OPEN ACCESS
Al-Qamar
ISSN (Online): 2664-4398
ISSN (Print): 2664-438X
www.alqamarjournal.com

تغیرِ زمانہ اور تغیرِ حال کے سبب ظنی احکام اور فتاوی میں تبدیلی کے اصول وضوابط اور عصر حاضر میں ان کی تطبیق

The Principles and Rules of Change in Presumptive Rulings and *Fatwā*s Due to the Change of Time and Situation and Their Application in the Present Era

Dr. Muhammad Ahmad Munir

Postdoctoral Fellow, Douglas Research Centre, Lasalle, Montreal, Canada/ Assistant Professor, Department of Fiqh and Law, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad

Abstract

Issuing a verdict on a current situation and event in the light of Allah's commands is called a *fatwā*. In *Sharī'ah*, there is room for change in the *fatwā* due to the changes in the circumstances, which is clearly indicated by various definitive texts of the Qur'ān and Sunnah. The change in the *fatwā* means that the reasons for which a certain legal ruling was acted upon have changed, so the *fatwā* has also changed. That is, something that the early jurists had declared unlawful by their own reasoning, but later jurists declared it permissible due to the change of circumstances. There are countless examples in front of us in which the previous ruling of something has been abandoned and a new ruling has been issued. And this change has been going on from the era of the Prophet to the present era. There are four reasons on the basis of which change can be made in the *fatwā*: ratio-legis, custom, necessity, and blocking the means. It has always been the opinion of Muslim jurists that a woman cannot

CC BY

perform Ḥajj without a *maḥram* (a male family companion with whom marriage is prohibited), however, the scholars of the present era have given this *fatwā* that if a woman's husband or *maḥram* gives her permission to go on the journey of Ḥajj without a *maḥram*, then it is permissible. The reason for this change in the *fatwā* is that the cause of the prohibition of traveling without a *maḥram*, i.e., the fear of corruption, is no longer found. A woman can safely perform the obligatory Ḥajj by choosing modern means of travel and secure accommodation without a *maḥram*. Those *fatwā*s that are based on the Qur'ān, Sunnah and consensus of the Ummah, there is no room for change in them. However, only those *fatwā*s that are based on analogy, reasoning, custom and habit, etc., can be changed according to the changing circumstances, which is in accordance with the *Sharī'ah*. Therefore, it is the duty of the scholars and intellectuals to examine the new issues arising in their era in the light of these four cases of change in the *fatwā* and issue such a *fatwā* that makes things easier.

Keywords: *fatwā, ratio-legis, custom, blocking the means, change of time, change of fatwā*

تمہید

تمام حمد وستائش اس رب ذوالجلال کے واسطے جس نے اپنی کمال مہربانی سے ہمیں ایسی شریعت عطا فرمائی، جو ہر زمانے میں زندگی کے نشیب وفراز میں ہماری کامل ومکمل رہنمائی کرتی ہے، اور لامتناہی صلوۃ وسلام ہو اس محسن کائنات پر جس کے بے حد احسانات کے زیر بار مخلوقات کے ہر فرد کا سر نگوں ہے۔ اس بات میں ذرہ بھر شک کی گنجائش نہیں کہ اللہ تعالی نے انسان کو اس کی طاقت کے بقدر اپنے تمام تر احکام کا مکلف بنایا ہے۔ چنانچہ ارشاد فرمایا: لایکلف اللہ نفسا الا وسعھا[1] (اللہ کسی بھی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ ذمہ داری نہیں سونپتا) سورہ حج میں ارشاد باری تعالی ہے: وما جعل علیکم فی الدین من حرج[2] (اور تم پر دین کے معاملے میں کوئی تنگی نہیں رکھی) اسی طرح سورہ بقرہ میں ارشاد فرمایا: یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر[3] (اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا معاملہ کرنا چاہتا ہے اور تمہارے لیے مشکل پیدا کرنا نہیں چاہتا) حضور اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: یسروا ولاتعسروا ،وبشروا ولاتنفروا [4] (آسانی کرو اور سختی نہ کرو، خوش خبری سناو اور متنفر نہ کرو)

اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے مسلمانوں کے ساتھ آسانی والا معاملہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ قرآن وسنت کی ان نصوص کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ہر انسان کو بقدر طاقت مکلف بنایا گیا ہے۔ لہذا اہل علم وفتوی کا یہ فرض منصبی بنتا ہے کہ وہ حدود شریعت میں رہتے ہوئے فتوی دینے کی وہ صورت اختیار فرمائیں جس سے آسانی کا پہلو نکلتا ہو۔ ورنہ بعض اوقات بے جا سختی کرنے سے تکفیر، تبدیع اور تفسیق کا بازار گرم رہتا ہے جس سے سوائے فساد اور قتل وغارت کے اور کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔ فقہ مالکی کے نامور فقیہ امام شہاب الدین القرافی (۶۸۴ھ / ۱۲۸۵ء) کہتے ہیں کہ: اگر کوئی شخص فتوی لینے کے لیے مفتی کے پاس جائے تو مفتی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس سے اس کے ملک، عادات ورواج کے بارے میں معلومات حاصل کرے ، کیوں کہ دوملکوں کے عادات مختلف ہونے کی بناپر فتوی بھی مختلف ہوتا ہے[5]

فقہائے کرام نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ حالات کے بدلنے کی وجہ سے مصلحتوں کے پیش نظر شریعت مطہرہ کے بعض احکام بھی بدل جاتے ہیں، جس کی کل چار صورتیں بنتی ہیں: علت کے بدلنے سے حکم کا بدلنا، عرف وعادت کے بدلنے سے حکم کا بدلنا، ضرورت وحاجت کی وجہ سے حکم کا بدلنا اور سد ذرائع کے لیے حکم کا بدلنا۔

اس مقالہ میں ہم نے ان ہی چار صورتوں کی علمی بنیادیں، ان کے دلائل اور پھر ان بنیادوں پر فتاوی میں ہونے والی تبدیلی کو مثالوں کے ذریعے قدرے تفصیل سے بیان کیا ہے تاکہ یہ سمجھنے میں آسانی ہو سکے کہ کب اور کیسے فقہاء سابقہ فتاویٰ میں تبدیلی کر کے نیا فتویٰ جاری کرتے ہیں۔

پہلی صورت: علت کے بدلنے کی وجہ سے حکم میں تبدیلی کا واقع ہونا۔ فقہائے کرام کے نزدیک یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ وجود اور عدم کے اعتبار سے حکم شرعی کا دارومدار علت پر ہوتا ہے، پھر بعض احکام کی علتیں ایسی دائمی ہوتی ہیں جو کبھی ختم نہیں ہوتیں جیسے زنا، چوری اور شراب پینے وغیرہ کی حرمت۔ اور بعض احکام کی علتیں تغیر زمانہ کی وجہ سے بدل جاتی ہیں، جہاں علت پائی جائے گی وہاں حکم ثابت ہوگا جب کہ علت ختم ہونے کی صورت میں حکم بھی ختم ہو جائے گا۔

مثلا: فقہائے کرام نے کھیتوں کو سیراب کرنے کے لیے پانی کی خرید وفروخت ممنوع قرار دی ہے اور اس ممانعت کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس صورت میں پانی کی مقدار کو ناپا نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ علامہ ابن ہمام (۸۶۱ھ / ۱۴۵۷ء) کے نزدیک: پانی کی باری، پانی کے ایک حصے کا نام ہے اور یہ حصہ مقدار کے اعتبار سے مجہول ہے لہذا اس کی خرید وفروخت جائز نہیں۔[6]

علامہ بابرتی (۷۱۴ھ / ۱۳۱۴ء) لکھتے ہیں: کہ ظاہر الروایہ کے مطابق پانی کی باری کو الگ سے بیچنا اس لیے ممنوع ہے کہ پانی کی مقدار میں جہالت پائی جاتی ہے، اس وجہ سے نہیں کہ پانی مال نہیں ہے۔[7]

لیکن آج کل یہ علت ختم ہو گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے میٹر ایجاد ہو گئے ہیں جن سے پانی کی مقدار کو بہ آسانی ناپا جاسکتا ہے ، لہذا جب تک علت پانی کی مقدار کی جانچ نہ ہونے کی تھی اس وقت تک حکم پانی کی بیع کی ممانعت کا تھا۔ اب چوں کہ علت ختم ہو گئی لہذا کھیتوں کو سیراب کرنے کے لیے پانی کی خرید وفروخت کے جواز کا حکم دیا جائے گا۔

