلیمات ہیں کہ جہاں یہ بیماری ہو وہاں نہیں جانا چاہیے اور جن کو یہ بیماری لاحق ہو ان کے لیے ہدایات یہ ہیں کہ وہ اپنی سرزمین سے باہر نہ جائیں۔[4] انہی دلائل کی روشنی میں ماہرین نے کورونا وائرس کی وجہ سے مذہبی اجتماعات پر پابندی کی گنجائش دی ہے تاکہ اس بیماری کے پھیلاؤ میں کمی لائی جاسکے۔

کورونا وائرس کی وجہ سے مذہبی اجتماعات پر پابندی اور عموم بلویٰ:

کورونا وائرس ایک ایسی عالمی وبا ہے کہ جس سے دنیا کا ہر ملک متاثر ہوا ہے لہٰذا اگر اس وبا سے بچاؤ کے لیے احتیاطی تدابیر اختیار نہ کی جائیں تو ساری انسانیت کو حرج اور نقصان کا سامنا کرنے پڑے گا اور شریعت کا یہ قاعدہ ہے کہ

---

[1] جواب دینے والوں میں یہ نام ہیں:

1. دار الافتاء، جامعہ قاسمیہ، ایف سیون، اسلام آباد
2. مفتی ابو الحسن جواد عبد الباسط، دار القضاء والافتاء، اسلام آباد

[2] آیت یہ ہے:

﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾(النحل: 106)"جو شخص اللہ پر ایمان لانے کے بعد اس کے ساتھ کفر کا ارتکاب کرے، وہ نہیں جسے زبردستی (کفر کا کلمہ کہنے پر) مجبور کر دیا گیا ہو، جبکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، بلکہ وہ شخص جس نے اپنا سینہ کفر کے لیے کھول دیا ہو۔ تو ایسے لوگوں پر اللہ کی طرف سے غضب نازل ہو گا، اور ان کے لیے زبردست عذاب تیار ہے۔"

[3] آیت قرآنی کے الفاظ یہ ہیں:

﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾(البقرة:173)"اس نے تو تمہارے لیے بس مردار جانور، خون اور سور حرام کیا ہے، نیز وہ جانور جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام پکارا گیا ہو ہاں اگر کوئی شخص انتہائی مجبوری کی حالت میں ہو (اور ان چیزوں میں سے کچھ کھا لے) جبکہ اس کا مقصد نہ لذت حاصل کرنا ہو اور نہ وہ (ضرورت کی) حد سے آگے بڑھے تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔"

[4] النیشابوری، صحیح مسلم، کتاب السلام، باب الطَّاعُونِ وَالطِّيَرَةِ وَالْكَهَانَةِ وَنَحْوِهَا، حدیث:5772۔

حرج اور نقصان ہونے کی صورت میں، خاص کر جب یہ نقصان اس قدر شدید اور وسیع ہو کہ ساری دنیا اس کی لپیٹ میں آ جائے، آسانی پیدا کی جاتی ہے لہٰذا "المشقة تجلب التيسير" "الضرر يزال" کے اصول کے تحت کورونا وائرس جو ابتلائے عام کی صورت اختیار کر چکا ہے، آسانی کا متقاضی ہے اس لیے حتی الامکان شرعی حدود میں رہتے ہوئے احکام شرع، چاہے انفرادی ہوں یا اجتماعی، ان میں رخصت پیدا کی جائے گی۔

سوال ششم:

حمل نہ ٹھہرنے کی صورت میں کون کون سی بیماریاں وجود میں آتی ہیں جن کی وجہ سے مصنوعی حمل کے جواز کی صورت پیدا ہوتی ہے؟

جواب:

مذکورہ سوال کے جواب میں ماہرین[1] کا کہنا یہ ہے کہ بعض اوقات کچھ عورتوں کے ہارمونز کے مسائل، رحم مادر کی رطوبتیں، جو کہ مرد کے جرثومے کو بچہ دانی میں ٹھہرنے سے مانع ہوتی ہیں، رحم مادہ کی نالیاں بند ہوں، رحم مادر میں سوزش ہو (Endometriosis)، پینتیس سال سے عمر بڑھ چکی ہو، عورت الکحل یا کچھ اور نشہ آور چیزوں کے استعمال کی عادی ہو یا ان جیسی دیگر وجوہات کیوجہ سے بار بار حمل ضائع (Miscarriage) ہو جاتا ہے۔ ڈاکٹر سمرین اس قسم کی بیماریوں کے حوالے سے بیان کرتی ہیں کہ:

Blocked tube due to:

1. Pelvic inflammatory disease(PID)[2]
2. Tuberculosis(TB)
3. Previous surgeries
4. Previous Ectopic pregnancy[3]

ظاہر ہے جب اس قسم کی بیماریاں ہوں تو کسی بھی عورت کے حاملہ ہونے کا قدرتی عمل متاثر ہوتا ہے جس کی وجہ سے حمل ٹھہرتا نہیں ہے یا ٹھہرتا ہے لیکن پیدائش سے پہلے ہی ضائع ہو جاتا ہے۔ اولاد کا نہ ہونا کسی بھی عورت کے لیے بہت

---

[1] یہ رائے درج ذیل ماہرین کی ہے:

1. ڈاکٹر وجیہہ علی، این آئی ایچ، اسلام آباد۔
2. ڈاکٹر سمرین۔ ایف سی پی ایس، ٹی ایم او، اسپیشلسٹ، گائناکالوجسٹ (سی) یونٹ، ایم ٹی ئی / ایچ ایم سی، پشاور۔
3. ڈاکٹر تیمور صاحب زادہ محمد، ماہر جلد، سٹی گوندل پلازہ، بلیو ایریا اسلام آباد

[2] عورت کے تولیدی اعضاء کا انفیکشن۔ یہ ایک پیچیدگی ہے جو اکثر کچھ STDs کی وجہ سے ہوتی ہے، جیسے کلیمائڈیا اور سوزاک۔ دوسرے انفیکشن جو جنسی طور پر منتقل نہیں ہوتے ہیں وہ بھی PID کا سبب بن سکتے ہیں۔

[3] رحم مادر کی نالیوں میں بندش کے باعث ہونے والی سرجری

سی جسمانی اور نفسیاتی بیماریوں کا باعث بنتا ہے جیسا کہ سروے کی ایک رپورٹ میں ہے:

She could become anxious, depressed, Could have mood swings, irritable and emotionally vulnerable. due to the gossipy nature of and other females and interaction with them the affected individuals started to avoid the social gatherings war they should war purpose females started to be think that they used Conceive in any case and for through the most allopathy, homeopathy, herbal healthcare providers, and even quacks.

After trying and trying through medical means the couple would go for Artificial Reproductive Techniques (ART)[1]

ایسی عورتوں میں مزید بہت سی بیماریاں پیدا ہو جاتی ہیں جیسا کہ ڈیپریشن، چڑچڑاپن، ضدی پن، جذباتی پن وغیرہ، جس کی وجہ سے ایسی عورتیں دوسروں لوگوں سے بات چیت کرنا چھوڑ دیتی ہیں، بعض اوقات جاہل حکیموں، جادوٹونہ کرنے والے بابوں سے کوئی علاج کراتی ہیں۔ لیکن جب کسی بھی طرح سے کامیابی نہیں ملتی تو بالآخر مصنوعی حمل کے لیے میڈیکل ڈاکٹرز کی خدمات لی جاتی ہیں تاکہ کسی طرح سے اولاد کی نعمت حاصل کی جاسکے۔[2]

حمل نہ ٹھہرنے کی وجہ سے مختلف بیماریوں کا وجود اور عموم بلویٰ:

مذکورہ بالا ماہرین کی آراء سے واضح ہوتا ہے کہ اس صورت میں ایک عورت نہ صرف یہ کہ مختلف جسمانی اور طبی بیماریوں کا شکار ہو جاتی ہے بلکہ بہت سی ایسی نفسیاتی بیماریاں بھی لاحق ہو جاتی ہیں جو انسانی زندگی کے امن و سکون اور آرام کے لیے زہر قاتل بن جاتی ہیں۔ شریعت اسلامی کی تعلیمات میں انسانی زندگی کے تحفظ میں محض ظاہری جسم کو بچانا ہی نہیں ہے بلکہ اس کی روحانی زندگی، جس میں نفسیاتی پہلو انتہائی اہم ہے، کو محفوظ رکھنا بھی شریعت کا بنیادی مطمع نظر ہے لہذا ایسی تمام صورتیں جہاں قدرتی حمل کی کوئی صورت نظر نہ آرہی ہو وہاں مقاصد شریعت کی روشنی میں نسل انسانی کے اجراء اور مبتلا بہ شخص کو دیگر امراض سے بچانے کے لیے مصنوعی حمل کے جائز طریقوں کی گنجائش پیدا کی جائے گی۔

سوالِ ہفتم:

کیا علاج معالجہ کے لیے انسانی اعضاء کی منتقلی اور ہدیہ کرنا درست ہے؟

جواب:

سروے[3] کرنے کے بعد اس حوالے سے جو معلومات حاصل ہوئی ہیں ان کا ماحصل یہ ہے کہ اعضاء کی منتقلی یا ہدیہ کرنے کی اجازت نہیں ہے اس کے لیے ماہرین شریعت نے کتاب وسنت اور مختلف فتاویٰ جات سے استدلال کیا ہے

---

[1] ڈاکٹر وجیہہ نے اپنے جواب میں ان بیماریوں کا ذکر کیا ہے۔

[2] جیسا کہ ماقبل مختلف صورتیں بیان ہو چکی ہیں۔

[3] ماہرین شریعت کے نام یہ ہیں:

جیسا کہ کسی دوسرے کو کوئی بھی شئے ہدیہ کرنے یا مالک بنانے کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ ہدیہ کرنے والا خود اس شئے کا مالک ہو جب کہ مذکورہ صورت سے متعلق اصول یہ ہے کہ انسان اپنے جسم کا خود مالک نہیں ہے بلکہ خالق کائنات کی جانب سے اس کا امانتہ یہ عطا کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ انسان قیامت میں اپنے اعضاء سے متعلق جواب دہ ہو گا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[1]

"یقین رکھو کہ کان، آنکھ اور دل سب کے بارے میں (تم سے) سوال ہو گا۔"

اسی طرح انسانی اعضاء کا اس طرح کا استعمال، باعث اہانت ہے جس کی شریعت اسلامی نے اجازت نہیں دی ہے۔ فقہائے کرام نے تو شدید مجبوری کی حالت میں بھی علاج کے لیے انسانی اعضاء کے استعمال کی اجازت نہیں دی ہے جیسا کہ "السیر الکبیر" میں ہے:

''وَالْآدَمِيُّ مُحْتَرَمٌ بَعْدَ مَوْتِهِ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ فِي حَيَاتِهِ. فَكَمَا يَحْرُمُ التَّدَاوِي بِشَيْءٍ مِنْ الْآدَمِيِّ الْحَيِّ إِكْرَامًا لَهُ فَكَذَلِكَ لَا يَجُوزُ التَّدَاوِي بِعَظْمِ الْمَيِّتِ. قَالَ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ((كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِ عَظْمِ الْحَيِّ))۔''[2] [3]

اور انسان اپنی موت کے بعد بھی اسی طرح محترم ہے جیسا کہ وہ اپنی زندگی میں محترم تھا۔ لہٰذا جس طرح انسان کی زندگی میں اس کے کسی عضو سے احترام کے پیش نظر علاج معالجہ کرنا درست نہیں ہے ایسے ہی میت کی ہڈی سے بھی استفادہ جائز نہیں ہے۔ آپ ﷺ کا فرمان ہے: میت کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسا کہ زندہ کی ہڈی توڑنا۔

مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے مفتیانِ کرام کی رائے یہ ہے کہ انسانی اعضاء کے ذریعے علاج معالجہ کرنا، خواہ ہدیہ کیے گے عضو کے ذریعے ہی کیوں نہ ہو، درست نہیں ہے اس لیے کہ قرآن و سنت کی یہی تعلیمات ہیں کہ انسان اپنے تمام اعضاء کے ساتھ زندہ ہو یا مردہ، ہر حال میں محترم ہے، اگر یوں اعضاء ہدیہ کرنے کی اجازت دے دی جائے تو انسان کی عزت و شرف میں خلل واقع ہو گا جو جائز نہیں ہے۔

---

1. دار الافتاء، جامعہ قاسمیہ، ایف سیون، اسلام آباد۔
2. مفتی ابو الحسن جواد عبد الباسط، دار القضاء والافتاء، اسلام آباد۔
3. ڈاکٹر محمد ظفر اقبال جلالی، جامعہ اسلام آباد۔

4۔ ماہرین طب میں سے ڈاکٹر تیمور صاحب زادہ محمد، ماہر جلد، بلیو ایریا اسلام آباد کی رائے لی گئی ہے۔

[1] بنی اسرائیل:36۔

[2] السرخسی، شرح السیر الکبیر، ص128۔

[3] حدیث کی تخریج: ابن ماجہ، سنن ابن ماجہ، کتاب الجنائز، بَابٌ فِي النَّهْيِ عَنْ كَسْرِ عِظَامِ الْمَيِّتِ، حدیث:1617۔

اس کے مقابلے میں ماہرین طب کی رائے یہ ہے کہ علاج معالجہ کے لیے اعضاء کی منتقلی یا اعضاء ہدیہ کرنے میں کوئی حرج نہیں جس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ ایسا کرنے سے نہ صرف یہ کہ ایک انسان کی جان بچائی جاتی ہے بلکہ جسم کے دوسرے اعضاء کو بھی پیوند کاری کے عمل کے دوران بہتر بنایا جاتا ہے لہٰذا ایسا کرنا بالکل درست ہے۔

پیوند کاری کے لیے انسانی اعضاء کا ہدیہ کرنا اور عموم بلویٰ:

ما قبل میں واضح کیا گیا ہے کہ ماہرین طب کا میدان سائنس ہے اور سائنس کا موضوع انسانی زندگی کو آسان بنانا ہے قطع نظر اس کے کہ آسانی کے لیے اختیار کیے جانے والے اسباب جائز ہیں یا نہیں۔ لہٰذا اعضاء ہدیہ کرنے سے اگر دوسرے انسان کو فائدہ ہو رہا ہے تو ایسا کرنے میں ماہرین طب کے ہاں کوئی حرج نہیں ہے۔

اس کے مقابلے میں ماہرین شریعت کسی بھی مسئلہ کے جواز یا عدم جواز کے لیے محض انسان کے فائدے یا نقصان کو بنیاد قرار نہیں دیتے بلکہ اس مسئلہ کے حوالے سے شریعت کی بنیادی تعلیمات کو مد نظر رکھتے ہیں، اور ما قبل میں بیان کردہ دلائل کی روشنی میں یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اعضائے انسانی کا ہدیہ کرنا درست نہیں ہے لہٰذا قطع نظر اس سے کہ اس صورت میں انسان کو فائدہ ہو رہا ہے، مذکورہ صورت کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

تاہم عصر حاضر میں بیماریوں کی کثرت کی وجہ سے، جس کے مختلف عوامل ہو سکتے ہیں جیسا کہ، زہریلی غذاؤں کا استعمال، مختلف قسم کے ناگہانی حادثات وغیرہ، بہت سے اہل علم نے اعضائے انسانی کے ذریعے علاج کرنے کی گنجائش دی ہے کیونکہ انسانی اعضاء کی پیوند کاری ابتلائے عام کی شکل اختیار کر چکی ہے جس سے بچنا مشکل ہے۔اس لیے اگر ضرورت و حاجت ہو کہ انسانی اعضاء کا استعمال ہی انسانی جان کو بچا سکتا ہے تو ایسی صورت میں شریعت کے بتلائے ہوئے اصولوں اور اسی فصل کے شروع میں مسئلہ نمبر 4 کے ضمن میں بیان کردہ ماہرین شریعت و ماہرین طب کی شرائط کے مطابق پیوند کاری کی گنجائش ہے۔

مندرجہ بالا سروے میں مختلف مسائل میں متفرق آراء سامنے آئیں جن میں بعض مسائل میں علماء کرام اور ڈاکٹرز میں اتفاق جبکہ بعض مسائل میں اختلافی آراء پائی گئیں جن کو ساتھ ساتھ زیر بحث لایا گیا ان سب کی آراء میں ایک نکتہ جو سمجھ میں آیا انسانوں سے تکلیف اور حرج کو دور کرنا اور آسانی پیدا کرنا ہے اور ایسا عموم بلویٰ کے سبب ممکن ہے۔

خلاصہ کلام:

صحت کے جدید مسائل کے حوالے سے مختلف آراء کا جائزہ لینے کے بعد جو احکام سامنے آتے ہیں ان کا ماحصل یہ ہے کہ:

1. اولاد کا حصول ہر انسان کی فطری اور طبعی خواہش ہے جس کا حصول شریعت نے نہ صرف جائز قرار دیا ہے بلکہ نسل انسانی کے اجراء کے لیے خاندانی نظام کے لیے تفصیلی ہدایات اور تعلیم بھی دی ہیں اس لیے انسان کی اس

فطری خواہش کی تکمیل کے لیے شریعت کی بتلائی ہوئی حدود میں رہتے ہوئے عصر حاضر کے جدید طبی طریقوں سے استفادے کی اجازت دی جائے گی تاکہ نسل انسانی کا اجراء کیا جاسکے۔

2. حتی الامکان علاج کے دوران بھی انسان کی قوتِ حس کو ختم نہیں کیا جانا چاہیے البتہ اگر کوئی ماہر طب یہ تجویز دے کہ اس حس کو معطل کرنے کے لیے مخصوص ادویات کا استعمال ضروری ہے تو درج ذیل شرائط کے مطابق علاج کی یہ صورت جائز ہے۔

i. کسی ماہر، عادل اور ثقہ طبیب سے علاج معالجہ کرایا جائے جو بے ہوشی کی دوا کی تحدید کرنا جانتا ہو۔

ii. بے ہوشی کے لیے متعین اشیاء کا استعمال کیا جائے جس کے بارے میں طبیب کہہ چکا ہو کہ مباح کے مقابلے میں اس سے علاج کرنا مجبوری ہے۔

iii. علاج کی صورت میں کسی قسم کے نقصان اور ضرر کا اندیشہ نہ ہو۔

iv. صرف اسی حد تک دوا کا ستعمال کیا جائے جو علاج کے لیے ضروری ہے اس لیے کہ ضرورت کی حد تک ہی ممنوعات کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

v. علاج معالجہ کے دوران کسی معصوم شخص کی زندگی کو خطرہ میں نہ ڈالا جارہا ہو

3. پلاسٹک سرجری صرف علاج یا مجبوری کی وجہ سے جائز ہے اس کے علاوہ دھوکہ دہی یا خوبصورتی وغیرہ، جیسی صورتوں میں اس کی اجازت نہیں ہے۔

4. پیوندکاری کے حوالے سے شریعت کی تعلیمات یہ ہیں کہ:

i. حلال جانوروں کے اعضاء کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ii. مجبوری کی حالت میں حرام جانوروں کے اعضاء کے استعمال کی بھی گنجائش ہے۔

iii. پیوندکاری ذاتی (اپنے اعضاء کے ذریعے) کی اجازت ہے تاہم دوائیوں سے اگر علاج ممکن ہے تو اس صورت سے احتراز بہتر ہے۔

iv. زندہ انسان کے اعضاء کے ذریعے پیوندکاری میں مختلف اعضاء سے متعلق مختلف احکامات ہیں جیسا کہ:

اَ. اگر کوئی ایسا عضو منتقل ہو رہا ہو جو ایک ہی ہے جیسا کہ دل، دماغ وغیرہ، یہ صورت ناجائز ہے اس لیے کہ اس صورت میں عطیہ دہندہ کی جان یقینی طور پر چلی جائے گی لیکن مریض کی جان بچے گی یا نہیں اس کا یقین نہیں ہے۔

ب. اگر منتقل ہونے والا عضو جوڑا ہو جیسا کہ آنکھیں، گردے وغیرہ، تو ایسی صورت میں ضروت اور حاجت کے مطابق حکم نافذ ہو گا اگر ضرورت یا حاجت ہے تو ایک عضو عطیہ کیا جا سکتا ہے۔

ت. اگر جوڑا اعضاء کا تعلق اعضائے تناسلیہ میں سے ہو تو کسی ایک عضو کا بھی انتقال درست نہیں ہے۔

ث. مادہ منویہ کا انتقال بھی جائز نہیں جیسا کہ ٹیسٹ ٹیوب بے بی وغیرہ کے لیے عام ہو چکا ہے۔

ج. اگر کوئی ایسا عضو منتقل کیا جا رہا ہے جو وقت کے ساتھ دوبارہ آ سکتا ہو جیسا کہ خون اور جِلد وغیرہ تو اس کے انتقال کی اجازت ہے البتہ اس میں بھی شرط یہی ہے کہ عطیہ دہندہ کو کسی قسم کا ضرر لاحق نہ ہو رہا ہو۔

v. مردہ انسان کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کی مجبوری کی حالت میں اجازت ہے تاہم اعضاء کی خرید و فروخت کی قطعا اجازت نہیں ہے ہاں اگر کوئی اعضاء خریدنے پر مجبور ہے تو خریدنے والے کو گناہ نہیں ہو گا۔

