جدید طبی بینک

(فقہ اسلامی کے تناظر میں تجزیاتی مطالعہ)

مقالہ برائے **پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ**

مقالہ نگار

عرفان صغیر

پی ایچ ڈی اسکالر، شعبہ اسلامی فکر و ثقافت

رجسٹریشن نمبر:792-PhD/IS/F18

شعبہ اسلامی فکر و ثقافت، فیکلٹی آف سوشل سائنسز

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

سیشن:2023ء

جدید طبی بینک

(فقہ اسلامی کے تناظر میں تجزیاتی مطالعہ)

مقالہ برائے پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ

مقالہ نگار
عرفان صغیر
پی ایچ۔ڈی اسکالر، شعبہ اسلامی فکر و ثقافت
رجسٹریشن نمبر:792-PhD/IS/F18

نگرانِ تحقیق
ڈاکٹر نور حیات خان
ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ اسلامی فکر و ثقافت
نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

شعبہ اسلامی فکر و ثقافت، فیکلٹی آف سوشل سائنسز

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

سیشن:2023ء

بسم الله الرحمن الرحيم

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، فیکلٹی آف سوشل سائنسز

منظوری فارم برائے مقالہ ودفاع مقالہ

(Thesis and Defense Approval Form)

زیر دستخطی تصدیق کرتے ہیں کہ انہوں نے مندرجہ ذیل مقالہ پڑھا اور مقالہ کے دفاع کو جانچا ہے، وہ مجموعی طور پر امتحانی کارکردگی سے مطمئن ہے اور فیکلٹی آف سوشل سائنسز کو اس مقالے کی منظوری کی سفارش کرتے ہیں۔

مقالہ بعنوان: **جدید طبی بینک**

(فقہ اسلامی کے تناظر میں تجزیاتی مطالعہ)

Modern Medical Banks

(An Analytical Study in the light of Islamic Jurisprudence)

نام ڈگری: **ڈاکٹر آف فلاسفی علوم اسلامیہ**

نام مقالہ نگار: عرفان صغیر

رجسٹریشن نمبر: 792-PhD/IS/F18

ڈاکٹر نور حیات خان
(نگران مقالہ)
____
دستخط نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر مستفیض احمد علوی
(صدر، شعبہ اسلامی فکر اور ثقافت)
____
دستخط صدر، شعبہ اسلامی فکر اور ثقافت

پروفیسر ڈاکٹر خالد سلطان
(ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنسز)
____
دستخط ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنسز

میجر جنرل (ر) محمد جعفر
(ریکٹر نمل)
____
دستخط ریکٹر نمل

تاریخ ____________________

حلف نامہ فارم

(Candidate declaration form)

میں: **عرفان صغیر** ولد: **صغیر احمد**

رول نمبر: PD-IS-18-451 رجسٹریشن نمبر: 792-PhD/IS/F18

طالب علم، پی ایچ ڈی، شعبہ علوم اسلامیہ، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز (نمل) اسلام آباد, حلفاً اقرار کرتا ہوں

کہ **مقالہ بعنوان: جدید طبی بینک**

(فقہ اسلامی کے تناظر میں تجزیاتی مطالعہ)

Modern Medical Banks

(An Analytical Study in the light of Islamic Jurisprudence)

Jadeed Tibbi Bank

(Fiqh Islāmī Ke Tanzur Main Tajziyatī Mutal'ā)

پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ کی ڈگری کی جزوی تکمیل کے سلسلہ میں پیش کیا گیا ہے، اور **ڈاکٹر نور حیات خان** کی نگرانی میں تحریر کیا گیا ہے، راقم الحروف کا اصل کام ہے، اور یہ کہ مذکورہ کام نہ تو کہیں اور جمع کروایا گیا ہے، نہ ہی پہلے سے شائع شدہ ہے اور نہ ہی مستقبل میں کسی بھی ڈگری کے حصول کے لیے کسی دوسری یونیورسٹی یا ادارے میں میری طرف سے پیش کیا جائے گا۔

میں اس بات کو جانتا ہوں کہ ایچ ای سی (HEC) اور نمل (NUML) علمی سرقہ (Plagiarism) کے حوالے سے عدم برداشت کی پالیسی پر سختی سے عمل پیرا ہیں۔ اس لیے میں بطور مقالہ نگار اس بات کا اقرار کرتا ہوں کہ یہ میرا ذاتی علمی کام ہے۔ اس مقالہ کا کوئی حصہ بھی سرقہ شدہ نہیں ہے۔ اور میں نے جہاں سے بھی کسی علمی کام کو اپنے مقالے میں شامل کیا ہے اس کا باقاعدہ حوالہ دیا ہے۔ میں اس بات کا بھی اقرار کرتا ہوں کہ اگر میرے مقالے میں کسی بھی قسم کا باقاعدہ علمی سرقہ پایا جائے تو یونیورسٹی میری ڈگری کو ختم کرنے / واپس لینے کا اختیار رکھتی ہے۔

نام مقالہ نگار: عرفان صغیر

دستخط مقالہ نگار: ______________

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

ABSTRACT

Medical science is progressing with time. Diseases that were once fatal and dangerous can now be treated, and steps are being taken to get rid of them at their source. We can see how those modern treatment methods differ from those of the past. Among them are medical banks, namely blood banks, sperm banks, eye banks, human skin banks, and bone banks. In these banks, organs and other human body features are stored for use. This research is related to modern medical problems, which is the most important need of the time to review in the light of Islamic jurisprudence. This research attempted to fill a gap in the Islamic literature. This is why protecting human life is at the top of the list of objectives in Sharia, and the same goal is discussed in medical science. Modern medical banks are among the most important.

The main goals of this research are to determine what led to the creation of medical banks and what they are used for. This is mandatory to find a solution in the light of Islamic jurisprudence by examining the treatment methods in the banks and preparing Sharia guidance in the field of medicine for medical experts. This study attempted to determine the importance of establishing medical banks and their treatment procedures. This study highlights the legal status of medical banks in light of Islamic jurisprudence. Also, the study shows medical experts how Islamic law can be used to solve modern medical problems related to Shariah.

The study has an introduction that talks about the topic, its importance, some basic questions, the goals and objectives of the research, a review of the literature, the limits of the research, and how the research will be done.

In this thesis, analytic research methodology was used. The qualitative research method has been adopted to conclude. In detail, the opinions of relevant medical bank experts are looked at in the introduction, history, and method of each medical bank. To evaluate each bank, primary and secondary data from basic books, research articles, and critical, logical, and scientific arguments were used.

In this research, seven medical banks (Blood Bank, Sperm Bank, Skin Bank, Bone Bank, Eye Bank, Hair Bank, and Human fat Bank) have been analyzed in light of Islamic jurisprudence. The research is split into four chapters, and some of the smaller chapters talk about and analyze seven banks. Also, the method of treatment in each bank, the history, reasons, and motivations, organ preservation resources, expected concerns, blood transfusion methods, artificial insemination options, different cases, details of human organ transplantation, skin transplantation, and usable eye organs. Then, the Shariah position on each bank was explained in light of the Quran, Hadith, & Islamic jurisprudence, the writings of Muslim scholars, books of objectives, books of jurisprudence, modern fatwas, encyclopedias, and jurisprudential academies.

After all discussion and analysis, the summary of the study conclusions, recommendations, indexes, and list of sources and references are also mentioned.

Hopefully, this research will prove to be a good effort for medical experts and those looking for the Shariah point of view regarding medical problems.

Key words: *Medical Bank , Blood Bank, Sperm Bank, Skin Bank, Bone Bank, Eye Bank, Hair Bank, Human fat Bank*

فہرست عنوانات

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
1	مقالہ کی منظوری کا فارم(Thesis Acceptance form)	iv
2	حلف نامہ(Declaration)	v
3	ملخص(Abstract)	vi
4	فہرست عنوانات(Table of Contents)	vii
5	اظہار تشکر(ACKNOWLEDGEMENTS)	XII
6	انتساب(DEDICATION)	XIII
7	مقدمہ	1
8	**باب اول: علاج معالجہ سے متعلق شرعی تعلیمات اور بلڈ بینک کا طبی و فقہی مطالعہ**	12
9	فصل اول: علاج معالجہ کا شرعی تصور	14
10	مبحث اول: علاج معالجہ کی مشروعیت	16
11	مبحث دوم: محرمات سے علاج معالجہ کا شرعی حکم	25
12	فصل دوم: بلڈ بینک کا تعارف، نوعیت اور ارتقاء	39
13	مبحث اول: بلڈ بینک کا مفہوم	40
14	مبحث دوم: بلڈ بینک کا ظہور وارتقاء	46
15	مبحث سوم: بلڈ بینک کے قیام کے اسباب و محرکات	51

16	مبحث چہارم: خون کی حفاظت کے وسائل	55
17	مبحث پنجم: بینک کے خون کے استعمال میں متوقع خدشات اور احتیاط	58
18	فصل سوم: بلڈ بینک کی اباحت و حرمت، فقہی نقطہ نظر	61
19	فصل چہارم: خون کے انتقال کے نتیجے میں مرتب ہونے والے اثرات کا فقہی جائزہ	66
20	مبحث اول: خون کا انتقال	67
21	مبحث دوم: خون کے انتقال کے نتیجے میں مرتب ہونے والے اثرات	83
22	**باب دوم: مادہ منویہ اور مصنوعی حمل کے بینک کا طبی و فقہی جائزہ**	109
23	فصل اول: مادہ منویہ کے بینک، نوعیت، ارتقاء اور شرعی حکم	110
24	مبحث اول: مادہ منویہ کے بینک کی نوعیت وارتقاء	111
25	مبحث دوم: مادہ منویہ کے بینک کے قیام کا حکم	127
26	فصل دوم: مصنوعی حمل کی مختلف صورتوں کا جائزہ	131
27	مبحث اول: مصنوعی حمل کا مفہوم، اقسام اور اسباب و محرکات	132
28	مبحث دوم: مصنوعی حمل کے لیے اختیار کیے جانے والے عوامل کی شرعی حیثیت	145
29	فصل سوم: طہارت و نجاست اور خرید و فروخت کے حوالے سے مادہ منویہ کے شرعی احکام	188
30	مبحث اول: منی کے طاہر اور نجس ہونے کا حکم	189
31	مبحث دوم: منی کی خرید و فروخت اور عطیہ کرنے کا حکم	194
32	**باب سوم: انسانی جلد کے بینک سے متعلق طبی و فقہی احکام و مسائل**	200

201	فصل اول: انسانی جلد کے بینک، نوعیت وارتقاءاور شرعی حکم	33
202	مبحث اول: جِلد کے بینک کا مفہوم	34
205	مبحث دوم: جِلد کے بینک کا تاریخی پس منظر	35
206	مبحث سوم: انسانی جِلد کے بینک کے محرکات، اسباب اور مقاصد	36
208	مبحث چہارم: جِلد کی حفاظت کے وسائل	37
208	مبحث پنجم: جِلد کے بینک کے استعمال سے متوقع خدشات وخطرات	38
210	مبحث ششم: جِلد کے بینک کا شرعی حکم	39
215	فصل دوم: انسانی جلد کی پیوند کاری: مفہوم، اقسام، اسباب، علاج اور شرعی حکم	40
216	مبحث اول: جلن "Burns" کی اقسام، اسباب اور ان کا علاج	41
220	مبحث دوم: جِلد کی پیوند کاری	42
226	مبحث سوم: جِلد کی پیوند کاری کا شرعی حکم	43
259	فصل سوم: انسانی جلد کی ذخیرہ اندوزی اور خرید وفروخت سے متعلق شرعی نقطہ نظر	44
260	مبحث اول: انسانی جلد کی ذخیرہ اندوزی کا شرعی حکم	45
260	مبحث دوم: انسانی جلد کی خرید وفروخت کا شرعی حکم	46
267	**باب چہارم: دیگر انسانی اعضا کے بینکوں سے متعلق طبی وفقہی اصول وضوابط**	47
268	فصل اول: انسانی ہڈیوں کے بینک، نوعیت وارتقاء اور فقہی احکام	48
269	مبحث اول: ہڈیوں کے بینک کا مفہوم اور ارتقاء	49
276	مبحث دوم: ہڈیوں کے ذریعے پیوند کاری	50

282	مبحث سوم: ہڈیوں کی لمبائی کے لیے کیا جانے والا طبی عمل اور فقہی احکام	51
285	فصل دوم: انسانی آنکھوں کے بینک، نوعیت، ارتقاء اور فقہی نقطہ نظر	52
286	مبحث اول: آنکھوں کے بینک کا مفہوم اور تاریخی پس منظر	53
291	مبحث دوم: آنکھوں کی پیوند کاری سے متعلقہ فقہی احکام	54
295	فصل سوم: انسانی بالوں کے بینک، نوعیت، ارتقاء اور فقہی جائزہ	55
296	مبحث اول: بالوں کے بینک کا مفہوم اور تاریخی پس منظر	56
299	مبحث دوم: بالوں کے بینک اور بالوں کے ذریعے پیوند کاری کا حکم	57
301	فصل چہارم: انسانی چربی کے بینک، نوعیت، ارتقاء اور فقہی مطالعہ	58
302	مبحث اول: چربی کے بینک کا تعارف، تاریخی پس منظر، اہمیت، مضر اثرات، محرکات واسباب	59
306	مبحث دوم: مصنوعی طریقوں کے ذریعے چربی کا دخول(Fat Injection) اور خروج(Lipo Suction): فقہی نقطہ نظر	60
315	خلاصہ کلام	61
327	نتائج(Findings)	62
332	سفارشات(Recommendations)	63
333	فہارس(Indexation)	64
334	فہرست آیات	65
338	فہرست احادیث	66
343	فہرست اصطلاحات	67

348	فہرست اعلام	68
353	مصادر و مراجع	69
372	اجتماعات، سفارشات و قرارداد	70
373	English Books & Articles	71
377	Reports & Websites	72

اظہار تشکر (ACKNOWLEDGEMENTS)

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين.

أما بعد!

تمام تعریفات اور شکر اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے کہ جس کے احسان اور فضل و کرم کے بغیر حسنات و طاعات کی تکمیل ناممکن ہے۔

حمد و ثناء کے بعد درود و سلام کا ہدیہ پیش کرتا ہوں اس بابرکت ذات حضرت محمد مصطفیٰ خاتم المرسلین ﷺ پر جو تمام جہاں والوں کے لیے باعث رحمت، ہادی و رہبر اور قدوہ و نمونہ ہیں۔

والدین کریمین، نگرانِ مقالہ ڈاکٹر نور حیات خان و صدر شعبہ پروفیسر ڈاکٹر مستفیض علوی، اساتذہ کرام اور تمام معاونین کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں جن کے تعاون کے بغیر اس سنگ میل کو عبور کرنا مشکل تھا۔

خصوصی طور پر اپنی ہمشیرہ (لیکچرر، شفاء انٹرنیشنل کالج، اسلام آباد) کا شکریہ ادا کرنا چاہوں گا جنہوں نے طبی امور سے متعلق معلومات فراہم کرنے میں ہر قدم پر میرا ساتھ دیا۔

جناب ریکٹر میجر جنرل (ر) محمد جعفر صاحب کا بھی شکر گزار ہوں جن کی شبانہ روز اور انتھک محنت کی بدولت طلبہ کو قابل قدر تعلیمی سہولیات میسر ہوئیں۔

آخر میں ان تمام مصنفین اور محققین کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں جن کی علمی کاوشوں اور تحریروں سے استفادہ کرتے ہوئے اس تحقیقی کام کی انجام دہی ممکن ہوئی۔

عرفان صغیر

انتساب(DEDICATION)

ماں کے نام، جن کی دعاؤں کے حصار نے ہمیشہ مجھے سنبھالے رکھا،اور اس کاوش کی انجام دہی میں یہی دعائیں ہر پل میرے ساتھ قائم و دائم رہیں

باپ کے نام، جنہوں نے اپنے آرام و چین کو پس پشت ڈال کر مجھے یہاں تک پہنچایا اور اس تحقیق کی تکمیل میں ہر قسم کے جانی و مالی تعاون کو یقینی بنایا

مقدمہ:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوٰة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين وعلى آله و أصحابه أجمعين، وبعد!

موضوع کا تعارف(Introduction to the topic)

اسلامی تعلیمات سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان روئے زمین پر موجود تمام موجودات کا مرکز و محور ہے۔یہی وجہ ہے کہ مقاصدِ شریعت میں انسانی جان کی حفاظت سرِ فہرست ہے۔اس مقصد کے تحت اللہ تعالیٰ نے ہر بیماری کا علاج اور ہر وبا کی شفا انسانی علم کی دسترس میں رکھی ہے۔اللہ تعالیٰ نے واضح حکم صادر فرمار کھاہے کہ کسی بھی انسان کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اپنی زندگی کو خطرہ میں مبتلا کر کے ہلاکت کو مول لے[1]۔چنانچہ ہر مریض کے لیے لازم ہے کہ وہ بیماری میں مبتلا ہونے کی صورت میں اپنا علاج کروائے۔دوسری جانب اطبا کے لیے قرآن مجید میں واضح حکم ہے کہ اگر وہ کسی فرد کی زندگی کو تحفظ دیں تو ان کے نامہ اعمال میں پوری انسانیت کو محفوظ کرلینے کا اجر لکھ لیا جائے گا[2]۔اسی طرح اگر ان کی وجہ سے کوئی انسان مر جائے تو اس کا جرم پوری انسانیت کے قتل کے برابر تصور کیا جائے گا۔اللہ کے نبی ﷺ نے انسانی جان کے قتل کو شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ قرار دیا ہے۔[3]

گزرتے ہوئے وقت کے ساتھ ساتھ میڈیکل سائنس میں ترقی ہو رہی ہے۔یہی وجہ ہے کہ ماضی میں مہلک اور خطرناک سمجھی جانے والی بیماریوں کا علاج آج نہ صرف ممکن ہو چکا ہے بلکہ ان کو جڑ سے ختم کرنے کے حوالے سے بھی موثر اقدامات کیے جارہے ہیں۔چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ عصر حاضر میں علاج معالجے کے طریقہ ہائے کار میں جدت وندرت سامنے آئی ہے۔ان میں سے طبی بینک یعنی بلڈ بینک، اسپرم بینک، آنکھوں کے بینک، انسانی جِلد کے بینک، ہڈیوں کے بینک، وغیرہ سرفہرست ہیں۔ان بینکوں میں انسانی جسم کے اعضاء اور دیگر عناصر کو ذخیرہ کیا جاتا ہے تاکہ بوقت ضرورت ان کو استعمال کیا جاسکے۔کچھ لوگ اپنی زندگی میں وصیت کر جاتے ہیں کہ ان کی وفات کے بعد ان کے جسم کے مخصوص اعضاء عطیہ کر دیے جائیں تاکہ وہ اعضا ان انسانوں کے اجسام میں منتقل کر دیے جائیں جو ان سے محروم ہیں۔

---

[1] البقرہ:195

[2] المائدہ:32

[3] البخاری، محمد بن اسماعیل، ابو عبد اللہ، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الدیات، باب قول اللہ تعالیٰ "ومن احیاھا"(موسوعۃ القرآن والحدیث، ابن منیر، 2016ء)، حدیث:6871

زیر نظر مقالہ میں انہی بینکوں کا تعارف، نوعیت وارتقاء، تاریخی پس منظر، مقاصد، اسباب و محرکات، علاج معالجہ کا طریقہ ہائے کار اور خدشات کا تفصیلی جائزہ لینے کے ساتھ ساتھ ان بینکوں کے حوالے سے ماہرین طب کی آراء، فقہائے کرام کا موقف، جدید فتاوٰی جات اور عصر حاضر کی مختلف اکیڈمیز جیسا کہ مجمع الفقہ الاسلامی، جدہ، المنظمۃ الاسلامیۃ للعلوم الطبیۃ، کویت، اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا وغیرہ کے جدید فیصلوں کی روشنی میں طبی بینکوں کی فقہی حیثیت کو جانچا گیا ہے کہ ان بینکوں میں سے کن بینکوں کا قیام جائز ہے اور کون سے ایسے بینک ہیں یا ان بینکوں میں ہونے والا ایسا کون سا طریقہ علاج ہے جس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

موضوع کی ضرورت و اہمیت (Significance of the study)

طبی بینکوں کی حقیقت، ان کے اہداف و مقاصد اور ان سے متعلقہ امور معلوم کرنا ناگزیر ہے کیونکہ کسی بھی چیز پر شرعی حکم لگانے سے قبل اس کی حقیقت سے آگاہ ہونا لازم ہے۔ امام ابن قیم (متوفیٰ 1350ء) فرماتے ہیں کہ:

"وَلَا يَتَمَكَّنُ الْمُفْتِي وَلَا الْحَاكِمُ مِنْ الْفَتْوَى وَالْحُكْمِ بِالْحَقِّ إلَّا بِنَوْعَيْنِ مِنْ الْفَهْمِ:أَحَدُهُمَا: فَهْمُ الْوَاقِعِ وَالْفِقْهِ فِيهِ وَاسْتِنْبَاطُ عِلْمِ حَقِيقَةِ مَا وَقَعَ بِالْقَرَائِنِ وَالْأَمَارَاتِ وَالْعَلَامَاتِ حَتَّى يُحِيطَ بِهِ عِلْمًا.

وَالنَّوْعُ الثَّانِي: فَهْمُ الْوَاجِبِ فِي الْوَاقِعِ، وَهُوَ فَهْمُ حُكْمِ اللَّهِ الَّذِي حَكَمَ بِهِ فِي كِتَابِهِ أَوْ عَلَى لِسَانِ قَوْلِهِ فِي هَذَا الْوَاقِعِ، ثُمَّ يُطَبِّقُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ؛ فَمَنْ بَذَلَ جَهْدَهُ وَاسْتَفْرَغَ وُسْعَهُ فِي ذَلِكَ لَمْ يَعْدَمْ أَجْرَيْنِ أَوْ أَجْرًا"[1]

"کسی بھی مفتی یا فیصلہ ساز کے لیے کے لیے لازم ہے کہ وہ حکم لگانے سے قبل دو چیزوں کا فہم حاصل کرے:

(1) متعلقہ چیز کی حقیقت اور اس کے کام کرنے کی نوعیت، تاکہ اس سے متعلقہ تمام پہلوؤں کی قرائن، علامات اور دیگر نشانیوں کے ذریعے مکمل جان کاری حاصل کی جاسکے۔

(2) اس چیز یا معاملے سے متعلق شرعی تعلیمات کا کلی علم، تاکہ اس پر کوئی بھی حکم لگانے کے وقت فقہی اصول اور شرعی تعلیمات کو مد نظر رکھتے ہوئے فیصلہ کیا جاسکے۔

اس ضمن میں اگر مجتہد اپنی پوری کوشش و کاوش کرے اور اس کو کامیابی میسر آجائے تو اس کامیابی کے بدلے میں اس کے لیے دو اجر ہوں گے جب کہ کامیابی نہ ملنے کی صورت میں بھی اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک اجر ضرور ملے گا۔"[2]

امام ابن قیم کے مذکورہ قول کو سامنے رکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ متعلقہ موضوع کے بارے میں تحقیق و تمحیص کرنے کے لیے بنیادی چیزوں کا علم انتہائی ضروری ہے۔ مذکورہ بحث سے متعلق دو چیزوں کا علم ضروری ہے:

---

[1] الجوزی، محمد بن ابی بکر، ابن القیم، **اعلام الموقعین**، (لاہور، مکتبہ قدوسیہ، 1999ء)، ج 1، ص، 87-88

[2] امام ابن قیم کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں نبی ﷺ نے خطا نہ کرنے والے مجتہد کے لیے دو اجر جب کہ خطا کرنے والے مجتہد کے لیے ایک اجر کی نوید سنائی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، باب اجر الحاکم اذا اجتھد فاصاب او اخطاء، حدیث: 7352

1۔ طبی بینکوں کی حقیقت اور ان کے کام کرنے کی نوعیت، تاکہ معلوم ہو سکے کہ شعبہ طب کے حوالے سے نئے مسائل کون کون سے ہیں اور ان سے نبرد آزما ہونے کے لیے شعبہ طب کے ماہرین طبی بینکوں کے حوالے سے کون سی حکمت عملی اختیار کرتے ہیں۔

2۔ طبی بینکوں کے طریقہ کار سے مکمل آگاہی حاصل کرنا تاکہ ان کے بارے میں کوئی بھی حکم یا فتویٰ صادر کرنے سے پہلے شرعی دلائل، علماء کا موقف اور فقہ اسلامی کے ماہرین کی آراء کا تفصیلی جائزہ لینے کے بعد ہی کوئی فیصلہ کیا جا سکے۔

انتقال خون، اعضا کی پیوند کاری، پوسٹ مارٹم، مصنوعی تنفس، تولید کی تحدید، مصنوعی حمل، مادہ منویہ کا انتقال اور اس طرح کے مسائل بہت جلد ماہرین طب اور فقہائے کرام کی توجہ کا مرکز بن گے ہیں، اس صورت حال میں قدیم فتاویٰ کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہے۔ فقہا کے نزدیک خون جب تک بدن میں ہے پاک ہے لیکن بدن سے خارج ہو جائے تو نجس ہے اور دم مسفوح کا استعمال نصاً حرام ہے۔ فقہائے حنفیہ کے ہاں بدن سے خون نکلے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ اس پر نجاست خارج ہونے کے حکم کا اطلاق ہوتا ہے انہی وجوہات کی بنا پر انتقال خون اور دیگر طبی معمولات کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔ انسانی اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کے عدم جواز کی بہت سی وجوہات میں سے ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ انسان اپنی جان کا خود مالک نہیں ہے لہٰذا کسی دوسرے کے لیے اپنی زندگی میں کوئی عضو عطیہ کرنے یا اس کو وصیت کرنے کا اختیار بھی اس کو نہیں ہے، اسی طرح انسانی نسل کا اجراء اور اولاد کا حصول ایک فطری اور جائز خواہش ہے جس کے لیے شروع سے نر و مادہ کا میلاپ کار فرما رہا ہے لیکن آج سائنس اتنی ترقی کر چکی ہے کہ مصنوعی طریقہ سے مرد کے جرثومے اور عورت کے بیضہ کا خارجی طور پر میلاپ کرا کے ایک بچہ کو وجود دیا جا سکتا ہے بلکہ سائنس تو یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ محض ایک جنس کے خلیہ کا استعمال کر کے بھی ایک نئے بچہ کو جنم دیا جا سکتا ہے جس کو کلوننگ کہا جاتا ہے، ظاہر ہے اس عمل میں مرد و عورت کو نکاح کے بندھن میں باندھنے کی بھی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، بلکہ بہت سے لوگ تو محض اس وجہ سے کہ حمل کی تکلیف کون برداشت کرے، کوئی عورت اجرت پر خرید لیتے ہیں تاکہ وہ ان کے لیے مصنوعی طریقے سے بچہ کو جنم دے۔ اس طرح اور بہت سی وجوہات ہیں جن کی وجہ سے آج انسان مصنوعی حمل کی جانب بڑھ رہا ہے جس کا تفصیلی بیان مقالہ کے دوسرے باب میں کیا گیا ہے۔

ایک طرف طب کے میدان میں اس قدر ترقی ہو چکی ہے تو دوسری طرف فقہائے کرام کے لیے طبی مسائل میں صریح نصوص یا نظائر کی دستیابی نہ ہونے کی وجہ سے قیاس کی بنیاد پر حکم کا استنباط مشکل رہا ہے چنانچہ صرف فقہاء کی انفرادی رائے کافی نہیں سمجھی جاتی بلکہ ماہرین طب سے مشاورت کرنا بھی ضروری ہوتا ہے۔ ان تمام کوششوں کے بعد بھی فقہائے کرام کی آرا میں اختلاف دیکھنے میں ملتا ہے، تاہم ان جدید علوم اور انکشافات پر عدم اعتمادی کی بنا پر

انتہائی احتیاط برتتے ہوئے فقہاء کسی بھی نئی دریافت یا نئی پیش رفت کی ابتداً ممانعت اور عدم جواز سے ہی کرتے ہیں لیکن محض احتیاط کی بنیاد پر صحیح اور مستند فتویٰ ترتیب نہیں دیا جاسکتا اس لیے ضرورت اس امر کی ہے ماہرین شریعت اور ماہرین طب دونوں کی آراء کا تفصیلی جائزہ لے کر طب کے میدان میں پیش آنے والے نت نئے مسائل کا خاطر خواہ حل تلاش کیا جائے۔

طب کے میدان میں پیدا ہونے والے مذکورہ بالا نت نئے مسائل کا براہ راست طبی بینکوں سے تعلق وابستہ ہے کیونکہ بلڈ بینک میں ہی خون جمع ہوتا ہے، مصنوعی حمل کے لیے مادہ منویہ کو پہلے انہی بینکوں میں محفوظ کیا جاتا ہے، پیوندکاری کے لیے عطیہ کیے گے اعضاء انہی بینکوں میں اسٹور کیے جاتے ہیں، لہٰذا ان بینکوں کی حقیقت، تعارف و ارتقاء، مقاصد، اسباب، بینکوں میں محفوظ کیے گے اعضاء کے استعمال میں انسانی جان کو خدشات اور ان جیسے دیگر تمام امور کا جاننا ضروری ہے تاکہ فقہ اسلامی کی اہم قسم "فقہ النوازل" یا "قضایا فقهيه معاصرة" کے تحت ان بینکوں سے متعلق کوئی رائے قائم کی جاسکے۔

موضوع پر سابقہ کام کا جائزہ(Litrature Review)

"فقہ اسلامی کی تناظر میں جدید طبی بینکوں کا تجزیاتی مطالعہ"، ایک ایسا موضوع ہے جس پر تاحال کوئی قابل ذکر مقالہ نہیں لکھا گیا ہے البتہ جدید طبی مسائل اور طبی اخلاقیات پر مختلف تعلیمی اداروں میں، پی ایچ ڈی، ایم فل اور ایم اے کی سطح پر کام ہوا ہے، اسی طرح بعض جرنلز میں کچھ آرٹیکلز بھی شائع ہوئے ہیں، جن کا مختصر جائزہ ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

تحقیقی مقالہ جات:

پی ایچ ڈی:

امراض نسواں کا علاج و معالجہ اور طبی اخلاقیات: اسلامی تعلیمات کی روشنی میں(1)

اس مقالے میں صرف امراض نسواں کے مسائل اور ان سے متعلقہ طبی اخلاقیات کو بیان کیا گیا ہے۔ مقالہ نگار نے خواتین کے علاج سے متعلق پاکستانی معاشرے میں پیش آنے والے مسائل کا احاطہ کیا ہے نیز مرد ڈاکٹروں کے ذریعے خواتین کے علاج پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ مقالہ نگار نے خواتین ڈاکٹروں کے مسائل کا ذکر کرتے ہوئے ان مسائل کی بنا پر خواتین مریضوں پر مرتب ہونے والے اثرات کی تفصیلات بھی بیان کی ہیں۔

جدید طبی سائنسی مسائل کے بارے میں اسلامی نقطہ نگاہ(2)

(1) سبین اکبر، نگران مقالہ: ڈاکٹر عبد العلی اچکزئی، شعبہ علوم اسلامیہ، بلوچستان یونیورسٹی، کوئٹہ، سیشن، 2014-2017

(2) ایس ایم اشرف، نگران مقالہ، ڈاکٹر حافظ محمود اختر، ادارہ علوم اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، 2011

مقالہ نگار اپنے مقالہ میں جدید طبی مسائل، جیسا کہ ٹیسٹ ٹیوب بے بی، انسانی کلوننگ وغیرہ پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی مختلف صورتیں، جواز وعدم جواز کا تحلیلی جائزہ پیش کیا ہے۔

ایم فل

1۔ شرعی نقطہ نظر سے معالجین کے لیے اصول و قواعد اور ضابطہ اخلاق کی پاسداری کا تحقیقی جائزہ(1)

2۔ طبی اخلاقیات: پاکستانی قوانین کا اسلامی تعلیمات کی روشنی میں جائزہ(2)

3۔ پاکستان میڈیکل اینڈ ڈینٹل کونسل کے ضابطہ اخلاق کا شرعی جائزہ(3)

4۔ پاکستان میں مروجہ طبی اخلاقیات کا اسلامی تناظر میں جائزہ(4)

مندرجہ بالا چاروں مقالات میں محققین نے اطباء پر لاگو ہونے والے اخلاقی ضوابط پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔ ان مقالات کا اسلوب بیانیہ ہے اور ان میں موجود مواد کا زیادہ تر حصہ ایک دوسرے سے موافق ہے۔ صحت کی اہمیت، علاج معالجے کی شرعی حیثیت، اچھے طبیب کے اوصاف اور طب کے شعبہ میں ملحوظ رکھے جانے والے اخلاقی امور ان مقالات میں زیر بحث آئے ہیں۔ آخر الذکر مقالہ میں PMDC کا ضابطہ اخلاق، ضابطہ اخلاق کے مطابق طبیب کی اہلیت کے مسائل، اہلیت پر مرتب ہونے والے احکام شرعی، طبی اخلاقیات سے متعلق چند جدید مسائل جیسا کہ اعضاء کی پیوندکاری اور منہ بولے بیٹے کے بارے میں PMDC کا ضابطہ اخلاق کا شرعی جائزہ شامل ہے۔

ایم اے

1۔ طبی اخلاقیات کے شرعی اصول و ضوابط(5)

2۔ علم طب اور اخلاقیات قرآن وسنت کی روشنی میں(6)

ایم اے کی سطح پر لکھے گئے مذکورہ دونوں مقالات ڈاکٹروں کے لیے ملحوظ و مطلوب اخلاقیات سے متعلق ہیں۔ ان میں اخلاق کی اہمیت، شعبہ طب کی اہمیت اور اس کی تاریخ، ڈاکٹروں کی ذمہ داریوں اور طبی فرائض سے نبرد آزما ہونے کے لیے مطلوب صلاحیتوں پر بحث کی گئی ہے۔

(1) محمد مریز بن لعل، نگران مقالہ، ڈاکٹر مرسل فرمان، شعبہ علوم اسلامیہ ودینیہ ہزارہ یونیورسٹی، مانسہرہ، 2015ء

(2) جمیل الرحمٰن، نگران مقالہ، ڈاکٹر الطاف حسین لنگڑیال، شعبہ علوم اسلامیہ، بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان، 2019ء

(3) عبدالحکیم بن سید قاسم، نگران مقالہ، ڈاکٹر محمد طاہر، شعبہ علوم اسلامیہ، عبدالولی خان یونیورسٹی، مردان، 2017ء

(4) عمیرہ سلیم خان، ڈاکٹر محسنہ منیر، شعبہ علوم اسلامیہ، لاہور کالج فار ویمن یونیورسٹی، لاہور، 2017

(5) حافظ محمد شمس تبریز، نگران مقالہ، ڈاکٹر محمود اختر، ادارہ علوم اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، 2008ء

(6) طاہرہ فردوس، نگران مقالہ، ناہید علی زئی، شعبہ عربی، علوم اسلامیہ، تحقیق گومل یونیورسٹی، ڈیرہ اسماعیل خان، سیشن، 2012ء

ریسرچ آرٹیکلز:

علاج معالجہ سے متعلق طبی اخلاقیاتی پہلو، اسلامی تعلیمات کی روشنی میں[1]

اس آرٹیکل میں محققہ نے مریض سے متعلق اس کے سرپرستوں کے لیے اسلامی تعلیمات کا ذکر کیا ہے نیز مریض کے لیے اسلامی تعلیمات کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کے علاج کے لیے ڈاکٹر کو اسلام نے جن احتیاطوں کا حکم دیا ہے ان کا سرسری ساذکر ہے۔ اس آرٹیکل میں ان طبی اخلاقیات کا سرے سے کوئی ذکر نہیں ہے جو ادویات سازی، ڈاکٹروں کی پیشہ ورانہ تربیت اور تخصص کے ساتھ ساتھ علاج معالجے کے دوران مدنظر رکھی جانے والی اخلاقیات کے ساتھ ہے۔

بلڈ بینک کا قیام اور انتقال خون کے مسئلہ کا ایک تحقیقی جائزہ: قرآن وسنت کی روشنی میں[2]

مذکورہ بالا آرٹیکل میں خون کا مفہوم، قرآن مجید کی آیات میں خون کا تذکرہ، قرآن کی روشنی میں خون کی فقہی حیثیت، خون کے انتقال سے متعلقہ چند فقہی مسائل اور بلڈ بینک کے قیام کا شرعی حکم مختصراً بیان کیا گیا ہے۔

انسانی اعضاء کی پیوندکاری اور عصر حاضر: فقہاء کرام کی آراء کا جائزہ[3]

اس آرٹیکل میں انسانی جان سے متعلق قرآنی نقطہ نظر، اعضاء کی پیوندکاری سے متعلق چند فقہائے کرام کی آراء کی روشنی میں یہ حکم اخذ کیا گیا ہے کہ انسانی اعضاء کے ذریعے کسی دوسرے انسان کی پیوندکاری صرف اس صورت میں جائز ہے جب مریض کے لیے اس قسم کا علاج آخری حل ہو۔ بظاہر کسی جدید صورت کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ پرانے مواد کو ہی بیان کیا گیا ہے۔

ٹیسٹ ٹیوب بے بی سے متعلقہ جدید اجتہادی اداروں کے فیصلوں کا تحلیلی مطالعہ[4]

اس آرٹیکل میں ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا مفہوم، جواز وعدم جواز کی مختلف صورتیں اور ان سے متعلق فقہی اکیڈمیوں کے فیصلے ذکر کرتے ہوئے فقہائے کرام کی روشنی میں ان کا تحلیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ اور اس کے ساتھ نکاح شرعی کی حکمتیں اور نسب کی حفاظت سے متعلق شریعت کا نقطہ نظر بھی بیان کیا ہے۔

مذکورہ بالا مقالات اور ریسرچ پیپرز کے علاوہ بھی کچھ مقالہ جات اور کتابیں ہیں جن میں طبی اخلاقیات اور جدید طبی مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے، جیسا کہ طبی قواعد فقہیہ اور عصر حاضر میں اس کا اطلاق،[5] برصغیر پاک وہند میں جدید

---

[1] ڈاکٹر سبین اکبر، جرنل آف ریلیجئس سٹڈیز، جلد1، شمارہ1، (2017ء)، صفحات19

[2] د، سید، نعیم بادشاہ، د، منیر احمد، الایضاح، جلد، 36، شمارہ1، (2018) صفحات، 14

[3] د، خٹک، شہاب اشرف، د، فخر الدین، برجس، جلد3، شمارہ1، (2016ء)، صفحات14

[4] د، حسین، محمد امتیاز، ضیائے تحقیق، جلد8، شمارہ1(2018ء)

[5] محمد امتیاز حسین، نگران مقالہ، ڈاکٹر ہمایوں عباس، شعبہ عربی، علوم اسلامیہ، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی (جی سی یو) فیصل آباد، سیشن، 2011-2014

طبی فقہی مسائل کا جائزہ،[1] جدید طبی مسائل کے بابت شرعی نقطہ نظر، جدید طبی مسائل کے بارے میں اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ،[2] اعضاء کی پیوندکاری پر فقہی مجامع کی آراء کا تحقیقی جائزہ،[3] اعضاء کی پیوندکاری پر پاک وہند میں ہونے والے کام کا تجزیاتی مطالعہ،[4] جدید فقہی مسائل[5]، جدید فقہی مسائل (قرآن و سنت کی روشنی میں)[6]، مریض و معالج کے اسلامی احکام،[7] جدید مسائل کا شرعی حل[8]، اسلام اور جدید میڈیکل سائنس[9]، اعضاء واجزائے انسانی کا عطیہ[10] لکھی جاچکی ہیں۔ اس کے علاوہ مجمع الفقہ الاسلامی، جدہ، اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا اور کویت کے ادارے "المنظمۃ الاسلامیۃ للعلوم الطبیۃ" کے تحت منعقد ہونے والے مختلف اجتماعات اور اجلاس میں بھی جدید طبی مسائل کو زیر بحث لایا گیا ہے اور ان اجلاس میں کیے گے فیصلوں پر بھی تحقیقی کام ہو چکا ہے جیسا کہ ماقبل کچھ مقالہ جات کا ذکر ہو چکا ہے۔

عربی کتب اور ریسرچ آرٹیکلز:

1. انتفاع الانسان باعضاء جسم انسان آخر، محمد سعید رمضان البوطی، (جدہ، مجلۃ مجمع الفقھی الاسلامی، 1408ھ)
2. نقل الاعضاء الآدمیۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، الدکتور ابو الوفاء عبد الآخر، (مصر، شرکۃ الصفا للطباعۃ، 1418ھ)
3. الموقف الفقہی والاخلاقی من قضیۃ زرع الاعضاء، الدکتور محمد علی البار، (دمشق، دار القلم، 1994ء)
4. العلاج الجینی واستنساخ الاعضاء البشریۃ رؤیۃ مستقبلۃ للطب والعلاج خلال القرن الحادی و العشرین، الدکتور، عبد الہادی مصباح، (القاھرۃ، الدار المصریۃ، 1999ء)
5. بنوک النطف والاجنۃ، الدکتور عطا عبد العاطی، (القاھرۃ، دار النھضۃ العربیۃ، 2001ء)
6. بنوک الدم، عبد المجید الشاعر، (عمان، دار المستقبل للنشر والتوزیع، 1993ء)
7. الاجتہاد الفقہی للتبرع بالدم ونقلہ، مناع بن الخلیل، القطان، (مجلۃ مجمع الفقہی الاسلامی، 2016ء)

---

[1] سلطان محمد، نگران مقالہ، ڈاکٹر سید عبد المالک، شعبہ علوم اسلامیہ، بلوچستان یونیورسٹی، سیشن، 2008

[2] روبینہ خورشید، نگران مقالہ، ڈاکٹر مطلوب احمد، شعبہ علوم اسلامیہ، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد، سیشن، 2016-2018

[3] سحر تبسم، نگران مقالہ، ڈاکٹر الطاف حسین لنگڑیال، اسلامک ریسرچ سینٹر، بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان، سیشن، 2016-2018

[4] محمد ابراہیم، نگران مقالہ، ڈاکٹر محی الدین ہاشمی، شعبہ علوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، سیشن، 2015-2017

[5] رحمانی، سیف اللہ، خالد، (کراچی، زمزم پبلشرز، 2010)

[6] د، مبشر حسین، حافظ، (لاہور، مکتبہ قدوسیہ، 2008ء)

[7] د، مفتی عبد الواحد، طبع اول، (لاہور، مرکز تحقیق، 1994ء)

[8] سنبھلی، برہان الدین، مولانا، (بیروت، دار الشامیۃ، 1988ء)

[9] د، شوکانی، محمد شوکت، (لاہور، مکتبہ دانیال، اردو بازار، 2009)

[10] قاسمی، سراج الدین، مولانا، (مرتب)، اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا، نئی دہلی، ایفاء پبلیکیشنز، 2016ء۔

Articles&Books

1. Assited Reproduction in Pakistan and the alternative course , Ayesha Ahmed , (Lums law journal , 2017.)
2. Organ Transplantation: An Overview from History to Challenges , Asad Razaq , (International Journal cell Science & molecular biology,2018.)
3. Modern Banking , Shelagh Heffernan , (John Wiley & Sons Ltd,2005.)
4. Modern Blood Banking and Transfusion Practices , Dr.Denise M.Harmening , (F.A , Davis , Company , Philadelphia,2005.)

بیانِ مسئلہ (Statement of the problem)

گزشتہ ایام میں طبی مسائل یا طبی اخلاقیات پر جتنا کام ہو چکا ہے، وہ اپنی جگہ اگرچہ اہم ہے، تاہم سابقہ تحقیقات میں طب کے دیگر مسائل جیسا کہ خون کے انتقال کا شرعی حکم، ڈی این اے ٹسٹ، انقلاب ماہیت، برتھ کنٹرول، اعضاء کی پیوند کاری، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، کلوننگ اور ان جیسے متفرق مسائل، وغیرہ پر فتاوٰی اور معاصر فقہائے کرام کی آراء کی روشنی میں کام ہوا ہے تاہم ان تمام تحقیقات میں طبی بینکوں کا تعارف، ضرورت واہمیت، تاریخی پس منظر، اسباب و مقاصد، وسائل و خدشات، اعضائے انسانی کی مختلف اکائیوں کا خصوصی (Academic Case Study) طور پر تاحال ماہرین طب، عالمی ادارہ صحت (WHO)، عربی وانگریزی مجلات اور فقہ اسلامی کی روشنی میں تجزیاتی و تنقیدی (ہماری معلومات کی حد تک) جائزہ پیش نہیں کیا گیا ہے، اسی خلا کو زیرِ نظر تحقیق میں حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

جوازِ تحقیق (Rational of the study)

الہامی مذاہب کا بنیادی مقصد انسان کی اخلاقی تربیت اور تہذیب الاخلاق ہے۔ طبی موضوعات یعنی تشریح الابدان مذہب کی بنیادی اور اصولی مباحث نہیں ہیں۔ تاہم انسانی جان کا تحفظ شریعت اسلامی کے بنیادی مقاصد میں شامل ہے اور طبی بینکوں کا قیام بھی بنیادی طور پر اسی مقصد یعنی انسانی جان کے تحفظ کی تکمیل کے لیے کیا گیا ہے۔ شریعت اسلامی کی تعلیمات ہیں کہ اگر کوئی شخص بیمار ہے تو اس کو چاہیے کہ اپنا علاج کرائے تاکہ صحت و تندرست ہو کر اپنی دینی و دنیوی ذمہ داریوں کو احسن انداز سے سرانجام دے سکے یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے طاقتور مومن کو ضعیف مومن سے بہتر قرار دیا ہے، کھانے میں احتیاط کرنے کی تعلیم دی ہے، صفائی ستھرائی کو نصف ایمان قرار دیا گیا ہے، وغیرہ۔ یعنی مذہب کا براہِ راست علاج معالجہ کے معاملات سے کوئی تعلق نہیں ہے لیکن علاج کا انسانی جان کے ساتھ براہِ راست تعلق ہے جس کی حفاظت کے لیے طبی بینکوں کا قیام کیا گیا ہے۔

اسی فلسفہ اور مناسبت کی وجہ سے علاج معالجہ اور جدید طبی بینکوں کا مقاصد شریعت ، مصالح مرسلہ ، اصول فقہ (الضرورات تبیح المحظورات، الضرر یزال، المشقۃ تجلب التیسیر، وغیر ذالک) کے تناظر میں جائزہ لیا گیا ہے۔

مقاصدِ تحقیق(Objectives of the study)

مقالہ ہٰذا کے مقاصد میں سے درج ذیل سرفہرست ہیں:

- علاج معالجہ سے متعلق شرعی تعلیمات کی توضیح کرنا
- طبی بینکوں کے مقاصد سے بحث و تمحیص کرنا
- جدید طبی بینکوں کی جانچ پڑتال کرتے ہوئے فقہ اسلامی کی روشنی میں رائے حل پیش کرنا
- ماہرین طب اور معالجین کی شرعی رہنمائی کے لیے تحقیقی دستاویز تیار کرنا

موضوع تحقیق کے بنیادی سوالات(Research Questions)

- علاج معالجہ سے متعلق شرعی تعلیمات کیاہیں؟
- جدید طبی بینک کیوں قائم کیے گے ہیں؟
- جدید طبی بینکوں کی فقہی حیثیت کیا ہے؟
- جدید طبی بینکوں کے مقاصد، شریعت اسلامی کے مقاصد کے ساتھ کس حد تک مربوط ہیں؟
- فقہ اسلامی طبی بینکوں کے حوالے سے ماہرین طب اور معالجین کے لیے کیا رہنمائی پیش کرتی ہے؟

تحدیدِ موضوع(Limitation)

مقالہ ہذا کی تحقیق کا دائرہ کار مندرجہ ذیل جدید طبی بینکوں تک محدود ہے:

- انسانی خون کے بینک
- انسانی مادہ منویہ کے بینک
- انسانی جلد کے بینک
- انسانی ہڈیوں کے بینک
- انسانی آنکھوں کے بینک
- انسانی بالوں کے بینک
- انسانی چربی کے بینک

منہجِ تحقیق(Resarch Methodalogy)

مقالہ ہذا کا منہج تجزیاتی Analytical Study ہے اور Qualititative Approch ہے۔

طریقہ تحقیق

مقالہ ہذا کی تحریر وکتابت میں درج ذیل طریقہ اختیار کیا گیا ہے:

- ہر طبی بینک کا تعارف، تاریخی پس منظر اور طریقہ کار کو تفصیلی طور پر بیان کرتے ہوئے متعلقہ طبی بینک کے ماہرین کی پیش کردہ کتب اور ان کے مقالات سے استفادہ کیا گیا ہے۔
- متعلقہ بینکوں کے حوالے سے شرعی موقف، قرآن و حدیث، فقہ اسلامی، مسلمان محققین کی تصنیفات، کتبِ مقاصد (مقاصد الشریعہ الاسلامیۃ، قواعد الاحکام فی مصالح الانام) کتبِ فقہ (اصول الفقہ الاسلامی، فقہ النوازل قضایا فقھیۃ معاصرۃ) فتاویٰ جات (الفتاوٰی الشرعیۃ فی المسائل الطبیۃ، الفتاوٰی المتعلقۃ بالطب و احکام المرضیٰ، من ھدی الاسلام فتاوٰی معاصرۃ) موسوعات (الموسوعۃ الطبیۃ الفقھیۃ، الموسوعۃ العربیۃ العالمیۃ، الموسوعۃ الطبیۃ الحدیثیۃ) اور فقہی مجامع (مجمع الفقہ الاسلامی، جدہ، المنظمۃ الاسلامیۃ للعلوم الطبیۃ، کویت، اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا) کی بیان کردہ سفارشات اور فیصلوں کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔
- متقدمین اور معاصر اہل علم میں سے ہر قول کے قائل کا نام نقل کرنے کی پوری کوشش کی گئی ہے البتہ چند ایک مقام پر قائل کی جانب نسبت متعذر ہونے کی وجہ سے ان فقہی کانفرنسوں، تنظیم یا کونسل کی طرف انتساب کیا گیا ہے جن میں متعلقہ موضوع زیر بحث لایا گیا ہے۔
- اختلافی مسائل کے نقل کرنے کے بعد علمائے کرام کے دلائل، وجہ استدلال، اشکالات اور جوابات کو بیان کیا گیا ہے۔
- اختلاف کے تفصیلی بیان کے بعد راجح موقف، مختلف اسباب ترجیح کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔
- قرآنی آیات اور احادیث کو معرب لکھنے اور اردو ترجمہ کے ساتھ ذکر کرنے کا التزام کیا گیا ہے۔
- صحیحین کے علاوہ کتب احادیث میں ذکر کردہ احادیث کی استنادی حیثیت کو ذکر کیا گیا ہے۔
- فقہی عربی عبارات کا اردو ترجمہ ذکر کیا گیا ہے۔
- طبی اصطلاحات کی وضاحت کی گئی ہے۔
- حوالہ نقل کرنے میں پہلے مصنف کا مشہور نام، مکمل نام، کتاب کا نام، ناشر، سن اشاعت، جلد نمبر اور صفحہ نمبر کا طریقہ استعمال کیا گیا ہے۔
- مقالہ کے آخر میں خلاصہ، نتائج اور سفارشات کو بیان کیا گیا ہے۔

➢ آخر میں فہرست آیات، فہرست احادیث، فہرست اصطلاحات، فہرست اعلام اور مصادر و مراجع کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔

ابواب و فصول کی تقسیم و ترتیب

باب اول: علاج معالجہ سے متعلق شرعی تعلیمات اور بلڈ بینک کا طبی و فقہی مطالعہ

- فصل اول: علاج معالجہ کا شرعی تصور
- فصل دوم: بلڈ بینک کا تعارف، نوعیت اور ارتقاء
- فصل سوم: بلڈ بینک کی اباحت و حرمت، فقہی نقطہ نظر
- فصل چہارم: خون کے انتقال کے نتیجے میں مرتب ہونے والے اثرات کا فقہی جائزہ

باب دوم: مادہ منویہ اور مصنوعی حمل کے بینک کا طبی و فقہی جائزہ

- فصل اول: مادہ منویہ کے بینک، نوعیت، ارتقاء اور شرعی حکم
- فصل دوم: مصنوعی حمل کی مختلف صورتوں کا جائزہ
- فصل سوم: طہارت و نجاست اور خرید و فروخت کے حوالے سے مادہ منویہ کے شرعی احکام

باب سوم: انسانی جلد کے بینک سے متعلق طبی و فقہی احکام و مسائل

- فصل اول: انسانی جلد کے بینک کا تعارف، نوعیت و ارتقاء
- فصل دوم: انسانی جلد کی پیوند کاری: مفہوم، اقسام، اسباب، علاج اور شرعی حکم
- فصل سوم: انسانی جلد کی ذخیرہ اندوزی اور خرید و فروخت سے متعلق شرعی نقطہ نظر

باب چہارم: دیگر انسانی اعضا کے بینکوں سے متعلق طبی و فقہی اصول و ضوابط

- فصل اول: انسانی ہڈیوں کے بینک، نوعیت و ارتقاء اور فقہی احکام
- فصل دوم: انسانی آنکھوں کے بینک، نوعیت، ارتقاء اور فقہی نقطہ نظر
- فصل سوم: انسانی بالوں کے بینک، نوعیت، ارتقاء اور فقہی جائزہ
- فصل چہارم: انسانی چربی کے بینک، نوعیت، ارتقاء اور فقہی مطالعہ

باب اول: علاج معالجہ سے متعلق شرعی تعلیمات اور بلڈ بینک کا طبی و فقہی مطالعہ

فصل اول: علاج معالجہ کا شرعی تصور

فصل دوم: بلڈ بینک کا تعارف، نوعیت اور ارتقاء

فصل سوم: بلڈ بینک کی اباحت و حرمت: فقہی نقطہ نظر

فصل چہارم: خون کے انتقال کے نتیجے میں مرتب ہونے والے اثرات کا فقہی جائزہ

فصل اول: علاج معالجہ کا شرعی تصور

مبحث اول: علاج معالجہ کی مشروعیت

مبحث دوم: محرمات سے علاج معالجہ کا شرعی حکم

علاج معالجہ سے متعلق شریعتِ اسلامی کا بنیادی تصور:

الہامی مذاہب کا بنیادی مقصد انسان کی اخلاقی تربیت ہے طب کے موضوعات کو بیان کرنا مذہب کی بنیادی اور اصولی مباحث نہیں ہیں لیکن انسانی جان کا تحفظ شریعت اسلامی کے بنیادی مقاصد میں شامل ہے جیسا کہ امام غزالی(متوفیٰ،1111ء)[1] مقاصدِ شریعہ کے بیان میں نقل کرتے ہیں:

" نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودُ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ: وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ، فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأُصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ"[2]

مصلحت سے ہماری مراد شریعت کے مقاصد کی حفاظت کرنا ہے اور مخلوق کے حوالے سے شریعت کے پانچ مقاصد ہیں۔یعنی دین کی حفاظت ، جان کی حفاظت ، عقل کی حفاظت ، نسل کی حفاظت اور مال و دولت کی حفاظت۔اور ہر وہ شئے جو ان اصول خمسہ کی حفاظت کے لیے ضروری ہے وہ مصلحت ہے اور جو شئے ان اصول میں خلل کا باعث ہے وہ مفسدہ ہے اور اس مفسدہ کو ختم کرنا مصلحت ہے۔

امام غزالی کی عبارت اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے کہ شریعت کی تمام تر تعلیمات انہی پانچ مقاصد کے گرد گھومتی ہیں،انہی مقاصد کے تحفظ کے لیے شارع نے احکام کو مرتب کیا ہے۔ان مقاصد میں دوسرا مقصد انسانی جان کا تحفظ ہے جو اگرچہ دوسرے نمبر پر ہے لیکن اگر کسی موقع پر انسان کو مجبور کیا جائے کہ کلمہ کفر کہو ورنہ جان سے مار دیئے جاؤ گے تو ایسی صورت میں جان بچانے کے لیے ظاہراً کلمہ کفر تک کہنے کی اجازت ہے[3] جس کا معنیٰ یہ ہے کہ انسانی جان کا تحفظ شریعت کے نزدیک سب سے اہم مقصد ہے اور "کتاب الطب" میں بیان ہونے والے مسائل کا تعلق بھی در اصل اسی مقصد کی تکمیل کے لیے ہے کہ اگر کوئی شخص بیمار ہے تو اس کو چاہیے کہ اپنا علاج کرائے تاکہ صحت و تندرست ہو کر اپنی دینی و دنیوی ذمہ داریوں کو احسن انداز سے سر انجام دے سکے یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے طاقتور مومن کو ضعیف مومن سے بہتر قرار دیا ہے،[4] کھانے میں احتیاط کرنے کی تعلیم دی ہے[5] صفائی ستھرائی کو

---

(1) محمد بن محمد الغزالی الطوسی، ابو حامد، حجۃ الاسلام: ایک فلسفی، صوفی، تقریباً دو سو کتابوں کے مصنف ہیں جن میں سے احیاء علوم الدین، تھافت الفلاسفۃ، البسیط، المستصفی من علم الاصول، شفاء العلیل سر فہرست ہیں، الطبران (قصبہ طوس، خراسان) میں پیدا ہوئے اور یہیں وفات پائی۔ علم کے حصول کے لیے مختلف علاقوں جیسا کہ نیشاپور، بغداد، حجاز، شام، مصر وغیرہ کا سفر کیا اور اپنے آبائی شہر واپس آئے۔ ملاحظہ فرمائیں: زرکلی، الدمشقی، خیر الدین بن محمود، **الاعلام قاموس تراجم**، (بیروت، دار العلم، 2002ء)، ج27، ص22-23۔

(2) الغزالی، ابو حامد، محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 2008ء)، ج2، ص482-485

(3) ملاحظہ فرمائیں: النحل: 106

(4) ملاحظہ فرمائیں: القشیری، صحیح مسلم، کتاب القدر، باب الایمان بالقدر والاذعان لہ، حدیث، 6774۔

(5) ملاحظہ فرمائیں: البخاری، الجامع البخاری، کتاب الاطعمۃ، باب المومن یاکل فی معی واحد، حدیث، 5369۔

نصف ایمان قرار دیا گیا ہے[1]، وغیرہ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگرچہ مذہب کا براہِ راست علاج معالجہ کے معاملات سے کوئی تعلق نہیں ہے لیکن علاج کا انسانی جان کے ساتھ براہِ راست تعلق ہے جس کی حفاظت شریعت کے مقاصد میں سے ہے اس لیے طبی بینکوں کا تعارف، ضرورت و اہمیت، نوعیت و ارتقاء اور فقہی مطالعہ کے ساتھ ساتھ دیگر تمام مباحث سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ علاج معالجہ سے متعلق شریعت کی تعلیمات کیا ہیں؟ کن چیزوں سے علاج درست ہے اور کن سے درست نہیں ہے؟ اگر درست ہے تو کن صورتوں میں ان کو بروئے کار لایا جا سکتا ہے؟ چنانچہ اس فصل میں علاج معالجہ کی مشروعیت، حرام اشیاء کے ذریعے علاج معالجہ کے احکام دو مباحث (علاج معالجہ کی مشروعیت، محرمات سے علاج معالجہ کا شرعی حکم) کے تحت بیان ہوئے ہیں اور اس کے بعد آنے والی فصول اور دیگر ابواب میں طبی بینکوں کا اسلامی تعلیمات کے تناظر میں تجزیاتی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔

(1) ملاحظہ فرمائیں: القشیری، صحیح مسلم، کتاب الوضوء، باب فضل الوضوء، حدیث، 534۔

مبحث اول: علاج معالجہ کی مشروعیت

علاج معالجہ کی مشروعیت سے متعلق اہل علم کے چار اقوال ہیں:

- پہلا قول: علاج معالجہ کے جواز کا ہے۔

اور یہ جمہور اہل علم احناف[(1)]، مالکیہ[(2)] اور حنابلہ[(3)] کا موقف ہے۔

- دوسرا قول: علاج معالجہ کے استحباب کا ہے، جو شوافع کا مسلک ہے۔[(4)]
- تیسرا قول: علاج معالجہ کے وجوب کا ہے۔ جو شوافع اور حنابلہ کا ہے۔[(5)]
- چوتھا قول: علاج معالجہ مکروہ ہونے کا ہے۔ جو فقہائے کرام میں سے ایک جماعت کا موقف ہے۔[(6)]

جب کے غالی صوفیاء کا موقف ہے کہ علاج معالجہ حرام ہے۔[(7)]

تمام اقوال کو دو حصوں (جواز و عدم جواز) میں تقسیم کرتے ہوئے دلائل کو ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

علاج معالجے کے جواز کے دلائل

علاج معالجے کے جواز پر بہت سی قرآنی آیات دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

---

(1) المرغینانی، برہان الدین، ابو الحسن، علی بن ابی بکر، **الھدایۃ شرح البدایۃ** (بیروت، المکتبۃ الاسلامیۃ،) ج4، ص97؛ ابن نجیم، زین الدین، **البحر الرائق**، طبع دوم (بیروت، دار المعرفۃ،) ج8، ص237؛ الحصکفی، محمد بن علی، **در المختار** (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 2002ء) ج6، ص389۔

(2) القیروانی، ابو محمد، عبد اللہ بن ابی زید، **الرسالہ**، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 2012ء) ص165؛ ابن عبد البر، یوسف ابن عبد اللہ، **التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید**، طبع اول (وزارۃ الاوقاف والشؤن الاسلامیۃ، 2009ء) ج5، ص279، 273؛ الباجی، ابو الولید، سلیمان بن خلف، **المنتقیٰ شرح مؤطا الامام مالک**، طبع چہارم (بیروت، توزیع دار الکتاب العربی، 1404ھ) ج7، ص261۔

(3) ابن ابی موسیٰ، محمد بن احمد، **الارشاد الیٰ سبیل الرشاد**، (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 2010ء)، ص564؛ ابن قدامۃ، عبد اللہ بن محمد، **المغنی**، (ریاض، دار عالم الکتاب، 2008ء)، ج8، ص122؛ المقدسی، محمد بن مفلح، **کتاب الفروع**، (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 2012ء) ج3، ص165۔

(4) القزوینی، عبد الکریم بن محمد، **العزیز شرح الوجیز**، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 2008ء) ج5، ص96؛ النووی، ابو زکریا، یحییٰ بن شرف، **شرح مسلم**، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 2009ء.)، ج14، ص191،

(5) ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم، **مجموع فتاوٰی**، (دار الوفاء، 2008ء) ج24، ص269؛ المقدسی، محمد بن مفلح، کتاب الفروع، ج2، ص165؛ برہان الدین، ابراھیم بن محمد، **المبدع شرح المقنع** (عالم الکتب، 2018ء) ج2، ص214؛ شوافع کی امہات کتب میں یہ قول نہیں ملا البتہ علامہ ابن تیمیہ نے اس کو نقل کیا ہے اس لیے ان کا حوالہ دیا گیا ہے۔

(6) جن فقہائے کرام نے علاج معالجہ کو مکروہ قرار دیا ہے ان میں سعید بن جبیر، حسن بصری، ربیع بن خثیم شامل ہیں، حسن بصری صرف دودھ اور شہد کے استعمال کو جائز سمجھتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں: القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج10، ص92؛ الخطابی، حمد بن محمد، **معالم السنن**، (المطبعۃ العلمیۃ، 2008ء) ج4، ص201؛ ابن عبد البر، التمہید، ج5، ص268

(7) القرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لاحکام القرآن**، (مؤسسۃ الرسالۃ، 2009ء) ج10، ص91؛ النووی، شرح مسلم، ج14، ص191؛ ابن القیم، محمد بن ابی بکر، **زاد المعاد فی ھدی خیر العباد**، (مؤسسۃ الرسالۃ، 2015ء) ج4، ص15۔

﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ﴾[1]

ترجمہ: اس مکھی کے پیٹ سے وہ مختلف رنگوں والا مشروب نکلتا ہے جس میں لوگوں کے لیے شفا ہے۔

آیت میں ﴿فِيهِ شِفَاءٌ﴾ اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے کہ کسی بھی جائز دوا کے ذریعے علاج معالجہ جائز ہے۔

احادیث نبویہ ﷺ میں سے بھی بے شمار احادیث علاج معالجہ کے جواز کو بیان کرتی ہیں جن میں سے چند ایک یہ ہیں کہ:

((مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ دَاءً إِلاَّ أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً))[2]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے ہر بیماری کا علاج رکھا ہے۔

ایک اور حدیث مبارکہ ہے کہ:

((لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ))[3]

ترجمہ: ہر بیماری کا علاج ہے جب بیماری کو اس کا علاج مل جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے بیماری سے شفاء مل جاتی ہے۔

ایک اور حدیث ہے جس میں آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ آپ کی کیا تعلیمات ہیں جب ہم علاج کرتے ہیں یا کوئی تعویذ وغیرہ استعمال کرتے ہیں تو کیا ہم اس سے اللہ تعالیٰ کی تقدیر میں کسی چیز کو دور کر سکتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: ((هي من قدر الله)) کہ یہ (یعنی بیماری کا علاج کرنا) بھی اللہ کی تقدیر میں ہی شامل ہے۔[4]

اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

((الشِّفَاءُ فِي ثَلاثَةٍ: شَرْبَةِ عَسَلٍ، وشَرْطَةِ مِحْجَمٍ، وَكَيَّةِ نَارٍ، وأَنْهَى أُمَّتِي عَنِ الكَيِّ))[5]

ترجمہ: شفاء تین چیزوں میں ہے: شہد پینا، پچھنا لگوانا اور آگ سے داغنا لیکن میں امت کو آگ سے داغ کر علاج کرنے سے منع کرتا ہوں۔

---

[1] النحل:69

[2] البخاری، محمد بن اسماعیل، **الجامع الصحیح البخاری**، کتاب الطب، باب ما انزل اللہ داء الا انزل لہ شفاء، (موسوعۃ القرآن والحدیث، ابن منیر، 2016) حدیث، 5678۔

[3] القشیری، مسلم بن الحجاج، **صحیح مسلم**، کتاب السلام، باب لکل داء دواء واستحباب التداوی، (موسوعۃ القرآن والحدیث، ابن منیر، 2016) حدیث، 5741

[4] الترمذی، محمد بن عیسیٰ، **جامع الترمذی**، کتاب الطب، باب ماجاء فی الرقی والادویۃ، (موسوعۃ القرآن والحدیث، ابن منیر، 2016) حدیث، 2065

امام ترمذی نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد حسن صحیح اور امام حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الحاکم، ابو عبد اللہ، النیسابوری، **المستدرک علی الصحیحین**، (بیروت، دار المعرفۃ، 2011)، ج4، ص402۔

[5] البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الطب، باب الشفاء فی ثلاث، حدیث، 5680۔

ایک اور حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت ابی بن کعبؓ[1] کے پاس ایک طبیب بھیجا، جس نے حضرت ابی بن کعبؓ کی ایک رگ کو کاٹ کر خون نکالا اور پھر اس کو داغ دیا۔[2]

ایک اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

((تداوَوا عبادَ اللّٰهِ فإنَّ اللّٰهَ سبحانَهُ لم يضع داءً إلَّا وضعَ معَهُ شفاءً إلَّا الهرَمَ))[3]

ترجمہ: اللہ کے بندو علاج معالجہ کیا کرو، کیونکہ سوائے بڑھاپے کے کوئی ایسی بیماری نہیں ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے علاج نہ رکھا ہو۔

ایک اور حدیث کا مفہوم ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ[4] روایت کرتے ہیں کہ میں بیمار پڑ گیا، آپ ﷺ میری عیادت کے لیے تشریف لائے، آپ ﷺ نے میرے سینہ پر ہاتھ رکھا جس کی ٹھنڈک میں نے اپنے سینہ میں محسوس کی۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ:

((إنَّكَ رجلٌ مفؤودٌ ، ائتِ الحارِثَ بنَ كَلَدَةَ أخا ثقيفٍ ، فإنَّه رجلٌ يتطبَّبُ ، فلْيأخُذْ سبعَ تمراتٍ مِنْ عجوةِ المدينةِ ، فَلْيَجَأْهُنَّ بِنَواهُنَّ ثُمَّ لِيَلُدَّكَ بِهِنَّ))[5]

یعنی چونکہ تمہیں دل کی بیماری ہے اس لیے حارث بن کلدۃ جو کے ثقیف کا بھائی ہے اس کے پاس جاؤ کیونکہ وہ ایک طبیب ہے۔ اس کو کہو کہ مدینہ کی سات عجوہ کھجوریں لے اور گھٹلی سمیت کوٹ کر تمہیں دے اور پھر اس کا لدود بنا کر تمہیں دے۔

---

[1] اُبَي بن کعب بن قیس بن عبید بن زید بن معاویۃ بن عمرو بن مالک بن النجار نام ہے، مشہور صحابی ہیں، کاتب رسول اور امت محمدیہ ﷺ کے سب سے بڑے قاری ہیں، سن وفات میں مختلف اقوال ہیں جیسا کہ 22 ہجری، 30 ہجری، 33 ہجری وغیرہ۔ ملاحظہ فرمائیں: ابن الاثیر، عزالدین، علی بن محمد، اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ، (دار ابن حزم، 2012ء) ج1، ص110؛ العسقلانی، ابن حجر، الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1995ء)، ج1 ص75-76۔