دوسری صورت: عرف وعادت کی تبدیلی کی وجہ سے حکم شرعی کا بدلنا۔ عرف کی تعریف کرتے ہوئے علامہ ابن ہمام کہتے ہیں کہ: عرف ایسے کام کو کہتے جو بغیر کسی عقلی اور منطقی تعلق کے بار بار پیش آئے[8]

اس کی دو قسمیں ہیں: ایک عرف لفظی اور دوسرا عرف عملی جس کو تعامل بھی کہا جاتا ہے۔ عرف لفظی سے مراد کسی لفظ یا کلام کو ایسے مخصوص معنی کے لیے استعمال کرنا ہے جو اس کے لغوی معنی سے کبھی مختلف ہوتا ہے۔ پھر جب عرف اور لغت میں تعارض ہو تو اس صورت میں عرف کو ترجیح دی جاتی ہے۔

عرف لفظی کا اعتبار لوگوں کی گفتگو میں بھی کیا جاتا ہے۔ پھر اگر وہ عرف تمام علاقوں میں یکساں ہو تو اس کو عرف عام کہتے ہیں۔ جس سے ثابت شدہ حکم بھی تمام علاقوں کے لیے عام ہوگا۔ اور اگر وہ عرف مخصوص علاقوں میں پایا جاتا ہو تو اس کو عرف خاص کہتے ہیں۔ جس سے ثابت شدہ حکم بھی صرف ان ہی علاقوں تک محدود رہے گا جن میں وہ عرف چلتا ہے۔

لہٰذا جس علاقے میں جو الفاظ جس معنی میں بولے جاتے ہیں اس سے ان ہی علاقے والوں کا عرف مراد ہوگا۔

مثلاً: ایک آدمی حضرت عبداللہ بن عمر کے پاس آیا اور ان سے پوچھا کہ ہمارے ایک ساتھی نے اپنے اوپر بدنہ (بڑا جانور بطور نذر کے) واجب کر لیا ہے تو کیا اب اس کے لیے گائے ذبح کرنا کافی ہے؟ حضرت ابن عمر نے اس سے پوچھا کہ تمہارے ساتھی کا تعلق کس قبیلے سے ہے؟ اس نے کہا بنو رباح سے، اس پر حضرت ابن عمر نے فرمایا کہ بنو رباح نے کب سے گائے پال لی ہیں؟ تمہارے ساتھی کا ارادہ تو صرف اونٹ کا ہی ہے۔[9]

اسی اصول کی بنیاد پر نکاح، طلاق اور قسم وغیرہ کے بہت سے احکام کی تخریج کی جاتی ہے مثلاً: کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "سَرَحْتُکِ" (میں نے تجھے چھوڑ دیا) اب اصل کے اعتبار سے یہ الفاظ کنایہ ہیں، جس سے بغیر نیت کے طلاق واقع نہیں ہوتی۔ لیکن چوں کہ بہت سے علاقوں میں یہ عرف بن گیا ہے کہ اب یہ لفظ صرف طلاق کے لیے ہی بولا جاتا ہے، اس لیے فقہائے کرام نے اس کو طلاق صریح قرار دیا ہے یعنی بغیر نیت کے اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن اگر کوئی ایسا علاقہ ہو جہاں پر یہ عرف نہ ہو، تو پھر اس لفظ کا حکم اپنے اصل کی طرف لوٹ آئے گا یعنی یہ کنایہ ہو گا جس سے بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہو گی۔[10]

اسی طرح اگر کوئی شخص لفظ "تزویج" کی بجائے "تجویز" سے عقد نکاح کر لے تو اس کا نکاح منعقد ہو گا یا نہیں؟ اس بارے میں علامہ حصکفی (۱۰۸۸ھ/۱۶۷۷ء) کہتے ہیں: اگر کوئی قوم اس لفظ کو متفقہ طور پر یوں ہی بولنے لگ جائے اور ان کے یہاں قصداً بھی یہ لفظ ایسے ہی ادا ہو تو یہ اس لفظ کی جدید وضع ہو گی اور درست ہو گی یعنی اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔[11]

عرف عملی وہ ہے جسے عادت اور تعامل کے الفاظ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے یعنی ایسے کام جو لوگوں کی عادات میں داخل ہو گئے ہیں۔ علامہ ابن عابدین شامی کے نزدیک: ایسا عرف جو کسی شرعی دلیل کے مکمل طور پر خلاف ہو جس کی وجہ سے نص کو ترک کرنا لازم آتا ہو تو ایسے عرف کو رد کیا جائے گا، مثلاً: لوگوں میں بہت سی حرام اشیاء جیسے سود، رشوت، شراب نوشی، ریشم اور سونا پہننے کا ایک عرف بن گیا ہے، جن کی حرمت صراحتاً نص میں آئی ہے۔ لہٰذا ایسے عرف کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں۔

البتہ اگر عرف ہر اعتبار سے نص کے مخالف نہ ہو بلکہ بعض افراد میں مخالف ہو یا دلیل ہی قیاس پر مبنی ہو تو ایسی صورت میں عرف عام کا اعتبار کیا جائے گا، کیوں کہ وہ تخصیص کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

ذیل میں ان احکام کو بیان کیا گیا ہے جو تعامل کی وجہ سے بدل جاتے ہیں، ان کی چھ قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وحی نازل ہونے کے زمانے میں جو نص لوگوں کے تعامل کی وجہ سے اپنی بعض جزئیات میں ثابت ہوئی تھی، ان جزئیات میں تعامل کے بدل جانے سے حکم بھی بدل جائے گا، کیوں کہ حکم کی علت ختم ہو چکی ہے۔

مثلاً: حضرت سمرہ بن جندب سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کوئی شخص جانوروں کے پاس سے گزرے تو اگر ان کا مالک موجود ہو تو اس سے اجازت لے کر دودھ دوہ لے اور پی لے۔ اور اگر مالک موجود نہ ہو تو تین مرتبہ اس کو پکارے، جواب ملنے پر اس سے اجازت مانگ لے ورنہ (بغیر اس کی اجازت کے) دودھ دوہ کر پی لے لیکن اپنے ساتھ نہ لے جائے۔[12] اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا جو آدمی کسی باغ میں داخل ہو جائے تو وہاں سے کھالے لیکن اپنے ساتھ نہ لے کر جائے۔[13]

ایسے ہی حضرت ابو رافع بن عمرو غفاری کے چچا سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: کہ میں نو عمر لڑکا تھا (میری عادت یہ تھی کہ میں) انصار کے کھجور کے درختوں پر پتھر مارا کرتا تھا۔ (ایک دن) مجھے پکڑ کر نبی کریم ﷺ کی خدمت میں پیش کیا گیا، آپ نے فرمایا: اے لڑکے کھجور کے درختوں پر تم پتھر کیوں مارتے ہو؟ میں نے عرض کیا کہ کھجوریں کھاتا ہوں۔ آپ نے فرمایا: تم پتھر مت مارو (البتہ) جو کھجور نیچے گری ہوئی ہو وہ کھالیا کرو۔ پھر آپ نے ان کے سر پر ہاتھ پھیرا اور یہ دعا دی "اے اللہ ان کو شکم سیر فرما"۔[14]

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے مالک کی اجازت کے بغیر پھل کھانے اور جانور کا دودھ دوہ کر پینے کی اجازت دی ہے۔

بہ ظاہر یہ احادیث ان نصوص کے معارض معلوم ہوتی ہیں جو کسی کی مملوکہ چیز اس کی اجازت کے بغیر لینے کو حرام قرار دیتی ہیں۔

مثلاً: حضرت عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: کوئی آدمی کسی کے جانور کا دودھ اس کی اجازت کے بغیر ہرگز نہ دھوئے، کیا تم میں سے کوئی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کے کھانے پینے کی جگہ کوئی آجائے اور وہاں سے اس کا کھانا منتقل کر دے؟ تو جانوروں کے تھن بھی ان کے مالکوں کے لیے ان کی خوراک جمع کرتے ہیں۔ لہذا تم میں سے کوئی بھی کسی کے جانور کا دودھ اس کی اجازت کے بغیر ہرگز نہ دوہے۔[15]

محدثین کرام نے دودھ اور کھجور مالک کی اجازت کے بغیر لینے کو مباح قرار دینے والی احادیث کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہ احادیث اس زمانے کے عرف پر مبنی تھیں، کیوں کہ جانوروں اور باغوں کے مالکان راہ گزر اور مسافروں سے ایسے کاموں میں چشم پوشی کرتے تھے۔ لہذا یہ اجازت اس زمانے کے عرف کی بنا پر تھیں پھر جب عرف بدل گیا تو حکم بھی بدل گیا۔[16]