5. گردوں، پیٹ یا معدہ کی صفائی کا دورانیہ کافی گھنٹوں پر مشتمل ہوتا ہے جس کی وجہ سے انسان کی عبادت کے اوقات بھی متاثر ہوتے ہیں، جسم سے خون اور فاضل مادوں کو نکالا جا رہا ہوتا ہے، اگر اس صورت میں مریض کے لیے طہارت اور عبادت کے احکامات کا خیال نہ رکھا جائے تو مشقت اور حرج لازم آئے گا جو کہ آسانی کا تقاضا کرتی ہے اس لیے ان دونوں صورتوں میں مریض کی آسانی کے لیے یہی رائے زیادہ قرین قیاس ہے کہ طہارت کو باقی رکھا جائے۔ لیکن یہ احکامات تب ہیں جب حاجت کا فطری راستہ کھلا ہوا ہو اگر فطری راستہ بند کر دیا جائے تو پھر یہ احکامات نہیں ہیں۔

6. مقاصد شریعت کی تقسیم (ضروریہ، حاجیہ، تحسینیہ) کے پیش نظر منصوبہ بندی کے حوالے سے جو حکم سمجھ آتا ہے وہ یہ ہے کہ اجتماعی حیثیت سے منصوبہ بندی کی نہ تو ضرورت ہے اور نہ ہی حاجت، کیونکہ کسی شخص کے بارے میں متعین طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کے دو بچے تو اچھی طرح سے خوش و خرم زندگی گزار لیں گے لیکن تیسرا بچہ اگر ہو گیا تو وہ بھوکا مر جائے اور اس کی ضروریات پوری نہیں ہو سکیں گی۔ اس لیے یہ تو ممکن ہے کہ انفرادی طور کسی خاص شخص کو منصوبہ بندی کی ضرورت پیش آئے لیکن اجتماعی طور پر ہر شخص کو اس کا پابند بنانا اور باقاعدہ قانون بنا دینا اس کی کسی طرح سے بھی حمایت نہیں کی جا سکتی۔

7. مجبوری کی حالت میں اسقاط حمل کی گنجائش ہے تاہم اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر روح نہ پھونکی گئی ہو تب ایسا کرنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے۔ اگر روح پھونک دیے جانے کے بعد کا مرحلہ ہو تو ایسی صورت میں اسقاط کی اجازت نہیں ہے۔

8. شرعی قواعد (المشقة تجلب التيسير "الضرر يزال) کی روشنی میں کورونا وائرس جو حال ہی میں ابتلائے عام کی صورت اختیار کر چکا تھا، آسانی کا متقاضی ہے اس لیے ایسی وبائی صورت حال میں حتی الامکان احکام شرع میں رخصت پیدا کی جانے کی گنجائش موجود ہے۔ جیسا کہ روزہ رکھنے میں مشکلات کا سامنا ہو، جماعت کی نماز، جمعہ یا حج جیسے اجتماعات میں اختلاط سے وبا کے پھیلنے کے قوی اندیشہ کے پیش نظر اجتماعات کو محدود کر دینا، عام میل جول سے روکنے کے لیے حکومت کی جانب سے کرفیو نافذ کرنا وغیرہ۔ یہ سب ایسے اعمال ہیں کہ مقاصد شریعت کی روشنی میں ان کی اجازت ہے۔

9. کورونا کی بیماری کو چھپانے کی اجازت نہیں ہے اگر اس کے کتمان کی وجہ سے کسی کو کوئی نقصان ہوا تو شرعاً اور دیانتاً یہ ذمہ دار ہو گا۔

10. کورونا کے مریض کی تجہیز و تکفین کا انتظام کرنا ایسے ہی مسلمانوں کے ذمہ لازم ہے جس طرح عام مردوں کی تجہیز و تکفین فرض کفایہ ہے۔

11. امراض کی کثرت اور مختلف حادثات والی صورتیں ابتلائے عام بن چکی ہیں اس لیے ان کے سد باب کے لیے مفاد عامہ کی خاطر انسانی نعش کا پوسٹ مارٹم کی گنجائش موجود ہے۔

12. سروے کے ذریعے معلوم ہوا ہے کہ علاج معالجہ کے دوران مریض کو بے ہوش کرنے کے لیے جن دوائیوں کا استعمال کیا جاتا ہے ان کو آپریشن وغیرہ میں جسم کو سن کرنے کے لئے ضرورت کی حد تک استعمال کیا جا سکتا ہے، پلاسٹک سرجری ہیئت کے تبدیل نہ ہونے تک درست ہے، مختلف جسمانی بیماریوں کے باعث مصنوعی حمل انسان کی ضرورت ہے، قرنطینہ کورونا کی وبا سے بچاؤ کا اہم ذریعہ ہے، انسانی اعضاء کی منتقلی اسلام میں درست نہیں البتہ ڈاکٹرز اس کو درست مانتے ہیں۔

خلاصۃ البحث:

عموم بلویٰ کے لغوی معنی آزمائش و مصیبت کے عام ہونے کے آتے ہیں اور اصطلاحی تعریف کے ضمن میں متقدمین نے عموم بلویٰ کی کوئی متعین تعریف نہیں ذکر کی ہے البتہ متاخرین علماء اس کی تعریف ذکر کرتے ہیں کہ عموم بلویٰ وہ حالت یا پیش آمدہ مسئلہ ہے جو بڑی اکثریت کو درپیش ہو اور اس سے احتراز متعذر ہو۔ کوئی ممنوعہ کام لوگوں کو تکلیف میں ڈالنے کا موجب بن جائے اور اتنا عام ہو جائے کہ انسان کے لیے اس کام سے کنارہ کشی اختیار کرنا اور خود کو محفوظ رکھنا ممکن نہ ہو سکے اور ایسی مشکل اور دشوار صورت میں عموم بلویٰ کی وجہ سے ان امور میں آسانی پیدا ہوتی ہے اور حکمِ شرعی میں رخصت و تخفیف پیدا ہوتی ہے اس اعتبار سے عموم بلویٰ انسانی زندگی میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے اور روزمرہ کی زندگی میں حرج اور ضرر دور کرنے اور آسانیاں پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے۔

متقدمین نے عموم بلویٰ کی نہ متعین تعریف کی ہے اور نہ ہی متعین اسباب ذکر کیے ہیں متاخرین کے عبارات سے جو اسباب مفہوم ہوتے ہیں ان میں غیر مدرک بالبصر ہونا، قلیل ہونا، ضرورت، غیر منفک ہونا، مکرر اور کثیر ہونا شامل ہیں۔ عموم بلوی کے شرائط یہ ہیں: عموم بلوی حقیقی ہو، عموم بلوی حتمی ہو، عموم بلوی کے حکم کا منحصر ہونا، عموم بلوی تتبع رخص کا ذریعہ نہ ہو، عموم بلوی نصوص کے خلاف نہ ہو، عموم بلوی مساوی یا اس سے بڑھ کر مشکل کو مفضی نہ ہو، عموم بلوی کا حکم مقید ہو گا، عموم بلوی کا قول مجتہد کا ہو۔ ایک شرط مختلف فیہ ذکر کی جاتی ہے کہ جمہور کے نزدیک خبر واحد کی قبولیت کے تمام شرائط جب موجود ہو، تو ایسی صورت میں خبر واحد بہر حال معتبر ہو گی چاہے وہ حکم عموم بلویٰ سے متعلق ہو یا نہ ہو۔ احناف کا موقف ہے کہ عموم بلوی سے متعلق احکام میں خبر واحد معتبر نہیں ہو گی اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا امر جس کی طرف تمام امت محتاج ہو، اس میں کم از کم درجہ یقین کی روایت ہی معتبر ہو سکتی ہے۔ عموم بلویٰ کی مشروعیت قرآن سنت اور اجماع و قیاس ادلہ اربعہ سے ثابت ہے۔ مثلا قرآن کی سورت نور کی آیت نمبر ۵۸، سورت الحج کی آیت نمبر ۷۸، سورۃ البقرۃ آیت نمبر ۱۸۵ اور اسی طرح سنت میں سے اس کی مشروعیت سورہرہ والی حدیث سے ثابت ہے عموم بلویٰ احکام شریعت میں آسانی اور دفع حرج کے باب میں سب سے بڑا مظہر ہے تو گویا اجماع امت سے بھی عموم بلویٰ کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے۔ بے شک عموم بلویٰ اسباب رخصت میں سے ہے اگر عموم بلویٰ کو مشروع و معتبر نہ مانا جائے تو یہ مکلفین کو مشقت میں مبتلا کرے گا اور انسانوں کو مشقت میں ڈالنا شرعاً عقلاً ممنوع ہے۔ اسی اعتبار سے عموم بلویٰ کی مشروعیت از روئے عقل ثابت ہوتی ہے۔ ورنہ شریعت میں تضاد واقع ہو گا۔

مقاصد شریعت کی تاریخ کا آغاز اسلام کی ابتداء کے ساتھ ہوا۔ تاریخ فقہ اسلامی کا اہم دور دوسری صدی ہجری کی ابتداء سے چوتھی صدی ہجری کے نصف اول پر محیط ہے اس دور میں فقہ کی باقاعدہ تدوین ہوئی چوتھی صدی ہجری کو مقا صد شریعت کی باقاعدہ آغاز وابتداء کا دور کہا جاتا ہے۔ متقدمین کے مصطلحات میں مقاصد شریعت جیسی اصطلاح نہیں پائی جاتی ہے اسی لیے کوئی جامع تعریف نہیں ملتی ہے۔ البتہ متاخرین کے کلام میں مقاصد شریعت کے لئے متعدد تعریفات پائی جاتی ہیں۔ مقاصد شریعت سے مراد وہ معانی ہیں وغایات ہیں جن کو احکام شریعت میں ملحوظ نظر رکھا جاتا ہے ان تمام معانی کا مقصد اللہ تعالی کی بندگی کا اظہار اور انسانوں کے لئے دنیا اور آخرت میں نفع کا حصول ہے۔ مقاصد شریعت ہی کی روشنی میں نصوص شریعت کی تفسیر، اورادلہ متعارضہ کے درمیان ترجیح و تطبیق، غیر منصوص واقعات سے متعلقہ احکام کی پہچان کرنا آسان ہوتا ہے۔