[2] القشیری، صحیح مسلم، کتاب السلام، باب لکل داء دواء واستحباب التداوی، حدیث، 5745

[3] السجستانی، سلیمان بن الاشعث، **سنن ابی داود**، کتاب الطب، باب فی الرجل یتداوی، (موسوعۃ القرآن والحدیث، ابن منیر، 2016) حدیث، 3855
امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الترمذی، سنن ترمذی، کتاب الطب، باب ماجاء فی الدواء والحث علیہ، حدیث 2038؛ الحاکم، مستدرک علی الصحیحین، ج1، ص121۔

[4] سعد بن ابی وقاص فاتح ایران کا تعلق قریش کے قبیلہ بنو زہرہ سے تھا جو محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ننھیالی خاندان ہے اس لیے آپ رشتے میں حضور کے ماموں زاد بھائی تھے۔ حمزہ بن عبد المطلب کی والدہ آپ کی سگی پھوپھی تھیں۔ ہجرت مدینہ سے 30 برس پہلے پیدا ہوئے۔ نزول وحی کے ساتویں روز ابو بکر صدیق کے ترغیب دلانے پر مشرف با اسلام ہوئے۔ اور عمر بھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے محافظ خصوصی کے فرائض انجام دیے، 55 ہجری کو وفات ہوئی اور مسجد نبوی ﷺ میں جنازہ ہوا۔ ملاحظہ فرمائیں: ابن الاثیر، اسد الغابۃ، ج2، ص291، ج4، ص191۔

[5] السجستانی، سنن ابی داود، کتاب الطب، باب فی تمرۃ العجوۃ، حدیث، 3875۔
شیخ عبد الحق الشبیلی اور شعیب الارناوط نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الشبیلی، عبد الحق بن عبد الرحمٰن، احکام الصغریٰ، (المکتبۃ الشاملۃ)، ج2، ص837؛ الارناؤوط، شعیب، تخریج زاد المعاد، (المکتبۃ الشاملۃ)، ج4، ص276۔

اس حدیث میں واضح طور پر آپ ﷺ نے علاج کی طرف رہنمائی فرمائی بایں صورت کہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو اپنے علاج کے لیے طبیب کی خدمات لینے کا حکم دیا۔

ایسے مزید اور بہت سے دلائل ہیں جو علاج معالجے کے جواز پر دلالت کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت اسلامی کا مزاج اسباب کی حد تک علاج معالجہ کے جواز کو بیان کرتا ہے۔

عدم جواز کے قائلین کے دلائل

علاج کے قائلین کی طرح عدم جواز کے قائلین نے بھی مختلف آیات اور احادیث سے استدلال کیا ہے جن کا جائزہ لینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ان کے دلائل میں سے ایک دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

﴿مَآ اَصَابَ مِنۡ مُّصِیۡبَۃٍ فِی الۡاَرۡضِ وَلَا فِیۡۤ اَنۡفُسِکُمۡ اِلَّا فِیۡ کِتٰبٍ مِّنۡ قَبۡلِ اَنۡ نَّبۡرَاَہَا﴾ [1]

ترجمہ: کوئی مصیبت ایسی نہیں ہے جو زمین میں نازل ہوتی یا تمہاری جانوں کو لاحق ہوتی ہو، مگر وہ ایک کتاب میں اس وقت سے درج ہے جب ہم نے ان جانوں کو پیدا ابھی نہیں کیا تھا۔

اس آیت سے استدلال یوں کیا گیا ہے کہ:

"قَدْ عَلِمَ اللَّهُ أَيَّامَ الْمَرَضِ وَأَيَّامَ الصِّحَّةِ فَلَا تَزِيدُ هَذِهِ بِالرُّقَى وَالْعِلَاجَاتِ وَلَا تَنْقُصُ تِلْكَ بِتَرْكِ السَّعْيِ وَالِاحْتِيَالَاتِ لِكُلِّ صِنْفٍ مِنْ ذَلِكَ زَمَنٌ قَدْ عَلِمَهُ اللَّهُ وَوَقْتٌ قَدْ قَدَّرَهُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ فَلَوْ حَرَصَ الْخَلْقُ عَلَى تَقْلِيلِ أَيَّامِ الْمَرَضِ وَزَمَنِ الدَّاءِ أَوْ عَلَى تَكْثِيرِ أَيَّامِ الصِّحَّةِ مَا قَدَرُوا عَلَى ذَلِكَ "[2]

یعنی اللہ تعالیٰ صحت اور مرض کے ایام کے بارے میں جانتے ہیں پس کوئی علاج، حیلہ یا رقیہ انسان کی کسی بھی بیماری میں کمی بیشی کا موجب نہیں بن سکتا، صحت اور مرض میں سے ہر ایک کا ایک خاص وقت مقرر ہے جس کو انسانیت کی تخلیق سے پہلے لکھ دیا گیا تھا لہٰذا اگر انسان چاہے بھی تو اس لکھے ہوئے کو کم یا زیادہ کرنے پر قادر نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بیماری بھی ایک مصیبت ہے جس کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے، جس کو مخلوق کی تخلیق سے پہلے ہی مقرر کر دیا گیا تھا۔لہٰذا علاج معالجے کا کوئی فائدہ نہیں اور اگر نہ کریں تو کوئی نقصان نہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک انسان کی زندگی میں جو مصیبت آتی ہے وہ اس کی اپنی نافرمانیوں کا نتیجہ ہوتا ہے لیکن انسان جمادات کی طرح مجبور محض نہیں ہے کہ جو کچھ ہو گیا سو ہو گیا اب اس کو بدلنے کی کوشش نہ کرے یا اس کو بدلنے کا اختیار نہیں دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان جس شئے کو پانے کی جستجو کرتا ہے نظام کائنات کو انسان کے مقصد کے حصول کے لیے مسخر کر دیا جاتا ہے اسی طرح اگر اس کے اعمال کی وجہ سے کوئی بیماری اس کو لاحق ہو چکی ہے تو اس کو چاہیے کہ ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر نہ بیٹھے بلکہ اپنا علاج کرائے جیسا کہ ماقبل علاج معالجے کا جواز بے شمار دلائل

---

[1] الحدید:22

[2] ابن عبدالبر، التمہید، ج5، ص265، القرطبی، احکام القرآن، ج10، ص92۔

کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔

دوسری دلیل: عدم جواز کے قائلین کا کہنا یہ ہے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ میرے سامنے تمام امتوں کو پیش کیا گیا اور کہا گیا کہ یہ آپ کی امت ہے اور اس میں ستر ہزار ایسے لوگ ہیں جو بغیر حساب کتاب کے جنت میں جائیں گے۔ ان کا تعارف کرتے ہوئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ:

((هُمُ الَّذِينَ لَا يَتَطَيَّرُونَ، وَلَا يَسْتَرْقُونَ، وَلَا يَكْتَوُونَ ، وعلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ))[1]

اور یہ وہ لوگ ہوں گے جو بدفالی نہیں کرتے، نہ منتر سے جھاڑ پھونک کراتے ہیں اور نہ داغ لگاتے ہیں بلکہ اپنے رب پر بھروسہ کرتے ہیں۔

اس حدیث میں واضح طور پر رقیہ نہ کرنے اور زخم نہ داغنے کی ترغیب دی جارہی ہے، جو کے علاج معالجے کی ہی ایک صورت ہے پس علاج معالجہ کرنا ناجائز ہے۔[2]

جواب: اس دلیل کے شارحین حدیث نے مختلف جواب دیئے ہیں جیسا کہ:

i. امام نووی (متوفیٰ،676ھ)[3] نے علاج معالجے کے جواز کے دلائل کا تذکرہ کرنے کے بعد اس حدیث کا جواب یوں دیا ہے کہ:

" فَإِذَا ثَبَتَ هَذَا حُمِلَ مَا فِي الْحَدِيثِ عَلَى قَوْمٍ يَعْتَقِدُونَ أَنَّ الْأَدْوِيَةَ نَافِعَةٌ بِطَبْعِهَا وَلَا يُفَوِّضُونَ الْأَمْرَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى "[4]

یعنی اس حدیث میں محض اس بات کو واضح کیا جارہاہے کہ انسان کا اعتقاد یہ نہیں ہونا چاہیے کہ طبیب کی دوا سے شفاء ملی ہے اور اس شفاء ملنے میں اللہ تعالیٰ کی منشاء عمل دخل نہیں تھا۔ رہا علاج معالجہ کا نفس جواز، تو اس کی ممانعت بیان نہیں کی گئی۔

ii. امام قرطبی (متوفیٰ،1273ء)[5] نے اپنی تفسیر میں جواز کے قائلین کی جانب سے ایک جواب یہ دیا ہے کہ:

---

(1) بخاری، صحیح البخاری، کتاب الطب، باب من لم یرق، (موسوعۃ القرآن والحدیث) حدیث، 5752،

(2) ابن عبد البر، التمھید، ج5، ص265-267؛ النووی، شرح مسلم، ج3، ص90؛ القرطبی، احکام القرآن، ج10، ص92۔

(3) کنیت: ابو زکریا۔ لقب: محی الدین۔ نام یحییٰ بن شرف بن مُری بن حسن بن حسین بن حزام بن محمد، ولادت محرم الحرام کے درمیانی عشرے میں 631 بمطابق 1233ء میں دمشق کے علاقے حوران سے متصل ایک بستی نوا میں ہوئی۔ اسی وجہ سے آپ نووی کہلائے، صحیح مسلم کی شرح، تھذیب الاسماء واللغات، کتاب الاذکار اور ریاض الصالحین جیسی نہایت اہم کتابیں لکھی ہیں۔ 676ھ میں نوٰی میں ہی فوت ہوئے۔ ملاحظہ فرمائیں: زرکلی، الاعلام، ج8، ص149۔

(4) النووی، شرح مسلم، ج3، ص90-91۔

(5) امام قرطبی (پیدائش: 1214ء—وفات: 29 اپریل 1273ء) کا پورا نام امام محمد بن احمد بن ابو بکر بن فرح ابو عبداللہ انصاری، خزرجی، قرطبی، اندلسی، مالکی ہے۔ یہ بہت بڑے عالم، مفسر فقیہہ اور عربی زبان کے ائمہ میں شامل تھے، الجامع لاحکام القرآن المعروف تفسیر قرطبی، التذکرۃ، الاعلام بما فی دین النصاریٰ من الاوہام، مشہور تصانیف ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں: الاعلام، زرکلی، ج5، ص322-323۔

"وَأَجَابَ الْأَوَّلُونَ عَنِ الْحَدِيثِ بِأَنَّهُ لَا حُجَّةَ فِيهِ، لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَصَدَ إِلَى نَوْعٍ مِنَ الْكَيِّ مَكْرُوهٍ--- وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَصَدَ إِلَى الرُّقَى بِمَا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ"[1]

یعنی اس حدیث میں علاج معالجہ کی مطلقاً ممانعت کا ذکر نہیں ہے بلکہ عین ممکن ہے جو ممانعت سمجھ آرہی ہے اس سے مراد ایسے کلمات سے علاج کروانا ہو جو جاہلیت کے زمانے کا کلام ہو، یا اس کا معنیٰ معلوم نہ ہو، یا اس کا مفہوم درست نہ ہو اور یا ایسے کلمات ہوں جو کتاب و سنت کی واضح تعلیمات کے خلاف ہیں۔

iii. امام نووی نے ایک جواب یہ لکھا ہے کہ:

"لَا يَقْدَحُ فِي التَّوَكُّلِ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي هَذَا الْبَابِ،أَنَّ هَؤُلَاءِ كَمُلَ تَفْوِيضُهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَمْ يَتَسَبَّبُوا فِي دَفْعِ مَا أَوْقَعَهُ بِهِمْ وَلَا شَكَّ فِي فَضِيلَةِ هَذِهِ الْحَالَةِ وَرُجْحَانِ صَاحِبِهَا وَكَانَ مُفَوِّضًا فِي ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى"[2]

اس حدیث سے مراد ایسے لوگ ہیں جو دنیا و مافیہا سے بیزار رہتے ہیں اور مسائل کے حل کے لیے کسی بھی قسم کے اسباب کے استعمال سے اجتناب کرتے ہیں، ظاہر ہے اس قسم کے متوکلین کی فضیلت اور مقام کا انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ایسے لوگوں کا ٹھکانہ صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہوتی ہے۔

iv. اس حدیث سے مقصود یہ بتانا ہے کہ اصل شفاء دینے والی ذات اللہ تعالیٰ کی ہے اسی کی رضا پر سر تسلیم خم کرنا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ علاج معالجہ کرنا ہی نہیں چاہیے۔[3]

تیسری دلیل: ایک اور حدیث ہے کہ ایک عورت آپ ﷺ کے پاس آئی اور کہا! یارسول اللہ ﷺ مجھے مرگی پڑتی ہے جس سے میرا ستر کھل جاتا ہے، آپ اللہ تعالیٰ سے میرے لیے دعا کریں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ:

((إِنْ شِئْتِ صَبَرْتِ وَلَكِ الْجَنَّةُ، وَإِنْ شِئْتِ دَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يُعَافِيَكِ))[4] اگر تو چاہے تو اس پر صبر کر کے جنت حاصل کر سکتی ہے اور اگر تو چاہتی ہے تو میں تیری شفا کے لیے اللہ تعالیٰ سے دعا کر دیتا ہوں۔ اس نے کہا میں صبر کروں گی۔

اس حدیث سے واضح طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ علاج معالجہ ترک کرنا ہی افضل ہے کیونکہ حدیث میں جنت میں دخول کو علاج کے ترک کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے۔[5]

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں علاج معالجہ اختیار کرنے اور نہ کرنے، دونوں کا اختیار دیا گیا ہے جس کا

---

[1] القرطبی، احکام القرآن، ج10، ص92۔

[2] النووی، شرح مسلم، ج3، ص90-91۔

[3] ابن عبد البر، التمهید، ج5، ص278؛ القرطبی، احکام القرآن، ج10، ص92؛ النووی، شرح مسلم، ج3، ص90-91۔

[4] بخاری، صحیح البخاری، کتاب المرضی، باب فضل من یصرع من الریح، (موسوعۃ القرآن والحدیث) حدیث 5652۔

[5] الذھبی، محمد بن احمد، **الطب النبوی**، (دار احیاء العلوم، 2008ء) ص134۔

مطلب ہے کہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔ اس لیے اس کو صرف عدم جواز پر محمول کرنا درست نہیں۔[1]

چوتھی دلیل: ((مَنِ اكْتَوَى أَوِ اسْتَرْقَى فَقَدْ بَرِئَ مِنَ التَّوَكُّلِ))[2]

آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جس نے داغ لگایا یا رقیہ استعمال کیا تو وہ توکل سے بری ہو گیا۔

پانچویں دلیل:

((سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ النُّشْرَةِ؟ فَقَالَ: هُوَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ))[3]

آپ ﷺ سے نشرۃ[4] سے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ شیطانی عمل ہے۔

ان دونوں کا جواب ماقبل حدیث (عرضت علی الامم) کے تحت گزر چکا ہے اور "نُشرۃ" کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے حاشیہ میں بھی اس دلیل کا جواب دیا گیا ہے۔

چھٹی دلیل: ہر وہ چیز جس کا تعلق تقدیر سے ہو اس کے علاج کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وہ خداوند کی جانب سے طے شدہ ہے اسکو کوئی چیز دور نہیں کر سکتی۔[5]

اس کا جواب یہ ہے کہ علاج معالجہ بھی تقدیر میں ہی شامل ہے اس لیے علاج کروانے میں تقدیر کا مقابلہ نہیں کیا جا رہا بلکہ ایک تقدیر کو دوسری تقدیر کے ذریعے ختم کیا جا رہا ہے۔

ساتویں دلیل: اصل یہی ہے کہ انسان کسی قسم کا علاج معالجہ نہ کرے کیونکہ بندے کو رب کی جانب سے آنے والی ہر حالت پر راضی رہنا چاہیے۔ اگر وہ علاج کرتا ہے تو یہ اس کے عقیدے میں نقصان کی علامت ہے۔[6]

---

[1] العسقلانی، ابن حجر، احمد بن علی، **فتح الباری**، طبع دوم (قاھرۃ، دار الریان للتراث، 2015،) ج10، ص120۔

[2] الترمذی، جامع الترمذی، کتاب الطب، باب ماجاء فی کراھیۃ الرقیۃ، (موسوعۃ القرآن والحدیث) حدیث، 2055۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔

[3] السجستانی، سنن ابی داوٗد، کتاب الطب، باب فی النشرۃ، (موسوعۃ القرآن والحدیث) حدیث، 3868۔

امام نووی، شعیب الارناؤوط اور علامہ البانی نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: النووی، المجموع، (موسوعۃ الحدیثیۃ)، ج9، ص67؛ الارناؤوط، تخریج العواصم والقواصم، (موسوعۃ الحدیثیۃ)، ج7، ص157؛ الالبانی، ناصر الدین، السلسلۃ الصحیحۃ، (موسوعۃ الحدیثیۃ)، ج6، ص612۔

[4] نشرۃ دراصل ایک رقیہ کی قسم ہے جو ایسے شخص کے علاج میں استعمال ہوتا ہے جس شخص سے متعلق یہ گمان ہوتا ہے کہ شیطان نے اس کو چھوا ہے یا اس پر شیطانی اثرات ہیں، امام حسن بصری کا کہنا ہے کہ یہ جادو کی ایک قسم ہے۔ دراصل زمانہ جاہلیت میں غلط طریقوں اور غلط کلام کے ذریعے، شرکیہ عقیدہ رکھتے ہوئے علاج کیا جاتا تھا آپ ﷺ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کو شیطانی عمل سے تعبیر فرمایا ہے، اگر ماقبل بیان کیے گے مفاسد اور غلط قسم کے الفاظ شامل نہ ہوں تو محض قرآنی الفاظ، احادیث مبارکہ میں بیان ہونے والی ادعیہ ماثورہ یا ان کے مماثل الفاظ کے ذریعے علاج کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: القاری، ملا علی بن سلطان، **مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح**، کتاب الطب والرقیٰ، طبع اول، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 2001ء)، ج8، ص356؛ معالم السنن، ج4، ص204؛ ابن منظور، ابو الفضل، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، طبع سوم (بیروت، دار صادر، 1414ھ)، ج5، ص209۔

[5] النووی، شرح مسلم، ج14، ص191؛ ابن القیم، زاد المعاد، ج4، ص14-15۔

[6] القرطبی، احکام القرآن، ج10، ص91۔

اس کا جواب یہ ہے کے علاج معالجہ کسی بھی طرح تقویٰ کے خلاف نہیں ہے کیونکہ خود نبی کریم ﷺ نے علاج کروایا ہے صحابہ کرامؓ کو اس کا حکم دیا ہے اس لیے یہ توجیہ پیش کرنا درست نہیں ہے۔

راجح موقف:

تمام تر دلائل اور توجیہات کا جائزہ لیتے ہوئے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علاج معالجے کے جواز و عدم جواز کی مختلف صورتیں ہیں۔ مباح، مکروہ، حرام، واجب اور مستحب، ہر ایک صورت مختلف مواقع پر دیکھنے کو ملتی ہے۔

لہذا عام حالات میں علاج معالجہ کرانا مستحب یا کم از کم مباح عمل ہے یہی وجہ کہ آپ ﷺ سے صحابہ کرام نے علاج سے متعلق سوال کیا تو آپ ﷺ نے نہ صرف اجازت دی ہے بلکہ اس کی باقاعدہ طور پر ترغیب دی ہے جیسا کہ ماقبل جواز کے دلائل میں بے شمار احادیث بیان ہوئی ہیں جس میں سے ایک حدیث یہ تھی:

((تداوَوا عبادَ اللَّهِ فإنَّ اللَّهَ سبحانَهُ لم يضع داءً إلَّا وضعَ معَهُ شفاءً إلَّا الهرَمَ))[1]

ترجمہ: اللہ کے بندوں علاج معالجہ کیا کرو، کیونکہ سوائے بڑھاپے کے کوئی ایسی بیماری نہیں ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے علاج نہ رکھا ہو۔

اس حدیث میں آپ ﷺ نے صحابہ کرام اور امت کو یہ سکھلایا ہے کہ بیماری کی حالت میں ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر تقدیر کا فیصلہ سمجھ کر بیٹھ نہیں جانا چاہیے بلکہ اسباب کی حد تک اپنی تئیں مکمل کوشش ہونی چاہیے کہ صحت یابی کی کوئی صورت بن جائے۔

اور بعض اوقات علاج کرانا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہوتا ہے، جیسا کہ اگر مرض شدت اختیار کر جائے اور جان جانے کا اندیشہ ہو تو جس طرح مجبوری کی حالت میں انسان کے لیے مردار کھانا بھی حلال ہو جاتا ہے، اسی طرح علاج کرانا بھی ضروری اور واجب ہو گا، اگر اس کی لاپرواہی کی وجہ سے دینی و دنیاوی ذمہ داریوں میں کوئی خلل آیا تو یہ عذر قبول نہیں ہو گا کہ یہ مریض تھا بلکہ علاج نہ کرانے کی وجہ سے شریعت کے حکم (علاج) میں کوتاہی کا مرتکب قرار پاتے ہوئے گناہگار ہو گا۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی انتہائی اہمیت کی حامل ہے کہ علاج معالجہ کا اصل مقصد انسانی قویٰ اور صحت کو برقرار رکھنا ہوتا ہے تاکہ وہ اپنی دنیاوی و اخروی ذمہ داریوں کو بخوبی سرانجام دے سکے لہذا علاج معالجہ کی حیثیت کھانا کھانے کی سی ہے یعنی جیسے انسان اپنی طاقت کو برقرار رکھنے کے لیے غذا کا استعمال کرتا ہے ایسے ہی علاج معالجہ ہے اس لیے بقدر ضرورت علاج کرنا بالکل ممنوع نہیں ہے۔ واللہ اعلم

---

[1] السجستانی، سلیمان بن الاشعث، **سنن ابی داؤد**، کتاب الطب، باب فی الرجل یتداوی، (موسوعۃ القرآن والحدیث، ابن منیر، 2016) حدیث، 3855 امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الترمذی، سنن ترمذی، کتاب الطب، باب ماجاء فی الدواء والحث علیہ، حدیث 2038؛ الحاکم، مستدرک علی الصحیحین، ج 1، ص 121۔

امام غزالی نے مذکورہ بالا اختلاف میں تطبیق یوں پیش کی ہے کہ اگر کسی دوائی سے شفایاب ہونے کا یقین ہو تو ایسی صورت میں علاج کرنا واجب ہے ورنہ گناہگار ہو گا، اگر کسی دوائی کے بارے میں یقین نہ ہو لیکن ظن ہو کہ شفاء مل سکتی ہے تو یہ صورت جواز کی ہے کہ علاج کر لیا تو جائز ہے، اور آخری صورت یہ ہے کہ مبتلابہ کو معلوم ہے کہ اس دوائی سے شفایاب نہیں ہوں گا لیکن پھر بھی اس کا استعمال کرتا ہے تو یہ صورت ناجائز ہے۔[1] اس طرح تمام اقوال میں تطبیق پیدا کی جاسکتی ہے، یہی تطبیق راقم نے بھی دوسری جہت سے ماقبل بیان کر دی ہے۔

[1] کشمیری، انور شاہ، مولانا، **العرف الشذی شرح سنن الترمذی**، کتاب الطب، باب ماجاء فی الدواء والحث علیہ، طبع اول، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 2004ء)، ج3، ص347۔

مبحث دوم: محرمات سے علاج معالجے کے احکام

محرمات سے علاج معالجے کا کیا حکم ہے اس میں اہل علم کا اختلاف ہے۔اس اختلاف کو دو صورتوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

1. **شراب کے ذریعے علاج کا حکم**
2. **شراب کے علاوہ دیگر محرمات سے علاج کا حکم**

قسم اول: شراب کے ذریعے علاج کا حکم

اس قسم سے متعلق اہل علم کے دو قول ہیں:

پہلا قول: شراب کے ذریعے علاج کرنا حرام ہے۔

یہ جمہور اہل علم حنفیہ[1]، مالکیہ[2]، شوافع[3] اور حنابلہ[4] کا موقف ہے۔

دوسرا قول: شراب کے ذریعے علاج معالجہ درست ہے۔حنفیہ کی ایک رائے[5]، شوافع کی ایک رائے[6]، اور مالکیہ کا ایک قول[7] یہ ہے کہ اگر محض جلد پر استعمال کے لیے ہو تو پھر چند شرائط کے ساتھ اس کا استعمال جائز ہے۔

- مریض کی شفاء کا یقین ہو۔
- کسی اور حلال چیز سے شفاء ملنے کا کوئی امکان نہ ہو۔
- شراب کا استعمال بقدر ضرورت ہو۔[8]

حرمت کے دلائل کا جائزہ

حرام چیزوں سے علاج معالجہ کے ناجائز ہونے کے مختلف دلائل پیش کیے گے ہیں ان میں چند ایک یہ ہیں کہ:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(1) المرغینانی، الهدایۃ شرح بدایۃ المبتدی، ج4، 97؛ ابن نجیم، زین الدین، البحر الرائق، ج8، ص237

(2) القیروانی، ابو محمد، عبد اللہ بن ابی زید، الرسالہ، ص166؛ الرعینی، محمد بن عبد الرحمان، **مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل**، (بیروت، دار الفکر، 1398ھ) ج1، ص119-120

(3) النووی، یحیٰی بن اشرف، **المجموع شرح المهذب**، (بیروت، دار الفکر، 2008ء) ج9، ص51،؛ النووی، یحیٰی بن اشرف، **روضۃ الطالبین**، (دار عالم الکتب، 2008ء) ج10، ص169،؛ البکری، عثمان بن شطا، **اعانۃ الطالبین**، (دار احیاء الکتب العربیۃ، 2015ء) ج4، ص156۔

(4) ابن ابی موسیٰ، محمد بن احمد، الارشاد الیٰ سبیل الرشاد، ص546؛ المقدسی، محمد بن مفلح، کتاب الفروع، ج2، ص165۔

(5) ابن عابدین، محمد امین، **رد المحتار (حاشیۃ ابن عابدین)**، طبع دوم (بیروت، دار الفکر، 1386ھ) ج5، ص228۔

(6) النووی، یحیٰی بن اشرف، المجموع شرح المهذب، ج1، ص157؛ روضۃ الطالبین، ج10، ص169۔

(7) الرعینی، محمد بن عبد الرحمان، مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل، ج1، ص119-120

(8) النووی، یحیٰی بن اشرف، روضۃ الطالبین، ج10، ص169؛ ابن عابدین، حاشیۃ ابن عابدین، ج6، ص228؛ ابن حجر، فتح الباری، ج10، ص82-83

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1]

ترجمہ: اے ایمان والو! شراب، جوا، بتوں کے تھان اور جوے کے تیرے یہ سب ناپاک شیطانی کام ہیں، لہٰذا ان سے بچو، تاکہ تمہیں فلاح حاصل ہو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شراب کا استعمال مطلقاً منع کیا ہے۔ لہٰذا کسی بھی قسم کا استعمال درست نہیں ہے۔[2]

دوسری دلیل: ایک مرتبہ آپ ﷺ سے شراب سے متعلق سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کے استعمال سے منع کر دیا، سائل نے کہا کہ میرا مقصد اس سے دوائی بنانا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا:

((إِنَّه ليس بدَوَاءٍ وَلَكِنَّهُ دَاءٌ))[3]

ترجمہ: یہ دوائی نہیں بلکہ بیماری ہے۔

مذکورہ حدیث میں واضح کیا گیا ہے کہ شراب خود بیماری ہے۔ علاج نہیں ہے اس لیے اس کا استعمال جائز نہیں ہے۔[4]

تیسری دلیل: آپ ﷺ کی واضح تعلیمات ہیں کہ:

((اِنَّ اللّٰهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ))[5]

"بے شک اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں تمہارے لیے شفاء نہیں رکھی۔"

اس حدیث سے استدلال واضح ہے کہ آپ ﷺ نے حرام چیز کو علاج معالجے میں استعمال کرنے سے منع کیا ہے۔ اور خمر بھی ایک حرام چیز ہے اس لیے اس کا استعمال بھی ممنوع ہے۔ جیسا کے اس حدیث کا سیاق بھی اس پر شاہد کہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا[6] اپنی بیٹی کے علاج کے لیے نبیذ تیار کر رہی تھیں تو آپ ﷺ نے ان کو ایسا کرنے سے منع کیا کہ حرام چیزوں میں شفاء نہیں رکھی گئی۔

---

[1] المائدۃ:90

[2] القرطبی، احکام القرآن، ج6، ص187۔

[3] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الاشربۃ، باب تحریم التداوی بالخمر، حدیث، 5141۔

[4] الشوکانی، محمد بن علی، **نیل الاوطار**، (دار ابن الجوزی، 2010ء) ج8، ص229

[5] البیہقی، احمد بن الحسین، **السنن الکبریٰ**، (بیروت، دار المعرفہ، 1413ھ) ج10، ص5۔
امام ابن حبان اور علامہ البانی نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابن حبان، صحیح ابن حبان، (موسوعۃ الحدیثیۃ)، ج4، ص233؛ الالبانی، السلسلۃ الصحیحۃ، (موسوعۃ الحدیثیۃ)، ج4، ص175۔

[6] ہند نام، ام سلمہ کنیت، قریش کے خاندان مخزوم سے ہیں، سلسلہ نسب یہ ہے ہند بنت ابی امیہ سہیل بن مغیرہ بن عبد اللہ بن عمر بن مخزوم۔ آغاز نبوت میں اپنے شوہر ابو سلمہ کے ساتھ مسلمان ہو گئی تھیں، حبشہ کی طرف ہجرت کرنے والوں میں یہ بھی تھیں، احد کی جنگ میں ان کے شوہر کا انتقال ہوا جس کے بعد یہ آپ ﷺ کے نکاح میں آئیں۔ 84 برس کی عمر میں 63ھ کو فوت ہوئیں۔ ملاحظہ فرمائیں: العسقلانی، ابن حجر، الاصابۃ، ج8، ص240۔241۔

چوتھی دلیل: ایک حدیث میں آپ ﷺ نے علاج معالجہ کے جواز و عدم جواز کو نہایت واضح طور پر یوں ذکر کیا ہے کہ:

((إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالدَّوَاءَ وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٍ فَتَدَاوَوْا وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ))[1]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے بیماری اور علاج دونوں نازل فرمائے ہیں اور ہر بیماری کی دوا بھی رکھی ہے لہٰذا (بیماری میں) علاج کیا کرو اور حرام کے ذریعے علاج نہ کیا کرو۔

وجہ استدلال واضح ہے کہ آپ ﷺ نے علاج معالجہ عام حالت کے جواز کو بیان کرتے ہوئے یہ بھی واضح کیا ہے کہ حرام شئے کے ذریعے علاج کی شریعت میں اجازت نہیں ہے اور حرام شئے میں خمر بھی شامل ہے اس لیے علاج میں اس کا استعمال بھی ممنوع ہے۔

پانچویں دلیل: حرام اشیاء سے متعلق ایک اور ہدایت آپ ﷺ نے یہ دی ہے کہ:

((نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الدَّوَاءِ الْخَبِيثِ))[2]

ترجمہ: نبی اکرم ﷺ نے ناپاک دوا کے استعمال سے منع فرمایا ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ حدیث میں خبیث چیز کے استعمال سے منع کیا ہے اور خمر ام الخبائث ہے اس لیے اس کا استعمال بطریق اولیٰ ممنوع ہے۔[3]

عدم جواز کے قائلین کے دلائل کا ماحصل یہ ہے کہ جہاں تک مطلقا علاج معالجہ کا تعلق ہے تو بے شک اس کے بارے میں شریعت اسلامیہ کے بے شمار ایسے دلائل ہیں جو اس کے جواز کو بیان کرتے ہیں لیکن مطلقا جواز کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ کسی بھی شئے سے علاج کر لیا جائے بلکہ ایک مسلمان ہونے کے ناطے ہر شخص کی ذمہ داری ہے کہ وہ کوئی بھی شئے استعمال کرنے سے پہلے چاہے علاج ہی کے لیے کیوں نہ ہو ہو، اس کا جائزہ لے کہ آیا اس شئے کو استعمال

---

[1] السجستانی، سنن ابی داوٗد، کتاب الطب، باب فی الادویۃ المکروھۃ، حدیث، 3874۔
اس حدیث کو اگرچہ علامہ البانی اور شیخ زبیر علی زئی نے حدیث میں موجود "ثعلبۃ بن مسلم" کو غیر ثقہ مانتے ہوئے ضعیف قرار دیا ہے لیکن ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ باقی رواۃ ثقہ ہیں یہی وجہ ہے کہ ابن الملقن نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، ملاحظہ فرمائیں: سنن ابی داوٗد، حدیث 3874، (اس حدیث کے تحت "موسوعۃ القرآن والحدیث" میں استنادی حیثیت بیان کی گئی ہے۔ مزید یہ کہ اس حدیث کا یہ طرق اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کے شاہد اور طرق ایسے ہیں جن میں یہی مفہوم بیان ہوا ہے جیسا کہ ایک طرق کے الفاظ یہ ہیں ((إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ خلق الداءَ وخلق الدواءَ فتداوَوْا ولا تداوَوْا بحرامٍ)) امام سیوطی اور ابن عبد البر نے اس طریق کو صحیح کہا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: السیوطی، الجامع الصغیر، (موسوعۃ الحدیثیۃ)، ص1690؛ ابن عبد البر، التمہید، ج5، ص282۔

[2] السجستانی، سنن ابی داوٗد، کتاب الطب، باب فی الادویۃ المکروھۃ، حدیث، 3870۔ علامہ البانی نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، مذکورہ حدیث کے تحت "موسوعۃ القرآن والحدیث" میں حدیث کی صحت کو ذکر کیا گیا ہے۔ امام ابو دوٗد کے علاوہ دیگر محدثین نے بھی اس حدیث کو ذکر کیا ہے ملاحظہ فرمائیں: سنن الترمذی، کتاب الطب، حدیث، 2045؛ سنن ابن ماجہ، کتاب الطب، حدیث، 3459۔

[3] الشوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار، ج8، ص230۔

کرنے کی اسلام نے مجھے اجازت دی ہے یا نہیں، اگر اجازت نہ ہو جیسا کہ ماقبل احادیث میں علاج معالجہ کے لیے حدود کا تعین کر دیا گیا ہے تو انہی حدود میں رہتے ہوئے صرف پاک اور حلال شئے کو ہی دواء میں استعمال کرے۔

جواز کے دلائل کا جائزہ:

جواز کے دلائل کا اگر جائزہ لیا جائے تو مختلف دلائل سامنے آتے ہیں جن میں سے چند ایک یہ ہیں کہ:

پہلی دلیل: اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بے شمار مواقع پر ایسی آیات بیان کی ہیں جن سے حلال اور حرام کی حدود کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حرام کے استعمال کرنے کی گنجائش کلی طور پر تو نہیں ہے لیکن بعض مواقع پر اس کی گنجائش دی گئی ہے؟ سورہ الانعام میں ارشاد ہے:

﴿وَمَا لَكُمْ اَلَّا تَاْكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ﴾[1]

ترجمہ: اور تمہارے لیے کون سی رکاوٹ ہے جس کی بنا پر تم اس جانور میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لے لیا گیا ہو؟ حالانکہ اس نے وہ چیزیں تمہیں تفصیل سے بتادی ہیں جو اس نے تمہارے لیے (عام حالات میں) حرام قرار دی ہیں، البتہ جن کو کھانے پر تم بالکل مجبور ہی ہو جاؤ۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ضرورت کی حد تک حرام کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے۔ اور علاج بھی ایک ضرورت ہے اس لیے یہ حرام سے مستثنیٰ ہے۔[2]

دلیل پر وارد ہونے والے اعتراضات[3]

أ. " أَنَّ كَثِيرًا مِنْ الْمَرْضَى أَوْ أَكْثَرُ الْمَرْضَى يَشْفُونَ بِلَا تَدَاوٍ "

یعنی بہت سے مریض بغیر علاج کے شفایاب ہو جاتے ہیں لہذا خمر جیسی حرام شئے کا استعمال درست نہیں ہے کیونکہ عین ممکن ہے کہ خمر کے بغیر ہی مریض صحت مند ہو جائے۔

ب. " أَنَّ الْأَكْلَ عِنْدَ الضَّرُورَةِ وَاجِبٌ ، وَالتَّدَاوِي غَيْرُ وَاجِبٍ "

اضطرار کی حالت میں مردار کھانا حلال قرار دیا گیا ہے لیکن علاج ہر حال میں واجب نہیں ہے اس لیے قیاس درست نہیں ہے۔

ج. " أَنَّ الْمَرَضَ يَكُونُ لَهُ أَدْوِيَةٌ شَتَّى فَإِذَا لَمْ يَنْدَفِعْ بِالْمُحَرَّمِ انْتَقَلَ إلَى الْمُحَلَّلِ وَمُحَالٌ أَنْ لَا يَكُونَ لَهُ فِي الْحَلَالِ شِفَاءٌ أَوْ دَوَاءٌ وَالَّذِي أَنْزَلَ الدَّاءَ أَنْزَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً إلَّا الْمَوْتَ وَلَا يَجُوزُ

---

(1) الانعام:119

(2) ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم، مجموع فتاوی، ج21، ص562۔

(3) ایضا، ج21، ص563-565

أَنْ يَكُونَ أَدْوِيَةُ الْأَدْوَاءِ فِي الْقِسْمِ الْمُحَرَّمِ وَهُوَ سُبْحَانَهُ الرَّءُوفُ الرَّحِيمُ "

انسان کا مرض مختلف قسم کی ظاہری و باطنی، روحانی و ظاہری طریقوں سے ٹھیک ہو سکتا ہے لہذا انسان کو اگر حرام کا راستہ نہ دیکھایا جائے تو وہ حلال کو ہی اختیار کرے گا۔ یہ بعید از قیاس ہے کہ اللہ تعالیٰ، رحیم و کریم ذات نے حلال شئے میں شفاء نہ رکھی ہو بلکہ اس نے اگر کوئی بیماری نازل کی ہے تو اس کا علاج بھی رکھا ہے لہذا حرام کو اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔

یعنی اگر کسی ایک حلال دواسے علاج نہیں ہو رہا تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فوراً خمر جیسی حرام شئے کو دوا کے لیے استعمال کر لیا جائے بلکہ مبتلابہ کو یہ سمجھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے حلال شئے میں ہی شفاء رکھی ہے اسی کی تلاش کرو۔

د. " أَنَّ الدَّوَاءَ لَا يُسْتَيْقَنُ بَلْ وَفِي كَثِيرٍ مِنْ الْأَمْرَاضِ لَا يَظُنُّ دَفْعَهُ لِلْمَرَضِ؛ إذْ لَوْ اطَّرَدَ ذَلِكَ لَمْ يَمُتْ أَحَدٌ"

علاج سے مریض کا درست ہو جانا کوئی یقینی بات نہیں ہے بلکہ اکثر شفاء یاب ہونے کا صرف ظن ہی ہوتا ہے اگر ایسا نہ ہو تو لوگ بیماری سے کبھی بھی موت کا شکار نہ ہوں۔

یعنی اگر کسی حلال شئے سے علاج میں عام طور پر شفایاب ہونے کا یقین نہیں ہوتا تو ایک حرام شئے کے بارے میں یقین سے کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اس سے شفا مل جائے گی؟

اعتراضات کا جواب:

مذکورہ بالا جتنے اعتراض ذکر کیے گئے ہیں ان میں قدر مشترک یہ ہے کہ معترض کے نزدیک علاج معالجہ اس لیے ضروری نہیں کہ خمر سے شفایاب ہونا کوئی یقینی نہیں ہے یا بہت سے مریض بغیر علاج کے بھی شفایاب ہو جاتے ہیں لہذا کیا ضرورت ہے کہ خمر جیسی حرام شئے کو مسلمان کے لیے استعمال کیا جائے۔ ان تمام اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ ہماری بحث اضطراری کیفیت کی ہو رہی ہے اور اضطرار کی حالت میں حرام، جیسا کہ مردار کے استعمال کی گنجائش موجود ہے اسی طرح بامر مجبوری اگر کوئی ماہر طبیب یہ سمجھتا ہے کہ خمر کے ذریعے علاج ہو سکتا ہے تو اس صورت کو اختیار کر لینا چاہیے البتہ یہ سوال کہ شفاء یابی کا یقین نہیں ہے یا تقدیر پر چھوڑ دینا چاہیے کہ ہو سکتا ہے کہ ایسے ہی شفاء مل جائے تو یہ سوچ مناسب نہیں ہے کیونکہ اس دنیا میں اکثر کام ظن غالب پر ہی ہوتے ہیں اسباب کی دنیا میں یقین کامل تو ممکن ہی نہیں ہے لہذا ظن غالب کو ہی بنیاد بنا کر مذکورہ صورت اختیار کی جائے گی۔

دوسری دلیل:

((عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَدِمَ أُنَاسٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُرَيْنَةَ فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَهُمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ بِلِقَاحٍ وَأَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا))[1]

ترجمہ: انس (رض) کہتے ہیں کہ عکل یا عرینہ کے کچھ لوگ آئے، مگر وہ مدینہ میں بیمار ہو گئے، تو آپ نے انھیں صدقہ کے اونٹوں میں لے جانے کا حکم دیا اور یہ کہ وہ لوگ ان کا پیشاب اور ان کا دودھ پئیں۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ آپ ﷺ نے پیشاب جو کے ایک نجس چیز ہے، اس کے استعمال کی اجازت دی۔ اور خمر بھی نجس ہے اس لیے اس کے استعمال کی بھی گنجائش موجود ہے۔[2]

دلیل پر وارد ہونے والے اعتراضات

- پہلا اشکال یہ ہے کہ اونٹوں کا پیشاب نجس ہونا محل نظر ہے اس لیے کہ بہت سے اسلاف جیسا کہ امام مالک،[3] امام محمد،[4] کا مذہب یہ ہے کہ اونٹ اور دیگر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے۔[5] اس لیے اس پر خمر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔
- امام شوکانی (1173-1250ھ)[6] ایک اعتراض یہ بیان کرتے ہیں کہ:

  " وَعَلَى فَرْضِ التَّسْلِيمِ فَالْوَاجِبُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْعَامّ وَهُوَ تَحْرِيمُ التَّدَاوِي بِالْحَرَامِ وَبَيْنِ الْخَاصّ وَهُوَ الْإِذْنُ بِالتَّدَاوِي بِأَبْوَالِ الْإِبِلِ بِأَنْ يُقَالَ: يَحْرُمُ التَّدَاوِي بِكُلِّ حَرَامٍ إلَّا أَبْوَالَ الْإِبِلِ "[7]

  اگر مان بھی لیا جائے کہ اونٹ کا پیشاب نجس ہے پھر بھی یہ ایک استثنائی صورت تھی جس پر کسی اور نجس چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔
- امام خطابی (931-998ء)[8] نے اس دلیل پر ایک اشکال یہ کیا ہے کہ:

  " وقد فرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الأمرين اللذين جمعهما هذا القائل فنص على أحدهما بالحظر

---

(1) البخاری، صحیح البخاری، کتاب الوضوء، باب ابوال الابل، حدیث، 233۔

(2) الخطابی، معالم السنن، ج4، ص207؛ الشوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار، ج8، ص229۔

(3) مواہب الجلیل کے مصنف امام مالک کا مذہب یوں بیان کرتے ہیں کہ " يجوز التداوي بشرب بول الأنعام بلا خلاف، وكذا بول كل ما يباح لحمه كما صرح به الجزولي وغيره ۔ مویشی اور تمام حلال جانوروں کا پیشاب علاج معالجہ کے لیے استعمال کرنا درست ہے جیسا کہ جزولی نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: الرعینی، الحطاب، مواہب الجلیل، ج1، ص120۔

(4) صاحب ہدایہ رقمطراز ہیں: "وأصله أن بول ما يؤكل لحمه طاهر عنده (یعنی، امام محمد)" اور امام محمد کا صحیح موقف یہی ہے کہ حلال جانوروں کا پیشاب پاک ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: المرغینانی، الھدایۃ، کتاب الطھارۃ، ج1، ص24۔

(5) ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی، ج21، ص213؛ الشوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار، ج8، ص229۔

(6) ابو علی محمد بن علی بن محمد شوکانی، لقب: بدر الدین شوکانی، یمن کے ایک معروف عالم، فقیہ، مفسر، مجتہد اور محدث تھے۔ نیل الاوطار، فتح القدیر، ارشاد الفحول اور ان جیسی بے شمار تصنیفات کے مصنف تھے۔ ملاحظہ فرمائیں: زرکلی، الاعلام، ج6، ص298۔

(7) الشوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار، ج8، ص230۔

(8) ابو سلیمان حمد بن محمد بن ابراہیم بن الخطاب الخطابی البستی مشاہیر ائمہ اسلام وفقہائے محدثین میں سے تھے۔ معالم السنن شرح سنن ابی داؤد، بیان اعجاز القرآن، غریب الحدیث جیسی مشہور کتابوں کے مصنف ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں: زرکلی، الاعلام، ج2، ص272۔

وهو الخمر، وعلى الآخر بالإباحة وهو بول الإبل. والجمع بين ما فرقه النص غير جائز"[1]

آپ ﷺ نے دوسری احادیث میں خمر کے استعمال سے منع کیا ہے جب کہ اس حدیث میں اونٹ کے پیشاب کے استعمال کی اجازت دی ہے۔ تو ایک چیز (خمر) کی ممانعت واضح طور پر دوسری جگہ کر دی گئی ہے تو اس کو کیسے قیاس کے ذریعے استعمال کیا جاسکتا ہے؟

- ایک اور اشکال ذکر کرتے ہوئے امام خطابی رقمطراز ہیں کہ:

"فإن الناس كانوا يشربون الخمر قبل تحريمها ويشغفون بها ويبتغون لذتها، فلما حرمت صعب عليهم تركها والنزوع عنها فغلظ الأمر فيها بإيجاب العقوبة على متناوليها ليرتدعوا عنها وليكفوا عن شربها وحسم الباب في تحريمها على الوجوه كلها شرباً وتداوياً لئلا يستبيحوها بعلة التساقم والتمارض، وهذا المعنى مأمون في أبوال الإبل لانحسام الدواعي ولما على الطباع من المؤنة في تناولها ولما في النفوس من استقذارها والنكرة لها"[2]

خمر کی حرمت سے پہلے لوگ اس حرام چیز کی لت میں پڑے ہوئے تھے۔ لیکن جب حرام کر دیا گیا تو تمام صورتیں حرام کی گئیں، چاہے عام پینا ہو یا علاج وغیرہ کے لیے استعمال کرنا ہو، تاکہ دوبارہ اس کی جانب کسی بھی قسم کی توجہ مبذول نہ ہو سکے۔ جب کہ یہ مفہوم اونٹ کے پیشاب میں نہیں پایا جاتا اس لیے کہ پیشاب سے تو ویسے ہی انسانی طبائع نفرت محسوس کرتی ہیں۔

ما قبل میں جو اعتراضات بیان ہوئے ہیں ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ خمر کو اونٹ کے پیشاب پر قیاس نہیں کیا جا سکتا جس کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ تو یہ ہے کہ خمر کی حرمت صریح نص میں موجود ہے اور پیشاب بھی اپنی اصل کے لحاظ سے ناپاک اور حرام ہے لیکن حدیث عرینۃ کی وجہ سے اونٹ کے پیشاب کو استثناء حاصل ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ قیاس کے ذریعے استثنائی صورت کو مدار بناتے ہوئے خمر کے صریح نص والے حرمت کے حکم کو بدل دیا جائے یعنی جب دونوں کا مفہوم اور شریعت کی جانب سے دیئے گے حکم کا مقصد اور حکمت ہی الگ ہے تو ایک دوسرے پر کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے؟

مزید یہ کہ عین ممکن ہے کہ آپ ﷺ کو وحی کے ذریعے یہ بتلا دیا گیا ہو کہ ان لوگوں کی شفاء اونٹ کے پیشاب میں ہی ہے لہذا یہ ایک خاص صورت تھی جس پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اصل حکم یہی ہے کہ محرمات کے ذریعے علاج معالجہ جائز نہیں ہے جیسا کہ ما قبل حرمت کے دلائل میں سنن الکبریٰ کی صریح روایت ذکر ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام اشیاء میں شفاء نہیں رکھی اور شراب کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے لہذا قیاس جائز نہیں ہے۔

امام شوکانی نے نیل الاوطار میں اسی بحث کے تحت ایک اصول ذکر کیا ہے کہ شرعی دلائل کا جائزہ لیتے ہوئے یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ:

---

[1] الخطابی، معالم السنن، ج4، ص207

[2] ایضاً۔

" يَحْرُمُ التَّدَاوِي بِكُلِّ حَرَامٍ إِلَّا أَبْوَالَ الْإِبِلِ، هَذَا هُوَ الْقَانُونُ الْأُصُولِيُّ"[1]

کسی بھی حرام شئے سے علاج معالجہ کرنا سوائے اونٹ کے پیشاب سے، ممنوع ہے اور یہی اصولی قانون ہے۔

پس امام شوکانی کا بیان کردہ یہ اصول بھی اس مسئلہ میں دلیل ہے کہ حدیث عرینۃ کو بنیاد بنا کر حرام شئے سے علاج معالجہ کے حرام ہونے والے صریح حکم کو بدلا نہیں جاسکتا۔

تیسری دلیل: ایک فقہی قاعدہ ہے کہ:

" تحصيل اعلى المصلحتين او دفع اعظم المفسدتين" [2]

ترجمہ: دو مصلحتوں میں سے اعلیٰ مصلحت کو اختیار کرنا، یا دو مفسدتوں میں سے کم کو اختیار کرنا۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ کسی مریض کو بیماری کی حالت میں ہی تڑپتا چھوڑ دینا، اس سے کہیں بہتر ہے کہ انسان مجبوری کی حالت کو سمجھتے ہوئے خمر کا استعمال کرلے۔[3]

استدلال کی وضاحت یہ ہے کہ انسانی جان کو بچانا، شریعت کے بنیادی مقاصد میں شامل ہے یعنی جتنی بھی اعلیٰ ترین مصلحتیں ہیں ان میں سے ایک مصلحت انسان کی جان کا تحفظ ہے لہذا اس اعلیٰ مصلحت کی حفاظت کے لیے ادنیٰ مصلحت یعنی خمر کا استعمال نہ کرنا، ترک کردیا جائے گا۔ یا یہ کہ مجبوری کی حالت میں بھی خمر کو مفسدہ اور ممنوع سمجھتے ہوئے استعمال نہ کرنا ایک بڑے مفسدہ کا موجب بن جائے گا جو کہ انسانی جان کے چلے جانے پر منتج ہوگا لہذا دونوں صورتوں میں چاہے اعلیٰ مصلحت کو اختیار کرنا ہو یا کسی بڑے مفسدہ سے بچنا ہو، بہتر صورت یہی ہے کہ انسانی جان کے تحفظ کو مقدم رکھتے ہوئے خمر کا استعمال کرلیا جائے۔

چوتھی دلیل: مضطر کے لیے سخت پیاس کے وقت خمر کا ایک گھونٹ پینا شوافع کی ایک روایت کے مطابق جائز قرار دیا گیا ہے جیسا کہ خمر کی بحث کرتے ہوئے امام نووی سے منقول ہے کہ:

" أَنَّهُ لَا يَحِلُّ شُرْبُ الْخَمْرِ لَا لِلتَّدَاوِي وَلَا لِلْعَطَشِ، وَقِيلَ: يَجُوزُ لَهُمَا. وَقِيلَ لِهَذَا دُونَ ذَاكَ، وَقِيلَ: بِالْعَكْسِ "[4]

علاج معالجہ یا پیاس کی شدت کے وقت خمر کے استعمال کی اجازت نہیں ہے۔ البتہ بعض کی رائے یہ ہے کہ دونوں میں استعمال درست ہے، بعض کی رائے یہ ہے کہ علاج معالجہ کے لیے جائز ہے لیکن پیاس کی شدت سے مجبور ہو کر پینے کی اجازت نہیں ہے اور بعض نے اس کے برعکس موقف اپنایا ہے۔

آخری دو دلیلوں کا خلاصہ یہ ہے کہ مجبوری اور اضطرار کی حالت میں شریعت نے حرام کے استعمال کی اجازت دی ہے

---

(1) الشوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار، ج8، ص229۔

(2) عز بن عبد السلام، **القواعد الکبریٰ** (دار القلم، 2009ء)، ج1، ص132؛ ابن القیم، محمد بن ابی بکر، **اعلام الموقعین** (عالم الکتب، 2008ء)، ج3، ص279۔

(3) عز بن عبد السلام، القواعد الکبریٰ، ج1، ص132؛ ابن القیم، محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین، ج3، ص151۔

(4) النووی، یحییٰ بن اشرف، روضۃ الطالبین، ج10، ص169؛ ابن تیمیۃ، مجموع الفتاویٰ، ج24، ص268

اور مصلحت و حکمت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ انسان کی جان کو ہلاکت سے بچانے کے لیے شریعت کی جانب سے دی گئی گنجائش کا استعمال کر لیا جائے۔

البتہ محرمات سے علاج معالجہ کرنا کس حد تک درست ہے؟ کون سی صورت جائز ہونی چاہیے اور کون سی صورت ناجائز؟ اس کی تفصیل اسی بحث کے آخر میں تمام تر دلائل اور اختلاف کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے بیان کی گئی ہے جس کے ذریعے تمام دلائل میں توفیق اور تطبیق کی صورت قائم ہو سکتی ہے۔

قسم ثانی: خمر کے علاوہ دیگر محرمات سے علاج معالجہ کے احکامات

خمر کے علاوہ دیگر محرمات سے علاج معالجے سے متعلق اہل علم کی دو آراء ہیں۔ مالکیہ[1] اور حنابلہ[2] کا مذہب عدم جواز کا ہے اور ایک رائے کے مطابق احناف[3] و شوافع[4] کا ایک قول بھی یہی ہے۔

دوسرا مذہب جواز کا ہے جو کے احناف[5] و شوافع[6] کا ہے۔ اور ایک رائے کے مطابق مالکیہ نے بھی اس کی اجازت دی ہے البتہ شرط یہ ہے کہ حرام چیز کا استعمال صرف ظاہری جسم کی حد تک ہو۔[7]

البتہ جواز کے قائلین نے چند شرائط بیان کی ہیں جو کے مندرجہ ذیل ہیں:

- حرام چیز سے شفا ملنے کا یقین ہونا۔
- کسی پاک اور حلال چیز کا عدم دستیاب ہونا۔
- کسی ماہر، مسلمان، عادل حکیم نے اس علاج کا مشورہ دیا ہو۔[8]

قول اول کے دلائل:

جواز کے قائلین نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے قرآنی آیات، احادیث مبارکہ اور عقلی دلائل سے استدلال کیا ہے جن میں چند ایک درج ذیل ہیں۔

پہلی دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

---

(1) القیروانی، الرسالۃ، ج1، ص166؛ الرعینی، محمد بن عبد الرحمان، مواھب الجلیل لشرح مختصر خلیل، ج1، ص119-120

(2) ابن ابی موسیٰ، الارشاد، ص546؛ ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی، ج21، 568،

(3) ابن نجیم، زین الدین، البحر الرائق، ج1، ص122؛ ابن عابدین، حاشیۃ ابن عابدین، ج1، 210۔

(4) النووی، یحیٰی بن اشرف، المجموع شرح المھذب، ج9، ص50۔

(5) ابن نجیم، زین الدین، البحر الرائق، ج1، ص122؛ ابن عابدین، حاشیۃ ابن عابدین، ج1، 210۔

(6) النووی، یحیٰی بن اشرف، روضۃ الطالبین، ج10، ص169؛ النووی، یحیٰی بن اشرف، المجموع شرح المھذب، ج9، ص50۔

(7) الرعینی، محمد بن عبد الرحمان، مواھب الجلیل لشرح مختصر خلیل، ج1، ص119-120۔

(8) النووی، یحیٰی بن اشرف، المجموع شرح المھذب، ج9، ص50؛ ابن عابدین، حاشیۃ ابن عابدین، ج1، 210۔

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾[1]

ترجمہ: تم پر مردار جانور اور خون اور سور کا گوشت حرام کر دیا گیا ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کے علاوہ دیگر محرمات کا عمومی تذکرہ تصریحی طور پر کیا ہے۔ اور علاج معالجہ اس عموم میں داخل ہے لہذا علاج معالجہ ہو یا کوئی بھی اور صورت ہو، عمومی طور پر یہ تمام صورتیں ہی ناجائز ہیں۔[2]

استدلال پر اشکال: اس استدلال پر اشکال یہ ہے کہ یہ عموم ان دلائل کے ساتھ خاص ہے جن کو ماقبل بیان کر دیا گیا ہے اور ان میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ضرورت کی صورت میں ان کا استعمال جائز ہے۔

دوسری دلیل: حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی وہ روایت جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں شفاء نہیں رکھی۔[3]

اسی طرح ایک اور دلیل حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ[4] کی وہ روایت ہے جس میں حرام طریقہ سے علاج کرنے سے منع کیا گیا ہے۔[5]

مذکورہ بالا احادیث سے استدلال واضح ہے۔

استدلال پر وارد ہونے والے اشکال

- دونوں احادیث میں خمر بنانے کی حرمت کا بیان ہے نہ کہ دیگر محرمات کا۔[6]
- اگر مان بھی لیا جائے کہ دیگر اشیاء کی حرمت مراد ہے تب بھی اس سے وہ صورت مراد ہے جب مبتلا بہ کو شفاء کا یقین نہ ہو اگر ظن غالب ہے کہ شفاء مل جائے گی پھر حرمت کا حکم نہیں ہے۔[7]
- مذکورہ احادیث میں بیان ہونے والی حرمت عام حالت پر مبنی ہے اضطراری حالت کا حکم بیان نہیں ہوا۔[8]

---

[1] المائدۃ:3

[2] ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی، ج21، ص562۔

[3] حدیث کی تخریج گزر چکی ہے۔

[4] عویمر نام، ابو درداء کنیت، قبیلہ خزرج کے خاندان عدی بن کعب سے ہیں اور بعض کا کہنا یہ ہے کہ عامر نام ہے اور عویمر لقب ہے، 2 ہجری میں مسلمان ہوئے، بدر کے علاوہ دیگر غزوات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک تھے۔ 32 ہجری میں وفات پائی۔ ملاحظہ فرمائیں: العسقلانی، الاصابۃ، ج7، ص102۔

[5] سنن ابی داؤد، کتاب الطب، باب فی الادویۃ المکروھۃ، حدیث، 3874۔
حدیث کی استنادی حیثیت حرمت کے دلائل کے تحت بیان ہو چکی ہے۔

[6] الشروانی، احمد بن محمد، **حواشی تحفۃ المنھاج** (المکتبۃ التجاریۃ، 2008ء)، ج1، ص296۔

[7] النووی، یحییٰ بن اشرف، المجموع شرح المھذب، ج9، ص50-51، ابن نجیم، البحر الرائق، ج1، 122۔

[8] ابن حجر، فتح الباری، ج1، ص404۔

چوتھی دلیل: اسی طرح حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ[1] کی وہ روایت بھی دلیل ہے جو ماقبل گزر چکی ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناپاک دوا کے استعمال سے منع فرمایا ہے[2]

وجہ استدلال یہ ہے کہ حدیث میں خبیث چیز کے استعمال سے منع کیا ہے اور خمر ام الخبائث ہے اس لیے اس کا استعمال بطریق اولیٰ ممنوع ہے۔

پانچویں دلیل: ایک دلیل وہ حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ ایک طبیب نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مینڈک کو دوا میں ڈالنے کے متعلق دریافت کیا؟((فَنَهَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِهَا))[3]

تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طبیب کو مینڈک کے قتل سے منع فرمایا۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مینڈک کے قتل سے منع کیا حالانکہ وہ علاج کے لیے استعمال کرنا چاہتا تھا جس کا واضح مفہوم یہی ہے کہ حرام چیزوں سے علاج معالجہ کی اجازت نہیں ہے[4]

وجہ استدلال پر اشکال

- یہ حکم تب ہے جب شفا کا ظن غالب نہ ہو، اگر یقین ہو تو پھر حرمت کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔ یا یہ صورت عام حالت پر مبنی ہے اگر اضطراری حالت پیش آجائے تو پھر بھی حرمت کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔
- حدیث میں ممانعت کی وجہ محض اس لیے ہے کہ مینڈک اللہ تعالیٰ کی تسبیح بیان کرتی ہے۔[5]

جواز کے قائلین کے دلائل

جس طرح مانعین نے اپنے موقف کے دلائل بیان کیے ہیں ایسے ہی جواز کے قائلین کے بھی کچھ دلائل ہیں جن کا ذیل میں تذکرہ کیا جا رہا ہے:

پہلی دلیل: پہلی دلیل سورہ الانعام کی آیت ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

[1] عبدالرحمن بن صخر نام، ابو ہریرہ کنیت ہے، اپنے قبیلہ کے ہی ایک فرد طفیل بن عمرو کی بدولت مسلمان ہوئے، اسلام لانے کے بعد ہمیشہ کے لیے مدینہ کے ہو کر رہ گے یہی وجہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سب سے زیادہ احادیث انہی سے مروی ہیں، 76 یا 77 سال کی عمر میں 679ء میں فوت ہوئے اور جنت البقیع میں دفن کر دیئے گے۔ ملاحظہ فرمائیں: العسقلانی، الاصابۃ، ج7، ص206؛ ابن الاثیر، اسد الغابۃ، ج5، ص317۔

[2] السجستانی، سنن ابی داؤد، کتاب الطب، باب فی الادویۃ المکروھۃ، حدیث، 3870۔

حدیث کی استنادی حیثیت بیان ہو چکی ہے۔

[3] ایضا، حدیث، 3871۔

[4] ابن تیمیۃ، مجموع الفتاوی، ج21، ص563۔

[5] ابن عدی نے اپنی کتاب "الکامل" میں عبداللہ بن عمرو سے روایت نقل کی ہے جس میں مینڈک سے متعلق تسبیح بیان کرنے کا ذکر ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: ابن عدی، عبداللہ بن عدی، الکامل فی ضعفاء الرجال، ج6، ص388، (ط۔ن) 2008ء

﴿وَمَا لَكُمْ اَلَّا تَاْكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ﴾[1]

ترجمہ: اور تمہارے لیے کون سی رکاوٹ ہے جس کی بنا پر تم اس جانور میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لے لیا گیا ہو؟ حالانکہ اس نے وہ چیزیں تمہیں تفصیل سے بتادی ہیں جو اس نے تمہارے لیے (عام حالات میں) حرام قرار دی ہیں، البتہ جن کو کھانے پر تم بالکل مجبور ہی ہو جاؤ۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ضرورت اور اضطرار کی حالت کو حرمت کے حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے اور علاج بھی ایک ضرورت ہے۔

دوسری دلیل: سابق بیان ہونے والی حدیث عرنیین ہے کہ محرمات سے علاج معالجہ کی مجبوری کی حالت میں اجازت دی گئی ہے۔

تیسری دلیل:

((رَخَّصَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلزُّبَيْرِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ لِحِكَّةٍ بِهِمَا))[2]

ترجمہ: رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ[3] اور حضرت عبد الرحمن رضی اللہ عنہ[4] کو خارش ہو جانے کی وجہ سے ریشمی کپڑے پہننے کی اجازت دی۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے ایک ایسی چیز جو مردوں کے لیے عام حالت میں حرام ہے بیماری کی حالت میں اس کے استعمال کی اجازت دی ہے۔ لہذا تمام محرمات کا یہی حکم ہو گا کہ علاج معالجہ کے لیے ان کے استعمال کی گنجائش ہے۔[5]

دلیل پر وارد ہونے والے اشکالات[6]

---

[1] الانعام: 119

[2] البخاری، صحیح البخاری، کتاب اللباس، باب ما یرخص للرجال من الحریر للحکۃ، حدیث، 5839۔

[3] نام زبیر۔ کنیت ابو عبد اللہ، لقب حواری رسول اللہ۔ نبی کریم کے پھوپھی زاد بھائی اور حضرت ابو بکر کے داماد۔ ہجرت سے 28 سال پہلے پیدا ہوئے۔ سولہ برس کی عمر میں اسلام قبول کیا۔ پہلے حبشہ اور پھر مدینہ کو ہجرت کی۔ جنگ بدر میں بڑی جانبازی سے لڑے اور دیگر غزوات میں بھی بڑی شجاعت دکھائی۔ چونسٹھ برس کی عمر پائی اور 36ھ میں شہید ہو کر وادی السباع میں سپرد خاک ہوئے۔ ملاحظہ فرمائیں: ابن الاثیر، اسد الغابۃ، ج2، ص307۔

[4] عبد الرحمن نام، ابو محمد کنیت والد کا نام عوف اور والدہ کا نام شفاء تھا، حضرت عبد الرحمن کا اصلی نام عبد عمرو تھا، ایمان لائے تو رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے بدل کر عبد الرحمن رکھا، اولین مسلمانوں میں ان کا شمار ہوتا ہے، مشہور مالدار، سخاوت کے پیکر صحابی اور آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے قریبی ساتھیوں میں سے تھے۔ عہد عثمانی میں 75 برس کی عمر میں فوت ہوئے۔ ملاحظہ فرمائیں: ابن الاثیر، اسد الغابۃ، ج3، 480۔

[5] ابن تیمیۃ، مجموع الفتاوی، ج24، ص275۔

[6] ایضاً، ج21، ص567۔

- ریشم بالکلیہ حرام نہیں ہے بلکہ عام حالت میں بھی جواز کی بعض صورتیں موجود ہیں۔ جیسا کہ عورتوں کے لیے، تجارت کے لیے، مشرکین کو ہدیہ دینے کے لیے۔ یہ سب صورتیں جواز کی ہیں۔ لہٰذا اگر ان صورتوں میں ان کا استعمال جائز ہے تو علاج کے لیے تو بطریق اولیٰ جائز ہے۔
- کھانے پینے کی اشیاء میں حلت و حرمت کے احکام کو لباس کے احکام پر قیاس نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ کھانا انسان کے جسم میں زیادہ اثر انداز ہوتا ہے بنسبت لباس کے۔ لہٰذا قیاس درست نہیں ہے۔

چوتھی دلیل: حضرت عرفجہ بن اسعد رضی اللہ عنہ[1] کی کلاب (کی جنگ) کے دن ناک کٹ گئی تو انھوں نے چاندی کی ناک بنوالی تو اس میں بدبو پیدا ہوگئی آپ ﷺ کو جب اس کی خبر ہوئی: ((فأمرَهُ النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ فاتَّخذ أنفًا من ذهبٍ))[2] حضور اکرم ﷺ نے انھیں حکم دیا تو انھوں نے سونے کی ناک بنوالی۔

وجہ استدلال واضح ہے کہ آپ ﷺ کا صحابی کو علاج کے لیے سونے کے استعمال کی اجازت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ محرمات کو علاج میں استعمال کرنے کی گنجائش موجود ہے۔[3]

خلاصہ کلام اور راجح موقف

ماقبل بحث کا تحلیلی جائزہ لینے کے بعد یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ محرمات اگر نجس ہیں تو اولیٰ یہی ہے کہ ان کو علاج معالجہ میں استعمال نہ کیا جائے جیسا کہ ذکر کردہ دلائل سے واضح ہے۔ البتہ ایسے محرمات جو پاک ہیں ان سے علاج میں کوئی حرج محسوس نہیں ہوتا جیسا کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ اور حضرت عرفجہ بن اسعد رضی اللہ عنہ کی روایات اس پر دلالت کرتی ہیں اسی وجہ سے عام محرمات کو خمر پر قیاس کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم

جہاں تک سورہ مائدہ کی آیت کا تعلق ہے جس میں حرام چیزوں کا بیان ہے، یا دیگر احادیث ہیں جیسا کہ "اِنَّ اللّٰہَ لَمْ یَجْعَلْ شِفَاءَکُمْ فِیْمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ" اور "وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ" ان تمام دلائل کا مخصص دوسری دو احادیث یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ اور عرفجہ بن اسعد رضی اللہ عنہ والی احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج معالجہ کے لیے محرمات میں سے پاک اشیاء کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] عرفجہ بن اسعد بن کرب تمیمی یا بن صفوان تمیمی نام ہے، زمانہ جاہلیت کے شاہسوار تھے، مذکورہ روایت ہی سے ان کی زیادہ شہرت ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: ابن الاثیر، اسد الغابۃ، ج4، ص21۔

[2] السجستانی، سنن ابی داوٗد، کتاب الخاتم، باب ماجاء فی ربط الاسنان بالذھب، حدیث، 4232۔
امام ترمذی، نووی، علامہ البانی اور شعیب الارناؤوط نے اس حدیث کو حسن کہا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الترمذی، سنن ترمذی، کتاب اللباس، باب ماجاء فی شد الاسنان بالذھب ، (موسوعۃ القرآن والحدیث) ،حدیث 1770 ؛ النووی ، المجموع ، ج4، ص440 ؛ الالبانی ، صحیح النسائی (موسوعۃ الحدیثیۃ)، ص5176؛ الارناؤوط، تخریج سنن ابی داوٗد، (موسوعۃ الحدیثیۃ)، ص4234

[3] ابن تیمیۃ، مجموع الفتاویٰ، ج21، ص563۔

اس کے علاوہ مینڈک کو قتل کرنے کی ممانعت والی حدیث سے متعلق بعض طرق میں یہ آیا ہے کہ ممانعت کی وجہ دراصل مینڈک کا اللہ کی تسبیح بیان کرنا، یا نجس ہونا اور یا گندگی کی وجہ سے ہے اس لیے دیگر محرمات کو مینڈک پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، مزید یہ کہ اس روایت کی استنادی حیثیت بھی قابل استدلال نہیں ہے جیسا کہ مذکورہ بحث میں اس کا بیان کر دیا گیا ہے۔

فائدہ: اس تمام بحث میں ایک فقہی اصول یہ بھی ملتا ہے کہ "الضرورات تبیح المحظورات"[1] ضرورت کی حد تک ممنوع اشیاء کے استعمال کی گنجائش موجود ہے۔

[1] ابن الوکیل، صدر الدین، محمد بن عمر، **الاشباہ والنظائر**، تحقیق، د، احمد بن محمد، طبع اول (ریاض، مکتبۃ الرشد، 1993ء) ج2، ص353؛ السیوطی، جلال الدین، **الاشباہ والنظائر**، طبع اول (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1990ء)، ص84: ابن نجیم، زین الدین بن ابراھیم، **الاشباہ والنظائر** (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1985ء)، ص85

فصل دوم: بلڈ بینک کا تعارف، نوعیت اور ارتقاء

مبحث اول: خون کے بینک کا مفہوم

مبحث دوم: خون کے بینک کا ظہور و ارتقاء

مبحث سوم: خون کے بینک کے قیام کے اسباب و محرکات

مبحث چہارم: خون کی حفاظت کے وسائل

مبحث پنجم: بینک کے خون کے استعمال میں متوقع خدشات اور احتیاط

مبحث اول: بلڈ بینک کا مفہوم

یہ مبحث درج ذیل امور پر مشتمل ہے:

- بینک کی تعریف
- خون کی تعریف، اجزائے ترکیبی اور اس کا عمل
- بلڈ بینک کی تعریف

بینک (Bank) کی تعریف

بینک کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں جن میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

1. "هو مكان يحفظ فيه الناس اموالهم في امان ، ويستردونها حين يحتاجون اليها"[1]

ایسی جگہ جہاں لوگ اپنے اموال حفاظت کی خاطر جمع کراتے ہیں۔ اور ضرورت کے وقت واپس لے لیتے ہیں۔

2. "مؤسسة يودع فيها الناس اموالهم"[2]

ایک ایسا ادارہ جہاں لوگ اپنا مال ودیعت رکھتے ہیں۔

3. "محل تجارى اعماله الرئيسة منحصرة في استئلام رؤوس الاموال وحفظها ودفعها ، واقراض اموال للتعامل بها"[3]

ایک ایسا تجارتی ادارہ جس کا بنیادی کام لوگوں کے اموال لینا، ان کی حفاظت کرنا، بوقت ضرورت مال واپس دینا اور لوگوں کو مال بطور قرض دینا ہوتا ہے۔

4. "مؤسسة تقوم بعمليات الائتمان بالاقتراض والإقراض"[4]

ایسا ادارہ جس میں امانت اور قرض کا لین دین کیا جاتا ہے۔

یعنی بینک کا بنیادی مقصد لوگوں کی امانتوں کی حفاظت کرنا اور بوقت ضرورت ان کو مالی خدمات فراہم کرنا ہوتا ہے اور یہی سہولت اس کا باعث ہوتی ہے کہ لوگ اپنا مال اس میں جمع کرائیں۔ اسی معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ لفظ (بینک) اُس ادارہ کے لیے بھی مستعار لے لیا گیا ہے جس میں انسان اور غیر انسان کے اعضاء محفوظ کیے جاتے ہیں تاکہ بوقت ضرورت ان کو استعمال میں لایا جاسکے۔

---

[1] د، ابراهيم انيس وآخرون، **المعجم الوسيط**، طبع دوم (مصر، دار المعارف، 1392ھ) ج1 ص 71

[2] مجموعة من العلماء والباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، طبع دوم (رياض، مؤسسة اعمال الموسوعة، 1419ھ) ج23، ص 363

[3] وجدی، محمد فرید، **دائرة معارف القرآن**، الرابع عشر وعشرين، طبع سوم (بيروت، دار المعرفة، 1971ء) ج3، ص 363

[4] د، ابراهيم انيس وآخرون، المعجم الوسيط، ج1 ص 71

خون کی تعریف، اجزائے ترکیبی اور وظائف

جاندار چیزوں میں گردش کرنے والا ایک سیال مادہ ہوتا ہے جس کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں جیسا کہ:

1. نسیج سائل من اشکال النسیج الضام ، یجری داخل الجسم[1]

مربوط ٹشوز کی ایک مائع شکل، جو جسم کی اندرونی سطح میں جاری رہتی ہے۔

2. السائل الاحمر الموجود فی الاوعیة الدمویة والقلب[2]

سرخ رنگ کا ایک سیال، جو خونی رگوں اور دل میں موجود ہوتا ہے۔

3. هو السائل الاحمر القانی الذی یحمل الحیاة لکل خلیة من خلایا الجسد ، ویمنحها القدرة علیٰ اداء وظیفتها[3]

سرخ رنگ کا ایک سیال، جس پر تمام خلیوں کی زندگی کا مدار ہوتا ہے اور ان خلیوں کو اپنے وظائف بجالانے کی صلاحیت فراہم کرتا ہے۔

4. "Blood is the vital fluid which carries oxygen, nutrients, hormones, vitamins and antibodies to the tissues in the body and sends away the carbon dioxide and waste matters formed in the tissues from the body" [4]

خون ایک اہم سیال ہے جو جسم کے بافتوں میں آکسیجن، غذائی اجزاء، ہارمونز، وٹامنز اور اینٹی باڈیز لے کر جاتا ہے اور بافتوں میں بننے والے کاربن ڈائی آکسائیڈ اور فضلہ کو جسم سے باہر بھیجتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی بھی جاندار کی رگوں، شریانوں، دل اور دیگر خلیوں کی زندگی کا سارادار و مدار خون پر ہوتا ہے، اسی خون کی بدولت جسم کے تمام اعضاء اپنی زندگی کو برقرار رکھتے ہیں اور یہی خون جسم میں موجود فاضل مادوں کو جمع کرکے خارج کرنے کا بھی باعث بنتا ہے۔

---

[1] الشاعر، عبد المجید وآخرون، **بنوک الدم**، طبع اول (عمان، اردن، دار المستقبل، 1993ء) ص3؛ آن لائن دیکھنے کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
http://www.hematoloji.org.tr/content.php?gid=20

[2] الخطیب، ہشام ابراہیم، "**اهمیة التبرع بالدم**"، مجلة الوعی الاسلامی، العدد، 229 (محرم، 1404ھ) ص104؛ آن لائن دیکھنے کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
http://www.hematoloji.org.tr/content.php?gid=20

[3] د، احمد محمد کنعان، **الموسوعة الطبیة الفقهیة** (بیروت، دار النفائس، 2008ء) ص462

[4] Dr. Sahib Mohammad Hussain , "*Physiology of Blood Red Blood Cells*" (RBC), Al- Bayan University College of Dentistry , ResearchGate , (2020) Pg: 1-23.