دوسری قسم: کبھی نص کا حکم کسی ایسی علت پر مبنی ہوتا ہے جو تعامل کی وجہ سے اس حکم کی بعض جزئیات میں ختم ہو جاتی ہے۔ جس کی وجہ سے حکم بھی صرف ان ہی جزئیات میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ مثلاً: حمام یعنی عوامی غسل خانہ میں اجرت دے کر داخل ہونا، قیاس کی رو سے ناجائز ہے، کیوں کہ حمام میں ٹھہرنے کی مدت اور استعمال ہونے والے پانی کی مقدار دونوں مجہول ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص پانی پلانے والے کو کہے کہ مجھے ایک روپے کا پانی دے دو تو یہاں بھی پانی کی مقدار مجہول ہے اور اس میں ایسا غرر ہے جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔[17] لیکن فقہائے کرام نے لوگوں کے تعامل کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا ہے۔[18] اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں نہی کی علت ایسی جہالت کا پایا جانا ہے جو جھگڑے تک پہنچادے جب کہ مذکورہ صورتوں میں تعامل کی وجہ سے جھگڑے کا اندیشہ باقی نہیں رہا، لہذا یہ جائز ہیں۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ نے خرید و فروخت میں شرط لگانے سے منع فرمایا ہے۔[19] لیکن فقہائے حنفیہ نے اس حدیث سے ان شرائط کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جو تاجروں کے ہاں معروف ہو جائیں، مثلاً: اگر کوئی شخص نعل (جوتے کا تلوہ) اس شرط پر خریدے کہ بائع اس کو جوتے میں لگا کر دے یا چمڑے کا ٹکڑا اس شرط پر خریدے کہ بائع اس کو موزے سی کر دے گا۔[20] یا جیسا کہ ہمارے زمانے میں لوگ مختلف چیزیں مثلاً: فریج، ایئر کنڈیشنز اور گاڑیوں کو بیچتے وقت ایک مقررہ مدت تک ان کی مرمت اپنے ذمہ لے لیتے ہیں جس کو گارنٹی یا وارنٹی کہا جاتا ہے یا ان چیزوں کو خریدار کے گھر تک پہنچا کر وہاں نصب کرنے کی ذمہ داری اپنے ذمہ لیتے ہیں، جسے ان کی صطلاح میں گھر تک پہنچانا اور نصب کرنا (home delivery and fitting) کہا جاتا ہے تو بیع کی یہ صورتیں جائز ہیں۔ کیوں کہ ان شرائط کی بنا پر فریقین کے مابین جھگڑے کی نوبت پیش نہیں آتی۔

تیسری قسم: کبھی کسی مخصوص جزوی مسئلہ کے متعلق نص وارد ہوئی ہوتی ہے، لیکن فقہائے کرام اس سے ملتے جلتے مسائل میں بھی وہ حکم ثابت کرتے ہیں، پھر بعد میں اگر کوئی نیا عرف پیدا ہو جاتا ہے تو فقہائے کرام صرف ان نئے مسائل میں عرف کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ اس جزوی مسئلہ میں جس میں نص وارد ہوئی ہے۔

مثلاً: قفیز طحان کے بارے میں یہ نص وارد ہوئی ہے کہ اگر کوئی شخص چکی والے کے پاس گندم پسائی کے لیے لے جائے اور اس سے کہے کہ اس گندم میں سے ایک تہائی دانے اجرت لے کر یہ گندم پیس لے تو حدیث کی رو سے یہ ممنوع ہے۔[21] احناف اور شوافع کے نزدیک اس ممانعت کی علت یہ ہے کہ اس عمل میں مزدور کے کیے ہوئے کچھ کام کو اس کے عمل کی اجرت بنا دیا گیا ہے اس وجہ سے یہ ناجائز ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے اس ممانعت کو قفیز طحان کے تمام ملتے جلتے مسائل میں بھی جاری کیا ہے اور اس کو ایک اصل قرار دیا ہے۔

نص میں وارد ہونے والے مسئلہ سے ملتے جلتے مسائل میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے کوئی گندم اٹھوائے اور اجرت میں اسی اٹھائے ہوئے گندم کا کچھ حصہ بہ طور اجرت مقرر کرے۔ یا کوئی شخص کسی کو کپڑا بننے کے لیے دے اور اجرت میں اسی بنے ہوئے کپڑے کا کچھ حصہ طے کرے، تو علامہ نسفی اور مشائخ بلخ فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔

علامہ شامی اس کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ ان حضرات کے علاقے والوں کا تعامل یہی تھا۔ چنانچہ یہ حضرات صرف قفیز طحان کے مسئلے میں پسے ہوئے آٹے میں سے کچھ حصہ اجرت کے طور پر دینے کو نص کی صراحت کی وجہ سے ممنوع قرار دیتے ہیں۔ جب کہ اس کے باقی نظائر میں تعامل پر عمل کرتے ہیں۔

چوں کہ ان مسائل میں صرف ایک شہر والوں کا تعامل ہے جس کی وجہ سے یہ عرف خاص ہے عرف عام نہیں۔ اس لیے باقی فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ ان صورتوں میں نہ تو قیاس کو ترک کیا جائے گا اور نہ ہی نص میں تخصیص کی جائے گی۔ لہٰذا وہ "قفیز طحان" پر قیاس کرتے ہوئے ان صورتوں کو بھی ممنوع قرار دیتے ہیں۔[22]

چوتھی قسم: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی معاملہ کی مشروعیت یا عدم مشروعیت کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہوتی اور اس عقد میں بعض ناجائز امور کے ساتھ مشابہت بھی ہوتی ہے۔ لیکن چوں کہ اس عقد کا تعامل ہو چکا ہوتا ہے جس کی وجہ سے فقہائے کرام اس میں جواز کی جانب کو ترجیح دیتے ہیں۔

مثلاً: عقد استصناع (آرڈر پر کوئی چیز بنوانا) کی حلت و حرمت پر کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔ البتہ ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے آرڈر پر منبر بنوایا تھا لیکن یہ روایت عقد استصناع پر صریح نہیں ہے کیوں کہ اس میں اس بات کا احتمال موجود ہے کہ یہ عقد استصناع نہیں بلکہ آپس میں ایک وعدہ تھا۔[23] عقد استصناع کی دو چیزوں کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے، ایک اجارہ اور دوسری بیع۔ اجارہ کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ استصناع جائز ہو جب کہ بیع کے ساتھ مشابہت عدم جواز کا تقاضا کرتا ہے، کیوں کہ یہ غیر موجود چیز کی بیع ہے۔ تمام فقہائے کرام سوائے حنفیہ کے استصناع کی، بیع کے ساتھ مشابہت کو ترجیح دیتے ہوئے اس سے منع کرتے ہیں۔

جیسا کہ علامہ مرداوی (۸۸۵ھ / ۱۴۸۰ء) نے الانصاف میں اس کی وضاحت کی ہے: وہ لکھتے ہیں کہ سامان کا استصناع جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں بائع ایک ایسی چیز کو بیچتا ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہوتی اور نہ ہی یہ عقد سلم کے تحت آتا ہے۔[24]

البتہ حنفیہ تعامل کی بنیاد پر اس کے جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ امام برہان الدین بخاری (۶۱۶ھ / ۱۲۱۹ء) کہتے ہیں کہ: استصناع اگرچہ قیاس کی روسے جائز نہیں لیکن ہم نے قیاس کو ترک کرکے لوگوں کے تعامل کی بناپر اس کو جائز قرار دیا ہے۔ کیوں کہ ایک تو نبی کریم ﷺ کے زمانے سے آج تک لوگ اس کا تعامل کرتے آئے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ صحابہ اور تابعین میں سے کسی نے بھی اس پر نکیر نہیں کی۔ لہذا ایسا تعامل جس پر کسی زمانے میں بھی علما نے رد نہ کیا ہو وہ ایک ایسی حجت بن جاتا ہے جس کے ذریعے قیاس کو ترک کرکے نص میں تخصیص کرلی جاتی ہے۔[25]