تخفیف اور رخصت کے اعتبار سے عموم بلویٰ اور مقاصد شریعت کا باہمی تعلق کئی جہات سے ہے شریعت کا عمومی مقصد یہی نظر آیا کہ وہ انسانیت کے لیے منافع کا حصول اور مفاسد کا دفعیہ ہی ہے اور عموم بلویٰ کا مقصود بھی رفع حرج، دفع **مشقت**، دفع ضرر، اور لوگوں کے لیے آسانی ہوتی ہے عموم بلویٰ سے بھی ضروریات حاجیات، تحسینیات کا تحفظ مقصود ہوتا ہے ان کا عمومی مقصد جلب منفعت اور دفع مضرت ہے۔

ادلہ شرعیہ کلام اللہ، سنت رسول، اجماع، اور قیاس کا جائزہ لینے سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ عموم بلویٰ ادلہ اربعہ کا باہمی ربط قوی ہے اور جہاں انسانی زندگی میں تنگی پیدا ہوئی ہے وہاں حکم میں نرمی دی گئی ہے۔ کیونکہ ان کا مشترکہ مقصد یہی ہے کہ لوگوں کی حاجات بشریہ اور انسانی فطرت کے حوائج میں آسانی پیدا کرے چنانچہ اس بحث سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ عموم بلویٰ اور ادلہ شرع بھی جلب منفعت، حصول یسر، دفع مضرت، رفع حرج میں باہم مربوط ہیں۔

طہارت اور عبادات کے نت نئے مسائل سے متعلق قرآن وسنت، متقدمین فقہائے کرام اور جدید فقہی آراء کی روشنی میں عموم بلویٰ کے سبب تخفیفی احکام بیان ہوئے ہیں مثال کے طور پر فیکٹریوں سے نکلنے والے گندے پانی کو صاف کر کے استعمال میں لانے گنجائش پیدا کرنا، عصر حاضر میں چونکہ جلاٹین کا استعمال کھانے پینے کی بہت سی اشیاء اور ادویات سازی بقدر ضرورت جائز ہونا امت مسلمہ کو مشقت اور حرج سے بچایا جاسکے اسی طرح اگر کیمیائی تجزیہ سے خنزیر کی کھال اور ہڈی اپنی پوری حقیقت تبدیل کر دے تو حرمت کا حکم ختم ہو جائے گا اور جس شئے میں اس کا استعمال ہو رہا ہے اس کا استعمال بھی جائز ہوگا۔ بحیثیت انسان چاہے مسلمان ہو یا کافر، اعضائے انسانی پاک ہیں لہٰذا اگر کسی انسان کا کوئی عضو پیوندکاری کے لیے استعمال ہو رہا ہے تو پاکی ناپاکی کے حکم کی حد تک اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ احکام عبادات میں نمازوں کے اوقات کی تعیین کے لیے حسابات، تقویم اور علم فلکیات کے جدید منہج پر عمل کرنا، جن علاقوں میں رات اور

دن کے مابین اعتدال نہیں ہے ان میں نمازوں کے اوقات کی تعیین میں مشکل پیش آتی ہو جیسا کہ شمالی یورپ وغیرہ کے تو ایسے علاقے کے لوگ اپنے قریبی علاقوں کے وقت کے مطابق اندازہ کر کے پانچ نمازیں ادا کر لیا کریں، حالت سفر میں احکام شریعت میں تخفیف جیسا کہ قصر صلوٰۃ، موزوں پر مسح، روزہ میں اختیار وغیرہ، وقت نکلنے کا اندیشہ کی وجہ سے سواری پر ہی نماز ادا کرنا درست قرار دینا، طہارت اور عبادات کے نت نئے مسائل میں تیسیر کی مثالیں ہیں۔

معاملات میں عموم بلویٰ کا دائرہ کار اور اس کی ضرورت واہمیت کو سامنے رکھتے ہوئے مختلف اہم مسائل کے حوالے جو احکام سامنے آئے ہیں جن میں عموم بلویٰ کے سبب آسانی کی گئی ہے۔

معاشی معاملات کے ضمن میں اسلامی شریعت کے ایسے اصول اور ضابطے موجود ہیں کہ اگر ان کو بروئے کار لایا جائے تو عموم بلویٰ کے سبب نہ صرف مروجہ بیمہ یا انشورنس کی قباحتوں اور مفاسد سے بچا جاسکتا ہے بلکہ تعاون، خیر خواہی، ایثار و قربانی جیسی صفات پر مبنی مدد و نصرت کا نظام کیا جاسکتا ہے سود اور قمار پر مبنی نظام سے بچتے ہوئے مضاربت کے اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے ایک نظام قائم کرنا، ایک بہتر نظام تکافل تشکیل کر دینا، سودی بینک کے ذریعے تنخواہ وصول کرنے کی گنجائش ہونا، مجبوری میں سودی بینک سے قرض لے گھر بنانے کی اجازت دی گئی ہے۔

اسی طرح کسی بھی ملک کی معاشی صورتحال کا اندازہ اسٹاک مارکیٹ کے اتار چڑھاؤ سے ہی ہوتا ہے لہذا اسٹاک مارکیٹ میں ہونے والے ہر قسم کے کاروبار کو ناجائز قرار دینا حرج اور مشقت میں ڈالنا ہے اس لیے صرف وہ صورتیں جو صریح نصوص اور شرعی احکام کے خلاف ہیں جیسا کہ ادھار کی ادھار کے ساتھ بیع، فیوچر سیل، ملکیت سے پہلے حصص کی بیع وغیرہ ناجائز ہیں البتہ اس کے علاوہ جو صورتیں ہیں جیسا کہ اپنی ملکیت میں آجانے والے حصص وغیرہ کی خرید و فروخت تو عموم بلویٰ کے سبب ایسی صورتیں جائز ہیں۔ ای کامرس، آن لائن خریداری، الیکٹرانک لین دین عصر حاضر کی ضرورت بن چکی ہے، اکثر لین دین اسی کے ذریعے ہوتے ہیں، ابتلاء اتنا عام ہو چکا ہے کہ چھوٹے پیمانے پر کاروبار کرنے والا بھی اس کا استعمال کرتا ہے اس لیے شریعت اسلامی کے اصول "المشقة تجلب التيسير " ان الدين يسر" وغیرہ کے پیش نظر جدید صورتوں کی اجازت ہے تاہم ان میں ایسے تمام اصول وضوابط کا خیال رکھنا ضروری ہے جو کسی بھی عقد کو درست قرار دینے کے لیے شریعت نے بیان کیے ہیں۔ جہاں تک ورچوئل کرنسی کا تعلق ہے اس کا ابتلاء اور ضرورت اس قدر عام نہیں ہے اس سے احتراز ضروری ہے۔

اسی طرح معاشرتی معاملات کے ضمن میں کئی مسائل میں عموم بلویٰ کے سبب تخفیف کی جاتی ہے جدید آلات (ٹیلیفون، موبائل، ٹیلی گرام، فیکس، انٹرنیٹ وغیرہ) معاہدات کا انعقاد کا جواز انسان سے حرج دور کرنے کی اہم مثالیں

ہیں البتہ نکاح کے بارے میں عرب و عجم کے علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر ٹیلی فون پر نکاح ہو رہا ہے تو اس کے جواز کی صورت یہ ہو گی کہ عورت کسی کو وکیل مقرر کر دے کہ وہ اس کی جانب سے ایجاب و قبول کرے اور گواہان بھی موجود ہوں تو اس صورت میں عقد نکاح معتبر ہو گا۔

عصر حاضر میں تشہیر اور تجارتی اشتہارات کی مختلف صورتوں کا میدان وسیع پیمانہ تک پھیل چکا ہے اور کاروبار سے جڑا ہر شخص اس ابتلاء میں پڑ چکا ہے لہذا جب تک ممنوعہ عناصر کا ارتکاب نہ کیا جائے جیسا کہ جھوٹ اور دھوکہ دہی، دوسری کمپنی کی خامیاں بیان کرنا، محرمات کی تشہیر، اسلام مخالف مہم جوئی اور اسراف و تبذیر وغیرہ عصر حاضر کے وہ تمام وسائل اور ٹولز استعمال کرنے کی اجازت ہے۔

عصر حاضر میں تصویر کی ضرورت بنی نوع انسان مشقت اور حرج سے بچانے کے لئے مجبوری اور ضرورت کے پیش نظر شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کی اجازت دی جاتی ہے۔

تصنیف و تالیف کے شعبے میں کاپی رائٹ ابتلائے عام کی شکل اختیار کر چکی ہے جس کا اعتبار نہ کرنے سے بہت سے معاشرتی مفاسد جنم لے سکتے ہیں اس لیے اس صورت کو بھی ابتلائے عام کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے۔

اسی طرح اگر ہر سفر میں محرم کا ہونا ضروری قرار دے دیا جائے تو نہ صرف یہ کہ اخراجات زیادہ ہوں گے بلکہ لوگوں کے لیے حرج بھی ہو گا لہذا عموم بلویٰ تقاضے کے مطابق اس کی گنجائش موجود ہے۔

صحت کے عصری مسائل کے حوالے سے مختلف آراء کا جائزہ لینے کے بعد احکام شریعت میں عموم بلویٰ کے سبب تخفیف و تیسیر کئی صورتیں سامنے آتی ہیں جیسا کہ

اولاد کا حصول کی فطری خواہش کی تکمیل کے لیے شریعت کی بتلائی ہوئی حدود میں رہتے ہوئے عصر حاضر کے جدید طبی طریقوں سے استفادے کی اجازت کا ہونا تا کہ نسل انسانی کا اجراء کیا جا سکے۔ نشہ آور ادویات اگر علاج کے لیے ضروری ہے تو ضرورت کی حد تک ہی ممنوعات اور ان اشیاء کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

پلاسٹک سرجری صرف علاج یا مجبوری کی وجہ سے جائز ہے اس کے علاوہ دھوکہ دہی یا خوبصورتی وغیرہ، جیسی صورتوں میں اس کی اجازت نہیں ہے البتہ ڈاکٹرز اس کو ہر صورت درست قرار دیتے ہیں۔

اعضاء کی پیوند کاری کے حوالے سے احکام شریعت کے مطابق عموم بلویٰ کی رعایت دیتے ہوئے مجبوری کی حالت میں حرام جانوروں کے اعضاء کے استعمال کی بھی گنجائش ہے اور مردہ انسان کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کی مجبوری کی