اجزائے ترکیبی:[1]

خون کے عناصر ترکیبی مندرجہ ذیل ہیں:

1. **پلازمہ:**(Plasma)

"وهى سائل يميل لونه الى الصفرة ، وتشكل حوالي (55٪) من حجم الدم ، ومهمتها الاساسية هى تسهيل حركة الخلايا الدموية وحمل العناصر الغذائية من جهاز الهضم الى سائر الخلايا ، وتوصيل الفضلات الناتجة عن انشجة الجسم المختلفة من عرق وبول ونحوه الى الاجهزة المختصة لطرحها الیٰ خارج البدن"

زردی مائل ایک سیال، جو خون کا تقریبا 55 فیصد حصہ ہوتا ہے۔اس کا بنیادی کام خونی خلیوں کو سہولت اور آسانی کے ساتھ جسم میں متحرک رکھنے کے ساتھ غذاء کو تمام خلیوں تک برابر پہنچانا ہوتا ہے۔اور جسم کے تمام فضلے جیسا کہ پسینہ اور بول وبراز وغیرہ کو جسم سے خارج کرنے میں معاون ثابت ہوتا ہے۔

ایک اور مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ:

"The plasma makes up nearly 55% of the blood. There are water, proteins and salts in addition to the nutrients, which are transported, in the plasma portion of the blood."

پلازما خون کا تقریباً 55 فیصد حصہ بناتا ہے۔خون کے پلازما حصے میں غذائی اجزاء کے علاوہ پانی، پروٹین اور نمکیات بھی ہوتے ہیں جو خون کے پلازما کے حصے میں منتقل کیے جاتے ہیں۔

2. **سرخ خون:**(Erythrocytes)

"تبلغ نسبتها وسطيا (5 ملم مكعب) ومهمتها الاساسية نقل الاكسجين من الرئتين الى سائر الخلايا البدن والعودة بغاز ثاني اكسيد الكربون من الخلايا الى الرئتين للتخلص منه"

خون میں اس کی مقدار تقریبا 5 ملین ملی میٹر مکعب ہوتی ہے۔اس کا بنیادی کام پھیپھڑوں اور ٹشوز کے مابین آکسیجن اور کاربن ڈائی آکسائیڈ کی نقل وحرکت کو آسان بنانا ہوتا ہے۔

3. **سفید خون:**(Leucocyte)

"تبلغ نسبتها وسطيا (6 آلاف ملم مكعب) ومهمتها الاساسية الدفاع عن الجسم ضد العوامل المرضية من جراثيم و نحوها"

خون میں اس کی مقدار تقریبا 6 ہزار ملی میٹر مکعب ہوتی ہے۔اس کا بنیادی کام جسم کا مدافعاتی نظام مضبوط کرنا ہوتا ہے

---

[1] عطیۃ محمد سالم، **الدماء فی الاسلام**، تخریج: صفوت حجازی، طبع اول (قاھرۃ، دار التیسیر، 1418ھ) ص 657-665؛ سلیمان نصر اللہ، **"دم الانسان واسالیب تخزینہ ونقلہ"**، مجلۃ القافلۃ، شمارہ 8، ج 29، ص 1-2؛ د، نبیل سلیم علی، **"التبرع بالدم بین العلم والدین"**۔ مجلۃ الامۃ، شمارہ 50 (صفر، 1405ھ) ص 44-46
Purves, W. K , & others, *The science of biology*, Sunderland, MA: Sinauer Associates, (2004).

تاکہ جسم کو امراض اور جراثیم سے بچایا جاسکے۔

4. پلیٹلیٹس:(Platelets)

" تبلغ نسبتها وسطيا (300 آلاف ملم مكعب) ومهمتها الاساسية المساهمة فى تخثر الدم ووقف النزيف عند حدوث جرح او نحوه من الاصابات"

خون کے تقریبا 300 ملی میٹر مکعب حصے پر مشتمل ہوتا ہے۔یہ خون کے ایسے خلیے ہیں جو خون کو جمنے سے بچاتے ہیں اور چوٹ یا زخم لگنے کی صورت میں محافظ کے طور پر کام کرتے ہیں۔

خلاصہ کلام:

خون ایک مسلسل گردش کرنے والا سیال ہے جو جسم کو غذائیت، آکسیجن کے حصول میں اہم کردار ادا کرنے کے ساتھ فضلہ کے اخراج میں معاون ہوتا ہے۔خون زیادہ تر مائع ہوتا ہے،اس میں متعدد خلیات اور پروٹین معلق ہوتے ہیں،جو خون کو خالص پانی سے "گاڑھا" بنادیتے ہیں۔اوسط فرد کے پاس تقریباً 5 لیٹر (ایک گیلن سے زیادہ)خون ہوتا ہے۔

پلازما نامی مائع خون کے مواد کا نصف حصہ بناتا ہے۔پلازما میں ایسے پروٹین ہوتے ہیں جو خون کو جمنے،مادے کو خون کے ذریعے منتقل کرنے اور دیگر افعال انجام دینے میں مدد کرتے ہیں۔خون کے پلازما میں گلوکوز اور دیگر تحلیل شدہ غذائی اجزاء بھی ہوتے ہیں۔جسم کو کسی بھی قسم کی چوٹ یا زخم لگنے کے بعد اس کو صحت مند بنانے اور جلدی اپنی اصلی حالت میں واپس لانے میں سب سے اہم کردار پلیٹلیٹس کا ہوتا ہے کیونکہ جسم کو زخموں سے بچانے والا خون کا یہی جزء سب سے زیادہ مؤثر ہوتا ہے۔

پس کسی بھی انسان کے جسم کی بڑھوتڑی، صحت مند اور تندرست ہونے،خوش اسلوبی سے سارے اعضا کو اپنے افعال سرانجام دینے میں خون کا بنیادی کردار ہے،اور جسم کے لیے نقصان کا باعث ہونے والے فاضل مادوں کا اخراج بھی اسی عضو کے مرہون منت ہے۔

بلڈ بینک کی تعریف: بلڈ بینک کی اگرچہ کوئی جامع مانع تعریف دیکھنے کو نہیں ملتی البتہ عام طور پر جو تعریفات کی گئی ہیں ان کو بطور خلاصہ ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

1. بلڈ بینک سے مراد یہ ہے کہ:

"A blood bank is a place designed especially for the storage of blood and blood products."[1]

بلڈ بینک سے مراد ایسی جگہ ہے جہاں عطیہ دہندگان کی جانب سے دیا گیا خون محفوظ کیا جاتا ہے اور ایسی

---

[1] Vikas Kulshreshtha, Sharad Maheshwari.."*Blood Bank Management Information System in India*", International Journal of Engineering, (2011)1,2,260-263.

مصنوعات جو خون کو محفوظ رکھنے کے لیے بنائی گئی ہیں۔

2. ایک تعریف یہ کی گئی ہے:

“The term "blood bank" typically refers to a division of a hospital laboratory where the storage of blood product occurs and where proper testing is performed to reduce the risk of transfusion related events”[1]

"بلڈ بینک سے مراد ہسپتال میں موجود وہ لیبارٹری ہے جہاں خون کو الگ طور پر محفوظ کیا جاتا ہے اور اس بات کو یقینی بنایا جاتا ہے کہ خون کے انتقال کے نتیجے میں محفوظ شدہ خون میں کسی قسم کا کوئی خطرہ پیش نہ آئے۔"

3. بلڈ بینک کا مفہوم یہ ہے کہ:

" هو عبارة عن ثلاجات واحراز مناسبة للدم المسحوب من جسم الانسان ، مزدوة ومجهزة طبيا بما يحفظ هٰذا الدم اطول مدة ممكنة"[2]

جس میں حفاظتی ریفریجریٹرز کے ذریعے انسانی خون کو طویل عرصہ تک محفوظ رکھا جاتا ہے تاکہ بوقت ضرورت اس کو قابل استعمال بنایا جاسکے۔

4. ایک ایسا ادارہ، جس میں موجود بلڈ کو بوقت ضرورت استعمال کیا جاتا ہے۔

5. اس سے مراد ایسے حفاظتی آلات ہیں جس میں خون عطیہ کرنے والوں کا خون حفاظت کے ساتھ رکھا جاتا ہے۔اور اس بات کو یقینی بنایا جاتا ہے کہ خون کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔

6. ایک ایسا مرکز جس میں خون بطور عطیہ یا عوض کے جمع کرایا جاتا ہے اور پھر اس کو ایک متعین عوض کے بدلے یا تبرع کے طور پر ضرورت مند کو دے دیا جاتا ہے۔

راقم نے آخری تین تعریفات دراصل ماقبل میں ذکر کردہ تعریفات اور دیگر بینکوں کی تعریفات کو سامنے رکھ کر ایک نتیجہ کے طور پر کی ہیں ورنہ کسی کتاب یا مقالہ میں ان تعریفات کا ذکر نہیں مل سکا۔

پس بلڈ بینک ایک ایسا ادارہ ہے جس میں مختلف کام سرانجام دیئے جاتے ہیں جیسا کہ جدید ٹیکنالوجی کی مدد سے خون کو محفوظ رکھنا، بلڈ گروپ کی تشخیص کرنا، امراض سے پاک خون کی شناخت کے لیے لیبارٹری سے معلومات حاصل کرنا، وغیرہ، تاکہ کسی بھی ہنگامی صورت میں بینک میں پڑا ہوا محفوظ شدہ خون مکمل جانچ پڑتال کے بعد ہی استعمال میں لایا جاسکے۔

دنیا میں جتنے بلڈ بینک قائم ہیں ان میں ہر ایک بینک صرف عطیہ دہندگان کے خون پر قائم نہیں ہے بلکہ ایسے بینک بھی ہیں جو باقاعدہ طور پر خون کی خرید و فروخت کرتے ہیں جیسا کہ دیگر انسانی اعضاء کی خرید و فروخت مختلف ممالک

---

[1] Vikas Kulshreshtha,Sharad Maheshwari..”*Blood Bank Management Information System in India*”, International Journal of Engineering, (2011)1,2,260-263.

[2] عصمت اللہ عنایت اللہ، **الانتفاع باجزاء الآدمی فی الفقہ الاسلامی**، طبع اول (لاہور، مکتبہ چراغ الاسلام، 1993ء) ص 223

میں ہوتی ہے ایسے ہی خون کو بھی خرید ااور بیچا جاتا ہے۔ البتہ بعض بینک ایسے بھی ہیں جہاں عام خرید و فروخت تو نہیں ہوتی لیکن ضرورت کے وقت مبتلابہ شخص کو بطور عوض خون دیا جاتا ہے۔ اس بحث میں ہمارا مقصود محض بلڈ بینک کا تعارف بیان کرنا ہے اس لیے خون کی خرید و فروخت کے فقہی حکم کو یہاں بیان نہیں کیا گیا۔[1]

[1] خون کی خرید و فروخت، بلڈ بینک سے بطور عوض خون لینا وغیرہ کے احکام اسی باب کی چوتھی فصل میں بیان ہوئے ہیں۔

مبحث دوم: بلڈ بینک کا ظہور وارتقاء

خون کسی بھی جاندار کی زندگی کا اہم ترین عنصر ہے جو شروع سے توجہ کا مرکز رہا ہے موجودہ زمانے میں سائنس کی ترقی کے ساتھ انسانی توجہ کے اس مرکز میں مزید جدت پیدا ہوئی اور اسے ایک انسان سے دوسرے انسان میں منتقل کیا جانے لگا، اگرچہ یہ ضرور ہے کہ اس ترقی تک پہنچنے کے لیے بہت سی دشوار گھاٹیوں اور مشکلات سے گزرنا پڑا۔ یعنی دور حاضر میں سائنس، خون کے انتقال میں جس کامیابی تک پہنچ چکی ہے، یہ چند دنوں یا چند مہینوں میں نہیں ہوا بلکہ اس کے پیچھے بہت سے اہل علم کی انتھک محنت اور کاوشیں تھیں جس کے بعد بلڈ بینک کی موجودہ شکل ہمارے سامنے آئی ذیل میں چند حوالہ جات کے ذریعے خون کے انتقال کی تاریخ کا ایک مختصر جائزہ پیش کیا جاتا ہے جیسا کہ "Modern Blood Banking and Transfusion Practices" میں ہے:

> " In 1492, blood was taken from three young men and given to the stricken Pope Innocent VII in the hope of curing him; unfortunately, all four died. Although the outcome of this event was unsatisfactory, it is the first time a blood transfusion was recorded in history."(1)
>
> سب سے پہلے 1492ء میں تین نوجوانوں سے خون لیا گیا اور اس کو ایک پوپ کے جسم میں منتقل کیا گیا اگرچہ اس عمل کے بعد چاروں کی موت ہوگئی لیکن خون کے انتقال کا یہ پہلا تجربہ تھا۔

خون کی تشخیص میں آسانی کے لیے سائنسدانوں نے تجربات کے ذریعے خون کو مختلف اقسام میں تقسیم کیا تاکہ دوسرے انسان میں خون منتقل کرتے ہوئے اس بات کی تسلی کرلی جائے کہ کس قسم کا خون مبتلابہ شخص کے لیے مناسب ہے اور کون سا خون مریض کے لیے نقصان کا باعث ہو سکتاہے چنانچہ کارل لینڈ سٹائز (karl Landsteiner) (متوفی،1943ء) پہلا جرمن سائنسدان ہے[2] جس نے 1901ء میں بلڈ گروپ (A,B,O) متعارف کرائے:

> "In 1900 Landsteiner found out that the blood of two people under contact agglutinates, in 1901 he found that this effect was due to contact of blood with blood serum. As a result, he succeeded in identifying the three blood groups A, B and O, which he labelled C, of human blood. Landsteiner also found out that blood transfusion between persons with the same blood group did not lead

(1) Dr.Denise M.Harmening , "*Modern Blood Banking and Transfusion Practices* " , Fifth Edition , F.A , Davis , Company , Philadelphia, (2005) , pg: 2

(2) ایک یہودی گھرانے، آسٹریا میں پیدا ہونے والا امریکی ماہر حیاتیات، طبیب اور امیونولوجسٹ تھا۔ کارل نے ویانا یونیورسٹی میں میڈیکل کا مطالعہ شروع کیا اور 1891 میں اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ لکھا، زمانہ طالب علمی میں ہی اس نے خون کی ساخت پر خوراک کے اثرات پر ایک مضمون شائع کیا۔ خون پر تجربات کے ذریعے جو نتائج اس نے اخذ کیے اس پر بیسویں صدی کے آغاز میں نوبل انعام سے بھی نوازا گیا۔ ملاحظہ فرمائیں:

Dorner, Friedrich; Schwarz, Hans Peter (2003). *"Karl Landsteiner and his major contributions to haematology"*. British Journal of Haematology. 121 (4): 556–565; Karl Landsteiner. *Nobel Lectures, Physiology or Medicine* 1922–1941. Amsterdam: Elsevier Publishing Company. 1965. Retrieved 12 June 2018.

to the destruction of blood cells, whereas this occurred between persons of different blood groups."[1]

1900ء میں کارل کو یہ اندازہ ہو گیا ہے کہ دو انسانوں کے خون کو آپس میں ملانا ممکن ہے کیونکہ سرخ خون میں موجود سیال مادہ ایک ایسا عنصر ہے جو اس کام میں معاون ثابت ہو سکتا ہے، چنانچہ کارل اپنی محنت سے ایک دن تین بلڈ گروپ (A,B,O) کی تشخیص میں کامیاب ہو گیا جس کو (C) کا لیبل دیا گیا۔ اسی طرح اس تحقیق کے نتیجے میں یہ بھی جانا گیا کہ ایک ہی گروپ کا خون دو اشخاص کے مابین منتقل کرنے سے خون کے خلیات میں کسی قسم کی کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی ہاں البتہ مختلف گروپ ہوں تو نقصان کا باعث بن سکتا ہے۔

اس تحقیق کا مقصد یہ تھا کہ جب کبھی کسی انسان میں خون کا انتقال کیا جائے تو پہلے اس کے گروپ کی مکمل طور پر جانچ پڑتال کر لی جائے تاکہ اس عمل کے بعد مریض کو کسی ایسے رد عمل کا سامنا نہ کرنا پڑے جو کسی دوسرے گروپ کے خون لگانے کے بعد انسانی جسم میں پیدا ہوتا ہے۔ کارل کے اس کارنامے پر بیسویں صدی کے اوئل میں نوبل انعام بھی دیا گیا تھا۔

اس کے بعد خون کے انتقال کے لیے جدید قسم کے آلات آنے لگے، چنانچہ ایڈورڈ لینڈمین (Edward Lindemann) (1879-1919) پہلا وہ شخص تھا جو ان آلات کے استعمال میں کامیاب ہوا تھا:

Edward E. Lindemann was the first to succeed.He carried out vein-to-vein transfusion of blood by using multiple syringes and a special cannula for puncturing the vein through the skin.[2]

ایڈورڈ ای لنڈمین کامیاب ہونے والے پہلے شخص تھے۔ اس نے ایک سے زیادہ سرنجوں اور جلد کے ذریعے رگ میں سوراخ کرنے کے لیے ایک خاص کینول کا استعمال کر کے خون کی رگ سے رگ تک منتقلی کی۔

بالآخر انیسویں صدی میں خون کو مزید احسن انداز سے ایک جاندار سے دوسرے میں منتقل کرنے کے اقدامات کیے گئے جس کے بعد پہلے کی بنسبت موت کی شرح میں کمی دیکھنے میں آئی۔[3]

بیسوی صدی عیسوی کے شروع میں ماہرین طب اس قابل ہو گئے کہ انہوں نے ایک ایسا مادہ تیار کر لیا جس کے ذریعے خون کو جمنے سے بچایا جا سکتا تھا۔ یوں ایک جاندار سے دوسرے میں برائے راست خون کی منتقلی کی مجبوری سے چھٹکارا حاصل کر لیا گیا۔[4]

---

[1] Landsteiner, Karl (1900). "On the knowledge of the antifermentative, lytic and agglutinative effects of blood serum and lymph". Centralblatt F. Bacteriology, parasitology and infectious diseases. 27:357-362.

[2] Lindeman E. Simple syringe transfusion with special cannulas, a method applicable to infants and adults. Am J Dis Child 1913;6:28-32 ; Dr.Denise M.Harmening , Modern Blood Banking and Transfusion Practices ,pg: 2

[3] د، حسان عکفی، "**ثورة طبية على الدم**"، مجلة العربي، العدد، 507، (1968ء)، ص115؛ د، البار، محمد علی، **الموقف الفقهي والاخلاق من قضية زرع الاعضاء**، طبع اول (دمشق، دار القلم، 1994ء)، ص50؛ د، التویجری، علی سلیمان، **وظائف الدم**، طبع اول (ریاض، الدار العالمية للكتاب الاسلامی، 1990ء)، ص15

[4] الموسوعة العربية العالمية، ج10، ص364، ج25، ص466؛ الشاعر، عبدالمجيد وآخرون، بنوک الدم، ص225۔

خون کو ذخیرہ کرنے اور بلڈ بینک قائم کرنے کا اصل محرک مختلف جنگیں ہیں چنانچہ:

"Modern Blood Banking and Transfusion Practices" میں ہے:

"World War II stimulated blood preservation research because the demand for blood and plasma increased."[1]

دوسری جنگ عظیم نے خون کے تحفظ کی تحقیق کو متحرک کیا کیونکہ خون اور پلازما کی مانگ میں اضافہ ہوا۔

یعنی مختلف جنگوں میں جب بہت سے انسان زخمی ہو جاتے تو ان میں خون کی کمی کو پورا کرنے کے لیے ماہرین طب نے مختلف اقدامات کیے۔ پہلی جنگ عظیم (1914-1918ء) میں بہت سا خون جنگجوؤں کے لیے منتقل کیا گیا۔ اسی طرح دوسری جنگ عظیم (1939-1945ء) میں خون کی مزید ضرورت کو محسوس کیا گیا جس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ صرف لندن میں چھ لاکھ بیس ہزار لیٹر خون کا ذخیرہ کیا گیا۔ پس ان جنگوں کا بلڈ بینک کے قیام کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔

البتہ تاریخ دان اس بات میں اختلاف کرتے ہیں کہ پہلا بلڈ بینک کب قائم کیا گیا تھا؟ تین اقوال قابل ذکر ہیں جن کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

پہلا قول: 1931ء ماسکو میں سب سے پہلا بلڈ بینک قائم کیا گیا تھا۔[2]

دوسرا قول: 1936ء شکاگو کی ایک ہسپتال میں سب سے پہلا بلڈ بینک قائم کیا گیا۔[3]

تیسرا قول: دوسری جنگ عظیم کے بعد ماہرین طب نے بلڈ بینک کے قیام کی ضرورت پر غور و فکر کیا۔[4][5]

ان تمام اقوال میں تطبیق اس طور پر ممکن ہے کہ بلڈ بینک کی ابتدائی شکل 1931ء میں سامنے آ گئی تھی البتہ اس وقت

---

(1) Dr.Denise M.Harmening , "*Modern Blood Banking and Transfusion Practices* " , Fifth Edition , pg:2

(2) د، النتشۃ، محمد بن عبد الجواد، **المسائل الطبیۃ المستجدۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ**، مجلۃ الحکمۃ، طبع اول (برطانیہ، سلسلۃ اصدارات، 2001ء)، ج2، ص365

(3) الموسوعۃ العربیۃ العالمیۃ ، ج10 ص364 ؛ د، عبد الوہاب الادریسی ، **تاریخ نقل الدم** ، طبع اول (ریاض ، الدار العالمیۃ للکتاب الاسلامی 1990ء)، ص33۔ لیکن عبد الوہاب ادریسی نے 1937ء کا قول نقل کیا ہے۔ یہی قول زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کیونکہ برنارڈ فینٹس (1874-1940) امریکہ کا پہلا ڈاکٹر تھا جس نے شکاگو کے کک کاؤنٹی ہسپتال میں ایک ایسی لیبارٹری قائم کی جس میں عطیہ کردہ خون کو محفوظ کرنے اور ذخیرہ کرنے کی صلاحیت تھی اور اس لیبارٹری کے لیے اس کی بیٹی روتھ نے "بلڈ بینک" کی اصطلاح استعمال کی جس کو فینٹس نے سراہا۔ ملاحظہ فرمائیں:
Fantus B. Landmark article July 10, 1937: The therapy of the Cook County Hospital. By Bernard Fantus. JAMA. 1984 Feb 3;251(5):647-9. doi: 10.1001/jama.251.5.647. PMID: 6361307.

(4) د، علی انسی، "بنوک الدم فی الکویت انقذت حیاۃ الالوف من المرضیٰ"، مجلۃ العربی، العدد، 90، (1968ء)، ص103۔

(5) پاکستان میں حسینی بلڈ بینک (HBB) کے نام سے صحت عامہ کی ایک تنظیم ہے جس کی بنیاد 1979ء میں ڈاکٹر حسن علی واجد نے اپنے کلینک میں رکھی تھی۔ اس ادارے میں انہوں نے حبیب ٹرسٹ کے چیئرمین حامد ڈی حبیب کے تعاون سے حسینی ہیماٹولوجی اینڈ آنکولوجی کے نام سے ایک ٹرسٹ قائم کیا جس میں خون جمع کرنے اور عطیہ کرنے کا کام شروع کیا گیا۔ یہ ٹرانسفیوژن اتھارٹی کے ساتھ ایک رجسٹرڈ ادارہ ہے جس کی 26 ذیلی شاخیں ہیں جو پورے ملک میں رفاہ عامہ کا کام کر رہی ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:
Zaheer, Hasan A, and Usman Waheed. "Blood safety system reforms in Pakistan." Blood transfusion = Trasfusione del sangue vol. 12,4 (2014) Pg:452-457. doi:10.2450/2014.0253-13

میں مریض کے رشتہ داروں یا دوستوں میں سے ہی ایسے افراد کا خون حاصل کیا جاتا تھا جس کا بلڈ گروپ مریض کے بلڈ گروپ کے موافق ہو یعنی صرف وہی خون حاصل کیا جاتا تھا جو مریض کے لیے مناسب اور نفع بخش ہو۔

1936ء میں بلڈ بینک کی ابتداء سے مراد امریکہ میں پہلا بلڈ بینک کا قیام ہے کیونکہ دنیا میں بلڈ بینک کے قیام کے بعد امریکہ ہی ایک ایسا ملک تھا جس میں سب سے زیادہ تیزی سے بلڈ بینک قائم ہونا شروع ہوئے چنانچہ اس فیلڈ میں سب سے پہلے امریکہ نے ترقی شروع کی اور عروج حاصل کیا اس لیے ابتداء کا قول امریکہ کی جانب منسوب کیا گیا ہے۔

اور 1940ء کی دہائی یعنی دوسری جنگ عظیم کے بعد جو پہلے بلڈ بینک کا دعویٰ کیا گیا ہے اس کا معنیٰ یہ ہے کہ اس سال میں خون کی بہت سی اقسام اور مختلف بلڈ گروپس ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرنے کے لیے متعدد فنی اشیاء دریافت ہوئیں جس سے بلڈ بینکنگ نے طبی میدان میں ایک خصوصی فیلڈ کے طور پر تیزی سے ترقی کی، خون پر مختلف تشخیصی آلات کے ذریعے مزید مطالعہ اور تکنیکی پہلوؤں کی ذمہ داری کو بتدریج تبدیل کیا گیا اور مستقبل کی ضروریات کے لیے تازہ خون اور خون کے اجزاء کو ذخیرہ کرنے کے لیے ضروری آلات اور اسباب کی فراہمی کو یقینی بنایا گیا۔ چونکہ اسی دہائی میں بلڈ بینکنگ نے مختلف قسم کے اہم مراحل طے کیے جو کسی بھی جدید طبی بینک کو مؤثر بنانے کے لیے ضروری ہوتے ہیں اس لیے اس دہائی کی جانب اولیت کا قول منسوب کیا گیا ہے۔

پھر میڈیکل سائنس میں تدریجاً ترقی کے ساتھ ساتھ بلڈ بینک کو بھی مزید محفوظ بنانے کی کوشش کی جاتی رہی اور بالآخر 1997ء میں جرمنی میں (Placenta Blood Bank) (Umbilical Cord Blood) اور اس سے پہلے امریکہ میں اس طرح کے بلڈ بینک قائم کیے جا چکے تھے۔

ان تمام بینکوں کے بنانے کا مقصد خونی امراض، مختلف قسم کے سرطان کی بیماری اور دیگر بہت سے خونی امراض سے بچاؤ کا سامان مہیا کرنا تھا۔

خلاصہ کلام:

انسانی تاریخ میں آج سے سات صدیاں پہلے ہی اس موضوع پر کام شروع ہو گیا تھا کہ اگر کسی انسان کو اضافی خون کی ضرورت ہے تو اس کو پورا کرنے کے لیے کیا اقدامات ہونے چاہیں لہٰذا پندرہویں صدی کے اخیر میں تین نوجوانوں کا خون ایک پوپ کے جسم میں استعمال کے لیے نکالا گیا، کامیابی تو حاصل نہ ہوئی کیونکہ پوپ اور تینوں نوجوان مر گئے لیکن اس میدان میں یعنی خون کے انتقال میں انسانی تاریخ کے ابتدائی واقعات میں اس واقعہ کا شمار ہوتا ہے۔

مختلف تجربات سے گزرنے کے بعد بالآخر کارل، ایک جرمن سائنسدان نے اس میدان میں ایک بڑی کامیابی حاصل کی بایں صورت کہ خون کے ذریعے علاج معالجہ میں یہ جاننا نہایت ضروری تھا کہ ایک انسان کا خون دوسرے انسان میں منتقل کرنے سے پہلے کوئی ایسا فارمولہ ایجاد کیا جائے جس کے ذریعے خون کی مختلف اقسام کی جانچ پڑتال کر کے

علاج کی صورت کو بہتر بنایا جاسکے چنانچہ کارل کی محنت رنگ لائی اور خون کو مختلف گروپوں (A,B,O) میں تقسیم کر دیا گیا جس سے کافی آسانی پیدا ہوئی۔

خون کو گروپوں میں تقسیم کر دیا گیا، خون منتقل کرنے کے لیے مختلف قسم کی سرنجیں، کینولا اور جراحی کے آلات کا استعمال کیا جانے لگا، یہ تسلی حاصل کر لی گئی کہ ایک انسان کا خون دوسرے انسان میں نہ صرف بآسانی منتقل کیا جاسکتا ہے بلکہ دونوں کو محفوظ بھی رکھا جاسکتا ہے۔

عالمی جنگوں میں جب بہت سے جنگجو زخمی ہوئے تو ان کے جسم میں موجود خون کی کمی کو پورا کرنے کے لیے سائنسدانوں نے ایک ایسے ادارے کے قیام کو ضروری سمجھا جہاں نہ صرف خون کے انتقال کو ممکن بنایا جائے بلکہ خون کو محفوظ کرنے، نفع بخش بنانے، نقصان سے بچانے اور دیگر بہت سے اہم امور کی انجام دہی کی جاسکے چنانچہ عالمی جنگوں کے وقوع پذیر ہونے کے بعد باقاعدہ طور پر بلڈ بینک سامنے آنا شروع ہوئے اگرچہ اس سے پہلے بھی بلڈ بینک کے قیام کا ذکر تاریخ میں ملتا ہے لیکن وہ ادارے اس طرح منظم اور جدید سہولتوں سے آراستہ نہیں تھے جو کسی بھی بلڈ بینک یا انسانی عضو کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہوتی ہیں۔ آج دنیا میں شاید ہی کوئی ایسا ملک ہو جہاں بلڈ بینک موجود نہ ہو، تقریباً ملک کی ہر بڑی ہسپتال میں بلڈ بینک کا ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے تاکہ کسی بھی جراحی کے عمل سے گزرتے وقت اضافی خون کو بآسانی یقینی بنایا جاسکے۔

مبحث سوم: بلڈ بینک کے قیام کے محرکات، اسباب اور مقاصد

محرکات و اسباب: بلڈ بینک کے قیام کے پیچھے بہت سے محرکات اور اسباب ہیں جن سے متعلق مزید تفصیل اسی باب میں آگے ذکر کی جائے گی[1] البتہ جو بنیادی اسباب ہیں ان کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

1. ایک سبب تو یہ ہے کہ بہت سی ایمرجنسی کی صورتیں ایسی ہوتی ہیں جن کی وجہ سے مریض کو فوراخون کی ضرورت ہوتی ہے اگر وقت پر خون کی کمی کو پورا نہ کیا جاسکے تو مبتلابہ کی موت واقع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے ایسی صورت میں فوراخون عطیہ کرنے والے کو تلاش کرنا، جائے حادثہ تک پہنچانا یا ہسپتال لے کر آنا بسااوقات ممکن نہیں ہوسکتا۔ اگر خون عطیہ کرنے والا فورادستیاب ہو بھی جائے تو آیا وہ خون دینے کا اہل ہے، اگر اہلیت بھی ہو تو اس بات کو یقینی بنانا کہ اس کا دیا ہوا خون مبتلابہ کے لیے سود مند ہے یا نہیں؟؟ ظاہر ہے یہ تمام چیزیں اگر ایمرجنسی سے پہلے نہیں دیکھی جائیں گی تو مریض کو بروقت سہولیات فراہم نہ کرنے کی وجہ سے جان سے ہاتھ دھونے پڑسکتے ہیں اس لیے ماہرین نے حفظ ماتقدم کے طور پر ہنگامی صورتحال سے نمٹنے کے لیے بلڈ بینک کے قیام کو ضروری سمجھا۔

جیسا کہ "الاجتهاد الفقهي للتبرع بالدم ونقله" میں ہے:

> " انشاء بنک الدم یقبل ما یتبرع به الناس من دمائهم ، ویحفظ ذالک الدم لاسعاف من یحتاج الیه من المسلمین ومن معصومي الدم من اهل الذمة والمستامنین ، امر مشروع مرغوب فیه لسد الحاجات الطارئة علی النحو الذی بیناه ، وهو ماتقتضیه مصلحة المسلمین العامة ویقره ولی الامر بحکم ماله من صلاحیة فی السیاسة الشرعیة درءا للمفاسد وجلبا للمصالح ---الخ"
>
> بلڈ بینک کا قیام دراصل عطیہ دہندگان کی جانب سے دیئے گئے خون کو قبول کرنے، ضرورت مند مسلمانوں اور معصوم الدم ذمیوں اور مستامن یعنی ویزہ لے کر آنے والے غیر مسلم محتاجوں کی احتیاجی اور مستقبل میں پیش آنے والے ایمرجنسی کی صورتوں کا پہلے ہی سے ایک جائز حل اس طور پر پیش کرنا ہے جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی ایسا فعل ہے جو مسلمانوں کے عمومی مفاد کے لیے ضروری ہے اور حکمران اس کا فیصلہ شرعی سیاست میں اپنے اختیار کی بنا پر کرتا ہے تاکہ مصلحت کا حصول اور مفاسد سے اجتناب ممکن بنایا جاسکے۔

یعنی بلڈ بینک کا قیام دراصل مستقبل میں پیش آنے والے مختلف قسم کی ناگہانی اور ایمرجنسی کی صورتوں کو سامنے رکھ کر کیا گیا ہے جو نہ صرف طبی بلکہ مقاصد شریعت کی رعایت کے بھی عین مطابق ہے کیونکہ اگر پہلے سے خون کی حفاظت کا انتظام نہ ہوا ہو تو ایمرجنسی کی صورت میں بہت سے مریضوں کی جان جانے کا اندیشہ ہے جو کسی بھی طرح سے مصلحت کے مطابق نہیں ہے۔

2. عصر حاضر میں گزرتے وقت کے ساتھ نت نئی ایجادات ہو رہی ہیں جو انسان کے لیے جہاں سہولیات کی

[1] اسی باب کی "فصل چہارم، مبحث اول، مطلب اول" میں مزید محرکات اور اسباب بیان کیے گے ہیں۔

فراہمی کا باعث ہیں وہیں ان سہولیات سے انسان کو بعض اوقات بہت ہی سنگین خطرات بھی لاحق ہوتے ہیں جیسا کہ ہوائی سفر مسافت طے کرنے میں کافی سہولت پر مبنی ہے لیکن اگر خدانخواستہ کوئی حادثہ ہو جائے تو کافی جانیں یا تو ضائع ہو جاتی ہیں اور اگر کوئی بچ جائے تو ان کو جلد زندگی کی جانب واپس لانے کے لیے خون کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اسی طرح جنگی صورت حال سے نبرد آزما ہونے کے بعد جنگجوؤں میں زخمی افراد کو خون کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس طرح کی اور بہت سی ہنگامی صورت حال ہیں جہاں مریض کو خون کی ضرورت پیش آتی ہے جیسا کہ زچگی کے وقت زچہ وبچہ دونوں کی حالت بعض اوقات نازک ہوتی ہے اور ان کو خون کی ایمرجنسی طور پر ضرورت پیش آسکتی ہے۔ اس لیے ماہرین طب نے بلڈ بینک کا قیام کیا تاکہ مبتلابہ کو فوری طور پر طبی امداد فراہم کی جاسکے۔[1]

مقاصد: بلڈ بینک کے قیام کے مختلف مقاصد ہیں جیسا کہ "ISBT-Science-Series-Introduction-to-Blood-Transfusion" میں ہے:

> "For blood transfusion to be of benefit to the recipient, it must do no harm and therefore the process of identifying safe blood donors begins at the time of recruitment. Selecting, assessing and retaining sufficient safe donors whose blood will do no harm to recipients must therefore be the aim of every blood service. It has been shown that non-remunerated blood donors, who give their blood voluntarily and regularly, have the safest blood. It should therefore be the goal of every blood service to attract and retain only those donors who give their blood for altruistic reasons, and whose lifestyle is such that they are unlikely to be carrying transfusion transmissible infections. A safe blood supply depends on:
>
> - Recruitment and retention of an adequate number of donors who donate blood regularly.
> - Growing the number of repeat donors, i.e. those who donate regularly, rather than new donors.
> - Education of donors regarding transfusion risks.
> - Selecting safe donors by asking donors about their health and lifestyle factors.
> - Performing blood grouping and testing all donations.
> - Ensuring adequate donor, sample and donation identification and records to make sure donations are properly labelled and blood can be traced from donors to recipients (vein to vein traceability)"[2]

اس پیرگراف میں عطیہ دہندگان کی جانب سے خون دینے اور اس خون کو آگے حفاظت کے ساتھ منتقل کرنے کے

---

(1) د، نسیمی، محمود ناظم، "**اھمیۃ التبرع بالدم**"، مجلۃ حضارۃ الاسلام، (1969ء)، شمارہ 6، ص 79؛ د، علی انسی، "بنوک الدم فی الکویت، ص 103-104؛ القطان، مناع بن الخلیل، "**الاجتھاد الفقھی للتبرع بالدم ونقلہ**"، مجلۃ المجمع الفقھی، شمارہ 2، ج 3، (2016)، ص 47؛ رحمانی، مولانا، سیف اللہ، خالد، **جدید فقھی مسائل**، (کراچی، زمزم پبلشرز، جون، 2010ء) ج 1، ص 225؛ محمد صافی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، طبع اول (بیروت، مؤسسۃ الزعبی، 1973ء) ص 24؛ سلیمان نصر اللہ، "**دم الانسان واسالیب تخزینیہ ونقلہ**"، مجلۃ القافلۃ، ص 3۔

(2) ISBT Science Series , *Introduction to Blood Transfusion* , Wiley Blackwell , vol , 15 , Supplement 1 ,Pg, 167.(2020)

درج ذیل مقاصد سمجھ آتے ہیں:

1. خون عطیہ کرنے والوں سے خون حاصل کرنا۔
2. خون عطیہ کرنے والے کی حالت کو جانچنا اور اس بات کو یقینی بنانا کہ وہ خون دینے کے قابل ہے یا نہیں۔
3. عطیہ کیے ہوئے خون کا جائزہ لے کر اس بات کو یقینی بنانا کہ خون میں کسی بھی قسم کے ایسے جراثیم نہ ہوں جو مریض کے لیے شفا کا باعث ہونے کے بجائے زحمت کا باعث بن جائیں۔
4. بلڈ گروپ کا تعین کرنا۔
5. خون کو ذخیرہ کرکے رکھنا تاکہ بوقت ضرورت استعمال میں لایا جاسکے۔
6. خون کو جمنے اور گاڑھا ہونے سے بچانا۔
7. لیبارٹری میں خون کا جائزہ لینا کہ وہ کس قدر کارآمد ہے۔
8. بعض ایسی چیزوں کو یقینی بنانا جو خون کے انتقال سے پہلے ضروری ہوتی ہیں۔ جیسا کہ زچگی کی صورت میں ان تمام تر صورتوں کا جائزہ لینا جن کا جینیات سے تعلق ہوتا ہے۔
9. لوگوں کو بلڈ بینک کی ضرورت سے آگاہ کرنا اور ان کو اس کار خیر میں حصہ ڈالنے کی طرف راغب کرنا۔
10. باقاعدگی سے خون دینے والوں کا ریکارڈ رکھنا تاکہ ہنگامی حالت میں انہی کو مدعو کیا جاسکے۔
11. کورونا وائرس کی وبا پھیل جانے کے بعد اب بلڈ بینک اس بات کو بھی یقینی بناتا ہے کہ خون عطیہ کرنے والا ویکسین لگوا چکا ہو۔
12. کوئی ایسا مریض جو خون کی خرابی کی وجہ سے مختلف بیماریوں میں گرا ہوا ہو اور اس کو بچانے کے لیے کسی اور بہتر خون کی ضرورت ہو تو اس کو یہ سہولت فراہم کرنا۔[1]

زچگی کی صورت میں زچہ و بچہ کی جان کو بچانے کے لیے جو بلڈ بینک قائم کیے گے ہیں ان کے بھی درج بالا مقاصد ہیں البتہ ان بینکوں میں خون کی حفاظت کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

1. زچگی کی صورت میں اگر خون کی ضرورت پیش ہو تو اس کے لیے ایک عام صورت ہے جس میں کسی بھی زچہ و بچہ کو اگر خون کی ضرورت پیش آئے تو بلڈ بینک سے اس کو خون فراہم کر دیا جاتا ہے۔ البتہ اس بات کو یقینی بنایا جاتا ہے کہ زائد خون ہر طرح کی بیماریوں سے پاک ہو اور موجودہ صورت کے لیے یہ خون سود مند ثابت ہو۔
2. ایک صورت خاص ہوتی ہے جس میں کسی خاندان کے بندے کا خون لیا جاتا ہے اور یہ وہ صورت ہوتی ہے جس میں اس بات کو یقینی بنایا جاتا ہے کہ کسی اپنے کا خون ہی جنین کے لیے سود مند ثابت ہو سکتا ہے۔ اس میں عام طور

[1] الشاعر، عبد المجید و آخرون، بنوک الدم، ص22-23۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: د، علی انسی، بنوک الدم فی الکویت، ص103-105؛ سلیمان نصر اللہ، دم الانسان واسالیب و تخزینہ ونقلہ، ص1-5؛ الموسوعۃ العربیۃ العالمیۃ، ج26، ص466۔

پر مالی اخراجات سے بھی گزرنا پڑتا ہے۔[1]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ بلڈ بینک قائم کرنے کا بنیادی مقصد خون محفوظ کرنا، عطیہ دہندگان کا ریکارڈ رکھنا، محفوظ شدہ خون کی جانچ پڑتال کرنا، خون کو جمنے اور گاڑھا ہونے سے بچانا اور ہر ایسی احتیاطی تدبیر کو یقینی بنانا ہے جس کا دوسرے انسان کو اضافی خون چڑھانے سے پہلے اختیار کرنا ضروری ہے۔یہی وجہ ہے کہ عصر حاضر میں کوروناوائرس کی وبا پھیل جانے کی وجہ سے ڈاکٹرز عطیہ کیے گے خون کا کورونا ٹیسٹ بھی لازمی کرتے ہیں تاکہ دوسرا کوئی انسان اس وبا کا شکار نہ ہوسکے۔مذکورہ بالا تمام مقاصد ایسے ہیں کہ ہر بلڈ بینک ان مقاصد کے حصول میں کامیاب ہوچکاہے یہی وجہ ہے کہ ہر بڑی ہسپتال میں بلڈ بینک موجود ہوتا ہے جو کسی بھی وقت ایک مناسب مقدار تک اضافی خون فراہم کرنے کی اہلیت رکھتاہے۔

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/scince-37/scince3.asp

مبحث چہارم: خون کی حفاظت کے وسائل

خون انسان کے دیگر اعضاء کی طرح ایک عضو ہے البتہ یہ ایک ایسا عضو ہے جو دیگر اعضاء کی بنسبت مختلف نوعیت کا حامل ہے کیونکہ یہ ایک سائل اور متحرک مادہ ہے۔ اسی لیے اس کو بھی دیگر اعضاء کی طرح اگر یہ جسم سے الگ ہو جائے تو اس کو محفوظ بنانے کے لیے مختلف اعمال درکار ہوتے ہیں۔

اس لیے کہ محض جسم سے خون کا نکال لینا کافی نہیں ہوتا، اگر آپ نے اس کو کار آمد بنانا ہے تو آپ کو اس بات کا خیال رکھنا ہوتا ہے کہ خون اپنی اصلی حالت پر برقرار رہے۔ یعنی اس بات کو یقینی بنایا جائے کہ خون نہ تو جمے اور نہ ہی گاڑھا ہو۔ 1914ء تک ماہرین کو یہ مسئلہ پیش آتا رہا اس کے بعد انہوں ایسا کیمیائی مادہ تیار کر لیا جس سے خون کو کافی عرصہ تک اپنی اصلی حالت پر برقرار رکھا جا سکتا ہے۔ اس مادہ کو (Citrate - Oxalate) کہا جاتا ہے۔ اس سے پہلے ماہرین اس مسئلہ سے متعلق اتنی بے چینی کا شکار تھے کہ بعض ماہرین کا کہنا یہ تھا کہ "خون کو اپنی اصلی حالت پر برقرار رکھنا ایسا ہے جیسا کہ سورج کو روک کے رکھنا۔"[1]

خون کی حفاظت کے لیے استعمال کیے جانے والے وسائل:

ماہرین کی انتھک محنت اور مختلف تجربات کے بعد آج دنیا اس قابل ہو چکی ہے کہ انسان سے الگ کیے ہوئے خون کو کئی مہینوں، پلازمہ اور سرخ خون کو کئی سالوں تک مخصوص ریفریجریٹرز میں محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔

ذیل میں ان بنیادی وسائل کا ذکر کیا جاتا ہے جو کسی بھی قسم کے خون کو محفوظ بنانے کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔

- **ریفریجریٹرز:** بلڈ بینک میں مخصوص قسم کے ریفریجریٹرز رکھے جاتے ہیں جو خاص طور پر خون کی حفاظت کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ ان میں صرف خون ہی محفوظ کیا جاتا ہے اور کسی بھی چیز کے لیے ان کا استعمال ممنوع ہوتا ہے۔ ذیل میں ان ریفریجریٹرز کی کچھ خصوصیات ذکر کی جاتی ہیں۔

1. خون کی حفاظت کے لیے مناسب قسم کا (2+)-(6+) درجہ حرارت رکھا جاتا ہے۔
2. ان کی ہیئت ایسی ہوتی ہے جیسا کہ ایک صاف شفاف شیشہ، یہ اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ کسی بھی قسم کی خون میں کوئی تبدیلی رونما نہ ہو اور استعمال کرنے والا بآسانی اس کو نکال کر استعمال کر سکے۔
3. خون کو مختلف گروپ کے لحاظ سے مختلف حصوں میں رکھا جاتا ہے تاکہ ضرورت کے وقت صرف اسی حصے کو کھولا جائے جس میں مطلوبہ خون موجود ہے۔

---

[1] ؛د، زینب السبکی، ود کتور، یسری جبیر، **الدم ومشتقاتہ**، (مصر، مکتبۃ نھضہ)، س-ن، ص38؛ البار، محمد علی، **الموقف الفقہی والاخلاقی**، ص51؛ عبد الوہاب الادریسی، تاریخ نقل الدم، ص33؛

Dr.Denise M.Harmening , "*Modern Blood Banking and Transfusion Practices* " , Fifth Edition , pg: 3-5

4. بلڈ بینک میں مناسب درجہ حرارت بر قرار رکھنے کے لیے آٹو میٹک لاک سسٹم قائم کیا جاتا ہے تاکہ اگر کسی وقت مطلوبہ درجہ حرارت زیادہ ہونے لگے تو فوراوہ کمرہ لاک ہو جائے۔
5. ایمر جنسی آلارم سسٹم کا قیام کیا جاتا ہے تاکہ کسی بھی ہنگامی صورت سے (مثلا درجہ حرارت کا کم یازیادہ ہونا ،جس کی مقدار پہلے بیان ہو چکی ہے۔) بآسانی نمٹا جاسکے۔
6. ریفریجیریٹر زاور کمرے میں ایک خاص قسم کی روشنی کا سسٹم قائم کیا جاتا ہے تاکہ رات کے وقت اگر کسی ریفریجیریٹر ز کو کھولنا پڑے تو واضح روشنی موجود ہو۔
7. آٹو میٹک مشینری سسٹم بھی موجود ہوتا ہے جو چوبیس گھنٹے درجہ حرارت سے متعلق آگاہ کرتا رہتا ہے۔

- **ڈیپ فریزر(Deep Freezer)**

ڈیپ فریزرز کا استعمال اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ پلازمہ سے الگ کیے ہوئے خون کو جمنے سے بچایا جاسکے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

1. ایک قسم وہ ہے جس میں °30 سینٹی گریڈ تک کا درجہ حرارت بر قرار رکھا جاتا ہے۔
2. دوسری قسم وہ ہے جس میں °80 سینٹی گریڈ تک کا درجہ حرارت بر قرار رکھا جاتا ہے۔

اس فرق کی بنیادی وجہ یہ ہوتی ہے کہ چونکہ سال کے مختلف ایام میں آب و ہوا کے بدلنے سے باہر کا درجہ حرارت بدلتا رہاتا ہے تو اسی کو سامنے رکھتے ہوئے دو قسم کے درجہ حرارت کا قیام کیا جاتا ہے۔ اور دونوں اقسام میں فرق اور پہچان کے لیے ڈیپ فریزر کے حجم، آلارم سسٹم اور روشنی کے نظام کو الگ رکھا جاتا ہے۔

- **نائیٹروجن لیکیوڈ کینٹینرز:(Nitrogen Liquid Containers)**

یہ قسم ایسی ہے کہ اس میں سے اکثر وینٹی لیٹر انتہائی سرد مائع نائیٹروجن سے لیس ہوتے ہیں جن کا درجہ حرارت (-196°) سینٹی گریڈ تک ہوتا ہے اسی لیے یہ سرخ خون کے سیل(Blood Cell) کو محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ ایک خاص مقدار کو سامنے رکھتے ہوئے خلیوں کو گلیسرول کے ساتھ ملا کر مضبوط قسم کے دھاتی کینٹینرز میں رکھا جاتا ہے تاکہ وہ ٹوٹنے اور تباہی سے بچ سکیں۔ ان کے اندر اتنی صلاحیت ہوتی ہے کہ یہ تقریبا دس سال تک کے عرصے کے لیے ان سیلز کو محفوظ رکھ سکتے ہیں۔

اسی طرح اپنے عملے کی حفاظت کے لیے اس بات کا خاص خیال رکھا جاتا ہے کہ ان کو مخصوص قسم کے دستانے فراہم کیے جائیں تاکہ وہ انتہائی شدید قسم کی مائع نیٹروجن کی سردی کے خطرے سے بچ سکیں۔ مزید یہ کہ ان کینٹینرز کی لمبی چمٹی اپنی گہرائی کی وجہ زیادہ تر ایک میٹر سے زائد ہوتی ہیں جس کی وجہ سے نیچے کی منجمد خون کی اکائیوں کو کلپس

کے بغیر اٹھانا کافی مشکل ہوتا ہے۔اس کے ساتھ کینٹینرز کے زیادہ درجہ حرارت کی وجہ جو دھند اور منجمد گاڑھی تہہ بن چکی ہوتی ہے وہ بھی کافی مشکل کا باعث بنتی ہے۔

اسی طرح ان کینٹینرز کو سلنڈروں سے مائع نائیٹروجن فراہم کرنے کے لیے ایک خاص دھاتی نلی بھی مہیا کی جاتی ہے۔اور اس بات کا خاص خیال رکھا جاتا ہے کہ بار بار کینٹینرز کے کھلنے کی وجہ سے کسی بھی صورت میں مطلوبہ درجہ حرارت میں کمی یا زیادتی واقع نہ ہو۔

- **Ice Box Transport**:عام طور پر جب خون کو بلڈ بینک سے دوسری جگہ منتقل کیا جاتا ہے جیسا کہ بلڈ بینک سے ہسپتال میں اگر خون پہنچانا ہو تو ایسے کینٹینرز انتہائی اہمیت کے حامل ہوتے ہیں جن میں بلڈ منتقل کیا جاتا ہے۔ اس بات کو یقینی بنایا جاتا ہے کہ خون کو ہر صورت میں اسی درجہ حرارت پر رکھ کے منتقل کیا جائے جس پر خون کو ضائع ہونے سے بچایا جاسکے۔جیسا کہ ماقبل درجہ حرارت کی جو مطلوبہ مقدار بتلائی گئی تھی (2+)-(6+) اسی کو ملحوظ رکھ کر خون کو منتقل کیا جاتا ہے۔اس کے لیے کینٹینرز کی دونوں جانب میں Dry Ice مناسب مقدار میں استعمال کی جاتی ہے۔اسی لیے روئی کے ساتھ اس کو ڈھانپ دیا جاتا ہے اور خون اور برف کے مابین ایک خاص تناسب کا فاصلہ چھوڑ دیا جاتا ہے تاکہ خون کی اکائیوں کو منجمد ہونے سے بچایا جاسکے۔

اور جہاں تک زچگی کی صورت میں جس قسم کے خون کی ضرورت پیش آتی ہے وہاں درجہ حرارت مختلف رکھا جاتا ہے جو کہ 150° سے لے کر 250° سینٹی گریڈ مائع نائیٹروجن تک ہوتا ہے۔اور یہ خون تقریباً 25 سال تک کے لیے قابل استعمال ہوتا ہے۔[1]

---

[1] د، حسان عکفلی، ثورۃ طبیۃ علی الدم، ص115؛الموسوعۃ العربیۃ العالمیۃ، ج10، ص364، ج25، ص466؛الشاعر، عبد المجید، وآخرون، بنوک الدم، ص245-247؛عبد الکریم محمد مؤمن، **ضوابط التبرع بالدم**، طبع اول (ریاض، الدار العالمیۃ للکتاب الاسلامی، 1990ء) ص70۔

مبحث پنجم: بلڈ بینک کے خون کے استعمال میں متوقع خدشات:

سائنس میں ترقی اور ٹیکنالوجی نے انسان کے لیے جہاں بہت سی چیزوں میں سہولت پیدا کی ہے وہیں بعض اوقات ذرا سی بے احتیاطی فائدہ مند چیز کو نقصان دہ بنا دیتی ہے۔ جو چیز کچھ دیر پہلے زندگی کا موجب ہوتی ہے وہی چیز بے احتیاطی کی وجہ سے موت کا باعث بھی بن سکتی ہے۔ اسی طرح سائنس کی طرف سے بلڈ بینک کا قیام اگرچہ انسان کی جان بچانے کے لیے کافی سود مند ہے لیکن ظاہر ہے کہ اس میں صرف اتنا نہیں ہوتا کہ ایک انسان سے خون نکال کر دوسرے انسان کو لگا دیا جائے اور وہ تندرست ہو جائے بلکہ اس کے لیے بہت سے لوازمات اور احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے جیسا کہ ما قبل ذکر کیا جا چکا ہے۔ اگرچہ سائنسدانوں نے اپنی انتھک محنت اور کاوشوں کی بدولت آج دنیا کو اس قابل بنا دیا ہے کہ وہ ذخیرہ کیا ہوا خون بوقت ضرورت استعمال کر سکیں لیکن سائنس تجربات اور مشاہدات پر مبنی تحقیق کا نام ہے جو کہ ظاہر ہے کسی بھی طرح قدرت کے فطری نظام کے عین مطابق فائدہ نہیں پہنچا سکتی، جس طرح کے قدرت مختلف مخلوقات کو اس دنیا میں عافیت اور صحت کے ساتھ چلاتی رہتی ہے، سائنس اس فطرت کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ اس لیے ذیل میں کچھ ایسے متوقع خدشات کا ذکر کیا جاتا ہے جن کا اگر خیال نہ رکھا جائے تو فائدہ مند چیز بھی انسان کے لیے نقصان کا باعث بن سکتی ہے۔

1. خون عطیہ کرنے والے سے مکمل طور پر تسلی نہ کی گئی ہو کہ آیا وہ خون دینے کا اہل ہے یا نہیں جس کی وجہ سے بعد میں نقصان اٹھانا پڑے۔[1]
2. بلڈ بینک میں موجود خون کو مقررہ مدت کے بعد استعمال کیا جائے۔ جو بعد میں مریض کی بیماری میں مزید شدت یا موت کا باعث بن جائے۔[2]
3. بلڈ بینک کے عملے کی جانب سے خون لیتے یا منتقل کرتے وقت ایسی بے احتیاطی ہو، جیسا کہ جس شخص کا خون لیا جا رہا ہے وہ کسی متعدی بیماری کا شکار ہو۔ تو ایسی صورت میں بھی خون منتقل کرنا نقصان کا باعث ہو سکتا ہے۔[3]
4. بلڈ بینک میں موجود خون کی حفاظت میں بے احتیاطی کی جائے، جس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں جن کو ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے:

i. خون لیتے وقت نس بندی ہو جائے، یا بوتلوں، پلاسٹک کے تھیلوں میں محفوظ کرتے وقت کسی بے احتیاطی کا ارتکاب کیا جائے۔

---

(1) د، النتشة، المسائل الطبية المستجدة، ج2، ص313

(2) د، زينب السبكى، ودكتور، يسرى جبير، الدم ومشتقاته، ص45

(3) د، عقيل العقيلى، **حكم نقل الاعضاء فى الفقه الاسلامى** (جده، مكتبة الصحابة، 1992ء)، ص35

ii. مطلوبہ درجہ حرارت میں کمی بیشی ہو جائے۔

iii. خون لینے کے بعد مخصوص جگہ میں محفوظ کرنے میں دیر ہو جائے۔[1]

5. جراثیم ذدہ خون کے انتقال سے مختلف بیماریاں لگ سکتی ہیں جن میں سے کچھ ذیل میں بیان کی جاتی ہیں۔

i. ایڈز(AIDS)[2] اگر احتیاط نہ کی جائے تو یہ ایسی بیماری ہے جو خون کے انتقال سے دوسرے شخص میں بھی منتقل ہو سکتی ہے۔اس کے ساتھ یہ بھی انتہائی نازک صورت ہوتی ہے کہ اس بیماری کا شروع میں اندازہ ہی نہیں ہوتا چہ جائیکہ خون کے انتقال کے وقت احتیاط کی جائے۔[3]

ii. (Treponema Pallidum)[4] بعض صورتوں میں معروف پیمانوں کے ذریعے اس بیماری کا اندازہ نہیں ہوتا البتہ اس بیماری کے جرثومے بلڈ بینک میں مقررہ درجہ حرارت میں تین دن سے زیادہ باقی نہیں رہتے۔[5]

iii. ملیریا(Malaria)[6] تجربات سے ثابت ہوا ہے کہ ملیریا کے جرثومے خون میں بلڈ بینک میں بھی آٹھ دن تک باقی رہتے ہیں۔[7]

iv. ہیپاٹائٹس(Hepatitis):[8] یہ ایک ایسی بیماری ہے جس پر بلڈ بینک میں ہونے والا عمل سے کسی بھی قسم کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔اور یہ بیماری بھی ایسی ہے کہ صحیح شخص میں اس کی تشخیص کرنا کوئی آسان کام نہیں۔[9]

---

(1) د،زینب السبکی،ودکتور،یسری جبیر،الدم ومشتقاتہ،ص45-46

(2) ایڈز ایک ایسا وائرس ہے جو عام طور پر جنسی عمل میں بے احتیاطی کی بنا پر انسانی جسم میں پھیلتا ہے۔یہ بیماری انسان کے مدافعاتی نظام کو کمزور کر دیتی ہے۔تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:۔الشاعر،عبدالمجید وآخرون،بنوک الدم،ص271،اور آن لائن مندرجہ ذیل لنک پر ملاحظہ فرمائیں۔
http://www.medical.centeronline.net/sections.php?op=viewarticle&artid=60

(3) العقیلی،حکم نقل الاعضاء،ص35؛الشاعر،عبدالمجید وآخرون،بنوک الدم،ص271،278؛د،عبدالرحیم،"نقل الدم الذاتی"،مجلۃ الطبیۃ،شمارہ20،العدد،99،ص40۔

(4) یہ ایک ایسی بیماری ہے جو مباشرت کے عمل میں بے احتیاطی سے معرض وجود میں آتی ہے۔اس کی تین مختلف شکلیں ہوتی ہیں۔تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:۔د،محمد عبداللطیف ابراھیم،**معجم المصطلحات الطبیۃ**،طبع اول(جامعۃ الامام محمد بن سعود،1990ء)معجم المصطلحات الطبیۃ،ج2،ص1081-1083

(5) د،عبدالرحیم،"نقل الدم الذاتی"،ص40؛سلیمان نصر اللہ،دم الانسان وآسالیب تخزینہ ونقلہ،ص4؛د،محمد عبداللطیف ابراھیم،معجم المصطلحات الطبیۃ،ج2،ص1082

(6) ملیریا کی بیماری عام طور پر ایک مچھر سے انسانی جسم میں منتقل ہوتی ہے،جونہ صرف انسانوں بلکہ دیگر حیوانات میں بھی منتقل ہوتی ہے۔اس بیماری میں عام طور پر بخار،تھکاوٹ،الٹی اور سر درد ہوتا ہے۔تفصیل کے لیے دیکھیں:الشاعر،عبدالمجید وآخرون،بنوک الدم،ص289

(7) د،عبدالرحیم،نقل الدم الذاتی،ص40؛الشاعر،عبدالمجید وآخرون،بنوک الدم،ص289

(8) ہیپاٹائیٹس عام طور پر جگر کی بیماری کا نام ہے جس میں جگر کی سوزش ہو جاتی ہے۔یہ ایک وائرس ہے جو کسی دوائی کے ردعمل،منشیات یا الکحل وغیرہ کے استعمال سے وجود میں آتا ہے۔تفصیل کے لیے دیکھیں:الشاعر،عبدالمجید وآخرون،بنوک الدم،ص282۔

(9) د،حسان عکفلی،ثورۃ طبیۃ علی الدم،ص114؛سلیمان نصر اللہ،دم الانسان وآسالیب تخزینہ ونقلہ،ص4

6. محفوظ شدہ خون جب کسی شخص میں منتقل کیا جائے تو عین ممکن ہے کوئی ایسا انفیکشن منتقل ہو جائے جو مریض کی تندرستگی میں سستی یا عین ممکن ہے ہمیشہ کے لیے لاعلاج ہو جائے۔[1]

7. بلڈ بینک کے خون میں جسم کو آکسیجن فراہم کرنے، قوت بخشنے کی وہ صلاحیت نہیں ہوتی جو قدرتی خون میں ہوتی ہے۔[2]

