Open Access
Al-Marjān Research Journal
ISSN(E): 3006-0370
ISSN(P): 3006-0362
al-marjan.com.pk

An in-depth Shariah review of the modern marital problems in the light of the aspects of expediency

جدید پیش آمدہ ازدواجی مسائل کا مصلحت کے پہلوؤں کی روشنی میں بنظرِ: عمیق شرعی جائزہ

Authors Details

1. Dr. Hafiz Muhammad Abrar Awan (Corresponding Author)
Assistant Professor, Department of Urdu Encyclopedia of Islam, Allama Iqbal Campus, University of the Punjab, Lahore, Pakistan. abrarawanpu@gmail.com

2. Dr. Naveed Ur Rehman
Assistant Professor,University Law College,University of the Punjab,Lahore,Pakistan.

3. Dr. Muhammad Maaz
Contech International, Lahore, Pakistan.

Citation

Awan, Dr. Hafiz Muhammad Abrar and Dr. Naveed Ur Rehman and Dr. Muhammad Maaz " An in-depth Shariah review of the modern marital problems in the light of the aspects of expediency."Al-Marjān Research Journal, 3, no.1, Jan-Mar (2025): 157– 168.

Submission Timeline

Received: Dec 07, 2024
Revised: Dec 21, 2024
Accepted: Dec 31, 2024
Published Online: Jan 08, 2025

Article QR

Publication, Copyright & Licensing

Al-Marjān Research Center, Lahore, Pakistan.

All Rights Reserved © 2023.

This article is open access and is distributed under the terms of Creative Commons Attribution 4.0 International License

INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL | ISSN INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER INTERNATIONAL CENTRE | HJRS HEC Journal Recognition System

1. An in-depth Shariah review of the modern marital problems in the light of the aspects of expediency

جدید پیش آمدہ ازدواجی مسائل کا مصلحت کے پہلوؤں کی روشنی میں بنظرِ: عمیق شرعی جائزہ

☆ ڈاکٹر حافظ محمد ابرار اعوان ☆ ڈاکٹر نوید الرحمان ☆ ڈاکٹر محمد معاذ

Abstract

This paper conducts a comprehensive Shariah review of contemporary marital issues through the lens of expediency (maslahah), aiming to address the challenges faced by modern couples while aligning with Islamic jurisprudential principles. The review explores how traditional Shariah concepts can be applied to current marital problems, such as issues of equity, financial obligations, and interpersonal conflicts, within the framework of expediency. By analyzing classical texts and contemporary interpretations, the study assesses the adaptability of Shariah rulings to modern marital dynamics and societal changes. It also evaluates the role of maslahah in reconciling traditional Islamic values with the practical needs of today's families, offering insights into how expediency can guide marital harmony and resolve disputes in a manner that preserves both Islamic integrity and the well-being of the family unit. This investigation provides a nuanced perspective on the intersection of religious law and modern marital realities, contributing to a more informed approach to Shariah compliance in the context of contemporary relationships.

Keywords: Marital Problems, Expediency (Maslahah), Islamic Jurisprudence, Equity in Marriage, Interpersonal Conflicts, Marital Harmony, Shariah Compliance.

تعارف موضوع

عصرِ حاضر میں جاہلیتِ قدیمہ نے پھر سر اٹھایا ہے اور کثرت آبادی کا ہَوّا کھڑا کر کے "فیملی پلاننگ" کو وقت کی ضرورت اور خوشحالی کے لئے ناگزیر بتایا جارہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلام یعنی خدائے حکیم وقدیر، رزّاق وعلیم کے دین میں اس کی گنجائش نہیں ہوسکتی۔ ایسا تاریخ کے ہر دَور میں ہُوا ہے، دن کے بعض نام نہاد نمائندوں نے اسے "دین" ہی کا تقاضا باور کرانے کی کوششیں بھی کر ڈالنے میں تامل نہیں کیا اور استدلال میں فقہاء کی وہ عبارتیں پیش کی جو محض شخصی اعذار اور محدود پیمانے کے لئے تھیں، آگے ایسے بعض اعذار کا کہ جن کے بارے میں شریعت کی طرف سے محدود گنجائش دی گئی ہے۔ فیملی پلاننگ کے جواز کے لئے بعض علماء کی طرف سے کتابیں بھی لکھی گئیں اور مقالات بھی، خدا کا شکر ہے کہ علمائے حقانی کی طرف سے بکثرت ان کے مدلل جوابات دیدیئے گئے۔ اسلام اور اسلامی تعلیمات کے خلاف آئے دن مخالفوں کی طرف سے نئے نئے انداز اور مختلف شکلوں میں جو حملے ہوتے رہتے ہیں۔ ان میں نہ صرف اسلامی علوم ہی کو نشانہ بنایا جاتا ہے بلکہ اسلام کا نام لینے اور اس کی صداقت پر ایمان

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، علامہ اقبال کیمپس، یونیورسٹی آف پنجاب، لاہور، پاکستان۔

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، یونیورسٹی لا کالج، یونیورسٹی آف پنجاب، لاہور، پاکستان۔

☆ کونٹیک انٹرنیشنل، لاہور، پاکستان۔

رکھنے والوں کو بھی بے جا طریقوں سے پریشان کرنے کی امکانی کوششوں میں بھی کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا جاتا، اس سب کے باوجود جب یہ نا مبارک کوششیں مسلمانوں کو اسلام سے دور کرنے سے بے اثر ہوتی نظر آنے لگیں تو تعداد کم کرنے کے لئے دم ہم زنگ زمین پھیلا کر اس میں پھنسانے یعنی اضافۂ آبادی اور قلتِ پیداوار کا ہوّا کھڑا کر کے فیملی پلاننگ اور برتھ کنٹرول کا حسین عنوان دے کر مقصد بر آری کی کوشش کی جانے لگی جو کہ ایک خام خیالی کے سوا کچھ نہیں ہے۔

