فکر و نظر............ اسلام آباد جلد: ۴۷ شمارہ: ۴

رؤیت ہلال کے فیصلہ میں فلکی حسابات کے اعتبار و عدم اعتبار کا مسئلہ

محمد مشتاق احمد☆

ABSTRACT

The paper argues that Islamic law has prescribed two criteria for the beginning of the lunar months: one, is sighting of the crescent on the 29th day of the lunar month; and second, completion of 30 days when the moon is not sighted. The beginning of the new Islamic month cannot be decided merely on the basis of the predictions of the astronomers and scientists about the "birth of new moon" or conjunction. This is because the beginning of Islamic month on the basis of the calculation and predictions of scientists violates some fundamental norms of Islamic law, which have been explicitly laid down in the texts of the Qur'an and the Sunnah. These fundamental norms of Islamic law cannot be suspended on the basis of some presumed public interest. For beginning of an Islamic month, the law makes it obligatory that testimony (shahadah) of the sighting of the moon is accepted by the ruler or any person or persons authorized by him in this regard.
However, the opinion of scientists based on scientific calculations and definitive evidences has the same status as that of the "expert opinion" under the law of evidence and as such the testimony of witnesses about moonsighting can be rejected if it is against the definitive expert opinion.

....

روایتی طور پر فقہاء کا یہ موقف رہا ہے کہ اسلامی مہینوں کا اثبات فلکی حسابات کے ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ تاہم سائنسی ترقی کے اس دور میں پچھلے کچھ عرصہ سے اس موضوع نے کافی اہمیت اختیار کی ہے۔ اس مسئلہ میں ہمارے ہاں بالعموم لوگ دو انتہاؤں پر پائے جاتے ہیں۔ ایک طرف وہ لوگ ہیں جو سائنسی تحقیقات پر ایمان کی حد تک یقین رکھتے ہیں اور اس بنا پر قرار دیتے ہیں کہ عصر حاضر میں قمری مہینوں کی ابتداء کے فیصلے کے لیے رؤیت ہلال کی سرے سے ضرورت ہی نہیں ہے، بلکہ اس

☆ اسسٹنٹ پروفیسر قانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

© Dr Muhammad Hamidullah Library, IIU, Islamabad. http://iri.iiu.edu.pk/

کے لیے سائنسی تحقیقات پر اعتماد کر کے ایک مستقل کیلنڈر رائج کرنا چاہیے۔[۱] دوسری طرف وہ ہیں جو سرے سے ان تحقیقات کو درخور اعتنا ہی نہیں سمجھتے اور کہتے ہیں کہ جب شہادت کا نصاب پورا ہو گیا تو رؤیت کا اعلان کرنا چاہیے خواہ فلکیات کے ماہرین کی تحقیق کے مطابق اس دن اس مقام پر رؤیت ممکن نہ ہو۔[۲] اس مقالہ میں اس مسئلہ کا تفصیلی قانونی تجزیہ کیا جائے گا۔

سائنسی تحقیقاتی اداروں کی رپورٹ اور رؤیت کی شہادت میں اختلاف و اتفاق کی ممکن صورتیں

فلکی حسابات اور واقعتاً ہونے والی شہادت میں توافق و اختلاف کے نتیجے میں ممکنہ طور پر چار صورتیں وجود میں آسکتی ہیں۔ ان میں دو صورتیں تو ایسی ہیں جن میں کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا جبکہ دو صورتیں متنازعہ ہیں:

اولاً: جب فلکی حسابات کی رو سے چاند کی رؤیت نا ممکن ہو اور رؤیت کے متعلق شہادت بھی نہ ملے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ مہینہ کے تیس دن پورے کیے جائیں گے اور اس کے بعد نیا مہینہ شروع ہو گا۔

ثانیاً: جب فلکی حسابات کی رو سے رؤیت ممکن ہو اور فی الواقع رؤیت کی شہادت بھی مل جائے تو اس صورت میں بھی کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا۔ رؤیت کی شہادت قبول کر لی جائے گی اور اگلے دن مہینہ کی پہلی تاریخ ہو گی۔

ثالثاً: جب فلکی حسابات کی رو سے رؤیت ممکن ہو لیکن کسی وجہ سے فی الواقع شہادت نہ مل سکے۔ کیا نیا مہینہ شروع کرنے کے لیے صرف امکان رؤیت کافی ہے یا شرعی لحاظ سے ضروری ہے کہ مقررہ شروط و نصاب پر رؤیت کی شہادتیں مل جائیں؟ فلکی حسابات کی روشنی میں کہیں چاند کی ''پیدائش'' کے متعلق یقینی اور قطعی پیش گوئی کی جاسکتی ہے۔ کیا اس کے باوجود رؤیت اور شہادت کی ضرورت باقی رہتی ہے؟

رابعاً: جب فلکی حسابات کی رو سے رؤیت نا ممکن ہو مگر رؤیت کی شہادت مل جائے۔ کیا ایسی صورت میں فلکی حسابات کو اس بنا پر رد کیا جائے گا کہ شرعی لحاظ سے مقررہ نصاب کے مطابق شہادت میسر ہوگئی ہے، یا شہادت کو اس بنا پر رد کیا جائے گا کہ وہ ایک قطعی دلیل سے متصادم ہے؟

ان مؤخرالذکر دو مسائل کے حل کے لیے یہ متعین کرنا ضروری ہے کہ چاند کے قابل رؤیت

ہونے یا نہ ہونے کے متعلق سائنسدانوں کی ان تحقیقات کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

فصل اول: ماہرین فلکیات کی رائے کی قانونی حیثیت

رؤیت ہلال کے متعلق ماہرین فلکیات کی آراء پر دو پہلوؤں سے گفتگو کی جاسکتی ہے: ایک یہ کہ وہ خود رؤیت کی گواہی دیں؛ دوسرے یہ کہ وہ فلکی حسابات کی بنیاد پر قرار دیں کہ فلاں تاریخ کو فلاں مقام پر رؤیت ممکن یا ناممکن ہے۔

جہاں تک ماہرین فلکیات کی گواہی کا تعلق ہے، بعض فقہاء کو اس کی قبولیت میں اس بنا پر تأمل تھا کہ اس زمانہ میں فلکیات کے علم کو علم نجوم سے علیحدہ مستقل حیثیت حاصل نہیں تھی اور اس وجہ سے علم فلکیات کے حاصل کرنے والے کو ''عدالت'' کے رتبہ سے ساقط تصور کیا جاتا تھا۔ تاہم اس زمانہ میں بھی راجح رائے یہی تھی، جیسا کہ ہم آگے واضح کریں گے، کہ علم نجوم کی بنیاد پر مستقبل بینی ناجائز ہے جبکہ حسابات کی بنیاد پر خسوف و کسوف اور دیگر امور کے متعلق پیش گوئی کرنا جائز ہے۔ چنانچہ ماہرین فلکیات اگر رؤیت کے گواہ کے طور پر آئیں تو ان کی گواہی قابل قبول ہے۔ مولانا احمد رضا خان بریلوی فقہاء کے اس قول کی کہ رؤیت کے باب میں ماہرین فلکیات کی رائے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جو بات وہ بطور ہیئات کہیں، مقبول نہیں۔ ورنہ اگر شہادت رؤیت ادا کریں تو مثل اور لوگوں کے ہیں۔ جن شرائط سے اوروں کی گواہی سنی جاتی ہے، ان کی بھی قبول ہوگی''[۳]

جہاں تک سائنسدانوں کی دوسری حیثیت کا تعلق ہے، ہماری ناقص رائے میں فلکی حسابات کے متعلق ان کی آرا کی حیثیت وہی ہے جو کسی معاملہ میں ''ماہر کی رائے'' (**رأی الخبیر**) کی ہوتی ہے۔[۴] بہت سارے امور میں فقہاء نے ماہرین کی آراء کو بعض شرائط اور قیود کے ساتھ حجت کے طور پر تسلیم کیا ہے۔[۵] طبیب برسوں کے مشاہدات اور تجربات پر رائے قائم کرتا ہے۔ اس لیے مشاہدہ اور تجربہ کو سرے سے ناقابل اعتبار ٹھہرانا کسی طور صحیح نہیں ہے۔ تاہم یہ سوال قابل غور ہے کہ کیا قمری مہینہ کی ابتداء کے لیے رؤیت کے بجائے فلکی حسابات کو بنیاد بنایا جا سکتا ہے؟

ماہرین فلکیات کی تحقیق پر اعتماد کفر نہیں ہے۔

فلکی حسابات کے عدم اعتبار کے لیے بعض لوگ ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں نجومیوں اور کاہنوں کی خبروں کی تصدیق کو کفر قرار دیا گیا ہے:

''من أتى كاهناً أو منجما فصدقه بما قال فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ''(٦)
(جو کسی کاہن یا نجومی کے پاس آیا اور اس کی تصدیق کی تو اس کا انکار کیا جو محمد ﷺ پر نازل کیا گیا)

بعض روایات میں ''عرافاً أو ساحراً أو كاهناً'' (مستقبل کی خبر دینے والا، جادوگر اور کاہن) کے الفاظ آئے ہیں۔ تاہم اس حدیث سے استدلال نہایت ضعیف ہے، جیسا کہ کئی فقہاء نے واضح کیا ہے:

''لا يبعد أن يقال ان المراد منه النهى عن تصديق الكاهن و نحوه فيما يخبر به عن الحوادث و الكوائن التى زعموا أن الاجتماعات و الاتصالات العلوية تدل عليها، و هو المسمى علم الأحكام ، و حكمها لا يصح ، و ان ادعوا الجزم بها كفروا. أما مجرد الحساب مثل ظهور الهلال فى اليوم الفلانى، و وقوع الخسوف فى ليلة كذا، فلا تدخل فى النهى، بدليل أنه يجوز أن يتعلم ما يعلم به مواقيت الصلاة و القبلة''(٧)
(اگر یہ کہا جائے تو بعید نہ ہوگا کہ اس حدیث میں مراد کاہن اور اس طرح کے دیگر لوگوں کی ان امور میں تصدیق ہے جو آئندہ پیش آنے والے واقعات اور حالات کے متعلق بتاتے ہیں اور جن کے متعلق ان کا دعوی ہوتا ہے کہ اجرام فلکی کے اجتماعات اور اتصالات ان امور پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی کو علم احکام کہتے ہیں۔ اس قسم کی باتیں صحیح نہیں ہیں اور اگر وہ اس کے یقینی ہونے کا دعوی کریں تو کفر کے مرتکب ہوں گے۔ اس کے برعکس محض یہ حساب کہ ہلال فلاں دن ظاہر ہوگا، یا چاند گرہن فلاں رات کو ہوگا، تو یہ اس ممانعت میں داخل نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ایسے علم کا سیکھنا جائز ہے جس سے نماز کے اوقات اور قبلہ کا تعین کیا جاسکے)

علامہ ابن عابدین بھی اس کے قائل ہیں کہ اس حدیث سے استدلال مناسب نہیں ہے:

''و أما الحديث فان ثبت فهو محمول على كهان العرب و العرافين فانهم كانوا مشركين يزعمون أن التأثير للفلك الأعظم ، و أنه هو الفاعل نفسه. و من قال مثل قولهم و صدقهم فيه فهو كافر. و أما اذا صدق بالحساب و الكواكب مع اعتقاده بأنها أمارات و أسباب فلا. هذا هو أصل المذهب، فاحفظه''(٨)
(اس حدیث سے، بشرطیکہ یہ مستند ہو، مراد عرب کے کاہن اور مستقبل کی خبر دینے والے ہیں جو مشرک تھے اور فلک اعظم کی تاثیر کا دعوی کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ وہ

بذات خود فاعل ہے۔ جو شخص ان کی طرح کا قول اختیار کرے اور اس بات میں ان کی تصدیق کرے تو وہ کافر ہے۔ اس کے برعکس جو اجرام فلکی کے متعلق حساب کی تصدیق کرے اور یہ عقیدہ رکھے کہ یہ نشانیاں اور اسباب ہیں تو وہ کفر کا مرتکب نہیں ہے۔ یہی ہمارے مسلک کا بنیادی اصول ہے۔ پس اسے اچھی طرح سمجھ لو)

اس لیے وہ ماہرین فلکیات کے اقوال کو مسترد کرنے کے لیے استدلال کی بنا ان روایات پر رکھتے ہیں جن میں چاند کی موجودگی کے علم کے بجائے اس کی ''رؤیت'' ضروری قرار دی گئی ہے اور فرمایا گیا ہے کہ اگر انتیس کو رؤیت نہ ہو تو تیس دن پورے کر کے اس کے بعد نیا مہینہ شروع کرو۔

فصل دوم: فلکی حسابات کے ذریعہ قمری مہینوں کا اثبات

فلکی حسابات کو حرف آخر سمجھنے والے بعض لوگ یہ تجویز پیش کرتے رہتے ہیں کہ رؤیت ہلال کے ''چکر'' میں پڑے بغیر محض فلکی حسابات کی بنیاد پر ایک مستقل قمری کیلنڈر بنا لینا چاہیے۔ اس رائے کے قائلین میں شیخ الازہر مصطفیٰ المراغی، شیخ احمد شاکر، شیخ مصطفیٰ الزرقاء اور شیخ علی الطنطاوی جیسے اساطین شامل ہیں۔ شمالی امریکا کی مجلس فقہی کے ڈائریکٹر ڈاکٹر ذو الفقار علی شاہ نے، جو اسی رائے کے قائل ہیں، اس موضوع پر تفصیلی دلائل اکٹھے کیے ہیں۔ یہاں ہم ان دلائل کا تنقیدی جائزہ پیش کریں گے۔

پہلی دلیل: مواقیت صلاۃ کے لیے جنتریوں کا استعمال

فلکی حسابات کے ذریعہ قمری مہینوں کے اثبات کے لیے عام طور پر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ نمازوں کے اوقات کے تعین، بلکہ روزہ کے لیے طلوع فجر اور غروب آفتاب کے وقت کے تعین کے لیے بھی تو ان نقشوں پر بھروسہ کیا جاتا ہے جو سائنس کے ماہرین نے مرتب کیے ہیں جبکہ شریعت نے ان امور کے لیے سورج کی حرکت کو معیار بنایا تھا۔ ڈاکٹر ذوالفقار علی شاہ کہتے ہیں:

''**نری أن رسول الله ﷺ قد ربط أوقات الصلوات الخمس بمسيرة الشمس، و لم يربطها بالحسابات أو أى علامات أخرى . فنصوص الأحاديث صريحة لا تحتمل التأويل**''(٩)

(ہم دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اوقات صلاۃ کو سورج کی حرکت کے ساتھ مربوط کیا، نہ کہ حسابات یا کسی اور علامت سے۔ پس احادیث کی نصوص صریح ہیں اور ان میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے)

بظاہر یہ دلیل بڑی مضبوط لگتی ہے لیکن درحقیقت یہ قیاس مع الفارق ہے۔ مہینوں کی ابتداء کے لیے شریعت مطہرہ نے چاند کی ''رؤیت'' کو ضروری قرار دیا ہے اور رؤیت نہ ہوسکنے کی صورت میں تیس دن پورے کرنا ضروری ٹھہرایا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

''صوموا لرؤيته، و أفطروا لرؤيته. فان غبى عليكم الشهر فأكملوا عدة شعبان ثلاثين''(١٠)

(ہلال کو دیکھ کر روزہ رکھو اور اسے دیکھ کر فطر کرو۔ پھر اگر تم پر مہینہ مشتبہ ہو جائے تو شعبان کے تیس دن پورے کرو)

بلکہ بعض روایات میں اس سے بھی آگے بڑھ کر فرمایا گیا ہے کہ ہم امی امت ہیں اس لیے مہینوں کے حساب کے لیے زیادہ پیچیدگیوں میں پڑنے کی ضرورت ہی نہیں ہے:

''انا أمة أمية ، لا نكتب و لا نحسب. الشهر هكذا و هكذا، يعنى مرة تسعة و مرة ثلاثين''(١١)

(ہم امی امت ہیں اور حساب کتاب نہیں کرتے۔ مہینہ اس طرح ہوتا ہے (ہاتھ کے اشارے سے واضح کیا) یعنی کبھی انتیس اور کبھی تیس)

ایک اور روایت میں اس سے زیادہ صراحت کے ساتھ آیا ہے :

''لا تصوموا حتى ترو ا الهلال ، و لا تفطروا حتى تروه. فان غم عليكم فاقدروا له''(١٢)

(روزے اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھ لو اور فطر اس وقت تک نہ کرو جب تک چاند نہ دیکھ لو اور اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو گنتی پوری کرو)

''الشهر تسع و عشرون ليلة. فلا تصوموا حتى تروه. فان غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين''(١٣)

(مہینہ یقینی طور پر انتیس راتوں کا ہوتا ہے۔ پس تم روزے اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھ لو اور فطر اس وقت تک نہ کرو جب تک چاند نہ دیکھ لو اور اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو تیس کی گنتی پوری کرو)

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ثبوت ہلال کے لیے اس کی رؤیت ضروری ہے نہ کہ اس کا مجرد وجود، ورنہ مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں بھی مطلع پر چاند کے موجود ہونے کا امکان ہوتا ہے اور اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا اور حساب کتاب کی بحث میں

پڑنے سے گریز کیا۔ اس کے برعکس مواقیت صلاۃ کے لیے سبب سورج کا حرکت کرتے ہوئے ایک خاص مقام تک پہنچنا ہے، نہ کہ اس حرکت کی ''رؤیت''۔ اس لیے سورج کا حرکت کرتے ہوئے اس خاص مقام تک پہنچنا جہاں نماز کا وجوب شروع ہو جاتا ہے اگر فلکی حسابات سے قطعی طور پر معلوم ہوتا ہو اور یقیناً معلوم ہوتا ہے، تو اس معاملہ میں فلکی حسابات پر انحصار کرنے میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔ اس کے برعکس وجوب صوم کے لیے شرعی سبب یہ نہیں ہے کہ چاند کسی خاص مقام پر پہنچ جائے، بلکہ اس کا شرعی سبب اس کی رؤیت، یا عدم رؤیت کی صورت میں تیس دن پورے ہونا ہے۔ اسی بنا پر فقہاء نے تصریح کی کہ شہادت کی عدم موجودگی میں ماہرین فلکیات کی تحقیق کی بنا پر مہینوں کی ابتداء کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا:

''لا عبرة بقول الموقتين أى فى وجوب الصوم على الناس''[۱۴]

فلکی حسابات کے ذریعہ چاند کی ''پیدائش'' کا وقت تو یقینی طور پر بتایا جاسکتا ہے لیکن اس کے ''قابل رؤیت'' ہونے کے متعلق کوئی یقینی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی۔ علمی لحاظ سے چاند کی پیدائش اور چاند کے قابل رؤیت ہونے کے درمیان فرق ہے۔ چاند جب اپنا چکر پورا کر لیتا ہے تو قران شمس و قمر (conjunction) سے ''نیا'' چاند شروع ہو جاتا ہے لیکن اس ''پیدائش'' کے بعد اس کے ''قابل رؤیت'' (visible) ہونے کے لیے مزید وقت درکار ہوتا ہے۔ عام طور پر ماہرین فلکیات نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ جس دن غروب شمس کے بعد چاند کی ''عمر'' اٹھارہ گھنٹوں سے کم ہو تو ''ننگی آنکھ'' (naked eye) سے اس کی رؤیت کا امکان نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے اور اگر اس کی عمر تیس گھنٹوں سے زائد ہو تو وہ عام طور پر قابل رؤیت ہوتا ہے جبکہ غروب شمس کے وقت جس چاند کی عمر اٹھارہ اور تیس گھنٹوں کے درمیان ہو وہ بعض حالات میں ننگی آنکھ سے دکھائی دیتا ہے اور بعض حالات میں نہیں دکھائی دیتا۔ واضح رہے کہ چاند کے قابل رؤیت ہونے میں اس کی عمر کے علاوہ دیگر کئی عوامل فیصلہ کن کردار ادا کرتے ہیں، جیسا کہ آگے ہم ذکر کریں گے۔ چونکہ چاند کے قابل رؤیت ہونے کے متعلق یقینی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی، اس لیے ڈاکٹر ذوالفقار علی شاہ اور اس رائے کے دیگر قائلین نے قرار دیا ہے کہ قمری مہینہ کی ابتداء کے لیے چاند کی رؤیت کے بجائے اس کی پیدائش کو معیار مانا جائے۔[۱۵]

اوپر مذکور احادیث سے یہ بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ رؤیت سے مراد مجرد انسانی آنکھ سے دیکھنا ہے۔ دوربین اور دیگر آلات سے رؤیت اصطلاحی طور پر رؤیت نہیں کہلا سکتی کیوں کہ ان احادیث میں ایک عام انسانی سطح کی رؤیت کو معیار قرار دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر شاہ نے یہ بات کئی مقامات پر مانی

ہے لیکن اس کے بعد اس کی تاویل ڈھونڈنے لگتے ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ کہتے ہیں:

”صحیح أن الرسول قد أمر بالرؤیة البصریة و لکنها کانت الوسیلة الوحیدة الصحیحة المتوفرة فی تلک الفترة للتأکد من ولادة القمر الجدید ، فالرؤیة هی علامة علی بدء هلال جدید“(۱۶)

(یہ صحیح ہے کہ رسول ﷺ نے بصری رؤیت کا حکم دیا ہے لیکن چاند کی ولادت کے یقینی ہونے کے لیے یہ اس زمانہ میں واحد صحیح وسیلہ تھا۔ پس رؤیت ہی نئے ہلال کی ابتدا کی علامت ہے)

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ فلکی حسابات کے پرجوش وکلاء کے نزدیک بھی احادیث رؤیت میں مراد بصری رؤیت ہے۔ جہاں تک ان کی اس تاویل کا تعلق ہے اس پر آگے تفصیلی بحث آ رہی ہے۔

بعض لوگوں نے دوربین کے ذریعے رؤیت کو قابل قبول قرار دینے کے لیے یہ دلیل دی ہے کہ جو شخص نظر کی عینک استعمال کرتا ہے اس کی رؤیت قابل قبول ہوتی ہے حالانکہ عینک اس کی نظر میں اضافہ کرتی ہے۔(۱۷) ذرا سے تامل سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ دلیل کوئی وزن نہیں رکھتی اور یہ بھی قیاس مع الفارق ہے۔ جس شخص کی نظر عام انسانی سطح کی نظر سے کم ہوگئی ہو عینک اس کی نظر کو عام انسانی سطح پر لے آتی ہے۔ گویا عینک کی وجہ سے وہ ان چیزوں کو دیکھنے پر دوبارہ قادر ہو جاتا ہے جنھیں عام صحتمند انسان ننگی آنکھ سے دیکھ سکتے ہیں۔ اس کے برعکس دوربین سے وہ چیزیں دیکھی جاتی ہیں جنھیں عام انسانی سطح کی آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔

دوسری دلیل: مہینہ کے تیسویں دن رؤیت کیوں ضروری نہیں ہے؟

ڈاکٹر ذو الفقار علی شاہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اکمال عدت کا حکم تو صرف اس صورت میں دیا گیا ہے جب مطلع ابر آلود ہو، پھر انتیس کو مطلع صاف ہونے کی صورت میں بھی اگر چاند نظر نہ آئے تو کیسے یہ قرار دیا جاتا ہے کہ اگلا دن مہینہ کا تیسواں دن ہے اور اس کے بعد کا دن اگلے مہینہ کا پہلا دن ہے؟ تیسویں دن رؤیت کیوں ضروری قرار نہیں دی جاتی؟(۱۸)

اس سوال کا سیدھا سادہ فقہی و قانونی جواب تو یہ ہے کہ یہ امر اجماعی ہے کہ قمری مہینہ تیس دن سے زائد نہیں ہو سکتا۔ اس لیے جب تیس دن پورے ہوئے تو پھر رؤیت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی۔ باقی رہی یہ بات کہ اس اجماع کی دلیل کیا ہے؟ تو اجماع بذات خود اپنی صحت کی دلیل

ہے اور اس کے لیے مزید کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی۔[۱۹] تاہم اگر پھر بھی شبہ ہو تو ان احادیث پر غور کریں جن میں رؤیت اور اکمال عدت کا ذکر ہے۔ ان احادیث میں حکم دیا گیا ہے کہ رؤیت ہلال کے بعد ہی روزہ رکھا جائے اور پھر روزوں کا یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک دوسرے مہینہ کے ہلال کی رؤیت نہ ہو۔ پس یہ بات تو طے ہو گئی کہ مہینہ کی ابتداء کے لیے اصل معیار رؤیت ہے۔ اس کے بعد فرمایا گیا کہ اگر مطلع ابر آلود ہو تو تیس دن پورے کرو لیکن یہ نہیں بتایا گیا کہ تیس دن پورے ہونے کے بعد کیا کیا جائے گا؟ جب رسول اللہ ﷺ نے تیس دن پورے کرنے کے بعد رؤیت کا حکم نہیں دیا تو اس سے از خود یہ حکم معلوم ہوا کہ شرعی طور پر قمری مہینہ میں اکتیسواں دن ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لیے تیسویں دن رؤیت اور عدم رؤیت کی بحث پیدا ہی نہیں ہو سکتی۔ مثال کے طور پر عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

"**فلا نزال نصوم حتی نکمل ثلاثین أو نراه**"[۲۰]

(ہم مسلسل روزہ رکھیں گے یہاں تک ہم تیس دن پورے کریں یا چاند دیکھیں)

ان احادیث سے یہی مفہوم دیگر صحابۂ کرام اور فقہائے عظام نے مراد لیا ہے۔

تیسری دلیل: فاقدروا له سے مراد چاند کے منازل کا حساب کرنا ہے۔

حدیث مبارک کے الفاظ **فاقدروا له** کے مفہوم کے متعلق ایک شاذ رائے یہ نقل کی گئی ہے کہ مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں چاند کے منازل کا حساب لگا کر فیصلہ کرو۔ امام نووی نے یہ رائے مطرف بن عبد اللہ، ابن قتیبہ اور ابو العباس بن سریج سے نقل کی ہے۔[۲۱] فلکی حسابات کی بنا پر قمری مہینہ کے اثبات کے لیے بالعموم انہی شاذ آراء کو پیش کیا جاتا ہے۔[۲۲] یہ استدلال کئی وجوہ سے ناقابل قبول ہے:

اولاً: ڈاکٹر صاحب یقیناً اصول الفقہ کی اصطلاحات مشترک، مؤول اور مفسر سے واقف ہیں۔ مشترک وہ لفظ ہوتا ہے جس کے ایک سے زیادہ مفاہیم ہو سکتے ہیں۔ جب کسی ظنی دلیل سے ان مفاہیم میں ایک مفہوم کا راجح ہونا ثابت ہو جائے تو اسے مؤوّل کہتے ہیں اور اگر کسی ایک مفہوم کا مراد ہونا قطعی دلیل سے معلوم ہو تو اسے مفسَّر کہتے ہیں۔[۲۳] اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ **فاقدروا له** میں اس مفہوم کا احتمال تھا تب بھی اس احتمال کو ان دوسری روایات نے قطعی طریقہ سے ختم کر دیا ہے جن میں **فاقدروا له** کی جگہ **فأكملوا عدة شعبان ثلاثين**[۲۴]، **فأكملوا العدة ثلاثين**[۲۵]، **فأكملوا ثلاثين يوماً**[۲۶]، **فعدوا ثلاثين**[۲۷]، **فأتموا العدة ثلاثين ثم أفطروا**[۲۸]

فأتموا ثلاثین(۲۹) اور اس مفہوم کے دیگر الفاظ آئے ہیں۔

ثانیاً: اس رائے کو قبول کرنے سے ان احادیث کے ساتھ تناقض لازم آتا ہے جن میں قمری مہینہ کے اثبات کے امر میں حساب سے صراحتاً منع فرمایا گیا ہے۔ یہ اصولی قاعدہ بھی یقیناً ڈاکٹر صاحب کو معلوم ہے کہ **اعمال الدلیلین أولی من اهمالهما أو من اهمال أحدهما**۔(۳۰)