8. مختلف قسم کے امراض:

i. بعض اوقات کوئی خون مریض کو موافق نہیں ہوتا جوری ایکشن کی صورت میں موت کا بھی باعث بن سکتا ہے۔[3]

ii. بعض اوقات ایسی صورت بن جاتی ہے کہ مریض کا اینٹی باڈیز سسٹم مختل ہو جاتا ہے۔[4]

9. بلڈ بینک کے قیام سے انسانی عزت و تکریم میں اس لحاظ سے کمی واقع ہوئی ہے کہ انسان، جس کو قدرت نے ہر لحاظ سے مکرم و محترم بنایا ہے جب سے بلڈ بینک قائم ہوئے ہیں انسان کا خون ایسے بیچا اور خریدا جا رہا ہے جیسا کہ یہ کوئی سامان تجارت ہے۔

10. اسی طرح جب انسانوں نے یہ دیکھا کہ خون کی بیع و شراء سے مال کمایا جاسکتا ہے تو انہوں نے خود اپنی توہین شروع کر دی ہے جیسا کہ حالیہ کرونا کی وبا میں یہ بات دیکھنے میں آئی ہے کہ جو لوگ کرونا سے صحت یاب ہو گے انہوں نے بعد میں لاکھوں روپے کے عوض اپنا پلازمہ بیچنا شروع کر دیا۔

یہ چند وہ خدشات ہیں جو کسی بھی محفوظ شدہ خون کے انتقال کے وقت انسانوں کو لاحق ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا کہ سائنس کی ترقی نے اگرچہ انسانوں کے لیے زندگی کافی آسان کر دی ہے لیکن ہم جتنی بھی ترقی کر لیں، فطری اور قدرتی عمل کا مقابلہ کرنا کافی مشکل ہے اس لیے احتیاط کا دامن کبھی بھی ہاتھ سے جانے نہیں دینا چاہیئے۔

---

(1) د، حسان عکفلی، ثورۃ طبیۃ علی الدم، ص117۔

(2) سلیمان نصر اللہ، دم الانسان و آسالیب تخزینۃ ونقلہ، ص2

(3) ایضا

(4) د، حسان عکفلی، ثورۃ طبیۃ علی الدم، ص117۔

فصل سوم: بلڈ بینک کی اباحت و حرمت: فقہی نقطہ نظر

معاصر فقہائے کرام میں سے اکثر کی رائے یہ ہے کہ بلڈ بینک کا قیام جائز ہے کیونکہ اس کا مقصد عوام الناس کی جان کی حفاظت ہے مزید یہ کہ اس میں خون عطیہ کرنے والے کو نیکی کا موقع فراہم کیا جاتا ہے اور اس کا خون ضرورت مند کو دے دیا جاتا ہے۔ البتہ اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ اس بینک کے قیام کا مقصد صرف خدمت خلق ہو، کسی بھی قسم کا مالی، مادی اور تجارتی نفع کمانا نہ ہو۔ اس لیے کہ اگر ایسا کیا گیا تو عامۃ الناس کی مصلحت کا عنصر ختم ہو جائے گا۔[1] جب کے بعض حضرات[2] کی رائے یہ ہے کہ بلڈ بینک کا قیام جائز نہیں ہے۔

عدم جواز کے قائلین کے دلائل:

عدم جواز کے قائلین نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے درج ذیل دلائل پیش کیے ہیں:

1. پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ:

﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[3]

ترجمہ: اور تمہارے لیے کون سی رکاوٹ ہے جس کی بنا پر تم اس جانور میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لے لیا گیا ہو؟ حالانکہ اس نے وہ چیزیں تمہیں تفصیل سے بتادی ہیں جو اس نے تمہارے لیے (عام حالات میں) حرام قرار دی ہیں، البتہ جن کو کھانے پر تم بالکل مجبور ہی ہو جاؤ۔

---

[1] القطان، مناع بن الخلیل، الاجتھاد الفقہی للتبرع بالدم ونقلہ، ص49،47؛ الرحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج1، ص225؛ د، التنشۃ، المسائل الطبیۃ المستجدۃ؛ ج2، ص 359؛ محمد صافی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص27،24؛ د، بکر بن عبد اللہ، ابو زید، **فقہ النوازل قضایا فقھیۃ معاصرۃ**، طبع اول (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1996ء) ج2، ص53؛ عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص223-224؛ محمد نعیم یاسین، **حکم التبرع بالاعضاء فی ضوء القواعد الشرعیۃ**، طبع سوم (اردن، دار النفائس، 200ء)، ص167

[2] عدم جواز کے قائلین یہ ہیں:

1. مفتی عبد الرحیم لاجپوری۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: لاجپوری، عبد الرحیم، مفتی، **فتاوٰی رحیمیہ**، کتاب الحظر والاباحۃ، (کراچی، دار الاشاعت، 2009ء)، ج10، ص173-174
2. مولانا محمد عفان۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: **انسانی خون کا عطیہ اور اسلام کا موقف**، بحوالہ، قاسمی، سراج الدین، مولانا، (مرتب)، **اعضاء واجزا انسانی کا عطیہ**، اسلامی، فقہ اکیڈمی، انڈیا، (نئی دہلی، ایفا پبلیکیشنز، 2016ء) ص424۔
3. مولانا امتیاز۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: **بلڈ بینک کا قیام ضرورت اور اندیشے**، حوالہ سابق، ص346۔
4. مفتی رجیب قاسمی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: **اعضاء انسانی کا عطیہ۔ فقہ شافعی کی روشنی میں**، حوالہ سابق، ص566۔
5. اس کے علاوہ بھی کچھ اہل علم نے بلڈ بینک کے قیام کو ناجائز کہا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: حوالہ سابق، ص86

[3] الانعام:119

وجہ استدلال یہ ہے کہ خون کا عطیہ کرنا اپنی اصل کے اعتبار سے ناجائز ہے لیکن اگر کسی شخص کے مرنے کا اندیشہ ہو اور کوئی ماہر طبیب اس کے علاج کے لیے خون کا انتقال تجویز کرے تو اس اضطراری کیفیت میں خون دینے کی اجازت ہے۔پس عام حالات میں خون کے انتقال کا اصل حکم (عدم جواز) اپنی جگہ باقی رہے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ عام حالات ﴿ اِلَّا مَا اضۡطُرِرۡتُمۡ اِلَیۡهِ ﴾ میں شامل نہیں ہیں۔لہٰذا بلڈ بینک قائم کرکے پہلے سے اس میں خون محفوظ کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔[1]

2. خون عطیہ کرنے کی اجازت ایک ضرورت کے تحت دی گئی ہے جس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ضرورت ایسی ہو جو بالفعل پائی جاتی ہو محض امکانی صورت میں اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔[2]

3. اگر بلڈ بینک کے قیام کی اجازت دے دی جائے تو خون کی خرید و فروخت شروع ہو جائے گی۔ اور آپ ﷺ کے فرمان[3] کے مطابق خون کی خرید و فروخت ممنوع ہے۔[4]

4. کسی بھی چیز کی اجازت دیتے ہوئے اس کے مفاسد اور مصالح دونوں کا خیال رکھنا ضروری ہے، اگر بلڈ بینک کے قیام کی اجازت دے دی جائے تو نشہ کے عادی لوگ خون بیچ کر مال حاصل کریں گے اور پھر اس سے نشہ آور چیزیں خریدیں گے۔لہٰذا اس مفسدے کو سامنے رکھتے ہوئے بلڈ بینک کے قیام کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔[5]

جواز کے قائلین کے دلائل

عدم جواز کے قائلین کی طرح جمہور علماء نے بھی اپنے موقف کے کچھ دلائل پیش کیے ہیں جیسا کہ:

1. بلڈ بینک کے قیام میں عام لوگوں کا فائدہ ہے بایں صورت کے ضرورت کے وقت ان کو خون فراہم کیا جاسکتا ہے۔[6]

2. شریعت اسلامی کے تمام احکام جلب مصلحت اور دفع مفاسد پر مبنی ہیں۔ اور بلڈ بینک کے قیام میں جلب مصلحت و دفع مفاسد دونوں موجود ہیں۔ بایں صورت کے اس میں عام لوگوں کی جانوں کو ضائع ہونے سے بچایا جاتا

---

[1] لاجپوری، عبد الرحیم، مفتی، فتاوی رحیمیہ، کتاب الحظر والاباحۃ، ج10، ص173-174؛ قاسمی، مجاہد الاسلام، (مرتب)، اعضاء و اجزا انسانی کا عطیہ، ص27

[2] قاسمی، مجاہد الاسلام، (مرتب)، اعضاء و اجزا انسانی کا عطیہ، ص27

[3] ((إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الدَّمِ۔۔۔الخ)) رسول اللہ ﷺ نے خون کی قیمت سے منع فرمایا ہے۔(بخاری، صحیح البخاری، کتاب البیوع، باب ثمن الکلب، حدیث، 2238۔)

[4] قاسمی، مجاہد الاسلام، (مرتب)، اعضاء و اجزا انسانی کا عطیہ، ص33

[5] ایضا۔

[6] د، محمد بن عبد الجواد، النتشۃ، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص395؛ محمد صافی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص24؛ الرحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج1، ص225۔

ہے تاکہ ان کو حتی الامکان زندہ رکھا جا سکے۔[1]

3. فقہی قاعدہ ہے "الضرورات تبیح المحظورات"[2] ضرورت اور مجبوری کی صورت میں ممنوعات کو بھی روا رکھا جاتا ہے۔ اب اگر بلڈ بینک کا قیام نہ کیا جائے تو ضرورت کے وقت خون عطیہ کرنے والے کو حاضر کرنا، اس کے خون کا ٹیسٹ کرنا وغیرہ جتنی چیزیں پہلے بیان ہوئی ہیں ظاہر ہے ایمرجنسی کے وقت سب ممکن نہیں ہیں اس لیے بلڈ بینک کا قیام جائز ہے تاکہ ایمرجنسی کی صورت میں وقت پر طبی امداد فراہم کی جا سکے۔[3]

4. فقہی قاعدہ ہے: "مالا تیم الواجب الا به فهو واجب"[4] جو چیز واجب کی تکمیل کے لیے ضروری ہو وہ خود بھی واجب ہوتی ہے۔ اس قاعدہ کا بھی تقاضا یہ ہے کہ بلڈ بینک کے قیام کو جائز قرار دیا جائے کیونکہ اگر اس کو قائم نہ کیا جائے تو بہت سے لوگوں کی جانیں وقت پر طبی امداد فراہم نہ ہونے کی وجہ سے ضائع ہو جائیں گی جب کے ان کو حتی الامکان بچانا ضروری تھا۔[5]

5. شریعت اسلامی کے پانچ بڑے مقاصد میں سے ایک بنیادی مقصد جان کی حفاظت ہے۔[6] اور بلڈ بینک کا قیام اسی مقصد کے لیے ہی کیا گیا ہے۔[7]

6. اسی طرح خون کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ایک ضرورت ہے جو کے ظاہر ہے بلڈ بینک کے قیام کے بغیر ممکن نہیں ہے اس لیے اس کی اجازت دی گئی ہے۔[8]

فقہائے مالکیہ، شوافع، حنابلہ اور ظاہریہ کے ہاں مضطر کے لیے مردار سے ضرورت سے زائد کھانا جائز ہے۔ تو اسی کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ ابھی کسی مریض کو خون کی ضرورت نہیں ہے لیکن بوقت ضرورت اس

---

[1] ایضا

[2] ابن الوکیل، صدر الدین، محمد بن عمر، **الاشباہ والنظائر**، تحقیق، د، احمد بن محمد، طبع اول (ریاض، مکتبۃ الرشد، 1993ء) ج2، ص353؛ السیوطی، جلال الدین، **الاشباہ والنظائر**، طبع اول (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1990ء)، ص84: ابن نجیم، زین الدین بن ابراھیم، **الاشباہ والنظائر** (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1985ء)، ص85

[3] الرحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج1، ص225؛ قاسمی، مجاہد الاسلام، (مرتب)، اعضاء واجزا انسانی کا عطیہ، ص85

[4] المقدسی، ابن قدامہ، عبد اللہ بن احمد، **روضۃ الناظر وجنۃ المناظر فی اصول الفقہ علی مذھب الامام احمد بن حنبل**، طبع سوم (مصر، مکتبۃ الکلیات الازھریۃ، 1991ء) ج1، ص83؛ البعلی، محمد بن عباس، **القواعد والفوائد الاصولیۃ وما یتعلق بھا من الاحکام الفرعیۃ**، طبع دوم (بیروت، المکتبۃ العصریۃ، 1999ء) ص130: الشنقیطی، محمد الامین، **مذکرۃ اصول الفقہ علی روضۃ الناظر**، (جدہ، دار عالم الفوائد، 2011ء) ص13-14

[5] عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص224؛ قاسمی، مجاہد الاسلام، (مرتب)، اعضاء واجزا انسانی کا عطیہ، ص85

[6] الشاطبی، ابراھیم بن موسیٰ، ابو اسحاق، **الموافقات فی اصول الشریعۃ**، طبع چہارم (بیروت، دار المعرفۃ، 1999ء) ج2، ص325-326: ابن عاشور، محمد الطاھر، **مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ**، طبع اول (الاردن، دار النفائس، 1999ء)، ص219

[7] د، محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص359: حکم نقل الآدمی، ص32۔

[8] ابو بکر زید۔ فقہ النوازل، ج2، ص53: النسیمی، اھمیۃ التبرع بالدم، ص79

کو خون مہیا کرنے کے لیے بلڈ بینک کا قیام ہونا چاہیے۔ ذیل میں فقہائے کرام کی چند ایسی عبارتیں نقل کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مضطر انسان مردار سے ضرورت سے زائد کھا سکتا ہے۔

موطا میں ہے:

" حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ أَنَّ أَحْسَنَ مَا سُمِعَ فِي الرَّجُلِ يُضْطَرُّ إِلَى الْمَيْتَةِ، أَنَّهُ يَأْكُلُ مِنْهَا، حَتَّى يَشْبَعَ وَيَتَزَوَّدُ مِنْهَا، فَإِنْ وَجَدَ عَنْهَا غِنًى طَرَحَهَا "[1]

یحیٰ نے امام مالک سے بیان کیا ہے کہ ایسا شخص جو مردار کھانے پر مجبور ہو جائے تو اس کے لیے زیادہ بہتر یہی سمجھا گیا ہے کہ وہ مردار سے اس حد تک کھالے جب تک کے وہ سیر نہ ہو جائے جب سیر ہو جائے تو پھر اس کو چھوڑ دے۔

المجموع میں ہے:

"قال اصحابنا: يَجوزُ له التَّزَوُّدُ مِنَ الْمَيْتَةِ إنْ لَمْ يرجِ الوصول إلى طاهر"[2]

ہمارے اصحاب کا کہنا یہ ہے کہ مضطر کے لیے مردار سے توشہ، خوراک حاصل کرنا اس وقت تک جائز ہے جب تک کے اس کو کوئی حلال چیز نہیں مل جاتی۔

محلیٰ میں ہے:

" وَكُلُّ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ الْمَآكِلِ وَالْمَشَارِبِ مِنْ خِنْزِيرٍ أَوْ صَيْدٍ حَرَامٍ، أَوْ مَيْتَةٍ، أَوْ دَمٍ؛ أَوْ لَحْمِ سَبُعٍ أَوْ طَائِرٍ، أَوْ ذِي أَرْبَعٍ؛ أَوْ حَشَرَةٍ، أَوْ خَمْرٍ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ: فَهُوَ كُلُّهُ عِنْدَ الضَّرُورَةِ حَلَالٌ – حَاشَا لُحُومِ بَنِي آدَمَ – وَمَا يُقْتَلُ مَنْ تَنَاوَلَهُ –: فَلَا يَحِلُّ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ أَصْلًا لَا بِضَرُورَةٍ وَلَا بِغَيْرِهَا. فَمَنْ اُضْطُرَّ إلَى شَيْءٍ مِمَّا ذَكَرْنَا قَبْلُ وَلَمْ يَجِدْ مَالَ مُسْلِمٍ أَوْ ذِمِّيٍّ –: فَلَهُ أَنْ يَأْكُلَ حَتَّى يَشْبَعَ، وَيَتَزَوَّدَ حَتَّى يَجِدَ حَلَالًا --- "[3]

تمام ماکولات و مشروبات جیسا کہ خنزیر، حرام شکار، مردار، خون، چیرنے پھاڑنے والے جانور یا پرندے، حشرات الارض، شراب یا اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ بھی حرام کیا ہے، وہ تمام چیزیں ضرورت کے وقت حلال ہیں حتیٰ کے انسان کا گوشت (العیاذ باللہ) پس ماقبل جتنی بھی چیزیں ذکر کی گئی ہیں اگر کوئی شخص اس حالت تک پہنچ جاتا ہے کہ اس کے پاس ان چیزوں کے کھانے کے سوا اور کوئی چارہ نہیں اور نہ ہی اس کے پاس کسی مسلمان یا ذمی کا کوئی مال ہے تو اس کے لیے ان چیزوں کا کھانا تب تک جائز ہے جب تک کے وہ سیر نہیں ہوتا اور اس کو کچھ اور حلال کھانے کو نہیں ملتا۔

---

[1] مالک بن انس، **الموطا**، تحقیق محمد فواد عبد الباقی (دار الغرب الاسلامی، 2009ء)، ج2، ص499

[2] النووی، محی الدین بن شرف، **المجموع شرح المھذب**، ج9، ص43

[3] ابن حزم، علی بن احمد، **المحلیٰ** (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 2015ء)، ج7، ص426۔

راجح موقف:

جانبین کے دلائل کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد جواز کے قائلین کی رائے راجح معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ انسانی جان کی حفاظت شریعت کے اہم مقاصد میں شامل ہے اس لیے اس کے بچاؤ کی ہر ممکن کوشش کی جائے گی یہی وجہ ہے کہ جن حضرات نے بلڈ بینک کا قیام جائز قرار نہیں دیا وہ بھی خون کے انتقال کی گنجائش دیتے ہیں یعنی فی نفسہٖ انسان میں کسی دوسرے انسان کے خون کا انتقال بالاتفاق جائز ہے۔اسی طرح بعض اوقات ہنگامی بنیادوں پر خون کی اشد ضرورت درپیش ہوتی ہے جیسا کہ جنگ و قتال، ایکسیڈنٹ اور بہت سے ایسے حادثات جو اچانک پیش آجاتے ہیں، اگر پہلے سے خون کا ذخیرہ موجود نہ ہو تو بہت سی جانوں کا ضیاع ہو سکتا ہے انہی وجوہات کو سامنے رکھتے ہوئے بلڈ بینک کے قیام کو جائز قرار دینا ہی زیادہ مناسب ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل چہارم: خون کے انتقال کے نتیجے میں مرتب ہونے والے اثرات کا فقہی جائزہ

مبحث اول: خون کا انتقال

مبحث دوم: خون کے انتقال کے نتیجے میں مرتب ہونے والے اثرات

مبحث اول: خون کا انتقال

مطلب اول: خون کے انتقال کے محرکات و اسباب

خون کے انتقال کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں جیسا کہ کچھ ماقبل میں بیان ہوئے ہیں کہ زخمی ہونا، ولادت کے موقع پر زچہ و بچہ کو خون کی ضرورت ہونا وغیرہ۔[1] ذیل میں چند مزید محرکات واسباب بیان کیے جا رہے ہیں۔

1. زیادہ خون کا بہہ جانا (Bleeding) بعض اوقات جسم سے اتنا خون بہہ چکا ہوتا ہے کہ وہ انسانی جان کو کمزور کر دیتا ہے اس کمزوری کو دور کرنے کے لیے زائد خون کی ضرورت ہوتی ہے۔ خون نکلنے کی مختلف وجوہات ہو سکتی ہیں جیسا کہ:

i. حادثات: جیسا کہ ہوائی حادثہ، روڈ ایکسیڈینٹ، لڑائی جھگڑے وغیرہ۔

ii. کسی رگ سے مجموعی خون کی مقدار کی بنسبت 30 فیصد یا اس سے زائد خون نکل جانا۔

iii. نسوانی امراض کے نتیجے میں جسم سے خون کا بہہ جانا، جیسا کہ حمل اور ولادت کی صورت میں بعض اوقات زچہ کو خون کی ضرورت ہوتی ہے۔

iv. ہاضمہ کی خرابی کی باعث خون کا بہہ جانا۔

v. کینسر کے مرض کی وجہ سے خون کی احتیاج[2]

2. سرجری یا کسی زخم کی درستگی کے وقت آپریشن کرتے وقت عام طور پر خون کی ضرورت پیش آتی ہے۔ چونکہ خون کافی بہہ چکا ہوتا ہے تو اس کے بدل کے طور پر مزید خون کی ضرورت پیش آتی ہے۔[3]

3. تھیلیسیمیا (Thalassemia)[4] یا سرخ خون کے خلیوں کی عدم دستیابی کی وجہ سے خون کی کمی کا واقع ہو جانا۔[5]

4. بعض اوقات انسانی خون زہر آلود ہو چکا ہوتا ہے اور حالت اس قدر خراب ہو چکی ہوتی ہے کہ اگر اس خون کو جسم سے نکالا نہ جائے تو یہ موت کا بھی سبب بن سکتا ہے اس لیے ایسی صورت میں زہریلا خون جسم سے الگ کر کے

---

[1] الشاعر، عبد المجید وآخرون، بنوک الدم، ص226

[2] د، احمد ریاض، **المعجم العلمی المصور**، طبع ثانی (قاھرۃ، دائرۃ المعارف، 1968ء)، ص278

[3] عبد اللہ بن محمد، **الاضطرار الی الاطعمۃ والادویۃ المحرمۃ**، طبع دوم (المکتبۃ الامنیۃ، 1993ء) ص165-166؛ محمد صافی، نقل الدم واحکامہ الشرعیہ، ص23؛ د، نبیل سلیم، "التبرع بالدم بین الدین والعلم، ص46

[4] تھیلیسیمیا ایک موروثی بیماری ہے جس میں عام طور پر ہیموگلوبن پیدا ہونے کی صلاحیت کم ہو جاتی ہے اور انسان کو جتنے پروٹین کی جتنی ضرورت ہوتی ہے اتنی میسر نہیں آتی جس کی وجہ سے ہڈیوں میں کمزوری پیدا ہو جاتی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عبد المجید وآخرون، بنوک الدم، ص360۔

[5] د، محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص311؛ الخطیب، ہشام ابراھیم، "اھمیۃ التبرع بالدم"، ص106۔

الگ سے نئے خون کی ضرورت ہوتی ہے۔[1]

5. منشیات یا اس قسم کی جان لیوا چیزوں کے استعمال کی وجہ سے خون کی صفائی کی ضرورت پیش آتی ہے تو ایسے میں اضافی خون منتقل کرنا پڑتا ہے۔[2]

6. (Renal Dialysis) بعض اوقات انسان کے گردے قدرتی طور پر کام کرنا چھوڑ دیتے ہیں تو ایسے لوگوں کو زائد خون کی ضرورت پیش آتی ہے۔[3]

7. بعض اوقات جسم میں کوئی ایسا انفیکشن ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے ایسے انسان کو اضافی خون کی ضرورت پیش آتی ہے۔

8. (Leukemia) خون کے کینسر کی ایک قسم ہے جس میں خون کے خلیوں میں معمول کے مطابق بڑھوتری نہیں ہو پاتی تو اضافی خون کی ضرورت پیش آتی ہے۔[4]

9. جلد کے بعض امراض کی صورت میں اضافی خون منتقل کرنا پڑتا ہے۔

10. (Hemophilia) یہ ایک موروثی بیماری ہے جس میں عام طور پر خون کے جمنے کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے اور خون بہنا شروع ہو جاتا ہے۔[5]

ما قبل انتقالِ خون کی جتنی صورتیں بیان ہوئی ہیں ان کا تعلق عام جسم کے ساتھ ہے البتہ اگر زچگی کی حالت میں زچہ یا بچہ کو جس قسم کے خون کی ضرورت ہوتی ہے یا ان کی جو حالت ہوتی ہے اس میں خون منتقل کرنے کا مقصد ان بیماریوں سے بچانا ہوتا ہے جو بڑے ہو کر زیادہ نقصان کا باعث ہو سکتے ہیں یا موت کا سبب بن سکتے ہیں۔

مطلب دوم: خون کے انتقال کا حکم

خون انسان کے دیگر اعضاء کی طرح ایک عضو ہے لہٰذا بظاہر تو اس پر بھی وہی حکم لاگو ہوتا ہے جو دیگر اعضاء کے انتقال کا ہے۔[6] البتہ اہل علم کا اس کے انتقال سے متعلق الگ رائے ہے جس کو ذیل میں دلائل کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔

معاصر اہل علم میں سے تقریباً تمام کی یہی رائے ہے کہ ضرورت کے پیش نظر خون کا انتقال جائز ہے۔ مریض، ماہرین

---

(1) محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص311؛ عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص158۔

(2) محمد علی البار، الموقف الفقهی والاخلاقی، ص125؛ عبد المجید وآخرون، بنوک الدم، 227

(3) عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص158؛ محمد صافی، نقل الدم واحکامہ الشرعیہ، ص22؛ د، نبیل سلیم، التبرع بالدم بین الدین والعلم، ص46۔

(4) عمار احمد وآخرون، **ترجمۃ الموسوعۃ الطبیۃ الحدیثیۃ**، (قاھرۃ، اشراف الادارۃ العامۃ للثقافۃ بوزارۃ التعلیم العالی) ج3، ص406۔

(5) محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص311؛ عبد المجید وآخرون، بنوک الدم، ص227، 347۔

(6) انسانی اعضاء کے انتقال کے احکامات، تیسرے باب "انسانی جلد کے بینک" کے تحت تفصیل سے بیان کیے جائیں گے۔

طب یا خون کا عطیہ کرنے والے پر کسی بھی قسم کا کوئی وبال نہیں ہے۔[1] اسی حکم کے بارے میں ذیل میں چند فتاویٰ جات کا ذکر کیا جاتا ہے:

1. سعودی عرب کے کبار علماء کا فتویٰ

اولا:" يجوز أن يتبرع الإنسان من دمه بما لا يضره عند الحاجة إلى ذلك؛ لإسعاف من يحتاجه من المرضى "[2]

ضرورت کے وقت انسان کے لیے خون کا عطیہ کرنا، جب کے اس سے کوئی نقصان نہ ہو رہا ہو، جائز ہے۔ اس لیے کے اس کی مریضوں کو ضرورت ہے۔

2. اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء

" إذا مرض إنسان أو اشتد ضعفه ولا سبيل لتقويته أو علاجه إلا بنقل دم من غيره إليه، وتعين ذلك طريقا لإنقاذه، وغلب على ظن أهل المعرفة انتفاعه بذلك- فلا بأس بعلاجه بنقل دم غيره إليه، ولو اختلف دينهما، فينقل الدم من كافر ولو حربيا لمسلم، وينقل من مسلم لكافر غير حربي۔"[3]

جب کوئی انسان بیمار ہو اور اس کی کمزوری شدید حد تک بڑھ جائے، اور ماہرین طب کا غالب گمان یہی ہو کہ بیماری سے چھٹکارا حاصل کرنے کا سوائے اس کے کوئی حل نہیں کہ اس کو دوسرے کسی بندے کا خون لگایا جائے تو ایسی صورت میں علاج کے لیے دوسرے انسان کا خون لگانا جائز ہے اگرچہ دونوں کے دین میں اختلاف ہو۔ پس کسی حربی کافر کا خون بھی مجبوری کی حالت میں مسلمان میں منتقل کرنا جائز ہے۔ اور مسلمان کا خون غیر حربی کافر میں منتقل کرنا بھی جائز ہے۔

3. جامعہ ازھر کا فتویٰ

" انه اذا توقف شفاء المريض او الجريح وانقاذ حياته على نقل الدم اليه من آخر ، بِاَ لّا يوجد من المباح ما يقوم مقامه فى شفائه وانقا ذ حياته جاز نقل هذا الدم اليه بلا شبهة ولو من غير

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عطیۃ محمد سالم، الدماء فی الاسلام، ص214-216؛ العقیلی، حکم نقل الاعضاء، ص34؛ د، عبد بن محمد، احکام الاطعمۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ، ص413-417؛ عبد اللہ بن محمد، الاضطرار الی الاطعمۃ والادویۃ، ص169-175؛ محمد صافی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص58-59؛ محمد الحامد، **احکام المفیدۃ للمسائل الجدیدۃ**، تحقیق، محمد بن ابی اللیل، طبع دوم (مصر، مکتبۃ المصابیح، 1992ء)، ص34-37؛ د، احمد محمد کنعان، **الموسوعۃ الطبیۃ الفقھیۃ**، ص464؛ عبد اللہ بن عبد الرحمان، ابو حامد، **الفتاوٰی الشرعیۃ فی المسائل الطبیۃ**، طبع دوم (ریاض، ادارۃ البحوث العلمیۃ والافتاء، 1998ء) ص41؛ قاسمی، سراج الدین، مولانا، (مرتب)، اعضاء واجزا انسانی کا عطیہ، اسلامی، فقہ اکیڈمی، انڈیا، ص20-35

[2] جماعۃ من العلماء، **الفتاوٰی المتعلقۃ بالطب واحکام المرضیٰ**، طبع اول، فتوٰی نمبر، 51، 7-2-1399ھ، (ریاض، دار المؤید، 1424ھ) ص362۔

[3] الفتاوٰی المتعلقۃ بالطب واحکام المرضیٰ، فتوٰی نمبر 2308، ص350؛ علی بن سلیمان، تقدیم، عبد العزیز بن محمد، **الاحکام والفتاوٰی الشرعیۃ لکثیر من المسائل الطبیۃ**، طبع اول (ریاض، دار الوطن، 1319ھ)، ص141

مسلم ، وکذالک اذا توقفت سلامة عضو وقیام هذا العضو بما خلقه الله له علیٰ ذالک ، جاز نقل الدم الیه -----" [1]

جب کسی شخص کی حیات کسی دوسرے کے خون کے انتقال پر مبنی ہو، بایں صورت کے کوئی اور مباح چیز ایسی نہ مل رہی ہو کہ اس سے علاج کیا جاسکے تو ایسی صورت میں دوسرے کا خون مریض میں منتقل کرنا بغیر کسی حرج کے جائز ہے اگرچہ وہ خون کسی غیر مسلم کا ہی ہو۔ اسی طرح اگر کسی عضو کی سلامتی کسی دوسرے کے خون سے منسلک ہو تب بھی خون کا انتقال جائز ہے۔

4. اردن کی فتویٰ کمیٹی کا فتویٰ

" ما رای الدین فی تشریح المیت ، وفی نقل عضو من اعضاء حی او میت الیٰ انسان حی لحفظ حیاتة ، او سلامة اعضائه ونقل الدم من انسان حی الی آخر؟

ان التشریح ونقل الاعضاء ونقل الدم ، بالشکل الوارد فی السوال من الامور الجائزة شرعا" [2]

ایک سائل نے سوال کیا کہ میت، کسی عضو کا منتقل کرنا زندہ یا مردے کا، کسی دوسرے زندہ انسان کی طرف، یا کسی عضو کی سلامتی کے لیے کسی دوسرے شخص کا خون منتقل کرنا اس کی دین میں کیا حیثیت ہے؟

جواب دیتے ہوئے کہا گیا کہ سائل نے جن امور سے متعلق سوال کیا ہے یہ سب چیزیں اسلام میں جائز ہیں۔

5. جزائر کی فتویٰ کمیٹی کا فتویٰ

"ثانیا: حیث ان هذا الانقاذ یتم بتبرع الانسان بجزء من دمه او جزء من جسمه ، یتطوع بذالک عن اختیار و احتساب ، دون ان یخاف ضررا او هلاکا ، کما هو الحال فی نقل الدم او زرع الکلیة ، فانه یعتبر من باب الاحسان وعمل البر والایثار علی النفس" [3]

دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر کوئی انسان اپنی مرضی اور اختیار سے کسی دوسرے کو خون دیتا ہے اور اس کو مکمل اطمینان ہے کہ اس کو خون دینے کی وجہ سے کسی بھی قسم کی کمزوری یا نقصان سے نہیں گزرنا پڑے گا تو دوسروں کے لیے یہ عمل کرنا احسان اور بھلائی کا کام ہے۔

6. **مجمع الفقہ الاسلامی** نے بھی اس مسئلہ کو تفصیل سے اپنی دستاویزات میں بیان کیا ہے جس کا بیان اگلی مباحث میں کیا جائے گا۔

---

(1) مجلة الازهر، شمارہ20، (محرم، 1368ھ) ص743-744

(2) فتویٰ لجنة الافتاء الاردنیة، فتویٰ کی تاریخ، 1977-18-5، بعینہٖ یہی فتویٰ ڈاکٹر عبد السلام العبادی کی کتاب "انتفاع الانسان باجزاء جسم انسان آخر حیا او میتا"، مجمع الفقہ الاسلامی، شمارہ4، ج1، ص410-411 پر موجود ہے۔

(3) لجنة الافتاء التابعة للمجلس الاسلامی الاعلیٰ فی الجزائر، 1972-4-20، بعینہٖ یہی فتویٰ موجود ہے "نقل دم او عضو او جزء من انسان الیٰ آخر، مجلة البحوث الاسلامیة، شمارہ22، 1408ھ، ص48۔

7. برصغیر کے علماء کے فتاوٰی

i. مفتی کفایت اللہ دہلوی ؒ[1] کی رائے یہ ہے کہ:

اگر کسی ماہر طبیب کی رائے کے مطابق مریض کی صحت یابی کا دار و مدار خون کے انتقال پر ہی منحصر ہو تو اس کی اجازت دی جائے گی۔[2]

ii. مفتی محمد شفیع ؒ[3] بیان کرتے ہیں کہ:

خون اگرچہ انسانی اعضاء میں سے ایک عضو ہے اور جب اس کو انسانی جسم سے الگ کر لیا جائے تو یہ نجس ہوتا ہے لیکن چونکہ خون کے انتقال میں کسی قسم کی کانٹ چھانٹ کی ضرورت پیش نہیں آتی اس لیے اس کی مثال دودھ کی سی ہے کہ ایک جسم سے الگ ہو کر دوسرے کا حصہ بن جاتا ہے۔ اور جہاں تک نجاست کا تعلق ہے تو فقہائے کرام نے مجبوری کی حالت میں نجس اشیاء سے علاج معالجے کی گنجائش دی ہے۔[4]

iii. مفتی عبد الرحیم لاجپوری[5] کی رائے یہ ہے کہ:

عام حالات میں خون کا نقال درست نہیں ہے البتہ اضطراری حالت میں اس کی گنجائش موجود ہے۔[6]

یہ چند وہ دلائل ہیں جو خون کے انتقال سے متعلق مختلف ممالک کے اہل علم کی آراء کی روشنی میں بیان کیے گے ہیں۔ اور اس حکم میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے کہ خون دینے والا یا لینے والا کافر ہے یا مسلمان۔ پس مسلمان کا خون غیر حربی کافر کو اور کافر کا خون مسلمان کو دیا جا سکتا ہے۔[7] اور اس فرق نہ ہونے کی پہلے بھی مختلف فتاوٰی سے شہادتیں دی جا چکی ہیں۔

---

(1) مفتی کفایت اللہ دہلوی کا مکمل نام کفایت اللہ بن عنایت اللہ شاہ جہاں پوری دہلوی ہے، (ولادت: 1875ء۔ وفات: 31 دسمبر 1952ء) ہندوستانی عالم دین اور حنفی فقیہ تھے۔ آپ 1919ء کو جمعیت علمائے ہند کے پہلے صدر مقرر ہوئے اور 1940ء تک جمعیت علمائے ہند کے صدر رہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عبد الرشید ارشد، **بیس بڑے مسلمان** (لاہور، مکتبہ رشیدیہ، س۔ن)، ص، 412 تا 454۔

(2) دہلوی، کفایت اللہ، مفتی، کفایت المفتی، **کتاب الحظر والاباحۃ**، (کراچی، دار الاشاعت، 2001ء)، ج9، ص154۔

(3) مفتی محمد شفیع بن محمد یاسین عثمانی دیوبندی 1897 میں پیدا ہوئے۔ دار العلوم دیوبند میں مدرس رہے۔ 1943ء میں جامعہ سے استعفیٰ دے کر تحریکِ پاکستان میں حصہ لیا۔ 1951ء میں کراچی میں دار العلوم بنایا۔ تفسیر معارف القران مشہور تصنیف ہے۔ 1976ء میں انتقال ہوا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عثمانی، مفتی محمد تقی، **میرے والد ماجد** (کراچی، ادارۃ المعارف، س۔ن) ص22؛ عثمانی، مفتی محمد رفیع، **حیات مفتی اعظم**، (کراچی، ادارۃ المعارف، 1994ء) ص148۔

(4) مفتی، محمد شفیع، **جواہر الفقہ**، اعضاء انسانی کی پیوند کاری، (کراچی، مکتبہ دار العلوم، 2010ء)، ج7، ص44-46

(5) آپ کا مکمل نام قاری حافظ سید عبد الرحیم بن سید عبد الکریم قادری لاجپوری ہے، 1903ء کو ضلع سورت کے قصبہ نوساری میں پیدائش ہوئی، حافظ قرآن، امام، مدرس، مفتی اور مختلف کتابوں کے مصنف تھے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: فتاوی رحیمیہ، ج1، مقدمہ۔

(6) لاجپوری، عبد الرحیم، مفتی، فتاوٰی رحیمیہ، کتاب الحظر والاباحۃ، ج10، ص174۔

(7) د، محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص359-360؛ د، بکر بن عبد اللہ، ابو زید، فقہ النوازل، ج2 ص53؛ مناع بن خلیل، الاجتھاد الفقھی للتبرع بالدم ونقلہ، ص64؛ السنبھلی، محمد برھان الدین، قضایا فقھیہ معاصرۃ، طبع اول (دمشق، دار القلم، 1988ء)، ص56

iv. فتاوی ثنائیہ مدنیہ میں ہے کہ:

"سوال: جسم ہمارے پاس اللہ تعالیٰ کی امانت ہے کیا کسی کو خون، گردہ، آنکھ یا جسم کا کوئی بھی حصہ عطیہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر پاس کوئی مر رہا ہو تو کیا اس کو خون دینا چاہیے یا نہیں؟

جواب: بنی نوع انسان کے لیے اپنے جسم میں ایسا تصرف جس سے انسانی زندگی کا ضیاع لازم آتا ہو یہ تو قطعاً ممنوع ہے جیسے خودکشی وغیرہ اور اگر اس کی اصلاح کی خاطر آپریشن کے مراحل سے بھی گزرنا پڑے تو سبھی جواز کے قائل ہیں۔ چاہے بعض زہر آلود عضووں کو کاٹ کر ہی اس کی اصلاح کیوں نہ کرنی پڑے بلکہ زندہ کی مصلحت کی خاطر کئی ایک اہل علم مردہ کی چیر پھاڑ کے بھی قائل ہیں۔"[1]

ان تمام فتاویٰ جات کی بنیاد مندرجہ ذیل قرآن و حدیث کے دلائل ہیں:

1. ﴿لَا يَنْهٰىكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْٓا اِلَيْهِمْ﴾[2]

ترجمہ: اللہ تمہیں اس بات سے منع نہیں کرتا کہ جن لوگوں نے دین کے معاملے میں تم سے جنگ نہیں کی، اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا، ان کے ساتھ تم کوئی نیکی کا یا انصاف کا معاملہ کرو۔

محل استشہاد: محل استشہاد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے غیر حربی کافروں سے نیکی اور احسان کا حکم دیا ہے اور اس حکم کا تقاضا یہ ہے کہ انسانیت کے ناطے ہر کسی سے جس قسم کی بھلائی یا احسان کا معاملہ ہو سکے انسان کو کرنا چاہیے اور خون کا عطیہ اسی جذبہ کی ایک کڑی ہے۔ البتہ حربی کافر کا معاملہ اس سے بالکل الگ ہے۔[3]

2. جس طرح کسی کافر کو ھبہ یا ہدیہ دینے کی گنجائش موجود ہے اسی طرح خون کا عطیہ کرنا بھی جائز ہے۔[4]

3. جب اہل کتاب سے نکاح کی اجازت ہے جس کے نتیجے میں ہونے والی اولاد ظاہر ہے دونوں کے خون کا ہی جزء ہوتی ہے تو ان کو خون دینا تو بطریق اولیٰ جائز ہو گا۔[5]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ خون کا عطیہ کرنا جائز ہے اور اس جواز کے حکم میں عموم ہے بایں صورت کہ مسلمان کا خون غیر حربی کافر کو اور کافر کا خون مسلمان کو دیا جا سکتا ہے۔

---

[1] مدنی، مفتی، حافظ ثناء اللہ، **فتاوی ثنائیہ مدنیہ**، (کلیۃ القرآن الکریم والتربیۃ الاسلامیۃ، 2017ء)، ج3، ص609۔

[2] الممتحنۃ:8

[3] مناع بن خلیل القطان، الاجتھاد الفقھی للتبرع بالدم ونقلہ، ص46؛ قاسمی، سراج الدین، (مرتب) اعضاء و اجزا انسانی کا عطیہ، ص26،

[4] ایضا، محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص360

[5] مناع بن خلیل، الاجتھاد الفقھی للتبرع بالدم ونقلہ، ص164؛ محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص360

مطلب سوم: انتقالِ خون کی مشروعیت کے دلائل

انتقالِ خون کی مشروعیت پر اہل علم نے جن دلائل سے استدلال کیا ہے ان کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

1۔ قرآن وحدیث کے وہ تمام دلائل جن میں ضرورت کے پیش نظر محرمات کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے جیسا کہ:

سورہ بقرہ کی آیت 173 اور سورہ انعام کی آیت 119، دونوں آیات اس بات میں واضح ہیں کہ اگر کوئی شخص حرام کے استعمال پر مجبور ہو جاتا ہے تو اس کے لیے اس کے استعمال کی گنجائش موجود ہے۔ اور خون کا انتقال بھی ایک مجبوری کی صورت ہے اس لیے اس کے استعمال سے مبتلا بہ پر کوئی وبال نہیں ہو گا۔[1]

2۔ اسی طرح وہ تمام دلائل[2] جن میں انسانوں کو ایک دوسرے پر احسان، تعاون اور بھلائی کی ترغیب دی ہے ان تمام دلائل کا تقاضا یہ ہے کہ انسان حتی الامکان اس ذمہ داری کو بخوبی سرانجام دے۔ اور خون کا عطیہ کرنا بھی اسی خیر خواہی اور احسان کا ایک حصہ ہے اسلیے اس کی بھی اجازت دی جانی چاہیے۔[3]

3۔ ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا ۭ وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَآ اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا﴾[4]

ترجمہ: جو کوئی کسی کو قتل کرے، جبکہ یہ قتل نہ کسی اور جان کا بدلہ لینے کے لیے ہو اور نہ کسی کے زمین میں فساد پھیلانے کی وجہ سے ہو، تو یہ ایسا ہے جیسے اس نے تمام انسانوں کو قتل کر دیا۔ اور جو شخص کسی کی جان بچالے تو یہ ایسا ہے جیسے اس نے تمام انسانوں کی جان بچالی۔

سورہ مائدہ کی اس مشہور آیت میں انسانی جان کی قدر و قیمت کو واضح کیا جارہا ہے کہ ایک جان کے ساتھ زیادتی ایسا ہے گویا کے ساری انسانیت کے ساتھ ظلم کیا ہے اور اگر ایک جان کو بچا لیا گیا تو یہ ایسا ہے کہ ساری انسانیت کو حیات بخشی گئی ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک انسان سے جس قدر ہو سکے وہ دوسرے کو بچانے کی کوشش کرے اور خون کا عطیہ کرنا اسی جذبہ کا حصہ ہے اس لیے اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔[5]

---

(1) د، عبد بن محمد، احکام الاطعمۃ، ص413-415؛ عبد اللہ بن محمد، الاضطرار الی الاطعمۃ والادویۃ، ص169-173؛ محمد بن محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص549۔

(2) المائدۃ:2، الحجرات:10، غیر ذلک

(3) عبد اللہ بن محمد، الاضطرار الی الاطعمۃ والادویۃ، ص177؛ محمد بن محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص549؛ عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص159؛ محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص347-346۔

(4) المائدۃ:32

(5) د، عبد بن محمد، احکام الاطعمۃ، ص416؛ محمد بن محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص549؛ قاسمی، سراج الدین، (مرتب) اعضاء واجزاانسانی کا عطیہ، ص، 26۔

4۔ وہ تمام آیات [1] جن میں انسان کو اپنی جان ہلاکت میں ڈالنے سے بچنے کا کہا گیا ہے جن کا واضح مفہوم یہ ہے کہ انسان کو کسی حال میں بھی بے یار و مددگار چھوڑ کر ہلاک ہونے کے لیے نہیں چھوڑا جا سکتا۔ لہذا اگر بوقت ضرورت کسی انسان کو خون منتقل نہ کیا جائے تو ظاہر ہے وہ موت کے منہ میں جا سکتا ہے اس لیے انتقال خون جائز ہے۔ [2]

5۔ ایسی تمام احادیث جن میں علاج معالجے کی ترغیب دی گئی ہے وہ بھی اس امر کی حلت کا تقاضا کرتی ہیں کیونکہ انتقال خون بھی علاج معالجے کی ایک شکل ہے۔ [3]

6۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ((مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَنْفَعَ أَخَاهُ فَلْيَفْعَلْ)) [4]

ترجمہ: تم میں سے جو اپنے بھائی کو فائدہ پہنچانے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اسے فائدہ پہنچا دے۔

مذکورہ حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مسلمان اپنے مسلمان بھائی کو ہر وقت فائدہ پہنچانے کے لیے تیار رہے اس لیے اگر کبھی خون دینے کی ضرورت پیش آئے اور کسی نقصان کا اندیشہ نہ ہو تو اسے چاہیے کہ وہ اپنے بھائی کو خون کا عطیہ کرے۔ [5]

7۔ ((مَنْ نَفَّسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ الدُّنْيَا نَفَّسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ)) [6]

ترجمہ: جس آدمی نے کسی مومن سے دنیا میں مصیبتوں کو دور کیا اللہ تعالیٰ اس سے قیامت کے دن کی مصیبتوں کو دور کرے گا اور جس نے تنگ دست پر آسانی کی اللہ اس پر دنیا میں اور آخرت میں آسانی کرے گا۔

مذکورہ حدیث میں اس بات کی ترغیب دی جا رہی کہ ایک مسلمان اپنے بھائی کے غموں کا، اس کے دکھ درد کا، اس کی تکلیفوں کا جس قدر مداوا کر سکتا ہے اس کو چاہیے کہ وہ اس میں بڑھ چڑھ کر حصہ لے۔ اور بوقت ضرورت خون کا عطیہ کرنا، دوسرے مسلمان سے تکلیف دور کرنے کا ایک انتہائی اعلیٰ درجہ ہے۔ [7]

8۔ ((لَا يَرْحَمُ اللَّهُ مَنْ لَا يَرْحَمُ النَّاسَ)) [8]

---

[1] البقرۃ:195؛ النساء:29

[2] د، عبد بن محمد، احکام الاطعمۃ، ص416؛ عبد اللہ بن محمد، الاضطرار الی الطعمۃ والادویۃ المحرمۃ، ص174؛ محمد بن محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص549۔

[3] "علاج معالجے کے احکام" کے عنوان کے تحت کچھ احادیث بیان ہو چکی ہیں۔

[4] القشیری، صحیح مسلم، کتاب السلام، باب استحباب الرقیۃ من العین، حدیث، 5727۔

[5] د، عبد بن محمد، احکام الاطعمۃ، ص416؛ محمد بن محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص549؛ محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص347۔

[6] البخاری، صحیح البخاری،، کتاب المظالم، باب لایظلم المسلم ولا یسلمہ، حدیث، 2442؛ القشیری، صحیح مسلم، کتاب الذکر والدعا والتوبۃ والاستغفار، باب فضل الاجتماع علیٰ تلاوۃ القرآن وعلی الذکر، حدیث، 6853

[7] عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص160؛ د، عبد بن محمد، احکام الاطعمۃ، ص416؛ عبد اللہ بن محمد، الاضطرار الی الطعمۃ والادویۃ المحرمۃ، ص177، 174

[8] البخاری، صحیح البخاری، کتاب التوحید، باب قول اللہ تبارک وتعالیٰ، ﴿قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾ (بنی اسرائیل:110) حدیث، 7376؛ مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب رحمتہ ﷺ الصبیان والعیال وتواضعہ وفضل ذالک، حدیث، 6030

ترجمہ: اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم نہیں کرتا جو لوگوں پر رحم نہ کرے۔

حدیث شریف میں انسانوں کے ساتھ رحمت و شفقت کا معاملہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور خون عطیہ کرنا بھی رحمت کا ہی معاملہ ہے۔[1]

9۔((مَنْ جَهَّزَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَقَدْ غَزَا))[2]

ترجمہ: جو شخص اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والے کا سامان درست کر دے، تو گویا اس نے خود جہاد کیا۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ آپ ﷺ نے مجاہد کی معاونت کرنے والے کو بھی مجاہد قرار دیا ہے یعنی اس کی معاونت کی توصیف بیان کی ہے، اور مجاہد کی معاونت میں یہ بھی شامل ہے کہ اس کو جسمانی طور پر جس قسم کی مدد کی ضرورت ہو، وہ بھی فراہم کی جائے اور خون دینا اسی معاونت کا ایک حصہ ہے۔[3]

10۔ ایک دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی وہ روایت ہے جو حدیث عرینین کے عنوان سے مشہور ہے۔ اس کو متدل بناتے ہوئے کہا گیا ہے کہ آپ ﷺ نے ایک نجس چیز کے استعمال کی اجازت دی ہے کیونکہ اس میں شفاء متعین تھی اسی طرح اگر خون کے انتقال سے شفا مل رہی ہو تو اس کی بھی اجازت ہو گی۔[4]

11۔ حجامہ پر قیاس کرتے ہوئے خون کے انتقال کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ دونوں میں علاج کا تعلق خون کے ساتھ ہے بس فرق اتنا ہے کہ حجامت میں خون نکالا جاتا ہے اور انتقالِ خون میں خون جسم میں داخل کیا جاتا ہے۔[5]

جس طرح ھبۃ اور ہدیہ جائز ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے انتقالِ خون بھی جائز ہے کیوں کہ دونوں میں دوسرے شخص کو بغیر کسی عوض کے ایک نفع بخش چیز کا مالک بنایا جارہا ہوتا ہے۔[6]

12۔ ایک دلیل اجماع ہے: تمام اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دوسرے مسلمان بھائی کی ضرورت کے وقت مدد کرنا (جب کے آپ کو اس کی مدد کرنے سے کسی قسم کا کوئی نقصان نہ ہو رہا ہو) ضروری ہے اور ظاہر ہے جب جان جانے کا مسئلہ ہو تو اس سے زیادہ مدد کی کون سی صورت ہو سکتی ہے اس لیے خون عطیہ کرنا جائز ہے۔[7]

[1] محمود ناظم، نسیمی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص75؛ محمد الحامد، **الاحکام المفیدۃ**، تحقیق، ماجد بن محمد، طبع دوم (مصر، مکتبۃ المصابیح، 1992ء) ص35-36۔

[2] البخاری، صحیح البخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب فضل من جہز غازیا او خلفہ بخیر، حدیث، 2843؛ صحیح مسلم، کتاب الامارۃ، باب فضل اعانۃ الغازی فی سبیل اللہ۔۔۔، حدیث، 4902

[3] عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الا آدمی، ص160۔

[4] محمد صافی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص70

[5] محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص348-349: محمد بن محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص550: العقیلی، عقیل، حکم نقل الاعضاء، ص39: د، سکری، عبد السلام، **نقل وزراعۃ الاعضاء، الآدمیۃ من منظور الاسلامی**، (الدار المصریۃ للنشر والتوزیع، 1989ء)، ص187-188۔

[6] مناع بن خلیل، الاجتہاد الفقہی للتبرع بالدم ونقلہ، ص45-46

[7] عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الا آدمی، ص162۔

13۔فقہی قاعدہ ہے کہ "مالا یتم الواجب الا به فهو واجب"[1] یعنی اگر کسی ضروری چیز کی تکمیل کسی اور شئے پر موقوف ہو تو موقوف علیہ بھی ضروری ہی ہوتا ہے۔مذکورہ صورت میں اگر مریض کو وقت پر خون کی فراہمی نہ کی جائے تو اس کی جان کو خطرہ ہو سکتا ہے، بہت سے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی ہو سکتی ہے اس لیے ایسی صورت میں خون عطیہ کرنے کی گنجائش موجود ہے۔[2]

14۔اسی طرح وہ تمام شرعی قاعدے جیسا کہ:"الضرورات تبيح المحظورات"،[3] "الضرر يزال"،[4] "المشقة تجلب التيسير"،[5] اور اس جیسے وہ تمام اصول جن کی بنیاد اس پر ہے کہ ضرورت کے وقت آسانی پیدا کرنا شریعت مطہرہ کا عمومی مزاج ہے اس لیے خون کی ضرورت کے وقت انہی تمام اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے انتقال خون کو جائز قرار دیا گیا ہے۔[6]

مطلب چہارم: انتقال خون کی شرائط وضوابط

مذکورہ بالا تمام دلائل کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ضرورت کے وقت خون عطیہ کرنا نہ صرف جائز ہے بلکہ ایک بہت بڑی نیکی اور بھلائی کا کام ہے ۔ البتہ اس مسئلہ میں ماہرین طب اور فقہائے کرام نے کچھ شرائط متعین کی ہیں جن کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے۔

ماہرین طب کے نزدیک شرائط وضوابط

1. خون عطیہ کرنے والا شخص ہر قسم کی متعدی بیماری سے محفوظ ہو۔[7]
2. خون دینے والا شخص ایسی بیماریوں سے محفوظ ہو جن میں اگر مریض کا خون نکالا جائے تو خون کا اخراج مریض کے لیے مسائل پیدا کر سکتا ہو، جیسا کہ (Pulmonary Tuberculosis)[8] کی بیماری میں ٹی بی ہونے کے زیادہ امکان ہوتے ہیں جو نارمل حالت سے زیادہ نقصان دہ ہو سکتے ہیں۔اسی طرح اگر کوئی مریض ہائی بلڈ پریشر کا

---

(1) ابن قدامہ، روضۃ الناظر، ج1، ص83: البعلی، القواعد والفوائد الاصولیۃ، ص130: الشنقیطی، مذکرۃ اصول الفقہ، ص13-14

(2) عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص163

(3) ابن الوکیل، الاشباہ والنظائر، ج2، ص353؛ السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص84؛ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص85

(4) السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص83؛ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص84

(5) السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص76؛ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص75

(6) مناع بن خلیل، الاجتهاد الفقہی للتبرع بالدم ونقلہ، ص44؛ عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص271

(7) علی انس، بنوک الدم فی الکویت، ص104؛ العقیلی، حکم نقل الاعضاء، ص40؛ قاسمی، سراج الدین، (مرتب) اعضاء واجزا انسانی کا عطیہ، ص23۔

(8) یہ ایک ایسی بیماری ہے جس میں عام طور پر انسان کے پھیپھڑے کمزور ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے سینہ میں درد، شدید کھانسی اور دیگر بہت سی بیماریاں لاحق ہو جاتی ہیں۔تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں: https://www.medicalnewstoday.com/articles/325526

مریض ہو تو اس کا خون لینا بھی درست نہیں ہے۔[1]

3. خون دینے والا دل یا سانس کی بیماری کا شکار نہ ہو۔[2]

4. خون دینے سے اگر کسی بھی قسم کی خون کے خلیوں یا مقدار میں کمی ہو رہی ہو تب بھی خون دینا درست نہیں۔[3]

5. خون دینے کی صورت میں وزن میں کسی قسم کی کوئی کمی واقع نہ ہو رہی ہو۔[4]

6. تین میں ایک دفعہ یا کم از کم دو ماہ میں ایک دفعہ خون دینے کی اجازت ہے اس سے کم عرصہ میں خون نہیں لیا جائے گا۔[5]

7. خون دینے والا شخص ایسا نہ ہو جس کو خود آخری چھ ماہ میں خون لگ چکا ہو۔[6]

8. آخری چھ ماہ میں کسی بھی قسم کی سرجری نہ ہوئی ہو۔[7]

9. خون دینے والے میں خون کی مقدار اس کی عمر کے اشخاص کے خون کے برابر ہو۔[8]

10. دونوں کے خون گروپ کی مکمل تسلی کر لی گئی ہو۔[9]

11. حاملہ یا رضاعی خاتون کا خون نہیں لیا جائے گا۔[10]

فقہائے کرام کے نزدیک شرائط و ضوابط

اس مسئلہ سے متعلق مختلف فتاویٰ جات یا کتابوں میں فقہائے کرام نے جو مباحث نقل کی ہیں جیسا کہ ما قبل کچھ فتاویٰ نقل ہوئے ہیں ان کو دیکھ کر مندرجہ ذیل شرائط سامنے آتی ہیں:

1. اس بات کی تسلی کر لی گئی ہو کہ مریض کو واقعی زائد خون لگانے کی ضرورت ہے۔[11]

---

[1] علی انس، بنوک الدم فی الکویت، ص104؛ الخطیب، اہمیۃ نقل الدم، ص105-106۔

[2] الخطیب، اہمیۃ نقل الدم، ص105؛ عبد الکریم محمد مؤمن، ضوابط التبرع بالدم ونقلہ، ص69-70

[3] علی انس، بنوک الدم فی الکویت، ص104؛ عبد الکریم محمد مؤمن، ضوابط التبرع بالدم ونقلہ، ص70

[4] ایضا

[5] الخطیب، ہشام، اہمیۃ نقل الدم، ص106۔

[6] عبد الکریم محمد مؤمن، ضوابط التبرع بالدم ونقلہ، ص69

[7] ایضا

[8] الخطیب، ہشام، اہمیۃ نقل الدم، ص106؛ النسیمی، اہمیۃ نقل الدم، ص78؛ عبد الکریم محمد مؤمن، ضوابط التبرع بالدم ونقلہ، ص70

[9] مناع بن خلیل، الاجتھاد الفقھی للتبرع بالدم ونقلہ، ص44؛ عبد الکریم محمد مؤمن، ضوابط التبرع بالدم ونقلہ، ص70

[10] مناع بن خلیل، الاجتھاد الفقھی للتبرع بالدم ونقلہ، ص106؛ عبد الکریم محمد مؤمن، ضوابط التبرع بالدم ونقلہ، ص79

[11] د، بکر بن عبد اللہ، ابو زید، فقہ النوازل، ج2، ص52؛ العقیلی، حکم نقل الاعضاء، ص39؛ محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص354۔

2. خون کے علاوہ کوئی اور طریقہ ایسا باقی نہ ہو جس کے ذریعے سے مریض صحت یاب ہو سکتا ہو۔[1]

اس کی وجہ یہ کہ اصلاً خون کا انتقال جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ انسانی جزؤ ہے اور انسان اپنے تمام اجزاء کے ساتھ مکرم و محترم ہے۔ اس لیے جب تک حالت اضطرار نہ ہو تب تک انسان کے کسی بھی عضو کو کسی ایسی جگہ استعمال کرنا جہاں اس کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ ماقبل سورہ بقرہ اور مائدہ کی آیات بیان ہو چکی ہیں کہ انسان کو کسی بھی صورت میں اپنے آپ کو ہلاکت میں نہیں ڈالنا چاہیے۔ اس لیے جب تک یہ طے نہ ہو کہ مریض کی شفاء صرف زائد خون لگانے میں ہی ہے تب تک خون نہیں لیا جائے گا۔

3. خون لینے اور دینے والے کو کسی بھی قسم کا کوئی نقصان نہ پہنچایا جا رہا ہو۔[2]

4. ماہرین طب کو اس بات کو یقین ہو کہ مریض اس طرح کے علاج سے شفایاب ہو جائے گا۔[3]

5. سارا معاملہ تبرع و احسان پر مبنی ہو، تجارت کا ذریعہ بنانے کی اجازت نہیں ہے۔[4]

اس کی وجہ یہ کہ آپ ﷺ نے خون کی خرید و فروخت سے منع فرمایا ہے[5] اور اجماع بھی اسی پر شاہد ہے۔[6] البتہ معاصر علماء کے مابین خون کے خرید و فروخت سے متعلق اختلاف ہے۔[7] اس شرط کی تفصیل بقیہ شرائط کے پورا ہونے کے بعد تفصیل کے ساتھ ذکر کی جائے گی۔

6. خون عطیہ کرنے والا اپنی مرضی اور خوشی سے خون دے رہا ہو۔ اس لیے کہ خون بھی اس کے جسم کا حصہ ہے اس لیے اس کی مرضی کے بغیر کسی بھی قسم کا تصرف جائز نہیں ہے۔[8]

7. ضرورت کے بقدر خون لیا جائے اس سے زائد خون کے اخراج کی اجازت نہیں ہے۔[9]

8. ناقل یا اس کے ولی کی اجازت کا ہونا ضروری ہے۔[10]

---

(1) ایضا

(2) د، بکر بن عبد اللہ، ابوزید، فقہ النوازل، ج2، ص52؛ العقیلی، حکم نقل الاعضاء، ص39۔

(3) ایضا

(4) ایضا

(5) حدیث کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔

(6) ابن حجر، فتح الباری، ج4، ص497؛ ابن عبد البر، یوسف بن عبد اللہ، الحافظ، التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید، طبع اول، ج4، ص144

(7) محمد صافی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص51-56؛ بکر بن عبد اللہ، فقہ النوازل، ج2، ص52؛ محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص356

(8) بکر بن عبد اللہ، فقہ النوازل، ج2، ص52؛ العقیلی، حکم نقل الاعضاء، ص39؛ محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص353؛ الیعقوبی، ابراھیم، **شفاء التباریح والادواء فی حکم التشریح و نقل الاعضاء**، طبع اول (دمشق، مطبعۃ خالد بن ولید، 1408ھ) ص106۔

(9) ایضا

(10) البار، محمد علی، الموقف الفقہی والاخلاقی، ص132۔

9. خون نکالنے والا ماہر طبیب ہو۔ اس لیے کہ نیم طبیب ہونے کی صورت میں نقصان کا اندیشہ زیادہ ہے۔[1]

پانچویں شرط جس میں خون کی خرید و فروخت سے متعلق عدم جواز کا قول نقل کیا گیا تھا اس کی تفصیل درج ذیل تین عنوانات کے تحت بیان کی جاتی ہے:

خون دینے کا معاوضہ یا کوئی بدل، مثلاً تحفہ یا ہدیہ وغیرہ لینا

خون دینے کا بدل لینا چاہے وہ ہبہ کی صورت میں ہو یا ہدیہ کی صورت میں، آیا اس کو بیع شمار کیا جائے گا یا ہبہ ہی تصور کیا جائے گا؟ کیا یہ پہلی صورت میں ناجائز ہو گا اور دوسری میں جائز؟[2]

اگر تو خون دیتے وقت یہ شرط رکھی جائے کہ بدلے کے طور پر فلاں چیز لی جائے گی پھر تو جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں یہ بیع شمار ہو گا۔ اور خون کی قیمت لینا جائز نہیں ہے جیسا کہ ماقبل حدیث کا حوالہ گزر چکا ہے۔

البتہ اگر کوئی اپنی مرضی سے بغیر کسی شرط کے اکرام کے طور پر کچھ دے دیتا ہے تو اس صورت میں اہل علم کے دو قول ہیں۔

پہلا قول: ایک رائے یہ ہے کہ اس قسم کے عطایا جو بغیر کسی شرط کے بغیر دے دیئے جائیں ان کے دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بعض معاصر اہل علم کی یہی رائے ہے۔[3]

"مجمع الفقہ الاسلامی" کی عبارت سے بھی یہی مفہوم اخذ ہوتا ہے جس کو ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

> " ولا مانع من اعطاء المال على سبيل الهبة او المكافاة ، تشجيعا على القيام بهذا العمل الانسانى الخيرى ، لانه يكون من باب التبرعات ، لا من باب المعاوضات"[4]
>
> انسانی خیر و بھلائی کے کاموں پر ابھارنے اور ترغیب دینے کی غرض سے اگر کوئی اس صورت میں کسی قسم کا ہدیہ یا کچھ اور اپنی طرف سے تبرع کرنے والے کو دیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے کہ یہ تبرعات میں ہی شمار ہوتا ہے نہ کہ معاوضہ۔

دوسرا قول:

ایک رائے یہ ہے کہ اس قسم کے عطایا لینا جائز نہیں ہے۔" اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء فى المملكة العربية السعودية "میں ایک سوال کیا گیا کہ بلڈ بینک خون کے عوض میں کوئی جائے نماز، کپڑے یا کچھ نقدی ہدیہ

---

[1] بکر بن عبد اللہ، فقہ النوازل، ج2، ص52: محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص355

[2] مذکورہ بحث ان بینک کے بارے میں جن کا مقصد بیع و شراء اور تجارت نہیں ہے۔ البتہ جو بینک تجارت کے لیے قائم کیے گئے ہیں ان کو معاوضہ لینے سے نہیں روکا جا سکتا۔

[3] ڈاکٹر احمد فہمی ابو سنۃ اور ڈاکٹر یوسف القرضاوی کی یہی رائے ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: د، فہمی، احمد، ابو سنۃ، **حکم العلاج بنقل دم الانسان**، العدد الاول، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی (1408ھ)، ص23۔

[4] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارات المجتمع الفقہی الاسلامی، مکہ مکرمہ، گیارہواں اجلاس، (13 رجب تا 20 رجب، 1409ھ)، تیسری قرار داد، ص253-254۔

کرتے ہیں۔ آیا اس قسم کے ہدایا لینا جائز ہے؟

جواب میں کہا گیا کہ اس قسم کے ہدایا لینے کی اجازت نہیں ہے۔ کیونکہ خون کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔[1] خون دینے کے بدل کسی بھی صورت میں لینے کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔[2] اسی طرح اجماع سے بھی یہ ثابت ہے کہ اس صورت میں کسی قسم کا ہدیہ لینا جائز نہیں ہے اس لیے کے یہ صورتاً ہدیہ ہے حقیقتاً یہ عوض ہی ہے۔[3]

پہلے قول کے دلائل

1. اس قسم کے ہدایا تبرعات کے قبیل سے ہوتے ہیں نہ کہ معاوضات کے قبیل سے۔ اور شریعت میں خون کے معاوضہ سے روکا گیا ہے۔[4]
2. اس صورت میں جو کچھ دیا جاتا ہے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ خون دینے والا اپنے لیے کچھ خرید لے تاکہ خون دینے کی وجہ سے جو کمزوری ہوئی ہے اس کا ازالہ ہو سکے۔ اس لیے یہ کوئی بیع نہیں ہے کہ اس کو ناجائز قرار دیا جائے۔[5]

دوسرے قول کے دلائل

1. ان حضرات کا ماننا یہ ہے کہ اس صورت میں جتنے بھی ہدایا دیئے جاتے ہیں وہ دراصل بیع ہی ہوتی ہے اس لیے خون کی خرید و فروخت کی ممانعت کی وجہ سے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔[6]

راجح موقف

اگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو پہلے قول کو ترجیح حاصل ہے جس کی مندرجہ ذیل وجوہات ہیں:

1. بیع کی تعریف میں عوضین کا مال ہونا ضروری قرار دیا گیا" مبادلة المال بالمال لغرض التملك"[7] مال کا مال کے بدلے ملکیت کی غرض سے تبادلہ کرنا۔ جب کے خون کسی بھی صورت میں مال نہیں ہے کیونکہ خون دینے کی

---

[1] فتاویٰ اللجنۃ الدائمۃ، فتوی نمبر، 8096، ج13، ص 71-72 (دار العاصمۃ، السعودیۃ، 1999ء)

[2] حدیث کی تخریج پہلے بیان ہو چکی ہے۔

[3] الفتاوی المتعلقۃ بالطب واحکام المرضیٰ، ص 352-353

[4] قرارات المجتمع الفقہی الاسلامی، گیارہواں اجلاس، (13 رجب تا 20 رجب، 1409ھ)، تیسری قرارداد، مکہ مکرمہ، ص 253۔

[5] د، فہمی، احمد، حکم العلاج بنقل دم الانسان، ص 24: عطیۃ محمد سالم، الدماء فی الاسلام، ص 190۔

[6] فتاویٰ اللجنۃ الدائمۃ، ج 13، ص 72

[7] المرداوی، علی بن سلیمان، **الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف علی مذھب الامام احمد بن حنبل**، طبع دوم (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1400ھ) ج 4، ص 95

صورت میں اگلے کو خون کا مالک نہیں بنایا جارہا ہوتا ہے بلکہ اس کو وکیل بنایا جارہا ہوتا ہے جیسا کہ بلڈ بینک کی تعریف میں گزر چکا ہے۔

