ششماہی

رُشد

جنوری 2016ء / ربیع الاول 1437ھ

جلد 12۔ شمارہ 05

www.KitaboSunnat.com

LAHORE INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES

شعبہ علوم اسلامیہ

لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی زیر اہتمام

محدث لائبریری

کتاب وسنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے
کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی
کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے
درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

KitaboSunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com

قَدْ تَّبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ

ششماہی

رُشد

ہائر ایجوکیشن کمیشن (HEC) کے معیار کے مطابق

Indexed by DRJI

جنوری 2016ء / ربیع الاول 1437ھ

جلد 12۔ شمارہ 05

LAHORE INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES

ISSN: 2411-9482

شعبہ علوم اسلامیہ، لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ششماہی

رُشد

جلد/شمارہ	:	05/12
اشاعت	:	جنوری2016ء/ربیع الاوّل1437ھ
ناشر	:	لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز،لاہور
ترتیب	:	حافظ محمد عمر فاروقی (ایم فل علوم اسلامیہ)
فون آفس	:	0346-4422005-042-35837339; 35839404
ای میل	:	info.rushd@gmail.com
مطبع	:	شرکت پرنٹنگ پریس،لاہور
قیمت	:	200روپے

ادارہ کا مقالہ نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں۔

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مجلس نظامت

سرپرست: پروفیسر ڈاکٹر حافظ عبد الرحمن مدنی
ڈائریکٹر لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور

مدیر اعلیٰ: ڈاکٹر حافظ حمزہ مدنی
پرنسپل لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور

مدیر: ڈاکٹر حافظ محمد زبیر
اسسٹنٹ پروفیسر، کامساٹس انسٹیٹیوٹ آف انفارمیشن ٹیکنالوجی، لاہور

مدیر انتظامی: قاری محمد مصطفی راسخ
انچارج اسلامک ریسرچ کونسل، لاہور

مدیر معاون: محمد اصغر ریسرچ فیلو مجلس التحقیق الاسلامی، لاہور
محمد شعیب خان ریسرچ فیلو مجلس التحقیق الاسلامی، لاہور

مجلس اِدارت

- پروفیسر ڈاکٹر سلیمان بن عبد اللہ ابا الخیل، چیئرمین فیڈریشن آف مسلم ورلڈ یونیورسٹیز، چانسلر امام محمد بن سعود یونیورسٹی، ریاض
- پروفیسر ڈاکٹر احمد یوسف الدریویش، صدر انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد
- پروفیسر ڈاکٹر صہیب حسن، ممبر اسلامک شریعہ کونسل، لندن
- پروفیسر ڈاکٹر نصیر اختر، چیئرمین شعبہ اصول الدین، جامعہ کراچی، کراچی
- حافظ صلاح الدین یوسف، مدیر شعبہ تصنیف وتالیف، دار السلام، لاہور
- مولانا زاہد الراشدی، ڈائریکٹر شریعہ اکیڈمی، گوجرانوالہ
- ڈاکٹر حافظ حسن مدنی، اسسٹنٹ پروفیسر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
- ڈاکٹر خالد حمید، اسسٹنٹ پروفیسر، فیڈرل گورنمنٹ کالج فار بوائز، H-9 اسلام آباد
- ڈاکٹر حافظ حسین ازہر، اسسٹنٹ پروفیسر، یونیورسٹی آف انیمل سائنسز، لاہور
- ڈاکٹر حافظ انس نضر، اسسٹنٹ پروفیسر، دی یونیورسٹی آف لاہور، لاہور
- ڈاکٹر عبد الغفار، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹیکنالوجی، لاہور

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

مجلس مشاورت [بین الاقوامی]

- پروفیسر ڈاکٹر ضیاء الرحمن اعظمی، اسلامک یونیورسٹی مدینہ منورہ، سعودی عرب
- پروفیسر ڈاکٹر یسین مظہر صدیقی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، انڈیا
- پروفیسر ڈاکٹر لقمان سلفی، رئیس جامعہ امام ابن تیمیہ، انڈیا
- پروفیسر ڈاکٹر خادم حسین بخش، طائف یونیورسٹی، سعودی عرب
- پروفیسر ڈاکٹر عبد القادر گوندل، امام محمد بن سعود یونیورسٹی، ریاض
- پروفیسر ڈاکٹر اختر الواسع، ڈین شعبہ علوم اسلامیہ، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی
- پروفیسر ڈاکٹر اسرار احمد، انٹر نیشنل اسلامک یونیورسٹی، ملائشیا
- پروفیسر ڈاکٹر مجیب الرحمن، امریکہ
- ڈاکٹر حافظ اسحاق زاہد، کویت
- ڈاکٹر عزیر شمس، سعودی عرب

مجلس مشاورت [قومی]

- پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم چوہدری، سابق وائس چانسلر یونیورسٹی آف سرگودھا، سرگودھا
- پروفیسر ڈاکٹر سہیل حسن، چیئرمین دعوۃ اکیڈمی، اسلام آباد
- پروفیسر ڈاکٹر سعد صدیقی، چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور
- پروفیسر ڈاکٹر محمد اعجاز، ڈائریکٹر شیخ زید اسلامک سنٹر، جامعہ پنجاب، لاہور
- پروفیسر ڈاکٹر نور احمد شاہ تاز، ڈائریکٹر شیخ زید اسلامک سنٹر، جامعہ کراچی، کراچی
- پروفیسر ڈاکٹر معراج الاسلام ضیاء، پشاور یونیورسٹی، پشاور
- پروفیسر ڈاکٹر عبد اللہ صالح، شیخ زید اسلامک سنٹر، جامعہ پنجاب، لاہور
- پروفیسر ڈاکٹر عبد الرؤف ظفر، چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف سرگودھا، سرگودھا
- پروفیسر ڈاکٹر اسرائیل فاروقی، یونیورسٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹیکنالوجی، لاہور
- پروفیسر ڈاکٹر ممتاز سالک، یونیورسٹی آف مینجمنٹ اینڈ ٹیکنالوجی، لاہور
- ڈاکٹر مسفرہ محفوظ، انچارج علوم اسلامیہ، کامسائس انسٹی ٹیوٹ آف انفارمیشن ٹیکنالوجی، لاہور
- پروفیسر ڈاکٹر اکرم میاں، صدر تنظیم اساتذہ، پاکستان
- ڈاکٹر حافظہ عائشہ مدنی، اسسٹنٹ پروفیسر، فیڈرل گورنمنٹ کالج فار ویمن، F-7/2 اسلام آباد

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تعارف شرکاء

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر

اسسٹنٹ پروفیسر، کامسائس انسٹی ٹیوٹ آف انفارمیشن ٹیکنالوجی، لاہور

ڈاکٹر حافظ حمزہ مدنی

پرنسپل لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور

ڈاکٹر عائشہ مدنی

اسسٹنٹ پروفیسر، فیڈرل گورنمنٹ کالج فار ویمن، F-7/2، اسلام آباد

ڈاکٹر خالد حمید

اسسٹنٹ پروفیسر، فیڈرل گورنمنٹ کالج فار بوائز، H-9 اسلام آباد

ڈاکٹر حافظ حسین اَزہر

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ سماجی علوم، یونیورسٹی آف ویٹرنری اینڈ انیمل سائنسز، لاہور

ڈاکٹر عبد الغفار

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹیکنالوجی، لاہور

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فہرستِ مضامین

ادار یہ	مدیر	9
دورِ حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے محرکات	ڈاکٹر حافظ محمد زبیر	11
جدید تصورِ درایت اور جدت پسند مفکرین کے درایتی اصول	ڈاکٹر حافظ حمزہ مدنی	38
حقوق نسواں اور مسلم ممالک کی کشمکش، مسلم ممالک میں سماجی اور فکری تبدیلی	ڈاکٹر عائشہ مدنی	62
جدید سائنسی طریقہ ہائے تولید اور کلوننگ: مقاصد شریعت کی روشنی میں	ڈاکٹر خالد حمید	98
حدیث مرسل: فقہاء کی نظر میں	ڈاکٹر حافظ حسین ازہر ڈاکٹر عبد الغفار	111

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اداریہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ
محترم قارئین کرام!

اس وقت رشد کا پانچواں شمارہ آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اس شمارے میں پہلا مضمون ''عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے محرکات'' ہے۔ سترہویں صدی ہجری کے صنعتی انقلاب اور بیسویں صدی ہجری کی معاشی، معاشرتی اور سیاسی تبدیلیوں اور ٹیکنالوجی کی ترقی نے جہاں سارے عالم کو متاثر کیا، وہاں مذہب کی دنیا میں بھی ان گنت سوال پیدا کر دیے ہیں۔ مثلاً صنعتی ترقی اور معاشی تبدیلیوں کی وجہ سے کاروبار کی ہزاروں ایسی نئی شکلیں متعارف ہوئیں ہے کہ جن کی شرعی حیثیت معلوم کرنا وقت کا ایک اہم تقاضا تھا۔ سیاسی انقلاب نے جمہوریت، انتخابات، پارلیمنٹ، آئین اور قانون جیسے نئے تصورات سے دنیا کو آگاہی بخشی۔ معاشرتی تبدیلیوں سے مرد وزن کے باہمی اختلاط اور باہمی تعلق کی حدود ودائرہ کار جیسے مسائل پیدا ہوئے۔ میڈیکل سائنس اور ٹیکنالوجی نے ایجادات کی دنیا میں ایک انقلاب برپا کر دیا کہ جس سے کئی ایک ایجادات کے بارے شرعی حکم جاننے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ پس بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں اجتہاد کی تحریکیں برپا ہوئیں۔ تہذیب وتمدن کے ارتقاء کے نتیجے میں پیدا ہونے والے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں مسائل میں علماء نے رہنمائی کی، فتاویٰ کی ہزاروں جلدیں مرتب ہوئیں۔ اور اجتہاد کے عمل کو منظم انداز میں وقت کے تقاضوں کے مطابق آگے بڑھانے کے لیے اجتماعی اجتہاد کے ادارے وجود میں آنے لگے۔ اس مقالے میں بیسویں صدی عیسوی کی اجتماعی اجتہاد کی اس تحریک کے پس پردہ محرکات اور اسباب کا ایک جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

دوسرے مقالے کا عنوان ''جدید تصور درایت اور جدت پسند مفکرین کے درایتی اصول'' ہے۔ مغربی فکر وفلسفہ کے غلبے اور تسلط کے سبب سے برصغیر پاک وہند کے بعض معاصر مسلمان اسکالرز میں دین اسلام کے مصادر کو ریوائز کرنے کا جذبہ پیدا ہوا کہ ان کے خیال میں مغرب کے دین اسلام پر اعتراضات کی ایک بڑی تعداد احادیث پر اعتراضات کے ضمن میں شامل تھی۔ پس ''درایت'' کے نام سے احادیث کی جانچ پڑتال اور پرکھ کے نئے اصول متعارف کروائے گئے اور اس تصور درایت کو روایتی مصادر سے جوڑنے کی بھی کوشش کی گئی۔ اس مقالے میں مولانا فراہی رحمہ اللہ، مولانا اصلاحی رحمہ اللہ اور غامدی صاحب کے تصور درایت کا ناقدانہ جائزہ لیتے ہوئے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ محدثین کے تصور درایت اور جدید مفکرین کے تصور درایت میں نمایاں فرق موجود ہیں اور جدید تصور درایت کے نقلی وعقلی دلائل، نقل صریح اور عقل صحیح کے مخالف ہیں۔

تیسرے مقالے کا موضوع ''حقوق نسواں اور مسلم ممالک کی کشمکش: مسلم ممالک میں سماجی اور فکری تبدیلی'' ہے۔ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں مسلم دنیا کے بیشتر علاقوں پر یورپی استعماری طاقتوں

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے قبضے کے زیر اثر حقوق نسواں کی تحریکوں نے جنم لیا۔ ان تحریکوں نے مشرق وسطیٰ، مشرق بعید اور جنوبی ایشیاء کے مسلم ممالک میں عورتوں کی آزادی، عورتوں کی مخلوط تعلیم، مرد وزن کے اختلاط، مساوات مرد وزن، ستر وحجاب کی مخالفت، کثرت ازواج کی مخالفت، سیاست، روزگار، وراثت، گواہی، دیت اور کھیل وغیرہ میں مردوں کے برابر عورتوں کے حصے کے لیے نہ صرف آواز بلند کی بلکہ اس مقصد کے حصول کے لیے منظم جدوجہد کی بنیاد بھی رکھی۔ اس مقالے میں حقوق نسواں کی تحریکوں کے مسلم دنیا کے مختلف حصوں میں معاشرتی نظام پر مرتب ہونے والے گہرے اثرات کا تجزیاتی اور تنقیدی مطالعہ پیش کیا گیا ہے اور یہ جائزہ لیا گیا ہے کہ حقوق نسواں کی ان تحریکوں کی جدوجہد سے مشرقی عورت کو حقیقی طور کوئی فائدہ پہنچا ہے یا حقوق کے نام پر اس پر مزید ذمہ داریاں ڈال کر اسے مزید نقصان سے دوچار کیا گیا ہے۔

چوتھا مقالہ "جدید سائنسی طریقہ ہائے تولید اور کلوننگ: مقاصد شریعت کی روشنی میں" ہے۔ جدید سائنس نے جس تیز رفتاری سے ترقی کی ہے تو اس نے تمام شعبہ ہائے زندگی کی طرح مذہب کو بھی متاثر کیا ہے۔ میڈیکل سائنس میں تحقیق کے سبب سے جو مسائل پیدا ہوئے، ان میں جدید سائنسی طریقہ ہائے تولید اور کلوننگ وغیرہ بھی ہیں۔ اس مقالے میں مصنوعی تخم ریزی (Artificial Insemination)، نلکی بار آوری (Test Tube Fertilization) اور کلوننگ (Cloning) کے ذریعے سے پودوں، جانوروں اور انسانوں میں مصنوعی تولید کے طریقوں اور ان کے شرعی جواز اور عدم جواز کے بارے مقاصد شریعت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔

پانچواں مقالہ "حدیث مرسل: فقہاء کی نظر میں" کے عنوان سے ہے۔ مرسل اس روایت کو کہتے ہیں کہ جس میں کوئی تابعی کسی صحابی کا واسطہ چھوڑ کر براہ راست رسول اللہ ﷺ سے کوئی بات نقل کر دے۔ عام طور یہ غلط فہمی عام ہے کہ فقہاء حدیث مرسل کو مطلقاً حجت مانتے ہیں جبکہ ایسا نہیں ہے۔ صحیح قول یہی ہے کہ فقہاء کے ہاں حدیث مرسل کو قبول کرنے اور اس سے استدلال کرنے میں تفصیل ہے۔ عام طور فقہاء حدیث مرسل کو اس وقت قبول کرتے ہیں جبکہ ارسال کرنے والا راوی ثقہ ہو اور ثقہ ہی سے ارسال کرنے میں معروف ہو۔ البتہ محدثین، مرسل روایت کو ضعیف کی ایک قسم شمار کرتے ہیں اور اس سے حجت نہیں پکڑتے ہیں۔ اس مقالے میں حدیث مرسل کے بارے فقہاء کے نقطہ نظر کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

والسلام

مدیر مجلہ

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر[1]

دور حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے محرکات

Abstract

Just like the Industrial Revolution of 17th century and the 20th century development had its global effect on world's social, economic and political paradigms, which was further supplemented by rapid growth in the technology, the religious world could also not remain unaffected. As a result, today, the religious world is exposed to such peculiar questions that it never encountered before. For example, due to industrial developments and economic changes, numerous innovative methods and forms of trade and business were introduced, and it was extremely important for the religion to be able to coop and give its opinion or to provide an alternative in case if it did not agree on certain forms. Similarly, the political revolution introduced new ideas such as democracy, elections, parliament, constitution, law and much more. This further extended to the social issues such as the parameters that one is to restrain himself to when interacting with the opposite gender, and other similar matters like free mixing between the genders, etcetera. Moreover, technological advancements raised several questions about the Shar'ī rulings of the use of certain scientific or medical inventions. Henceforth, right from the beginning of 20th century, several movements for Ijtihād began to operate.

1 اسسٹنٹ پروفیسر، ڈیپارٹمنٹ آف ہیومینٹیز، کامساٹس انسٹی ٹیوٹ آف انفارمیشن ٹیکنالوجی، لاہور

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

As a result of the rapid change in the global culture and civilization, scholars guided people in millions of newly raised issues which constituted thousands of volumes of Fatāwā (legal opinions) being compiled and published. This further brought forth bodies of academics to perform this process of Ijtihād in a more systematic and organized way, which laid the foundations for the institutions of Collective Ijtihād. This research study explores the main motives and causes of the movement of collective Ijtihād in the 20th Century.

دین اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے، جس میں زندگی کے تمام گوشوں کے لیے رہتی دنیا تک رہنمائی موجود ہے۔ دین اسلام کے بنیادی مصادر قرآن وسنت ہیں۔ اگر کسی مسئلے کا صریح حل قرآن وسنت میں موجود نہ ہو تو پھر قرآن وسنت ہی کی وسعتوں اور گہرائیوں سے اس کا حل قیاس، اجتہاد اور قواعد عامہ کے اصول وضوابط کی روشنی میں مستنبط کیا جاتا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ کے دور میں جن مسائل میں وحی نازل نہیں ہوئی ہوتی تھی، ان میں اجتہاد فرما لیا کرتے تھے۔ اسی طرح آپ ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بھی اجتہادی تربیت فرمائی اور آپ ﷺ اپنی زندگی ہی میں وقتاً فوقتاً ان کے اجتہادات کی تصحیح یا تائید فرماتے رہتے تھے۔ آپ ﷺ کی وفات کے بعد خلفائے راشدین کے دور میں اجتہاد کا یہ عمل ریاستی وقومی سطح پر منظم ہوا۔ تابعین کے دور میں بھی سلطنت اسلامیہ کے وسیع ہو جانے کی وجہ سے نت نئے مسائل سامنے آئے اور روزمرہ زندگی کے معاملات میں اجتہاد کی ضرورت واہمیت اور بڑھ گئی۔ تبع تابعین اور ائمہ اربعہ کے زمانہ میں مسلمان عربوں کے دوسری اقوام کے ساتھ میل جول اور اختلاط کی وجہ سے باہمی معاملات میں پیچیدگیاں بڑھ گئیں، علماء نے مستقل اصول وضع کیے اور ان کی روشنی میں اجتہادی عمل کو اس کے عروج تک پہنچایا۔ کئی ایک مکاتب فکر وجود میں آ گئے اور ہر مکتب فکر کے ائمہ نے اپنے اصول وفروع کو مدون کیا۔ چنانچہ فقہ اسلامی کے نام سے ایک بہت بڑا علمی ذخیرہ وجود میں آ گیا، جس میں بلاشبہ زندگی کے لاکھوں مسائل کے بارے میں شرعی رہنمائی جاری کی گئی تھی۔ پس ائمہ اَربعہ کے دور کے بعد یعنی چوتھی صدی ہجری میں اجتہاد کا جو عمل رک گیا تھا اور یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ شاید اس کا دروازہ اب قیامت تک کے لیے بند ہو گیا ہے۔ وہ دوبارہ شروع ہو گیا۔ چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کے جاری نہ ہونے کی وجہ فطری تھی یعنی اجتہادی عمل کی ضرورت پوری ہو گئی تھی لہٰذا اکثر وبیشتر ائمہ سلف نے سابقہ فقہی ذخیرے کی شروحات اور توضیح وتنقیح میں اپنی زندگیاں کھپائیں۔ وقت کے مسائل وسوالات کا کافی وشافی جواب ائمہ سلف نے اپنے اقوال، کتب اور فتاویٰ کے ذریعہ دیا تھا لہٰذا اسی کی اتباع اور اس میں اضافے کا کام جاری رہا۔

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سترہویں صدی ہجری کے صنعتی انقلاب، بیسویں صدی ہجری کی معاشی، معاشرتی اور سیاسی تبدیلیوں اور ٹیکنالوجی کی ترقی نے جہاں سارے عالم کو متاثر کیا، وہاں مذہب کی دنیا میں بھی اَن گنت سوال پیدا کر دیے۔ صنعتی ترقی اور معاشی تبدیلیوں کی وجہ سے کاروبار کی ہزاروں ایسی نئی شکلیں متعارف ہوئیں کہ جن کی شرعی حیثیت معلوم کرنا وقت کا ایک اہم تقاضا تھا۔ سیاسی انقلاب نے جمہوریت، انتخابات، پارلیمنٹ، آئین اور قانون جیسے نئے تصورات سے دنیا کو آگاہی بخشی۔ معاشرتی تبدیلیوں سے مرد وزن کے اختلاط اور باہمی تعلق کی حدود و دائرہ کار جیسے مسائل پیدا ہوئے۔ میڈیکل سائنس اور ٹیکنالوجی نے ایجادات کی دنیا میں ایک انقلاب پیدا کر دیا، جس سے کئی ایک ایجادات کے بارے میں شرعی حکم جاننے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ انیسویں صدی کے اَواخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں عالم اسلام کے اکثر و بیشتر ممالک میں اجتہاد کی تحریکیں برپا ہوئیں۔ تہذیب و تمدن کے ارتقاء کے نتیجے میں پیدا ہونے والے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں مسائل میں علماء نے رہنمائی کی۔ فتاویٰ کی ہزاروں جلدیں مرتب ہوئیں اور اجتہاد کے عمل کو منظم انداز میں آگے بڑھانے کے لیے کئی ایک ادارے وجود میں آنا شروع ہو گئے۔

بیسویں صدی ہجری کے نصف آخر میں اجتماعی اجتہاد کے لیے کئی ایک قومی اور عالمی سطح کے اداروں کی بنیاد رکھی گئی تا کہ اس دور میں اجتہاد کے مشکل ترین عمل کو اجتماعی صورت میں فروغ دیا جائے۔ ان اداروں میں مصر میں "مجمع البحوث الإسلامية" پاکستان میں "اسلامی نظریاتی کونسل" یورپ میں "یورپی مجلس برائے افتاء و تحقیق" مکہ میں "المجمع الفقهي الإسلامي" سوڈان میں "مجمع الفقه الإسلامي" شمالی امریکہ میں "مجمع فقهاء الشريعة" اردن میں "المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية" ہندوستان میں "اسلامی فقہ اکیڈمی" کویت میں "المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية" جدہ میں "مجمع الفقه الإسلامي" اور مراکش کی "مجمع أهل البيت" شامل ہیں۔ ان اداروں کے قیام کے مقاصد، اور ان کی سرپرستی میں ہونے والے اجتماعی عمل کے اسباب یا محرکات کئی ایک تھے۔ مختلف علماء نے اپنے مقالہ جات میں ان اَسباب و محرکات کو بیان کیا ہے۔ ذیل میں ہم ان میں چند ایک کا خلاصہ بیان کر رہے ہیں۔

علمی و فکری وحدت

اجتماعی اجتہاد کے محرکات و اسباب میں سے ایک بڑا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس سے امت مسلمہ میں فکری و علمی وحدت حاصل ہو گی۔ نئے پیش آمدہ مسائل میں جب مختلف مکاتب فکر، ممالک اور مدارس دینیہ سے تعلق رکھنے والے علماء فتویٰ جاری کرتے ہیں تو ایک ہی فتوے میں متعدد متضاد آراء سامنے آتی ہیں۔ ذرائع ابلاغ کی ترقی کی وجہ سے یہ باہم متضاد فتاویٰ اسلامی معاشروں میں بہت تیزی پھیل جاتے ہیں اور سائلین کے لیے پریشانی کا باعث بنتے ہیں۔ بعض اوقات تو یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ ایک ہی مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے علماء کے فتاویٰ

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ پاکستان میں ایک ہی مسلک سے تعلق رکھنے والے بعض علماء اسلامی بینکاری کو جائز جبکہ بعض دوسرے اس کو ناجائز قرار دے رہے ہیں۔ لہٰذا ایک ہی مسلک کے ماننے والوں کے مابین حلال وحرام کے اختلاف پیدا ہوگئے ہیں۔ بعض مسائل میں تو یہ اختلاف ایک دوسرے کے خلاف بیان بازی، الزامی تقاریر، جوابی تحریر اور طعن و تشنیع تک بھی پہنچ جاتا ہے۔ ایسے حالات میں اجتماعی فتویٰ کی اہمیت اجاگر ہوتی ہے تاکہ فقہی مسائل وفتاویٰ کے اختلافات کم سے کم واقع ہوں۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”امت اسلامیہ کو اس وقت ان تمام چیزوں کی شدید ضرورت ہے جن سے اس کی وحدت مضبوط ہوتی ہو اور علماء جن مسائل کا حل پیش کریں، ان میں اتحاد رائے ہو تاکہ امت اپنی پالیسیوں اور باہمی تعامل میں یکسانیت پیدا کر سکے۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک امت باہمی منافرت پیدا کرنے والی انفرادی آراء سے دور ہوتے ہوئے اپنے مسائل اور مشکلات کا حل ایسی اجتماعی رائے کے ذریعے حاصل کرنے کی کوشش نہ کرے، جو امت کو جمع کر دے اور ان کی صفوں میں اتحاد پیدا کر دے۔ انفرادی آراء امت کے نظریات میں تفرقہ، صفوں میں افتراق اور احکام میں تشدد پیدا کرتی ہیں۔ ان وجوہات سے عامۃ الناس انفرادی فتاویٰ کے معاملے میں حیران و پریشان ہو جاتے ہیں۔ امت کو عمومی مسائل میں ایک ہی رائے اور حکم کے حصول کی خاطر، اسی طریقہ کار پر عمل کرنا چاہیے۔ شاید اجتماعی اجتہاد ہی وہ رستہ ہے، جس کے ذریعے اس مقصد کو حاصل کیا جا سکتا ہے۔“[1]

یہ بات بھی واضح رہے کہ امت کی علمی و فکری اتحاد کی اہمیت مسلم ہے لیکن اتباع حق کے جذبے پر اس محرک کو غالب نہیں ہونا چاہیے۔ مثال کے طور پر اگر کیمرے کی تصویر کے جواز و عدم جواز کے بارے میں کوئی مشورہ کرنے کے لیے علماء کی ایک جماعت باہمی مذاکرہ کرتی ہے۔ اور اگر اس مجلس کے بعض اراکین دلائل اور فکر و نظر کے اختلاف کے باوجود اجتماعی رائے کے حصول کی خاطر اپنی ان انفرادی آراء سے رجوع کر لیتے ہیں، جن کو وہ حق سمجھتے ہیں یا اتحاد امت کے جذبے کی خاطر بغیر غور و فکر اور تحقیق کے مجلس کے اجتماعی فتویٰ کی ہاں میں ہاں ملا دیتے ہیں تو یہ ایک نامناسب طرز عمل ہے۔ اسلام میں اجتماعیت مطلوب ہے لیکن ایسی بھی نہیں کہ تکلف سے پیدا کی جائے بلکہ باہمی آزادانہ مشاورت اور بحث و تمحیص کے نتیجے میں اگر علماء کی ایک جماعت کا کسی مسئلے کے شرعی حل پر اتفاق ہوتا نظر آتا ہے تو یہ مستحسن امر ہے۔ پس اجتماعیت کے حصول کے جذبے کو اتباعِ حق پر غالب نہیں آنا چاہیے۔

---

[1] السوسوة، عبد المجيد، الدكتور، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص88-89، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، 1998م

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مذہبی و گروہی تعصب میں کمی

بعض علماء کا کہنا ہے کہ انفرادی اجتہاد نے مذہبی و گروہی تعصب بڑھا دیا ہے۔ ہر مذہب و مسلک کے علماء اپنی انفرادی حیثیت میں فتاویٰ جاری کرتے ہیں جو عموماً اپنے موقف کے اثبات سے زیادہ دوسرے کی رائے پر تنقید پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بعض اوقات یہی فتاویٰ جات مختلف مسالک کے علماء یا علمی حلقوں کے مابین مناظرے کی صورت بھی اختیار کر جاتے ہیں۔ ایک دوسرے کے رد میں کتابیں اور علمی مقالے تحریر کیے جاتے ہیں اور مخالف مکتب فکر کو نیچا دکھانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اپنے مسلک کے بڑوں کی تعریف میں قصیدے پڑھے جاتے ہیں اور مخالف مذہب کے علماء پر کیچڑ اچھالا جاتا ہے۔ اس صورت حال میں عامۃ الناس میں بھی ایک دوسرے کے مسلک و مذہب کے خلاف نفرت کے جذبات ابھرتے ہیں۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل ﷾ لکھتے ہیں:

”اجتماعی اجتہاد کی دعوت کے اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ انفرادی فتاویٰ میں اختلافات کے نتیجے میں باہمی مخالفتیں بڑھ جاتی ہے اور امت تنگی میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ یہ ایک ایسی بات ہے جو ہر خاص و عام کے علم میں ہے۔ اس مسئلے کا بہترین شاہد وہ اختلاف ہے جو علماء کے مابین حصص سرٹیفکیٹس کی حلت و حرمت کے بارے میں پیدا ہوا۔ یہاں تک کہ یہ اختلاف باہمی طعن و تشنیع اور ایک دوسرے کو برا بھلا کہنے کی حد تک پہنچ گیا۔ اس قسم کے شدید اختلاف کا عام مسلمانوں پر بہت ہی برا اثر پڑا۔ اگر اس مسئلے کو کسی فقہی مجلس یا اکیڈمی کے ذریعے حل کر لیا جاتا' جیسا کہ بالآخر ایسا ہی کیا گیا تو ہم اس سب کچھ سے بچ سکتے تھے۔ جماعت کی رائے انفرادی رائے کے مقابلے میں نسبتاً صحیح ہوتی ہے اور یہ بھی ہے کہ اجتماعی رائے انفرادی رائے کے بالمقابل زیادہ قابل قبول ہوتی ہے۔“[1]

بعض علماء کا خیال ہے کہ مسلمانوں میں تفرقے کی بنیاد ہی انفرادی اجتہاد ہے لہٰذا اس پر پابندی لگا دینی چاہیے اور صرف اجتماعی اجتہاد کے منہج کو برقرار رکھا جائے۔ شیخ عبد الوہاب خلاف ﷫ فرماتے ہیں کہ جن مسائل میں قرآن و سنت میں کوئی صریح حکم نہیں ہے تو ان میں اجتماعی اجتہاد ہو گا۔ وہ لکھتے ہیں:

”جن لوگوں کے پاس اجتہاد بالرائے کا اختیار ہے، ان سے مراد وہ قانون ساز جماعت ہے جس کے ہر ایک رکن میں وہ اجتہادی صلاحیت پائی جاتی ہو جس کی طرف علماء نے رہنمائی کی ہے۔ کسی بھی فرد کو اجتہاد بالرائے کا اختیار نہیں ہے، چاہے وہ کس قدر اہلیت و صلاحیت اور کمالات کیوں نہ رکھتا ہو، کیونکہ تاریخ سے یہ بات ثابت ہے کہ

---

1 الشعبان، محمد إسماعيل، الدكتور، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص 121، جامعة القاهرة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فقہ اسلامی میں قانونی انتشار کے بڑے اسباب میں سے ایک اہم سبب انفرادی اجتہاد بھی ہے۔"[1]

ہمارے خیال میں شیخ کی یہ رائے درست نہیں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی اہمیت مسلم ہے لیکن اس کا یہ مطلب بالکل بھی نہیں ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی مدح سرائی میں انفرادی اجتہاد، جو کہ اس کی اصل ہے، اسی کارد کرنا شروع کر دیا جائے اور بغیر کسی دلیل کے فرقہ وارانہ تعصب کی بنیاد ائمہ سلف کے انفرادی اجتہاد کو قرار دیا جائے۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل ﷾ شیخ عبد الوہاب خلاف ؒ کی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"انفرادی اجتہاد کو لا قانونیت قرار دینے میں ایک اعتبار سے مبالغہ ہے۔ دوسرے پہلو سے اس بیان میں مختلف زمانوں کے نامور علمائے مجتہدین مثلاً امام ابو حنیفہ (متوفیٰ 150ھ)، امام مالک (متوفیٰ 179ھ)، امام شافعی (متوفیٰ 204ھ)، امام احمد بن حنبل (متوفیٰ 241ھ)، امام لیث بن سعد (متوفیٰ 175ھ)، امام ابو ثور (متوفیٰ 246ھ)، امام ابن تیمیہ (متوفیٰ 728ھ)، امام ابن قیم (متوفیٰ 751ھ) اور امام شوکانی (متوفیٰ 1250ھ) ؒ وغیرہ کی اجتہادی کاوشوں کا انکار بھی شامل ہے، جنہوں نے امت مسلمہ میں وہ فکری بیداری پیدا کی کہ جس کا انکار ممکن نہیں ہے۔ اجتماعی اجتہاد کی اہمیت بیان کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی بھی حال میں انفرادی اجتہاد کا ہی انکار کر دیا جائے۔"[2]

فقہ الواقع کا صحیح علم نہ ہونا

تہذیب وتمدن کی ترقی سے پیدا شدہ نئے علوم وفنون میں اس قدر وسعت ہو گئی ہے کہ کسی ایک شخص کے لیے جدید علوم کا احاطہ کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ خصوصاً علم معاشیات اور میڈیکل سائنس نے بہت سے افعال واعمال کے بارے میں جواز اور عدم جواز کے سوالات پیدا کر دیے ہیں۔ ایک عالم دین جس نصاب تعلیم سے گزرتا ہے، اس میں معاشیات، طب یا دوسرے معاصر علوم وفنون کی تعلیم وتربیت شامل نہیں ہوتی۔ لہٰذا ان مسائل میں انفرادی فتویٰ جاری کرنے کے لیے بہت زیادہ محنت وتحقیق کی ضرورت پڑتی ہے۔ مثال کے طور پر کلوننگ جائز ہے یا ناجائز؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔ جس کا جواب اسی صورت دیا جا سکتا ہے جبکہ یہ بھی معلوم ہو کہ کلوننگ فی الواقع کیا شیء ہے؟ پس کلوننگ سے متعلقہ جمیع معلومات کو فقہ الواقع کا علم کہتے ہیں۔ کریڈٹ کارڈ کا استعمال جائز ہے یا ناجائز؟ ایک تو اس مسئلے کا شرعی پہلو ہے جبکہ دوسرا واقعاتی ہے پس کریڈٹ کارڈ کیا چیز ہے؟ یہ فقہ الواقع کا مسئلہ ہے۔ فقہ الواقع کو جاننے کے بعد پر اس پر فقہ الأحکام کا اطلاق کیا جاتا ہے اور فقہ الواقع پر فقہ

[1] خلاف، عبد الوهاب، شيخ، مصادر التشريع فيما لا نص فيه: ص13، دار القلم، كويت

[2] الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص 122

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الأحکام کی اس تطبیق کا نام اجتہاد ہے۔

اجتہاد کی ایک صورت حکم شرعی کی تلاش ہے جبکہ دوسری صورت اس حکم کا اطلاق۔ اجتہاد کی دوسری قسم کو فقہاء کی اصطلاح میں تحقیق المناط بھی کہتے ہیں۔ پس حکم شرعی کے اطلاق میں فقہ الواقع کا علم ہونا از بس ضروری ہے۔ عصر حاضر میں تحقیق المناط میں صحیح رائے تک پہنچنے کے لیے اجتماعی اجتہاد ایک بنیادی ضرورت کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہو گی کہ علماء کی ایک جماعت کسی بھی جدید مسئلے میں متعلقہ علوم کے ماہرین فن کے ساتھ بیٹھ کر پہلے اس مسئلے کو سمجھے گی اور پھر اس پر حکم شرعی کا اطلاق کرے گی۔ یہ واضح رہے کہ فقہ الواقع کو سمجھنے میں تو ماہرین فن سے مشورہ کیا جائے گا لیکن حکم کا اطلاق صرف علماء کی جماعت ہی کرے گی۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ لکھتے ہیں:

"اکثر و بیشتر جدید مسائل کو اس قدر مختلف حالات اور تنوعات نے گھیرا ہوتا ہے اور ان مسائل کا دوسرے علوم وواقعات کے ساتھ ایسا تعلق ہوتا ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے بغیر ان قضایا کے جمیع پہلوؤں اور متعلقات کے احاطے پر قدرت حاصل نہیں ہوتی۔ اکیلے شخص کے لیے یہ مشکل ہے کہ وہ ان مسائل سے متعلقہ جمیع علوم وفنون کا احاطہ کر سکے۔ لہٰذا ان مسائل میں انفرادی اجتہادی آراء عموماً کوتاہی پر مبنی ہوتی ہیں۔ پس بعض اوقات ایک عالم دین ان پیچیدہ اور الجھے مسائل میں ایک پہلو کو مد نظر رکھتا ہے تو دوسرا پہلو او جھل ہو جاتا ہے کہ جس کی وجہ سے ناقص رائے سامنے آتی ہے۔"[1]

بعض اوقات فقہ الواقع کا صحیح فہم نہ ہونے کے سبب سے علماء کے لیے انفرادی اجتہاد میں خطا کے امکانات بڑھ جاتے ہیں اور کسی حتمی رائے تک پہنچنے میں بہت زیادہ وقت صرف ہوتا ہے۔ مولانا زاہد الراشدی ﷾ لکھتے ہیں:

"دوسری طرف علمائے کرام کا یہ طرز عمل بھی محل نظر ہے کہ محل سے ناواقفیت یعنی متعلقہ مسئلہ کے "ماله وما عليه" اور اس کے حوالے سے مروجہ عرف وروایات سے عدم آگاہی کے خلا کو متعلقہ شعبہ کے کچھ افراد سے پوچھ گچھ کی صورت میں پُر کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے اور حالات زمانہ اور مروجہ عرف وروایات سے اس درجہ کی "عملی ممارست" کو ضروری نہیں سمجھا جا رہا جو کسی زمانے میں ہمارے فقہاء کا طرہ امتیاز ہوتی تھی۔ مثال کے طور عبادات اور لاؤڈ سپیکر کے جواز وعدم جواز کی بحث پر ایک نظر ڈال لیجیے جس میں طویل بحث ومباحثہ کے بعد کسی حتمی نتیجہ تک پہنچنے میں ہمیں کم وبیش ربع صدی کا وقت لگا اور اگر اس کے اسباب کا تجزیہ کریں تو سب سے بڑا سبب وہی لاؤڈ سپیکر کے تکنیکی معاملات "عملی ممارست" کا فقدان قرار پائے گا جس نے ہمیں ربع صدی تک

[1] الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص78

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تکنیکی بحث میں الجھائے رکھا۔"[1]

وسائل حمل و نقل کا ارتقاء

ائمہ سلف کے دور میں وسائل حمل و نقل بہت کم تھے۔ ایک سے دوسرے شہر سفر کرنے کے لیے سینکڑوں میل کا فاصلہ اونٹوں، گھوڑوں اور خچروں پر مہینوں میں طے کیا جاتا تھا۔ اس لیے ایک شہر کے علماء کے لیے ایک جگہ جمع ہونا تو کسی قدر ممکن تھا لیکن مختلف اسلامی شہروں کے علماء و مجتہدین کا جمع ہو کر کوئی فقہی مجلس قائم کرنا اور اس مجلس کے ماہانہ یا سالانہ بنیادوں پر اجلاس منعقد کرنا ایک بہت مشکل امر تھا۔ عصر حاضر میں ذرائع حمل و نقل میں انقلابی تبدیلیوں کی وجہ سے دنیا کے تمام یا اکثر ممالک کے علماء کو ماہانہ یا سالانہ بنیادوں پر جمع کرنا بہت ہی آسان اور سہل ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں ایک جگہ جمع ہوئے بغیر بھی کسی فقہی مجلس کے انعقاد کے امکانات آئے روز بڑھتے ہی جا رہے ہیں۔ انٹرنیٹ، ٹیلی فون، موبائل، کمپیوٹر اور کیبل وغیرہ نے باہمی رابطے کو بہت ہی آسان کر دیا ہے۔ ہوائی جہاز نے ایک ملک سے دوسرے ملک بلکہ ایک براعظم سے دوسرے براعظم تک کے سفر کو بھی آسان کر دیا ہے۔ ماضی میں جہاں انسان مہینوں کی مسافت طے کرنے کے بعد پہنچتا تھا، آج وہاں گھنٹوں میں پہنچا جا رہا ہے۔

ڈاکٹر محمد الدسوقی ﷾ لکھتے ہیں:

> "ہمارا معاصر ماحول ہم سے دو وجوہات کی بنا پر اجتماعی اجتہاد کے اہتمام کا مطالبہ کرتا ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ گھر اور علاقے جس قدر دور ہی کیوں نہ ہو، پھر بھی فقہاء کے لیے ایک جگہ مل بیٹھنا آسان ہو گیا ہے۔ اور یہ آسانی معاصر ذرائع مواصلات سے پیدا ہوئی ہے۔ جیسا کہ ساری دنیا نے مل کر ایک بین الاقوامی تنظیم بنائی ہوئی ہے جو مختلف ممالک کی مشکلات پر غور و فکر کرتی ہے اور ان کے بارے میں قراردادیں پاس کرتی ہے۔ اسی طرح عالم اسلام کے لیے بھی یہ ممکن ہے کہ ان کی ایک فقہی کانفرنس ہو جس میں ائمہ فقہاء کی باہم ملاقات ہو۔ فقہاء کی یہ کانفرنس سیاسی خواہشات اور باہم دگر متضاد فکری رجحانات سے دور رہتے ہوئے ایک طے شدہ علمی لائحہ عمل کے مطابق ان مسائل پر بحث کرے جو آج امت کو درپیش ہیں۔"[2]

اب تو ویڈیو کانفرنس کا تصور بھی بہت عام ہو گیا ہے۔ جس میں کچھ لوگ ایک جگہ موجود ہیں جبکہ کچھ دوسرے اصحاب ٹیلی ویژن اسکرین کے ذریعے اس مجلس کی گفتگو میں شریک ہوتے ہیں، مجلس کی کاروائی کا گھر بیٹھے مشاہدہ بھی کرتے ہیں اور پھر ٹیلی فونک رابطے کے ذریعے اپنی آراء و تجاویز بھی پیش کرتے ہیں۔

---

1 راشدی، زاہد ابو عمار، مولانا، عصر حاضر میں اجتہاد، چند فکری و عملی مباحث: ص 148، الشریعہ اکادمی، گوجرانوالہ، طبع اول، 2008ء

2 الاجتهاد الجماعی ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص134

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انفرادی اجتہاد کے منفی نتائج کا سد باب

بعض علماء کا خیال ہے کہ چوتھی صدی ہجری میں اجتہاد کے عمل سے اس لیے منع کیا گیا کہ نااہل لوگ مجتہد بن بیٹھیں گے، فتویٰ دینے میں جلدی اور جرات کا مظاہرہ کریں گے لہٰذا خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔ چوتھی صدی ہجری اور مابعد کے ائمہ سلف نے اجتہاد کا انکار اس معنٰی میں نہیں کیا کہ وہ قیامت تک کے لیے اجتہاد کے دروازے کو بند کرنا چاہتے تھے بلکہ ان کے پیش نظر یہ اندیشہ تھا کہ بغیر اہلیت وصلاحیت کے لوگ مجتہد ہونے کا دعویٰ کریں گے اور فکری وعلمی انتشار میں اضافے کا سبب بنیں گے، جبکہ عصر حاضر میں انفرادی اجتہاد کے عمل کو اجتماعیت کے ذریعے منضبط کیا جا سکتا ہے اور ائمہ سلف کی نسبت معاصر علماء میں علم وضبط کی جو کمی یا نقص پایا جاتا ہے، اسے ایک جماعت کا علم یا ضبط پورا کر سکتا ہے۔ آج انفرادی طور پر کسی شخص کا مجتہد مطلق ہونا تو مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن عالم اسلام کے نامور علماء کی ایک فقہی مجلس مجتہد مطلق کی جگہ کفایت کر سکتی ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید ﷾ لکھتے ہیں:

”شروع شروع میں اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا جو فتویٰ جاری کیا گیا تو اس سے مقصود انفرادی اجتہاد پر پابندی لگانی تھی تا کہ نااہل لوگوں کو اجتہاد سے دور رکھا جا سکے۔ اس کے برعکس یہ کج فہمی عام ہو گئی اور رواج پا گئی کہ سلف کا مقصود مطلق طور پر اجتہاد کی ممانعت تھی۔ جبکہ اصل ذمہ داری یہ تھی کہ اجتہاد کے عمل میں لاقانونیت کو منظم کیا جاتا اور یہ عمل ایک فرد کی بجائے جماعت کے ہاتھ میں پکڑا یا جاتا، بجائے اس کے اس کا علاج یہ کیا جائے کہ اجتہاد کا دروازہ ہی بند کر دیا جائے۔“[1]

ڈاکٹر محمد سلام مدکور ﷫ عصر حاضر کے مجتہدین اور ان کے اجتہادات کا تعارف کرواتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اب تو یہ ہو رہا ہے کہ ہر وہ شخص جس میں کچھ فقہی بصیرت پائی جاتی ہو، اجتہاد کا لبادہ اوڑھ لیتا ہے اور لوگوں کے سامنے اپنی اجتہادی آراء پیش کرنا شروع کر دیتا ہے، اگرچہ اس میں اجتہاد کی اہلیت نہ بھی ہو اور اس میں اجتہاد کی اکثر وبیشتر شروط بھی نہ پائی جاتی ہوں۔ پس متضاد آراء اور پریشان خیالیاں سامنے آتی ہیں اور عوام الناس جس کو بھی پڑھتے یا سنتے ہیں، حیرت کے سمندر میں ڈوب جاتے ہیں۔“[2]

استاذ مصطفی الزرقاء ﷫ (متوفیٰ 1999ء) نے بھی معاصر انفرادی اجتہاد کے عمل کے بارے میں اسی قسم کے خدشات کا اظہار کیا ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید ﷾ لکھتے ہیں:

”اسی طرح دین کو تجارت بنانے والے ان لوگوں سے بھی یہ اندیشہ ہے جو اس منہج پر اپنی کتابیں اور فتاوی شائع

---

[1] الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص85

[2] أيضاً: ص85-86

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرتے ہیں اور ان کے ذریعے طاغوتوں کا قرب حاصل کرتے ہیں یا دشمنان اسلام کی خدمت کرتے ہیں۔ پس یہی وہ لوگ ہیں جو اجتہاد اور آزادی فکر کی چادر تلے دین کی بنیادوں کو ڈھانا چاہتے ہیں تاکہ وہ اس کے ذریعے اپنے پسندیدہ مفادات حاصل کر سکیں اور اس عمل میں اللہ کے غیظ وغضب کی بھی ذرہ برابر بھی پرواہ نہیں کرتے۔"[1]

اجتہاد کا عمل فی نفسہ ایک مستحسن امر ہے اور ہر دور میں معاشرے کی ایک ضرورت ہے۔ اگر اس میں خارجی ماحول کی وجہ سے کچھ خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں تو ان خرابیوں اور نقائص کا سدباب کرنا چاہیے نہ کہ مستقل طور پر اس عمل ہی کو ختم کر دیا جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جن اندیشوں کا مذکورہ بالا عبارتوں میں تعین کیا گیا ہے، ان کا ازالہ اجتماعی اجتہاد کے ذریعے ممکن ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"اس لیے وقت کی یہ ضرورت ہے کہ اجتہاد، اجتماعی سطح پر ہونا چاہیے تاکہ اجتہاد کے نام نہاد دعویداروں کے لیے اجتہاد کے دروازے بند ہو جائیں۔ علاوہ ازیں امت کے لیے اللہ تعالیٰ کی شریعت کا کمال درجے میں گہرا فہم بھی ممکن ہو سکے گا۔ اجتماعی اجتہاد کے اس طریق کار میں انفرادی آراء پر کوئی رکاوٹ یا قرآن وسنت پر انفرادی غور پر پابندی عائد کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اس سے اصل مقصود امت کو دینی معاملات میں انتشار ذہنی اور پریشانی سے بچانا ہے۔"[2]

جدید مسائل کا پیچیدہ ہونا

علوم ومعارف کی ترقی اور ایجادات کے انقلاب نے مسائل کو بہت زیادہ گھمبیر اور پیچیدہ بنا دیا ہے۔ پرانے زمانے میں لوگوں کی معاشرت، رہن سہن کاروبار زندگی اور روزمرہ کے معاملات انتہائی سادہ تھے لہٰذا ایک فقیہ اور مجتہد کے لیے واقعاتی صورت حال کو سمجھنا اور اس کے بارے میں کوئی شرعی رہنمائی فراہم کرنا آسان تھا۔ عصر حاضر میں زندگی کے مختلف شعبے اور علوم اس طرح آپس میں مل گئے ہیں کہ ان کی تنقیح اور چھان پھٹک کرتے ہوئے اصل واقعاتی صورت کو نکھارنا اکیلے فرد کے لیے بہت مشکل ہو گیا ہے۔ اس لیے اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ فقہ الواقع کو نکھارنے کے لیے ماہرین فن کی ایک جماعت چاہیے جو مختلف علوم کی روشنی میں متعدد پہلوؤں سے واقعے کی صورت حال کو واضح کرنے کی کوشش کریں۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"انسانی زندگی کی نشوونما اور ترقی سے کئی ایک پیچیدہ مسائل پیدا ہو گئے ہیں مثلاً بینکوں کے ساتھ معاملات کی حدود، تجارتی، زرعی اور سرمایہ کارانہ مقاصد کے تحت قرضے جاری کرنا، انشورنس کے مختلف مسائل، جوائنٹ

---

1 الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص86

2 أيضاً: ص86

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسٹاک کمپنیاں کہ جن کے اصل زر کا علم نہ ہو، جدید معاشی عقود مثلاً بر آمدات اور اسٹاک ایکسچینج نے جو قیمت نکالی ہے اس پر حصص کی خرید و فروخت، بحری اور ہوائی جہازوں کو آڈر پر تیار کروانے کے معاہدے وغیرہ، کرنسی کے تبادلے اور خرید و فروخت کے صیغوں کی رعایت، ہنڈی اور ڈرافٹ بل کی ادائیگی، میعادی بیوع، زمین کی پیداوار کے عوض اس کا کرایہ، قرض کی واپسی اس کے حصول والے دن کی قیمت پر ہو گی یا اس مسئلے میں کوئی رستہ نکالا جائے گا، جدید آلات اتصال مثلاً فیکس، ٹیلی فیکس اور ای میل وغیرہ کے ذریعے عقود کا اجراء، ایک جسم سے دوسرے جسم میں اعضاء کی منتقلی، اور خاص طور پر نئے اعضاء تخلیق کر کے ان کی پیوند کاری کہ جس میں ڈاکٹروں کی ایک خاص رائے ہے اور اس کے علاوہ کئی ایک جدید مسائل ایسے ہیں کہ جن میں انفرادی اجتہاد کفایت نہیں کرے گا بلکہ اس میں باہمی مشاورت اور علماء کی ایک جماعت کی آراء سے کوئی رائے نکالی جائے گی۔"[1]

مجتہد مطلق کے حصول میں ابعاد

یہ فکر بھی علماء کے حلقے میں عام پائی جاتی کہ علوم و معارف کی وسعت اور فقہ الواقع کے تنوع کی وجہ سے عصر حاضر میں مجتہد مطلق کا وجود بہت مشکل ہو گیا ہے۔ اجتماعی اجتہادات کے ذریعے فقہی مجالس اس خلاء کو پر کر سکتی ہیں۔ اگرچہ انفرادی طور پر علماء میں مجتہد مطلق کی شرائط کا کامل درجے میں پایا جانا ممکن نہیں لیکن مختلف علوم وفنون میں مہارت رکھنے والے علماء و متخصصین کی ایک جماعت اجتماعی طور پر ان شرائط پر پورا اتر سکتی ہے جو سلف صالحین نے اجتہاد مطلق کے ذیل میں بیان کی ہیں۔ ڈاکٹر عبد المجید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"اجتماعی اجتہاد سے اجتہاد کی دو سطحوں پر کمال پیدا ہوتا ہے۔ ایک تو مجتہدین کی سطح پر اور دوسرا محل اجتہاد یعنی واقعاتی سطح پر۔ جہاں تک مجتہد کی سطح پر کمالیت کے حصول کا معاملہ ہے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ درجہ اجتہاد تک پہنچنے کے لیے جو شروط مقرر کی گئی ہیں، ہمارے اس زمانے میں ان تک پہنچنا بہت ہی مشکل ہے۔ اسی لیے اجتماعی اجتہاد میں علماء میں سے بعض' بعض کی تکمیل کرتے ہیں اور اس طرح مجموعی طور پر یہ سب علماء مجتہد مطلق کے درجے تک پہنچ جاتے ہیں۔"[2]

اجتماعی اسلامی فقہ کا حصول

اجتماعی اجتہاد کا ایک اہم محرک یہ بھی ہے کہ اس عمل کے ذریعے مدون ہونے والی فقہ 'اسلامی فقہ' کہلائے گی۔ اس اجتماعی فقہ کے مسلمانوں کی معاشرتی زندگی پر بہت گہرے اور مثبت اثرات مرتب ہوں گے۔ باہمی

[1] الاجتهاد الجماعی ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص119-120

[2] الاجتهاد الجماعی في التشريع الإسلامی: ص90

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

منافرت کی جگہ محبت و الفت کی فضاء پروان چڑھے گی۔ مختلف مکاتب فکر کے علماء اور ان کے متبعین کے لیے ہمدردی واخوت کا جذبہ نمایاں رہے گا۔ عامۃ الناس کا علماء کے طبقے پر اعتماد بڑھے گا اور اسلام کے بارے میں سیکولر عناصر کا یہ اعتراض رفع ہو جائے گا کہ کون سا اسلام درست ہے؟ حنفی، شافعی، مالکی یا حنبلی؟ ڈاکٹر محمود احمد غازی رحمہ اللہ (متوفیٰ 2010ء) لکھتے ہیں:

"دور جدید میں اسلام کے سیاسی نظام کے بارے میں غور و خوض ہو رہا ہے۔ اسلام کی دستوری فکر پر کتابیں لکھی جا رہی ہیں۔ مختلف مسلم ممالک میں دستوری تصورات پر مباحثے ہو رہے ہیں... یہ کام پاکستان میں بھی ہو رہا ہے۔ مصر اور دوسرے عرب ممالک میں بھی ہو رہا ہے۔ ان میں سے کسی کام کو حنفی یا شافعی یا حنبلی یا مالکی مسلک کی حدود میں محدود نہیں کیا جا سکتا۔ اس وقت دنیائے اسلام میں "اسلامی دستور سازی" کا کام ہو رہا ہے۔ "حنفی دستور سازی" یا "مالکی" اور "حنبلی دستور سازی" کا کام نہیں ہو رہا ہے۔ پاکستان میں اگر اسلامی دستور کی طرف پیش رفت ہوئی ہے تو وہ اسلامی دستور کی طرف پیش رفت ہوئی ہے' کسی حنفی یا مالکی دستور کی طرف پیش رفت نہیں ہوئی ہے... اس لیے فقہ اسلامی کا یہ نیا ارتقاء اور یہ نیا رجحان مسلکی نہیں' بلکہ مسلکی حدود سے ماوراء ہے۔ اس لیے آئندہ آنے والے سال، عشرے یا صدی مسلکوں کی صدی نہیں ہو گی بلکہ یہ فقہ اسلامی کی مشترک صدی ہو گی۔"[1]

ڈاکٹر محمود احمد غازی رحمہ اللہ نے اس فقہ کو "کوسموپولیٹن" فقہ کا نام دیا ہے۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

"اب وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دنیائے اسلام میں باہمی مشاورت اور اشتراک عمل سے اجتہادی کام کیا جا رہا ہے۔ اس اجتماعی اجتہاد کے نتیجہ میں فقہی مسالک کی حدود مٹ رہی ہیں۔ ایک نئی فقہ وجود میں آ رہی ہے جس کو نہ فقہ حنفی کہہ سکتے ہیں نہ مالکی، نہ حنبلی، نہ جعفری۔ بلکہ اس کو اسلامی فقہ ہی کہا جائے گا۔ میں اس کے لیے (Cosmopolitan Fiqh) یعنی عالمی یا ہر دیسی فقہ کی اصطلاح استعمال کرتا ہوں۔"[2]

ایک تو جدید مسائل میں اجتماعی اجتہاد کے ذریعے اسلامی فقہ کے حصول کی طرف پیش رفت ہو رہی ہے، دوسری طرف مذاہب اربعہ اور اہل الحدیث کے کبار علماء پر مشتمل ایک ایسی فقہی مجلس تشکیل دی جا سکتی ہے جو سابقہ فقہی اقوال میں اجتہاد کرتے ہوئے ان میں راجح و مرجوح کا تعین کرے اور جمیع فقہی مذاہب سے استفادہ کرتے ہوئے فقہ اسلامی کا ایک جامع انسائیکلوپیڈیا تیار کیا جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مختلف مکاتب فکر کے علماء کی ایک جماعت اجتماعی اجتہاد کے لیے جمع ہو گی تو وہ کسی ایک مذہب کے دائرے میں رہتے ہوئے یا ایک ہی فقہ کے اصول و فروع پر اپنے اجتہاد کی بنیاد نہیں رکھے گی بلکہ اجتہاد کی اس قسم میں حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی،

1 غازی، محمود احمد، ڈاکٹر، محاضرات فقہ: ص 477-478، الفیصل غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور، 2005ء

2 ایضاً: ص534

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ظاہری اور اہل الحدیث کے مصادر علمیہ سے یکساں طور پر استفادہ کیا جائے گا یعنی سلف صالحین کے جمیع فقہی ذخیرے کو ایک ہی فقہ شمار کرتے ہوئے اس سے استفادہ ممکن ہو گا۔ڈاکٹر طاہر منصوری ﷾ لکھتے ہیں:

''اجتماعی اجتہاد کی تحریک کا ایک امتیازی وصف یہ ہے کہ اس میں تمام فقہی مسالک اور فقہاء کرام کے فقہی ذخیرہ کو بڑی حد تک مشترکہ علمی ورثہ سمجھا جاتا ہے۔ اس میں تمام فقہاء کرام کے اجتہادات و فرمودات سے یکساں استفادہ کیا جاتا ہے۔ نئے مسائل کے حل میں کسی خاص فقہی مسلک پر انحصار کرنے کی بجائے تمام مسالک کے فقہی ذخائر سے رہنمائی حاصل کی جاتی ہے اور وہ نقطہ نظر اختیار کیا جاتا ہے جو قرآن وسنت کی تعلیمات سے مطابقت رکھتا ہو اور بندگان خدا کے مصالح اور عصر حاضر کے تقاضوں سے زیادہ ہم آہنگ ہو۔ اس طرح اجتماعی اجتہاد کے نتیجہ میں ایک نئی اجتماعی فقہ وجود میں آ رہی ہے جو پوری امت مسلمہ کا مشترک علمی، فکری اور قانونی سرمایہ ہے۔''[1]

سلف صالحین کے طریقے کی اتباع

اجتماعی اجتہاد کا منہج وطریقہ کار کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ دور نبوت، خلفائے راشدین، تابعین عظام اور ائمہ اربعہ کے دور میں اس کا بہت رواج تھا۔ خلفائے راشدین کا دور اجتماعی اجتہاد کے عروج کا زمانہ ہے۔ حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہم کا طرز عمل یہ تھا کہ جب ان کو کوئی نیا مسئلہ درپیش ہوتا تو مدینہ میں موجود صحابہ رضی اللہ عنہم کو بلواتے اور ان سے اس بارے مشورہ لیتے تھے اور باہمی مشاورت کے بعد کوئی رائے جاری کر دیتے تھے۔ تابعین کے زمانے میں مدینہ میں فقہائے سبعہ کی علمی مجلس قائم تھی۔ تاریخ کی کتب میں حضرت امام مالک ﷫ اور امام ابو حنیفہ ﷫ کی فقہی مجالس کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔ ائمہ اربعہ کے دور کے بعد بھی تاریخ اسلامی کے مختلف ادوار میں گاہے بگاہے اجتماعی اجتہاد کی کاوشیں جاری رہیں۔ برصغیر پاک وہند میں ''فتاویٰ عالمگیریہ'' اور سلطنت عثمانیہ میں ''مجلة الأحكام العدلية'' کی ترتیب وتدوین اجتماعی اجتہادی کاوشوں کا ہی نتیجہ ہے۔ لہٰذا عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے طریقہ کار کو فروغ دینا درحقیقت خیر القرون کی سنت کو زندہ کرنے کے مترادف ہے۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی ﷫ فرماتے ہیں:

''یہ اجتماعی اجتہاد و قیاس اس امت میں کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ غور کیا جائے تو پورے تسلسل کے ساتھ اس کی نظیریں ہمیں پچھلے چودہ سو سال کے اندر ملتی ہیں اور خود عہد رسالت کے اندر ملتی ہیں۔ اساری بدر (بدر کے قیدیوں) کے واقعہ میں سرور کائنات ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا کہ ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے؟ حضرات علمائے کرام کو معلوم ہے کہ مشورہ کے بعد فیصلہ ہوا، اس میں خطا ہوئی اور اس پر عتاب بھی ہوا،

---

[1] منصوری، محمد طاہر، ڈاکٹر، اجتماعی اجتہاد، تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں: ص 23، ادارۂ تحقیقات اسلامیہ، اسلام آباد، 2007ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ اجتماعی اجتہاد تھا۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی ایسی ایک مجلس بنائی تھی' ایسی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں کہ جو بھی نئے مسائل امت کو پیش آتے، خلفائے راشدین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جمع کر کے ان سے دریافت کرتے کہ آپ نے کوئی حدیث اس سلسلہ میں حضور ﷺ سے سنی ہو تو بتائیں، اگر حدیث مل جاتی تو فیصلہ ہو جاتا ورنہ اجتہاد و قیاس سے فیصلہ کیا جاتا تھا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے شاگردوں کے ساتھ بحث و مذاکرہ کا سلسلہ قائم فرمایا اور تقریباً چالیس عظیم المرتبت تلامذہ کے ساتھ اجتماعی اجتہاد و قیاس کا سلسلہ جاری رکھا۔ عالمگیر رحمہ اللہ نے "فتاویٰ عالمگیریہ" مرتب کرنے کے لیے علماء کو جمع کیا، اس زمانے میں حالات بدلے ہوئے تھے، نئے مسائل پیدا ہوتے تھے، انہیں حل کرنے کی ضرورت تھی اسی لیے "فتاویٰ عالمگیریہ" مرتب ہوا۔ اس زمانہ کے فقہاء کی جلیل القدر جماعت مقرر کی گئی۔ "مجلة الأحكام العدلية" خلافت عثمانیہ میں مرتب ہوا، یہ بھی علماء ہی کی ایک عظیم جماعت نے مرتب کیا۔"[1]

قانون سازی میں معاونت

اسلامی تاریخ کے تیرہ سو سالوں میں کسی خطہ ارضی میں کوئی متعین اسلامی قانون نافذ نہیں رہا بلکہ عدالتوں میں موجود مجتہد قاضی کسی ایک خاص مسلک کی فروعات یا اپنے ذاتی اجتہادات کی روشنی میں مقدمات کے فیصلے فرمایا کرتے تھے۔ اسلامی ممالک میں قانون سازی کا رواج مغرب سے درآمد شدہ ہے۔ غیر مسلم ممالک، ریاستوں اور اداروں کے ساتھ تجارتی، معاشی اور معاشرتی تعلقات بڑھنے کی وجہ سے مسلم ریاستوں میں بھی قانون سازی کی ضرورت محسوس کی گئی۔ بہت سے اسلامی ممالک میں علماء نے قانون سازی کے اس عمل کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں آگے بڑھانے پر زور دیا کہ جس کے سبب سے عصر حاضر میں فقہی اقوال کی قانون سازی کا رجحان بہت بڑھ گیا ہے۔ اکثر و بیشتر اسلامی ممالک میں سلف صالحین کے فقہی ذخیرے سے استفادہ کرتے ہوئے اسلامی قانون سازی کی طرف پیش رفت ہو رہی ہے۔ بہتر صورت تو یہی ہے کہ کتاب و سنت کی نصوص کو نافذ کر دیا جائے کہ جو جامعیت ان میں ہے وہ ان کے مِیں نہیں ہو سکتی لیکن اگر بامر مجبوری قانون سازی مطلوب ہو تو قانون سازی کا یہ عمل اسی صورت بہتر اور مطلوب مقاصد حاصل کر سکتا ہے، جبکہ اس کی بنیاد اجتماعی اجتہاد ہو۔ اگر کسی ایک شخص کی اجتہادی آراء کو بطور قانون نافذ کر دیا جائے گا تو اس میں بہت سی کوتاہیاں ہوں گی۔ علاوہ ازیں اجتماعی اجتہاد کی بنیاد پر قانون سازی کرنے کی صورت میں عوام الناس کا اطمینان نسبتاً زیادہ حاصل ہو گا۔ شیخ احمد شاکر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"انفرادی اجتہاد قوانین کے وضع کرنے میں غیر مفید ہے بلکہ شاید ناممکن ہے کہ ایک یا کچھ افراد مل کر یہ کام کر

[1] جدید فقہی مباحث: 31/2

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سکیں۔ اس کا صحیح و مفید طریقہ کار یہی ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے ذریعے یہ کام ہو۔ جب افکار کا باہم تبادلہ خیال ہو جائے اور آراء عام ہو جائیں تو صحیح رائے سامنے آ ہی جاتی ہے۔ اگر اللہ چاہے۔"[1]

شیخ احمد شاکر رحمہ اللہ ایک اور جگہ اسلامی ریاست میں قانون سازی کا طریقہ بتلاتے ہوئے فرماتے ہیں:

"میری رائے میں اس کا عملی طریقہ کار یہ ہے کہ ماہرین قانون اور علمائے شریعت کے ماہرین کی ایک جماعت منتخب کی جائے جو کسی خاص مذہب کی تقلید یا کسی خاص رائے کی پابندی کے بغیر، نصوص قرآن و سنت کی روشنی میں، نئی قانون سازی کے قواعد و ضوابط ایجاد کرے۔ یہ کمیٹی سابقہ ائمہ کے اصول اور فقہی آراء کو سامنے رکھے۔ تمام ماہرین قانون اس کمیٹی کی سرپرستی میں ہوں اور پھر یہ کمیٹی لوگوں کے احوال و ظروف کے مناسب اور کتاب و سنت کے قواعد کے تحت فروعی مسائل مستنبط کرے۔ لیکن اس کے اجتہادات نہ تو کسی نص سے متصادم ہوں اور نہ ہی دین کی کسی ضروری شئے کے انکار پر مبنی ہوں۔"[2]

عوامی مسائل میں اجتماعی اجتہاد

نفس مسئلہ کے اعتبار سے مسائل کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم تو ان مسائل کی ہے جو کسی شخص کی انفرادی زندگی سے متعلق ہیں جیسا نماز، روزہ اور ذاتی معاملات وغیرہ۔ مسائل کی دوسری قسم وہ ہے جن کی نوعیت عمومی ہوتی ہے یعنی وہ پوری قوم یا قوم کی اکثریت کے مسائل ہوتے ہیں۔ لہٰذا ایسے مسائل میں اجتماعی اجتہاد کے ذریعے کوئی فیصلہ جاری کرنا چاہیے۔ مثال کے طور پر خلیفہ وقت کی تقرری پوری امت کا اتفاقی مسئلہ ہے۔ اس مسئلے میں پوری امت یا امت کے منتخب نمائندوں کی اجتماعی رائے کی روشنی میں خلیفہ وقت کا انتخاب ہونا چاہیے۔ استاذ علی حسب اللہ رحمہ اللہ اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم کے احکامات وہ ہیں، جن کا تعلق عبادات سے ہے یعنی وہ براہ راست اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے متعلق امور ہیں۔ یہ ایسے امور ہیں کہ جن میں اختلافات کچھ زیادہ نہیں ہیں۔ ان مسائل میں انفرادی اجتہاد بھی کفایت کر جاتا ہے بشرطیکہ کسی میں اس کی شروط پوری ہوں۔ دوسری قسم کے مسائل وہ ہیں جو معاملات سے متعلق ہیں۔ ان کے بارے میں مزید گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو باہمی معاملات سے متعلق ہیں۔ ان مسائل میں اختلاف، نظام سے دوری اور عدل سے اجتناب کی طرف لے جاتا ہے، خاص طور پر جبکہ معاشرہ ایک ہی ہو یا ایک ہی جیسے معاشرے ہوں۔ ایسی جگہ میں وہی اجتہاد کوئی علمی فائدہ دیتا ہے جو اجتماعی طور پر ہو یعنی علمائے مجتہدین کی ایک جماعت نئے

---

1 الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص128

2 أيضاً: ص129

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حوادث میں غور و فکر کرے اور سابقہ علماء کی آراء کی روشنی میں اپنے احوال کے مطابق اجتہادی آراء مستنبط کرے۔"[1]

دسمبر 1989ء میں اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا کی طرف سے ہمدرد کنونشن سنٹر، نیو دہلی میں دوسرا فقہی سیمینار منعقد ہوا۔ اس سیمینار کا صدارتی خطبہ جناب مولانا رفیع عثمانی ﷾ نے پڑھا، جس کا موضوع 'تغیر پذیر حالات میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت' تھا۔ مولانا اپنے اس خطبے میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت و اہمیت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"میرے والد محترم یعنی مفتی شفیع ﷫ (متوفیٰ 1976ء) فرماتے تھے، ایسے اجتماعی مسائل جو پوری امت کو در پیش ہیں یا ملک کے تمام مسلمانوں کو در پیش ہیں ان میں انفرادی فتاویٰ نہ دیے جائیں۔ ان میں باہمی مشورہ ضروری ہے۔ اور تمام بزرگوں کا یہی طریقہ رہا ہے۔ چنانچہ پاکستان میں بھی حضرت والد ماجد ﷫ اور حضرت مولانا محمد یوسف بنوری ﷫ (متوفیٰ 1977ء) نے ایک مجلس قائم کر رکھی تھی جو آج بھی "مجلس تحقیق مسائل حاضرۃ" کے نام سے موجود ہے۔ اس مجلس کی طرف سے کئی ایک رسائل شائع ہوئے' ایک ایک مسئلہ پر بعض اوقات دو دو سال تحقیق ہوتی رہی۔"[2]

ڈاکٹر یوسف القرضاوی ﷾ کی بھی یہی رائے ہے کہ عمومی اور عوامی نوعیت کے مسائل میں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کے طریق کا انتخاب کرنا چاہیے۔ وہ لکھتے ہیں:

"جدید مسائل میں ہمیں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کی طرف منتقل ہونا چاہیے کہ جس میں اہل علم پیش آمدہ مسائل میں باہمی مشاورت سے کوئی فیصلہ جاری کرتے ہیں خصوصاً جبکہ وہ مسئلہ عمومی نوعیت کا ہو اور عامۃ الناس کی اکثریت سے متعلق ہو۔ کسی شخص کا علمی مقام و مرتبہ کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو، پھر بھی اجتماعی رائے میں انفرادی رائے کی نسبت صحت کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایک شخص کسی موضوع کے ایک پہلو پر غور کرتا ہے جبکہ دوسرا پہلو اس سے اوجھل رہتا ہے۔ بعض اوقات کسی شخص کو کوئی نص یاد ہوتی ہے جبکہ دوسرے کے ذہن میں وہ موجود نہیں ہوتی۔ اسی طرح بعض اوقات مناقشے سے کچھ چھپے ہوئے نقاط بھی سامنے آجاتے ہیں یا پوشیدہ اُمور روشن ہو جاتے ہیں یا بھولی ہوئی باتیں یاد آجاتی ہیں۔ یہ تمام شوریٰ اور اجتماعی عمل کی برکات ہیں جو ہمیشہ افراد کے عمل کے بالمقابل ایک جماعت یا ادارے کے عمل میں حاصل ہوتی ہیں۔"[3]

[1] الاجتهاد الجماعی ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص127-128

[2] جدید فقہی مباحث: 2/31۔32

[3] الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ص182

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجماع کا حصول

قرآن وسنت کے بعد اجماعِ مجتہدین ایک اہم شرعی دلیل ہے۔ عصر حاضر میں اجماع کے حصول کا سب سے بڑا ذریعہ اجتماعی اجتہاد ہے۔ اجماع کی دو بڑی قسمیں ہیں: ایک اجماع تام کہ جس میں اجماع کی تمام شرائط پائی جاتی ہوں اور دوسرا اجماع ناقص کہ جس میں اجماع کی بعض شرائط مفقود ہوں۔ اجتماعی اجتہاد ایک اعتبار سے اجماع ناقص ہوتا ہے لیکن اجماع تام کے درجے کو پہنچ سکتا ہے۔ ڈاکٹر توفیق الشاوی ﷫ لکھتے ہیں:

"بعض مفکرین کا کہنا یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد، اجماع تام تک پہنچنے کے لیے ایک پُل کا کام دے سکتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ جس مسئلے میں علماء کی کوئی اجتماعی رائے سامنے آئے، اسے بقیہ علمائے مجتہدین کے سامنے پیش کیا جائے۔ پس اگر وہ صراحتاً اس کی تائید کر دیں تو یہ اجماع صریح ہو جائے گا اور اگر وہ اس کو جاننے کے بعد اس میں خاموشی اختیار کریں تو یہ اجماع سکوتی ہو گا۔"[1]

استاذ علی حسب اللہ ﷫ لکھتے ہیں:

"بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ اجتماعی اجتہاد کو اجماع ناقص شمار کر لیا جائے جیسا کہ علماء نے اجماع کی دو قسمیں بیان کی ہیں: اجماع کامل اور اس سے مراد تمام مجتہدین کا اتفاق ہے اور اجماع ناقص کہ جس میں اکثر مجتہدین کا اتفاق ہوتا ہے۔ اس کو بعض اوقات اجتماعی اجتہاد بھی کہہ دیتے ہیں۔ اس رائے کے حاملین کا کہنا یہ ہے کہ اجماع کامل، امر واقعہ میں صرف انہی مسائل میں ثابت شدہ ہے، جو ضروریات دین سے متعلق ہیں اور ان مسائل میں آپ جس بھی عالم دین سے ملیں گے وہ آپ کی موافقت ہی اختیار کرے گا اور اپنے ماقبل والوں سے اس کو نقل کرے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اس بات پر اجماع کہ دادا، بھائیوں کی موجودگی میں بھی وارث ہوتا ہے اور یہ کہ دادی کے ساتھ نکاح ماں کی طرح حرام ہے اور اگر ماں نہ ہو تو دادی 6/1 کی وارث ہوتی ہے اور یہ کہ اُم الولد (وہ لونڈی جس سے مالک کی اولاد ہو) کی بیع حرام ہے۔"[2]

بعض علماء نے اجتماعی اجتہاد کو اجماع واقعی کا نام دیا ہے۔ ان علماء کا کہنا یہ ہے کہ اصول فقہ کی اصطلاح میں اجماع تام امر واقعہ میں کبھی بھی واقع نہیں ہوا بلکہ صحابہ کے دور میں بھی جن مسائل پر اجماع کا دعویٰ کیا جاتا ہے، وہ در حقیقت جمہور صحابہ ﷡ کے اجتماعی اجتہاد سے ثابت شدہ مسائل ہیں۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ ﷫ لکھتے ہیں:

"پس اجماع کی بنیاد یعنی جمیع مجتہدین کا اتفاق تو ناممکن ہے لیکن اکثر مجتہدین کا اتفاق ایک ناممکن امر نہیں ہے۔

---

[1] الشاوي، توفيق، الدكتور، فقه الشورىٰ والاستشارة: ص186، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصوره، الطبعة الأولىٰ، 1412هـ

[2] الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص82

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسی تصور کے بارے میں بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ اصولی اجماع کبھی واقع ہی نہیں ہوا بلکہ درحقیقت اجتماعی اجتہادات کا وقوع ہوا ہے۔ اور جس کو اجماع کا نام دیا گیا ہے وہ اصل میں اجتماعی اجتہاد ہے۔ ان علماء نے اجتماعی اجتہاد کو اجماعِ واقعی کا نام دیا ہے یعنی یہ مختلف اسلامی ادوار میں بالفعل واقع ہوا ہے جبکہ اصولی اجماع عملی طور پر کبھی بھی واقع نہیں ہوا۔ اس رائے کی دلیل یہ بھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں جن اجماعات کا دعویٰ کیا گیا ہے، وہ درحقیقت اجتماعی اجتہادات تھے، کیونکہ جب بھی خلفاء کو کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہوتا کہ جس میں کتاب و سنت کی کوئی صریح نص موجود نہ ہوتی تو وہ مسلمانوں کے سرداروں، بہترین لوگوں اور علماء کو جمع کرتے اور ان سے مشورہ کرتے تھے۔ جس رائے پر ان کا یہ مشورہ ختم ہوتا اس کو حکم شرعی تصور کیا جاتا۔ یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد تھا۔ کیونکہ اس مشاورت کے لیے جو لوگ جمع ہوتے تھے وہ جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم نہ تھے۔ خلفاء میں سے کسی ایک کے بارے میں یہ مروی نہیں ہے کہ اس نے اس مشاورت میں شریک صحابہ رضی اللہ عنہم کے علاوہ اور دوسرے شہروں میں موجود بقیہ علماء صحابہ رضی اللہ عنہم کی رائے کی موافقت ہونے تک حکم شرعی میں توقف کیا ہو۔"[1]

اور جمہور علماء کی رائے یہی ہے کہ اجتماعی اجتہاد نہ تو اجماع ہے اور نہ ہی حجت ہے البتہ اجماع کے حصول کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی حفظہ اللہ نے اجتماعی اجتہاد کے ذریعے اجماع تام کے حصول کی ایک تجویز پیش کی ہے۔ ذیل میں ہم وہ تجویز ان کے الفاظ میں بیان کر رہے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"اور یہ مطلوب اجتماعی اجتہاد ایک بین الاقوامی علمی اسلامی اکیڈمی کی صورت میں ہونا چاہیے۔ یہ مجلس علاقائی، مذہبی یا قومیتی بنیادوں کی بجائے عالم اسلام کے اعلیٰ صلاحیتوں کے حامل فقہاء پر مشتمل ہو۔ کوئی شخص اس اکیڈمی کی رکنیت کا امیدوار اپنی فقاہت اور تقویٰ کی بنیاد پر ہو سکتا ہے نہ کہ فلاں حکومت یا اس نظام سے تعلق یا فلاں حکمران اور اس نگران سے رشتہ داری۔ یہ ایک ضروری امر کی وجہ سے ہے کہ اس اکیڈمی کو مکمل آزادی حاصل ہو تاکہ یہ مجلس اپنی رائے صراحت سے بیان کرے اور بغیر کسی حکومتی دباؤ یا رعب یا معاشرے کے پریشر سے اپنی قراردادیں جرات سے پاس کرے۔ اور اگر اس اکیڈمی کے علماء کا اجتہادی مسائل میں سے کسی ایک مسئلے کے بارے میں کسی رائے پر اتفاق ہو جائے تو اس کو عصر حاضر کے مجتہدین کا اجماع کہہ سکتے ہیں۔ یہ اجماع فتویٰ اور قانون سازی میں حجت ہو گا۔ اگر ان علماء کا آپس میں اختلاف ہو جائے تو جمہور کی رائے راجح ہو گی جب تک راجح قرار دینے کا کوئی دوسرا شرعی سبب موجود نہ ہو۔ اسی طرح یہ اجتماعی اجتہاد، انفرادی اجتہاد پر فیصلہ کن حیثیت نہیں رکھتا اور نہ ہی اس سے بے نیاز کر سکتا ہے، کیونکہ اجتماعی اجتہاد کا رستہ جن بنیادی تحقیقات کی روشنی میں منور ہوتا ہے، وہ مجتہد افراد کی طرف سے پیش کی جاتی ہیں تاکہ ان پر اجتماعی مناقشہ ہو سکے۔ انہی انفرادی

[1] الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص 81-82

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تحقیقات پر بحث و مکالمے کے بعد اکیڈمی کی اجماعی یا اکثری قرارداد یں پاس ہوتی ہے... اس صورت میں افراد کے پاس اجتہاد کا حق باقی رہے گا بلکہ اجتہادی عمل اپنی ذات میں بنیادی طور پر ایک انفرادی عمل ہے۔ ہماری رائے کے مطابق مجتہدین افراد کی تحقیقات پر باہمی مشاورت کا نام اجتماعی اجتہاد ہے۔"[1]

بعض مسائل جو کہ ملی اور قومی نوعیت کے ہوں کہ ان کا تعلق شورائے عام سے ہو، تو ان میں اگر جمہور کا اتفاق ہو جائے تو اس اتفاق کو رفع نزاع کے لیے اجماع کی سی حجیت دی جاسکتی ہے۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل ﷾ لکھتے ہیں:

"غالباً وہ جدید مسائل کہ جن میں قرآن وسنت میں کوئی صراحت نہیں ہے، ان میں ایسی دنیاوی مصالح، جو زمان و مکان کے اعتبار سے تبدیل ہوتی رہتی ہیں، کی وجہ سے رائے دہی کا امکان ہے جیسا کہ کسی شخص کی امامت پر اجماع ہے یا دشمن سے اعلان جنگ پر اتفاق ہے۔ یہ فی الواقع اجتماعی اجتہاد ہی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور اس اجتماعی اجتہاد کو اجماع جیسی حجیت حاصل ہوتی ہے۔ جلیل القدر علماء کی ایک جماعت کی یہی رائے ہے جیسا کہ امام ابن جریر طبری (متوفیٰ 310ھ)، ابو بکر رازی (متوفیٰ 313ھ)، ابو الحسن خیاط (متوفیٰ 311ھ) ﷭، معتزلہ کی ایک جماعت اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل ﷫ کی بھی یہی رائے ہے۔"[2]

شوریٰ کے قرآنی حکم کی تعمیل

قرآن مجید میں اللہ کے رسول ﷺ کو مختلف مسائل میں صحابہ ﷡ سے مشورہ کا حکم دیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[3]

"اور اے نبی ﷺ! ان سے مختلف امور میں مشاورت فرمائیں۔"

بعض مفسرین نے اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں حضرت ابو ہریرۃ ؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

«ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ.»[4]

"میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے زیادہ کسی کو بھی صحابہ کرام ﷡ سے مشورہ کرتے نہیں دیکھا۔"

بعض ائمہ سلف کی رائے یہ ہے کہ آپ کو صحابہ ﷡ سے مشاورت کا جو حکم دیا گیا تھا، اس کے جاری کرنے میں

---

1 الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ص183-184

2 الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر: ص65

3 سورة آل عمران: 3: 159

4 الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: 801/3، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، 1419هـ

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حکمت یہ تھی کہ مابعد کے زمانوں میں آنے والوں کے لیے بطور سنت آپ ﷺ کا یہ فعل جاری ہو جائے۔ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ (متوفیٰ 110ھ) اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

”قد علم أنه ليس به إليهم حاجة وربما قال: ليس له إليهم حاجة ولكن أراد أن يستن به من بعده.“[1]

”یہ بات معلوم ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورے کی حاجت وضرورت نہ تھی، لیکن آپ ﷺ نے یہ ارادہ کیا کہ اپنے مابعد والوں کے لیے اس بارے میں کوئی سنت جاری کریں۔“

”ابن جریر طبری رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ (اس آیت کی تفسیر میں وارد تین متنوع اقوال میں سے) سب سے بہتر قول ان مفسرین کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل نے اپنے نبی ﷺ کو اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم سے، دشمنان اسلام کی ان جنگی چالوں وغیرہ کے بارے میں مشورہ کرنے کا حکم جاری فرمایا کہ جن سے آپ کو سابقہ پڑتا تھا تاکہ اس مشورے سے آپ ﷺ کے وہ ساتھی آپ ﷺ سے الفت محسوس کریں کہ جن کی اسلام کے بارے میں بصیرت اس قدر واضح نہیں تھی کہ وہ اس بصیرت کے ہوتے ہوئے شیطان کے فتنوں سے محفوظ رہ سکتے۔ اور (اس مشورے کا ایک اور فائدہ یہ بھی تھا) کہ اس مشورے کے عمل سے امت کو ان مختلف مسائل کے پیش آنے اور ان کے حل کے طریقہ کار کے حوالے سے متنبہ کرنا مقصود تھا کہ جو امت کو آپ ﷺ کی وفات کے بعد در پیش آنے والے تھے تاکہ مختلف حوادث کے پیش آنے کے وقت وہ اس فعل (مشاورت) میں آپ ﷺ کی اقتداء کریں اور آپس میں اسی طرح مشورہ کریں جس طرح وہ آپ ﷺ کی زندگی میں آپ کو مشورہ کرتے دیکھتے تھے۔“[2]

ایک اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[3]

”اور آپ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فیصلے باہمی مشاورت سے طے ہوتے ہیں۔“

ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”اجتماعی اجتہاد میں اجتہادی شوریٰ کی بنیاد پوری ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ فقہی مجلس کے مختلف اراکین آراء کے باہمی تبادلہ، افکار کی چھان پھٹک اور ان کو ہر اعتبار سے پرکھتے ہوئے باہمی مشاورت کی مشق کرتے ہیں یہاں

---

1 تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: 801/3

2 الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن: 344/7، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م

3 سورة الشورى: 42: 38

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تک کہ وہ سب ایک یا ان کی اکثریت ایک رائے پر متفق ہو جائیں۔ اس عمل میں شوریٰ کے اس بنیادی حکم کی تعمیل ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے 'اور ان کے معاملات باہمی مشاورت سے ہوتے ہیں' اور 'اور ان سے معاملات میں مشورہ کریں' میں دیا ہے۔"[1]

حکم شرعی کی تلاش میں صحیح تر رائے کا حصول

اجتہادی مسائل میں خطاء کا امکان برابر باقی رہتا ہے۔ مجتہد جب اجتہاد کرتا ہے تو بعض اوقات اس کا اجتہاد صحیح ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں غلط' اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے:

"إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر."[2]

"جب حاکم اجتہاد کرتا ہے اور صحیح رائے تک پہنچ جاتا ہے تو اس کے لیے دوگنا اجر ہے۔ اور اگر حاکم اجتہاد کرے اور خطا کرے تو اس کے لیے ایک گنا اجر ہے۔"

اجتماعی اجتہاد کی صورت میں اگرچہ خطاء کا امکان ختم تو نہیں ہوتا لیکن کم ضرور ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس میں جمیع مکاتب فکر کے علماء کی نمائندگی موجود ہو۔ یہ امکان ہے کہ انفرادی اجتہاد کی طرح اجتماعی اجتہاد میں بھی غلطی ہو لیکن باہمی مشاورت اور تبادلہ خیال کی صورت میں فقہاء کی جماعت جس رائے تک پہنچتی ہے اس میں صحت کے امکانات بڑھ جاتے ہیں۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ ﷾ لکھتے ہیں:

"اجتماعی اجتہاد کبار علمائے مجتہدین اور ماہرین فن کے باہمی تعامل، مشارکت اور ایک دوسرے کی تکمیل کے پہلو سے انفرادی اجتہاد سے ایک مختلف شیء ہے، کیونکہ اس میں پیش آمدہ مسئلے کے جمیع پہلوؤں سے واقفیت اور اس کے تمام احوال وجوانب کی سوجھ بوجھ انفرادی اجتہاد کی نسبت بہت زیادہ حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ بحث ومباحثہ کی گہرائی اور آراء ودلائل کی اچھی طرح چھان پھٹک، استنباط حکم میں بہت زیادہ باریکی اور صحت کے امکان پیدا کر دیتی ہے۔"[3]

ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ ﷾ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

"عمومی مسائل میں اجتہادی خطاء سے عوام الناس متاثر ہوتے ہیں۔ اس لیے ان مسائل میں اجتماعی اجتہاد کرنا چاہیے، کیونکہ اس میں بہت باریکی سے تحقیق ہوتی ہے اور مسئلے کے جمیع پہلوؤں پر غور ہوتا ہے اور کسی بھی رائے

---

1 الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص77-78

2 البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ: 7352، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، 1999م

3 الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص79

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی خوب چھان پھٹک ہوتی ہے۔ یہ اجتہاد علماء کی ایک جماعت کے تبادلہ خیال اور بحث میں اشتراک کے نتیجے میں نمایاں ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں ان کا اجتماعی فیصلہ استنباط میں زیادہ باریکی پر مبنی اور انفرادی اجتہاد کی نسبت صحت کے زیادہ قریب ہو سکتا ہے۔"[1]

علوم میں تخصص اور وسعت

علوم شرعیہ کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں: پہلی قسم علوم عالیہ کی ہے جو کتاب و سنت پر مشتمل ہے جبکہ دوسری قسم علوم آلیہ کی ہے یعنی وہ علوم جو کتاب و سنت کے فہم میں معاون کی حیثیت رکھتے ہوں جیسا کہ علم اصول تفسیر، علم اصول فقہ، علم بلاغت، علم صرف و نحو، علم لغت، علم اصول حدیث، علوم قرآن اور علوم حدیث وغیرہ۔ ان علوم میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس قدر تحقیقات، مقالات، کتب، رسائل اور مضامین لکھے گئے ہیں کہ ان کا احاطہ اکیلے فرد کے لیے تقریباً نا ممکن ہے۔ اس لیے عصر حاضر میں ان علوم میں تخصص کا رجحان بہت تیزی سے بڑھ رہا ہے۔ بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ علوم اسلامیہ میں اس قدر وسعت بھی اجتماعی اجتہاد کا ایک نہایت اہم سبب ہے۔ اجتماعی اجتہاد کی صورت میں ایک فقہی مجلس میں تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، لغت اور صرف و نحو وغیرہ کے متخصصین مل جل کر غور کریں گے تو تمام علوم کی روشنی میں زیر بحث مسئلے کے جمیع پہلوؤں پر عمدہ تحقیق سامنے آجائے گی۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل ﷾ لکھتے ہیں:

"عصر حاضر میں ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف قسم کے تخصصات کا دور دورہ ہے مثلاً کوئی محقق علم کی ایک شاخ، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ یا لغت وغیرہ میں تخصص کرتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اس زمانے میں علماء تمام علوم و معارف کا احاطہ نہیں کر سکتے جیسا کہ سابقہ علماء کا معاملہ تھا۔ پس یہ چیز نادر بلکہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی ایسا مجتہد یا فقیہ پایا جائے جس میں اجتہاد کی جمیع سابقہ شرائط پائی جا رہی ہوں۔ لہٰذا اجتماعی اجتہاد کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے کہ جس میں مختلف تخصصات کے ذریعے اجتہاد کے لیے مشروط تمام علوم کو جمع کر لیا جاتا ہے اور فقہاء آپس میں مل کر ایک دوسرے کی تکمیل کریں۔"[2]

علوم شرعیہ کے علاوہ علوم دنیویہ میں بھی بہت وسعت پیدا ہو گئی لہٰذا فقہ الواقع سے متعلق علوم کا احاطہ بھی کسی اکیلے فرد کے لیے تقریباً نا ممکن ہو گیا ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ لکھتے ہیں:

"ہمارے معاصر مسائل میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ متعدد علوم نے ان کو گھیر رکھا ہے اور وہ اس سادہ شکل میں نہیں ہیں جیسا کہ پہلے ہوتے تھے۔ آج ایک مسئلہ ایک سے زائد مثلاً معاشرت، معیشت، سیاست، قانون اور

---

[1] الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص87

[2] الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص120

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تربیت وغیرہ سے متعلقہ علوم پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور اس مسئلے پر صرف ایک علم کی روشنی میں غور و فکر کافی نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک لازمی امر ہے کہ ایسے مسائل میں اس مقدمے سے متعلق تمام علوم کی روشنی میں اس کا جائزہ لیا جائے۔ اس کام کے لیے ایک جماعت کھڑی ہوگی تو یہ کام ہوگا۔ اگر ایک فرد اس کام کے لیے کھڑا ہو تو ناممکن نہ سہی کم از کم مشکل ضرور ہوگا، کیونکہ اکیلے شخص کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ان علوم شرعیہ سے بھی واقف ہو جو اصولیین نے اجتہاد کی شرائط میں بیان کیے ہیں اور معاصر معاشرے و ماحول کی مشکلات کا بھی خصوصی ادراک رکھتا ہو۔ پس اس قسم کے مسائل میں فقہاء کی ایک جماعت کی طرف سے اجتہاد کا یہ فریضہ سرانجام دینا چاہیے۔"[1]

ایک اور مقام پر ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل ﷾ لکھتے ہیں:

"معاملہ یہ ہے کہ اس زمانے میں علماء تمام علوم و معارف کا احاطہ نہیں کر سکتے جیسا کہ سابقہ علماء کا طرز عمل تھا۔ کیونکہ ہمارے پچھلے علماء شرعی علوم کے علاوہ طب، الجبرا اور علم فلکیات وغیرہ جیسے علوم انسانی کا بھی ادراک رکھتے تھے۔"[2]

علوم کی وسعتوں کا احاطہ نہ کرنے کا یہ مطلب بالکل بھی نہیں ہے کہ انفرادی اجتہاد پر مطلقاً پابندی ہی لگا دی جائے بلکہ انفرادی معاملات میں انفرادی اجتہاد پر پھر بھی عمل ہو گا لیکن کچھ مخصوص اور عمومی نوعیت کے مسائل میں اجتماعی اجتہاد ہی کو منہج و طریقہ کار بنایا جائے۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل ﷾ لکھتے ہیں:

"اجتماعی اجتہاد کی طرف بلانے کا اور اسے انفرادی اجتہاد سے بہتر قرار دینے کا یہ مطلب بالکل بھی نہیں ہے کہ انفرادی اجتہاد کو سرے ہی سے ختم کر دیا جائے، کیونکہ اجتماعی اجتہاد کا رستہ بھی انفرادی اجتہاد سے ہو کر جاتا ہے اور وہ اس کی بنیاد پر قائم ہے۔"[3]

فقہ اسلامی کی تدوین نو

عصر حاضر میں کتابت کے انداز و اسلوب میں نمایاں تبدیلیوں کی وجہ سے فقہ اسلامی کے ذخیرے کو از سر نو ایک نئے، آسان فہم اور جدید اسلوب کے مطابق ترتیب دینے کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے تاکہ علماء کے علاوہ وکلاء، عوام الناس اور جج حضرات بھی اس فقہی ذخیرے تک رسائی حاصل کر سکیں۔ یہ اتنا بڑا کام ہے کہ کسی ایک فرد کے لیے ایسا کرنا تقریباً ناممکن ہے بلکہ علماء، فقہاء اور ماہرین قانون کی ایک جماعت مل کر یہ کام کر سکتی

1 الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص91

2 الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر: ص63-64

3 الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص134-135

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ڈاکٹر محمود غازی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”انیسویں صدی کے وسط تک فقہ اسلامی ایک غیر مدون قانون تھا جس کا میں تفصیل سے تذکرہ کر چکا ہوں۔ اس کی حیثیت انگلستان کے ایک کامن لاء کی سی تھی۔جو باقاعدہ دفعات کی شکل میں مرتب نہ تھا...یہی کیفیت فقہ اسلامی کی تھی کہ فقہ کی وہ کتابیں، جن میں بعض کا کل میں نے تذکرہ کیا ہے، وہ اور اس طرح کی ہزاروں کتابیں کتب خانوں میں موجود تھیں۔ قاضی صاحبان ان کتابوں سے استفادہ کر کے یہ طے کرتے تھے کہ یہ فتویٰ یا قول یا یہ اجتہاد یہاں اس صورت حال میں متعلق اور (Relative) ہے اور اس معاملہ میں اس کو منطبق کیا جانا چاہیے۔اس کی بنیاد پر وہ مقدمات کا فیصلہ کر دیا کرتے تھے۔ان اجتہادات یا فتاویٰ کا حکمرانوں یا حکومتوں سے کوئی تعلق نہیں تھا... یہ ایک ایسی صورت حال تھی جس سے اہل مغرب مانوس نہیں تھے۔ان کے تاجر یہ جاننا چاہتے تھے کہ جس قوم اور ملک کے لوگوں سے وہ تجارت کر رہے ہیں اس کے ہاں تجارت کے احکام کیا ہیں۔اس کی وجہ سے اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ یہ قوانین جو ہزاروں کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں جن سے نہ ہر شخص واقف ہو سکتا ہے اور نہ ہی ہر شخص اس وسیع ذخیرہ کا ماہر ہو سکتا ہے۔لوگوں کی ضرورت کی خاطر اس کو ایک الگ کتاب کی شکل میں مرتب کیا جائے۔خاص طور پر مسلمان تاجروں اور ان سے معاملہ کرنے والے غیر مسلم تاجروں کو اس کی ضرورت روز پیش آتی تھی۔“[1]

متنوع فقہی مکاتب فکر کا باہمی ربط و تعلق

انفرادی اجتہاد کی صورت میں ایک مجتہد عموماً دوسرے مکاتب فکر کے علماء کے موقف سے تو کسی حد تک آگاہ ہوتا ہے لیکن اس موقف کی شرعی بنیادیں یا اس کی دلیل کی قوت اس پر اسی صورت واضح ہوتی ہے جب اسے مخالف رائے رکھنے والے علماء سے مل بیٹھنے کا اتفاق ہوتا ہے۔یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ باہمی میل جول سے محبت واخوت کی فضا بڑھتی ہے اور خواہ مخواہ کے سوئے ظن اور الزام تراشیوں میں کمی آتی ہے۔سلف صالحین اس باہمی ربط کا بہت اہتمام کرتے تھے۔اسی اہتمام کا یہ نتیجہ تھا کہ امام شافعی نے امام محمد (متوفیٰ 189ھ) کی اور امام محمد نے امام مالک، امام شافعی نے امام مالک اور امام احمد نے امام شافعی رحمہم اللہ کی شاگردی اختیار کی۔مولانا محمد زاہد حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”دوسری صدی ہجری میں، اور تیسری صدی کے اوائل میں مختلف مکاتب فکر کے درمیان ربط اور باہمی استفادے کا جو سلسلہ تھا، اس کی کچھ جھلک اوپر کی سطور میں دیکھی جا چکی ہے، اس کے باوجود جہاں جہاں ایک دوسرے کو پورے طور پر سمجھا نہیں گیا، وہاں غلط فہمیاں بلکہ محاذ آرائیاں پیدا ہوتی رہی ہیں۔ چنانچہ امام احمد رحمہ اللہ، امام شافعی رحمہ اللہ کے اہل علم پر احسانات شمار کرتے ہوئے کہتے ہیں: ”ہم اہل رائے کو برا بھلا کہتے رہے

[1] محاضرات فقہ: ص 519

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور وہ ہمیں، یہاں تک کہ شافعی رحمہ اللہ آئے اور انہوں نے ہم دونوں کو جمع کر دیا۔"[1]

آج ذرائع و ابلاغ کی ترقی نے علماء کے اس باہمی رابطے کو آسان کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اس رابطے کا بہت فقدان ہے۔ اجتماعی اجتہاد کی مجالس نے اس خلاء کو پر کرنا شروع کیا ہے۔ اس وقت اجتماعی اجتہاد کے لیے جو فقہی مجالس موجود ہیں' ان کی دو قسمیں ہیں۔ بعض مجالس تو ایک ہی مسلک کے علماء پر مشتمل ہوتی ہیں جیسا کہ "هيئة كبار العلماء السعودية" ہے۔ جبکہ بعض دوسری مجالس میں تمام مکاتب فکر کو متناسب نمائندگی حاصل ہوتی ہے جیسا کہ "مجمع البحوث الاسلامية، الأزهر" ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ عالم اسلام میں ہونے والے فقہی کام سے عدم واقفیت کی صورت میں کسی بھی اسلامی ملک کے علماء اپنے اجتہادات اور فتاویٰ میں کمال اور جان پیدا نہیں کر سکتے۔ مولانا محمد زاہد حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"اجتماعی اجتہاد کی طرف بڑھنے کے لیے پچھلے صفحات میں اس ضرورت کا ذکر کیا گیا ہے کہ پہلے قدم کے طور پر اس اختلافِ منہج وذوق کے وجود کو تسلیم کیا جائے اور اسے باعث رحمت بھی سمجھا جائے۔ دوسرا قدم اس منزل کی طرف یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ ہر منہج فکر اور حلقہ فقہ ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ کا مصداق بن کر اپنے اپنے خول میں بند رہے، ان کے درمیان ربط و تعلق ہو۔ وہ ایک دوسرے کے فکری و فقہی کام سے واقف ہوں اور اس سے استفادہ کریں، جس طرح اس دور کے فقہاء نے فقہ و افتاء میں کمال و اجتہاد کے لیے دیگر مدارس فقہ کے اقوال سے واقفیت کو ضروری قرار دیا تھا، اسی طرح آج کے علماء و فقہاء کے لیے بھی دیگر مکاتب فکر کی آراء سے واقفیت ضروری ہے۔ عالم اسلام میں ہونے والے فقہی و اجتہادی کاموں اور ان کے نتائج فکر سے آگاہی کے بغیر نہ تو کسی کے فقہی و اجتہادی کام میں کمال و جان پیدا ہو سکتی ہے اور نہ اجتماعی فقہی کاوشوں کی راہ ہی ہموار ہو سکتی ہے۔ آج ذرائع مواصلات کی ترقی نے ایک دوسرے سے استفادے کے اس کام کو آسان بنا دیا ہے۔"[2]

عالم اسلام کے مغرب یعنی مراکش، تیونس، الجزائر، موریطانیہ اور لیبیا وغیرہ میں اس وقت کیا کچھ علمی کام ہو رہا ہے، بر صغیر پاک و ہند کے علماء اس سے ناواقف ہیں۔ مدارس دینیہ یا اسلامی جامعات کی لائبریریوں میں شاذ ہی کوئی کتاب ایسی نظر آئے جو بلاد مغرب کے فقہاء و علماء کے علمی کام کا نتیجہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ ہمارے ہاں سعودی یا مصری علماء کی تحقیقات کتابی صورت میں کسی نہ کسی طرح پہنچ جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ اکثر و بیشتر عرب ممالک، خلیجی ممالک، براعظم افریقہ کے مسلم ممالک، انڈونیشیا، ملائیشیا اور غیر مسلم ممالک میں رہائش پذیر مسلمان علماء کی تحقیقات سے آج ہم ناواقف ہیں اور اس کی بنیادی وجہ باہمی ربط و تعلق کا فقدان ہے۔ اجتماعی اجتہاد کی صورت میں اس ربط و تعلق کو بڑھاتے ہوئے علمی دنیا میں بہترین اور معتدل نتائج پیدا کیے جا سکتے ہیں۔

---

1 اجتماعی اجتہاد: تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں: ص 14

2 ایضاً: ص 15

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تلفیق وجمع بین المذاہب

'تلفیق بین المذاهب' سے مراد ایک مذہب کے ماننے والے علماء کا اپنے مذہب کے فتویٰ کو چھوڑتے ہوئے دوسرے مذہب ومسلک کے فتاویٰ کے مطابق فتویٰ جاری کرنا ہے تا کہ کسی خاص مذہب کے فقہی اقوال میں اگر عوام الناس کے لیے کوئی تنگی کا پہلو ہے تو اس کو رفع کیا جا سکے۔ اگر کوئی عالم دین اپنی انفرادی حیثیت میں اس عمل کو اپنائے تو عموماً اس کے مذہبی حلقے میں اس کو طعن وتشنیع کا نشانہ بنایا جاتا ہے جس کی وجہ سے بعض علماء نے یہ کام اپنے ممالک میں اجتماعی سطح پر بذریعہ اجتماعی اجتہاد کیا ہے اگرچہ ہمارے نقطہ نظر کے مطابق ایک مجتہد انفرادی حیثیت میں بھی یہ کام کر سکتا ہے۔ مولانا مفتی رفیع عثمانی ﷾ فرماتے ہیں:

"حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی ﷫ (متوفیٰ 1943ء) نے ستم رسیدہ عورتوں کی مشکلات کا فقہی حل تلاش کرنے کے لیے متعدد حضرات کو "الحیلة الناجزة" کی ترتیب کے لیے مقرر فرمایا، میرے والد ماجد ﷫ اور مولانا مفتی عبد الکریم گمتھلوی ﷫ ان میں شامل تھے۔ اس میں کئی مسائل میں فقہ مالکی پر فتویٰ دیا گیا، لیکن اس فتویٰ کو شائع نہیں کیا جب تک کہ ہندوستان کے تمام ارباب افتاء سے مراجعت نہیں ہو گئی، اور اصحاب افتاء کی آراء اور تنقیدیں حاصل نہیں ہو گئیں، حرمین شریفین کے فقہاء سے خط وکتابت ہوئی، ان تمام مراحل کے بعد اس کو کتابی شکل میں شائع کرایا۔"[1]

متاخرین کی ایک بڑی جماعت نے 'تلفیق بین المذاهب' کے منہج کو برقرار رکھا ہے۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کے جنرل سیکرٹری مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ﷾ فرماتے ہیں:

"فقہائے حنفیہ کے یہاں اس سلسلے میں بہت سی نظیریں موجود ہیں۔ شوہر میں بعض عیوب وامراض پیدا ہو جانے کی صورت میں تفریق کا حق، مفقود الخبر کی زوجہ کے لیے تفریق کا حق، تعلیم قرآن اور اذان وامامت پر اجرت، کمیشن ایجنٹ (سمسار) کے کاروبار جیسے کتنے ہی مسائل ہیں جن میں فقہائے متاخرین نے دوسرے مکاتب فقہ کی آراء سے فائدہ اٹھا کر امت کو مشقت سے بچایا اور "اختلاف أمتی رحمتی" کا عملی ثبوت پیش کیا ہے۔"[2]

اسلامی انسائیکلوپیڈیاز کی تیاری

نفاذ اسلام کی طرف پیش قدمی کے لیے عصر حاضر کی بنیادی ضروریات میں ایک اہم ضرورت یہ بھی ہے کہ ائمہ سلف کی فقہی آراء، اہم شخصیات کا تعارف، تاریخ اسلامی کے اہم واقعات، اسلامی اداروں اور حکومتوں کی

1 جدید فقہی مباحث: 31/2
2 اجتماعی اجتہاد تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں: ص 243

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک مختصر تاریخ، اسلامی ممالک کا جغرافیہ اور مسلمانوں سے متعلق جمیع معلومات کو انسائیکلوپیڈیاز کی شکل میں مرتب کیا جائے تاکہ اسلامی قانون سازی کے عمل میں پیش رفت ہو سکے۔ ابجدی ترتیب سے تیار شدہ ان موسوعات سے علماء کے علاوہ عوام الناس اور جدید قانون کے ماہرین کا حلقہ بھی استفادہ کر سکے گا۔ اس قسم کے انسائیکلوپیڈیاز کی تیاری کسی ایک عالم دین کے بس کی بات نہیں ہے بلکہ علماء، فقہاء اور مختلف علوم وفنون کے ماہرین کی ایک جماعت ہی اس کام کا بیڑا اٹھا سکتی ہے۔ اس سلسلے میں کئی ایک انسائیکلوپیڈیاز تیار کیے گئے ہیں جن میں اکثر وبیشتر صرف ائمہ سلف کے فقہی اقوال کی ابجدی ترتیب پر مبنی ہیں۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”دنیائے اسلام کے نامور ترین، جید ترین اور بیسویں صدی کے سب سے بڑے فقیہ استاذ مصطفیٰ أحمد زرقا نے تجویز پیش کی کہ فقہ اسلامی کے ذخائر اور اصولوں کو ایک انسائیکلوپیڈیا کی شکل میں تیار کیا جائے۔ جس طرح انسائیکلوپیڈیا میں ہوتا ہے کہ جس فن کا انسائیکلوپیڈیا ہوتا ہے اس فن کے تمام تصورات، مباحث اور موضوعات ابجدی ترتیب سے(alphabetical)شکل میں مرتب کیے جاتے ہیں...چنانچہ اس موضوع پر دو انسائیکلوپیڈیاز تیار ہوئے جن میں ایک کی ترتیب میں خود استاذ مصطفیٰ زرقا بھی شامل رہے۔ انہوں نے اس میں بہت کچھ لکھا۔ اس کے مضامین کی ترتیب میں انہوں نے حصہ لیا۔ ان کے کئی شاگرد براہ راست اس کی ترتیب میں شریک تھے۔ یہ ایک بہترین انسائیکلوپیڈیا ہے اور غالباً پینتالیس یا پچاس جلدوں میں مکمل ہوا ہے۔ کویت کی وزارت اوقاف نے ”موسوعة الفقه الإسلامی“ کے نام سے یہ کام کرایا ہے...ایک دوسرا انسائیکلوپیڈیا اور بھی ہے جو اس درجہ کا تو نہیں لیکن علمی اعتبار سے اچھا ہے۔ یہ مصر میں تیار ہوا۔ اس کا نام بھی ”موسوعة الفقه الإسلامی“ ہے۔ یہ نو یا دس جلدوں میں ہے۔“[1]

خلاصہ کلام

علمی فکری وحدت کے حصول، مذہبی اور گروہی تعصب میں کمی، فقہ الواقع کے صحیح علم کے حصول، جدید مسائل کی پیچیدگی، اجتماعی اسلامی فقہ کے حصول، فقہ اسلامی کی تدوین نو، فقہی مکاتب فکر کے باہمی ربط و تعلق اور اسلامی فقہی انسائیکلوپیڈیاز وغیرہ جیسی مصالح کے حصول کے لیے اجتماعی اجتہاد وقت کی ایک اہم ضرورت ہے۔ لیکن اجتماعی اجتہاد کی اہمیت یا اسے رواج دینے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہونا چاہیے کہ انفرادی اجتہاد مذموم قرار پائے کہ اجتماعی اجتہاد جس بنیاد پر قائم ہے، وہ انفرادی اجتہاد کی بنیاد ہے۔

[1] محاضرات فقہ: ص529

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر حافظ حمزہ مدنی[1]

جدید تصورِ درایت اور جدت پسند مفکرین کے درایتی اصول

Abstract

As a result of the Western ideological and philosophical influence, some of the contemporary Muslim scholars of Indo-Pak were urged to revise the primary sources of Islam. In their opinion, one of the main allegations of the West against Islam included arguments against the Prophetic traditions (Aḥādīth). Therefore, they reinstated the process of authenticity of Aḥādīth, but this time on cognitive grounds and also introduced new principles of Dirāyah for them. Efforts were also made to somehow relate them to the classical 'principles of validation' that were mainly founded on Narrative (Riwāyah) grounds. After analytical and critical study of these Principles, and especially those that were introduced by Mawlānā Shiblī, Mawlānā Farāhī, Mawlānā Iṣlāḥī, and Ghāmidī, it is concluded in this treatise that there is a striking contrast between the classical idea of Dirāyah as upheld by the Moḥaddithīn and the one which is presented today by the modernists. Moreover, it is also concluded that the classical idea is more appropriate on cognitive and narrative grounds.