ثالثاً: جن تین افراد کی طرف یہ رائے منسوب کی گئی ہے ان میں کسی کی طرف بھی اس رائے کی نسبت یقینی نہیں ہے۔ مطرف بن عبد اللہ بن الشخیر تابعین میں سے تھے۔ متأخرین میں جس نے بھی اس رائے کی نسبت ان کی طرف کی ہے انھوں نے حافظ ابن عبدالبر کے حوالے سے ایسا کیا ہے لیکن حافظ ابن عبد البر کی تحریرات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود مطرف کی جانب اس رائے کی نسبت کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ **الاستذکار** میں تمریض کے صیغہ میں فرماتے ہیں:

”**قیل انه مطرف بن عبد الله بن الشخیر . و الله أعلم** “(۳۱)

(کہا گیا کہ اس رائے کے قائل مطرف بن عبد اللہ بن الشخیر ہیں۔ و اللہ أعلم)

اور **التمهید** میں صراحت کے ساتھ کہتے ہیں:

”**و لم یتعلق أحد من فقهاء المسلمین باعتبار المنازل فی ذلک، انما هو شیء روی عن مطرف بن عبد الله بن الشخیر، و لیس بصحیح عنه، و الله أعلم**“(۳۲)

(فقہائے مسلمین میں کسی ایک نے بھی اس معاملہ میں منازل کے اعتبار کا قول اختیار نہیں کیا۔ یہ تو بس کوئی چیز مطرف بن عبد اللہ بن الشخیر سے روایت کی گئی اور ان سے اس کی روایت صحیح نہیں ہے۔ و اللہ أعلم)

اسی طرح ابن قتیبہ کی طرف اس کی نسبت کی روایت حافظ ابن عبدالبر نے کی ہے لیکن یہ نسبت بھی مشکوک ہے کیونکہ ابن قتیبہ کی کسی کتاب میں ان کی یہ رائے نہیں ملتی۔ **تأویل مختلف الحدیث** میں اس کے پائے جانے کا امکان تھا لیکن وہاں سرے سے یہ بحث ہی نہیں پائی جاتی۔ اسی طرح **غریب الحدیث** میں **کتاب الصیام** کھنگالنے کے باوجود یہ رائے نہیں مل سکی۔ نیز یہ سوال بھی قابل توجہ ہے کہ ابن قتیبہ چاہے بڑے محدث ہوں لیکن فقہ میں ان کی رائے اور وہ بھی اس طرح کی شاذ رائے۔ کیا وزن رکھتی ہے ؟(۳۳)

شافعی فقیہ ابن سریج کا نام اس سلسلہ میں بڑے شد و مد سے لیا جاتا ہے لیکن یہ بات قابل توجہ ہے کہ ابن سریج سے اس قول کی جو روایت کی گئی ہے اس میں وہ اسے اپنے قول کے بجائے

امام شافعی کے قول کی حیثیت سے نقل کرتے ہیں۔ اب اس میں کئی مسائل ہیں۔ ایک تو ابن سریج کی اپنی کوئی تالیف اس وقت دستیاب نہیں ہے جس سے معلوم ہو کہ حقیقتاً ان کی مراد کیا تھی اور وہ امام شافعیؒ کے قول کی روایت کس طرح کرتے ہیں؟ دوسرے، ابن سریج کے قول کی روایت مبہم انداز میں کی گئی ہے اس کی تاویل میں پانچ مختلف اقوال نقل کیے گئے ہیں۔ تیسرے، ابن سریج کی ملاقات امام شافعیؒ سے ثابت نہیں ہے اور امام شافعیؒ کی اپنی تالیفات میں یہ رائے نہیں پائی جاتی بلکہ اس کے بالکل برعکس تصریحات ملتی ہیں۔[۳۴]

رابعاً: ہر مسلک میں بعض اوقات کسی مسئلہ میں ایک سے زاید آراء پائی جاتی ہیں لیکن فتویٰ کے لیے ان میں سے کسی ایک رائے کو راجح قرار دیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسی رائے کو راجح ٹھہرایا جاتا ہے جو اس مسلک کے اصول و قواعد اور نظام کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔ اس کے بعد مرجوح رائے کا ذکر صرف اس مقصد کے لیے کیا جاتا ہے کہ راجح رائے کے پیچھے کارفرما اصولوں کی تفہیم کی جائے۔ اس لیے ہر مسلک اندرونی طور پر ایک مستحکم قانونی نظام کے طور پر سامنے آجاتا ہے۔ چنانچہ مختلف مسالک سے ان مرجوح اور شاذ آراء کو اکٹھا کرکے ان پر بنائے استدلال قائم کرنا کسی صورت بھی صحیح نہیں ہے۔[۳۵]

چوتھی دلیل: انتیس شعبان کے بعد روزہ رکھنے کے متعلق سیدنا عبد اللہ بن عمرؓ اور حنبلی فقہاء کا مسلک

بعض روایات میں سیدنا عبد اللہ بن عمرؓ کے متعلق یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ انتیس شعبان کو مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں بھی وہ اگلے دن روزہ رکھتے تھے اور تیس دن پورے نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ **فاقدروا له** سے یہ مفہوم مراد لیتے تھے کہ ''مہینہ گھٹا دو'' یعنی شعبان کو انتیس دن ہی قرار دو۔ یہی رائے امام احمد بن حنبل نے اختیار کی ہے۔[۳۶] ڈاکٹر ذو الفقار علی شاہ کہتے ہیں:

> **''طريقة ابن عمر و الامام أحمد هي طريقة قائمة على مجرد العد الحسابی لأيام شعبان فی حالة الطقس الغائم و ليست قائمة على الرؤية البصرية المجردة أو اكمال العدة ثلاثين''**[۳۷]
>
> (ابن عمر اور امام احمد کا طریقہ مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں بصری رؤیت یا تیس دن پورے کرنے پر نہیں بلکہ شعبان کے دنوں کی مجرد گنتی پر قائم ہے)

تاہم یہ استدلال کئی وجوہ سے غلط ہے۔

اولاً: **فاقدروا له** سے مہینہ گھٹا لینا کیسے مراد لیا جا سکتا ہے؟ یہ صحیح ہے کہ **قدر** کے ساتھ جب **علی** کا صلہ آئے تو وہ ''تنگ کرنے'' کا مفہوم دیتا ہے، جیسے کئی جگہ قرآن کریم میں **قدر علیه رزقه** کی ترکیب آئی ہے۔ لیکن رؤیت کی احادیث میں **قدر** کے ساتھ **ل** کا صلہ آیا ہے، نہ کہ **علی** کا۔

ثانیاً: **فاقدروا له** کا مفہوم کئی دوسری روایات نے قطعی طور پر متعین کر دیا ہے جن میں تصریح کی گئی ہے کہ ایسی صورت میں تیس کی گنتی پوری کرو: **فأكملوا عدة شعبان ثلاثين۔**

ثالثاً: سیدنا عبد اللہ بن عمرؓ خود اس روایت کے راوی ہیں جس میں مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس بات کا ڈاکٹر شاہ شد و مد سے ذکر بھی کرتے ہیں۔(۳۸) اس کے باوجود اگر وہ تیس شعبان کو روزہ رکھتے تو اس کی کیا وجہ تھی؟ کیا ان کے طرز عمل کی یہ تاویل ممکن نہیں کہ وہ اس دن نفلی روزہ رکھتے تھے۔ یہ تاویل اس لیے ضروری قرار پاتی ہے کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہی نہیں ہوا تو رمضان کا روزہ کیسے رکھا جا سکتا ہے؟ اگر یہ قرار دیا جائے کہ وہ محض اس احتمال کی بنا پر روزہ رکھتے تھے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو تو کیا رمضان کا روزہ رکھنے کے لیے اس طرح نیت کرنا مناسب اور صحیح ہے؟(۳۹) پھر اگر یہ بات مان لی جائے کہ وہ یہ روزہ محض شک کی وجہ سے رکھتے تھے تو ڈاکٹر شاہ جو بات ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ اس سے ثابت نہیں ہوتی اور اگر یہ قرار دیا جائے کہ وہ اسے یقینی طور پر رمضان کا روزہ مان کر رکھتے تھے تو اس یقین کی دلیل کیا تھی؟ جب شعبان کا مہینہ شروع ہوچکا تو جب تک رمضان کا مہینہ شروع ہونے کے لیے دلیل نہ ہو قانونی طور پر شعبان کا مہینہ ہی جاری سمجھا جائے گا۔ یہ قانونی اصول صاحب ہدایہ نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:

الأصل بقاء الشهر ، فلا ينتقل عنه الا بدليل ، و لم يوجد ۔ (۴۰)

[اصول یہ ہے کہ مہینہ شروع ہوچکنے کے بعد جاری رہے گا ، اور نئے مہینہ کی طرف انتقال اس وقت تک نہیں کیا جاسکے گا جب تک اس کی دلیل نہ ملے ، جبکہ اس صورت میں وہ دلیل نہیں پائی جاتی ۔]

اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ سیدنا عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور حنبلی فقہاء انتیس شعبان کو مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں اگلے روز رمضان کا واجب روزہ رکھنے کے قائل تھے تو کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ فلکی حسابات کے ذریعہ روزوں کے وجوب کے قائل تھے ، جیسا کہ ڈاکٹر شاہ کا موقف ہے؟ اس کا جواب اثبات میں نہیں ہوسکتا کیونکہ خود ڈاکٹر شاہ نے حنبلی فقہاء کی یہ رائے کئی مقامات پر

نقل کی ہے کہ فلکی حسابات کے ذریعہ قمری مہینہ کے شروع کرنے یا ختم کرنے کا فیصلہ جائز نہیں ہے۔[۴۱]

ڈاکٹر شاہ نے سیدنا عبداللہ بن عمرؓ کے طرز عمل کے متعلق وہ روایت بھی اپنی تائید کے ساتھ نقل کی ہے کہ مطلع صاف ہونے کی صورت میں اگر انتیس شعبان کو رؤیت نہ ہوتی تو وہ اگلے دن روزہ نہ رکھتے۔ اس روایت میں یہ بھی بیان ہوا ہے کہ رمضان میں سیدنا عبداللہ بن عمرؓ اس وقت تک روزہ رکھتے جب تک عام مسلمان روزہ رکھتے۔ گویا ان کا عمل صرف ایک حالت میں جمہور صحابہ کے طرز عمل سے مختلف تھا کہ انتیس شعبان کو مطلع ابر آلود ہونے کی صورت وہ اگلے دن روزہ رکھتے۔[۴۲] اس طرز عمل کی ایک توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ اس شک کے دن وہ نفلی روزہ رکھتے تھے لیکن اگر اسے واجب روزہ ہی قرار دیا جائے اور وہ بھی رمضان کا، جیسے ڈاکٹر شاہ کا موقف ہے، تو اس روزہ کے وجوب کی دلیل کیا تھی؟ درحقیقت سیدنا عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور حنبلی فقہاء کے اس مسلک کی بنیاد احادیث رؤیت کی وہ تشریح ہے جس کی رو سے **فاقدروا له** کا مفہوم یہ تھا کہ اس صورت میں شعبان کا مہینہ انتیس دن کا تصور کرو۔ گویا جمہور فقہاء نے ان احادیث سے یہ مراد لیا کہ مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں شعبان کا مہینہ تیس دن کا ہوتا ہے، جبکہ سیدنا عبد اللہ بن عمرؓ اور حنبلی فقہاء کے اس مسلک کے مطابق ان احادیث سے مراد یہ ہے کہ شعبان اس صورت میں انتیس دن کا ہوتا ہے۔ پس فریقین کا اس پر اتفاق ہے کہ مہینہ ختم ہونے کے دو ہی طریقے ہیں: یا تو نئے مہینہ کے چاند کی رؤیت ہو یا پچھلا مہینہ پورا ہو جائے۔ اس پر بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مطلع صاف ہو اور انتیس کو چاند کی رؤیت نہ ہوسکے تو مہینہ تیس دن کا ہو گا۔ البتہ اختلاف صرف اس امر پر ہے کہ انتیس کو مطلع ابرآلود ہونے کی بنا پر چاند دکھائی نہ دے تو کیا کیا جائے گا؟ واضح رہے کہ یہ اختلاف صرف شعبان کے متعلق ہے۔ جمہور فقہاء نے قرار دیا ہے کہ اس صورت میں دیگر مہینوں کی طرح شعبان کے متعلق بھی حکم یہی ہے کہ اس کے تیس دن پورے کیے جائیں، جبکہ سیدنا عبد اللہ بن عمرؓ اور حنبلی فقہاء کے اس مسلک کی رو سے شعبان کا مہینہ انتیس دن پر پورا ہو جاتا ہے۔ اس اختلاف کا فلکی حسابات کی بنیاد پر قمری مہینوں کی ابتداء و انتہاء کا فیصلہ کرنے کے امر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

رابعاً: ہم ایک دوسرے مقام پر تفصیل سے واضح کرچکے ہیں کہ عصر حاضر میں محققین نے مختلف فقہی مسالک کی آراء کو اکٹھا کرکے ایک ملغوبہ تیار کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے اس کے نقصانات کیا ہیں اور اس طریق کار میں اصولی لحاظ سے کمزوریاں کیا ہیں؟[۴۳] ہماری ناقص رائے میں یہ طریق کار سرے سے غلط ہے کہ کسی مسئلہ کے ایک جزئیہ میں ایک فقیہ کی رائے لی جائے، پھر اسی

مسئلہ کے دوسرے جزئیہ میں اس فقیہ کی رائے ترک کرکے ایک دوسرے فقیہ کی رائے لی جائے اور پھر کسی تیسرے جزئیہ میں تمام فقہاء کی آراء ترک کرکے خود ایک نئی رائے قائم کی جائے۔ یہ طریق کار اصولی تضادات کی بنا پر نظریاتی سطح پر ناقابل قبول اور حقیقی دنیا میں ناقابل عمل ہوتا ہے۔

پانچویں دلیل: رؤیت کی خبر کے بغیر رمضان کے روزوں کا وجوب

فلکی حسابات کے ذریعہ قمری مہینوں کے اثبات کے لیے جو دلائل اکٹھے کیے جاتے ہیں ان میں اکثر غلط فہمیوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ ثابت کرنے کے لیے کہ قمری مہینہ کے اثبات کے لیے رؤیت ہی معیار نہیں ہے، ڈاکٹر ذو الفقار علی شاہ نے شافعی فقیہ ابن دقیق العید کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر کسی جیل خانہ میں قید شخص کو تیس دن پورے ہونے یا بعض دیگر أمارات (ظنی دلائل) کے ذریعہ معلوم ہو جائے کہ رمضان شروع ہو گیا ہے تو اس پر رمضان واجب ہو جاتا ہے خواہ اس نے خود چاند نہ دیکھا ہو، نہ ہی کسی نے اسے رؤیت کی خبر دی ہو۔ اس سے ڈاکٹر صاحب نے یہ نتیجہ نکالا ہے:

> ”من الثوابت المعروفة عند الفقهاء أن الرؤية البصرية ليست شرطاً بنفسها فی تحديد شهر رمضان“[۴۴]
>
> (فقہاء کے نزدیک یہ امر ثابت شدہ حقائق میں سے ہے کہ رمضان کے مہینہ کی تحدید کے لیے بصری رؤیت بذات خود شرط نہیں ہے)

اوپر ہم نے ذکر کیا تھا کہ اگر ڈاکٹر صاحب احادیث رؤیت کے مختلف طرق نقل کرنے کے بجائے قانونی اصولوں پر غور کرتے تو یہ مسئلہ ان کے لیے اتنا پیچیدہ نہ ہوتا۔ یہی بات یہاں بھی کہی جاسکتی ہے کہ اگر ڈاکٹر صاحب یہ اور اس طرح کی دیگر فقہی جزئیات اکٹھی کرنے کے بجائے ان کے پیچھے کارفرما اصولوں پر غور کرتے تو اس غلط فہمی میں مبتلا نہ ہوتے۔ ہم ایک اور مقام پر تفصیل سے واضح کرچکے ہیں کہ فقہاء نے رمضان شروع ہونے کے امر کو ”امر دینی“ مانا ہے اور اسی لیے اس کے شروع ہونے کی خبر کو وہ شہادت کے بجائے روایت قرار دیتے ہیں۔ اسی اصول سے یہ جزئیہ نکالا گیا کہ رمضان کی رؤیت کے متعلق ایک شخص کی روایت بھی مقبول ہے کیونکہ دینی امور میں خبر واحد قابل قبول ہے۔[۴۵] یہ بات یقیناً ڈاکٹر صاحب کو معلوم ہے کہ عمل سے متعلق امور میں فقہاء ظنی دلیل پر عمل کو واجب قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ عملی امور میں خبر واحد کو مقبول مانتے ہیں۔[۴۶] اب اسی اصول سے مزید جزئیات یہ نکالے گئے کہ اگر کسی کو رمضان کی خبر کسی قابل اعتماد شخص سے ملے تو

اس پر رمضان واجب ہوجاتا ہے اور اس کے لیے حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پھر یہیں سے یہ جزئیہ بھی نکالا گیا کہ کسی اور ''أمارۃ'' یعنی ظنی دلیل سے بھی اگر رمضان کے شروع ہونے کا گمان ہو جائے تو رمضان واجب ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اس زمانہ میں دستور یہ تھا کہ جب ۲۹ شعبان کو رمضان کے ہلال کی رؤیت ہوجاتی یا شعبان کے تیس دن پورے ہو جاتے تو رمضان کے اعلان کے لیے سرکاری طور پر توپوں کے گولے داغے جاتے اور اس طرح سب لوگوں کو خبر ہو جاتی۔ اسی وجہ سے فقہاء نے اس کو بھی اثبات ہلال کے طرق میں ذکر کیا ہے۔(۴۷) یہی حکم اس شخص کے لیے ہے جو جیل میں قید ہو اور جسے کسی ظنی دلیل سے یہ گمان حاصل ہو جائے کہ رمضان شروع ہو چکا تو اس پر رمضان کا روزہ واجب ہو جاتا ہے خواہ اس تک باقاعدہ رؤیت کی خبر نہ پہنچی ہو۔

چھٹی دلیل: فلکی حسابات سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے۔

فلکی حسابات کو معیار بنانے کے لیے عام طور پر ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ جس زمانہ میں فقہاء نے حسابات کو مسترد کیا تھا اس وقت ان حسابات میں بیشتر ظنی امور مشتمل تھے اور ان کی بنا پر قطعی علم حاصل نہیں ہو سکتا تھا، جبکہ اب ان حسابات کی حیثیت قطعیات کی سی ہو چکی ہے۔ اس لیے اب ان کی بنا پر قمری مہینہ کا اثبات کرنے میں شرعاً کوئی مانع نہیں ہے۔ ڈاکٹر ذوالفقار علی شاہ کہتے ہیں:

> **''الحسابات الفلكية لم تعد غير دقيقة أو مشكوك فى صحتها، بل على العكس من ذلک تماماً ، حيث أن هذا العلم وصل فى زماننا الى دقة قطعية، يقينية، لا يوجد فيها مجال للشک أو النقاش''**(۴۸)
>
> (فلکی حسابات اب غیر دقیق نہیں رہے، نہ ہی ان کی صحت اب مشکوک رہی ہے، بلکہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہوچکا ہے کیونکہ ہمارے زمانہ میں یہ علم قطعیت اور یقین کے اس مقام تک پہنچ چکا ہے کہ اب اس کی صحت میں کسی شک اور تنازعہ کی گنجائش نہیں ہے)

یہ بات صحیح ہے کہ فلکی حسابات کی بنا پر دقت کے ساتھ چاند کی ولادت کے متعلق پیش گوئی کی جاسکتی ہے لیکن جیسا کہ ہم آگے واضح کریں گے، ان حسابات کی بنا پر چاند کے ''قابل رؤیت'' ہونے کے متعلق یقینی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی۔ نیز اگر سائنسی ترقی کی بنا پر کسی زمانہ میں چاند کے قابل رؤیت ہونے کے متعلق بھی یقینی پیش گوئی کی جا سکے تب بھی ان حسابات کو معیار نہیں بنایا جا

سکے گا۔ اس کی وجہ ہم نے اوپر واضح کی کہ شرعی لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ قمری مہینہ کی ابتدا کے لیے رؤیت ضروری ہے۔ فقہاء نے اگر حسابات کو مسترد کیا تھا تو اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ احادیث میں رؤیت ہی کو معیار بنایا گیا ہے۔ ان حسابات کا قطعی یا ظنی ہونا ایک ضمنی امر ہے۔ البتہ، جیسا کہ ہم آگے واضح کریں گے، فلکی حسابات کی بنیاد پر کسی جگہ رؤیت ناممکن ہو اور اس کے باوجود رؤیت کی شہادت ملے تو اس شہادت کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ شہادت اس وقت بھی مسترد کی جاسکتی ہے جب اس میں غلطی یا وہم کا احتمال ہو۔ پھر جب قطعی دلیل سے معلوم ہو کہ وہ گواہی غلط تھی تو اسے بدرجۂ اولی مسترد کیا جائے گا۔

ساتویں دلیل: رؤیت اور اکمال عدت سے مقصود یقین کا حصول تھا جو اب فلکی حسابات سے قطعی طور پر حاصل ہوتا ہے۔

فلکی حسابات کو معیار بنانے کے لیے ایک دلیل یہ بھی دی جاتی ہے کہ رؤیت اور اکمال عدت کے حکم کی علت یا حکمت یہ امر یقینی بنانا تھا کہ نیا مہینہ شروع ہو چکا ہے۔ اس لیے اگر فلکی حسابات، جو اب قطعیات کی حیثیت رکھتے ہیں، کی رو سے معلوم ہو جائے کہ نیا مہینہ شروع ہو چکا ہے تو اس کو قبول کرنا چاہیے اور رؤیت اور شہادت پر اصرار نہیں کرنا چاہیے۔ ڈاکٹر شاہ کہتے ہیں:

> **"صحيح أن الرسول قد أمر بالرؤية البصرية و لكنها كانت الوسيلة الوحيدة الصحيحة المتوفرة فى تلك الفترة للتأكد من ولادة القمر الجديد ، فالرؤية هى علامة على بدء هلال جديد"**(۴۹)
>
> (یہ صحیح ہے کہ رسول ﷺ نے بصری رؤیت کا حکم دیا ہے لیکن چاند کی ولادت کے یقینی ہونے کے لیے اس زمانہ میں واحد صحیح وسیلہ تھا ۔ پس رؤیت نئے ہلال کی ابتدا کی علامت ہے)

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

> **"ان الرؤية البصرية ليست هى الهدف ، و ليست هى المطلوبة لذاتها ، و انما اليقين هو الهدف، و هو المطلوب بحد ذاته"**(۵۰)
>
> (بصری رؤیت اصل ہدف نہیں ہے اور نہ ہی وہ بذات خود مطلوب ہے بلکہ یقین اصل ہدف ہے اور وہی بذات خود مطلوب ہے)

یہ بالکل اسی طرح کا استدلال ہے جیسے بعض لوگوں نے قرار دیا تھا کہ چور کا ہاتھ کاٹنے سے

اصل مقصود چوری کی روک تھام ہے، اس لیے اگر یہ مقصود کسی اور طریقہ سے۔ مثلاً اسے ہتھکڑیاں ڈالنے سے۔ حاصل ہو سکتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹنا ضروری نہیں ہے۔ یا جیسے بعض لوگوں نے قرار دیا کہ خمر کی حرمت کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے، اس لیے اگر اتنی تھوڑی مقدار جس سے نشہ نہ آتا ہو جائز ہے۔ اس طریق استدلال کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ اس میں منصوص حکم کو اس حکم کی مزعومہ۔ اجتہادی۔ علت کی عدم موجودگی کی بنا پر معطل کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر شاہ کہتے ہیں:

"فالعلة هی اکمال العدة، و السبب هو وجود الطقس الغائم الذی یحول دون رؤیة الهلال فی التاسع و العشرین، و معروف عقلاً و شرعاً التلازم بین السبب و المسبب، والربط بین وجود العلة و سبب وجودها، وجوداً و عدماً ، اثباتاً و نفیاً"(۵۱)

(پس علت گنتی کا پورا کرنا ہے اور سبب موسم کا ابر آلود ہونا ہے جس کی وجہ سے انتیس تاریخ کو چاند کی رؤیت نہ ہوسکتی ہو اور عقلاً و شرعاً سبب اور مسبب کے درمیان تلازم اور علت اور اس کے وجود کے سبب کے درمیان رابطہ ضروری ہے وجود و عدم کے لحاظ سے بھی اور نفی و اثبات کے پہلو سے بھی)

یہ موقف ایک بڑے اصولی مغالطہ پر مبنی ہے۔ غیر منصوص فرع، جسے علت کے اشتراک کی وجہ سے منصوص اصل پر قیاس کیا گیا ہو، کا حکم علت کی عدم موجودگی میں معدوم اور علت کی موجودگی میں موجود ہو گا، جبکہ منصوص اصل کا حکم ہر حال میں موجود ہوگا خواہ اس کی مزعومہ علت موجود ہو یا نہ ہو۔ یہی مفہوم ہے فقہاء کے اس موقف کا کہ خمر لذاتها حرام ہے، خواہ اس کی مقدار اتنی قلیل ہو کہ وہ نشہ نہ لاسکے۔ گویا علت کی موجودگی و غیر موجودگی کی بحث میں جائے بغیر منصوص حکم پر بطور امر تعبدی (ritual obligation) عمل کیا جائے گا، البتہ غیر منصوص حکم پر اسی وقت عمل کیا جائے گا جب علت موجود ہو۔ یہی معاملہ رؤیت اور اکمال عدت کا ہے۔ رمضان کا شروع ہونا اور روزوں کا واجب ہونا اسی وقت ہو گا جب رؤیت ہو یا اکمال عدت ہو اور یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک، سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے الفاظ میں، یا تو شوال کے ہلال کی رؤیت ہو اور یا رمضان کے تیس دن پورے ہوں۔ یہ تعبدی امور ہیں اور ان کی موجودگی یا عدم موجودگی کا انحصار کسی مزعومہ علت کی موجودگی یا عدم موجودگی پر نہیں ہے۔

آٹھویں دلیل: مصلحت اور رفع حرج

علت اور حکمت پر بحث میں ہمارے اکثر متجددین نے جو طریق استدلال اپنایا ہے اس کی انتہا

میں بالعموم مزعومہ مصالح اور حکمتوں کی بنیاد پر منصوص احکام کی معطّلی اور منسوخی کا اعلان کر دیا جاتا ہے:

''و لنا فیما عمل به الفاروق عمر بن الخطاب و ارتضاه مثالاً واضحاً فی هذا، و فی أن الاسلام دین غیر متحجر، و غیر جامد ، و أنه دین مقاصد لا دین طقوس جامدة فارغة من المعنی، فالمقصد هو الذی یدور حوله الحکم ، یتغیر بتغیره و یدور معه حیث دار، فالحکم یتبع المقصدَ و لایتبع المقصد الحکمَ. و هذا من أسرار استمرار هذه الرسالة الخالدة. و اذا نظرنا الی ما فعله ثانی الخلفاء الراشدین حین ألغی حکماً ثابتاً فی القرآن و السنة ثبوتاً قطعیاً لأنه رأی أن أسبابه قد تغیرت فلم یعد هنا ک ما یبرر البقاء علیه. فقد ألغی عمر بن الخطاب باباً من أبواب تصریف الزکاة و هو سهم (المؤلفة قلوبهم) فقال: ان الاسلام أصبح من القوة و الثبات بحیث لا یحتاج الی تألیف قلب أحد، فألغی. رضی الله عنه. حکماً ثابتاً فی القرآن الکریم، واضح الدلالة وضوحاً قطعیاً لا یحتمل التأویل''(۵۲)