اسی طرح شرکت اعمال جس میں دو آدمی مل کر کسی کام کو سرانجام دینے کا آپس میں معاہدہ کریں مثلاً: وہ یوں کہیں کہ ہم مل کر کپڑے سینے یا دھونے کا کام کریں گے جو رزق اللہ تعالی نے ہمارے مقدر میں لکھا ہو گا وہ ہم آپس میں مقررہ تناسب سے بانٹ لیں گے،[26] اور شرکت وجوہ جس سے مراد یہ ہے کہ دو آدمیوں کی لوگوں کے یہاں قدرومنزلت ہو جس کی وجہ سے وہ بغیر کسی مال کے آپس میں یوں معاہدہ کریں کہ ہم ادھار خرید کر نقد فروخت کریں گے جو ہمیں اللہ تعالی نفع دے گا وہ آپس میں تقسیم کرلیں گے (گویا وہ ایک دوسرے کی شخصی وجاہت سے استفادہ کر رہے ہیں) [27] بھی عقد کی ایسی دو قسمیں ہیں جن کی حلت و حرمت پر کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔ لیکن تعامل کی بنیاد پر احناف ان کے جواز کا فتوی دیتے ہیں۔ اس پر دلیل قائم کرتے ہوئے علامہ کاسانیؒ (۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء) لکھتے ہیں کہ: ہر زمانے میں لوگ ان دونوں قسموں کو اختیار کرتے رہے ہیں جس پر کسی کی جانب سے کوئی نکیر وارد نہیں ہوئی۔[28]

جب کہ امام شافعیؒ (۲۰۴ھ / ۸۲۰ء) کے نزدیک: شرکت کی یہ دونوں قسمیں ناجائز ہیں کیوں کہ شرکت میں دو مالوں کو نفع حاصل کرنے کی غرض سے باہم ملایا جاتا ہے اور ان دونوں قسموں میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔[29]

پانچویں قسم: شریعت مطہرہ کبھی کسی حکم کی ظاہری حالت کا اعتبار کرتی ہے جو کہ زمانے کے بدلنے سے بدل جاتی ہے۔ مثلاً: وہ عورت جس کی رخصتی ہو چکی ہو وہ یہ دعوی کرے کہ اس نے مہر معجل پر قبضہ نہیں کیا۔ جب کہ شوہر یہ دعوی کرتا ہے کہ وہ ادا کرچکا ہے، تو شوہر کا قول معتبر ہو گا۔ حالاں کہ حنفی مذہب میں عمومی قاعدہ یہ ہے کہ منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اور یہاں عورت منکر ہے، لیکن اس کے باوجود شوہر کے قول کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر مہر معجل پر قبضہ کیے بغیر

عورت اپنے آپ کو مرد کے سپرد نہیں کرتی۔ لہذا ایسی صورت میں اس شخص کی بات معتبر ہوتی ہے جس کے حق میں ظاہری حالت گواہی دے۔ اور یہاں پر ظاہر حال شوہر کے حق میں گواہی دے رہا ہے۔[30]

لیکن یہ اس صورت میں ہے کہ جب واقعی کسی خاندان میں یہ عرف ہو کہ عورت مہر پر قبضہ کیے بغیر اپنے آپ کو سپرد نہ کرتی ہو، لیکن اگر کہیں یہ عرف نہ ہو تو پھر عورت کی بات معتبر ہو گی۔

چھٹی قسم: کبھی لوگوں کے عام حالات پر حکم مبنی ہوتا ہے، جب لوگوں کے حالات بدلتے ہیں تو حکم بھی بدل جاتا ہے۔

مثلاً: مسئلۃ الظفر یعنی حق دار شخص کے لیے اپنے حق کے جنس کے سوا دوسری چیزوں سے اپنا حق وصول کرنا۔ علامہ شامی کہتے ہیں کہ متقدمین کے زمانے میں اپنا حق خلاف جنس سے وصول کرنا اس لیے ناجائز تھا کہ وہ لوگ حقوق بہ خوشی ادا کرتے تھے ۔جب کہ ہمارے علاقوں میں لوگ حقوق کی عدم ادائے گی پر جمے رہتے ہیں ۔[31] لہذا ایسی صورت میں خلاف جنس مال سے بھی اپنا حق وصول کرنا جائز ہے۔ یعنی اگر روپے لیے تھے اور اس کے بدلے گاڑی ہاتھ آگئی تو اس کو فروخت کر کے اپنی رقم وصول کرلے باقی واپس کر لے یا اس کو اپنے قبضے میں لے لے اور اپنے پیسوں کا مطالبہ کرے کہ جب تک پیسے نہیں دیں گے گاڑی واپس نہیں ہو گی۔

اسی طرح ایک شخص نے کسی کے خلاف بادشاہ کو شکایت لگائی جس کی وجہ سے بادشاہ نے متعلقہ شخص کو مالی یا جسمانی سزا دی ،جب کہ وہ شکایت جھوٹی تھی، تو اب اصل مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ شکایت لگانے والا ضامن نہ ہو، کیوں کہ اس نے براہ راست تکلیف نہیں پہنچائی بلکہ وہ تو صرف اس کا سبب اور ذریعہ بنا ہے۔ براہ راست تکلیف تو بادشاہ نے پہنچائی ہے۔

لیکن امام محمد (۱۸۹ھ / ۸۰۵ء) کہتے ہیں کہ: فساد برپا کرنے والوں کی ڈانٹ ڈپٹ کے لیے اس کو بھی نقصان کا ضامن بنایا جائے گا۔[32]

علامہ ابن عابدین شامی (۱۲۵۲ھ / ۱۸۳۶ء) لکھتے ہیں کہ: مفتی کے لیے زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کیے بغیر کتب ظاہر الروایہ میں نقل کردہ مسائل پر جمود اختیار کرنا جائز نہیں ورنہ بہت سارے حقوق وہ ضائع کر بیٹھے گا جس کا نقصان اس کے فائدے سے زیادہ ہو گا۔[33]

تیسری صورت: ضرورت اور حاجت کی وجہ سے حکم کا بدلنا۔ شریعت مطہرہ کے احکام میں تبدیلی کا تیسرا سبب ضرورت اور حاجت ہے۔ ضرورت کی تعریف کرتے ہوئے امام ابو بکر جصاص لکھتے ہیں: ضرورت یہ ہے کہ کوئی چیز نہ کھانے کی وجہ سے موت کا خوف ہو یا اعضاء میں سے کسی عضو کے ضائع ہونے کا ڈر ہو۔[34]

یہ تعریف ہر اس چیز کو شامل ہے جس کا استعمال شرعی طور پر ممنوع ہے، تعریف کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس ممنوع چیز کو استعمال نہ کیا جائے تو انسانی جان یا کوئی عضو ضائع ہو جائے گا۔ لہذا اس ممنوع چیز کا استعمال ضرورت کی بنا پر جائز ہو گا۔ البتہ ضرورت کے متحقق ہونے کے لیے درج ذیل امور کا پایا جانا ضروری ہے۔ [35]

جان یا کسی عضو کی ہلاکت کا اندیشہ ہو۔

ضرورت عملی طور پر موجود ہو یعنی تجربہ سے اس بات کا گمان غالب ہو جائے کہ ایسی صورت میں جان یا عضو کی ہلاکت کا خوف پیدا ہو چکا ہے۔ لہذا اس بات کا صرف وہم کافی نہیں ہو گا۔

اپنے آپ سے ضرر دور کرنے کے لیے کوئی جائز طریقہ موجود نہ ہو۔اور اس مصیبت میں مبتلا آدمی کا غالب گمان یہ ہو کہ حرام چیز کے استعمال کرنے سے ضرر دور ہو جائے گا۔

حرام کا ارتکاب کرنے کے نتیجے میں کوئی اور اتنا بڑا ضرر لازم نہ آتا ہو جس سے بچنے کے لیے اس حرام کا ارتکاب کیا ہے۔

لہذا جب ایسی ضرورت متحقق ہو جائے تو اس صورت میں بقدر ضرورت حرام چیزوں کو شریعت اسلامیہ نے استعمال کرنے کی رخصت دی ہے مثلا: وہ بھوکا شخص جو حالت اضطرار میں ہو، اسے اپنی جان بچانے کے لیے اتنا مردار یا خنزیر کھانا مباح ہے جس سے وہ اپنے آپ کو ہلاکت سے بچا سکے۔

مشہور فقہی قاعدہ ہے: الضرورات تبیح المحظورات (ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں)

علامہ خالد اتاسی نے اس قاعدہ کے تحت رخصت کی تین قسمیں بیان کی ہیں: [36]

پہلی قسم: وہ محرمات جن کی حرمت ضرورت کے وقت بالکل ختم ہو جاتی ہے، مثلا: حالت اضطرار میں بھوکے شخص کا مردار کھانا ،پیاس کی شدت کی وجہ سے شراب پینا وغیرہ۔اس کا حکم یہ ہے کہ ایسی صورت میں ان حرام چیزوں کو استعمال کرنا مباح ہے ۔اگر ایسے شخص نے ان چیزوں کو استعمال نہیں کیا اور مر گیا تو عند اللہ اس کی پکڑ ہو گی، کیوں کہ شریعت مطہرہ کی اجازت کے باوجود وہ ان چیزوں کو استعمال نہ کرنے کی وجہ سے خود اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے والا بن گیا ہے۔

