AFKĀR *Journal of Islamic & Religious Studies*
Volume 5, Issue 2, December 2021, PP: 33-48
E-ISSN 2616-8588; P-ISSN 2616-9223
www.afkar.com.pk; hjrs.hec.gov.pk

Scan for download

عصری طبی مسائل میں استحسان کی تطبیقات: ایک جائزہ

Applications of Isteḥsān in Contemporary Medical Issues: An Appraisal

Minhaj ullah [1*], **Prof. Mohyuddin Hashmi** [2]
[1]Doctoral Candidate, [2] Dean Faculty of Arabic and Islamic Studies,
Allama Iqbal Open University, Islamabad, Pakistan

ARTICLE INFO

Article History:
Received 01 July 2021
Revised 09July 2021
Accepted 20 Nov. 2021
Online 30 Dec. 2021

DOI:

***Keywords**:*
Isteḥsān,
Application,
Treatment,
Medicine,
Contemporary
Issues.

ABSTRACT

Due to the increase in the number of accidents and diseases, new methods of treatment have been discovered. Medicine has been further divided into new branches, which is why the need for doctors is increasing day by day. Due to the rapid development in the medical field Problems have arisen. Due to the growing need for treatment, even unfamiliar people have entered this field for the sake of gaining wealth, alcohol has become an essential component in medicine. Because of the shortage of doctors, in some areas women are forced to seek treatment from male doctors for their special diseases, even to the point of delivery. In these issues, if the general rules and conjectures of sharī'ah are applied, then the safety of human life is at stake along with the harm to the people. Therefore, in order to save the people from harm and to achieve the objectives of sharī'ah, it was felt to apply Isteḥsān in these issues. In this article, the principle of Isteḥsān has been applied to modern medical problems.

*Corresponding author's email: minhaj5239952@gmail.com

CC BY

تمہید:

حفظ نفس شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے ایک ہے اسی لیے شریعت نے بدن کی حفاظت کے لیے علاج معالجے کی ترغیب فرمائی ہے اور اس کے متعلق ہدایات دی ہیں۔اسی طرح فقہاء کرام نے قرآن وحدیث سے ایسے اصول مستنبط کیے ہیں جن سے اس شعبہ میں پیش آمدہ مسائل کو حل کیا جاسکتاہے۔ ان اصول میں سے ایک استحسان ہے، اس مقالہ میں عصری طبی مسائل پر استحسان کا اطلاق کیا گیاہے اور استحسان کی روشنی میں ان مسائل کے حل کی طرف رہنمائی کی گئی ہے۔

استحسان کا تعارف

استحسان باب استفعال سے ہے اس کامادہ حسن ہے معجم دیوان الادب میں استحسان کے لغوی معنی ذکر کرتے ہوئے لکھا گیاہے

اسْتَحْسَنهُ، أي: عَدَّهُ حَسَناً ۔[1] استحسان کسی چیز کو اچھا سمجھناہے۔

ابو الحسن کرخیؒ نے استحسان کی اصطلاحی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں فرمائی ہے

أَنْ يَعْدِلَ الْإِنْسَانُ عَنْ أَنْ يَحْكُمَ فِي الْمَسْأَلَةِ بِمِثْلِ مَا حَكَمَ بِهِ فِي نَظَائِرِهَا إِلَى خِلَافِهِ لِوَجْهٍ أَقْوَى يَقْتَضِي الْعُدُولَ عَنْ الْأَوَّلِ۔[2]

استحسان یہ ہے کہ انسان کسی مسئلہ کے حکم میں اس کے نظائر کے حکم سے ایسے قوی دلیل کی وجہ سے عدول کرے جو کہ پہلے حکم سے عدول کاتقاضا کرتاہے۔

فقہاءنے استحسان کی درج ذیل اقسام بیان فرمائی ہیں

استحسان بالنص، استحسان بقول الصحابی، استحسان بالاجماع، استحسان بالقیاس، استحسان بالضرورۃ، استحسان بالعرف، استحسان بالمصلحہ، استحسان بمراعاۃ الخلاف۔[3]

عصری طبی مسائل میں استحسان کی تطبیقات

ڈاکٹر کے لیے حکومت کی طرف سے لائسنس کی شرط

ایسے اشخاص جو خاندانی طبیب ہو اور تجربے کی بنیاد پر امراض اور دواؤں کے بارے میں واقفیت رکھتے ہوں لیکن ان کے پاس حکومت سے منظور شدہ کسی ادارے کی سند نہ ہو۔ ایسے اشخاص کے لیے استحسان کی رو سے لوگوں کا علاج کرنا جائز نہیں ہے۔قیاس تو یہ ہے کہ ایسے شخص کے لیے علاج کرنا جائز ہو۔قیاس کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں علاج کرنے کے لیے کسی سند کی شرط نہیں رکھی گئی۔ حکومت وقت کی تصدیق کے بغیر بھی طبیب کامیاب علاج کرتے آرہے ہیں اور اپناعلم وتجربہ اپنے شاگردوں کو منتقل کرتے آرہے ہیں۔اسی لیے فقہاء فرماتے ہیں: أَنَّ أَصْلَ الطِّبِّ إِنَّمَا هُوَ بِالتَّجْرِبَةِ [4] علاج میں اصل چیز تجربہ ہے۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس طرح کے شخص کو علاج کی اجازت دی جائے تو انسانی جانوں کی حفاظت خطرے میں پڑ جائے گی کیوں کہ دور حاضر میں اتنے پیچیدہ امراض وجود میں آچکے ہیں جن کی تشخیص اور دوا کے تجویز کرنے میں معمولی غلطی بھی انسانی جان کی ضیاع کا باعث بن سکتی ہے۔اس مسئلے میں قیاس سے ضرورت کی وجہ سے عدول کیاگیایہ استحسان بالضرورۃ کہلاتاہے۔

مریض کی اجازت کے بغیر اس کا آپریشن کرنا

جس طرح ایک آزاد عاقل بالغ انسان کو اپنے مال میں تصرف کا حق حاصل ہے اس کی اجازت کے بغیر کوئی اس کے مال میں تصرف نہیں کر سکتا اسی طرح اسے اپنے جسم پر بھی اختیار حاصل ہے اس کی اجازت کے بغیر اس کے جسم سے متعلق کوئی بھی تصرف کرنا درست نہیں ہے۔ اگر اس کی اجازت سے کسی نے اس کے جسم میں تصرف کیا تو تصرف کرنے والا نقصان کا ضامن نہیں ہو گا مثلاً فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے آدمی سے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ دو اور اس نے کاٹ دیا تو ہاتھ کاٹنے والا ضامن نہیں ہو گا نہ اس سے قصاص لیا جائے گا اور نہ ہی اس سے دیت کا مطالبہ کیا جائے گا البتہ گناہ گار ضرور ہو گا۔[5] اور اگر اس کی یا اس کے ولی کی اجازت کے بغیر اس کے جسم میں تصرف کیا گیا تو نقصان ہونے پر تصرف کرنے والا ضامن ہو گا "فتاویٰ ہندیہ" میں لکھا ہے کہ کسی طبیب نے مریض کی مرضی کے بغیر اس کا علاج کیا جو اس کی موت کا سبب بنا یا علاج کے نتیجے میں مریض کا عضو تلف ہو گیا تو طبیب اس نقصان کا ضامن ہو گا۔[6]