(اور جو کچھ عمر فاروقؓ بن الخطاب نے کیا اس میں ہمارے لیے اس امر کے متعلق واضح مثال موجود ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام دقیانوسی دین نہیں ہے اور جامد نہیں ہے اور یہ کہ وہ مقاصد کا دین ہے ، نہ کہ مفہوم سے عاری الفاظ کے خالی خولی ڈھانچوں کا۔ پس مقصد ہی کے گرد حکم گھومتا ہے اور مقصد کے تغیر کے ساتھ حکم بھی متغیر ہوتا ہے اور جس طرف مقصد کا رخ ہوتا ہے اسی طرف حکم کا بھی رخ ہوتا ہے۔ چنانچہ حکم مقصد کی اتباع کرتا ہے اور مقصد حکم کی اتباع نہیں کرتا۔ یہ اس ہمیشہ رہنے والی رسالت کے اسرار میں سے ہے اور ہمیں دیکھنا چاہیے کہ دوسرے خلیفہ راشد نے کیا کیا جب انھوں نے قرآن اور سنت کے ایک قطعی الثبوت حکم کو اس بنا پر لغو کیا کہ اس کے اسباب متغیر ہوگئے تھے جس کی وجہ سے اس کے باقی رہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ چنانچہ عمر بن الخطاب نے مصارف زکاۃ میں ایک مصرف، یعنی مؤلفۃ القلوب کا حصہ، لغو کر دیا اور فرمایا کہ اسلام کو ایسی قوت اور ثبات حاصل ہوگئی ہے کہ اسے کسی کی تالیف قلب کی حاجت باقی نہیں رہی۔ پس اللہ ان سے راضی ہو۔ انھوں نے قرآن کریم کے ایک ثابت حکم کو، جس کی دلالت قطعی طور پر ایسی واضح تھی کہ اس میں تاویل کی گنجائش نہیں تھی، لغو کر دیا)

زکاۃ کے مصارف میں مؤلفۃ القلوب کی وقتی طور پر معطّلی کے حکم سے استدلال بھی بالکل

بے بنیاد ہے۔ یہ استدلال تبھی صحیح ہوتا اگر پہلے یہ ثابت کیا جاتا کہ قرآن و سنت کے ''قطعی الثبوت'' اور ''قطعی الدلالۃ'' احکام کے مطابق یہ لازم تھا کہ زکاۃ کے تمام مصارف میں زکاۃ کی رقم خرچ کی جائے۔ کیا مصارف زکاۃ کی آیت میں حکم یہ دیا گیا ہے کہ زکاۃ کی رقم لازماً ان آٹھ مصارف میں تقسیم کی جائے، یا یہ حکم دیا گیا ہے کہ زکاۃ کی رقم ان آٹھ مصارف کے سوا کہیں اور خرچ نہ کی جائے؟ اگر کسی موقع پر فقراء و مساکین دستیاب نہ ہوں، ہر طرف خوشحالی کا دور دورہ ہو، اور زکاۃ کی رقم دیگر مصارف میں خرچ کی جائے تو کیا یہ کہا جائے گا کہ اب ہم نے یہ دو مصارف بھی ختم کر دیے؟ یا اگر زکاۃ کی تقسیم کے مرکزی نظام کے درہم برہم ہو جانے کے بعد عام طور پر مسلمان خود زکاۃ کا حساب کر کے فقراء و مساکین میں تقسیم کرتے ہیں تو کیا اس کا یہ مطلب ہوا کہ مسلمانوں نے بقیہ چھ مصارف لغو کر دیے؟ سیدنا عمرؓ کے متعلق یہ دعویٰ کہ انہوں نے قرآن و سنت کے ایک ثابت حکم کو لغو کر دیا بہت بڑی جسارت ہے۔ **ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا !**

کسی مزعومہ مصلحت یا مقصد کی بنا پر منصوص حکم کی معطّلی کا دعویٰ بھی ناقابل فہم ہے کیونکہ مقاصد اور مصالح کا استنباط تو ان منصوص احکام ہی سے کیا گیا ہے۔ اگر مقاصد اور مصالح کی بنا پر منصوص احکام میں pick and choose کا سلسلہ شروع کیا جائے تو گویا ذاتی استنباط اور رائے کی بنیاد پر منصوص احکام میں اخذ و رد کیا جائے گا۔ پس اس طریق کار میں شارع کے حکم کے بجائے اصل متبع کی حیثیت ذاتی رائے کو حاصل ہو جاتی ہے۔ ہمارے متجددین مصلحت کے اصول کا بہت ہی کثرت سے ذکر کرتے ہیں لیکن شاید انھیں یہ بات معلوم نہیں ہے کہ مصلحت مغربی اصول قانون کے تصور Utility کا مترادف نہیں ہے، نہ ہی اس کا مفہوم **جلب المنفعة و دفع المضرة** (فائدے کا حصول اور نقصان کا دور کرنا) ہے۔ یہ مصلحت کا صرف لغوی مطلب ہے۔ مصلحت کا اصطلاحی مفہوم جس کی رو سے یہ ایک مسلمہ اصول بن جاتا ہے امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی کے نزدیک یہ ہے:

> **''أما المصلحة فهی عبارة فی الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، و لسنا نعنی به ذلک، فان جلب المنفعة و دفع المضرة مقاصد الخلق، و صلاح الخلق فی تحصیل مقاصدهم، لکنا نعنی بالمصلحة (المحافظة علی مقصود الشرع)''**[۵۳]
>
> (جہاں تک مصلحت کا تعلق ہے تو وہ اصل لغت میں عبارت ہے منفعت کے حصول یا نقصان کے دور کرنے سے ۔ لیکن ہماری مراد اس سے یہ نہیں ہے ، کیونکہ منفعت حاصل کرنا اور نقصان دور کرنا تو لوگوں کے مقاصد ہیں، اور لوگوں کی بہتری ان کے اپنے مقاصد کے حصول میں ہوتی ہے۔ بلکہ مصلحت سے ہماری مراد ''شریعت کے مقصود کی

حفاظت'' ہے)

امام غزالی کو مصلحت کے قاعدے کا اولین اور بہترین شارح سمجھا جاتا ہے۔ لیکن کیا یہ حیرت کی بات نہیں کہ وہ مصلحت کو ''الأصول الموھومة'' (غیر یقینی اصول) میں ذکر کرتے ہیں؟ اس کی وجہ خود امام غزالی کے الفاظ میں یہ ہے:

''ھذا من الأصول الموھومة ، اذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنا رددنا المصلحة الی حفظ مقاصد الشرع ، و مقاصد الشرع تعرف بالکتاب و السنة و الاجماع. فکل مصلحة لا ترجع الی حفظ مقصود فھم من الکتاب و السنة و الاجماع، و کانت من المصالح الغریبة التی لا تلائم مع تصرفات الشرع، فھی باطلة مطرحة، و من صار الیھا فقد شرع، کما أن من استحسن فقد شرع''[۵۴]

(یہ غیر یقینی اصولوں میں ہے ، پس جس نے یہ گمان کیا کہ یہ کوئی چوتھا ماخذ ہے تو اس نے غلطی کی، کیونکہ ہم نے مصلحت کو شریعت کے مقصود کی حفاظت کی طرف لوٹا دیا اور شریعت کے مقاصد کی پہچان کتاب، سنت اور اجماع سے ہوتی ہے۔ پس ہر وہ مصلحت جو ایسے مقصود کی طرف راجع نہ ہو جو کتاب، سنت اور اجماع سے جانا گیا ہو اور جو ان مصالح غریبہ میں ہو جن کی شریعت کے تصرفات کے ساتھ مناسبت نہیں ہوتی وہ مصلحت باطل اور مردود ہے اور جو کوئی ایسی مصلحت کی طرف گیا تو اس نے شریعت سازی کی جیسے کسی نے ذاتی پسند ناپسند کی بنیاد پر حکم بنایا تو اس نے شریعت سازی کی)

شریعت کے ساتھ ملائمت اور مطابقت کے لحاظ سے امام غزالی نے مصلحت کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) ''**مصلحة معتبرة**'' یعنی وہ مصلحت جس کا شریعت نے نوع یا جنس کے لحاظ سے اعتبار کیا ہے۔ اول الذکر کو ''**قیاس**'' اور ثانی الذکر کو ''**مصلحة مرسلة**'' کہتے ہیں۔

(۲) ''**مصلحة ملغاة**'' یعنی وہ مصلحت جس کو شریعت نے مسترد کر دیا ہے۔

(۳) ''**مصلحة غریبة**'' یعنی وہ مصلحت جس کے اعتبار یا رد کے لئے شریعت میں کوئی نص معین نہ ہو۔[۵۵]

جہاں تک مقاصد شریعت کا تعلق ہے، امام غزالی اور امام شاطبی دونوں نے ذکر کیا ہے کہ یہ قوت و اہمیت کے لحاظ سے تین درجوں میں تقسیم ہیں: یعنی ضرورات، حاجات اور تحسینات، یا بہ الفاظ

دیگر بنیادی مقاصد، ثانوی مقاصد اور تیسرے درجے کے مقاصد۔(۵۶) ان میں ضرورات یعنی شریعت کے اولین مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل اور حفظ مال۔ اور ان میں قوت و ضعف کے لحاظ سے ترتیب بھی یہی ہے جو ذکر کی گئی۔ یعنی دین سب پر مقدم ہے، پھر نفس، پھر عقل، پھر نسل اور پھر مال۔(۵۷) ان مقاصد کی حفاظت، جیسا کہ غزالی کہتے ہیں، ہر قانونی نظام میں کی جاتی ہے۔(۵۸) مغربی اصول قانون کی اصطلاح میں انہیں ''عدل کے مقاصد'' (Aims of Justice) کہا جاتا ہے۔(۵۹) تاہم اختلاف ترجیحات کے تعین میں ہے کہ کونسی قدر (Value) زیادہ اہم ہے؟ جب دو اقدار کے درمیان تصادم ہوگا تو کس قدر کو ترجیح دی جائے گی؟(۶۰)

مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر نیا اصول یا قانون بنانے کے لئے ضروری ہے کہ تین شرائط پوری ہوں:

(۱) یہ اصول کسی نص سے متصادم نہ ہو، نہ یہ کسی نص کے مفہوم میں تغیر پیدا کرے۔
(۲) یہ اصول پہلے سے موجود اصول و قواعد، غزالی کے الفاظ میں ''تصرفات الشرع''، سے متصادم نہ ہو۔
(۳) یہ اصول '' غریب '' ، یعنی قانونی نظام کے لئے اجنبی اور انوکھا، نہ ہو ۔(۶۱)

اگر یہ غریب ہو تو پھر اس کی قبولیت کے لئے مزید تین شرائط ہیں جن میں ایک بھی پوری نہ ہو تو اسے مسترد کر دیا جائے گا:

(۱) یہ کہ اس اصول کا تعلق ضرورات کے ساتھ ہو۔ یعنی اس کے ذریعے دین، نفس، عقل، نسل یا مال کی حفاظت مقصود ہو۔
(۲) یہ کہ یہ قطعی ہو۔ یعنی اس کے نتائج کے متعلق ہمیں پورا یقین ہو کہ اس کے ذریعے مذکورہ مقصد کی حفاظت ہوگی۔
(۳) یہ کہ یہ کلی ہو۔ یعنی یہ امت کے کسی ایک فرد یا افراد کے مجموعہ کے لیے نہ ہو بلکہ پوری امت کے لیے ہو۔(۶۲)

پس مصلحت کی بنیاد پر فلکی حسابات کے لیے استدلال باطل ہے کیونکہ فلکی حسابات کی بنا پر مہینہ شروع کرنے سے ان نصوص کی خلاف ورزی ہوتی ہے جن میں رؤیت لازم قرار دی گئی ہے۔

نویں دلیل: امت مسلمہ اب ''امی امت'' نہیں ہے۔

مصلحت اور حکمت سے استدلال کی بنیاد پر جب منصوص احکام کی تعطلی کی راہ کھولنے کے

لیے عام طور پر ایک دلیل یہ بھی دی جاتی ہے کہ منصوص احکام کا تعلق صرف پرانے دور سے تھا اور جدید دور میں ان پر عمل ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر ذوالفقار علی شاہ کہتے ہیں:

”فالشريعة طالبت بالرؤية فى الوقت الذى كانت فيه معظم الأمة الاسلامية أمية لا تتقن الفلك و العلوم المتعلقة به و بالحسابات الفلكية، أما قد وصلنا فى أيامنا هذه الى هذا المستوى من الدقة و الصحة فيجب علينا أن نتخذ الحسابات الفلكية و سيلة لاثبات الشهور الاسلامية دون الحاجة الى اللجوء للرؤية البصرية.(۶۳)

(شریعت نے رؤیت کا مطالبہ ایسے دور میں کیا تھا جب امت مسلمہ کی اکثریت امی تھی اور فلکیات اور دیگر متعلقہ علوم و حسابات میں مہارت نہیں رکھتی تھی۔ اس کے برعکس آج جب ہم دقت اور صحت کی ایسی سطح تک پہنچ گئے ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ اسلامی مہینوں کے اثبات کے لیے بصری رؤیت پر انحصار کرنے کے بجائے ہم فلکی حسابات کو ایک وسیلہ کے طور پر قبول کرلیں)

کیا واقعی امت کی امیت ختم ہوگئی ہے؟ کیا ڈاکٹر صاحب نے امت مسلمہ میں شرح خواندگی کا جائزہ لیا ہے؟ کتنے فی صد مسلمان ایسے ہیں جو صرف اپنا نام ہی لکھ سکتے ہیں؟ اور پھر کتنے فی صد مسلمان ایسے ہیں جو علوم فلکیات اور حسابات میں مہارت رکھتے ہیں؟ پھر کیا انھوں نے اس کا بھی جائزہ لیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں یہ شرح کتنی تھی؟ کتنی عجیب بات ہے کہ ”حسابات“ پر اتنا زور دینے والے خود حسابات پیش کرنے سے گریز کرتے ہیں اور سائنسی تحقیق کا درس دینے والے اتنا غیر سائنسی انداز اختیار کررہے ہیں!

ڈاکٹر صاحب نے فلکی حسابات کو معیار بنانے کے حق میں ایک دلیل یہ دی ہے کہ مسلمان دیگر امور میں حساب کتاب سے گریز نہیں کر رہے تو قمری مہینہ کے اثبات میں کیوں اس سے گریز کر رہے ہیں؟

”أما قوله (نحن أمة أمية لا نكتب و لا نحسب) فهو توصيف للحال و ليس أمراً منه بالابقاء على هذه الحال، و لو كان كذلک ، لقلنا بحرمة تعلم الكتابة اعتماداً على هذا الحديث، لكن و بما أن الكتابة و العلم واجبات مأمور بهما فى ديننا، و بما أن الكثير من المسلمين يكتبون، و بما أننا لم نحرم الكتابة رغم وجود هذا الحديث، فعليه نقول ان الحساب غير محرم رغم وجود هذا الحديث ، بل هو مأمور به، حيث قال الله : (لتعلموا عدد السنين و الحساب)“(۶۴)

(جہاں تک حدیث (ہم امی امت ہیں اور حساب کتاب نہیں کرتے) کا تعلق ہے تو وہ اس وقت کی حالت کی توصیف ہے اور اس حالت کو برقرار رکھنے کا حکم نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو اس حدیث پر اعتماد کرتے ہوئے ہم یہ بھی کہتے کہ کتابت کا سیکھنا حرام ہے لیکن جبکہ کتابت اور علم واجبات ہیں اور دین میں ان کا حکم دیا گیا ہے ، اور بہت سے مسلمان لکھتے ہیں ، اور اس حدیث کے باوجود ہم نے کتابت کو حرام نہیں ٹھہرایا تو اسی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث کے باوجود حساب بھی حرام نہیں ہے ، بلکہ اس کا تو حکم دیا گیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ''تاکہ تم جان لو سالوں کا شمار اور حساب)

بڑے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اس مقام پر ڈاکٹر صاحب تناقض اور خلط مبحث میں مبتلا ہوگئے ہیں۔ چنانچہ ایک جانب وہ دعوی کرتے ہیں کہ قمری مہینہ کے اثبات کے امر میں حساب کتاب سے اس لیے روکا گیا کہ اس وقت امت مسلمہ امی تھی ، دوسری جانب وہ اعلان کرتے ہیں کہ کتابت واجبات دین میں ہے۔ سوال یہ ہے کہ کتابت کیوں واجبات دین میں ہے؟ اس لیے کہ مختلف امور میں قرآن اور سنت نے کتابت کا حکم دیا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن کریم نے دیون مؤجلہ کا معاملہ لکھنے کا حکم دیا ہے۔ صحابہ کرام نے رسول اللہ ﷺ کے حکم سے قرآن کی کتابت کی اور قرآن نے اس عمل کی تصویب کی۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے حدیث کو محفوظ کرنے کے لیے لکھنے کا حکم دیا۔ نہ صرف کتابت بلکہ حساب بھی واجبات دین میں ہے کیونکہ کئی دینی امور کا انحصار حساب پر ہی ہے۔ مثلاً میراث کے احکام کا انطباق حساب کے بغیر کیسے ممکن ہے؟ اسی لیے کوئی بھی فقیہ ان امور میں حساب کتاب کی حرمت کا قائل نہیں ہے۔ فقہاء اگر قمری مہینہ کے اثبات کے لیے حساب کتاب کو ناجائز قرار دیتے ہیں تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ احادیث میں ایک جانب اس مقصد کے لیے ایجابی اور سلبی دونوں پہلوؤں سے رؤیت کو لازمی قرار دیا گیا ہے اور دوسری جانب اس معاملہ میں حساب کتاب میں پڑنے سے منع کیا گیا ہے۔ کیا ڈاکٹر صاحب نے اس پر غور کیا ہے کہ اگر امی ہونے کے باوجود اس امت کو دیگر امور میں حساب کتاب کا حکم دیا گیا ہے تو قمری مہینہ کے اثبات کے امر میں اسے حساب کتاب سے کیوں روکا گیا؟ وہ فرماتے ہیں:

''فمادام هناک شرطاً و سبباً لاستخدام الرؤية فانها تزول بزوال شرطها و سببها، فاذا ذهب شرط أمية الأمة، فليس هناک داع للابقاء على ما بنى على ذلک السبب''(۲۵)

(جب رؤیت کا استعمال کسی شرط اور سبب کی بنا پر تھا تو اس شرط اور اس سبب کے زوال کے ساتھ رؤیت بھی زائل ہوجائے گی ۔ پس جب امت کے امی ہونے کی شرط ختم ہوگئی

تو اس سبب پر جس چیز کا بنا کیا گیا اس کے باقی رہنے کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے)

سوال یہ ہے کہ کیا واقعی اس حکم کی علت یہی تھی؟ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ حکم واقعی معلول بھی ہے؟ پیچھے ہم نے وہ احادیث نقل کی ہیں جن میں امیت کے ذکر کے بغیر مطلقاً اور صراحتاً رؤیت کو لازم قرار دیا گیا ہے اور جن کی بنا پر فقہاء نے بصری رؤیت کو ہی قمری مہینہ کے اثبات کے کے لیے بنیادی معیار مانا ہے۔ ہم نے اوپر یہ بھی نقل کیا کہ خود ڈاکٹر صاحب بھی یہ بات مانتے ہیں کہ ان احادیث میں رؤیت ہی کو معیار مقرر کیا گیا ہے۔ ہم یہ بھی واضح کرچکے ہیں کہ اس حکم کی تعمیل ایک امر تعبدی کے طور پر لازم ہے۔ یہاں اس کی مزید وضاحت کے لیے ایک اور مثال دی جاتی ہے۔ صلح حدیبیہ کے بعد عمرۃ القضاء کے موقع پر قریش مسلمانوں کو عمرہ کرتے دیکھ رہے تھے اور ان میں بعض لوگوں کا خیال یہ تھا کہ مدینہ کی آب و ہوا مسلمانوں کو راس نہیں آئی ہے اس لئے وہ کمزور ہوگئے ہیں۔ ان کے اس تأثر کی نفی کے لئے رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کو طواف کے دوران میں رمل کا حکم دیا۔ اب جبکہ قریش مسلمانوں کو عمرہ یا حج کرتے نہیں دیکھ رہے، اس حکم کو بھی ایک وقتی حکم قرار دے کر کالعدم قرار دیا جائے یا رمل کو طواف کے دوران میں ایک مستقل سنت کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے؟

دسویں دلیل: تیسیر اور رفع حرج

فلکی حسابات کے ذریعہ قمری مہینوں کے اثبات کے حق میں ایک عام دلیل یہ دی جاتی ہے کہ اس میں لوگوں کے لیے آسانی ہے جبکہ رؤیت اور شہادت سے لوگوں کے لیے مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔ ڈاکٹر ذوالفقار علی شاہ کہتے ہیں:

"فان المسلمین حول العالم و خاصة فی الغرب یعانون بشدة من اعتمادھم علی الرؤیة البصریة فی تعیین الشھر . فبعضھم یضطر الی الانتظار حتی منتصف اللیل لیتمکن من معرفة ما اذا کان الیوم ھو آخر أیام رمضان و أن العید فی الیوم الذی یلیه ، أو أنه لیس کذلک فیصلی التراویح اکمالاً لعدة الشھر"(۲۶)

(دنیا کے مختلف کونوں اور بالخصوص مغرب میں موجود مسلمانوں کو مہینوں کی تعیین میں بصری رؤیت پر انحصار کرنے سے سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ ان میں بعض کو نصف شب تک انتظار کرنا پڑتا ہے یہ جاننے کے لیے کہ یہ دن رمضان کا آخری دن ہے اور اگلا دن عید کا ہے، یا یہ کہ معاملہ اس کے برعکس ہے تاکہ وہ تراویح پڑھ لے اور تیس

دنوں کی گنتی پوری کرے)

سوال یہ ہے کہ کیا یہ مسائل قرون اولی کے مسلمانوں کو درپیش نہیں تھے؟ کیا وہ رؤیت کے فیصلہ کے انتظار میں نصف شب تک تراویح نہیں پڑھتے تھے؟ ایسا تو صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو تراویح کو ایک بوجھ سمجھ رہا ہو اور صرف اس ''امید'' پر کہ ہو سکتا ہے کہ رؤیت کا فیصلہ ہو جائے وہ نصف شب تک تراویح نہ پڑھے۔ کیا زیادہ بہتر طریقہ یہ نہیں ہے کہ تراویح عشاء کے بعد پڑھی جائیں اور پھر اگر رؤیت کا فیصلہ ہو گیا تو اگلے دن عید کی جائے اور اگر نہ ہو سحری کے لیے اٹھے۔ ڈاکٹر صاحب مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کی مشکلات کا رونا روتے ہوئے کہتے ہیں:

"هذه الصعوبات تؤثر بشكل جدى على العمال و الموظفين و الطلاب المسلمين، حيث يصعب عليهم تحديد يوم العيد الذى سيأخذونه اجازة من العمل أو المدرسة، مما يوقعهم فى اشكالات ، و يخلق لهم احراجات مع أرباب أعمالهم . لذلک فبالنسبة الى مسلمى الغرب فان الاعتماد على الرؤية البصرية هى الطريقة الصعبة و الشاقة فى أيامنا ، و التى تؤدى الى حرج شديد لهم ، و الى تعسير أمورهم"(۶۷)

(ان مشکلات کی وجہ سے مسلمان عمال، ملازمین اور طالبعلموں کو پیچیدہ مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ ان کے لیے کام یا سکول سے چھٹی لینے کے لیے عید کے دن کی تحدید مشکل ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے انھیں کئی الجھنیں پیش آتی ہیں اور افسران بالا کے ساتھ معاملہ طے کرنے میں ان کے لیے کئی رکاوٹیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس وجہ سے ہمارے اس دور میں مغرب میں مقیم مسلمانوں کے لیے بصری رؤیت کا طریقہ ہی مشکلات اور مصائب کا باعث بنتا ہے اور اس کی وجہ سے ان کے لیے سخت مشکلات پیدا ہوتی ہیں)

سوال یہ ہے کہ رؤیت کا فیصلہ ہونے میں اتنی دیر کیوں ہو جاتی ہے؟ نصف شب تک رؤیت کا فیصلہ کیوں نہیں ہو پاتا؟ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس فیصلہ کے لیے کسی اور ملک یا دور دراز کے علاقہ کے فیصلہ کا انتظار کیا جاتا ہے؟ یا اس کی کچھ اور وجوہات ہیں؟ ان وجوہات کا سد باب کرنا چاہیے، بجائے اس کے کہ شریعت کا ایک ثابت شدہ حکم محض اس بنا پر معطل کیا جائے کہ اس پر عمل میں ہمیں مشکلات پیش آ رہی ہیں۔ مغربی ممالک میں اب مسلمانوں کی تعداد لاکھوں میں ہے۔ وہ اگر چاہیں تو حکومت کے ساتھ بھی اور غیر سرکاری اداروں کے ساتھ بھی معاملات طے کر کے اپنے امور کے متعلق خصوصی رعایتیں حاصل کر سکتے ہیں بشرطیکہ وہ شرعی نصوص کے ابطال کے بجائے مشکل حالات

میں بھی ان نصوص پر عمل پیرا ہونے کے لیے جدو جہد پر یقین رکھیں۔ نیز اگر انھیں یہ خصوصی رعایتیں حاصل نہ ہوئیں اور مشکلات کے باجود وہ شرعی احکام پر عمل پیرا ہوں تو ظاہر ہے کہ انھیں اس پر اللہ تعالیٰ اجرِ عظیم عطا کرے گا۔

تیسیر یا رفع حرج کی بنیاد پر شرعی نصوص کا ابطال جائز نہیں۔ اگر اس کی اجازت دی گئی تو شریعت بازیچۂ اطفال بن جائے گی۔ شرعی امور، بالخصوص امور تعبدیہ (matters of ritual obligation) میں، تیسیر اسی حد تک جائز ہے جس حد تک خود شریعت نے اجازت دی ہو۔ مثال کے طور پر سفر میں نماز قصر کرنے کی رخصت تو مل جاتی ہے لیکن یہ رخصت فجر اور مغرب کی نمازوں میں نہیں ہے اور سفر میں بدستور فجر کی دو رکعتیں اور مغرب کی تین رکعتیں پڑھی جائیں گی۔ یہی معاملہ رؤیت ہلال کے حکم کا ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر واضح کیا، یہ امر تعبدی ہے۔ اس لیے تیسیر یا رفع حرج کے اصول پر جیسے یہ نہیں قرار دیا جا سکتا کہ ایک رکعت میں ایک رکوع ہے تو سجدہ بھی ایک کر دیا جائے، اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ مہینہ شروع کرنے کے لیے رؤیت اور شہادت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

گیارھویں دلیل: امت مسلمہ کی وحدت

یہ دلیل بھی عموماً ذکر کی جاتی ہے کہ امت مسلمہ کی وحدت کے لیے ضروری یہ ہے کہ روزہ و عید مختلف دنوں میں نہ ہوں۔ ڈاکٹر مظفر اقبال بجا طور پر فرماتے ہیں کہ روزہ و عید میں وحدت کا امت کی وحدت کے ساتھ جو تعلق جوڑا جاتا ہے وہ بالکل مصنوعی ہے اور ان دو امور کا آپس میں کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔[۶۸] تاہم مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کے مسائل کے ضمن میں ڈاکٹر ذوالفقار علی شاہ اس دلیل کا بڑی شد و مد سے ذکر کرتے ہیں:

> **"هناک أمر آخر غاية فی الأهمية و هو وحدة المسلمين ، و کم هو مخز و مؤسف أن نری المسلمين متفرقين حتی فی أعيادهم، وکم هو محرج و مؤلم للمسلمين وخصوصاً الذين يعيشون فی الغرب عندما يری أولادهم الصغار کيف أن المسلمين الکبار . الذين هم قدوة لهم. يرونهم متفرقين. فتری فی البلد الواحد فی الغرب فی کل مسجد يصوم و يفطر علی هواه، فهذا يتبع اختلاف المطالع، و ذاک يعتمد وحدة المطالع، و هذا يصوم مع السعودية و الآخر يحتفل بالعيد مع بلده الأم ، و کل مسجد يعيب علی الآخر، و کل مسجد يری أنه يطبق أمر الله، و أنه هو الذی علی الحق"**[۶۹]