دوسری قسم: وہ محرمات جن کی حرمت دائمی ہے، کسی حال میں بھی ان کی حرمت ساقط نہیں ہوتی۔ البتہ ان کے ارتکاب کی شریعت مطہرہ نے رخصت دی ہے۔ مثلا: کوئی شخص کسی سے زبردستی، کسی مسلمان کا مال تلف کرنے کا کہے، یا کسی پر تہمت لگانے کا کہے، یا کلمہ کفر اس سے کہلوانا چاہتا ہے اور اسے کہتا ہے کہ اگر تو یہ کام نہیں کرے گا تو میں تمہیں قتل کر دوں گا۔ اگرچہ یہ سارے کام اپنی ذات میں حرام ہیں۔ لیکن ایسی صورت میں ان کاموں کو کرنے کی رخصت دی گئی ہے۔ لہذا رخصت دینے سے ان کی حرمت ختم نہیں ہو گی۔ البتہ اس پر مواخذہ و عذاب نہیں ہو گا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ان کاموں کے ارتکاب سے حالت اضطرار میں بچنا افضل ہے، چنانچہ ان کاموں کو نہ کرنے کی وجہ سے اگر اس کو قتل کر دیا گیا تو اس پر اس کو اجر ملے گا۔

تیسری قسم: وہ محرمات جو نہ تو کسی صورت میں مباح ہوتے ہیں اور نہ ہی ان میں رخصت دی گئی ہے۔ مثلا: کوئی آدمی کسی کو کہے کہ فلاں شخص کو قتل کر دے، یا اس کا کوئی عضو کاٹ دے، یا زنا کر لے، یا والدین کو مارنے کا کہے، کہ اگر تو ایسا نہیں کرے گا تو تمہیں قتل کر دوں گا۔ تو ان صورتوں میں شریعت مطہرہ نے کوئی رخصت نہیں دی، لہذا ان کا ارتکاب حرام ہی رہے گا۔ [37]

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقہی قاعدہ: الضرورات تبیح المحظورات میں رخصت کی یہ تیسری قسم داخل نہیں۔ [38]

حاجت: ایسے تقاضے اور داعیے کو کہتے ہیں جس کو پورا نہ کرنے کی وجہ سے حرج، تکلیف اور مشکل پیش آئے، اگرچہ اس حرج سے انسانی جان یا مال کا ضائع ہونا لازم نہ آتا ہو۔

اس کی دو قسمیں ہیں: عام حاجت اور خاص حاجت۔

عام حاجت: وہ ہے جس کی ضرورت تمام یا اکثر لوگوں کو پیش آتی ہے۔ جب کہ **خاص حاجت:** وہ ہے جس کی ضرورت لوگوں کے کسی خاص گروہ کو پیش آئے یعنی کسی متعین شہر کے رہنے والے، یا کسی متعین پیشہ والے، یا ایک فرد، یا کچھ محدود افراد اس کے محتاج ہوں۔ مثلا: اگر کسی مسلمان کے بنیادی اور شخصی حقوق یعنی جان، مال اور عزت و آبرو کو اپنے ملک میں تحفظ حاصل نہ ہو اور

وہ کسی غیر اسلامی ملک کی شہریت اپنے آپ کو مظالم سے بچانے کی نیت سے حاصل کرنا چاہے تو ایسی صورت میں غیر اسلامی ملک کی شہریت حاصل کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ اسی طرح جدوجہد کے باوجود کوئی ذریعہ معاش نہ ملتا ہو تو بھی غیر اسلامی ملک کی شہریت حاصل کرنا جائز ہے۔ کیوں کہ حدیث میں ہے کہ حلال کمائی کے لیے تگ ودو کرنا نماز اور روزے کے بعد دوسرا اہم فریضہ ہے۔[39] دوسری بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے افلاس اور تنگ دستی سے اللہ کی پناہ مانگی ہے۔[40] اس کی وجہ یہ ہے کہ افلاس وتنگ دستی انسان کے دین وایمان اور اخلاق پر اثر انداز ہوتی ہے۔[41] جب یہ موانع دور ہو جائیں تو دوبارہ اپنے اصلی وطن لوٹ آئے جیسا کہ حضور اکرم ﷺ نے حبشہ کی طرف ہجرت کرنے والے صحابہ کرام سے فرمایا تھا[42]

اور فقہی قاعدہ ہے کہ اذازال المانع عاد الممنوع (جب مانع زائل ہو جائے گا تو ممنوع لوٹ آئے گا) [43] اگر کسی مسلمان کو مذکورہ بالا قسم کی کوئی ضرورت وعذر درپیش نہ ہو، بلکہ محض تمول یعنی مال ودولت کو بڑھانے کی غرض سے کسی غیر اسلامی ملک کی شہریت حاصل کرے تو یہ کراہت سے خالی نہیں۔ کیوں کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ :لاتساكنواالمشركين ولاتجامعوهم فمن ساكنهم اوجامعهم فهومثلهم[44] (مشرکین کے ساتھ باہمی سکونت اختیار نہ کرو اور نہ ان کے ساتھ مل جل کر رہو۔ پس جس نے ان کے ساتھ سکونت رکھی، یا ان میں رل مل کر رہا تو وہ انہی کی مثل ہے) لیکن اگر خدانخواستہ کوئی مسلمان کافروں کی تہذیب وتمدن سے متاثر ہو جائے یا ان کے ساتھ دلی لگاو رکھے یا اسلامی تہذیب وتمدن اور اہل اسلام سے نفرت کرے یا اسلامی عقائد واحکام کے متعلق اسے تردد ہے یا انہیں ناپسند کرتا ہے اور بے زاری کا اظہار کرتا ہے یا کسی غیر مسلم قوم کو مسلمانوں سے برتر سمجھتا ہے۔ تو ان تمام صورتوں میں نہ صرف یہ کہ غیر اسلامی ملک کی شہریت حاصل کرنا جائز نہیں بلکہ یہ ارتداد کی طرف لے جانے کے مترادف ہے،[45] جس سے اپنے آپ کو بچانا از حد ضروری ہے۔

فقہائے کرام کہتے ہیں کہ حاجت خواہ عام ہو یا خاص، احکام کی تبدیلی اور آسانی کے حصول میں ضرورت کی طرح موثر ہوتی ہے۔ کتب فقہ میں ضرورت اور حاجت کے تاثیر میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، البتہ حاجت صرف دو حالتوں میں بعض احکام کی شرعی حیثیت یا تبدیلی میں موثر ہوتی ہے۔

ان میں سے پہلی حالت وہ ہے جس کی حاجت کو معتبر ماننے کی قرآن وسنت کی نصوص میں تصریح کی گئی ہو۔ مثلا: خرید وفروخت کی اس صورت کا جواز جس میں نقد قیمت دے کر ادھار سامان خریدا جاتا ہے۔ جس کو فقہ کی اصطلاح میں بیع سلم کہا جاتا ہے۔ جو کہ اصل میں معدوم ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے لیکن لوگوں کی حاجت پوری کرنے کے لیے اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اور اس کے جواز کی قرآن وسنت میں تصریح موجود ہے۔[46] اسی طرح حالت جنگ اور بیماری میں ریشم کا لباس مردوں کے لیے مباح قرار دیا گیا ہے۔ جس کی تصریح حدیث میں موجود ہے۔[47]

دوسری حالت یہ ہے کہ اصل حکم میں دیگر معانی کا بھی احتمال ہو، یا اس میں اجتہاد کیا گیا ہو اور قرآن وسنت میں اس کی تصریح نہ آئی ہو۔ مثلا: عورت کے چہرے کا پردہ ایسی نصوص پر مبنی ہے جو صریح نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں دیگر مطالب کا بھی احتمال ہے۔ لہذا حاجت کے مواقع میں عورت کے لیے چہرہ کھولنا جائز ہے۔ جیسا کہ حنفیہ نے عورت کو گواہی کی ادائیگی کے وقت چہرہ کھولنے کی اجازت دی ہے۔[48] اسی طرح اگر عورت کے لیے دوران حج شدید رش کی وجہ سے اپنا چہرہ ڈھانپ کر چلنا مشکل ہو تو اس صورت میں بھی چہرہ کھولنے کی گنجائش ہے۔[49]