عصر حاضر آزمائشوں اور فکری کشمکش کا دور ہے۔ ہمارے زمانے کی آزمائشوں میں سے ایک آزمائش انکارِ حدیث کی فکر بھی ہے۔ برصغیر پاک وہند میں انکارِ حدیث کی آزمائش دو طرح سے سامنے آئی:

① انکار حدیث کا ایک رویہ تو وہ ہے کہ جس نے بغیر کسی اصول وضابطے کے محض سائنس، فلسفہ، عقل یا نفس

1 پرنسپل، لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی اتباع میں آپ ﷺ کی احادیث مبارکہ کا انکار کیا ہے۔ اس گروہ کے سرخیل سرسید احمد خان رحمہ اللہ (متوفیٰ 1898ء) ہیں، جنہوں نے سائنسی نظریات وحقائق کی تقلید میں بنیادی ایمانیات سے متعلق بہت سی احادیثِ صحیحہ کا انکار کر دیا۔ سرسید احمد خان کے بعد مولوی عبد اللہ چکڑالوی ان کے رستے پر چلے اور "اہل القرآن" کے نام سے ایک فرقے کی بنیاد رکھی اور احادیث نبویہ ﷺ میں وارد شدہ احکامات کی پیروی کو "شرک فی الحاکمیت" قرار دیا۔ اس کے بعد نیاز فتح پوری (متوفیٰ 1966ء) نے عبد اللہ چکڑالوی کے انکار کو آگے بڑھایا۔ منکرین حدیث میں ان کی امتیازی شان یہ ہے کہ یہ احادیث مبارکہ کے صریح انکار کے ساتھ ساتھ قرآن کو بھی کلام الٰہی کے بجائے انسانی کلام سمجھتے تھے۔

اس دور کے ایک اور صاحب علامہ عنایت اللہ مشرقی (متوفیٰ 1963ء) کا شمار بھی منکرین حدیث میں ہوتا ہے۔ یہ بھی حدیث نبوی ﷺ اور امت مسلمہ کے فقہی ذخیرے کے انتہائی شدومد سے انکاری تھے۔ اس زمانے کے منکرین حدیث میں ایک نمایاں نام اسلم جیراج پوری (متوفیٰ 1956ء) کا بھی ہیں۔ یہ صاحب حدیث کو ایک تاریخ سے زائد کچھ حیثیت نہیں دیتے تھے۔

اسلم جیراج پوری کے معروف تلامذہ میں مشہور منکر حدیث غلام احمد پرویز (متوفیٰ 1985ء) کا شمار ہوتا ہے۔ صریح انکار حدیث کے فتنے کو ایک تحریک کی شکل دینے میں غلام احمد پرویز کا بڑا عمل دخل شامل ہے۔ مسٹر پرویز نے احادیث نبویہ ﷺ کو ایک عجمی سازش قرار دیا اور قرآن کی شرح کے لیے 'مرکز ملت' کا تصور پیش کیا، جس کے مطابق ہر دور میں قرآن کی تفسیر میں آپ ﷺ کی شرح کی بجائے اس دور کے حکمران کی تشریح قابل تقلید ہو گی۔

② انکار حدیث کا دوسرا رویہ تھا جو کہ کھلم کھلا تو احادیث کا انکار نہیں کرتا تھا، لیکن عقل عام، نظم قرآن اور تقلید شخصی کے پس منظر میں 'درایت' اور اس کے نام نہاد اصولوں کے نام پر آپ ﷺ کی صحیح احادیث مبارکہ کا انکار کرتا رہا ہے۔ بعض علماء نے اس کو انکار حدیث کی بجائے استخفاف حدیث کی آزمائش قرار دیا ہے، کیونکہ اس طبقے کا اصل مقصود انکار حدیث نہیں تھا بلکہ یہ لوگ احادیث کے رد و قبول میں خطا کے مرتکب ہوئے، لیکن یہ خطا ایسی تھی کہ جس کا نتیجہ بہت سی متفق علیہ احادیث صحیحہ کے انکار کی صورت میں سامنے آیا کہ جس کی وجہ سے علماء نے اس طبقے کے متجددین کا بھی اچھا خاصا تعاقب کیا۔ اس طبقے کے لوگوں نے 'درایت' کے نام سے احادیث کے رد و قبول کے ایسے اصول متعارف کروائے جو کہ خبر کی جانچ پرکھ کے شرعی اصولوں کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ سلف کے متفقہ اصولِ حدیث کے بھی برعکس تھے۔

اس گروہ کے سرخیل مولانا حمید الدین فراہیؒ ہیں جنہوں نے "مقدمہ نظام القرآن" میں نظم قرآن کے خلاف مروی ہر خبر

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

واحد کو رد کرنے کا اصول پیش کیا، چاہے وہ روایت سند کے اعتبار سے متفق علیہ ہی کیوں نہ ہوں۔ مولانا حمید الدین فراہی رحمہ اللہ کے شاگرد امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ نے تو اپنی کتاب "مبادی تدبر حدیث" میں سند کے صحیح ثابت ہو جانے کے باوجود، احادیث کے متون کی جانچ پرکھ کے پانچ بنیادی اصول اور چھ کسوٹیاں تک بیان کر دیں۔ اس طرح مولانا اصلاحی رحمہ اللہ کی ذات میں 'فتنہ درایت' ایک تحریک کی شکل اختیار کر گیا۔ مولانا اصلاحی رحمہ اللہ کے بعد ان کے شاگرد جناب جاوید احمد غامدی نے اپنی کتاب 'میزان' میں 'مبادی تدبر حدیث' کے عنوان سے انکارِ احادیث کے درایتی اصول پیش کیے ہیں۔

مولانا ابو الاعلی مودودی رحمہ اللہ (متوفیٰ 1400ھ) پر بھی مولانا اصلاحی رحمہ اللہ کے قرب کی وجہ سے ان کے تصور 'درایت' کے اثرات ملتے ہیں، لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ مولانا مودودی رحمہ اللہ بھی اپنی بعض تحریروں مثلاً "تفہیمات" اور "رسائل و مسائل" وغیرہ میں 'درایت' کی بنیاد پر بعض صحیح اور متفق علیہ احادیث مبارکہ کا رد کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں علی گڑھ یونیورسٹی (انڈیا) کے شعبہ اسلامیات کے سابقہ چیئرمین علامہ تقی امینی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "نقد حدیث کا درایتی معیار" میں 'درایت' کی بنیاد پر خبر کے مردود ہونے کے اصول تفصیل سے پیش کیے ہیں اور ان کی نسبت بعض سلف صالحین کی طرف کی ہے۔ ماضی قریب میں ماہنامہ "الشریعہ" کے مدیر عمار خان ناصر صاحب نے اپنے ایک مضمون 'علم حدیث میں نقد روایت کا درایتی تصور' میں احادیث صحیحہ کے رد و قبول کے لیے کچھ درایتی اصول بیان کیے ہیں اور ان اصولوں کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور فقہاء عظام رحمہم اللہ سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ مضمون ماہنامہ "الشریعہ" اور بعد میں کچھ ترمیم و اضافوں کے ساتھ ماہنامہ "اشراق" میں شائع ہوا ہے۔

ان حضرات کی طرف سے ایک اعتراض، جسے یہ حضرات بار بار بیان کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ محدثین اور ائمہ سلف رحمہم اللہ نے احادیث کی جانچ پڑتال کے لیے جو اصول وضع کیے تھے، وہ صرف 'سندِ حدیث' سے متعلق تھے یعنی ان حضرات کے بقول محدثین کرام رحمہم اللہ کے نزدیک کسی حدیث کے متن کے صحیح یا ضعیف ہونے کے لیے صرف ایک ہی ذریعہ تھا اور وہ اس کی سند ہے۔ جبکہ ان حضرات کا یہ دعویٰ ہے کہ کسی بھی حدیث کی تصحیح یا تضعیف سند کی تحقیق کے علاوہ اس کے متن کے ذریعے بھی ہونی چاہیے، بلکہ ان کے ہاں تحقیق روایت میں اصل معیار یہی ہے اور اسی کو یہ حضرات 'درایتی نقد' کا نام دیتے ہیں۔ ہم یہ بات یہاں واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے کسی حدیث کے متن کے تصحیح یا تضعیف اور مقبول یا مردود ہونے کے لیے جو اصول مقرر کیے ہیں وہ صرف سند کی تحقیق سے متعلق نہیں ہیں بلکہ ان میں سندِ حدیث کے ساتھ ساتھ متنِ حدیث کی تحقیق کو بھی ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے۔ مثال کے طور پر محدثین رحمہم اللہ نے صحیح حدیث کی جو پانچ شرائط بیان کی ہیں ان میں سے پہلی تین شرائط کا تعلق حدیث کی سند سے ہے، جبکہ آخری دو کا تعلق یعنی حدیث کا معلول نہ ہونا اور اس میں شذوذ کا نہ پایا جانا براہ راست متنِ حدیث سے ہے۔ لہٰذا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے کہ محدثین رحمہم اللہ حدیث کی تصحیح و تضعیف کے باب میں صرف سند کی تحقیق پر اکتفا کرتے ہیں۔

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مولانا حمید الدین فراہی رحمہ اللہ کے درایتی اصول

مولانا حمید الدین فراہی رحمہ اللہ، مولانا شبلی نعمانی رحمہ اللہ کے ماموں زاد بھائی تھے اور انہوں نے عربی زبان کی تحصیل زیادہ تر مولانا شبلی رحمہ اللہ ہی سے کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا شبلی رحمہ اللہ کے درایتی افکار و نظریات مولانا فراہی رحمہ اللہ میں بھی سرایت کر گئے۔ مولانا فراہی رحمہ اللہ کے ہاں حدیث کی جانچ پڑتال کے باقاعدہ کوئی درایتی اصول تو نہیں ملتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولانا فراہی رحمہ اللہ نے اپنی زندگی میں زیادہ توجہ قرآن اور اس سے متعلقہ علوم کی خدمت میں صرف کی ہے۔ لہٰذا مولانا نے تفسیر قرآن میں حدیث کو بنیادی ماخذ شمار نہیں کیا۔ مولانا فراہی رحمہ اللہ ''تفسیر کے خبری ماخذ'' کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

''بعض ماخذ اصل و اساس کی حیثیت رکھتے ہیں اور بعض فرع کی۔ اصل و اساس کی حیثیت تو صرف قرآن کو حاصل ہے۔ اس کے سوا کسی چیز کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے... پس جو شخص قرآن مجید کو سمجھنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایات کے ذخیرہ میں سے ان روایات کو نہ لے جو اصل کو ڈھانے والی ہوں۔ بعض روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو ان کی زد براہ راست اصل پر پڑتی ہے اور ان سے سلسلہ نظم درہم برہم ہوتا ہے۔ لیکن تعجب کی بات ہے کہ بہت سے لوگ آیت کی تاویل تو کر ڈالتے ہیں لیکن روایت کی تاویل کی جرأت نہیں کرتے بلکہ بسا اوقات تو صرف آیت کی تاویل ہی پر بس نہیں کرتے بلکہ اس کے نظام کی بھی قطع و برید کر ڈالتے ہیں حالانکہ جب اصل و فرع میں تعارض ہو تو کاٹنے کی چیز فرع ہے نہ کہ اصل... اور سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں پر ہے جو ایسی روایتیں تک قبول کر لیتے ہیں جو نصوص قرآن کی تکذیب کرتی ہیں۔ مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کے جھوٹ بولنے کی روایت، یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف وحی قرآن پڑھنے کی روایت۔ اس طرح کی روایات کے بارہ میں ہم کو نہایت محتاط ہونا چاہیے۔ صرف وہ روایتیں قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق و تائید کریں۔''[1]

جب کوئی خبر ثابت ہو جائے تو اصول شریعت میں سے ایک اصل بن جاتی ہے اور کسی دوسری اصل پر پیش کرنے کی محتاج نہیں ہوتی۔ لہٰذا جب ایک ایک خبر محدثین کرام رحمہم اللہ کے اصول حدیث کے مطابق صحیح قرار پائے تو اب خود ایک اصل کی حیثیت رکھتی ہے، لہٰذا اس کو کسی دوسری نص شرعی مثلاً قرآن پر پیش کرنا درست نہیں ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم معاذ اللہ! قرآن کی مخالفت کرنے نہیں آئے تھے بلکہ آپ کا اصل فریضہ تو قرآن

1 فراہی، حمید الدین، ابو احمد عبد الحمید، مقدمہ نظام القرآن: ص39، الدائرۃ الحمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر، اعظم گڑھ، طبع اول، 2008ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی تبیین ہے۔ جب ایک روایت از روئے تحقیق ثابت ہو جائے تو وہ کبھی بھی قرآن کے مخالف نہیں ہو سکتی۔ یہ ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی کم فہمی کی وجہ سے کسی صحیح روایت کو قرآن کے مخالف پائے، لیکن اس میں روایت میں کوئی قصور نہیں ہے بلکہ اس شخص میں اتنی صلاحیت اور قابلیت نہیں ہے کہ وہ حدیث اور قرآن کے ظاہری تضاد کو دور کر سکے۔ مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ (متوفی 1396ھ) نے بعض متجددین کا رد کرتے ہوئے بڑی عمدہ بات ارشاد فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ”علمائے امت نے تمام ذخیرہ احادیث میں اپنی عمریں صرف کر کے ایک ایک حدیث کو چھان لیا ہے۔ جس حدیث کا ثبوت قوی اور صحیح اسانید سے ہو گیا ان میں ایک بھی ایسی نہیں ہو سکتی کہ جس کو قرآن کے خلاف کہا جا سکے بلکہ وہ اپنی کم فہمی یا کج فہمی کا نتیجہ ہوتا ہے کہ جس حدیث کو رد یا باطل کرنا چاہا اس کو قرآن سے ٹکرا دیا اور یہ کہہ کر فارغ ہو گئے کہ یہ حدیث خلافِ قرآن ہونے کے سبب سے غیر معتبر ہے۔“[1]

قرآن میں بھی بعض اوقات یہ محسوس ہوتا ہے کہ ایک آیت دوسری آیت کی مخالفت کر رہی ہے، تو اس وقت مولانا فراہی رحمہ اللہ کبھی بھی یہ نہیں کہیں گے کہ ایک آیت کو رد کر کے دوسری آیت کو قبول کر لو، بلکہ ان کی انتہائی کوشش یہ ہو گی کہ ان دونوں آیات میں معنوی تطبیق پیدا کریں۔ علمائے محدثین رحمہم اللہ کا منہج بھی یہی ہے کہ جب ان کو کوئی صحیح روایت قرآن کریم کی کسی آیت سے بظاہر متضاد نظر آتی ہے، تو وہ اس روایت کو رد نہیں کرتے بلکہ آیت اور اس حدیث کے مفہوم میں ایسی تطبیق پیدا کرتے ہیں کہ جس سے یہ ظاہری تضاد رفع ہو جاتا ہے۔ محدثین کرام رحمہم اللہ نے ایسی تمام صحیح روایات، جن کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جاتا تھا کہ یہ قرآن کے خلاف ہیں، کو قرآن کریم کے مطابق کر کے دکھایا ہے اور اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ لہٰذا یہ نظریہ کہ کوئی صحیح روایت اگر قرآن کے خلاف ہو تو اس کو رد کر دیا جائے گا، ایک ایسا اصول ہے کہ جس کی کوئی عملی مثال موجود نہیں ہے۔

مولانا فراہی رحمہ اللہ نظمِ قرآن کے ذریعے تفسیر کو تفسیرِ قرآن کا قطعی ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ مولانا کے کلام میں اس بات کی طرف واضح اشارہ موجود ہے کہ جب کوئی حدیث، نظمِ قرآن کے خلاف ہو تو اس حدیث کو رد کر دینا چاہیے۔ مولانا فراہی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

> ”بعض روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو ان کی زد براہ راست اصل پر پڑتی ہے اور ان سے سلسلہ نظم درہم برہم ہوتا ہے، لیکن تعجب کی بات ہے کہ بہت سے لوگ آیت کی تاویل تو کر ڈالتے ہیں لیکن روایت کی تاویل کی جرأت نہیں کرتے بلکہ بسا اوقات تو صرف آیت کی تاویل ہی پر بس نہیں کرتے بلکہ اس کے نظام کی

[1] شفیع، محمد، مفتی، معارف القرآن: 6/188، ادارۃ المعارف، کراچی، 1995ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بھی قطع وبرید کر ڈالتے ہیں۔ حالانکہ جب اصل وفرع میں تعارض ہو تو کاٹنے کی چیز فرع ہے نہ کہ اصل۔"[1]

مولانا کے اس اصول کو ان کے شاگرد جناب اصلاحی صاحب اور پھر ان کے بھی شاگرد جاوید غامدی صاحب نے بھی اختیار کیا ہے، لیکن ان تینوں حضرات کے تفسیر قرآن میں باہمی اختلافات سے یہ اصول غلط ثابت ہو جاتا ہے، کیونکہ نظم قرآن اگر تفسیر قرآن کا قطعی ذریعہ ہوتا تو مولانا فراہی رحمہ اللہ اور ان کے شاگردوں میں تفسیری اختلاف کبھی نہ ہوتا۔ ڈاکٹر حافظ محمد زبیر، اصلاحی صاحب رحمہ اللہ کے شاگرد جناب جاوید احمد غامدی صاحب پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"واقعہ یہ ہے کہ نظم قرآنی ہو یا قرآن کا سیاق وسباق، عرف قرآنی ہو یا عربی معلی، یہ سب قرآن کی قرآن کے ذریعے تفسیر کے اصول نہیں ہیں بلکہ یہ قرآن کی غیر قرآن کے ذریعے تفسیر کے اصول ہیں۔ قرآن کا سیاق وسباق، اس کا عرف، اس کا نظم اور عربی معلی، یہ سب غیر قرآن ہیں اور ان میں سے پہلے تین تو مفسر کا ذاتی فہم ہوتے ہیں۔ قرآن کے کتنے ہی مقامات ایسے ہیں کہ جن کی تفسیر میں غامدی صاحب نے اپنے استاذ امام سے اختلاف کیا تو اس اختلاف کے باوجود قرآن "قطعی الدلالۃ" کیسے ہو گیا؟ مثال کے طور پر میں غامدی صاحب کو کہتا ہوں کہ سورۂ نور کی آیت کا سیاق وسباق اور نظم اس بات کی دلیل ہے کہ یہ آیت گھر کے پردے کے بارے میں ہے جیسا کہ استاذ امام کی بھی یہی رائے ہے تو کیا غامدی صاحب میری اس رائے کو مان لیں گے؟ ہرگز نہیں! (کیونکہ غامدی صاحب کی رائے اس کے برعکس ہے) تو کیا اس پر مجھے یہ کہنا چاہیے کہ غامدی صاحب نے قرآن کا انکار کر دیا، ہرگز نہیں! میں نے قرآن کے عرف یا اس کے سیاق وسباق یا نظم سے جو کچھ سمجھا ہے، وہ صرف میری ایک رائے ہے وہ قرآن نہیں ہے۔ اس لیے مجھے یہ حق نہیں پہنچتا کہ میں اپنی رائے کو قرآن کا نام دے کر اس کو دوسروں پر مسلط کروں۔"[2]

آگے چل کر ایک اور جگہ حافظ صاحب لکھتے ہیں:

"غامدی صاحب کے موقف قرآن "قطعی الدلالۃ" ہے کا بدیہی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کی تفسیر میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔ جب قرآن "قطعی الدلالۃ" ہے تو اس کی تفسیر میں اختلاف کیوں؟ ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہوں یا تابعین عظام رحمہم اللہ، جلیل القدر مفسرین ہوں یا ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ، یہ سب حضرات قرآن کی تفسیر میں اختلاف کرتے ہیں... اگر قرآن "قطعی الدلالۃ" ہے تو صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ، امام ابو حنیفہ وامام شافعی (متوفیٰ 204ھ) امام رازی (متوفیٰ 1209ھ) وعلامہ زمخشری (متوفیٰ 538ھ)، امام طبری رحمہ اللہ (متوفیٰ 310ھ) وامام قرطبی (متوفیٰ 1273ھ)، مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ اور جاوید احمد غامدی صاحب کا قرآن

1 مقدمہ نظام القرآن: ص 39

2 محمد زبیر، حافظ، ڈاکٹر، کیا قرآن قطعی الدلالۃ ہے؟، ماہنامہ الشریعہ، نومبر 2007، گوجرانوالہ، ج 18 ش 11، ص 32

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی تفسیر میں آپس میں اختلاف کیوں ہوا؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، تابعین عظام رحمہم اللہ، ائمہ اربعہ رحمہم اللہ، طبری، قرطبی و رازی، زمخشری رحمہم اللہ وغیرہ کے بارے میں شاید غامدی صاحب یہ کہیں کہ وہ عربی معلّی سے واقف نہیں تھے یا ان پر نظم قرآنی کے ذریعے تفسیر کے وہ نادر اصول ابھی تک منکشف نہیں ہوئے تھے کہ جن کی دریافت پر غامدی صاحب نے مولانا فراہی و اصلاحی کو اِمام کے لقب سے نوازا لیکن خود مولانا فراہی رحمہ اللہ اور مولانا اصلاحی رحمہ اللہ کے ساتھ غامدی صاحب کے تفسیر کے جو اختلافات ہوئے، ان کے بارے میں وہ کیا کہیں گے؟"[1]

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ اور غامدی صاحب کے درایتی اصول

مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ نے حدیث کے ردو قبول کے لیے چھ درایتی اصول بیان کیے ہیں۔ اپنے استاد کی اتباع میں جناب غامدی صاحب نے بھی ان میں سے بعض اصولوں کو بیان کیا ہے۔ چونکہ جاوید احمد غامدی صاحب کے تصورِ درایت میں بھی اصل کی حیثیت جناب اصلاحی صاحب کو حاصل ہے، لہٰذا ہم انہی کے نقطہ نظر کو بنیاد بنا کر اس تصورِ درایت پر نقد کریں گے۔ مولانا اصلاحی رحمہ اللہ کے ساتھ جہاں جہاں غامدی صاحب نے ان کی صریح موافقت کی ہے، ہم ذکر کرتے جائیں گے۔ اصلاحی و غامدی صاحب کے اصول درایت درج ذیل ہیں:

پہلا اصول

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"حدیث کے غث و سمین میں امتیاز کے لیے پہلی کسوٹی یہ ہے کہ کوئی روایت جس کو اہل ایمان اور اصحاب معرفت کا ذوق قبول کرنے سے اباء کرتا ہے وہ قبول نہیں کی جائے گی۔ اس اصول کی طرف نبی ﷺ نے خود رہنمائی فرمائی ہے۔ حضور ﷺ کا ارشاد ہے:

عن أبي حميد أن رسول الله ﷺ قال «إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به. وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم تنفر منه أشعاركم وأبشاركم و ترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدكم منه»[2]

"ابو حمید سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم مجھ سے منسوب کوئی ایسی روایت سنو جس سے تمہارے دل آشنائی محسوس کریں، تمہارے رونگٹے اور تن بدن اس سے اثر پذیر ہوں اور تم دیکھو کہ وہ تمہارے دلوں سے زیادہ قریب ہے تو میں تمہارے نسبت اس کے زیادہ قریب ہوں۔ اور جب تم مجھ سے منسوب کوئی

1 حافظ محمد زبیر، کیا قرآن قطعی الدلالۃ ہے؟: ص32

2 البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، الكفاية في علم الرواية: ص430، دار الكتب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1985م

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایسی بات سنو جس سے تمہارے دل اجنبیت محسوس کریں، تمہارے رونگٹے اور جسم اس سے ناگواری محسوس کریں اور تم دیکھو کہ وہ تمہارے مزاج سے دور ہے تو میں تمہاری نسبت اس سے زیادہ دور ہوں۔"[1]

تبصرہ

اصلاحی صاحب رحمہ اللہ نے جس روایت کا تذکرہ کیا ہے اس کی صحت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ اگر یہ روایت صحیح ہو بھی تو اس میں ضعیف یا موضوع احادیث کو پہچاننے کی علامات کا بیان ہوا ہے۔ لہٰذا ایک ایسی روایت، جس کی صحت ہی مختلف فیہ ہو وہ اللہ کے رسول ﷺ کی احادیث کے ردو قبول کے حوالے سے کیسے ایک اصول بن سکتی ہے؟ اس روایت کی صحت کے حوالے سے علمائے محدثین رحمہم اللہ کے اقوال ملاحظہ ہوں:

اِمام ابن قطان رحمہ اللہ (متوفیٰ 628ھ) نے "الوهم والإيهام" میں اس روایت کو "حسن" کہا ہے۔[2] اِمام ابن مفلح رحمہ اللہ (متوفیٰ 763ھ) نے "الآداب الشرعية" میں اس روایت کے بارے میں فرمایا ہے: "إسناده جيد"۔[3] اِمام ابن کثیر رحمہ اللہ (متوفیٰ 774ھ) نے بھی اپنی تفسیر میں[4] اس کی سند کو ایک جگہ "إسناده جيد"، جبکہ دوسری جگہ "إسناده صحيح"[5] لکھا ہے۔ اِمام ہیثمی رحمہ اللہ (متوفیٰ 807ھ) نے "مجمع الزوائد" میں اس کے بارے میں: "رجاله رجال الصحيح" کا حکم بیان کیا ہے۔[6] اِمام الکنانی رحمہ اللہ (متوفیٰ 963ھ) نے "تنزيه الشريعة المرفوعة" میں اس روایت کی سند کو "اسناده صحيح" کہا ہے۔[7] علامہ البانی رحمہ اللہ (متوفیٰ 1420ھ) نے "السلسلة

---

1 اصلاحی، امین احسن، مبادی تدبر حدیث: ص 58-59، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، طبع سوم، 2000ء

2 الذهبي، شمس الدين، أبو عبد الله، الرد على ابن القطان في كتابه بيان الوهم والإيهام: 5/ 309، الفاروق الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005م

3 ابن مفلح، شمس الدين أبو عبد الله، الآداب الشرعية و المنح المرعية: 2/287، جمعية إحياء التراث الإسلامي، كويت، الطبعة الأولى، 1997م

4 ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء، تفسير ابن كثير: 4/296، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ

5 تفسیر ابن کثیر: 4/275

6 الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: 1/154، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1402هـ

7 ابن عراق الكناني، أبو الحسن علي بن عبد اللطيف، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة: 1/6، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1399هـ

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الصحیحة" میں لکھا ہے: "إسناده حسن علی شرط مسلم"[1]

جن ائمہ نے اس حدیث کی صحت پر کلام کیا ہے ان میں سے چند علماء کے اقوال ملاحظہ فرمائیں:

اِمام ابن رجب رحمہ اللہ (متوفیٰ 795ھ) نے "العلوم والحکم" میں اس روایت کو 'معلول' قرار دیا ہے۔[2] اِمام شوکانی رحمہ اللہ (متوفیٰ 1250ھ) نے "الفوائد المجموعة" میں اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے کہ خود اس حدیث کو سن کر میرے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں، لہٰذا اس روایت کی اللہ کے رسول ﷺ کی طرف نسبت بعید ہے۔[3] اِمام شوکانی رحمہ اللہ کے بقول اس حدیث کو اگر اس کے متن میں بیان شدہ معیار پر پیش کیا جائے تو یہ اس پر پوری نہیں اترتی، چہ جائیکہ اس حدیث کو بقیہ ذخیرہ احادیث کی صحت و ضعف کا معیار بنایا جائے۔

مولانا امین احسن اصلاحی نے اپنی کتاب میں اس حدیث کو "الکفایة" کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ علامہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (متوفیٰ 463ھ) نے اس حدیث کو عمارہ بن غزیہ کے طریق سے عبد الملک بن سعید بن سوید سے بیان کیا ہے، جبکہ سوید، ابی اسید سے اور وہ ابو حمید اور وہ اللہ کے رسول ﷺ سے نقل کرتے ہیں، چنانچہ اس حدیث کی سند میں انقطاع ہے۔

مولانا غازی عزیر مبارکپوری حفظہ اللہ نے اپنے ایک مقالہ بعنوان 'اصلاحی نظریہ حدیث' میں اس حدیث کے راوی 'عبد الملک' کو ضعیف ثابت کیا ہے۔[4] پس یہ روایت مذکورہ بالا انقطاعِ سند اور ایک راوی کے ضعف کی وجہ سے ضعیف قرار پائے گی۔

اگر تو ذاتی کشف، ذوق، الہام، القاء، فراست، نور قلب اور خواب وغیرہ کو حدیث کے صحیح یا ضعیف ہونے کی بنیاد بنایا جائے تو ہر فقیہ اور محدث کے نزدیک صحیح اور ضعیف کا ذخیرہ علیحدہ علیحدہ ہو گا کہ صحت و ضعف کا معیار "اضافی" (Relative) ہو جائے گا۔ تعجب تو اس بات پر ہے کہ فیصلہ حدیث کے صحیح یا ضعیف ہونے کا کیا جا رہا ہے اور اس کے لیے معیار اور کسوٹی ایک ایسی چیز کو بنایا جا رہا ہے، جو کہ حدیث کے ذاتی اوصاف میں سے نہیں ہے۔ آئمہ محدثین رحمہم اللہ نے حدیث کے صحیح یا ضعیف ہونے کے جتنے بھی اصول بیان کیے ہیں، وہ سب حدیث (یعنی

---

1 الباني، أبو عبد الرحمن، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 360/2، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1995م

2 ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم:104/2، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، 2001م

3 الشوكاني، محمد بن علي، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة:ص281-282، دار الكتب العلمية، بيروت

4 مبارکپوری، غازی عزیر، انکار حدیث کا نیا روپ: ص25، مکتبہ قدوسیہ، اردو بازار، لاہور، 2009ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سند یا متن) کے ذاتی اوصاف میں شامل ہیں۔ اگر تو کسی محدث یا فقیہ کے ذوق کو کسی حدیث کے ضعیف ہونے کی کسوٹی بنا لیا جائے، تو حنفی فقہاء رحمہم اللہ کے نزدیک ہر وہ حدیث ضعیف ہو گی جو کہ فقہ شافعی کی مؤید ہے اور فقہائے شوافع رحمہم اللہ کے نزدیک فقہ حنفی کے اثبات میں مروی احادیث ضعیف قرار پائیں گی۔

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ کے اسی بیان کردہ اصول نے صوفیاء کے ہاں غلو کی شکل یوں اختیار کی کہ انہوں نے بغیر سند کے یہ دعویٰ کرنا شروع کر دیا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ہم سے یہ بات بیان کی ہے جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ معروف صوفی شیخ ابن عربی (متوفیٰ 638ھ) اپنی کتاب "الفتوحات المكية" میں بیان کرتے ہیں:

"حدثني قلبي عن ربي."[1]

"میرے دل نے اپنے رب سے یہ بات نقل کی ہے۔"

اسی طرح شیخ ابن عربی نے اپنی کتاب "مکتوبات" اور "الفتوحات المكية" وغیرہ میں متعدد مقامات پر یہ لکھا ہے:

"عرفت صحة الحديث بصحة كشفه وصحة كشفه بصحة الحديث."[2]

"میں نے حدیث کی صحت کو اپنے کشف کی صحت سے اور کشف کے صحیح ہونے کو حدیث کے صحیح ہونے سے معلوم کیا ہے۔"

اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ یہ حدیث صحیح ہے، جیسا کہ بعض محدثین رحمہم اللہ نے اس کو صحیح یا حسن قرار دیا ہے تو پھر بھی ہم یہ کہیں گے کہ ہر وہ حدیث جو کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے بیان کردہ اصولوں کے مطابق مقبول قرار پاتی ہے، میرا دل اس حدیث کو معروف خیال کرتا ہے، لہٰذا وہ حدیث میرے نزدیک صحیح ہے اور ہر وہ حدیث جو کہ محدثین رحمہم اللہ کے بیان کردہ اصولوں کے مطابق مردود ہو میرا دل اس سے اجنبیت محسوس کرتا ہے، لہٰذا ایسی حدیث میرے نزدیک ضعیف ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ائمہ محدثین رحمہم اللہ کا ذوق بھی ہر اسی روایت کو معروف خیال کرتا ہے جو کہ صحیح یا حسن حدیث کی بنیادی شرائط پر پوری اترتی ہو اور ہر وہ حدیث جو کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے متفق علیہ اصول حدیث کے مطابق صحیح یا حسن کے درجے کو نہیں پہنچتی تو اس روایت سے ان کے دل اجنبیت محسوس کرتے ہیں۔ اصلاحی صاحب نے بعض علماء مثلاً ربیع بن خثیم رحمہ اللہ (متوفیٰ 64ھ)، ولید بن مسلم رحمہ اللہ (متوفیٰ 195ھ) اور جریر رحمہ اللہ (متوفیٰ 70ھ) وغیرہ کے جو اقوال بیان کیے ہیں، ان کا مفہوم بھی یہی ہے کہ یہ حضرات جس حدیث کو معروف اصول حدیث کے مطابق نہیں پاتے تھے، وہ متن کے اعتبار سے ایسی روایات ہوتی تھیں کہ جن کے مشمولات سے ان حضرات کے دل تنگی محسوس کرتے تھے۔

---

1 ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية: 235/2، دار صادر، بيروت

2 الفتوحات المكية: 399/2

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ نے حدیث کے غث و سمین میں امتیاز کے لیے علامہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ کی کتاب ''الکفایۃ'' کو بنیاد بنایا ہے، کیونکہ مولانا اصلاحی رحمہ اللہ کو اس کتاب میں کچھ ایسی چیزیں مل گئیں، جن سے بظاہر ان کے نظریات کی تائید ہوتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا اصلاحی رحمہ اللہ ''الکفایۃ'' کی تعریف میں رطب اللسان نظر آتے ہیں، باوجودیکہ ''الکفایۃ'' میں ضعیف اور منکر روایات کی کثیر تعداد موجود ہے۔ ہمیں فن اصول حدیث میں ''الکفایۃ'' کی اہمیت سے انکار نہیں ہے، لیکن دیگر علوم کی کتب کی طرح یہ بھی کوئی ایسی کتاب نہیں ہے کہ اس کے بعد کوئی عالم بقیہ کتبِ اصولِ حدیث سے بے نیاز ہو جائے۔ ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر مولانا اصلاحی رحمہ اللہ ''الکفایۃ'' کے علاوہ دیگر کتب اصول حدیث وغیرہ کو بھی سامنے رکھتے تو ان کے لیے واضح ہو جاتا کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے نزدیک کسی حدیث کے صحیح یا ضعیف ہونے میں عقلی ذوق کو کتنی اہمیت حاصل ہے۔ جیسا کہ اِمام حاکم رحمہ اللہ (متوفیٰ 405 ھ) کی کتاب ''معرفۃ علوم الحدیث'' قاضی عیاض رحمہ اللہ کی ''الإلماع'' اِمام ابن صلاح رحمہ اللہ (متوفیٰ 643 ھ) کی ''علوم الحدیث'' اِمام نووی رحمہ اللہ (متوفیٰ 676 ھ) کی ''التقریب والتیسیر'' حافظ عراقی رحمہ اللہ (متوفیٰ 806ھ) کی ''نظم الدّرر'' اور ''ألفیۃ الحدیث'' حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی ''نخبۃ الفکر'' اِمام سخاوی رحمہ اللہ (متوفیٰ 902 ھ) کی ''فتح المغیث'' اِمام سیوطی رحمہ اللہ کی ''تدریب الراوی'' اِمام صنعانی رحمہ اللہ (متوفیٰ 1182ھ) کی ''توضیح الأفکار'' اور امام قاسمی رحمہ اللہ (متوفیٰ 1332ھ) کی ''قواعد التحدیث'' وغیرہ اصول حدیث کے بنیادی مصادر ہیں۔

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ نے کسی حدیث کی صحت و ضعف کے جو اصول ''الکفایۃ'' کے حوالے سے بیان کیے ہیں، ان میں حقیقت یہ ہے کہ موصوف کو علامہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ کی بات سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے۔ خطیب بغدادی رحمہ اللہ کے علاوہ بھی بعض علماء مثلاً ابن قیم (متوفیٰ 751ھ)، ابن دقیق العید (متوفیٰ 702 ھ)، علامہ بلقینی (متوفیٰ 805ھ) اور علامہ ابن جوزی رحمہم اللہ وغیرہ نے بھی بعض مقامات پر موضوع روایت کی پہچان کی بعض علامات بیان کی ہیں۔ علماء اس بات کو جانتے ہیں کہ کسی چیز کی علامت اور علت (وجہِ ضعف) میں کیا فرق ہوتا ہے۔ لہٰذا خطیب بغدادی، ابن قیم یا ابن جوزی رحمہم اللہ کا احادیث کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کے ذخیرے میں موضوع روایات چھانٹنے کی بنیادی علامتوں میں سے ایک علامت محدثین کرام رحمہم اللہ کا فنی ذوق بھی ہے، ایک بالکل درست بات ہے۔ ان علماء حضرات کے اقوال کا اصل مفہوم یہ ہے کہ بعض علامتیں ایسی ہیں کہ جن کی بنیاد پر ایک محدث پہلی نظر میں ہی کسی حدیث کے صحیح یا موضوع ہونے کے بارے میں ایک فوری رائے قائم کر سکتا ہے، لیکن ان اقوال کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ اگر کسی حدیث کے بارے میں کسی محدث کی پہلی رائے یہ ہو کہ وہ موضوع ہے اور بعد میں وہ صحیح یا حسن حدیث کی شرائط پر بھی اترتی ہو تو پھر بھی وہ محدث اس کو ضعیف کہیں گے۔ ہم روز مرہ زندگی میں کئی علماء سے جب کسی حدیث کے بارے میں دریافت کرتے ہیں تو وہ اس حدیث کا متن سن کر کہتے ہیں کہ محسوس یہی ہوتا ہے کہ یہ کوئی موضوع روایت ہے، کبھی نظروں سے ایسی روایت گزری نہیں

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ اب اگر ان عالم صاحب پر بعد میں واضح ہو جائے کہ یہ روایت حدیث کی فلاں کتاب میں صحیح سند کے ساتھ مروی ہے تو وہ اس کو صحیح قرار دینے میں ذرا بھی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کریں گے۔ بعینہ یہی معاملہ سلف صالحین کا ہے، ان کا حدیث کی درس وتدریس میں شغل بہت زیادہ تھا، لہٰذا جب ان سے کسی حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا جاتا تو پہلی نظر میں ہی وہ اپنے وسیع مطالعہ اور طویل تجربہ کی روشنی میں حاصل ہو جانے والے فنی ذوق کی روشنی میں اس روایت کے بارے میں عموماً کوئی حکم لگا دیتے تھے اور اس کے لیے انہوں نے کچھ علامتیں بھی مقرر کی ہوئی تھیں کہ اگر ان علامات میں سے کوئی علامت ہو تو اس حدیث کے موضوع ہونے کا امکان غالب ہے۔ سلف کا مقصود ان علامات کو بیان کرنے سے ہرگز یہ نہیں ہوتا تھا کہ اگر کوئی روایت، جس میں ان کی بیان کردہ علامات میں سے کوئی علامت پائی جاتی ہو، محدثین کرام رحمہم اللہ کے اصولوں کے مطابق مقبول قرار پائے تو وہ اس کو بھی صرف ان علامات کی بنیاد پر موضوع قرار دیں گے۔ مولانا اصلاحی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "مبادی تدبر حدیث" میں بعض اہل علم یعنی ربیع بن خثیم، ولید بن مسلم اور جریر وغیرہ کے جو اقوال ذکر کیے ہیں، وہ دراصل "معرفة وضع الحدیث" کے ضمن میں ضعیف حدیث کی علامات کے طور پر وارد ہوئے ہیں۔

دوسرا اُصول

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لیے دوسری کسوٹی عمل معروف ہے۔ اس کی ہدایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ملتی ہے:

عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ «ماحدثتم عني مما تعرفونه فخذوه وما حدثتم عني مما تنكرونه فلا تأخذوا به قال: فإني لا أقول المنكر ولست من أهله»[1]

"محمد بن جبیر بن مطعم اپنے باپ سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر مجھ سے منسوب کر کے کوئی روایت اس معروف کے مطابق کی جائے جس سے تم آشنا ہو تو تم اس کو قبول کرلو۔ اور اگر مجھ سے منسوب کر کے کوئی ایسی راویت کی جائے جس کو تم منکر محسوس کرو تو اس کو نہ قبول کرو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ میں منکر کہتا ہوں اور نہ میں منکر باتیں کرنے والوں میں سے ہوں۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر روایت تمہاری معروفات کے مطابق ہو تو اس کو قبول کرو اور اگر ان سے متصادم ہو تو اس کو رد کر دو۔"[2]

---

1 الکفایة: ص430

2 مبادی تدبر حدیث: ص65-67

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تبصرہ

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ نے اپنے موقف کے اثبات میں جس روایت کو ذکر کیا ہے، ائمہ جرح و تعدیل کے اس پر اقوال ملاحظہ فرمائیں:

اِمام ابن عدی رحمہ اللہ (متوفیٰ 365ھ) نے اس روایت کو ''الکامل فی الضعفاء'' میں ایک راوی سلیم بن مسلم کی وجہ سے 'غیر محفوظ' قرار دیا ہے۔[1] علامہ ابن القیسرانی رحمہ اللہ (متوفیٰ 507ھ) نے ''ذخیرۃ الحفاظ'' میں لکھا ہے کہ اس روایت میں ایک راوی یونس بن یزید 'ثقہ' نہیں ہے۔[2] اِمام ذہبی رحمہ اللہ (متوفیٰ 748ھ) نے ''سیر أعلام النبلاء'' میں اس روایت کو منکر کہا ہے۔[3] ابن رجب رحمہ اللہ نے ''العلوم والحکم'' میں لکھا ہے کہ ائمہ محدثین رحمہم اللہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ یہ روایت 'مرسل' ہے۔[4] اِمام ابو حاتم الرازی رحمہ اللہ (متوفیٰ 277ھ) نے اس حدیث کو 'معلول' قرار دیا ہے۔[5] علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس کو 'ضعیف جداً' کہا ہے۔[6]

پس اس قدر ضعیف روایت کو اللہ کے رسول ﷺ کی احادیث کی جانچ پڑتال کے لیے معیار بنانا کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ صحیح بات یہی ہے کہ اصلاحی صاحب نے حدیث کے غث و سمین میں امتیاز کے لیے جو اصول اور کسوٹیاں بیان کی ہیں وہ ایسی عقلی اختراعات ہیں کہ جن کو شرعی دلائل سے ثابت کرنے کے لیے انہیں ضعیف احادیث کا سہارا لینا پڑا ہے۔

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ نے ایک تو انتہائی ضعیف حدیث کو اپنے فکری استدلال کے لیے دلیل بنایا، دوسرا انہوں نے حدیث کا ترجمہ بھی صحیح نہیں کیا۔ حدیث کے الفاظ '' تعرفونه '' کا ترجمہ یہ بنتا ہے کہ جس کو تم جانتے ہوں یا

---

[1] ابن عدی، أبو احمد عبد الله بن عدی الجرجاني، مقدمة الكامل في ضعفاء الرجال: 338/4، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984م

[2] القيسراني، أبو الفضل محمد بن طاهر، ذخيرة الحفاظ: 2075/4، دار السلف، الرياض، الطبعة الأولى، 1996م

[3] الذهبي، شمس الدين، أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء: 524/9، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1985م

[4] ابن رجب ،جامع العلوم والحكم: 105/2

[5] الرازی، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، العلل لإبن أبي حاتم: 310/2، مطابع المحميضي، الطبعة الأولى، 2006م

[6] الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة: 3/ 211، دار المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، 1992م

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جس سے تم آشنا ہو یا جس سے تم واقف ہو، جبکہ اصلاحی اس کا مفہوم 'وہ معروف جس سے تم آشنا ہو' بیان کرتے ہیں۔ اصلاحی صاحب اپنا نقطہ نظر ثابت کرنے کے لیے حدیث کے ترجمے میں خواہ مخواہ 'معروف' کا لفظ درمیان میں کھینچ لائے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اُمت مسلمہ میں ہر دور اسلامی معاشروں میں کئی طرح کی بدعات، دین کے نام پر رائج رہی ہیں جیسا کہ آج بھی ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے معاشرے میں بہت ساری بدعات اِسلامی معاشروں کے معروفات کا درجہ اختیار کر چکی ہیں، مثلاً میت کے قرآن خوانی کی اجتماعی محافل، اذان سے پہلے صلاۃ وسلام اور چالیسواں وغیرہ۔ اگر ان معروف بدعات کے خلاف کوئی حدیث بیان کی جائے تو کیا ہم حدیث کو رد کر دیں گے۔ اصلاحی صاحب کے اس اصول کو استعمال کیا جائے تو عملِ معروف سے ساری بدعات ثابت ہو جائیں گی اور سنن صحیحہ، عملِ معروف (یعنی بدعات) کے مخالف ہونے کی وجہ سے مردود ہوں گی۔ باقی رہا کہ اگر یہ روایت صحیح بھی ہو تو اس کا مفہوم وہی ہے جو ابھی دوسرے اصول کے آخر میں حدیث: «إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم تنفر منه أشعاركم وأبشاركم و ترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدكم منه» کے بارے میں گذرا کہ یہ "معرفة وضع الحديث" کے موضوع کے ضمن میں ارشاد نبوی ﷺ ہے۔

تیسرا اُصول

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لیے تیسری کسوٹی قرآن مجید ہے۔ اس باب میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے:

عن أبي هريرة عن النبيﷺ أنه قال: «سيأتيكم عني أحاديث مختلفة فما جاء كم موافقا لكتاب الله وسنتي فهو مني وما جاء كم مخالفا لكتاب الله تعالى وسنتي فليس مني» [1]

"حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ عنقریب تمہارے سامنے مجھ سے منسوب ایسی روایات آئیں گی جو کہ باہم دگر متناقض ہوں گی تو جو کتاب اللہ اور میری سنت کے موافق ہو وہ تو مجھ سے ہیں اور جو کتاب اللہ اور میری سنت کے مخالف ہوں وہ مجھ سے نہیں ہیں۔"

اس حدیث میں ہمیں دو اصولوں کی تعلیم دی گئی ہے، لیکن ہم یہاں صرف کتاب اللہ کے کسوٹی ہونے پر بحث کریں گے، سنت رسول پر بحث چوتھی کسوٹی کے تحت آئے گی۔ اس میں ہمیں یہ ہدایت دی گئی کہ کوئی حدیث جو کسی پہلو سے قرآن کے خلاف ہو گی وہ قبول نہیں کی جائے گی... قرآن ہر چیز پر نگران ہے۔ حق وباطل میں امتیاز

[1] الکفایۃ: ص430

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے لیے یہی اصلی کسوٹی ہے اس وجہ سے کوئی چیز اس کے خلاف قبول نہیں کی جاسکتی۔"[1]

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ کے شاگرد غامدی صاحب بھی اصلاحی صاحب کی تائید میں لکھتے ہیں:

"سند کی تحقیق کے بعد دوسری چیز حدیث کا متن ہے۔ راویوں کی سیرت و کردار اور ان کے سوانح وحالات سے متعلق صحیح معلومات تک رسائی کے لیے ائمہ محدثین رحمہم اللہ نے اگرچہ کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا اور اس کام میں اپنی عمریں کھپادی ہیں، لیکن ہر انسانی کام کی طرح حدیث کی روایت میں بھی جو فطری خلا اس کے باوجود باقی رہ گئے ہیں ان کے پیش نظر دو باتیں اس کے متن میں بھی لازماً دیکھنی چاہئیں:

① ایک یہ کہ اس میں کوئی چیز قرآن وسنت کے خلاف نہ ہو۔

② دوسری یہ کہ علم و عقل کے مسلمات کے خلاف نہ ہو۔

قرآن کے بارے میں ہم اس سے پہلے واضح کر چکے ہیں کہ دین میں اس کی حیثیت میزان و فرقان کی ہے۔ وہ ہر چیز پر نگران ہے اور حق و باطل میں امتیاز کے لیے اسے حکم بنا کر اتارا گیا ہے، لہٰذا یہ بات تو مزید کسی استدلال کا تقاضا نہیں کرتی کہ کوئی چیز اگر قرآن کے خلاف ہے تو اسے لازماً رد ہونا چاہیے۔"[2]

تبصرہ

اصلاحی صاحب نے اپنے موقف کی تائید میں جو روایت نقل کی ہے وہ حد درجے ضعیف ہے۔ اس سلسلہ میں ائمہ جرح وتعدیل کے اقوال ملاحظہ فرمائیں:

اِمام ابن عدی رحمہ اللہ نے "الكامل في الضعفاء" میں اسے 'غیر محفوظ' کہا ہے۔[3] اِمام دار قطنی رحمہ اللہ (م 385 ھ) نے اپنی 'سنن' میں اس روایت کو ایک راوی 'صالح بن موسیٰ' کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے۔[4] اِمام شافعی رحمہ اللہ نے "الرسالة" میں اس روایت کو "مردود" کہا ہے۔[5] علامہ ابن القیسرانی رحمہ اللہ نے "ذخيرة الحفاظ" میں اسکے ایک راوی 'صالح الطلحی' کو "متروک الحدیث" کہا ہے۔ علامہ عجلونی رحمہ اللہ (متوفیٰ 1162 ھ) نے

---

1 مبادی تدبر حدیث: ص 67-68

2 غامدی، جاوید احمد، میزان: ص 62، المورد، لاہور، طبع سوم، 2008ء

3 الجرجاني، أبو أحمد بن عدي، الكامل فی الضعفاء الرجال: 106/5، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م