(ایک اور پہلو بھی غایت درجہ اہمیت رکھتا ہے اور وہ ہے مسلمانوں کا اتحاد۔ یہ بات کتنی باعث شرم اور باعث افسوس ہے کہ ہم مسلمانوں کو اپنی عیدوں کے معاملہ میں بھی تفرقہ کا شکار دیکھتے ہیں اور یہ بات مسلمانوں ، بالخصوص ان کے لیے جو مغرب میں رہتے ہیں، کتنی باعث حرج اور کتنی اذیت ناک ہے کہ ان کے چھوٹے بچے اپنے مسلمان بزرگوں کو، جو ان کے لیے نمونہ کی حیثیت رکھتے ہیں، ایک دوسرے سے اختلاف کرتا دیکھتے ہیں۔ پس آپ دیکھتے ہیں کہ مغرب میں ایک ہی شہر میں ہر مسجد روزہ و فطر کا فیصلہ اپنی خواہشات پر کرتی ہے۔ کوئی اختلاف مطالع کی اتباع کرتا ہے تو کوئی وحدۃ المطالع پر یقین رکھتا ہے، کوئی سعودیہ کے ساتھ روزہ رکھتا ہے تو کوئی اپنے آبائی وطن کے ساتھ اور ہر مسجد دوسروں کو برا کہتی ہے اور ہر مسجد کا خیال یہ ہوتا ہے کہ وہ اللہ کے حکم کی تطبیق کر رہی ہے اور یہ کہ جو کچھ وہ کر رہی ہے وہی حق ہے)

ایک دوسرے مقام پر ہم اس مسئلہ کے ایک پہلو پر تفصیلی بحث کر چکے ہیں کہ یہ وحدت اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک پوری دنیا کے مسلمانوں میں سیاسی وحدت قائم نہ ہو کیونکہ مہینہ شروع ہونے کا فیصلہ جو ہیئت مقتدرہ کرتی ہے وہ فیصلہ اس ہیئت مقتدرہ کی حدود ولایت تک ہی نافذ ہوتا ہے۔[۷۰] مثال کے طور پر اگر پاکستان کی حکومت فیصلہ کرلے تو وہ افغانستان کی حدود میں نافذالعمل نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ہم ایک اور مقام پر فقہاء کی یہ تصریح بھی نقل کر چکے ہیں کہ جن مقامات پر مسلمانوں کی حکومت نہ ہو وہاں کے مسلمانوں کو جن اہل علم پر اعتماد ہو انہی کے فیصلہ پر روزہ و عید کے معاملہ میں اعتماد کریں۔[۷۱] عملاً بھی اس وقت یہی ہو رہا ہے۔ اگر تمام مسلمانوں یا ان کی اکثریت کا اتفاق ایک شخصیت یا ایک رائے پر نہیں ہوتا تو ظاہر ہے کہ جسے جس شخصیت یا جس رائے پر اعتماد ہو وہ اسی کی اتباع کرے گا۔

ایک اور مقام پر ڈاکٹر صاحب نے یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ جب نصوص کے ایک ہی مجموعہ سے بعض فقہاء اختلاف مطالع کے اعتبار کے لیے اور بعض دیگر فقہاء اس کے عدم اعتبار کے لیے استدلال کرتے ہیں تو کس کو حق پر سمجھا جائے؟

”و اذا کان واحد من القولین صحیحاً ممثلاً لرأی النبی ﷺ فھل معنی ذلک أن کل من اتبع الرأی الآخر أخطأ فی صیامه و أخطأ فی فطره ؟ و اذا کان مقصد النبی ھو واحد من القولین فلماذا لم یوضحه بقول واضح الدلالة وضوحاً قطعیاً یوفر فیه علی المسلمین الاختلاف و الوقوع فی الخطأ ؟[۷۲]

(اگر ان دو اقوال میں ایک ہی قول صحیح اور رسول اللہ ﷺ کی رائے کی صحیح ترجمانی کرتا ہے تو کیا اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس نے دوسری رائے کی اتباع کی اس نے اپنے روزہ اور فطر میں غلطی کی؟ اور اگر نبی کا مقصد ان دونوں اقوال میں کوئی ایک ہی تھا تو کیوں نہ انھوں نے اسے ایسے واضح الدلالۃ اور قطعی الفاظ میں واضح کیا کہ جس کے بعد مسلمانوں کے لیے اختلاف یا غلطی میں پڑنے کی گنجائش ہی نہ ہوتی؟)

اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ اگر ڈاکٹر صاحب کے اس اعتراض کو مان لیا جائے تو یہی سوال ہر اس مسئلہ کے متعلق اٹھایا جا سکے گا جس میں اختلاف ہوا ہے۔ بات پھر رؤیت ہلال اور اختلاف مطالع یا رفع الیدین اور قراء ت الفاتحہ خلف الامام تک ہی محدود نہیں رہے گی بلکہ جہاد کے متعلق بھی یہ سوال اٹھایا جائے گا کہ رسول اللہ ﷺ نے دو ٹوک الفاظ میں کیوں نہ قرار دیا کہ جہاد کی علت محاربہ ہے یا کفر؟ اموال ربویہ کے متعلق بھی پوچھا جائے گا کہ رسول اللہ ﷺ نے قطعی طور پر کیوں نہ بیان فرمایا کہ ان کی حرمت کی علت ان کا موزون اور مکیل ہونا ہے، یا ثمن اور مطعوم ہونا؟ یہ الجھن بھی پیدا ہو گی کہ رسول اللہ ﷺ نے دو ٹوک الفاظ میں کیوں نہ واضح کیا کہ مسلمان سے ذمی کا قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟ **و قس علی ذلک!**

یہ بھی ایک سوال ہے کہ کیا اختلاف مطالع کے اعتبار یا عدم اعتبار کے مسئلہ یا کسی بھی اور مسئلہ میں اختلاف کو کسی مصنوعی طریقہ سے ختم کیا جا سکتا ہے؟ کیا اختلاف ختم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک اور اختلافی مسئلہ پر بحث اٹھائی جائے؟ کیا بعینہٖ ڈاکٹر شاہ کے انداز میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ بعض مسلمان فلکی حسابات کو بنیاد بنانا چاہتے ہیں اور بعض اسے ناجائز سمجھتے ہیں؟ سوال یہ ہے کہ اس اختلاف کو کس طرح رفع کیا جاسکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اختلافی مسائل میں جو فریق جس رائے کو صحیح سمجھے گا وہ اسی کی اتباع کرے گا اور اپنے اس فعل کو اللہ کے امر کی تطبیق سمجھے گا۔ یہ بھی فطری امر ہے کہ اختلافی مسائل میں ایک فریق دوسرے فریق کی رائے پر، جسے وہ غلط سمجھتا ہے، تنقید کرے گا۔ البتہ ظاہر ہے کہ عیب جوئی اور طعنہ زنی کو کسی صورت مستحسن نہیں قرار دیا جا سکتا اور اختلاف کے اظہار کے اپنے آداب ہیں۔

ڈاکٹر صاحب یقیناً جانتے ہیں کہ کسی بھی نص کی تعبیر میں اختلاف کی وجہ صرف یہ نہیں ہوتی کہ اس نص کے الفاظ ''قطعی الدلالۃ'' ہیں یا نہیں؟ بلکہ کئی دیگر وجوہات بھی ہوتی ہیں، مثلاً دو یا زائد نصوص کا آپس میں تعلق، ایک نص کا دوسری نص کو مقید یا مخصوص کرنا، کسی خاص نص کا مخصوص سیاق

و سباق اور پس منظر، کسی نص سے اخذ و استنباط کے اصول، نص سے استنباط کرنے والے کی مخصوص ذہنی تربیت اور اٹھان وغیرہ۔ یہی وجہ ہے کہ اختلاف کسی بھی قانونی نظام میں لازماً موجود ہوتا ہے اور اس کو کسی بھی مصنوعی طریقہ سے ختم نہیں کیا جا سکتا۔

مغربی ممالک میں تو جمہوریت کی وجہ سے تکثیر، تنوع اور اختلاف رائے کو مستحسن سمجھا جاتا ہے اور اختلاف رائے کی صورت میں اکثریتی رائے پر عمل کے باوجود اقلیت کو اپنی رائے کے اظہار کا حق دیا جاتا ہے۔ نیز اقلیت کا یہ حق بھی تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ اکثریت کو قائل کرنے کی کوشش کرے۔ ہر مغربی ملک میں کتنے ہی قانونی اصول ایسے ہیں جن پر لوگوں کے درمیان اختلاف ہوتا ہے۔ پس اختلاف کوئی اتنی بھی ''قابل شرم'' چیز نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے مسلمان خواہ مخواہ احساس کمتری میں مبتلا ہوں۔ اگر مسلمان بزرگ اپنے بچوں کو اختلاف کی حقیقت سے آگاہ کریں اور انھیں یہ بھی سمجھائیں کہ اختلاف ایک فطری چیز ہے تو یہ مسئلہ اتنا گھمبیر نہیں رہے گا۔ ساتھ ہی اگر وہ ان کو فقہاء کا یہ اصول بھی سمجھائیں تو ان کی تمام الجھنیں دور ہو جائیں گی کہ اختلافی مسائل میں حق پر ایک ہی فریق ہوتا ہے لیکن اس حق کا قطعی علم صرف اللہ تعالیٰ ہی کو ہوتا ہے۔ اس لیے اختلافی مسائل میں ہر مجتہد کو اس رائے پر عمل کرنے کا حق حاصل ہے جسے وہ اپنے اجتہاد کی رو سے صحیح سمجھتا ہے اور ہر مجتہد کو اس کے اجتہاد کا ثواب ملے گا اگرچہ حق تک پہنچنے والے مجتہد کا اجر دگنا ہو گا۔

باقی رہا اس مسئلہ کا اصولی جواب تو وہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ مزعومہ مصالح کی بنیاد پر منصوص احکام کو معطل نہیں کیا جا سکتا بلکہ مصالح کو نصوص کے تابع کرنا ہو گا۔

بارھویں دلیل: نوجوان نسل کی الجھنیں

فلکی حسابات کو معیار بنانے کے حق میں دلائل زیادہ تر انھی حلقوں کی جانب سے پیش کیے جاتے ہیں جنھیں غیر مسلم معاشروں، بالخصوص مغربی ممالک، میں مسلمانوں کے مسائل سے واسطہ پڑتا ہے۔ چنانچہ ایک عام دلیل یہ دی جاتی ہے کہ رؤیت ہلال اور اس کی شہادت کے فیصلوں میں اختلاف کی وجہ سے ان معاشروں میں مقیم مسلمانوں کی نوجوان نسل کے ذہن میں طرح طرح کے شبہات پیدا ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر ذوالفقار علی شاہ کہتے ہیں:

''یعسر علیهم أخذ الاجازات من أعمالهم لقضاء أول أیام رمضان ، و أول أیام العید بین الأهل و الأولاد و الجالیة المسلمة ، و انه لمن المعروف عند مسلمی الغرب کم هو ملحّ و أساسی أن یستغل الأهل هذه المناسبات الدینیة لغرس الروح الاسلامیة فی

أولادهم ، و تعليمهم أمر دينهم و شعائره ، و ربطهم بالأحداث و الأعياد و المناسبات الشرعية ، و اشعارهم أن رمضان و العيد هما مناسبتان خاصتان و مقدستان فی ديننا ، وفی عرفنا ، و يعلمون أولادهم أهمية وحدة المسلمين و أهمية تجمعهم"(٤٣)

(ان کے لیے مشکل ہوتا ہے کہ وہ رمضان کا پہلا دن یا عید کا پہلا دن اپنے آل و اولاد اور مسلمان کمیونٹی کے ساتھ گزارنے کے لیے اپنے کاموں سے چھٹی لیں، اور مغرب کے مسلمان جانتے ہیں کہ اپنی اولاد میں اسلامی روح راسخ کرنے، انھیں اپنے دینی امور اور شعائر کی تعلیم دینے، انھیں یادگار دنوں، عیدوں اور دیگر شرعی مناسبات سے جوڑے رکھنے کے لیے اور انہیں یہ احساس دلانے کے لیے کہ رمضان اور عید ہمارے دین اور عرف میں خاص اہمیت اور تقدس رکھتے ہیں، نیز اپنی اولاد کو مسلمانوں کے اتحاد اور اتفاق کی اہمیت کی تعلیم دینے کے لیے یہ کتنا ضروری اور کتنا بنیادی امر ہے کہ وہ ان دنوں میں اپنے خاندان کے ساتھ شریک ہوں)

اس دلیل کا اصولی جواب اوپر ذکر کیا گیا کہ مزعومہ مصالح اور حکمتوں کی بنیاد پر منصوص احکام کو معطل نہیں کیا جا سکتا۔ اگر ان مصالح کی حفاظت ضروری ہے تو اس کے لیے کوئی ایسا طریقہ سوچنا چاہیے جس سے منصوص احکام کی خلاف ورزی نہ ہو۔ ویسے سوچنے کی بات ہے کہ کیا بچوں میں دینی روح بیدار راسخ کرنے کے لیے رمضان کا صرف پہلا دن ہی اہل و عیال کے ساتھ گزارنا چاہیے یا رمضان کا پورا مہینہ اس کوشش میں صرف کرنا چاہیے؟ یا سارا سال مختلف طریقوں اور ذرائع سے اس کی کوشش کرنی چاہیے؟ اس سوال کا جواب وہی اہل علم دے سکتے ہیں جو مغرب میں زندگی بسر کر رہے ہیں کیونکہ انہی کو مغرب میں مقیم مسلمانوں کے مسائل کا صحیح ادراک ہو سکتا ہے۔ ہم جیسے لوگ تو صرف اصولی اور قانونی پہلو ہی واضح کر سکتے ہیں۔

چاند کے ''قابل رؤیت'' ہونے کی بنا پر قمری تقویم

بعض لوگوں نے یہ تجویز بھی دی ہے کہ چاند کی پیدائش پر نہ سہی اس کے قابل رؤیت ہونے کی بنیاد پر مبنی ایک کیلنڈر بنا لینا چاہیے۔(٤٤) یہ تجویز بھی ہماری ناقص رائے میں ناقابل قبول ہے۔

اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ چاند کا قابل رؤیت ہونا الگ بات ہے اور واقعتاً اس کی رؤیت ہو جانا ایک بالکل ہی الگ امر ہے۔ بعض حالات میں چاند اپنی عمر کی وجہ سے قابل رؤیت ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود دیگر عوامل کی وجہ سے اس کی رؤیت کی گواہی میسر نہیں آتی۔ مثلاً اگر چاند کی عمر غروب

شمس کے وقت ۴۵ گھنٹے ہو اور غروب شمس اور غروب قمر کے درمیان وقفہ ۳۰ منٹ ہو تو عام حالات میں یہ چاند قابل رؤیت ہوتا ہے۔ تاہم اگر مطلع ابر آلود ہونے کی وجہ سے چاند کی واقعتاً رؤیت نہ ہو سکی تو کیا کیا جائے گا؟ اس تجویز کی رو سے اگلے دن نیا قمری مہینہ شروع ہونا چاہیے جبکہ حدیث میں صاف الفاظ میں فرمایا گیا ہے کہ اس صورت میں اگلے دن پہلے جاری قمری مہینے کی تیسویں تاریخ سمجھی جائے گی اور نیا قمری مہینہ اس کے بعد شروع ہو گا۔

اس تجویز کے ناقابل قبول ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ چاند کے قابل رؤیت ہونے کی پیش گوئیاں اوسط تخمینہ پر مبنی ہوتی ہیں۔ چنانچہ قابل رؤیت ہونے کی پیش گوئیوں میں بالعموم تیس گھنٹے کی عمر کو معیار کے طور پر مانا جاتا ہے، یعنی اگر غروب شمس کے وقت چاند کی عمر تیس گھنٹے یا اس سے زائد ہو تو اسے قابل رؤیت قرار دیا جاتا ہے اور اگر اس کی عمر تیس گھنٹے یا اس سے کم ہو تو اسے ناقابل رؤیت قرار دیا جاتا ہے۔(۷۵) ظاہر ہے کہ کئی مواقع پر اس پیش گوئی کا شریعت کے ساتھ تصادم آئے گا۔ مثلاً اگر غروب شمس کے وقت چاند کی عمر اٹھائیس گھنٹے ہو تو اس پیش گوئی کے مطابق اسے ناقابل رؤیت قرار دیا جائے گا اور اگلا دن قمری مہینے کا تیسواں دن قرار پائے گا، حالانکہ اس چاند کی رؤیت عملاً ممکن ہو سکتی ہے اور اگر فی الواقع اس کی رؤیت کی شہادتیں مقررہ شرائط اور نصاب کے مطابق میسر ہو جائیں تو شرعی طور پر اگلے دن سے نیا قمری مہینہ شروع ہو گا۔ اسی طرح ہم نے اوپر واضح کیا کہ بعض اوقات چاند کی عمر تیس گھنٹوں سے زائد ہوتی ہے اس کے باوجود اگر عملاً اس کی رؤیت نہیں ہو سکی تو شرعاً اگلے دن نیا مہینہ شروع نہیں ہو سکتا، جبکہ اس پیش گوئی کے مطابق اگلے دن نیا مہینہ شروع ہو گا۔

اس تجویز کو مسترد کرنے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ چاند کے قابل رؤیت ہونے کی یقینی پیش گوئی کرنا کم از کم اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکا ہے کیونکہ چاند کے قابل رؤیت ہونے میں اس کی عمر کے علاوہ بعض دیگر عوامل بھی اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر چاند کا سورج سے زاویائی فاصلہ (elongation)، افق سے سورج کا نیچے ہونا، افق سے چاند کی بلندی، زمین سے چاند کا فاصلہ، غروب شمس اور غروب قمر کے درمیان وقفہ کی کمی یا بیشی، مطلع کی کیفیت، فضا میں آلودگی کا تناسب، مشاہدہ کے مقام کا محل وقوع، مشاہدہ کے مقام کی سطح سمندر سے بلندی، فضا میں نمی وغیرہ۔(۷۶) اس کے علاوہ ظاہر ہے کہ مشاہدہ کرنے والے کی نظر کی تیزی یا کمزوری سے بھی رؤیت پر اثر پڑتا ہے۔ پس چاند کی پیدائش اس کی رؤیت کے قائم مقام نہیں ہو سکتی، نہ ہی اس کا قابل رؤیت ہونا اس کی فی الواقع رؤیت کی ضرورت سے بے نیاز کر سکتا ہے۔

فصل سوم: فلکی حسابات اور عدم امکان رؤیت

پچھلی سطور میں ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ فلکی حسابات کی بنیاد پر قمری مہینہ کا اثبات جائز نہیں ہے۔ اب اس سوال پر بحث باقی ہے کہ کیا ان حسابات کی بنیاد پر رؤیت کی نفی کی جا سکتی ہے؟ یعنی اگر رؤیت ہلال کی شہادت ملے لیکن سائنسی حسابات کی بنیاد پر اس دن اور اس مقام پر رؤیت ممکن نہیں تھی تو کیا ایسی صورت میں رؤیت کی شہادت کو قبول کیا جائے گا؟

جیسا کہ ہم نے ابتداء میں ذکر کیا ہے، ہماری ناقص رائے میں فلکی حسابات کے متعلق سائنسدانوں کی آراء کی حیثیت ''ماہر کی رائے'' (رأی الخبیر) کی ہے اور بہت سارے امور میں فقہاء نے ماہرین کی آراء کو بعض شرائط اور قیود کے ساتھ حجت کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ ہم یہ بھی واضح کر چکے ہیں کہ مشاہدہ اور تجربہ کو سرے سے ناقابل اعتبار ٹھہرانا کسی طور صحیح نہیں ہے۔

یہ سوال بھی قابل توجہ ہے کہ رؤیت ہلال کی گواہی کا قاضی کے سامنے از خود پیش کرنا کیوں ضروری قرار دیا گیا ہے؟ ظاہر ہے کہ قاضی کسی گواہی پر کوئی فیصلہ تبھی سنا سکتا ہے جب وہ پہلے یہ اطمینان کرلے کہ گواہی قابل اعتماد ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ گواہی ریکارڈ کیے جانے کے وقت گواہ کے چہرہ کے تأثرات پر بھی نظر رکھے اور گواہ سے سوالات بھی کرے۔ مفتی محمد شفیع فرماتے ہیں:

> ''گواہ کے چہرہ بشرہ اور طرز گفتگو وغیرہ دیکھنے سے اس کے بیان کی صحت کا اندازہ لگانے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ نیز اس پر جرح کرکے مخفی باتوں کو نکالا جا سکتا ہے اور یہ سب جب ہی ہو سکتا ہے جب کہ گواہ قاضی یا جج کے سامنے ہو''(۷۷)

ظاہر ہے کہ گواہ کا ''چہرہ بشرہ اور طرز گفتگو'' قرائن ہوتے ہیں جن سے قاضی یہ اندازہ لگاتا ہے کہ گواہی قابل بھروسہ ہے یا نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرائن کی بنیاد پر گواہ کی گواہی مسترد بھی کی جا سکتی ہے۔ رؤیت ہلال کے مقررہ نصاب شہادت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مشاہدہ اور تجربہ کو مد نظر رکھا گیا ہے اور قرائن کو بھی، ورنہ مطلع صاف ہونے اور مطلع ابر آلود کی صورت میں نصاب شہادت میں فرق نہ کیا جاتا۔ چنانچہ مطلع صاف ہونے کی صورت میں جمع کثیر کی شرط کی علت الهداية میں یہ ذکر کی گئی ہے:

> **''لأن التفرد بالرؤية فی مثل هذه الحالة يوهم الغلط. فيجب التوقف فيه حتى يكون جمعاً كثيراً''**(۷۸)

(کیونکہ ایسی حالت میں تنہا شخص کی رؤیت میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے۔ پس اس وقت تک توقف واجب ہے جب تک جمع کثیر نہ ہو)

نیز فقہاء نے تصریح کی ہے کہ مطلع صاف ہونے کی صورت میں بھی اگر دیگر قرائن سے معلوم ہوجائے کہ گواہ کی گواہی قابل اعتماد ہے تو اسے قبول کیا جائے گا۔ چنانچہ مطلع صاف ہونے کی صورت میں بھی اگر صرف دو گواہ شہر سے باہر کسی کھلی فضا میں کسی شہر کے اندر ہی کسی بلند مقام پر رؤیت کا دعوی کریں تو ان دو گواہوں کی گواہی پر شوال کے چاند کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔(۷۹) یہ امر کہ شہر کے اندر آلودگیوں کی وجہ سے مطلع صاف ہونے کے باوجود رؤیت کا امکان کم ہوتا ہے اور شہر سے باہر کھلی فضا میں، یا کسی بلند مقام سے، رؤیت کا امکان زیادہ ہوتا ہے، بذات خود تجربہ، مشاہدہ اور قرائن پر مبنی ہے۔

پس اگر غلطی یا وہم کے احتمال کی بنیاد پر رؤیت کے متعلق گواہ کی گواہی مسترد کی جا سکتی ہے تو جب اس کی گواہی قطعی طور پر غلط ہو تو کیسے اسے قبول کیا جا سکتا ہے؟ سائنسدان اگرچہ چاند کے قابل رؤیت ہونے کی پیش گوئی یقینی طور پر نہیں کر سکتے لیکن وہ چاند کی پیدائش کا وقت اتنا ہی یقینی طور پر بتا سکتے ہیں جتنا یقینی طور پر وہ سورج کے طلوع و زوال و غروب کے متعلق بتاتے ہیں۔ اس لیے ان امور کا انکار اب قطعیات کے انکار کے مترادف ہے۔(۸۰) یہی وجہ ہے کہ اگر سائنسدان قطعی دلائل سے بتائیں کہ فلاں مقام پر فلاں دن رؤیت کا سرے امکان ہی نہیں (اس وجہ سے چاند کی عمر محض دس گھنٹے ہے، یا اس وجہ سے کہ غروب شمس و غروب قمر کے درمیان وقفہ محض تین منٹ کا ہے، یا اس وجہ سے کہ چاند افق سے سات درجے سے کم کی اونچائی پر ہے، یا اور اس طرح کی قطعی وجوہات ذکر کریں) تو اس کا انکار قطعیات کا انکار ہے اور قطعیات کے خلاف نہ روایت قابل قبول ہوتی ہے اور نہ شہادت ۔ پس ہماری ناقص رائے میں فلکی تحقیقات کے اداروں کی رپورٹ کو عدم امکان رؤیت کے قرینہ کے طور پر استعمال کرنا شرعاً مستحسن اور ضروری ہے۔

نتائج بحث

اس مقالہ میں تفصیلی بحث کے بعد جو نتائج سامنے آئے ہیں وہ یہاں مختصراً پیش کیے جاتے ہیں:

۱۔ اسلامی مہینوں کے اثبات کے لیے شرعاً دو بنیادی طریقے مقرر کیے گئے ہیں : ایک یہ کہ انتیس تاریخ کو چاند کی رؤیت ہوجائے اور دوسرا یہ کہ عدم رؤیت کی صورت میں مہینہ کے تیس دن

پورے ہوجائیں ۔

۲۔ ماہرین فلکیات اگر رؤیت کے گواہ کے طور پر آئیں تو ان کی گواہی قابل قبول ہے۔ تاہم اگر وہ گواہ کے طور پر آنے کے بجائے چاند کی پیدائش یا رؤیت کے متعلق اپنی تحقیقات کی روشنی میں کوئی رائے پیش کریں گے تو اس رائے کی حیثیت ''رأی الخبیر'' کی ہے اور اس پر وہی اصول لاگو ہوں گے جو رأی الخبیر پر لاگو ہوتے ہیں۔

۳۔ ماہرین فلکیات کی آراء اور تحقیقات پر اعتماد کفر یا گناہ کا کام نہیں ہے کیونکہ ان کا علم نجوم اور غیب دانی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۴۔ تاہم ماہرین فلکیات کی آراء کی بنا پر رؤیت و عدم رؤیت سے قطع نظر کرتے ہوئے محض حسابات و مشاہدات کی بنیاد پر اسلامی مہینوں کا شروع کرنا کسی طور جائز نہیں ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ حسابات کے ذریعہ اسلامی مہینوں کے اثبات سے منصوص احکام کی خلاف ورزی ہوتی ہے جسے مصلحت، رفع حرج اور اس طرح کے دیگر اصولوں کی بنیاد پر بھی جائز نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ شرعی لحاظ سے ضروری ہے کہ مقررہ شروط اور نصاب کے مطابق رؤیت کی شہادت مل جائے اور حاکم اس کے مطابق فیصلہ کر لے۔

۵۔ تاہم اگر مقررہ نصاب اور شروط کے مطابق شہادت مل بھی جائے لیکن فلکی حسابات کی رو سے ماہرین کی قطعی رائے یہ ہو کہ اس دن اس مقام پر رؤیت ناممکن تھی تو حاکم پر لازم ہوگا کہ وہ اس شہادت کو قبول نہ کرے کیونکہ شہادت تو اس صورت میں بھی مسترد کی جا سکتی ہے جب اس میں غلطی کا احتمال ہو، جبکہ اس صورت میں اس کا غلط ہونا قطعی ہوتا ہے۔ پس فلکی حسابات کے ذریعہ اسلامی مہینوں کا اثبات ناجائز ہے لیکن رؤیت کی شہادت کو قبول یا مسترد کرنے کے معاملہ میں حسابات پر اعتماد جائز اور مستحسن ہے۔

هذا ما عندی، و العلم عند الله ۔

حواشی و حوالہ جات

۱ ۔ مثال کے طور پر انگریزی اخبار ''دی نیوز'' کے ایڈیٹر کے نام خطوط کے کالم میں ایک مکتوب نگار فرماتے ہیں:

> The science of astronomy can correctly calculate to the last fraction of a second as to the date and time of the sighting of the moon in any part of the world but we remain in limbo and in doubt and continue to reject a confusion-free and scientific approach in this regard. (Daily The News International, 24 August 2009)

(فلکیات کا علم ہمیں دنیا کے کسی بھی خطہ میں کسی بھی وقت چاند کی رؤیت کے متعلق سیکنڈ کی آخری کسر تک صحت کے ساتھ بتاسکتا ہے لیکن ہم بدستور جمود اور شکوک کا شکار ہیں اور اس معاملہ میں الجھن سے پاک سائنسی انداز اختیار کرنے سے مسلسل گریز کر رہے ہیں)

فاضل مکتوب نگار کے اس دعوی سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ خود فلکیات کی ابجد سے بھی واقف نہیں ہیں ۔ آگے ہم واضح کریں گے کہ فلکی حسابات کی بنا پر یقینی طور پر چاند کی ''پیدائش'' کے متعلق پیش گوئی کی جاسکتی ہے لیکن اس کے '' قابل رؤیت'' ہونے کے متعلق کوئی یقینی پیش گوئی نہیں کی جاسکتی ۔ اس سے کچھ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ دوسروں کو فلکیات کا درس دینے والے خود فلکیات سے کتنے ناواقف ہیں۔ پھر ایسے لوگوں کی شریعت سے عدم واقفیت کا کیا رونا رویا جائے!