عزل اور نس بندی کا تقابلی اور مصلحت کے پہلوؤں کا عمیق نظری سے جائزہ

۱۔(عزل کی) اجازت پر فیملی پلاننگ کی شکلوں، بالخصوص نس بندی کو قیاس کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ خرگوش پر ہاتھی کا قیاس کرنا محض اس بنیاد پر کہ دونوں جاندار ہیں اور بغیر سینگ کے ہیں، اور جو خصوصیات دونوں کا حکم یکساں بتایا جانے لگے۔[1] (عزل کے بارے میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "لا علیکم الا تفعلوا" اس کی تشریح مشہور محدث حضرت محمد بن سیرین سے امام مسلم نے "اقرب الی النہی" نقل کی ہے اور حضرت حسنؒ سے یہ: "واللہ لکان ہذا زجر") واقعہ یہ ہے کہ "نس بندی" اور "عزل" میں اتنی بھی مشابہت نہیں جتنی خرگوش اور ہاتھی میں ہے۔ عزل اور نس بندی کے درمیان جو بہت واضح اور نمایاں فرق نظر آتے ہیں۔

۲۔ فیملی پلاننگ کو جائز کہنے والے عموماً عزل کو بنیاد بناتے ہیں۔ اگر تھوڑی دیر کے لئے بحث کے واسطے یہ استدلال درست مان لیا جائے تب بھی یہ عقل سے عاری ہے۔

عزل اور نس بندی کا تقابلی جائزہ

۱۔ عزل کا عمل اور اس کا اثر بہت محدود ہوتا ہے۔ اگر بالفرض اس میں اثر مانا جائے۔ ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ منع حمل کے بارے میں عزل قطعی غیر مؤثر ثابت ہوا ہے، جیسا کہ ایک حدیث صحیح سے بھی ثابت ہے کہ ایک صاحب نے عزل کیا، مگر اس کے باوجود بچہ پیدا ہو گیا۔ اس پر اللہ کے رسول ﷺ نے یہ فرمایا کہ مَیں نے تو تجھ سے یہ کہہ ہی دیا تھا کہ (اگر تو چاہے تو عزل کر لے مگر) ہو گا وہی جو مقدر ہے، یعنی اگر بچہ ہونا ہو گا تو عزل کرنے کے باوجود ہو جائے گا۔[2]

۲۔ عزل میں کسی ممنوع محل میں ستر کھولنا نہیں ہوتا، برخلاف نس بندی کے کہ اس میں ڈاکٹر کے سامنے بلا ضرورت شرعی ستر کھولنا پڑتا ہے اور ستر کھولنا حرام ہے۔ صرف واجب کاموں کے لئے (بیوی اور اپنی باندی کے علاوہ) کسی کے سامنے ستر نہیں کھولا جا سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تنہا ایک یہی وجہ (ستر کا ڈاکٹر کے سامنے کھلنا) نس بندی کو حرام قرار دینے کے لئے کافی ہے، حالانکہ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے اسباب اس کی حرمت کے موجود ہیں۔

۳۔ عزل میں دوسرے سے مدد نہیں لی جاتی (بلکہ نہیں لی جا سکتی) بخلاف نس بندی کے کہ یہ بغیر ماہر ڈاکٹر کے اور کوئی شخص کر ہی نہیں سکتا۔

۴۔ عزل میں کوئی عملِ جراحی نہیں ہوتا، بخلاف نس بندی کے وہ تو آپریشن ہی سے کی جا سکتی ہے۔

۵۔ عزل میں کوئی انسانی عضو معطل نہیں ہوتا اور نہ اس کی اہم قوت ومنفعت زائل ہوتی ہے۔ بخلاف نس بندی کے اس میں ایک اہم قوت معطل ہو جاتی ہے۔ اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ دوبارہ آپریشن کے ذریعہ اس (قوتِ تولید) کو بحال کیا جا سکتا ہے۔[3] مگر ماہر ڈاکٹروں نے یہ بتایا کہ دوبارہ قوت

1- Al-Qushīrī, Muslim ibn Ḥajjāj, *Ṣahīḥ Muslim* (Nishā pūr: Dār al Khilāfā Al Ilmīya, 1330 AH), 1: 465.
2 - Al-Qushīrī, *Ṣahīḥ Muslim*, 1: 465.
3- Shāmī, *Radd al-Muḥtār* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, n.d.), 2: 380.

بحال کرنے والے آپریشن میں کامیابی کے امکانات صرف ایک سے پانچ فیصد تک ہیں۔ اور امتدادِ زمانہ سے یہ امکان اور بھی کم ہوتا رہتا ہے۔ گویا کامیابی اور قوتِ تولید کی بحالی کا امکان نفی کے برابر ہے۔(اگر تھوڑی دیر کے لیے یہ مان بھی لیا جائے کہ دوبارہ آپریشن کے ذریعہ قوت بحال ہوسکتی ہے تو کیا انسان کے کسی عضو کی اہم منفعت کا ختم کرنا مثلاً آنکھ کی روشنی زائل کردینا خواہ چہرے کا حسن نہ بگڑے، محض اس لئے جائز ہوجائے گا کہ دوبارہ آپریشن کرکے روشنی بحال کی جاسکتی ہے؟)

مجوزین کے دلائل

شخصی اعذار کی بناء پر ملنے والی کسی اجازت سے عمومی طرزِ عمل کے لئے جواز کی راہ نکالنے کی گنجائش نہیں ہوتی۔(شخصی اعذار کی بناء پر شریعت نے جو رخصتیں دی ہیں ان کو بنیاد بنا کر اگر عمومی پیمانہ پر جواز کا قول اختیار کیا جانے لگے تو ساری شریعت ہی معطل ہوکر رہ جائے۔ مثلاً شریعت نے ایسے شخص کو تیمم کی اجازت دی ہے جس کے پاس پانی نہ ہو اور یہ شہر سے باہر کسی جگہ ہو، تو اگر تیمم کرنے کی اس شخصی اجازت کو بنیاد بنا کر کوئی اس طرح استدلال کرنے لگے کہ "جس شخص کے پاس پانی وافر مقدار میں موجود ہے وہ بھی تیمم کرے کیونکہ پانی کی یہ مقدار جو اس کے پاس ہے اگر تمام اہلِ ضرورت پر تقسیم کردی جائے تو تنہا اس کے حصہ میں چند قطرے آئیں گے۔) فیملی پلاننگ کو جائز کہنے والوں نے بعض فقہاء کے سدِ فم رحم (رحم کا منہ بند کرنا) کی سخت مجبوری کی حالت میں اجازت دینے سے بھی استدلال کیا ہے۔