2. بیع میں ایجاب و قبول ضروری ہے اور مذکورہ مسئلہ میں ایجاب و قبول دونوں طرف سے مفقود ہے۔اس لیے عرف عام میں جب کوئی بلڈ بینک میں خون دینے جاتا تھا تو یہ محض ایک عطیہ ہوتا ہے اس کو بیع نہیں سمجھا جاتا بلکہ ہر کوئی ہبۃ اور عطیہ ہی سمجھتا ہے۔

3. اگر اس قسم کے ہدایا اور عطایا کو بیع سمجھا جائے تو مختلف صورتوں میں ان کی مقدار اور ہیت بدلنی چاہیے جیسا کہ اگر کوئی صاحب حیثیت شخص خون عطیہ کرتا ہے تو اس کے بدلے میں عطایا بھی اسی حیثیت کے ہی ہونے چاہیں لیکن ایسا نہیں ہوتا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایسا ہے کہ اس کو خون کی ضرورت ہے لیکن خون صرف خرید کر لینا ہی ممکن ہے تو کیا اس کے لیے خون خریدنے کی اجازت ہے؟

تمام اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں چونکہ وہ مجبور ہے اس لیے اس کے لیے خون خریدنا جائز ہے اور خون بیچنے کا سارا گناہ بائع پر ہوگا اس لیے کہ خون کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔[1]

ذیل میں چند فتاوٰی جات بیان کیے جاتے ہیں

- **مجمع الفقہ الاسلامی** میں یہی قول اختیار کیا گیا ہے۔ذیل میں ایک عبارت ملاحظہ فرمائیں

" اما اخذ العوض عن الدم - وبعبارة اخرى : بيع الدم ، فقد راى المجلس انه لا يجوز ----- ويستثنىٰ من ذالک حالات الضرورة اليه للاغراض الطبية ، ولا يوجد من يتبرع به الا بعوض ، فان الضرورات تبيح المحظورات بقدر ما ترفع الضرورة ، وعندئذ يحل للمشترى دفع العوض ، ويكون الاثم على الآخذ"[2]

یعنی خون کا عوض لینا یا خون کی خرید و فروخت کرنا سے متعلق مجلس کی رائے یہ ہے کہ یہ صورت جائز نہیں ہے۔ البتہ اس سے اضطرار کے حالات مستثنیٰ ہیں جیسا کہ کوئی طبی ضرورت پیش آجائے اور خون صرف عوض کے بدلے ہی مل رہا ہو تو ایسی صورت میں مشتری کے لیے بدل دینے کی گنجائش ہے۔اس لیے کہ ضرورت کے وقت اپنی حاجت کے بقدر ممنوعات کے استعمال کی اجازت ہے اور مذکورہ صورت میں ناجائز امر کے ارتکاب کا وبال بائع پر ہوگا۔

---

[1] عطیۃ محمد سالم، الدماء فی الاسلام، ص190؛ محمد بن محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص551؛ محمد الحامد، الاحکام المفیدۃ، ص39-40؛ رحمانی، سیف اللہ، خالد، مولانا، **کتاب الفتاوٰی**، حلال و حرام سے متعلق سوالات، (کراچی، زمزم پبلشرز، 2008ء)، ج6، ص213؛ مفتی، محمد شفیع، جواہر الفقہ، انسانی اعضاء کی پیوند کاری، ج7، ص47

[2] قرارات المجتمع الفقہی الاسلامی، گیارہواں اجلاس، (13 رجب تا 20 رجب، 1409ھ)، تیسری قرارداد، مکہ مکرمہ، ص253-254

- **"اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء"**[1]

" فان تعذر حصوله على دم بلا عوض ، جاز له اخذه بعوض ، وحرم اخذ العوض على باذله"[2]

اگر کوئی شخص خون بطور عوض لینے پر مجبور ہو جائے تو اس کے لیے عوض دے کر خون لینے کی گنجائش موجود ہے۔ البتہ عوض لینا حرام ہے۔

بلڈ بینک کا خون لینے، خون لگانے یا اس کی حفاظت کے پیسے لینا

اس بحث پر جو کلام کیا گیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بلڈ بینک جو کچھ عوض لیتا ہے وہ کوئی خون کا بدل نہیں ہوتا بلکہ خون کی حفاظت، ملازمین کی تنخواہیں، خون کو زیادہ عرصہ تک قابل استعمال رکھنا، غرض یہ کہ بلڈ بینک خون کی اجرت نہیں لے رہا ہوتا وہ دراصل ان خدمات کی اجرت لیتا ہے جو وہ خون کو محفوظ رکھنے یا منتقل کرنے میں خرچ کرتا ہے اس لیے اس کی اجازت ہے یہ حرام نہیں ہے۔[3]

---

[1] فتویٰ نمبر، 96۔

[2] اشرف بن عبد المقصود، (مرتب)، **فقہ وفتاوی البیوع**، طبع دوم (الریاض، اضواء السلف، 1996ء)، ص 284

[3] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الیعقوبی، ابراہیم، شفاء التبار یح والادواء فی حکم التشریح و نقل الاعضاء، ص 108؛ النسیمی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص 21۔

مبحث دوم: خون کے انتقال کے نتیجے میں مرتب ہونے والے اثرات

مطلب اول: انتقالِ خون کے نتیجے میں مرتب ہونے والے طہارت اور نجاست کے اثرات

انتقال خون کے نتیجے میں میں طہارت اور نجاست کے اثرات سے مراد یہ نہیں کہ خون لینے یا دینے والے پر اس کے کوئی اثرات مرتب ہوتے ہیں بلکہ اس کا تعلق برائے راست اس خون سے ہے جو بدن سے نکالا جاتا ہے۔

اس خون کا بھی وہی حکم ہے جو جسم سے نکلنے والی دیگر نجاستوں کا ہے۔ جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔

پس مذکورہ صورت میں جب کسی کے جسم سے انجیکشن کے ذریعے خون نکالا جائے تو تمام متقدمین کے نزدیک یہ دم مسفوح ہے جو کہ نجس ہے۔

البتہ معاصر علماء نے جدید طریقوں سے نکالے گئے خون کے حکم کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ آیا یہ اُس دم مسفوح کے حکم میں ہے جو منصوص ہے یا نہیں؟

پہلا قول: ایک رائے یہ ہے کہ یہ اسی دم مسفوح کے حکم میں ہے جو منصوص ہے۔[1]

دوسرا قول: دوسری رائے یہ کہ یہ اس دم مسفوح کے حکم میں نہیں ہے جو منصوص ہے۔[2]

پہلے قول کے دلائل

1. دم مسفوح ایسا خون ہوتا ہے جو بہتا ہوا اور دھار والا خون ہو۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے " وسَفَحْتُ الماءَ: هَرَقْتُه "یعنی پانی کو بہادیا، اسی طرح ایک اور مقولہ ہے کہ " رَجُلٌ سَفَّاح لِلدِّمَاءِ: سَفَّاك "[3] ایک ایسا شخص جو ظالم، سفاک اور قوت وشدت والا ہو۔ جب انجیکشن کے ذریعے یا اور کسی بھی طبی طریقے سے خون نکالا جاتا ہے تو اس خون میں یہ صفات پائی جاتی ہیں۔ اس لیے اس کو بھی دم مسفوح ہی سمجھا جائے گا۔
2. دم مسفوح میں اصل یہ ہے کہ وہ بہنے والا اور دھار والا ہو لہذا جب کوئی خون ایسا ہو گا تو اس کا بھی وہی حکم ہو گا جو دم مسفوح کا ہو گا۔
3. طبی طریقوں سے نکالا گیا خون جاری اور بہنے والا ہوتا ہے جو کہ سوئی یا بوتل میں نظر آ رہا ہوتا۔ اب جب اس

---

[1] محمد صافی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص72؛ نسیمی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص16-18؛ د، عبد اللہ، الطریقی، **الدم والاحکام المتعلقۃ بہ شرعا**، طبع اول (2005ء)، ص135۔

[2] محمد صافی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص39؛ مناع بن خلیل، الموقف الفقھی والاخلاقی، ص131۔

[3] احمد بن فارس، **مجم المقاییس فی اللغۃ**، طبع دوم (بیروت، دار الفکر، 1998ء)، ص483؛ مجد الدین بن محمد، الفیروز آبادی، **القاموس المحیط** (بیروت، دار الفکر، 2005)، ج1، ص340؛ محمد مرتضٰی الزبیدی، **تاج العروس من جواھر القاموس** (بیروت، دار مکتبۃ الحیاۃ، 2008)، ج2، ص164: ابن منظور، لسان العرب، طبع سوم، ج2، ص485

میں بہنے اور جاری رہنے کی صلاحیت ہے تو یہ دم مسفوح ہی سمجھا جائے گا۔[1]

دوسرے قول کے دلائل

1. لغت کی کتابوں میں یہ موجود ہے کہ طبی طریقوں سے نکالے گے خون میں وہ طاقت یا شدت نہیں ہوتی جو دم مسفوح میں ہوتی ہے۔اسی طرح دم مسفوح میں جس طرح کی میل کچیل اور قذورت ہوتی ہے وہ طبی طریقوں کے ذریعے نکالے گئے خون میں نہیں ہوتی اس لیے اس کا وہ حکم نہیں ہے جو دم مسفوح کا حکم ہے۔[2]

اس طریقہ استدلال پر اشکال یہ ہے کہ آپ نے اپنی دلیل میں جو فرق بیان کیا ہے دم مسفوح اور طبی طریقے سے نکالے گے خون سے متعلق، یہ ہمارے علم کے مطابق تو کسی بھی لغت کی کتاب میں موجود نہیں ہے۔

2. دوسری دلیل یہ ہے کہ سرنج کے ذریعے نکالے گئے خون میں دم مسفوح کی قید مفقود ہے لہذا یہ اس آیت کے حکم سے مستثنیٰ ہے جس میں خون کی حرمت کا ذکر کیا گیا ہے۔[3]

اس دلیل پر اعتراض یہ ہے کہ رگوں سے خون نکالنا، جب کے وہ بند ہوں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ صفت سیلان یا سفح سے خارج ہو گیا ہے جیسا کہ اگر کسی جانور کا پچھنا لگایا جائے اور زخم کی جگہ سے خون کو منہ سے چوس کر نکال لیا جائے تو اس خون کے بارے میں یہ نہیں کہیں گے کہ یہ دم مسفوح نہیں ہے بالکل اسی طرح اگر کسی سرنج یا انجیکشن کے ذریعے خون نکالا جائے تو کیا یہ سمجھا جائے گا کہ یہ دم مسفوح نہیں ہے؟[4]

3. اصطلاحی معانی کی مخالفت: دم مسفوح وہ ہے جس میں صفت سیلان اور ھدر پایا جائے جب کہ دم مسحوب وہ ہوتا ہے جس میں متعین مقدار کی بقدر طبی آلات کے ذریعے خاص استعمال کے لیے خون کا اخراج اور نقل کیا جاتا ہے۔اب جب کے دونوں (دم مسفوح، دم مسحوب) میں فرق ہے اس لیے دونوں کے حکم میں بھی فرق ہو گا۔[5]

اس دلیل پر اشکال یہ ہے کہ آپ نے دم مسفوح کی جو صفات بیان کی ہیں کہ دم مسفوح وہ ہوتا ہے جس میں سیلان اور ھدر پایا جاتا ہو، اس پر ہمیں اعتراض ہے کہ دم مسفوح میں صرف سیلان پایا جاتا ہے نہ کہ ھدر، کیونکہ لغت عربی میں دم مسفوح کی یہی ایک صفت بیان ہوئی ہے۔ اور دم مسحوب بھی وہی ہوتا ہے جس میں سیلان کا معنیٰ پایا جائے۔ اب جب دونوں کی ماہیت میں کوئی فرق نہیں تو حکم میں بھی کوئی فرق نہیں ہو گا۔[6]

---

(1) النسیمی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص17؛ د، التنتشہ، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص329

(2) د، التنتشہ، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2ص330

(3) محمد صافی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص39-40؛ محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص328

(4) النسیمی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص18

(5) محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص328-329؛ محمد صافی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص40

(6) السیوطی، جلال الدین، **الدر المنثور** (بیروت، دار الفکر، 1993ء) ج3، ص373: الشوکانی، محمد بن علی، **فتح القدیر الجامع بین فنی الراویۃ والدرایۃ من علم التفسیر** (مصر، مکتبہ ابن تیمیہ، 2013ء) ج2، ص173

4. چوتھی دلیل یہ ہے کہ ایک انسان کے خون کو دوسرے انسان میں طبی طریقوں سے منتقل کرنا ایسا ہے جیسا کہ ایک انسان کی رگوں میں اسی کے خون کا منتقل ہوتے رہنا۔ اب جس طرح ایک رگ کے خون کا دوسری رگ میں جانے سے طہارت و نجاست کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں پڑتا بالکل اسی طرح یہاں بھی کوئی فرق نہیں پڑے گا۔بس زیادہ سے زیادہ یہی ہوا ہے کہ ایک انسان سے دوسرے انسان میں خون منتقل ہو گیا ہے اور بس۔ اب جب دونوں میں کوئی فرق نہیں اس لیے قرآن کے حکم کے تحت یہ داخل نہیں ہے۔[1]

اس پر اشکال یہ ہے کہ ہماری بحث ہی اسی میں ہے کہ طبی طریقوں سے خون منتقل کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ فطری طور پر ایک رگ سے دوسری رگوں میں خون کا منتقل ہونا یا اس طرح نہیں ہے؟ اس لیے مختلف فیہ چیزوں کو محل استشہاد بنانا درست نہیں ہے۔

5. پانچویں دلیل یہ ہے کہ دم مسفوح کی حرمت کی جو حکمت ہے وہ طبی طریقوں سے نکالے گے خون میں مفقود ہے ۔ اس لیے کہ دم مسفوح نجس اور میلا کچیلا ہونے کی وجہ سے حرام ہے جب کہ طبی طریقوں سے نکالا گیا خون اس طرح نہیں ہوتا، اس لیے اس کو طبی طریقوں سے نکالنے کی صورت میں میل کچیل اور گندگی وغیرہ ختم ہو جاتی ہے اور وہ جسم کے لیے مفید ہو جاتا ہے۔[2]

اس پر اشکال یہ ہے کہ اصل بحث یہ ہے کہ آیا طبی طریقوں سے نکالا گیا خون دم مسفوح ہے یا نہیں جب تک یہ ثابت نہیں ہوتا تب تک آپ کی بیان کردہ دلیل محل نظر ہے۔

راجح موقف:

تمام دلائل کی تحلیل کے بعد زیادہ بہتر یہ معلوم ہوتا کہ طبی طریقوں سے نکالا گیا خون بھی دم مسفوح ہی ہے۔ جہاں تک لغوی فروق بیان کیے گئے ہیں تو ان تمام فروق کی کوئی ٹھوس بنیاد دیکھنے کو نہیں ملتی۔ اور اس وجہ ترجیح کی بنیاد در مختار کی وہ عبارت ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ:

" وكذا ينقضه علقه مصت عضوا وامتلات من الدم، ومثلها القراد إن) كان (كبيرا لانه حينئذ (يخرج منه دم مسفوح"[3]

یعنی اگر حشرات الارض میں سے کوئی انسان کے عضو سے اتنا خون چوستا ہے جس سے اس کا منہ بھر جاتا ہے تو یہ ناقض وضو میں سے شمار کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اس صورت میں دم مسفوح نکلا ہے۔

---

(1) عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص، 161؛ د، الفی، حسن بن احمد، **احکام الادویۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ**، طبع اول، (الریاض، دار المنہاج، 1425ء)، ص607

(2) عبد اللہ بن محمد، الاضطرار الی الاطعمۃ والادویۃ المحرمۃ، ص175-176؛ محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص329

(3) الحصکفی، الدر المختار، ج1، ص139

اب جب ایک چھوٹے سے کیڑے کے منہ میں جانے والے خون کو دم مسفوح مانا گیا ہے تو سرنج کے ذریعے نکالے گے خون کو کیسے دم مسفوح نہیں مانا جائے گا؟ جب کے سرنج کے ذریعے تو زیادہ خون نکالا جاتا ہے۔

اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جس سرنج کے ذریعے خون نکالا گیا ہے یا اس کے علاوہ جتنے بھی آلات، خون نکالنے یا اس کو محفوظ بنانے کے لیے استعمال ہوتے ہیں ان کے ساتھ بھی وہی معاملہ کیا جائے گا جو دم مسفوح کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ واللہ اعلم

مطلب دوم: نقضِ وضو میں انتقالِ خون کا اثر

جہاں تک انتقالِ خون سے نقضِ وضو کا تعلق ہے تو اس مسئلہ میں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ نقضِ وضو کا تعلق اس شخص سے ہے جو خون دے رہا ہے اس لیے کہ خون لینے والے شخص سے متعلق نقضِ وضو کی بحث کا کوئی مطلب نہیں ہے وہ الگ بات ہے کہ خون نجس ہے لیکن نجس چیز کے استعمال سے وضو نہیں ٹوٹتا۔[1]

دوسری بات یہ ہے کہ اہل علم کا اس بات میں اختلاف ہے کہ سبیلین کے علاوہ اگر کوئی نجس چیز جسم کے کسی حصے سے خارج ہو تو کیا وہ ناقض وضو ہے یا نہیں؟

پہلا قول: سبیلین کے علاوہ کسی حصہ سے خون کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ مالکیہ[2] اور شافعیہ[3] کا یہی کہنا ہے۔

دوسرا قول: سبیلین کے علاوہ کسی حصہ سے خون کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ حنفیہ[4] اور حنابلہ[5] کا یہی مسلک ہے۔

پہلے قول کے دلائل:

ان حضرات نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے مختلف دلائل پیش کیے ہیں جیسا کہ:

---

(1) عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص168

(2) ابن عبد البر، یوسف بن عبد اللہ، **الکافی فی فقہ اھل المدینۃ**، طبع اول (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1407ھ) ج1، ص13؛ الباجی، سلیمان بن خلف، **المنتقیٰ شرح مؤطا الامام مالک**، طبع چہارم (بیروت، توزیع دار الکتاب العربی، 1404ھ) ج1، ص83؛ الرعینی، مواھب الجلیل، ج1، ص302؛ العبدری، محمد بن یوسف، **التاج والاکلیل**، طبع دوم (بیروت، دار الفکر، 1398ھ) ج1، ص302

(3) الشافعی، محمد بن ادریس، **الأم** (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1413ھ) ج1، ص66؛ الغزالی، محمد بن محمد، **الوسیط**، طبع اول (قاہرہ، دار السلام، 1417ھ) ج1، ص313؛ النووی، محی الدین بن شرف، المجموع شرح المھذب، ج2، ص54؛ الشربینی، محمد، **الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع** (بیروت، دار الفکر، 1405ھ) ج1، ص59

(4) المرغینانی، الھدایۃ شرح البدایۃ، ج1، ص14؛ الکاسانی، علاء الدین، ابو بکر بن مسعود، **بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع**، طبع دوم (بیروت، دار الکتاب العربی، 1982ء) ج1، ص24

(5) الحرانی، ابو البرکات، عبد السلام بن عبد اللہ، **المحرر فی الفقہ علیٰ مذھب الامام احمد بن حنبل** (وزارۃ الاوقاف السعودیۃ، 2014) ج1، ص13؛ المغنی، ج1، ص248؛ البھوتی، منصور بن یونس، **کشاف القناع عن متن الاقناع** (بیروت، عالم الکتب) ج1، ص124۔ البتہ حنابلہ کے نزدیک اگر خون کم ہو تو وہ ناقض وضو نہیں ہے۔

1. ((لَا وُضُوَّ إِلَّا مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ))[1]

ترجمہ: وضو نہیں جب تک آواز نہ ہو یا ریح نہ نکلے

مذکورہ حدیث میں نواقض وضو کو صرف دو چیزوں میں منحصر کیا گیا ہے اس لیے اس کے علاوہ کسی اور چیز کو نواقض وضو میں شمار کرنے کے لیے کسی دلیل شرعی کی ضرورت ہے۔ اس لیے خون کے انتقال سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔

اشکال: اس استدلال پر اشکال یہ ہے کہ اس حدیث میں حصر سے مراد اضافی حصر ہے حصر حقیقی نہیں ہے دراصل اس روایت کا ایک اور طرق مسند بزار میں ابن عباس سے مرفوعا نقل ہوا ہے[2] جس کا مفہوم یہ ہے کہ نماز میں شیطان انسان کے مقعد میں آکر بیٹھ جاتا ہے اور اس کو یہ گمان دلاتا ہے کہ اس کی ریح خارج ہوگی ہے اگر کسی شخص کو یہ گمان ہو تو جب تک اس کو ریح خارج ہونے کا یقین نہ ہو جائے یعنی جب تک ریح کی آواز اپنے کانوں سے نہ سن لے تب تک نماز نہ توڑے۔

2. دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں جابر انصاری ؓ نے بیان کیا ہے کہ ایک انصاری نماز ادا کر رہا تھا کہ اسی اثناء میں ایک مشرک نے ان کو تین دفعہ تیر مارے جس سے ان کا خون نکلتا رہا لیکن انہوں نے نماز نہیں توڑی۔[3]

مذکورہ حدیث سے استدلال اس طور پر ہے کہ ایک صحابی کا دوران نماز خون نکلتا رہا لیکن انہوں نے اپنی نماز مکمل کی جس کا آپ ﷺ کو پتہ چلا تو آپ ﷺ نے اس پر کسی قسم کی نکیر نہیں کی۔[4]

اشکال: اس حدیث پر اشکال یہ ہے کہ جن حضرات کے نزدیک خون ناقض وضو نہیں ہے وہ بھی خون کو نجس مانتے ہیں لہذا خون کا نکلنا اگرچہ نماز کے لیے مانع نہ ہو لیکن اس واقعہ میں صحابی کے کپڑوں پر تو لا محالہ خون لگا ہو گا لہذا نجس کپڑوں کے ساتھ نماز پڑھنے کا کیا جواب ہو گا؟ اس لیے یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں ہے لا محالہ اس کو غلبہ حال پر محمول کیا جائے گا جس کی وجہ وہ دلائل ہیں جو خون کے ناقض وضو ہونے کی بحث میں ذکر کیے جائیں گے۔

3. ایک حدیث میں منقول ہے کہ آپ ﷺ نے پچھنے لگوائے اور پھر نماز ادا کی لیکن وضو نہ کیا۔ بس صرف

---

[1] الترمذی، سنن ترمذی، کتاب الطہارۃ، باب ماجاء فی الوضوء من الریح، حدیث، 74۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔

[2] الھیثمی، علی بن ابی بکر، **کشف الاستار عن زوائد البزار**، طبع اول (بیروت، مؤسستہ الرسالۃ، 1979ء) ج1، ص147۔

[3] امام ابو داؤد نے اس حدیث کو مکمل روایت کیا ہے تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: سنن ابی داؤد، کتاب الطھارۃ، باب الوضوء من الدم، حدیث، 198۔
حدیث کی استنادی حیثیت:۔ امام حاکم، ابن خزیمہ اور امام نووی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:۔ النیسابوری، ابو عبد اللہ، الحاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج1، ص156-157؛ ابن خزیمہ، محمد بن اسحاق، **صحیح ابن خزیمہ**، طبع دوم (بیروت، المکتب الاسلامی، 1412ھ) ج1، ص24-25: النووی، المجموع، ج2، ص55

[4] النووی، المجموع، ج2، ص55

اس جگہ کو صاف کر لیا جہاں سے خون نکالا گیا تھا۔[1]

4. جس چیز کا تھوڑا حصہ ناقض وضو نہیں اس کا زیادہ بھی ناقض وضو نہیں ہوتا۔

اس استدلال پر اعتراض یہ ہے کہ خون ناقض وضو ہے یا نہیں یہ خلاف القیاس ہے اس لیے اس مسئلہ میں قیاس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔[2]

5. کسی صحیح روایت سے یہ ثابت نہیں کہ خون ناقض وضو ہے، اور نہ ہی قیاس کے ذریعے یہ کہا جا سکتا ہے کہ خون ناقض وضو ہے کیونکہ سبیلین کے علاوہ نجاست کا اخراج ناقض وضو ہے یہ خود خلاف القیاس ہے۔[3]

اس استدلال پر اعتراض یہ ہے کہ سبیلین کے علاوہ نجاست کا اخراج ناقض وضو ہے یہ بات ہرگز خلاف القیاس نہیں ہے۔ اس لیے کہ جب خون جسم کے کسی حصے کو لگتا ہے تو اس کو صاف کرنا ضروری ہوتا ہے، اور جب اس حصے کو صاف کر لیا جاتا ہے تو یہ ایسے ہوتا ہے کہ سارے جسم کو نجاست سے پاک کر لیا گیا ہے۔ اس لیے کہ طہارت و نجاست کے اعتبار سے جسم کی تقسیم نہیں کی جا سکتی، لہٰذا عزیمت کا تقاضا یہ ہے کہ سارا جسم دھویا جائے البتہ رخصت اور آسانی پیدا کرنے کے لیے صرف وضو کے اعضا دھونے کو پورے جسم کی پاکی کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے۔[4]

دوسرے قول کے دلائل:

1. ((مَنْ أَصَابَهُ قَيْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلَسٌ أَوْ مَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَتَكَلَّمُ))[5]

ترجمہ: جس کو نماز میں قے آئے یا نکسیر پھوٹے یا منہ بھر کر پانی نکلے یا مذی نکل جائے تو وہ واپس جا کر وضو کرے پھر اپنی نماز پر بنا کرے اور اس دوران وہ بات نہ کرے۔

2. آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

---

[1] دار قطنی، علی بن عمر، **سنن دار قطنی**، طبع چہارم (بیروت، عالم الکتب، 1986ء) ج1، ص151-152؛ البیہقی، سنن الکبریٰ ج1، ص141؛ البیہقی، احمد بن الحسین، **الخلافیات**، طبع اول (ریاض، دار الصمیعی، 1414ھ) ج2، ص318۔

حدیث کی استنادی حیثیت:۔ دونوں محدثین (اما دار قطنی، امام البیہقی) نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے

[2] النووی، المجموع، ج1، ص55

[3] النووی، المجموع، ج1، ص55؛ ابن قدامة، المغنی، ج1، ص248

[4] الکاسانی، علاء الدین، ابو بکر بن مسعود، بدائع الصنائع، ج1، ص24-25

[5] ابن ماجہ، محمد بن یزید، **سنن ابن ماجہ**، کتاب اقامۃ الصلاۃ والسنۃ فیھا، باب ماجاء فی البناء علی الصلاۃ، حدیث، 1221۔

حدیث کی استنادی حیثیت:۔ امام احمد، شافعی، دار قطنی اور بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔: البیہقی، سنن الکبریٰ، ج1، ص142-143؛ دار قطنی، سنن دار قطنی، ج1، ص154:

البتہ امام زیلعی، محمد عبد اللہ بن یوسف نے "**نصب الرایۃ لاحادیث الھدایۃ**" (قاہرہ، دار الحدیث،)، ج1، ص38) اور ابن الترکمانی نے (جوہر النقی بحاشیۃ البیہقی، ج1، ص142) میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

((الوضؤ من کل دم سائل))[1]

ہر بہنے والے وضو (کے نکلنے) کی صورت میں وضو ضروری ہے۔

ان روایات پر مندرجہ ذیل اعتراضات ہیں۔

- دونوں احادیث ضعیف ہیں۔
- اگر ان کی صحت کو مان بھی لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حکم نجاست کو دھونے سے متعلق ہے یا وضو کا حکم اگر ہے بھی تو محض استحباب کی حد تک ہے۔[2]

3. ((عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ جَائَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ[3] إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي امْرَأَةٌ أُسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهُرُ أَفَأَدَعُ الصَّلَاةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا إِنَّمَا ذَلِکِ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِحَيْضٍ فَإِذَا أَقْبَلَتْ حَيْضَتُکِ فَدَعِي الصَّلَاةَ وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْکِ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّي قَالَ وَقَالَ أَبِي ثُمَّ تَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلَاةٍ حَتَّى يَجِيئَ ذَلِکَ الْوَقْتُ))[4]

ترجمہ: حضرت عائشہ (رض) نے فرمایا کہ فاطمہ بنت حبیش (رض) نبی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے پاس آئیں اور کہا، یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) میں ایک ایسی عورت ہوں کہ (اکثر) مستحاضہ رہتی ہوں اور ایک عرصے تک پاک نہیں ہوتی، کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے فرمایا نہیں، یہ تو ایک رگ کا خون ہے اور حیض نہیں ہے، جب تمہارے حیض کا زمانہ آجائے، تو نماز چھوڑ دو اور جب گذر جائے تو خون اپنے (جسم سے) دھو ڈالو، اس کے بعد نماز پڑھو، ہشام کہتے ہیں (اس حدیث میں اس کے بعد) میرے والد نے (یہ بھی) کہا کہ پھر ہر نماز کے لیے وضو کیا کرو، یہاں تک کہ پھر (حیض کا) وقت آجائے، تو پھر نماز ترک کر دینا۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حبیش کو وضو کا حکم دیا اور اس کی وجہ علت یہ بیان کی کہ استحاضہ کا خون رگ سے آنے والا خون ہے اور ظاہر ہے باقی سارے خون بھی اسی طرح رگ سے ہی آتے ہیں۔ لہٰذا ہر خون کا یہی حکم ہو گا۔[5]

---

[1] دار قطنی، سنن دار قطنی، ج1، ص157؛ البیھقی، المعرفۃ، ج1، ص240

حدیث کی استنادی حیثیت:۔ امام دار قطنی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اسی طرح ابن عدی نے (الکامل، ج1، ص190) اس کو نقل کیا اور ضعیف قرار دیا ہے

[2] الشافعی، الام، ج1، ص66؛ النووی، المجموع، ج2، ص56۔

[3] فاطمہ بنت حبیش ایک جلیل القدر صحابیہ ہیں جو مہاجرہ ہیں اور ان کا تعلق اسد قبیلہ سے ہے۔ ان کے مکمل تعارف کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابن حجر، العسقلانی، احمد بن علی، **تھذیب التھذیب**، طبع اول (حیدر آباد، دکن، انڈیا، مجلس دائرۃ المعارف النظامیۃ، 1325ھ) ج12، ص442

[4] البخاری، صحیح البخاری، کتاب الوضؤ، باب غسل الدم، حدیث، 228؛ مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، کتاب الحیض، باب المستحاضۃ وغسلھا وصلاتھا، حدیث، 753۔

[5] ابن ہمام، البحر الرائق، ج1، ص35

راجح موقف:

جانبین کے دلائل کی تنقیح کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ خون ناقض وضو ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ دیگر حضرات کے دلائل پر قوی اشکال ہیں جیسا کہ خون اگرچہ ناقض وضو نہ بھی ہو پھر بھی نجس تو ہے لہذا انصاری صحابی کے فعل سے استدلال محل نظر ہے۔ اسی طرح امام بخاریؒ نے جو آثار نقل کیے ہیں جیسا کہ حسن بصریؒ نے بیان کیا ہے کہ " ما زال المسلمون يصلون في جراحاتهم "[1] مسلمان ہمیشہ اپنے زخموں کے باوجود نماز پڑھا کرتے تھے۔ یہ حسن بصری کی رائے ہے جو حجت قرار نہیں دی جاسکتی، اگر مان بھی لیا جائے کہ حسن بصریؒ کا بیان کردہ اثر درست ہے تو اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ زخموں سے خون بہتے ہوئے نماز کو جاری رکھا جاتا تھا بلکہ اس کا معنیٰ یہ ہے کہ زخمی ہونے کے باوجود نماز کو ترک نہیں کیا جاتا تھا بلکہ اس تکلیف میں بھی زخموں پر پٹی باندھ کر نماز ادا کی جاتی تھی۔

اس توجیہ کی وجہ دراصل مصنف ابن ابی شیبہ میں نقل ہونے والا وہ اثر ہے جو حسن بصری سے ابن ابی شیبہ نے اپنی کتاب میں نقل کیا ہے:

"عَن هِشَام عَن يُونُس عَن الْحسن: أَنه كَانَ لَا يرى الْوضُوء من الدَّم إِلَّا مَا كَانَ سَائِلًا"[2]

حسن بصری خون کے نکلنے کو وضو کے لیے ضروری نہیں سمجھتے تھے الا یہ کہ وہ خون بہنے والا ہو۔

یعنی جب خون بہنے لگے تو حسن بصری کے نزدیک بھی اس خون سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور یہی حنفیہ کا موقف ہے۔[3] اور جواز کے قائلین کے دلائل پر جو اشکال کیے گئے ہیں کہ احادیث ضعیف ہیں تو جہاں بعض محدثین نے ان احادیث کو ضعیف قرار دیا ہے وہیں دیگر محدثین نے ان احادیث کی صحت بھی بیان کی ہے جیسا کہ ماقبل حدیث کی تخریج میں بیان ہو چکا ہے اس لیے احوط یہی ہے کہ خون کا نکلنا ناقض وضو ہے۔

---

[1] البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الوضوء، بَابُ مَن لَمْ يَرَ الْوُضُوءَ إِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ، مِنَ الْقُبُلِ وَالدُّبُرِ۔

[2] ابن ابی شیبۃ، ابو بکر، عبد اللہ بن محمد، **المصنف**، (ریاض، دار کنوز اشبیلیا، 2015ء)، ج2، ص291۔

[3] مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: العینی، بدر الدین، **عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری**، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 2001ء)، ج3، ص51۔

مطلب سوم: انتقالِ خون کا روزے کی صحت پر اثرات

اس بحث کا تعلق خون دینے والے اور خون لینے والے، دونوں سے متعلق ہے اور اس کے ساتھ اس کا تعلق اس طبیب کے ساتھ بھی ہے جو حجامہ یا پچھنے لگا کر خون نکال رہا ہو۔

جہاں تک حجامہ کا تعلق ہے تو اہل علم کے اس میں دو قول ہیں۔

پہلا قول:

ایک قول یہ ہے کہ حجامہ مفطر للصوم ہے۔

دوسرا قول:

اور ایک قول یہ ہے کہ حجامہ مفطر للصوم نہیں ہے۔

پہلا مسلک احناف،[1] مالکیہ[2] اور شوافع[3] کا ہے۔اور دوسرا مسلک حنابلہ کا ہے۔[4]

ائمہ ثلاثہ (احناف، مالکیہ، شوافع) کے دلائل:

1. ((اِحْتَجَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ))[5]

ترجمہ: نبی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے روزہ کی حالت میں پچھنے لگوائے۔

2. ((اِحْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ صَائِمٌ))[6]

ترجمہ: رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے روزے اور احرام کی حالت میں پچھنے لگوائے۔

3. ((عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ احْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ صَائِمٌ))[7]

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے روزے اور احرام کی حالت میں پچھنے لگوائے۔

---

(1) طحاوی، احمد بن محمد، **شرح معانی الآثار**، طبع اول (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1979ء) ج2، ص99؛ السرخسی، محمد بن احمد، المبسوط (بیروت، دار المعرفہ، 1949ء) ج3، ص57: الکاسانی، ابو بکر بن مسعود، بدائع الصنائع، ج2، ص107

(2) مالک بن انس، الموطا، ج1، ص298؛ مالک بن انس، **المدونۃ الکبریٰ** (بیروت، دار صادر،) ج1، ص198؛ القیروانی، ابو محمد، عبد اللہ بن ابی زید، **الرسالۃ**، ص60؛ الصعیدی، علی بن احمد، **حاشیۃ العدوی** (بیروت، دار الفکر،) ج1، ص561۔

(3) الشافعی، الام، ج2، ص128؛ النووی، المجموع، ج6، ص349۔

(4) ابن قدامۃ، عبد اللہ بن محمد، المغنی، ج4، ص350؛ المقدسی، محمد بن مفلح، الفروع، ج3، ص47

(5) البخاری، صحیح البخاری، کتاب الصوم، باب الحجامۃ والقیٔ للصائم، حدیث، 1938

(6) ایضا

(7) الترمذی، سنن ترمذی، کتاب الصوم، باب ماجاء من الرخصۃ فی ذالک، حدیث، 775۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر حجامہ مفطر للصوم ہوتا تو آپ ﷺ روزے کی حالت میں ایسا نہ کرتے۔[1]

اس استدلال پر مندرجہ ذیل اعتراض ہیں۔

i. آپ ﷺ سے متعلق صرف اتنا جملہ ثابت ہے "احتجم وھو محرم" البتہ "وھو صائم" یہ ثابت نہیں ہے۔[2]
لیکن یہ اعتراض درست نہیں ہے کیونکہ حدیث کی صحت بیان کی جاچکی ہے۔[3]

ii. ایک اعتراض یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حالت سفر میں حجامہ کروایا تھا اور مسافر کے لیے روزہ چھوڑنا جائز ہے۔ لہذا اگر آپ ﷺ نے حالت سفر میں حجامہ کروایا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مسافر کے لیے روزے کا اتمام ضروری نہیں ہے۔ لہذا اگر مقیم انسان روزے کی حالت میں اگر حجامہ کرواتا ہے تو اس کو روزہ ٹوٹ جائے گا۔[4]

iii. عین ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے نفلی روزہ رکھا ہو، فرض روزے کی تصریح حدیث میں موجود نہیں ہے۔[5]

iv. اگر مان بھی لیا جائے کہ فرضی روزہ تھا تو یہ کہا جائے گا کہ عذر کی وجہ سے حجامہ کروایا تھا اور فرضی روزے میں مریض کے لیے اس گنجائش موجود ہے۔[6]

ان اعتراضات کے مندرجہ ذیل جوابات دیئے گے ہیں۔

اَ. یہ تمام تاویلات درست نہیں ہیں کیونکہ روایت میں "احتجم وھو صائم" آیا ہے جس کا معنیٰ یہ ہے کہ حجامہ کے ساتھ روزے کا اثبات کیا جارہا ہے۔ آپ کی بات اگر درست مان لی جائے تو روایت کے الفاظ یہ ہونے چاہیے تھے "افطر بالحجامۃ"[7]

ب. دوسری بات یہ ہے کہ روایت کا سیاق وسباق یہ بتا رہا ہے کہ آپ ﷺ نے روزے کی حالت میں حجامہ کروایا لیکن روزے کو جاری رکھا۔[8]

ج. تیسری بات یہ ہے کہ روایت کے ذکر کرنے کا فائدہ تب ہی ہے جب یہ بتایا جارہا ہو کہ آپ ﷺ نے حجامہ تو کروایا لیکن افطار نہیں کیا ورنہ تو اس کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اصل خبر یہ ہے کہ حجامہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا یہ نہیں کہ روزہ

---

[1] بدائع الصنائع، ج2، ص107

[2] ابن القیم، تھذیب، ج6، ص360

[3] امام بخاری نے اس روایت کو نقل کیا ہے۔

[4] ابن خزیمہ، صحیح ابن خزیمہ، ج3، ص228-229؛ الخطابی، حمد بن محمد، معالم السنن، ج2، ص96؛ النووی، المجموع، ج6، ص353؛ المقدسی، محمد بن مفلح، المغنی، ج4، ص352

[5] شیخ الاسلام، ابن تیمیہ، **شرح العمدۃ**، کتاب الصیام، طبع اول (دار الانصاری، 1417ھ) ج1، ص444؛ ابن القیم، تھذیب، ج6، ص360

[6] ایضا

[7] الخطابی، معالم السنن، ج2، ص96؛ النووی، المجموع، ج6، ص353؛ ابن القیم، تھذیب السنن، ج3، ص361۔

[8] النووی، المجموع، ج6، ص353

ٹوٹ جاتا ہے۔[1]

v. آپ کی بیان کردہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ اس کا ناسخ "افطر الحاجم والمحجوم"[2] موجود ہے۔ اور اس کے ناسخ ہونے کی دلیل مندرجہ ذیل وجوہات ہیں۔

اَ. ایک روایت میں آتا ہے کہ آپ ﷺ نے قاحۃ وادی[3] میں روزے اور احرام کی حالت میں حجامہ کروایا جس سے آپ ﷺ نے سخت کمزوری محسوس کی اس کے بعد آپ ﷺ نے روزے دار کو حجامہ کروانے سے منع کر دیا۔[4]

اس کا جواب یہ ہے مذکورہ روایت کی صحت کسی بھی طریقے سے ثابت نہیں ہے۔

ب. "افطر الحاجم والمحجوم" فتح مکہ کے سال کی حدیث ہے اور ابن عباس کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایت اس روایت سے بعد کی ہے جس میں یہ نقل ہوا کہ آپ ﷺ نے روزے اور احرام کی حالت میں حجامہ کیا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابن عباس کی روایت رمضان کی نہیں ہے کیونکہ آپ ﷺ نے کبھی کوئی احرام رمضان میں پہنا۔ اس لیے کہ آپ ﷺ نے جو عمرہ کیا وہ ذی قعدہ میں کیا تھا جب کہ فتح مکہ رمضان میں ہوا تھا اور آپ ﷺ اس وقت حالت احرام میں نہیں تھے۔ زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ آپ ﷺ نے نفلی روزے سے تھے۔ اور بالآخر آپ ﷺ کا عمل مبارک یہی تھا کہ سفر کی حالت میں آپ روزہ نہیں رکھتے تھے۔ اور جب فتح مکہ ہو گیا تو آپ ﷺ نے روزہ رکھا اور جب کدید[5] کے مقام تک پہنچے تو آپ ﷺ نے افطار کیا اس حال میں کہ لوگ آپ ﷺ کو دیکھ رہے تھے۔[6] اس کے بعد کسی روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آپ ﷺ نے کبھی روزے کی حالت میں سفر کیا ہو۔ اور جب صحابہ کرام کو عرفہ کے دن آپ ﷺ کے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے میں شک ہوا تو آپ ﷺ کو

---

[1] ابن حجر، فتح الباری، ج4، ص210

[2] السجستانی، سنن ابی داود، کتاب الصوم، باب فی الصائم یحتجم، حدیث، 2367؛ ابن ماجہ، سنن ابن ماجہ، کتاب الصیام، باب ماجاء فی الحجامۃ للصائم، حدیث، 1679۔

حدیث کی استنادی حیثیت: ابن خزیمہ، حاکم، ذھبی اور امام نووی اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ ملاحظہ کریں: صحیح ابن خزیمہ، ج3، ص236؛ الحاکم، المستدرک، ج1، 427؛ النووی، المجموع، ج6، 349-350

[3] یہ حجاز کی ایک وادی ہے جو مدینہ منورہ سے چار مراحل کے فاصلے پر ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: البغدادی، یاقوت بن عبد اللہ، **معجم البلدان** (دار الفکر، بیروت) ج4، ص290

[4] ابن قدامۃ، المغنی، ج4، ص15، ص315۔

[5] عسفان اور امج کے درمیان مکہ مکرمہ سے بیالیس میل کے فاصلے پر ایک جگہ ہے جہاں کثیر تعداد میں کھجوریں ہوتی ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: البغدادی، معجم البلدان، ج4، ص442؛ ابن حجر، فتح الباری، ج4، ص213

[6] البخاری، صحیح البخاری، کتاب الصوم، باب اذا صام ایاما من رمضان ثم سافر، حدیث 1944؛ القشیری، صحیح مسلم، کتاب الصیام، باب جواز الصیام والفطر فی شھر رمضان للمسافر، حدیث، 2604

صحابہ کرام کی جانب سے ایک پیالہ پیش کیا گیا جس کو آپ ﷺ نے پی لیا جس سے معلوم ہو گیا کہ آپ ﷺ روزے سے نہیں ہیں۔

لہذا روزے اور احرام کی حالت میں حجامہ کروانے کی روایت یا تو غلط ہے اور یا عام الفتح سے پہلے کی ہے۔[1]

اعتراض کا جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جواب دیتے ہوئے جو تفصیل پیش کی ہے وہ اس روایت سے متعلق ہے جس میں "احتجم النبی ﷺ وھو محرم صائم" کے الفاظ ہیں جب کے ہمارے پاس اسی روایت کا ایک اور طرق ہے جس میں "احتجم وھو محرم، واحتجم وھو صائم" فعل کے تکرار کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ لہذا اس سے آپ کا اشکال بالکل ختم ہو جاتا ہے کہ یہ حدیث رمضان کی نہیں ہے۔[2]

vi. اگر مان بھی لیا جائے کہ دونوں احادیث متعارض ہیں اور تاریخ معلوم نہ ہونے کی وجہ کسی ایک کو منسوخ بھی قرار نہیں دیا جا سکتا تو پھر بھی "افطر الحاجم والمحجوم" والی روایت کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ یہ قولی حدیث ہے اور ابن عباس کی روایت فعلی حدیث ہے اور اصول یہ ہے کہ قولی اور فعلی حدیث میں جب تعارض ہو جائے تو قولی حدیث کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

4. ((ثَلَاثٌ لَا يُفْطِرْنَ الصَّائِمَ الْحِجَامَةُ وَالْقَيْئُ وَالِاحْتِلَامُ))[3]

ترجمہ: رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے فرمایا تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا حجامت، قے اور احتلام

مذکورہ روایت پر اشکالات:

أ. اس روایت کا ضعف واضح ہے جیساکے محدثین نے نقل کیا ہے۔

ب. اور اگر صحیح مان بھی لیا جائے پھر بھی یہ حدیث "افطر الحاجم والمحجوم" کی روایت سے منسوخ ہے کیونکہ اس میں قئ اور احتلام کا بھی ذکر ہے جب کے قئ اور احتلام اگر خود کیا جائے تو اس سے بالاتفاق روزہ ٹوٹ جاتا ہے لہذا حجامہ سے بھی روزہ ٹوٹ جائے گا۔[4]

5. ((سُئِلَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَكُنْتُمْ تَكْرَهُونَ الْحِجَامَةَ لِلصَّائِمِ قَالَ لَا إِلَّا مِنْ أَجْلِ الضَّعْفِ))[5]

---

[1] ابن القیم، تهذیب السنن، ج6، ص362

[2] جیسا کہ ماقبل ترمذی کی روایت گزر چکی ہے۔

[3] ترمذی، سنن ترمذی، کتاب الصوم، باب ماجاء فی الصائم یذرعه القئ، حدیث، 719۔

حدیث کی استنادی حیثیت:۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے: ابن خزیمہ نے اپنی کتاب صحیح ابن خزیمہ (ج3، ص233-235) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

[4] ابن تیمیۃ، شرح العمدۃ، کتاب الصیام، ج1، ص445

[5] البخاری، صحیح البخاری، کتاب الصوم، باب الحجامۃ والقئ للصائم، حدیث، 1940

ترجمہ: انس بن مالک رضی اللہ عنہ پوچھتے ہوئے سنا کہ کیا آپ لوگ روزہ دار کے لیے پچھنے لگوانے کو مکروہ سمجھتے تھے؟ انھوں نے جواب دیا نہیں۔ مگر کمزوری کے سبب سے اس کو برا سمجھتے تھے۔

6. ((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ الْحِجَامَةِ وَالْمُوَاصَلَةِ وَلَمْ يُحَرِّمْهُمَا إِبْقَاءً عَلَى أَصْحَابِهِ----))(1)

ترجمہ:۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے لگوانے اور یکے بعد دیگرے (بغیر افطار کے) روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے لیکن اپنے اصحاب پر شفقت فرماتے ہوئے اس کو حرام قرار نہیں دیا۔

دوسرے قول کے دلائل:

1. ((افطر الحاجم والمحجوم))(2)

ترجمہ پچھنے لگانے اور لگوانے والا، دونوں روزہ افطار کریں گے۔

مذکورہ حدیث پر ہونے والے اعتراض:۔

أ. یہ حدیث قابل اعتراض اور معلل ہے۔(3)

اس قسم کے جتنے اعتراض ہوئے ہیں اس کا جواب گزر چکا ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔

ب. ایک اعتراض یہ ہے کہ حاجم اور محجوم حجامہ کی وجہ سے افطار نہیں کریں گے بلکہ غیبت کی وجہ سے افطار کرنے کا حکم ہے جیسا کہ ایک روایت میں ہے(4)۔لہٰذا حاجم اور محجوم کا ذکر محض تعارف کے لیے ہے کوئی علت بیان کرنے کے لیے نہیں ہے۔(5)

مذکورہ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں حکم اسم مشتق (حجامۃ) سے معلق کیا گیا ہے جس کا معنٰی یہ ہے کہ حکم کا تعلق اسم مشتق کے ساتھ ہی ہے۔لہٰذا اگر اس حکم کو کسی اور سے معلق کیا جائے گا تو اس کے لیے کسی دلیل کی

---

(1) السجستانی، سنن ابی داؤد، کتاب الصوم، باب فی الرخصۃ ذالک، حدیث، 2374
امام نووی اور ابن حجر نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ملاحظہ فرمائیں: النووی، المجموع، ج6، ص349-350؛ ابن حجر، فتح الباری، ج4، ص210

(2) السجستانی، سنن ابی داؤد، کتاب الصوم، باب فی الصائم یحتجم، حدیث، 2367؛ ابن ماجہ، سنن ابن ماجہ، کتاب الصیام، باب ماجاء فی الحجامۃ للصائم، حدیث، 1679۔

(3) ابن القیم، تھذیب السنن، ج6، ص375

(4) عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ دو آدمیوں کے پاس سے گزرے، ان میں سے ایک دوسرے کا حجامہ کر رہا تھا۔ اسی دوران انہوں نے غیبت شروع کر دی تو آپ نے فرمایا ((افطر الحاجم والمحجوم)) عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان غیبت کی وجہ سے تھا نہ کہ حجامہ کی وجہ سے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: العقیلی، الضعفاء، ج4 ص184، روایت نقل کرنے کے بعد اس کو عقیلی نے ضعیف قرار دیا ہے۔ اسی طرح امام ذھبی نے (میزان الاعتدال، ج6، ص458) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے

(5) طحاوی، شرح معانی الآثار، ج2، ص99؛ النووی، المجموع، ج6، ص325؛ السرخسی، المبسوط، ج3، ص57

ضرورت ہوگی جو پیش نہیں کی گئی۔[1]

اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ غیبت سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔لہذا یہ تاویل باطل ہے۔[2]

ج. بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حجامہ کروانے کی صورت میں دونوں کے بارے میں خبر دی جارہی ہے کہ وہ ایسا کریں گے کیونکہ حاجم جب منہ سے خون کھینچے گا تو عین ممکن ہے کہ خون اس کے معدے تک پہنچ جائے، اسی طرح محجوم کو اس عمل کے بعد کمزوری محسوس ہوگی تو لا محالہ اس کو کچھ نا کچھ کھانا پڑے گا۔ تو دراصل اس حدیث میں یہ بتایا جارہا ہے کہ حجامہ کرنے کے بعد حاجم اور محجوم افطار پر مجبور ہو جاتے ہیں۔[3]

2. دوسری دلیل قول ثانی والوں کی یہ ہے کہ جس طرح جان بوجھ کر قئ کرنے یا منی نکالنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح حجامہ سے بھی روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔اور وجہ اشتراک یہ ہے کہ دونوں میں انسانی جسم کو کمزوری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔[4]

ترجیح:

تمام دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ پہلا قول، یعنی حجامہ مفطر للصوم نہیں ہے، وہی راجح ہے جس کی بنیادی وجہ وہ تمام ترجیحات اور روایات کے تحقیقی پہلو ہیں جو ماقبل روایات کے بیان کرنے کے بعد بیان کیے گئے ہیں۔

جسم کے کسی حصے کو کاٹ کر خون نکالنا:

ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے جسم کے کسی حصے کو کاٹ کر خون نکالا جائے جیسا کہ سرجری وغیرہ میں ہوتا ہے تو آیا اس سے روزہ ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں اہل علم کی دو رائے ہیں۔

پہلی رائے: جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس طرح خون نکالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ احناف،[5] مالکیہ،[6] شوافع[7] اور صحیح قول کے مطابق حنابلہ[8] کا بھی یہی مسلک ہے۔

---

(1) ابن تیمیہ، شرح العمدۃ، کتاب الصیام، ج1، ص432

(2) ابن خزیمۃ، صحیح ابن خزیمۃ، ج3، ص230؛ ابن قدامۃ، المغنی، ج4، ص352

(3) الخطابی، معالم السنن، ج2، ص95؛ النووی، المجموع، ج6، ص352؛ ابن القیم، تھذیب السنن، ج6، ص358

(4) ابن تیمیہ، شرح العمدۃ، کتاب الصیام، ج1، ص448

(5) طحاوی، شرح معانی الآثار، ج2، ص101؛ حاشیۃ ابن عابدین، ج2، ص419

(6) النفراوی، احمد بن غانم، **الفواکہ الدوانی**(بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1997ء)، ج1، ص308؛ الصعیدی، علی، حاشیۃ العدوی، ج1، ص561

(7) النووی، المجموع، ج6، ص349؛ الاسنوی، عبد الرحیم بن الحسن، **التمھید فی تخریج الفروع علی الاصول**، طبع ثالث (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1980ء)، ص101۔

(8) المقدسی، محمد بن مفلح، الفروع، ج3، ص48؛ المرداوی، علی بن سلیمان، الانصاف، ج3، ص303

دوسری رائے: ایک رائے یہ ہے کہ اس طرح خون نکالنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ حنابلہ کی ایک رائے یہی ہے۔[1]

پہلے قول کے دلائل:

1. جمہور نے کٹ لگا کر خون نکالنے کے مسئلے کو حجامہ پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح حجامہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اور وجہ علت، دونوں میں خون نکالنا ہے۔[2]
2. کوئی صریح نص ایسی نہیں ہے جو یہ بتلاتی ہو کہ اس طرح خون نکالنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور نہ ہی قیاس اس بات کا متقاضی ہے کہ اس خون نکالنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔[3]

دوسرے قول کے دلائل:

کٹ لگا کر خون نکالنے کو حجامۃ پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح حجامہ مفسد للصوم ہے اسی طرح قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ یہ صورت بھی مفسد للطہارۃ ہو جس کی تفصیل یہ ہے کہ:

روزے میں شریعت نے دو چیزوں کو بنیاد بناتے ہوئے مختلف احکامات دیئے ہیں۔ ایک شریعت کا مطمع نظر یہ ہے کہ روزے میں انسان کسی ایسی چیز کا استعمال نہ کرے جو اس کے جسم کے لیے طاقت کا باعث ہو، جیسا کے کھانا پینا وغیرہ۔ اور اسی طرح اس بات کا بھی خیال رکھا ہے کہ انسان کی طاقت سے زیادہ اس کو مشقت میں نہ ڈالا جائے۔ اسی لیے جہاں کھانا پینا منع کیا گیا ہے وہاں اس بات کا بھی خیال رکھا گیا ہے کہ کوئی بھی ایسی چیز جس سے انسان کو کمزوری لاحق ہو سکتی ہے وہ مفطر للصوم ہے۔ جیسا کہ حیض وغیرہ۔[4]

اور ان بنیادی باتوں کی وجہ یہ ہے کہ شریعت کی مزاج یہ کہ وہ عبادات میں میانہ روی اور اعتدال کو پسند کرتی ہے اسی لیے سحری میں تاخیر اور افطاری میں جلدی کرنا پسندیدہ ہے۔ پس شریعت نے روزے میں انسان کی قوت اور کمزوری دونوں کا خیال کیا ہے اس لیے عملی شکل میں بھی اس کا خیال کیا جائے گا۔

البتہ استحاضہ میں روزہ چھوڑنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ مستحاضہ معمول کی رخصت کا وقت گزار چکی ہوتی ہے جس میں اس نے روزہ نہیں رکھا ہوتا اب اگر اس کو مزید روزہ رکھنے سے روکا جائے تو اس کا فریضہ جاتا رہے گا۔ اور اس کی

---

[1] امام ابن تیمیۃ اور ابن القیم کی یہی رائے ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابن تیمیہ، مجموع الفتاوٰی، ج25، ص256-257؛ ابن القیم، تھذیب، ج6، ص368

[2] النووی، المجموع، ج6، ص349؛ ابن عابدین، حاشیۃ ابن عابدین، ج2، ص419۔
لیکن یہ دلیل جمہور کی ہے، حنابلہ کے نزدیک یہ دلیل نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک حجامہ مفسد للصوم ہے۔

[3] المقدسی، محمد بن مفلح، الفروع، ج3، ص48؛ البھوتی، منصور بن یونس، کشاف القناع، ج2، ص320۔

[4] ابن القیم، تھذیب السنن، ج6، ص368

حالت ایسی ہے جس سے احتراز ممکن نہیں ہے پس یہ ایسا ہی ہے جیسے قئے کا نکلنا، کسی زخم سے خون کا نکلنا اور احتلام کا ہونا، وغیرہ۔[1]

ترجیح:

دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جمہور نے جو رائے اختیار کی ہے اس کو ترجیح حاصل ہے۔ کیونکہ حنابلہ نے روزہ کی مشروعیت میں شریعت کے جس مقصد کو ذکر کیا ہے وہی مقصد جمہور کے بیان کردہ موقف میں بدرجہ اتم موجود ہے۔ اسی لیے تو وہ اس حالت کو مفسد للصوم نہیں سمجھتے کہ اس طرح مبتلا بہ کو حرج میں ڈالنا لازم آتا ہے۔

اور جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ جس کو خون منتقل کیا جارہا ہے آیا اس کا روزہ ٹوٹے گا یا نہیں؟ تو اس مسئلہ کی بنیاد یہ مسئلہ ہے کہ ایسا شخص جس کو منہ کے علاوہ کسی طریقہ سے خوراک پہنچائی جائے تو اس سے روزہ ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ اہل علم کی اس مسئلہ میں دو آراء ہیں۔

پہلی رائے: معدہ تک کوئی بھی کھانے پینے کی چیز پہنچائی جائے اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے چاہے فطری طریقے سے پہنچائی جائے یا کسی بھی جدید طریقے سے پہنچائی جائے۔ جمہور اہل علم احناف، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کی یہی رائے ہے۔ البتہ اس مسئلہ میں کسی قدر تفصیل ہے جس کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے۔

احناف کے نزدیک ہر اس خوراک سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے جو جسم کے کسی بھی معتاد سوراخ سے معدے تک پہنچائی جائے۔ جیسا کہ ناک کان اور دبر وغیرہ۔[2] البتہ جو مسام کے ذریعے جسم میں پہنچے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسا کہ سرمہ لگانا۔

البتہ ایسا سوراخ جو چوٹ وغیرہ کے لگنے سے بن گیا ہو، جیسے سر یا پیٹ کا زخم اس میں اگر کوئی دوا ڈال دی جائے تو دیکھا جائے گا کہ دوا خشک ہے یا تر، اگر خشک دوا ہو تو یہ مفسد للصوم نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں دوا معدے تک نہیں پہنچتی۔ لیکن اگر دوا تر ہو تو امام ابو حنیفۃ کی رائے یہ ہے کہ روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ جب کے صاحبین کا کہنا یہ ہے کہ روزہ نہیں ٹوٹتا۔[3]

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگرچہ غیر معتاد طریقہ سے دوا معدے تک پہنچائی جائے پھر بھی روزہ ٹوٹ جائے گا چاہے یہ سوراخ کشادہ ہو یا تنگ ہو، جیسا کہ مسام۔ اگر یہ سوراخ بڑا ہو جیسا کہ کان اور آنکھ تو سرمہ ڈالنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

---

[1] ابن تیمیۃ، مجموع فتاوٰی، ج25، ص251-252

[2] جدید تحقیق یہ ہے کہ کان میں کچھ بھی ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ کان میں کوئی ایسا منفذ نہیں ہے کہ اس کے ذریعے دوا معدے تک پہنچ جائے اس لیے احناف کے نزدیک بھی اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں۔ الرحمانی، جدید فقہی مسائل، ج1، ص125

[3] ابن نجیم، بحر الرائق، ج2، ص293-294؛ السرخسی، المبسوط، ج3، ص67-68؛ الکاسانی، بدائع الصنائع، ج2، ص93

اور اگر اس سوراخ کا تعلق جسم کی نچلے حصے سے ہو اور اس کے ذریعے کوئی چیز معدے تک پہنچائی جائے تو ضروری ہے کہ وہ سوراخ کشادہ ہو جیسا کہ دبر۔ وہ تنگ سوراخ نہ ہو کہ اس سے معدے تک خوراک پہنچائی جارہی ہو۔[(1)]

شوافع کا مذہب یہ ہے کہ ہر خوراک جو جسم تک پہنچائی جائے اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اگر چہ وہ کسی غیر معتاد سوراخ کے ذریعے پہنچائی گئی ہو لیکن شرط یہ ہے کہ وہ سوراخ کھلا ہوا ہو۔ پس سر کے زخم یا پیٹ کے زخم میں دوا ڈالنا مفسد للصوم ہو گا۔ لیکن سرمہ ڈالنا مفسد للصوم نہیں ہو گا۔[(2)]

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کوئی بھی چیز کسی بھی طریقے سے معدے تک پہنچائی جائے چاہے کسی بھی سوراخ کے ذریعے پہنچائی جائے، سوراخ کشادہ ہو یا تنگ ہو، جسم کے نچلے حصے میں ہو یا اوپر والے حصے میں، ہر حال میں وہ مفسد للصوم ہے، چاہے سرمہ لگایا جائے، سر کے زخم میں دوا ڈالی جائے یا پیٹ کے زخم میں دوا ڈالی جائے۔[(3)]

اور ظاہر یہ کا مذہب یہ ہے کہ منہ کے ذریعے سے اگر خوراک پیٹ تک پہنچے تو روزہ ٹوٹے گا اس کے علاوہ کسی بھی طرح سے اگر خوراک انسان کو دی جائے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا چاہے خوراک معدے تک پہنچ جائے۔[(4)]

پہلے قول کے دلائل:

1. ((بَالِغْ فِي الِاسْتِنْشَاقِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِمًا))[(5)]

ترجمہ: اور اگر روزے سے نہ ہو تو ناک میں بھی اچھی طرح پانی ڈالو۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ حدیث کا سیاق وسباق صاف بتارہا ہے کہ اگر روزے دار کے اپنے کسی فعل کی وجہ سے کوئی چیز اس کے دماغ تک پہنچ جاتی ہے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔ لہذا اسی پر قیاس کر کے کہا جائے گا کہ ہر وہ چیز جو اپنے فعل کی وجہ سے معدہ تک پہنچے وہ مفطر للصوم ہے۔

2. عقلی دلیل یہ ہے کہ انسان کے اپنے اختیار کی وجہ سے خون اس کے اندر تک پہنچ رہا ہے تو یہ ایسا ہے کہ خوراک اس کے اندر جارہی ہے پس اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔[(6)]

(1) مالک بن انس، المدونۃ، ج1، ص197-198؛ حطاب، محمد بن عبد الرحمٰن، مواھب الجلیل، ج2، ص425-426

(2) الغزالی، محمد بن محمد الوسیط، ج2، ص524-526؛ القزوینی، عبد الکریم بن محمد، العزیز شرح الوجیز، ج6، ص359؛ النووی، المجموع، ج6، ص313-314

(3) ابن قدامہ، المغنی، ج4، ص352-353؛ المقدسی، ابن مفلح، الفروع، ج3، ص46؛ منصور بن یونس، کشاف القناع، ج2، ص318

(4) ابن حزم، المحلیٰ، ج6، ص214؛ ابن مفلح، الفروع، ج3، ص46

(5) السجستانی، سنن ابی داؤد، کتاب الطہارۃ، باب فی الاستنثار، حدیث، 142؛ الترمذی، سنن ترمذی، کتاب الصوم، باب ماجاء فی کراھیۃ مبالغۃ الاستنشاق للصائم، حدیث، 788۔

حدیث کی استنادی حیثیت:۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو (سنن ترمذی، ج3، ص155) میں "حسن صحیح" اور امام حاکم نے (مستدرک، ج1، ص147-148) اور ابن خزیمہ نے (صحیح ابن خزیمہ، ج1، ص78) میں اس کو صحیح کہا ہے۔

(6) ابن تیمیۃ، مجموع فتاوٰی، ج25، ص235؛ ابن قدامہ، المغنی، ج4، ص353۔

دوسرے قول کی دلیل:

ظاہریہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے روزے میں کھانے پینے سے منع کیا ہے۔ناک،کان، آنکھ یا مسام کے ذریعے کھانے پینے سے منع نہیں کیا۔(1)

راجح موقف:

دونوں موقف کو سامنے رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ اس مسئلہ میں جمہور کی رائے کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ روزے میں اس بات کو یقینی بنانا ضروری ہے کہ کھانے پینے کی کوئی بھی شئے یا کوئی مقوی غذا معدے تک نہ پہنچے۔اس کے لیے وسیلہ کا ایک ہونا ضروری نہیں (یعنی منہ سے پہنچنا ضروری نہیں) جدید زمانے میں بہت سی ایسی صورتیں آگئی ہیں کہ جس میں غذا منہ کے علاوہ بھی معدے تک پہنچائی جا سکتی ہے لہذا معدے تک اگر کوئی غذا پہنچ گئی، چاہے وہ کسی بھی منفذ کے ذریعے یا جدید ٹیکنالوجی کے استعمال سے پہنچائی جائے تو وہ مفسد للصوم ہو گی۔واللہ اعلم

مطلب چہارم: حلت و حرمت میں انتقالِ خون کا اثر

ایک مسئلہ یہ ہے کہ جب خون منتقل کیا جائے گا تو کیا دونوں کے مابین کوئی حرمت کا رشتہ قائم ہو گا؟ جیسا کہ دودھ سے حرمت کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے، تو اہل علم کا اتفاق ہے کہ اس طریقے سے حرمت قائم نہیں ہوتی۔اس لیے کہ خون کا نقل اسباب حرمت میں سے نہیں ہے۔(2) ذیل میں مختلف قسم کے عالمی سطح کے فتاوی بیان کیے جا رہے ہیں جن میں یہی موقف اختیار کیا گیا ہے۔

1. **المجمع الفقهي الاسلامي التابع لرابط العالم الاسلامي**

اجلاس میں فیصلہ کیا گیا ہے کہ "

"وبعد مناقشات من اعضاء المجلس ، انتهىٰ باجماع الآراء: الىٰ ان نقل الدم لا يحصل به التحريم ، وان التحريم خاص بالرضاع"

کونسل کے ممبران نے بحث و مباحثہ کے بعد اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ خون کا انتقال حرمت کے اسباب میں سے نہیں ہے کیونکہ حرمت منتقل ہونے کا تعلق صرف رضاعت کے ساتھ خاص ہے۔(3)

2. **فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء**

اس فتاوی میں لکھا گیا ہے کہ:

---

(1) ابن حزم، المحلی، ج6، ص214

(2) محمد صافی، نقل الدم واحكامه الشرعية، ص50؛ مناع بن خليل، الاجتهاد الفقهي للتبرع بالدم ونقله، ص49-50؛ محمد الحامد، الاحكام المفيدة، ص40-41؛ محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبية المستجدة، ج2، ص382-383؛ د، عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الاسلامي المعاصر، ج2، ص514

(3) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارات المجتمع الفقهي الاسلامي، مکہ مکرمہ، گیارہواں اجلاس، (13رجب تا 20رجب، 1409ھ)، تیسری قرار داد، ص253

" نقل الدم من ذکر او انثیٰ وبالعکس لاحرج فیه ولااثر له فی تحریم نکاح وغیره ----[1]التبرع بالدم ليس كاللبن في نشر المحرمية، وعليه فإذا تبرعت امرأة لطفل بشيء من دمها فإن ذلك لا يجعله ابنا لها ولو كثر الدم وتكرر النقل---[2]

لعل السائل وقع في نفسه قياس الدم على اللبن الناشر للحرمة، وهو قياس غير صحيح؛ لأمرين:أحدهما: أن الدم ليس مغذيا كاللبن.الثاني: أن الذي تنتشر به الحرمة بموجب النص هو رضاع اللبن بشرطين: أحدهما: أن يبلغ الرضاع خمس رضعات فأكثر. الثاني: أن يكون في الحولين. وعليه فإنه لا أثر لهذا الدم المسحوب منك لزوجتك على حياتك الزوجية معها [3]

مرد و عورت کے مابین خون کے انتقال میں کوئی حرج نہیں ہے اور نہ ہی اس سے کسی قسم کا حرمت کا کوئی رشتہ قائم ہوتا ہے۔

مزید کہا گیا ہے کہ اگر کوئی عورت کسی بچہ کو خون دیتی ہے تو اس سے ان دونوں کے مابین کسی قسم کی حرمت قائم نہیں ہوگی۔یعنی بچہ عورت کا بیٹا نہیں بنے گا۔

اسی طرح یہ بھی کہا گیا ہے کہ عین ممکن ہے کوئی یہ سمجھے کہ دودھ اور خون کا انتقال، حرمت کے لحاظ ایک حکم رکھتے ہیں،جب کے ایسا نہیں ہے۔اس کی دو وجوہات ہیں۔پہلی وجہ یہ ہے کہ خون دودھ کی طرح غذائیت کا باعث نہیں ہے۔دوسری وجہ یہ ہے کہ نص میں رضاعت کے ذریعے حرمت کے وقوع کے لیے ضروری ہے کہ رضعات کم از کم پانچ گھونٹ ہو اور دو سال کی عمر تک استعمال کیا گیا ہو۔اور خون کی وجہ سے حرمت قائم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کے خون کی وجہ سے ازدواجی زندگی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