اگر مریض بے ہوشی کی وجہ سے اجازت دینے کے لائق نہ ہو اور اس کے اولیاء سے رابطہ قائم نہیں ہو سکتا، ایسی صورت حال میں اگر ڈاکٹر یہ سمجھتا ہو کہ جلد از جلد آپریشن نہ کیا گیا تو مریض جان سے جا سکتا ہے یا اس کا کوئی عضو تلف ہو جانے کا خطرہ لاحق ہو سکتا ہے، لہٰذا وہ مریض یا اس کے ولی کی اجازت کے بغیر مریض کا آپریشن کر دے، جس کے نتیجے میں مریض کی جان چلی جائے، یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو جائے، تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ ڈاکٹر پر مریض کی جان جانے یا عضو تلف ہونے کا تاوان لازم کیا جائے کیوں کہ اس نے ایک انسان کی اجازت کے بغیر اس کے جسم میں تصرف کیا ہے۔ لیکن استحساناً اس صورت میں ڈاکٹر ضامن نہیں ہو گا کیوں کہ اس صورت میں اگرچہ مریض نے اسے اجازت نہیں دی لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے اجازت دی گئی ہے انسانی جان کی حفاظت ممکنہ حد تک اللہ تعالیٰ نے انسان پر واجب کیا ہے لہٰذا ڈاکٹر کا یہ عمل انسان کی جان، یا اس کے عضو کے تحفظ کی خاطر وجود میں آیا، جو شریعت کا ایک بنیادی مقصد ہے، اس پر ضمان کا واجب کرنا اصولِ شرع کے خلاف ہے۔ اس مسئلہ میں چونکہ قیاس سے ضرورت کی بنا پر عدول کیا گیا ہے لہٰذا یہ استحسان بالضرورۃ ہے۔

مریض کا راز افشا کرنا

طب ایسا پیشہ ہے جس میں لوگوں کے وہ راز ڈاکٹر پر ظاہر ہوتے ہیں جو عام لوگوں پر ظاہر نہیں ہوتے کیوں کہ جو شخص ڈاکٹر کے پاس آتا ہے اول تو خود ڈاکٹر کو اپنی صورت حال واضح طور پر بتا دیتا ہے تاکہ اس کے علاج میں ڈاکٹر کو آسانی ہو، اسی طرح بعض راز ڈاکٹر کو مریض کا معائنہ اور مختلف ٹیسٹ کرنے سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ ان رازوں کے بارے میں اصل حکم تو یہ ہے کہ کسی بھی شخص کا راز افشا کرنا ڈاکٹر کے لیے جائز نہیں کیوں یہ راز اس کے پاس امانت ہوتے ہیں۔ حدیث مبارکہ ہے:

الْمُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ[7]

ترجمہ: جس سے مشورہ طلب کیا جاتا ہے اس کے پاس امانت رکھی جاتی ہے۔

مریض ڈاکٹر کے پاس اپنے مرض کے سلسلے میں مشورہ لینے کے لیے آتا ہے جہاں ڈاکٹر کی یہ ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ مریض کو درست مشورہ دے وہاں یہ فرض بھی بنتا ہے کہ مریض کے عیوب پر پردہ ڈالے۔ لیکن بعض اوقات ایسی صورت حال پیدا ہو جاتی ہے کہ مریض کا راز افشاء کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی کو متعدی مرض ہو اور وہ اسے چھپا رہا ہو جس سے دوسرے لوگوں کے متاثر ہونے کا خدشہ ہو، یا کوئی نشے کا

عادی ہو اور ایسی ملازمت کرتا ہو جس سے لوگوں کی زندگی وابستہ ہو، مثلاً وہ ہوائی جہاز کا پائلٹ ہو، یا کوئی مریض ڈاکٹر کے سامنے کسی قتل کرنے کا اعتراف کرے جس کے شبہے میں کوئی دوسرا شخص قید ہوا ہو اور گمان غالب یہ ہو کہ اسے اس ناکردہ جرم کی پاداش میں سزا دے دی جائے گی۔ مندرجہ بالا چند صورتیں بطور مثال ذکر کی گئیں ہیں ان تمام صورتوں میں فقہ کا قاعدہ "يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِأَجْلِ دَفْعِ ضَرَرِ الْعَامِّ.[8] ضرر عام کو دور کرنے کے لیے خاص ضرر کو برداشت کیا جائے گا" کار فرما ہے۔ ان تمام صورتوں میں مریض کا راز افشاء کرنا استحسان بالمصلحۃ ہے۔

علاج کی غرض سے کشف عورت کا حکم

آج کل ہسپتالوں میں طب کے تقریباً تمام شعبوں میں زنانہ اور مردو دونوں قسم کے ڈاکٹر ہوتے ہیں لیکن بعض مقامات پر ڈاکٹروں کی قلت یا مریضوں کے رش کی وجہ سے بعض اوقات خواتین کو مرد ڈاکٹروں سے علاج کرنا پڑتا ہے اور مرد زنانہ ڈاکٹروں سے علاج کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اسی علاج کرتے ہوئے بعض اوقات مریض کی شرمگاہ کو دیکھنے اور اسے چھونے کی ضرورت پڑتی ہے۔ لہٰذا قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ جنس مخالف سے علاج کروانا اور ڈاکٹر کے سامنے کشف عورت جائز نہ ہو لیکن مجبوری کی بنا پر استحساناً اس کی اجازت دی گئی ہے۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ شریعت کے عمومی نصوص کے مطابق عورتوں کے لیے اجنبی مردوں سے پردہ واجب ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ [9]

ترجمہ: عورتیں اپنی عصمت کی حفاظت کریں اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں سوائے اس کے جو خود بخود ظاہر ہوں اور اپنے گریبانوں پر چادر ڈالا کریں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حدیث مبارکہ میں کشف عورت سے منع فرمایا گیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عُرْيَةِ الرَّجُلِ، وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عُرْيَةِ الْمَرْأَةِ، وَلَا يُفْضِي الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، وَلَا تُفْضِي الْمَرْأَةُ إِلَى الْمَرْأَةِ فِي ثَوْبٍ [10]

ترجمہ: مرد دوسرے مرد کی شرمگاہ کو نہ دیکھے اور نہ عورت دوسری عورت کی شرمگاہ کو دیکھے۔ ایک مرد دوسرے، رد سے ایک کپڑے میں ملے اور نہ عورت دوسری عورت سے ایک کپڑے میں ملے۔

اس حدیث کی رو سے عورت کی شرمگاہ کا عورت کے لیے اور مرد کی شرمگاہ دوسرے مرد کے لیے دیکھانا ناجائز ہے تو عورت کے لیے مرد اور مرد کے لیے عورت کی شرمگاہ دیکھنا تو بطریق اولیٰ ناجائز ہو گا۔ استحسان کے دلائل میں پہلی دلیل الرُّبَيِّع بنت مُعَوِّذ ؓ کی روایت ہے وہ فرماتی ہیں :

كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَسْقِي وَنُدَاوِي الجَرْحَى، وَنَرُدُّ القَتْلَى إِلَى المَدِينَةِ [11]

ترجمہ: ہم نبی ﷺ کے ساتھ (غزوات) میں ہوتیں، ہم پانی پلاتیں، زخمیوں کا علاج کرتیں اور مقتولین کو مدینہ واپس لاتیں

ابن الحجر فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ضرورت کے وقت اجنبی عورت کے لیے اجنبی مرد کے علاج کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں کہ اس پر مردوں کے لیے عورتوں کے علاج کا جواز بھی قیاس کیا جا سکتا ہے۔[12] دوسری دلیل یہ ہے کہ ضرورت کے وقت

ایک دوسرے غیر محرم کی شرمگاہ کو بھی دیکھ سکتے ہیں اس کا جواز بھی عطیہ القرظیؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، آپؓ فرماتے ہیں میں قریظہ کے قیدیوں میں سے تھا صحابہ کرامؓ قیدیوں کی شرمگاہ دیکھتے جس کے بال اگ چکے ہوتے وہ قتل کر دیا جاتا اور جس کے نہ اگے ہوتے قتل نہیں کیا جاتا، میں ان میں سے تھا جن کے بال نہیں آئے تھے۔[13] تیسری دلیل ضرورت ہے بیماری کا علاج کرنا انسانی حاجات میں سے ہے اگر بروقت علاج نہ کیا جائے تو انسان مشقت میں مبتلا ہو جاتا ہے اور بعض اوقات انسانی جان کے ضیاع تک بھی نوبت پہنچ جاتی ہے لہٰذا تحفظ جان کی ضرورت کی بناپر غیر محرم کا دیکھنا اور اسے ہاتھ لگانا جائز ٹھہرا۔ اس مسئلے میں قیاس سے ضرورت کی بناپر عدول کیا گیا، یہ استحسان بالضرورۃ کہلاتا ہے۔ چونکہ یہ اجازت ضرورت کی بناپر ہے لہٰذا اس میں درج ذیل شرائط کا خیال رکھنا ہو گا۔