گویا کہ عزل پر "سدفم رحم" کا قیاس اور اس کے نتیجہ میں اسے جائز قرار دینے کے خیال کا اظہار بعض ایسے علماء نے کیا ہے کہ جن کی تنہا رائے فتویٰ کی بنیا نہیں بن سکتی (جب تک کہ ان سے زیادہ بلند درجہ کے علماء وفقہاء نے اس کی تائید نہ کی ہو) یہاں یہی صورت حال ہے کہ عزل پر "سدِ فم رحم" کو "صاحب النہر" نے قیاس کیا ہے۔

لیکن ان ہی کے بڑے بھائی جو اُن کے استاد و مربی بھی ہیں اور علم و فقہ نیز تجر و مرتبہ میں ان سے کہیں فائق ہیں (یعنی علامہ زین الدین ابن النجیم صاحب "البحر الرائق" ان کا کلام قطعاً مختلف ہے۔ مزید یہ کہ "النہر ان کتابوں میں سے ہے کہ تنہا اس کی بیناد پر فتویٰ نہیں دیا جاسکتا۔ اور اگر بر سبیل تنزل 'صاحب النہر' کی بات تھوڑی دیر کے لئے مان بھی لی جائے تب بھی فیملی پلاننگ کے نس بندی جیسے طریقوں پر اس کو قیاس کرنا تقریباً اتنا ہی غلط ہوگا جتنا عزل پر قیاس کرنا۔ کیونکہ اس میں بھی عملِ جراحی ہوتا ہے نہ کسی ڈاکٹر یا ڈاکٹرنی کے سامنے ستر کھولنا ضروری ہے نہ کوئی عضو یا رگ معطل ہوتی ہے۔

قدیم زمانہ میں "سدّفم رحم" کا جو طریقہ رائج یا متصور رہا ہوگا اس میں تو زیادہ مدت تک اس "سد" کے باقی رہنے سے بیماریوں اور خرابیوں بلکہ زخم والم کا امکان پیدا ہوجاتا ہوگا۔ اس لئے کوئی بھی ہوشمند زیادہ مدت اسے برقرار نہ رکھتا ہوگا۔ اس "سدّفم رحم" سے استدلال کرتے ہوئے "لوپ" اور "نرودھ" جیسی تدابیر کی گنجائش نکل سکتی ہے۔، وہ بھی شخصی اعذار کی بناپر، نہ کہ "پلاننگ" کے طور پر۔ مگر اس کو مصلحت کی بنا پر کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس میں ہمیشہ کیلئے کسی عضو کے معطل ہونے کی گنجائش قطعی طور پر نہیں ہے۔

فیملی پلاننگ کی ادویہ کا استعمال اور اس کا شرعی حکم

مانع حمل تدابیر مثلاً ایسی دواؤں کا استعمال جن سے حمل ٹھہر نہ سکے۔ ان کے بارے میں حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ وہ بھی "تغیر خلق اللہ" اور "قطع نسل" کے حکم میں ہیں۔ لیکن ایسی دواؤں کا استعمال کرنا جن سے قوتِ تولید بالکل ختم نہ ہوجاتی ہو بلکہ وقتی طور پر ان کے استعمال سے جماع کا تقاضا بس کم ہوجاتا ہو بلاعذر مکروہ ہے حرام نہیں اور عذر کی وجہ سے بلا کراہت ان کے استعمال کی اجازت ہے۔ ایسی عارضی اثر رکھنے والی دوائیں خواہ داخلی استعمال کی ہوں یا خارجی (بشرطیکہ خارجی استعمال کرتے ہوئے بے محل ستر نہ کھلے) دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔

فیملی پلاننگ کے قائلین کا موقف:

من لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء.[4]

(اس استدلال پر ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ پھر تو تنگی اور افلاس کی وجہ سے عارضی مانع حمل تدابیر کا اختیار کرنا بھی جائز ہونا چاہئے۔ حالانکہ کتاب میں آگے افلاس کی بنا پر منع حمل کی تدابیر کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ فقر وافلاس کی وجہ سے اولاد (کی کثرت) سے گریز نصًّا ممنوع ہے۔) نکاح سے عارضی طور پر بچنے کی گنجائش دی گئی ہے اور اس حدیث سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ وقتی تدابیر کے ذریعہ (عذر کی بناپر) خواہش جماع کو ضعیف بھی کیا جاسکتا ہے اور یہ بات حدیث کے الفاظ "فان الصوم له وجاء" روزہ خواہش جماع کو کمزور کرتا ہے۔ جو شخص کو نکاح (اور اس کے تقاضے پورا کرنے) کی قدرت نہ ہو وہ روزہ رکھے کہ یہ اس کے لئے گناہ سے بچنے کا ذریعہ بنے گا (کیونکہ) اس سے خواہش جماع کم ہو جاتی ہے۔

فقہ شافعی سے استدلال

چنانچہ مشہور شافعی عالم علامہ خطابیؒ نے حدیث مذکور سے شہوت کو کم کرنے والی دواؤں کا جواز ثابت کرنے کے لیے اسی نہج سے استدلال کیا ہے جسے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے۔

واستدل به الخطابی علي جواز المعالجة لقطع شهوة النكاح بالأدوية وينبغی أن يحمل على دواء يسكن الشهوة دون ما يقطعها أصالة.[5]

"خطابی نے اس حدیث سے شہوت نکاح کو عارضی طور پر قطع کردینے والی دواؤں کے استعمال پر بھی استدلال کیا ہے (اور جواز ثابت کیا ہے) لیکن یہاں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ صرف ایسی دوا استعمال کرنے کی گنجائش نکلتی ہے جو شہوت کو وقتی طور پر کم کردے، نہ کہ ختم کردے۔" ورنہ شہوت کو مکمل طور پر ختم کرنا اللہ تبارک وتعالی کی امانت میں خیانت کے مترادف ہے۔