4 الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، سنن الدارقطني: 370/5، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م

5 الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة: ص224، مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، 1940م

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"كشف الخفاء" میں اس روایت کو "موضوع" قرار دیا ہے۔[1] علامہ فیروز آبادی رحمہ اللہ (متوفی 816ھ) نے "سفر السعادة" میں اس کو "أوضع الموضوعات" کہا ہے۔ امام خطابی رحمہ اللہ (متوفی 388ھ) کا کہنا ہے کہ یہ روایت "باطل" اور "بے اصل" ہے۔[2] امام یحی بن معین رحمہ اللہ (متوفی 233ھ) کا قول ہے کہ اس روایت کو زنادقہ نے گھڑا ہے۔[3] حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اسے حد درجہ "منکر" کہا ہے۔[4] امام شوکانی رحمہ اللہ نے "الفوائد المجموعة" میں اس روایت کو من گھڑت کہا ہے۔[5] اس روایت کو شیخ البانی رحمہ اللہ نے 'ضعيف جداً' کہا ہے۔[6] امام شوکانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو بہ اعتبار سند 'موضوع' قرار دیتے ہوئے اس کے متن پر یہ تبصرہ مزید کیا ہے کہ اگر خود اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کیا جائے تو یہ حدیث مردود قرار پاتی ہے، کیونکہ کتاب اللہ میں موجود ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ جو بھی تم کو دیں تم اس کو قبول کر لو اور جس سے تم کو روک دیں تو تم بھی اس سے رک جاؤ۔

چوتھا اصول

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"حدیث کے صحیح و سقیم کی پرکھ کے لیے چوتھی کسوٹی سنت معلومہ ہے۔ محولہ بالا حدیث کی روشنی میں سنت کا جو ذخیرہ امت کی تحویل میں ہے وہ بجائے خود بھی کسوٹی ہے۔ کوئی چیز جو اس سنت معلومہ سے بے گانہ یا متصادم ہو گی، وہ قبول نہیں کی جائے گی کہ سنن عملی تواتر سے ثابت ہیں، ان پر اخبار آحاد اثر انداز نہیں ہو سکتیں۔ سنن روایت کے بالمقابل قدیم تر ہیں... سنت عملی تواتر سے ثابت ہے اس وجہ سے اس کے رد و قبول کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ اخبار آحاد سے متعلق علماء نے تصریح کی ہے کہ بعض صورتوں میں لازماً رد کر دی جاتی ہیں... خطیب بغدادی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی وہ تمام اخبار آحاد جو منافی سنت معلومہ اور عمل قائم مقام سنت کے حکم میں داخل ہیں، رد کر دی جائیں گی۔ اسی طرح "الفعل الجاری مجری السنة" عمل قائم مقام سنت کے منافی خبر واحد بھی

1 الدمشقي، أبو الفداء، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس: 86/1، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، 2000م

2 الخطابي، أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم، معالم السنن: 9/7، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، 1932م

3 أيضاً

4 العسقلاني، أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر، لسان الميزان: 455/1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1971م

5 الفوائد المجموعة: ص211

6 سلسلة أحاديث الضعيفة والموضوعة: 1090، 1069

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قبول نہیں کی جائے گی۔"الفعل جاری مجری السنۃ" سے صاحب "الکفایۃ" کی مراد غالباً وہی چیز ہے جس کو مالکیہ "العمل عندنا ھکذا" سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی کسی باب میں کوئی عمل معروف کی حیثیت سے چلا آرہا ہے۔ اس طرح کے عمل کو مالکیہ سنت ہی کے درجہ میں رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ جو عمل پوری جماعت سے اس طرح چلا آرہا ہے، اس کے متعلق قرینہ یہی ہے کہ اسے پیغمبر ﷺ کی منظوری حاصل ہے۔ اس وجہ سے مالکیہ اہل مدینہ کی سنت کے خلاف جس طرح دوسری سنت کو قبول نہیں کرتے اسی طرح اپنے اندر کے لوگوں کے اس عمل کو بھی جو تواتر کے ساتھ چلا آرہا ہے خبر واحد کے مقابل میں زیادہ قابل اطمینان خیال کرتے ہیں۔ یہی حال حنفیہ کا بھی ہے۔ وہ بھی ان مسائل میں جن کا تعلق عام لوگوں کی زندگی سے ہو اخبار آحاد کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے بلکہ اس عمل کو ترجیح دیتے ہیں جو لوگوں نے اپنے انتخاب و اجتہاد سے اختیار کر رکھا ہے یا اس معاملہ میں اجتہاد کو ترجیح دیتے ہیں۔ عموم بلویٰ کی صورت میں ان کے نزدیک اجتہاد خبر واحد سے زیادہ قرین احتیاط ہے۔"[1]

جناب غامدی صاحب اپنے استاذ امام کی تائید میں لکھتے ہیں:

"یہی معاملہ سنت کا ہے دین کی جو ہدایت اس ذریعے سے ملی ہے اس کے متعلق بھی یہ بات پوری قطعیت سے واضح ہو چکی ہے کہ نبی ﷺ نے اسے قرآن ہی کی طرح پورے اہتمام سے جاری فرمایا ہے۔ ثبوت کے اعتبار سے اس میں اور قرآن میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ جس طرح امت کے اجماع سے ثابت ہے، یہ بھی اسی طرح امت کے اجماع ہی سے اخذ کی جاتی ہے۔ سنت سے متعلق یہ حقائق چونکہ بالکل قطعی ہیں، اس لیے خبر واحد اگر سنت کے منافی ہو اور دونوں میں توفیق کی کوئی صورت تلاش نہیں کی جا سکتی تو اسے لامحالہ رد ہی کیا جائے گا۔"[2]

تبصرہ

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ نے اپنی بیان کردہ چوتھی کسوٹی کے ثبوت کے لیے جس روایت کو بطور دلیل نقل کیا ہے اس کی استنادی حیثیت پر ہم پچھلے اصول کے ذیل میں بحث کر چکے ہیں کہ یہ روایت حد درجہ کی ضعیف بلکہ موضوع ہے۔ جہاں تک مولانا اصلاحی رحمہ اللہ کا یہ کہنا ہے کہ عمل اہل مدینہ، مالکیہ کے نزدیک حجت ہے اور مالکیہ ہر ایسی خبر واحد کو رد کر دیتے ہیں جو کہ عمل اہل مدینہ کے خلاف ہو۔ اس بارے میں یہ بات واضح رہے کہ یہ اصول اِمام مالک رحمہ اللہ (متوفیٰ 179ھ) کا نہیں ہے، بلکہ یہ متاخرین مالکیہ کا ہے۔ کیا عمل اہل مدینہ، اِمام مالک رحمہ اللہ کے ہاں نقد روایت کا کوئی اصول ہے؟ اس ضمن میں اہل علم کے اقوال ملاحظہ فرمائیں:

مولانا غازی عزیر مبارکپوری حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"راقم کو مالکیہ کی جس قدر بھی متداول و غیر متداول کتب کے مطالعے کا موقع ملا ہے ان میں سے کسی میں بھی یہ

---

1 مبادی تدبر حدیث: ص 70-71

2 میزان: ص 62

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چیز نظر نہیں آئی کہ اہل مدینہ کا تعامل امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک سنت بلکہ سنت سے بڑھ کر درجہ رکھتا ہے۔ جمہور اہل اسلام کی طرح امام مالک رحمہ اللہ بھی اثباتِ سنت میں شہرت کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے بلکہ سند کو ہی اس کی معرفت کا ذریعہ سمجھتے تھے... یہ درست ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "المؤطأ" میں تقریباً چالیس مقامات پر اہل مدینہ کے اجماع کا تذکرہ فرمایا ہے لیکن تمام اصحاب بصیرت جانتے ہیں کہ ان تمام مواقع پر امام مالک رحمہ اللہ کی مراد تائید، ترجیح اور اظہارِ واقعہ ہے، اس سے کسی صحیح سنت نبوی کی رد میں حجت پکڑنا یا سنتِ نبوی پر اہل مدینہ کے عمل کو فوقیت یا ترجیح دینا ہرگز مقصود نہیں ہے۔ اہل مدینہ کے عمل کو تائیداً نقل کرنے سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی لاحق ہوگئی ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ اہل مدینہ کے عمل کو سنت کی بنیاد سمجھتے تھے لہٰذا ان کو اگر کوئی سنت اہل مدینہ کے علم و عمل کے خلاف ملتی تو وہ اسے منسوخ قرار دیتے تھے۔ ان پراگندہ اور باطل خیالات کو امام مالک رحمہ اللہ کی جانب منسوب کرنا قطعاً بے بنیاد، بہتان عظیم اور سراسر ظلم ہے۔"[1]

امام مالک رحمہ اللہ کے زمانے میں خلیفہ منصور رحمہ اللہ (متوفیٰ 158ھ) اور پھر خلیفہ ہارون الرشید رحمہ اللہ (متوفیٰ 193ھ) کا یہ خیال تھا کہ لوگ امام مالک رحمہ اللہ کی فقہی آراء پر عمل کریں اور ان کی کتاب "المؤطا" کو قضاء و قانون کی سرکاری کتاب کا درجہ دے دیا جائے لیکن امام مالک رحمہ اللہ نے اس کو ماننے سے انکار کر دیا۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ اس واقعے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لجميع الأمة وإنما هو اختيار منه لما رأى عليه العمل ولم يقل قط في مؤطئه ولا غيره لا يجوز العمل بغيره بل يخبر اخبارا مجردا أن هذا عمل أهل بلده فإنه رضى الله عنه وجزاه عن الإسلام خيرا ادعى إجماع أهل المدينة في نيف وأربعين سنة."[2]

"اور یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عمل اہل مدینہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک تمام امت کے لیے حجت نہیں تھا بلکہ امام صاحب رحمہ اللہ نے اپنے ذاتی عمل کے لیے اس کو اختیار کیا اور "مؤطا" یا اس کے علاوہ کہیں بھی یہ نہیں کہا کہ اس کے بغیر عمل جائز نہیں ہے، بلکہ امام صاحب رحمہ اللہ صرف یہ لکھتے ہیں کہ ان کے شہر والوں کا عمل یہ ہے۔ اللہ تعالیٰ امام صاحب رحمہ اللہ پر رحم کرے کہ انہوں نے چالیس سے زائد مسائل میں اہل مدینہ کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔"

جہاں تک متاخرین مالکیہ کا یہ کہنا ہے کہ اہل مدینہ کا عمل صحیح حدیث کے مقابلے میں راجح اور معتبر ہے تو ان

---

1 انکار حدیث کا نیا روپ: 101/2

2 ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين: 297/2، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1991م

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا یہ اصول درست نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بہت سے ایسے صحابہ رضی اللہ عنہم جو کہ مدینہ میں رہتے تھے، تبلیغ و اشاعت دین کی غرض سے دوسرے شہروں میں منتقل ہو گئے۔ امام ابن حزم رحمہ اللہ (متوفیٰ 1063ھ) کے بقول تقریباً تین صد صحابہ رضی اللہ عنہم نے مدینہ سے مختلف اوقات میں کوفہ وغیرہ کی طرف نقل مکانی کی تھی اب دوسرے علاقوں میں جانے کے بعد کیا ان صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل غیر معتبر ہو گا؟ کیا ان سابقہ مدنی صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل 'اہل مدینہ کے عمل' میں شمار نہیں ہو گا؟ اس بارے میں امام ابن قیم رحمہ اللہ نے کیا خوبصورت بات کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"الجدران والمساكن والبقاع لا تأثير لها في ترجيح الأقوال وإنما التأثير لأهلها وسكانها."[1]

"ترجیح اقوال میں درودیوار، مکان اور علاقے غیر مؤثر ہوتے ہیں۔ اس کے لیے تو ان علاقوں کے رہنے والے اور ساکنین ہی موثر ہوتے ہیں۔"

'عموم بلویٰ' کی صورت میں متاخرین حنفیہ کا قیاس کو خبر پر ترجیح دینا بھی ایک غیر معقول اصول ہے۔

پانچواں اصول

اصلاحی صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"عقل کلی حدیث کے غث و سمین میں امتیاز کے لیے پانچویں کسوٹی کا کام دیتی ہے۔ اس باب میں صاحب "الکفایۃ" کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے۔ عقل کے منافی روایات قبول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دین کی بنیاد، جیسا کہ دوسری جگہ بیان ہو چکا ہے، تمام تر عقل و فطرت پر ہے۔ عقل و فطرت ہی کے مقتضیات و مطالبات ہیں جو قرآن و سنت میں اجاگر کیے گئے ہیں اور اللہ اور رسول ﷺ نے عقل اور فطرت ہی کے حوالے سے لوگوں پر حجت قائم کی ہے اور ان لوگوں کو عقل کا دشمن گردانا ہے جنہوں نے ہوائے نفس کی پیروی میں دین فطرت کی مخالفت کی۔ ایسی صورت میں یہ کس طرح ممکن ہے کہ کوئی ایسی روایت قبول کی جائے جو دین کی اصل بنیاد ہی کی نفی کرنے والی ہو، چنانچہ منافی عقل روایات قبول نہیں کی جائیں گی۔ یہ امر ملحوظ رہے کہ یہاں زیر بحث افراد وانفار کی عقل نہیں، بلکہ عقل کلی ہے جو انسانوں پر اللہ تعالیٰ کا سب سے بڑا اشرف ہے۔"[2]

غامدی صاحب اپنے استاد کی تائید میں لکھتے ہیں:

"علم و عقل کے مسلمات بھی اس باب میں یہی حیثیت رکھتے ہیں۔ قرآن اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ اس کی دعوت تمام تر انہی مسلمات پر مبنی ہے۔ توحید و معاد جیسے بنیادی مباحث میں بھی اس کا استدلال اصلاً انہی پر

---

1 إعلام الموقعين: 295/2

2 مبادی تدبر حدیث: ص 71-72

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قائم ہے اور انہی کے تقاضے اور مطالبات وہ اپنی تعلیمات سے لوگوں کے سامنے نمایاں کرتا ہے۔ قرآن کا ہر طالب علم اس بات سے واقف ہے کہ وہ انہیں حکم کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ اس نے مشرکین عرب کے سامنے بھی انہیں قولِ فیصل کے طور پر پیش کیا ہے اور یہود و نصاریٰ کے سامنے بھی۔ ان کے مخالفین کو وہ ہوائے نفس کا پیرو قرار دیتا ہے۔ وجدان کے حقائق، تاریخ کی صداقتیں، تجربے اور مشاہدے کے ثمرات و نتائج، یہ سب قرآن میں اسی حیثیت سے زیر بحث آئے ہیں۔ لہٰذا وہ چیزیں جنہیں خود قرآن نے حق و باطل میں امتیاز کے لیے معیار ٹھہرایا ہے، ان کے خلاف کوئی خبر واحد آخر کسی طرح قابل قبول ہو سکتی ہے؟ بالبداہت واضح ہے کہ ہم اسے ہر حال میں رد ہی کریں گے۔"[1]

تبصرہ

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بعض سلف صالحین مثلاً خطیب بغدادی، علامہ ابن جوزی اور علامہ سخاوی رحمہم اللہ وغیرہ نے اپنی بعض تحریروں میں موضوع روایت کی پہچان اور علامتوں میں سے ایک علامت یہ بھی بیان کی ہے کہ وہ عقل صریح کے خلاف ہو، لیکن ان سلف صالحین کے ہاں خبر واحد کا عقل صریح کے خلاف ہونا موضوع حدیث کی علامت تو ہے، لیکن علت یا سبب نہیں ہے۔ اس بارے میں مولانا غازی عزیر حفظہ اللہ نے بھی بہت اچھی بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"لیکن یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جو بات آج کسی فرد واحد کی عقل سے مدرک نہ ہو وہ دوسرے افراد کی عقول یا خود اسی فرد کے لیے کچھ زمانہ گزرنے کے بعد یا مزید غور و خوض کے بعد بھی غیر مدرکِ عقل ہی رہے۔ غیر مدرکِ عقل امر کی ایک مثال سریر سلیمانی کا بر دوش ہوا اڑنا ہے۔ اگرچہ یہ عمل خلافِ عادت ہے مگر خلافِ عقل ہر گز نہیں ہے۔ عام طور پر اس معاملے میں استبعادِ عقل صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ انسان اپنی محدود طاقت و قدرت کو اللہ عزوجل کی لامحدود طاقت و قدرت کے ہم پلہ سمجھ لیتا ہے... اسی طرح یہ سوال بھی پیدا ہو سکتا ہے کہ پہلی صدی ہجری کی عقل کو معیار سمجھا جائے گا یا چودھویں صدی ہجری کی عقل کو؟ اگر جواب یہ دیا جائے کہ پہلی صدی ہجری کی عقل کو، کہ اس دور کے لوگ عہد رسالت سے قریب تر تھے اور دین کا فہم ہم سے بہتر رکھتے تھے تو ہم یہ کہیں گے فلسفہ جدید و قدیم کا مطالعہ تو اس کے برخلاف یہ بتاتا ہے کہ ہر صدی کے محققین و عقلاء نے اپنی سابقہ صدیوں کے اصول و نظریات کو نہ صرف فرسودہ قرار دیا بلکہ فرسودہ ثابت بھی کر دکھایا ہے۔ میڈیکل سائنس اور علم نفسیات کی روشنی میں بھی انسانی ذہن روز افزوں ترقیاتی منازل طے کرتا جارہا ہے، پس ممکن ہے کہ جو چیز پہلی صدی ہجری کی عقول تک رسائی نہ پاسکی ہو وہ چودھویں یا پندرہویں صدی ہجری

---

[1] میزان: ص 62

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں قابل فہم یا قابل ادراک ہو جائے۔ لہٰذا یہ متعین کرنا بے حد مشکل ہے کہ کس صدی کی عقل کو اصل معیار سمجھا جائے گا؟"[1]

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جب کوئی حدیث محدثین رحمہم اللہ کے اصولوں کے مطابق صحیح ثابت ہو جائے تو کبھی عقل صحیح کے خلاف نہیں ہوتی۔ علماء نے ایسی تمام روایات کہ جن کے بارے میں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ عقل کے خلاف ہیں، مطابق عقل ثابت کیا ہے اور اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب "درء تعارض العقل و النقل"، اس موضوع پر ایک وقیع اور علمی کتاب ہے۔

چھٹا اصول

اصلاحی صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لیے چھٹی اور آخری کسوٹی دلیل قطعی ہے جیسا کہ ابھی اوپر گزر چکا ہے، خطیب بغدادی رحمہ اللہ بھی اس اصول کو مانتے اور پیش کرتے ہیں کہ دلیل قطعی کے منافی خبر واحد قبول نہیں کی جائے گی۔ دلیل خواہ عقلی ہو یا نقلی، بہر حال ایک ایسی خبر کے مقابلے میں اپنے اندر زیادہ اطمینان کا پہلو رکھتی ہے جس کی رسول کی طرف نسبت مشکوک ہے۔ اتباع رسول کے پہلو سے بھی مشکوک خبر کے مقابل میں دلیل کی راہ زیادہ مامون ہے۔ یہ گمان صحیح نہیں ہے کہ رسول ﷺ سے نسبت رکھنے والی بات اگرچہ اس کی نسبت مشکوک بھی ہو، عقلی فیصلوں سے زیادہ قابل اطمینان ہے۔ غور کیجیے تو معلوم ہو گا کہ اجتہاد کی غلطی میں مبتلا ہونا جھوٹ میں پڑنے سے بہر حال زیادہ اہون ہے۔ اجتہاد کی غلطی کی اصلاح ہو سکتی ہے، لیکن اگر اللہ کے رسول کی طرف کوئی غلط طور پر منسوب بات مذہب بن گئی تو اس کے فتنے بہت دور تک پہنچیں گے اور ان کی اصلاح کا کوئی امکان باقی نہیں رہے گا۔"[2]

تبصرہ

اِصلاحی صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک دلیل قطعی کی دو قسمیں کی ہیں:

① ایک عقلی ہے، جس سے ان کی مراد قیاس واجتہاد ہے۔

② دوسری نقلی کہ جس سے ان کی مراد قرآن کی وہ تفسیر ہے جو کہ قطعی ذرائع (یعنی نظم قرآن، محاورہ عرب وغیرہ) سے حاصل ہو۔

اللہ کے رسول ﷺ کی صحیح احادیث نصوص قطعیہ کا درجہ رکھتی ہیں۔ لہٰذا ان کے مقابلے میں کیا جانے والا ہر

1 انکار حدیث کا نیا روپ: 53/2

2 مبادی تدبر حدیث: ص 74-75

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قیاس مردود اور فاسد ہے۔ قیاس کے بارے میں صحیح موقف جو ائمہ محدثین رحمہم اللہ، مثلاً امام شافعی، امام احمد (متوفیٰ 241ھ) اور امام مالک رحمہ اللہ وغیرہ نے پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ قیاس ضرورت کے وقت مشروع ہے اور اگر خبر موجود ہو تو قیاس بالکل بھی جائز نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"لا يحل القياس والخبر موجود كما يكون التيمم طهارة عند الاعواز من الماء ولا يكون طهارة إذا وجد الماء إنما يكون طهارة في الإعواز."[1]

"خبر کی موجودگی میں قیاس بالکل بھی جائز نہیں ہے جیسا کہ تیمم اس وقت طہارت کا فائدہ دیتا ہے جبکہ پانی موجود نہ ہو۔ لیکن اگر پانی موجود ہو تو تیمم سے طہارت حاصل نہ ہوگی۔"

یہی قول امام احمد رحمہ اللہ کا بھی ہے۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص ولا قول الصحابة أو واحد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف عدل إلى الأصل الخامس وهو القياس فاستعمله للضرورة."[2]

"پس جب امام احمد رحمہ اللہ کے پاس کسی مسئلے میں نص یا صحابہ رضی اللہ عنہم کا قول یا کوئی مرسل روایت یا ضعیف خبر نہیں ہوتی تو وہ (کسی مسئلے کے حل کے لیے) اپنے پانچویں اصول کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور وہ قیاس ہے پس وہ قیاس کو ضرورتاً استعمال کرتے ہیں۔"

امام ابن قیم رحمہ اللہ کا اپنا بھی یہی موقف ہے، وہ لکھتے ہیں:

"يصار إلى الإجتهاد و إلى القياس عند الضرورة. وهذا هو الواجب على كل مسلم إذ اجتهاد الرأى إنما يباح للمضطر كما تباح له الميتة والدم عند الضرورة ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ ۭ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ وكذلك القياس إنما يصار إليه عند الضرورة. قال الإمام أحمد: سألت الشافعي عن القياس فقال: عند الضرورة ذكره البيهقي في مدخله."[3]

"اجتہاد اور قیاس ضرورت کے وقت ہوگا۔ اور یہی بات ہر مسلمان پر واجب ہے، کیونکہ رائے کا اجتہاد مضطرب کے لیے مباح ہے جیسا کہ اس کے لیے ضرورت کے وقت مردار اور خون مباح ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: پس جو بھی مجبور کر دیا گیا اس حال میں کہ وہ نہ تو زیادتی کرنے والا ہو اور نہ ہی حد سے بڑھنے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، بے شک اللہ تعالیٰ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔ اسی طرح قیاس بھی ضرورت کے وقت ہوگا۔ امام احمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی رحمہ اللہ سے قیاس کے بارے میں سوال کیا: تو انہوں نے جواب

[1] الرسالة للشافعي: 599-600

[2] إعلام الموقعين: 26/1

[3] أيضاً: 202/2

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دیا: ضرورت کے وقت ہو گا۔ اس اثر کو امام بیہقی رحمہ اللہ نے 'مدخل' میں بیان کیا ہے۔"

اسی موقف کو امام ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"القياس مشروع عند الضرورة لا أنه أصل برأسه."[1]

"قیاس تو صرف ضرورت کے وقت ہوتا ہے نہ کہ یہ بذاتہ کوئی اصل ہے۔"

علامہ ابن سمعانی رحمہ اللہ (متوفی 479ھ) فرماتے ہیں:

"متى ثبت الخبر صار اصلا من الأصول و لا يحتاج إلى عرضه على أصل آخر لأنه إن وافقه فذاك وإن خالفه لم يجز رد أحدهما لأنه رد للخبر بالقيا س وهو مردود بالاتفاق فإن السنة مقدمة على القياس بلا خلاف."[2]

"جب خبر ثابت ہو جائے تو وہ اصول شرعیہ میں سے ایک اصل بن جاتی ہے اور اس کو کسی دوسری اصل پر پیش کرنے کی احتیاج نہیں ہوتی کیونکہ اگر تو وہ اس کے موافق ہو تو ٹھیک ہے لیکن اگر وہ اس کے مخالف ہو تو ان میں سے کسی ایک کو بھی رد کرنا جائز نہیں ہوتا اس لیے کہ یہ خبر کا قیاس کے ذریعے رد شمار ہو گا اور ایسا رد بالاتفاق مردود ہے، کیونکہ سنت ہر حال میں قیاس پر مقدم ہوتی ہے۔"

محدثین کرام رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ قیاس اگر صحیح ہو تو وہ کسی طور پر بھی صحیح خبر سے معارض نہیں ہوتا بلکہ جتنی بھی ایسی اخبارِ صحیحہ کہ جن کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ قیاس کے خلاف ہیں، علماء نے ان کو قیاس کے مطابق ثابت کیا ہے مثلاً حدیث مصراۃ وغیرہ۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی 1176ھ) لکھتے ہیں:

"أن جماعة من الفقهاء زعموا أنه يجوز رد حديث يخالف القياس من كل وجه فتطرق الخلل إلى كثير من الأحاديث الصحيحة كحديث مصراة وحديث القلتين فلم يجد أهل الحديث سبيلا في الزامهم الحجة إلا أن يبينوا أنها توافق المصالح المعتبرة في الشرع."[3]

"فقہاء رحمہم اللہ کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ ایسی حدیث کو رد کرنا جائز ہے جو کہ قیاس کے مخالف ہو۔ اس وجہ سے بہت سی صحیح احادیث شکوک و شبہات کی نظر ہو گئیں مثلاً حدیث مصراۃ اور حدیث قلتین۔ اس صورت حال میں محدثین رحمہم اللہ کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ ان فقہاء کرام رحمہم اللہ پر حجت قائم کریں اور یہ واضح کریں کہ اس قسم کی روایات شریعت کی مصالح معتبرۃ کے موافق ہیں۔"

اس کے علاوہ یہ بات بھی درست ہے کہ قیاس میں شبہ حدیث کی نسبت زیادہ ہوتا ہے کیونکہ حدیث میں اصل شبہ اس کی نقلِ روایت میں ہے اور جب ثابت ہو جائے کہ نقلِ روایت میں عدالت، ضبط، اتصال سند، علت کا ہونا

---

1 فتح الباري: 298/13

2 أيضاً: 366/4

3 الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة: 9/1، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور عدمِ شذوذ موجود ہے تو یہ شبہ رفع ہو جاتا ہے لیکن قیاس میں شبہ اس کے ارکان میں موجود ہے۔ مثلاً ایک مجتہد نے جو علت نکالی ہے کیا واقعتاً وہی علت شارع کے بھی پیش نظر تھی یا نہیں۔ اسی طرح مقیس میں وہ علت پائی جاتی ہے یا نہیں، اس میں بھی غلطی کا امکان موجود ہے۔

عام طور پر یہ جو معروف ہو گیا ہے کہ احناف کا یہ مسلک ہے کہ وہ خبر کے مقابلے قیاس کو ترجیح دیتے ہیں، صحیح نہیں ہے۔ یہ متاخرین فقہائے احناف رحمہم اللہ کی ایک محدود جماعت کا موقف ہے۔ جہاں تک امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور جمہور فقہائے احناف رحمہم اللہ کا تعلق ہے، تو ان کے نقطہ نظر کے مطابق ضعیف حدیث کو بھی قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن ضعيف الحديث مقدم على القياس والرأى و على ذلك بني مذهبه."[1]

"اصحاب ابی حنیفہ رحمہ اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ضعیف حدیث کو قیاس اور رائے پر مقدم کیا جائے گا اور اسی اصول پر مذہبِ حنفی کی بنیاد ہے۔"

یہ تو اصلاحی صاحب کی عقلی دلیلِ قطعی کا ایک مختصر سا ناقدانہ جائزہ تھا، جبکہ ان کی نقلی دلیلِ قطعی کے حوالے سے ہم مولانا حمید الدین فراہی رحمہ اللہ کے تصورِ 'درایت' کے ذیل میں گفتگو کر چکے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ دلیلِ قطعی چاہے عقلی ہو یا نقلی، دونوں صورتوں میں خبر واحد کو اس پر مقدم کیا جائے گا۔

خلاصہ کلام

درایت کے جدید تصویریں احادیث کی جانچ پڑتال اور پرکھنے جتنے بھی عقلی و نقلی معیارات بیان کیے گئے ہیں۔ نقل صریح اور عقل صحیح کے خلاف ہیں، لہٰذا درایت کا وہی تصور عقل و نقل کے مطابق ہے جو محدثین عظام نے علوم حدیث کی کتب میں بیان کر دیا ہے۔ درایت کے جدید تصور کے محققین نے جس انداز اور اسلوب سے اپنی فکر کو روایتی مصادر سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، وہ اسلوب تحقیق خود محل نظر ہے اور اس میں درایت کے روایتی موقف کو سمجھنے میں بنیادی غلطیاں ہوئی ہیں۔

[1] إعلام الموقعين: 1/77

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر عائشہ مدنی[1]

حقوق نسواں اور مسلم ممالک کی کشمکش
مسلم ممالک میں سماجی اور فکری تبدیلی

Abstract

In the end of 19th Century and the beginning of 20th Century, several movements began to operate in the Muslim world under the influence of Imperialistic Powers of Europe. Not only did they begin to call for gender equality in terms of women's liberation, politics, earning, inheritance, witnessing, blood-money, co-education, free mixing, and in abrogation of Ḥijāb and polygamy, but they also contributed in the struggle for laying its very foundations that are necessary for their achievements. These movements mainly targeted from the Muslim World, the Middle East, Far East and the South Asia for their operations. In this treatise, the effect and the influence of these movements on the social system of the Muslim world is critically analyzed and is also discussed whether such movements helped the Eastern Woman in achieving her rights or just caused her more suffering by burdening her with more obligations in the name of gender equality.

اُنیسویں صدی عیسوی کے وسط میں عالم اسلام کو ایک بہت ہی نازک، پیچیدہ اور اہم مسئلے کا سامنا کرنا پڑا۔ اس مسئلہ کے بارے میں اس کے صحیح ردیہ اور نقطہ نظر پر ایک مستقل اور آزاد دنیا کی حیثیت سے اس کی شخصیت اور

1 اسسٹنٹ پروفیسر، فیڈرل گورنمنٹ کالج فار ویمن، F-7/2، اسلام آباد

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وجود کا انحصار تھا۔ یہ تازہ دم زندگی، حوصلہ وعزم اور مادی ترقی میں وسعت کی صلاحیت سے بھرپور مغربی تہذیب کا مسئلہ تھا، جس کا شمار تاریخ انسانی کی طاقتور اور وسیع ترین تہذیبوں میں کیا جانا چاہئے اور جو درحقیقت (اگر نظر غائر سے دیکھا جائے) ان اسباب وعوامل کا ایک قدرتی نتیجہ ہے، جو عرصہ سے تاریخ میں اپنا کام کر رہے تھے اور مناسب وقت پر اس نئی شکل میں ظاہر ہونے کے منتظر تھے۔ عالم اسلام سب سے زیادہ اس خطرہ کی زد میں تھا اس لئے کارگاہِ حیات سے قدیم مذاہب کی کنارہ کشی کے بعد اسلام دینی واخلاقی دعوت کا تنہا علمبردار اور انسانی معاشرہ کا واحد نگران اور محتسب رہ گیا تھا۔ بہت سے وسیع رقبہ، غیر معمولی جغرافیائی اہمیت اور زرخیز ممالک اسی رقبہ میں واقع تھے۔ چنانچہ اس مادی اور میکانکی تہذیب کے چیلنج کا رُخ بہ نسبت کسی دوسری قوم اور معاشرہ کے زیادہ تر عالم اسلام ہی کی طرف رہا۔

اگرچہ اُنیسویں صدی کی ابتدا سے ہی مشرقِ وسطیٰ کے معاشروں میں بنیادی سماجی تبدیلی کا عمل شروع ہو گیا تھا۔ مغرب کی معاشی چیرہ دستیاں، عالمی معیشت پر بندشیں، اکثر خطوں میں جدید ریاستوں کا ظہور، اور اُنیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں دنیا کے بیشتر علاقوں پر یورپی استعماری طاقتوں کا باضابطہ یا بے ضابطہ قبضہ، اس قلبِ ماہیت کے اہم معاشرتی اور سیاسی خطوط تھے۔

اُنیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں ہی مصر اور شام جیسے ممالک کی کچھ عورتیں، بالخصوص دیہی محنت کار اور نچلے طبقے کی عورتیں، اس معاشی اور سیاسی تغیر سے متاثر ہو چکی تھیں، جو ان ممالک میں یورپی اشیا کی آمد کے بعد رونما ہو رہا تھا۔ یورپ سے اشیا کی آمد اپنے ساتھ یورپی ثقافتی یلغار بھی لا رہی تھی اور اس یورپی ثقافتی یلغار کے اثرات بالعموم عورتوں کے لئے پیچیدہ اور کچھ لحاظ سے فیصلہ کن طور پر منفی تھے۔ اس کے اثرات مسلمان معاشروں پر منفی ہوئے یا مثبت، اس سے قطع نظر یہ آنے والے وقت میں غیر اقوام کی بالادستی کا اشارہ تھے۔ کوئی بھی تہذیب جب اُٹھتی ہے تو تخلیقی طاقت کے زور پر قوت پکڑتی ہے۔ جب کوئی گروہ اپنی تخلیقی صلاحیت کے ذریعے نئی فکر اور عملی طاقتوں کو دریافت کرتا ہے تو یہ دریافت اس گروہ کو دوسرے لوگوں سے آگے کر دیتی ہے۔ اس طرح ایک تہذیب وجود میں آتی ہے اور اس تہذیب کے حامل دوسروں پر فوقیت حاصل کر لیتے ہیں۔

مغربی تہذیب کی ثقافتی یلغار کا عورتوں کی زندگی پر منفی اثر اس لئے سمجھا گیا، کیونکہ اس کی آمد کی بدولت عورتوں پر حاکمیت، ان کی خانہ نشینی اور معاشرے کے اہم شعبوں سے ان کے اِخراج کو تقویت دینے والی اقدار اور طور طریقے بتدریج ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہونے لگے تھے۔ مشرقِ وسطیٰ کا سماجی نظام اس ثقافتی یلغار کے نتیجے میں عورت دشمن اور جاہلیت پر مبنی تصور کیا جانے لگا تھا اور عورتیں مقامی معاشرت کو اپنے ذاتی تشخص کا قتل قرار دینے لگ گئی تھیں۔ اس لئے ایسے نظام کی شکست وریخت پر عورتوں کے متاسف ہونے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ عورتوں نے نئی آنے والی ثقافت کو سراہا اور پھر اپنے عمل سے اس کو شاباش دی۔ معاشی تغیر اور مقامی یا استعماری افسر شاہی کے اختیار سے جاری ہونے والی ریاستی پالیسیوں کے نتیجے میں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں اور ثقافتی اور

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نظریاتی ارتقا نے مردوں اور عورتوں دونوں کی زندگیوں پر اثرات مرتب کئے۔ تاہم عورتوں کے لئے یہ تبدیلی خاص معنویت کی حامل تھی، عورتیں خود قومی بحث کا ایک اہم موضوع بن گئیں۔

ظہورِ اسلام کے بعد پہلی دفعہ عورتوں کے ساتھ برتاؤ سے متعلق اسلامی رسم ورواج اور قانون، تعددازواج، مرد کو طلاق کا اختیار اور عورتوں کی علیحدگی و خانہ نشینی مشرقِ وسطیٰ کے معاشروں میں کھلے طور پر زیر بحث آئے۔ عورتوں کا موضوع پہلے مصر اور ترکی کے مسلمان مرد دانشوروں کی تحریروں میں اہم موضوع کی حیثیت سے سامنے آیا۔ آغاز ہی سے عورتوں کے ساتھ برتاؤ اور ان کی حیثیت کے معاملات دوسرے مسائل کے ساتھ جڑے ہوئے تھے۔ یہ دانشور ان مسائل کو معاشرے کے لئے بہت اہم قرار دیتے ہیں۔ ان مسائل میں قوم پرستی اور قومی ترقی کی ضرورت اور سیاسی، سماجی اور ثقافتی اصلاح کی ضرورت شامل تھی۔ ابتدا ہی سے عورت اور معاشرتی اصلاح کی بحث ان خیالات کے ساتھ پیوستہ تھی کہ یورپی معاشرے زیادہ ترقی یافتہ ہیں اور مسلم معاشروں کو اس سطح تک پہنچنا چاہیے۔ بہت سے نسوانی مفکرین نے اس امر پر تشویش کا اظہار کیا کہ کیا وجہ ہے کہ جتنی عورت کی پستی اسلامی ممالک میں دیکھنے میں آتی ہے، اتنی اور کہیں نہیں آتی۔ تمام اسلامی ممالک میں یکساں عنصر تو اسلامی تعلیمات ہی ہیں، دیگر وجوہات تو مختلف اقوام میں مختلف ہیں، لہٰذا اُنہوں نے نسوانی ترقی کی خاطر مسلم معاشرے کے مذہبی رجحانات کو اپنی تنقید کا مرکز بنایا۔[1]

اس طرح عورتوں سے متعلق ایک نئے مباحثے نے جنم لیا۔ اس نے جنسی تفریق سے متعلق پرانے کلاسیکی اور مذہبی ضوابط کی جگہ لے لی اور عورت کے متعلق مسائل کو قوم پرستی، قومی ترقی اور ثقافتی تبدیلی کے ساتھ منسلک کیا۔ اس صدی کے اختتام تک عورتوں سے متعلق بحث ان مسائل پر بحث کا لازمی نتیجہ بن چکی تھی۔

ان بحثوں کے نتیجے میں عورتوں کے کردار کے حوالے سے مسلم معاشروں میں جس نئی فکر نے جنم لیا، وہ مغرب سے انتہا درجے کی مرعوبیت پر مبنی تھی۔ جس نے نقطہ آغاز میں تو معاشرہ کے اہم خطوط میں مغرب کی نقالی پر زور دیا لیکن اتنے کو ناکافی جانتے ہوئے معاشرے میں ہمہ گیر نوعیت کی تبدیلی کا مطالبہ کیا۔ اس رویے نے مسلم معاشروں کے مقابلے میں مغربی تہذیب کو خیر مطلق کی جگہ دے دی۔ یہاں تک کہ مغربی فکر کے قابل اعتراض عناصر بھی قابل تقلید ٹھہرے۔ جس راہ میں اسلامی تشخص آڑے آیا تو اس کی بھی اکھاڑ پچھاڑ ہونے لگی۔ اسلامی کلچر ایک مغلوب کلچر کی جگہ لینے لگا تو مسلم معاشروں میں طبقہ نسواں کی تحریکوں نے عورت کو اسلامی ثقافت کی قید سے آزاد کرانے کی ٹھانی اور مسلمان عورت کو غالب کلچر سے ہم نوا کرنے کے لیے مذہب کو بھی کئی بار معتوب ٹھہرایا اور کئی بار مذہب کی تشریح کرنے والوں کو دقیانوس بتایا۔ کبھی تنقید کے در کھولے اور

---

1 N. Haggag yousef, Women and Work in Developing Socictics usa!, Berhelay University of California, 1974, Population Mongragh series no 15,: p.12

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کبھی اسلامی احکامات میں ترمیم کی راہیں سمجھا دیں۔ سادے الفاظ میں ان کا مطالبہ یہ تھا کہ مقامی ثقافت کی جگہ مغربی ثقافت کو دی جائے۔

ان کا کہنا تھا کہ عورت اور ثقافت کے مسئلے کے درمیان کوئی داخلی یا لازمی تعلق موجود نہیں۔ عورت کے مسئلے کو مقامی ثقافت سے آزاد کیا جائے۔ اُنہوں نے کہا ہے کہ مشرقِ وسطیٰ کی ثقافت مردانہ مرکزیت اور عورت دشمنی پر مبنی ہے اور وہ مشرقی ثقافت کو صرف تنقید کی نگاہ سے ہی دیکھتے ہیں اور وہ عورت کے مسئلے کو عالمی سطح پر اٹھا کر اسے مقامی ثقافت سے آزاد کرانا چاہتے ہیں۔

لیکن طبقہ نسواں اگر مغرب کی نقالی پر ہی مصر ہے تو بھی ان کا یہ فارمولا ان کی اپنی مغربی ثقافت پر صادق نہیں آتا۔ کچھ صدیاں قبل جب یورپ تاریکی میں تھا، اس دور میں عورتوں کو جادوگرنیاں قرار دے کر پھانسی پر چڑھایا گیا تھا۔ تب بھی مغرب میں کسی دانشور یا کسی عالم محقق نے یہ حل پیش نہیں کیا کہ عورتوں کے مسئلے کو مغربی ثقافت سے جدا کر کے ترقی کی راہ استوار کی جائے، بلکہ اُنہوں نے اپنی ثقافت کی اصلاح کی کوشش کی اور اُسے عورتوں کے لئے سازگار بنانے کی جدوجہد کی۔[1]

چنانچہ ایسے حالات میں مغرب نے اپنی ثقافتی اصلاحات میں اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق مناسب ترمیم کی، اور تعمیری طور پر اپنی ثقافت کی نشوونما کی۔ اُنہوں نے اپنے لئے ایک ثقافت کے اندر رہتے ہوئے عورت دشمنی کی ثقافت ترک کرنے کے لئے کسی دوسری ثقافت کو اختیار کرنا لغو جانا بلکہ اس خیال کو ہی اپنے ملی وجود کے لئے مہلک قرار دیا۔ ثقافتی اثرات کی پیچیدگی اور انسانی نفسیات پر اس کے اثرات کی گہرائی ہی کچھ اسی نوعیت کی ہوتی ہے کہ جن سے افراد راہِ فرار اختیار کرنے کی قدرت نہیں رکھتے۔ وہ کہیں بھی جائیں ذہنی یا جسمانی طور پر پچھلی ثقافت کے اثرات اپنے ہمراہ لے جاتے ہیں، اور اپنی زندگیوں میں اس ثقافت کا معتد بہ حصہ دوبارہ پیدا کر لیتے ہیں۔ جب مغرب کے افراد خود دنیا کے دوسرے علاقوں میں گئے ہیں تو وہاں اُنہوں نے بھی اپنی ثقافت کے دفاع اور استحکام کو مد نظر رکھا، اور خود پر کسی کو غلبہ پانے نہیں دیا بلکہ اپنے نقطہ نظر کو دوسروں پر حاوی کیا۔

اُنہوں نے اسلامی دنیا میں عورتوں سے متعلق بحث میں عورتوں کی حیثیت میں بہتری کا مشورہ اپنی ثقافت کے تابع ہو کر دیا۔ ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ مقامی ثقافتیں، عورت دشمن ہیں اور ناقابل اصلاح ہیں۔ اُنہوں نے یہ نہیں کہا کہ عورت دشمن رسم و رواج ترک کر دیئے جائیں بلکہ اس کی بجائے اُنہوں نے یہ کہا کہ مقامی ثقافت کی جگہ یورپی ثقافت کو دی جائے۔ حالانکہ جو حل اُنہوں نے اپنے لئے سوچا تھا، وہی حل مسلمان دنیا کے لئے درست نہ تھا۔ آج اگر مسلمان دنیا مغرب کی اتباع کرنا چاہتی ہے تو ان کے اس پہلو کی اتباع کا کیوں نہیں سوچ سکتی جس پہلو سے مغرب نے اپنے عورت دشمن رواجات کی اصلاح کیلیے اپنی ثقافت کو ختم کرنے کا نہیں سوچا بلکہ اس کی اصلاح

1 لیلیٰ احمد، مترجم: خلیل احمد، عورت جنسی تفریق اور اسلام: ص 167، مشعل بکس، لاہور، 1995ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی۔ جو فارمولا آج مغرب کو سربلند کر گیا ہے، وہی فارمولا ان کے نزدیک مشرق کی خودی کا حل بھی نہیں ہے۔

حقوقِ نسواں کی تحریک سے وابستہ آج بہت سے افراد ایسے بھی ہیں جو اسلام سے مخلص ہیں اور مسلمان معاشروں کے مسائل کا حقیقی حل چاہتے ہیں۔ وہ عورت کے مسئلے کو عدل و انصاف کی بنیادوں پر حل کرنا چاہتے ہیں، لیکن ان کا ذہن مغرب کی سربلندی کے اصل خطوط کی طرف ان کی رہنمائی نہیں کرتا۔ وہ عورت کے مسئلے کے حل کے لئے مقامی ثقافت کی جگہ مغربی ثقافت کو دینا چاہتے ہیں اور سچی بات یہی ہے کہ مسلم معاشروں میں یہی نقطہ اختلاف ہے۔ درحقیقت وہ ترقی کے نام پر مغرب کی نقالی کی دعوت دیتے ہیں حالانکہ مشرق کے علماء اس راہ میں ترقی کی بجائے غلامی کی بو محسوس کرتے ہیں اور اپنی قوم کو غلامی سے بچانا چاہتے ہیں۔ اُنہیں اپنی قوم کے احساسِ کمتری کا بخوبی اندازہ ہے۔

مغربی تہذیب کا آغاز زیادہ واضح صورت میں سولہویں صدی میں ہوا۔ اس وقت یہ تہذیب فطرت کے قوانین یا فطرت میں چھپی ہوئی طاقتوں کی دریافت کے ہم معنیٰ تھی۔ مگر یہ ایک اتفاقی بات تھی کہ اپنے ابتدائی زمانہ میں مغربی تہذیب کے بانی سائنس دانوں نے عالمی فطرت کے جو حقائق دریافت کئے، ان سے قوت پاکر عرصہ دراز سے چلی آنے والی مزعومہ مسیحی عقائد کی قوت کو چیلنج کر دیا۔ مسیحیت کے پیشوا چونکہ اس وقت اقتدار میں تھے، اُنہوں نے سائنس دانوں کی سخت مخالفت کی اور اُنہیں سخت سزائیں دیں۔ یہ تصادم اپنی اصل نوعیت کے اعتبار سے صرف اتفاقی تھا، حقیقی نہ تھا۔ مگر جذباتی ہیجان کی بنا پر اس فرق کو ملحوظ نہ رکھا جا سکا اور مغربی تہذیب اپنے آغاز ہی سے عملاً ایک مخالف مذہب تہذیب بن گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مغربی تہذیب کے لوگ مذہب کو اپنا دشمن جاننے لگے اور اہل مذہب نے مغربی تہذیب کو اپنا دشمن فرض کر لیا۔ یہ منفی ذہن ابتدا میں مسیحیت کے مقابلہ میں پیدا ہوا، اس کے بعد وہ توسیع پاکر دوسرے مذاہب تک پہنچ گیا۔[1]

مسلمان معاشروں کی مقامی ثقافتوں کے تقریباً تمام مسلم علماء اور دانشوروں کا رخ مغربی تہذیب کے معاملے میں ابتداءً منفی رہا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ مغربی تہذیب جب اپنے عروج کو پہنچ کر مسلم دنیا میں داخل ہوئی تو یہ داخلہ صرف ایک تہذیبی داخلہ نہ تھا، بلکہ وہ سیاسی اور ملک گیری کے جلوے میں ہوا جس کو نوآبادیاتی نظام (Colonialism) کہا جاتا ہے۔

مغربی تہذیب کے اس سیاسی مارچ کی زَد سب سے زیادہ جن لوگوں پر پڑی، وہ مسلمان تھے۔ اس وقت ایشیا اور افریقہ کے بڑے رقبہ میں مسلمانوں کی حکومتیں قائم تھیں۔ مغربی تہذیب کے سیاسی مارچ نے ان مسلم حکومتوں کا خاتمہ کر کے ان کے اوپر اپنا غلبہ قائم کر دیا۔ اب یہ سیاسی تہذیبی یلغار تھی۔ ابتداءً اُنیسویں صدی کے مسلم علماء اور دانشور اس یلغار کے مختلف پہلوؤں میں فرق نہ کر پائے۔ اُنہوں نے مغربی سیاسی غلبہ کو غیر مطلوب جانتے ہوئے

[1] افضال ریحان، اسلامی تہذیب بمقابلہ تہذیب، حریف یا حلیف (انٹرویو) از وحید الدین خان: ص 11، دار التذکیر، لاہور، 2004ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مغربی تہذیبی ترقی کو بھی غیر مطلوب سمجھ لیا۔ انگریز سے متنفر ہوتے ہوئے وہ انگریزی سے بھی متنفر ہوئے۔

سر سید احمد خان رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 1898ء) کا شمار برصغیر پاک و ہند کے ان علماء میں ہوتا ہے جنھوں نے مغربی تہذیب کو خوش آمدید کہا اور اسے مشرقی تہذیب کے حق میں ایک معاون واقعہ قرار دیا۔ اُن کا خیال تھا کہ اس سے مشرقی دنیا کے لئے نئے اِمکانات کی دنیا وسیع ہو گی۔ اگرچہ اُنہوں نے اس انقلاب میں بہت سے منفی پہلو بھی پائے، لیکن ان کا خیال تھا کہ اس انقلاب کا مؤید اسلام ہونا مشتبہ نہیں ہے۔

اس معاملے کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ مغربی تہذیب نے مسیحی مذہب کے خلاف ردِّ عمل میں آزادی کے تصور کو اتنا بڑھایا کہ آزادی کو خیر مطلق (Summum bonum) کا درجہ دے دیا۔ انسانی آزادی کے نام پر مذہبی قدروں کی وسیع پیمانہ پر پامالی شروع ہو گئی۔ اس کی آخری حدود مجرمانہ عریانیت (Criminal Pornography) ہے جو اب شرمناک حد تک غیر انسانی صورت اختیار کر چکی ہے۔[1]

تاہم ان تمام منفی پہلوؤں کے باوجود مسلمان دانشوروں میں سے بعض نے اسے خوش کن تبدیلی سمجھا لیکن اکثر مسلمان منفی پہلوؤں اور مثبت پہلوؤں کے میزان میں کوئی واضح رائے قائم نہ کر پائے۔ مسلمانوں کے مذہبی طبقے کی نگاہ سیاسی اور تہذیبی مغلوبیت کی بنا پر، تنقید پر مبنی تھی۔ لیکن جن مسلمانوں کی نگاہ میں اس کے مثبت پہلو زیادہ خوش آئند تھے، ان کا نقطہ نظر مغربی استعمار کی شدت کے ساتھ ساتھ تقویت پاتا گیا۔

اس سیاق و سباق میں عورتوں کے مسئلے اور قوم پرستی اور ثقافت کے مسائل کے درمیان تعلقات استوار ہوئے۔ ابتدائی طور پر یہ تعلقات مغرب کی معاشی اور ثقافتی یلغار کے پس منظر میں اور بعد میں شدید قوت کے ساتھ، اس کے سیاسی اور فکری غلبے کے پس منظر میں استوار ہوئے۔ یہی ثقافتی اور فکری غلبہ نوع بہ نوع طبقاتی اور ثقافتی کشمکش کا سبب بنا۔ عورتوں سے متعلق بحث ایک ایسا واسطہ بن گئی کہ جس کے ذریعے دوسرے اہم اختلافی معاملات زیر غور آئے۔ اسی مرحلے پر پردے سے متعلق بحث نہایت اہمیت اختیار کر گئی، کیونکہ اس سے نہ صرف صنفی تفریق کے سماجی مفہوم بلکہ نہایت دور رَس سیاسی اور ثقافتی اہمیت کے حامل معاملات کا اظہار بھی ہوتا تھا۔ تب سے ہی یہ بحث خاصی اہمیت اور معنویت کی حامل رہی ہے۔ عورتوں کے مسئلے کا طبقے، ثقافت اور سیاسیات کے مسائل کے ساتھ منسلک ہونا اور عورتوں اور پردے کے مسئلے کا ان دوسرے مسائل کے ساتھ وابستہ ہونا عورتوں کے لئے بہت اہمیت کا حامل رہا ہے۔ عورتوں کے حقوق اور ان کے مقام میں بہتری یا تبدیلی بلاواسطہ طور پر اس بات پر منحصر ہے کہ سیاسی اقتدار پر حاوی مرد، قوم پرستی اور ثقافت کی بحث میں کس جانب جھکاؤ رکھتے ہیں۔

اسی لئے اُنیسویں صدی کے آخر تک طبقاتی اور ثقافتی تضادات کے ساتھ ساتھ جنسی تفریق کی بحث نے زور پکڑا۔

اُنیسویں صدی میں مغربی معاشی یلغار اور غلبہ، مشرقِ وسطیٰ کے معاشروں میں پیدا ہونے والے مختلف

---

1 اسلامی تہذیب بمقابلہ مغربی تہذیب، حریف یا حلیف (انٹرویو) از وحید الدین خان: ص 12