طبیب صرف مرض کے مقام کو دیکھے اور حتی الامکان نظریں نیچی رکھیں۔

طبیب کے علاوہ دیگر عملے میں صرف وہ لوگ موجود ہوں جن کی اشد ضرورت ہو۔

علاج شوہر یا قابل اعتماد عورت کی موجودگی میں ہو۔ [14]

سرجری کا حکم

سرجری انگریزی زبان کا لفظ ہے اس کے لیے عربی کا متبادل لفظ الجراحۃ ہے اس لفظ کا مادہ جرح ہے جرح کے لفظی معنی زخم لگانا ہے اصطلاح میں سرجری کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے

Surgery is an ancient medical specialty that uses operative manual and instrumental techniques on a patient to investigate and/or treat a pathological condition such as disease or injury, or to help improve bodily function appearance.[15]

اس تعریف کی رو سے سرجری کی دو قسمیں بنتی ہیں

۱۔ امراض کی تشخیص کے لیے سرجری ۲۔ امراض کے علاج کے لیے سرجری

سرجری چاہے مرض کی تشخیص کے لیے ہو یا علاج کے لیے، قیاس کی رو سے دونوں صورتیں ناجائز ہے کیوں کہ سرجری کے معنی زخم لگانا ہے اور کسی کو زخمی کرنا جائز نہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ [16] زخموں میں قصاص ہے۔

اسی طرح حدیث مبارکہ میں بھی اپنے آپ کو تکلیف پہنچانے سے منع کیا گیا ہے آپ کا ارشاد ہے:

لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَطَمَ الخُدُودَ، وَشَقَّ الجُيُوبَ، وَدَعَا بِدَعْوَى الجَاهِلِيَّةِ [17]

ترجمہ: وہ ہم میں سے نہیں جس نے رخساروں کو مارا اور گریبان چاک کیا اور جاہلیت کی طرح واویلا کیا۔

لیکن امراض کے علاج کے لیے سرجری کرنا ضرورت کی بناپر استحساناً جائز ہے۔ دور نبوی ﷺ میں بھی ہمیں سرجری کی مثالیں ملتی ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے ختنہ کرانے کو امور فطرت میں سے قرار دیا ہے۔[18] آپ ﷺ نے احرام کی حالت میں حجامہ کروایا۔[19] ایک روایت میں حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے میرے والد کے علاج کے لیے طبیب بھیجا جس نے ان کا رگ کاٹا۔[20]

ختنہ کرنا، رگ کاٹنا اور حجامہ کرنا یہ آپریشن کی ابتدائی صورتیں ہیں۔ لہٰذا ان روایات سے یہ ثابت ہوا کہ ضرورت کی بناپر سرجری جائز ہے۔ سرجری کا جواز ضرورت پر مبنی ہے اس لیے بقدر ضرورت ہی جائز ہو گی، سرجری کے جواز کے لیے درج ذیل شروط کا پایا جانا ضروری ہے۔

سرجری شرعاً جائز ہو، یعنی خوبصورتی میں اضافہ کے لیے نہ ہو۔

مریض کو اس کی ضرورت ہو، یعنی نفس یا عضو کو ہلاکت سے بچانے کے لیے ہو یا درد دور کرنے کے لیے ہو۔

مریض یا اس کے ولی کی اجازت سے ہو، اگر مریض انکار کرے تو سرجری جائز نہیں۔

سرجری کرنے والا سرجری کی اہلیت رکھتا ہو۔

سرجری کے کامیاب ہونے کا غالب گمان ہو، اگر غالب گمان مریض کی ہلاکت کا ہو تو سرجری جائز نہیں۔

سرجری کا ایسا بدل موجود نہ ہو جس میں سرجری سے کم تکلیف ہو، جیسے دوائی وغیرہ

سرجری کرنے میں مصلحت ہو، یعنی سرجری سے کوئی ایسا ضرر نہ پیدا ہوتا ہو جو مرض کے ضرر سے زیادہ ہو۔ [21]

پلاسٹک سرجری

Plastic surgery انگریزی زبان کا لفظ ہے، plastic یونانی زبان کے لفظ plastikos سے ماخوذ ہے اس کے معنی کسی چیز کو نئی شکل دینا یا موڑنا ہے۔ طب کی اصطلاح میں پلاسٹک سرجری سے مراد انسان کے کسی عضو کی ہیئت کو تبدیل کرنے کے لیے ہونے والے آپریشن کو پلاسٹک سرجری کہا جاتا ہے۔ [22] پلاسٹک سرجری کی مختلف صورتیں اور مقاصد ہیں جن میں چند ایک درج ذیل ہیں۔

۱۔ کسی حادثے کے نتیجے میں پیدا ہونے والے عیب کو دور کرنے کے لیے، جیسے آگ لگنے کی وجہ سے چہرہ جل جائے یا کسی فیکٹری میں کام کرتے ہوئے یا لڑائی میں کوئی عضو وغیرہ کٹ جائے۔ پلاسٹک سرجری کی یہ صورت جائز ہے کیوں کہ یہ علاج کے زمرے میں آتی ہے اور اس کی مثال ہمیں احادیث مبارکہ میں بھی مل جاتی ہے کہ حضرت عرفجہ بن سعد کی ناک زمانہ جاہلیت کی ایک لڑائی (یوم الکلاب) میں کٹ چکی تھی' تو انہوں نے چاندی کی ناک لگوائی۔ لیکن اس میں بدبو سی پیدا ہو گئی' تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں سونے کی ناک لگوانے کی اجازت دے دی۔ [23]

۲۔ خوبصورتی کے حصول کے لیے، یا بڑھاپے کے اثرات چھپانے کے لیے، یا جنس کی تبدیلی کے لیے بھی پلاسٹک سرجری کی جاتی ہے۔ یہ صورت ناجائز ہے اس کا عدم جواز حدیث مبارکہ سے معلوم ہوتا ہے آپ ﷺ کا فرمان ہے:

لَعَنَ اللَّهُ الوَاشِمَاتِ وَالمُسْتَوْشِمَاتِ، وَالمُتَنَمِّصَاتِ، وَالمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ المُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ تَعَالَى [24]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے لعنت کی ہے ایسی عورتوں پر جو خال لگانے اور لگوانے والی اور چہرے کے بال اکھیڑنے والی اور حسن کے لیے دانتوں کو کشادہ کرنے والی ہیں یہ اللہ کی تخلیق تبدیل کرنے والی ہیں۔

تغییر خلق اللہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے اعضاء کو جیسا پیدا کیا ہے اس میں وہ کوئی کمی بیشی کرے یا اس کی ہیئت کو تبدیل کرے۔ خلق اللہ کی تغییر کے ساتھ ساتھ اس میں دھوکہ دہی بھی پائی جاتی ہے بوڑھی عورت بڑھاپے کو چھپا کر جوان نظر آتی ہے جو دھوکہ دہی ہے۔ دھوکہ دہی کے بارے میں آپ ﷺ ارشاد فرمایا کہ جس نے دھوکہ دیا وہ ہم میں سے نہیں۔ [25]

۳۔ پیدائشی عیوب کو دور کرنے کے لیے جیسے کہ کسی کے ہاتھ پاؤں میں زائد انگلی ہو، کسی کا تالو یا ہونٹ پیدائشی کٹا ہوا ہو۔ قیاس کی رو سے اس طرح کی سرجری بھی ناجائز ہونی چاہیئے۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ یہ تغییر لخلق اللہ ہے جیسا کہ طبریؒ نے فرمایا ہے کہ حدیث ابن مسعود کی رو سے زائد یا لمبے دانتوں کا اکھیڑنا یا گھسانا تغییر لخلق اللہ ہے۔ [26] تغییر لخلق اللہ قرآن وحدیث کی رو سے ناجائز ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا [27]