مصلحت کی بناپر منع حمل کا حکم

منع حمل کی عارضی تدبیریں کرنا زوجین کی باہمی رضامندی سے یا عذر کی حالت میں جائز ہے، لیکن بغیر رضامندی کے اسی طرح بلا عذر کے مکروہ ہے جیسا کہ علامہ ابن عابدینؒ نے نقل کیا ہے۔

أخذ فی النهر أنه يجوز لهما سد فم رحمها ينبغی أن يكون حراماً بغير إذن الزوج۔[6]

(اسی سے) "النہر" (کتاب کا نام) میں یہ بھی اخذ کرلیا گیا ہے کہ عورت کے رحم کا منہ عارضی طور پر بند کرلینے کی بھی اجازت ہے۔ لیکن یہ اجازت شوہر کی اجازت کے بغیر نہ ہوگی۔ شوہر کی اجازت کے بغیر ایسا کرنا حرام ہونا چاہیئے۔" اور شریعت قطعی طور پر اس کی مزاحمت کرتی ہے۔

عزل کرنے کے قائلین کا موقف:

زمانے قدیم سے منع حمل کی وقتی تدبیر چلی آرہی ہے، جسے عربی میں "عزل" کہتے ہیں (یعنی جماع کے وقت مادہ کے خروج سے قبل ہی عورت سے علیحدہ ہوجانا تاکہ مادۂ منویہ رحم میں نہ جانے پائے) اس تدبیر یعنی "عزل" کے جواز کے بارے میں ہمیشہ سے علمائے امت کے درمیان اختلاف رہا

4- Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīya, n.d.), 2: 758.
5- Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī* (Beirut: Dār al-Maʻrifa, n.d.), 9: 97.
6- Shāmī, *Radd al-Muḥtār*, 2: 380.

ہے۔ لیکن تمام دلائل پر غور کرنے اور ان میں محاکمہ کرنے کے بعد علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ "عزل" (بلا عذر) کا مکروہ ہونا ہی دلائل سے راجح معلوم ہوتا ہے۔

فالذی یترجح من مجموع الأدلة کراهة العزل وکونه غیر مرضی من غیر تحریم۔[7]

"دلائل سے جو چیز راجح معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ "عزل" مکروہ وناپسندیدہ تو ہے، لیکن حرام نہیں ہے۔"

لیکن عذر کی حالت میں تقریباً سب فقہاء کے نزدیک (زوجین کی باہمی رضامندی سے) جائز ہے اور شریعت میں اس کی وقتی طور پر اجازت ہے۔

منع حمل کی مستقل تدبیریں، مثلاً نس بندی یا عورت کے رحم کا آپریشن حرام ہیں۔ اگرچہ وہاں اصلاحاً صرف نس بندی کا حکم بیان کیا گیا ہے لیکن ان ہی دلائل کی بنیاد پر (جن سے نس بندی حرام قرار پاتی ہے) عورت کا ایسا آپریشن بھی جس سے وہ ہمیشہ کے لئے قوت تولید سے محروم ہو جائے حرام ہوگا۔

یہی حکم ان دواؤں کا بھی ہوگا جو تولید کی قوت ہمیشہ کے لئے ختم کر دیتی ہیں کہ وہ بھی "تغییر خلق اللہ" اور قطع عضو یا تعطیل عضو (جب وخصاء) کے حکم میں ہیں۔

آئمہ مجتہدین کا موقف:

جیسا کہ متعدد علماء نے کہا ہے۔: مثلاً حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وقد صرح الشافعية بأنه لا يكسرها بالكافور ونحوه والحجة فيه انهم اتفقوا على منع الجب والخصاء فيلحق بذلك ما في معناه من التداوى بالقطع أصلاً[8]

"شافعی علماء نے صراحت کی ہے کہ کافور جیسی دواؤں سے قوت جماع کو ختم کرنا ممنوع ہے۔ دلیل یہ ہے کہ عضو مخصوص کٹوانا یا خصی ہو جانا بالاتفاق حرام ہے تو ایسے سارے کام بھی اسی حکم میں شامل ہو جائیں گے، جن سے مستقل طور پر قوت جماع عموماً ختم ہو جاتی ہو، اس لئے ان دواؤں کا استعمال کرنا بھی حرام ہوگا جن سے یہ قوت بالکل ختم ہو جائے۔"

اور حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ بھی یہی فرماتے ہیں:

وکذلک جریان الرسم بقطع أعضاء النسل واستعمال الادویة القامعة للباءة والتبتل وغیرها تغییر لخلق الله عزوجل واهمال لطلب النسل.[9]

"اعضاء تناسل کٹوانا یا ایسی دواؤں کا استعمال کرنا جن سے قوت باہ ختم ہو جائے اور تبتل (تجرد کی زندگی) وغیرہا سب تغیر خلق اللہ (میں داخل ہونے کی وجہ سے حرام) ہیں اور اللہ تعالیٰ کے منشائے طلب نسل (افزائش کی مطلوبیت کی کھلی خلاف ورزی ہے۔"

منع حمل اصولاً تو یعنی بلا عذر اسلام میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ منع حمل کی کوشش خدائی تکوینی حکمتوں کے ساتھ معارضہ اور اس کی عطا کی ہوئی نعمتوں اور قوتوں کو ضائع کرنا، نیز ان کی ناشکری کرنا ہے کیونکہ قوت تولید اللہ تبارک وتعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے جو کہ افزائش نسل میں اہم

7- Usmāni, Shabbīr Ahmad, *Fatḥ al-Mulḥim* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya, n.d.), 3: 514.
8- Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī*, 9: 97.
9- Shah Waliullah Dehlawi, *Hujjat al-Balighah* (Matba'at Sidqi, p. 321).