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ردِّعمل اور معاشی اور سماجی تبدیلیاں، ان کے حالات کی طرح تہہ دار اور پیچیدہ تھیں، جن میں عورتوں سے متعلق بحث کا آغاز وارتقاہوا۔ سارے مشرقِ وسطیٰ کے لئے اس تبدیلی کی سمت ایک جیسی تھی، تاہم ہر ملک میں تبدیلی کی رفتار مختلف تھی۔ مصر، ترکی اور کچھ حد تک شام ہراول دستے میں شامل تھے۔ یہ وہ ملک تھے جہاں یورپی اشیا پہلے پہنچیں، جبکہ جزیرہ نمائے عرب بیسویں صدی تک براہِ راست کم ہی ان اثرات کے تحت آیا تھا۔ جیسے جیسے مختلف خطے عالمی معیشت کے دائرے میں سمٹے، مختلف شہری اور دیہی، خانہ بدوش اور قبائلی آبادیوں کے سبب مقامی عوامل نے ان خطوں میں مختلف تبدیلیوں کو ہوادی۔ ہر ملک میں مخصوص سماجی تبدیلی یورپی ملکوں کے اس ملک کے ساتھ سیاسی تعلقات کے ارتقا پر منحصر تھی، یعنی یہ کہ آیا مشرقِ وسطیٰ کا وہ ملک خود مختار رہا ہے یا استعماریت میں جذب ہو گیا ہے۔

اُنیسویں اور بیسویں صدی میں عرب دنیامیں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں میں مصر اگلے محاذ پر تھااور کئی لحاظ سے یہ مشرقِ وسطیٰ میں ہونے والی تبدیلیوں کا آئینہ تھا اور اب بھی ہے۔ پردے کے بارے میں بحث اُنیسویں صدی کے موڑ پر مصر میں ہی شروع ہوئی۔ مغربی معاشرے کے اندر اس بحث نے ایک تنازعہ کھڑا کر دیا اور مشرقِ وسطیٰ کے دوسرے مسلمان ممالک کے دارالحکومتوں میں بھی یہ بحث چھڑ گئی۔ اس طرح یہ تنازعہ ایک نئے مباحثے کے ظہور کا سبب بنا۔

عورتوں کے حقوق سے متعلق مغربی تہذیب کے مثبت پہلوؤں کے ساتھ ساتھ وابستہ منفی پہلو خصوصاً پردے کا مسئلہ اسلامی مزاج کے قطعاً خلاف تھا۔ اس لئے مغربی تہذیب کے معاملے میں مسلم علماء اور دانشوروں کے منفی ذہن میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا۔ جب استعماریت کا پھیلاؤ اور طبقاتی تقسیم سنگین معاملے سمجھے جاتے تھے، اس وقت مصر میں اس کی نئی صورت بنیادی اور مثالی مباحثہ ثابت ہوئی۔ بیسویں صدی میں مشرقِ وسطیٰ کے کسی ایک معاشرے میں ہی نہیں بلکہ دوسرے مسلم معاشروں میں بھی عورت اور پردے کا مسئلہ (اگرچہ قدرے مختلف روپ میں) بار بار سر اُٹھاتا رہا۔ اس بحث میں ہمیشہ دوسرے مسائل بھی شامل ہوتے تھے جیسے کہ ثقافت اور قوم پرستی بمقابلہ 'مقامی' یا 'عالمی' اقدار وغیرہ۔

کبھی مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کا حریف کہا جاتا تو کبھی حلیف۔ یہ مسائل آخر اُنیسویں صدی کے مصر میں ایک نازک مرحلے پر عورتوں سے متعلق مباحثے کے ساتھ منسلک ہو گئے تھے۔ مطلب یہ کہ عورتوں اور پردے سے متعلق مباحثے میں ایک اور تاریخ بھی شریک ہے۔ یہ تاریخ استعماری غلبے اور اس کے خلاف جدوجہد اور اس جدوجہد کے گرد اُبھرنے والی طبقاتی تقسیموں کی تاریخ ہے۔ یہ ایک ایسی تاریخ ہے جو کسی نہ کسی طرح مشرقِ وسطیٰ کے تمام معاشروں کو متاثر کرتی ہے۔ اور یہ ایک ایسا مباحثہ ہے جس میں تاریخ اور یہ جدوجہد ابھی

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تک زندہ ہے۔[1]

مسلم ممالک میں پردے کی بحث یا تعلیم کی بحث در حقیقت معاشرے میں عورت کے کردار کے تعین کے ساتھ وابستہ ہے، کیونکہ پردے کی بدولت ہی عورت کے دائرہ کار کا تعین ہوتا ہے۔ پردہ ہی عورت کے لئے معاشی اور معاشرتی سرگرمیوں میں فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے اور پردہ ہی سفر اور تعلیم میں مؤیدیا رکاوٹ بنتا ہے۔ پردہ ہی عورت کو مردوں کی نقالی سے روکتا ہے۔ یہ پردہ ہی ہے جو عورت کے لئے تحفظ ہے، یہ پردہ ہی ہے جو کسی بھی تہذیب وثقافت کے اخلاق، اقدار کے اظہار کا سب سے بڑا نمائندہ ہے۔ در حقیقت یہ پردہ ہی ہے جو معاشرے میں مرد وزَن کے کردار متعین کرتا ہے۔ مسلمان معاشروں میں نوجوان عورتوں کی اکثریت اپنے مستقبل کی لائحہ عمل کی تشکیل میں پردے کو اساسی جگہ دے کر اپنے اُفق کی حدود متعین کرتی ہیں۔ سید ابو الاعلیٰ مودودی رحمہ اللہ (متوفیٰ 1979ء) لکھتے ہیں:

"انسانی تمدن کے سب سے مقدم اور سب سے پیچیدہ مسئلے دو ہیں، جن کے صحیح اور متوازن حل پر انسان کی فلاح وترقی کا انحصار ہے۔ اور جن کے حل کرنے میں قدیم ترین زمانہ سے لے کر آج تک دنیا کے حکماء وعقلاء پریشان اور سرگرداں رہے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اجتماعی زندگی میں مرد وزَن کا تعلق کس طرح قائم کیا جائے، کیونکہ یہی تعلق دراصل تمدن کا سنگِ بنیاد ہے۔ دوسرا مسئلہ فرد اور جماعت کے تعلق کا ہے جس کا تناسب قائم کرنے میں اگر ذرا سی بھی بے اعتدالی باقی رہ جائے تو صدیوں تک عالم انسانی کو اس کے تلخ نتائج بھگتنے پڑتے ہیں۔"[2]

معاشرے میں مرد وزَن کے تعلق کے قیام میں پردہ ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی لئے معاشرے میں عورت کا کردار اور عورت کے حقوق وفرائض پردے کے گرد گھومتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ عورت سے وابستہ ہر بحث پردے پر ختم ہوتی ہے۔ اسی لئے مسلم ممالک میں جب بھی اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش چلی ہے، ہر نکتہ کی بحث کا منتہا پردہ ہوتا ہے۔ ایک معاصر مقالہ نگار معاشرتی ثقافت میں پردے کی اساسی اہمیت بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ایک معاشرے کی ترقی اور ارتقا کا بنیادی تعلق افراد کے باہمی ربط وضبط سے ہے۔ اس حوالے سے دیکھیں تو یہ ممکن نہیں کہ مرد وخواتین ایک دوسرے سے بے نیاز ہو کر زندگی گزار سکیں۔ اگر کسی معاشرے میں پچاس فیصد لوگ دوسرے نصف سے کوئی ربط نہ رکھیں تو اجتماعیت وجود میں نہیں آسکتی جو انسانی تہذیب کے تسلسل کے لئے ناگزیر ہے۔ تاہم اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ مرد وزَن کا اختلاط اگر کسی ضابطے اور اخلاقی نظام کے تابع نہ ہو تو معاشرہ لاقانونیت کا شکار ہو جاتا ہے جس کے اسباب انسان کی جبلت اور فطرت میں موجود ہیں۔

1 عورت جنسی تفریق اور اسلام: ص170

2 مودودی، ابو الاعلیٰ، پردہ: ص11، اسلامک پبلیکیشنز، لاہور، 2002ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس لئے جب بھی معاشرتی ارتقا اور سماجی فکری تبدیلیوں کی بحث ہوگی، عورتوں کے کردار کے تعین میں پردہ سرفہرست ہوگا۔"[1]

مسلم ممالک میں عورتوں پر سماجی و فکری تبدیلیوں کا اظہار سب سے پہلے وہاں کی عورتوں کے طرزِ لباس سے ہوتا ہے۔ اسی لیے مغرب زدہ فکر اور حقوقِ نسواں کی تنظیموں کا زور بھی پردے پر ٹوٹتا ہے۔ اسی لیے پاکستان میں 1980ء کی دہائی میں صدر پاکستان ضیاء الحق (متوفیٰ 1988ء) کے دور میں چادر اور چار دیواری کے نعرے نے مذہبی فکر میں کافی مقبولیت پائی۔ عورت کے لیے چادر اور چار دیواری کے تحفظ کو ملحوظِ خاطر رکھتے ہوئے کافی سماجی تبدیلیاں بھی عمل میں لائی گئیں جس نے آزادئ نسواں کی فکر کو بہت پسپا کیا اور ان کی کوششوں کو اسلام مخالف رنگ دینے میں مہمیز کا کردار ادا کیا۔ اس کے اثرات معاشرتی انتشار پر منتج ہوئے اور آزادئ نسواں کی حدود و قیود کی بحث نے مزید زور پکڑا اور حقوقِ نسواں کی تعبیر نو اپنے خدوخال زیادہ واضح کرنے لگی۔

حقوقِ نسواں کی باگ ڈور مسلم مفکرین کے ہاتھ میں

اس حصہ میں اس بات کا جائزہ لیا جائے گا کہ حقوقِ نسواں کا پودا مسلم فضا میں کس طرح پلا بڑھا اور مسلمانوں نے اس کی حمایت یا مخالفت میں کن رویوں کا اظہار کیا۔ حقوقِ نسواں کی تربیت ہی در حقیقت وہ اساس ہے جس نے مسلم دنیا میں معاشرے کی تعمیر نو کے نعرے کو جنم دیا۔ حقوقِ نسواں کی تعبیر نو مغربی تحریکِ آزادئ نسواں کو اسلامیانے کی کوشش ہے۔ وہ مغربی فکر کو اسلامی بنیاد فراہم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ مغربی پودے کو پروان چڑھانے کے لئے جس زمین اور آب و ہوا کی ضرورت ہے، وہ اسلامی فکر کی تراش خراش کرکے اس کے لئے زمین اور آب و ہوا تیار کر رہے ہیں۔

مساواتِ مرد و زن کا نعرہ اگرچہ خالصتاً اہلِ مغرب کا تحفہ تھا مگر ایشیا اور اسلامی ممالک بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ مسلمانوں میں اس کا پہلا حامی ترکی کا مصطفیٰ کمال پاشا (متوفیٰ 1938ء) تھا جس نے ادارۂ خلافت توڑنے کے بعد اپنے ملک میں مخلوط معاشرے کو رائج کرنے کی کوشش کی۔ اس کو اندازہ تھا کہ دینی و مذہبی حلقے مخالفت کریں گے، لہٰذا اس نے بے دریغ علمائے کرام کو تختہ دار پر لٹکایا، دینی تعلیم کو ملک سے ختم کر دیا، قرآن پڑھنے اور اذان و نماز پر پابندی عائد کر دی، ملک کا دستور سیکولر بنا دیا، نئی اور جدید مغربی تعلیم کے ذریعے سے لوگوں کا رابطہ اپنے شاندار اور درخشاں ماضی کی روایات سے کاٹ دیا۔

اس وقت سے مسلمانوں میں جدید تعلیم کے ذریعہ دین اور دینی روایات سے بغاوت کا سلسلہ چل رہا ہے۔ نئی نسل کے سامنے مصطفیٰ کمال کو جدید مسلم دنیا کا ہیرو اور 'اتاترک' یعنی ترکوں کا باپ قرار دیا گیا۔ اس وقت سے

---

1 فاروق خان، محمد، ڈاکٹر، پردہ اور عورت سماجی تعلق کے آداب: ص 1، ادارہ برائے تعلیم و تحقیق، اسلام آباد، 2004ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ترکی میں حکمران طبقہ اور جدید تعلیم یافتہ لوگ سیکولرازم کے اتنے عادی ہوگئے ہیں کہ چند سال پہلے ترکی کی چند طالبات نے اپنے تعلیمی اداروں میں سر ڈھانپنے کی اجازت مانگی۔ معاملہ بڑھتے بڑھتے عدالت تک پہنچا، وزیر اعظم نے کہہ دیا کہ یہ ان کا ذاتی معاملہ ہے۔ ڈھانپنا چاہتی ہیں تو ڈھانپ لیں مگر صدر نے کہا کہ ہمارا سیکولر دستور اس بات کی اجازت نہیں دیتا کیونکہ یہ ایک مذہبی علامت ہے۔[1]

لادین ریاست کے دعوے داروں کی لادینی حس اتنی تیز ہوتی ہے کہ سر ڈھانپنا وہ ایک مذہبی علامت قرار دیتے ہیں، لہٰذا وہ ان کے نزدیک یہ عمل ان کے سیکولر نظریات کے مخالف پڑ جاتا ہے اور وہ دہائی دینا شروع کر دیتے ہیں۔ صرف ترکی کیا، ہر جگہ آج کی غالب مغربی تہذیب نے زوال پذیر مسلمانوں کو اپنی تقلید پر مجبور کر دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام عالم اسلام میں آزادئ نسواں کی تحریکیں پھل پھول رہی ہیں۔ ان تحریکوں کا ہدفِ اوّل اسلامی معاشرہ سے ستر و حجاب کے شرعی آداب کو ختم کرنا ہے۔[2]

انسانی آزادروی کے دور میں پردے پر پابندیاں لگانا مسلم دنیا کے بارے میں مغربی تعصب کا آئینہ دار ہے اور یہی تعصب مغرب اور مسلم دنیا میں ثقافتی اختلافات کے فروغ کی بنیاد بنا ہے۔ مصر میں خصوصی طور پر تحریکِ نسواں نے خدیو اسماعیل پاشا کے زمانے (متوفیٰ 1879ء) میں زور پکڑا اور عورتوں کے لئے جدید طرز کے سکول کھلنے لگے۔ خدیو اسماعیل کا کہنا تھا کہ سکول ہر نوع کی ترقی کی بنیاد ہوتے ہیں۔ اس نے برسر اقتدار آنے کے فوراً بعد ایک ایجوکیشنل کمیٹی قائم کی، جس کو اس نے سکولوں کی کتابوں کو مغرب زدہ بنانے اور اُنہیں ریاستی نظام میں شامل کرنے کی ہدایت کی۔ علی مبارک (متوفیٰ 1893ء) بھی اس کمیٹی کے رکن تھے جنہوں نے فرانس میں تعلیم حاصل کی تھی اور وہ عورتوں کی تعلیم کی خاص طور پر حمایت کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ عورتیں آخری حد تک علم کے حصول میں مشغول ہوں۔ اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتے تھے کہ ان کا پہلا فرض بچوں کی دیکھ بھال اور شوہروں کی رفاقت ہے۔

ایجوکیشنل کمیٹی نے طہطاوی کو سکول کے بچوں اور بچیوں کے لئے مناسب نصابی کتابیں لکھنے کا کام سونپا۔ انہوں نے بچوں اور بچیوں کے لئے یکساں نصاب تجویز کیا۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ ایسے نصاب کی بدولت لڑکے اور لڑکیوں میں ذہنی ہم آہنگی پیدا ہوگی جو ان کی شادی کے بعد ان کی رفاقت میں مددگار ہوگی اور اسی تعلیم کی بدولت ضرورت پڑنے پر عورتیں اپنی قوت اور استعداد کے مطابق مردوں کے پیشے اختیار کرسکیں گی۔ اس کا یہ کہنا تھا کہ مرد وزن میں سوائے صنفی اعضا کے اور کوئی امتیاز نہیں۔ ہر وہ کام جو مرد کرسکتا ہے، عورت بھی کرسکتی

---

1 Halid Edib, Edward Earle, Turkey Faces West: A Turkish View of recent changes and their origion, The American Historical Review, Vol.36, No. 4, Jul, 1931, p. 65

2 Dr. Oya Arash, the Status of Turkish Women, Women, Myth and Realities Edited and Complied Kishwar Naheed, Lahore: Sang-e- Meel Publications, 1993, p. 408

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔[1]

یہ ایجوکیشنل کمیٹی مسلمان معاشروں میں جدید تہذیبی ارتقا کی حامی تھی۔ آہستہ آہستہ یہ تحریک اور زور پکڑنے لگی، قاسم امین (متوفیٰ 1908ء) نے "تحریر المرأة" اور "المرأة الجديدة" نامی کتب لکھ کر مغربی تہذیب و معاشرہ کی نقالی کرنے کی زبردست ترغیب دی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مردانہ زنانہ اختلاط عام ہونے لگے، بے حجابی بکثرت ہوگئی، آزادانہ کلچرل پروگرام، تفریحی مشاغل، مخلوط تعلیم کا عام رواج ہوا۔ مصری طالبات حصولِ تعلیم کے لئے یورپ وامریکہ کا سفر کرنے لگیں۔ اس کے تتبع میں ترکی اور ایران نے بھی مکمل طور پر مغربی معاشرت اختیار کرلی۔ بعد ازاں شام اور عراق بھی اس رَو میں بہہ گئے۔ اب ہر جگہ دین اور شریعت کی گرفت ڈھیلی پڑتی جارہی تھی۔ افغانستان جوں ہی آزاد ہوا، فوراً مغربی معاشرت پر مبنی قوانین بنائے، تعددِ ازدواج کی آزادی کو محدود کردیا۔ شوہر کے حقِ طلاق پر پابندیاں عائد کردیں، تمام ملازمتوں کے دروازے عورتوں پر کھول دیئے۔ عورتوں کو قانون ساز اسمبلیوں کا ممبر بننے کا حق دیا۔ اب پردہ رخصت ہورہا تھا۔ باہر نکلنے والی عورتوں کی تعداد روز بروز بڑھتی جارہی تھی۔ سیاسی محفلوں میں بھی ہر جگہ وہ مردوں کے دوش بدوش نظر آنے لگیں۔ پھر افغان قوم بھی تجدد پسندی کی راہ پر چل پڑی۔ الجزائر، انڈونیشیا اور برصغیر پاک وہند میں بھی اسی طرح یہ اثرات نظر آنے لگے۔

خصوصاً ترکی اور مصر میں تجدد پسندی اور سیکولرازم کی رَو زوروں پر رہی۔ جس کسی نے برسرِ اقتدار آنے کے بعد ترکی میں سیکولرازم کے اثرات کو کم کرنے کی کوشش کی تو اس پارٹی کی بساط لپیٹ دی گئی۔ مزید برآں نماز روزہ کے عادی لوگوں پر سخت پابندیاں عائد کی جاتی رہیں اور دین اسلام کے ایک ایک نشان کو از سرِ نو چن چن کر ختم کرنے کی کوشش کی جاتی رہی۔ دینی مدارس اور علمائے کرام کو سخت تعذیب کا نشانہ بنایا جاتا رہا۔[2]

ان ممالک میں خصوصاً عورتوں کا حجاب اور ستر آج بھی شدید پابندیوں کی زد میں ہے۔ تعلیمی اداروں میں چادر، دوپٹہ یا سکارف اوڑھنے والی طالبات کو داخلہ ہی نہیں دیا جاتا۔ ہر جگہ عورتوں کو گھروں سے باہر نکل کر مردوں کی طرح کمانے کی ترغیب دی جاتی ہے، مخلوط تعلیم عام ہے، ساتھ ساتھ خاندانی منصوبہ بندی کے مختلف منصوبے اور پروگرام عورت کے لئے معاشرے میں نئے رُخ متعین کررہے ہیں۔ اسی طرح تقریباً تمام مسلمان ممالک کم وبیش اس نظریۂ مساوات کی لپیٹ میں آتے گئے۔ انڈونیشیا اور ملائیشیا میں بے پردگی اور اختلاط مرد وزن بہت بڑھا۔ البتہ سعودی عرب اس سے اس وقت تو متاثر نہ ہوا، لیکن خلیج کی جنگ کے بعد اب وہاں بھی معاشرتی حالات بدل رہے ہیں۔ ایران میں بھی تیزی سے بے پردگی اور فحاشی پھیلنے لگی مگر علامہ خمینی (متوفیٰ 1989ء)

1 لیلیٰ احمد، عورت جنسی تفریق اور اسلام مترجم خلیل احمد: ص178

2 The Status of Turkish Women: p.402

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے انقلاب کے بعد وہاں کے حالات ایک بار پھر بدل گئے۔[1] مصر تو خصوصاً جغرافیائی محل وقوع اور بعض دوسرے وجوہ واَسباب کی بنا پر تجدد کے اس سیلاب سے بہت زیادہ متاثر ہوا۔ حتیٰ کہ بعض اہل فکر نے یہاں تک کہہ دیا:

"مصر کو مشرق کا ایک حصہ اور مصری فکر کو ہندوستان یا چین کی طرح مشرقی فکر کہنا ہی نادانی ہے۔"[2]

مغربیت سے مرعوب ایک مصری مفکر نے یہ بھی کہہ دیا:

" أنا كافرٌ بالشرقِ ومؤمنٌ بالغَربِ."[3]

مصر میں آزادیٔ نسواں کے تصور کو خوب پذیرائی ملی اور عورت کی آزادی اور اس کے حقوق کی حفاظت کے لئے ملک کے مختلف گوشوں سے آوازیں بلند ہوئیں۔ مصر کا وہ طبقہ جو مغرب کی مادی ترقیوں اور اس کی ظاہری چمک دمک سے مرعوب تھا، یہ سمجھنے لگا کہ معاشرہ صرف اسی صورت میں صحیح خطوط پر چل سکتا ہے کہ مصری عورت یورپی عورت کے ہم پلہ بنے اور اسے بھی وہی حقوق حاصل ہوں جو مردوں کو حاصل ہیں۔ مصری معاشرہ میں ان بے باکانہ افکار وخیالات کا ردّعمل ہوا اور مسلمانوں میں سے ایک دوسرے فریق نے عورت کی بے لگام آزادی کو ناپسند کیا اور ایسی کوششوں کو اِلحاد اور لادینیت کا نتیجہ قرار دیا۔ ان دونوں نظریات کے حامل اہل علم حضرات نے اپنے اپنے خیالات کے اظہار کے لئے کتب تالیف کیں اور دینی، ادبی اور علمی رسائل میں بھی یہ بحث ہوتی رہی۔

مصر میں جب محمد علی (متوفی 1849ء) 1805ء میں برسر اقتدار آیا تو انہوں نے زندگی کے مختلف شعبوں کو مغربی طرز پر منظم کیا۔ انہوں نے غیر ملکی ماہرین کی خدمات حاصل کیں جس سے مغربی اثرات مصر میں شدت کے ساتھ داخل ہوئے۔ محمد علی نے عورتوں کے حقوق کی طرف بھی توجہ دی اور دیگر معاشرتی اصلاحات کیں۔ وہ چالیس سال تک اقتدار میں رہے۔ محمد علی مصر کو خود مختار بنانا چاہتے تھے۔ اس غرض سے انہوں نے اپنی فوج کو جدید خطوط پر ترقی دی اور محاصل میں اضافے کے لئے اقدامات کئے۔ انہوں نے زرعی، انتظامی اور تعلیمی اصلاحات متعارف کروائیں اور صنعتوں کے قیام کے لئے کوشش کی۔ ان شعبوں میں ان کے اقدامات نے ایسی معاشی، فکری، ثقافتی اور تعلیمی تبدیلیوں کو فروغ دیا جو عورتوں کے لئے اہم تھیں۔ مغرب کی معاشی چیرہ دستیوں، شعبوں کی مغربی تنظیم، غیر ملکی ماہرین اور محمد علی شاہ کی پالیسیوں کے ابتدائی اثرات نے عورتوں کے طرز زندگی پر گہرے اَثرات مرتب کئے۔[4]

---

1 Turkey Faces west: p. 70

2 طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر: ص 14، مطبع معارف، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسه، تونس، 2001م

3 جمیلہ شوکت، تحریک آزادی نسواں اور مصر، فکر ونظر، اپریل 1978ء، اسلام آباد، ش 10، ص 35

4 عورت جنسی تفریق اور اسلام: ص 17

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کے بعد رفاعہ طہطاوی (متوفیٰ 1873ء) نے عورتوں کی تعلیم کے لئے آواز بلند کی۔ وہ الازہر کے تعلیم یافتہ اور پیرس جانے والے تعلیمی مشن کے رکن تھے۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ عورتوں کو وہی تعلیم دی جائے جو مردوں کو دی جاتی ہے۔ اُن کی دلیل یہ تھی کہ طاقتور قوموں یعنی یورپی قوموں کے تجربات کا یہی نتیجہ ہے، لیکن محمد علی اور رفاعہ کی کوششیں زیادہ بارآور نہ ہو سکیں۔ اُنیسویں صدی کے نصف آخر میں یہ تحریک مصر کے بعض دیگر مصلحین نے آگے بڑھائی۔ سید جمال الدین افغانی (متوفیٰ 1897ء) نے جو عالم اسلام کے اتحاد اور ان کی ترقی وخوشحالی کے بہت بڑے داعی تھے، عورتوں کے حقوق کی طرف بھی توجہ دی۔ اور اس گروہ کی مخالفت کی جو اسلام پر عہدِ حاضر کے تقاضوں کو پورا نہ کرنے کا الزام لگاتا تھا۔ اُنہوں نے تقریر و تحریر سے یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی کہ اسلام بدلتے ہوئے حالات اور تقاضوں کا ساتھ دینے کی اہلیت رکھتا ہے۔ ساتھ ہی اُنہوں نے مسلمانوں کے جذبہ غیرت وخودداری کو بھی بیدار کیا اور کہا کہ وہ غیر ملکی استعمار کے پنجوں سے آزاد ہوں۔

سید جمال الدین (متوفیٰ 1897ء) کے بعد ان کے شاگرد محمد عبدہ (متوفیٰ 1905ء) نے ان کے اصلاحی پروگرام کو جاری رکھا اور مسلمانوں کو تحصیل علم کے لئے رغبت دلائی۔ اور کہا کہ ان کی پستی اور اغیار کی بالادستی کی سب سے بڑی وجہ یہی ہے کہ وہ علم سے دست بردار ہوگئے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ عورتوں کی تعلیم وتربیت کے بغیر ہم ترقی کی منازل طے نہیں کر سکتے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ عورتوں کی تعلیم وتربیت پر پوری توجہ دی جائے اور ان کے حقوق کا احترام کیا جائے۔ مزید بر آں وہ لکھتے ہیں:

> "جو بھی یہ جانتا ہے کہ اسلام سے قبل تمام قومیں مرد کو ترجیح دیتی تھیں اور عورت کو محض شے اور مرد کے لئے ایک کھلونا سمجھتی تھیں اور کس طرح کچھ مذاہب نے مرد کو اوّلیت دی، صرف اس لئے کہ وہ ایک مرد ہے اور عورت ایک عورت۔ اور کیسے کچھ لوگ عورت کو مذہبی ذمہ داری کے لئے نااہل اور غیر قانونی اور مذہبی روح سے تہی جانتے تھے... وہ قوموں کے عقائد اور عورتوں سے ان کے برتاؤ میں اس اسلامی اصلاح کی صحیح قدر وقیمت کو سراہ سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اس پر یہ بھی واضح ہو کہ یورپ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ سب سے پہلے اُنہوں نے عورت کو عزت اور برابری عطا کی، اس سلسلے میں اسلام ان سے مقدم تھا۔ یہ اور بات ہے کہ اب تک کے ان کے قوانین اور مذہبی روایات مرد کو عورت سے بلند درجہ دیتی ہیں۔ یقیناً عورتوں کی تعلیم وتربیت، اور اُنہیں ان کے حقوق سے آگاہ کرنے کے ضمن میں مسلمان غلطی پر تھے۔"[1]

اور مفتی عبدہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ہم اپنے مذہب کی دکھائی راہ پر چلنے میں ناکام رہے ہیں، بلکہ اس کے خلاف ایک دلیل بن چکے ہیں۔ عبدہ کی رائے تھی کہ عورتوں کو منفی طور پر متاثر کرنے والے ضوابط کا سرچشمہ اسلام

[1] أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث: ص280، مؤسسة هنداوي التعليم والثقافة، مصر، 2012م

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں بلکہ وہ خرابیاں اور غلط تعبیریں ہیں جو وقت کے ساتھ اسلام میں در آئی ہیں۔ یہ ضوابط، دوسرے 'پسماندہ' اور 'گھٹیا' رسم ورواج کی طرح کثیر ازواج اور طلاق سے متعلق ہیں، جنہوں نے اقوام اسلام کو افسوسناک جہالت کی حالت میں گرا دیا ہے۔ بحیثیت مجموعی اسلامی قوم کی بیداری کا انحصار اسلام کے بنیادی اُصولوں کی طرف مراجعت میں ہے۔ ایسی مراجعت سے یہ عیاں ہو جائے گا کہ 'طلاق' کثرت ازواج اور غلامی جیسے معاملات اسلام کے بنیادی اُصولوں میں سے نہیں ہیں۔

مفتی عبدہ کی دلیل تھی کہ مثال کے طور پر کثرت ازواج کی اجازت اس وقت کے حالات کی وجہ سے دی گئی تھی، حالانکہ قرآنی نصب العین واضح طور پر یک زوجیت کی طرف مائل ہے۔ قرآن کے اصل منشا کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ یہ ضروری ہے کہ ضرر رساں رسم ورواج کی درستگی کے لئے قانونی اصلاحات سمیت دیگر اصلاحات بھی عمل میں لائی جائیں۔"[1]

اپنے عہد کے دوسرے سیکولر دانشوروں اور مصلحوں کے برخلاف، مفتی عبدہ مذہبی فکر پر بہتر دسترس رکھتے تھے، جدیدیت کے معاملے کو ان اصلاحات میں پیش کر سکتے تھے، جو 'اصل' اسلام سے متصادم ہونے والی اصلاح کی بجائے اس سے ہم آہنگی کی نمائندہ ہوں۔ اسی لئے ان کے تصورات نے دوسرے دانشوروں کے لئے اسلام اور جدیدیت کے معاملے کو سند کے ساتھ پیش کیا، لیکن خود عبدہ، سرکردہ جدت پسند سیاست دانوں اور مصلحوں کے گروہ سے تعلق رکھتے تھے اور اسی گروہ میں ان کا شمار ہوتا تھا، لیکن وہ قوم کو قرآن سے حل تلاش کرنے کا مشورہ دیتے تھے۔[2]

اگرچہ مصر میں 1870ء کی دہائی تک "سکول برائے حکیمہ" ریاستی سرپرستی میں چلنے والا عورتوں کی تعلیم کا واحد ادارہ تھا لیکن بالائی طبقے کی خواتین میں یورپی مضامین کا مطالبہ رواج پا چکا تھا۔ محمد علی کی بیٹیاں یورپی اساتذہ سے تعلیم حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ عربی اور مذہب کی روایتی تعلیم بھی حاصل کرتی تھیں۔ بالائی طبقے کے گھرانوں نے یورپی علوم اور مذہبی علوم کی اس ترکیب کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا، تاہم بیٹیوں کے لئے مرد اساتذہ ملازم رکھنا عام رواج نہ بن سکا۔[3]

محمد عبدہ کے بعد ان کے شاگرد سید رشید رضا (متوفیٰ 1935ء) نے اپنی زبان و قلم کو اصلاحِ احوال کے لئے وقف کر دیا۔ سید رشید رضا نے مسلمان معاشروں میں عورتوں کے حالات زندگی میں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں کے بارے میں لکھا۔ انہوں نے بالائی طبقے میں ہر جگہ یورپی تہذیب کی نقالی کا مشاہدہ کیا۔ انہوں نے اپنی

1 زعماء الإصلاح: ص280
2 عورت جنسی تفریق اور اسلام: ص181
3 ایضاً: ص176

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کتاب "حقوق النساء في الإسلام" میں عورتوں کے پردے کے معاملے میں ہونے والی تبدیلیوں کو بھی موضوعِ بحث بنایا۔ سید رشید رضا نے عورتوں کی تعلیم و تربیت پر بہت زور دیا۔ سید رشید رضا نے عورتوں کے حقوق کے لئے آواز بلند کی اور ان کی تعلیم و تدریس کا خاص اہتمام کیا تاکہ یہ طبقہ معاشرہ میں اپنا جائز مقام حاصل کر سکے۔[1]

سید رشید رضا کے بعد آزادیٔ نسواں کی تحریک کی باگ ڈور قاسم امین صاحب کے ہاتھ میں آئی۔ قاسم امین صاحب نے عورت کے حقوق کی بازیابی اور اس کی آزادی کے حصول کے لیے منظم تحریک کی بنیاد ڈالی۔ اسی بنا پر ان کا نام "مُحَرِّر الْمَرْأَة" (عورت کو آزادی دلوانے والا) پڑ گیا۔[2] فرانس کا فارغ التحصیل یہ شخص اسلامی اقدار اور روایات سے بیزار نظر آتا تھا۔ وہ مصری عورت کو یورپی عورت کے رنگ میں رنگنا چاہتے تھے، انہوں نے اپنے خیالات کا اظہار اپنی دو کتابوں "تحرير المرأة" اور "المرأة الجديدة" میں کیا ہے۔ انہوں نے اپنے موقف کی حمایت میں مصری رائے عامہ کو ہموار کیا۔ "تحرير المرأة" میں انہوں نے چار مسائل: حجاب، زندگی کے جملہ معاملات میں عورت کی شرکت، تعدد ازدواج اور طلاق پر طبع آزمائی کی ہے اور جدت کو اسلام کا مسلک ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ عورت کے معاملے میں روایتی اسلامی فکر کے ناقد ہیں۔ حجاب کے ضمن میں ان کا قول ہے کہ

"قرآنِ حکیم میں وارد حجاب کا حکم صرف ازواج مطہرات ﷺ کے لئے تھا۔"[3]

ان کے خیال میں پردہ مسلمانوں نے دوسری اقوام کے اختلاط سے اختیار کیا تھا، جسے بعد میں دین سمجھ لیا گیا۔ وہ پردہ کو صحت کے لئے مضر کہتے ہے۔ اسی طرح تعددِ ازدواج کے بھی مخالف ہیں اور انہوں نے اس معاملے میں اَعدائے دین کا سا موقف اختیار کیا ہے۔ طلاق کے معاملے میں کہتے ہیں کہ عورت کو بھی حق طلاق ملنا چاہئے۔ ان کے خیالات اس بات پر دلیل ہیں کہ انہوں نے تحریکِ آزادیٔ نسواں کے مقاصد کو بہت تقویت پہنچائی ہے۔ "المرأة الجديدة" میں انہوں نے تمام مسلمات وعقائد کا انکار کر دیا خواہ وہ دین کے ذریعے انسان کو ملے ہوں یا کسی اور ذریعے سے۔ انہوں نے علمی استدلال کی آڑ میں عورت کو اباحیت، دینی قیود سے آزادی اور معاشرہ کی تمام روایات و آداب کے خلاف بغاوت پر اکسایا، اور دل کھول کر مغرب کی تقلید کی دعوت دی۔ انہوں نے یہاں تک کہا کہ مسلمانوں کے انحطاط کا اصل سبب شرعی احکام کی پابندی ہے۔[4] وہ ماضی پر فخر کو ذلت و عبودیت اور بے چارگی سے تعبیر کرتے ہیں۔

---

[1] محمد رشيد، رضا، حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي: ص 18، المكتب الإسلامي، بيروت، 1984م

[2] أبو شقه، عبد الحليم، تحرير المرأة في عصر الرسالة: ص 69، دار الكلام، كويت، 1990م

[3] قاسم أمين، المرأة الجديدة: ص 183، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012م

[4] عورت جنسی تفریق اور اسلام: ص189

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قاسم امین کی دونوں کتابیں مصر میں واضح سماجی تبدیلی اور فکری ہلچل کے وقت شائع ہوئیں اور شدید، تند و تیز بحث اور تنقید کا سبب بنیں۔ ان کتابوں کی اشاعت کے نتیجے میں پیدا ہونے والی مخالفت کی شدت کی وجہ یہ تھی کہ قاسم امین کی تجاویز کی بنیاد انتہا پسندی پر مبنی تھی۔ امین مصری حقوقِ نسواں میں جدت کی طرح ڈالنے والوں میں سے ہیں۔ وہ معاشرتی ثقافت میں بنیادی تبدیلیوں کو مصری قوم اور بالعموم مسلمان ممالک کے لئے لازمی قرار دیتے ہیں۔ ان کی کتاب کا مرکزی نکتہ عمومی ثقافت اور عورتوں کے کردار کی تبدیلی، خصوصاً پردے کی مخالفت ہے۔[1]

قاسم امین کے مؤیدین میں احمد لطفی السید (متوفیٰ 1963ء) (تجدد پسند سیاست دان، صحافی اور 'الجامعة القاهرة مصر' کے پہلے ڈائریکٹر) کا نام سر فہرست ہے۔ احمد لطفی السید نے قاسم امین کے خیالات کی تائید کی اور عورت کی بے باک آزادی کا پرچار کیا۔ ابھی قاسم امین کی کتابوں کے بارے میں بحث جاری تھی کہ ملک حفنی ناصف (متوفیٰ 1918ء)[2] نے حقوقِ نسواں کی حمایت میں تحریر و تقریر کا آغاز کر دیا اور قاسم امین کی تحریک کو آگے بڑھایا۔ ان کے مضامین کے مجموعے "النِّسائیات" کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے نظریات میں بہر حال قاسم کی طرح متشدد نہیں۔ اُنہوں نے عورت کی تعلیم و تربیت اور جائز آزادی کے لئے بڑا کام کیا لیکن وہ اپنے بعض نظریات میں بڑے معتدل رہے۔ وہ حجاب کو پسند کرتے ہیں اور آزادانہ اختلاط اور رقص و سرود کی محفلوں کے حق میں قطعاً نہیں۔

1911ء میں ملک حفنی ناصف نے عورتوں کی طرف سے مجلس مقننہ میں دس مطالبات پیش کئے، جس میں کہا گیا کہ عورتوں کو مردوں کے مساوی تعلیمی سہولتیں مہیا کی جائیں، نیز نکاح و طلاق کے قوانین میں بھی ضروری اصلاحات کی جائیں۔ اگرچہ ان کی یہ تجاویز اس وقت مسترد کر دی گئیں، لیکن اُنہوں نے اس ضمن میں اپنی مساعی کو جاری رکھا اور ان تجاویز کو بعد میں آنے والوں نے بنیاد بنایا۔ مصری مفکرین میں سے سلامہ موسیٰ (متوفیٰ 1958ء) نے بھی عورت کی آزادی کا نعرہ بلند کیا۔ وہ مصری عورت کو یورپی عورت کی طرح نام نہاد آزادی کی نعمت سے مالا مال دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ ایسی تعلیم کے حامی تھے جس میں دین کا عنصر شامل نہ ہو۔ قاسم امین کی طرح وہ بھی حجاب کے مخالف ہیں اور کہتے ہیں کہ حجاب سے آنے والی نسلوں پر برے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

ملک حفنی ناصف کے بعد تحریکِ نِسواں کی باگ دوڑ ایک انقلابی عورت مادام ہدیٰ شعراوی (متوفیٰ 1949ء) کے ہاتھ میں آئی۔ ان کے والد اور شوہر حکومت کے اعلیٰ مناصب پر فائز تھے جس کی وجہ سے ہر طبقے تک انہیں رسائی حاصل ہوئی۔ ہدیٰ شعراوی نے 1909ء میں قاہرہ یونیورسٹی میں خواتین کے لئے لیکچرز کا اہتمام کیا اور

---

[1] الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام: 5/184، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م

[2] تحرير المرأة: ص69

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

1914ء میں خواتین کے اندر مغربی اندازِ زندگی پیدا کرنے کے لئے "الاتِّحَادُ النِّسَائِيُّ التَّهْذِيْبِيُّ" کی بنیاد رکھی اور اسی مقصد کے لئے ایک دوسری انجمن کا قیام بھی عمل میں لایا گیا۔ ان تنظیموں کا مقصد ادب وثقافت کے خوش نما نعروں کے پردے میں مصری خواتین کو اسلام کے خلاف بغاوت پر آمادہ کرنا تھا۔ 1919ء میں خواتین کی ایک اجتماعی ریلی منظم کرنے کے بعد ہدیٰ شعراوی وفد پارٹی کی خواتین شاخ "لَجْنَةُ الْوَفْدِ الْـمَرْكَزِيَة لِلسَّيِّدَاتِ" (خواتین کے لئے مرکزی وفد کی کمیٹی) کی مرکزی صدر مقرر کر دی گئیں۔ 1923ء میں آزادی کے حصول کے بعد ہدیٰ شعراوی نے "الاتحاد النسائي المصري" کی بنیاد رکھی اور اس کی صدر مقرر ہو کر مصر میں تحریکِ نسواں کی بھرپور قیادت کی۔ اسی سال روم کی ایک بین الاقوامی خواتین کانفرنس میں شرکت کے بعد وطن واپس آئیں تو ایک سیاسی مظاہرے میں شرکت کرتے ہوئے انہوں نے پہلی مرتبہ عوام کے سامنے چہرے کا نقاب نوچ کر پھینک دیا۔ اس کے بعد بے حجابی ان کا شعار بن گئی۔[1]

اُنہوں نے 1925ء میں فرانسیسی زبان میں ایک ماہنامہ (Egyptienne) جاری کیا اور 1937ء میں عربی زبان میں ماہنامہ "المصرية" کا بھی آغاز کر دیا۔ ان دونوں رسالوں نے تحریکِ آزادیٔ نسواں کے افکار و نظریات کی خوب اشاعت کی اور پردے سے متعلقہ اسلام کے روایتی تصورات پر حملے کئے۔[2] مصری خواتین کی کثیر تعداد نے ان کی پیروی کی۔ مصر میں اگرچہ پردہ ختم ہونے کے بارے میں بڑی دیر سے بحث چھڑی ہوئی تھی، لیکن ان تجدد پسندوں کی کوششیں بار آور نہیں ہوتی تھیں۔ مادام کی اس جرأت سے عورتوں میں بے باکی آگئی اور رفتہ رفتہ پردہ ختم ہوتا گیا۔

مصر میں حقوقِ نسواں کی فکر کو تقویت دینے والی ڈاکٹر منیر قاضی بھی ہیں۔ انہوں نے قاسم امین کی طرح آیاتِ قرآنی کی تاویل کی۔ قرآن کی اس آیت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ﴾[3] سے استدلال کیا کہ عورت بھی مرد کی طرح سیاست میں حصہ لینے کی اہل ہے، نیز مردوں کی طرح وہ بھی حاکم وقت کی بیعت کر سکتی ہے۔[4] ڈاکٹر منیر قاضی کی طرح عقیلہ احمد حسین بھی اپنے مضمون میں پردہ، طلاق وغیرہ کے بارے میں اپنے پیشرووں کی ہم نوا نظر آتی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ حق طلاق مرد کو تفویض کرنا عورت پر ظلم اور زیادتی ہے۔ وہ کہتی ہیں:

---

1 محمد خلف الله أحمد، الثقافة الإسلامية: ص 515، مصر، 1955م

2 محمد آصف احسان عبد الباقی، آزادیٔ نسواں یا فحاشی کا فروغ، محدث، لاہور، نومبر 2004ء، ج36، ش11، ص123

3 سورة الممتحنة: 60: 12

4 الثقافة الإسلامية: ص 126

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"إِنَّ الْحَقَّ الْمُطْلَقَ لِلرَّجُلِ فِيْ أَنْ يُطَلِّقَ امْرَأَتَه هٰذَا الْحَقُّ الَّذِيْ يَبْدُوْ غَيْرُ عَادِلٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَرْأَةِ."[1]

"بنسبت عورت کے آدمی کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کا مطلق حق مبنی بر انصاف معلوم نہیں ہوتا۔"

نیز وہ کہتی ہیں کہ اب زمانے کے حالات بدل چکے ہیں، لہٰذا پردہ باقی رہنے کا کوئی جواز نہیں۔

"وَلَمَّا أُلْغِيَ الرِّقُّ، وَتَغَيَّرَتْ قِيَمُ الْعَالَمِ، لَمْ يَعُدْ لِلنِّقَابِ سَبَبٌ لِلْوُجُوْدِ."[2]

ایسے ہی خیالات کا اظہار مشرقِ وسطیٰ میں ہر جگہ اور خاص طور پر ترکی میں بھی ہو رہا تھا۔ ترکی سماجی اور تعلیمی اصلاحات کے معاملے میں مصر کے متوازی راستے پر ہی رواں دواں تھا۔ دونوں معاشروں کے دانشور ایک جیسے خیالات رکھتے تھے اور تبادلہ خیالات کرتے رہتے تھے۔ جن دہائیوں میں طہطاوی مبارک اور محمد عبدہ عورتوں، تعلیم اور اصلاح کے بارے میں اپنے خیالات پیش کر رہے تھے، اسی دوران نامق کمال (متوفیٰ 1888ء) نے ترکی میں عورتوں کی تعلیم کا علم بلند کر رکھا تھا۔ شمس الدین (متوفیٰ 1904ء) نے 1880ء میں ایک کتاب 'کدلینار' (Kadlinar یعنی 'عورتیں') شائع کی۔ اس میں شمس الدین نے عورتوں کی تعلیم کی اہمیت پر زور دیا اور کثرت ازواج کے معاملے کی اِصلاح کی وکالت کی۔ ان کی دلیل تھی کہ اگرچہ قرآن اس کی اجازت دیتا ہے، لیکن اسے سراہتا نہیں ہے۔ کثرت ازواج کا معاملہ عمومی نہیں ہے یعنی عام حالات میں اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، بلکہ یہ معاملہ خصوصی حالات کے ساتھ ہے۔ انہوں نے اپنے نقطہ نظر کے ثبوت میں آیات کا حوالہ بھی دیا اور تعدد ازواج کی اجازت پر مبنی قرآن کی تشریح کا انکار کر دیا۔[3] ابو الحسن ندوی رحمہ اللہ (متوفیٰ 1999ء) لکھتے ہیں:

"1952 کے انقلاب کے بعد مصر کا جو دستور مرتب ہوا، اس میں بھی عورت کو مرد کے برابر حقوق دیے گئے۔ مصر اور اس کے تتبع میں ترکی اور پھر ایران نے بھی کامل طور پر مغربی معاشرت اختیار کر لی۔ شام و عراق بھی مغرب کے گہرے ذہنی و اخلاقی اور معاشرتی اثرات کی جولان گاہ ہیں۔ روز بروز عام معاشرہ سے دین کی گرفت ڈھیلی پڑتی جا رہی ہے۔ عورتوں میں آزادی کا رجحان، اطوار زندگی میں مغرب کی نقالی اور حجاب سے بیزاری، کلچرل پروگرام، آزادانہ تفریحی مشاغل، مردوں عورتوں کا اختلاط روز افزوں ہے۔ مخلوط تعلیم کا رواج عام ہوتا جا رہا ہے۔"[4]

تیونس بھی اسی راہ پر گامزن ہے۔ تیونس کی آزادی کے بعد تین ہی سالوں میں آزادئ نسواں نے جو رنگ اختیار کیا، اس کے بارے میں ابو الحسن ندوی رحمہ اللہ نے پیرس کے ایک اخبار کی رپورٹ نقل کی ہے کہ جس کی رو

1 الثقافة الإسلامية: ص 519

2 أيضاً: ص 421

3 عورت جنسی تفریق اور اسلام: ص 181

4 ندوی، ابو الحسن، سید، مولانا، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، جائزہ، مشورہ، محاسبہ: ص 175، مجلس نشریات اسلام، کراچی، طبع سوم، 1981ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے تعددِ ازواج کی آزادی کو محدود و مقید کر دیا گیا ہے۔ شوہر کے حق طلاق پر پابندیاں عائد کر دی گئی ہیں۔ یہ خاندانی آزادی، سیاسی اور معاشرتی آزادی کے ساتھ مل کر دو چند ہو جاتی ہیں۔ عورتوں کو تیونس میں رائے دہندگی اور مجلس قانون سازی کا ممبر بن سکنے کا حق بھی حاصل ہو چکا ہے۔ تمام ملازمتوں میں عورتوں کی حوصلہ افزائی کی جاتی ہے، پردہ کم ہوتا جارہا ہے، باہر نکلنے والی عورتوں کی تعداد روز بروز بڑھ رہی ہے اور سیاسی محفلوں میں وہ مردوں کے دوش بدوش نظر آتی ہیں۔[1]

افغانستان میں امیر امان اللہ خان (متوفی 1960ء) کے دور تک اسلامی روایات اور تہذیب پوری طرح چھائی ہوئی تھی۔ لیکن اب افغانی قوم بھی تجدد کی اس راہ پر چل پڑی ہے۔ پردہ اب وہاں بھی پسماندگی اور غربت کی علامت بن گیا ہے۔ مغربی لباس عام ہے۔ عورتوں میں یورپ کے پھیلائے ہوئے کامل مساوات مرد وزن کے نظریہ کے اثرات بہت گہرائی تک اُتر چکے ہیں۔[2]

الجزائر، انڈونیشیا اور برصغیر پاک وہند میں بھی تجدد پسندی کے یہ اثرات بہت تیزی سے پھیل رہے ہیں جن سے خاندانی اور قومی زندگی تباہی و بربادی کی راہ پر چل پڑی ہے۔ البتہ برصغیر پاک وہند میں اسلام پسندی کی جکڑبندی ابھی بھی شدید ہے۔ یہاں کے علماء کی فکر میں بھی عورت کے معاملے میں مغربی افکار کی مزاحمت غالب ہے۔ یہاں کا مذہبی طبقہ تجدد پسندی کو مغربی مغلوبیت کا شاخسانہ قرار دے کر حقوقِ نسواں کی تعبیر نو یا عورت سے متعلق کسی بھی نئی فکر کا مخالف ہے۔ وقت کے بہاؤ کے ساتھ ساتھ کسی بھی مذہبی معاملہ میں انتشار اور محاذ آرائی اس خطے کا خاصہ بنتی جارہی ہے۔ جدید اور قدیم، تجدد پسند اور روایت پسند اپنے خدوخال کو نمایاں کرتے جارہے ہیں اور اُنہوں نے جدید مسلمان عورت کو عجیب دوراہے پر لا کھڑا کیا ہے۔

دراصل اس خطے کی تہذیب قدیم ہندو تہذیبی غلبے سے بھی عبارت ہے اور برطانوی سامراج سے بھی، سکھ یاتریوں کے اثرات سے بھی متاثر ہے اور بیسویں صدی میں معاشی غلبے کے تحت بڑھتی ہوئی غربت کی چیرہ دستیوں کی بدولت تشدد پسندی، جبر وقید اور روایت پسندی کی اسیر بھی ہے۔ لیکن یہاں کے بھی اُمرا اور رؤسا کی بیگمات اپنی بے باکی، آزادروی اور پردہ بیزاری کے ساتھ خم ٹھونک کر تعبیر نو کے میدان میں اُتر چکی ہیں اور اس خطے کی عام عورت سے وابستہ مذہبی اور روایتی فکر کو کٹہرے میں لا کھڑا کیا ہے۔ مذہبی فکر کے پاس تاریخی، دینی اور علمی اساسات کا ورثہ ہے تو جدید فکر کے نزدیک یہ ورثہ مغربی تنقید کی کڑی دھوپ میں ان کی چھتری بننے سے قاصر ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ مسلمانوں کا ماضی چاہے کتنا بھی تابناک ہو، مگر ان کا مستقبل مغربی اقوام کا سہارا لیے

---

[1] مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، جائزہ، مشورہ، محاسبہ: ص 175

[2] ایضاً: ص 193

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بغیر تاریک رہے گا۔ برہان احمد فاروقی کے نزدیک طبقہ نسواں کی فکر فتنہ استشراق سے متاثر ہے۔[1] سید ابوالحسن ندوی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

"ان سارے اثرات اور آزادئ نسواں کی تحریکوں اور عملی اقدامات کے باوجود شرعی نقطہ نظر اپنی جگہ قائم ہے۔ اور اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اسلام نے عورتوں کے لئے حجاب اور معاشرتی روابط کا ایک ضابطہ اخلاق تجویز کیا ہے جس میں بے ضرورت اختلاط کی حوصلہ شکنی کی ہے۔ اسی لئے مردوں اور عورتوں کے روابط کے متعلق اسلامی تاریخ اختلاط اور عام مجلسی میل جول کی مثالوں سے تقریباً خالی ہے۔ چودہ صدیوں پر محیط اسلامی معاشرہ کے ہر دور میں پردہ وحجاب اور دیگر معاشرتی آداب پر اُمت کا تعامل ایک اٹل حقیقت ہے جس کو عصر حاضر کے وقتی حقوقِ نسواں کے تقاضے کے تحت تعبیر نو کرکے دبایا، چھپایا یا تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔ اس طرح تمام مسلم اقوام کے حیثیتِ نسواں کے معاملہ میں یا دیگر معاشرتی اُمور سے متعلق انحراف اور بے راہ روی کو جائز قرار دے کر اسلام کی طے کردہ حیثیتِ نسواں کو از کارِ رفتگی کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔ انتشار، انحراف، کج روی اور بے راہ روی کی یہ وقتی لہر بالآخر تھم کر رہے گی اور ہادئ انسانیت سرورِ دو عالم ﷺ کی سیرتِ طیبہ کے جگمگاتے نقوش اُمتِ مسلمہ کو اپنے اصل سانچے میں ڈھال کر رہیں گے۔"[2]