ترجمہ: اور میں ان کو گمراہ کروں گا اور ان کو امیدیں دلاؤں گا اور ان کو حکم کروں گا تو وہ چوپائیوں کے کان چیریں گے اور میں ان کو حکم دوں گا تو اللہ کی تخلیق کو تبدیل کریں گے اور جو اللہ کو چھوڑ کر شیطان کو دوست بنائے گا تو وہ واضح نقصان میں پڑ گیا۔

لیکن استحسان کی بنا پر اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ ایسے عیوب کا ہونا انسان کے لیے حسی یا معنوی ضرر کا باعث ہے اور شریعت ہمیں ضرر کو دور کرنے کی اجازت دیتی ہے۔ اس مسئلہ میں لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا گیا اس لیے یہ استحسان بالضرورۃ ہے۔

تداوی بالحرام۔ الکحل ملی ادویات کا استعمال

آج کل ادویات میں الکحل کا استعمال ایک لازمی جز بن گیا ہے اس کا شرعی حکم بیان کرنے سے پہلے اس کی حقیقت بیان کی جاتی ہے۔

الکحل کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

الکحل ایک ایسا نامیاتی مرکب ہے جو کاربن، ہائیڈروجن اور آکسیجن سے بنتا ہے۔

الکحل ایک بے رنگ، بخارات بن کر اڑ جانے والا ایک سیال مادہ ہے جو کاربوہائیڈریٹ میں خمیر اٹھنے سے حاصل ہوتا ہے۔ الکحل کی خصوصیات یہ ہے کہ اس میں نشہ ہوتا ہے اور یہ اس کے اندر بہت ساری وہ اشیاء بھی تحلیل ہو جاتی ہیں جو عام طور سے کسی مائع کے اندر تحلیل نہیں ہوتیں، ایتھائل الکحل بہت جلدی اڑ جاتا ہے۔[28]

آج کل ہومیوپیتھک کی تقریباً تمام ادویات میں اور ایلوپیتھک کی بہت سی دوائیوں میں الکحل شامل کیا جاتا ہے اسی طرح عطریات میں بھی الکحل کا استعمال کیا جاتا ہے۔ ایسی ادویات جن میں الکحل استعمال ہوا ہو کے بارے میں مجمع الفقہ الاسلامی مکہ نے فتویٰ دیا ہے کہ ضرورت کے وقت ان کا استعمال جائز ہے۔ اس قول کے مطابق الکحل ملی ہوئی عطریات کا استعمال درست نہیں کیوں کہ وہ ضرورت کے تحت نہیں آتے۔

لیکن مفتی تقی عثمانی فرماتے ہیں کہ آج کل الکحل کا استعمال بہت عام ہوگیا ہے بہت ساری ادویات، عطریات اور دیگر مرکبات میں الکحل استعمال کیا جاتا ہے، عصر حاضر میں جو الکحل استعمال کیا جا رہا ہے وہ انگور اور کھجور سے نہیں بنایا جاتا وہ اناج، چھلکوں اور پیٹرول وغیرہ سے بنایا جاتا ہے لہٰذا آج کل آسانی امام ابو حنیفہ کے قول میں ہے کہ جب تک یہ الکحل نشہ کی حد تک نہ پہنچے اس کے حرام اور نجس ہونے کا حکم نہ کیا جائے۔[29]

یہ قول استحسان پر مبنی ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان الکحل ملی ہوئی ادویات اور عطریات کا استعمال ناجائز ہو، قیاس کے دلائل درج ذیل ہیں۔

قیاس کی پہلی دلیل یہ ہے الکحل نشہ آور ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے آپ ﷺ کا فرمان ہے:

كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ [30]

ترجمہ: ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔

دوسری دلیل طارق بن سوید رضی اللہ عنہ کی روایت کہ انہوں نے آپ ﷺ سے بطور دوا استعمال کرنے کے لیے شراب بنانے کی اجازت مانگی تو آپ ﷺ نے انہیں منع فرمایا اور فرمایا کہ شراب خود ایک بیماری ہے یہ دوا نہیں ہے۔ [31]

ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کا قول بھی یہی ہے کہ نیز ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر نشہ آور چیز خمر کی طرح حرام اور نجس ہے۔ لہٰذا قیاس کی رو سے نہ الکحل ملی ادویات کا پینا جائز ہے اور نہ ہی اس کا بیرونی استعمال جائز ہے۔ متاخرین فقہاء احناف کا فتویٰ بھی اسی قول پر ہے۔ [32]

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور مام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ صرف وہ شراب حرام اور نجس ہے جو ان چار چیزوں، انگور، کھجور، منقا اور چھوہاروں سے بنا ہو۔ ان کے علاوہ چیزوں سے بنی ہوئی شراب تب حرام ہو گی جب وہ نشہ کی حد تک پہنچ جائے نیز ان چار چیزوں کے علاوہ شراب نجس بھی نہیں ہے۔ [33] دوسری دلیل یہ ہے کہ موجودہ دور میں ادویات اور عطریات میں الکحل کا استعمال ایک ضرورت بن چکا ہے جس کے بغیر ان کا خراب ہونے سے بچنا ممکن ہی نہیں۔ اسی طرح ادویات خصوصاً ہومیو پیتھک کے ادویات اس کے بغیر ناپید ہیں۔

لہٰذا ضرورت کی بنا پر الکحل ملی ہوئی ادویات اور عطریات کا استعمال جائز ہونا چاہیئے۔ اس مسئلہ میں قیاس کو ضرورت کی وجہ سے ترک کیا گیا یہ استحسان بالضرورۃ کہلاتا ہے۔

پوسٹ مارٹم

پوسٹ مارٹم (Postmortem) کے لفظی معنی ہیں موت کے بعد۔ اصطلاح میں پوسٹ مارٹم کا مطلب موت کے بعد انسانی جسم کو چیر پھاڑ کر اس کا معائنہ کرنا ہے۔ [34]

عصر حاضر میں مختلف اغراض کے لیے پوسٹ ماٹم کیا جاتا ہے جن میں سے ایک تشخیصی پوسٹ مارٹم ہے۔ مریض کے فوت ہو جانے کے بعد موت کی وجہ بننے والی بیماری معلوم کرنے یا اس بیماری کے جسم پر ہونے والے اثر کو جانچنے کے لیے انسانی لاش کو کھول کر اس کا مطالعہ کرنے کو تشخیصی پوسٹ مارٹم کہا جاتا ہے۔

دوسری قسم کو عدالتی پوسٹ مارٹم کہا جاتا ہے قتل کے مقدمے میں جرم کا سبب اور حقیقی مجرم تک رسائی کے لیے جو پوسٹ مارٹم کیا جاتا ہے اسے قانونی یا عدالتی پوسٹ ماٹم کہا جاتا ہے۔

تیسری قسم تعلیمی پوسٹ مارٹم ہے۔ میڈیکل کالجوں کے طلباء لیے ضروری ہے کہ وہ انسانی جسم کے اندرونی ساخت اور مختلف اعضاء کے کام سے واقف ہوں اور انہیں یہ بھی پتہ ہو کہ مختلف بیماریاں انسانی جسم کے اعضاء کی ساخت اور کام کو کیسے متاثر کرتی ہیں تاکہ وہ مستقبل میں طبی تعلیم کی تدریس اور علاج معالجے کی ضروریات پر پورا اتر سکیں نیز دوران علاج ایسی غلطیوں سے محفوظ ہوں جو کہ انسانی جان کے ضیاع کا سبب بنتے ہوں۔ اس لیے انہیں انسانی لاش کے مختلف اندرونی اعضاء کا مطالعہ کرایا جاتا ہے۔ یہ عمل تعلیمی پوسٹ مارٹم کہلاتا ہے۔