خون کے انتقال سے حرمت قائم نہ ہونے کے دلائل:

1. ﴿وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ﴾[4]

ترجمہ: ان عورتوں کو چھوڑ کر تمام عورتوں کے بارے میں یہ حلال کر دیا گیا ہے کہ تم اپنا مال (بطور مہر) خرچ کر کے انھیں (اپنے نکاح میں لانا) چاہو، بشر طیکہ تم ان سے باقاعدہ نکاح کا رشتہ قائم کر کے عفت حاصل کرو، صرف شہوت نکالنا مقصود نہ ہو۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورہ نساء کی اس آیت اور اس سے ما قبل آیت میں تمام محرمات کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے اور پھر یہ کہا ہے کہ ان کے علاوہ بقیہ عورتیں تمہارے لیے حلال ہیں۔بقیہ صورتوں میں خون کے انتقال کی صورت بھی ہے کہ اس کا ذکر محرمات میں ذکر نہیں کیا گیا لہٰذا خون کے انتقال سے کسی قسم کی کوئی حرمت قائم نہیں

---

[1] فتویٰ نمبر،310

[2] جماعۃ من العلماء، الفتاویٰ المتعلقۃ بالطب واحکام المرضیٰ، ص349،350۔

[3] الفتاویٰ المتعلقۃ بالطب واحکام المرضیٰ، ص355: علی بن سلیمان، الاحکام والفتاویٰ الشرعیۃ لکثیر من المسائل الطبیۃ، ص137۔

[4] النساء:24

ہو گی۔[1]

2. اللہ تعالیٰ نے جب حرمت کی تمام صورتیں بیان کر دی ہیں اور یہ واضح کر دیا ہے کہ اس کے علاوہ باقی سب صورتیں حلال ہیں تو حکم میں اپنی طرف سے اضافہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ حرمت اور حلت کا اختیار صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کے پاس ہے۔[2]

جہاں تک خون کو دودھ پر قیاس کرنے کا تعلق ہے تو یہ قیاس درست نہیں ہے جیسا کہ ماقبل مختلف فتاوٰی کی روشنی میں تفصیل کے ساتھ ذکر ہو گیا ہے۔

مطلب پنجم: خون پر طبی تجربات (ڈی این اے) کے ذریعے احکام شرعیہ (حقوق، حدود) کا ثبوت

موجود زمانے میں مختلف قسم کے قانونی معاملات کی تحقیقات اور ثبوت کے لیے جسد انسانی کے مختلف اعضاء پر طبی تجربات کیے جاتے ہیں اسی بحث کے ضمن میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا کسی حکم شرعی، جیسا کہ ثبوتِ نسب، نسب کی نفی، قاتل کی تعیین، حد زنا کا اثبات وغیرہ کے لیے خون پر کیے گئے تجربات کو قول فیصل مانا جا سکتا ہے یا نہیں؟

اس بحث کی مکمل توضیح کے لیے یہ جان لینا اہم ہے کہ کسی بھی حکم شرعی کے اثبات کے لیے کس قسم کے دلائل ہونا ضروری ہیں؟ کون سی دلیل حکم شرعی کے اثبات کی صلاحیت رکھتی ہے؟

حکم شرعی کے اثبات سے متعلقہ دلائل کے بارے میں دو آراء پائی جاتی ہیں:

پہلی رائے: جمہورؒ کی رائے یہ ہے کہ کسی بھی قسم کے اثبات کے لیے صرف انہی دلائل کو حتمی تسلیم کیا جائے گا جو شریعت نے خود مقرر کر دیئے ہیں، جیسا کہ گواہ اور اقرار وغیرہ۔

دوسری رائے: اس کے مقابلے میں علامہ ابن تیمیہؒ[3] اور علامہ ابن القیمؒ کی رائے یہ ہے کہ قرآنی اصطلاح "البینۃ" دراصل ہر اس چیز کو شامل ہے جس کے ذریعے سے کسی بھی معاملے کی حقیقت کو واضح کیا جا سکے یہی وجہ ہے کہ قرآن میں بھی " البينة " کی اصطلاح کو صرف گواہان تک محدود نہیں رکھا گیا۔ اس کے علاوہ بعض اوقات دیکھنے میں آتا ہے کہ " البينة "کی جتنی انواع ہیں ان کے مقابلے میں دیگر دلائل یا قرائن زیادہ قوی ہوتے ہیں جیسا کہ

---

(1) عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص172: عطیۃ سقر، **الاسرۃ تحت رعایۃ الاسلام**، طبع اول (الکویت، مؤسسۃ الصباح، 1980ء) ج1، ص373

(2) محمد صافی، نقل الدم واحکامہ الشرعیۃ، ص50؛ عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص172

(3) تقی الدین احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام النمیری الحرانی (ولادت: 22 جنوری 1263ء، 621ھ - وفات: 26 ستمبر 1328ء، 20 ذوالقعدہ 728ھ) جو ابن تیمیہ کے نام سے زیادہ مشہور ہیں، ایک مشہور عالم دین، فقیہ، محدث، الٰہیات دان، منصف، فلسفی، ماہر معاشیات اور جامع العلوم تھے۔ ملاحظہ فرمائیں: محمد ابوزھرۃ، **حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ**، مترجم، سید رئیس احمد جعفری (لاہور، المکتبۃ السلفیہ، 1971ء)

اگر کوئی معاملہ ایسا ہے جس میں قرائن یہ بتلا رہے ہوں کہ مدعی سچا ہے تو ان قرائن کو عینی شاہد کی خبر سے زیادہ قوی سمجھا جاتا ہے۔[1]

اسی اختلاف کو سامنے رکھتے ہوئے مذکورہ مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ کے موقف کے مطابق خون پر طبی تجربات کے ذریعے سامنے آنے والے مشاہدات کے ذریعے احکام شرعیہ کا اثبات کیا جاسکتا ہے جب یہ تجربات قطعی ہوں۔ واللہ اعلم

اختلاف کو سمجھنے کے بعد ذیل میں خون پر طبی تجربات کے ذریعے اثباتِ حقوق اور اثباتِ حدود کی بحث کو تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے۔

- **نسب کا ثبوت یا نفی**

ماقبل بیان ہو چکا ہے کہ انسانی خون ایک ہی قسم کا نہیں ہوتا بلکہ اس کے مختلف گروپ ہوتے ہیں (A,B,AB,O) خون کے ذریعے نسب کے ثبوت سے متعلق سب سے پہلے اطباء کی رائے بیان کی جاتی ہے:

اطباء کے نزدیک خون پر طبی تجربات کے ذریعے نسب کا ثبوت

انسانی خون کے جو مختلف گروپ ہوتے ہیں ان سے متعلق اطباء نے یہ ثابت کیا ہے کہ کسی بھی انسان کے خون میں اس کے والدین یا کسی ایک کے بلڈ گروپ کا دخل ضرور ہوتا ہے۔[2]

مغربی ممالک میں خون کی جانب نسبت کا موضوع کافی عام ہو چکا ہے یعنی عام طور پر بچے کو اسی شخص کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے جس کے ساتھ اس کا بلڈ گروپ ملتا ہے۔

لیکن یہ ذہن نشین رہنا چاہیے کہ محض بلڈ گروپ کے ایک ہونے کی بناء پر اَبوت یا بُنوت کو ثابت نہیں کیا جاسکتا اس لیے محض اتنی موافقت کسی کو دوسرے کا بیٹا بنانے کے لیے شرعی طور پر قطعا دلیل نہیں بن سکتی۔ اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ کوئی عورت بدکاری کرے اور اس کے نتیجے میں ہونے والے بچہ کا بلڈ گروپ اس عورت کے شوہر کے بلڈ گروپ کے موافق ہو جائے۔

لیکن بعض اوقات بلڈ گروپ کا اختلاف اس بات کی دلیل بن سکتا ہے کہ بچہ کو جس شخص کی جانب منسوب کیا جا رہا ہے اگر دونوں کا بلڈ گروپ ایک نہیں ہے تو اس نسبت کو ختم کر دیا جائے۔[3]

خون کے ذریعے نسب کے ثبوت سے متعلق شرعی نقطہ نظر

کسی بھی انسان کے نسب کے ثبوت سے متعلق شریعت کا مزاج یہ ہے کہ ہر ایک شخص ثابت النسب ہو اور جہاں تک

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابن القیم، محمد بن ابی بکر، **الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ**، (مصر، مطبعۃ المدنی، 1989ء)، ص 15

[2] د، فؤاد عضن، **الطب الشرعی وعلم السموم**، (بیروت، 1965ء)، ص 822

[3] ایضا۔ ص 818

ہو سکے اس کے نسب کے ثبوت میں ایسی کڑی شرائط نہ لگائی جائیں جو کسی بھی دوسرے حکم (جیسا کہ قتل، حدود وغیرہ) کے ثبوت کے لیے ضروری ہوتی ہیں۔اس لیے میڈیکل ٹیسٹ سے نسب کے اثبات میں اگر محض معاونت کی غرض ہو تو اس ٹیسٹ سے معاونت لینا درست ہے جس کے درج ذیل دلائل ہیں:

1. قیافہ شناس پر قیاس

ایک حدیث کے الفاظ ہیں:

((إِنَّ هَذِهِ الْأَقْدَامَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ))[1]

ترجمہ: یہ قدم ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ آپ ﷺ نے مجزز مدلجی کے ان الفاظ کے بعد مسرت کا اظہار فرمایا لہٰذا جب قیافہ شناس کی تصدیق کے بعد ثبوت نسب کیا گیا تو خون پر طبی تجربات کے ذریعے بھی نسب کا اثبات کیا جا سکتا ہے۔[2]

2. اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کی رائے:

اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی بچہ کے نسب سے متعلق دو دعوے دار ہوں اور کسی پاس کوئی شرعی ثبوت نہ ہو تو ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعے نسب کا ثبوت کیا جا سکتا ہے۔[3]

مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ہسپتالوں میں اگر کسی کے بچے سے متعلق کوئی شبہ ہو یا کسی بچہ سے متعلق دو دعوے دار ہوں تو جدید ٹیکنالوجی سے مدد حاصل کی جا سکتی ہے۔

البتہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ نسب کے اثبات کے لیے جدید ٹیکنالوجی کو محض ایک معاون کے طور پر استعمال کیا جائے گا، اگر اس کے مقابلے میں کوئی شرعی دلیل جیسا کہ گواہان کی گواہی کا ہونا، تو اس صورت میں گواہی کو دار و مدار بنایا جائے گا۔

اہل علم نے ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعے اثبات نسب کے لیے چند شرائط بیان کی ہیں جن کو ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

i. بچہ سے متعلق دونوں دعوے دار فراش میں مشترک ہوں اگر صرف ایک لیے فراش ثابت ہو تو بچہ اسی کا ہو گا۔ کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

---

[1] البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الفرائض، باب القائف، حدیث 6770۔

[2] عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص200؛ قاسمی، مجاہد الاسلام، مولانا، (مرتب)، **جدید فقہی مباحث**، بحث و تحقیق، اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا، (کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، 2009ء)، ج20، ص15

[3] قاسمی، جدید فقہی مباحث، ج20، ص15

((الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ))[1]

ترجمہ: بچہ اس کا ہے جس کے بستر پر پیدا ہوا اور زانی کو سنگسار کیا جائے گا۔

ii. کوئی ایک بھی دعوے دار زانی نہ ہو کیونکہ مذکورہ مسئلہ میں زانی کا قول تسلیم نہیں کیا جاتا۔[2]

نسب کی نفی میں ڈی این اے ٹیسٹ کی حیثیت

مذکورہ بالا تفصیل نسب کے ثبوت سے متعلق تھی البتہ جہاں تک ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعے نسب کی نفی کا تعلق ہے تو بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ جدید ٹیکنالوجی کو مدار بناکے سے نسب کی نفی کی جا سکتی ہے۔

دلیل:

فقہائے کرام نے ایک مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی بچہ کو ایسے شخص کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جس سے اس بچہ کا ہونا ممکن نہ ہو (مثال کے طور پر منسوب الیہ منسوب عنہ سے چھوٹا ہو) تو وہاں نسب کی نفی کر دی جائے گی اور لعان بھی نہیں ہو گا۔ اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی یہی سمجھا جائے گا کہ چونکہ دونوں کا بلڈ گروپ ایک نہیں ہے اس لیے دونوں میں پدری رشتہ قائم نہیں ہو سکتا۔[3]

خلاصہ کلام

تمام تر دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے مذکورہ مسئلہ کا حکم یہ ہے کہ سائنس اگرچہ کافی ترقی کر چکی ہے لیکن اس کے باوجود یہ انسانی مشاہدات اور تجربات پر مبنی ہے جس میں غلطی کا امکان موجود ہے لہذا سائنسی ٹیکنالوجی کی ترقی کی جہت کا لحاظ رکھتے ہوئے کہا جائے گا کہ معاون کی حد تک ڈی این اے کا استعمال کیا جا سکتا ہے، لیکن غلطی کے امکان کی جہت کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ اس کے ذریعے نسب کا ثبوت یا نفی نہیں کی جا سکتی۔

حدود اور قصاص کا ثبوت:

اگر ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعے یہ ثابت بھی ہو جائے کہ بچہ اور باپ کا بلڈ گروپ ایک نہیں ہے تو اس ٹیسٹ کو بنیاد بنا کر کسی پر حد زنا نہیں لگائی جائے گی جمہور کا یہی مسلک ہے جس کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

1. حدود سے متعلق شریعت کا مزاج یہ ہے کہ جب تک جرم قاضی کی عدالت تک نہ پہنچے اس کو حتی الامکان چھپایا جائے جیسا کہ حدیث میں ہے:

---

[1] البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الفرائض، باب الولد للفراش۔۔۔، حدیث، 6749؛ القشیری، مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، کتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقی الشبھات، حدیث 3613-3614

[2] جدید فقہی مباحث، ج20، ص15

[3] عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص200۔

((مَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ))[1]

ترجمہ: جو شخص کسی مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی کرے گا۔

اسی طرح بخاری کی ایک طویل حدیث[2] کا مفہوم یہ ہے کہ ایک مخزومی عورت نے چوری کی لیکن اس کے قبیلہ والے یہ چاہتے تھے کہ اس پر حد جاری نہ کی جائے اسی لیے حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سفارشی بنا کر بھیجا گیا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر سخت ناگواری کا اظہار فرمایا اور لوگوں سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ پہلی امتوں کے لوگ اسی لیے گمراہ ہوئے تھے کہ وہ اللہ کی حدود کا اُس طرح لحاظ نہیں رکھتے تھے جس طرح ان کو حکم دیا گیا تھا۔

ان دونوں حدیثوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حدود کا معاملہ جب تک قاضی کی عدالت تک نہ پہنچے تب تک اپنے مسلمان بھائی کی پردہ داری کرنی چاہیے ہاں وہ الگ بات ہے کہ جب معاملہ عدالت تک پہنچ جائے تو پھر اللہ کا حکم جاری نہ کرنے کی بالکل اجازت نہیں جیسا کہ بخاری کی روایت سے واضح ہے۔ اسی لیے ڈی این اے ٹیسٹ کو حدود کے اثبات کے لیے کافی نہیں سمجھا جائے گا کہ ایسا کرنا حدیث کے اُس عمومی مزاج کے خلاف ہے جس کا ما قبل بیان ہو چکا ہے۔

2. حدیث شریف میں ہے کہ: ((اِدرؤُ الحدودَ بالشبهات))[3]

ترجمہ: حدود کو شبہات کی وجہ سے ساقط کر دو۔

اسی حدیث کو بنیاد بناتے ہوئے فقہائے کرام نے یہ قاعدہ اخذ کیا ہے کہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔[4] پس مذکورہ حدیث اور فقہی قاعدے کو بنیاد بناتے ہوئے ڈی این اے ٹیسٹ کی بنیاد پر حد کے نفاذ کی اجازت نہیں دی جا سکتی اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ وطی بشبہ ہو، یا عورت سو رہی ہو یا اس طرح اور احتمالات ہیں جب تک ان تمام کے خلاف کوئی واضح ثبوت نہ مل جائے کسی ایسی دلیل کو بنیاد نہیں بنایا جا سکتا جس میں غلطی کا امکان ہو۔[5]

ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعے تعزیز کا ثبوت

ما قبل دلائل کے ذریعے یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ میڈیکل ٹیسٹ کے ذریعے حدود و قصاص یا نسب کا ثبوت نہیں ہو سکتا البتہ تعزیر کے اثبات سے متعلق فقہائے کرام کا موقف یہ ہے کہ حدود و قصاص کے ثبوت کے لیے شریعت نے جس

---

(1) الترمذی، سنن ترمذی، کتاب الحدود، باب ماجاء فی الستر علی المسلم، حدیث 1426؛ یہی حدیث امام بخاری نے بھی نقل کی ہے، تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب المظالم والغصب، باب لایظلم المسلمُ المسلمَ ولا یسلمہ، حدیث 2442

(2) البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الحدود، باب کراهیة الشفاعة فی الحد، اذا رفع الی السلطان، حدیث 6788

(3) ابو حنیفة، نعمان بن ثابت، **جامع مسانید الامام ابی حنیفة**، باب فی الحدود، (حیدر آباد، 1332ھ)، ج2، ص183۔

(4) المجددی، الاحسان، محمد عمیم، **قواعد الفقه**، (کراچی، الصدف پبلشرز، 1984ء)، قاعدہ: 111، ص74

(5) الرکبان، عبد اللہ، علی، **النظریة العامة لاثبات موجبات الحدود**، طبع اول، (بیروت، مؤسسة الرسالة، 1981ء)، ج2، ص259؛ قاسمی، مجاہد الاسلام، (مرتب) جدید فقہی مباحث، ج20، ص15

قدر سخت اور کڑی شرائط لگائی ہیں وہ تعزیز کے لیے نہیں ہیں اس لیے تعزیز کے اثبات میں ڈی این ٹیسٹ کو بنیاد بنایا جا سکتا ہے جس کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

1. حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں قرآن میں مذکور ہے:

﴿وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ﴾[1]

ترجمہ: اور اگر ان کی قمیص پیچھے کی طرف سے پھٹی ہے تو عورت جھوٹ بولتی ہے۔

مذکورہ آیت میں حضرت یوسف علیہ السلام کے معاملے میں ایک ایسے قرینہ کا استعمال کیا گیا جس کو بنیاد بنا کر ان کی بے گناہی ثابت کی گئی۔ اسی طرح ڈی این اے ٹیسٹ بھی ایک ایسا قرینہ ہے جس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور اس کے ذریعے قاضی تعزیز جاری کرنے احکامات دے سکتا ہے۔[2]

2. قرینہ کو بنیاد بنا کر فیصلہ کرنے کی ایک دلیل وہ حدیث ہے جس میں یہ بیان ہوا ہے کہ ابو جہل کو قتل کرنے کے بعد جب معاذ اور معوذ رضی اللہ عنہما آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مقتول کا سلب[3] لینے آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت کیا((هَلْ مَسَحْتُمَا سَيْفَيْكُمَا؟، قَالَا: لَا، فَنَظَرَ فِي السَّيْفَيْنِ، فَقَالَ: كِلَاكُمَا قَتَلَهُ "، وَقَضَى بِسَلَبِهِ لِمُعَاذِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْجَمُوحِ))[4] ترجمہ: کیا تم دونوں نے اپنی تلواریں صاف کر لی ہیں تو انہوں نے کہا جی نہیں، پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان کی تلواریں دیکھیں تو فرمایا: کہ تم دونوں نے اس کو قتل کیا ہے اور پھر معاذ بن عمرو کو سلب لینے کا حق دے دیا۔

مذکورہ حدیث سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ قرائن کی بنیاد پر حقوق کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تلواریں ملاحظہ فرمائیں تو موجودہ حالت کا بغور جائزہ لینے کے بعد معاذ بن عمرو کے لیے فیصلہ صادر فرمایا۔[5]

خلاصہ کلام:

خلاصہ کلام یہ ہے اگرچہ شریعت اسلامی میں بہت سے مقامات پر قرائن کو بنیاد بنا کر فیصلے کیے گے ہیں جیسا کہ ماقبل بیان ہوا ہے اسی لیے تعزیر کی حد تک قاضی کو اس بات کی اجازت ہو گی کہ وہ قرائن کی بنیاد پر تعزیز کا فیصلہ صادر کرے۔ لیکن جہاں تک حدود و قصاص کا تعلق ہے تو چونکہ ان کے ثبوت کے لیے شریعت نے عفو و درگزر اور

---

[1] یوسف:27

[2] قرائن کو بنیاد بنا کر تعزیز جاری کرنے کی تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الطیار، عبد اللہ بن محمد، **الفقہ المیسر**، (الریاض، مدار الوطن، السعودیۃ، 2011ء)، ج13، ص87

[3] سلب سے مراد میدان جہاد میں قتل ہونے والے شخص کا وہ سامان ہے جو قاتل کو دیا جاتا ہے۔

[4] القشیری، صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب استحقاق القاتل سلب القتیل، حدیث 4559

[5] ابن القیم، الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ، ص15

سخت شرائط کو مقرر کیا ہے اس لیے اس مسئلہ میں قرائن کے ذریعے اثبات نہیں ہو گا۔ البتہ ان قرائن کو بنیاد بنا کر مزید تحقیق کرنے کی اجازت ضرور دی جائے گی۔

باب دوم: مادہ منویہ اور مصنوعی حمل کے بینک کا طبی و فقہی جائزہ

فصل اول: مادہ منویہ کے بینک: نوعیت، ارتقاء اور شرعی حکم

فصل دوم: مصنوعی حمل کی مختلف صورتوں کا جائزہ

فصل سوم: طہارت و نجاست اور خرید و فروخت کے حوالے سے مادہ منویہ کے شرعی احکام

فصل اول: مادہ منویہ کے بینک، نوعیت، ارتقاء اور شرعی حکم

مبحث اول: مادہ منویہ کے بینک کی نوعیت وارتقاء

مبحث دوم: مادہ منویہ کے بینک کے قیام کا حکم

مبحث اول: مادہ منویہ کے بینک کی نوعیت وارتقاء

مطلب اول: منی کے بینک کی تعریف

منی کی تعریف: عربی میں "منی الرجل و امنیٰ" کا ایک ہی مفہوم ہے۔"استمنی" کا معنی ہے، منی طلب کرنا۔[1] اس کے لیے انگریزی میں " Spermatozoa , Spermatozoon , Sperm " جیسے مختلف الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔[2]

اصل میں کلمہ "منی" کا معنی "کسی چیز کا اندازہ کرنا اور اس کے ذریعے فیصلہ نافذ کرنا" اور انسان کے پانی کو "منی" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اسی کے ذریعے انسان کی شناخت کی جاتی ہے۔[3]

کیا عورت کے پانی کو "منی" کہا جاسکتا ہے یا نہیں؟

اہل لغت کے نزدیک اس میں اختلاف ہے۔ عام طور پر اہل لغت کلمہ "منی" کا اطلاق مرد کے پانی پر کرتے ہیں۔[4]

البتہ صاحب القاموس کی رائے یہ ہے کہ "منی" کا اطلاق مرد و عورت دونوں کے پانی پر ہوتا ہے۔[5]

ترجیح: آپ ﷺ کے فرمان کی روشنی میں صاحب قاموس کی رائے کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ مسلم شریف کی روایت ہے:

((مَاءُ الرَّجُلِ أَبْيَضُ وَمَاءُ الْمَرْأَةِ أَصْفَرُ فَإِذَا اجْتَمَعَا فَعَلَا مَنِيُّ الرَّجُلِ مَنِيَّ الْمَرْأَةِ أَذْكَرَا بِإِذْنِ اللَّهِ وَإِذَا عَلَا مَنِيُّ الْمَرْأَةِ مَنِيَّ الرَّجُلِ آنَثَا بِإِذْنِ اللَّهِ))[6]

ترجمہ: مرد کا پانی سفید ہے اور عورت کا پانی زرد ہے، جب یہ دونوں اکٹھے ہوتے ہیں اور مرد کی منی عورت کی منی پر غالب ہوتی ہے تو اللہ کے حکم سے لڑکا پیدا ہوتا ہے اور جب عورت کی منی غالب ہوتی ہے مرد کی منی پر تو لڑکی پیدا ہوتی ہے، اللہ کے حکم سے۔

مذکورہ حدیث میں مرد و عورت دونوں کے پانی پر منی کا اطلاق کیا گیا ہے۔

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص293

(2) تفصیل کے لیے درج ذیل لنک ملاحظہ فرمائیں:

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "sperm." Encyclopedia Britannica, December 23, 2022. https://www.britannica.com/science/sperm.

(3) احمد ابن فارس، معجم المقاييس فی اللغۃ، ص965-966

(4) جوھری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح تاج اللغۃ وصحاح العربیۃ**، طبع دوم (بیروت، دار العلم، 1979ء) ج6، 2497؛ فراھیدی، خلیل بن احمد، **العین** (بیروت، مؤسسۃ الاعلمی، 1408ھ) ج8، ص39؛ ابن الاثیر، ابو السعادات، المبارک بن محمد، **النھایۃ فی غریب الحدیث** (مکۃ المکرمۃ، دار الباز، 2009ء) ج4، ص368؛ الزبیدی، محمد مرتضٰی، تاج العروس، ج10، ص648؛ ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص293۔

(5) مجد الدین بن محمد، القاموس المحیط، ج4، 391

(6) مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، کتاب الحیض، باب بیان صفۃ منی الرجل والمرآۃ وان الولد مخلوق من مائھما، حدیث، 716

ایک اور لفظ مرد کے پانی کے لیے عربی میں استعمال ہوتا ہے جس کو "نطفہ" کہا جاتا ہے۔ اور اس کی جمع نُطَف آتی ہے۔[1] اسی مناسبت کی وجہ سے مادہ منویہ کے بینک کو "بنک النطاف" بھی کہتے ہیں۔

مرد کے پانی کے لیے عربی میں منی اور نطفہ کے علاوہ بے شمار الفاظ کا استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ النزالة ، البيظ ، الفراغة ، الاراقة ، الهراقة ، الصوك ، العسيلة ، الفظيظ ، الارون ، وغیرہ۔[2]

منی کی اصطلاحی تعریف: اصطلاح میں منی ایک ایسے مرکب کا نام ہے جو پروٹین، کاربوہائیڈریٹ، چکنائی، امائنز اور آئنز پر مشتمل ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ ایک ایسا مادہ ہے جو نسل حیوانات کے وجود کا باعث بنتا ہے۔[3]

مادہ منویہ کے بینک کا مفہوم: ایسے بینک کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں جن میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

- مختبر ذو خصائص فيزيائية وكيميائية مناسبة تحفظ فيه الحيوانات المنوية لفترة مناسبة حسب الطلب[4]

یہ ایک لیبارٹری ہے جو ایسی کیمیائی صفات اور خصوصیات کی حامل ہوتی ہے جس میں حیوانات کے مادہ منویہ کو مناسب مدت تک حسب ضرورت محفوظ رکھا جاتا ہے۔

- مخازن لحفظ و تخزين الحيوانات المنوية البشرية بواسطة تبريدها وتجميدها فى مادة النيتروجن السائل وحفظها مجمدة لازمان طويلة[5]

ایک ایسا ادارہ ہے جہاں جدید طریقوں کے ذریعے حیوانات کے مادہ منویہ کو مائع نائٹروجن میں منجمد حالت میں طویل عرصہ تک محفوظ رکھا جاتا ہے۔

ایک تعریف یہ کی گئی ہے:

- Sperm banks can be defined as a broad service that permits the preservation of frozen sperm samples over an indefinite period of time, held for use at the necessary time.

---

(1) البتہ عورت کے بیضۃ کو "نطفۃ المراۃ" نہیں کہا جاتا۔ یہ صرف مرد کے پانی کے ساتھ خاص ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (الاصفھانی، الراغب، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن** (مصر، شرکۃ ومطبعۃ مصطفی البابی الحلبی، 1961ء) ص496؛ ابن الاثیر، النھایۃ، ج5، ص75؛ ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص335)

(2) ابن الاثیر، النھایہ، ج4، ص445؛ مجد الدین بن محمد، القاموس المحیط، ج2، ص393-397

(3) د، نوری بن طاھر، **تحلیل المنی** (التطبیق والمدلولات) (سعودی عرب، جامعۃ الملک سعود، 1999ء)، ص17۔

(4) التنتشۃ، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص199-200

(5) ایضا، ج1، ص200

اسپرم بینک سے مراد، ایسا مرکز جو منجمد مادہ منویہ کے نمونوں کی حفاظت کے لیے قائم کیا گیا ہو تا کہ مختلف تجربات کے بعد مادہ منویہ کو بوقت ضرورت استعمال میں لایا جاسکے۔[1]

مطلب دوم: منی کے بینک کا ظہور وارتقاء

بانجھ پن کے علاج کے لیے 200 سال قبل سے طبی ادویات کے استعمال کے ذریعے مصنوعی تخم ریزی کی کوششیں کی جارہی تھیں۔ 1785ء میں لندن کے ایک سکاٹش سرجن نے "hypospadias"[2] کے شکار مرد کو مشورہ دیا کہ وہ اپنے نطفہ کو اکٹھا کرے اور اپنی بیوی کے رحم میں انجیکٹ کرے۔ مصنوعی تخم ریزی کا یہ پہلا دستاویزی واقعہ تھا۔ انیسویں صدی کے نصف تک فرانس، جرمنی، انگلینڈ اور امریکہ سے مصنوعی تخم ریزی کے مختلف واقعات سامنے آنے لگے ۔ اس کے بعد امریکہ کے اندر 1909ء میں عطیہ شدہ مادہ منویہ کے ذریعے ہونے والے کامیاب مصنوعی حمل کی رپورٹ سامنے آئی۔ 1949 تک مادہ منویہ کو بہتر انداز سے منجمد اور پگھلانے کا طریقہ آگے بڑھنے لگا۔[3]
پس بیسویں صدی کی پہلی دہائی سے ہی مختلف ممالک سے مصنوعی حمل کے ذریعے بچوں کی پیدائش کی خبریں منظر عام پر آنا شروع ہو گئی تھیں۔[4] اس کے بعد مصنوعی عمل کے ذریعے حمل قرار پانے کی غرض سے باقاعدہ طور پر 1950ء میں اہل علم نے مادہ منویہ کی حفاظت کی جانب توجہ مبذول کی کہ ایک ایسے ادارے کا قیام کیا جائے جس میں مادہ منویہ کو محفوظ کرتے ہوئے مختلف طبی طریقوں کے ذریعے بچوں کی پیدائش کی جاسکے۔[5]
۱۹۵۴ء میں امریکا میں Cook Country کی سپریم کورٹ نے ایک کیس میں زوجین کے درمیان اس وجہ سے علیحدگی کروادی کہ بیوی نے شوہر کی اجازت کے بغیر اجنبی مرد کے نطفے سے مصنوعی تلقیح کروائی تھی۔ 1963ء تک مغرب میں بھی شوہر کے علاوہ کسی دوسرے مرد کے نطفے سے عورت کا حاملہ ہونا سماج میں قابلِ نفرت سمجھا جاتا تھا۔ یہ صورتِ حال بیسویں صدی کے وسط تک برقرار رہی۔ قانونی طور پر بھی اس کی اجازت نہیں تھی۔

---

(1) Consuelo Alvarez Plaza , J.lgnacio Pichhardo, " Sperm bank and reproductive autonomy " , Revista de Antropología Iberoamericana , Vol ,10 , NO,13 (2017) : 344

(2) بعض مردوں میں ایک پیدائشی نقص ہوتا ہے جس کی وجہ سے مثانے سے پیشاب نالی کے ذریعے نیچے تک نہیں پہنچتا۔

(3) Ashok Agrawal & Shyam S . R Allamaneni , Ch: 36 , "*Artificial incemination*" , Section : 6 , Infertility and recurrent Pregnecy Loss , (Research Gate) , 2007.

(4) Kara W.Swanson , " *The Birth Of The Sperm Bank* " , The Annals of lowa ,Vol :71 , No:3 , (2012) : 241-276

(5) د، کارم سعید غنیم، **الاستنساخ والانجاب بین تجریب العلماء وتشریح السماء**، طبع اول (قاهرة، دار الفکر العربی، 1418ء) ص 253؛ د، البار، محمد علی، **اخلاقیات التلقیح الاصطناعی**، طبع اول (جدة، دار السعودیة، 1407ھ)، ص 43-44؛ د، السباعی، زهیر احمد، د، البار، محمد علی، **الطبیب ادبه وفقهه**، طبع دوم، (دمشق، دار القلم، 1997ء)، ص 334۔

بالآخر 1964ء میں جارجیا پہلی ایسی امریکی ریاست تھی جس میں مصنوعی تخم ریزی کے ذریعے پیدائش کو قانونی حیثیت دی گئی، اس شرط کے ساتھ کہ اس کے لیے شوہر اور بیوی دونوں نے تحریری طور پر اجازت دی ہو۔[1]

مصنوعی تخم ریزی کے بینک (اسپرم بینک) کے قیام کی تاریخ سے متعلق دو اقوال دیکھنے کو ملتے ہیں:

پہلا قول: مادہ منویہ کے بینک ستر کی دہائی میں قائم کیے گئے۔ 1964ء کے اندر امریکہ، ٹوکیو اور جاپان میں سب سے پہلے ایسے بینک قائم کیے گئے تھے جن میں 40 سال کے اندر تقریباً دس لاکھ بچے مصنوعی تخم ریزی کے ذریعے پیدا کیے گئے۔[2]

دوسرا قول: پہلا مادہ منویہ کا بینک 1980ء میں قائم کیا گیا ہے۔[3]

کسی بھی بینک کے قیام سے متعلق جو مختلف اقوال دیکھنے میں ملتے ہیں جیسا کہ اس سے پہلے بلڈ بینک کے حوالے سے مختلف اقوال نقل کیے گئے ہیں تو اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ کسی بھی شئے کا تاریخی پس منظر بیان کرنے کے مختلف مناہج ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ادنیٰ مناسبت کی بناء پر متعلقہ موضوع کی ابتداء کو اس مخصوص زمانے سے شروع ہونا بتلایا جاتا ہے جب اس موضوع پر ماہرین کام کرنا شروع کرتے ہیں اور بعض اوقات ابتداء کا تعلق اس زمانے سے بتلایا جاتا ہے جب باقاعدہ طور پر ایک شئے منظم ہو کر قانونی حیثیت حاصل کر لیتی ہے اور معاشرے میں اس کا چلن عام ہو جاتا ہے۔

اسپرم بینک کی ابتداء کے حوالے سے بھی مختلف اقوال ذکر ہونے کی بنیادی وجہ یہی ہے جیسا کہ آغاز و ارتقاء بیان کرتے ہوئے ذکر کیا گیا ہے کہ مصنوعی طور پر عورت کے بیضہ کی بار آوری کا سلسلہ انیسویں صدی کی ابتداء سے شروع ہو چکا تھا البتہ ماہرین کو مکمل طور پر کامیابی حاصل نہیں ہو رہی تھی۔ منجمد اسپرم کے ذریعے مصنوعی تلقیح کا تصور سب سے پہلے اٹلی کے مشہور ڈاکٹر Montegazza (1831-1910) نے ۱۸۶۶ء میں پیش کیا۔[4] اس نے مشورہ دیا کہ جو شخص میدانِ جنگ میں اپنی خدمات پیش کرنے کے لیے جا رہا ہو اسے چاہیے کہ گھر پر اپنا اسپرم منجمد اور محفوظ کر کے جائے، تاکہ اگر وہ جنگ میں کام آجائے یا وہاں سے معذور ہو کر واپس لوٹے تو حسبِ ضرورت اس کا قانونی وارث جنم لے سکے۔ لیکن یہ تصور نصف صدی کے بعد عملی جامہ پہن سکا۔

---

(1) Consuelo Alvarez Plaza , J.lgnacio Pichhardo, “ Sperm bank and reproductive autonomy ” , Revista de Antropología Iberoamericana , Vol ,10 , NO,13 (2017) : 344

(2) Park NC. Sperm Bank: From Laboratory to Patient. World J Mens Health. 2018 May;36(2):89-91. https://doi.org/10.5534/wjmh.182002.

(3) د، کارم سعید غنیم، الاستنساخ والانجاب، ص254۔

(4) Walters EM, Benson JD, Woods EJ, Critser JK. Sperm banking: Theory and practice. Cambridge: Cambridge University Press; 2009. The history of sperm cryopreservation; pp. 1–10.

وقت کے ساتھ ماہرین نے منجمد اسپرم کے ذریعے مصنوعی بار آوری کو بہتر بنانے کے لیے گلیسرول نامی رقیق محلول تیار کیا، جو اسپرم کو منجمد کرنے کے دوران اسے جراحت سے بچاتا تھا۔ ۱۹۵۳ء میں امریکن سائنس داں ڈاکٹر جیروم شیر من (Dr.Jerome K. Sherman)(14August-1925) نے اس میں مزید بہتری پیدا کی اور پہلی مرتبہ منجمد اسپرم کے ذریعے عورت کے بیضہ کی بار آوری کا کامیاب تجربہ کیا، اسی لیے ان کو (Father of sperm bank) بھی کہا جاتا ہے۔[(1)]

بیسویں صدی کے نصف میں ماہرین طب جب مصنوعی بار آوری میں کامیابیاں سمیٹنے لگے تو اس کے بعد باقاعدہ طور پر مادہ منویہ کے بینک کے قیام میں دلچسپی لی جانے لگی چنانچہ ستر کی دہائی میں دنیا کے مختلف ممالک سے اسپرم بینک کے قیام کی خبریں آنا شروع ہوگئیں جیسا کہ ماقبل کچھ اقوال بیان کیے گئے ہیں البتہ ان اقوال میں بظاہر جو اختلاف نظر آتا ہے اس کی بنیادی وجہ یہی ہے جو ابھی بیان کی گئی ہے لہذا بعض حضرات نے بینک کے قیام کو اس زمانے کی طرف منسوب کیا ہے جب ابھی اولین مراحل کی کامیابیاں ملنا شروع ہو رہی تھیں اور بعض حضرات نے بینک کے قیام کو اس زمانے سے منسوب کیا ہے جب کمرشل اور قانونی طور پر اس کا قیام ہوا تھا۔

مصنوعی حمل کے ذریعے انسانی تاریخ میں ہونے والا سب سے پہلا بچہ مانچسٹر میں 25 جولائی 1978ء کو ہوا تھا جس کا نام لوئیس جوئے براؤن "Louise Joy Brown" تھا۔[(2)]

پاکستانی ڈاکٹر راشد لطیف خاں کے بیان کے مطابق 1979ء کو لندن میں یہ پہلا بچہ ہوا تھا۔ اس کے بعد انہوں نے اس کام کا بیڑہ اٹھایا کہ اگر لندن میں یہ تجربہ کامیاب ہو سکتا ہے تو پاکستان میں بھی یہ کارنامہ سرانجام دیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ 1984ء میں ڈاکٹر صاحب نے پاکستان میں پہلا آئی وی ایف "IVF" سینٹر قائم کیا اور بالآخر 1988ء میں نہ صرف پاکستان، بلکہ جنوبی ایشیا میں پہلا ٹیسٹ ٹیوب بے بی پیدا ہوا۔[(3)]

انسان عام طور پر اولاد کے حصول کے لیے جدید طریقوں کا استعمال تب کرتا ہے جب اس کے تولیدی نظام میں کوئی خرابی ہو جس کو بانجھ پن سے تعبیر کیا جاتا ہے، ذیل میں بانجھ پن کا مفہوم، اقسام اور اسباب بیان کیے جاتے ہیں۔

بانجھ پن کی اقسام اور اسباب:

---

(1) Kara W.Swanson , “ *The Birth Of The Sperm Bank* ” , The Annals of lowa ,Vol :71 , No:3 , (2012) : 241-276

(2) تفصیل کے لیے درج ذیل لنک ملاحظہ فرمائیں:

https://www.history.com/this-day-in-history/worlds-first-test-tube-baby-born.last modified (28December , 2022)

(3) تفصیل کے لیے درج ذیل لنک ملاحظہ فرمائیں:

http://www.hameedlatifhospital.com/history/ last modified , (Sep , 5 , 2019)

بانجھ پن سے مراد ایسی بیماری ہے جو مرد و عورت کے تولیدی نظام میں خلل پیدا کرتی ہے۔یہ دو طرح کا ہوتا ہے:

(1) قابل علاج، جس کو ”Infertility“[1] کہتے ہیں۔(2) ناقابل علاج، جس کو ”Sterility“[2] کہتے ہیں۔

دنیامیں ان دونوں قسموں میں روز بروز اضافہ ہوتا جارہاہے۔[3]

صرف امریکا میں تقریباً10 لاکھ مرد ایسے ہیں جن کے مادہ منویہ میں وہ طاقت نہیں جو عورت کے انڈوں میں جا کر قرار پاسکے۔یعنی وہ باپ بننے کے قابل نہیں ہیں۔[4]

موجودہ زمانے میں بانجھ پن کے زیادہ ہونے کے مختلف اسباب ہوسکتے ہیں جن میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

1. فحش اور غیر معمولی جنسی طریقوں کا ایسارواج ہو چکاہے کہ مرد و عورت میں جنسی امراض کا اضافہ ہوتا جا رہاہے جس کی وجہ سے بانجھ پن میں بھی اضافہ ہو گیاہے۔یہ سبب دیگر اسباب کی بنسبت زیادہ مؤثر ہے۔[5]
2. اخلاقی بے راہ روی، حیا و پاکدامنی کا فقدان اور مختلف تحریکوں کی جانب سے اسقاط حمل کو کافی عرصہ سے قانونی بنانے پر زور دیا جارہاہے جس کی وجہ سے بدکاری اور زنا میں ہوشربا اضافہ ہورہاہے۔اور جدید طریقوں سے اسقاط حمل کی وجہ سے عورتوں کے تولیدی نظام میں خرابیاں پیدا ہونا شروع ہو گئی ہیں۔جو بالآخر بانجھ پن پر منتج ہوتی ہیں۔[6]
3. مانع حمل کے لیے مختلف قسم کی دوائیوں کا استعمال بھی عورت کے رحم کو حمل کے قرار سے مفلوج بنادیتا ہے۔کیونکہ اس کے ذریعے عورت کے رحم میں انفیکشن پھیلنے کا اندیشہ ہوتاہے جو حمل قرار پانے کی صلاحیت کو ہمیشہ کے لیے ختم کر سکتاہے۔اور آج کل تو دنیامیں لاکھوں، کروڑوں عورتیں مانع حمل دوائیوں کا استعمال کرتی ہیں۔[7]

---

(1) اس قسم سے مراد ایسی بیماریاں ہیں جس میں مریض کے بانجھ پن کا علاج ممکن ہوتاہے۔تفصیل کے لیے دیکھیں: غانم، عمر بن محمد، **احکام الجنین فی الفقہ الاسلامی**، طبع اول(جدۃ، دار الاندلس، بیروت، دار ابن حزم، 2001ء)، ص221۔

(2) اس سے مراد وہ تمام بیماریاں ہیں جس میں بانجھ پن کا علاج ممکن نہیں ہوتا۔تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الکتوت، حمدی بن یوسف، **التلقیح الصناعی من ثمار مسیرۃ الطب**، مجلۃ القافلۃ، ج39، ش9، (1411ھ)، ص19 د، البار، محمد علی، اخلاقیات التلقیح الاصطناعی، ص25؛ غانم، عمر بن محمد، احکام الجنین، ص220

(3) د، البار، محمد علی، **التلقیح الصناعی واطفال الانابیب**، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج1، ش2، (1986ء)، ص275-276؛ البار، محمد علی، **طفل الانبوب والتلقیح الصناعی**، طبع اول(جدہ، دار العلم، 1407ھ)، ص33-34۔

(4) د، الھواوی، عبد الرحمٰن، عملیۃ انتاج اطفال الانابیب والمشکلات التی تترتب علیھا، ص68۔

(5) د، البار، محمد علی، التلقیح الاصطناعی واطفال الانابیب، ص276-277؛ د، البار، محمد علی، التلقیح الصناعی، ص461

(6) عالمی ادارہ صحت ”WHO“ کی رپورٹ ملاحظہ فرمائیں:
https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/53389/WH-1987-Nov-p20-21-eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y

(7) ایضاً۔

4. جدید جراحی اور نت نئے طبی علاج معالجے کی وجہ سے رحم مادہ میں سوزش ہو جاتی ہے جو بانجھ پن کا باعث بنتی ہے۔[1]

5. نت نئے ملبوسات بھی بانجھ پن میں اہم کردار ادا کرتے ہیں جیسا کہ چست اور سخت قسم کا زیر جامہ "Underwear" پہننا۔[2]

6. شراب نوشی اور بعض اینٹی بائٹیکس[3] ایسی ہیں جو انسان کی تولیدی صلاحیتوں کو متاثر کرتی ہیں۔[4]

7. ٹی بی "Tuberculosis" کی بیماری بھی عام طور پر بانجھ پن کا باعث بنتی ہے۔ترقی پذیر ممالک میں اس بیماری کا سبب بننا زیادہ ہے۔[5]

8. بعض اوقات ہرنیا "Ingunia" کے آپریشن میں کچھ ایسی بے احتیاطیاں ہوتی ہیں جو بانجھ پن کا باعث ہو سکتی ہیں۔[6]

9. حالت حیض میں جنسی عمل، بانجھ پن کا ایک سبب ہے۔کیونکہ یہ انفیکشن کا موجب ہوتا ہے۔[7]

10. نت نئے قسم کے ایسے کھیل جو عورت کے تولیدی نظام کو ناکارہ کر دیتے ہیں۔جیسا کہ فٹ بال، اولمپکس کے مقابلے وغیرہ۔[8]

11. عورت کی وقت پر شادی نہ کرنے کی وجہ سے اس کا بچہ جننے کے قابل نہ رہنا۔[9]

---

(1) د، البار، محمد علی، اخلاقیات التلقیح الاصطناعی، ص36؛ د، الھواوی، عبد الرحمٰن، عملیۃ انتاج اطفال الانابیب والمشکلات التی تترتب علیھا، ص69۔

(2) عالمی ادارہ صحت "WHO" کی رپورٹ ملاحظہ فرمائیں:
https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/53389/WH-1987-Nov-p20-21-eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y

(3) تفصیل کے لیے درج ذیل لنک ملاحظہ فرمائیں:
https://www.webmd.com/infertility-and-reproduction/antibiotics-fertility

(4) ایضاً۔

(5) https://www.webmd.com/infertility-and-reproduction/antibiotics-fertility

(6) ایضاً۔

(7) غانم، عمر بن محمد، احکام الجنین، ص223-224؛ د، زیاد احمد سلامۃ، **اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ**، (بیروت، دار البیارق، 1996ء)، ص34۔

(8) د، البار، محمد علی، اخلاقیات التلقیح الاصطناعی، ص36-37؛ د، البار، محمد علی، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص39۔

ماہرین کا کہنا یہ ہے کہ بانجھ پن کے آج کل جتنے کیس سامنے آتے ہیں ان میں سے 18 فیصد تعداد کھیلوں سے وابستہ عورتوں کی ہے۔تفصیل کے لیے درج ذیل لنک ملاحظہ فرمائیں:
https://www.deccanherald.com/living/health-and-well-being/do-female-athletes-compromise-on-fertility-725057.html

(9) د، البار، محمد علی، اخلاقیات التلقیح الاصطناعی، ص37؛ احمد سلامۃ، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، ص33۔

12. جدید ایٹمی اور تابکاری مواد بھی مرد و عورت دونوں کے لیے بانجھ پن کا باعث بن سکتا ہے۔چونکہ مرد و عورت ایسی فیکٹریوں میں کام کرتے ہیں تو ایسے مواد سے تعرض تولیدی صلاحیتوں پر اثر انداز ہوتا ہے۔[1]

13. ڈیپریشن اور زیادہ کسی چیز کو سر پر سوار کرنا بھی حمل کے قرار سے مانع ہوتا ہے۔[2]

ایک جانب بانجھ پن ہے اور دوسری جانب اللہ تعالیٰ نے انسان میں اولاد کی محبت ڈال رکھی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِيْنَ﴾[3]

ترجمہ: لوگوں کے لیے ان چیزوں کی محبت خوشنما بنادی گئی ہے جو ان کی نفسانی خواہش کے مطابق ہوتی ہے۔یعنی عورتوں اور بچوں کی۔۔۔

اب چونکہ اولاد کا حصول ایک فطری تقاضا ہے اس لیے ہر وہ انسان جو اس تقاضے کو حاصل کرنے سے قاصر ہے وہ یہ چاہتا ہے کہ کسی طریقے سے اپنا علاج کرائے اور وہ بھی عام صحت مند انسانوں کی طرح صاحب اولاد ہو سکے۔اسی فطری ضرورت کو سامنے رکھتے ہوئے اہل علم نے اس پر غور کیا کہ کوئی ایسا ادارہ ہونا چاہیے جس میں مادہ منویہ کو محفوظ بنایا جاسکے۔[4]

مطلب سوم: منی کے بینک کے قیام کے محرکات، اسباب اور مقاصد

مادہ منویہ کے بینک کے قیام کے محرکات واسباب:

اس قسم کے بینک کے مختلف اسباب اور وجوہات ہیں جن میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں۔

1. اولاد نہ ہونے کی وجہ سے ہر انسان کی ایک فطری خواہش کو پورا کرنا۔اس کی مندرجہ ذیل مختلف وجوہات ہو سکتی ہیں۔

أ. ایسے لوگ جو بانجھ ہیں ان کے لیے مادہ منویہ کو خریدنے کے لیے مواقع پیدا کرنا۔[5]

---

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

P Doyle & others, "*Primary infertility in nuclear industry employs*": Report from the nuclear industry family study.
https://oem.bmj.com/content/58/8/535

(2) د۔الھواوی،عبد الرحمٰن،عملیۃ انتاج اطفال الانابیب والمشکلات التی تترتب علیھا،ص 69۔

3 آل عمران:14

(4) البتہ یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ مصنوعی حمل کی آج کل بہت سی صورتیں ہیں جن میں سوائے ایک کے (میاں بیوی کے مابین مصنوعی حمل کے لیے اختیار کی جانے والی صورت)، اور کوئی بھی صورت جمہور مسلم اسکالرز کے ہاں جائز نہیں ہے۔تمام مروجہ صورتوں کا حکم تفصیل کے ساتھ اسی باب کی دوسری فصل کے تحت بیان کیا جائے گا۔

(5) ایضا،د۔الھواوی،عبد الرحمٰن،عملیۃ انتاج اطفال الانابیب والمشکلات التی تترتب علیھا،ص 68۔

ب. کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جن کے مادے میں اتنی صلاحیت نہیں ہوتی کہ اس کے ذریعے رحم مادہ میں حمل ٹھہر سکے۔ تو ان کے مادہ کو ایسے بینکوں میں مختلف تجربات سے گزارا جاتا ہے تاکہ اس مادہ میں اتنی صلاحیت پیدا ہو جائے کہ جب اس مادہ منویہ کو بیوی کے انڈے میں ڈالا جائے تو اس مصنوعی طریقے سے حمل ٹھہر سکے۔(1)

ج. کچھ مردوں کے نطفے میں نمو کی مقدار کم ہوتی ہے۔ تو مرد و عورت کے بار آوری (یعنی مادہ منویہ اور انڈے) ایسے کی جاتی ہے کہ نطفہ منجمد ہونے سے پہلے کچھ حصہ استعمال کیا جاتا ہے۔ اور منجمد ہونے کے بعد انجیکشن کے ذریعے دوبارہ مادہ منویہ پہنچایا جاتا ہے۔ ایسا عام طور پر اس وقت کیا جاتا ہے جب پہلی دفعہ میں حمل نہیں ٹھہرتا۔

د. کچھ مردوں میں مادہ منویہ فطری طریقے پر کار آمد نہیں ہوتا۔ تو اہل طب خصیتین سے براہ راست کچھ زمانے کے لیے مادہ منویہ لے لیتے ہیں تاکہ ضرورت کے وقت ان کا عورت کے انڈوں کے ساتھ ملاپ کرایا جاسکے۔(2)

ہ. کچھ لوگ جو ایٹمز یا ایسی فیکٹریوں میں کام کرتے ہیں جہاں آتشی مواد موجود ہوتا ہے ، ان کے علاج معالجے یا سرجری کرنی پڑے تو ان کا مادہ منویہ، ایسی صورت میں مفلوج ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ مرد کا مادہ تولید ایسی فیکٹریوں میں کافی متاثر ہوتا ہے۔ اس لیے مادہ منویہ کے بینک قائم کیے گئے ہیں تاکہ ان بینکوں میں ایسے اشخاص کے مادہ تولید کو محفوظ رکھا جاسکے اور بوقت ضرورت جدید طریقے کی مدد سے اس کی بیوی کے انڈوں میں مصنوعی حمل کے لیے پہنچایا جاسکے۔(3)

و. بعض بیماریاں ایسی ہوتی ہیں جن میں اس بات کا قوی امکان ہوتا ہے کہ مبتلا بہ شخص کے بانجھ پن کے کافی امکان ہیں جیسا کہ ایسی بیماریاں جن میں مردانہ صلاحتیں ختم ہو جاتی ہیں تو حفظ ماتقدم کے لیے ایسے ادارے قائم کیے گئے ہیں کہ مادہ منویہ کو اس میں محفوظ بنایا جاسکے۔(4)

ز. ہم جنس پرست عورتوں کو مردوں میں کوئی دلچسپی نہیں ہوتی لیکن اس کے باوجود وہ یہ چاہتی ہیں کہ ان کی اولاد ہو تو ان کی اس خواہش کی تکمیل کے لیے ایسے بینک قائم کیے گئے ہیں کہ مادہ تولید لے کر مصنوعی حمل ٹھہرایا جا سکے۔(5)

---

(1) د، نوری بن طاھر، تحلیل المنی، ص 111۔

(2) ایضا

(3) القطان، شیخ ابراھیم، **ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام** (کویت، 1983ء)، ص 197؛ د، کارم سعید غنیم، الاستنساخ والانجاب، ص 256۔

(4) د، کارم سعید، الاستنساخ والانجاب، ص 256؛ د، نوری بن طاھر، تحلیل المنی، ص 110۔

(5) درج ذیل لنک کے ذریعے تفصیل دیکھی جاسکتی ہے۔

Consuelo Alvarez Plaza , J.lgnacio Pichhardo, “ *Sperm bank and reproductive autonomy* ” ,342

2. انسانی نسل کے بقاء کو قائم رکھنے کے لیے بھی ان بینک کا قیام ضروری ہے کیونکہ بعض اوقات کسی حادثے کی وجہ سے اچانک موت آجاتی ہے۔ جیسا کہ جنگیں، زلزلے وغیرہ۔ تو ایسی صورتوں میں پہلے ہی مادہ تولید کو محفوظ رکھ لیا جاتا ہے تاکہ انسان کی نسل کو برقرار رکھا جاسکے۔

جب امریکی فوجی عراق اور ویت نام کی جنگوں میں تھے تو بہت سے فوجیوں نے اپنی نسل کے بقاء کے لیے اس سہولت کا استعمال کیا تھا اور ان کے مادہ تولید کو ایسے بینک میں محفوظ رکھا گیا تھا۔[1]

3. ان بینک کے قیام کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اگر کسی کو بانجھ بنا بھی دیا جائے تو وہ اپنی نسل کے اجراء کے لیے پہلے ہی اپنا مادہ تولید محفوظ رکھوا سکتا ہے تاکہ کل اس کا خاندان ختم نہ ہو جائے۔[2]

4. بعض اوقات بڑھاپے کے زمانے میں اولاد کے حصول کا دل چاہتا ہے اس خواہش کی تکمیل کے لیے زمانہ شباب میں لیے گے مادہ تولید کے ذریعے اولاد حاصل کی جاسکتی ہے۔[3]

5. بعض اوقات کسی متعین قسم کی صفات کے حامل بچوں کی خواہش ہوتی ہے جیسا کہ طاقت، ذکاوت، خوبصورتی یا سب صفات۔ ایسی صفات کے حامل افراد کے مادہ تولید کو ان بینکوں میں محفوظ رکھا جاتا ہے۔[4]

6. بعض اوقات مرد روزگار کے سلسلے میں ملک سے باہر ہوتا ہے اور میاں بیوی کا کافی عرصے تک ملاپ نہیں ہو پاتا ایسی صورت میں اگر مناسب وقت میں اس کی بیوی کے انڈوں میں مادہ تولید نہ رکھا جائے تو یہ اولاد کی نعمت سے محروم ہو سکتے ہیں۔ اس لیے ایسے بینک قائم کیے گئے ہیں جن میں مادہ منویہ کو محفوظ بنایا جاسکے۔[5]

7. بعض اوقات عورت کا رحم اس قابل نہیں ہوتا کہ مرد کا نطفہ قرار پکڑ سکے تو عورت کے علاج مکمل ہونے تک مرد کے مادہ تولید کو ان بینکوں میں محفوظ بنایا جاسکتا ہے۔[6]

---

(1) البار، محمد علی، التلقیح الصناعی واطفال الانابیب، ص 271؛ البار، محمد علی، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص 8؛ محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ؛ غانم، عمر بن محمد، احکام الجنین، ص 230۔

(2) ایضا۔

(3) د، ھاشم جمیل عبد اللہ، **زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ**، مجلۃ الرسالۃ الاسلامیۃ، ج 4، ش 2 (عراق، 1409ھ)، ص 91؛ د، کارم سعید، الاستنساخ والانجاب، ص 253؛ د، محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج 1، ص 201۔

(4) د، عطا عبد العاطی، **بنوک النطف والاجنۃ**، (قاھرۃ، دار النھضۃ العربیۃ، 2001ء)، ص 32؛
Consuelo Alvarez Plaza, J.lgnacio Pichhardo," *Sperm bank and reproductive autonomy*" , Revista de Antropología Iberoamericana , page ,343

(5) د، نوری بن طاھر، تحلیل المنی، ص 110۔

(6) د، کارم سعید، الاستنساخ والانجاب، ص 252۔

8. بعض اوقات عورت جنسی عمل کی متحمل نہیں ہوتی تو بینک میں محفوظ مادہ تولید کو جدید طریقوں کے ذریعے عورت کے رحم میں رکھا جا سکتا ہے۔(1)

9. بعض اوقات فطری جنسی عمل کے ذریعے حمل کا قرار ممکن نہیں ہوتا تو اولاد کے حصول کے لیے مصنوعی حمل کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔(2)

10. مرد کے مردانہ صلاحیتوں کی جانچ پرکھ کے لیے ایسے اداروں کا قیام مفید ہوتا ہے۔(3)

مادہ منویہ کے بینک کے قیام کے مقاصد:

اس قسم کے بینکوں کے قیام کے مندرجہ ذیل مقاصد ہوتے ہیں:

1. درج ذیل دو طریقوں میں سے ایک کے لیے منی کو جمع کرنا:

أ. تبرع یا خرید و فروخت کی غرض سے مادہ منویہ کو محفوظ رکھنا۔(4)

ب. کوئی شخص اپنے مادہ تولید کی ایک خاص مقدار ودیعت کرتا ہے اور اس کے مقابلہ میں مروجہ مالی فوائد حاصل کرتا ہے۔(5)

2. مادہ منویہ کو متعین یا غیر متعین اشخاص سے بآسانی لیا جا سکے۔ جیسا کہ مختلف ایسے لوگوں کو اس کام کے لیے متعین کیا جاتا ہے جن میں مطلوبہ تمام صفات موجود ہوتی ہیں جو کسی بچے میں چاہیے ہوتی ہیں۔(6)

3. ایسے افراد جو اپنا مادہ منویہ ودیعت یا بیچنا چاہتے ہیں ان کے لیے ایک پلیٹ فارم مہیا کرنا۔ جس کے حصول کے مختلف طریقے ہو سکتے ہیں:

أ. عام معتاد طریقہ یعنی مشت زنی کے ذریعے مادہ منویہ حاصل کرنا۔

ب. خصیتین سے جدید طریقوں کے ذریعے مادہ منویہ حاصل کرنا۔(7)

ج. جنسی عمل کے بعد عزل کرنا اور مادہ تولید کو کسی برتن میں محفوظ کر لینا۔(8)

---

(1) د، نوری بن طاھر، تحلیل المنی، ص110۔

(2) ایضا۔

(3) د، عطا عبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص76، 90۔

(4) د، عبد الحمید طھماز، **الانساب والاولاد**، طبع اول (بیروت، دارۃ العلوم، 1987ء)، ص73۔

(5) ھاشم جمیل عبد اللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج4، ص91؛ د، کارم سعید، الاستنساخ والانجاب، ص253۔

(6) ابراھیم القطان، ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام، ص480

(7) الحلبی، محمد، **طفل الانابیب**، مجلۃ العلوم والتقنیۃ، (دمشق، 1421ھ)، ص46۔

(8) د، نوری بن طاھر، تحلیل المنی، ص24

د. جدید قسم کے "vibrator" کے استعمال کے ذریعے مادہ تولید حاصل کرنا اور اس کو محفوظ کر لینا۔[1]

ہ. "Testicular sperm aspiration"[2] کے ذریعے منی کو حاصل کرنا۔[3]

4. بعض بینک میں مادہ تولید عطیہ کرنے والوں کے مادہ منویہ کو جمع کیا جاتا ہے کیونکہ بہت سی عورتیں جدید طریقوں سے تخم ریزی کو ہی پسند کرتی ہیں۔[4]

5. مادہ منویہ کو مختلف قسم کے ٹیسٹوں کے بعد اس بات کی مکمل جانچ پر کھ کرنا کہ یہ مادہ کسی بھی قسم کے امراض کو تو جنم نہیں دے گا۔ مثلاً :

أ. مادہ تولید عطیہ کرنے والے کسی موروثی بیماری کا شکار تو نہیں۔

ب. ایسے افراد جو ہم جنس پرست ہوں ان کے مادہ تولید کو کچھ بینکوں میں قبول نہیں کیا جاتا۔

ج. مادہ تولید عطیہ کرنے والے کو کسی بھی قسم کی کوئی ایسی بیماری نہ ہو جو متعدی ہو۔ مثلا دل یا جگر کی بیماریاں وغیرہ۔

د. گزشتہ چھ ماہ میں کسی بھی قسم کا مادہ تولید عطیہ نہ کیا گیا ہو۔

6. مادہ منویہ عطیہ کرنے والے کی مختلف ظاہری و باطنی معلومات کو محفوظ رکھنا۔ جیسا کہ قدو قامت، وزن، بالوں کا رنگ، آنکھوں کا رنگ، تعلیم وتربیت، مذہب، خاندان، ظاہری جسمانی قوت اور دیگر ایسی صفات جن کا تعلق قوت وطاقت سے ہو وغیرہ۔[5]

7. مادہ منویہ عطیہ کرنے والے کی تمام معلومات کو ایک جگہ محفوظ کر لینا تاکہ جب کوئی مادہ تولید لینے آئے اور اپنے کچھ خاص مطالبات بیان کرے تو اس کی خواہش کے مطابق مادہ تولید فراہم کیا جا سکے۔[6]

8. زیادہ عرصے تک مادہ تولید کو محفوظ رکھا جا سکے۔ بعض دفعہ پچیس سال اور بعض کی رائے یہ ہے کہ ہمیشہ کے لیے مادہ تولید کو محفوظ بنایا جا سکتا ہے۔[7]

---

(1) ایضا، ص25

http://www.tylermedicalclinic.com/cryobank.html

(2) اس ٹیسٹ میں سرنج کے ذریعے انسانی نطفہ کے خلیات اور بافتوں کا نمونہ خصیتین سے لیا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے درج ذیل لنک ملاحظہ فرمائیں:

https://www.cancer.gov/publications/dictionaries/cancer-terms/def/testicular-sperm-aspiration

(3) د، نوری بن طاھر، تحلیل المنی، ص25

(4) البار، محمد علی، الطبیب ادبہ وفقھہ، ص336۔

(5) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

Consuelo Alvarez Plaza, J.lgnacio Pichhardo,“ Sperm bank and reproductive autonomy” , Revista de Antropología Iberoamericana , page ,343

(6) ایضا۔

(7) عبدالحمید طھماز، الانساب والاولاد، ص73؛ د، محمد عبدالجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص201

اور یہ محض کہنے کی حد تک نہیں ہے کیونکہ امریکہ میں عملی طور پر ایک مرد نے 1978ء میں 32 سال کی عمر میں اپنا مادہ تولید ایک بینک میں محفوظ کروایا اور پھر انیس سال بعد 1997ء میں اسی مادہ کو اپنی بیوی میں منتقل کرایا تو کامیابی کے ساتھ اس نے بچہ حاصل کر لیا۔[1]

9. جب کوئی اپنا مادہ تولید عطیہ کرتا ہے تو اس کے مادہ کو عملی طور پر قابل استعمال بنانے کے لیے ایک ایسے ادارے کی ضرورت ہے جو اس کو ضائع ہونے سے بچا سکے۔[2]

10. مصنوعی طور پر حمل کے قرار کے لیے ایک ایسا ادارہ قائم کرنا جہاں یہ سہولت میسر ہو کہ مادہ منویہ کے ضرورت مندوں کو مادہ تولید فراہم کیا جا سکے۔[3]

مطلب چہارم: مادہ منویہ کا بینک میں تحفظ کے وسائل

مادہ منویہ کو مختلف طریقوں سے حاصل کرنے کے بعد پھر اس کو محفوظ کرنے کا مرحلہ آتا ہے جس کے لیے مندرجہ ذیل طریقے اختیار کیے جاتے ہیں۔

پہلا طریقہ: منجمد کرنا، یہ ایک ایسا طریقہ ہے جو دور حاضر میں عام مستعمل ہے۔

بینک میں مادہ منویہ کو محفوظ بنانے کے لیے مختلف مراحل سے گزارا جاتا ہے جو مندرجہ ذیل ہیں:

1. بعض ایسے خاص قسم کا مواد استعمال کیا جاتا ہے جو منی کو طاقت بخشتا ہے۔[4]
2. مادہ منویہ کو زہریلے اثرات سے بچانے کے لیے مختلف اینٹی بائیوٹیکس کا استعمال کیا جاتا ہے۔[5]
3. مادہ منویہ کو محفوظ بنانے کے لیے پیتل کے بنے خاص قسم کے برتنوں کا استعمال کیا جاتا ہے جو مادہ منویہ کو گرمی اور بیماریوں سے ملوث ہونے سے بچاتے ہیں۔[6] اسی طرح مادہ منویہ کو خاص قسم کی پلاسٹک کی بوتلوں میں محفوظ بنایا جاتا ہے۔[7]

---

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
http://www.tylermedicalclinic.com/ceyobank.html

(2) د، کارم سعید، الاستنساخ والانجاب، ص254، د، محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص201

(3) د، عطا عبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص90۔

(4) د، صالح بن عبد العزیز، **المدخل الی علم الاجنۃ الوصفی والتجریبی**، طبع اول (جدۃ، دار المجتمع للنشر والتوزیع، 1411ھ)، ص201۔

(5) ایضا، ص201

(6) د، کارم سعید، الاستنساخ والانجاب، ص253؛ د، محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص201۔

(7) د، صالح بن عبد العزیز، المدخل الی علم الاجنۃ الوصفی والتجریبی، ص201۔

4. مادہ منویہ کو مختلف شیشیوں میں رکھ کر الگ الگ فریزرز میں محفوظ کر دیا جاتا ہے تاکہ اگر کوئی نمونہ ضائع ہو جائے تو مادہ منویہ کا دوسرا محفوظ کردہ نمونہ استعمال میں لایا جاسکے۔[1]

5. مادہ منویہ کی حفاظت کے لیے اس کے جمنے کی تیاری میں گلیسرول(Glycerol)[2] یا سلفوکسائیڈ کا محلول (DMSO)کا استعمال کیا جاتا ہے۔[3]

6. مادہ منویہ کو تدریجا منجمد رکھا جاتا ہے۔[4]

7. مادہ منویہ کی حفاظت کے لیے سائل نیٹروجن(Liquid Containers Nitrogen)[5]کا استعمال کیا جاتا ہے۔ جس کا درجہ حرارت انتہائی ٹھنڈا رکھا جاتا ہے جو تقریبا (196°-) تک ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ مینوفیکچرنگ کمپنیاں ایسے کینٹینرز فراہم کرتی ہیں جو تکنیکی ماہرین کی نگرانی میں بنائے جاتے ہیں تاکہ ان میں رکھے گئے مادے کو مائع نائٹروجن کی شدید سردی سے محفوظ رکھا جاسکے۔ان کینٹینرز کی ظاہری بناوٹ اس طرح ہوتی ہے کہ ان کی لمبائی ایک میٹر سے زائد اور اس میں موجود اکائیاں نچلی سطح میں پیوست ہوتی ہیں جن کو بغیر کسی چمٹی کے اٹھانا کافی مشکل ہوتا ہے۔اس کے علاوہ ان کینٹرز کو سلنڈروں کے ذریعے مائع نائٹروجن فراہم کرنے کے لیے دھات کے خصوصی پیچ فراہم کیے جاتے ہیں۔اور اس کے ساتھ اس بات کو یقینی بنایا جاتا ہے کہ بار بار کھلنے کی وجہ سے بخارات،مائع کی کمی میں کسی قسم کا اضافہ نہ ہو۔[6]