اس خط کی اشاعت سے تین دن قبل اسی اخبار میں جناب ڈاکٹر مظفر اقبال صاحب کا ایک مضمون Ramazan 1430 کے عنوان سے چھپا تھا۔ شاید فاضل مکتوب نگار نے اس مضمون کو پڑھنے کی زحمت نہیں کی تھی۔ سائنس سے مسلمانوں کی غیر ضروری مرعوبیت کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر مظفر اقبال اس مضمون میں کہتے ہیں:

> Due to the extreme inferiority complex Muslims have about science these days, it is often stated that in this day and age of science, why can't Muslims rely on technology to determine the beginning and ending of their lunar month? The answer is simple: this is not the criterion established by the two primary sources of law in Islam: the Qur'an and the Sunnah. (Daily The News International, 21 August 2009)

(مسلمان سائنس کے بارے میں ان دنوں جس شدید احساس کمتری میں مبتلا ہیں اس کی وجہ سے عام طور پر یہ بات کہی جاتی ہے کہ سائنس کے اس دور میں مسلمان اپنے قمری مہینہ کی ابتداء و انتہا کا فیصلہ کرنے کے لیے کیوں ٹیکنالوجی پر انحصار نہیں کرسکتے؟ اس کا جواب بڑا سادہ ہے: یہ وہ طریقہ نہیں ہے جو اسلام کے دو بنیادی ماٰخذ، قرآن اور سنت، نے متعین کیا ہے)

اصولی اور قانونی لحاظ سے ڈاکٹر صاحب کی یہ رائے بالکل درست ہے، جیسا کہ ہم آگے واضح کریں گے۔

۲۔ پچھلے سال ۱۴۳۰ھ میں عید الفطر کی رؤیت کے معاملہ میں جو تنازعہ اٹھا اس میں دیگر امور کے علاوہ ایک متنازعہ امر یہ بھی تھا کہ ۱۹ ستمبر کو سرکاری فیصلہ کے مطابق اٹھائیسواں روزہ تھا لیکن پشاور کی مسجد قاسم علی خان کے اعلان کے مطابق یہ انتیسواں روزہ تھا۔ پھر جب اس دن رؤیت کی شہادتیں، جو اخباری رپورٹ کے مطابق ۴۰ سے زائد تھیں، ملیں تو مسجد قاسم علی خان نے اگلے دن عید کا اعلان کر لیا حالانکہ ۱۹ ستمبر کو غروب شمس کے وقت چاند کی عمر صرف ساڑھے اٹھارہ گھنٹے تھی اور پشاور اور اس سے ملحقہ علاقوں میں غروب شمس کے صرف تین منٹ بعد غروب قمر ہوا۔ پس عقلاً اس دن رؤیت سرے سے ممکن ہی نہیں تھی۔

۳۔ فتاویٰ رضویہ (لاہور: رضا فاؤنڈیشن، ۱۹۹۶ء)۔ ج ۱۰، ص ۴۶۳

۴۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پاکستانی ''قانون شہادت آرڈر مجریہ ۱۹۸۴ء'' سے وہ قواعد مختصراً پیش کیے جائیں جو رأی الخبیر (opinion of expert) پر لاگو ہوتے ہیں:

قانون شہادت کا بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ عدالت کے سامنے صرف وہی شہادت پیش کی جا سکتی ہے جو عدالت کے سامنے زیر بحث موضوع سے متعلق (relevant) ہو۔(دفعہ۱۸) اس لیے دو حقائق کے درمیان تعلق (relevancy of facts) کے بارے میں قانون شہادت میں انتہائی تفصیلی قواعد دیے گئے ہیں۔ (دفعات۱۸ تا ۶۹)

ان قواعد میں ایک اہم قاعدہ یہ ہے کہ عدالت کے سامنے جب زبانی شہادت (oral evidence) دی جائے تو شہادت براہ راست (direct) ہو۔ مثال کے طور پر اگر شہادت کسی ایسے امر سے متعلق ہو جو دیکھا گیا ہو تو شہادت وہی شخص دے گا جس نے خود وہ امر دیکھا ہو۔ البتہ بعض صورتوں میں شہادۃ علی الشہادۃ کی گنجائش دی گئی ہے۔ (دفعہ ۷۱)

بعض صورتوں میں عدالت کے سامنے متنازعہ امر میں کسی ایسے شخص کی رائے بھی ''متعلق'' ہو جاتی ہے جو اس تنازعہ میں نہ فریق ہوتا ہے اور نہ گواہ۔ اس ضمن میں قرار دیا گیا ہے کہ اگر سائنس سے متعلق امور کے بارے میں عدالت کوئی رائے قائم کرنا چاہتی ہے تو وہ متعلقہ شعبہ کے ماہر کی رائے طلب کر سکتی ہے۔ (دفعہ۵۹)

ایسے امور جن سے اس ماہر کی رائے پر اثر پڑتا ہو بھی متعلق ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر ماہر نے قرار دیا ہو کہ بعض مخصوص علامات ایک مخصوص زہر کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں اور وہ علامات کسی شخص میں نظر آئیں تو اس سے عدالت یہ نتیجہ اخذ کر سکتی ہے کہ وہ شخص اس زہر کا شکار ہوا حالانکہ اس ماہر نے یہ گواہی نہیں دی کہ اس نے کسی شخص کو براہ راست اس شخص کو زہر دیتے ہوئے دیکھا ہے۔ (دفعہ ۶۰)

سابقہ مشاہدات اور تجربات جن کی بنا پر کوئی ماہر کسی امر کے بارے میں رائے قائم کرتا ہے بھی متعلق قرار دیے جاتے ہیں۔ (دفعہ ۶۵)

بعض اوقات کسی امر کے ماہر کو طلب کرنے کے بجائے اس کی لکھی گئی تحقیقی کتاب یا مضمون کا عدالت کے سامنے پیش کرنا بھی کافی سمجھا جاتا ہے۔ (دفعہ ۷۱)

اسی طرح ماہر اپنی یادداشت تازہ کرنے کے لیے خود بھی متعلقہ فن کی تحقیقی کتاب یا مضمون سے استفادہ کر سکتا ہے۔ (دفعہ ۱۵۵)

۵۔ مثال کے طور پر کسی زخم کی نوعیت کے تعین کے لیے کہ وہ موضحۃ ہے، متلاحمۃ ہے یا باضعۃ ،طبیب ہی

کی رائے پر انحصار کیا جاتا ہے۔تفصیل کے لیے دیکھیے: الموسوعة الفقهية (کویت: وزارة الأوقاف و الشؤون الاسلامية، ۱۹۹۲م)۔ ج ۱۹، ص ۱۶-۲۶)

۶۔ سنن الترمذی، کتاب الطهارة ، باب ما جاء فی کراهية اتيان الحائض، حديث رقم ۱۳۵ ۔

۷۔ مجموعة رسائل ابن عابدين ۔ ج ۱ ، ص ۲۴۵

۸۔ ایضاً ،ص ۲۴۶

۹۔ الدکتور ذوالفقار علی شاہ، الحسابات الفلکية و اثبات شهر رمضان: رؤية مقاصدية فقهية (ھرندن۔فرجینیا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۲۰۰۹ م)،ص ۲۵

۱۰۔ امام ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل البخاری، الجامع الصحيح ، کتاب الصوم ، باب قول النبی ﷺ اذا رأيتم الهلال فصوموا و اذا رأيتموه فأفطروا ، حديث رقم ۱۷۷۶

۱۱۔ ایضاً ، باب قول النبی ﷺ لا نکتب و لا نحسب ، حديث رقم ۱۷۸۰

۱۲۔ ایضاً ، باب قول النبی ﷺ اذا رأيتم الهلال فصوموا و اذا رأيتموه فأفطروا ، حديث رقم ۱۷۷۳

۱۳۔ ایضاً ، حديث رقم ۱۷۷۴

۱۴۔ محمد امین ابن عابدین الشامی، رد المحتار علی الدر المختار شرح تنوير الأبصار (القاھرۃ : مصطفٰی البابی الحلبی، تاریخ ندارد)۔ ج ۲،ص ۱۰۱

۱۵۔ ڈاکٹر ذوالفقار علی شاہ کہتے ہیں:

"ان ولادة القمر الجديد هی فقط علامة تعرف من خلالها الوقت ، حيث أن للقمر بداية و نهاية واضحة خلال مساره فی فلکه حول الأرض. نقطة البداية هی نقطة الولادة ، و هی الطريقة الأکثر دقة التی نستطيع من خلالها اثبات الشهور و السنين الاسلامية فی وقت مبکر اعتماداً علی الحسابات الفلکية الدقيقة. لهذا لا يوجد أی خطأ فی اتخاذ ولادة القمر الجديد کمبدأ أو علامة بداية الشهر الجديد" (الحسابات الفلکية و اثبات شهر رمضان ،ص ۱۴۵)

(نئے چاند کی پیدائش وقت معلوم کرنے کی صرف علامت ہے کیونکہ زمین کے گرد اپنے مدار میں چاند کے سفر کی ابتداء اور انتہاء بالکل واضح ہوتی ہے۔ نقطۂ آغاز پیدائش کا نقطہ ہے اور یہی زیادہ یقینی ہے جس کی رو سے دقیق فلکی حسابات پر اعتماد کرتے ہوئے ہم اسلامی مہینوں اور سالوں کا اثبات جلدی کر سکیں گے۔ پس چاند کی پیدائش کو نئے مہینہ کی ابتداء کی علامت ماننے میں کوئی قباحت نہیں ہے)

۱۶۔ ایضاً،ص ۷۹

۱۷۔ ڈاکٹر محمد طاہر القادری ، "فصل المقال فی رؤية الهلال"، ماہنامہ " منہاج القرآن" لاہور ، مارچ ۱۹۹۶ء ، ص۴۹

۱۸۔ الحسابات الفلکية و اثبات شهر رمضان،ص ۱۸-۱۹ و ۷۹-۸۳

۱۹۔ ؎ آفتاب آمد دلیل آفتاب کے مصداق جب کسی امر پر اجماع ثابت ہوا تو پھر اجماع کی دلیل جاننے کی ضرورت نہیں رہتی۔تفصیل کے لیے دیکھیے: شمس الائمۃ ابو بکر محمد بن ابی سہل السرخسی، تمهيد الفصول فی الأصول (أصول السرخسی) (لاہور: مکتبہ مدنیہ، ۱۹۸۱ء)، ج ۱،ص ۳۰۱-۳۰۳۔

۲۰۔ صحيح مسلم، کتاب الصيام، باب بيان أن لکل بلد رؤيتهم و أنهم اذا رأوا الهلال ببلد...، حديث رقم ۱۸۱۹

۲۱۔ المجموع شرح المهذب (القاهرة : المطبعة المنيرية ، تاریخ ندارد) ، ج ٦ ، ص ۲۷۰

۲۲۔ الحسابات الفلکیة و اثبات شهر رمضان ، ص ۱۲۵.....۱۳۴

۲۳۔ مشترک، مؤول اور مفسر کی اصطلاحات کی توضیح اور ان سے متعلقہ اصولوں کی تشریح کے لیے دیکھیے : أصول السرخسی، ج ۱، ص ۱۲۴۔ ۱۶۷

۲۴۔ صحیح البخاری ، کتاب الصوم ، باب قول النبی ﷺ اذا رأیتم الهلال فصوموا و اذا رأیتموہ فأفطروا، حدیث رقم ۱۷۷۶

۲۵۔ امام مالک بن انس، الموطأ ، کتاب الصیام ، باب ما جاء فی رؤیة الهلال للصوم و الفطر فی رمضان ، حدیث رقم ۵۵۹؛ صحیح البخاری ، کتاب الصوم ، باب قول النبی ﷺ اذا رأیتم الهلال فصوموا و اذا رأیتموہ فأفطروا، حدیث رقم ۱۷۷۴

۲۶۔ امام ابو عیسی محمد بن عیسی الترمذی، سنن الترمذی، کتاب الصوم ، باب ما جاء أن الصوم لرؤیة الهلال و الافطار له، حدیث رقم ۶۲۴)

۲۷۔ امام مسلم بن حجاج القشیری، صحیح مسلم، کتاب الصیام ، باب وجوب صوم رمضان لرؤیة الهلال و الفطر لرؤیة الهلال، حدیث رقم ۱۸۱۰

۲۸۔ امام ابو داود سلیمان بن اشعث السجستانی، سنن ابی داود ، کتاب الصوم ، باب من قال فان غم علیکم فصوموا ثلاثین ، حدیث رقم ۱۹۸۲

۲۹۔ امام احمد بن حنبل الشیبانی، مسند احمد، باقی مسند المکثرین، مسند جابر بن عبد الله، حدیث رقم ۱۴۱۴۳

۳۰۔ دور جدید میں اصول فقہ پر لکھنے والے کئی اصحاب علم نے قرار دیا ہے کہ جب دو نصوص بظاہر متعارض ہوں تو حنفی فقہاء نسخ، ترجیح اور جمع میں جمع کو سب سے آخر میں رکھتے ہیں اور پہلے ناسخ اور منسوخ کے تعین کی کوشش کرتے ہیں۔ ہماری ناقص رائے میں یہ حنفی اصول فقہ کے متعلق ایک بہت بڑی غلط فہمی ہے۔ غالبًا اس غلط فہمی کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ اصول کی کتابوں میں ''معارضة'' کی بحث کی ابتداء میں اس قسم کی تصریحات مل جاتی ہیں کہ اگر نصوص کی تاریخ کا علم ہوتا تو ان میں تعارض کا سوال پیدا نہ ہوتا، بلکہ متقدم کو منسوخ اور متاخر کو ناسخ قرار دیا جاتا۔ (مثال کے طور پر دیکھیے: أصول السرخسی۔ ج ۲، ص ۱۲) تاہم فقہاء و اصولیین کی ان نصوص سے یہ استنباط قلت تامل کا نتیجہ ہے۔ آگے خود امام سرخسی نے معارضہ کی جو تفسیر پیش کی ہے اس سے اس استنباط کی غلطی اچھی طرح واضح ہوجاتی ہے۔ چنانچہ وہ معارضہ کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں: هی الممانعة علی سبیل المقابلة ۔ (ایضاً)

اس کے بعد اس کے رکن کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

و أما الرکن فهو تقابل الحجتین المتساویتین علی وجه یوجب کل واحد منهما ضد ما توجبه الأخری۔ (ایضاً)

اس سے معلوم ہوا کہ دو نصوص کے درمیان معارضہ اس وقت تک پایا ہی نہیں جا سکتا جب تک دو باتیں ثابت نہ کی جائیں:

اولاً: یہ کہ یہ دونوں نصوص قوت میں متساوی ہیں کیونکہ قوی اور ضعیف میں کوئی معارضہ نہیں پایاجاتا؛ اور

ثانیاً: یہ کہ ایک نص سے جو کچھ معلوم ہو رہا ہے دوسری نص سے اس کے بالکل متضاد بات معلوم ہو رہی ہے۔

چنانچہ اگر دو نصوص کے درمیان بظاہر پائے جانے والے تناقض کو دور کیا جا سکے تو ان کے درمیان معارضہ نہیں پایا جائے گا۔

اس کے بعد مزید وضاحت کے لیے امام سرخسی اس معارضہ کی شرط کا بھی ذکر کر دیتے ہیں:

أن یکون تقابل الدلیلین فی وقت واحد و فی محل واحد ، لأن المضادة و التنافی لا یتحقق بین الشیئین فی وقتین و لا فی محلین حساً و حکماً۔ (ایضاً)

آگے امام سرخسی معارضہ سے نکلنے کے لیے ''مخلص'' کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

یطلب هذا المخلص أولاً من نفس الحجة، فان لم یوجد فمن الحکم ، فان لم یوجد فباعتبار الحال، فان لم یوجد فباعتبار التأریخ نصاً، فان لم یوجد فباعتبار التأریخ دلالة۔ (ایضاً، ص ۱۷)

اس کے بعد پہلی بات کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

فبیانه من أوجه: أحدها أن یکون أحد النصین محکماً و الآخر مجملاً أو مشکلاً۔ فان بهذا یتبین أن التعارض حقیقةً غیر موجود بین النصین و ان کان موجوداً ظاهراً۔ فیصار الی العمل بالمحکم دون المجمل و المشکل۔ و کذلک ان کان احدهما نصاً من الکتاب أو السنة المشهورة و الآخر خبر الواحد . و کذلک ان کان أحدهما محتملاً للخصوص، فانه ینتفی معنی التعارض بتخصیصه بالنص الآخر۔ (ایضاً، ص ۱۸)

حنفی اصول کے اس طریق کے مطالعہ کے لیے بہترین کتاب امام سرخسی کی المبسوط ہے۔ ایک دوسرے مقام پر ہم نے اس طریق کی وضاحت یوں کی ہے:

''حنفی فقہاء کا طریقہ یہ رہا ہے کہ وہ نصوص سے ایک قاعدہ عامہ مستنبط کرتے ہیں، پھر اسے قانون کے تمام ابواب میں ان تمام جزئیات پر منطبق کرتے ہیں جن پر اس کا انطباق اس کے مخصوص شرائط کے ساتھ ممکن ہوتا ہے۔ پھر اگر کسی نص سے اس قاعدے کے برعکس حکم معلوم ہوتا ہے تو یا تو وہ اس نص کی ایسی تاویل کر دیتے ہیں جس سے اس کے اور قاعدے کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے، یا پھر اسے قاعدہ عامہ سے استثناء قرار دیتے ہیں۔ بعض مخصوص صورتوں میں قاعدہ عامہ سے متصادم خبر واحد پر عمل کو وہ مجبوراً ترک کر دیتے ہیں اور اسے منسوخ قرار دیتے ہیں یا یہ قرار دیتے ہیں کہ اس روایت میں راوی کو کوئی اشتباہ پیش آیا ہے'' (محمد مشتاق احمد، ''جہاد ، مزاحمت اور بغاوت : اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانون کی روشنی میں'' (گوجرانوالہ: الشریعہ اکادمی، ۲۰۰۸ء)۔ ص ۵۰)

''میرے استاد محترم جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی کا کہنا ہے اور مجھے علی وجہ البصیرت ان کی اس رائے سے اتفاق ہے۔ کہ حنفی طریق استنباط کے فہم کے لئے بہترین ماخذ امام سرخسی کی عظیم الشان کتاب ''المبسوط'' ہے۔ امام سرخسی کے قانونی تجزیے کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ مسائل کے پیچھے کار فرما قانونی اصولوں کی تفصیلی وضاحت کرتے ہیں اور ان نصوص کا قانونی تجزیہ کرتے ہیں جن سے ان اصولوں کا استنباط کیا جاتا ہے۔ پھر وہ ان نصوص کا جائزہ پیش کرتے ہیں جن سے بظاہر ان اصولوں سے متصادم حکم معلوم ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ ان نصوص کی یوں تاویل کرتے ہیں کہ ان کے اور قانونی قواعد کے درمیان بظاہر نظر آنے والا تعارض ختم ہو جاتا ہے۔ امام سرخسی کے قانونی تجزیے میں ایک اور اہم خصوصیت یہ نظر آتی ہے کہ بظاہر دو مختلف مسائل جو ایک ہی اصول کے تحت آتے ہوں ان کو وہ اکٹھا ذکر کر دیتے ہیں۔ چنانچہ

اگر وہ سیر کا مسئلہ بیان کر رہے ہوں تو اس مسئلے کے پیچھے کار فرما اصول کی وضاحت کے لئے عین ممکن ہے کہ وہ شفعہ کے ابواب سے کوئی مسئلہ بیان کریں۔ اسی طرح بظاہر یکساں نظر آنے والے مسائل کے مختلف احکام کی وضاحت وہ اس طرح کر دیتے ہیں کہ ان کے پیچھے کارفرما قانونی اصول واضح طور پر سامنے آجاتے ہیں اور ان کے درمیان قانونی فرق سمجھ میں آجاتا ہے'' (ایضاً، ص ۵۱)

۳۱۔ ابو عمر یوسف بن عبد اللہ بن عبد البر القرطبی، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار و علماء الأقطار فی ما تضمنه الموطأ من معانی الرأی و الآثار و شرح ذلک كله بالایجاز و الاختصار** (دمشق: دار قتیبۃ للطباعۃ و النشر، ۱۹۹۳م)۔ ج ۱، ص ۱۸۔

۳۲۔ ابو عمر یوسف بن عبد اللہ بن عبد البر القرطبی، **التمهید لما فی الموطأ من المعانی و الأسانید** (رباط: وزارۃ الأوقاف، ۱۳۹۰ھ)۔ ج ۱۴، ۳۵۲۔

۳۳۔ امام سرخسی نے اجماع کی حجیت کے ضمن میں اس سوال پر تفصیلی بحث کی ہے کہ کن لوگوں کے اختلاف سے اجماع متأثر نہیں ہوتا۔ اس ضمن میں وہ اس محدث کا بھی ذکر کرتے ہیں جو فقیہ نہ ہو۔

و كذلک من يكون محدثاً لا بصر له فی وجوه الرأی و طرق المقاييس الشرعية ، لا يعتد بقوله فی الاجماع لأن هذا فيما يبنى عليه حكم الشرع بمنزلة العامی ، و لا يعتد بقول العامی فی اجماع علماء العصر۔ (أصول السرخسی، ج ۱ ، ص ۳۱۲)

۳۴۔ علی بن محمد ابن حجر العسقلانی، **فتح الباری بشرح صحیح الامام أبی عبد الله محمد بن اسماعيل البخاری** (المکتبۃ السلفیۃ، ت۔ن)

۳۵۔ اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, Al-Hidayah (Bristol: Amal Press, 2006), xiii-xxiii

۳۶۔ **الحسابات الفلكية و اثبات شهر رمضان**، ص ۱۰۵ ۔ ۱۱۴

۳۷۔ ایضاً، ص ۲۷

۳۸۔ ایضاً، ص ۱۰۵ ۔ ۱۰۶

۳۹۔ ڈاکٹر صاحب نے بعض محدثین کی رائے پر اعتماد کرتے ہوئے سیدنا عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے مسلک کی یہ توجیہ کی ہے :

فان كان من رمضان تسع و عشرون يوماً كان يعتبر أن اكمال الثلاثين بصيام يومه الأول. أما اذا انتهى شهر رمضان بعدة ثلاثين يوماً فان ابن عمر كان يعتبر أن يوم صومه الأول هو صوم تطوع من شعبان۔ (ایضاً ، ص۱۰۶)

(اگر رمضان انتیس دن کا ہوتا تو وہ اپنے پہلے روزہ کو رمضان کا روزہ قرار دے کر تیس دن پورے کرنے کے حکم پر عمل کرتے اور اگر رمضان تیس دن کی گنتی پر پورا ہوتا تو ابن عمر اپنے پہلے روزہ کو شعبان کا نفلی روزہ مان لیتے)

یہاں ڈاکٹر صاحب خود اپنا یہ موقف بھول گئے ہیں کہ عبادات کے لیے امور کا ''یقینی'' ہونا ضروری ہے۔ اسی بنا پر ڈاکٹر صاحب نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ رؤیت ہلال کے بجائے چاند کی پیدائش کو معیار بنانا چاہیے۔

حیرت ہوتی ہے کہ ''یقین'' پر اتنا زور دینے والے یہ رائے کیسے اختیار کر سکتے ہیں کہ انتیسویں شعبان کے اگلے دن جس نے روزہ رکھا وہ اسے رمضان کا واجب روزہ یا شعبان کا نفلی روزہ قرار دینے کے لیے پورا ایک مہینہ انتظار کرے! کیا عبادات میں نیت اسی طرح کی جاتی ہے؟

جیسا کہ ظاہر ہے، اس مسئلہ کا یوم شک کے روزہ سے گہرا تعلق ہے۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یوم شک کے روزہ کی مختلف صورتوں کے متعلق فقہاء کا موقف مختصراً پیش کیا جائے۔ **بداية المبتدی** کے متن میں قرار دیا گیا ہے:

و ان غم علیهم أكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً، ثم صاموا۔ (برہان الدین ابو بکر المرغینانی، **الهداية شرح بداية المبتدی، كتاب الصوم ، فصل فی رؤية الهلال** (بیروت: دار الفکر ، تاریخ ندارد) ج ۱ ،ص ۱۱۷)

(اگر موسم ابر آلود ہو تو وہ شعبان کے تیس دنوں کی گنتی پوری کریں، پھر اس کے بعد روزہ رکھیں)

اس کی شرح میں **الهداية** میں ایک تو اس حدیث کا حوالہ دیا گیا ہے جس میں مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں شعبان کے تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور پھر اس اہم قانونی اصول کا حوالہ دیا گیا ہے:

الأصل بقاء الشهر ، فلا ينتقل عنه الا بدليل ، و لم يوجد۔ (ایضاً)

(اصل یہ ہے کہ مہینہ شروع ہو چکنے کے بعد جاری رہے گا اور نئے مہینہ کی طرف انتقال تبھی ہو گا جب اس کی دلیل ملے، جبکہ اس صورت میں وہ دلیل نہیں پائی جاتی)

اس کے بعد یوم شک کے روزہ کا حکم **بداية المبتدی** کے متن میں یوں بیان کیا گیا ہے:

و لا يصومون يوم الشک الا تطوعاً۔ (ایضاً) (اور شک کا روزہ نہ رکھیں مگر نفل کی نیت سے)

اس کی شرح میں **الهداية** میں یوم شک کے روزہ کی پانچ صورتیں ذکر کی گئی ہیں:

اولاً: رمضان کے روزہ کی نیت کرے تو یہ مکروہ ہے اور اس کی دلیل اوپر مذکور ہوئی۔ نیز یہ اہل کتاب سے مشابہت بھی ہے کیونکہ انھوں نے فرض روزوں میں اپنی جانب سے اضافہ کیا۔ بعد میں اگر معلوم ہوا کہ یہ دن رمضان ہی کا تھا، مثلاً اگر رؤیت کی شہادت بعد میں پہنچ گئی، تو یہ روزہ رمضان ہی کا متصور ہو گا۔ ہاں، اگر یہ دن شعبان ہی کا ہوا، مثلاً اگر رؤیت کی شہادت نہ ملی، تو پھر یہ روزہ نفلی متصور ہو گا۔ (ایضاً)

ثانیاً: اگر کسی اور واجب روزہ، مثلاً نذر یا قضا، کی نیت کرے تو یہ بھی مکروہ ہے۔ تاہم اس کی کراہت پہلی صورت سے کمتر ہے۔ اس صورت میں بھی اگر بعد میں معلوم ہوا کہ یہ رمضان کا پہلا دن ہے تو یہ روزہ رمضان کا شمار ہو گا کیونکہ رمضان میں کسی اور قسم کا واجب یا نفلی روزہ نہیں رکھا جا سکتا۔ اگر یہ شعبان کا دن ہو تو اس پر اختلاف ہے کہ کیا یہ روزہ نفلی سمجھا جائے گا یا وہ واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا جس کے لیے روزہ رکھا تھا؟ تاہم صاحب ہدایہ نے ترجیح اسے دی ہے کہ واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ (ایضاً، ص۱۱۷-۱۱۸)