حالت میں اجازت ہے تاہم اعضاء کی خرید و فروخت کی قطعا اجازت نہیں ہے ہاں اگر کوئی اعضاء خریدنے پر مجبور ہے تو خریدنے والے کو گناہ نہیں ہو گا اسی طرح مجبوری کی حالت میں منصوبہ بندی اور اسقاط حمل کی گنجائش ہے تاہم اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر روح نہ پھونکی گئی ہو تب ایسا کرنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے۔ اگر روح پھونک دیے جانے کے بعد کا مرحلہ ہو تو ایسی صورت میں اسقاط کی اجازت نہیں ہے۔

1. صحت کے عصری مسائل میں سب سے اہم مسئلہ شرعی قواعد(المشقة تجلب التيسير "الضرر يزال) کی روشنی میں کورونا وائرس جو حال ہی میں ابتلائے عام کی صورت اختیار کر چکا تھا، آسانی کا متقاضی ہے اس لیے ایسی وبائی صورت حال میں حتی الامکان احکام شرع میں رخصت پیدا کی جانے کی گنجائش موجود ہے۔ جیسا کہ روزہ رکھنے میں مشکلات کا سامنا ہو، جماعت کی نماز، جمعہ یا حج جیسے اجتماعات میں اختلاط سے وبا کے پھیلنے کے قوی اندیشہ کے پیش نظر اجتماعات کو محدود کر دینا، عام میل جول سے روکنے کے لیے حکومت کی جانب سے کرفیو نافذ کرنا وغیرہ۔ یہ سب ایسے اعمال ہیں کہ مقاصد شریعت کی روشنی میں ان کی اجازت ہے اور مفاد عامہ کی خاطر انسانی نعش کا پوسٹ مارٹم کی گنجائش بھی موجود ہے۔

نیز سروے میں مختلف مسائل میں متفرق آراء سامنے آئیں جن میں مختلف مسائل کے ضمن میں بعض مسائل میں علماء کرام اور ڈاکٹرز میں اتفاق جبکہ بعض مسائل میں اختلافی آراء پائی گئیں ان سب کی آراء میں ایک نکتہ جو سمجھ میں آیا انسانوں سے تکلیف اور حرج کو دور کرنا اور آسانی پیدا کرنا ہے اور ایسا عموم بلویٰ کے سبب ممکن ہے۔

نتائج بحث:

1. متقدمین نے عموم بلویٰ کی کوئی متعین تعریف نہیں کی ہے البتہ متاخرین نے عموم بلویٰ کا مفہوم واضح کیا ہے کہ عموم بلویٰ وہ حالت اور پیش آمدہ مسئلہ ہے جو بڑی اکثریت کو در پیش ہو اور اس سے احتراز متعذر ہو اس صورت میں تنگی و ضرر دور کرنے کے لیے احکام شریعت میں تخفیف پیدا کی جاتی ہے۔
2. متقدمین فقہاء کرام عموم بلویٰ کے معتبر ہونے کے لیے جامع اسباب و شرائط ذکر نہیں کرتے بلکہ مسائل تعلیل میں ان کی طرف اشارہ کرتے ہیں البتہ متاخرین میں بعض نے اسباب و شرائط عموم بلویٰ کے ضمن میں کچھ اسباب کی نشاندہی کی ہے اور شرائط کے ضمن میں معتبر ضابطے بیان کئے ہیں۔
3. فقہاء متاخرین نے اسباب عمومِ بلویٰ میں عدم ادراک، قلت، تکرار، امتداد اور ضرورت وغیرہ کا ذکر کیا ہے اور شرائط عمومِ بلویٰ کے ضمن میں حقیقی ہونا، نصوص شرعیہ کے خلاف نہ ہونا، معصیت پر مبنی نہ ہونا وغیرہ کی تصریحات کی ہیں۔
4. عموم بلویٰ کے دائرہ اثر میں علمائے جمہور خبر واحد کو اس کی تمام شرائط کی موجودگی میں معتبر تصور کرتے ہیں علمائے احناف کے نزدیک خبر واحد کو معتبر قرار دینے کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ روایت عموم بلویٰ کے خلاف نہ ہو۔ عموم بلویٰ کی روایت میں خبر واحد سے استنباط نہیں کرتے ہیں۔
5. اسباب تیسیر میں سے ایک اہم ضابطہ عموم بلویٰ ہے جس کی حجیت و مشروعیت ادلۂ اربعہ قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے ثابت ہے۔
6. شریعت کے احکامات میں گنجائش مقاصد شریعت کے اعتبار سے رکھی گئی ہے اور ان مقاصد شریعت کے تحفظ کا بنیادی مقصد منفعت کا حصول اور مفاسد کو دور کرنا ہے۔
7. مقاصد شریعت کے اعتبار سے احکامات شریعت میں تیسیر و تخفیف کی کئی حکمتوں کا لحاظ رکھا جاتا ہے جن میں حکمت اول "جلب المنافع ودرء المفاسد" ہے اور بالترتیب باعتبار ضروریات، تحسینیات اور حاجیات کی حکمتوں کا لحاظ رکھتے ہوئے رعایت کا سلسلہ رکھا گیا ہے۔
8. عموم بلویٰ اور مقاصد شریعت میں باہمی ربط جلب منفعت و دفع مضرت کا ہے جس کی وضاحت شریعت کے اصولی کلیات اور مقاصد شریعت کے درجات ضروریات، حاجیات اور تحسینیات سے ہوتی ہے۔
9. عموم بلویٰ کے سبب احکام شریعت میں تخفیف کی حکمتیں ادلہ ءشریعت سے بھی ثابت ہیں۔

10. شریعت مطہرہ نے طہارت کے جملہ احکامات میں مکلفین کے حالات کی رعایت رکھتے ہوئے عموم بلویٰ سے متعلق مسائل میں نرمی برتی ہے طہارت سے متعلق کئی مسائل مثلاً فلٹر شدہ پانی، دیگر مائعات سے ڈرائی کلین کرنا، کھانے پینے کی اشیاء میں جیلاٹین کا استعمال اور میک اپ و نیل پالش وغیرہ کا استعمال ابتلائے عام کی شکل اختیار کیئے ہوئے ہیں ان میں تخفیفی شرعی احکامات عموم بلویٰ کی وجہ سے ہیں۔

11. شریعت اسلامی نے احکام عبادات میں بھی بسبب عموم بلویٰ نرمی کی ہے سفر نمازوں میں قصر کا حکم، سواری پر بیٹھ کر نماز پڑھنے کی سہولت، رفاہ عامہ کے اداروں کو زکوۃ دینا، مریض اور مسافر کے لئے احکام روزہ، حج و عمرہ میں مانع حیض کی دواؤں کا استعمال وغیرہ آسانی اور تخفیف بوجہ عموم بلویٰ کی رعایت کا مظہر ہیں۔

12. معاملات کے ضمن معاشرتی و معاشی معاملات میں عموم بلویٰ کی رعایت کا لحاظ رکھا گیا ہے معاشی معاملات میں بیمہ، کرپٹو کرنسی، ای کامرس وغیرہ اور معاشرتی معاملات میں جدید آلات کے ذریعے معاہدات کا انعقاد کرنے، تصویر سازی، کاپی رائٹ کے حقوق کی حصولی اور محرم کے بغیر سفر میں گنجائش اہم مثالیں ہیں۔

13. صحت سے متعلق کئی معاصر مسائل سے متعلق احکامات شریعت میں عموم بلویٰ کی رعایت کا لحاظ رکھا گیا ہے تاکہ امت مسلمہ کو مشقت اور حرج سے بچایا جا سکے انسانی اعضاء کی پیوند کاری، مصنوعی حمل سے متعلق مسائل اور انسانی نعش کا پوسٹ مارٹم وغیرہ میں احکامات میں تخفیف کی صورت نظر آتی ہے۔

14. کورونا وائرس اس عہد کا جدید مسئلہ ہے جس سے پوری دنیا متاثر ہوئی ہے یہ مرض ایک عام مشکل کی صورت اختیار کر چکا ہے، اس لیے انسانی زندگی میں بہت سارے اعمال مثلا روزہ، باجماعت نماز کی ادائیگی، حج و عمرہ کی عبادت کو محدود کرنا اور قرنطینہ اختیار کرنے میں اس کی رعایت کی جارہی ہے۔

15. مقالہ ہذا میں موجود صحت سے متعلق عصری مسائل کے سروے سے معاصر علماء اور ڈاکٹرز کی علمی آراء کے مطابق عصری مسائل میں مجموعی طور پر احکامات میں آسانی کو مدنظر رکھا گیا ہے جن میں اعضاء کی پیوند کاری، پلاسٹک سرجری، نشہ آور ادویات کے استعمال کا حکم، مصنوعی حمل اور کورونا وائرس کے مسائل کا جائزہ لیا گیا ہے۔

سفارشات و تجاویز:

1. جدید فقہی مسائل کے حوالے سے اقسام رخصت کے اطلاق پر کام کیا جا سکتا ہے۔
2. قانونی، سیاسی اور عائلی فقہی معاملات پر سروے کی صورت میں تحقیقی کام کیا جا سکتا ہے۔
3. خصوص بلویٰ بھی عموم بلویٰ کی طرح ایک اہم فقہی موضوع ہے خصوص بلویٰ کے میدان میں محققین موضوع پر کام کر سکتے ہیں۔
4. اصولِ دعوت کے مناہج کے ضمن میں عموم بلویٰ کے موضوع پر تحقیق کی جا سکتی ہے۔
5. قواعد فقہیہ کا مواد زیادہ تر عربی زبان میں موجود ہے ان قواعد کی عام لوگوں تک رسائی کے لیے ضروری ہے کہ علوم اسلامیہ کے محققین کثیر تعداد میں ان فقہی قواعد کا اردو زبان میں ترجمہ کریں۔
6. معاصر فقہاء کرام اصول فقہ اور احکام شریعت میں رخصت کے اعتبار سے ڈاکٹرز، بینکرز اور دوسرے اہم شعبوں کے ساتھ ورکشاپس اور سیمینار منعقد کروائیں اور عموم بلویٰ کو تربیتی پروگرامز کا حصہ بنایا جائے تاکہ اصول شریعت میں تخفیف اور تیسیر سے استفادہ کیا جا سکے۔
7. ملک کے اہم شعبوں خصوصاً شعبہ طب سے متعلق اسلامی ہدایات و اصول عموم بلویٰ عمومی طور پر طبی درسگاہوں (میڈیکل کالجوں) کے نصاب کا حصہ بنائی جائیں تاکہ طب سے متعلق مسلمان ڈاکٹر ضرورت اور رخصت کے مسائل سے واقفیت حاصل کر سکیں۔
8. عموم بلویٰ کے ضمن میں پالیسی ساز اداروں میں تخفیف و گنجائش سے آگاہی فراہم کی جائے۔