مسلم ممالک میں آزادئ نسواں کی تحریک آگے بڑھتی رہی۔ عورت کو تعلیم حاصل کرنے کے مواقع مردوں کے برابر دیئے گئے۔ اسی طرح مردوں کے برابر ہر شعبہ حیات میں ان کے شانہ بشانہ چلنے کا بھی مغربی نعرہ تسلیم کرلیا گیا۔ مسلمان معاشروں میں اگر ان تجدد پسندوں کی آرا کو ایک طبقہ نے پسند اور قبول کیا تو دوسرے طبقہ نے اس نام نہاد آزادی کی مخالفت کی اور اسے دینِ اسلام اور عورت کی فطری صلاحیتوں کے خلاف ایک بغاوت قرار دیا۔ اس طبقہ کے اہل علم حضرات نے قاسم امین اور ان کے متبعین کی آرا کی سخت مخالفت کی۔ مصر کے اخبارات میں بے شمار مقالات ان کی مخالفت میں شائع ہوئے، نیز ایسی مستقل کتب بھی تالیف ہوئیں جن میں عورت کے مقام اور اسلام نے اسے جو حقوق عطا کیے ہیں، اس پر اظہار خیال کیا گیا۔

مصر کے نامور ادیب مصطفیٰ لطفی منفلوطی (متوفیٰ 1924ء) عورت کی تعلیم وتربیت کے حامی ہیں، لیکن وہ یہ پسند نہیں کرتے کہ عورت حیا کے پردے کو تار تار کردے۔ مصر کے شعرا نے بھی متجددین کی بے باک آزادی کی دعوت کو دین ومذہب کے خلاف سازش قرار دیا۔ اور مصر کے کثیر شعراء تجدد پسند ہونے کے باوجود عورت کو کھلی آزادی دینے کے حق میں نہیں۔ ایک ملی شاعر کہتے ہیں:

---

1 برہان احمد، ڈاکٹر، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل: ص109، سروسز بک کلب، راولپنڈی، طبع دوم، 1996ء

2 ندوی، ابو الحسن، مولانا، دریائے کابل سے دریائے یرموک تک: ص 231-232، مجلس تحقیقات ونشریات اسلام، لکھنو، طبع سوم، 1978ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بِالرَّغمِ مِنِّيْ مَا تَعَالَجَ فِيْ النُّحَاسِ الْمُقَفَّلِ
حِرْصِيْ عَلَيْكَ هَوىً وَمَنْ يُحْرِزْ ثَمِيْنًا يَبْخَلُ[1]

”اس کے باوجود کہ میں نے سونے وچاندی کی طرح تمہاری حفاظت کی ہے (اور اس کے باوجود کہ) میری محبت ہمیشہ تمہارے ساتھ ہے اور جو شخص قیمتی چیز سے اعراض کرتا ہے وہ بخل سے کام لیتا ہے۔“

حافظ کہتے ہیں:

أَنَا لَا أَقُوْلُ دَعُوا النِّسَاءَ سَوَافِرًا بَيْنَ الرِّجَالِ يَجُلْنَ فِيْ الأَسْوَاقِ[2]

”میں یہ نہیں کہتا کہ عورتوں کو پردوں کے درمیان بے پردہ چھوڑ دو کہ وہ اسی حالت میں بازاروں میں گھومتی پھرتی رہیں۔“

تحریک آزادیٔ نسواں کے اباحیانہ تصورات نے ملتِ اسلامیہ کے تمام معاشروں کو متاثر کیا ہے اور نئی بحثوں کو جنم دیا ہے لیکن اسلامی معاشرہ حجابِ نسواں کو ترقی مخالف امر قرار دینے پر مطمئن نہیں۔ اسلامی جمہوریہ مصر میں تحریکِ آزادیٔ نسواں کی مخالفت بھی بہت ہوئی۔ چنانچہ مصری خواتین کو اسلام کے نظام ستر وحجاب سے آگاہ کرنے اور اجنبی مردوں سے ان کے آزادانہ میل جول کے خلاف ”الإخوان المسلمون“ کی خواتین شاخ ”الأَخَوَاتُ الْمُسْلِمَاتُ“ نے بہت اہم کردار ادا کیا۔[3] اس کے علاوہ نعمت صلاقی نے التبرج اور مصر کے نامور محقق اور ماہر انشا پرداز محمد فرید وجدی (متوفی1954ء) نے ”اَلْمَرْأَةُ الْمُسْلِمَةُ“ لکھ کر اسلام کے نظام عفت و عصمت کا موثر انداز میں دفاع کیا۔ اسی کتاب کا ترجمہ برصغیر میں مولانا ابوالکلام آزاد (متوفی 1958ء) نے 'مسلمان عورت' کے نام سے کیا۔

مصر میں حقوقِ نسواں کی جدوجہد میں زینب الغزالی (متوفی1917ء) کا نام بھی نمایاں ہے۔ زینب نے نوجوانی میں ہدیٰ شعراوی کی تحریکِ نسواں میں شمولیت اختیار کی مگر جلد ہی یہ حقیقت سمجھ میں آگئی کہ یہ تحریکِ آزادی عورتوں کو حقوق کے نام پر اسلام سے گمراہ کررہی ہے اور یہ کہ اسلام نے خواتین کو ہر قسم کے حقوق فراہم کئے ہیں۔ اس لئے مزید کسی تنظیم یا تحریک سے وابستگی فضول ہے۔ 1936ء میں زینب نے ”جَمَاعَةُ السَّيِّدَاتِ الْمُسْلِمَاتِ“ کی بنیاد رکھی اور مسلمان طالبات میں اسلامی حقوق کا شعور بیدار کیا۔ اس وقت کی حکومت نے تنظیم کی مقبولیت اور توسیع کو محسوس کرتے ہوئے 1964ء میں اس پر پابندی لگادی۔ اس وقت اس کے

---

1 أنيس مقدسي، الإتجاهات الأدبية في علم العربية: ص 276، بيروت، 1963م

2 أيضاً: ص265

3 محمد آصف احسان، عبدالباقی، آزادی نسواں یا فحاشی کا فروغ: ص124

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ارکان کی تعداد 30 لاکھ کے قریب تھی۔[1]

پاکستان میں حقوقِ نسواں کی ثقافتی کشمکش

پاکستان میں اس مسئلہ نے وطن عزیز کے قیام کے ساتھ ہی شدت سے سر اُٹھایا۔ پاکستان میں عورتوں کے مقاصد کو آگے بڑھانے کے لئے فوری طور پر 'اپوا' کا قیام عمل میں لایا گیا اور 'اپوا' کے تحت ان تمام خواتین کو دوبارہ منظم کرنے کی کوشش کی گئی جنہوں نے تحریکِ پاکستان میں پرجوش حصہ لیا تھا۔[2]

یہ تمام خواتین آزادی پسند اور ترقی پسند خواتین تھیں جو مسلم ممالک میں دَر آنے والی مغربیت اور جدت کی لہر سے انتہائی متاثر تھیں اور پاکستان میں عورتوں کو ترقی کی راہ پر گامزن اور پردے سے آزاد ثقافتی سرگرمیوں میں حصہ لیتی دیکھنے کی خواہاں تھیں اور اس راہ میں متوقع رکاوٹ (علمائے کرام) کے خلاف تعصب سے بھری ہوئی تھیں۔[3] حکومتِ پاکستان نے اس انجمن کو باضابطہ طور پر تسلیم کر لیا اور اعلان کیا کہ حکومت عورتوں کے معاملات میں قانون سازی کرتے ہوئے اس انجمن کے مشورہ کے بغیر کوئی قدم نہیں اُٹھائے گی۔[4]

'اپوا' آل پاکستان ویمن ایسوسی ایشن (All Pakistan Woman Association) کی بیگمات نے یہاں بھی مخلوط معاشرہ قائم کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ بیگم رعنا لیاقت علی خاں (متوفیٰ 1990ء) اس کی روح رواں تھی، جنہوں نے 28/ جنوری 1949ء کو جہلم میں جموں و کشمیر کے پناہ گزینوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا:

> "اب وہ وقت نہیں رہا کہ مسلمان عورتیں گھروں کی چار دیواری میں بند بیٹھی رہیں۔ اب اُنہیں خوابِ غفلت سے بیدار ہونا ہوگا اور گھروں سے نکل کر مردوں کے شانہ بشانہ قوم کی فلاح و بہبود کے کاموں میں حصہ لینا ہوگا اور مردوں کو بھی چاہیے کہ وہ اپنی عورتوں کی راہ میں حائل نہ ہوں، وہ اُنہیں اس بات کا موقع دیں کہ وہ ان فنون کو سیکھ سکیں جن کی اہلیت ان کے اندر پائی جاتی ہو۔"[5]

مس فاطمہ جناح (متوفیٰ 1967ء)، بیگم خواجہ ناظم الدین، سلمیٰ تصدق حسین (متوفیٰ 1995ء)، بیگم جی اے خان اور سرکاری حکام کی بیگمات اس تنظیم میں شامل تھیں۔ حکومتِ پاکستان نے اس انجمن کو باضابطہ طور پر تسلیم کرکے اعلان کر دیا کہ جن معاملات کا تعلق عورتوں کے حقوق سے ہوگا، ان معاملات میں حکومت کی سرپرستی برقرار رہے گی۔ 24/ جنوری 1949ء کو یونیورسٹی ہال لاہور میں مغربی پنجاب زنانہ مسلم لیگ اور

---

1 جمیلہ شوکت، تحریک آزادی نسواں اور مصر، ص 44

2 Khawar Mumtaz & Freeda Shaheed, Women of Pakistan, Two steps forward one step hack, London: Zad hoohr, 1987, p. 75

3 Ibid: p.139

4 پاکستان ٹائمز، لاہور، 25 جون 1949ء

5 سول اینڈ ملٹری گزٹ، لاہور، 29 جنوری 1949ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پاکستان زنانہ رضاکار سروس کے زیر اہتمام جلسہ میں تقریر کرتے ہوئے سابق وزیر اعظم پاکستان لیاقت علی خاں (متوفیٰ 1951ء) نے کہا:

"عورتوں پر بالخصوص پڑھی لکھی اور پردے کی قید سے آزاد عورتوں پر ایک بھاری ذمہ داری ہے۔ اُنہیں اپنی تعلیم اور آزادی سے پورا فائدہ اُٹھاتے ہوئے ایسی مثال قائم کرنی چاہئے کہ دنیا دیکھ لے کہ ایک چار دیواری میں قید رہنے والی عورت اور اس عورت میں کیا فرق ہوتا ہے جو اپنی تعلیم کی مدد سے اپنے ملک اور اپنی قوم کو مضبوط بنانے کی جدوجہد کرتی ہے۔ میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ میں عورتوں کے لئے مکمل آزادی کے معاملہ میں آپ سے متفق ہوں۔ ہم مرد عورتوں کو آزادی دیئے جانے کے خلاف نہیں ہیں، جو بعض مرد بظاہر مخالف معلوم ہوتے ہیں، اُنہیں دراصل کچھ منفرد غلط مثالوں نے مذبذب بنادیا ہے۔ میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ جہاں تک ممکن ہوگا عورتوں کو حکومت کے ہر محکمہ میں پوری نمائندگی دی جائے گی۔ پاکستان اس غرض کے لئے حاصل کیا گیا ہے تاکہ دنیا کو اسلامی اُصولوں پر قائم شدہ ریاست کا نمونہ دکھایا جاسکے۔"[1]

اپوا کی کانفرنسیں عموماً گورنمنٹ ہاؤس میں منعقد ہوا کرتی تھیں۔ اس انجمن کو شروع سے یہاں خواتین میں بے پردگی عام کرنے، رقص و سرود کی محفلیں برپا کرنے اور مخلوط معاشرہ تشکیل دینے کی فکر تھی۔ بقول امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ (متوفیٰ 1997ء) وہ اپنے یہاں ہالی وڈ کی تہذیب کو عہدِ رسالت کے تاریخی حوالوں کے ساتھ رائج کرنا چاہتے تھے۔[2]

چنانچہ باقاعدہ: (1) آرٹ اکیڈمی، (2) زنانہ نیشنل گارڈز، (3) گرل گائیڈز، (4) بلیو برڈز (Blue birds) زنانہ رضاکار کور اور اینجلز آف مرسی (Angles of Mercy) یعنی زنانہ نرسوں کی تنظیم قائم کی گئی وغیرہ۔ خصوصاً مخلوط تعلیم کو بہت زیادہ اہمیت دی۔ بیرونی سربراہوں، اربابِ اقتدار، سول اور فوجی حکام کے سامنے بچوں اور خواتین کے دستوں کی پریڈیں، سلامیاں اور کھیلیں بہت پسند کی گئیں۔ موسیقی، رنگ، رقص اور زرّیں ملبوسات کے جلو میں مینا بازار اور ڈریس شو منعقد ہونے لگے۔ یہ ڈرامے، مینا بازار اور ڈریس شو پاکستان کے قومی وملّی مقاصد کے لئے فنڈ اکٹھا کرنے کا کامیاب ذریعہ قرار دیئے گئے۔ بیشتر کالجوں میں مخلوط تعلیم دی جانے لگی اور یونیورسٹیوں میں آج تک علماء کے شدید احتجاج کے باوجود مخلوط تعلیم ہی جاری ہے۔ بیرونی ملکوں میں خواتین کے ثقافتی طائفے جانے لگے۔

یہ خواتین مذہبی ذہن کے زیر اثر پلنے والی عورتوں کے پردے کے رجحان سے انتہائی پریشان تھیں کیوں کہ پردے کے احکامات عورتوں کو شمع محفل بنانے کی بجائے گھر واپس بھیجتے ہیں جبکہ ان کی تحریک کا مقصد ہی

1 سول اینڈ ملٹری گزٹ، لاہور، 25 جنوری 1949ء

2 اصلاحی، امین احسن، مولانا، پاکستانی عورت دوراہے پر: ص 27-57، مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، طبع دوم، 1978ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عورتوں کو گھروں سے نکالنا اور حقوق کی آواز بلند کروانا تھا۔ یہ معاشرتی زندگی میں عورتوں اور مردوں کی علیحدگی کی انتہائی مخالف تھیں۔ زنان خانے کا تصور ہی ان کے نزدیک دقیانوسی تھا۔ یہ علیحدہ خواتین یونیورسٹی کے قیام کے لیے اُٹھنے والی آوازوں کی بھی مخالف تھیں کیوں کہ ایسی یونیورسٹی سے عورتوں کو محفوظ اور مبنی بر حجاب زندگی میسر آنے کا امکان تھا۔ ان کے نزدیک یہ عورتیں یونیورسٹی کے بعد معاشرے کے دیگر اداروں میں بھی علیحدگی کا مطالبہ کریں گی اور پاکستان جیسی ترقی پذیر مملکت اس مطالبے کی متحمل نہ ہوسکے گی۔

نیز یہ عورتوں کی کھیلوں پر لگنے والی ہر پابندی کے خلاف تھیں، جب کہ پاکستان کے علمائے کرام عورتوں کی کھیلوں کے نام پر عورت کی عزت وپاک دامنی اور عفت وحیا کا قتل نہیں چاہتے تھے۔ اس لیے نسوانی کھیلوں کے معاملے میں اس طبقے اور مذہبی طبقے میں اختلاف بڑھتا گیا۔ عورتوں کا یہ طبقہ پاکستان کے تعلیمی اداروں میں ثقافتی پروگراموں کا فروغ چاہتا تھا اور ثقافت کے نام پر بے حیائی اور بے باکی، رقص وسرود کو قانونی تحفظ دینا چاہتا تھا۔[1]

مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

> ”آزادی نسواں اور پردہ شکنی کی اس تحریک ہی کو مقبول بنانے کے لئے ڈراموں، تھیٹروں، ناچ گانے کی مجلسوں اور مینا بازاروں کا سلسلہ بھی شروع کیا گیا۔ جس کی ہر دل عزیزی اس تیزی کے ساتھ بڑھ رہی ہے کہ اندیشہ ہوتا ہے کہ شاید پاکستان میں تہذیب وثقافت نام ہی ان چیزوں کا رہ جائے گا۔ ڈراموں میں بیشتر زنانہ نیشنل گارڈ، کالجوں کی طالبات اور سرکاری اداروں کی پناہ گزیں لڑکیاں حصہ لیتی ہیں جس کے معنٰی یہ ہیں کہ بیہودگی کو بطورِ آرٹ کے فروغ دینے کے لئے ہمارے اندر سے ایک مستقل طبقہ تحریکِ آزادیٔ نسواں کے ہاتھ آگیا ہے جو عجب نہیں کہ بگڑتے بگڑتے ایک دن اس کو پیشہ ہی بنا بیٹھے۔“[2]

مینا بازار پاکستان میں بیگم رعنا لیاقت علی کی اوّلیات میں سے ہے۔ اُنہوں نے ہی کراچی میں اس کا آغاز فرمایا۔ پاکستان کی ابتدا ہی سے ’اپوا‘ کی بیگمات نے آزادیٔ نسواں کے فروغ کے لئے جو اُسلوب اپنایا، اسی کی بنا پر پاکستان میں طبقہ نسواں اور مذہبی طبقات میں شروع سے ہی ٹھن گئی۔ یہ پاکستان کے مذہبی طبقے کو عورتوں کے لیے حیات کے دروازے بند کرنے کا الزام دیتی تھیں۔ ان کا کہنا تھا کہ مذہبی طبقے نے عائلی مسائل کی تشریح میں عورت کو حقیر جگہ دی ہے اور اس باب میں اپنی اجارہ داری قائم کر رکھی ہے، حالانکہ ہر انتخاب میں ان کی ناکامی اس بات کا بین ثبوت ہے کہ پاکستان کے عوام ان پر اعتماد نہیں کرتے۔ یہ عورتوں کے لیے ترقی کے دروازے بند کردیتے ہیں، ان کی تشریحات ردِّ عمل پر مبنی ہیں۔[3] اُنہوں نے مذہبی طبقے کے خلاف تنفر کو ہوا دے کر ان کو حاصل ہونے

1 Women of Pakistan, Two steps forward one step back: p. 156

2 پاکستانی عورت دوراہے پر: ص 23

3 Women of Pakistan, Two steps forward one step back: p. 156

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

والی گرانٹ بھی ہتھیانے کی کوششیں کیں اور چیریٹی شو کے نام پر فحش پروگرام شروع کیے۔

امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"پاکستان میں تحریکِ آزادی نسواں کی سرکردہ خواتین نے مینا بازار کے نام پر جو پردہ شکنی کی تحریک اور جنسی جذبات کو اشتعال دینے والے اُمور شروع کر رکھے ہیں آپ دیکھیں گے کہ ایک جنسی جذبہ کے سوا اس قوم کے دوسرے جذبات بالکل مردہ ہو جائیں گے۔ یہاں تک کہ اگر آپ مسجد بنانے کے لئے بھی چندہ مانگیں گے تو وہ تب تک آپ کو چندہ نہیں دیں گے جب تک آپ اُس کو مینا بازار کی سیر نہ کرائیں۔"[1]

ان بیگمات کی بھرپور مدد پریس اور ترقی پسند دانشوروں نے کی۔ اور یہ صورت حال پیش آئی کہ ہر جگہ اشتہار میں عورتوں کی نیم برہنہ تصاویر، ٹی وی، وی سی آر میں ہر جگہ ناچتی تھرکتی عورت میڈیا اور لٹریچر میں ہر جگہ نمودار ہونے لگی۔ پھر تو پاکستان میں مذہب مخالف فکر کا رجحان اور شدت پکڑنے لگا اور علی الاعلان یہ بھی کہا جانے لگا کہ ہم اب تک جس انداز اور جن زاویہ ہائے نگاہ سے اپنی زندگی کے معاملات پر غور کرتے رہے ہیں، اب آزادی کے حصول کے بعد ان میں تبدیلی کرنی پڑے گی اور اگر یہ تبدیلی اختیار نہ کی گئی تو مصطفی کمال کی طرح جبراً یہ تبدیلی کرائی جائے گی۔ 1950ء میں لاہور کے ایک روزنامے نے اپنے اداریئے میں لکھا:

"عورتوں کی آزادی یا پردہ، نقاب پوشی کے سوال پر فرنگی اقتدار کے دور میں ہم جس انداز اور جن زاویہ ہائے نگاہ سے بحث کرتے رہے ہیں، اب اس میں بنیادی تبدیلی کی ضرورت ہے، ورنہ ہماری معاشرت میں وہ توازن و ہم آہنگی اور وہ تناسب و یک رنگی پیدا نہ ہوسکے گی جس کے بغیر قوموں کی سربلندی محال ہے۔"[2]

انہی دِنوں راولپنڈی کے جریدہ میں ایک خط چھپا جو طبقہ نسواں کے دل کی آواز بن گیا:

"آج مسلمان عورتوں کی مثال اس قیدی کی طرح ہے جو مدتوں قید میں رہنے کے بعد اس کوٹھڑی سے ہی محبت کرنے لگ جاتا ہے جس میں وہ بند رکھا گیا ہے۔ ہاں میں جانتا ہوں کہ پیغمبر ﷺ کی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا پردہ کرتی تھیں مگر مجھے یہ بھی معلوم ہے کہ قائد اعظم کی بہن فاطمہ ایسا نہیں کرتی اور یہی (موخر الذکر فاطمہ کا) طریقہ صحیح ہے، کیونکہ ہمارا ملک دوسرا ہے، ہماری دنیا دوسری ہے۔ ہمارے حالات دوسرے ہیں اور یہ سب کچھ اُس سے مختلف ہے جو تیرہ سو سال پہلے تھا۔ بالکل بے تکے پن سے قدیم زمانہ سے جواز تلاش کرنے کا رجحان صرف احمقانہ ہی نہیں بلکہ خطرناک بھی ہے۔ اس کا نتیجہ سماجی جمود اور ذہنی پستی ہے۔"[3]

1954ء میں بیگم رعنا لیاقت علی خان پہلی مسلم سفیر کے طور پر ہالینڈ میں پاکستانی سفیر مقرر ہوئیں۔

1 پاکستان عورت دوراہے پر: ص24

2 روزنامہ 'احسان'، لاہور، 4 فروری، 1950ء

3 سول اینڈ ملٹری گزٹ، لاہور، 27 اپریل، 1949ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

1962ء میں 'اپوا' انجمن نے صدر ایوب (متوفیٰ 1974ء) سے عائلی قوانین منظور کرائے۔ عائلی قوانین کی منظوری کے دوران ایک بار پھر طبقہ نسواں اور مذہبی طبقہ باہم صف آرا ہوئے۔ مذہبی طبقے کا یہ موقف تھا کہ یہ قوانین قرآن اور سنت سے متصادم ہیں اور طبقہ نسواں کا یہ موقف تھا کہ مغربی معاشرتی نظام ہی قرآن وسنت کے منشا کو صحیح طور پورا کرتا ہے۔ طبقہ نسواں نے اپنے موقف کی تائید میں قرآن وسنت کی تاویلیں کیں اور تاریخ کی کامیاب مثالوں کے ذریعے حقوقِ نسواں کی تعبیر نو کے پودے کو پانی دیا۔

مسلمانوں کے عائلی قانونِ زندگی کا نام انگریزی دورِ حکومت میں 'مسلم پرسنل لاء' تجویز کیا گیا۔ یعنی مسلمانوں کے وہ مسائل جن کا تعلق شادی بیاہ، نکاح، طلاق، وراثت، وصیت اور فسخ و تفریق وغیرہ سے ہے۔ یہ قانون صرف مسلمانوں سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا غیر مسلموں اور ملک کے دوسرے مذہب کے باشندوں سے قطعاً کسی قسم کا تعلق نہیں تھا۔[1] پاکستان اپنے قیام کے فوراً بعد ہی (UNO) کا ممبر بن گیا تھا۔ لہٰذا اس دوران عورتوں کے حقوق کے نام پر منعقد ہونے والی تمام کانفرنسوں میں باقاعدہ پاکستانی خواتین کے وفد شریک ہوتے رہے اور پاکستان میں پھلنے پھولنے طبقہ نسواں اور مذہبی طبقہ کے مابین کشمکش کے لئے رہنمائی اور لائحہ عمل ترتیب دیتے رہے۔ پاکستان کے عائلی قوانین بھی حقوقِ نسواں کے عالمی ایجنڈے سے مطابقت کی کوششوں کا ہی سنگِ میل تھے۔ ان ہی کاوشوں کے زیر اثر 1973ء میں عورتوں پر تمام سرکاری ملازمتوں کے دروازے کھل گئے اور عورتوں کے لئے مکمل مساوات کا نظریہ ترتیب دیا گیا۔ اس دور میں عورتوں کی معاشی جدوجہد کے ساتھ ساتھ ضبطِ ولادت کی تحریک کو بھی مقبول بنانے کے لئے طبقہ نسواں نے بہت کوششیں کیں۔

1975ء میں میکسیکو کی عالمی کانفرنس میں شرکت کے بعد پاکستان میں کئی خواتین تنظیمیں غیر سرکاری طور پر وجود میں آئیں اور مغربی ایجنڈے کے طور پر پاکستانی خواتین کو بے حجاب اور مردانہ تحفظ سے آزادی دلوانے میں مصروف رہیں۔ 'اپوا' کی تنظیم جو قیام پاکستان کے بعد وجود میں آئی تھی اور سرکاری سرپرستی میں چل رہی تھی، اب وہ مزید سے مزید مضبوط ہوتی جا رہی تھی اور اس کی مذہب دشمنی بھی وقت کے ساتھ ساتھ زیادہ واضح اور بین ثبوت حاصل کرتی جا رہی تھی۔

پھر جب صدر ضیاء الحق نے اپنے دورِ حکومت میں اسلامی نظام کی طرف پیش قدمی کرنا چاہی اور 1979ء میں حدود آرڈیننس کا اِجرا کیا، قانونِ دیت و شہادت پاس کئے گئے، سرکاری دفاتر میں عورتوں کو ساتر لباس اور چادر کا پابند کیا گیا، نیز ان پر برسرعام کھیلوں میں حصہ لینے سے روک دیا گیا تو حقوقِ نسواں کے داعی اس اقلیتی گروہ نے ضیاء الحق کے ان تمام اقدامات کے خلاف بھرپور احتجاج کیا اور حکومت کے ہر سطح کے اقدام کی پرزور مخالفت کی۔

[1] محمد ظفیر الدین، مفتی، مسلم پرسنل لاء اور اس کے چند گوشے: ص 127، دار العلوم دیوبند، دار العلوم نمبر، مسلم پرسنل لاء، مارچ ر اپریل، 1986ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اُنہوں نے اخباری پروپیگنڈے، مذاکروں، قراردادوں کے ذریعے سے حکومت پر دباؤ ڈالا کہ وہ خواتین کا دیت اور شہادت والا قانون تبدیل کرے۔ بے نظیر بھٹو نے بھی حدود آرڈیننس کے خلاف پروپیگنڈا کیا۔

بعض نے کہا کہ ہمیں وہ قرآن نہیں چاہیئے جو عورت کو آدھی شہادت کا مقام دیتا ہے، ہمیں وہ قرآن چاہیئے جو ہمیں مساوات دے۔ ہمیں بہر حال مساوی حقوق چاہیں، وگرنہ ہمیں ایسے قرآن و حدیث کی کوئی ضرورت نہیں۔ پھر ان خواتین نے خود مجتہد بن کر عورتوں کے لئے قرآن وحدیث سے مساوی حقوق بر آمد کرنے کی ٹھانی۔[1] طبقہ نسواں سے وابستہ خواتین قرآن مجید کے ناظرہ پڑھنے کی اہلیت نہ رکھتے ہوئے بھی قرآنِ مجید کی تفسیر کے میدان پر حملہ آور ہو گئیں۔ ایڈووکیٹ عاصمہ جہانگیر نے علی الاعلان کہا:

"اگر ہماری دیت آدھی ہے، ہماری شہادت آدھی ہے تو پھر نماز بھی ہم آدھی پڑھیں گی، روزے بھی آدھے رکھیں گی۔ حج بھی آدھا کریں گی اور تمام اسلامی احکامات بھی ہمارے لئے آدھے ہوں گے۔"[2]

عاصمہ جہانگیر نے مزید کہا کہ

"اگر مرد چار شادیاں کرسکتے ہیں تو عورت چار شوہر کیوں نہیں۔"[3]

1988ء میں انتخابات کے نتیجے میں بے نظیر بھٹو (متوفیٰ 2007ء) سربراہِ حکومت بنی۔ ایک مستقل وزارت (Ministry of Women) کے نام سے قائم کی گئی۔ اس دور میں خواتین کے الگ بینک قائم ہوئے۔ الگ تھانے قائم ہوئے، عدلیہ میں بھی خواتین جج مقرر ہوئیں۔ تمام سرکاری ملازمتوں میں خواتین کا مستقل کوٹہ مقرر ہوا۔ مگر اس دور میں خواتین کے لئے الگ یونیورسٹی نہ بن سکی، کیونکہ طبقہ نسواں اختلاطِ مرد وزن کا حامی تھا۔ وہ زنان خانے اور مردان خانے کی علیحدگی کا تو حامی ہی نہیں تھا۔ اگر ان کا مقصد محض عورتوں کی ترقی اور عورتوں کے حقوق کا تحفظ ہوتا تو یہ طبقہ خواتین یونیورسٹی کا حامی ہوتا۔ اس وقت پاکستان میں اسلامی جمعیت طالبات نے خواتین یونیورسٹی کی ضرورت کے لئے آواز اُٹھائی۔ طبقہ نسواں کا موقف یہ تھا کہ خواتین یونیورسٹی سے عورت کے خلاف صنفی امتیاز مستحکم ہوتا ہے۔ خواتین یونیورسٹی میں ان کو نسوانی قسم کے مضامین پڑھائے جائیں گے جو عورتوں کو سائنسی سوچ اور جدید علوم سے دور رکھنے کی علامت ہے۔ اس طرح ان پر سرکاری ملازمتوں کے دروازے بند ہو جائیں گے۔

طبقہ حقوق نسواں عورتوں کی مغربی تعلیم کا انتہائی حامی ہے۔ لیکن ان کے نزدیک تعلیم صرف وہی معتبر ہوگی جو مردانہ دائرہ کار کی ہے اور عورتوں پر معاش کے دروازے کھولے اور عورت کے لئے گھر سے باہر دلچسپی کی

---

1 Women of Pakistan, Two steps forward one step back: p. 73

2 ثریا بتول علوی، پروفیسر، جدید تحریک نسواں اور اسلام:، ص 47،، ادارہ مطبوعات خواتین، لاہور، طبع اول، 1998ء

3 قانون شہادت، ماہنامہ طلوع اسلام، باب المراسلات، ج 36، ش 3، مارچ 1983ء، لاہور، ص 45-48

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ضامن ہو۔ عورتوں کے لئے نسوانی دائرہ کار کی تعلیم اور طبقہ حقوقِ نسواں کے مقاصد باہم متضاد ہیں۔ نسوانی دائرہ کار کی تعلیم میں یہ نقطہ ضبطِ ولادت کو اہمیت دیتے ہیں اور اسی کی تعلیم کو مسلمان عورتوں میں عام کرنا چاہتے ہیں۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ حقوقِ نسواں کی حامی خواتین کو خواتین یونیورسٹی کے قیام سے تو صنفی امتیاز اور ایک خاص طبقے سے خصوصی سلوک کا شکوہ ہے، لیکن نسوانی حقوق کی علم بردار ان خواتین کو نہ تو ملازمتوں میں خواتین کے مستقل کوٹے سے کسی صنفی امتیاز کی بو آتی ہے اور نہ ہی خواتین کے لئے مستقل سیاسی نشستوں سے کوئی خصوصی سلوک پروان چڑھتا نظر آتا ہے۔ یہ دو طرفہ رویہ حقوقِ نسواں کی خواتین کی ثنویت اور دورخے پن کی دلیل ہے۔ 1990ء میں پاکستانی خواتین وفد تیسری عالمی خواتین کانفرنس جو کوپن ہیگن میں ہوئی، میں شریک ہوا۔ 1990ء میں ہی پاکستان نے (CEDAW) (عورتوں کے خلاف ہر قسم کے امتیاز کے خاتمہ کے لئے عالمی کنونشن) کی دستاویز پر بھی دستخط کئے۔ یہ دستاویز عورتوں کے موضوع پر (UNO) کی تیس سالہ کوششوں کا نتیجہ تھی۔ ایسے ہی 1994ء میں آبادی اور ترقی کے موضوع پر ہونے والی کانفرنس جو قاہرہ میں منعقد ہوئی اس میں بھی پاکستان نے شرکت کی۔

ستمبر 1995ء میں بیجنگ میں خواتین کی چوتھی عالمی کانفرنس ہوئی۔ اس کانفرنس کا ایجنڈا (CEDAW) اور قاہرہ کی بہبودِ آبادی کانفرنس کے نتیجے میں تیار ہوا تھا، اس وقت بے نظیر بھٹو پاکستان کی وزیر اعظم تھیں، چنانچہ اُنہوں نے بھرپور تیاری کے ساتھ اس کانفرنس میں شرکت کی اور وہاں ایک اہم اجلاس کی صدارت کا اعزاز بھی حاصل کیا اور اسلامی جمہوریہ پاکستان کی سربراہ ہونے کے ناطے برضا ورغبت اس پر دستخط ثبت کئے۔[1]

ستمبر 1994ء میں پاکستانی سینٹ کی ایک قرارداد کے ذریعے ایک 'خواتین انکوائری کمیشن' قائم کیا گیا، جس کا مقصد پاکستانی خواتین کے بارے میں کتاب و سنت کی روشنی میں مؤثر سفارشات تیار کرنا تھا۔ اس کمیشن نے 180 صفحات پر مشتمل رپورٹ 1997ء میں پیش کی۔ اس کی سفارشات کیا تھیں، دراصل یہ بیجنگ کانفرنس کے اقوام متحدہ کے دیئے ہوئے ایجنڈے کو بروئے کار لانے کا ہی ایک ذریعہ تھیں۔ اس کمیشن کے گیارہ ممبر تھے۔ بحیثیتِ مجموعی اس کی سفارشات درج ذیل ہیں:

① حدود کے قوانین کو ختم کیا جائے اور وفاقی شرعی عدالت کو بھی ختم کیا جائے۔
② عورت اور مرد کے درمیان ہر قسم کے صنفی امتیاز کا خاتمہ کیا جائے۔
③ خاوند کی موت کی شکل میں بہو کو جائیداد میں اتنا حصہ دیا جائے جو کہ اس کا شوہر اگر زندہ ہوتا تو اس کو ملتا۔
④ عورت کی وراثت مرد کے مساوی کی جائے، اسی طرح پنشن میں بھی عورت کا حصہ مرد کے مساوی کیا جائے۔
⑤ سولہ سال سے کم عمر میں بچی کی شادی کرنے پر اس کے ولی کو تین سے پانچ سال تک قید اور جرمانہ کی سزا دی

[1] جدید تحریک نسواں اور اسلام: ص 54

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جائے۔ لیکن اگر لڑکی کی مرضی سے کم سنی میں شادی کی گئی ہے تو پھر قابل مواخذہ نہیں ہے۔

⑥ عورت کو سیاسی اداروں میں 33 فیصد لازمی نمائندگی دی جائے۔

⑦ مخلوط تعلیم کی کھلی اجازت ہو۔ تمام افواج، پولیس، ادارے، دفاتر اور انڈسٹریز میں عورت کو برابری کی بنیاد پر ملازمت دی جائے۔

⑧ شناختی کارڈ پر خواتین کی تصویر چسپاں کرنا ضروری قرار دیا جائے۔

⑨ غیر مسلم مرد سے شادی کرنے پر کسی قسم کا مواخذہ نہ کیا جائے۔

⑩ دیت کے معاملے میں مرد و عورت میں برابری ہو۔ پھر دیت کی رقم کی تقسیم میں بھی لڑکوں اور لڑکیوں کا یکساں حصہ ہو۔

⑪ اسقاطِ حمل عورت کا قانونی حق قرار دیا جائے کہ 120 دنوں تک عورت جب چاہے، جہاں چاہے وہ حمل ساقط کروا سکے اور اگر یہ حمل زنا کے نتیجے میں ظاہر ہوا ہے تو پھر اس مدت کے بعد بھی اسقاط کی اجازت دی جائے۔

⑫ اسلام کا قانونِ شہادت ختم کیا جائے اور عورت کی گواہی مرد کے برابر تسلیم کی جائے۔

⑬ قحبہ گری کرنے والی خواتین مجرم نہیں بلکہ مظلوم ہیں۔ ان کو سزا نہ دی جائے بلکہ ان کے معاشی اخراجات وہ لوگ برداشت کریں جو ان سے یہ پیشہ کرواتے ہیں۔

⑭ ضبطِ ولادت کے لئے عورت کو اسقاط اور نس بندی کی غیر مشروط اجازت دی جائے۔

⑮ مرد کی دوسری شادی پر سخت پابندی ہو، ایسا کرنے پر اسے پانچ سال قید بامشقت اور 2 لاکھ روپیہ جرمانہ عائد کیا جائے اور پہلی بیوی کو حق حاصل ہو کہ وہ خود بخود طلاق لے لے۔

⑯ زنا بالرضا کی سزا پانچ سال اور زنا بالجبر کی سزا عمر قید ہو (یہ سزا صرف مرد کے لئے ہو، کیونکہ عورت تو ہر حال میں مجبور اور کمزور ہے)

⑰ مرد عورت کو حقوقِ زوجیت ادا کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اگر وہ زبردستی حق زوجیت ادا کرے تو اسے تعزیری جرم قرار دیا جائے۔ اسی طرح کمسن بیوی کے ساتھ جنسی وظیفہ کو ریپ قرار دے کر ان پر سخت سزائیں دینے کی سفارش کی ہے۔

⑱ نکاح کے وقت عورت کو تفویضِ طلاق کا حق دیا جائے۔[1]

یہ سفارشات من و عن بیجنگ کانفرنس اور سی ڈی اے کا عکس ہیں۔ بلاشبہ یہ طبقہ نسواں کی طویل اور انتھک

1 Women's rights in Pakistan, Next steps forward, Interagency gender and development group In Pakistan) Report on human rights day seminar organized by the INGAD group 8 december 1998, Islamabad: INGAD, 1998, p. 2-15

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جدوجہد ہے مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ عملاً یہ خواتین مسلمان پاکستانی خواتین کی نمائندہ نہیں تھیں۔ یہ صرف پاکستان میں مغربی فکر کی وکالت کر رہی تھیں اور یہی وجہ ہے کہ اس تحریک کا تدارک اُمتِ مسلمہ میں کئی محاذوں پر کیا گیا۔

چنانچہ علمائے حق نے بروقت اپنی ذمہ داری ادا کی اور مسلمان خواتین کو اس نئے فتنے سے بچانے کی بھرپور کوشش کی، وعظ و تلقین کے ذریعے سے اور تحقیقی لٹریچر کے ذریعے سے بھی۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمہ اللہ کی کتاب 'پردہ' اس سلسلے میں سنگِ میل ثابت ہوئی اور مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ کی کتاب 'پاکستانی عورت دوراہے پر' نے بھی بھرپور کردار ادا کیا۔ عالم عرب میں بھی اس موضوع پر بہت کچھ لکھا گیا۔ مثلاً سید قطب شہید کی کتاب "شبهات حول الإسلام" اور علامہ فرید وجدی آفندی کی کتاب "المرأة المسلمة" وغیرہ۔

علامہ اقبال رحمہ اللہ (متوفیٰ 1938ء) نے بھی شاعری کے ذریعے مسلمان عورت کو "بتولے باش و پنہاں شو ازیں عصر" کا پیغام دیا تھا۔ عالم اسلام میں برپا ہونے والی اسلامی تحریکوں نے بھی اس فتنہ سے خواتین کو بچانے کی جدوجہد جاری رکھی۔ مصر کی "اخوان المسلمون" اور برصغیر میں "جماعتِ اسلامی" نے خواتین کو صحابیات کے نقشِ قدم پر چلانے اور نیک صالح اور باپردہ بنانے کے لئے ہمہ جہت تحریک چلائی۔

وردمند مسلمان خواتین نے خود بھی اپنی ذمہ داری کو محسوس کیا اور احیائے اسلام کے جہاد میں مصروف ہو گئیں۔ مثلاً اپنے بچوں کی اسلامی تعلیم وتربیت پر خصوصی توجہ، اپنے گھروں کے ماحول کو لادینی اثرات سے بچانا، اپنے محلے کے بچے بچیوں کو قرآنِ پاک ناظرہ و باترجمہ پڑھانا، جگہ جگہ ترجمہ قرآن کی کلاسیں شروع کرنا، ان میں قرآن وسنت کی تعلیم کو عام کرنا، منظم ہو کر جہالت کے خلاف کام کرنا، لوگوں کو اسلامی احکام کے فوائد سے آگاہ کرنا، مغربی تہذیب کے نقائص اور خرابیوں سے آگاہ کرنا وغیرہ۔ چنانچہ صورتِ حال کی اصلاح کے لئے بہت سے زنانہ مدارس وجود میں آئے جہاں سے کتاب وسنت کی تعلیم کے چشمے اُبلنے لگے۔ اس کے بعد پاکستان کی یہ صورت حال ہے کہ جوں ہی ان افکار کے نتیجے میں کوئی قدم اٹھایا جاتا ہے تو مسلمان مرد و خواتین اس کے مقابلے کے لئے یکسو ہو جاتے ہیں۔ مثلاً قاہرہ کانفرنس اور بیجنگ کانفرنس کے موقع پر بھی علمائے کرام اور صحافیوں نے اس پر بہت نقد و جرح کی۔

ان ہی حالات میں پاکستان میں اسلامی ذہن رکھنے والی خواتین نے بھی اپنے آپ کو منظم کیا اور پاکستانی تہذیب کے اسلامی احیا کے لئے برسرِ پیکار ہو گئیں۔ ان میں جمعیت طالباتِ اسلام اور انجمن حمایتِ اسلام نے ضیاء الحق کی حکومت کے تعاون سے 1980ء میں لاہور میں مسلمان خواتین کی پہلی بین الاقوامی کانفرنس منعقد کی۔ یہ چار روزہ کانفرنس 27 تا 30 اکتوبر 1980ء کو اسلام آباد میں منعقد کی گئی اور اس میں 300 سے زائد مختلف ممالک اور طبقہ ہائے فکر سے تعلق رکھنے والے شرکا نے شرکت کی۔ یہ کانفرنس نئے سال اور اسلامی صدی ہجری کی ابتدا میں 17 تا 20 ذی الحجہ 1400ھ کو اس مقصد کے ساتھ منعقد کی گئی کہ اگلی صدی کو مسلمان عورتوں کی ترقی

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے ضمن میں بامعنٰی بنایا جائے اور مسلمان خواتین کی ترقی کے لیے 1400 سال پرانے دور خیر القرون کے اسلامی معاشرے یعنی دورِ نبوی ﷺ کی مثال کو جدید دور میں زندہ کیا جائے۔[1]

اس کانفرنس کی صدارت صدرِ پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق نے کی۔ اس کانفرنس میں عورتوں کے حقوق اور اسلامی احیاکے حوالے سے اجتہاد کی اہمیت پر زور دیا گیا اور نوجوانوں کے ذہن سے اسلامی اور سائنسی تصورات پر مبنی ذہنی تضادات کو دور کرنے کی ضرورت اُجاگر کی گئی۔ اور اسلامی تعلیمات کو نوجوان مسلمان عورت کے لیے عام کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی اور اس کے لیے مختلف سہولتوں اور ترغیبات کے لیے بھی قرارداد پاس کی گئی۔[2]

اس کانفرنس کے موقع پر جنرل محمد ضیاء الحق نے قرآن اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں عورتوں کے حقوق سے قبل عورتوں کے فرائض اور ذمہ داریوں کی طرف توجہ دلائی۔ اور آنے والی صدی کو اسلامی اِحیاکے لیے اہم وقت ٹھہرایا اور اسلامی احیامیں پاکستان کے کردار کی اہمیت پر زور دیا اور عورتوں کے حقوق کی بہتری کے لیے دانشوروں سے آرا طلب کیں۔[3]

بعد ازاں پاکستان میں اسلامی ذہن رکھنے والی عورتیں دنیا بھر کی مسلمان خواتین کے لئے ایک نمائندہ عالمی فورم تشکیل دینے کے لئے بھرپور کوشش کرتی رہیں۔ اس غرض سے سوڈانی، مصری اور ملائشیا کی خواتین سے مسلسل رابطے جاری رکھے۔ جولائی، اگست 1996ء میں سوڈان کے دارالخلافہ خرطوم میں خواتین کی ایک اور عالمی کانفرنس کاانعقاد ہوا۔ یہ غالباً اس سلسلے کی چوتھی کانفرنس تھی۔ خرطوم کی نمائندہ خواتین کالاہور کی متحرک اسلامی رہنما آپا نثار فاطمہ سے بارہ سالوں سے رابطہ تھا۔ اس دوران نثار فاطمہ تودارِفانی سے کوچ کر گئیں، مگر سوڈانی خواتین انہی خطوط پر چل کر 1997ء میں مسلم خواتین کا عالمی فورم قائم کرنے میں کامیاب ہو گئیں۔

خواتین کے اس عالمی فورم کا نام: "اتحاد النسائي العالمي للمرأة المسلمة" (The international Movement of Muslim Women) تھا۔ 70 مسلم ممالک کی خواتین اس میں شامل تھیں۔ سوڈان کی مذہبی طور پر متحرک جدید تعلیم یافتہ خاتون کو فورم کا جوائنٹ سیکرٹری بنایا گیا اور اسلامی افکار کے دفاع کے لیے ملائیشیا کی ایک متحرک مسلم خاتون کو چیئر پرسن منتخب کیا گیا۔ اس کا ہیڈ کوارٹر خرطوم میں ہے۔ اس فورم کا ہدف خواتین کے حقوق کے لئے جدوجہد کرنا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ بیجنگ کانفرنس نے ایک لولی لنگڑی تہذیب کا مکروہ رخ دنیا کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ یو این او خواتین کے مسائل حل نہیں کر سکتی، خواتین کے حقوق کا ضامن اسلام اور صرف اسلام ہے۔ یورپی دنیا کی خواتین کی فلاح و بہبود اور خصوصاً مسلمان عورت کے حقوق کا تحفظ اور

---

1 The National Conference of Muslim women, p. 1
2 Ibid, p. 61-63
3 Ibid, p. 21-24

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شرف و مجد کی قدر صرف دامن اسلام میں پناہ لینے میں ہے۔

فکری و سماجی تبدیلیوں کے عورتوں پر اثرات

مسلم ممالک میں سماجی اور فکری تبدیلیوں کی بدولت مسلمان عورتوں نے اپنی معاشرتی زندگی میں متعدد قسم کے رویوں کا اظہار کیا۔ مسلمان اسلام کو بطورِ نظام حیات لیتے ہیں اور اپنی پوری زندگیوں کو اس نظامِ حیات کے تابع کرنے کو اپنی سعادت جانتے ہیں۔ اپنی زندگی کو اسلامی نظام کے تابع کرنے کی خواہش کی بدولت اُنہوں نے خود کو مسلمانوں کے موجودہ اسلامی کلچر سے باندھا۔ مغربی یلغار کے ردعمل میں وہ اسلامی نظامِ حیات اور موجودہ اسلامی کلچر میں فرق نہ کر سکے۔ مسلم ممالک میں ان ہمہ جہتی تبدیلیوں کی بدولت مذہب اسلام بطورِ سیاسی نظریے کے ابھرا، جس سے مختلف فرقوں کے مختلف مفادات وابستہ تھے۔ مذہبی اختلافات عام ہوئے، فرقہ واریت عروج کو پہنچی۔ مسلم ممالک میں انتشار اور انارکی بڑھ گئی۔ اختلاف و انتشار کو سرد کرنے کے لیے امن کی راہ مذہب سے دوری میں ڈھونڈی جانے لگی۔ مسلمان جو مذہب کے نام پر متحد نہ ہو سکے، سیکولرازم کی چھتری تلے متحد ہونے لگے۔[1] اسلام اور عورتوں کے حقوق سے متعلق بہت سی غلط فہمیاں اور شبہات جنم لینے لگے جنہیں مغربی مفادات نے ہوا دی۔ مسلمان پریشان ہو کر منفی اندازِ دفاع اختیار کرنے پر مجبور ہوتے گئے۔ اسلامی تعلیمات کے ایجابی پہلو دبتے گئے اور اسلام بطورِ جبر کے ہتھیار کے عام ہونے لگا۔

مسلمانوں میں مغرب سے مقابلے کے جذبات مچلنے لگے۔ مسلمان عورتوں کی بے چینی وقت کے ساتھ ساتھ بڑھتی گئی۔ ان کے ذہنوں میں نظریاتی کشمکش برپا رہنے لگی۔ تعلیم یافتہ مذہب کے بارے میں متشکک خواتین اسلام کو فرسودہ قرار دے کر نئی راہیں کھوجنے نکل کھڑی ہوئیں۔ اُنہوں نے اپنے شک کو اسلامی یقین کی طرف لوٹانے کی بجائے مذہب کے حاملین کو ترقی مخالف اور عورت دشمن قرار دے دیا۔ سامراجی نظامِ تعلیم نے نوجوان مسلمان عورت کو یہ ذہن نشین کرایا کہ عورتوں کا مفاد اسلام سے دور رہنے میں ہے۔ اس نے مغرب کے پیش کردہ بنیادی انسانی حقوق کو عورتوں کے لئے آزادی کی منزل قرار دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ اسلام کی افادیت وقت کے ساتھ ختم ہو چکی ہے۔ اب اس میں کوئی معنویت باقی نہیں رہی۔ یہ فرسودہ اقدار اپنی قدر و منزلت کھو چکی ہیں۔[2] اُنہوں نے نوجوان مسلمان عورت کو بتایا کہ انسان ہونے کے ناطے وہ آزاد ہے۔ وہ اپنی زندگی اور آزادی سے محظوظ ہونے کا پورا حق رکھتی ہے۔ جیسے یہ حق کسی ایک مرد کو ملتا ہے، ویسے ہی وہ بھی حقدار ہے۔ وہ اپنا جداگانہ تشخص برقرار رکھنے کا حق رکھتی ہے۔ کوئی اس کے اس حق کو چیلنج نہیں کر سکتا ہے۔[3]

1 انٹرویو منور حسن سعید، اسلامی تہذیب بمقابلہ مغربی تہذیب، حریف یا حلیف: ص 177

2 این جی اوز اور قومی سلامتی کے تقاضے، ثریا بتول علوی، تدوین موسیٰ خان جلال زئی، فیروز سنز، لاہور، طبع اول، 1996ء

3 Dr. Sulieman Abdul Rehman Al Hageel, Human Rights in Islam and Refutation of the Misconceived Allagations associated with these Righst, Riyadh: Imam Muhammad Bin Saud University, 1999, P. 80

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

غلامی کی تمام شکلیں ختم کی جا چکی ہیں۔ تحریکِ آزادیٔ نسواں کا ذہن شادی کو شرعی غلامی کا نام دیتا ہے۔ ہر کوئی برابر ہے۔ ہر عورت بلا امتیاز اسی تنخواہ کی حقدار ہے جو مرد لیتا ہے۔[1] ہر کوئی اپنا معیارِ زندگی بہتر کرنے، اچھی خوراک لباس، اچھی رہائش اور بہترین طبی سہولیات کا آزادانہ حق رکھتا ہے۔[2] ہر کوئی آزادانہ معاشرتی ثقافتی سرگرمیوں میں حصہ لینے کا حق رکھتا ہے۔ عورتیں وہ تمام کھیل آزادانہ کھیل سکتی ہیں جو مرد کھیلتے ہیں۔ ہر کوئی آزادانہ سفر کرنے کا حق رکھتا ہے۔ عورت سفر میں کسی کی اجازت یا رفاقت کی محتاج نہیں۔ ہر کوئی جداگانہ قومیت کا حق رکھتا ہے۔ اگر کسی مرد کی بنا پر عورت کو نیشنلٹی ملتی ہے تو عورت کی بنا پر مرد بھی نیشنلٹی کا اہل ہو گا۔ عورتیں اور مرد بلوغت کی عمر کو پہنچنے کے بعد حق رکھتے ہیں کہ ہر مذہبی، معاشرتی امتیاز کے بغیر اپنا لائف پارٹنر خود منتخب کریں۔ وہ نکاح اور طلاق میں برابر کا حق رکھتے ہیں۔[3] عورت اور مرد کے امتیاز کے بغیر ہر کوئی سیاست میں حصہ لینے کا حق رکھتا ہے اور آزادانہ طور پر اپنے گروہ تشکیل دے سکتا ہے۔[4] عورت اور مرد کے امتیاز کے بغیر ہر کوئی معاشی پیشہ اپنانے کی آزادی رکھتا ہے۔ چھوٹے بچے چاہے شادی کے نتیجے میں پیدا ہوں یا زنا کے نتیجے میں، معاشرے میں برابر کا حق رکھتے ہیں۔[5]

مرد اور عورت آزاد ہیں کہ وہ جسے چاہیں اپنا زندگی کا ساتھی چنیں یا بغیر ساتھی کے زندگی گزاریں یا عورتیں عورتوں سے شادی کریں یا مرد مردوں سے شادی کریں۔ مرد اور عورت شادی کریں یا شادی کئے بغیر جنسی تعلقات استوار کریں۔ قانون اور معاشرہ ان کے ذاتی معاملات میں مداخلت کا حق نہیں رکھتا۔

غرض عورت کے لئے تمام اقدار گرا کر نئے معاشرتی ڈھانچے تعمیر کئے گئے۔ عورت سے وابستہ اسلام کے ہر حکم کو قابلِ نفرت ٹھہرایا جانے لگا، تاکہ مسلمان عورت ان سے گھن کھائے اور اگر اس کے اندر اسلام کا کوئی شائبہ پایا جاتا ہو تو وہ اپنے آپ کو اس سے پاک کر لے۔ اب تک ہر مسلمان عورت اپنے لئے معیار حضرت خدیجہؓ، حضرت فاطمہؓ اور حضرت عائشہؓ کو ٹھہراتی تھی۔ اب اس کو بتایا جانے لگا کہ تیرے لئے معیار یہ نہیں، فلاں اور فلاں ہیں۔ جو یوں گاتی تھیں اور یوں بے پردہ پھرتی تھیں تیرے لئے اُسوہ اور نمونہ فلاں لیڈر کی فلاں بیٹی، بہن اور بیوی ہے۔ اب تک ہر عورت خواہ اس کا اخلاقی معیار کچھ بھی ہو، یہ سمجھتی تھی کہ ناچنا گانا اچھے لوگوں کا شیوہ نہیں ہے، لیکن مغربی استعمار کے بعد اسے یہ معلوم ہوا کہ یہ فن تو اسلام کے دورِ اوّل میں پرورش پایا ہے اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی اور خلیفہ اوّل کی نواسی نے نعوذ باللہ یہ کارِ سعید انجام دیئے ہیں۔[6]

---

1 Ibid, 23, p. 82
2 Ibid, 25, p. 84
3 Ibid, p. 82
4 Ibid, p. 82
5 Ibid, p. 85

6 پاکستانی عورت دوراہے پر: ص114

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پہلے ہر مسلمان معاشرے کی لڑکی یہ سمجھتی تھی کہ اس کا اصلی میدانِ عمل گھر ہے۔ اس وجہ سے اس کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ وہ اپنے اندر سگھڑ پن اور سلیقہ پیدا کرنے کی کوشش کرے جو اس کو اس کی گھر گرہستی کی ذمہ داریوں کے لائق بنائے، اور وہ علم و ہنر سیکھے جو ایک سلیقہ شعار بیوی اور ایک لائق ماں کے فرائض انجام دینے میں اس کے کام آسکے۔ لیکن اب اسے تربیت اس بات کے لئے دی جارہی ہے کہ وہ باہر سے آنے والے معزز مہمانوں کے دل کس طرح بہلا سکے۔ کس طرح اپنے جسمانی کرتبوں کی نمائش کرے اور کس طرح اپنی بے باکیوں سے لاکھوں مشتاقوں کے دل موہ لے۔

اب تک ہر شریف باپ کی شریف بیٹی اپنے لئے اس بات کو کمالِ شرافت سمجھتی تھی کہ جب تک باپ کے گھر میں رہے، باپ بھائی کی کمائی پر فراخی یا تنگی کی جیسی زندگی بھی میسر آئے، صبر و شکر کے ساتھ گزارے اور جب شوہر کے گھر میں جائے تو اس کی کمائی پر زندگی بسر کرنے کو اپنے لئے سرمایۂ فخر سمجھے اور قناعت و فرض شناسی کے ساتھ اپنی قابلیتیں ان خدمات کے ادا کرنے میں صرف کرے جو گھر اور خاندان سے متعلق ہیں، لیکن اب یہی لڑکی سبق لینے لگی کہ لعنت ہے اس زندگی پر جو باپ کے بخشے ہوئے ٹکڑوں اور شوہر کے دستر خوانوں کے ریزوں پر بسر ہوئی۔ تو خود گھر سے نکل کر جد وجہد کر شکار مار۔ خود بھی کھا اور دوسروں کو بھی کھلا!!