ثالثاً: اگر نفلی روزہ کی نیت کرے تو یہ مکروہ نہیں ہے۔ اگر وہ معمول کے مطابق نفلی روزہ رکھ رہا تھا، جیسے وہ ہر تیسرے دن روزہ رکھتا ہو اور یہ روزہ اتفاقاً انتیس شعبان کے بعد آیا تو اس صورت میں روزہ رکھنا اس کے توڑنے سے بہتر ہے۔ البتہ اگر اس نے محض اس دن روزہ رکھا ہو تو یہ امر اختلافی ہے۔ بعض نے اس صورت میں روزہ توڑنے کو اور بعض نے روزہ رکھنے کو بہتر کہا ہے۔ صاحب ہدایہ نے تصریح کی ہے کہ بعض صحابہ سے اس دن روزہ رکھنے کی جو روایت ہوئی ہے وہ اسی نوعیت کا روزہ تھا۔ (ایضاً، ص ۱۱۸)

رابعاً: اگر یہ نیت کرے کہ کل رمضان ہو تو میرا روزہ ہے، ورنہ نہیں، تو عزیمت کی عدم موجودگی کی وجہ سے اس صورت میں روزہ نہیں ہوگا۔ (ایضاً)

خامساً: اگر یہ نیت کرے کہ کل رمضان ہو تو میرا روزہ رمضان کا ہے اور اگر شعبان ہو تو میرا کسی اور واجب، مثلاً نذر یا قضا، کا روزہ ہے، تو یہ بھی مکروہ ہے۔ پھر اگر یہ دن رمضان کا ہو تو رمضان کا روزہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ روزہ رکھنے کی عزیمت پائی گئی اور جیسا کہ پیچھے واضح کیا گیا رمضان میں صرف رمضان ہی کا روزہ رکھا جا سکتا ہے۔ تاہم اگر یہ دن شعبان کا ہو تو نذر یا قضا کا وہ واجب روزہ اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہو گا کیونکہ اس نے اس کا تعین نہیں کیا تھا۔ (ایضاً)

اگر ڈاکٹر ذوالفقار علی شاہ صاحب صرف روایات اکٹھا کر کے ان میں معمولی لفظی تغیرات پر وقت اور توانائی صرف کرنے کے بجائے ان فقہی جزئیات کے پیچھے کارفرما قانونی اصولوں پر غور کرتے تو ان کے نتائج بحث یکسر مختلف ہوتے لیکن اس پر افسوس ہی کیا جاسکتا ہے کہ ان کی تحقیق میں قانونی تجزیہ کے بجائے روایات کی چھان پھٹک پر ہی سارا زور دیا گیا ہے، حالانکہ کتاب کا ذیلی عنوان ہے: ''دراسة مقاصدية فقهية''۔

۴۰۔ الهداية شرح بداية المبتدی، کتاب الصوم ، فصل فی رؤية الهلال، ج ۱، ص ۱۱۷

۴۱۔ ڈاکٹر شاہ نے فلکی حسابات کی تردید میں کئی فقہائے حنابلہ کی آراء نقل کی ہیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے امام زین الدین عبد الرحمان بن احمد جو ابن رجب حنبلی کے نام سے مشہور ہیں، کی رائے تفصیل سے ذکر کی ہے۔ (الحسابات الفلكية و اثبات شهر رمضان ، ص ۲۳۔۲۴) اسی طرح انھوں نے امام ابن تیمیہ کی رائے بھی تفصیل سے نقل کی ہے۔ (ایضاً ،ص ۵۲۔۵۴)

۴۲۔ ایضاً ،ص ۱۰۵۔۱۰۶

۴۳۔ مختلف فقہی مسالک سے ٹکڑے جوڑ کر ایک نیا موقف بنانے کا عمل ''تلفیق'' کہلاتا ہے۔ اسے عصر حاضر میں معروضیت اور غیر جانبداری کی علامت سمجھا جاتا ہے حالانکہ درحقیقت یہ اصولی تضادات اور تناقضات کا مجموعہ ہوتا ہے۔ اس طریق کار پر تنقید کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، حدود قوانین: اسلامی نظریاتی کونسل کی عبوری رپورٹ کا تنقیدی جائزہ (مردان: مدرار العلوم، ۲۰۰۶ء)، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، ''پاکستان میں رائج فوجداری قوانین: اسلامی قانونی فکر کے اہم مباحث'' (زیر طبع)۔

۴۴۔ الحسابات الفلكية و اثبات شهر رمضان، ص ۸۴

۴۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، ''رؤیت ہلال کے فیصلہ کے لیے حکم حاکم کی ضرورت''، فکر و نظر، جلد۴۷ ، شمارہ ۲ ،ص ۶۴۔۶۹۔

۴۶۔ اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: أصول السرخسی ، ج ۱ ،ص ۳۲۱۔۳۳۸۔

۴۷۔ رد المحتار علی الدر المختار، ج۲، ص ۹۹۔ شوال کے ہلال کا فیصلہ ہونے پر صوبہ سرحد کے کئی علاقوں میں ہوائی فائرنگ کا دستور رائج ہے۔ یہ فائرنگ، ظاہر ہے کہ حکومت کی جانب سے نہیں کی جاتی بلکہ عام لوگ خوشی کے اظہار کے لیے کرتے ہیں۔ نیز یہ فائرنگ رمضان کے لیے نہیں کی جاتی بلکہ صرف شوال کے ہلال کے لیے کی جاتی ہے۔ بعض اوقات رؤیت ہلال کے فیصلہ سے بھی قبل فائرنگ شروع ہو جاتی ہے اور لوگ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ رؤیت کا فیصلہ ہو چکا۔ سوچنے سمجھنے والے لوگوں کی جانب سے اس پر اعتراض اور نکیر کا سلسلہ بھی جاری رہتا ہے اور اکثر لوگ یہ کہتے نظر آتے ہیں کہ چاند نظر آیا ہو نہ آیا ہو لیکن یہ لوگ فائرنگ

کے ذریعہ عید لے آئیں گے!

۴۸۔ الحسابات الفلکیة و اثبات شهر رمضان ، ص ۲۰

۴۹۔ ایضاً ، ص ۷۹

۵۰۔ ایضاً ، ص ۱۸۔۱۹

۵۱۔ ایضاً ، ص ۱۸

۵۲۔ ایضاً ، ص ۲۰۔۲۱

۵۳۔ ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، المستصفی من علم الأصول (بیروت: داراحیاء التراث العربی، تاریخ ندارد)، ج ۱، ص ۲۱۶۔۲۱۷

۵۴۔ ایضاً ، ص ۲۲۲

۵۵۔ ایضاً ، ص ۲۱۶

۵۶۔ ایضاً، ص ۲۱۷۔۲۱۸؛ ابواسحاق الشاطبی، الموافقات فی أصول الشریعة (القاہرۃ: المکتبة التجاریة الکبری، ۱۹۲۲ء)، ج ۲، ص ۷

۵۷۔ ایضاً

۵۸۔ ایضاً

۵۹۔ مغربی اصول قانون کی روشنی میں اس موضوع پر بحث کے لیے دیکھیے:

Edgar Bodenheimer, Jurisprudence: The Philosophy and Methodology of Law, (Cambridge University Press, 1974), 196

۶۰۔ مثال کے طور پر مغربی ممالک اظہار رائے کی آزادی کے حق کو اتنی اہمیت دیتے ہیں کہ توہین رسالت بھی ان کے نزدیک جائز ہو جاتی ہے جبکہ اسلامی قانون کی رو سے توہین رسالت ایک قابل سزا جرم ہے۔تفصیل کے لیے دیکھیے:

Hajra Saboor, Blasphemy and Freedom of Expression: The Islamic Perspective (Unblished Thesis of LLM International Law, Faculty of Shariah and Law, International Islamic University Islamabad, 2006).

۶۱۔ المستصفی ، ج ۱، ص ۲۱۷

۶۲۔ ایضاً، ص ۲۱۸

۶۳۔ الحسابات الفلکیة و اثبات شهر رمضان ، ص ۱۴۰

۶۴۔ ایضاً ، ص ۳۶

۶۵۔ ایضاً ، ص ۸۲

۶۶۔ ایضاً ، ص ۹۲

۶۷۔ ایضاً

۶۸۔ ڈاکٹر مظفر اقبال کہتے ہیں:

A further misunderstanding and confusion about the beginning and

ending of Ramazan is the artificial link of this beginning (or ending) with the unity of the Ummah... [W]hat has Muslim unity to do with the beginning or ending of Ramazan? ... [H]ow does the unity of the Ummah suffer if people in Afghanistan begin and end their fasting on a day different from that on which people in Iran or Pakistan do? There is absolutely no connection between the two. ("Ramazan 1430", Daily The News International, 21 August 2009)

(ایک اور غلط فہمی اور الجھن یہ ہے کہ رمضان کی ابتداء (یا انتہاء) کو مصنوعی طور پر امت کی وحدت سے جوڑا جاتا ہے...... مسلمانوں کے اتحاد کا رمضان کی ابتداء یا انتہاء سے کیا تعلق ہے؟ اگر افغانستان میں لوگ رمضان کا آغاز و اختتام ایران یا پاکستان کے لوگوں سے مختلف دنوں پر کریں تو اس سے اتحاد امت کو کیسے نقصان پہنچتا ہے؟ ان دو امور کا آپس میں کوئی تعلق نہیں ہے)

٦٩۔ الحسابات الفلكية و اثبات شهر رمضان ، ص ٣٧

٧٠۔ تفصیل کے لیے دیکھیے : محمد مشتاق احمد ، '' اختلاف مطالع کے اعتبار و عدم اعتبار اور وحدت عیدین و رمضان کا مسئلہ '' (زیر طبع) ۔

٧١۔ اس مسئلہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے : ''رؤیت ہلال کے فیصلہ کے لیے حکم حاکم کی ضرورت''، ص ٦٩۔٧٣۔

٧٢۔ ایضاً ، ص ٣٥

٧٣۔ ایضاً ، ص ٣٦۔٣٧

٧٤۔ اس مقالہ میں چاند کی پیدائش، اس کے قابل رؤیت ہونے اور اس طرح کے دیگر متعلقہ مسائل میں ہم نے زیادہ انحصار www.moonsighting.com کی تحقیق پر کیا ہے۔ ان مسائل پر یہ ویب سائٹ نہایت مفید معلومات رکھتی ہے۔

٧٥۔ ایضاً

٧٦۔ ایضاً

٧٧۔ مفتی محمد شفیع ، رؤیت ہلال (دہلی : فرید بک ڈپو ، تاریخ ندارد)۔ص ٥٠

٧٨۔ الهداية شرح بداية المبتدى ، كتاب الصوم ، فصل فى رؤية الهلال ۔ ج ١ ، ص ١١٩

٧٩۔ اس مسئلہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے : ''رؤیت ہلال کے فیصلہ کے لیے حکم حاکم کی ضرورت'' ، ص ٥٨۔ ٥٩۔

٨٠۔ اوپر ہم نے ذکر کیا کہ فلکی حسابات کی بنا پر قمری مہینہ کے اثبات کے حق میں ڈاکٹر ذوالفقار علی شاہ نے ایک دلیل یہ دی ہے کہ یہ حسابات قطعی ہیں۔ ہم نے وہاں یہ واضح کیا ہے کہ ان حسابات کے قطعی ہونے کے باوجود قمری مہینہ کا اثبات ان کے ذریعہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس سے نصوص کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ اس کے برعکس قطعی دلیل کی بنا پر گواہی مسترد کرنے سے کسی نص کی خلاف ورزی نہیں ہوتی بلکہ یہ اصول بذات خود کئی نصوص سے ماخوذ ہے۔

☆☆☆☆☆

فکر و نظر............ اسلام آباد جلد: ۴۷ شمارہ: ۴

برصغیر کے فقہی رجحانات کا ارتقائی جائزہ

ڈاکٹر محسنہ منیر☆

ABSTRACT

The muslims of Sub-continent gained the knowledge of islam from famous centres of the muslim world in early years of Islam. The trends of this area were under influence of the trends of Hijaz, Iraq, and Syria. Different schools of thoughts of usool-e-fiqh were settled in the muslim world before the fourth century of hijrah. There are different tendencies towards these schools of thoughts in different countries of the muslim world. In the sub - continent there were also more than one trends of fiqh which resulted in the semi conformity and total conformity of different kinds in different times. As the matter of fact, the scholars of the sub - continent did worthy jobs in spreading the light of Islam here.The countless number of muhadisin, qazis and scholars spent their lives in teaching the people of distant areas of the sub-continent.That is why Islam got strong roots in the Indo Pak area. They maintained standards by writing books, fatawas, and established great setup of madaris.

مسلمانان برصغیر نے علوم دینیہ کے حصول کے لئے سر زمین حجاز، عراق اور شام سے اپنا تعلق مضبوط اور قائم رکھا ہے۔ فقہی میدان میں علمائے برصغیر مذکورہ مراکز علمی سے ہمیشہ ہی مستفید ہوتے رہے ہیں۔ انہوں نے ان مراکز علمی کی علمی برتری کو تسلیم کرتے ہوئے ان کی اتباع جاری رکھی ہے اس بناء پر حجاز، عراق اور شام کے فقہی رجحانات نے جنوبی ایشیا میں خوب مقام و مرتبہ پایا(۱)۔ آغاز اسلام سے ہی مسلم علماء، افواج اسلام کے ہمراہ یہاں تشریف لائے اور اس بات کے بھی شواہد ملتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ کے تعلیم و تربیت یافتہ دینی علوم کے حامل صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہندوستان تشریف لائے(۲)۔ جو بیک وقت امیر، قاضی اور فقیہ ہوتے تھے ابن ابی حاتم الرازی (م۳۲۷ھ) نے لکھا ہے:

☆ اسسٹنٹ پروفیسر لاہور کالج برائے خواتین یونیورسٹی ،لاہور

”ثم تفرقت الصحابة رضی الله عنهم فی النواحی والا مصار والثغور فی فتوح البلدان و المغازی والا مارة والقضاء والا حکام فبث کل واحد منهم فی نا حیته وبالبلدالذی هو به، ما و عاه و حفظه عن رسول اللّٰه ﷺ و حکموا بحکم اللّٰه عزوجل وامضوا الامور علی ماسن رسول اللّٰه ﷺ وافتوا فیما سئلوا عنه مما حضر هم من جواب رسول اللّٰه ﷺ عن نظائرها من المسائل و جردوا انفسهم مع تقدمة حسن النیة والقربة الی اللّٰه تقدس اسمه لتعلم الناس الفرائض والاحکام والسنن والحلال والحرام حتی قبضهم اللّٰه عزوجل رضوان اللّٰه ومغفرته ورحمته علیهم اجمعین“(۳)

"رسول اللہ ﷺ کے بعد حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنھم مختلف شہروں، علاقوں اور سرحدوں میں فتوحات، مغازی ، امارات اور قضاۃ اور احکام کے سلسلے میں پھیل گئے اور انہوں نے اپنے علاقہ اور شہر میں رسول اللہ ﷺ سے جو کچھ سن کر یاد کیا تھا اسے عام کیا۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے احکام اور رسول اللہ ﷺ کے سنن جاری کیے اور رسول اللہ ﷺ کے طریقہ پہ امور و معاملات کو چلایا اور آپ ﷺ سے مسائل کے جواب میں جو کچھ سنا تھا ان جیسے مسائل میں اس کے مطابق فتویٰ دیا اور حسن نیت اور رضائے الٰہی کے ساتھ لوگوں کو فرائض، احکام، سنن حلال و حرام کی تعلیم کے لئے خود کو تیار کیا اور اپنے کام میں لگے رہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں اٹھا لیا"۔

مفتوحہ علاقوں میں مقامی نو مسلموں کی دینی و فقہی تعلیم و تربیت کے لئے خاص طور پر قاضی و معلم بھی روانہ کیے جاتے تھے ہندوستان میں امراء و عمال عرب سے تشریف لائے ان میں علیحدہ معلم، قاضی اور مفتیان کرام بھی ہوتے تھے(۴)۔ سر زمین برصغیر کو یہ شرف بھی حاصل ہے کہ امام حسن بصریؒ نے یہاں آکر فقہ کی ذمہ داری ادا کی۔

طبقات ابن سعد میں ہے:

”کان الحسن یغزو وکان مفتی الناس ھھنا جابر بن یزید ، قال ثم جا ء الحسن فکان یفتی“(۵).

"جس وقت حسن بصریؒ نے جہاد میں حصہ لیا اس وقت وہاں کے مفتی جابر بن یزید تھے پھر جب حسن بصریؒ آگئے تو وہ فتویٰ دینے لگے"۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں سندھ میں حضرت حکیم بن جبلہ عبدی تشریف

لائے جو قاضی تھے کتب تاریخ میں مختلف بلاد و امصار کے قضاۃ کے اسمائے گرامی بھی ملتے ہیں(٦)۔ عہد بنو امیہ میں سر زمین عرب کے بلادعلمی میں فقہ اور اصول فقہ کی تعلیم کا آغاز ہو چکا تھا۔ اس وقت ہندوستان کی مسلمان علمی شخصیات کی عرب اور دنیائے اسلام کے دیگر بلاد و امصار میں آمد و رفت جاری تھی جہاں وہ حدیث تفسیر، فقہ ، مغازی اور لسانی علوم کی تحصیل اس وقت کے جید علماء سے کرتے تھے۔ ان میں سے اکثر انہی علاقوں میں سکونت پذیر ہو گئے اور وہاں ان علوم کی ترویج و اشاعت فرمانے لگے۔مشہور کتب رجال میں ہندی علماء کا شمار درجہ اولیٰ میں ہوتا ہے۔ بشیر بن عمرو بن ھارون سندی مالکی کے بارے میں قاضی عیاضؒ (م ۵۴۴ھ) فرماتے ہیں:

''وبشیر بن عمرو السندی بن ابی ھارون و غیرہ و علیہ تفقہ جماعة من کبار المالکیة کاسمعیل بن اسحاق القاضی واخیہ حماد''(٧)

"اس طبقہ میں بشیر بن عمرو الہندی وغیرہ ہیں ان سے کبار مالکیہ کی ایک جماعت نے تفقہ کی تعلیم پائی ہے جیسے قاضی اسمٰعیل بن اسحاق اور ان کے بھائی حماد بن اسحٰق"

ابو العباس احمد بن محمد الدیبلی المصری الشافعی کے بارے میں عبدالوھاب السبکیؒ (م ۷۷۱ھ)نے لکھا ہے :

''انہ کان فقیھا جیداً المعرفة تفقہ علی مذھب الشافعی''(٨)

"وہ جید فقیہ تھے ان کی مذہب شافعی کے بارے میں سمجھ بوجھ مشہور و معروف ہے"

تذکرۃ الحفاظ میں ہے کہ ابومحشرنجیح بن عبدالرحمٰن محدث و فقیہ عالم تھے (٩)۔

خطیب البغدادی (م ۴٦٣ھ) لکھتے ہیں کہ ابراہیم بن اسمٰعیل بن علیّہ، محدث، متکلم اور فقیہ تھے جن کی فقہی موضوعات پر تصنیفات مناظرانہ اسلوب رکھتی ہیں(١٠)۔

ربیع بن صبیح البصری (م ١٦٠ھ) کے بارے میں الرامھر مزی نے لکھا ہے کہ:

''اول من صنف و بوّب فیما اعلم الربیع بن صبیح بالبصرة ثم سعید بن ابی عروبہ''(١١)

"میرے علم کے مطابق بصرہ میں سب سے پہلے ربیع بن صبیح نے احادیث کی ابواب بندی کی (فقہی) اور پھر سعید بن ابی عروبہ نے"۔

سر زمین ہندوستان کو یہ شرف بھی حاصل ہو اہے کہ عرب کے دو علماء جو اما م حسن البصری کی

تلامذت کی نسبت سے صاحب الحسن کہلاتے تھے یہاں تشریف لائے۔ ان میں ربیع بن صبیح البصری ۱۵۹ھ میں یہاں آئے اور ۱۶۰ھ میں یہیں وفات پائی اور دوسرے امام ابو موسیٰ اسرائیل بن موسیٰ البصری نزیل الھند تھے(۱۲)۔

ابو الھیثم سہل بن عبدالرحمان الہندی الرازی کو سندی بن عبدویہ کے نام سے جانا جاتا ہے ان کے بارے میں السمعانی نے لکھا ہے: ''**وھو اول من جمعتاله**"

وہ بیک وقت دو شہروں ہمدان اور قزوین کے قاضی تھے اور ان کو ان دونوں شہروں کا عہدہ قضا سب سے پہلے دیا گیا۔(۱۳)

مذکورہ روایات سے اموی دور کے ہندی فقہاء کے مقام کا اندازہ ہوتا ہے اور ساتھ ہی اس عہد میں علماء کی فقہی و ابستگی کے آغاز کا بھی پتہ چلتا ہے۔

ہندوستان میں حنفی مذہب کی آمد:

یہ خلافت عباسیہ کا دور تھا جب ہندوستان میں قاضی حضرات حنفی مذہب کے مطابق فیصلے فرمانے لگے تھے۔ اسی دور میں عراق میں امام اعظم ابو حنیفہؒ (م۱۵۰ھ) کے شاگردوں امام محمد بن حسن الشیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) اور امام ابو یوسفؒ(م۱۸۳ھ) عراق میں تدوین فقہ حنفی فرما رہے تھے۔ اس وقت خلیفہ ہارون الرشید نے قاضی ابویوسفؒ کو قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز کیا۔ اسلامی ریاستوں میں قضاۃ کا تقرر قاضی ابو یوسفؒ کیا کرتے تھے اور بوقت تقرری قضاۃ کے لئے یہ شرط رکھتے تھے کہ تمام فیصلے اور عمل مذہب حنفی کے مطابق کیے جائیں(۱۴)۔ شاہ ولی اللہؒ (م۱۷۰۷ء) محدث دھلوی لکھتے ہیں:

''**وکان اشھر اصحابه ذکراً ابو یوسف فولی قضاء القضاۃ ایام ھارون الرشید فکان سببا لظھور مذھبه: والقضاء به فی اقطار العراق و خراسان و ماوراء النھر**"(۱۵)

"امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں میں سے مشہور شاگرد امام ابو یوسفؒ تھے ہارون الرشید کے عہد میں انہیں قاضی القضاۃ کا منصب دیا گیا۔ یہی منصب ان کے مذہب کو عام کرنے کا سبب تھا اور عراق و خراسان اور ماوراء النھر کے علاقوں میں اسی کے مطابق فیصلے نافذ ہوئے"

یا قوت الحموی (۶۲۶ھ) کے مطابق اس وقت سندھ میں حنفی مذہب اثر پذیر ہو چکا تھا:

مذاھب اھلھا الغالب علیھا مذھب أبی حنیفةؒ(۱۶).

حنفی مذہب کے ساتھ دیگر مذاہب کا عمل دخل بھی ہندوستان کے مختلف علاقوں میں تھا عرب سے جس مذہب کے حامل علماء ہندوستان کے جس علاقے میں تشریف لائے وہاں اسی مذہب کا اجرا ہوتا بقول مقدسی بشاری:

"مذاهبم اكثرهم اصحاب حديث واهل الملتان شيعة يهو علون فى الاذان ويثنون فى الا قامة ولا تخلوا القصبات من فقها ء على مذهب ابى حنفية رحمه الله وليس به مالكية ولا معتزلة ولا عمل للحنابلة (١٧)"

"یہاں اکثریت اصحاب حدیث کی ہے اہل ملتان شیعہ ہیں وہ اذان میں حی علی الخیر العمل کہتے ہیں اور اقامت کے الفاظ دو دو بار کہتے ہیں اور بڑے بڑے شہر فقہائے حنفیہ سے خالی نہیں ہیں یہاں نہ مالکیہ ہیں نہ معتزلہ اور نہ ہی حنبلی مذہب کا عمل دخل ہے"۔

بعد کے ادوار میں ہندوستان میں سب سے بڑا مذہب حنفی ہی رہا۔ ہندوستان میں حنفی مذہب کی بڑے پیمانے پر اشاعت کی بڑی وجہ یہاں قائم ہونے والی مسلمان سلطنتوں کی جانب سے اس مذہب کی سر پرستی کرنا ہے۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ اس خطے کے حالات کے ساتھ حنفی مذہب ہی مطابقت رکھتا ہو۔ مزید برآں حنفی مذہب چونکہ وسعت اور لچک کا حامل ہے اس لیے اسے طول و عرض میں قبولیتِ عام حاصل ہوئی۔

فقہاء و محدثین کے درمیان اختلاف کا آغاز

۱۲۰۶ء سے ۱۵۲۶ء تک برصغیر پاک وہند میں سلاطین دہلی کی حکومت تھی اس دور میں سلاطین نے ملکی قانون کی اساس قرآن وسنت پر رکھی جس کے مطابق غیرمسلموں کو مذہبی آزادی حاصل تھی ان پر جزیہ کی ادائیگی لازم قرار دی گئی(۱۸) اس دور سے پہلے تک برصغیر کے محدثین کرام علم حدیث کے میدان میں گراں قدر خدمات انجام دینے میں مصروف تھے کتب میں برصغیر کے محدثین کرام کے کارہائے نمایاں کی طویل فہرستیں ملتی ہیں۔(۱۹) جب بلاد اسلام اہل الرائے کے بیانات سے گونجنے لگے تو ان کا اثر ہندوستان میں بھی قبول کیا گیا۔ آٹھویں صدی ہجری میں جب ابن بطوطہ ہندوستان آیا اس کے بیان کے مطابق اس وقت اس کی ملاقات جنوبی ہند میں کئی شافعی فقہاء سے ہوئی اس وقت جنوبی ہند میں شافعی مذہب جبکہ شمالی ہند میں حنفی مذہب عام تھا، شوافع حجاز کے علوم یعنی علم حدیث کی تعلیم و ترویج پر زور دیتے تھے جبکہ حنفی وسطی ایشیاء کے علمی رجحان یعنی علم فقہ کی تعلیم پر زور دیتے تھے(۲۰)۔ عراق و شام میں جاری مناظرانہ سرگرمیوں کا اثر یہاں پہنچا اس کا اندازہ اس واقعہ

سے ہوتا ہے جو غیاث الدین بلبن (۱۳۲۰ء-۱۳۲۵ء) کے عہد میں پیش آیا۔ روایات کے مطابق فقہائے حنفیہ نے شیخ نظام الدین اولیاؒ(م ۷۱۸ھ) کے ساتھ سماع کے موضوع پر ایک مناظرے کے موقع پر شیخ نظام الدین اولیاؒ کے احادیث پر مبنی دلائل کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ وہ فقہ حنفی کے بجائے فقہ شافعیہ کی حمایت میں تھے۔ اس موقع پر شیخ نظام الدین اولیاؒ نے یہ فرمایا کہ ایک ایسے ملک کے مسلمان کب تک باقی رہیں گے جہاں ایک فرد کی رائے کو احادیث رسول ﷺ پر فوقیت دی جاتی ہو(۲۱)۔ برصغیر پاک وہند میں اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان مختلف موضوعات پر بحثوں کا آغاز ہوا اور یہ سلسلہ تا حال جاری ہے۔ ہندوستان کے سلاطین کا سرکاری مذہب حنفی تھا جس کے حامل کے لئے سرکاری ملازمت کے حصول کے روشن مواقع تھے۔(۲۲) سلاطین کا روز مرہ کا معمول تھا کہ وہ جید علمائے فقہ کی مجالس میں پیش آمدہ مسائل پر تبادلہ خیال کیا کرتے تھے مثلاً بیت المال کے معاملات، بدعنوان حاکموں کی سزاؤں کے قوانین، بیت المال میں سلطان کے حصے کے بارے میں بحث اور اسلامی حکومت میں ہندوستان کی قانونی حیثیت کے بارے میں بحث وغیرہ(۲۳) اس دور میں مشہور کتب فقہ کے شروح و حواشی لکھے گئے۔ مطولات مختصر کئے گئے اور فتاویٰ کے مجموعے مرتب کیے گئے چند اہم فتاویٰ جو اس دور میں تیار ہوئے ان میں قدیم ترین مجموعہ غیاث الدین بلبن (۶۶۴ھ-۶۸۶ھ) کے زیر سرپرستی تیار کردہ فتاویٰ غیاثیہ ہے جسے مشہور فقیہ شیخ داؤد بن یوسف الخطیب نے مرتب کیا۔ فیروز شاہ تغلق (۷۵۲ھ-۷۹۰ھ) کے دور میں فتاویٰ فیروز شاہی شائع کیا گیا ایک تحقیق کے مطابق اسے جلا ل الدین خلجی (م۶۹۵ھ) کے عہد میں مظفر کرامی نے تیار کیا اور بعد میں قبول خان قراخان نے اسے مکمل کیا۔ جو فارسی زبان میں حنفی اصولوں کے مطابق مرتب کیا گیا اور اس کا نام فتاویٰ قراخان رکھا ۔ مگر مظفر کرامی کا مخطوطہ جو فتاویٰ فیروز شاہی کہلاتا ہے فیروز شاہ تغلق کے دور میں شائع کرایا(۲۴)۔ اسی عہد کی ایک اور فقہی کتاب فوائد فیروز شاہی ہے جو اہمیت کی حامل ہے اسے شرف الدین محمد بن العطا نے لکھا اور فیروز شاہ تغلق کی طرف منسوب کیا(۲۵)۔