ترین عنصر ہے۔ سو اس کو امانت سمجھتے ہوئے امین کا کردار ادا کر کے شاکر بندہ بننا ہی بندگی ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ذکر ہے: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾[10]

حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

هو (الولد) الأصل وله وضع النكاح والمقصود إبقاء النسل إنما الشهوة خلقت باعثة ستحثة وبيانه ان السيد إذا سلم إلى عبده البذوروآلات الحرث وهيئا له أرضاه مهياة للحراثة وكان العبد قادراً علي الحراثة وكن العبد قادراً علي الحراثة ووكل به من يتقاضاه عليها فان تكاسل وعطل يلة الحرث وترك البذرضائعاً بنوع من الحيلة كان مستحقاً للمقت والعتاب من سيده.[11]

"بقاءِ نسل میں "اصل" اور "بنیاد" کی حیثیت بچہ کو حاصل ہے اور یہی اصل مشروعیت نکاح کی بھی وجہ ہے، خواہش جماع تو اللہ تعالیٰ نے اسی لئے پیدا کی ہے کہ وہ طلب نسل کے جذبہ کو ابھارنے کا باعث بن سکے۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کسی آقا نے اپنے کسی غلام کو نہایت زرخیز زمین دی ہو، اسی کے ساتھ آلاتِ زراعت اور عمدہ بیج بھی مہیا کیا ہو اور وہ غلام کھیتی کرنے کی طاقت بھی رکھتا ہو اور اوپر سے ایک تقاضا کرنے والا بھی مسلط کر رکھا ہو لیکن ان سے آلات واسباب کی موجودگی میں بھی وہ کھیتی نہ کرے بلکہ آلاتِ زراعت وغیرہ کو کسی حیلہ سے زنگ آلود اور بے کار کر کے ڈال دے تو ایسا غلام کس درجہ اپنے آقا کے عتاب کا مستحق ہو گا؟ اس کا اندازہ لگالینا مشکل نہیں۔"

ظاہری حسن وجمال کی بقا قائم رکھنے کا عذر اور حیلے بہانے بنام مصلحت (مصلحت ملغاۃ)

بعض مرد اور عورتیں صرف حسن کو برقرار رکھنے کے لئے کثرتِ اولاد سے بچنا چاہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایسی وجہ نہیں ہے کہ جس سے منع حمل جائز ہو سکے۔ شریعت ایسی مصلحت کو مردود مصلحت کا درجہ دیتی ہے۔

صحیح پرورش ہونے میں عاری ہونے کا اندیشہ

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ جلد جلد بچے پیدا ہونے سے بچوں کے جسم کا عمر کے لحاظ سے نشوونما نہیں ہو پاتا۔ لیکن یہ وجہ ایسی نہیں ہے کہ ہر حال میں وہ بچہ کے لئے غایت درج مضر ہو اور پھر "عمر کے لحاظ سے جسم کا بڑھنا" "نہ بڑھنا جاننے کے لئے کوئی ایسا معیار متعین اور قطعی نہیں ہو تا کہ اس کا حتمی فیصلہ آسان ہو۔

علاوہ ازیں یہ کہ علاقوں، غذاؤں اور معاشرتوں کے اختلاف سے بھی اس میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ بنا بریں تنہا اس احتمال پر ہر صورت میں منع حمل کی اجازت نہ ہو گی۔ بلکہ بعض میں ہو گی۔ یعنی جب کہ یہ واضح طور پر ثابت ہو جائے کہ فقہی اصطلاح میں "مریض" رہتا ہو یا اس کا قوی خطرہ ہو ورنہ نہیں ہو گی۔ ڈاکٹروں کے لئے منع حمل کی تدابیر اختیار کرنے میں مدد دینا جائز ہے یا نہیں؟ اس کا آسان جواب یہ ہے کہ جن صورتوں میں منع حمل کی جن تدابیر کا اختیار کرنا جائز ہے ان میں ڈاکٹروں کا مباح طریقوں سے ایسی مدد کرنا بھی جائز ہو گا جس سے جائز تدابیر اختیار کرنے میں عورت و مرد کو سہولت حاصل ہو سکے یا وہ اس کے ضرر سے بچ جائیں۔

10- Ibrahim, 14:7.
11- "Hayā" (Maqtuba, Egypt, 3:22).

مصالح کی بنا پر انسانی خون کا استعمال بدرجہ منتقلی یا فروخت اور شریعت میں اس کا حکم

فقہائے احناف کے ہاں (غیر انسانی) خون اور دیگر اشیاء محرمہ کا دواءً استعمال مختلف فیہ رہا ہے۔ لیکن بعض علمانے مخصوص حالات میں ضرورت کے مواقع پر چند شرطوں کے ساتھ جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

یعنی اس وقت جبکہ حرام شیٔ کے علاوہ کسی ایسی حلال دوا کا علم نہ ہو (یا وہ میسر و موجود نہ ہو) کہ جس سے مرض زائل ہو جائے اور حرام شیٔ کے استعمال سے شفاء کے حصول کا عادۃً یقین ہو، جیسا کہ کتبِ فقہ سے مستفاد ہوتا ہے۔ مثلاً فقہ حنفی کی مشہور کتاب در مختار میں ہے:

اختلف التداوی بالمحرم وقیل یرخص إذا علم فیه الشفاء ولم یعلم دواء آخرکما رخص الخمر للعطشان وعلیه الفتوی۔[12]

اس کی تفصیل میں علامہ شامی فرماتے ہیں:

یحصل بها غلبة الظن دون الیقین الا أن یرید و ابا العلم غلبة الظن وهو شائع فی کلامهم.[13]

اس عبارت کا مفہوم وہی ہے جو اوپر مسئلہ کے تحت بیان ہوا) لیکن بعض معتبر فقہی کتابوں میں دوائے حرام کے استعمال کا جواز طبیب حاذق مسلم کی اجازت پر موقوف رکھا گیا ہے۔ (14) اور یہ مصلحت کے تحت ہے ورنہ شارع نے اس کا واضح حکم بیان کر دیا ہے۔

فقہاء کے یہاں عموماً دوائے حرام کے استعمال کے جواز کے لئے "طبیب مسلم حاذق" کے مشورہ و حکم کی قید جو بیان ہوئی ہے وہ قید احترازی نہیں ہے یعنی اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر مسلم طبیب بروقت نہ ملے اور (کسی دوسرے معتبر ذریعہ سے) دوائے حرام ہی کے نافع ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو جائے تب بھی مسلم طبیب کے انتظار میں وہ دوا نہ استعمال کی جائے۔