فہارس

فہرست آیات

فہرستِ احادیث

فہرستِ اصطلاحات

فہرست مصادر و مراجع

فہرست قرآنی آیات

نمبر شمار	آیت	سورۃ	آیت نمبر	صفحہ نمبر
.1	﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾	البقرة	124	20
.2	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾	البقرة	184-183	50
.3	﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾	البقرة	185	51
.4	﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى ﴿اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي	البقرة	187	226

	الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾			
.5	﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾	البقرة	219	131
.6	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ﴾	البقرة	267	204
.7	﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى﴾	البقرة	262	220
.8	﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾	البقرة	286	28
.9	﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾	النساء	28	74،31
.10	﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾	النساء	29	139
.11	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾	النساء	43	132
.12	﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾	النساء	83	151
.13	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾	المائدة	3	78
.14	﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ	المائدة	5	179

	الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾			
.15	﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾	المائدة	89	74
.16	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾	المائدة	90	82
.17	﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾	المائدة	6	113
.18	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ﴾	المائدة	101	131
.19	﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾	الأنعام	145	166

.20	﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾	الأعراف	157	129
.21	﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾	الأنفال	11	171
.22	﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ * الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾	الأنفال	65-66	133
.23	﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾	التوبة	28	180
.24	﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾	التوبة	60	218
.25	﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾	التوبة	103	205
.26	﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾	التوبة	122	61
.27	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾	النحل	90	114

.28	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾	الإسراء	70	180
.29	﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾	طه	14	133
.30	﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾	الأنبياء	16	127
.31	﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾	الأنبياء	35	20
.32	﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾	الحج	78	130
.33	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ﴾	النور	58	30،71
.34	﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾	الفرقان	48	171
.35	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾	الحجرات	1	152
.36	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾	الحجرات	12	65
.37	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾	الذاريات	56	108
.38	﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾	الحديد	25	127
.39	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا	المجادلة	13-12	136

	الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾			
.40	﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾	الحشر	2	83
.41	﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾	الحشر	7	138
.42	﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾	المدثر	4	170
.43	﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾	الشرح	6-5	76

فہرست احادیث

نمبر شمار	احادیث	کتاب	صفحہ نمبر
1.	ارايت إحدانا تحيض في الثوب، كيف تصنع؟ قال:" تحته، ثم تقرصه بالماء وتنضحه وتصلي فيه	صحیح بخاری	171
2.	أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة لتشرب منه فأصغى لها الإناء حتى شربت قالت كبشة فرآني أنظر إليه فقال أتعجبين يا ابنة أخي قالت فقلت نعم فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات	ابوداوَد	75
3.	انّ الله لا يجمع امّتى وقال امّة محمد على ضلالة و يد الله مع الجماع	ترمذی	144
4.	ان الله افترض عليهم صدقة في اموالهم تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم	صحیح بخاری	212
5.	ان الله لا يجتمع امتى على الضلالة	ابن ماجہ	79
6.	أن لا تحكم بين اثنين وأنت غضبان فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان	الترمذي	155
7.	انها ليست نجس، انما هى من الطوفين عليكم والوافات	ابوداوَد	151
8.	جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن ويوما وليلة للمقيم يعني في المسح	النسائی	119
9.	دُفِنَ مَعَ أَبِي رَجُلٌ فَلَمْ تَطِبْ نَفْسِي حَتَّى أَخْرَجْتُهُ فَجَعَلْتُهُ فِي قَبْرٍ عَلَى حِدَةٍ	صحیح بخاری	334

.10	ذرونی ما ترکتم، فانما ھلک من کان قبلکم بکثرۃ سوالھم، وا ختلافھم علی انبیاءئھم، فاذا امرتکم بشی فاتو منہ ما استطعتم، واذا یھکتم عن شئی فدعوہ	صحیح مسلم	152
.11	سألت أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت إني امرأة أطيل ذيلي وأمشي في المكان القذر قالت أم سلمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يطهره ما بعده	ابن ماجہ	76
.12	سئل عن الحياض التي بين مكة والمدينة تردها السباع والكلاب والحمر وعن الطهارة منها فقال لها ما حملت في بطونها ولنا ما غبر طهور	ابن ماجہ	76
.13	فكذا خبر الواحد إذا ورد موجبا للعمل فيما يعم به البلوى أي فيما يمس الحاجة إليه في عموم الأحوال	صحیح بخاری	68
.14	فی الھرۃ، انھا لیت بنجس، انما ھی من الطوافین علیکم	ابوداؤد	83
.15	قال إذا وطئ أحدكم بنعله الأذى فإن التراب له طهور	ابوداؤد	77
.16	قضی لاضرر ولا ضرار	ابن ماجہ	77
.17	الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك	ابوداؤد	76
.18	لا يخلون رجل بامراة ، إلا ومعها ذو محرم ، ولا تسافر المراة ، إلا مع ذي محرم " ، فقام رجل ، فقال : يا رسول الله ، إن امراتي خرجت حاجة ، وإني اكتتبت في غزوة كذا وكذا ، قال : " انطلق ، فحج مع امراتك	صحیح مسلم	291
.19	لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم ، إلا مع ذي محرم	صحیح مسلم	292
.20	لو ان اشق علی امتی لامر تھم بالسواک مع کل صلاۃ	صحیح بخاری	1
.21	من رای منکم منکرا فلیغرہ بیدہ و بلسانہ و بالقلبہ	صحیح بخاری	148
.22	یسرو ولا تعسروا بشروا ولا تنفرو	صحیح بخاری	77

.23	ينهى عن كراء المزارع فتركها ابن عمر بعد	صحیح مسلم	62
.24	يوما على باب حجرتي والحبشة يلعبون في المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يسترني بردائه أنظر إلى لعبهم	صحیح بخاری	142

فہرست اصطلاحات

نمبر شمار	اصطلاح	صفحہ نمبر
.1	عدم انفکاک	70
.2	موہوم	54
.3	مضاربت	120
.4	مساقات	120
.5	بیع سلم	120
.6	اہل الحل والعقد	144
.7	امتداد	149
.8	مکلفین	155
.9	استفاضہ	61
.10	اسطرلاب / کواڈرینٹ	192
.11	اموال ظاہرہ	212
.12	مرابحہ	259
.13	IVF	340
.14	IUI	340
.15	ICSI	340
.16	GIFT	340
.17	ZIFT	340
.18	PID	347

مصادر ومراجع

القرآن الکریم

عربی مصادر ومراجع

الاندلسی، علی بن احمد بن سعید بن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، 2004ء)

ابن الحجر الھیتمی، تحفۃ المحتاج (السعودیہ: مکتبہ التجاریہ الکبریٰ، 2006ء)

ابن الرشد، أبو الولید محمد بن أحمد الاندلسی، بدایۃ المجتھد ونھایۃ المقتصد، (بیروت: دار ابن حزم، 2014ء)

ابن العربی، محمد بن عبد اللہ قاضی، احکام القران ابن العربی (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۲۴ھ)

ابن المنذر، محمد بن ابراہیم، کتاب الاجماع (بیروت: دار الفکر، 1411ھ)

ابن النجیم المصری، البحر الرائق (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2009ء)

ابن الھمام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدیر (بیروت: دار کتب العلمیۃ، 2009ء)

ابن امیر الحاج، التقریر والتحبیر (بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۶ء)

ابن تیمیہ، شیخ السلام احمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاویٰ (کویت: وزارۃ الاوقاف الشئوون الاسلامیۃ، ۲۰۰۴ء)

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، نزھۃ النظر شرح نخبۃ الفکر (دمشق، مکتبۃ الغزالی، 1410ھ)

ابن حزم، ابو محمد، علی بن احمد، المحلی بالآثار (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2003ء)،

ابن عابدین، محمد امین بن عمر، نشر العرف فی بناء بعض الاحکام العرف (دمشق: مطبعۃ معارف سوریۃ، 1301ھ)

ابن عابدین، محمد امین بن عمر الشامي، رد المحتار علی الدر المختار (بیروت: دار المعرفۃ، 1423ھ)

ابن عاشور، شیخ محمد الطاہر، تفسیر التحریر والتنویر (تیونس: الدار التونسیۃ للنشر، 2007ء)

ابن عبد البر، یوسف بن عبد اللہ، الاستذکار (دمشق: دار قتیبہ، 2007ء)،

ابن عبد السلام، الفوائد علی اختصار المقاصد (بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۹۹۹ء)

ابن قدامۃ، الشرح الکبیر (القاھرۃ: ھجر للطباعۃ والتوزیع، 1995ء)

ابن قدامۃ، الکافی فی فقہ الامام احمد (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2014ء)

ابن قدامہ، ابو عبد اللہ، شمس الدین، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، 1419ھ (الریاض: مکتبہ الرشد، 1419ھ)

ابن کثیر، ابو الفداء الدمشقی، تفسیر القرآن العظیم (مکۃ: المکتبۃ التجاریۃ، 1992ء)

ابن منظور، محمد بن مکرم الافریقی، لسان العرب، (بیروت: مکتبہ دار صادر، 2010ء)

ابن نجیم، زین العابدین بن ابراہیم، الاشباہ والنظائر لابن نجیم (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1980ء)

ابو داود، سلیمان بن الاشعث السجستاني، سنن أبي داود (بیروت: دار الفکر، 1420ھ)

ابو بکر بن اسماعیل، ھدایۃ السالک الیٰ تحریر اوضح المسالک (سعودیہ: جامعہ الملک بن سعود، س۔ن)

ابو زہرہ، محمد ابو زہرہ، اصول الفقہ (سعودیہ: دار الفکر عربی، ۱۹۷۴ء)

إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد بن إسماعيل الصنعاني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986ء)

احمد الرئیسونی، نظریہ المقاصد عند الامام شاطبی (قاہرہ: دار الکلمۃ اللنشر، ۲۰۱۵ء)

اصغری، احمد فیصل، والمزینی، صالح محمد، منظومات الصرف الصحی لمعالجۃ میاہ المجاری (کویت: الجمعیۃ الکویتیہ لحمایۃ البیئہ، 1997ء)

اصفہانی، راغب حسین بن محمد، المفردات فی غرائب القران (دمشق: دار لقلم، 1430ھ)

ام کلثوم، قضیۃ تحدید النسل فی الشریعۃ الاسلامیۃ، (السعودیہ: الدار السعودیۃ، 1982ء)

الاندلس، محمد بن یوسف، البحر المحیط (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۳ء)