اب تک ہر لڑکی سینے پرونے، پکانے، ریندھنے بھائیوں اور بہنوں کو سنبھالنے اور ماں باپ کی خدمت کو اپنے لئے اعزاز سمجھتی تھی۔ شوہر اور بچوں کی خدمت کو اپنے لئے فخر قرار دیتی تھی۔ اب یہ غلامی اور محتاجی عورت کے ذوق پر پوری نہ اتری اور اس نے اپنے ذاتی تشخص اور ذاتی شناخت کا مطالبہ کر دیا۔ اور اپنے لئے فن اور ہنر کا میدان اس کے علاوہ مانگا اور مفت کی ان خدمات کا انکار کر دیا۔ اب تک عفت و عصمت کو ہر بہن بیٹی اپنی سب سے بڑی دولت سمجھتی رہی ہے۔ اور اپنے ناموس کی حفاظت پر اپنی جانیں دیتی آئی ہے، لیکن اب اسے آزاد فکر نے یہ درس دیا کہ جنسی لذت اور اس کا حصول کوئی برائی نہیں۔ بازارِ حسن محض ایک آرٹ اور پیشہ ہیں جو اپنے معاشرے کی ثقافت کے فروغ کی ذمہ داری ادا کر رہے ہیں۔ بری چیز اگر کوئی ہے تو وہ عصمت فروشی نہیں، فرسودہ طریقے ہیں جو بدنامی کا موجب ہیں۔

اب تک عورت کے لئے یہ کمال سمجھا جاتا تھا کہ وہ ایک مرد کی ہو کر رہے اور اس کی اطاعت و وفاداری، اس کے گھر کی دیکھ بھال، اس کے بچوں کی تربیت اور نگہداشت میں اپنی پوری زندگی بسر کر دے، لیکن اب اس کے کانوں میں یہ فسوں پھونکا جانے لگا کہ صرف ایک شوہر تلاش کر لینا اور اس کی اطاعت و وفاداری میں زندگی بسر کر دینا کوئی کمال نہیں۔ کمال یہ ہے کہ عورت تعمیر ملت کے وسیع کاموں میں حصہ لے اور خدمتِ وطن کے وسیع میدان میں اپنی جولانیاں دکھائے۔ آج کل کے دور میں آبادی پر زور نہیں بلکہ 'کوالٹی آف لائف' پر زور دیا گیا ہے۔ آج کل عورت اپنی 'کوالٹی آف لائف' بہتر کرنے کے لئے زیادہ بچے پیدا کرنے کی حامی نہیں، وہ اپنے خاندان کی 'کوالٹی آف لائف' زیادہ بہتر کرنے کے لئے معاشی سرگرمیوں میں حصہ لینے کی حامی ہے۔

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اب تک عورت کی ترقی یہ سمجھی جاتی تھی کہ وہ اپنے نسوانی اوصاف وفضائل میں ترقی کرے، لیکن اب اُسے یہ سمجھایا جارہا ہے کہ اس کی اصل ترقی مردوں کی ریس کرنے اور ہر پہلو سے مردانہ اُمور کی نقل کرنے اور زنانہ کام چھوڑ کر مردانہ کام کرنے میں ہے۔ عورت کے لئے اگر کوئی زنانہ کام موزوں رہ گیا ہے تو وہ یہ کہ وہ زیب وزینت کے کمال کو حاصل کرکے معاشرے کی رونق میں اضافہ کا سامان کرے۔ اسی لئے بقول امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ آج کی جدید عورت کے لئے سب سے مشکل کام پردہ ہے۔[1]

قدیم نقطہ ہائے فکر کے جہاں بہت سے مثبت پہلو تھے، وہاں بہت سے منفی پہلو بھی ابھر کر سامنے آئے۔ ان منفی پہلوؤں نے بھی طبقہ نسواں کے مذاہب مخالف تصورات کے لیے خوراک تیار کی ہے۔ ہمارے مذہبی طبقے نے ان مثبت پہلوؤں سے محروی کو اسلامی نسوانی اخلاقیات کے لیے خطرہ قرار دیا ہے جب کہ طبقہ نسواں کی نگاہ اس کے منفی پہلوؤں پر ہے۔ اب تک مسلمان عورت کو یہ سمجھایا جاتا تھا کہ حیا، شرم، پردہ ہی نسوانی گہنے ہیں۔ جنس اور مردوں سے متعلقہ ہر امر میں عورت کے کردار کو ان زیورات سے ہی مزین ہونا چاہیے، لیکن اب عورت کو یہ معلوم ہوا کہ پردہ حیا اور شرم کے نام پر عورت کا استحصال کیا جاتا ہے۔ شادی کے موقع پر شوہر کے انتخاب میں خاموشی کی جو اخلاقی تعلیم اسے دی جاتی ہے، اس کا سبب شوہر کے انتخاب میں عورت کو اس کے حق سے محروم کرنا ہے۔ اب عورت کو یہ بتایا گیا کہ عورت کو شرم وحیا کی تعلیم دے کر مرد فیصلہ سازی کے سارے اختیار اپنے حق میں استعمال کرتے ہیں۔ خاندانی منصوبہ بندی جیسے نازک موضوعات پر اظہارِ خیال کو شرم کے تقاضوں کے منافی گردانتے ہوئے عورت کو اس کی جنسی تعلیم سے دور رکھا جاتا ہے اور عورت کے جنسی اور تولیدی حقوق غصب کرنے کے لیے پردے کو آڑ بنایا جاتا ہے۔

اب عورت کو یہ بھی شعور دیا گیا کہ پردے کی بدولت عورت کے نہ صرف جنسی بلکہ طبی حقوق بھی سلب کیے جاتے ہیں۔ حمل اور زچگی سے متعلق سارے معاملات عورتیں پردے کے نام پر اپنی گھریلو حدود سے باہر نہیں لے کر جاتیں اور ان معاملات میں دقیانوسی اور فرسودہ نسوانی تصوارت کی ہی اتباع کی جاتی ہے۔ ان تمام جہالت کے پروردہ نسوانی تصورات کو پردے اور حیا کی چادر سے تقویت پہنچائی جاتی ہے۔ اس تمام صورتِ حال کا الزام طبقہ نسواں نے مردانہ سرپرستی پر مبنی مذہبی تعلیمات کو دیا ہے اور ان دلائل کی بنا پر عورت کے لیے ناجائز اور غیر ضروری آزادیوں کا بھی مطالبہ کر دیا ہے۔ پردے کے ناجائز فروغ کی نشاندہی کے بعد اُنہوں نے عورتوں کے مردوں کے اختلاط پر مبنی رقص اور ناچنے کے حقوق کا بھی مطالبہ کر دیا ہے۔[2]

اقدار اور نقطہ ہائے نظر کا یہ فرق کوئی معمولی اور سطحی فرق نہیں بلکہ اُصولی اور بنیادی فرق ہے۔ یہ صرف

1 پاکستانی عورت دوراہے پر: ص115

2 وینڈی ہرکوٹ، ترقی وتولیدی صحت اور حقوق قاہرہ کانفرنس پر عمل در آمد، مترجم: نائلہ رضا: ص 59، سوسائٹی فار انٹرنیشنل ڈویلپمنٹ میج پبلیکیشنز، شرکت گاہ، لاہور، 1999ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ماضی اور حال کے تقاضوں اور مطالبات کی محض ایک ظاہری آویزش نہیں ہے جو وقت کے ساتھ خود دور ہو جائے گی بلکہ یہ دو متصادم اخلاقی نظریوں کی ٹکر ہے جن میں سے ایک کی فتح دوسرے کی شکست کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور اس فتح و شکست سے پہلے لازمی ہے کہ اس پوری قوم کے اندر ایک شدید ذہنی خلفشار برپا ہو جو بالآخر ایک سخت ہل چل پر منتہی ہو۔ اس پر مزید مستزاد یہ کہ یہ نئے سانچے عین اسلام ہیں۔ یہ رقص و ناچ اسلامی ناچ ہے۔ یہ عورتیں اس لئے ناچتی ہیں کہ یہ اسلام اور تہذیب اسلامی کا احیا ہے۔ یہ پردہ تو مولویوں کی ایجاد ہے، یہ عورتوں پر 'غیرت' کو مرد کی علامت بنا کر پابندیوں کو راہ دی گئی ہے۔ اسلامائزیشن کے نام پر عورتوں کو چادر اور چار دیواری کے پیچھے دھکیلنا غیر انسانی ہے۔ اسلام کے نام پر عورتوں کے لئے امتیازی قوانین پاس کرنا، بین الاقوامی بنیادی انسانی حقوق کے خلاف ورزی ہے، اس لئے ان قوانین کو کالعدم کر دینا چاہیے۔

خلاصہ کلام

مسلمان عورت دوراہے پر ہے، وہ کون سی راہ اختیار کرے؟ وہ دونوں راہوں کے سنگریزے دیکھ دیکھ کر اسلام کی پہچان کی کوشش میں اَدھ موئی ہو چکی ہیں۔ کبھی وہ عورت کے نسائی اور گھریلو کردار کو اسلام کی تعبیر قرار دیتی ہیں اور کبھی وہ ترقی اور معاشی استحکام کو اسلام کا تقاضا جان کر اسلامی معاشروں کے روایتی نسوانی کردار سے نفرت کو اپنے دل میں جگہ دیتی ہیں۔ کبھی وہ مغرب کی عورت کو حسین نگاہوں سے دیکھتی ہیں تو کبھی اسے نسوانیت کی تذلیل قرار دیتی ہیں۔ کبھی وہ اپنے ملی و قومی مفادات کے تقاضوں کو جانچنے کی کوشش کرتی ہیں تو کبھی اپنی فطری نزاکتوں و کمزوریوں کو معاشرے میں تولنے لگتی ہے۔ اپنے لیے کسی بھی راہ کے شعوری انتخاب کے باوجود بھی وہ احساسِ طمانیت سے خالی ہیں، ایسے میں اس کے حقوق کے نعرے اور اسلام کی تعبیر نو کا غلغلہ انتہائی کشش کا باعث ہے!!

مسلمان عورت کے لئے یہ مسئلہ بھی انتہائی اہمیت کا حامل ہے کہ اگر اسلام اسے بہت سے حقوق دیتا ہے تو مختلف معاشروں کے رسم ورواج میں گھر کر مردوں سے اسے یہ جائز حقوق بھی حاصل نہیں ہوتے۔ مسلم حکومتیں قرآن وسنت میں ان کو ملنے والے جائز حقوق پر مسلمان مردوں کو تعلیم و تربیت دینے کی بجائے ان کے لئے اصلاح کا جو ماڈل تجویز کرتی ہیں، وہ بھی مغرب کی مادر پدر آزاد تہذیب سے رہنمائی لیتا ہے۔ یہ امر شک و شبہ سے خالی نہیں کہ اسلام نے خواتین کو متعدد حقوق دیے ہیں، لیکن خواتین کو یہ حقوق موجودہ معاشروں میں حاصل نہیں ہو رہے۔ اور مسلم خواتین کی یہ جدوجہد اس وقت تک جاری رہے گی جب تک قرآن کریم اور فرامین نبویہ ﷺ میں دیا گیا مقام اُنہیں حاصل نہیں ہو جاتا۔ اس لحاظ سے عورتوں کے یہ جائز حقوق مسلمان مردوں اور مسلم حکومتوں پر ایک گراں مایہ قرض ہیں، جس کی پاسداری کر کے ہی وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں روز آخرت سرخ روئی حاصل کر سکتے ہیں۔

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر خالد حمید[1]

جدید سائنسی طریقہ ہائے تولید اور کلوننگ: مقاصد شریعت کی روشنی میں

Abstract

Just like the rapid scientific advancement has affected every walk of life, it has affected the religion as well. Among several issues that were raised as a result of such scientific research included those that related to innovative way of reproduction and cloning. In this treatise, the Shar'ī rulings - in terms of permissibility - in the light of Sharī'ah's grand objectives with regards to using scientific reproductive methods for Plants, animals and human beings, such as artificial insemination, test tube fertilization and cloning are discussed.

جدید سائنس نے اس تیز رفتاری سے ترقی کی ہے کہ اس نے تمام شعبہ ہائے زندگی کو متاثر کیا ہے۔ شاید ہی کوئی زندگی کا ایسا شعبہ ہو جہاں ان جدید سائنسی ایجادات سے استفادہ نہ کیا جارہا ہو۔ انسانی جان جو کہ ایک قیمتی سرمایہ حیات ہے، اس کے تحفظ میں اس نے گراں قدر خدمات سرانجام دی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان جدید ایجادات کے استعمال سے گوناگوں طبی مسائل بھی پیدا ہوئے ہیں جن کا مقاصد شریعت کی روشنی میں شرعی حل پیش کرنا امت مسلمہ کے ارباب فقہ کی ذمہ داری ہے۔ اس مقالے میں ایسے ہی دو جدید طبی مسائل کے متعلق گفتگو کی جائے گی اور اس بات کا جائزہ لیا جائے گا کہ اس آفاقی دین اور اس کے مقاصد شریعت ان کے بارے میں کیا رہنمائی فراہم کرتے ہیں۔ وہ مسائل مندرجہ ذیل ہیں۔

1۔ سائنسی طریقہ ہائے تولید　　　　2۔ کلوننگ

جدید سائنسی طریقہ ہائے تولید

عصر حاضر میں سائنسی پیش رفت کے نتیجے میں تولید کے جدید سے جدید طریقے متعارف ہو رہے ہیں، جن کے ذریعے اگر ایک طرف مرد و زن کے بانجھ پن کی بہت سی ناممکن صورتوں کو ممکن و قابل علاج بنایا جا رہا

1　اسسٹنٹ پروفیسر، فیڈرل گورنمنٹ کالج فار بوائز، H-9، اسلام آباد

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے، تو دوسری طرف ان مصنوعی وسائنسی طریقہ ہائے تولید میں بہت سے دینی واخلاقی اور معاشرتی مسائل بھی پیدا ہو رہے ہیں۔

"مصنوعی تخم ریزی" (Artificial Insemination) "نلکی بار آوری" (Fertilization Test Tube) اور "کلوننگ" (Cloning) وغیرہ چند ایک ایسے جدید طریقے ہیں جنکے ذریعے فطرتی وقدرتی عمل تولید کے مختلف مراحل میں پیش آنے والی بہت سی مشکلات کو دور کر کے ولادت کو یقینی بنانے میں کامیابی حاصل کی جاتی ہے۔

اسلام کی تعلیمات اور حدود وضوابط کو مد نظر رکھنا از بس ضروری ہے۔ یہ یاد رہے کہ اسلام، سائنس اور ٹیکنالوجی کی حوصلہ شکنی نہیں کرتا اور نہ ہی کسی سائنسی ایجاد اور تکنیک کی سرے سے نفی یا مذمت کرتا ہے، بلکہ اسلام ان کے استعمال واستفادہ کی چند حدود مقرر کرتا ہے مثلاً ٹیلی ویژن، ٹیلی فون، کمپیوٹر، فیکس، لاؤڈ اسپیکر وغیرہ جیسی سائنسی ایجادات ہرگز قابل مذمت نہیں بلکہ ایسی چیزیں بنیادی طور پر 'مباح' کے درجہ میں ہیں یعنی اگر ان ایجادات کو خیر وبھلائی اور نیک مقاصد کے لیے شریعت کے منشا کے مطابق استعمال کیا جائے تو پھر بلاشبہ یہ جائز ہی نہیں بلکہ انعام خداوندی بھی ہیں۔ لیکن اگر ان چیزوں کو ناجائز، ضرر رساں اور شریعت کے منافی مقاصد کے لیے استعمال کیا جائے تو پھر انہی چیزوں کا استعمال از روئے شرع ناجائز اور گناہ قرار پائے گا۔

اس لیے جدید مصنوعی وسائنسی طریقہ ہائے تولید کو یکسر غلط، ناجائز اور حرام قرار نہیں دیا جاسکتا بلکہ ان جدید سائنسی طریقوں اور ان سے پیدا ہونے والی مختلف صورتوں کا از روئے شریعت جائزہ لیا جائے گا۔ اور پھر جو پہلو، صورتیں اور طریقے شریعت کی صریح نصوص اور عمومی مقاصد کے خلاف ہوں گے، ان سے بہر طور اجتناب کیا جائے گا اور جن کی شریعت اجازت دیتی ہو گی انہیں قابل استفادہ قرار دیا جائے گا۔

فطری طریقہ تولید میں نقص اور بانجھ پن

مرد وزن کے جنسی تعلقات کے باوجود افزائش نسل نہ ہونا، 'بانجھ پن' کہلاتا ہے بشرطیکہ قصداً کوئی مانع حمل ترکیب بروئے کار نہ لائی گئی ہو۔ طبی تحقیقات کے مطابق بانجھ پن خاوند یا بیوی میں سے کسی ایک میں یا دونوں ہی میں کسی خاص نقص یا مرض کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ بعض نقائص وعیوب اور امراض ایسے ہیں جن کا علاج ممکن ہو چکا ہے۔ جبکہ بعض نقائص وامراض کے مداوے میں سائنس دان تاحال کامیاب نہیں ہو سکے مگر مستقبل میں مزید سائنسی تحقیقات وتجربات کے بعد ان میں بھی کامیابی حاصل کر لینا بعید از امکان نہیں، لیکن اس کے باوجود 'بانجھ پن' کے بعض نقائص ایسے بھی ہیں جنہیں دور کرنا انسان کے بس کی بات نہیں کیونکہ بعض لوگوں کو اس دنیا میں کسی خاص آزمائش کے لئے مستقل بانجھ رکھنا بھی اللہ کی حکمت اور فیصلہ ہے جیسا کہ سورۃ الشوریٰ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

﴿وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾[1]

"اور جسے اللہ چاہے، 'بانجھ' ہی کر دیتا ہے۔"

مرد میں بانجھ پن کے عوامل

① پیدائشی یا عارضی طور پر مادہ تولید کو خصیوں سے عضو تناسل تک پہنچانے والی نالیوں (Ductus Ceferernces) میں رکاوٹ پیدا ہونا۔

② پیشاب کی نالی کا کسی بیماری کے باعث بند ہونا۔

③ مردانہ نطفوں (سپرمز) کا کمزور، غیر متحرک اور بے کار ہونا۔

④ سرعت انزال کی وجہ سے مادہ تولید کا مطلوبہ مقام تک نہ پہنچ پانا۔

⑤ مادہ تولید کا قلیل ہونا بھی بعض اوقات بانجھ پن کا سبب بن جاتا ہے۔

عورت میں بانجھ پن کے عوامل

① زنانہ نطفہ کے اخراج کی نالی یعنی 'قاذفین' (Fallopian Tube) کا کسی بیماری کی وجہ سے بند ہونا۔

② قاذفین کا سرے سے موجود ہی نہ ہونا۔

③ زنانہ نطفے کا کمزور، غیر متحرک یا بے کار ہونا۔

④ بیضہ دانیوں (Ovaries) میں کوئی نقص ہونا۔

⑤ رحم مادر (Uterus) میں کوئی نقص ہونا مثلاً رسولی وغیرہ۔

⑥ رحم کا نطفہ امشاج (بار آور بیضہ یا زائیگوٹ) کو قبول نہ کرنا۔

⑦ پیدائشی طور پر 'رحم' ہی سے محروم ہونا۔

مصنوعی طریقہ ہائے تولید

1۔ مصنوعی تخم ریزی یا پچکاری مار طریقہ

اگر مرد کا مادہ تولید کمزور ہو یا قلیل مقدار میں خارج ہوتا ہو تو مختلف طریقوں سے اس کے مادہ تولید کو خارج کروا کر ایک جگہ محفوظ کر لیا جاتا ہے۔ پھر حاصل شدہ مادہ (سپرمز) انجکشن کی مدد سے عورت کے پیٹ کے زیریں حصہ (Pelvic Cavity) میں پہنچا دیا جاتا ہے، جہاں سے وہ مادہ قاذفین (قناة المبيض) میں داخل ہو کر وہاں پہلے سے موجود بیضہ انثی کو بار آور (زائیگوٹ یا نطفہ امشاج) بنا دیتا ہے۔ اور پھر نیچے رحم میں اتر کر تخلیقی مراحل

---

[1] سورۃ الشوریٰ: 50:42

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طے کرنا شروع کر دیتا ہے۔ گویا مردانہ نطفہ کو عورت میں داخل کرنے کا طریقہ تو مصنوعی ہے مگر اس کے بعد نطفوں کا ملاپ اور نمو کے دیگر تمام مراحل (علقة، مضغة) اور مکمل بچہ بننے تک فطری طریقہ تناسل پر از خود طے ہوتے ہیں۔ تخم ریزی کا یہ طریقہ عرصہ دراز سے حیوانوں کی افزائش نسل کے لئے استعمال ہوتا چلا آرہا ہے اور اب یہ انسانوں میں بھی اسی کامیابی سے شروع ہو چکا ہے۔ لیکن اس بات کا خیال لازم رہے کہ مصنوعی تخم ریزی کا طریقہ صرف حقیقی میاں بیوی ہی اولاد کے حصول کے لئے استعمال کر سکتے ہیں۔

مصنوعی تخم ریزی کی قبیح صورت

مصنوعی تخم ریزی کی ہر وہ صورت قبیح، ناجائز اور شرعی اعتبار سے حرام ہے جس میں عورت کو حاملہ کرنے کے لئے کسی بھی غیر شوہر کا نطفہ استعمال کیا جائے۔

2۔ ٹیسٹ ٹیوب یا نلکی بار آوری

اس مصنوعی طریقہ کو طبی اصطلاح میں (Test tube fertilization) یا (In Vitro fertilization) کہا جاتا ہے کیونکہ اس طریقہ تولید میں مرد و زن کے نطفوں کو حاصل کر کے شیشے کی ایک نلکی جسے (Vitro یا Tube) کہتے ہیں، میں ان کا اختلاط کرایا جاتا ہے۔ اگر اس اختلاط میں بیضہ انثی بار آور ہو جائے تو اسے مزید کچھ عرصہ ایسی نلکی ہی میں نمو کے مراحل سے گزار کر عورت کے رحم میں منتقل کر دیا جاتا ہے جہاں وہ بار آور بیضہ (یعنی زائیگوٹ) ارتقا کے دیگر مراحل طے کر کے مکمل بچے کی شکل میں پیدا ہو جاتا ہے۔ "ٹیسٹ ٹیوب" میں عمل بار آوری ایسا طریقہ کار ہے جو ایک عورت کو اس کا بانجھ پن دور کرنے میں ان حالات میں مدد دیتا ہے جبکہ اس کی "قاذفین "یعنی "قناة المبيض" (Fallopian Tubes) سرے سے موجود ہی نہ ہوں یا ان میں نقص پیدا ہو گیا ہو۔ گویا ایسی عورت کے لئے "ٹیسٹ ٹیوب بار آوری" ایک عظیم نعمتِ خداوندی ہے۔

مرد و زن کے نطفوں کا اختلاط

زنانہ نطفے کے اخراج کے بعد اسے ایک مخصوص غذائی محلول (Nautrient Solution) میں منتقل کر دیا جاتا ہے جو اپنی ساخت اور ماحول کے مطابق ایسے ہی ہوتا ہے جیسے ماں کے پیٹ میں 'قاذفین' (یعنی زنانہ نطفہ کے خروج کی قدرتی نالی) ہوتی ہے۔ پھر پہلے سے حاصل شدہ مردانہ نطفے کو اس محلول میں شامل کر دیا جاتا ہے۔ مردانہ نطفے میں موجود کروڑوں جرثوموں (سپرمز) میں سے ایک ہی جرثومہ زنانہ نطفہ (بیضہ) کو بار آور بنا دیتا ہے، جبکہ بقیہ جرثوموں کو ضائع کر دیا جاتا ہے۔ گویا مصنوعی آلات میں بار آوری کے لئے وہی ماحول فراہم کیا جاتا ہے جو ماں کے پیٹ کے اندر ہوتا ہے۔

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شرعی حیثیت

اگرچہ مذکورہ طریقہ تولید میں مردوزن کے نطفوں کا اخراج، اختلاط اور بار آوری کے بعد کچھ دنوں کے لئے مصنوعی پرورش، پھر واپس رحم میں منتقلی وغیرہ تک کے تمام طریقے غیر فطری یا مصنوعی ہیں۔ مگر بعض مصالح کی غرض سے بسا اوقات غیر فطری اور مصنوعی طریقوں کو اختیار کرنے کی شرعی رخصت موجود ہے، مثلاً زچہ بچہ یا کسی اور مریض کی جان بچانے کے لئے بسا اوقات آپریشن کیا جاتا ہے جو غیر فطری ہونے کے باوجود ایک برتر مصلحت کی غرض سے جائز ہے۔ اس کے علاوہ بھی بہت سی غیر فطری صورتوں کو اپنانا بسا اوقات انسانی مجبوری بن جاتی ہے۔ اس لیے ایسی مجبوری اور اضطرار کی صورت میں کسی غیر فطری، مصنوعی اور سائنسی طریق کار کو اپنانے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس کے نتیجے میں اولاد کے حصول سے ایک مقصد شریعت یعنی نسل انسانی کی حفاظت کی تکمیل ہوتی ہے۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ (751ھ) مقاصد شریعت کا ایک قاعدہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"قاعدة الشرع والقدر تحصيل أعلى المصلحتين وإن فات أدناهما، ودفع أعلى المفسدتين وإن وقع أدناهما."[1]

"شریعت کا مقصود یہ ہے کہ دو مصلحتوں میں سے اعلیٰ مصلحت کو حاصل کیا جائے، خواہ ادنیٰ فوت ہو جائے۔ اور اسی طرح دو مفسدوں میں سے اعلیٰ مفسدہ کو رفع کیا جائے خواہ ادنیٰ واقع ہو جائے۔"

مصنوعی تخم ریزی سے متعلقہ سوالات اور کویت کی مجلس افتاء کا جواب

سوال: میاں بیوی کے نطفوں میں رحم سے باہر اختلاط کے بعد بار آور نطفہ کو اس شخص کی اسی بیوی کے رحم میں رکھنا کیسا ہے؟

کویت کی مجلس افتاء سے اس نوعیت کے نو سوالات کے بارے استفتاء کیا گیا تھا اس ضمن میں مجلس نے تمام سوالات پر گہرے غور وخوض کے بعد یہ فتویٰ جاری کیا کہ میاں بیوی کے نطفوں میں رحم سے باہر اختلاط کے بعد بار آور نطفہ کو اس شخص کی اسی بیوی کے رحم میں رکھنے کے جواز میں کوئی شک نہیں۔ لیکن اس کے علاوہ استفتاء میں موجود بقیہ صورتوں کو ناجائز اور حرام کیا گیا۔[2]

عبد الرحمن کیلانی رحمہ اللہ کی رائے

مولانا عبد الرحمن کیلانی رحمہ اللہ (متوفیٰ 1995ء) نے ایک مبسوط مقالہ اس موضوع پر تحریر کیا۔ ہے آپ کی

---

[1] ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين: 222/3، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1991م

[2] مجموعة الفتاویٰ الشرعية: 2/313-314 ، وزارت أوقاف، كويت، الطبعة الأولى ، 2000م

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تحریر کے چند اقتباسات نقل کیے جا رہے ہیں جس سے اس مسئلہ میں آپ کی رائے کا اظہار ہو رہا ہے۔ مثلاً کسی بیماری یا عارضہ کی وجہ سے زوجین مباشرت صحیح طور پر کر ہی نہیں سکتے یا بیوی اس کی متحمل نہیں ہو سکتی، تو مرد کا نطفہ بذریعہ پچکاری یا انجکشن (بطریق اول) عورت کے رحم میں داخل کر دیا جائے۔ یہ صورت جائز اور درست ہے۔ اس سے نہ نسب میں فرق پڑتا ہے اور نہ وراثت کے احکام متاثر ہوتے ہیں۔

اگر کسی وجہ سے مندرجہ بالا طریقہ ممکن نہ ہو تو طریقہ نمبر 2 (ٹیسٹ ٹیوب والا طریقہ) اختیار کیا جاتا ہے۔ یہ طریقہ بھی درست اور جائز ہے بشرطیکہ جرثومے زوجین کے اپنے ہوں۔

ایک مرد کی دو یا دو سے زیادہ بیویاں ہیں جن میں سے ایک بانجھ ہے۔ اس بانجھ عورت کا بیضہ حاصل کر کے ٹیسٹ ٹیوب میں مرد کا نطفہ شامل کر کے کسی تندرست بیوی کے رحم میں یہ نطفہ امشاج رکھ دیا جائے۔ یا اس کے برعکس یعنی اگر بانجھ عورت کے بیضہ یعنی جرثومہ میں نقص ہے تو وہ کسی دوسری بیوی کا لے کر یہی طریق کار استعمال کرتے ہوئے بانجھ عورت کے رحم میں رکھ دیا جائے۔ اس طریق کار میں کچھ قباحت نہیں۔ اس کا نسب تو بہر حال باپ سے ہی چلے گا لیکن وراثت کا تعلق اس ماں سے ہو گا جس نے اسے جنا ہے۔[1]

رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ میں "مجمع فقہ اسلامی" نے بھی اپنے متعدد اجلاسوں میں غور و فکر کر کے متذکرہ بالا تین صورتوں کے جواز کا میلان دیا ہے۔[2] اس سلسلے میں مصر کے "شيخ الأزهر ورئيس مجمع البحوث الإسلامية" شیخ جاد الحق علی جاد الحق رحمہ اللہ (متوفیٰ 1996ء) بھی جواز کے قائل ہیں۔ انہوں نے اس ضمن میں ایک مبسوط مقالہ تحریر کیا ہے جو سہ ماہی منہاج میں بھی شائع ہوا ہے۔[3]

حقیقت یہ ہے کہ دین اسلام اپنی تعلیمات کے اعتبار سے بہت ہی اعلیٰ و ارفع دین ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر نسب اور صہر (سسرال) کے احسانات کا تذکرہ قرآن مجید میں فرمایا ہے۔ نسب و صہر ہی کی بنیاد پر احکام حلت و حرمت کو بیان فرمایا ہے اور ان کی قدر و منزلت کو نہایت رفعت و عظمت بخشی ہے۔ اسی احسان خداوندی کی بدولت نسل انسانی کی حفاظت ان ضروری مقاصد میں سے قرار پائی جو اسلامی شریعت کا مقصود و مطلوب ہیں۔

چنانچہ اس سلسلہ میں امام غزالی رحمہ اللہ (505ھ) فرماتے ہیں:

"جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت، مقاصدِ شریعت میں سے ہیں۔ انہی مقاصد کے حصول میں انسانیت کی بھلائی اور بہبود کا راز مضمر ہے۔ مصلحت سے مراد مقاصد شریعت کی حفاظت ہے اور مقاصد پانچ ہیں: دین، جان، مال

1 کیلانی، عبد الرحمن، مولانا، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، ماہنامہ محدث، دسمبر 1987ء لاہور، ج 18، عدد 4: ص 27

2 ایضاً

3 شیخ الازہر، جاد الحق علی، جاد الحق، ترجمہ: محمد خالد سیف، نسل انسانی کی مصنوعی افزائش: سہ ماہی منہاج، لاہور، جلد 5، شمارہ 1-2: ص 54

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

، عقل اور نسل کی حفاظت۔ لہٰذا ہر وہ چیز جس سے ان اصولِ خمسہ کی حفاظت ہوتی ہو، وہ مصلحت ہے۔ اور ہر وہ چیز جس سے ان اصول خمسہ کو نقصان پہنچتا ہو، وہ مضرت ہے۔ اور اس کا دور کرنا مصلحت ہے۔"[1]

نسل انسانی کی حفاظت کے لیے اللہ تعالی نے نکاح کو مشروع قرار دیا اور زنا کو حرام کیا ہے۔ زنا کی حرمت کے علاوہ انساب کی حفاظت کے دیگر وسائل جو شریعت نے متعارف کروائے، ان میں سے مطلقہ عورت کی عدت میں نکاح اور متبنیٰ کو اپنی ولایت دینے کی حرمت ہے۔ نیز انساب کی حفاظت کی خاطر نکاح صحیحہ کے زیر سایہ انسانی نطفہ کی تکریم کا اس قدر اہتمام کیا کہ اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والا حضرت انسان تخلیق کے مراحل طے کر کے اپنی خاص پہچان لے کر اس دنیا میں آئے۔ اور انساب و وراثت وغیرہ کے شرعی احکام کے ساتھ ساتھ ایک متوازن معاشرہ تشکیل پا سکے۔ اور یہ عدل و توازن صرف احکام شریعت کی تعمیل میں ہی ممکن ہے۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسالة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة."[2]

"شریعت تو سراسر حکمت اور لوگوں کی مصلحتوں پر مبنی ہے۔ شریعت سراپا عدل، کامل رحمت، مکمل مصلحت اور حکمت و دانائی سے بھرپور ہے۔ ہر وہ مسئلہ جو عدل سے ہٹ کر ظلم کی حدود میں داخل ہو جائے یا رحمت سے نکل کر زحمت بن جائے یا مصلحت سے نکل کر فساد و ضرر کا سبب بن جائے اس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں۔"

8۔ کلوننگ

کلوننگ کی تعریف ڈاکٹر عبد الرؤف شکوری اپنی کتاب "کلوننگ ایک تعارف" میں یوں کرتے ہیں:

"کلوننگ کے لغوی معنی ہیں، ایک ہی طرح کی چیزیں بنانا یا پیدا کرنا مثلاً عام فہم زبان میں دو مثالیں دی جا سکتی ہیں یعنی کلوننگ اس طرح کا عمل ہے جس طرح کسی مسودہ کی، فوٹو کاپی مشین کے ذریعے بہت ساری ایک ہی جیسی کاپیاں بنائی جا سکتی ہوں یا کسی آڈیو یا ویڈیو ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے بہت سی کاپیاں بنائی جا سکتی ہوں۔ ان کاپیوں میں وہی الفاظ، وہی سر، وہی اتار چڑھاؤ، وہی خامیاں، وہی خوبیاں، پائی جائیں گی جو کہ اصل مسودے یا ٹیپ میں ہوں گی۔ اس طرح جو کاپیاں حیاتیاتی عمل کے ذریعے بنتی ہیں یا بنائی جاتی ہیں وہ کلوننگ کے زمرے میں آتی ہیں۔ اس عمل سے نہ صرف ایک ہی طرح کے سالمے بلکہ پودے اور جانور بھی بنائے جا سکتے ہیں۔ اس لحاظ سے اول الذکر

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المستصفىٰ: 2/481، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، 1993م

[2] إعلام الموقعين: 3/11-14

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کو "مالیکیولر کلوننگ" (Molecular Cloning) یا "حیوانی کلوننگ" کہا جاتا ہے۔ یعنی حیاتیات کی زبان میں کلوننگ کا عمل جنسی طریقہ تولید سے ہٹ کر ہے۔ جانوروں اور پودوں میں غیر جنسی طریقے سے پیدائش کو کلوننگ (Cloning) کہتے ہیں۔ کیونکہ غیر جنسی طریقہ تولید سے بننے والے جاندار جنیاتی خصوصیات، شکل وشباہت میں بالکل ویسے ہوتے ہیں، جن سے وہ وجود میں آتے ہیں۔ چنانچہ اسے ہم "کلون" (Clone) کہیں گے۔"[1]

کلوننگ کی ابتدائی تصویر

کلوننگ کا عمل سب سے پہلے نباتات پر کیا جانے لگا جسے نباتاتی کلوننگ کہتے ہیں تاکہ اعلیٰ اور من پسند نسل کے پودے تیار کیے جا سکیں جو بڑی تعداد میں پھل، اناج اور ایندھن فراہم کر کے بڑھتی ہوئی انسانی ضروریات کو پورا کر سکیں، جبکہ ان کی کاشت کاری کے اخراجات عام کاشت کاری کی بنسبت انتہائی ارزاں ہوں۔ اس سلسلہ میں مختلف پودوں کے خلیات اور ان میں موجود جینز (Genes) کی جینیاتی انجینیئرنگ کے ذریعے کلوننگ کر کے مطلوبہ پودوں کے خلیات میں انہیں منتقل کر کے ناقابل بیان حد تک فوائد حاصل کیے جاتے ہیں۔ بعد ازاں رفتہ رفتہ یہ تجربات حیوانات پر کیے جانے لگے اور اس طرح حیوانی کلوننگ کا یہ سلسلہ چل نکلا۔

حیوانات میں فطرتی وقدرتی طور پر عمل تولید کے دو طریقے کارفرما ہیں: ایک جنسی طریقہ تولید اور دوسرا غیر جنسی طریقہ تولید۔ جنسی تولید میں نر کا نطفہ (Sperm) اور مادہ کا نطفہ (بیضہ) ملنے سے ایک بار آور بیضہ (Zygote) حاصل ہوتا ہے اور یہی ارتقاء ونمو کے مختلف مراحل طے کر کے مکمل بچہ بن جاتا ہے۔ جبکہ غیر جنسی طریقہ تولید میں یہی جنسی خلیے حصہ نہیں لیتے بلکہ غیر جنسی خلیہ خود ہی اپنے جیسے دوسرے جاندار کو بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ گویا جنسی وغیر جنسی دونوں طریقہ ہائے تولید میں مرکزی اہمیت خلیہ کو حاصل ہوتی ہے اور خلیہ ہی تمام نباتات اور حیوانات کے جسم کی بنیادی اکائی ہے۔ اگرچہ بعض جاندار ایک ہی خلیہ پر مشتمل ہوتے ہیں مگر اکثر وبیشتر جاندار ایک سے زیادہ خلیوں پر مشتمل ہوتے ہیں حتیٰ کہ ایک انسانی جسم میں اوسطاً دس کھرب خلیے موجود ہوتے ہیں جو سب مل جل کر کام کرتے ہیں۔ یہ خلیے آپس میں مل کر بافتیں (Tissues) بناتے ہیں اور بافتیں مل کر عضو (Organs) اور عضو مل کر کسی بھی انسانی نظام (انہضام، تنفس وغیرہ) کی تشکیل کرتے ہیں اور انہی پر انسانی زندگی کا دارومدار ہوتا ہے۔

ہر خلیے (Cell) میں ایک مکمل کارخانے کی طرح نظام چلتا ہے جس میں بے شمار چیزیں کیمیائی عمل سے گذر کر زندگی کو جاری وساری رکھتی ہیں۔ ہر خلیے میں ایک چھوٹی سی چوکور یا گول گیند ہوتی ہے جسے مرکزہ (Nucleus)

1 شکوری، عبد الرؤف، ڈاکٹر، کلوننگ، ایک تعارف، :48-49، اردو سائنس بورڈ، لاہور

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہا جاتا ہے اور یہی مرکزہ سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہوتا ہے جو پورے خلیہ کے کیمیائی عمل کو کنٹرول کرتا ہے۔ اگر اسے نکال دیا جائے تو باقی خلیہ ضائع ہو جاتا ہے۔ اس مرکزہ میں دھاگہ نما ساختیں ہوتی ہیں جنہیں "کروموسوم" (Chromosome) کہا جاتا ہے۔ اور ان کے اندر جاندار کی نشوونما، رنگ وشکل اور عادات و خصوصیات وغیرہ سے متعلق تمام تفاصیل و معلومات درج ہوتی ہیں۔ ہر جاندار خلیہ کے اندر "کروموسوم" کی اپنی مخصوص تعداد طے ہوتی ہے۔ مثلاً انسان میں 46، مکھی میں 8، بلی میں 38، مرغی میں 78 "کروموسوم" موجود ہوتے ہیں۔ جس طرح ہمارا جسم گوشت اور ہڈیوں سے مل کر بنا ہوتا ہے، اسی طرح یہ "کروموسوم" (DNA) نامی ایک مادے سے بنے ہوتے ہیں جسے "جینیاتی" مادہ بھی کہا جاتا ہے۔ اس مادے کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ ضرورت پڑنے پر یہ اپنے جیسے مزید ٹکڑوں کو بنا سکتا ہے یعنی دو سے چار، چار سے آٹھ، اور آٹھ سے سولہ۔

(DNA) کے ہر متفرق ٹکڑے یا حصے کو جین (Gene) کہا جاتا ہے اور ہر جاندار میں جس خصلت، شکل یا فعل کے جین ہوں گے، وہ جاندار اسی خصلت، شکل اور فعل کی عکاسی کرے گا، مثلاً کسی کا قد چھوٹا یا لمبا ہے تو اس لیے کہ اس کے جینز میں ایسی ہی خصوصیت تھی۔ کسی کے بال سرخ یا بھورے ہیں یا رنگت، سرخ و سفید، گندمی یا انتہائی سیاہ ہے تو ایسا اس لیے ہوتا ہے کہ اس کے جینز کی خصوصیت ہی ویسی تھی۔[1]

جین کلوننگ کا طریقہ کار

جین کلوننگ کے لئے (DNA) کا وہ ٹکڑا یا وہ جین جس کی مزید کاپیاں (کلوننگ) کرنا مقصود ہوں، اسے ایک اور (DNA) کے گول سالمہ جو ویکٹر (Vactor) کہلاتا ہے، کے اندر مصنوعی طریقے سے جوڑ دیا جاتا ہے جس کے نتیجہ میں مرکب سالمہ تشکیل پاتا ہے وہ (Recombinant DNA) کا سالمہ کہلاتا ہے۔ ویکٹر خاص طور پر جین کو میزبان خلیہ کے اندر منتقل کرنے میں مددگار ثابت ہوتا ہے۔ یہ میزبان خلیہ عام طور پر بیکٹریا ہوتا ہے مگر بکٹیریا کی بجائے دوسرے زندہ خلیے بھی اس کے لئے استعمال کیے جاسکتے ہیں۔ میزبان خلیے میں ویکٹر کی تقسیم ہوتی ہے اور اس طرح میزبان خلیہ نہ صرف اپنے جیسے بے شمار دوسرے خلیے بنالیتا ہے بلکہ وہ جین جو اس کے اندر ڈالی گئی ہوتی ہے، اس کی بھی ہو بہو نقول بن جاتی ہیں اور یہی نقول 'کلون' کہلاتی ہیں۔ گویا جین کلوننگ میں مختلف خصوصیات کے جین حاصل کر کے انہیں دوسرے جانداروں کے خلیوں میں منتقل کیا جاتا ہے تاکہ انسانی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے مطلوبہ خصوصیات کے حامل پودے اور جانور حاصل کیے جاسکیں۔

حیوانی کلوننگ کے فوائد

① مذکورہ حیاتیاتی تکنیک کے ذریعے زیادہ دودھ دینے والی گائے اور بھیڑیں پیدا کرنا۔

---

[1] عبدالواحد، مولانا، ڈاکٹر، انسانی کلوننگ تعارف اور شرعی حیثیت، سہ ماہی منہاج، جنوری 2000ء، لاہور، جلد 18 شمارہ 1: ص 75

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

② مختلف بیماریوں کے علاج کے لئے مطلوبہ ادویات تیار کرنا۔
③ انسولین کا انسانی جین بکٹیریم کے اندر ڈال کر انسولین حاصل کرنا۔
④ جینیاتی انجینئرنگ کی مدد سے طب وزراعت کے علاوہ صنعتی میدان میں بے شمار فوائد کے حصول کے لیے اس کا استعمال۔
⑤ ماحولیاتی آلودگی کو صاف کرنے کے لئے جینیاتی طریقہ سے تیار شدہ بکٹیریا سے استفادہ۔ اس عمل کو (Biaremediation) کہا جاتا ہے۔

حیوانی کلوننگ کی ترقی یافتہ شکل

اس سے مراد حیوانی کلوننگ کی وہ شکل ہے جس میں دو حیوانوں کے غیر جنسی خلیے مصنوعی طریقہ سے حاصل کر کے ملائے جاتے ہیں۔ پھر بار آور ہونے کے بعد اسے مادہ حیوان کے رحم میں رکھ دیا جاتا ہے۔ جہاں سے ارتقائی مراحل کے بعد مکمل شکل کا حیوانی بچہ پیدا ہو جاتا ہے۔ پہلے یہ طریقہ مینڈکوں اور چوہوں پر کیا جاتا رہا اور اب یہ گائے اور بھیڑ بکریوں میں کیا جارہا ہے۔ سب سے پہلے 22 فروری 1997 کو روزلن انسٹیٹیوٹ، ایڈبزا (سکاٹ لینڈ) کے 52 سالہ ڈاکٹر آئن ولمٹ (Dr. Ian Wilmut) اور ڈاکٹر کیتھ کمیبل (Dr. Keith Camqbell) کی زیر قیادت سائنسدانوں کی ایک ٹیم نے ڈولیب (Dolly) نامی بھیڑ کی ایک ہو بہو نقل بنا کر دنیا کو ورطہ حیرت میں ڈال دیا۔[1]

ایک چھ سالہ مادہ بھیڑ کے پستانیہ (Udder) سے خلیے الگ کیے گئے۔ یہ خلیے غیر جنسی تھے، ان کو تجربہ گاہ کے اندر اس طرح کلچر کیا گیا کہ یہ خوراک سے محروم رکھے گئے تاکہ خلیے تقسیم نہ ہو سکیں، اس مقصد کے لیے مخصوص خوراک اور درجہ حرارت کا اہتمام کیا گیا۔ ان تمام موافق حالات میں خلیوں نے اپنی تعداد میں "مائی ٹوسس" کے عمل تقسیم، کے ذریعے اضافہ شروع کر دیا۔ یعنی "مائی ٹوسس" کا عمل شروع ہو گیا۔ یہ ذہن نشین رہنا چاہیے کہ مائی ٹوسس کے عمل کے دوران دودھ کے غدود کے خلیوں میں تمام "کروموسوم" موجود ہیں، جن کی تعداد اتنی ہے جتنی کہ بھیڑ کے جسم کے کسی اور حصے میں ہو گی۔ (ماسوائے مادہ میں انڈوں اور نر میں سپرم کے)۔ جب کافی تعداد (یا مقدار) میں خلیے تیار ہو گئے تو ان کی خوراک میں 20 گنا کمی کر دی گئی۔ خوراک کی کمی کی صورت میں تمام جینز جو پہلے خاموش یا عارضی طور پر ناکارہ ہو گئے، دوبارہ کار آمد ہو گئے۔ اس کے بعد دوسری بھیڑ کے انڈے میں سے مرکزہ نکال لیا گیا۔

اب اس انڈے (جس میں سے مرکزہ نکالا جا چکا ہے) کو پہلی بھیڑ کے دودھ کے غدود کے کلچر کیے ہوئے

[1] کلوننگ ایک تعارف: ص 69-72

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خلیوں سے ملایا گیا یا دوسرے لفظوں میں ایک دوسرے سے ضم کر دیا گیا۔ یہ ملاپ بجلی کے کرنٹ کے ذریعے کیا گیا۔ ان ضم شدہ خلیوں کو پھر ایک تیسری بھیڑ کے رحم (Uterus) میں رکھ دیا گیا۔ چونکہ تیسری بھیڑ صرف زائیگوٹ کو اپنے رحم کے اندر بڑھنے اور نشوونما کا قدرتی ماحول مہیا کرتی ہے، (اس لیے) اس کو ادھار کی ماں (Foster Mother) بھی کہتے ہیں۔ مقررہ مدت کے بعد جو بچہ اس تیسری بھیڑ سے پیدا ہوا، اس کی شکل اس بھیڑ سے ملتی جلتی تھی جس سے دودھ کے غدود کا خلیہ لیا گیا تھا۔ چونکہ اس بھیڑ کے بچے کی جینیاتی معلومات پہلی بھیڑ سے لی گئی تھیں (اس لیے) یہ بچہ ہو بہو پہلی بھیڑ سے ملتا ہے۔ لہٰذا اس کو اس کا "کلون" کہیں گے۔

انڈے میں سے مرکزہ نکالنے کا صرف مقصد یہ تھا کہ اس کے اندر موجود (DNA) جو دوسری بھیڑ کی مخصوص موروثی خصوصیات کو کنٹرول کرتا ہے، کو ختم کیا جائے لیکن باقی کا نظام ویسے ہی کام کرتا رہے۔ یعنی مرکزہ نکالنے سے صرف وراثتی معلومات کی ترسیل کو ختم کیا گیا۔ اب چونکہ ضم شدہ خلیوں میں مرکزہ پہلی بھیڑ کے دودھ کے غدود کے خلیے سے لیا گیا ہے۔ اس لیے اس میں وہی معلومات ہوں گی جو کہ دودھ کے غدود کے خلیے میں تھیں۔ اب جو بھی نئی بھیڑ بنے گی، وہ ان معلومات کے زیر اثر ہو گی جو پہلی بھیڑ کے مرکزہ سے آئیں گی۔ اگر مرکزہ نر بھیڑ سے لیا گیا ہو تو نئی بننے والی بھیڑ نر ہو گی۔ اور اگر یہ مرکزہ مادہ بھیڑ سے لیا گیا ہے تو نئی بننے والی بھیڑ مادہ ہو گی۔ اس سارے عمل سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اپنی مرضی سے اس خلیے کا انتخاب کیا جا سکتا ہے جس کا مرکزہ انڈے کے ساتھ ضم کرنا مقصود ہے مثلاً جگر، گردہ، آنت وغیرہ۔ پس کلون کی جنس وہی ہو گی جس سے مرکزہ حاصل کیا گیا ہو۔

ڈولی کی پیدائش کے ساتھ ہی آسٹریلیا میں سائنسدانوں کے ایک بڑے گروہ نے اس قسم کے تجربات گائے پر شروع کر دیئے۔ یہ طریقہ کار ڈولی کی کلوننگ سے ملتا جلتا ہے یعنی گائے کی انڈے دانی سے 500 کے قریب انڈے الگ کر لیے گئے اور ان میں خصوصیات کے حامل جین منتقل کر دیئے گئے۔ اب یہ 500 انڈے صحت مند جین کے ساتھ بار آوری کے لئے تیار ہیں۔ اب ایک اعلیٰ نسل کے بیل کے سپرم لئے جائیں گے اور ان انڈوں کو بار آور کروا کے ایک اور گائے کے رحم میں رکھ دیا جائے گا تاکہ معمول کا عمل جاری رہے۔ اب 500 بالکل ایک جیسے بچھڑے بن جائیں گے جو کہ انتہائی اعلیٰ نسل کے ہوں گے۔ اسی طرح اچھی نسل کی گائے یا بھینس جو زیادہ مقدار میں دودھ دیتی ہو اس کے کلوننگ کے ذریعے 10 یا 12 بچے بیک وقت بنائے جا سکتے ہیں اور ڈیری کی صنعت کو بہت زیادہ فروغ دیا جا سکتا ہے۔[1]

[1] کلوننگ ایک تعارف: ص 70-72

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انسانی کلوننگ

ڈولی (بھیڑ) کے کلون میں کامیابی کے بعد سائنس دانوں نے اپنی توجہ کا رخ انسانی کلوننگ کی طرف موڑتے ہوئے یہ پیش گوئی کر دی کہ آئندہ چند ہی سالوں میں کلوننگ کے ذریعے انسان پیدا کیے جا سکیں گے۔ سائنسدانوں کے ان خیالات، تجربات اور پیش گوئیوں نے دنیا بھر کے مختلف تعلیمی، سیاسی، معاشرتی اور مذہبی ایوانوں میں اس موضوع پر بحث و تمحیص کا ایک لامتناہی سلسلہ جاری کر دیا کہ اگر سائنسدانوں نے واقعی انسانی کلون بنانا شروع کر دیے تو انسانی دنیا پر اس کے اچھے یا برے کیا اثرات مرتب ہوں گے؟

دسمبر 2002ء کو جب فرانس کے سائنسدانوں نے ایک انسانی بچی کے کلون کا دعویٰ کر کے گذشتہ مفروضے اور تخیل کو حقیقت میں تبدیل کر دکھایا تو دنیا بھر میں پھر سے ایک عجیب رد عمل دیکھنے میں آیا۔ اکثر و بیشتر حضرات نے انسانی کلوننگ کی مخالفت میں اپنے تاثرات قلم بند کروائے۔ مذہبی طبقہ نے انسانی کلوننگ کو خدا کی قدرت و خالقیت میں دخل اندازی سے تعبیر کیا۔ مغربی ممالک میں بھی عوامی رد عمل انسانی کلوننگ کے خلاف رہا حتی کہ پہلی مرتبہ کلوننگ کا لفظ سننے والے عوام نے بھی اسے 'حرام مطلق' قرار دیتے ہوئے اس کے خلاف مظاہرے کیے۔ اگرچہ انفرادی طور پر بعض لوگوں نے انسانی کلوننگ کو سائنسی تحقیق کے نام پر قبول کر لینے کا رجحان بھی ظاہر کیا تاہم مجموعی طور پر آثار، انسانی کلوننگ کے خلاف ہی رہے۔

انسانی کلوننگ کا ممکنہ طریقہ کار

انسانی کلوننگ کا بنیادی طریقہ کار تو وہی ہے جو حیوانی کلوننگ میں ڈولی اور مختلف جانوروں میں استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ یعنی دو الگ الگ جاندار جسموں سے غیر جنسی خلیے حاصل کر کے ان کا 'اختلاط' کرایا جاتا ہے اور ایک کا مرکزہ نکال کر دوسرے خلیے کے مرکزہ کی جگہ رکھ دیا جاتا ہے، جبکہ دوسرے خلیے کا مرکزہ اور پہلے کے مرکزہ کے علاوہ باقی خلیے کو پھر اس عمل میں استعمال نہیں کیا جاتا، پھر مشترک یا بار آور خلیے کو کچھ عرصہ مصنوعی ماحول میں رکھنے کے بعد دوبارہ کسی جاندار کے رحم میں داخل کر دیا جاتا ہے، (خواہ وہ خلیے والا ہی جسم ہو یا کوئی اور تیسرا جسم) جہاں بار آور خلیہ نمو و ارتقاء کے فطری مراحل طے کر کے مکمل بچے کی شکل میں پیدائش حاصل کر لیتا ہے۔

مذکورہ صورت میں دو جسموں کے الگ الگ غیر جنسی خلیے لیے جاتے ہیں، یہ دو نر و مادہ بھی ہو سکتے ہیں اور بیک وقت دو مادہ بھی حتی کہ صرف ایک ہی مادہ جسم سے بھی دو مختلف خلیے لے کر مصنوعی ملاپ کے بعد اسی مادہ کے رحم میں پرورش کے عمل سے گزارے جا سکتے ہیں، جب کہ اس طرح پیدا ہونے والے بچے میں کسی نر کا حصہ (نطفہ) نہیں ہو گا!