اگرچہ مریض کی موت واقع ہو جائے بلکہ اس قید کا حاصل یہ ہے کہ یہ جان لینا اور اطمینان کر لینا پہلے ضروری ہے کہ حقیقتاً اس وقت دوائے حرام ہی واحد میسر ذریعہ ہے، مریض کی جان بچانے یا اس کے کسی عضو کے تلف ہونے سے روکنے کا، ورنہ اسے شدید ضرر پہنچے گا بلکہ ہلاک ہو جائے گا۔

ولو ان مریضاً اشار الیه الطبیب بشرب الخمر روی عن جماعة من ائمة بلخ انه ینظر ان کان یعلم یقیناً انه یصح حل التناول۔[15]

"اگر کسی مریض کو کسی طبیب نے شراب پینے کا مشورہ دیا تو ائمہ بلخ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ وہ صرف طبیب کے کہنے پر عمل نہ کرے بلکہ اپنے طور پر اندازہ لگائے پھر اگر وہ خود اسی نتیجہ پر پہنچے کہ شراب سے وہ یقیناً تندرست ہو جائے گا تب اس کا استعمال جائز ہو گا (ورنہ نہیں)۔"

دوائے حرام کا استعمال صرف اس حالت میں جائز ہو گا جب یہ یقین یا غلبۂ ظن) حاصل ہو جائے کہ اس دوا کے بغیر زندگی نہیں بچ سکتی۔ نیز اس حرام شیٔ سے زندگی کا بچنا عادۃً یقینی ہے۔ یہ یقین خواہ طبیب مسلم کے بتانے سے حاصل ہوا ہو یا اور کسی قابلِ اعتماد ذریعہ سے، دونوں شکلوں میں حکم یکساں ہو گا۔

12- Shāmī, *Radd al-Muḥtār*, 1:265.
13 - Shāmī, *Radd al-Muḥtār*, 1:140.
14- Fatāwā Ālamīgīr (Būlāq: Maṭbaah al-Amīrīyah, 1310 AH), 5: 355.
15- Al-Sarakhsi, *Al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Ma'rifa, n.d.), 3: 55.

مجوزین کا موقف برائے منتقلی خون

انسانی خون یا اجزاء کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے اہل علم کو یہ بتانے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ تمام انسانی اجزاء کے استعمال کا حکم خواہ وہ انسان مسلم ہو یا غیر مسلم، دوسری سب چیزوں کے احکام سے مختلف ہے۔یعنی احترام انسانیت کی وجہ سے عام حالات میں انسان کے تمام اجزاء کا استعمال شرعاً ممنوع ہے۔اسی بنیاد پر فقہاء نے انسانی جسم کے پاک اجزاء کا بھی (حتی کہ باندی کے دودھ کا بھی) استعمال اور ان کی خرید و فروخت کو ناجائز بتایا ہے۔

ائمہ مجتہدین کے نزدیک

فقیہ ابن ہمام جیسے محقق فرماتے ہیں:

> لا یجوز بیعه اذا استغنی عن الرضاع لا یجوز شربه والانتفاع یه یحرم۔[16]
>
> "جب بچہ کا کام انسانی دودھ کے بغیر چل سکتا ہو تو (یعنی مدت رضاعت کے بعد) بچہ کے لئے بھی انسانی دودھ کا پینا جائز نہیں اور اس دودھ سے اور کسی طرح کا نفع اٹھانا بھی حرام ہے اور اس کی بیع بھی جائز نہیں۔"

حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ (سابق مفتی اعظم پاکستان) نے بحالت اضطرار صرف مریض کی جان بچانے کی غرض سے کچھ شرطوں کے ساتھ جن میں دو اہم شرطیں یہ ہیں کہ:

۱۔ اس سے خون دینے والے کی جان یا صحت کو خطرہ پیش نہ آئے۔

۲۔ اس سے انسانی خون کی ارزانی (بیع و شراء کا دروازہ کھل جانے کا) اندیشہ بھی نہ ہو۔

انسانی خون مریض کے بدن میں منتقل کرنے کو بھی جائز بتایا ہے۔مزید مفتی مولانا محمد شفیع فرماتے ہیں:

> "خون اگرچہ جزء انسانی ہے مگر اس کو کسی دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنے کے لئے اعضائے انسانی میں کانٹ چھانٹ (اعضاء اور خون کے احکام میں فرق کی ایک وجہ یہ ہے، دوسری وجہ یہ کہ خون تو جسم میں پھر دوبارہ پیدا ہو جاتا ہے لیکن عضو کبھی نہیں آتا۔) اور آپریشن کی ضرورت نہیں پیش آتی۔انجکشن کے ذریعہ خون نکالا اور دوسرے کے بدن میں ڈالا جاتا ہے۔اس لئے اس کی مثال دودھ کی سی ہو گئی جو بدن انسانی سے بغیر کانٹ چھانٹ کے نکلتا ہو اور دوسرے انسان کا جزو بنتا ہے، بوجہ ضرورت اس کے استعمال کی اجازت بچوں کے لئے دی گئی ہے اور علاج کے طور پر بڑوں کے لئے بھی ہے۔

جیسا کہ عالمگیری میں ہے: ولا بأس بان ([17]) یسعط الرجل بلبن المرأة ویشربه للدواء۔اگر خون کو دودھ پر قیاس کیا جائے تو کچھ بعید از قیاس نہیں، کیونکہ جزء انسانی ہونے میں مشترک ہے۔فرق صرف یہ ہے کہ دودھ پاک ہے اور خون ناپاک، تو حرمت کی پہلی وجہ یعنی جزء انسانی ہونا تو یہاں وجۂ ممانعت (ضرورۃ برہان) نہ رہی۔صرف نجاست کا معاملہ رہ استعمال کی بھی اجازت دی ہے۔اس لئے انسان کا کا خون دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنے کا شرعی حکم یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام حالات میں تو جائز نہیں مگر علاج و دواء کے طور پر اس کا استعمال اضطراری

---

[16] - Shawkānī, *Fatḥ al-Qadīr* (Būlāq: Maṭba`ah al-Amīrīyah, 1310 AH), 2: 201.
[17]- Ālamīgīr, Ṭabaah Thānī (Būlāq: Maṭba`ah al-Amīrīyah, 1310 AH), 5: 355.