فتاویٰ تاتارخان کے مؤلف عالم بن العلاء (م ۷۸۶ھ) ہیں جو محمد تغلق (م ۷۹۵ھ) کے دور کے معروف فقیہ تھے۔ اس وقت کے امیر تاتار خان ان کی بے حد قدر کرتے تھے تیس جلدوں پر مشتمل یہ فتاویٰ امیر تاتار خان کے نام سے موسوم کیا گیا (۲۶)۔ ان کے علاوہ فتاویٰ حمادیہ جسے ابو الفتح رکن بن حسام ناگوری نے مرتب کیا اور فتاویٰ ابراہیمیہ مؤلف قاضی نظام الدین (م ۸۷۹ھ) بھی اسی دور کے اہم فتاویٰ ہیں (۲۶)۔ اس دور میں قضاۃ اور فقہاء کے مطالعے کے لئے قیمتی کتب بلاد اسلام سے ہندوستان منگوائی جاتی تھیں۔(۲۷) تغلق عہد حکومت میں سو سے زیادہ فقہاء عدالتوں سے

مسلک تھے اور احکامات جاری کرنے کے لئے فقہ کی مشہور کتب سے بکثرت استفادہ کیا جاتا تھا۔ ایک اور اہم کام جو اس دور میں کیا جاتا تھا وہ یہ تھا کہ وقت کے بڑے فقہاء کو ہندوستان بلوایا گیا تاکہ ان کے درجۂ علمی سے استفادہ کیا جاسکے۔ چنانچہ سمر قند سے قاضی برہان الدین اور شیراز سے قاضی مجدد الدین کو ہندوستان لانے کے خاص انتظامات کیے گئے(۲۸)۔ فقہ حنفی کی تعلیم کے لئے مدارس قائم کیے گئے جن کے اساتذہ کو حکومت کی طرف سے تنخواہیں دی جاتی تھی(۲۹)۔ اس وقت ہندوستان کے مشہور علماء جن کا تذکرہ کتب میں ملتا ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں: وجیہ الدین کاشانی، مولانا خواجگی دھلوی، (م۸۰۹ھ) عبدالمقتدر الشریحی، قاضی ظہیر الدین دھلوی، برہان الدین نسفی، نظام الدین فرغانی وغیرہ (۳۰)۔ غرض برصغیر پاک وہند کے اس دور میں اس خطے میں علمائے حدیث اور علمائے فقہ کے کارہائے نمایاں سراہے جانے کے لائق ہیں۔

دربار میں فقہاء کا مقام:

برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کے دور حکومت میں علم فقہ کے ارتقائی جائزے سے پتہ چلتا ہے کہ سلاطین کے درباروں میں فقہاء کو خاص مقام حاصل تھا ہندوستان کے فقہاء نے سلاطین کو شرعی احکام سے آگاہ کرنے کا کام خاطر خواہ طریقے سے کیا۔ کتب تاریخ میں سلاطین کے جاری کردہ بعض غیر شرعی احکامات کے خلاف فقہاء کے آواز اٹھانے کی روایات بھی موجود ہیں یہاں تک کہ کلمہ حق بلند کرنے کی پاداش میں انہیں قید وبند کی صعوبتیں بھی اٹھانا پڑیں۔(۳۱) بعض مواقع پر فقہاء نے اپنی جان کی پروا تک نہ کی اور کلمہ جہاد ادا کرتے ہوئے اپنی جانیں قربان کیں(۳۲)۔ علاؤالدین خلجی نے چند باغیوں کو ظالمانہ سزائیں دیں جنہیں فقہاء نے غیر اسلامی قرار دیا۔ عضیف الدین کاشانی جو کہ سلطان محمد بن تغلق کے عہد حکومت میں فقہی عالم تھے انہوں نے سرکاری طرف سے دہلی کے کسانوں سے کاشت لینے کو غیر قانونی قرار دیا(۳۳)۔ سید جلال الدین بخاری نے تغلق حکمرانوں کے عوام سے غیر قانونی ٹیکس لینے کو نشانہ تنقید بنایا۔ انہوں نے دلائل سے یہ بھی ثابت کیا کہ شب برأت پر آتش بازی کرنا صرف ہندوستانی مسلمانوں کا عمل ہے۔ قطب الدین منور نے سلاطین کے شراب نوشی کے عمل پر کھلی تنقید کی اور ابو الوہاب البخاری نے سلطان سکندر لودھی کے داڑھی منڈوانے کے عمل پر اس کی سرزنش کی(۳۴)۔

فتاویٰ عالمگیری:

مغلیہ عہد سلطنت (۱۵۲۶ء-۱۸۵۸ء) میں بدستور حنفی مذہب سرکاری طور پر رائج تھا(۳۵)۔ شہنشاہ

اکبر (م ۱۶۰۵ء) کے علاوہ دیگر تمام مغل شہنشاہوں نے ملکی قانون کی تشکیل میں شریعت اسلامی کو مدنظر رکھا جبکہ اورنگزیب عالمگیر (م ۱۷۰۷ء) نے اپنے پیشرو حکمرانوں سے بڑھ کر دینی رنگ اپنی ذاتی زندگی اور سرکاری اصول و قوانین میں جاری کیا اس نے اپنے سے پہلے فرماں رواؤں کے جاری کردہ غیر اسلامی قوانین کو تبدیل کر کے اسلامی قوانین رائج کیے مثلاً موسیقی اور رقص کا سرکاری تقاریب سے خاتمہ، درشن کی رسم کا خاتمہ، بادشاہ کی سالگرہ کے جشن کا خاتمہ، ستی کی رسم کا خاتمہ، غیر مسلموں سے جذیہ لینے کے سلسلے کا دوبارہ اجرا، مصوری سے مجسمہ سازی کا خاتمہ وغیرہ،(۳۶)۔ اورنگزیب کے عدالتی نظام کے بارے میں بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے جس کے مطابق امراء و حاکموں کے قاضیوں کے معاملات میں دخل انداز نہ ہونے کے احکامات شہنشاہ کی جانب سے جاری کیے گئے تھے(۳۷)۔

اورنگزیب عالمگیر کے عہد میں میدان فقہ میں سب سے گراں قدر خدمت فتاویٰ عالمگیری کی تالیف کی صورت میں انجام دی گئی(۳۸)۔ اس دور میں فقہ اسلامی کی تدوین نو کی ضرورت محسوس کی گئی شہنشاہ نے اس امر کی جانب غیرمعمولی توجہ کی اور سلطنت کے طول و عرض سے بڑی تعداد میں فقہاء کو اس کام کے لئے جمع کیا گیا جن کی صدارت شیخ نظام الدین برہان پوری (م ۱۰۹۲ھ) کے سپرد تھی(۳۹)۔ اس نادر کتاب کی تیاری میں کم و بیش ۱۲۴ کتب بطور مآخذ شامل ہیں اس کی ۳۰ جلدیں ہیں اور یہ حنفی مذہب کا جامع مجموعہ فتاویٰ ہے(۴۰)۔

بقول مجیب اللہ ندوی:

> "فتاویٰ عالمگیر ی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ کسی ایک شخص کی تالیف نہیں بلکہ علماء کی ایک ممتاز جماعت کی تالیف ہے اس لیے وہ نقائص اور فروگذاشتوں سے پاک ہے جس کا ایک فرد واحد کی تالیف میں امکان رہتا ہے"(۴۱)۔

اس مجموعہ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں وہی مسائل لیے گئے جو راجح مفتیٰ بہ یا ظاہر الروایت (جامع کبیر، جامع صغیر، مبسوط، زیادات، السیر الکبیر، السیر الصغیر) کے تھے جو مسئلہ ظاہر الروایت میں موجود نہیں تھا اسے نوادرات سے لے لیا گیا اور اس پر فتویٰ کا اشارہ دے دیا گیا۔ جس مسئلہ کے متعلق ایک سے زائد اقوال ہیں اور دونوں قابل ترجیح نہیں ہیں ان دونوں کو نقل کر دیا گیا ساتھ ہی ان کا حوالہ بھی دیا گیا۔ کتاب سے استفادہ اس وجہ سے آسان ہے کہ اس کے مندرجات کے حوالہ جات اہتمام سے دیے گئے ہیں مثلاً اگر کسی کتاب سے لفظ بلفظ نقل کیا گیا تو اسے " کذا" کے الفاظ سے واضح کیا گیا۔ اگر کتاب جس سے عبارت لی گئی وہاں یہ کسی دوسری کتاب سے نقل کیا

گیا تھا۔ تو "ناقلا عن فلاں" کے الفاظ کے ساتھ اصل کتاب کا حوالہ بھی دیا گیا۔ اس کتاب کی تیاری میں تقریباً آٹھ برس لگے اور کم و بیش دو لاکھ روپے لاگت آئی(۴۲)۔ غرض فتاویٰ عالمگیری فقہ اسلامی کی تمام اہم اور معتبر کتب کا خلاصہ اور نچوڑ ہے جس کی تدوین میں بڑی احتیاط اور تبحر علمی سے کام لیا گیا۔ یہ کتاب غیر محتاط اور سر سری عبارات اور مندرجات سے پاک ہے فتاویٰ عالمگیری کاانگریزی ترجمہ: A digest of Moohammetan Haneefa and Islamia law in India کے نام سے Belly نے ۱۸۵۰ء میں شائع کیا(۴۳)۔ فتاویٰ عالمگیری کے علاوہ کئی فتاویٰ برصغیر میں مدون کیے گئے، جن میں فتاویٰ عزیزی مرتب شاہ عبدالعزیز دھلوی(م۱۲۳۹ھ) فتاویٰ مولانا عبدالحئی، مجموع فتاویٰ نذیریہ مرتب سید نذیر حسن دھلوی (م ۱۳۲۰ھ)، فتاویٰ رشیدیہ مرتب مولانا رشید احمد گنگوہی (م ۱۳۲۳ھ) امداد الفتاویٰ از مولانا اشرف علی تھانوی (م۱۳۶۲ھ) فتاویٰ ثنائیہ مولانا ثناء اللہ امرتسری (م ۱۳۶۸ھ) فتاویٰ عثمانی اور فتاویٰ مفتی محمود وغیرہ شامل ہیں۔

باہمی اختلاف، فرقہ واریت اور تقلید محض کی اصلاح کا کام:

قرآن و حدیث، تعامل صحابہؓ اجماع امت کی رو سے اجتہاد اپنی جملہ تعریفات کے لحاظ سے نہ صرف جائز ہے بلکہ بعض صورتوں میں فرض ہو جاتا ہے حدیث مبارکہ میں مجتہد کے اجر کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ اگر اس کا اجتہاد صحیح ہو تو اسے دو اجر ملیں گے اور اگر اس کا اجتہاد درست نہ ہو تو اسے ایک اجر اجتہاد کا عمل اختیار کرنے کا ملے گا۔ صحیح البخاری میں ہے:

”عن عمرو بن العاص انه سمع رسول اللّٰه ﷺ یقول اذا حکم الحاکم فاجتهد ثم اصاب فله اجران ، واذا حکم فاجتهد ثم اخطا ء فله اجراً“(۴۴)

"اجتہاد کرنے والا کبھی اجر سے محروم نہیں رہتا، اگر اس کا اجتہاد درست ہے تو اسے دو اجر ملیں گے ایک اس لیے کہ اس نے اجتہاد کیا اور دوسرا اس لئے کہ اس کا اجتہاد صحیح ہوا اور اگر اس کا اجتہاد غلط ہو ا تو اسے اجتہاد کرنے کا ایک اجر پھر بھی ملے گا"۔

اختلاف جو نصوص کی اساس رکھتا ہو اس کے جواز کے بھی علماء ہمیشہ قائل رہے ہیں مگر جو عمل ناجائز ٹھہرایا گیا ہے وہ اجتہاد کو کلیتہً ترک کر کے تقلید محض کی روش اختیار کرنا ہے۔ تاریخی شواہد کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ تقلید کا آغاز ائمہ فقہاء کے وقت سے ہو چکا تھا جب امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے درمیان فقہی مناظرے منعقد ہوا کرتے تھے(۴۵) اور چوتھی صدی ہجری تک اپنے اپنے مذہب کی تقلید کو لازم اختیار کر لیا گیا بقول شاہ ولی اللہؒ (م ۱۷۰۷ء):

"اعلم ان الناس کا نوا قبل المائة الرابعة غیر مجمعین علی التلقید الخالص لمذهب واحد بعینه"(۴۶)

"جان لو کہ چوتھی صدی ہجری سے قبل جملہ اہل اسلام کسی ایک معین مذہب کی خالص تقلید پر نہ تھے"۔

تقلید کی درج ذیل تعریفات کی گئی ہیں:

۱. **العمل بقول الغیر من غیر حجة ملزمة** (۴۷).
"کسی دوسرے کے قول پر دلیل کے بغیر عمل کو لازم کرنا۔"

۲ **العمل بقول من لیس احدی الحجج بلا حجة** (۴۸)
"ایسے شخص کے قول پر عمل کرنا جس کے پاس اس دلیل کے علاوہ کوئی دلیل نہ ہو"

۳ **قبول القائل وانت لا تعلم من این قاله فقال**(۴۹).
"کسی کہنے والے کو قبول کرنا اس طور پر کہ قائل کے مآخذ کو آپ نہ جانتے ہوں"

امام الحرمین اور اصولیین کے ہاں یہ قاعدہ پایا جاتا ہے کہ عامی مقلد ہے اور مجتہد غیرمقلد ہے(۵۰)۔ برصغیر پاک و ہند میں تقلید مذاہب جس انداز سے عام طور پر شروع ہو ئی وہ اسی اصول کی بنیاد پر شروع ہو ئی۔ قاضی محبّ اللہ بہاریؒ (م ۱۷۰۷ء) نے مسلم الثبوت میں تقلید کے باب میں جو کچھ تحریر کیا ہے اس کے مطابق امت درج ذیل طبقات اربعہ میں منقسم ہے:

۱۔ وہ گروہ جو ابواب شرع میں اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو ۔

۲۔ وہ گروہ جو ابواب شرع کے بجائے ابواب مسائل میں اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو ۔

۳۔ وہ گروہ جو اجتہاد کے لئے ضروری علوم کا ماہر ہو مگر مجتہد کے درجے پر نہ پہنچتا ہو ۔

۴۔ عامی محض یعنی جو اجتہاد کے ضروری علوم کا علم بھی نہ رکھتا ہو۔

اس تقسیم کے لحاظ سے اول الذکر گروہ کے لئے تقلید حرام ہے۔ ثانی الذکر گروہ جن امور میں اجتہاد کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ان میں تقلید کرنا اس پر حرام ہے جبکہ بقیہ دو گروہوں پر تقلید واجب ہے کیونکہ قاضی محبّ اللہؒ کے نزدیک غیر مجتہد عالم بھی عامی کا درجہ رکھتا ہے۔ علاوہ بریں قاضی صاحب کی تحریرات سے یہ بھی اخذ ہوتا ہے کہ عامی کے لئے مذاہب اربعہ کی تقلید تک محدود رہنا واجب ہے مگر کسی ایک معین مذہب کی تقلید کرنا صرف اس صورت میں واجب ہو گا جب اس کے علاقے میں

صرف اسی ایک مذہب کے علماء ہی موجود ہوں۔ دوسری صورت میں عامی اگر ہوائے نفس کی پیروی کی نیت نہ رکھتا ہو تو دیگر مذاہب سے استفادہ کرنا بھی جائز ہو گا۔ قاضی محبّ اللہؒ کے نزدیک یہ اجماع امت ہے کہ شرعی امور میں سلف صالحین کے فیصلوں کو معتبر تسلیم کیا جائے، لہذا یہ لازم ہے کہ اقوال سلف کو صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا جائے۔ عصر حاضر اور عہد نبویؐ کے درمیان چونکہ ایک طویل مدت حائل ہے لہذا آج کے دور کے مفتیان اور قضاۃ کے اقوال کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ وہ بطور دلیل سلف میں سے کسی کے قول کو پیش نہ کریں(۵۱)۔

قاضی محبّ اللہؒ بہاری کا نظریہ تقلید مذاہب اربعہ کے متبعین علماء سے مطابقت رکھتا ہے جو اس بات کا بین ثبوت ہے کہ علمائے برصغیر کے فقہی میلان میں انفرادیت یا آزادانہ طرز عمل نہیں ملتا۔ اسی قسم کی جزوی تقلید امام ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ ھ) کے ہاں بھی جائز ہے:

"والذی علیه جماهیر الامة ان الاجتهاد جائز فی الجمله و التقلید جائز فی الجمله لا یوجبون الا جتهاد علی کل احد ویحر مون التقلید ولا یوجبون التقلید علی کل احد ویحرمون الاجتهاد وان الاجتهاد جائز للقادر علی الاجتهاد و التقلید جائز للعاجز عن الا جتهاد(۵۲).

"جمہورامت اس بات کے قائل ہیں کہ کچھ حد تک اجتہاد جائز ہے اورکچھ حد تک تقلید بھی جائز ہے وہ ہر ایک پر اجتہاد کو واجب نہیں سمجھتے اور نہ ہی ہر ایک پر اجتہاد کو حرام خیال کرتے ہیں بلکہ جو شخص اجتہاد کرنے کا اہل ہے اس کے لئے اجتہاد کو جائز قرار دیتے ہیں اور جو شخص اجتہاد کا اہل نہیں ہے اس کے لئے تقلید کو جائز قرار دیتے ہیں"

مابعد کے متبعین نے اسی اصول کی بنیاد پر ائمہ مجتہدین کی تقلید اختیار کی۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ اس تقلید میں غلو کی آمیزش ہو گئی اور لوگوں نے اپنے اپنے مذاہب کے متبعین علماء کی آراء کو درست ثابت کرنے کے لئے دیگر مذاہب کے علماء کو تحقیق کر نے کے ساتھ ساتھ ان مذاہب کے علمائے سلف اور ائمہ کو بھی نشانہ تنقید بنایا۔ اس طرز عمل میں بھی امت کا باہمی رجحان مشترک ہے۔ عراق ہو یا شام، ایران ہو یا ہندوستان سب ہی مقامات سے ایسی شخصیات بکثرت سامنے آتی ہیں۔ جو محض اپنے مذہب کے دفاع میں اپنی زندگیا ں وقف کیے ہوئے ہیں۔

اس غلویانہ روش کے خلاف برصغیر پاک و ہند میں مؤثر آواز حضرت شاہ ولیؒ اللہ محدث دہلوی نے بلند کی وہ لکھتے ہیں:

ومنها أنهم اطمنوا بالتقليد و دب التقليد فی صدور هم دبيب النمل وهم لايشعرون وكان سبب ذلک تزاحم الفقهاء و تجادلهم فيما بينهم فإنهم لما وقعت فيهم المزاحمة فی الفتویٰ كان كل من افتیٰ بشیء نوقض فی فتواه ورد عليه، فلم ينقطع الكلام إلا بمسير إلی تصريح رجل من المتقدمين فی مسألة (۵۳).

"ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ لوگ تقلید پر مطمئن ہو گئے اور ان کے دلوں میں تقلید غیر شعوری طور پر سرایت کر گئی دراصل فقہاء کا باہمی مجادلہ اور مباحثہ اس کا سبب تھا کہ جب ان کے درمیان فتویٰ میں مجادلہ و مزاحمت ہوئی کہ جس نے کوئی فتویٰ دیا تو اس کے فتویٰ پر (دوسرے) نے اعتراض کیا اور پھر اس کا رد کیا جاتا ۔ آخر کار متقدمین میں سے کسی کے صریح قول، جو اس مسئلہ میں ہوتا اس پر یہ مباحثہ ختم ہو تا ۔"

شاہ صاحبؒ نے اپنے معاصرین کے اس طرز عمل کی وضاحت بھی کی کہ کسی ایک مذہب کے طالب علم جب اپنے امام کی رائے کے مقابلے میں کسی حدیث رسول ﷺ کو پاتے ہیں تو اس پر غور نہیں کرتے اور حدیث رسولؐ پر عمل کرنے کے بجائے اپنے مذہب کے امام کی رائے کو اہمیت دیتے ہیں۔ اس غلط دینی روش کی حجت وہ اس طرح پیش کرتے ہیں کہ یہ حدیث رسولؐ ان کے امام کے بھی روبرو یقیناً ہو گی لہذا اگر انہوں نے اسے ترک کیا ہے تو کسی بنیاد پر ہی کیا ہو گا ۔

شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں :

"فنشأت بعدهم قرون علی التقليد الصرف لا يميزون الحق من الباطل ولا الجدل عن الا ستنباط فالفقيه يو مئذٍ هو الثر ثار المتشدق الذی حفظ اقوال الفقهاء قويها وضعيفها من غير تمييز و سردها بشقشقة شدقية......، و المحدث من عد الأحاديث صحيحها وسقيمها و هذها كهذ الا سمار بقوة لحييه"(۵۴)

"ان کے بعد تقلید محض کا زمانہ آتا رہا کہ لوگوں میں حق و باطل کا امتیاز نہ رہا اور نہ ہی جدال و استنباط کی تمیز باقی رہی آج یہ حال ہے کہ بڑھ چڑھ کر بیان کرنے والا فقہاء کے قوی وضعیف اقوال کسی تمیز کے بغیر یاد کر لے زور دے کر لوگوں کو بتائے وہ فقیہہ کہلاتا ہے اور جو صحیح وسقیم احادیث بلا امتیاز شمار کرے اور قصہ لوگوں کی طرح بناوٹی انداز میں بیان کرے وہ محدث کہلاتا ہے"

اس غلط تقلیدی روش کو اختیار کرکے امت مسلمہ میں کئی فرقے تشکیل پا گئے۔ برصغیر پاک و ہند

میں اس غلط تقلیدی روش سے امت کو باز رہنے کی تلقین شاہ ولی اللہ نے اپنی کتب **حجة الله البالغه، العقد الجيد، فيوض الحر مين، الانصاف فى بيان سبب الاختلاف** اور **تفهيمات الهيه** میں کی۔ آپ کی تحریرات کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ شاہ صاحب کو بخوبی احساس تھا کہ اس روش کو اختیار کرنے کے کیا نقصانات ہو سکتے ہیں اور امت کی منزل اس راستے پر چل کر کیا ہو گی۔

لہذا انہوں نے امت کو فروعی مسائل میں قرآن وسنت کی پیروی کی تلقین کی اور علماء کی آراء کی تحقیق کرنے کی ہدایت فرمائی۔ ایک مقام پر انہوں نے لکھا:

"لا ينبغى لا حد ان يفتى الا ان يعرف اقاويل العلماء فى الفتاوىٰ الشرعية و يعرف مذاهبهم فان سئل عن مسألة يعلم ان العلماء الذين يتخذ مذهبهم قد اتفقوا عليه فلا بأس بان يقول هذا جائز و هذا لا يجوز و يكون قوله على سبيل الحكاية و ان كانت مسألة قد اختلفوا فيها فلا بأس بان يقول هذا جائز فى قول فلانٍ و فى قول فلانٍ لا يجوز وليس له ان يختار فيجيب بقول بعضهم مالم يعرف حجته"(۵۵)

"جو آدمی شرعی فتوؤں میں علماء کے اقوال سے آگاہ نہیں اس کے لئے مناسب نہیں کہ وہ فتویٰ دے۔ اسی طرح فتویٰ دینے کے لئے مذاہب علماء سے آگاہی ضروری ہے اگر کوئی مسئلہ دریافت کیا جائے اور وہ جانتا ہے کہ جن علماء کا مذہب قبول کیا جاتا ہے ان کا اس پر اتفاق ہے تو پھر کوئی ہرج نہیں کہ یہ کہہ دے "یہ جائز ہے" اور "یہ جائز نہیں" اس کا قول بطور حکایت کلام ہونا چاہیے اور اگر مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہو تو یہ کہہ دینے میں کچھ ہرج نہیں کہ "یہ فلاں کے قول میں جائز ہے" اور یہ فلاں کے قول میں جائز نہیں" اور اسے یہ جائز نہیں کہ بعض کا قول مختار کر کے اس قول کے مطابق جواب دے جس کی دلیل نہیں جانتا"۔

شاہ صاحب نے یہاں امت کو جائز تقلید اور مناسب تحقیق کے لحاظ سے معتدل راہ اختیار کرنے کی تلقین فرمائی انہوں نے اقوال ائمہ کی روشنی میں ناجائز تقلید کی وضاحت فرمائی۔ انہوں نے ایسی ناجائز تقلید کو قبول نہ کیا جو برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کے ہاں اختیار کی جا چکی تھی۔ انہوں نے تقلید محض اور اتباع کا فرق امت کو سمجھایا اور ائمہ کرام کے طرز عمل کی نشاندہی کرتے ہوئے انہوں نے امام شافعیؒ کے بارے میں لکھا کہ:

"لا تقلد نى ولا تقلدن مالكا ولا الأوزاعى ولاالنخعى ولا غيرهم وخذ الاحكام من حيث اخذوا من الكتاب والسنة"(۵۶)

''چاہیے کہ نہ میری تقلید کی جائے اورنہ مالک، اوزاعی اور ابراہیم النخعی کی اور احکام اخذ کرو جیسے کہ انہوں نے کتاب و سنت سے اخذ کیے''۔

انہوں نے واضح طور پر امت کو بتایا کہ قرآن و سنت کے مقابلے میں کوئی بھی شخصی کلام نہیں ہو سکتا جسے حجت سمجھا جائے۔ انہوں نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا کہ:

''اذا صح الحدیث فھو مذھبی و اذا رأیتم کلامی یخالف الحدیث فعملوا بالحدیث واضربوا کلامی الحائط''(۵۷)

"جو حدیث صحیح ہے وہی میرا مذہب ہے جب تم میرے اجتہاد و استنباط کو حدیث کے خلاف پاؤ تو حدیث پر عمل کرو اور میرے قول کو دیوار پر دے مارو"۔

شاہ ولی اللہؒ کے علاوہ ان گنت شخصیات نے ہر دور میں یہ جہاد جاری رکھا اور امت میں پیدا ہو جانے والے فرقوں کے درمیان حائل ہونے والی خلیج کو دور کرنے کے لئے بھی خدمات انجام دیں۔ ان میں پیر مہر علیؒ شاہ گولڑوی، حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ، مجدد الف ثانیؒ، عبدالحق محدث دہلویؒ، ملا جیونؒ، شاہ عبدالعزیز دھلویؒ، قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ، نذیر حسین دھلویؒ، ثناء اللہ امرتسریؒ، سید ابوالا علی مودودیؒ، سید سلمان ندویؒ وغیرہ شامل ہیں جنہوں نے اس اہم کام میں اپنی عمریں صرف کیں۔

برطانوی اقتدار کا اثر:

۱۷۲۷ء میں ہندوستان پر انگریز کا عدالتی نظام رائج ہو گیا۔ اس نظام کے تحت عدالتیں قائم کی گئیں جن میں ہندو پنڈت ہندو آبادی کے مقدمات کی پیروی کرتے تھے اور مسلمان قاضی مسلم آبادی کے مقدمات کی پیروی کرتے تھے(۵۸)۔

یہ ایک انقلابی تبدیلی تھی جس نے اس خطے کے نظام کو مکمل طور پر تبدیل کر دیا۔ اس عرصے میں برصغیر پر مغربی تہذیبی یلغار کا آغاز ہو چکا تھا۔ دنیا کے حالات میں تبدیلی وقوع پذیر ہو چکی تھی ہندوستان میں مسلمان حکومت کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ مسلمانوں کی حیثیت ہندوؤں سے پست ہو چکی تھی۔ ان تبدیلیوں کے بعد ایک خطرناک صورت حال یہ پیدا ہوئی کہ مستشرقین اور چندمسلمان طبقوں کی جانب سے شریعت اسلامی پر آزادانہ تنقید شروع ہو گئی(۵۹)۔

سرسید احمد خان اور ان کے ہم خیال حضرات نے اسلامی شریعت پر قابل گرفت تنقید کی(۶۰)۔ برصغیر کے منکرین حدیث بھی اپنے مضامین میں یہی طرز عمل اختیار کرتے تھے(۶۱)۔ لیکن اس دور میں بھی برصغیر پاک وہند کے مسلمانوں نے شریعت اسلامی کو مضبوطی سے تھامے رکھا۔

فتنوں کے اس دور میں جب مسلمان اپنی تہذیبی، سیاسی، عملی اور اقتصادی مرکز یت کھو چکے تھے اس بات کی اہمیت شدت سے محسوس کی گئی کہ فقہ اسلامی کی تدوین جدید عمل میں لائی جائے۔ چنانچہ علامہ ڈاکٹر محمد اقبالؒ (م۱۹۳۸ء) نے The Reconstruction of Religious Thought in Islam میں اس بات کا جائزہ پیش کیا کہ امت مسلمہ میں اسلامی علوم کی تحقیق کے بند سلسلے کو دوبارہ شروع کرنا چاہیے، ایک مقام پر انہوں نے لکھا:

> And a further intelilgent study of the literature of traditions, if used as indicative of the spirit in which the Prophet himself interpreted his Revelation , may still be of great help in understanding the life-value of the Legal Principles enunciated in Quran. A complete grasp of that life-value alone can equip us in our endeavour to re-interpret the foundational of principles (62).