انسانی کلوننگ کی شرعی حیثیت

بلاشبہ کلوننگ ایک سائنسی تحقیق ہے جسے کلی طور پر حرام کہا جا سکتا ہے نہ حلال اور جائز۔ اگر اسے انسانیت کی

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فلاح وبہبود کے لئے شرعی مقاصد کے تحت استعمال کیا جائے تو پھر اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں۔ لیکن اگر اسے شرعی حدود وقیود سے تجاوز کر کے بروئے کار لایا جائے کہ جس سے سوسائٹی کے لیے مقاصد اور ضرر پیدا ہوئی تو پھر اس کے ناجائز ہونے پر دورائے نہیں ہو سکتیں۔ انسانی کلوننگ کی جائز صورتوں کی وضاحت درج ذیل ہے:

انسانی کلوننگ کی جائز صورت

جس طرح سرعت انزال یامادہ تولید کی کمی وکمزوری کے شکار مرد کے مادہ کو از راہ علاج مصنوعی طریقہ سے اس کی بیوی کے رحم میں داخل کرنا یا پھر عورت میں کسی مرض اور نقص کی وجہ سے اس کا بیضہ اور مرد کا نطفہ ٹیوب میں بار آوری کے بعد دوبارہ اس عورت کے رحم میں منتقل کرنا بانجھ پن کا علاج ہونے کے ناطے شرعی اعتبار سے جائز ہے۔ بشرطیکہ مذکورہ مصنوعی طریقے میاں بیوی کے مابین اپنائے جائیں اور وہ بھی اس وقت جب فطری طریقے میں انہیں ناکامی کا سامنا ہو، اس طرح اگر کسی عورت کے خاوند کا مادہ تولید پیدائشی یا حادثاتی طور پر پیدا ہی نہ ہوتا ہو تو اس کے مادہ تولید (جنسی خلیے) کی جگہ جسم کے کسی بھی مناسب حصے سے غیر جنسی خلیہ حاصل کر کے اس کی بیوی کے حاصل کردہ بیضہ سے بار آور کر کے اسی بیوی کے رحم میں منتقل کر کے بچے کی پیدائش کو یقینی بنانے میں شرعی قباحت معلوم نہیں ہوتی، کیونکہ میاں بیوی کے خلیوں کے ساتھ بار آوری کرانے میں نہ زنا کا کوئی شائبہ ہے اور نہ ہی نسب کے اختلاط کا مسئلہ۔ بلکہ یہ ایک بانجھ شخص کے لئے کامیاب طریقہ تولید ہو جانے کی وجہ سے نعمت خداوندی ہے کہ اس طریقہ علاج سے اسے اولاد حاصل ہو جائے۔ لیکن یاد رہے کہ ایسا انتہائی مجبوری اور بیماری کی صورت میں کیا جائے اور اگر کوئی شادی شدہ جوڑا اپنی مجبوری کے باوجود بانجھ رہنے پر راضی ہوں تو بہر حال یہ ان کی صوابدید پر موقوف ہے۔

خلاصہ کلام

سائنسی طریقہ تولید اور انسانی کلوننگ کی تمام صورتیں کلی طور پر نہ حرام ہیں نہ ہی کلی طور پر حلال۔ البتہ اب تک کی تحقیقات کی روشنی میں سائنسی طریقہ تولید انسانی کلوننگ کی صرف وہ صورت حلال اور مباح ہے کہ جس میں مصنوعی تخم ریزی صرف میاں بیوی کے نطفوں کے لیے ساتھ ہو یا از راہ مجبوری میاں بیوی دونوں کے خلیوں کا اختلاط کر کے 'کلون' (نومولود) حاصل کیا جائے، جبکہ اس کے علاوہ مصنوعی طریقہ تولید اور انسانی کلوننگ کی باقی صورتیں سراسر ناجائز اور حرام ہیں کیوں کہ ان میں زنا، اختلاط نسب، وراثت اور بالخصوص اسلام کے تصورِ خاندان کی عمارت منہدم ہونے کا قوی امکان ہے۔ اور یہ سب کچھ مقاصد شریعت کے سراسر خلاف ہے۔

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر حافظ حسین ازہر[1]
ڈاکٹر عبد الغفار[2]

حدیثِ مرسل: فقہاء کی نظر میں

Abstract

Mursal is said to that specific narration in which a Tābi'ī (student of a Prophet's companion) narrates directly from the Prophet (PBUH) while skipping the mention of the companion (Ṣaḥābī) in between. It is generally assumed that Fuqahā (jurists) consider such narration to be a valid and reliable source for their Jurisprudence, which is incorrect. The correct opinion is that the acceptance of a Mursal narration as an evidence is subject to a certain detail in the eyes of Jurists. Normally, the Jurists accept those Mursal narrations in which only the narrator with strong credibility are accused of skipping a narrator in between and those that are skipped are also reliable narrators themselves. Nevertheless, Moḥaddithīn on the other hand consider Mursal narration to be a form of weak narration anyway and do not consider it to be reliable source. In this treatise, the opinion of Jurists with regards to the Mursal narration is discussed in detail.

حدیثِ مرسل کی تعریف

محدثین کے مابین حدیث مرسل کی تعریف میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے اور انہوں نے حدیث مرسل کی مختلف تعریفیں کی ہیں، لیکن ان تعریفات میں غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف درج ذیل تین تعریفوں کی طرف راجع ہے:

① حدیثِ مرسل وہ ہے جس کو کوئی جلیل القدر اور بڑا تابعی آپ ﷺ سے روایت کرے اور اپنی اس روایت

1 اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ سماجی علوم، یونیورسٹی آف ویٹرنری اینڈ اینیمل سائنسز لاہور (پاکستان)
2 اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹیکنالوجی، لاہور (نارووال کیمپس)

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں وہ صحابی کا واسطہ چھوڑ دے۔[1]

④ حدیثِ مرسل وہ ہے جس کو کوئی تابعی آپ ﷺ سے روایت کرے، برابر ہے کہ وہ تابعی بڑا ہو یا چھوٹا ہو اور برابر ہے کہ وہ حدیث قولی ہو یا فعلی ہو۔ اکثر محدثین کے ہاں یہی تعریف زیادہ مشہور ہے۔[2]

③ حدیثِ مرسل وہ ہے جس کی سند میں انقطاع ہو چاہے وہ انقطاع کہیں بھی ہو گویا "مرسل" حدیث "منقطع" کے معنٰی میں ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ (متوفیٰ 676ھ) نے مسلم کے مقدمہ کی شرح میں اس قول کو فقہاء، اصولیین، خطیب ابو بکر بغدادی (متوفیٰ 463ھ) اور محدثین کی ایک جماعت کی طرف منسوب کیا ہے۔[3]

حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (متوفیٰ 643ھ) علوم الحدیث میں محدثین کے نزدیک حدیث مرسل، منقطع اور معضل کا فرق بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"فقہ اور اصول فقہ میں معروف ہے کہ ان سب قسم کی احادیث کو مرسل کہا جاتا ہے۔ یہی مذہب محدثین میں سے ابو بکر خطیب رحمہ اللہ کا ہے۔[4]

اصولیین کے نزدیک حدیث مرسل

فقہا اور اصولیین کے نزدیک حدیث مرسل کی تعریف میں توسیع ہے۔ ان حضرات کے نزدیک حدیث مرسل اس کو کہا جاتا ہے جس کی سند میں کہیں بھی کوئی راوی گرا ہوا ہو اور سند منقطع ہو، یعنی محدثین کی اصطلاح میں جس حدیث کو منقطع کہا جاتا ہے، اصولیین و فقہاء اس کو مرسل کا نام دیتے ہیں اور غیر متصل حدیث کی تمام اقسام یعنی منقطع، معضل، معلق، مدلس، مرسل خفی اور مرسل ان سب کو حدیث مرسل ہی کہتے ہیں۔ علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفیٰ 631ھ) حدیث مرسل کی تعریف میں کہتے ہیں: "اختلفوا في قبول الخبر المرسل وصورته: ما إذا قال من لم يلق النبي ﷺ وكان عدلا قال رسول الله."[5]

---

1 ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث: ص51، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م

2 العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر: ص89، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009م

3 النووي، أبو زكريا يحيي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: 1/ 28، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ

4 علوم الحديث لابن الصلاح: ص53

5 الآمدي، سيف الدين أبي الحسن، الإحكام في أصول الأحكام: 2/ 148، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، الطبعة الأولى، 1967م

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

”حدیث مرسل کے قبول کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ جب کوئی ایسا عادل راوی جس کی آپ ﷺ سے ملاقات نہ ہوئی ہو وہ کہے: اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا۔“

امام غزالی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”وصورته: أن يقول قال رسول الله ﷺ من لم يعاصره.“[1]

”اس کی صورت یہ ہے کہ وہ شخص جو آپ کے زمانہ میں نہ ہو کہے کہ اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے کہا ہے۔“

صاحب ابہاج (تقی الدین ابو الحسن رحمہ اللہ (متوفی 785ھ) مرسل کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

”وعند الأصوليين: المرسل قول من لم يلحق النبي ﷺ سواء كان تابعيا أم تابع التابعين فتفسير الأصوليين أعم من تفسير المحدثين.“[2]

”اصولیین کے نزدیک مرسل اس راوی کی حدیث ہے جو آپ ﷺ سے نہ ملا ہو، برابر ہے کہ وہ تابعی ہو یا تبع تابعی ہو۔ اصولیین کی تفسیر محدثین کی تفسیر سے عام ہے۔“

واضح رہے کہ فقہاء کا اختلاف اس حدیثِ مرسل میں ہے جو علماء اصول کی اصطلاح میں ہے اور اس مبحث میں ہمارا مقصود بھی یہی تعریف ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حدیثِ مرسل کی حجیت

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (متوفی 150ھ) کے بارے میں عام طور پر یہ بات مشہور ہے کہ وہ مرسل روایت بلا کسی قید کے مطلقاً قبول کرتے ہیں۔ علامہ آمدی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”الإحكام“ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ و امام مالک رحمہ اللہ (متوفی 179ھ) اور مشہور روایت کے مطابق احمد بن حنبل رحمہ اللہ (متوفی 241ھ) کی طرف منسوب کیا ہے کہ وہ حدیثِ مرسل کو مطلقاً قبول کرتے ہیں[3] اور خود بھی اس قول کو پسند کیا ہے۔ علامہ اسنوی رحمہ اللہ (متوفی 772ھ) نے بھی ”نهاية السؤل“ میں مطلقاً حدیثِ مرسل کے قبول کرنے کو امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کی طرف منسوب کیا ہے۔[4] لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور جمہور حنفیہ مطلقاً حدیثِ مرسل کو قبول کرنے کے قائل نہیں ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب میں تفصیل ہے جیسا کہ احناف کی اصول کی

---

1 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفىٰ من علم الأصول: 2/ 281، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م

2 السبكي، تقي الدين، الإبهاج في شرح المنهاج: 2/ 377، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1995م

3 الإحكام في أصول الأحكام: 2/ 149

4 الإسنوى، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول: 3/ 198-199، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1999م

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کتابوں میں یہ تفصیل مذکور ہے۔ احناف حدیثِ مرسل کی درج ذیل چار قسمیں بناتے ہیں:

① صحابی کی مرسل دوسرے علماء و فقہاء کی مانند احناف کے نزدیک بھی حجت ہے، کیونکہ صحابی رضی اللہ عنہ کی روایت میں ایک امکان تو یہ ہے کہ اس نے خود سنی ہو گی اور دوسرا امکان یہ ہے کہ اس نے کسی دوسرے صحابی سے سنی ہو گی اور حدیث بیان کرتے وقت اس کا ذکر نہیں کیا۔ اور یہ بات اُمت مسلمہ کے نزدیک طے ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عادل ہیں، لہٰذا صحابی کی مرسل روایت چاروں ائمہ کے نزدیک حجت ہے۔[1]

یہی قول صحیح ہے کہ صحابی کی مرسل روایت مقبول ہے، برابر ہے کہ صحابی نے اس بات کی تصریح کی ہو کہ وہ صرف ثقہ سے روایت کرتا ہے یا تصریح نہ کی ہو، برابر ہے کہ وہ صحابی ثقہ سے روایت کرنے میں معروف ہو یا نہ ہو۔ اس قول کے صحیح ہونے کے دلائل یہ ہیں:

1۔ صحابہ مرسل احادیث بیان کرتے تھے اور اس پر کبھی کسی صحابی نے انکار نہیں کیا کیونکہ اگر کسی نے انکار کیا ہوتا تو ہم تک پہنچ جاتا۔ چونکہ ہم تک کوئی ایسا انکار نہیں پہنچا، لہٰذا یہ بات واضح طور پر دلالت کرتی ہے کہ صحابی کی مرسل روایت کے قبول کرنے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق تھا۔

2۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور دوسرے صغار صحابہ مثلاً عبد اللہ بن زبیر، جعفر بن ابی طالب، نعمان بن بشیر وغیرہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی روایت کے قبول کرنے پر امت کا اجماع ہے حالانکہ ان صحابہ کی اکثر روایات مرسل ہیں۔[2] قاضی ابو یعلیٰ رحمہ اللہ (متوفیٰ 458ھ) کا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں:

"حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بہت سی احادیث روایت کی ہیں باوجودیکہ بعض حضرات نے کہا کہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف دس احادیث سنی ہیں اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ چار احادیث سنی ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ یا کسی اور صحابی سے مروی ہے کہ جو بھی حدیث ہم تم کو بیان کریں ضروری نہیں ہے کہ وہ ہم نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو۔"[3]

② قرنِ ثانی اور قرنِ ثالث کی مرسل روایت یعنی کوئی تابعی یا تبع تابعی مرسل روایت ذکر کرے تو حنفیہ کے نزدیک ایسی مرسل روایت بھی حجت ہے بلکہ مسند (متصل) روایت سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ تابعین اور تبع تابعین کی یہ عادت تھی کہ جب وہ کسی حدیث کو کئی مختلف سندوں سے سنتے تھے تو وہ ان سندوں کو ذکر کیے بغیر

---

1 ملا جیون، أحمد بن أبي سعيد، نور الأنوار: ص188، منشورات مركز الإمام البخاري للتراث والتحقيق الجامعة الإسلامية، صادق آباد، الطبعة الأولى، 1998م

2 النملة، عبد الكريم بن علي، المهذب في أصول الفقه المقارن: 2/ 818، دار النشر، مكتبة الرشيد، الرياض، الطبعة الأولى، 1999م

3 الفوزان، عبد الله بن صالح، شرح الورقات في أصول الفقه: ص101، دار المسلم، الرياض، الطبعة الثالثة، 1417ھ/ 1996ء

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بلاواسطہ کہہ دیتے تھے:"قال رسول اللہ ﷺ كذا "اور جب ان تک خبر کسی ایک واسطے سے پہنچتی تھی تو وہ اس کی مکمل سند بیان کرتے تھے تاکہ وہ بات کو اپنے ذمہ نہ لیں بلکہ اس کے ذمہ ڈال دیں جس سے انہوں نے سنی ہے۔[1]

قرونِ ثانی اور قرونِ ثالث کی مرسل روایات کو احناف اس وقت قبول کرتے ہیں جب راوی کے بارے میں یہ بات معروف نہ ہو کہ وہ غیر ثقہ یا غیر عادل سے روایت کرتا ہے کیونکہ قرونِ ثلاثہ کے لیے آپ ﷺ نے صدق وخیر کی گواہی دی ہے لہٰذا اس گواہی کی وجہ سے ان کی عدالت ثابت شدہ ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی بات نہ ظاہر ہو جائے۔[2]

③ اگر قرونِ ثلاثہ سے نچلے درجہ کا کوئی راوی مرسل روایت بیان کرے تو احناف کے نزدیک ایسی روایت مقبول نہ ہوگی مگر اس صورت میں کہ جب راوی کے بارے میں یہ بات مشہور و معروف ہو کہ وہ خود بھی ثقہ ہے اور وہ صرف ثقہ لوگوں سے ہی ارسال کرتا ہے، مثلاً امام محمد رحمہ اللہ (متوفیٰ 189ھ) کی مرسل روایات۔ ثقہ سے ارسال کرنے میں مشہور ہونے کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ آپ ﷺ کے فرمان کے مطابق قرون ثلاثہ کے بعد جھوٹ و کذب عام ہو جائے گا اور قرون ثلاثہ کے بعد والے زمانوں کے لیے آپ ﷺ نے صدق وخیر کی گواہی بھی نہیں دی۔ لہٰذا جب تک راوی کے بارے میں یہ اطمینان نہ ہو کہ وہ ہمیشہ ثقہ سے ہی ارسال کرتا ہے، اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔[3]

④ وہ روایت جس کی ایک سند مرسل ہو اور دوسری سند متصل ہو تو اکثر علمائے احناف ایسی روایت کو قبول کرتے ہیں، جیسا کہ حدیث: «لا نكاح إلا بولي»[4] کو اسرائیل بن یونس رحمہ اللہ (متوفیٰ 162ھ) نے متصل ذکر کیا ہے اور شعبہ رحمہ اللہ (متوفیٰ 193ھ) نے مرسل ذکر کیا ہے، لہٰذا حدیث کا اتصال، ارسال پر غالب ہوگا۔ ایسی روایت میں ایک قول عدم قبولیت کا ہے کیونکہ حدیث کا اتصال تعدیل کی مانند ہے اور ارسال جرح کی مانند ہے اور جب جرح و تعدیل میں تعارض ہو جائے تو جرح کو ترجیح دی جاتی ہے۔[5]

---

1 الخبازي، إمام جلال الدين أبي محمد بن عمر، المغني في أصول الفقه: ص191، جامعة أم القرىٰ، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1403هـ

2 السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، أصول السرخسي: 1/ 373، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1973م

3 المغنى في أصول الفقه: ص191؛ أصول السرخسي: 1/ 373

4 الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى، جامع الترمذى، كتاب النكاح، با ب ماجاء لا نكاح إلا بولي: 1101، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1999م

5 نور الأنوار: ص189

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

درج بالا بحث سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ حنفیہ کی طرف یہ قول منسوب کرنا درست نہیں ہے کہ وہ حدیث مرسل کو بلا کسی قید ہر حال میں قبول کر لیتے ہیں بلکہ وہ درج بالا تفصیل کے مطابق قبول کرتے ہیں، جس میں بنیادی شرط یہ ہے کہ ارسال کرنے والے کا ثقہ ہونا ضروری ہے۔ ثقہ راوی کی روایت کی حجیت کے کچھ دلائل 'صاحب مہذب' نے ذکر کیے ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

1۔ عادل اور ثقہ راوی کا ظاہر حال اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ وہ حدیث کو صرف اسی وقت آگے روایت کرے گا جب اس کو اس بات کا یقین یا غالب گمان ہو گا کہ یہ قول آپ ﷺ کا ہی ہے اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب حذف کیے گئے راوی کی عدالت اس کے نزدیک ثابت ہو۔

2۔ عادل راوی کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ حدیث کو مرسل اس وقت بیان کرتا ہے جب اس کو اس حدیث کے ثابت ہونے کا یقین ہو۔ اگر شک ہو تو وہ ارسال نہیں کرتا بلکہ اس شیخ کا نام ذکر کر دیتا ہے جس سے اس نے روایت سنی ہے تاکہ ذمہ داری اس شیخ پر پڑے۔ یہ عادل راویوں کی عام عادت تھی اور کئی تابعین کے اقوال اس کی تائید کرتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ۝١٢٢ ﴾[1]

اس آیت سے نکلنے والے گروہ پر یہ بات واجب کی گئی ہے کہ جب وہ اپنی قوم کے پاس دین سیکھ کر واپس آئیں تو ان کو اللہ سے ڈرائیں اور اس آیت میں اس بات کی کوئی تفریق نہیں کی گئی کہ ڈرانے کے لیے مرسل روایت ذکر کریں یا مسند ذکر کریں۔ لہٰذا یہ آیت مرسل حدیث کی حجیت پر ویسے ہی دلالت کرتی ہے جیسا کہ مسند حجیت پر دلالت کرتی ہے۔ ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ۝٦ ﴾[2]

اس آیت میں تحقیق خبر کو اس وقت ضروری قرار دیا گیا ہے جب خبر دینے والا فاسق ہو۔ چنانچہ اگر مخبر فاسق نہ ہو بلکہ عادل و ثقہ ہو تو اس کی خبر قبول کرنا ضروری ہو گا، برابر ہے کہ وہ خبر مرسل ہو یا مسند ہو۔[3]

یاد رہے کہ حنفیہ میں سے عیسیٰ بن ابان معتزلی رحمہ اللہ (متوفی 835ھ) کا مذہب جمہور احناف سے مختلف ہے کیونکہ ان کے نزدیک صرف قرونِ ثلاثہ کی مرسل روایت مقبول ہو گی یا پھر ان ائمہ کی مرسل روایت مقبول ہو گی جو فن جرح و تعدیل کے ماہر ہوں گے۔[4] قرونِ ثلاثہ کی مرسل کے مقبول ہونے کی دلیل یہ مشہور حدیث

---

1 سورة التوبة:9: 122

2 سورة الحجرات:49: 6

3 المهذب في أصول الفقه المقارن: 2/ 822

4 الإحكام في أصول الأحكام: 2/ 149

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے:

«خير أمتي القرن الذين يلوني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[1]

یہ حدیث قرون ثلاثہ کے خیر ہونے پر دال ہے لہٰذا ان زمانوں کی مرسل روایات بھی مقبول ہوں گی۔ اور ائمہ جرح وتعدیل کی مرسل اس لیے مقبول ہوگی کہ وہ چونکہ اپنے فن کے ماہر ہیں لہٰذا انہوں نے راوی پر مطمئن ہونے کے بعد ہی حدیث کو مرسل بیان کیا ہوگا۔

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک حدیثِ مرسل کی حجیت

مرسل حدیث کی حجیت کے بارے میں امام مالک رحمہ اللہ سے دو آراء منقول ہیں:

① ایک قول یہ ہے کہ حدیثِ مرسل حجت نہیں ہے۔ یہ قول صرف ابو عبد اللہ الحاکم رحمہ اللہ (متوفیٰ 405ھ) نے ذکر کیا ہے اور اس کا مأخذ بیان نہیں کیا۔ علماء کی ایک بڑی جماعت کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ قول نہ تو درست ہے اور نہ ہی مشہور ہے۔[2]

② دوسرا قول یہ ہے کہ حدیثِ مرسل امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک حجت ہے۔ اصول کی عام کتب میں یہ قول مذکور ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے حوالہ سے یہی قول مشہور ہے۔[3]

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک حدیثِ مرسل کے حجت ہونے کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "مؤطا" میں بہت سی مرسل روایات ذکر کی ہیں جن کو "بلاغات مالک" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس کی کچھ مثالیں ابو زہرہ رحمہ اللہ (متوفیٰ 1394ھ) نے اپنی کتاب میں ذکر کی ہیں۔[4] علاوہ ازیں اکثر علماء نے اس قول کا ذکر کیا ہے اور اسی قول کو مشہور قرار دیا ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کی جانب سے یہی بات منسوب کی جاتی ہے کہ وہ مطلقاً حدیثِ مرسل کی حجیت کے قائل ہیں لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے۔ مالکی عالم ابو الولید الباجی رحمہ اللہ (متوفیٰ 474ھ) حدیثِ مرسل کی حجیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ولاخلاف أنه لا يجوز العمل بمقتضاه إذا كان المرسل له غير متحرز يرسل عن الثقات وغيرهم. فأما إذا علم من حاله أنه لا يرسل إلا عن الثقات فإن جمهور الفقهاء على العمل بموجبه كإبراهيم النخعي وسعيد بن المسيب والحسن البصري والصدر الأول كلهم، وبه قال

---

1 النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم: 2533، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1998م

2 الشعلان، عبد الرحمن بن عبد الله، أصول فقه الإمام مالك أدلته النقلية: 2/ 723، وزارة التعلم العالي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2003م

3 الإحكام في أصول الأحكام: 2/ 149

4 أبو زهرة، محمد بن أحمد مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه: ص315، دارالفكر العربي، القاهره

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مالك."[1]

"اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب مرسل راوی ثقہ اور غیر ثقہ سے ارسال کرنے میں احتیاط نہ کرتا ہو تو اس کی مرسل روایت کے مقتضی پر عمل کرنا جائز نہیں۔ البتہ جب مرسل راوی کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ صرف ثقہ راویوں سے ارسال کرتا ہے تو جمہور فقہاء اس کی روایت پر عمل کرتے ہیں مثلاً ابراہیم نخعی (متوفیٰ94ھ)، سعید بن المسیب (متوفیٰ463ھ)، حسن بصری (متوفیٰ110ھ) رحمہم اللہ، صدر اوّل کے تمام فقہاء اور یہی قول امام مالک رحمہ اللہ کا ہے۔"

امام ابن عبد البر رحمہ اللہ (متوفیٰ 463ھ) نے اپنی کتاب "التمهيد" میں حدیث مرسل کے قبول کرنے کے لیے دو شرطیں ذکر کی ہیں:

① ایک تو یہ کہ ارسال کرنے والا راوی خود ثقہ ہو۔

② دوسرا یہ کہ وہ صرف ثقہ راویوں سے ارسال کرتا ہو۔[2]

ان دو شرطوں کی بنیاد پر امام مالک رحمہ اللہ سے منقول پہلے قول کی تأویل کرنا بھی ممکن ہے کہ حدیثِ مرسل اس وقت حجت نہیں ہو گی اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط یا دونوں شرطیں مفقود ہوں۔

یہ بات ظاہر ہے کہ مرسل روایات کو قبول کر لینا امام مالک رحمہ اللہ کے زمانہ میں عام تھا کیونکہ ثقہ تابعین رحمہم اللہ نے یہ بات واضح طور پر بیان کی ہے کہ اگر وہ حدیث کئی صحابہ سے روایت کریں تو وہ صحابی کا نام چھوڑ دیتے ہیں۔ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جب کسی حدیث پر چار صحابی اکٹھے ہو جائیں تو میں اس کو مرسل بیان کرتا ہوں۔ انہی کا قول ہے کہ جب میں کہوں "حدثني فلان" تو وہ حدیث صرف اسی فلاں نے بیان کی ہے اور کسی نے نہیں کی۔ اور جب میں کہوں "قال رسول الله" تو میں نے وہ حدیث ستر یا اس سے زائد لوگوں سے سنی ہو گی۔ اسی طرح امام اعمش رحمہ اللہ (متوفیٰ148ھ) کا قول ہے کہ انہوں نے ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے کہا کہ جب آپ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے حدیث روایت کریں تو مجھے سند بھی بیان کر دیا کریں۔ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ جب میں کہوں: "قال عبد الله" تو ایک سے زیادہ لوگوں نے حدیث بیان کی ہو گی۔ ان اقوال سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وضع احادیث کی کثرت سے پہلے ارسال عام تھا لیکن جب جھوٹ اور وضع احادیث عام ہو گیا تو علماء سند بیان کرنے کی طرف مجبور ہو گئے تاکہ راوی معلوم ہو اور اس کے مذہب (عمل وعقیدہ) کا علم ہو۔ ابن سیرین رحمہ اللہ (متوفیٰ110ھ) کا قول ہے کہ "ہم حدیث کی سند بیان نہیں کرتے تھے یہاں تک کہ فتنہ پھیل گیا۔"[3]

1 إحكام الفصول في أحكام الأصول: ص355

2 ابن عبد البر، أبوعمر يوسف بن محمد، التمهيد لما في المؤطا من المعاني والأسانيد: 1/ 17، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000ء

3 أبو زهرة، محمد بن أحمد، مالك: حياته و عصره، آراؤه وفقهه: ص317

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مالکیہ کی جانب مطلقاً حدیث مرسل کی حجیت منسوب کرنا درست نہیں ہے بلکہ مرسل راوی اگر خود ثقہ ہے اور ثقات سے ارسال کرتا ہے تب تو حدیث مرسل حجت ہوگی ورنہ نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حدیثِ مرسل کی حجیت

امام شافعی رحمہ اللہ کی نسبت عام طور پر مشہور ہے کہ وہ حدیثِ مرسل کو مطلقاً قبول نہیں کرتے۔[1] امام شافعی رحمہ اللہ حدیثِ مرسل کو قبول کرتے ہیں لیکن ان کے نزدیک حدیثِ مرسل کا درجہ مسند حدیث سے کم ہے اور دوسری بات یہ کہ امام شافعی رحمہ اللہ حدیث کو قبول کرنے میں چند سخت شرائط عائد کرتے ہیں جس کی وجہ سے حدیثِ مرسل کی حجیت کا دائرہ کار تنگ ہو جاتا ہے۔

صحابہ کی مرسل احادیث امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی حجت ہیں جیسا کہ جمہور فقہاء صحابہ کی مرسل احادیث کو قبول کرتے ہیں۔[2] تابعین میں سے امام شافعی رحمہ اللہ کبار تابعین کی مرسل روایات کو قبول کرتے ہیں مثلاً سعید بن المسیب رحمہ اللہ کی مرسل روایت حجت ہے کیونکہ تحقیق سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جس راوی کو وہ ساقط کرتے ہیں وہ صحابی ہی ہوتا ہے۔[3]

شوافع میں سے امام غزالی رحمہ اللہ صحابہ کی مرسل احادیث کو بھی مطلقاً قبول نہیں کرتے بلکہ وہ اس میں ایک قید کا اضافہ کرتے ہیں۔ امام غزالی رحمہ اللہ 'المستصفیٰ' میں رقم طراز ہیں:

"والمختار ـ علی قیاس رد المرسل ـ أن التابعي والصحابي إذا عرف بصریح خبره أو بعادته أنه لا یروي إلا عن صحابي قبل مرسله، وإن لم یعرف ذلك فلا یقبل، لأنهم قد یروون عن غیر الصحابي من الأعراب الذین لا صحبة لهم، وإنما ثبتت لنا عدالة أهل الصحبة."[4]

"مختار مذہب یہ ہے کہ تابعی رحمہ اللہ اور صحابی کے اپنے صریح قول یا عادت سے جب یہ پتہ چل جائے کہ وہ صرف صحابی سے ہی روایت کرتا ہے پھر تو اس کی مرسل روایت مقبول ہوگی اور اگر اس کا پتہ نہ چل سکے تو مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ حضرات بدوؤں میں سے غیر صحابی سے بھی بعض اوقات روایت کر لیتے تھے جن کو صحابیت کا شرف حاصل نہیں تھا اور ہمارے نزدیک صرف صحابہ رضی اللہ عنہم کی عدالت ثابت ہے۔"

---

1 الجوینی، أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله، البرهان في أصول الفقه: 1/ 634، دار النصار، قاهره، الطبعة الثانیة، 1400هـ

2 المحلي، جلال الدین محمد بن أحمد، شرح الورقات في أصول الفقه: ص180، جامعة القدس، فلسطین، الطبعة الأولی، 1999م

3 أیضاً

4 المستصفیٰ: 2/ 282

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

امام غزالی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ قید درست نہیں ہے کیونکہ ایک تو جمہور علماء نے اس قید کا اعتبار نہیں کیا۔ دوسرا صحابہ کے ظاہر حال سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ صرف ایسے شخص سے ہی روایت کرتے تھے جس کی عدالت ثابت ہوتی تھی اور جس نے آپ ﷺ سے حدیث کو سنا ہوتا تھا۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ صحابی ایک غیر عادل سے حدیث سن کر اور اس کا ذکر حذف کر کے اس کو آگے روایت کر دے حالانکہ صحابہ کے واقعات کا تتبع کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ حدیث کی روایت میں کس قدر اہتمام اور احتیاط کرتے تھے۔

قاضی ابن الطیب رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ حدیث مرسل پر عمل کو جائز نہیں سمجھتے مگر درج ذیل شرائط میں سے کوئی شرط موجود ہو تو پھر حدیث مرسل قابل عمل ہو گی:

① ارسال کرنے والے راوی کے علاوہ کوئی دوسرا راوی اس کو مسند بیان کرے۔
② صحابی کا اس مرسل روایت پر عمل ثابت ہو یا اس کے مطابق قول ہو۔
③ عام اور اکثر علماء اس روایت پر عمل کریں اور اس کے مطابق فتویٰ دیں۔
④ ارسال کرنے والا صرف ثقہ لوگوں سے ارسال کرے۔ اسی لیے امام شافعی رحمہ اللہ نے سعید بن المسیب رحمہ اللہ کی مرسل روایات کو "حسن" قرار دیا ہے کیونکہ یہ روایات ان پر واضح تھیں اور ان کی سند ان کے علم میں تھی۔[1]
⑤ اس ارسال کرنے والے راوی کے علاوہ کوئی دوسرا راوی کسی دوسرے شیخ سے اس حدیث کو مرسل بیان کرے۔[2]

اس بارے فخر الدین رازی رحمہ اللہ (متوفی 606ھ) "المحصول" میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں:

"لا أقبل المرسل إلا إذا كان الذي أرسله مرة وأسنده أخرى، اقبل مرسله، أو أرسله هو وأسنده غيره وهذا إذا لم تقم الحجة بإسناده، أو أرسله راو آخر ويعلم أن رجال أحدهما غير رجال الآخر أو عضده قول صحابي أو قول أكثر أهل العلم، أوعلم أنه لو نص لم ينص إلا على من يسوغ قبول خبره."[3]

ان شرائط کے لگانے سے امام شافعی رحمہ اللہ کی غرض یہ ہے کہ چونکہ حذف کردہ راوی کی عدالت نامعلوم ہے کیونکہ اس کی شخصیت مجہول ہے اور اس مرسل روایت کے سچ ہونے کا غالب گمان نہیں ہے لہٰذا ان شرائط میں سے اگر کوئی شرط پائی جائے گی تو اس سے حدیث میں قوت پیدا ہو جائے گی اور حدیث کے سچ ہونے کا غالب گمان حاصل ہو جائے گا لہٰذا وہ حدیث قابل عمل ہو گی لیکن اس کے باوجود مرسل روایت متصل سے کم درجہ پر ہو گی۔

1 المازري، أبو عبد الله محمد بن علي، إيضاح المحصول من برهان الأصول: ص487، دار الغرب الإسلامي، بيروت

2 المهذب في أصول الفقه المقارن: 2/ 823

3 إيضاح المحصول من برهان الأصول: 4/ 61

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث مرسل کی حجیت

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی مرسل روایت کو قبول کرنے میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور حنابلہ جمہور علماء کے ساتھ ہیں اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی مرسل روایات کو بلا کسی قید کے مطلقاً قبول کرتے ہیں۔ مذہب حنابلہ کے ترجمان ابن قدامہ رحمہ اللہ (متوفیٰ 620ھ) کہتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی مرسل روایات جمہور کے نزدیک مقبول ہیں۔ آگے چل کر ابن قدامہ رحمہ اللہ، امام غزالی رحمہ اللہ کے مختار قول کی نفی کرتے ہیں کہ جس میں انہوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی مرسل روایات کو قبول کرنے میں ایک قید کا اضافہ کیا ہے اور کہتے ہیں کہ یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ امت نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور ان جیسے دوسرے اصاغر صحابہ رضی اللہ عنہم کی روایت کے قبول کرنے پر اتفاق کیا ہے، حالانکہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے کثرت سے مرسل احادیث روایت کی ہیں۔[1] تھوڑا آگے چل کر مزید فرماتے ہیں:

"ظاہر یہی ہے کہ صحابہ صرف صحابی سے ہی روایت کرتے تھے اور صحابہ کی عدالت معلوم ہے اور اگر وہ غیر صحابی سے روایت کریں تو اسی شخص سے کریں گے جس کی عدالت معلوم ہو، غیر عادل سے روایت کرنا بہت بعید وہم ہے جس کی طرف نہ التفات کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اعتماد کیا جاسکتا ہے۔"[2]

غیر صحابی کی مرسل روایات کے بارے میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی رائے کیا ہے؟ اس بارے میں قاضی ابو یعلیٰ رحمہ اللہ نے اپنی "كتاب العدة" میں مرسل کو حجت قرار دیا ہے اور کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ مرسل کی حجیت پر دلائل پیش کیے ہیں اور فریق مخالف کے دلائل ذکر کر کے ان کا رد کیا ہے۔ مرسل کے حجت ہونے کے بارے میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے دو قول ذکر کیے ہیں: ایک قول کے مطابق غیر صحابی کی مرسل روایت حجت ہے اور دوسرے قول کے مطابق حجت نہیں ہے اور پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔[3]

ابو الخطاب رحمہ اللہ (متوفیٰ 510ھ) نے بھی اپنی کتاب "التمهيد" میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی دو روایتیں ذکر کی ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"مرسل کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کی روایتیں مختلف ہیں۔ مرسل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مثلاً زید سے روایت سنتا ہے اور زید نے عمر سے سنی اور پھر وہ شخص اس روایت کو آگے ذکر کرتا ہے تو زید کا ذکر چھوڑ کر کہتا: "قال عمرو" یا کہتا ہے: "حدثني الثقة"، تو امام کی ایک روایت تو اس مرسل کے قبول کرنے پر دلالت کرتی ہے اور یہی ہمارے امام کا پسندیدہ قول ہے اور اسی کے قائل امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ، امام مالک رحمہ اللہ اور متکلمین کی

1 المستصفىٰ: 2/ 287

2 ابن قدامة، المقدسي، موافق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه: ص64، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 200م

3 ابن الفراء، أبو يعلى، محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه: 3/ 906-909، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1990م

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک جماعت ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ صرف صحابہ کی مراسیل مقبول ہیں اور اسی کے قائل امام شافعی رحمہ اللہ، اصحابِ ظاہر اور محدثین ہیں۔"[1]

ابن قیم رحمہ اللہ (متوفیٰ 751ھ) جو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اصول و قواعد سے بہت زیادہ واقف ہیں۔ انہوں نے حدیثِ مرسل کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کا مؤقف یہ بیان کیا ہے کہ حدیثِ مرسل اور حدیثِ ضعیف پر عمل کیا جائے گا اگر اس بارے میں کوئی اور حدیث اس کے مخالف نہ ہو اور امام احمد رحمہ اللہ حدیثِ مرسل اور حدیثِ ضعیف کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔[2]

اس سے پتہ چلتا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ مرسل حدیث کو قبول کرتے ہیں لیکن درجہ میں اس کو مسند (متصل) سے کم قرار دیتے ہیں اور قیاس اور رائے پر مرسل کو ترجیح دیتے ہیں۔ ابو زہرہ رحمہ اللہ اپنی کتاب "ابن حنبل، حیاته وعصره، آراؤه وفقهه" میں مرسل کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کی رائے ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"امام احمد رحمہ اللہ نے مرسل کو ضعیف احادیث میں شمار کیا ہے جن کی اصل مردود ہونا اور غیر مقبول ہونا ہے۔ اسی لیے انہوں نے مرسل پر صحابہ رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ کو مقدم کیا ہے حالانکہ وہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ کو صحیح حدیث پر کبھی بھی مقدم نہیں کرتے۔ چنانچہ یہ مقدم کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ وہ اس کو ضعیف شمار کرتے ہیں اور صحیح شمار نہیں کرتے۔"[3]

حدیثِ مرسل کی حجیت کے بارے میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مذہب کو درج ذیل نکات کی شکل میں پیش کیا جاسکتا ہے:

① امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ جمہور کے ساتھ اس بات پر متفق ہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی مرسل روایات بلا کسی قید مقبول ہیں۔
② غیر صحابی کی مرسل اس وقت حجت ہوگی جب اس کے خلاف کوئی اور نص، صحابی کا قول یا اجماع موجود نہ ہو۔
③ صحابی کا فتویٰ غیر صحابی کی مرسل روایت پر مقدم ہوگا۔
④ مرسل روایات قیاس پر مقدم ہیں۔

---

1 الحنبلي، أبو خطاب، محفوظ بن أحمد، التمهيد في أصول الفقه: 3/ 130-131، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 1985م

2 ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين: 2/ 5، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1991م

3 أبوزهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى، ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه: ص267، دار الفكر العربي، القاهره

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

⑤ مرسل روایات بھی درجہ کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں جیسا کہ ضعیف روایات کے مختلف درجے ہیں۔
⑥ مرسل روایت ضعیف حدیث کی مانند ہے۔
⑦ متصل روایت، مرسل روایت پر مقدم ہوگی۔

مرسل روایت اور امام بخاری رحمہ اللہ

استعمال کے لحاظ سے امام بخاری رحمہ اللہ (متوفیٰ 256ھ) لفظ مرسل کا اطلاق اس روایت پر کرتے ہیں جسے کسی تابعی نے نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کیا ہو، خواہ وہ تابعی صغیر ہی کیوں نہ ہو اور برابر ہے کہ وہ روایت قولی ہو، فعلی ہو یا تقریری جیسا کہ "کتاب الفرائض، باب الولاء لمن أعتق ومیراث اللقیط" میں وارد روایات سے معلوم ہوتا ہے:

"سیدہ عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے بریرہؓ کو خرید لیا۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اس کو خرید لو، اور ولاء اس کے لیے ہے جس نے آزاد کیا۔ اور اس کو ایک بکری بطور ہدیہ دی گئی تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: وہ بکری بریرہؓ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ ہے۔ راوی الحکم بن عتیبہ رحمہ اللہ (متوفیٰ 115ھ) فرماتے ہیں کہ بریرہؓ کا خاوند آزاد تھا اور حکم رحمہ اللہ کا یہ قول مرسل ہے۔"[1]

اس حدیث کی شرح میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (متوفیٰ 852ھ) فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اس قول "قول الحکم مرسل" سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صغیر تابعین کی روایات بھی نقل کیا کرتے ہیں کیونکہ حکم بن عتیبہ صغار تابعین میں سے ہیں۔ اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ مرسل کا اطلاق منقطع روایت پر بھی کرتے ہیں، جیسے:

① سیدنا ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ کیا تم میں کوئی شخص اس بات سے عاجز ہے کہ وہ ایک رات میں ایک تہائی قرآن پڑھے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو یہ مشکل محسوس ہوا تو انہوں نے کہا: یارسول اللہ ﷺ! اس کی کون طاقت رکھتا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ سورۃ الاخلاص ثلث قرآن ہے۔[2]

امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت ابراہیم رحمہ اللہ سے "مرسل" اور ضحاک المشرقی سے "مسند" ہے۔[3]
ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کی، ابو سعید رضی اللہ عنہ سے ملاقات نہیں ہے، چنانچہ یہ روایت منقطع ہے۔
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ بسا اوقات "منقطع"

---

1 البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب الولاء لمن أعتق وميراث اللقيط: 6751، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، 1999م

2 صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب فضل قل هو الله أحد: 5015

3 أيضاً

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

روایت پر بھی ''مرسل'' کا اطلاق کر دیتے تھے اور ''متصل'' پر لفظ ''مسند'' کا اطلاق کر دیتے تھے۔

④ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام زہری رحمہ اللہ (متوفیٰ 124ھ) نے کہا کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: اگر آدمی اپنی بیوی کی ماں سے وطی کرلے تو اس کی بیوی اس پر حرام نہیں ہو گی۔ یہ مرسل روایت ہے۔[1]

امام زہری رحمہ اللہ کی سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے ملاقات نہیں ہے، لہٰذا یہ ''منقطع'' روایت ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ نے ''منقطع'' پر لفظ ''مرسل'' کا اطلاق کیا ہے۔

اس کے برعکس بسا اوقات امام بخاری رحمہ اللہ ''مرسل'' پر ''منقطع'' کا اطلاق کر دیتے ہیں جیسے امام بخاری رحمہ اللہ سیدہ عائشہؓ کی مذکورہ روایت اسود رحمہ اللہ کے طریق سے بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ''اسود رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس کا خاوند آزاد تھا اور اسود کا یہ قول منقطع ہے۔''[2] حالانکہ اسود کبار تابعین میں سے ہیں اور ان کی یہ روایت مرسل ہو گی۔ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اس قول ''قول الأسود منقطع'' سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مرسل پر لفظ منقطع کے اطلاق کے جواز کے قائل تھے۔

جہاں تک مرسل روایت کی حجیت کی بات ہے تو امام بخاری رحمہ اللہ مرسل روایت سے نہ تو دلیل پکڑتے ہیں اور نہ ہی اسے صحیح سمجھتے ہیں، بلکہ اس کو رد کر دیتے ہیں، جیسے آپ نماز میں سورۃ الفاتحہ کی عدم فرضیت کے قائلین کی دلیل بیان کرتے ہوئے کہ ''امام کی قراءت ہی مقتدی کی قراءت ہے'' کے بعد فرماتے ہیں کہ کہا جائے گا کہ یہ خبر اہل حجاز و عراق وغیرہ کے ہاں ثابت نہیں ہے کیونکہ یہ مرسل اور منقطع روایت ہے۔ اس روایت کو ابن شداد نے براہ راست نبی کریم ﷺ سے نقل کیا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو حسن بن صالح نے جابر سے اور انہوں نے ابو الزبیر سے اور انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے۔ اور معلوم نہیں کہ جابر رضی اللہ عنہ نے ابو زبیر رضی اللہ عنہ سے سنا ہے یا نہیں، لہٰذا یہ ارسال اور انقطاع اس روایت کے اسباب ضعف میں سے ایک ہے۔[3]

اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے مذکورہ قول ''وقول الحکم مرسل'' سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کے بعد ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ''رأیته عبدا'' لائے ہیں اور اسے ہی ''صحیح'' قرار دیا ہے۔[4]

ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کو صحیح قرار دینے کا مقصد یہ ہے کہ حکم رحمہ اللہ اور اسود رحمہ اللہ دونوں کا قول کہ بریرہ کا خاوند آزاد تھا، ایک تو مرسل ہونے کی بناء پر اور دوسرا سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول ''رأیته عبدا'' کے متعارض

1 صحیح البخاري، کتاب النکاح، باب ما یحل من النساء وما یحرم ...: 5105

2 صحیح البخاري، کتاب الفرائض، باب میراث السائبة ...: 6754

3 البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعیل، جزء القراءة خلف الإمام: ص 8، المکتبة السلفیة، الطبعة الأولى، 1980م

4 صحیح البخاري: کتاب الفرائض، باب الولاء لمن أعتق ومیراث اللقیط ...: 6751

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہونے کی بناء پر ضعیف ہے۔

مذکورہ اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری میں مرسل روایت سے ایک جگہ بھی حجت نہیں پکڑی۔ البتہ مسئلہ کی وضاحت، کسی ذیلی فائدے کے بیان یا روایتِ مرسل کی عدمِ حجیت کی طرف اشارہ کرنے کیلئے اسے کئی جگہ ذکر کیا ہے، چنانچہ یہ "معلق" اور "موقوف" روایات کی مثل صحیح بخاری کے اصل موضوع سے خارج ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ، صحیح بخاری میں تکرارِ روایات کے فوائد میں رقمطراز ہیں:

"اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ متصل اور مرسل روایات بیان کرنے کے بعد متصل کو راجح قرار دے دیتے ہیں اور مرسل کو اس لیے نقل کرتے ہیں تاکہ اس امر کی طرف اشارہ کرسکیں کہ متصل روایت کے مقابلے میں مرسل روایت کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔"[1]

بلکہ مرسل روایت متصل کی تقویت کا باعث ہے۔ اس کی مثال عمرو بن ابی سلمہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب میں پہلے متصل روایت نقل کی ہے پھر اس کے بعد بروایت مالک عن وہب سے مرسل روایت بیان کی ہے۔ حافظ العلائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"امام بخاری رحمہ اللہ مرسل روایت کی عدمِ حجیت کے قائلین میں سے ہیں۔"

اور یہی موقف امام مسلم رحمہ اللہ نے محدثین سے بلا استثناء ذکر کیا ہے کہ ہمارے قول اور محدثین کے اقوال کے مطابق مرسل روایت حجت نہیں ہے۔[2]

خلاصہ بحث

فقہائے کرام کے بارے یہ جو مشہور ہوگیا ہے کہ وہ مرسل روایت کو مطلقاً قبول کرتے ہیں، درست نہیں ہے۔ تحقیق کے مطابق فقہاء کا اس بات کا پر تو اتفاق ہے کہ صحابی کی مرسل روایت مطلقاً قبول کی جائے گی لیکن تابعین اور تبع تابعین کی مرسل روایات کے قبول وعدم قبول کے حوالے سے وہ شرائط عائد کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ثقہ راوی کی مرسل روایت قابل قبول ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ثقہ راوی کے علاوہ اگر عام علماء مرسل روایت پر عمل کریں یا اس کے مطابق فتویٰ دیں یا اس مرسل روایت کی دوسری مرسل روایت سے تائید ہو یا صحابی کے قول یا عمل سے اس مرسل روایت کی تائید ہوتی ہو، تو وہ حجت ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ بھی مرسل روایت کو قبول کرتے ہیں لیکن مسند سے کم درجہ میں اس کو رکھتے ہیں اور قیاس اور رائے کی نسبت مرسل روایت سے احتجاج کو بہتر قرار دیتے ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ مرسل روایت کو حجت نہیں مانتے البتہ متصل روایت کی تقویت کے لیے مرسل روایت کا ذکر جائز سمجھتے ہیں۔

---

1 العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، هدي الساري: 1/ 27 ، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1407هـ

2 صحيح مسلم، مقدمة، باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ششماہی رُشد جنوری 2016ء / ربیع الاول 1437ھ
www.liss.edu.pk
جلد 12
شمارہ 05

جامعة لاهور الإسلامية

المعهد العالي للعلوم الاجتماعية

Lahore Institute for Social Sciences

91-Baber Block, New Garden Town, Lahore