حالت میں بلا شبہ جائز ہے۔ اضطراری حالت سے مراد یہ ہے کہ مریض کی جان کا خطرہ ہو اور کوئی دوسری دوا اس کی جان بچانے کے لئے مؤثر یا موجود نہ ہو اور خون دینے سے اس کی جان بچنے کا ظن غالب ہو۔"[18]

منتقلی خون کا شرعی حکم اور مصلحت کے پہلو کا جائزہ

جب کوئی چارہ نہ رہے یعنی جب کہ کوئی حلال دوا مؤثر نہ ہو یا میسّر نہ ہو تو صرف جان بچانے کے لئے حرام شئے (بشمول انسانی خون) کی صرف اتنی مقدار کا دواءً استعمال کرنا جائز ہے جس سے عادۃً جان کا بچنا یقینی ہو۔ (لان ما ابیح للضرورۃً یتقدر بقدرھا۔)[19] ظاہر ہے کہ اصولاً مسلم اور غیر مسلم دونوں کے خون کا حکم یکساں ہے۔

البتہ کہ کسی دیندار شخص کے جسم میں بے دین کا خون داخل کر دینے کے نتیجہ میں غلط اثرات مرتب ہونے کا خطرہ ہو (جیسا کہ بعض واقعات سننے میں آئے ہیں) تو پھر اس وجہ سے اسے ناپسندیدہ قرار دیا جانا ہی شریعت کا تقاضا ہو گا اضطرار کی حالت اور حرام شئ میں شفاء کے منحصر ہونے کا علم خواہ طبیب مسلم کے بتانے سے ہو یا غیر مسلم طبیب وڈاکٹر کے کہنے سے یا ایسے ہی کسی اور قابل اعتماد ذریعہ سے جو مفید علم یقینی ہو یا موجب ظن قوی، اس صورت میں خون کا استعمال جائز ہو گا کیونکہ جان بچانا بہت ضروری ہے۔

ناگزیریت

فقہاء کے نزدیک حقیقی ناگزیریت (جس سے اضطرار ماخوذ ہے) وہ آخری درجہ ہے کہ جس کے بغیر انسانی زندگی ختم ہو جائے یا کم سے کم کسی عضو کے تلف ہو جانے کا یقین پیدا ہو جائے، صرف اسی درجہ کے پائے جانے کی صورت میں وہ حرام اشیاء "حلال" اور وہ بعض ناجائز کام جائز ہو جاتے ہیں۔ جن کے ذریعہ زندگی ختم ہونے سے بچائی جاسکتی ہے۔ لیکن عبادات کے ترک یا ان میں تخفیف یا ان کا بدل المشروع ہو جانے کے لئے اس سے کم درجہ بھی (جسے فقہاء کی اصطلاح میں "حاجۃ" کہا جاتا ہے کافی سمجھا گیا ہے اور اسی پر شرعی فتویٰ ہے۔

ممتاز حنفی فقیہ علامہ سید احمد بن محمد الحموی اپنے شہرہ آفاق حاشیہ میں نقل فرماتے ہیں:

> ھاھنا خمسۃ مراتب ضرورۃ وحاجۃ ومنفعۃ وزینۃ وفضول فالضرورۃ بلوغہ حدّا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب وھذا یبیح تناول الحرام۔ والحاجۃ کالجاگع الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد ومشقۃ وھذا لا بیح الحرام ویبیح الفطر فی الصوم۔۔۔۔الخ[20]

یہاں پانچ درجے ہیں:

۱۔ضرورۃ ۲۔حاجۃ ۳۔منفعت ۴۔زینت ۵۔فضول۔

گرانی بھی تکلیف کو ختم کرنے کا اصل سبب بن جاتی ہے

اس کے علاوہ علامہ زین الدین ابن نجیم مصری نے اپنی معرکۃ الآراء تصنیف "الاشباہ والنظائر، ص۱۱۹ میں القاعدۃ الرابعۃ "المشقۃ تجلب التیسیر" کے تحت مشقت کی تین قسمیں بیان کی ہیں: ۱۔عظیمہ ۲۔متوسط ۳۔خفیفہ

---

18 - Shaykh Mufti Muḥammad Shafīʿ, *Maʿārif al-Qurʾān* (Dīwāband: Maṭbaʿah Dīwāband, 1st ed.), 1:419–420.

19- Ibn Nujaym, *Al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir* (Būlāq: Maṭbaʿah al-Amīrīyah, 1310 AH), 2 : 222.

20- Ibn al-Najmī, *Ḥāshiya al-Ashbāh wa al-Nazāʾir* (Cairo: Dār al-Maʿrifa, n.d.), 2: 122.

۱۔عظیمہ

خوف علی النفوس والاطرف ومنافع الاعضاء(یعنی جس میں جان کے یا کسی عضو کے بالکل تلف ہو جانے یا اس کی منفعت تلف ہونے کا خطرہ ہو)پیش کی ہے۔

۲۔متوسط

متوسط کی مثال مرض بڑھ جانا اور صحت میں دیر لگنا بتائی ہے۔ پھر "متوسطہ" کا حکم یہ بیان کیا گیا ہے **فیجوز له الفطر (فی رمضان) وهكذا فی المرض المبیح للتیمم۔** (روزہ قضاء کرنے اور تیمم کی اجازت ہو گی) اس سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے کہ روزہ کو قضاء کر دینے یا تیمم کے لئے اضطرار (یعنی ضرورۃ) کا تحقق لازم نہیں ہے، بلکہ اس سے کم درجہ (مشقۃ، متوسطہ یا حاجۃ) بھی کافی ہے۔ اس کے بر خلاف حرام اشیاء کا استعمال بس اس وقت جائز ہو گا جب "ضرورۃ" کا تحقق ہو، یعنی جان یا عضو جانے کا خطرہ ہو۔

"جاز ترک الواجب دفعاً للمشقة (ای المتوسطة) ولم یسامح فی الاقدام علی المنهیات خصوصاً الکبائر"[21]

"مشقت دور کرنے کے لئے واجب کا ترک جائز ہو گا، لیکن کسی حرام کے ارتکاب کی اجازت نہ ہو گی۔"