> " اگر ذہانت سے احادیث کا ازسر نو جائز لیا جائے اور ایسے ہی ان کا احاطہ کیا جائے جیسے کہ نبی اکرمﷺ نے کیا تو یہ ہمیں زندگی کی اصولی قانونی اقدار جیسا کہ قرآن حکیم نے عطا کی ہیں، کے فہم میں معاون ہوسکتا ہے زندگی کی اقدار کے اس فہم پر مکمل گرفت ہی ہمیں بنیادی اصولوں کی جدید وضاحت کرنے کے لئے تیار کرسکتی ہے"۔

علامہ اقبالؒ اور ان کے ساتھیوں نے اس بات کو محسوس کیا کہ جدید علمی ترقی کے ساتھ بنیادی اصطلاحات کی تشریحات بھی تبدیل ہو چکی ہیں۔ مختلف شعبہ ہائے حیات کے لحاظ سے انسانی مطالبات بدل چکے ہیں۔ انسانی مسائل کے مآخذ پرانے مگر ان کے رجحانات بدل چکے ہیں۔ اس لحاظ سے انہوں نے یہ ادراک ممکنہ گہرائی تک کیا کہ دینی اصول و قوانین کے مآخذ کسی صورت اپنی اہمیت نہیں کھو سکتے خواہ حیات انسانی کی اقدار دنیاوی ترقی کی کتنی ہی منازل طے کیوں نہ کر لے۔ البتہ ان کی انسانی تعریفات و تشریحات ضرور بوسیدگی کا شکار ہوسکتی ہیں جن کی تجدید کے لئے مطالعہ قرآن و سنت ان ہی اصولوں پر کیا جائے جن کی بنیاد اللہ تعالیٰ کے پیغمبر آخر الزماںﷺ نے رکھی۔ علامہ اقبالؒ اور ان کے رفقاء نے اس اہم اپنی خدمت کے لئے ایک عملی قدم اٹھایا۔ انہوں نے دارالاسلام پٹھانکوٹ میں ایک قطعہ اراضی مختص کیا اور مختلف علمی شخصیات کو وہاں مقیم ہو کر کام کرنے کی دعوت

دی جس کے نتیجے میں سید ابوالا علی مودودیؒ(م ۱۹۷۹ء) نے وہاں سکونت اختیار کی۔ سید ابوالاعلی مودودیؒ نے اپنی زندگی دینی خدمت کے لئے وقف کر رکھی تھی۔ مگر کام کرنے کے سلسلے کا آغاز ہونے سے قبل ہی بر صغیر کے عظیم مفکر علامہ اقبالؒ اس دنیا سے رخصت ہو گئے(۶۳)۔ سید ابوالاعلی مودودیؒ نے بدلتے ہوئے سیاسی و معاشرتی حالات میں خوب کام کیا۔ انہوں نے اپنی تحریرات میں جدید تحقیقی اسلوب اختیار کیا اور فقہ اسلامی کے مختلف موضوعات پر مدلل مضامین تحریر کیے۔ انہوں نے امام الغزالی (م۵۰۵ھ)، امام ابن تیمیہؒ(م۷۲۸ھ) اور شاہ ولی اللہؒ (م۱۷۰۶ء) کی تحریروں کے تراجم بھی کیے جن میں تحقیق اور اجتہاد کے اصول بیان کیے گئے ہیں(۶۴)۔ سید مودودیؒ نے جدید مسلم مفکرین کو تحقیق کی طرف راغب کیا اور دیگر علوم دنیاوی سے منسلک مسلمانوں کو اپنی اسلامیت کو برقرار رکھنے کی تلقین کی۔ اخوان المسلمون اور سید مودودیؒ کی جماعت اسلامی نے جدید علوم کی تحصیل کرنے والے مسلمان طبقات میں اسلامی روح برقرار رکھنے کی جو جہادی ذمہ داری ادا کی ہے اسے ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ اس دور میں جو کتب تحریر کی گئی ہیں ان میں جدید امت مسلمہ تک ان کے دینی سرمائے کو اس طرح پہنچایا گیا ہے کہ وہ مغربی اور دینی تنقید کے زیر اثر اپنے دین کو بوسیدہ خیال نہ کریں بلکہ جان لیں کہ وہ اللہ کے سچے پیغمبر آخرالزماںﷺ کا سچا اور متحرک دین ہے(۶۵)۔

قیام پاکستان کے بعدسے پاکستان میں انفرادی اور اجتماعی سطح پر فکر اسلامی کی ترویج و اشاعت مسلسل جاری ہے اگرچہ تحقیقی جائزے کی رو سے یہ اتنی بار آور دکھائی نہیں دیتی مگر اس بات کے واضح امکانات ہیں کہ آنے والے وقتوں میں اس دور میں کیے گئے کام کی قدر و قیمت کو محسوس کیا جائے گا۔ اس دور میں جو کچھ علمی کام کیا گیا ہے وہ اپنی جگہ اہم ہے اور جو عملی اقدامات امت مسلمہ میں مسلکی تعارض کو دور کرنے کے لئے کیے گئے ہیں وہ بھی سراہے جانے کے لائق ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تمام ہی مسالک کے بالغ نظر حضرات کے ہاں یہ فکر ی احساس پایا جاتا ہے کہ ماضی میں مسلمانوں میں فرقہ واریت کے پھیلنے کی وجہ سے امت مسلمہ کو بھاری نقصان اٹھانا پڑا، لہذا س کے تدارک کا ہونا اہم ہے۔

امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں:

"مدونین قانون اپنے سامنے کسی ایک معین فقہ کو نہ رکھیں بلکہ پوری فقہ اسلامی کو سامنے رکھ کر ہر اجتہادی مسئلے میں یہ دیکھیں کہ کون سی بات کتاب و سنت کے فحویٰ اور مقتضٰی سے زیادہ لگتی ہے اور جو بات اس پہلو سے زیادہ قوی نظر آئے اس کو اختیار کر لیں خواہ اس کا تعلق ہماری مختلف فقہوں میں سے جس فقہ سے بھی ہو اور اگر مسئلہ کتاب

و سنت سے استنباط و اجتہاد کی نوعیت کا نہ ہو بلکہ اس کا تعلق مصلحت اسلام و مسلمین سے ہو جس کو ہمارے فقہاء استحسان اور مصالح مرسلہ وغیرہ کی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں تو پھر اس بات کو دیکھیں کہ کون سی بات مصلحت اسلام اور زمانہ کے تقاضوں سے زیادہ موافقت رکھتی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ اگر قانون کی تدوین اس طرح عمل میں آئے تو اس پر کسی کو کوئی اعتراض کرنے کی گنجائش نہیں ہے، البتہ اس بات کی ضرورت ہوگی کہ تدوین قانون کا کام ایسے لوگوں کے سپرد کیا جائے جو تعصب اور گروہ بندی سے پاک ہوں اور شریعت کے مزاج اور اسلام اور مسلمانوں کے مصالح پر نظر رکھتے ہوں'' (٦٦)۔

قرآن و سنت میں جس گہرے ملی رابطے کی نشاندہی کی گئی ہے۔ اس وقت اس بات کی اہم ضرورت ہے کہ اس رابطے کو استوار کر لیا جائے اور ایسے ادارے تشکیل دیے جائیں جو گروہی تعصب اور فکری تعارض کو دور کرنے کے اقدامات کریں۔

عصر حاضر میں دنیا کے افق پر ہونے والی تیز رفتا رتبدیلیوں کو محسوس کیا جا رہا ہے اور اس بات کا جلد ہی امکان ہے کہ عالمی معیشت یکسر بدل جائے گی جس سے بڑے پیانے پر سیاسی تبدیلیاں رونما ہو گی۔ پھر گلوبلائزیشن کی وجہ سے وہی قوم بلندی پر ہو گی جو اپنی اقدار کے لحاظ سے اور اصول قوانین کی بناء پر مضبوط اور اچھا جانے کی صلاحیت رکھتی ہو گی۔ اس وقت امت مسلمہ پر یہ بھاری ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ و ہ ان تبدیلیوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ایسے اقدامات کر ے جو ماضی میں نہ کیے جا سکے۔ جیسا کہ نجات اللہ صدیقی لکھتے ہیں:

"تلافی مافات کی کوشش ضروری ہے اور اس کی بھی کہ آئندہ کے لئے سوچ سمجھ کر منصوبہ بنایا جائے۔ اس عمل کے آغاز میں حالیہ تجربوں کا تنقیدی جائزہ لینا بھی ضروری ہے اور آئندہ کے لئے ممکن طریقوں پر کھل کر گفتگو بھی ظاہر ہے یہ نہ تو کوئی سب کے لئے خوش کن کام ہے نہ ایسا جس کے نتائج پر سب کا اتفاق ممکن ہو۔ لیکن زندگی کی اسلامی تعمیر نو کے کام میں اسلامی صفوں کے درمیان مقاصد شریعت کے فہم و تطبیق کے عمل میں اختلافات کو جاننا اور ان پر تبادلہ رائے کرنا ہماری ایک بڑی ضرورت ہے" (٦٧)۔

مسلکی رواداری اور آزادی اظہار کا ہونا مسلم معاشرے میں لازمی امر ہے اور معاشرے میں اتحاد و اتفاق کے لئے بھی ضروری ہے۔ ہم نے دیکھا کہ تدبیریں وہی کامیاب ہوتی ہیں جن کی حکومتی سطح پر سرپرستی بھی کی جاتی ہے۔ حکومت اور عوام جب باہم مل کر کوئی تبدیلی لانا چاہیں تو انہیں کامیابی

حاصل ہوتی ہے۔ فرقہ واریت کے خاتمے کے لیے ایسے اقدامات کی ضرورت ہے جو حکومتی سطح پر کیے جائیں جیسا کہ ڈاکٹر ادریس زبیر لکھتے ہیں:

"اگر حکومت وقت بھی تھوڑی سی مخلصانہ دلچسپی لے تو معتدل مزاج، صاحب مروت، صحیح معنوں میں علم اور قدیم و جدید پر گہری نظر رکھنے والے علماء پر مشتمل ایک اعلیٰ اختیاراتی بورڈ بنایا جائے جو ہر فقہ سے فائدہ ضرور اٹھائے مگر قرآن و سنت کو زندہ کرے۔ یہ نہ اجتہاد کی دعوت ہے اور نہ مذاہب خمسہ کے خلاف علم بغاوت یوں تقریب بین المذاہب کی کوششیں کامیاب ہوسکتی ہیں اور بتدریج تعصب کو کم کیا جا سکتا ہے اس بورڈ کو قرآن مجید کا یہ اصول بطور ایک ماٹو کے ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ:

﴿اِنَّ الَّذِیْنَ فَرَّقُوْا دِیْنَهُمْ وَكَانُوْا شِیَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِیْ شَیْءٍ﴾ (الانعام٦ : ١٥٩)

"بے شک جن لوگوں نے اپنے دین میں تفریق کی اور مختلف گروہوں میں بٹ گئے تمہارا ان سے کوئی تعلق نہیں"(٦٨)۔

دور جدید کے فقہی رجحانات:

عصر حاضر میں گوناگوں سیاسی اور سماجی تبدیلیوں کی بناء پر امت مسلمہ کے فقہی رجحانات میں بھی تیزی سے تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں۔ یہ ایسی تبدیلیاں ہیں جو متضاد اشکال کی حامل ہیں۔ کہیں تو مسلمان جدیدیت سے مرعوب ہو کر اپنی مذہبی اقدار، اخلاقیات اور قوانین سے متنفر ہو رہے ہیں اور کہیں انسان کے ساختہ نظامات کی آزمائش کرنے کے بعد دوبارہ اسلام کی اساسی تعلیمات کی جانب شدت سے راغب ہو رہے ہیں۔ جنوبی ایشیا خصوصاً پاکستان میں دونوں طرح کے رجحانات واضح دکھائی دے رہے ہیں مگر ایک خطرناک صورت حال جو یہاں جہالت، کم علمی اور علماء سے تنفر کی وجہ سے پھیلی ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ پاکستانی معاشرے میں غیراسلامی رسوم ورواج پر عمل عام ہو رہا ہے۔ پروفیسر عبدالجبار شاکر نے اس صورت حال پر توجہ دلاتے ہوئے لکھا ہے:

"یہ تمام رسوم و رواج اور عادات و روایات محض کم علمی، جہالت، دین کے احکام سے عدم واقفیت اور اسلامی تعلیمات سے دُوری کا نتیجہ ہے۔ اس کے لیے علمائے کرام کو وعظ و تذکیر سے کام لینا چاہیے۔ بچوں کے تعلیمی نصابات میں ان جاہلانہ رسوم کے پس منظر اور ان کے نقصانات سے آگاہ کرنا چاہیے۔ ذرائع ابلاغ کو خصوصیت سے اپنا کردار ادا کرنا چاہیے۔ اس طرح حکومت اور اس کے متعلقہ ادارے بھی ان معاشرتی خرابیوں اور اخلاقی گمراہوں پر توجہ دے سکتے ہیں(٦٩)۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس صورت حال کا ایک سبب تقلید پرستی کے رجحان کا حد سے بڑھ جانا ہے۔ فقہ اسلامی کے گذشتہ ادوار میں تقلیدی روش ایک مضبوط بنیاد پر اختیار کی گئی تھی یعنی علمائے ہندوستان کا خود کو اجتہاد کا اہل نہ سمجھنا ان برگزیدہ شخصیات نے اس بھاری ذمہ داری کو اٹھانے سے عاجزی اختیار کی اور ائمہ کرام کے اقوال سے اختلاف کرنے سے باز رہے۔ ان کی یہ روش مسلمانان ہند کو فتنہ جدیدیت سے بچانے میں کام آئی۔ تاہم گذشتہ دور کے مقابلے میں عصر حاضر علمی ترقی کا دور ہے۔ اس میں اسلامی علوم و فنون نے جس حد تک ترقی کی ہے وہ سراہے جانے کے لائق ہے۔ اس دور میں فقہ کی بھی قابل قدر کتب منظر عام پر آئی ہیں۔ ایسی کتب جو آج سے پہلے مخطوطات کی صورت میں پائی جاتی تھیں، آج وہ بھی شائع ہو کر قابل استفادہ ہو چکی ہیں، تحقیق بھی حتی المقدور مختلف تحقیقاتی اداروں کی جانب سے ہور ہی ہے لیکن جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کو ابھی میدان تحقیق میں کئی درجات طے کرنا باقی ہیں۔ آج کے دور میں جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کے لئے گذشتہ صدیوں کی طرح محض مقلد بن کر رہنا کافی نہ ہو گا مگر تحقیق و اجتہاد کے لئے جس فہم و درک کی ضرورت ہے۔ وہ علوم دین کے ساتھ جدید علوم میں مہارت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح جدید ذرائع علمی کا استعمال بھی ناگزیر ہو چکا ہے۔ عصر حاضر کے اسلامی محقق کی جدید ترین تحقیق کو جدید نسل تب تک تسلیم نہ کرے گی جب تک وہ علمی حقائق کی روشنی میں نہ کی گئی ہو۔

حوالہ جات

۱۔ بزرگ بن شہر یار الرامہر مزی، المسالک والممالک، ۴۰، لائیڈن، ۱۸۸۶: احمد امین، فجر الاسلام، ۱ /۳، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۹۶۹: ابوحنیفہ احمد بن داؤد الدینوری، اخبار الطوال، ۱۱۲، دار المیسر ہ، بیروت ۱۳۷۹

۲۔ ایضا: سید سلمان ندوی، عربوں کی جہاز رانی، ۵۲ اسلامک کلچر حیدآ باد دکن۔

۳۔ عبدالرحمٰن بن ابی حاتم الرازی، تقدمۃ الجرح والتعدیل، ۹ دار الکتب العلمیہ بیروت، ۱۹۵۳ء

۴۔ اسماعیل بن کثیر، ابوالفداء: القرشی، البدایہ و النہایہ، ۹۔۸۸ ، دارالریان مصر، ۱۴۰۸ھ

۵۔ ابن سعد، کتاب الطبقات الکبریٰ، ۷/۱۸۰ ، مرتبہ ایڈورڈسخاؤ لایئڈن ، ۱۹۳۳ء

۶۔ حاجی خلیفہ، تاریخ الخلفاء ، ۳/ ۲۸ ، دارا لفکر بیروت، ۱۹۹۰ء: سید عبدالحیی، نزہۃ الخواطر ، ۱ /۴۲ ، مقبول اکیڈمی لاہور، ۱۹۸۵ء

۷۔ قاضی عیاض، ترتیب المدارک و تقریب المسالک، ۲/ ۵۵۱

۸ ۔ تقی الدین السبکی، الطبقات الشافعیہ ، ۳ / ۱۰۲، تحقیق: عبدالفتاح الحلو ، قاہرہ، ۱۹۶۴ء

۹۔ محمد بن احمد، الذھبی، تذکرۃ الحفاظ ، ۱ / ۲۱۶ ، دار الکتب العلمیہ ، بیروت، ۱۹۸۸ء

۱۰۔ خطیب البغدادی ، تاریخ بغداد ، ۶/۲۳، المکتبہ السّلفیہ ، المدینہ المنورہ

۱۱۔ الرامہر مزی، حسن بن عبدالرحمٰن، المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی، ۶۱۱، تحقیق: عجاج الخطیب، دارالفکر، بیروت، ۱۹۷۱ء

۱۲۔ ایضاً

۱۳۔ السمعانی، کتاب الانساب، ۳۱۴ ب ، گب میموریل سیریز ، لندن

۱۴۔ زین العا بدین سجاد، انتظام اللہ اکبر آبادی ، تاریخ ملت ۲، /۲۰۸ ، ادارہ اسلامیات لاہور ، ۱۹۹۱ء۔

۱۵۔ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ ، ۱ / ۳۳۲، دار المعرفۃ، بیروت، ۲۰۰۴ء

۱۶۔ یاقوت الحموی البغدادی، ۵/۱۵۱، دارالکتب العلمیہ بیروت

۱۷۔ محمد بن طاہر المقدسی، احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم ، ۴۸۱ ، لائڈن ۱۹۰۶ء

18. Elliot, Sir H. M and dowson, *The History of India,* vol III, p:183, Indian Turber company, 1867: Imperial Gazetteer of India, vol .IV, p: 14, 2007: Robb peter, A Histoy of India, p:344, Houndmills Hampshire, Palgrav Macmillan: Stein Burton, History of India, XIV, p:432, Oxford university press, Nsw Delhii, 2001-

۱۹۔ خالدمحمود، آثارالحدیث، ۲/ ۴۴۳، دارالمعارف، لاہور، ۱۹۸۸ء

۲۰۔ ابن بطوطہ، تحفۃ النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار پیرس ۱۹۲۲۔

۲۱۔ محمد قاسم فرشتہ، تاریخ فرشتہ، ۲/ ۳۹۷، ۳۹۸، ترجمہ : عبدالحئی خواجہ ، بک ٹاک، لاہور

22. Elliot, sir H. M, and dowson, the History of India, vol III, p:183

۲۳۔ ذکاء اللہ دہلوی، تاریخ ہندوستان، ۲/ ۵۴ ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ،نزہۃ الخواطر، ۱/۱۷۹، ادارۂ تالیفات اشرفیہ، ۱۹۹۱ء

۲۴۔ یوسف فاروقی، برصغیر میں علم الافتاء کا ایک مختصر تاریخی جائزہ ، ۱۲۲، سہ ماہی منہاج، جون تا جنوری ۱۹۹۹ء

25. Encycleopedia of Islam, article: Fatawa, vol II, p: 866, london, 1960:

اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، مضمون : فتاویٰ ، ۱۵/ ۱۳۹ جامعہ پنجاب لاہور ، ۱۹۷۵ء

۲۶۔ ایضا

۲۷۔ تاریخ فرشتہ، ۲۷۳/۳۔

۲۸۔ نزھۃ الخواطر، ۱۵۷/۱۔

29. Khalid Nizami, Some aspects of Religion and Politics in India, Thirteenth Century.

۳۰۔ نزھۃ الخواطر ، ۲۱۱/۱۔

۳۱۔ ایضاً ۱۰۶/۲، ۱۰۷: تاریخ ہندوستان، ۵۴/۲۔

۳۲۔ ایضاً

۳۳۔ ایضاً

۳۴۔ تاریخ ہندوستان ، ۳۷۱/۲۔

35. John F Richards, The Mughal Empire, Vol: I, P:5, The New Cambridge History of India, Cambridge, University Press, 1996

36. Jonatham Cape, The Great Mughals, P: 227, Bamber and Christina Gascoigne, Jonathan Cape Ltd, London, 1985.

37. Irfan Habib, The Agrarian System of Mughal India, P:317, Oxford University Press India, 2001: M. Athar Ali, The Mughal Nobility Under Aurangzeb, P:11, Oxford University Press, Delhi, 1977: M. Bashir Ahmad, Judicial System of Mughal Empire, P: 102, Pakistan History Society Karachi, 1978.

۴۰۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ (مضمون :فتاویٰ عالمگیر ی)، ۱۴۷/۱۵۔

۴۱۔ مجیب اللہ ندوی ، فتاویٰ عالمگیر ی کے مؤلفین ، ۱۷، دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور ، ۱۹۸۸ء۔

۴۲۔ ایضاً

۴۳۔ اردودائرہ معارف اسلامیہ ، ۱۴۷/۱۵۔

۴۴۔ صحیح البخاری، کتاب الا عتصام ، باب اجرالحاکم اذا اجتھد فاصاب أو أخطاء، ۲۱۱، رقم الحدیث :۷۳۵۲، موسوعۃ الکتب الستۃ ، دارالنشر و التوزیع ، المملکۃ السعودیہ ۲۰۰۰۔

۴۵۔ ابن خلدون ، مقدمہ ۳۸۹، دارالجیل، بیروت۔

۴۶۔ حجۃ اللہ البالغۃ ، ۳۴۶/۱

۴۷۔ الآمدی، ابو الحسن علی، الاحکام فی اصول الاحکام ، ۱۴۴/۴، مکتبۃ صبیح ، بیروت ، ۱۳۸۷ھ

۴۸۔ ایضاً

۴۹۔ الشوکانی، قاضی محمد ، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الا صول ، ۲۶۵، مصطفی البابی الحلبی مصر ،

۱۳۵۲ھ

۵۰۔ ایضاً

۵۱۔ محبّ اللہ بہاری، مسلم الثبوت ، ۲۹۰۔ داراحیاء العلوم، بیروت، س۔ن

۵۲۔ فتاویٰ ابن تیمیہ، ۲۰۳/۱، مرتب عبدالرحمان بن محمد بن قاسم، وزارۃ الشوؤن الاسلامیہ ، الاوقاف والدعوۃ والارشاد، المملکۃ العربیۃ الاسلامیہ۔

۵۳۔ حجۃ اللہ البالغۃ، ۳۴۸/۱۔

۵۴۔ ایضا

۵۵۔ ایضاً ۳۵۷/۱

۵۶۔ ایضاً ۳۸۴/۱

۵۷۔ ایضاً

58. Imperial Gazetteer of India, Vol IV, P: 14: Robb Peter, A history of India, P: 344, Houndmills, Hampshire Palgrave Macmillan, 2004: Met calf Thomas R. Ideologies, of the Raj, Cambridge and London, P:256, Cambridge University Press, India, 1997.

59. Joseph Schact, An Introduction to Islamic Law, P: 34, Oxford University Press, London, 1924.

۶۰۔ مقالات سرسید ، ۴۱/۱، مرتب محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۶۲ء۔

۶۱۔ غلام احمد پرویز، مقام حدیث ۹۷/۱، ادارہ طلوع اسلام کراچی، ۱۹۵۳ء

62. The Reconstruction of Religious thoughts in Islam, 118.

۶۳۔ نقی علی، سید مودودی کا عہد ، ۳۵، البدر پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۸۰ء: عاصم نعمانی، گفتار و افکار، ۳۱۳، اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور، ۱۹۸۸: سید نظر زیدی ، قیام پاکستان میں مولانا مودودیؒ کا فکری حصہ ، ۴۰، اردو دائرہ معارف اسلامی لاہور ، ۱۹۸۳ء

۶۴۔ ابو الاعلیٰ مودودی، تفہیمات، ۲/۷، ۱۹/۲، اسلامک پبلی کیشنز لاہور

۶۵۔ سید قطب، **العدالۃ الاجتما عیۃ فی الاسلام**: سید قطب، معالم فی الطریق: جلال الدین انصر عمری ، معروف و منکر: مفتی محمد شفیع، اسلام کا نظام اراضی: ابوالاعلی مودودی، سود: امین احسن اصلاحی، اسلامی ریاست میں فقہی اختلاف کا حل، نجات اللہ صدیقی، اسلام کا نظریہ مملکت، امین احسن اصلاحی، اسلامی قانون کی تدوین، مجیب اللہ ندوی، اجتہاد اور تبدیلی احکام، محمد متین ہاشمی اسلامی حدود وغیرہ ۔

۶۶۔ اسلامی ریاست میں فقہی اختلاف کا حل، ۹۷، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، ۱۹۹۱ء

۶۷۔ مقاصد شریعت: فہم و تطبیق، ۲۲، سہ ماہی فکرو نظر، شمارہ : ۳، جنوری مارچ ۲۰۰۸ء، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد۔

۶۸۔ فقہ اسلامی ایک تعارف، ایک تجزیہ، ۲۰۰، الھدیٰ پبلی کیشنز، اسلام آباد، ۲۰۰۳ء

۶۹۔ سماجی عادات اور علاقائی روایات کا اسلامی تعلیمات سے ٹکراؤ، ۳۸، ماہنامہ الدعوۃ اسلام آباد، جون ۲۰۰۸ء۔