انصاری، عبد العلی محمد بن نظام الدین، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2007ء)

آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام (بیروت: دار الفکر الطباعۃ، النشر والتوزیع، ۲۰۰۳ء)

البابرتی، محمد بن محمد، العنایۃ شرح الہدایۃ (لبنان: دار الکتب العلمیہ، 1971ء)

الباجی، ابو الولید سلیمان بن خلف، المنتقیٰ (لبنان: دار لکتب العلمیہ، 1420ھ)

الباحسین، یعقوب عبد الوہاب، رفع الحرج فی الشریعہ الاسلامیہ (الریاض: مکتبہ الرشد، 2001ء)

البار، محمد علی، الفشل الکلوی وزرع الاعضاء الاسباب والاعرض وطرق التشخیص والعلاج، طبع اول (بیروت: الدیار الشامیۃ، دار القلم، س۔ن)

البار، محمد علی، خلق الانسان بین الطب والقرآن، طبع چہارم (سعودیۃ: الدار السعودیۃ، 1983ء)

باعشن، سعید بن محمد، کتاب شرح المقدمۃ الحضرمیۃ المسمی بشری الکریم بشرح مسائل التعلیم، (لبنان: دار المنہاج، 2009ء)

البخاری، علاؤ الدین عبد العزیز بن احمد، کشف الاسرار للبزدوی (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1418ء)

بدوی، یوسف احمد محمد، مقاصد الشریعہ عند ابن تیمیہ (اردن: دار النفائس، ۲۰۰۰ھ)
البزدوی، فخر الاسلام علی بن محمد، اصول البزدوی (بیروت: دار البشائر الاسلامیہ، 1403ھ)
بکر ابو زید، فقہ النوازل (بیروت: موسسہ الرسالہ، 1416ھ)
بہوتی، منصور بن یونس بن ادریس، کشاف القناع عن متن الاقناع (بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۲ھ)
البیضاوی، عبد اللہ بن عمر، الغایۃ القصویٰ فی درایۃ الفتوٰی (شرکۃ دار البشائر الاسلامیۃ، 1983ء)
البیہقی، ابو بکر احمد بن حسین، معرفۃ السنن والآثار (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2018ء)
تقی عثمانی، تکملۃ فتح الملہم، (کراچی: مکتبہ دار العلوم، 2016ء)
الجوزیہ، ابن قیم، مفتاح دار السعادۃ (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2017ء)
الجوھری، اسماعیل بن حماد، الصحاح فی اللغۃ، (بیروت لبنان: دار الکتب العلمیہ، 1999)
جوینی، عبد المالک بن عبد اللہ بن یوسف، الغیاثی (مصر: مطبعۃ النھضۃ، ۱۴۰۱ھ)
حافظ، عمر زھیر، تقنین قرارات مجمع الفقہ الاسلامی الدولی فی مسائل المالیۃ الاسلامیۃ، (مرکز النشر العلمی، جامعۃ الملک عبد العزیز، 1425ھ)
حجازی، عبد الفتاح بیومی، النظام القانونی لحمایۃ التجارۃ الالکترونیۃ، (مصر: دار الفکر، 1425ھ)
حذیفہ احمد عکاش، التصویر المعاصر، احکامہ وضوابطہ الشرعیۃ، (السعودیہ: مکتبۃ عین الجامعۃ، 2015ء)
الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواھب الجلیل (اردن: دار رضوان، 2010ء)
الخادمی، نور الدین بن مختار، الاجتھاد المقاصدی (قطر: وزاۃ الاوقاف والشئون الاسلامیۃ، 1419ھ)
الخثلان، سعد بن ترکی، فقہ المعاملات المالیۃ المعاصرۃ، (ریاض: دار الصمیعی، 2008ء)
الدسوقی، احمد الدریر، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر (مصر: مکتبۃ عیسی البابي الحلبي، 2015ء)
الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی، دراسۃ نظریۃ تطبیقیۃ، (الریاض: مکتبۃ الرشد، طبع 1420ھ)
الدویش، احمد بن عبد الرزاق، فتاوی اللجنۃ الدائمۃ للبحوث والافتاء (ریاض: دار المؤید، 1415ھ)
دیمان، اساسیات کیمیاء الاغذیۃ (مصر: دار العربیۃ للنشر والتوزیع، 1996ء)۔
الرازی، زین الدین ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر، مختار الصحاح (بیروت: المکتبۃ العصریۃ، طبع 1420ھ)
الرازی، محمد بن عمر الحسین، المحصول فی الاصول (الریاض: دار الکتب العلمیۃ، 1999ء)

الرشیدی، فهد سعد، معالجۃ میاہ الصرف الصحی واستخدامها فی دولۃ الکویت، مجلۃ الشریعۃ والدراسات الاسلامیۃ، العدد، 70،(2007ء)

الزبیدی، ابو بکر بن علی، الجوہرۃ النیرۃ(لبنان: دار الکتب العلمیہ، 1971ء)

الزبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس(بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1999ء)

الزحیلی، وہبۃ، التفسیر المنیر(دمشق: دار الفکر، 1418ھ)

الزحیلی، وھبۃ، الفقہ الاسلامی وادلتہ(دمشق: دارالفکر، 2020ء)

الزرقاء، مصطفیٰ احمد، المدخل إلی نظریۃ الالتزام العامۃ فی الفقہ الإسلام(دمشق: دار القلم، 1999ء)

الزرقاء مصطفیٰ احمد، المدخل الفقھی العام(دمشق: دار القلم، ۱۹۶۸ء)

الزرکشی، بدر الدین، المنثور فی القواعد الفقہیۃ(بیروت: دار لکتب العلمیہ، 1421ھ)

زرکشی، بدرالدین محمد بن عبد اللہ، البحر المحیط فی اصول الفقہ(قاہرہ: دارالکتبیٰ، ۱۴۱۴ھ)

زھیر احمد السباعی، البار، محمد علی، الطب ادبہ وفقھہ(بیروت: دار القلم، 1993ء)

زیدان، عبد الکریم زیدان، الوجیز فی شرح القواعد الفقہیۃ(بیروت: موسسہ الرسالہ، 1422ھ)

السبکی، تاج الدین عبد الوہاب بن علی، جمع الجوامع فی اصول الفقہ(بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2007ء)

السرخسی، ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سھل، المبسوط(بیروت: دارالمعرفۃ، ۱۴۰۹ھ)

السرخسی، ابو بکر محمد بن ابی سہل، اصول السرخی(بیروت: دارالمعرفہ، ۱۹۹۶ء)

سلامۃ، زیاد احمد، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، طبع اول(اردن: دار العربیۃ للعلوم، 1996ء)

السنبھلی، حسن علی، الامتاع والاستقصاء لادلۃ تحریم نقل الاعضاء، طبع اول(عمان: دار الرازی، 1989ء)

السیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، جلال الدین، الاشباہ والنظائر(بیروت: دار الکتب العلمیۃ، الطبعۃ الاولی، 1411ھ)

الشاشی، ابو علی احمد بن محمد بن اسحاق، اصول الشاشی(بیروت: دار الکتاب العربی، 1982ء)

الشاطبی، ابراہیم بن موسی، الموافقات فی اصول شریعہ(مدینہ منورہ: دار ابن عفان، ۱۹۹۷ء)

الشاطبی، ابراھیم بن موسی، الاعْتِصَام، (سعودیۃ: مکتبہ دار ابن الجوزي، 1429ء)

الشافعی، محمد بن ادریس، الام، (بیروت: دارالمعرفۃ، ۲۰۰۰ء)

الشافعی، محمد بن ادریس، الرسالۃ(بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۲۰۰۷ء)

شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ (قاہرہ: دارالجیل، 2005ء
الشنقیطی، محمد المختار، احکام الجراحۃ الطبیۃ والآثار المترتبۃ علیھا، (جدہ: مکتبۃ الصحابۃ، 1994ء)
الشوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار شرح منتقی الاخیار، (لبنان: بیت الافکار الدولیۃ، 2004ء)
الصابونی، محمد علی، روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام، (دمشق: مکتبۃ الغزالی، 1981ء)
صالح، عبداللہ حمید، رفع الحرج فی الشریعۃ الاسلامیۃ ضوابطہ وتطبقاتہ، (السعودیۃ: دارالنشر، 2007ء)
صالح بن محمد الفوزان، الجراحۃ التجمیلیۃ، (ریاض، دارالتدمریۃ، 2008ء)،
الصلاحین، عبدالحمید، الاعلانات التجاریۃ احکامھا وضوابطھا فی الفقہ الاسلامی، مجلۃ الشریعۃ والقانون، العدد 21، (جامعۃ الامارات العربیۃ، 2002ء)
الطاھری، ابراھیم عبدالغفار، المسائل الطبیۃ المعاصرۃ فی باب الطہارۃ، (کویت: وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیۃ، 2014ء)
العاطی، محمد عبد محمد علی، المقاصد الشرعیہ واثرھا فی الفقہ الاسلامی (القاھرہ: دارالحدیث، 2007ء
عبدالرحمان بن عبدالخالق، احکام التصویر فی الشریعۃ الاسلامیۃ (السعودیہ: مکتبہ دارالمطبوعات، 1415ھ)
عبدالماجد، ھجو محمد، مخلفات الصرف الصحی الخواص والمعالجۃ واعادۃ الاستخدام، (ریاض: النشر العلمی والمطابع، س۔ن)
عبدالرحمٰن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، الاعلام، (لاہور: الفیصل ناشران وتاجران کتب، ۱۹۹۳ء)
عثمانی، محمد تقی، بحوث فی قضایا فقہیۃ معاصرۃ، باب اجوبۃ عن استفتاء المرکز الاسلامی بواشنطن،، (دمشق: دارالقلم، 2003ء)
العثیمین، محمد بن صالح، شرح الاصول من علم الاصول (السعودیۃ: دار ابن جوزی، 2015ء)
عز بن عبدالسلام، امام، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، (دمشق: دارالقلم، ۲۰۰۰ء)
عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری (قاہرہ: مکتبہ السلفیہ، 2015ء)
عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری (قاہرہ: مکتبہ سلفیہ، 2015ء)
عظیم آبادی، محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن ابی داود (بیروت: دار ابن حزم، 2005ء)
علم الدین یوسف، حافظ، اجماع سکوتی (مدینہ منورہ: جامعہ اسلامیہ، 2020ء)
علی داغی، مبدا الرضاء فی العقود، دراسۃ مقارنۃ، (القاھرہ: مکتبۃ الجامعۃ الازھر، 2008ء)