چوتھی صورت: سد ذرائع کے لیے احکام میں تبدیلی کرنا۔ احکام میں تبدیلی کا چوتھا سبب سد ذرائع ہے، اس کی تعریف علامہ قرطبیؒ (۶۷۱ھ / ۱۲۷۳ء) نے یہ کی ہے کہ: ذریعہ ایسے کام کو کہا جاتا ہے جو بذات خود ممنوع نہ ہو لیکن اس کے ارتکاب کی وجہ سے کسی ممنوع کام میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو۔[50] اس کا مطلب یہ ہے کہ بسا اوقات کوئی کام اصلا مباح ہوتا ہے لیکن وہ کسی ایسے کام کا ذریعہ اور سبب بن رہا ہوتا ہے جو کہ شرعا ممنوع ہے لہذا ایسے مباح کام سے بھی روک دیا جاتا ہے۔ زمانے کی تبدیلی کی وجہ سے ذرائع میں بھی تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ کیوں کہ کسی زمانے میں ایک ذریعہ زیادہ قوی ہوتا ہے جس کا دوسرے زمانے میں اتنا احتمال نہیں ہوتا۔

پھر ذرائع کی دو قسمیں ہیں: **پہلی قسم** ان ذرائع کی ہے جن سے شارع نے نصوص شرعیہ کے ذریعہ روکا ہو۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوالله عدوا بغير علم[51] اس آیت کریمہ میں اللہ تعالی نے بتوں کو برا بھلا کہنے سے اس لیے منع کیا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ مشرکین اپنے خیالی خداوں کا دفاع کرتے ہوئے خالق حقیقی کو سب وشتم کرنے لگ جائیں۔ ورنہ اپنی ذات کے اعتبار سے بتوں کو برا بھلا کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

اسی طرح رسول اکرم ﷺ نے ربا الفضل کو حرام قرار دیا ہے، کیوں کہ وہ ربا القرض کے لیے ذریعہ بن جاتا ہے۔[52] یہ وہ ذرائع ہیں جن سے بچنا قرآن وسنت نے واجب قرار دیا ہے۔ ایسے ذرائع اختیار کرنے کی وجہ سے ممنوع کام کا ارتکاب نہ بھی ہوتا ہو تب بھی ان سے بچنا واجب ہے، کیوں کہ اللہ تعالی اور رسول اللہ ﷺ کے منع کرنے کی وجہ سے یہ کام اپنی ذات کے اعتبار سے اصل بن گئے ہیں۔

عصر حاضر سے اس کی ایک مثال برصغیر کی وہ عورتیں بھی ہیں جو اپنے شوہروں کے ظلم وستم سے تنگ آچکی تھیں، نہ تو خاوند ان کو طلاق دیتے تھے اور نہ ہی خلع دینے پر راضی ہوتے تھے، جس کی وجہ سے انھوں نے ارتداد کا راستہ اختیار کر لیا تھا، کیوں کہ حنفی قاعدے کی رو سے زوجین میں سے کوئی ایک اگر دین اسلام سے مرتد ہو گیا تو ان کے مابین فوری طور پر بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو جائے گی۔[53]

لہذا ایسی عورتوں کے لیے اپنے خاوندوں سے گلوخلاصی کا یہی ایک راستہ تھا جس کی بنیاد پر وہ اس جرم عظیم کی مرتکب ہوتیں تھیں۔ اس قسم کے واقعات کا آغاز یوں تو انیسویں صدی کے وسط سے ہو گیا تھا لیکن ۱۹۲۰ء کے بعد ان میں خاصا اضافہ ہوا جن کے سدباب کے لیے علامہ محمد اقبالؒ کے مشورے پر مولانا اشرف علی تھانویؒ نے حالات کی سنگینی کو مد نظر رکھتے ہوئے اس مسئلے پر غور وفکر کیا اور پھر اس کا حل تجویز کیا جو سابقہ حنفی رائے کے برخلاف ہے۔

علامہ اقبال لکھتے ہیں: کہ پنجاب میں مسلمان عورتیں اپنے ناپسندیدہ خاوندوں سے گلوخلاصی کے لیے ارتداد پر مجبور ہوئی ہیں۔ ایک تبلیغی دین کے مقاصد سے اس سے بعید اور کیا بات ہو سکتی ہے۔ مشہور اندلسی فقیہ امام شاطبیؒ نے اپنی کتاب الموافقات میں لکھا ہے کہ اسلامی قانون کا مقصد پانچ چیزوں کی حفاظت ہے: دین، نفس، عقل، مال اور نسل۔ اس معیار پر پرکھتے ہوئے یہ سوال کرنے کی جسارت کرتا ہوں کہ ارتداد کے بارے میں الھدایہ میں جو حکم بیان ہوا ہے، کیا اس پر عمل سے اس ملک میں دین کے مفادات کی حفاظت ہو سکتی ہے؟

ہندوستان کے مسلمانوں کی شدید روایت پرستی کے پیش نظر ہندوستانی ججوں کے لیے بھی اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ وہ مستند کتابوں کی پابندی کریں۔ نتیجہ یہ ہے کہ جب کہ لوگ آگے کی طرف بڑھ رہے ہیں، قانون ایک ہی جگہ رکا کھڑا ہے۔[54]

اسی طرح مولانا اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں: مذہب حنفی کے مطابق عورت کی علیحدگی کے لیے بجز خاوند کی طلاق یا خلع کے کوئی صورت نہیں۔ لیکن اگر خاوند طلاق اور خلع پر بھی کسی طرح راضی نہ ہو یا مفقود یا مجنون یا نابالغ ہونے کی وجہ سے اس سے طلاق وخلع نہ ہوسکے تو اس وقت مذہب امام مالک کے موافق جس کا اختیار کرنا بضرورت شدیدہ حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ مسلمانوں کی جماعت کا حکم بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہو جائے گا اور اس کی صورت یہ ہے کہ محلہ یا بستی کے دین دار اور باا ثر مسلمانوں کی ایک جماعت کے سامنے جن کا عدد کم از کم تین ہو اپنا معاملہ پیش کیا جائے اور وہ جماعت واقعہ کی تحقیق کر کے شریعت کے موافق حکم کر دے۔ (55)

اس سے واضح ہوا کہ فقہ حنفی میں خلع کی صورت میں خاوند کی رضامندی کی جو شرط عائد کی گئی تھی اس کو ختم کرنے کے لیے مولانا اشرف علی تھانویؒ نے فقہ مالکی پر عمل کرنے کی اجازت دے کر اس عقدہ کو حل کیا کہ اگر خاوند طلاق اور خلع میں سے کسی کے ذریعے بھی بیوی کو چھوڑنے پر رضامند نہ ہو تو عورت بجائے اس کے کہ ارتداد کا راستہ اختیار کرے، وہ بذریعہ عدالت نکاح فسخ کرا سکتی ہے۔

یہ اس مسئلے کا ایک بہترین حل ہے جس کی وجہ سے عورت کا دین وایمان بھی محفوظ ہو جاتا ہے اور اس کو شریعت کا دیا ہوا حق بھی مل جاتا ہے۔

دوسری قسم کے ذرائع وہ ہیں جن سے اللہ تعالی اور رسول اللہ ﷺ نے روکا تو نہ ہو لیکن ان کی وجہ سے ایسے کاموں کا ارتکاب لازم آتا ہو جن سے شریعت مطہرہ نے روکا ہے۔ زمانے کے حالات بدلنے کی وجہ سے اس قسم کے ذرائع کے حکم میں تبدیلی ممکن ہے۔ مثلا: اللہ تعالی نے قرآن کریم میں مسلمان مردوں کو یہودی اور عیسائی عورتوں سے شادی کرنے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ وہ اہل کتاب ہوں۔(56) لیکن حضرت عمر کے زمانے میں جب حضرت حذیفہ نے ایک یہودیہ عورت سے شادی کی تو حضرت عمر نے ان کو خط لکھا کہ اس کو طلاق دے کر آزاد کر دو، جس پر انھوں نے پوچھا کہ کیا یہ حرام ہے؟ اس کے جواب میں حضرت عمر نے لکھا کہ مجھے اس بات کا ڈر ہے کہ دوسرے مسلمان بھی تمہاری پیروی کریں گے اور کتابیہ عورتوں کو حسن وجمال کی وجہ سے اختیار کریں گے جس کی بنا پر مسلمان عورتیں فتنہ میں مبتلا ہو جائیں گی۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد امام محمدؒ لکھتے ہیں کہ اس کو ہم حرام نہیں سمجھتے لیکن ہماری رائے میں مسلمان عورتوں کو ترجیح دینا چاہیے۔ (57)