قیاس کی رو سے پوسٹ مارٹم ناجائز ہونا چاہیئے تھا لیکن ضرورت کی بنا پر استحساناً اس کے جواز کا حکم کیا گیا۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح کسی زندہ انسان کے جسم کو ایذاء پہنچانا حرام ہے اسی طرح موت کے بعد بھی اس کے جسم کو توڑ پھوڑ اور کانٹ چھانٹ سے محفوظ رکھنا واجب ہے اور اس میں مسلم اور غیر مسلم برابر ہیں۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے آپؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا [35]

ترجمہ: میت کی ہڈی توڑنا ایسا ہے جیسے اسے زندگی میں اس کی ہڈی توڑنا۔

قیاس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جس طرح کسی زندہ کا ستر دیکھنا حرام ہے اسی طرح موت کے بعد حرام ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے مردے کو نہلانا اور اس کی تجہیز و تکفین کرنا اور اس پر نماز جنازہ پڑھنا اور اس کو دفن کرنا اس کا حق ہے۔[36]

استحسان کی دلیل ضرورت ہے تشخیصی پوسٹ مارٹم اس لیے ضروری ہے کہ جو بیماریاں انسانی زندگی کے لیے خطرہ ہیں ان بیماریوں کے اثرات جان کر ان کا علاج دریافت کیا جاسکے۔ نیز مرض کی حالت میں استعمال کی ہوئی دوائیوں کے اثرات جان کر ان میں مزید بہتری پیدا کی جاسکے۔

عدالتی پوسٹ مارٹم اس لیے ضروری ہے کہ اصل مجرم تک رسائی پا کر مظلوم کو انصاف دلایا جاسکے، نیز کسی بے گناہ کو سزا نہ ہو۔

تعلیمی پوسٹ مارٹم اس لیے ضروری ہے کہ طلباء جب تک انسانی بدن کا اندرونی مطالعہ نہیں کریں گے عمل طور پر وہ علاج خصوصاً سرجری کے قابل نہیں بن سکتے۔ یہ استحسان بالضرورۃ کہلاتا ہے۔ پوسٹ مارٹم میں درج ذیل امور کا خیال رکھنا ضروری ہے

پوسٹ مارٹم انتہائی ضرورت کے وقت کیا جائے۔

نعش اگر معلوم شخص کی ہو تو پھر ضروری ہے کہ میت نے اپنی زندگی میں اس کی اجازت دی ہو یا اس کی موت کے بعد اس کے اولیاء نے اجازت دی ہو۔

خواتین کے جسم کا پوسٹ مارٹم بقدر الامکان خواتین ہی کریں۔

پوسٹ مارٹم کے دوران میت کے احترام کو ملحوظ رکھا جائے۔

پوسٹ مارٹم کے بعد میت کے باقیات کو دفنایا جائے۔[37]

میڈیکل ریسرچ کرنے کے لیے اپنی نعش کی وصیت کرنا

کسی شخص نے وصیت کی کہ موت کے بعد میری نعش میڈیکل کے طلبہ کی تحقیق کے لیے میڈیکل ہسپتال کو دے دی جائے تو یہ وصیت استحسان کی بنا پر جائز ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایسی وصیت کرنا درست نہ ہو۔ بہت سارے فقہاء نے ایسی وصیت کو ناجائز قرار دیا ہے فتاویٰ محمودیہ میں ہے کہ ایسی وصیت قابل عمل نہیں ہے ہرگز لاش ہسپتال میں نہ دی جائے۔[38] قیاس یہ ہے کہ طبی پوسٹ مارٹم ضرورت کی بنا پر جائز ہے اور ضرورت کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ فی الحال موجود ہو[39] جبکہ وصیت پر عمل تو مرنے کے بعد ہوگا اس وقت ضرورت کا پیش آنا ایک امکانی بات ہے جس کی وجہ سے ایسی وصیت کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔

استحسان کی دلیل یہ ہے میڈیکل کالجز میں تحقیق اور تجربات تعلیم کا لازمی جز ہیں جو سال بھر جاری رہتے ہیں ان تجربات کے لیے انسانی نعش کی ضرورت ہوتی ہے۔ البتہ اگر ایسی صورت حال پیش آجائے کہ واقعی ضرورت نہ ہو تو وصیت کے باوجود بھی میت پر تجربہ و تحقیق ضروری نہیں، تجربہ و تحقیق کے بغیر ہی اسے دفن کر دیا جائے گا۔ یہ استحسان بالقیاس الخفی یا استحسان بالضرورۃ ہے۔

انتقال خون

قیاس کی رو سے ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں چڑھانا ناجائز ہونا چاہیئے عدم جواز کی دو وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ جب انسان کے جسم سے خون نکل جاتا ہے تو وہ ناپاک ہوتا ہے جیسا کہ احادیث مبارکہ میں ذکر ہوا ہے:

مَا أُبِينَ مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَيِّتٌ [40]

ترجمہ: جو زندہ سے الگ کیا جائے تو وہ مردار ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ خون انسان کے جسم کا ایک جزو ہے اور انسان کی تکریم کی بنا پر اس کے اجزا سے انتفاع حرام ہے۔

لیکن جب ہم غور کرتے ہیں تو اس قیاس کے مخالف بھی ایک قیاس ہے وہ یہ کہ خون کو دودھ پر قیاس کر کے اس سے انتفاع کی حلت ثابت کی جاسکتی ہے دودھ کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں "وَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُسْعَطَ الرَّجُلُ بِلَبَنِ الْمَرْأَةِ وَيَشْرَبَهُ لِلدَّوَاءِ" [41] اگر کوئی مرد عورت کے دودھ کو بطور دوا کان میں ڈال دے یا پی لے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ جس طرح دودھ انسانی جزو ہونے کے باوجود ضرورت کی بنا پر استعمال کرنا جائز ہے اسی طرح خون بوقت ضرورت استعمال کرنا جائز ہونا چاہیئے۔ البتہ خون اور دودھ میں فرق یہ ہے کہ دودھ پاک اور خون نجس ہے۔ نجس چیز کا استعمال حرام ہوتا ہے لیکن ضرورت کی بنا پر تداوی بالحرام جائز ہے۔ لہٰذا جب مریض کی ہلاکت کا خوف ہو یا مرض کے طویل ہونے کا اندیشہ اور ڈاکٹر کہے کہ مریض کی جان بچانے کا خون چڑھانے کا اور کوئی علاج نہیں۔ تو اس وقت استحسان کی بنا پر انتقال خون جائز ہوگا۔ اس مسئلہ میں ضرورت کی وجہ سے قیاس سے عدول کیا گیا لہٰذا یہ استحسان بالضرورۃ ہے۔

بلڈ بینک (Blood bank) کا قیام

قیاس کی رو سے بلڈ بینک کا قیام درست نہیں ہونا چاہیئے کیوں کہ خون کا عطیہ اور انتقال ضرورت کی بنا پر جائز قرار دیا گیا ہے اور ضرورت کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ضرورت حقیقی طور پر موجود ہو، امکانی نہ ہو(ان تکون الضرورة قائمة لامنتظرة)[42] یعنی ضرورت مند شخص کا متعین ہونا بھی ضروری ہے مثلاً ایک معلوم شخص کو ایمرجنسی میں خون کی ضرورت پڑ گئی تو اس کو خون عطیہ کرنا جائز ہے، لیکن اگر ضرورت مند فی الحال موجود ہی نہیں ہے بلکہ آئندہ کے لیے کبھی کسی شخص کو خون کی ضرورت پیش آسکتی ہے، اس لیے حفظ ماتقدم کے طور پر اس کے لیے پہلے ہی سے خون جمع کر کے رکھنا ایک امکانی بات ہے، جو ضرورت کے دائرہ میں نہیں آسکتی۔ اس لیے آئندہ امکانی ضرورت کے پیش آنے کے لیے بلڈ بینک قائم کرنا اور اس میں خون کا عطیہ دینا قیاس کی رو سے ناجائز ہے۔ لیکن اس قیاس کے مخالف ایک خفی قیاس بھی ہے وہ یہ کہ خون کا انتقال اور عطیہ دینا اگرچہ حقیقی ضرورت کی بنا پر جائز ہے اور بلڈ بینک میں خون ضرورت کے وجود میں آنے سے پہلے ہی جمع کیا جاتا ہے۔ لیکن بعض اوقات ایسی ضرورت اچانک بھی پیدا ہو جاتی ہے، جس میں بہت زیادہ مقدار میں خون کی ضرورت پڑتی ہے، حادثات کے موقع پر بعض اوقات ایک ہی وقت میں بہت سارے لوگ زخمی ہو جاتے ہیں جن کی جان بچانے کے لیے کثیر مقدار میں مختلف گروپوں کا خون درکار ہوتا ہے، اگر پہلے سے خون ذخیرہ نہ کیا گیا ہو تو ایسے مواقع پر فوراً مختلف گروپوں کے خون مہیا کرنا ناممکن ہو جاتا ہے ایسے مواقع کے لیے حفظ ماتقدم کے طور پر پہلے سے مختلف گروپ کے خوون کا محفوظ کرنا ضروری ہے۔ اسی مقصد کے لیے بلڈ بینک قائم کیا جاتا ہے، لہٰذا استحسان کی بنا پر بلڈ بینک کا قیام جائز ہے چونکہ اس مسئلہ میں قیاس جلی سے قیاس خفی کی طرف عدول کیا گیا لہٰذا یہ استحسان بالقیاس الخفی ہے۔