دوسرا طریقہ:خشک کرنا، یہ طریقہ ابھی پہلے طریقے کی طرح جاری وساری نہیں ہوا البتہ اس پر غور وخوض جاری ہے کہ کیسے مادہ منویہ کو تخفیف(خشک کرنا) کے ذریعے محفوظ رکھا جاسکے۔اس کے ساتھ اس بات کو بھی یقینی بنایا جاتا ہے کہ کسی بھی صورت میں ڈی این اے ضائع نہ ہو۔[7]

---

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
https://www.hopkinsmedicine.org/health/treatment-tests-and-therapies/sperm-banking

(2)اس عمل میں مادہ منویہ کے انجماد کے دوران اندرونی طور پر تبدیلیوں سے بچایا جاتا ہے۔تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: د،نوری بن طاھر، تحلیل المنی، ص109۔

(3) د،صالح بن عبد العزیز،المدخل الی علم الاجنۃ الوصفی والتجریبی، ص201

(4)د،نوری بن طاھر، تحلیل المنی، ص109۔

(5) ایضا۔

(6) د،صالح بن عبد العزیز،المدخل الی علم الاجنۃ الوصفی التجریبی، ص201؛عبد الحمید طھماز،الانساب والاولاد، ص73۔

(7) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
http://wwww.khosoba.com/articles/040715×01-sperms-at-home.html

مطلب پنجم: بینک میں موجود مادہ منویہ کے استعمال میں متوقع خدشات

بینک میں موجود مادہ منویہ کے استعمال میں بہت سے خدشات لاحق ہو سکتے ہیں جن میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

1. بینک میں محفوظ مادہ منویہ کی تقریباً30 سے 50 فیصد فطری قوت ختم ہو چکی ہوتی ہے۔[1]
2. اگرچہ مادہ منویہ محفوظ کرتے ہوئے مکمل ریکارڈ رکھنے کا اہتمام کیا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود بہت سے بچوں کے والد کا پتہ نہیں لگایا جاسکتا۔ ایک اندازے کے مطابق تقریباً40 لاکھ بچوں کے والد کا علم نہیں ہوتا۔[2]
3. جنسی امراض کے پھیلنے کا اندیشہ رہتا ہے۔[3]
4. اختلاط نسب ہو جاتا ہے جس کی مندرجہ ذیل وجوہات ہوتی ہیں:

أ. مادہ منویہ کو محفوظ کرتے ہوئے بے احتیاطی کی جائے اور کسی کا نطفہ کسی اور شخص کی طرف منسوب کر دیا جائے۔[4]

ب. عام طور پر مادہ منویہ محفوظ کرتے ہوئے اس بات کا خیال نہیں رکھا جاتا کہ ہر شخص کا نطفہ ایک خاص حصے میں الگ کر کے رکھا جائے۔[5]

ج. عام طور پر جب کوئی بھی چیز انسان کی ضرورت بن جاتی ہے تو اس کو تجارت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اسی طرح مصنوعی حمل آج کل کے زمانے میں عام معمول بنتا جارہا ہے اسی کو دیکھتے ہوئے عورت میں منی منتقل کرتے ہوئے اس بات کا کم خیال رکھا جاتا ہے کہ مادہ منویہ اس کے شوہر کا ہے یا نہیں۔[6]

5. مادہ منویہ کی خرید و فروخت۔[7] جس کے جواز کی شرعاً کوئی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی۔
6. مادہ منویہ کو محفوظ کرتے ہوئے اس بات کو بھی مد نظر رکھا جاتا ہے کہ یہ کس قسم کی صفات کے حامل شخص کا مادہ ہے کیونکہ جب کوئی ایسے بینکوں سے منی خرید تا ہے تو وہ ان تمام چیزوں کا سوال کرتا ہے کہ یہ نطفہ کن صفات

---

(1) د، محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص200؛ تحلیل المنی، ص109۔

(2) عبد الحمید طهماز، الانساب والاولاد، ص73۔

(3) د، بسام، عبد الرحمان، **اطفال الانابیب**، **مجلۃ** مجمع الفقہ الاسلامی، ج1، ش،2، (جدہ، 1403ھ) ص260؛ خالد عبد الرحمان، **تربیۃ الابناء والبنات**، طبع سوم (بیروت، دار المعرفۃ، 2000ء)، ص47-48

(4) د، محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص203۔

(5) البار، محمد علی، الطبیب ادبہ وفقہ، ص346۔

(6) ایضا

(7) مادہ منویہ کی خرید و فروخت ناجائز ہے، اسی باب کی تیسری فصل میں تفصیل سے بیان کیا جائے گا۔

کے حامل شخص کا لیا گیا ہے۔تو یہ ایسا ہی جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں نکاح استبضاع ہوا کرتا تھا،[1] جس طرح یہ نکاح حرام کر دیا گیا ہے مذکورہ صورت بھی ناجائز ہوگی۔[2]

7. ایسے بینکوں کے قیام سے خاندانی نظام معطل ہو کر رہ جاتا ہے کیونکہ اولاد تو ہوتی ہے لیکن ان کے حقیقی والد کا علم نہیں ہوتا۔[3]

8. کسی بھی انسان کی منی کو اس کی وفات کے بعد استعمال کرنا حرام ہے۔[4]

9. زنا کے عام ہونے کا اندیشہ ہے۔[5] بایں صورت کے اگر خدانخواستہ کسی جوان عورت کا شوہر فوت ہو جائے اور وہ کسی کے ساتھ بدکاری کا ارتکاب کرے اور اس کے نتیجے میں وہ حاملہ ہو جائے تو عین ممکن ہے کہ وہ یہ دعویٰ کرے کہ یہ بچہ میرے مرے ہوئے خاوند کے اُس نطفے سے ہے جو بینک میں محفوظ کر لیا گیا تھا۔[6]

10. عفت و عصمت پر مبنی نکاح کے رشتے میں کمی واقع ہونے کا باعث ہے کیونکہ جب اولاد کا حصول مصنوعی طریقے سے ممکن ہے تو اس قسم کے رشتہ کی کیا ضرورت باقی رہ جائے گی جس کے بعد ڈھیر ساری ذمہ داریاں انسان کو اٹھانا پڑتی ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اسپرم بینک کا قیام بہت سے سماجی، اخلاقی، معاشرتی اور طبی بیماریوں کے پھیلاؤ کا باعث ہے جیسا کہ اختلاط نسب، زنا اور بدکاری کا رواج، جنسی امراض، مادہ منویہ کی خرید و فروخت، نکاح استبضاع کی ترویج وغیرہ۔اس کے علاوہ بھی ایسی بہت سی بیماریاں ہیں جن کو پس پشت نہیں ڈالا جا سکتا خاص کر کے نکاح جیسا عفت و عصمت پر مبنی خاندانی نظام معطل ہو کر رہ جائے گا لہٰذا یہ سوچ پروان چڑھنا شروع ہو سکتی ہے، جیسا کہ آج کل مغربی معاشرے میں دیکھنے کو ملتا ہے، کہ نسل انسانی کا اجراء بغیر نکاح کے یعنی حرام ذریعے سے ہو سکتا ہے تو مزید کسی قسم کی مشقت یا ذمہ داری برداشت کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ پس ضرورت کی حد تک تو علاج معالجہ کی جدید سہولتوں سے استفادہ کیا جانا چاہیے لیکن ان سہولتوں کے مفاسد اور خطرات پر بھی غور و فکر کرنا چاہیے۔

---

(1) زمانہ جاہلیت میں چار نکاحوں میں سے ایک نکاح یہ تھا کہ کوئی مرد اپنی بیوی سے کہہ دیتا تھا کہ جب تو ایام سے پاک ہو جائے تو فلاں مرد کے پاس چلی جانا اور اس سے فائدہ حاصل کر لینا، پھر شوہر اس عورت سے جدا ہو جاتا تھا اور اس کے قریب نہ جاتا تھا، جب تک کہ اس مرد کا حمل ظاہر نہ ہو جاتا، جب اس کا حمل ظاہر ہو جاتا تو اس کا شوہر جب دل چاہتا اس کے پاس چلا جاتا، یہ سب کچھ اس لیے کیا جاتا تھا کہ بچہ اچھی نسل کا پیدا ہو، اس نکاح کو نکاح استبضاع کہتے تھے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب النکاح، باب من قال لا نکاح الا بولی، حدیث، 5127)

(2) حافظ، مبشر حسین، **جدید فقہی مسائل**، (لاہور، مبشر اکیڈمی، جنوری، 2008ء)، ص 52۔

(3) د، محمد عبدالجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج 1، ص 203

(4) ھاشم جمیل عبداللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج 4، ص 92؛ د، محمد عبدالجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج 1، ص 204۔

(5) حافظ، مبشر حسین، جدید فقہی مسائل، ص 53

(6) د، محمد عبدالجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج 1، ص 204۔

مبحث دوم: مادہ منویہ کے بینک کے قیام کا حکم

اہل علم کے مادہ منویہ کے بینک کے قیام سے متعلق دو قول ہیں:

قول اول: مادہ منویہ کا بینک قائم کرنا حرام اور ممنوع ہے۔[1] جمہور معاصر اہل علم کی یہی رائے ہے۔[2]

جامعہ ازھر کے فتویٰ میں باقاعدہ تصریح ہے کہ "ان وجود مثل هذه البنوك(بنوك المنى) سيؤدى الىٰ اشاعة الفواحش والمنكرات---"[3] ترجمہ: اس قسم (منی کے بینک) کے بینک کا قیام بے حیائی اور منکرات کا موجب ہیں۔

جامعہ بنوری ٹاؤن کراچی کے فتویٰ میں لکھا گیا ہے کہ "اسپرم بینک کا قیام ہی اسلامی تعلیمات اور تہذیب وثقافت کے خلاف ہے۔"[4]

قول دوم: اس قسم کے بینک کا قیام خاص شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

---

(1) قاسمی، اعضاء واجزائے انسانی کا عطیہ، ص، 224؛ البار، محمد علی، اخلاقیات التلقیح الاصطناعی، ص 159؛ د، محمد بن عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص 203۔

(2) ذیل میں چند معاصر اہل علم کا ذکر کیا جاتا ہے:

1. د، الخیاط، عبد العزیز، حکم العقم فی الاسلام، ان کی رائے ڈاکٹر محمد علی البار کی کتاب "اخلاقیات التلقیح الاصطناعی میں موجود ہے، ص 141-142
2. د، البار، محمد علی، اخلاقیات التلقیح الاصطناعی، ص 109۔
3. عبد اللطیف الفرفور کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: مجمع الفقہ الاسلامی، (مجمع الفقہ الاسلامی، جدہ، 1986ء)، شمارہ 2، ج1، ص 376۔
4. د، ہاشم جمیل عبد اللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج4، ص 92۔
5. د، احمد کنعان، الموسوعۃ الطبیۃ الفقھیۃ، ص 380۔
6. د، محمد عبد الجواد، النتشہ، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص 207۔
7. عمر غانم، احکام الجنین فی الفقہ الاسلامی،، ص 2444
8. د، الزحیلی، محمد وھبہ، ارشاد الجبینی، ص 788۔
9. مولانا اسرار الحق، اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا، اعضاء واجزائے انسانی کا عطیہ، ص 76
10. مولانا بدر احمد ندوی، ایضا۔
11. مفتی عبد الرشید قاسمی، ایضا۔
12. مولانا محمد فاروق، ایضا۔
13. مولانا خورشید احمد اعظمی، ایضا۔
14. مفتی محمد عفان، ایضا۔
15. مفتی عبد الرزاق، ایضا۔

(3) د، کارم سعید، الاستنساخ والانجاب، ص 305۔

(4) دار الافتاء، بنوری ٹاؤن کراچی، فتوی نمبر، 143909201013، (24-6-2018)

بعض معاصر اہل علم کی یہی رائے ہے۔[1]

جواز کے قائلین کے ہاں شرائط:

1. شوہر کے لیے اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ وہ اپنا مادہ منویہ بینک میں محفوظ رکھوائے۔اور اس بات کو یقینی بنایا جائے کہ نکاح کے رشتے کے قیام کے دوران اس نطفہ کا استعمال صرف اس کی بیوی کے ساتھ ہی کیا جائے۔[2]

2. اس بات کو یقینی بنایا جائے کہ مادہ منویہ کو مخصوص برتنوں میں محفوظ کرتے ہوئے کسی قسم کا کوئی اختلاط عمداً یا سہواً نہ ہوا ہو۔[3]

حرمت کے قائلین کے دلائل:

1. ﴿ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ﴾[4]

ترجمہ: پھر ہم نے اسے ٹپکی ہوئی بوند کی شکل میں ایک محفوظ جگہ پر رکھا۔

﴿فَجَعَلْنٰهُ فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ﴾[5]

ترجمہ: پھر ہم نے اسے ایک مضبوط قرار کی جگہ میں رکھا۔

آیات سے استدلال یوں ہے کہ مادہ منویہ کے بینک کے قیام سے مرد کے نطفہ کو ایک عبث جگہ میں رکھنا لازم آتا ہے جس کی اسلام میں گنجائش نہیں ہے۔[6]

2. دوسری دلیل[7] یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کے مطابق اہل ایمان کے لیے یہ ہرگز جائز نہیں ہے کہ وہ مومنین کے اجتماعی موقف اور اجماع کو چھوڑ کر کوئی اور رائے اختیار کریں،چونکہ منی کے بینک کا قیام "غیر سبیل المؤمنین" میں آتا ہے اس لیے اس کی اجازت نہیں ہے۔[8]

3. ﴿وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً

---

(1) زیاد احمد سلامۃ کی یہی رائے ہے، تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: اطفال الانابیب، اضافہ (3)، ص263۔

(2) زیاد احمد سلامۃ، اطفال الانابیب، اضافہ (3)، ص263۔

(3) ایضاً۔

(4) المؤمنون:13

(5) المرسلات:21

(6) محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص203-204

(7) النساء:115

(8) محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص204

وَّرَحْمَةً ﴾[1]

ترجمہ: اور اس کی ایک نشانی یہ ہے کہ اس نے تمہارے لیے تم میں سے بیویاں پیدا کیں، تاکہ تم ان کے پاس جا کر سکون حاصل کرو، اور تمہارے درمیان محبت اور رحمت کے جذبات رکھ دیے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زوجیت کے رشتہ کو احسان کے طور پر شمار کیا ہے کہ اس کے ذریعے تم سکون حاصل کرتے ہو۔ اگر مادہ منویہ کے بینک کے قیام کو جائز قرار دے دیا جائے تو یہ سکون ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ جب بینک سے مادہ منویہ مل جاتا ہے تو اس کے بعد نکاح کی طرف رغبت کم ہو جاتی ہے۔[2]

4. اس بات کا یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ جس مادہ منویہ کا استعمال کیا جا رہا ہے یہ وہی ہے جو پہلے اس شخص سے لے کر محفوظ کیا گیا تھا۔ لہٰذا اس صورت میں انساب کی حفاظت جو شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے ایک مقصد ہے، کا تحفظ ممکن نہیں رہتا۔[3]

5. اگر اس قسم کے بینک کے قیام کی اجازت دے دی جائے تو ایک عورت خاوند کے مرنے کے بعد بھی اس کے نطفہ لینے کا دعویٰ کرے گی جس سے وہ گناہ گار ہو گی۔[4]

جواز کے قائلین کے دلائل:

1. میاں بیوی کے مابین ایک حلال رشتہ قائم ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ مصنوعی حمل کو ممنوع قرار دیا جائے اس لیے کہ وہی نطفہ استعمال کیا جا رہا ہے جو اس عورت کے اپنے شوہر کا ہے۔[5]

2. ایک مرد کے نطفہ کو لے کر محفوظ کر لینا اور اس کو بعد میں مصنوعی حمل کے لیے استعمال کرنے میں بظاہر کوئی مانع موجود نہیں ہے اس لیے کہ فی الفور حمل کا قرار ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے۔[6]

اس استدلال پر اشکال یہ ہے کہ مصنوعی حمل کے جواز کا جو اختیار دیا گیا ہے وہ خلاف القیاس ہے کیونکہ اس طرح حمل کے قرار میں بہت سے خدشات اور خطرات موجود ہیں۔ پس جس چیز کو ایک ضرورت کی حد تک جائز قرار دیا گیا ہے اس کو اسی تک محدود رکھا جائے گا۔ اس سے منی کے بینک کے قیام کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔

راجح موقف:

جانبین کے دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ اگر اس نیت سے بینک کا قیام کیا جا رہا ہے کہ محض مادہ منویہ کو

[1] الروم:21

[2] محمد عبدالجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص204

[3] ایضا، ص204،207۔

[4] ھاشم جمیل عبداللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج4، ص92؛ د۔ کارم سعید، الاستنساخ والانجاب، ص305

[5] زیاد سلامۃ، اطفال الانابیب، اضافہ (3)، ص263۔

[6] زیاد سلامۃ، اطفال الانابیب، اضافہ (3)، ص263۔

محفوظ رکھا جائے تو اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔

البتہ بعض اوقات منی کی حفاظت کی ضرورت پیش آتی ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس کی بیوی فی الحال حمل کے ٹھہراؤ کے قابل نہ ہو۔اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ خاوند کا نطفہ اولاد پیدا کرنے کے قابل نہ ہو تو اس کو تدریجا بینک میں محفوظ کیا جاتا رہے اور پھر اس کی بیوی کے انڈوں میں ڈال دیا جائے، یا جیسے پہلے بیان ہوا کہ جو لوگ ایٹمز یا تابکاری والی فیکٹریوں میں کام کرتے ہیں ان کے مادہ منویہ کو محفوظ رکھنے کے لیے بینک قائم کیے جاسکتے ہیں تاکہ وہ اولاد کی نعمت سے محروم نہ ہوں۔اسی طرح وہ لوگ جن کو ایسی بیماریاں لاحق ہو جاتی ہیں جو ہمیشہ کے لیے بانجھ کر دیتی ہیں ان کی سہولت کے لیے بھی ایسے بینک قائم کیے جاسکتے ہیں۔

البتہ ان صورتوں میں بھی مصنوعی حمل کے ذریعے اولاد حاصل کرنے کی کچھ شرائط ہیں جو آنے والی مباحث میں بیان ہوں گی۔

اور جو حضرات عدم جواز کے قائل ہیں اُن کے دلائل کو اُن صورتوں پر محمول کیا جائے گا جن کی شریعت میں کسی طرح بھی اجازت نہیں دی جاسکتی۔اس طرح دونوں اقوال میں تطبیق ممکن ہو سکتی ہے۔واللہ اعلم۔

فصل دوم: مصنوعی حمل کی مختلف صورتوں کا جائزہ

مبحث اول: مصنوعی حمل کا مفہوم، اقسام اور اسباب و محرکات

مبحث دوم: مصنوعی حمل کے لیے اختیار کیے جانے والے عوامل کی شرعی حیثیت

مبحث اول: مصنوعی حمل کا مفہوم، اقسام اور اسباب و محرکات

مطلب اول: مصنوعی حمل کا مفہوم

مصنوعی حمل کا لغوی مفہوم:

مصنوعی حمل کے لیے عربی میں "التلقیح الاصطناعی و التلقیح الصناعی" اور انگریزی میں "Test tube baby , Artificial insemination" کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔

تلقیح کا لغوی مفہوم: کلمہ "تلقیح" لغت میں (لقح) سے ماخوذ ہے، جو مؤنث کے حمل پر دلالت کرتا ہے۔[1] اور "ملاقیح" سے مراد وہ جنین ہے جو رحم میں ہوتا ہے۔[2] اصل میں " لقاح "کا استعمال اونٹ کے لیے کیا جاتا تھا پھر اس کو عورت کے لیے مستعار لیا گیا ہے۔[3]

تلقیح کا اصطلاحی مفہوم: مادہ منویہ کا عورت کے بیضہ کے ساتھ اختلاط۔

اصطناعی کا لغوی مفہوم: عربی میں "اصطنع فلان خاتما" تب کہا جاتا ہے جب کوئی انگوٹھی بنانے کا سوال کرے۔[4]

اصطناعی کا اصطلاحی مفہوم: اصطلاح میں یہ طبعی کا متضاد ہے اور یہاں اس سے مراد مباشرت ہے۔

مصنوعی حمل کا اصطلاحی مفہوم:

مصنوعی حمل کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں جیسا کہ:

1. بغیر جماع کے مادہ منویہ عورت کے رحم میں داخل کرنا مصنوعی حمل کہلاتا ہے۔[5]
2. اولاد کے حصول کے لیے قدرتی و فطری طریقہ کے علاوہ کوئی اور طریقہ اختیار کرنا۔[6]
3. عورت کے بیضہ اور مرد کے نطفہ کا معتاد طریقہ کے علاوہ ملاپ کرانا مصنوعی حمل ہے۔[7]

مصنوعی حمل کی مختلف اقسام ہیں جیسا کہ آگے تفصیل سے بیان ہو گا اور مذکورہ بالا تعریفات ان تمام اقسام کو شامل نہیں ہیں اس لیے زیادہ بہتر یہ تعریف ہے کہ:

---

(1) احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغۃ، ص959

(2) ابن منظور، لسان العرب ج2، ص580

(3) ایضا، ص579

(4) ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص، 209

(5) د، زحیلی، وھبہ، **الفقہ الاسلامی وادلتہ**، طبع رابع (بیروت، دار الفکر، 2017ء) ج4، ص198۔

(6) د، عبد الکریم زیدان، **المفصل فی احکام المراۃ والبیت المسلم** (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1993ء)، ج9، ص390۔

(7) د، عطا عبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص59۔

ہر ایسا داخلی و خارجی مصنوعی طریقہ جس کے ذریعے عورت کے انڈے میں مرد کا نطفہ ڈال کر اس کو حاملہ بنایا جائے اور اس میں کسی قسم کا کوئی فطری جنسی عمل کارفرما نہ ہو، مصنوعی حمل کہلاتا ہے۔

مطلب دوم: مصنوعی حمل کی اقسام اور ان کے استعمال کے اسباب و محرکات

حمل کی اقسام:

حمل کی اولاد و قسمیں ہیں۔(1)قدرتی حمل۔(2)مصنوعی حمل۔

پھر ہر ایک قسم کی داخلی و خارجی دو قسمیں ہیں:

قدرتی حمل خارجی، قدرتی حمل داخلی اور مصنوعی حمل داخلی (اس کو تخم ریزی بھی کہتے ہیں)، مصنوعی حمل خارجی (اس کو ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا بھی نام دیا گیا ہے)

ان تمام اقسام کی ذیل میں تفصیل بیان کی جاتی ہے:

فطری وقدرتی حمل خارجی:

فطری و قدرتی حمل کو بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اشیاء کی پہچان اپنی ضد سے کی جاتی ہے اس لیے پہلے قدرتی حمل کو بیان کیا گیا ہے اس کے بعد تفصیل سے مصنوعی حمل کی اقسام کو بیان کیا گیا ہے۔

حیوانات میں قدرتی حمل کا نظام دو قسموں پر مشتمل ہے: ایک قسم خارجی طور پر نسل کے ارتقاء کے لیے جانی جاتی ہے جس میں مذکر و مؤنث کا خارجی طور آپس میں ملاپ ہوتا ہے۔ یہ قسم سمندری مخلوقات کے ساتھ مختص ہے یعنی بڑی بڑی مچھلیوں اور دیو ہیکل مخلوقات کے نسلی ارتقاء کے لیے آپس کا ملاپ اسی طرح ہوتا ہے کہ پانی نر کے نطفہ کو مادہ تک پہنچنے میں معاون ثابت ہوتا ہے اور یوں ان کی نسل چلتی ہے۔

فطری وقدرتی حمل داخلی:

دوسری قسم قدرتی حمل کی، داخلی ہے کہ جس میں نر کا نطفہ مادہ کے داخلی انڈوں تک پہنچتا ہے اور ان کی نسل اس طرح جاری ہوتی ہے۔ اور مصنوعی حمل کے طریقے کو دراصل پہلی قسم یعنی قدرتی خارجی حمل کو دیکھ کر اختیار کیا گیا ہے۔[1]

حمل کی دوسری قسم عام طور پر انسانوں کی نسل میں پائی جاتی ہے بایں صورت کہ مرد و عورت کے مابین جنسی تعلق قائم ہوتا ہے اور نر کے نطفے کے تقریباً پانچ سو سے لے کر چھ سو ملین اجزاء عورت کے اندام نہانی کی جانب جاتے ہیں لیکن ان میں سے محض 30 فیصد اجزاء اپنے حجم کے بقدر رحم مادہ میں پہنچ پاتے ہیں۔ اور پھر ان اجزاء کے مابین ایک

---

(1) د۔صالح بن عبد العزیز، المدخل الی علم الاجنۃ الوصفی والتجریبی، ص197۔

قسم کا مادہ رحم کی گہرائی تک پہنچنے کا مقابلہ ہوتا ہے جو بالآخر صرف 10 فیصد اجزاء پر منتج ہوتا ہے اور باقی تمام اجزاء ضائع ہو جاتے ہیں۔

اور جب مادہ منویہ کے صرف وہ اجزاء جو نسل کے اجراء کے لیے کافی کشمکش کے بعد بچ جاتے ہیں اور بالآخر نر کا نطفہ مادہ کے انڈے کو توڑ دیتا ہے اور صرف وہی اجزاء رحم مادہ میں اس مقام تک ٹھہرتے ہیں جہاں حمل اپنی جگہ پکڑتا ہے۔

اس تمام تر عمل کے بعد جنین (Blastula) کا مرحلہ آتا ہے۔ حیوانات میں جنین کا مفہوم یہ ہے کہ رحم مادہ میں پہلے دن سے لے کر تقریباً دوسرے ماہ کے اخیر تک کی حالت۔ اور اسی پر موروثی صفات کا دارومدار ہوتا ہے۔ جلد ہی یہ رحم مادہ کے ساتھ پیوست ہو جاتا ہے۔ اور اس مرحلے کو (Implantation) کہا جاتا ہے۔ یا قرآن کی تعبیر کو دیکھا جائے تو اس مرحلہ کو علقہ کہا جاتا ہے۔

پھر یہ علقہ خلیوں کی دو قسموں پر مشتمل ہوتا ہے: پہلی قسم خارجی خلیہ کہلاتی ہے جو ضروری خوراک کو حاصل کرنے کے لیے اندام نہانی کی پرت تک پھیلی ہوتی ہے۔ ایک قسم داخلی ہوتی ہے، جو دو طبقوں پر مشتمل ہوتی ہے، یہ خلیے تقسیم اور بڑھوتری کے ساتھ جاری رہتے ہیں اور تدریجاً ان میں تمیز اور تخصیص آتی رہتی ہے پھر ایک وقت آتا ہے کہ علقہ سے مضغہ بن جاتا ہے اور یہ حصہ حمل کے شروع سے لے کر چوتھے ہفتہ تک ہوتا ہے۔ پھر تدریجاً جنین کی نمو کا سلسلہ جاری و ساری رہتا ہے اور ایک وقت آتا ہے کہ ولادت کا سارا نظام اللہ تعالیٰ کے حکم سے تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔[1]

قدرتی حمل کا مختصر جائزہ ماقبل بیان کیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے حیوانات کی نسل کے بقاء کے لیے اپنی قدرت کاملہ کے ذریعے قائم رکھا ہے۔ ویسے تو اس قدرتی حمل میں بے شمار فوائد ہیں، جن کا بیان طوالت کا باعث ہو سکتا ہے، لیکن اس قدرتی عمل کے حسن کو واضح کرنے کے لیے طب اور فقہ کی کتابوں سے جو مستفاد ہوا ہے اس کا ایک جائزہ ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

1. میاں بیوی کے مابین جماع اور جنسی تعلقات کا قیام نکاح کے مقاصد میں سے ہے کیونکہ اس کے ذریعے تلذذ اور جنسی تسکین کا حصول ہوتا ہے جو ہر ایک انسان میں قدرت نے ودیعت رکھا ہے۔ اس کے ذریعے شرمگاہ کی حفاظت اور منکرات کے ارتکاب سے اجتناب ممکن ہوتا ہے۔ اسی طرح نگاہوں کی حفاظت، محرمات سے بچاؤ اور جسم کے ہر عضو کو زنا کے قریب بھٹکنے سے بھی بچایا جاتا ہے۔

---

(1) د، التهامی، محمد عبد المجید، **اسس علم الاجنة** (جامعة الملک سعود، النشر العلمی والمطابع، 1420ھ)، ص43-96؛ النشواتی، محمد نبیل، **الاعجاز الالٰھی فی خلق الانسان**، طبع اول (دمشق، دار القلم، 2001ء)، ص24-28؛ د، الکیلانی، عبد الرزاق، **الحقائق الطبیة فی الاسلام**، طبع اول (بیروت، الدار الشامیة، 1996ء)، ص24۔

2. جنسی تعلق قائم کرنا ایک فطری اور قدرتی عمل ہے جو اللہ تعالیٰ نے ہر مرد و عورت کے لیے مشروع اور نسل انسانی کے بقاء کے لیے جاری کیا ہے۔ اگر اس قدرتی طریقہ کو چھوڑ کر کوئی اور طریقہ توالد و تناسل کے لیے جاری کر لیا جائے تو اس کے ذریعے وہ منافع اور مقاصد حاصل نہیں کیے جاسکتے جو قدرتی طریقہ میں خالق کائنات نے رکھے ہیں۔

3. قدرتی طریقہ میں مرد و عورت کی ستر پوشی ہے کیونکہ کشف عورت میاں بیوی کے علاوہ کسی اور کے لیے ہر حال میں حرام ہے۔ طبائع سلیمہ ہمیشہ کسی بھی ایسے عمل سے نفرت محسوس کرت ہیں جو فطری اور قدرتی عمل کے خلاف ہو۔

4. اللہ تعالیٰ نے نسب کے تحفظ پر بہت زور دیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس تحفظ کا تحقق تب ہی ممکن ہے جب قدرتی حمل کے طریقہ کو اپنایا جائے، کیونکہ مصنوعی حمل میں وہ احتیاط اختیار نہیں کی جاسکتی جو قدرتی حمل میں رکھی جاتی ہے۔

5. جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ جنسی عمل نکاح کے بنیادی مقاصد میں سے ہے اسی کو سامنے رکھتے ہوئے شریعت نے مختلف حالتوں میں مختلف احکام مقرر کیے ہیں۔ اگر کوئی مرد اپنی بیوی سے جنسی تعلق قائم نہیں کرتا یا جنسی تعلق قائم کرنے کا اہل نہیں ہے تو شریعت اس کو اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ وہ یا تو اپنا علاج کرائے یا عورت کے ساتھ نکاح کا رشتہ ختم کر دے۔ مجاہدین کے لیے بھی ہدایات یہ ہیں کہ وہ ایک خاص مدت کے بعد اپنے گھروں کو واپس لوٹیں تا کہ وہ اپنی عورتوں کی خواہش کو پورا کر سکیں۔ غرضیکہ شریعت نے نکاح کے رشتے میں مرد و عورت کی جنسی ضرورت کو ہر حال میں ملحوظ رکھا ہے۔

6. اطباء اس بات پر متفق ہیں کہ انسان کی فطری طور پر دو قسم کی بھوک ہے ایک کا تعلق اس کے پیٹ سے ہے جس کو ختم کرنے کے لیے خوراک کی ضرورت پیش آتی ہے تا کہ انسانی اجسام کی زندگی کو قائم رکھا جا سکے۔ اور دوسری قسم کی بھوک جنسی ہے اور اس کے حصول کے لیے پاکدامنی پر مبنی نکاح کا رشتہ رکھا گیا ہے جو انسانی نوع کے بقاء اور استمرار کے لیے ضروری ہے۔

7. میاں بیوی کی جنسی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے قدرتی عمل کے علاوہ کوئی اور ایسا طریقہ ہمارے پاس نہیں ہے جو اس کا نعم البدل ہو۔ اس لیے اسی قدرتی طریقہ کو اختیار کر کے ہی انسان کی اس ضرورت کو پورا کیا جا سکتا ہے۔[1]

---

(1) مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: بسام، اطفال الانابیب، ص 241-243

قدرتی حمل کی اقسام:

قدرتی حمل کی دو اقسام ہیں پہلی قسم حلال طریقے سے اولاد کا حصول ہے جیسا کہ نکاح یا ملک یمین کے ذریعے ایک جائز رشتہ قائم کرنا اور جنسی تسکین کے ساتھ توالد و تناسل قائم کرنا۔

دوسری قسم میں بھی مرد و عورت ایک رشتہ قائم کرتے ہیں لیکن اس میں نہ تو نکاح کا کوئی عنصر ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی ملک یمین ہوتی ہے بلکہ ایک حرام رشتہ قائم کیا جاتا ہے۔

فطری و قدرتی حمل کی اقسام کے بیان کے بعد تقریبا یہ صورت واضح ہو گئی ہے کہ شریعت مطہرہ کی نظر میں نسل انسانی کے بقاء کے لیے انتہائی پاکیزہ رشتہ نکاح صحیح کا قیام ہے۔البتہ جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ سائنس کے میدان میں ترقی ہونے کے ساتھ آج میڈیکل سائنس اس قابل ہو چکی ہے کہ وہ اس قدرتی طریقہ کے علاوہ بھی مرد و عورت کے جرثومے اور بیضہ کے ذریعے انسانی بچہ کی پیدائش کر سکے۔ذیل میں اسی مصنوعی حمل کی اقسام (داخلی و خارجی) اور محرکات واسباب کا بیان کیا جاتا ہے۔

مصنوعی داخلی حمل،اقسام اور ان کے استعمال کے محرکات واسباب

مصنوعی داخلی حمل میں عورت کے تولیدی نظام میں مصنوعی طور پر تخم ریزی کی جاتی ہے بایں صورت کہ مرد کا نطفہ لیا جاتا ہے اور انجیکشن کے ذریعے عورت کے رحم میں مناسب جگہ پر رکھ دیا جاتا ہے۔[1]

مصنوعی حمل کی یہ صورت متقدمین فقہاء میں سے بعض کے ہاں قابل تصور نہیں ہے۔

"مغنی" میں ایک عبارت ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ جماع کے بغیر مرد کے مادہ کو عورت کے رحم میں رکھا گیا ہے تو اس کا کوئی معنیٰ نہیں ہے کیونکہ بچہ مرد و عورت دونوں کے ملاپ سے وجود میں آتا ہے یہی وجہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی ایک یا دونوں کی شبیہ بچہ میں دیکھنے کو ملتی ہے۔لہٰذا اگر بغیر جماع کے منی کو رحم تک پہنچادیا جائے تو اس میں نہ تو کوئی تلذذ ہو گا اور نہ ہی کوئی اختلاط ہو گا۔پس اگر کوئی مرد و عورت یہ دعویٰ کریں کہ مرد کا نطفہ بغیر جماع کے اس عورت کے رحم میں ڈالا گیا ہے اور یہ بچہ اسی کا نتیجہ ہے تو کوئی بھی اس کی تصدیق نہیں کرتا۔[2]

بلکہ متقدمین اطباء میں سے بھی بعض کی رائے یہی تھی کے مصنوعی حمل کا تصور ممکن نہیں ہے۔اطباء کا کہنا یہ ہے کہ اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ مرد کے نطفے سے فطری عمل کے بغیر کسی بچہ کی ولادت کا باعث بنایا گیا ہے تو یہ ایک عبث قول

---

(1) د، منصور، محمد خالد، **الاحکام الطبیۃ للنساء فی الفقہ الاسلامی** (اردن، دار النفائس، 1999ء)، ص،38؛ قاسمی، جابر، ابو بکر، مفتی، قاسمی، رفیع الدین، مفتی، **جدید طبی مسائل**، (حیدر آباد، دار الدعوۃ والارشاد، 2014ء)، ص118؛ البار، محمد علی، الطبیب ادبہ وفقھہ؛ ص334؛ بکر بن عبد اللہ، ابو زید، فقہ النوازل، ج1، ص262؛ حمدی بن یوسف، التلقیح الصناعی من ثمار مسیرۃ الطب، ص20؛ د، صالح بن عبد العزیز، المدخل الیٰ علم الاجنۃ الوصفی والتجریبی، ص198؛ ھاشم جمیل عبد اللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص69؛ احمد سلامۃ، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، ص53

(2) ابن قدامۃ، المغنی، ج11، ص169۔

ہے کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے۔[1]

اسی سے ملتی ہوئی بات "مغنی المحتاج" میں بھی کہی گئی ہے کہ اطباء کا کہنا یہ ہے کہ منی کے ذریعے فطری عمل کے علاوہ بچہ کی پیدائش نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ زیادہ سے زیادہ ایک تخمینی صورت ہے جس کا امکان نہیں ہے لہذا اس پر توجہ نہیں دی جائے گی۔[2]

یہ تمام باتیں اس بات کی شاہد ہیں کہ متقدمین اطباء اور فقہائے کرام کے نزدیک مصنوعی حمل کی کوئی صورت ممکن نہیں تھی۔

البتہ متاخرین میں سے بعض فقہائے کرام کے نزدیک مصنوعی حمل کی صورت ممکن الوقوع ہے اور بعض آثار ایسے ملتے ہیں جو اس بات کی تائید کرتے ہیں جیسا کہ حاشیہ ابن عابدین کی ایک عبارت ہے:

"رجل وطیٰ جارية فی ما دون الفرج فانزل فاخذت الجارية مائه في شئی فاستد خلته فی فرجها فعلقت عند ابی حنیفة ان الولد ولده وتصير الجارية ام ولد له"[3]

ترجمہ: اگر کسی شخص نے اپنی باندی کے ساتھ شرمگاہ سے باہر ہمبستری کرتے ہوئے منی کا اخراج کیا اور باندی نے اس منی کو کسی چیز میں محفوظ کر لیا، اور پھر اپنی شرمگاہ میں داخل کیا جس سے اس کو حمل ٹھہر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بچہ آقا کا ہوگا اور یہ باندی اس کی ام ولد تسلیم کی جائے گی۔

مصنوعی حمل (داخلی و خارجی) کے لیے کس قسم کے اسالیب اور طریقے اختیار کیے جاتے ہیں ان کا بیان ضروری ہے تاکہ ان سے متعلق معاصر اہل علم کی رائے کو جانا جاسکے۔ ذیل میں دونوں اقسام کے اسالیب بیان کیے جاتے ہیں:

مصنوعی داخلی حمل (تخم ریزی) کے لیے اختیار کیے جانے والے مختلف اسالیب اور طریقے:

1. مصنوعی حمل کا ایک طریقہ یہ ہے کہ مادہ منویہ کو لیا جاتا ہے اور پھر انجیکشن کے ذریعے بیوی کے رحم میں مناسب جگہ پر رکھ دیا جاتا ہے۔[4]

اس طریقہ کو مندرجہ ذیل حالات میں اختیار کیا جاتا ہے

أ. جب مرد کے مادہ میں اس قدر طاقت نہ ہو کہ وہ قدرتی طور پر حمل کے قرار کا باعث ہو سکے تو مرد کے نطفہ کو مختلف اوقات میں جمع کیا جاتا ہے تاکہ ان تمام اجزاء کو اکٹھا کر کے ایک دفعہ ہی بیوی کے رحم میں مناسب جگہ پر

---

(1) النووی، روضۃ الطالبین، ج8، ص365۔

(2) الشربینی، محمد بن احمد، **مغنی المحتاج**، (بیروت، دار الفکر، 2000ء)، ج3، ص384

(3) ابن عابدین، محمد امین، حاشیہ ابن عابدین، ج3، ص496، 504۔

(4) د، منصور، محمد خالد، الاحکام الطبیۃ للنساء فی الفقہ الاسلامی، ص38؛ قاسمی، جابر، ابوبکر، مفتی، قاسمی، رفیع الدین، مفتی، جدید طبی مسائل، ص118؛ البار، محمد علی، التلقیح الاصطناعی واطفال الانابیب، ص286-287

رکھ دیا جائے۔[1]

ب. بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ رحم مادہ میں کوئی ایسا انفیکشن ہو جاتا ہے جو مرد کے نطفہ کو عورت کے رحم میں قرار پکڑنے سے مانع ہوتا ہے۔[2]

ج. بعض اوقات مرد کے نطفہ اور عورت کے رحم کے مابین ایسا تضاد ہوتا ہے جس کی وجہ سے مرد کے نطفہ کے ذرات پہنچنے سے پہلے ہی ختم ہو جاتے ہیں۔

د. بعض اوقات رحم مادہ کی رطوبتیں مرد کے نطفہ کو صحیح جگہ تک پہنچنے سے مانع ہوتی ہیں اور اس کا کوئی علاج بھی ممکن نہیں ہوتا۔

ہ. بعض اوقات مرد کے نطفہ میں اس قدر طاقت تو ہوتی ہے کہ اس سے حمل ٹھہر سکے لیکن سرعت انزال کی وجہ سے حمل نہیں ٹھہرتا۔

و. بعض اوقات مرد کے نطفہ میں تو بچہ جننے کی صلاحیت ہوتی ہے لیکن بیوی میں کوئی ایسی بیماری ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے وہ جماع پر قادر نہیں ہوتا۔[3]

2. کسی عطیہ کرنے والے کے مادہ منویہ کو لے لیا جاتا ہے اور کسی اجنبی عورت کے رحم میں اس کو داخل کر دیا جاتا ہے۔[4]

اس اسلوب اور طریقہ کو مندرجہ ذیل صورتوں میں اختیار کیا جاتا ہے:

اَ. جب عورت بانجھ نہ ہو لیکن مرد بانجھ ہو۔

ب. مرد میں جماع کرنے کی صلاحیت تو موجود ہو لیکن اس کے نطفہ میں وہ طاقت نہ ہو جو کسی بھی حمل کے قرار کے لیے ضروری ہو اور عورت بانجھ نہ ہو۔

ج. جب مرد کے نطفہ میں کسی بھی قسم کی کمزوری ہو یا کوئی ایسی بیماری ہو جس کی وجہ سے یہ اندیشہ ہو کہ اس سے پیدا ہونے والا بچہ کامل الصحۃ نہیں ہو گا بلکہ کسی معذوری کا شکار ہو سکتا ہے۔[5]

د. کوئی عورت ایسی ہو جو غیر شادی شدہ ہو یا ہم جنس پرست ہو۔[6]

---

(1) الدوسری، مسلم بن محمد، **عموم البلوٰی**، (ریاض، مکتبۃ الرشد، 1420ھ)، ص477؛ عثمانی، تقی، مفتی، **فتاوٰی عثمانی**، کتاب الطب والجراحۃ، (کراچی، مکتبہ معارف القرآن، 2016ء)، ج4، ص243؛ حافظ، مبشر حسین، جدید فقہی مسائل، ص48

(2) البار، محمد علی، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص52، 73؛ بسام، اطفال الانابیب، ص251، 257۔

(3) محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص167۔؛ ھاشم جمیل عبد اللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص69۔

(4) بسام، اطفال الانابیب، ص251، 258؛ بکر بن عبد اللہ، فقہ النوازل، ج1، ص265۔

(5) محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص169۔

(6) ایضا

ہ. جب مقصد کسی ایسے بچہ کا حصول ہو جو مختلف اعلیٰ صفات کا حامل ہو جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں ہوا کرتا تھا۔

3. مرد کا نطفہ لے لیا جائے اور اس کی سابقہ بیوی کے رحم میں اس کو رکھ دیا جائے جب کے خاوند مر چکا ہو اور ازدواجی رشتہ ختم ہو چکا ہو۔[1]

اس اسلوب کو اس صورت میں اختیار کیا جاتا ہے کہ اچانک مرد کسی حادثہ میں مر جاتا ہے اور عورت یہ چاہتی ہے کہ میرا اس خاوند سے ایک اچھا رشتہ تھا تو میرا ارادہ ہے کہ میری اس خاوند سے کوئی اولاد ہو تا کہ ایک نشانی میرے ہاس رہ جائے۔[2]

4. کسی مرد کے نطفہ کو لے لیا جاتا ہے اور ایک ایسی اجنبی عورت جو اسی کام کے لیے اپنے آپ کو پیش کرتی ہے کہ کسی مرد کے نطفہ کو اس کے رحم میں حمل ٹھہرانے کے لیے رکھا جائے۔ پھر طبیب کچھ عرصہ کے بعد اس کے رحم کی صفائی کر دیتا ہے اور اس اجنبی عورت کے انڈے کو اُس شخص کی اپنی بیوی کے رحم میں رکھ دیا جاتا ہے۔[3]

اس طریقہ کو عام طور پر تب اختیار کیا جاتا ہے جب عورت کا رحم تو ٹھیک ہوتا ہے لیکن اس کے انڈوں میں کوئی بیماری ہوتی ہے۔[4]

5. مرد کا نطفہ لے لیا جاتا ہے اور اس کو کسی اجنبی عورت کے رحم میں رکھ دیا جاتا ہے اور جب بچہ کی پیدائش ہو جاتی ہے تو اس بچہ کو صاحب نطفہ کو دے دیا جاتا ہے۔[5]

اس طریقہ کو عام طور پر مندرجہ ذیل صورتوں میں اختیار کیا جاتا ہے۔

اَ. مرد کی اپنی بیوی حمل پر قادر نہ ہو۔

ب. کوئی عورت اپنی خوبصورتی اور ظاہری شکل وصورت کو قائم رکھنا چاہتی ہو اور حمل کی مشقت برداشت نہ کرنا چاہتی ہو۔[6]

6. کسی اجنبی شخص کے مادہ منویہ کو لے لیا جائے اور کسی دوسری اجنبی عورت کے رحم میں رکھ دیا جائے اور پھر جب اجنبی مرد کا نطفہ اجنبی عورت کے رحم میں قرار پا جائے تو اس کو بانجھ مرد کی بیوی کے رحم میں رکھ دیا جائے اور یہ بچہ ان بانجھ مرد و عورت کا ہو جائے۔[7]

---

(1) بسام، اطفال الانابیب، ص252؛ محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص168۔

(2) ایضا

(3) د، الھواوی، عبد الرحمٰن، عملیۃ انتاج اطفال الانابیب والمشکلات التی تترتب علیھا، ص68-69؛ البار، محمد علی، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص53-52

(4) البار، محمد علی، اخلاقیات التلقیح الاصطناعی، ص48؛ البار، محمد علی، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص52

(5) ایضا۔

(6) اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

(7) البار، محمد علی، اخلاقیات التلقیح الاصطناعی، ص48-47؛ قحطانی، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص54

اس اسلوب کو عام طور پر تب اختیار کیا جاتا ہے جب مرد و عورت دونوں بانجھ ہوں لیکن عورت کا رحم صحیح سالم ہو۔[1]

7. مرد کے نطفہ کو لے کر اس کی بیوی کے رحم میں رکھ دیا جاتا ہے اور پھر عورت کے رحم کی صفائی کر کے اس کے انڈے کو کسی دوسری عورت کے رحم میں ڈال دیا جائے۔[2]

اس اسلوب کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عورت قدرتی حمل کے قرار کی صلاحیت نہیں رکھتی باوجود اس کے کہ مرد بھی تندرست ہے اور عورت کے انڈے بھی درست ہیں البتہ اس کا رحم حمل کے قرار کے قابل نہیں ہے یا وہ عورت حاملہ ہونا نہیں چاہتی۔[3]

مصنوعی خارجی حمل، (ٹیسٹ ٹیوب بے بی) اقسام اور ان کے استعمال کے محرکات و اسباب

مصنوعی خارجی حمل، اس کے لیے "ٹیسٹ ٹیوب بے بی" کی اصطلاح بھی استعمال ہوتی ہے۔

اس قسم کی تکمیل کے لیے مندرجہ ذیل طبی عوامل اختیار کیے جاتے ہیں:

1. عورت کو ایسی دوائیاں دی جاتی ہیں جس کے ذریعے اس کے انڈوں کی مقدار کو بڑھا کر ان میں تحریک پیدا کی جا سکے۔

2. علاج کے بعد ایک مناسب وقت میں عورت کے انڈوں کو (Laparoscopy) کے ذریعے نکال لیا جاتا ہے اور پھر ان کو ایک خاص قسم کی ڈشوں میں رکھا جاتا ہے جس میں انڈے مناسب اور موزوں نشو و نما پاتے ہیں۔

3. اس کے بعد مرد کی منی کو لیا جاتا ہے اور لیبارٹری میں مختلف اقدامات کے ذریعہ اس کا معائنہ کیا جاتا ہے اور اس کو آلائش سے پاک کر کے ایک خاص قسم کے مائع میں ڈال دیا جاتا ہے اس کے بعد یہ اس قابل ہو جاتے ہیں کہ اس کو عورت کے انڈوں میں داخل کیا جا سکے۔

4. مرد کے نطفہ اور عورت کے انڈوں کو اکٹھا کیا جاتا ہے تاکہ مصنوعی تخم ریزی کی جا سکے۔

5. پھر جب مصنوعی طور پر تخم ریزی ہو جاتی ہے تو اس کو لے کر عورت کے رحم میں ڈال دیا جاتا ہے جس سے اس کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک بچہ کی ولادت اس کے ذریعے ممکن ہو سکے۔

6. اگرچہ اس تمام تر عمل کے بعد حمل کا قرار ممکن ہو جاتا ہے لیکن یہ کام کافی مشکل ہوتا ہے اور اس میں حمل کا امکان 12 فیصد تک ہوتا ہے۔[4]

(1-) د، عطا عبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص 78۔

(2) ایضا، ص 79؛ ابراھیم القطان، ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام، ص 470

(3) د، عطا عبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص 79۔

(4) البار، محمد علی، التلقیح الاصطناعی واطفال الانابیب، ص 271-272۔

مصنوعی حمل کے اجراء کے لیے عام اسباب و محرکات:

1. جب رحم مادہ کی نالیاں بند ہوں یا کسی حادثہ کی وجہ سے ایسی صورت پیش آ جائے کہ اب علاج ممکن نہیں ہے اور مرد و عورت کا قدرتی ملاپ ممکن نہ رہا ہو تو اب مصنوعی خارجی حمل کا طریقہ ہی آخری راستہ بچتا ہے۔[(1)]

2. جب مرد کے مادہ منویہ تھوڑے ہوں یا کمزور ہوں اور ان میں مطلوبہ حرکت نہ ہو تو ایسی صورت میں خارجی مصنوعی حمل کی ضرورت پیش آتی ہے کیونکہ آپ کے پاس صرف کم مقدار میں مادہ منویہ موجود ہوتا ہے۔[(2)]

3. بعض اوقات رحم مادہ میں سوزش (Endometriosis)[(3)] ہو جاتی ہے اور کوئی علاج کارگر ثابت نہیں ہو رہا ہو تا تو ایسی صورت میں مصنوعی خارجی حمل کی طرف جایا جاتا ہے۔[(4)]

4. بانجھ پن کی بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جن سے متعلق یہ معلوم نہیں ہو رہا ہو تا کہ اس بانجھ پن کا سبب کیا ہے۔[(5)]

5. بعض اوقات بیضہ دانی اس قابل ہی نہیں ہوتی کہ حمل ٹھہر سکے۔[(6)]

6. مرد کے اندر اتنی صلاحیت ہی نہیں ہوتی کہ اس کا نطفہ بچہ کی ولادت کے قابل ہو۔[(7)]

مصنوعی خارجی حمل (ٹیسٹ ٹیوب بے بی) کے لیے اختیار کیے جانے والے مختلف اسالیب اور طریقے:

1. مرد کا نطفہ اور عورت کے بیضہ کو لے لیا جاتا ہے اور طبی عمل کے ذریعے نطفہ اور بیضہ کا آپس میں ملاپ کیا جاتا ہے اور پھر دونوں کو عورت کے رحم میں رکھ دیا جاتا ہے اور یوں اس کے بعد رحم میں قدرتی بڑھوتری شروع ہو جاتی ہے۔[(8)]

اس طریقہ کو مندرجہ ذیل حالات میں اختیار کیا جاتا ہے:

اَ. جب بانجھ پن ایسا ہو کہ رحم مادہ کی دونوں جانب کی نالیاں بند ہوں اور علاج کے ذریعے ان کے کھلنے کی کوئی سبیل نظر نہ آ رہی ہو۔[(9)]

---

(1) الشھاوی، شفیق، **تجمید البویضات بین الطب والشرع**، (قاھرۃ، دار المنار، 2005ء)، ج1، ص732-9733

(2) غانم، عمر بن محمد، احکام الجنین، ص236-245؛ قحطانی، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص35۔

(3) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
http://www.feedo.net/medicalencyclopedia/womenhealth.endometriosis.htm

(4) البار، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص43؛ اخلاقیات التلقیح الاصطناعی، ص66؛ د، عطا عبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص80۔

(5) ایضاً۔

(6) احمد سلامۃ، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، ص37۔

(7) بسام، طفل الانابیب، ص45

(8) بکر بن عبد اللہ، فقہ النوازل، ج1، ص265؛ د، عطا عبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص81۔

(9) الشھاوی، تجمید البویضات بین الطب والشرع، ج1، ص732-9733

ب. جب مرد کے نفہ کے اجزاء عورت کے رحم میں جا کر مفلوج ہو جاتے ہوں۔[1]

ج. جب مرد کا نطفہ نادر الوقوع ہو۔[2]

د. جب میاں بیوی اولاد کی اپنی مرضی کی کوئی جنس چاہتے ہوں۔[3]

2. مرد کا نطفہ اور عورت کا بیضہ لے کر خارجی مصنوعی حمل کا عمل مکمل کر لیا جاتا ہے اور پھر ان دونوں کو عورت کے رحم میں داخل کر دیا جاتا ہے لیکن یہ شوہر کی وفات کے بعد کیا جاتا ہے۔[4]

اس طریقہ کو تب اختیار کیا جاتا ہے جب بیوی کا دل یہ چاہتا ہو میرے مرے ہوئے شوہر کی کوئی اولاد میرے پاس رہے یا چونکہ خاوند صاحب ثروت تھا اور اس کی بیوی یہ نہیں چاہتی کہ اس کے خاوند کی دولت کسی اور کے پاس جائے یا اگر جائے بھی تو کم سے کم جائے۔[5]

3. مرد و عورت کے نطفہ اور بیضہ کو لے کر خارجی مصنوعی حمل کا عمل مکمل کر کے دونوں نطفہ اور بیضہ کو مرد کی دوسری بیوی کے رحم میں ڈال دیا جاتا ہے۔[6]

اس اسلوب کو مندرجہ ذیل حالات میں اختیار کیا جاتا ہے!

اَ. جب مرد کی ایک بیوی حمل برداشت کرنے کی قدرت نہ رکھتی ہو لیکن اس کا بیضہ اور مرد کی صحت دونوں سالم ہوں۔[7]

ب. جب کبھی عورت کسی وجہ سے حاملہ ہونا نہ چاہتی ہو۔[8]

4. مرد و عورت کا نطفہ اور بیضہ لے کر مصنوعی خارجی حمل کا عمل مکمل کر لیا جاتا ہے اور پھر نطفہ و بیضہ دونوں کو کسی اجنبی عورت جو مستعار ماں (Surrogate Mother) بننے کے لیے مشہور ہوتی ہے، کے رحم میں ڈال دیا جاتا ہے۔[9]

یہ طریقہ بھی ما قبل بیان کردہ حالات میں اختیار کیا جاتا ہے۔

---

(1) محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص173۔

(2) د، عطا عبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص81۔

(3) د، فریدۃ زوزو، وسائل الانجاب الاصطناعیۃ، ص174۔

(4) بسام، اطفال الانابیب، ص252؛ د، عطا عبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص88؛ محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ والمستجدۃ، ج1، ص173۔

(5) کوریا اور فرانس میں یہ شکل زیادہ پائی جاتی ہے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: زیاد احمد سلامہ، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، ص97-98

(6) بکر بن عبد اللہ، فقہ النوازل، ج1، ص266؛ خالد عبد الرحمان، تربیۃ الابناء والبنات، ص46؛ محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص174۔

(7) بکر بن عبد اللہ، فقہ النوازل، ج1، ص266؛ خالد عبد الرحمان، تربیۃ الابناء والبنات، ص46۔

(8) ایضا۔

(9) ہاشم جمیل عبد اللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج3، ص71؛ احمد سلامۃ، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، ص104

5. مرد کا نطفہ اور کسی اجنبی عورت کا بیضہ لے کر مصنوعی خارجی حمل کا عمل مکمل کر لیا جاتا ہے اور پھر دونوں کو مرد کی بیوی کے رحم میں ڈال دیا جاتا ہے۔[1]

اس اسلوب کو عام طور پر تب اختیار کیا جاتا ہے جب عورت کے بیضات معطل ہو چکے ہوں لیکن اس کا رحم درست ہو اور اس قابل ہو کہ اس میں حمل پرورش پا سکے اور شوہر بھی صحیح سالم ہو کسی قسم کا بانجھ پن نہ ہو۔[2]

6. مرد کے نطفہ اور کسی اجنبی عورت کے بیضہ کو لے کر مصنوعی خارجی حمل کا عمل مکمل کر لیا جاتا ہے اور پھر دونوں کو کسی اور اجنبی عورت کے بیضہ کے ساتھ ملایا جاتا ہے یا کسی اور اجنبی عورت کے رحم میں رکھ دیا جاتا ہے۔[3]

اس طریقہ کو تب اختیار کیا جاتا ہے جب شوہر تو تندرست ہوتا ہے لیکن عورت کا بانجھ پن ایسا ہوتا ہے کہ اس کے بیضہ صحیح نہیں ہوتے یا اس کا رحم حمل کے قابل نہیں ہوتا۔[4]

7. کسی اجنبی مرد و عورت کے نطفہ اور بیضہ کو لے کر مصنوعی خارجی حمل کا طبی عمل مکمل کر لیا جاتا ہے اور پھر دونوں نطفہ اور بیضہ کو بیوی کے رحم میں رکھ دیا جاتا ہے۔[5]

اس طریقہ کو تب اختیار کیا جاتا ہے جب مرد و عورت دونوں بانجھ ہوں لیکن عورت کا صرف بیضہ قابل استعمال نہ ہو اور اس کے رحم حمل کے قابل ہو۔

8. اجنبی مرد کا نطفہ اور بیوی کا بیضہ لے کر مصنوعی خارجی حمل کا عمل مکمل کر کے دونوں نطفہ اور بیضہ کو اسی اجنبی عورت کے رحم میں واپس داخل کر دیا جائے۔[6]

اس طریقہ کو تب اختیار کیا جاتا ہے جب رحم کی کسی نالی کے بند ہونے کی وجہ سے عورت بانجھ ہوتی ہے لیکن اس کے بیضات سالم ہوتے ہیں اور اس کا خاوند بانجھ ہوتا ہے۔[7]

9. اجنبی مرد کا نطفہ اور بیوی کا بیضہ لے کر مصنوعی خارجی حمل کا عمل مکمل کر لیا جاتا ہے اور پھر دونوں کا اجنبی عورت کے رحم میں ڈال دیا جاتا ہے اور بچہ ہونے کے بعد اس عورت کو دے دیا جاتا ہے جس کے بیضے ہوتے ہیں۔[8]

---

(1) البار، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص،70،54؛غانم، عمر بن محمد، احکام الجنین، ص248-249

(2) بکر بن عبد اللہ، فقہ النوازل، ج1، ص266؛94

(3) احمد سلامۃ، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، ص99۔

(4) البار، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص55؛ محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص178

(5) ایضا

(6) غانم، عمر بن محمد، احکام الجنین، ص248؛ بکر بن عبد اللہ، فقہ النوازل، ج1، ص266؛ محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص178-179۔

(7) قحطانی، طفل الانبوب والتلقیح الاصطناعی، ص43؛ محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص179۔

(8) د، عطا عبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص، 87؛ ہاشم جمیل عبد اللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج3، ص89۔

اس اسلوب کو عام طور پر تب اختیار کرتے ہیں جب بیوی کے بیضہ سالم ہوتے لیکن اس کا رحم کام کرنا چھوڑ دیتا ہے اور اس کا شوہر بھی بانجھ ہوتا ہے۔[1]

10. اجنبی مرد کی منی اور اجنبی عورت کا بیضہ لے کر مصنوعی خارجی حمل کا عمل مکمل کر کے دونوں کو کسی اور اجنبی عورت کے رحم میں ڈال دیا جاتا ہے اور جب اولاد ہوتی ہے تو اس کو ان دو مردوں کے حوالہ کر دیا جاتا ہے جو بانجھ ہوتے ہیں اور انھوں نے اولاد کے لیے اس تمام عمل کی قیمت ادا کی ہوتی ہے۔[2]

یہ تب کیا جاتا ہے جب دونوں مرد بانجھ ہوں اور ان کی بیوی کا رحم حمل کے ٹھہراؤ کے قابل نہیں ہوتا۔[3]

11. بیوی کے بیضہ سے ایک جھلی کی مقدار کے برابر لے لیا جاتا ہے اور اس مقدار کو اجنبی عورت کے بیضہ کے ساتھ طبی عمل کے ذریعے ملا دیا جاتا ہے اور پھر ان دونوں کو شوہر کی منی کے ساتھ ملا کر بیوی کے رحم میں ڈال دیا جاتا ہے۔[4]

اس طریقہ کو تب اختیار کیا جاتا ہے جب عورت کے بیضہ میں کوئی ایسی خرابی ہو جیسا کہ کم سنی کی وجہ سے بیضہ کا حمل کے قابل نہ ہونا یا کسی اور بیماری کی وجہ سے بیضہ کا ناقابل استعمال ہو جانا، یا عورت کی عمر زیادہ ہو چکی ہو۔[5]

---

(1) غانم، عمر بن محمد، احکام الجنین، ص248–249؛ بکر بن عبد اللہ، فقہ النوازل، ج1، ص266۔

(2) البار، محمد علی، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، احمد سلامۃ، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، ص100۔

(3) ایضا

(4) د، عبد الهادی، **العلاج الجینی واستنساخ الاعضاء البشریۃ رؤیۃ مستقبلۃ للطب والعلاج خلال القرن الحادی والعشرین**، طبع اول (قاھرہ، الدار المصریۃ اللبنانیۃ، 1999ء)، ص109؛ ندوۃ الوراثۃ والھندسۃ الوراثیۃ والجینوم البشری، ج1، ص601

(5) ایضا۔

مبحث دوم: مصنوعی حمل کے لیے اختیار کیے جانے والے عوامل کی شرعی حیثیت

مطلب اول: مصنوعی حمل، اسالیب اور طریقے، اور ان کا شرعی حکم

مصنوعی حمل کا مفہوم، اقسام، دواعی و اسباب اور اسلوب جاننے کے بعد اس کا حکم شرعی جاننا ضروری ہے کہ شریعت کی نظر میں اس تمام تر عمل کی کیا حیثیت ہے آیا تمام صورتیں جائز ہیں، یا سب ناجائز ہیں یا کچھ جائز ہیں اور کچھ ناجائز ہیں؟ ماقبل مبحث میں مصنوعی حمل کے مختلف اسالیب بیان ہوئے ہیں انہی اسالیب کا ذیل میں شرعی حکم بیان کیا جاتا ہے۔

پہلی قسم کے اسالیب: سب سے پہلے ان اسالیب کا حکم بیان کیا جاتا ہے جن میں میاں بیوی کے علاوہ کسی اور اجنبی مرد و عورت کی خدمات حاصل کی جاتی ہیں چاہے وہ اجنبی کی منی ہو، بیضہ ہو یا رحم ہو۔ یا یہ سارا عمل نکاح کے ختم ہونے کے بعد کیا جائے۔ یہ تمام اسالیب شرعاً حرام ہیں۔[1]

معاصر اہل علم[2] میں سے اکثر کی یہی رائے ہے اور تمام عالمی و مقامی سطح پر ہونے والی کانفرنسوں کی سفارشات اور فیصلے اسی حکم کو بیان کرتے ہیں۔ مثلاً:

- **کویت کے دار الافتاء کا فتویٰ:**

ایک سائل نے ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی مختلف حالتیں اپنے سوال میں بیان کیں اور پھر ان کے احکام استفسار کیے کہ ان تمام صورتوں کا کیا حکم ہے؟ ذیل میں پہلے سائل کی جانب سے پوچھی گئی حالتوں کو بیان کیا جاتا ہے اور اس کے بعد دار الافتاء کے جواب کو ذکر کیا جائے گا۔

1. شوہر کا نطفہ اور اس کی بیوی کا بیضہ لے لیا جائے اور پھر دونوں کو طبی عمل کے بعد ملا کر بیوی کے رحم میں ڈال دیا جائے۔
2. خاوند کا نطفہ اور بیوی کا بیضہ لے کر طبی عمل کے ذریعے ملا کر کسی اور عورت کے رحم میں ڈال دیا جائے جو دراصل کسی اور شخص کی بیوی ہو۔

---

(1) مجمع الفقہ الاسلامی کے پہلے اجلاس (جو 1398ھ میں منعقد ہوا تھا) سے لے کر آٹھویں اجلاس (1405ھ) تک کی سفارشات میں تمام اہل علم نے یہی رائے اختیار کی تھی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارات المجتمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ، الدورۃ الثامنۃ، (28 ربیع الثانی-7 جمادی الاولیٰ 1405،)، القرار الثانی، ص162-167۔

(2) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: بسام، عبد اللہ، اطفال الانابیب، ص353-354؛ بکر، ابو زید، فقہ النوازل، ص269؛ البار، محمد علی، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص52، 57، 64؛ السنبھلی، محمد برھان، قضایا فقھیۃ معاصرۃ، ص69-71؛ محمد عباسی، حول طفل الانابیب، مجلۃ الازھر، ش2، (نومبر، 1984ء)، ص203-204؛ ھاشم جمیل عبد اللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج1، ص97، ج2، ص71، ج3، ص89، 88، 87؛ محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص180-185، 182، 181۔

3. خاوند کا نطفہ اور بیوی کا بیضہ لے کر طبی عمل کے ذریعے ملا کر کسی اور عورت (کنواری یا شادی شدہ) کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

4. خاوند کا نطفہ اور کسی اور عورت کا بیضہ لے کر طبی عمل کے ذریعے ملا کر بیوی کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

5. اجنبی مرد کا نطفہ اور بیوی کا بیضہ لے کر طبی عمل کے ذریعے ملا کر بیوی کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

6. خاوند کا نطفہ اور اجنبی عورت کا بیضہ لے کر طبی عمل کے ذریعے ملا کر کسی اور عورت کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

7. اجنبی مرد کا نطفہ اور بیوی کا بیضہ لے کر طبی عمل کے ذریعے ملا کر کسی اور عورت کے رحم میں دال دیا جائے۔

8. اجنبی مرد کا نطفہ اور اجنبی عورت کا بیضہ طبی عمل کے ذریعے ملا کر بیوی کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

9. خاوند کا نطفہ پہلے سے مادہ منویہ کے بینک میں محفوظ ہو تو کیا خاوند کی عدم موجودگی یا موت کے بعد اس کی اپنی بیوی کے بیضہ سے خاوند کے نطفہ کا ملاپ کر کے مصنوعی طریقہ سے بچہ کی ولادت کی جاسکتی ہے؟

یہ وہ تمام صورتیں تھیں جو سائل نے اپنے سوال میں پوچھی تھیں۔ ذیل میں ان تمام صورتوں کا جواب نقل کیا جاتا ہے۔

دار الافتاء کا جواب:

دار الافتاء کی جانب سے سائل کے سوالات کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ:

"الحالة الأولى هي الجائزة شرعًا، أما الحالات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة والثامنة فهي غير جائزة شرعا، وأما الحالة التاسعة فإذا كان التلقيح بعد سفر الزوج فهو جائز أثناء قيام الزوجية، أما إذا كان بعد وفاة الزوج فهي غير جائزة،لانقطاع الزوجية بالموت"[1]

جواب دیتے ہوئے یہ کہا گیا کہ پہلی صورت شرعا جائز ہے البتہ دوسری سے آٹھویں صورت تک کی تمام صورتیں شرعاناجائز ہیں۔اور جہاں تک نویں صورت کا معاملہ ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر تو خاوند کسی سفر پر ہے یا کسی وجہ سے گھر آنا ممکن نہیں تو ایسی صورت میں مصنوعی حمل کا طریقہ اختیار کرنا جائز ہے کیونکہ نکاح کا رشتہ قائم ہے لیکن اگر خاوند فوت ہو چکا ہے تو پھر جائز نہیں ہے کیونکہ موت کی وجہ سے رشتہ ازداوج ختم ہو چکا ہے۔