اس کی وجہ یہ ہے کہ خیر القرون ہونے کے سبب صحابہ کے دور میں اتنے فتنے نہیں تھے جتنے آج کل ہیں، حضرت عمر نے فتنے میں مبتلا ہونے کے امکان کی وجہ سے سد ذرائع کے طور پر کتابیہ عورتوں کی شادی سے روکا۔ جب کہ ہمارے زمانے میں پہلی بات تو یہ کہ صرف نام کے اہل کتاب ہیں در حقیقت دھریہ ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر صحیح معنوں میں اہل کتاب مل بھی جائیں تو بھی ان سے شادی کرنے کی وجہ سے فتنے میں مبتلا ہونے کا صرف امکان ہی نہیں بلکہ یقین ہوتا ہے۔ لہذا سد ذریعہ کے طور پر آج بھی مسلمانوں کو اس سے گریز کرنا چاہیے۔

ایسے ہی حضور اکرم ﷺ نے عورتوں کو مسجد میں نماز پڑھنے کی اجازت دی تھی۔ چنانچہ ارشاد فرمایا: لاتمنعوا اماء اللہ مساجد اللہ(58) (تم اللہ تعالی کی مسجدوں سے اللہ کی بندیوں کو نہ روکو) لیکن حضرت عمر نے جب دیکھا کہ عورتوں کے مسجد میں آنے کی وجہ سے فتنے پیدا ہو رہے ہیں تو انھوں نے خواتین کو مسجدوں میں نماز پڑھنے سے روک دیا۔ اور حضرت عائشہ نے

فرمایا: کہ نبی کریم ﷺ اگر ان طریقوں کو دیکھ لیتے جو عورتوں نے گھڑ لیے ہیں تو آپ ضرور ان کو مسجدوں سے روک دیتے جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتوں کو روکا گیا تھا[59]

حضرت عمر کا عورتوں کو مسجدوں میں نماز پڑھنے سے روکنے کی ایک وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اپنے ارشاد میں یہ بھی فرمایا تھا کہ جب عورتیں نماز کے لیے نکلیں تو خوشبو لگائے بغیر جائیں۔[60] ایک حدیث میں یہ الفاظ ہیں: صلاۃ المرأۃ فی بیتھا افضل من صلاتھا فی حجر تھا وصلاتھا فی مخدعھا افضل من صلاتھا فی بیتھا[61] (عورت کی کمرے کے اندر نماز بہ نسبت گھر (یعنی صحن) میں نماز پڑھنے کے زیادہ بہتر ہے، اور گھر کے بالکل اندرونی حصے میں اس کی نماز بہ نسبت کمرے کے زیادہ بہتر ہے)۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت تو دی گئی تھی لیکن اسے ان کے لیے افضل قرار نہیں دیا گیا تھا۔ اور یہ اجازت بھی صرف اس صورت میں تھی جب کہ وہ فتنہ سے خالی ہو۔ لہٰذا جب فتنہ کا خوف پیدا ہو گیا تو حضرت عمر نے عورتوں کو مسجدوں میں نماز پڑھنے سے منع کر دیا جس کو بغیر کسی نکیر کے امت نے قبول کیا۔

اسی طرح عورت اگر ولی کی اجازت کے بغیر غیر کفو یعنی اپنے خاندان سے ہٹ کر کسی اور کم تر خاندان میں شادی کرلے تو حنفی مذہب کے مطابق نکاح منعقد تو ہو جاتا ہے، لیکن عورت کے ولی کو ایسے نکاح پر اعتراض کرنے کا شرعی حق حاصل رہتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ چاہے تو اس نکاح کو عدالت کے ذریعہ فسخ کروا سکتا ہے۔ جب کہ حسن بن زیاد کہتے ہیں کہ یہ نکاح بالکل منعقد ہی نہیں ہوگا۔ اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے متاخرین حنفیہ نے سد ذرائع کے طور پر اس کے مطابق فتوی دیا ہے[62]

خلاصۂ بحث

اس مقالے میں حالات کی تبدیلی کی صورت میں فتوی میں تبدیلی کی گنجائش کو قرآن و سنت کی نصوص قطعیہ سے ثابت کیا گیا ہے۔ فتوی میں تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ متقدمین فقہائے کرام نے اجتہاد کے ذریعے کسی چیز کا حکم بیان کیا تھا مثلاً اسے حرام قرار دیا تھا، جس کو بعد کے فقہا نے اپنے زمانہ کے حالات کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے مباح قرار دیا۔ یا مثلاً کوئی کام جائز تھا لیکن تغیر زمانہ کی وجہ سے اس میں فتنے کا اندیشہ پیدا ہو گیا جس کی بنا پر ارباب افتا نے اسے ناجائز قرار دیا۔ اس کے بعد زمانے کے تغیر کی وجہ سے فتوی میں تبدیلی کی چار صورتیں بیان کی گئی ہیں جن میں اسلام کے دور اول اور دور حاضر کے مختلف مسائل کو بڑی وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔

ان میں سے پہلی صورت علت کی بنیاد پر حکم کی تبدیلی ہے یعنی کوئی حکم کسی علت پر مبنی تھا، پھر جب وہ علت ختم ہو گئی تو حکم بھی بدل گیا۔ دوسری صورت عرف وعادت کی وجہ سے حکم میں تغیر کا واقع ہونا ہے یعنی جس زمانے میں لوگوں کا جو عرف ہو گا حکم بھی اس کے مطابق ہو گا۔ تیسری صورت ضرورت وحاجت کی بنا پر حکم کا بدلنا ہے یعنی شریعت کی منع کردہ چیزوں کو ضرورت وحاجت کے طور پر استعمال کرنے کے جواز کا فتوی دیا جاتا ہے۔ چوتھی صورت سد ذرائع کی ہے، جس کی بیناد پر احکام میں تبدیلی کی جاتی ہے۔

سد ذرائع کو فقہائے کرام نے ایک معتبر قاعدے کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ اس قاعدے پر منطبق ہونے والے مسائل پر غور وفکر کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جب کسی کام کے بارے میں یہ یقینی طور پر یا غالب گمان سے ثابت ہو جائے کہ وہ کسی ناجائز کام تک پہنچا دے گا۔ تو وہ جائز کام بھی ممنوع قرار پائے گا۔ البتہ اگر صرف اس کا احتمال ہو کہ وہ اس جائز کام کی وجہ

سے ناجائز میں مبتلا ہو جائے گا۔ تو اس صورت میں صراحتاً عدم جواز کا حکم نہیں لگایا جائے گا، بلکہ مفتی ایسی مناسب تعبیر اختیار کرے گا کہ مستفتی اس جائز کام سے بھی گریز کرے۔ مثلاً: یوں کہے: یہ کام آپ کے لیے مناسب نہیں ہے، اس کام سے بچنا مناسب ہے وغیرہ۔ ان صورتوں کو دلائل اور مثالوں سے بیان کرنے کا مقصد یہ تھا کہ یہ واضح کیا جاسکے کہ اسلام آسانی اور تیسیر والا دین ہے۔ اس دین میں موجود احکام کا مقصد اس کے ماننے والوں کو مشکل میں ڈالنا نہیں، بلکہ حالات و واقعات کے تناظر میں ان سے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کا تقاضا کرنا ہے۔ وقت کے تقاضوں کے بدلنے کے ساتھ ساتھ، محکمات اور بدیہات کو چھوڑ کر دین اسلام اپنے پیروکاروں کے لیے گنجائش پیدا کرتا رہتا ہے کہ وہ ہر دور میں زمینی حالات اور ضروریات کے مطابق معاشروں کو تشکیل دیتا رہیں اور کسی بھی صورت میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کا دامن نہ چھوڑیں۔

اللہ تعالی سے دعا ہے کہ وہ ہماری اس کاوش کو قبول فرما کر ہمارے لیے ذریعہ نجات بنائے۔ آمین بجاہ النبی الکریم وصلی اللہ علی خیر خلقہ محمد والہ واصحابہ اجمعین۔