انسانی اعضاء کی پیوند کاری

اعضاء کی پیوند کاری سے مراد ایسا طریقہ علاج ہے جس میں ایک شخص کے کسی عضو کو دوسرے شخص میں منتقل کیا جاتا ہے تاکہ اس کی جان بچائی جا سکے جس کا کوئی عضو ناکارہ ہو کر اپنا کلیدی کام چھوڑ چکا ہو۔

اعضاء کی پیوند کاری کی مختلف صورتیں قدیم زمانے سے رائج ہیں مصنوعی اعضاء کی پیوند کاری اور ماکول الحم جانوروں یا غیر ماکول الحم کے اعضاء کی پیوند کاری قدیم زمانے سے ہوتی آرہی ہیں۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ بکری، گائے، اونٹ، گھوڑے یا انکے علاوہ دیگر جانور کی ہڈی سے علاج جائز ہے سوائے خنزیر اور آدمی کی ہڈی کے، ان سے علاج کرنا مکروہ تحریمی ہے۔[43] انسانی اعضاء کی پیوند کاری قیاس کی رو سے ناجائز ہے۔ قیاس کے دلائل درج ذیل ہیں:

قیاس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ انسان اپنے جسم کا مالک نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: انسان کا اپنے نفس کے خلاف جنایت کرنا گناہ میں اسی طرح ہے جیسے کسی دوسرے انسان کے خلاف جنایت کرنا، کیوں انسان کا نفس اس کی ملکیت نہیں ہے بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے اس لیے انسان اپنے نفس میں اتنی ہی تصرف کر سکتا ہے جتنی کہ اسے اجازت دی گئی ہے۔[44]

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہبہ کے لیے شرط یہ ہے کہ موہوب، مملوک اور مال متقوم ہو۔ انسانی اعضاء میں دونوں شرائط مفقود ہیں اس لیے انسان اپنے اعضاء کسی دوسرے کو نہیں دے سکتا۔ قیاس کی تیسری دلیل یہ ہے کہ انسانی اعضاء کی پیوند کاری میں انسان کی توہین ہوتی ہے جبکہ وہ محترم ہے۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں: اسْتِعْمَال جُزْءٍ مُنْفَصِلٍ عَنْ غَيْرِهِ مِنْ بَنِي آدَمَ إِهَانَةٌ بِذَلِكَ الْغَيْرِ وَالْآدَمِيُّ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ مُكَرَّمٌ[45] انسان کا دوسرے انسان سے الگ کیا ہوا عضو استعمال کرنا اس دوسرے انسان کی توہین ہے حالانکہ انسان کے تمام اعضاء محترم ہیں۔

قیاس کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ پیوند کاری میں انسانی اعضاء کی قطع وبرید ہوتی ہے جسے شریعت کی اصطلاح میں مثلہ کہا جاتا ہے، جس سے نبی کریم نے سختی سے منع فرمایا ہے۔[46] قیاس کی پانچویں دلیل یہ ہے کہ انسانی جسم سے جب کوئی عضو الگ ہو جاتا ہے تو وہ ناپاک ہو جاتا ہے اور شرعاً نجس اشیاء سے انتفاع لینا درست نہیں ہے۔ مندرجہ بالا دلائل کی بنا پر قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ انسانی اعضاء کی پیوند کاری ناجائز ہو۔

لیکن بعض علماء ضرورت کی بنا پر استحساناً اعضاء کی پیوند کاری کو جائز سمجھتے ہیں، مجمع الفقہ الاسلامی مکہ نے بھی اعضاء کی پیوند کاری کے جواز کا فتوی دیا ہے۔[47] استحسان کی دلیل فقہ کا مشہور قاعدہ ہے: الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ[48] ضرورتیں ناجائز چیزوں کو جائز کر دیتی ہیں۔

اس لیے اس قاعدہ کی رُو سے انسانی اعضاء کی پیوند کاری شدید ضرورت کے تحت جائز ہے۔ یہ اجازت ضرورت کی بنا پر ہے لہٰذا اس میں درج ذیل شرائط کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

مریض کی موت کا، یا اس کے کسی عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو۔

انسانی عضو کے پیوند کاری کے علاوہ کوئی اور متبادل نہ ہو۔

پیوند کاری سے شفا کا غالب گمان ہو۔

عضو عطیہ کرنے والے کی جان کو خطرہ نہ ہو یا اسے شدید ضرر لاحق نہ ہوتا ہو۔

فوت شدہ شخص کا عضو نکالنے کے لیے میت کا وارث رضامند ہوں۔[49]

اعضاء عطیہ کرنے کی وصیت

اگر کوئی شخص وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد میرے اعضاء ضرورت مند لوگوں کو دیئے جائیں تو ایسی وصیت کرنا استحسان کی بنا پر درست ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایسی وصیت کرنا درست نہ ہو۔ بہت سارے فقہاء نے ایسی وصیت کو ناجائز قرار دیا ہے فتاویٰ محمودیہ میں ہے کہ ایسی وصیت کرنا جائز نہیں اور وہ ناقابل نفاذ ہے۔[50] قیاس کی دلائل وہی ہیں جو مندرجہ بالا مسئلہ میں انتقال اعضاء کی حرمت کے دلائل ہیں۔ البتہ اضافی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مندرجہ بالا مسئلہ میں اعضاء کی منتقلی کو ضرورت کی بنا پر جائز کہا گیا تھا لیکن اعضاء کے عطیہ کی وصیت کی کوئی ضرورت نہیں، کیوں کہ ضرورت کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ فی الحال موجود ہو[51] جبکہ وصیت پر عمل تو مرنے کے بعد ہوگا اس وقت ضرورت کا پیش آنا ایک امکانی بات ہے جس کی وجہ سے ایسی وصیت کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔

استحسان کے دلائل وہی ہیں جو مندرجہ بالا مسئلہ میں انتقال اعضاء کے جواز کے تھے۔ قیاس کی اس دلیل کہ وصیت میں ضرورت فی الحال موجود نہیں ہے کا جواب یہ ہے کہ اعضاء عطیہ کرنے والوں کی تعداد انتہائی کم ہے جبکہ ضرورت مندوں کی تعداد بہت زیادہ ہے ایک ضرورت مند کو مطلوبہ عضو ملنے میں کئی کئی سال لگ جاتے ہیں۔ لہذا ضرورت فی الحال موجود ہے۔ اس لیے یہ وصیت کرنا جائز ہے۔ یہ استحسان بالقیاس الخفی ہے۔ قیاس جلی یہ ہے کہ اعضاء کی پیوندکاری ضرورت کی بنا پر جائز ہے اور ضرورت کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ واقعی ہو امکانی نہیں جبکہ وصیت کی صورت میں ضرورت امکانی ہے کہ جب وصیت کرنے والا فوت ہوتا ہے تو اس وقت کسی کو اس کے اعضاء کی ضرورت ہوگی بھی یا نہیں۔ جبکہ قیاس خفی یہ ہے کہ غالب یہ ہے کہ اس وقت بھی وصیت کرنے والے کی اعضاء کی ضرورت ہوگی کیوں کہ ضرورت مند زیادہ ہیں اور اعضاء عطیہ کرنے والوں کی تعداد نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس مسئلہ میں ایک قیاس سے دوسری قیاس کی طرف عدول کیا گیا یہ استحسان بالقیاس الخفی کہلاتا ہے۔