انسانی خون کا کاروبار اور اس کا شرعی حکم

جن حالتوں میں انسانی خون کے استعمال کی اجازت ہے، کیا ان میں اس کے خون کی خرید و فروخت بھی جائز ہے؟ اس کا جواب ذیل میں دیا جا رہا ہے۔ یہاں یہ بتانا بے محل نہ ہو گا کہ کسی چیز کا استعمال جائز ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا خرید و فروخت کرنا بھی جائز ہو، جیسا کہ اس جزئیہ (مسئلہ) سے معلوم ہوتا ہے۔

"لا یجوز بیع شعر الخنزیر لأنه نجس العین فلا یجوز بیعه اهانة له ویجوز الانتفاع للخرز"[22]

"خنزیر کے بال کا بیچنا جائز نہیں، اگرچہ اس کے بال جوتے کے سینے میں بضرورۃ استعمال ہو سکتے ہیں۔"

اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ (جن کی ایک عبارت سے جوازِ انتفاع اور بیع کے جواز میں تلازم کا گمان ہوتا ہے) نے بھی یہ جزئیہ ذکر کیا ہے اس کے علاوہ بھی متعدد جزئیات اس بارے میں ملتے ہیں۔ مثلاً:

عن الامام ان الانتفاع بالعذرة الخاصة جائز مع أنه لا یجوز بیعها.[23]

"گوبر کا بیچنا جائز نہیں ہے، اگرچہ اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، (کھاد وغیرہ کے طور پر) اس سے بھی یہی مفہوم ہوا کہ "ضرورۃ" کے طور پر جن چیزوں کے استعمال کی گنجائش شریعت میں دی گئی ہے، ان کی بیع کا جواز لازمی نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ چیز "ضرورت" کے وقت بغیر قیمت دیئے نہ ملتی ہو تو اضطرار کی حالت میں مضطر کے لئے اس کی قیمت دینا تو جائز ہو گا، مگر لینے والے کے لئے وہ قیمت حلال نہ ہو گی۔

خنزیر کے بال کے سلسلہ میں فقیہ ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے:

فلو لم یوجد الا بالشراء جاز شراءه۔[24]

---

[21]- Ibn Nujaym, *Al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir*, 128.
[22]- Burhān al-Dīn ʿAlī ibn Abī Bakr, *Al-Hidāyah* (Būlāq: Maṭbaʿah al-Amīrīyah, 1310 AH), 4:113.
[23]- Shāmī, *Radd al-Muḥtār*, 4 ; 113
[24]- Shawkānī, *Fatḥ al-Qadīr*, 5:202.

"اگر بغیر قیمت نہ ملے تو خریدنا بھی جائز ہے۔"

اور در مختار میں اس پر ایک بہت مفید اور اہم اضافہ ملتا ہے:

لو لم يوجد بلا ثمن جاز الشراء للضرورة وكره البيع فسلا يطيب ثمنه۔[25]

"اگر بلا قیمت نہ مل سکے تو ضرورۃ خریدنا اور قیمت دینا جائز ہے، لیکن یہ بیع مکروہ (تحریمی) ہے، اس لئے اس کی قیمت غیر طیب ہے یعنی اس کا استعمال ناجائز ہے۔"

اس پر قیاس کرتے ہوئے صورتِ مسؤلہ کا بھی حکم یہی معلوم ہوتا ہے کہ "اضطرار کی حالت میں انسانی خون اور جیسی دیگر اشیاء محرمہ کا استعمال تو جائز ہے مگر خرید و فروخت جائز نہیں، البتہ بوقتِ ضرورت یہ اشیاء اگر بلا قیمت نہ سکیں تو ضرورتمند کے لئے قیمت دے کر بھی ان کا استعمال جائز ہو گا، مگر قیمت لینا درست نہ ہو گا۔

اختتامیہ

جدید ازدواجی مسائل کے حل کے لیے مصلحت (Maslahah) کا اصول اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ایک مؤثر ذریعہ ثابت ہو سکتا ہے۔ عصرِ حاضر میں خاندانی زندگی کو درپیش چیلنجز، جیسے مالی معاملات، عدل و انصاف، اور باہمی تنازعات، کو شریعت کے دائرے میں رہتے ہوئے حل کرنے کی ضرورت ہے۔ مصلحت کے اصول کے اطلاق سے نہ صرف روایتی اسلامی اقدار کا تحفظ ممکن ہے بلکہ خاندان کے افراد کی فلاح و بہبود کو بھی یقینی بنایا جا سکتا ہے۔ شریعت کی رہنمائی میں اجتہادی کوششوں کو فروغ دیتے ہوئے جدید مسائل کے حل کے لیے جامع حکمتِ عملی وضع کرنا وقت کی اہم ضرورت ہے۔ اس عمل سے نہ صرف ازدواجی زندگی میں ہم آہنگی پیدا ہو گی بلکہ اسلامی قوانین کی عصری معنویت بھی واضح ہو گی۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

Bibliography / کتابیات

* Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʻīl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīya, n.d.).
* Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī* (Beirut: Dār al-Maʻrifa, n.d.).
* Shāmī, Muḥammad Amīn, *Radd al-Muḥtār* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīya, n.d.).
* Shabbīr Ahmad Usmāni, *Fatḥ al-Mulḥim* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīya, n.d.).
* Shah Waliullah Dehlawi, *Hujjat al-Balighah* (Matba'at Sidqi).
* Shawkānī, *Fatḥ al-Qadīr* (Būlāq: Maṭbaʻah al-Amīrīyah, 1310 AH).
* Ibn Nujaym, *Al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir* (Būlāq: Maṭbaʻah al-Amīrīyah, 1310 AH).
* Al-Sarakhsi, *Al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Maʻrifa, n.d.).
* Burhān al-Dīn ʿAlī ibn Abī Bakr, *Al-Hidāyah* (Būlāq: Maṭbaʻah al-Amīrīyah, 1310 AH).
* Mufti Muḥammad Shafīʿ, *Maʿārif al-Qurʾān* (Dīwāband: Maṭbaʿah Dīwāband, 1st ed.).

[25]- Shāmī, *Radd al-Muḥtār*, 4 ; 113