References

(1) Qur'ān 2: 286.
(2) Qur'ān 22:78.
(3) Qur'ān 2:185.
(4) Muhammad b. Ismā'īl al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-'ilm, bāb mā kān al-nabiyy yatakhawwaluhum bi'l-maw'iẓah wa'l-'ilm kay lā yanfirū (Riyad: Dār al-Salām li'l-Nashr wa'l-Tawzī', 1419 A.H.), ḥadīth no. 69.
(5) Abū al-'Abbās Shahāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī, *al-Iḥkām fi Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa'l-Imām,* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1416 A.H.), 232.
(6) Kamal al-Dīn Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid al-Sīwāsī al-Ma'rūf bi Ibn Humām, *Fatḥ al-Qadīr,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 6:394.
(7) Akmal al-Dīn Abū 'Abdullah Muḥammad b. Muḥammad al-Bābartī, *al-'Ināyah bi-hāmish Fatḥ al-Qadīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 6:393.
(8) Muhammad Amīn b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz 'Ābidīn, *Majmū 'ah Rasā'il Ibn 'Ābidīn* (Quetta: Maktabah 'Uthmāniyyah, n.d.), 2:114.
(9) Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl al-Sarakhsī, *Sharḥ al-Siyar al-Kabīr* (Dakkan: al-Dā'irah al-Niẓāmiyyah Dakkan al-Hind, n.d.), 5:63.
(10) Muḥammad Amīn b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.), 4:560.
(11) *Majmū 'ah Rasā'il Ibn 'Ābidīn,* 2:116.
(12) Abū Dā'ūd Sulaymān b. al-Ash'ath al-Sajistānī, *Sunan Abī Dā'ūd,* kitāt al-jihād, bāb fī ibn al-sabīl ya'kul min al-tamar wa yashrib min al-laban idhā marra bihi (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), ḥadīth no. 2619.
(13) Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī,* Kitāb al-buyū', bāb mā jā' fī al-rukhṣah fī akl al-thamarah li'l-mārr bihā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), ḥadīth no. 1287.
(14) *Sunan Abī Dā'ūd,* Kitāb al-jihād, bāb man qāl innahu ya'kul mimmā saqat, ḥadīth no. 2622.
(15) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Kitāb al-luqṭah, bāb lā tuḥtalab māshiyat aḥadin bi-ghayr idhnin, ḥadīth no. 2435.

(16) al-Shaykh Khalīl Aḥmad al-Sahāranpūrī, *Badhl al-Majhūd fī Ḥall Sunan Abī Dā'ūd,* (al-Hind: Markaz al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Nadavī li'l-Buḥūth wa'l-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1427 A.H.), 3:446.
(17) Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim,* Kitāt al-musāqāh, bāb taḥrīm bay' faḍl al-mā' alladhī yakūn bi'l-falāh wa yuḥtāj ilayh li ra'y al-kalā' (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.), ḥadīth no. 1565; *Sunan Abī Dā'ūd,* Kitāb al-buyū', bāb fī bay ' al-gharar, ḥadīth no. 3376.
(18) Abū al-Ma'ālī Burhān al-Dīn Maḥmūd b. Aḥmad al-Bukhārī al-Ḥanafī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nu'mānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 A.H.), 10:363.
(19) Abī al-Mu'ayyad Muḥammad b. Maḥmūd al-Khwarizmī, *Jāmi' al-Masānīd* (Haidarabad: Majlis Dā'irat al-Ma'ārif, 1332 A.H.), 2:22.
(20) Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Ma 'rifah, 1414 A.H.), 13:18.
(21) 'Alī b. 'Umar al-Dāraquṭnī, *Sunan al-Dāraquṭnī* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1424 A.H.), ḥadīth no. 2985; Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā* (Haidarabad: Majlis Dā'irat al-Ma 'ārif al-Niẓāmiyyah, 1344 A.H.), ḥadīth no. 10854.
(22) Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār,* 9:99.
(23) al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ,* 12:166.
(24) Abū al-Ḥasan 'Alī b. Sulaymān al-Mardāwī, *al-Inṣāf fī Ma 'rifat al-Rājiḥ min al-Khilāf* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī), 7:283.
(25) Abū al-Ma 'ālī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī,* 10:363.
(26) Abū Bakr b. Mas'ūd b. Aḥmad al-Kāsānī, *Bdā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1406 A.H.), 6:57.
(27) al-Kāsānī, *Bdā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i',* 6:57.
(28) al-Kāsānī, *Bdā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'*, 6:88.
(29) Aḥmad Salāmah al-Qalyūbī wa Aḥmad al-Barlasī 'Umayrah, *Hāshiyatā Qalyūbī wa 'Umayrah 'alā Minhāj al-Ṭālibīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1415 A.H.), 8:260.
(30) Ibn 'Ābidīn, *Majmū'ah Rasā'il Ibn 'Ābidīn,*2 :126.
(31) Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār,* 9:255.
(32) Ibid.
(33) *Majmū 'ah Rasā'il Ibn 'Ābidīn,* 2:131.
(34) Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 A.H.), 1:158-59.
(35) Muḥammad Taqī 'Uthmanī, *Uṣūl al-Iftā' wa Ādābuh* (Karachi: Maktabah Ma 'ārif al-Qur'ān, n.d.), 316.
(36) al-Shaykh Muḥammad Khālid al-Atāsī, *Sharḥ Majallat al-Aḥkām al-'Adliyyah,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 1: 55-56.
(37) al-Atāsī, *Sharḥ Majallat al-Aḥkām al-'Adliyyah,* 1:55-56.
(38) Ibid.
(39) *Mishkāt al-Maṣābīḥ,* Kitāb al-buyū', bāb al-kasb wa ṭalab al-ḥalāl
(40) *Sunan Ibn Mājah,* kitāb al-aṭ'imah, bāb al-ta'awwudh min al-jū'
(41) Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Mushkilāt al-Faqr wa kayfa 'Ālajahā al-Islām,* p. 16.
(42) Ibn Hishām, *Sīrat al-Nabī,* 1:321-22.
(43) *Majallat al-Aḥkām al-'Adliyyah,* Section 24, p. 30.
(44) *Jāmi' al-Tirmidhī,* Abwāb al-Siyar, bāb mā jā' fī karāhiyyat al-Maqām byn aẓhar al-Mushrikīn; *Sunan Abī Dā'ūd,* Kitāb al-jihād, bāb fī al-Iqāmah bi arḍ al-shirk.

(45) Zayn al-Dīn b. Ibrāhīm *al-Baḥr al-Rā'iq Sharh Kanz al-Daqā'iq* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, n.d.), 5:124; *al-Fatāwā al-Hindiyyah,* 3:450.
(46) Qur'ān 2:283; *Sunan Abī Dā'ūd,* Kitāb al-Buyū ', bāb fī al-salaf, ḥadīth no. 3466.
(47) *Sunan al-Tirmidhī,* Kitāb al-libās, bāb mā jā' fī al-rukhṣah fī libs al-ḥarīr fī al-ḥarb, ḥadīth no. 1722; *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Kitāb al-libās, bāb libs al-ḥarīr wa iftirāshih li'l-rijāl wa qadr mā yajūz minh, ḥadīth no. 5829.
(48) Shams al-Dīn Aḥmad b. Qawdar al-Ma'rūf bi-Qāḍīzādeh Efendī, *Natā'ij al-Afkār fī Kashf al-Rumūz wa al-Asrār* (Cairo: Dār al-Fikr, n.d.), 10:28; Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār,* 9:610.
(49) Muḥammad Taqī 'Usmānī, *Fatḥ al-Mulhim, kitāb al-salām, mas'alat ḥijāb al-mar'ah wa ḥudūduh* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1426 A.H.), 4:156.
(50) Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān,* (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384 A.H.), 2:57-58.
(51) Qur'ān 6:108.
(52) Sunan al-Tirmidhī, Kitāb al-buyū ', bāb mā jā' anna al-ḥinṭah bi'l-ḥintah mathalan bi-mathalin wa karāhiyyat al-tafāḍul fīhi, ḥadīth no. 1240.
(53) Abū al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Bak al-Marghīnānī, al-Hidāyah sharḥ Bidāyat al-Mubtadī (al-Maktabah al-Islāmiyyah, n.d.), 1:328.
(54) Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2012), 134.
(55) Ashraf 'Alī Thānvī, *al-Ḥīlah al-Nājizah li'l-Ḥalīlah al-'Ājizah* (Karachi: Dār al-Ishā'at, 1987), 148.
(56) Qur'ān 5:5.
(57) Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Ḥasan al-Shaybānī, *Kitāb al-Āthār,* bāb man tazawwaja al-yahūdiyyah aw naṣrāniyyah (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 A.H.), ḥadīth no. 412.
(58) *Sunan Abī Dā'ūd,* Kitāb al-ṣalāh, bāb mā jā' fī khurūj al-nisā' ilā al-masjid, ḥadīth no. 565.
(59) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Kitāb al-adhān, bāb intiẓār al-nās qiyām al-imām al-'ālim, ḥadīth no. 869.
(60) *Sunan Abī Dā'ūd,* Kitāb al-ṣalah, bāb mā jā' fī khurūj al-nisā' ilā al-masjid, ḥadīth no. 565.
(61) *Sunan Abī Dā'ūd,* Kitāb al-ṣalah, bāb al-tashdīd dhālik, ḥadīth no. 570.
(62) Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār,* 4:152.