خلاصہ

قیاس اور عمومی قواعد پر عمل کرنے سے جب حرج پیدا ہوتا ہو یا شریعت کے مقاصد حاصل نہ ہوتے ہوں تو رفع حرج اور مقاصد شریعت کے حصول کے لیے عام قاعدہ یا قیاس سے عدول کیا جاتا ہے۔ اس عدول کو فقہ کی اصطلاح میں استحسان کہا جاتا ہے۔ طبی شعبے میں کئی ایک ایسے مسائل ہیں جن میں عمومی قواعد کے اطلاق سے مقاصد شریعت پر زد پڑنے کے ساتھ ساتھ لوگ حرج میں مبتلا ہوتے ہیں۔ ان مسائل میں ڈاکٹروں کے لیے حکومت کی طرف سے لائسنس کی شرط، علاج کے لیے کشف عورت، الکحل ملی ادویات کا استعمال، سرجری کی مختلف اقسام، انتقال خون اور بلڈ بینک کا قیام، انسانی اعضاء کی پیوندکاری اور عطیہ کرنے جیسے مسائل شامل ہیں۔ ان مسائل میں عمومی قواعد کے بجائے استحسان کا اطلاق کرنے سے ایسا حل سامنے آتا ہے جو لوگوں کے لیے یسر اور آسانی پر مبنی ہے اور مقاصد شریعت کے عین مطابق ہے۔

حواشی وحوالہ جات

[1] الفارابی، اسحاق بن ابراہیم، **معجم دیوان الادب**، (قاہرہ: مؤسسہ دار الشعب، 2003ء) ج 2، ص436۔

Al-Fārābī, Ishāq bin Ibrāhīm, **Mu'jam Dīwān** al-arab, Cairo: Mu'as'sasah Dār Al-sha'ab,2003 ,2/436.

[2] البخاری، عبد العزیز بن احمد، **کشف الاسرار شرح اصول البزدوی** (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1997ء) ج4، ص3۔

Al-bukhārī, Abdul aziz, **Kashf al-asrār sharh usōl al-Bazdavī**, Beirūt: Dār al-kutub al-ilmiyyah,1997,4/3.

[3] استحسان کی اقسام کے لئے دیکھیے: العینی، محمود بن احمد، بدر الدین، **البنایة شرح الهدایه**، (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2000ء) ج3، ص489۔

For the types of istehsān see "Al-Ainī, Mahmōd bin Ahmad, Badr al-din, **Al-Bināyah sharh al-Hidāya**, Beirūt: Dār al-kutub al-ilmiyyah,2000,3/489."

[4] ابن الحاج، محمد بن محمد، **المدخل لابن الحاج**، (بیروت: دار التراث، س ن)، ج4، ص114۔

Ibn al-hāj, Muhammad bin Muhammad, ***Al Mad' khal***, Beirūt, Dār al. turās,4:114

[5] السرخسی، شمس الائمۃ، محمد بن احمد۔ **المبسوط**۔ بیروت: دار المعرفۃ، 1993ء، ج24، ص74۔

Sarakhsi, Muhammad bin Ahmad, **Al-mabsōt**, Beirūt: Dār al-ma'arifah,1993,24:74

[6] لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، **الفتاوی الهندیہ**، (بیروت: دار الفکر 1310ھ) ج5، ص360۔

A group of scholars under Al Balkhi, Nizām al-din, **Al fatāwa al-hindiyya**, Beirūt Dār al-fikr,1310,5;360

[7] بوداود، سجستانی، سلیمان بن اشعث، **سنن أبي داود**، (بیروت: دار الرسالۃ العالمیہ، 2009) كِتَاب الْأَدَبِ ، باب في المشورة، ج4، ص333۔

Abu Daūd, Sajistānī, Sulaimān bin Ash'as, **Sunan Abī Daūd**, Beirūt: Dār al-risālah al-ālamiyyah, 2009, kitāb al-adab, bāb fī al- mash'warah,7/447

[8] ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم، **الأشباہ والنظائر**، (بیروت: دار الکتب العلمیة، 1999ء) ص74۔

Ibn Nujaim, Zain al-Din bin Ibrāhīm, **Al-Ashbāh wa al-Nazāyer**, Beirūt: Dār al-kutub al-ilmiyyah,1999, p.74

[9] القرآن24 : 31

Al-Quran24:31

[10] ابوداود، **سنن أبي داود**، کتاب الحمام، باب ماجاء في التعري، ج6، ص134۔

Abu Daūd, **Sunan Abī Daūd**, kitāb al-hamām, bāb mā jāa fit AL-ta'arri,6:134

[11] البخاری، ابو عبداللہ، محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاري**، (بیروت: دار طوق النجاۃ، 1422ھ) کتاب الجهاد والسير، باب مداواة النساء الجرحي في الغزو، ج4، ص34۔

Al-Bukahrī, Abu abd Allah, Muhammad bin Ismaīl, **Sahīh al-bukhārī**, Beirūt: Dār toq al-najāh1422H, kitāb al-jihād, bāb madāwāt al-anisā al-jarhā fī al-ghazw,4/34

[12] ابن حجر، احمد بن علی، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (بیروت: دار المعرفۃ، 1379ھ) ج6، ص80۔ اور، ج10، ص136۔

Ibn al-hajar, Ahmad bin alī, **Fath al-barī sharah sahīh al-bukhārī**, Beirūt, Dār al-ma'arifah,1379H,6/80 and 10/136

[13] ابو داود، **سنن أبي داود**، کتاب الحدود، باب في الغلام يصيب الحد، ج6، ص456۔

Abu Daūd, **Sunan Abī Daūd**, kitab al-huood, bab fī al-ghulam yusīb al-had,6/456

[14] **مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی**، مکہ، طبع دوم، 2004م، عدد9، ص365۔

Majalla Majma al-fiqh al- Islamī, Makkah, 2nd edition, no 09, 2004, p.365

[15] http //en.wikipedia.org/wiki/surgery

[16] القرآن 5 : 45

Al-Quran 5:45

[17] البخاری، صحیح البخاری، کتاب الجنائز، باب ليس منا من شق الجيوب، ج2، ص81۔

Al-Bukahrī, **Sahīh al-bukhārī**, kitab al-janiz, bab laisa min'na man shaq al-juyoob,2/81

[18] البخاری، صحیح البخاری، کتاب اللباس، باب قص الشارب، ج7، ص160۔

Al-Bukahrī, **Sahīh al-bukhārī**, kitab al-libas, bab qas al-sharib,7/160.

[19] البخاری، صحیح البخاری، کتاب جزاء الصید، باب الحجامة للمحرم، ج3، ص15

Al-Bukahrī, **Sahīh al-bukhārī**, kitab jaza al-said, bab al-hajama li al-muhrim,3/15

[20] ابو داود، **سنن أبي داود**، کتاب الطب، باب في قطع العرق ، ج6، ص14۔

Abu Daūd, **Sunan Abī Daūd**, kitab fī qati al-irqi,6/14.