علی محی الدین، علی یوسف المحمدی، فقہ القضایا المعاصرۃ، (بیروت: دار البشائر الاسلامیۃ، 2006ء)،

العواطی، انس محمود توفیق، حجیۃ عموم البلویٰ عند الاصولیین، (قاہرہ: کلیۃ دراسات الاسلامیۃ والعربیۃ، 2016ء)

عیساوی، احمد، الاعلان من منظور اسلامی، (قطر: وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیۃ، 2015ء)،

العینی، محمود بن احمد، البنایۃ شرح الھدایۃ، (بیروت: دار الفکر، 1990ء)

الغزالی، ابو حامد محمد الغزالی الطوسی، المستصفیٰ (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۲ھ)

فتاوی الشیخ محمد رشید رضا، طبع اول، (لبنان: دار الکتاب الجدید، 2005ء)

فخر الدین رازی، ابو عبد اللہ محمد بن عمر، المحصول، (لبنان: موسۃ الرسالہ، ۱۴۱۸ھ)

فخر الدین محمد بن عمر، رازی، تفسیر کبیر، مترجم مفتی محمد خان (لاہور: مرکز تحقیقات اسلامیہ، ۲۰۱۰ء)

الفکی، حسن بن احمد بن حسین، احکام الادویۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ، طبع اول (ریاض: مکتبۃ دار المنہاج، 1425ھ)

الفیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1992ء)

قرارات مجمع الفقہ الاسلامی، الدورۃ الحادیۃ العاشرۃ، القرار الخامس (مکۃ المکرمۃ: رابطہ عالم اسلامی، 19 فروری تا 22 فروری، 1989ء)

القرافی، الفروق المسمی بانوار البروق فی أنواء الفروق (السعودیہ: وزارۃ الاوقاف السعودیۃ، 2010ء)

القرضاوی، محمد یوسف، الحلال والحرام فی الاسلام (القاھرۃ: مکتبہ وھبۃ، 2012ء)

القرضاوی، یوسف عبد اللہ، فی فقہ الاقلیات المسلمۃ (مصر: دار الشروق، 2001ء)

قرطبی، ابو عبد اللہ ابن احمد الانصاری، الجامع الاحکام القرآن (بیروت: دار الفکر، ۱۹۸۷ء)

القزوینی، عبد اللہ بن یزید، سنن ابن ماجہ (بیروت: دار الجلیل، ۱۴۱۸ھ)

قلعجی، محمد، معجم لغۃ الفقہاء (بیروت: مکتبۃ دار النفائس للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع 1408ء)

الکاسانی، علاء الدین، بدائع الصنائع (بیروت: دار الکتاب العربی، 1974ء)

کیرانوی، وحید الزمان، القاموس الوحید (لاہور: ادارہ اسلامیات، 2001)

مالک، مالک بن انس، الموطا (لبنان: دار الاحیاء التراث العربی، 1406ھ)

مالک، المدونۃ الکبریٰ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1415ھ)

محمد ایمن صافی، انتفاع الانسان باعضاء جسم آخر حیا او میتا، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج 1، (بیروت: دار القلم 1988ء)

محمد بن احمد، علی واصل، احکام التصویر فی الفقہ الاسلامی، (ریاض: دار طیبۃ، 1999ء)
محمد بن المنذر، الإجماع، تحقیق: فؤاد عبد المنعم أحمد (السعودیہ: دار المسلم للنشر والتوزیع، ١٤٢٥ھ)
محمد عقلۃ الابراھیم، اجراء العقود بوسائل الحدیثۃ (عمان: دار الضیاء 1986ء)،
مصطفیٰ الزرقا، فتاویٰ الشیخ مصطفیٰ الزرقا، طبع چہارم (بیروت: دار القلم، س۔ن)
المصلح، خالد بن عبد اللہ، الجوائز التجاریۃ التسویقیۃ واحکامھا فی الفقہ الاسلامی (ریاض: دار ابن جوزی 1990ء)
معلوف، لویس معلوف، المنجد فی اللغۃ (مکتبہ نشر پر تو انتشارات پیراستہ، طبع پنجم، س۔ن)
المقدسی، ابن قدامہ، عبد اللہ بن احمد، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر فی اصول الفقہ علی مذھب الامام احمد بن حنبل (مصر: مکتبۃ الکلیات الازھریۃ، 1991ء)
المقدسی، ابو الفرج عبد الرحمن بن قدامہ، الشرح الکبیر علیٰ متن المقنع (بیروت: دار الکتاب العربی للنشر والتوزیع، 1414ھ
المقدسی، عبد اللہ بن احمد، المغنی (بیروت: دار الفکر، ٢٠٠٠ء)
المقری، احمد بن محمد بن علی الفیومی، المصباح المنیر في غریب الشرح الکبیر (القاھرۃ: دار المعارف، 2016)
الموسوعۃ الفقھیۃ الکویتیۃ (الکویت: وزارۃ الأوقاف والشئون الإسلامیۃ، طبع ششم، 1404ھ)
موسی، علی حسین، التلوث البیئی، طبع اول (بیروت: دار الفکر، 2000ء)
الموصلی، عبد اللہ بن محمود، الاختیار لتعلیل المختار، (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1430ھ)
نسفی، علی المنار، کشف الاسرار (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2015ء)
النووی، محیی الدین یحیٰ بن شرف، منھاج الطالبین (بیروت: دار الفکر، 2005ء)
نووی، ابو زکریا یحییٰ بن شرف، المجموع شرح المھذب (بیروت،، دار الفکر، ١٤١٧ھ)
النووی، ابو زکریا یحییٰ بن شرف، روضۃ الطالبین (دمشق: دار الفیحاء، 2012ء)
ھند بنت عبد العزیز، التحذیر، دراسۃ فقھیۃ، رسالۃ دکتورۃ، غیر مطبوعۃ (ریاض: جامعۃ الامام بن سعود، 1433ھ)
وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیۃ، الموسوعۃ الفقھیۃ الکویتیہ (کویت: دار السلاسل 1427ھ)
الیوبی، محمد بن احمد بن سعود، مقاصد شریعۃ وعلاقتھا بالادلۃ الشرعیہ (ریاض: دار الھجرۃ، للنشر دالتوضیع، 1418ھ)

اردو مصادر و مراجع

اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کے فیصلے، جلاٹین، چودھواں فقہی سیمنار، (حیدر آباد:22-20جون،2004ء)

امینی، حافظ محمد تقی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، 1983ء)

حافظ، مبشر حسین، جدید فقہی مسائل (لاہور: مبشر اکیڈمی، 2008ء)

خضری، علامہ شیخ محمد بک، تاریخ فقہ (کراچی: دارالاشاعت، 1965ء)

فاروق حسن، فن اصول فقہ کی تاریخ عہد رسالت سے عصر حاضر تک (کراچی: دار الاشاعت، 2006ء)

رحمانی، مولانا، خالد سیف اللہ، کتاب الفتاویٰ (کراچی: زمزم پبلشرز، 2008ء)

رضوی، نظام الدین محمد، فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول (لاہور: الضحیٰ پبلی کیشنز، 2014ء)

عبد القادر عودہ، اسلام کا فوجداری قانون (لاہور: اسلامک پبلیکیشنز، ۲۰۲۰ء)

عثمانی، محمد تقی، مفتی، آسان ترجمہ قرآن، (کراچی: مکتبہ معارف القرآن، س۔ن)

عثمانی، مفتی تقی، فتاویٰ عثمانی، سود کے احکام اور مختلف بینکوں اور جدید مالیاتی اداروں سے متعلق مسائل کا بیان، (کراچی: مکتبہ معارف القرآن، 2010ء)

عثمانی، مفتی تقی، فقہ البیوع، (کراچی: مکتبہ معارف القرآن، 2015ء)

عثمانی، محمد شفیع، معارف القرآن، (کراچی: ادارۃ المعارف 2008)

غازی، محمود احمد، محاضرات فقہ (لاہور: الفیصل ناشران و تاجران کتب، 2015ء)

قاسمی، قاضی مجاہد الاسلام، ضرورت و حاجت کا احکام شرعیہ میں لحاظ (نئی دہلی: انڈیا، ایفا پبلی کیشنز، ۲۰۱۰)

محمد اسرار مدنی، اسلامی فقہ اکیڈمی، جدہ کے جدید فقہی فیصلے، (انڈیا: مجلس تحقیقات اسلامی، 2018ء)

مصباحی، مفتی المصطفیٰ، اسباب ستہ اور عموم بلوی کی توضیح و تنقیح (فیصل آباد: دارالمعرفۃ، ۲۰۱۴ء)

مفتی محمد شفیع، بیمہ زندگی (کراچی: دار الاشاعت، 1979ء)

English Sources:

- Agarwal Ashok, Mulgund Aditi, Hamada Alaa, Chyatte, Michelle: A unique view on male infertility around the globe. Reprod Biol Endocrinol , no. 3 (2015): 13-37.
- Ahmed H M, Khan M, Yasmin F, et al, Awareness Regarding Causes of Infertility Among Out-patients at a Tertiary Care Hospital in Karachi, Pakistan. Cureus. (April16,2020): 12(4)
- Andreas M. Fleckner, Klaus J. Hopt, Stock Exchange Law: Concept, History,

Challenges, Max Planck Private Law Research Paper 7 no. 14 (2013): 513-559.

- Britannica, T. Editors of Encyclopaedia: "gelatin." Encyclopedia Britannica, August 11, 2023. https://www.britannica.com/topic/gelatin.
- European Central Bank: Virtual Currency Schemes. (Oct 2012)
- International Monetary Fund: Virtual Currencies and Beyond: Initial Considerations, (January ,2016.)
- Issam Eido: “Early Ḥanafī Jurists, Court Practice, and the Authority of General Afflictions (ʿUmūm al-Balwā),” Islamic Law Blog, November 11, 2021
- Muhammad Afiq, Mohd Anuar Bing Ramli: The Application of Umum Balwa Analysis Tool (UBAT) in Managing Cross- Contamination of Najs towards Halal Food Product, International Halal Science and Technology Conference (IHSATEC) 2019At: Bangkok, Thailand.
- PRTR Estimation Manua: Laundry & Dry Cleaning Industry , All Japan Laundry & Dry-cleaning Association ,(January 2001 Revised: March 2002)
- Recep Dogan: The notion of Balwa al-Am and its implementation in Islamic Law, Journal of Islamic studies and culture 7 no. 1 (June 2019): 1-10.

Websites:

https://www.who.int
https://www.ouh.nhs.uk
https://www.onlinefatawa.com
https://masailworld.com
https://ketabonline.com
https://www.banuri.edu.pk