[21] عبد اللہ بن محمد الطیّار، وغیرۃ، **الفقه الميسر** (الرياض :مَدَارُ الوَطن للنَّشر 2012ء) ج12، ص72۔

Abd allah bin Muahammad al-tayyar, **Al-fiqh al-muyassar**, Al-riyad: madar al-watan li al-nashr,2012,12/72

[22] صالح بن فوزان، الدکتور، **الجراحة التجميلية عرض طبي ودراسة فقهية مفصلة**، (دار ابن حزم التدمریۃ)، ص334۔

Saleh bin Fozan, Dr, **Al-jarahat al-tajmiliyyah arz al-tibbi wa dirasah fiqhiyyah mufassalah**, Dar ibn Hazm al-tadmiriyyah, p.334

[23] ابو داود، **سنن أبي داود**، کتاب الخاتم، باب في ربط الاسنان بالذهب، ج6، ص287۔

Abu Daūd, **Sunan Abī Daūd**, kitab al-khatam, bab fī rabt al-asnan bi al-zahab,6/287

[24] البخاری، صحیح البخاری، کتاب اللباس، بَابُ المتفلجات للحسن، ج7، ص164۔

Al-Bukahrī, **Sahīh al-bukhārī**, kitab al-libas, bab al-mutafallijat li al-husn,7/164

[25] ابو داود، **سنن أبي داود**، ابواب الاجارۃ، باب النهي عن الغش، ج3 ص337۔

Abu Daūd, **Sunan Abī Daūd,** abwab al-ijarah, bab al-nahyī an al-ghash,3/337.

[26] القرطبي، ابو عبد اللہ، محمد بن احمد بن ابی بکر، تفسير القرطبي (القاهرة: دار الکتب المصریۃ، 1964ء)، ج5، ص393۔

Al-Qurtubī, Abu Abd Allah, Muhammad bin ahmad, **Tafsīr al-qurtubī**, Cairo: Dar al-kutub al-misriyyah,1964,5/393.

[27] القرآن 4 : 119

Al-Quran 4:119

[28] قاسمی، مجاہد الاسلام، **جدید فقہی مباحث** (کراچی: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، 2007ء) ج18، ص45۔

Qasmī Mujahid al-Isam, **Jadeed fiqhī mabahis**, Karachi, idarat ul-quran, wa al-uloom al-islamiyyah,2007,18/45

[29] عثمانی، محمد تقی,تکملة فتح الملهم ۔(بیروت: داراحیاء التراث العربي،2006)ج،9،ص506۔

Usmānī, Muhammad Taqī, **Takmila Fath al-mulhim**, Beirūt: Dār Ihyā al- turās al-Arabī 2006,9/506

[30] البخاری، صحیح البخاری، کتاب المغازي،باب بعث ابي موسي، ومعاذ الي اليمن قبل حجة الوداع،ج5،ص161۔

Al-Bukāhrī, **Sahīh al-bukhārī**, kitāb al-maghāzi, bāb ba'as Abi Musā wa Maāz ila al-yaman qaba hujjat al-wida'a ,5/161.

[31] القشيري، مسلم بن حجاج, **الجامع الصحیح** (بیروت: داراحیاء التراث العربی، س ن)،کتاب الاشربة ،باب تحريم التداوي بالخمر،ج3،ص1573۔

Al-Qushairī, Muslim bin Hajjāj, **Al-Jāmi Al-Sahih**, Beirūt: Dār Ihyā al- turās al-Arabī, Kitāb al-ashribah, Bāb Tahrim al-tadāwi bi al-khamr,3/1573.

[32] الشامي،ابن عابدین، محمد امین بن عمر,رد **المحتار علی الدر المختار** (بیروت: دارالفکر،1992ء)،ج6،ص455۔

Al-Shāmī Ibn Al-Ābidin, Muhammad Amin Bin Umar, **Rad-al-Mukhtār alā Dur al-Muhtār**, Beirūt: Dār al-fikr, 1992,5/455.

[33] الکاسانی، علاء الدین، ابو بکر بن مسعود بن احمد,**البدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع**(بیروت: دارالکتب العلمیة،1986ء)،ج5،ص116۔

Al-Kāsānī, Ilā al-din, Abu Bakr bin Masud, **Badāi al-sanāi fī tartib al-sharāi**, Beirūt: Dār al-kutub al-ilmiyyah,1986,5/116.

[34] www.dictionary.com/brows/postmortem.

[35] ابوداود، **سنن أبي داود**، کتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذالك المكان ؟،ج3،ص212۔

Abu Dāūd, **Sunan Abī Dāūd,** Kitāb al-janāez, Bāb fī al-hifār yajid al-azma hal yatanakkab zālik al-makān,3/212.

[36] المسلم، **الجامع الصحیح**، کتاب السلام،باب من حق المسلم للمسلم ردالسلام،ج4،ص1704۔

Al-Qushairī, **Al-Jāmi Al-Sahih,** kitāb al-salām, bāb min haqq al-muslim li al-muslim rad al-salām,4/1704.

[37] مجلة مجمع الفقه الاسلامي مكه ،عدد8،ط4،2004،ص343،344۔

Majalla Majma al-fiqh al-islamī, Makkah: no 08,4th edition,2004, p.343,344

[38] مفتی محمود، **فتاوی محمودیہ**،(کراچی: دارالافتاء جامعہ فاروقیہ،2005)ج18،ص346۔

Mufti Mahmood, **Fatāwā Mahmoodiya**, Karachi: Dār al-iftā, jāmia fārooqiya,2005,18/346

[39] وھبة الزحیلي, **نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي** (بیروت: مؤسسة الرسالة،1985ء)ص69۔

Wahabatu al-Zuhailī, **Nazriyyah al-zarurat al-shariyyah muqārinah ma'a al-qanoon al-waz'yi**, Beirūt: Mu'as'sasat al-Risālah,1985, p.69

[40] ابن الھمام، محمد بن عبد الواحد، کمال الدین,**فتح القدیرللعاجز الفقیر**(بیروت: دارالفکر، س ن) 10،ص131۔

Ibn Al-humām, Muhammd bin Abd al-Wāhid, Kamāl al-Din, **Fath al-qadīr, lil ājiz al-faqeer**, Beirūt: Dār Al-fikr,10/131

[41] الفتاوی الھندیة،ج5،ص355۔

Al-Fatāwā al-hindiyah,5/355

[42] وھبة الزحیلي۔نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي،ص69۔

Wahabatu al-Zuhailī, **Nazriyyah al-zarurat al-shariyyah muqārinah ma'a al-qānoon al-waz'yi**, p.69

[43] برھان الدین، عمر بن مازہ، المحیط البرهانی فی فقه النعمانی، (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2004ء) ج5، ص372۔

Burhān al-din Omar bin māza, **Al-muhīt al-birhāni fī fiqh al-naumāni**, Beirūt: Dar al-kutub al-ilmiyyah,2004,5/372.

[44] ابن الحجر، فتح الباري، ج11، ص539۔

Ibn al-hajar, **Fath al-bāri**,11/539

[45] الکاساني، البدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج5، ص133۔

Al-Kāsānī, **Badāī al-sanaī fī tartib al-sharaī**,5/133

[46] البخاری، صحیح البخاری، کتاب المظالم والغصب ،باب النهي بغير اذن صاحبه، ج3 ص135۔

Al-Bukāhrī, ***Sahīh al-bukhārī***, kitāb al-mazālim wa al-ghasb, bāb al-nah'ye beghaire izni sahibihī,3/135

[47] رابطۃ العالم الاسلامي، قرارات مجمع الفقه الاسلامي ،مکه، ص158،157۔

Rābitatu al-ālam al-Islāmī, **Qarārāt Majma al-fiqh al-Islāmī**, Makkah, p.157,158

[48] ابن نجیم، الأشباه والنظائر، ص73۔

Ibn Nujaim, **Al-Ashbāh wa al-Nazāyer**, p.73

[49] مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی، طبع رابع، 2004، عدد8، ص345۔

Majalla Majma al-fiqh al- Islāmī, Makkah, no 08,4th edition, 2004, p.345

[50] مفتی محمود، فتاوی محمودیہ، ج18، ص336۔

Muftī Mahmood, **Fatāwā Mahmoodiya**,18/336

[51] وھبۃ الزحیلي۔ نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، ص69۔

Wahabatu al-Zuhailī, **Nazriyyah al-zarurat al-shariyyah muqārinah ma'a al-qānoon al-waz'yi**, p.69