فتویٰ میں جواز کی صورت میں اس بات کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اس صورت میں کسی تیسرے مرد یا عورت کا نطفہ یا بیضہ استعمال نہیں کیا جارہا بلکہ میاں بیوی کا اپنا نطفہ اور بیضہ استعمال ہو رہا ہے اور جو باقی صورتیں ہیں ان میں کسی نا کسی

(1) مجموعة الفتاوى الشرعية، ج2، ص311-313، ج4، ص224

طرح کسی ثالث کا بیضہ، رحم یا جرثومہ استعمال ہو رہا ہے لہذا اس کی اجازت نہیں دی گئی۔

- **ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام:**(1)

اس اجتماع کی سفارشات میں کہا گیا ہے کہ:

"انتهت الندوة بالنسبة لهذا الموضوع، إلى أنه جائز شرعًا إذا تم بين الزوجين أثناء قيام الزوجية ورُوعيت الضمانات الدقيقة الكافية لمنع اختلاط الأنساب، واتفق على أن ذلك يكون حرامًا إذا كان في الأمر طرف ثالث سواء أكان منيًا أم بويضة أم جنينًا أم رحمًا"

یعنی اجتماع کی سفارشات میں یہ طے ہوا ہے کہ جب رشتہ ازدواج منعقد ہو جائے تو نکاح کے دوران اگر میاں بیوی کے نطفہ اور بیضہ سے مصنوعی حمل کا طریقہ اپنایا جاتا ہے تو اس کی گنجائش موجود ہے اس لیے اس میں اختلاط نسب کا عنصر نہیں پایا جاتا۔ البتہ اس کے علاوہ اگر کوئی صورت ہو جس میں کسی تیسرے کی خدمات حاصل کی جائیں جیسا کہ منی، بیضہ، جنین یا رحم وغیرہ تو یہ کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے۔(2)

- **مجمع الفقہ الاسلامی کی سفارشات:**(3)

مجمع الفقہ الاسلامی کی سفارشات میں ذکر کیا گیا ہے کہ ان تمام تر معلومات کو سامنے رکھتے ہوئے جو مصنوعی حمل سے متعلق مختلف ٹھوس ذرائع کے ذریعے ہم تک پہنچی ہیں، شریعت اسلامی کی روشنی میں اگر ان کو پرکھا جائے تو ان تمام صورتوں کے احکام کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلی صورت: عام شرعی حکم

اَ. کسی بھی عورت کے لیے کسی اجنبی کے سامنے اپنا ستر کھولنے کی ہرگز اجازت نہیں ہے الا یہ کہ کوئی ایسی مجبوری ہو جس کو شریعت نے بھی معتبر سمجھا ہو۔

ب. اگر کسی عورت کو کوئی ایسی بیماری ہو جو اس کے لیے باعث تکلیف ہو یا کوئی ایسا مرض ہو جس کی وجہ سے اس کے مفلوج ہونے کا اندیشہ ہو تو یہ ایسے اعذار ہیں جن کو شریعت نے معتبر سمجھا ہے ایسی صورت میں اس کے لیے غیر محرم کے سامنے علاج کی غرض سے بقدر ضرورت انکشاف کی گنجائش موجود ہے۔

ج. وہ تمام صورتیں جن میں عورت کسی دوسرے کے سامنے انکشاف پر مجبور ہو تو اس کی ترتیب یہ ہے کہ وہ غیر کوئی مسلمان عورت ہو، یا غیر مسلم عورت ہو، یا مسلمان مرد ہو یا غیر مسلم مرد ہو۔ یہی ترتیب لازمی ہے۔

---

(1) یہ اجتماع کویت میں 11 شعبان، 1403ھ، بمطابق 24 مئی، 1983ء کو منعقد ہوا تھا

(2) تفصیل کے لیے دیکھیں: ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام، ص350۔

(3) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارات المجتمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ، القرار الخامس، التلقیح الاصطناعی واطفال الانابیب، الدورۃ السابعۃ (11-16، ربیع الثانی، 1404ھ)، ص148-152، الدورۃ الثامنۃ (28 ربیع الثانی-7 جمادی الاولی، 1405ھ)، القرار الثانی، ص162-167

عورت اور معالج کے مابین خلوت کی تب تک اجازت نہیں ہے جب تک کے خاوند وہاں موجود نہ ہو یا کوئی اور عورت وہاں موجود ہو۔

دوسری صورت: مصنوعی حمل کا حکم

أ. ایسی عورت جو حاملہ نہیں ہو سکتی اور اس کا خاوند اس سے اولاد کا متمنی ہے تو یہ ایک جائز خواہش ہے ان کے لیے علاج کرانے اور مصنوعی حمل کی گنجائش موجود ہے۔

ب. مصنوعی حمل کا پہلا طریقہ، جس میں میاں بیوی کا اپنا نطفہ اور بیضہ استعمال ہوتا ہے، اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ یہ تب جائز ہے کہ جب یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو اس طبی طریقہ کی حمل ٹھہرنے کے لیے ضرورت ہے۔

ج. مصنوعی حمل کا تیسرا طریقہ، جس میں میاں بیوی کا اپنا نطفہ اور بیضہ لیا جاتا ہے اور اس کے بعد خارجی مصنوعی حمل کا طریقہ استعمال کر کے اسی کی بیوی کے رحم میں تخم ریزی کر لی جاتی ہے، اس کی شریعت میں اگرچہ گنجائش موجود ہے لیکن چونکہ اس میں جتنی بھی احتیاط کر لی جائے بہت سے شکوک و شبہات پھر بھی باقی رہتے ہیں اس لیے حتی الامکان اس صورت کو اختیار نہیں کرنا چاہیے۔

د. ان دونوں صورتوں میں جہاں مجمع الفقہ الاسلامی نے گنجائش دی ہے وہاں یہ بھی کہا ہے کہ ان صورتوں میں ہونے والے بچہ کے وہ تمام حقوق ہوں گے جو ایک طبعی طریقہ سے پیدا ہونے والے بچے کو حاصل ہوتے ہیں۔ مثلاً والدین سے نسب کا ثبوت، پرورش کا حق، وراثت کا حق وغیرہ۔

ہ. اس کے علاوہ جتنی بھی صورتیں جو تفصیل کے ساتھ ماقبل بیان ہو چکی ہیں ان سے متعلق مجمع الفقہ الاسلامی کا موقف یہ ہے کہ ان کی قطعاً اسلام میں گنجائش نہیں ہے کیونکہ ان صورتوں میں ایسے اجنبی کی خدمات لی جاتی ہیں جس کے ساتھ کسی بھی قسم کا کوئی حلال رشتہ قائم نہیں ہے۔[1]

- **طبی فقہ اکیڈمی برائے اسلامک میڈیکل سائنسز اردن کی سفارشات:۔**[2]

اس اکیڈمی کی بیان کردہ سفارشات میں ہے کہ مصنوعی داخلی حمل مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ جائز ہے:

أ. جن دو مرد و عورت کا مادہ منویہ اور بیضہ لیا جا رہا ہے ان کے مابین نکاح صحیح قائم ہو۔

ب. جب تک ماہر طبیب یہ تسلی نہ کر لے کہ مصنوعی حمل کے طبی طریقہ میں اولاد ہونے کا غالب امکان ہے تب تک اس کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

---

(1) قرارات المجتمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ، الدورۃ السابعۃ، (11-16، ربیع الثانی، 140ھ)، القرار الخامس، التلقیح الاصطناعی واطفال الانابیب، ص148-153۔

(2) محمود علی وآخرون، **قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ**، طبع اول (اردن، دار البشیر، 1995ء) ج1، ص90-91

ج. جن معالجین کے ذریعے علاج کرایا جارہا ہے ان سے متعلق یہ تسلی کی گئی ہو کہ یہ واقعی ماہر معالج ہیں اور ان کے کردار میں کسی قسم کی کوئی قدغن نہیں ہے۔

د. مصنوعی حمل کے لیے لیے گئے مادہ منویہ کے بقیہ حصہ کو کام ہو جانے کے بعد ضائع کر دیا جائے۔

ہ. مصنوعی حمل کے لیے جو بھی عمل کیا جارہا ہو جس کا تعلق ستر اور کشف سے ہو وہ تمام کام خاوند کی موجودگی میں کیے جائیں۔

مصنوعی خارجی حمل سے متعلق کمیٹی کی سفارشات:۔(1)

مذکورہ مسئلہ کو بیان کرتے ہوئے کمیٹی کا کہنا یہ ہے کہ اگر میاں بیوی کا اپنا نطفہ اور بیضہ لے کر مصنوعی خارجی حمل کا طبی طریقہ استعمال کیا جارہا ہو تو اس کی گنجائش موجود ہے البتہ اس کی چند شرائط ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

اَ. زوجیت کا رشتہ قائم ہو۔

ب. مصنوعی حمل کا سارا عمل میاں بیوی کی اجازت سے ہو رہا ہو۔(2)

ج. شروع سے لے کر آخر تک تمام عمل میں اس بات کی تسلی کر لی گئی ہو کہ کسی بھی قسم کا کوئی اختلاط نسب نہیں ہو گا۔ یعنی کسی بھی تیسرے شخص کی منی یا بیضہ استعمال نہیں ہو گا۔

د. کسی بھی عام ادارے سے یہ کام نہ کرایا جائے بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ جس ادارے کی خدمات لی جارہی ہیں وہ ایک مستند، حکومت سے منظور شدہ اور قابل اعتماد ادارہ ہو۔

- **تولیدی نظام کے کنٹرول سے پیدا ہونے والے اخلاقی مسائل، مغربی ممالک کی اکیڈمی کی قرارداد:۔**

اکیڈمی اس نظام کی حرمت سے متعلق مندرجہ ذیل دلائل ذکر کرتی ہے:

1. جب اس نظام میں کوئی تیسرا شخص داخل ہو جائے بایں صورت کہ اس کی منی یا بیضہ استعمال کیا جارہا ہو تو اس کی درج ذیل وجوہات کی وجہ سے اجازت نہیں دی جاسکتی:

اَ. اس میں اختلاط نسب پایا جاتا ہے۔(3)

ب. اس میں زنا اور بدکاری کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے۔(4)

ج. اس میں کسی دوسری کی کھیتی کا استعمال کیا جاتا ہے۔(5)

(1) محمود علی وآخرون، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج1، ص124، 135۔

(2) لیکن کسی بھی قسم کا ایسا عمل جو شریعت کے خلاف ہو اس سے متعلق میاں بیوی کی اجازت معتبر نہیں ہے۔

(3) البار، محمد علی، اخلاقیات التلقیح الاصطناعی، ص46؛ قحطانی، طفل الانبوب والتلقیح الاصطناعی، ص34-38؛ بسام، اطفال الانابیب، ص259؛ مجلۃ لواء الاسلام، ج10، ش15، (اکتوبر، 1951ء) ص605؛ محمد عباسی، طفل الانابیب، ص203-204؛ د، عطا عبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص233-

(4) محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص180؛ السنبھلی، قضایا فقھیۃ معاصرۃ، ص70

(5) ایضا۔ مزید یہ کہ حدیث شریف میں بھی ایسا کرنے کی ممانعت آئی ہے:

2. رحم میں کسی تیسرے کے عمل دخل کو سامنے رکھتے ہوئے یہ صورت حرام ہے کیونکہ:

أ. رحم میں اختلاط پایا جارہا ہے۔(1)

ب. اس صورت میں رحم جنین کے ساتھ شریک ہے پس اس میں بھی موروثی صفات دھر آئیں گی۔(2)

ج. اس صورت میں عین ممکن ہے کہ بچہ میں اس عورت کی شبیہ آئے گی جس کا بیضہ استعمال کیا جارہا ہے۔(3)

د. اس صورت میں جس عورت کی خدمات حاصل کی جارہی ہیں اس کو اولاد کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس کے باوجود اس کے رحم کا کشف ہورہا ہے اس لیے اس کی اجازت نہیں ہے۔(4)

ہ. اس صورت میں قوی امکان ہے کہ بعد میں اختلاف اور نزاع پیدا ہو۔(5)

3. زوجیت ختم ہو جانے کے بعد بھی مصنوعی حمل کا طریقہ اختیار کرنا مندرجہ ذیل وجوہات کی وجہ سے حرام ہے۔

أ. جب مرد و عورت کے مابین نکاح کا رشتہ ختم ہو گیا ہے تو اب یہ ایک دوسرے کے لیے اجنبی ہیں اس لیے مرد کا نطفہ اس عورت کے رحم میں ڈالنے کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔(6)

ب. مصنوعی حمل کی اجازت ایک ضرورت کی حد تک دی گئی ہے اس لیے خاوند کے مرنے کے بعد اس کی گنجائش نہیں دی جاسکتی۔ کیونکہ اب دوسرے نکاح کے ذریعے اس ضرورت کو پورا کیا جاسکتا ہے۔(7)

ج. خاوند کے مرجانے کے بعد عدت کو اس لیے مشروع کیا گیا ہے تاکہ اس کے رحم کو مشغول ہونے سے بچایا

((لَا يَحِلُّ لِامْرِئٍ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْقِيَ مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ)) ترجمہ: جو شخص اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنا پانی دوسرے کے کھیت میں ڈالے۔ (السجستانی، سنن ابی داوٗد، کتاب النکاح، باب فی وطء السبایا، حدیث، 2158؛ امام ترمذی نے اس حدیث کو "کتاب النکاح، باب الرجل یشتری الجاریۃ وھی حامل" میں نقل کرنے کے بعد حسن قرار دیا ہے۔ حدیث، 1131؛ اسی طرح علامہ البانی نے اس حدیث کو "الارواء" میں حسن کہا ہے۔ ج1، ص201۔)

(1) بکر بن عبد اللہ، فقہ النوازل، ج1، ص269۔

(2) ملاحظہ فرمائیں:
http://www.islam-online.net/arabic/adam/2001/05/article10.shtml

(3) البار، محمد علی، التلقیح الاصطناعی، ص486؛ محمد عباسی، طفل الانابیب، ص203۔

(4) بسام، اطفال الانابیب، ص260-261

(5) ملاحظہ فرمائیں:
http://www.islamonline.net//fatwa/arabic/fatwadisplay.asp?hFatwaID=11484

(6) بکر بن عبد اللہ، فقہ النوازل، ج1، ص269؛ زیاد سلامۃ، اطفال الانابیب، ص81؛ محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص181؛ د، عطا عبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص246۔

(7) ھاشم جمیل عبد اللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج4، ص93

جائے کہ اگر اس کا رحم مشغول ہے تو وہ صاف ہو جائے،[1] جب کی مذکورہ صورت میں تو اس کے برعکس کیا جا رہا ہے کہ ایک صاف رحم کو خاوند کی وفات کے بعد مشغول کیا جا رہا ہے۔

دوسری قسم کے اسالیب: اس قسم میں ان اسالیب کا حکم بیان ہو گا جن میں میاں بیوی کے نطفہ اور بیضۃ کو لے کر مصنوعی طریقہ سے ملایا جاتا ہے اور خاوند کی دوسری بیوی کے رحم میں ڈال دیا جاتا ہے۔

معاصر اہل علم کا اس بات میں تو اتفاق ہے کہ کسی بھی تیسرے شخص کا مادہ منویہ یا بیضہ حمل کے لیے استعمال کرنے کی بالکل گنجائش نہیں ہے جیسا کہ ما قبل بیان ہو چکا ہے۔ البتہ اس کے علاوہ اگر کوئی تیسرا شخص اسی شوہر کی دوسری بیوی ہو تو کیا اس صورت میں مصنوعی حمل کے لیے جو طبی اختیار کیا جاتا ہے، اس کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس میں اہل علم کے تین اقوال ہیں:

قول اول: ایک قول یہ ہے کہ یہ صورت بھی حرام ہے۔

جمہور کی یہی رائے ہے جیسا کہ ما قبل گزر چکا ہے۔

قول دوم: یہ صورت مطلقاً جائز ہے۔

مجمع الفقہ الاسلامی کے ساتویں اجلاس میں اسی قول کو اختیار کیا گیا تھا۔[2] البتہ بعد میں آٹھویں اجلاس کی دوسری قرارداد میں 1405ھ کو اس قول سے رجوع کر لیا گیا تھا اور اس صورت کو بھی حرام قرار دے دیا گیا تھا۔[3] پھر اس حرمت کے قول کو ہی 1410ھ میں بھی حتمی قرار دیا گیا تھا۔[4]

بعض معاصر اہل علم کی یہی رائے (مطلقاً جواز) ہے۔[5]

قول سوم: ایک قول یہ ہے کہ اگر دوسری بیوی کے بیضہ میں کوئی ایسی بیماری جس کی وجہ سے اولاد نہیں ہو پا رہی تو اس

---

(1) السرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، ج6، ص53؛ المالکی، احمد بن غنیم، الفواکہ الدوانی، ج2، ص58؛ الشیرازی، ابراھیم بن علی، **المھذب فی فقہ الشافعی**، (بیروت، دار الفکر، 1992ء) ج2، ص132؛ البھوتی، منصور بن یونس، کشاف القناع، ج5، ص411۔

(2) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارات المجتمع الفقہی الاسلامی، مکہ مکرمہ، الدورۃ السابعۃ، (11-16، ربیع الثانی، 140ھ)، القرار الخامس، التلقیح الاصطناعی واطفال الانابیب، ص148-152۔

(3) قرارات المجتمع الفقہی الاسلامی، مکہ مکرمہ، الدورۃ الثامنۃ، (28 ربیع الثانی-7 جمادی الاولیٰ، 1405)، القرار الثانی، التلقیح الاصطناعی واطفال الانابیب، ص162-167

(4) بارہویں اجلاس (15-22 رجب، 1410ھ) کے تیسرے فیصلے کا صفحہ 275 ملاحظہ فرمائیں۔

(5) ذیل میں چند اہل علم کے نام ذکر کیے جاتے ہیں:

1. کیلانی، عبد الرحمٰن، انسانی پیدائش کے لئے مصنوعی تخم ریزی، ماہنامہ، محدث، ج18، ش160، عدد4،
2. حافظ مبشر حسین، جدید فقہی مسائل، ص85
3. رحمانی، جدید فقہی مسائل، ج5، ص100-104
4. یہ رائے احمد محمد جمال کی بھی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج1، ش3، ص496

صورت کی گنجائش ہے۔

معاصر اہل علم میں سے بعض کی یہی رائے ہے۔[1]

ذیل میں تینوں اقوال کے دلائل بیان کیے جاتے ہیں۔

- **حرمت کے قائلین کے دلائل:**

ان حضرات کے وہی دلائل ہیں جو ما قبل اس صورت اور اس جیسی دیگر صورتوں کی حرمت سے متعلق گزر چکے ہیں۔

- **مطلقاجواز کے قائلین کے دلائل:**

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ دونوں عورتیں ایک ہی شخص کی بیویاں ہیں اس لیے اس صورت میں کسی شخص کے نطفہ کو غیر محرم کے رحم میں داخل کرنے کی صورت پیش نہیں آرہی اس لیے اس صورت کی حرمت کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔[2]

استدلال پر اشکال:

1. اس دلیل پر ایک اشکال یہ ہے کہ اگرچہ نطفہ تو اسی کے شوہر کا ہے لیکن جب اس نطفہ کو پہلی بیوی کے بیضہ سے ملا کر طبی طریقہ سے دوسری بیوی کے رحم میں داخل کیا جائے گا تو اس میں اجنبی کا پانی داخل کرنا پایا جارہا ہے بایں صورت کہ پہلی بیوی دوسری بیوی کی سوکن اور اس کے لیے اجنبی ہے۔
2. دوسرا اشکال یوں ہے کہ ما قبل جتنے دلائل حرمت کے گزر چکے ہیں ان کو سامنے رکھتے ہوئے اس صورت کو جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔

- **دوسری بیوی کی بیماری کی صورت میں جواز کے قائلین کے دلائل:**

1. اس صورت میں چونکہ یہ عورت اسی کی بیوی ہے اس لیے اس میں اختلاط نسب کا کوئی اندیشہ نہیں ہے اس لیے یہ صورت جائز ہے۔[3]

استدلال پر اشکال:

اس استدلال پر اشکال یہ ہے کہ اگر اس صورت کے جواز کی یہی دلیل ہے کہ اس میں اختلاط نسب کا اندیشہ نہیں ہے تو اسی طرح کی ایک اور صورت جس میں کسی اجنبی عورت کو مستعار لیا جاتا ہے یا دوسری بیوی جو اولاد کی پیدائش پر قادر ہوتی ہے اس صورت میں مصنوعی حمل کے ذریعے تخم ریزی کے وقت اس بات کی تسلی کی جاچکی ہوتی ہے کہ

---

(1) د، علی المحمدی، نے اپنے رسالہ "ثبوت النسب" میں یہ رائے اختیار کی ہے۔ تفصیل کے لیے "ھاشم جمیل عبداللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج3، ص79-80، ملاحظہ فرمائیں۔

(2) مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج1، ش3، ص497۔

(3) ھاشم جمیل عبداللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج3، ص79-80

مصنوعی عمل سے پہلے اجنبی عورت کا رحم کسی بھی طرح سے مشغول نہیں ہے لیکن پھر بھی یہ صورت آپ کے ہاں بھی ناجائز ہے[1]

2. اس صورت میں کسی بھی قسم کی تہمت یعنی زنا وغیرہ کا دھبہ لگنے کا کوئی اندیشہ نہیں ہے۔[2]

استدلال پر اشکال:

اس استدلال پر اشکال یہ ہے کہ جب دوسری بیوی اولاد پیدا کرنے پر قادر ہو اور اس کے لیے مصنوعی حمل کا طریقہ اختیار کیا جائے تو زنا کی تہمت کا نہ ہونا تو اس صورت میں بھی نہیں پایا جاتا لیکن یہ صورت بھی ناجائز ہے۔

راجح موقف:

اس مسئلہ میں جمہور اہل علم کا موقف (میاں بیوی کے علاوہ مصنوعی حمل کی وہ تمام صورتیں جس میں کوئی تیسرا شخص شامل ہو، چاہے وہ تیسرا شخص خاوند کی اپنی ہی دوسری بیوی ہو، ناجائز ہیں) ہی راجح اور قرآن و سنت کے قریب ترین ہے اس لیے کہ تحفظِ نسب شریعت اسلامی کے بنیادی مقاصد میں سے ایک مقصد ہے اگر اس صورت کی اجازت دے دی جائے تو شریعت کے اس بنیادی مقصد میں خلل لازم آئے گا جو کسی صورت برداشت نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے ساتھ ان کے مذہب کے راجح ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مخالف موقف کے قائلین کے دلائل کمزور ہیں جیسا کہ ما قبل بیان ہو چکا ہے۔ واللہ اعلم۔

تیسری قسم کے اسالیب: اس قسم میں وہ تمام صورتیں شامل ہیں جن میں شوہر کی وفات کے بعد مصنوعی حمل کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔

اس صورت سے متعلق معاصر اہل علم کی دو آراء ہیں:

پہلی رائے: جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ صورت ناجائز ہے جیسا کہ ما قبل بیان ہو چکا ہے۔

دوسری رائے: بعض معاصر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ شوہر کی وفات کے بعد صرف عدت کے دوران مصنوعی حمل کا طریقہ اختیار کرنے کی اجازت ہے۔[3]

---

(1) ھاشم جمیل عبد اللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج3، ص81

(2) ایضا۔

(3) درج ذیل علماء کی یہ رائے ہے:

1. ڈاکٹر عبد العزیز الخیاط نے اپنی کتاب "حکم العقم الاسلام، ص30-31، میں یہ رائے اختیار کی ہے۔ تفصیل کے لیے درج ذیل کتابیں ملاحظہ فرمائیں:

البار، محمد علی، اخلاقیات التلقیح الصطناعی، ص، 140-141؛ زیاد سلامۃ، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، ص82؛ محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص181؛ موسوعۃ الفقہ الاسلامی المعاصر، ج3، ص643۔

2. زیاد احمد سلامۃ، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، ص82۔

جمہور اہل علم کے دلائل:

جمہور اہل علم کے دلائل ماقبل میں تفصیل کے ساتھ بیان ہو چکے ہیں جن میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ شوہر کی وفات کے بعد کسی بھی قسم کا مصنوعی حمل ٹھہرانے کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

بعض معاصر اہل علم کے دلائل:

1. ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ متقدمین فقہاء نے ایک مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کوئی شخص ایسا ہے جو اپنی بیوی کو طلاق دے چکا ہے لیکن اس کے بعد اتنا عرصہ گزرا جس میں اس مرد کا اس عورت سے بچہ ہونے کا امکان ہے اور پھر وہ عورت کسی بچہ کو جنتی ہے اور یہ دعویٰ کرتی ہے کہ یہ بچہ اس کے سابقہ شوہر کا ہے تو اس کا نسب اس شوہر سے ثابت مانا جائے گا۔[1]

شوہر کی وفات کے بعد مصنوعی حمل کے طریقہ میں یہی صورت پائی جا رہی ہے کیونکہ نطفہ اسی مرد کا ہے جو اس کا شوہر تھا۔ پس اگرچہ بچہ اس کی وفات کے بعد ہو گا لیکن اس بچہ کا ہونا ممکن سمجھا جائے گا۔ واللہ اعلم[2]

استدلال کی تردید:

أ۔ مذکورہ قول جمہور اہل علم کی اُن آراء کے خلاف ہے جو انہوں نے مجمع الفقہ الاسلامی کے تیسرے دور کی قرارداد کے تحت اختیار کیا تھا یہ کانفرنس 1986ھ میں عمان میں منعقد ہوئی تھی۔[3]

اس رد کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مجمع الفقہ الاسلامی کی قرارداد کوئی ایسی قطعی دلائل نہیں ہیں جن کی مخالفت نہ کی جا سکے۔ یعنی یہ کوئی شرعی اجماع نہیں ہے۔

ب۔ جواز کے قائلین کے نزدیک مادہ منویہ کے بینک قائم کرنے کی اجازت نہیں ہے حالانکہ اگر مادہ منویہ کے بینک قائم نہ کیے جائیں تو شوہر کی وفات کے بعد مصنوعی حمل ٹھہرانا کیسے ممکن ہو سکتا ہے؟[4]

اس رد کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فقہاء کے اقوال کوئی شرعی دلائل نہیں ہوتے کہ ان خلاف نہیں جایا سکتا وہ تو محض دلائل کو سمجھنے اور ان کی جانچ پرکھنے کے لیے سود مند ہوتے ہیں۔

2. زوجیت کے احکام محض شوہر کی وفات سے ختم نہیں ہو جاتے بلکہ جب تک عورت عدت میں ہے تب تک

---

3. د، عبد الحلیم، عویس، موسوعۃ الفقہ الاسلامی المعاصر، ج3، ص643۔ مصنف نے دراصل ڈاکٹر خیاط کی رائے کو نقل کرنے کے بعد کوئی تبصرہ نہیں کیا اس لیے بظاہر یہی لگتا ہے کہ ان کی بھی یہی ہے۔ واللہ اعلم

(1) السرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، ج6، ص50-51؛ ابن عبد البر، الکافی، ص289؛ الشیرازی، ابراھیم بن علی، المھذب، ج2، ص120؛ المرداوی، علی بن سلیمان، الانصاف، ج9، ص258-259

(2) البار، محمد علی، اخلاقیات التلقیح الاصطناعی، ص141۔

(3) ایضاً۔

(4) ایضاً، ص141-142

احکام زوجیت قائم رہتے ہیں لہذا اس صورت میں عورت کے لیے سابقہ شوہر کے نطفہ کو اپنے رحم میں داخل کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔[1]

استدلال پر اشکال:

اس استدلال پر اشکال یہ ہے کہ اگرچہ عدت کے دوران احکام زوجیت باقی رہتے ہیں لیکن اس پر متفرع کرتے ہوئے یہ کہنا کہ چونکہ نکاح کے احکام باقی ہیں لہذا عورت کو سابقہ شوہر کے نطفہ پر اختیار حاصل ہے، درست نہیں ہے کیونکہ مرد کا نطفہ خالص اس کی ملکیت ہے اس پر عورت کا کسی قسم کا کوئی استحقاق نہیں ہے۔ہاں ایک قول کے مطابق یہ کہا جاسکتا ہے کہ خاوند کی موجودگی میں جماع کے وقت عورت کا کسی حد تک اس کے نطفہ پر اختیار ہے۔[2] اس کے علاوہ یہ بھی جاننا چاہیے کہ شوہر کی وفات کے بعد جو مصنوعی طریقہ سے عورت کے رحم میں نطفہ داخل کیا جاتا ہے اس کو زنا نہیں کہا جاتا کیونکہ زنا کی صورت یہ ہے کہ مرد کا آلہ تناسل عورت کی شرمگاہ میں داخل کیا جائے جو ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت میں نہیں پایا جاتا۔[3]

راجح موقف:

اس صورت میں جمہور اہل علم کی رائے زیادہ راجح ہے کیونکہ ان کے دلائل دیگر معاصر اہل علم کے دلائل کے مقابلے میں زیادہ واضح اور قوی ہیں خاص کر یہ دلیل کہ متوفی عنھا زوجھا کے لیے عدت وفات اس لیے قائم کی گئی ہے کہ یہ جان لیا جائے کہ اس کا رحم خالی ہے یا مشغول ہے۔جب کے وفات کے بعد مصنوعی حمل کے طریقے میں تو بجائے استبراء کے مشغول کرنا پایا جارہا ہے جو عدتِ وفات کے معنٰی کے خلاف ہے۔واللہ اعلم

چوتھی قسم کے اسالیب: ان اسالیب سے مراد وہ تمام صورتیں ہیں جو میاں بیوی کے مابین نکاح کے دوران مصنوعی حمل کے لیے اختیار کی جاتی ہیں۔

معاصر اہل علم کا ان صورتوں سے متعلق چار اقوال ہیں۔

قول اول: مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ یہ صورت جائز ہے۔

أ. مصنوعی حمل کا طریقہ میاں بیوی کے نکاح کے دوران اختیار کیا جارہا ہو۔

ب. اس طریقہ میں دونوں میاں بیوی کی اجازت اور رضا شامل ہو۔

---

(1) زیاد سلامۃ، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، ص82

(2) جمہور فقہائے کرام جیسا کہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا یہ موقف ہے کہ جماع کرنا شوہر پر لازم ہے۔تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الکاسانی، علاء الدین، ابو بکر بن مسعود، بدائع الصنائع، ج2، ص331؛ ابن نجیم، البحر الرائق، ج3، ص253؛ مالک بن انس، المدونۃ، ج4، ص271؛ حطاب، محمد بن عبد الرحمٰن، مواھب الجلیل، ج4، ص11؛ ابن قدامہ، المغنی، ج10، ص،239۔ البتۃ شوافع کے نزدیک جماع کرنا واجب نہیں ہے۔تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الغزالی، محمد بن محمد، الوسیط، ج5، ص283؛ البکری، عثمان بن شطا، اعانۃ الطالبین، ج3، ص370؛ الشرینی، القناع، ج2، ص429۔

(3) د، عطا عبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص56؛ ھشام جمیل عبد اللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص71۔

ج. علاج کے ذریعے حمل کی کوئی صورت نہ بن رہی ہو اور وہ دونوں اس مصنوعی طریقہ حمل پر مجبور ہوں۔[1]

د. جس طبیب کی خدمات حاصل کی جارہی ہیں اس کو یہ یقین کامل ہو کہ مصنوعی طریقہ سے مطلوبہ نتائج حاصل کیے جاسکتے ہیں۔

ہ. اس پورے عمل کے دوران عورت کے اعضاء کا کشف بقدر ضرورت ہو۔

و. اگر ہو سکے تو معالج عورت مسلمان ہو، ورنہ غیر مسلم عورت سے علاج کرایا جائے، یا کسی مسلمان مرد، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو کسی غیر مسلم مرد کی طبی خدمات لی جاسکتی ہیں۔یہی ترتیب رکھی جائے گی جو بیان ہوئی ہے۔

ز. علاج کے دوران خلوت نہیں ہونی چاہیے بلکہ شوہر یا کوئی اور عورت معالج کے ساتھ موجود ہو۔

ح. اختلاط نسب سے بچانے کے لیے مقدور بھر کوششیں کی جانا ضروری ہے۔

اکثر اہل علم نے اسی موقف کو اختیار کیا ہے۔[2] اور اسی کے جواز کی سفارشات اور قرار داد پیش کی ہیں جیسا کہ ماقبل تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے۔ذیل میں ان اکیڈمی اور دار الافتاؤں کے محض نام ذکر کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

1. کویت کے دار الافتاء کا فتویٰ
2. ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام
3. مجمع الفقہ الاسلامی کی سفارشات
4. طبی فقہ اکیڈمی برائے اسلامک میڈیکل سائنسز اردن کی سفارشات
5. تولیدی نظام کے کنٹرول سے پیدا ہونے والے اخلاقی مسائل، مغربی ممالک کی اکیڈمی کی قرارداد

قول دوم: بعض معاصر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ صورت بھی دیگر اسالیب کی طرح جائز نہیں ہے۔[3]

---

(1) ضرورت یہ ہو سکتی ہے کہ مبتلا بہ کی اور کوئی اولاد نہیں ہے اور تمام تر علاج کے باوجود اولاد نہیں ہو پا رہی۔

(2) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ، ج2، ص311-313، ج4، ص224؛ قرارات المجتمع الفقہی الاسلامی، مکہ مکرمہ، الدورۃ الثامنۃ، (28 ربیع الثانی-7 جمادی الاولیٰ، 1405)، القرار الثانی، التلقیح الاصطناعی واطفال الانابیب، ص162-167؛ عثمانی، فتاوی عثمانی، ج4، ص283؛ کیلانی، عبد الرحمٰن، انسانی پیدائش کے لئے مصنوعی تخم ریزی، ج18، ش160، عدد، 4؛ رحمانی، جدید فقہی مسائل، ج5، ص100-104)

(3) بکر بن عبد اللہ، فقہ النوازل، ج1، ص270، محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص89۔

ذیل میں معاصر اہل علم کا ذکر کیا جاتا ہے:

1. مفتی رشید احمد لدھیانوی نے۔ملاحظہ فرمائیں: لدھیانوی، رشید احمد، مفتی، **احسن الفتاوی**، کتاب الحظر والاباحۃ، متفرقات الحظر والاباحۃ، ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا حکم، طبع چہارم (کراچی، ایچ ایم سعید، 1425ھ)، ج8، ص215
2. مفتی عبد السلام چاٹگامی۔ملاحظہ فرمائیں: چاٹگامی، عبد السلام، مفتی، **جواہر الفتاوی**، ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی شرعی حیثیت، (کراچی، بنوری ٹاؤن، اسلامی کتب خانہ، اگست، 2011ء)، ج1، ص161۔
3. شیخ رجب التمیمی نے خود اپنی رائے "اطفال الانابیب" مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج1، ش2، کے ص،309-310، میں یہ رائے نقل کی ہے۔
4. شیخ عبد اللطیف الفرفور نے یہی رائے اختیار کی ہے۔تفصیل کے لیے: مجلۃ الفقہ الاسلامی، ج1، ش2، ص376، ملاحظہ فرمائیں۔

قول سوم: مصنوعی داخلی حمل تو جائز ہے البتہ مصنوعی خارجی حمل جائز نہیں ہے۔ بعض معاصر اہل علم کی یہی رائے ہے۔[1]

قول چہارم: مذکورہ صورت کے جواز کا مطلقا اور علی العموم اعلان نہیں کیا جا سکتا بلکہ ایسے علاقے جہاں اس کی ضرورت ہو یا مبتلابہ کی ضرورت شدیدہ ہو تو اس کے لیے گنجائش نکالی جا سکتی ہے۔ بعض معاصر اہل علم کی یہی رائے ہے۔[2]

چاروں اقوال کے ذکر کرنے کے بعد ذیل میں تمام قائلین کے دلائل کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

- **شرائط کے ساتھ جواز کے قائلین کے دلائل:**

1. پہلی دلیل یہ ہے کہ مصنوعی حمل کا اسلوب اختیار کرنا دراصل علاج معالجہ کی ایک صورت ہے اور کسی بھی بیماری کے لیے جائز اسباب کو اختیار کرنے کی شرعا اجازت ہے۔[3]

اس دلیل پر اشکال یہ ہے کہ مصنوعی حمل کا طریقہ اختیار کرنا کوئی علاج نہیں ہے کیونکہ اس کے بعد بھی میاں بیوی یا جو بیمار ہے وہ اپنی اسی حالت پر برقرار رہتا ہے جو حمل کے لیے مانع تھی۔[4]

---

5. شیخ علی بیاض، تفصیل کے لیے: مجلۃ الفقہ الاسلامی، ج1، ش2، ص376، ملاحظہ فرمائیں۔
6. شیخ ابراھیم شقرۃ نے اپنی رائے "تنویر الافھام الی بعض مفاھیم الاسلام" کے صفحہ نمبر، 237 میں یہ رائے نقل کی ہے۔
7. شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن کی رائے، فتاوی الشرعیۃ فی المسائل الطبیۃ، ص70، 69، 65، میں منقول ہے۔
8. شیخ عبدالحمید طھماز نے اپنی کتاب "الانساب والاولاد" میں یہ رائے نقل کی ہے، ص301۔
9. شیخ محرز سلامۃ کی رائے "الاستنساخ والانساب" میں منقول ہے، ص301۔
10. د، عبداللہ الخرجی کی رائے "الاستنساخ والانساب" میں منقول ہے، ص301۔
11. شیخ خالد العک نے اپنی کتاب "تربیۃ الابناء والبنات" کے صفحہ 47-48 میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔
12. محمد متولی الشعراوی کی رائے بھی "الاستنساخ والانجاب" میں د، کارم غیم نے یہی نقل کیا ہے، ص301۔

(1) بکر بن عبداللہ، فقہ النوازل، ج1، ص270، محمد عبدالجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص192۔

ذیل میں اس قول کا قائلین کا ذکر کیا جاتا ہے:

1. د، احمد فہمی ابوسنۃ، مجمع الفقہ الاسلامی، الدورۃ الثامنۃ (1398ھ تا 1405ھ)، القرار الثانی، ص167
2. شیخ الصدیق الضریر، مجلۃ الفقہ الاسلامی، ج1، ش3، ص499
3. شیخ عمر جاہ بھی اسی رائے کی جانب میلان رکھتے ہیں، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج1، ش3، ص491
4. د، مفتی، عبدالواحد۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: **مریض و معالج کے اسلامی احکام**، باب (ٹیسٹ ٹیوب بار آوری)، طبع اول، (لاہور، مرکز تحقیق، 1994ء)، ص217

(2) بکر بن عبداللہ، فقہ النوازل، ج1، ص270

شیخ بکر ابوزید کی یہی رائے ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج1، ش3، ص484؛ بکر بن عبداللہ، فقہ النوازل، ج1، ص275

(3) محمد عبدالجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص105؛ ابراھیم القطان، ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام، ص167۔

(4) عبدالحمید طھماز، الانساب والاولاد، ص68-69

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ کی بات درست ہے کہ اس صورت میں بانجھ پن ختم نہیں ہوتا لیکن جو بیماری پیش آئی ہے اس میں اصل خرابی یہ ہے کہ میاں بیوی کی یہ حالت حمل اور نسل کے اجراء کے لیے مانع ہے اور مصنوعی حمل کا یہ اسلوب اسی مانع کو ختم کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ہے۔لہذا مصنوعی حمل کا طریقہ اختیار کرنا ایک ایسا علاج ہے جو حمل کے ٹھہراؤ کا باعث بن رہا ہے جب کے اولاد کا ہونا اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے اور ظاہر ہے اس لحاظ سے یہ ایک علاج ہی ہے۔[1]

2. اگر کسی بانجھ عورت کو اس کی اسی بیماری پر چھوڑ دیا جائے تو ایک تو اس کے لیے قلبی اضطراب اور بے چینی ہے کہ اس کے ساتھ کی دوسری عورتوں کی اولاد ہے لیکن اس کی اولاد نہیں ہے۔اور اس کے ساتھ اولاد کی خواہش، خاندان کا جاری ہونا، ایک جائز اور ضروری خواہش ہے جو ہر انسان کی فطرت میں رکھ دی گئی ہے۔ اور مصنوعی حمل میں در حقیقت اسی قلبی اضطراب کو ختم کرنے اور خاندان کے اجراء کی کوشش کی جاتی ہے۔[2]

3. مذکورہ صورت میں چونکہ میاں بیوی کی نسل کے اجراء کی اور کوئی صورت نہیں بچتی اس لیے اگر ان کو اسی حال پر چھوڑ دیا جائے تو ان کے لیے مشقت اور حرج ہے جو شریعت میں مرفوع ہے اس لیے مصنوعی حمل کا اسلوب اختیار کرنے کی اجازت دی جائے گی۔[3]

4. **دو شرعی قاعدے:** پہلا قاعدہ(اذا تعارضت مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما)[4] اگر دو مفسدے اکٹھے ہو جائیں تو ان میں سے کم کو اختیار کرنے کی اجازت دی جائے گی۔

دوسرا قاعدہ(الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف)[5] کہ بڑا نقصان چھوٹے نقصان کو اختیار کر کے ختم کیا جائے گا۔

ان دونوں قاعدوں سے وجہ استدلال یہ ہے کہ مصنوعی حمل کا اسلوب اختیار کرنا بہت سے مفاسد کا باعث ہے البتہ اولاد کا نہ ہونا، نسل کا اجراء نہ ہونا اس سے بڑا مفسدۃ ہے،خاص کر اس صورت میں جب ہر قسم کی احتیاط اختیار کر لی گئی ہو اور تمام تر محاذیر سے بچنے کی پوری کوشش کی گئی ہو۔[6]

---

(1) مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی،ج1،ش3،ص368-369

(2) زیاد سلامۃ،اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ،ص50۔

(3) بسام،اطفال الانابیب،ص245؛احکام الجنین،ص246۔

(4) السیوطی،الاشباہ والنظائر،ص87؛ابن نجیم،الاشباہ والنظائر،ص89

(5) السیوطی،الاشباہ والنظائر،ص87؛ابن نجیم،الاشباہ والنظائر،ص88

(6) غانم،عمر بن محمد، احکام الجنین،ص246۔

عدم جواز کے قائلین کے دلائل:

عدم جواز کے قائلین نے بھی اپنے موقف کے ثبوت کے لیے چند دلائل پیش کیے ہیں جن کا بیان یہ ہے کہ:

1. اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾[1]

ترجمہ: تمہاری بیویاں تمہارے لیے کھیتیاں ہیں۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں بیویوں کو مردوں کے لیے کھیتی قرار دیا گیا ہے اور ان کی نسل کے اجراء کا ذریعہ بیان کیا گیا ہے بایں صورت کہ ان کے ارحام مردوں کی اولاد کا مسکن ہیں۔لہذا مرد اپنی نسل کے اجراء کے ذریعہ کے پاس آئیں اور اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ اختیار نہ کریں۔پس آیت کا معنیٰ یہ ہے کہ اولاد کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ مرد و عورت کا نطفہ اور بیضہ کا ملاپ ہو جو کے جماع کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے۔اس کے علاوہ مصنوعی حمل کے طریقے آیت کے اس معنیٰ کے خلاف ہیں لہذا ان تمام طریقوں کی کسی صورت اجازت نہیں دی جا سکتی۔[2]

استدلال پر اشکال: وجہ استدلال پر اشکال یہ ہے کہ آپ نے آیت کا معنیٰ بیان کرتے ہوئے حمل کے ٹھہراؤ کی جو تحدید بیان کی ہے آیت میں میں اس کی جانب کوئی اشارہ نہیں کیا گیا۔کیونکہ آیت میں صرف بیوی کے پاس آنے کی کیفیت اور آنے کا محل کا بیان کیا گیا ہے جس کا حمل ٹھہرنے کی کیفیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ آیت کا منطوق محض یہ بتا رہا ہے کہ بیوی کے پاس فرج کی طرف سے آنا ہے نہ کہ دبر کی جانب سے اور بس۔[3]

2. ﴿فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ۝ يَّخْرُجُ مِنْۢ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾[4]

ترجمہ: اب انسان کو یہ دیکھنا چاہیے کہ اسے کس چیز سے پیدا کیا گیا ہے؟ اسے ایک اچھلتے ہوئے پانی سے پیدا کیا گیا ہے۔جو پیٹھ اور سینے کی ہڈیوں کے درمیان سے نکلتا ہے۔

3. ﴿اَلَمْ نَخْلُقْكُّمْ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِيْنٍ ۝ فَجَعَلْنٰهُ فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ﴾[5]

ترجمہ: ترجمہ: کیا ہم نے تمہیں ایک حقیر پانی سے پیدا نہیں کیا؟ پھر ہم نے اسے ایک مضبوط قرار کی جگہ میں رکھا۔

وجہ استدلال سورہ طارق کا لفظ ﴿دَافِقٍ﴾ اور سورہ مرسلات کی آیت ﴿فَجَعَلْنٰهُ فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ﴾ ہے ٹیسٹ

---

(1) البقرۃ:223

(2) التمیمی، رجب، اطفال الانابیب، ص309؛ محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص95-96

(3) محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص96-97؛ زیاد احمد سلامۃ، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، ص73-76

(4) الطارق:5 تا 7

(5) المرسلات:20-21

ٹیوب کے ذریعے ہونے والا بچہ جب بڑا ہو گا قرآن کی ان آیات کا مشاہدہ کرے گا تو اسکا شعور ان کے بارے میں کیا گمان کرے گا؟ کس قسم کے خیالات اس کے ذہن میں پیدا ہوں گے؟[1]

استدلال پر اشکال:

اس استدلال پر مندرجہ ذیل اشکال ہیں:

أ. پہلا اشکال یہ ہے کہ آپ کے استدلال کا مدار اس پر ہے کہ اگر مصنوعی حمل کے ذریعے بچہ پیدائش ہو تو اس صورت میں دراصل وہ پانی پیدائش کا باعث نہیں ہو گا جس میں "دفق" ہوتا ہے اور وہ پیٹھ اور سینے سے نکلتا ہے، اور نہ ہی وہ کسی پختہ مکان میں قرار پائے گا۔ یہ استدلال ہی درست نہیں ہے کیونکہ مصنوعی حمل میں جو حمل قرار پکڑتا ہے وہ ایسے پانی کا ہی نتیجہ ہوتا ہے جو مرد کی پشت سے نکلتا ہے اور یہی کیفیت عورت کی جانب میں بھی ہوتی ہے۔[2]

ب. آیت میں انسان کی پیدائش کو صرف "ماء دافق" میں منحصر نہیں کیا گیا کہ اس کے علاوہ کسی اور پانی سے اس کی پیدائش نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ آیت میں کوئی کلمہ حصر موجود نہیں ہے۔ لہذا آیت میں انسان کی پیدائش کی ایک کیفیت کا بیان ہے اور بس۔ اس کے علاوہ کی کیفیتوں کو بیان نہیں کیا گیا کیونکہ یہ ہر ایک مسلمان جانتا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش میں مرد کے نطفہ کا سرے سے کوئی عمل دخل ہی نہیں تھا چہ جائیکہ کسی ماء دافق کو ضروری قرار دیا جائے۔[3]

4. ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَّشَاءُ اِنَاثًا وَّيَهَبُ لِمَنْ يَّشَاءُ الذُّكُوْرَ ○ اَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَّاِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَّشَاءُ عَـقِـيْمًا﴾[4]

ترجمہ: وہ جس کو چاہتا ہے، لڑکیاں دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے لڑکے دیتا ہے۔ یا پھر ان کو ملا جلا کر لڑکے بھی دیتا اور لڑکیاں بھی اور جس کو چاہتا ہے بانجھ بنا دیتا ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ مومن کو اللہ کی رضا پر راضی رہنا چاہیے، تقدیر نے جو لکھ دیا اس پر سر تسلیم خم کر لینا چاہیے۔ اور بانجھ پن اسی کی ایک کڑی ہے۔[5]

وجہ استدلال پر اشکال:

مذکورہ دلیل پر دو طرح سے اشکال کیا گیا ہے۔

---

(1) محمد عبد الجواد، المسائل الطبية المستجدة، ج1؛ ص، 97-98

(2) زیاد سلامة، اطفال الانابيب بين العلم والشريعة، ص، 72

(3) ایضا، ص 72-73

(4) الشوریٰ: 49-50

(5) خالد عبد الرحمان، تربية الاولاد والبنات، ص 48

أ. پہلا اشکال[1] یہ ہے کہ آیت میں موجود ﴿يَجْعَلُ﴾ دراصل خلق کے معنیٰ سے جدا ہے کیونکہ "خلق" میں تبدیلی نہیں ہوتی لیکن "جعل" میں کبھی کبھی تبدیلی ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً﴾[2]

ترجمہ: اور تمہارے درمیان محبت اور رحمت کے جذبات رکھ دیے۔

ب. مصنوعی حمل کا اسلوب اختیار کرنا کسی بھی طرح تقدیر پر ناراضگی کی صورت نہیں ہے بلکہ یہ بھی اللہ تعالیٰ کی جانب سے تقدیر ہی ہے کیونکہ مبتلا بہ اس صورت میں محض اسباب کی حد تک اپنی سی کوشش کر رہا ہے اور بس۔[3]

5. ﴿وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ﴾[4]

ترجمہ: اور انھیں حکم دوں گا تو وہ اللہ کی تخلیق میں تبدیلی پیدا کریں گے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں یہ بیان ہو رہا ہے کہ کچھ لوگ شیطان کے بہکاوے میں آکر اللہ تعالیٰ کی تخلیق کو اس نہج سے تبدیل کر دیں گے جس نہج اور حالت پر اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کیا ہے۔ اور مصنوعی حمل میں شوہر کا بیوی کے پاس آنے کی جو نہج ہے اس میں تغیر لازم آ رہی ہے اس لیے یہ جائز نہیں ہے۔[5]

وجہ استدلال پر اشکال:

مصنوعی حمل کا اسلوب اختیار کرنے میں کسی قسم تغیر لازم نہیں آ رہی کیونکہ اس صورت میں محض مرد کے نطفے کو عورت کے بیضہ کے ساتھ ملاپ کا ایک طریقہ اختیار کیا جا رہا ہے باقی حمل کا ٹھہر جانا اور اولاد کا ہو جانا وہ خالص اللہ تعالیٰ کی مرضی پر منحصر ہے۔

6. مصنوعی حمل کے ذریعے اولاد کا حصول دراصل اُس فطرت کی خلاف ورزی ہے جس میں نسل کی کمی زیادتی کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر کیا گیا ہے۔

اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ انسان کی نسل کا بڑھنا، کم ہونا یا بالکل ہونا ہی نہیں یہ سب قدرت کے فیصلے ہیں اگر کسی کی اولاد نہیں ہو رہی تو اس کے لیے ایک مشروع طریقہ کے علاوہ، یعنی نکاح صحیح کا رشتہ قائم کرنا اور آپس میں ایک جنسی تعلق قائم کرنا، اور کوئی طریقہ نہیں ہے۔ اور قرآن کریم نے اسی طریقہ کو یوں واضح کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(1) مجلة مجمع الفقه الاسلامی، ج1، ش3، ص506

(2) الروم:21

(3) ھاشم جمیل عبد اللہ، زراعة الاجنة فی ضوء الشریعة الاسلامیة، ج1، ص96-97

(4) النساء:119

(5) عبد الحمید طھماز، الانساب والاولاد، ص67؛ محمد عبد الجواد، المسائل الطبیة المستجدة، ج1، ص99

﴿فَالْـٰٔنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ﴾[1]

ترجمہ: چنانچہ اب تم ان سے صحبت کر لیا کرو، اور جو کچھ اللہ نے تمہارے لیے لکھ رکھا ہے اسے طلب کرو،

﴿فَلَمَّا تَغَشّٰىهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيْفًا فَمَرَّتْ بِهٖ﴾[2]

ترجمہ: پھر جب مرد نے عورت کو ڈھانک لیا تو عورت نے حمل کا ایک ہلکا سا بوجھ اٹھالیا، جسے لے کر وہ چلتی پھرتی رہی۔

وجہ استدلال: سورہ بقرہ کی آیت میں موجود لفظ ﴿بَاشِرُوْهُنَّ﴾ اور سورہ اعراف کی آیت میں موجود لفظ ﴿فَلَمَّا تَغَشّٰىهَا﴾ میں ایک ایسا عمیق انداز اختیار کیا گیا ہے جو در اصل میاں بیوی کے مابین ہونے والے اتصال کو بیان کرتا ہے۔[3]

استدلال پر اشکال: مصنوعی حمل کا اسلوب اختیار کرنے میں اُس فطرت سے خروج لازم نہیں آتا جو افزائش نسل کے لیے قدرت نے روز اول سے رکھی ہے۔ اس لیے کہ فطرت میں یہ ہے کہ افزائش نسل کے لیے مرد کا نطفہ اور عورت کا بیضۃ ملایا جائے جو مصنوعی حمل کے طریقہ میں بھی پایا جاتا ہے۔

7. آپ ﷺ کا ارشاد ہے!

((حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ))[4] ترجمہ: یہاں تک کے تم اس (دوسرے) شوہر کا ذائقہ نہ چکھ لو اور وہ تمہارا ذائقہ نہ چکھ لے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ شریعت نے حمل کے قرار کا ایک متعین طریقہ بیان کیا ہے اس لیے اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ اختیار کرنے کی اجازت نہیں ہے۔[5]

وجہ استدلال پر اشکال:

اس استدلال پر اشکال یہ ہے کہ مذکورہ حدیث کا حمل اور اس کے ٹھہراؤ کے طریقہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ اس حدیث کا موضوع ایک اور شرعی حکم بیان کرنا ہے کہ اگر تین طلاقیں دے دی جائیں تو عورت کے لیے پہلے شوہر سے رجوع کرنے کا کیا طریقہ ہوگا۔[6]

8. **"سد ذرائع"** کے فقہی قاعدہ سے استدلال کیا گیا ہے۔[7]

---

(1) البقرۃ:187

(2) الاعراف:189

(3) عبد الحمید طھماز، الانساب والاولاد، ص65؛ محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص98

(4) البخاری، صحیح البخاری، کتاب الشھادات، باب شھادۃ المختبیٰ، حدیث، 2639۔

(5) محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص99-100

(6) ایضا، ص100

(7) ابن القیم، اعلام الموقعین، ج3، ص135۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر مصنوعی حمل کے اسلوب کی اجازت دے دی جائے تو بہت سے مفاسد کا راستہ کھل جائے گا جو آگے بڑھ کر انساب میں شکوک وشبہات کو جنم دے گا اور نزاع کا باعث بنے گا۔ کیونکہ احتیاط کے باوجود ٹیسٹ ٹیوب کے ذریعے حاصل ہونے والے بچہ میں عین ممکن ہے کہ کسی اجنبی کی منی کا کوئی عنصر اس میں پایا گیا ہو۔[1]

استدلال پر اشکال:

أ. اگرچہ اس صورت کی اجازت دی گئی ہے لیکن اس کی شرائط کو بھی واضح کیا گیا ہے، اگر ان شرائط کا لحاظ رکھا جائے تو ان مفاسد کا امکان بہت کم ہے جن کے بارے میں آپ نے خدشہ ظاہر کیا ہے۔[2]

ب. آپ نے جو فقہی قاعدہ بیان کر کے مصنوعی حمل کو ناجائز قرار دیا ہے اس تطبیق پر اشکال یہ ہے کہ یہ قاعدہ ان صورتوں کے لیے ہے جہاں یہ طے ہو کہ اگر یہ چیزیں اختیار کی جائیں تو ایک بڑے فتنے یا فساد کا خدشہ ہے لیکن اگر یہ خدشہ نہ ہو تو پھر ناجائز نہیں ہے۔[3]

9. بانجھ پن کوئی بیماری نہیں ہے کہ اس کے علاج کا داعیہ پیدا ہو، خاص اس صورت میں جب اس کے مقابلے میں دیگر احتیاطی تدابیر موجود ہوں۔[4]

استدلال پر اشکال:

أ. پہلا اشکال یہ ہے کہ بانجھ پن مان لیا کوئی بیماری نہیں ہے لیکن رحم کی اندرونی حالت کا کمزور ہونا اور افزائش نسل پر قادر نہ ہونا تو اکثر حالت میں مرض ہی سمجھا جاتا ہے جس کا علاج کافی محدود ہے۔ اور مصنوعی حمل کا اسلوب در اصل اسی محدود علاج کی ایک شکل ہے لہذا اس کے اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ب. دوسرا اشکال یہ ہے کہ بانجھ پن کا حقیقت میں کوئی علاج نہیں ہے لیکن وہ تمام امراض جو افزائش نسل میں مانع ہوں ان کا علاج نہ صرف ممکن ہے بلکہ اس کا علاج کرانا بھی چاہیے تو مصنوعی حمل کا اسلوب در اصل اسی مانع کو ختم کرنے کا ایک حل ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے محض نطفہ اور بیضہ کا ملاپ کرایا جاتا ہے باقی اولاد کا ہو جانا تو خالص اللہ تعالیٰ کی منشا پر منحصر ہے۔[5]

- **تیسرا قول کہ مصنوعی داخلی حمل کی اجازت ہے اور مصنوعی خارجی حمل کی اجازت نہیں ہے**

1. پہلی جہت کے لیے ان حضرات کے وہ تمام دلائل استدلال ہیں جو جواز کے قائلین نے پیش کیے ہیں۔

---

(1) التمیمی، رجب، اطفال الانابیب، ص309؛ احمد سلامۃ، اطفال الانابیب، ص72؛ بسام، اطفال الانابیب، ص260۔

(2) ھاشم جمیل عبد اللہ، زراعۃ الاجنۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج1، ص104-105

(3) زیاد احمد سلامۃ، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، ص72

(4) ایضا۔

(5) مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج1، ش3، ص368-369

2. اور جہاں تک دوسری جہت یعنی ممانعت کا تعلق ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ جو خدشات اور مفاسد مصنوعی خارجی حمل میں پائے جاتے ہیں وہ داخلی میں نہیں پائے جاتے اس لیے خارجی کی اجازت نہیں دی جاسکتی کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ مرد کی منی لیتے ہوئے بہت سے مفاسد پائے جاسکتے ہیں۔[1]

وجہ استدلال پر اشکال:

مذکورہ استدلال پر اشکال یہ ہے کہ جب جواز کے قائلین نے تمام تر شرائط بیان کردی ہیں اس کے بعد بھی مختلف قسم کے خدشات کا اندیشہ پالنا کوئی معنیٰ نہیں رکھتا کیونکہ احتمالات بعیدہ تو انسان کے سارے کام معطل کر کے رکھ دیتے ہیں۔[2]

- **چوتھا قول:** کہ ہر ایک کو اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی بلکہ خاص وقوعات میں ہی اس کی اجازت دی جائے گی ان کی دلیل یہ ہے کہ نادر مسائل میں صرف مبتلابہ کے لیے فتویٰ دیا جاتا ہے اس کے لیے کوئی عام فتویٰ جاری نہیں کیا جاتا کہ ہر ایک کے لیے یہی گنجائش موجود ہے جو اس شخص کو دی گئی ہے۔[3]

استدلال پر اشکال:

أ. ایک اشکال یہ ہے کہ علماء کے سامنے جب مختلف مسائل مختلف صورتوں کی روشنی میں پیش کیے جاتے ہیں تو علماء ایک عام فتویٰ جاری کرتے ہیں اور یوں کہا جاتا ہے "رایھم" یعنی اس مسئلہ میں فلاں علماء کی رائے یہ ہے۔ یہاں تک کے مذکورہ مسئلہ میں بھی یہی ہوا ہے کہ جب یہ مسئلہ علماء کے سامنے پیش ہوا ہے تو اس کے حل کے لیے مختلف کانفرنسیں قائم کی گئیں، اجتماعات قائم ہوئے اور ان اجتماعات اور کانفرنسوں میں بہت سی سفارشات اور قرار دادیں پیش کی گئیں۔

ب. آج کل کے زمانے میں اس مسئلہ کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ کوئی عام مسئلہ نہیں ہے، درست نہیں ہے کیونکہ ہر ایک خاص وعام اس کو جانتا ہے اور اس کا حکم جانے کی کوشش کرتا ہے اس لیے کا حکم صاف اور واضح طور پر بتایا جانا چاہیے چہ جائیکہ حکم کا تعلق حلت و حرمت سے متعلق ہو۔

راجح موقف:

تمام تر دلائل اور موقف پر قیل و قال کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ جواز کے قائلین کا موقف راجح ہے کیونکہ ان کے دلائل قوی ہونے کے ساتھ ساتھ اشکالات سے بھی پاک ہیں۔

---

(1) محمد عبد الجواد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج1، ص192۔
(2) مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج1، ش3، ص508
(3) بکر ابوزید، فقہ النوازل، ج1، ص250

اس کے ساتھ آج کل کے زمانے میں جب کسی کی شناخت کی ضرورت پیش آئے یا اس کا ڈی این اے جاننا ہو تو منی کے ذریعے اس کو حل کیا جاتا ہے لہٰذا وہ تمام شکوک وشبہات جو دیگر معاصر اہل علم نے بیان کیے ہیں اور ان خدشات کو مصنوعی حمل کی ممانعت کے لیے بہت اہم شمار کیا ہے، وہ بھی ختم ہو جاتے ہیں۔

اس کے علاوہ سب سے اہم بات یہ ہے کہ اولاد کی خواہش ایک فطری اور جائز ضرورت ہے اس لیے مذکورہ صورت میں مصنوعی حمل کا طریقہ اختیار کرنا ایک ایسا علاج ہے جو اس خواہش کی تکمیل میں معاون اور حمل کے ٹھہراؤ کا باعث ہے جب کہ اولاد کا ہونا اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہی ہے اس لیے ایک جائز رشتہ یعنی نکاح صحیح کے دوران اس قسم کے علاج کی ممانعت کی کوئی قطعی وجہ نہیں ہے۔

پانچویں قسم کے اسالیب: اس قسم میں وہ اسلوب شامل ہیں جس میں میاں بیوی اپنی ہونے والی اولاد کے لیے من پسند جنس کا انتخاب کرنا چاہتے ہوں۔

جدید میڈیکل سائنس اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم کی بدولت اس قدر ترقی کر چکی ہے کہ مصنوعی حمل کے طبی اسلوب کے ذریعے ہونے والے بچے کی جنس کو اپنی مرضی اور منشا میں ڈھالا جا سکتا ہے۔ پھر یہ کام دو طریقوں سے ہوتا ہے۔

پہلا طریقہ: جینیاتی تجربات، یعنی رحم میں موجود بچے کی پیوندکاری سے پہلے ماہرین طب کے لیے جدید ٹیکنالوجی کی بدولت یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ اس کی جنس معلوم کر سکیں۔ اور اس کے بعد وہ والدین کی چاہت کے مطابق بچہ کی جنس کی پیوندکاری بھی کر لیں اگر والدین اس کی جنس کو تبدیل کرنا چاہتے ہوں۔

دوسرا طریقہ: ماہرین طب کے لیے یہ ممکن ہو چکا ہے کہ وہ مادہ منویہ کی چھانٹ کر سکیں، یعنی ماہرین مادہ منویہ میں موجود مذکر و مؤنث کے اجزاء کو الگ کر لیتے ہیں اور پھر والدین کی چاہت کے مطابق مصنوعی حمل کے اجراء میں اسی جزء کا استعمال کرتے ہیں جس جزء والی جنس چاہیے ہوتی ہے۔[1]

جہاں تک اس اسلوب کے حکم شرعی کا تعلق ہے تو چونکہ اس اسلوب کی مختلف صورتیں ہیں جن میں مختلف طریقے اختیار کیے جاتے ہیں اس لیے ذیل میں ان صورتوں کی تفصیل اور حکم کو الگ بیان کیا جاتا ہے۔

پہلی صورت: بعض دفعہ کچھ جینیاتی بیماریوں سے بچاؤ کے لیے مولود کی جنس کی تحدید کی جاتی ہے۔ دراصل بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ مختلف حمل میں جب مختلف جنسیں جنم لے رہی ہوتی ہیں تو یہ بار بار کا اختلاف، جنین کی وفات یا وراثتی بیماریوں کا باعث بنتا ہے۔ اس تحدید کو طب کے میدان میں طبی تحدید سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[2]

---

(1) د، ناصر میمان، **ارشاد الجینی**، ص822؛ د، ایاد ابراھیم، **الھندسة الوراثية بین معطیات العلم وضوابط الشرع**، طبع اول (عمان، دار لافتح للدراسات والنشر، 1423ء)، ص121–122؛ محمود علی وآخرون، قضایا طبیة معاصرة فی ضوء الشریعة الاسلامیة، ج1، ص277–279، 284

(2) د، عبد الھادی مصباح، العلاج الجینی، ص114، 125۔

جنس کی تحدید کی یہ قسم ضروریات میں شمار کی جاتی ہے، اور علاج کی اقسام میں سے ایک قسم شمار ہوتی ہے۔ اسی لیے اہل علم کا اس صورت کے جواز پر اتفاق ہے۔[1]

دراصل جواز کا حکم معاصر اہل علم کی اُس رائے کا مقتضیٰ ہے جس میں مصنوعی حمل کو ضرورت کے پیش نظر جائز قرار دیا گیا ہے۔ اب چونکہ مذکورہ صورت بھی ایک ضرورت ہے اس لیے اس کو بھی جائز قرار دیا گیا ہے۔

اور بعض معاصر اہل علم چونکہ مصنوعی حمل کے جواز کے قائل نہیں ہیں اس لیے ان کے نزدیک یہ صورت بھی جائز نہیں ہے۔ البتہ جواز وعدم جواز کے دلائل تفصیل کے ساتھ گزر چکے ہیں اور یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ جواز کا قول زیادہ راجح ہے۔

دوسری صورت: مولود کے جنس کی تحدید اگر کسی طبی سبب کی وجہ سے نہ ہو رہی ہو بلکہ اس کا مقصد محض اپنی خواہش (بیٹا یا بیٹی کا حصول) پورا کرنے کے لیے ہو جس کو طب کے میدان میں "جنس اجتماعی کی تحدید" سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور یہ صورت پہلی صورت کی بنسبت زیادہ عام اور شائع ہے۔[2] تو اس کے حکم میں قدرے تفصیل ہے جس کو ذیل میں نقل کیا جاتا ہے۔

أ. معاصر اہل علم کا اس قسم کے عدم جواز پر اتفاق ہے اگر یہ صورت اجتماعی طور پر اختیار کی جا رہی ہو یعنی اگر اکثر لوگ اس کا ارتکاب کر رہے ہوں تو اس کی اجازت نہیں دی جائے گی۔[3]

ب. اور اگر اس صورت کو اختیار کرنے والے معدودے افراد ہوں تو اس صورت میں اہل علم کے دو قول ہیں۔

پہلا قول: مصنوعی حمل کے ذریعے اس غرض سے جنس کی تحدید کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اکثر معاصر اہل علم کی یہی رائے ہے۔[4] اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل علم نے مصنوعی حمل کی اجازت ضرورت کے پیش نظر اور دیگر شرائط کے

---

(1) د، ایاد ابراھیم، الھندسۃ الوراثیۃ بین معطیات العلم وضوابط الشرع، ص131۔

(2) د، عبد الھادی، العلاج الجینی، ص125؛ د، ناصر المیمان، ارشاد الجینی، ص822۔

(3) د، ایاد ابراھیم، الھندسۃ الوراثیۃ، ص132، ابراھیم القطان، ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام، ص349، 122؛ محمود علی وآخرون، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص299، 302

(4) ذیل میں چند اہل علم کے نام ذکر کیے جاتے ہیں:

1. د، فضل عباس، تفصیل کے لیے دیکھیں، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص307، 296
2. د، راجح الکردی، تفصیل کے لیے دیکھیں، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص297، 304
3. د، علی الصواء، تفصیل کے لیے دیکھیں، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص297-298
4. د، ھمام سعید، تفصیل کے لیے دیکھیں، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص300
5. د، ماجد ابو رخیۃ، تفصیل کے لیے دیکھیں، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص301-302

ساتھ دی تھی جب کے مذکورہ صورت میں مصنوعی حمل کو اختیار کرنے کی نہ تو کوئی ضرورت ہے اور نہ ہی کوئی داعیہ ہے۔کیونکہ ایک طبعی اور فطری طریقہ حمل کے لیے اس صورت میں موجود ہے۔

دوسرا قول: بعض معاصر اہل علم کے نزدیک مصنوعی حمل کی یہ صورت ماقبل بیان کردہ شرائط کے علاوہ دیگر چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔(1)

- **عدم جواز کے قائلین کے دلائل:**

1. پہلی دلیل سورہ شوریٰ کی مشہور آیت نمبر49-50 ہے، جس میں اللہ تعالیٰ نے انسان کے صاحب اولاد ہونے یا نہ ہونے کا فلسفہ بیان کیا ہے۔ آیت سے استدلال یوں ہے کہ انسان کی پیدائش میں جنس کا اختلاف یا بانجھ پن کے بارے میں واضح کر دیا گیا ہے کہ یہ سب اللہ تعالیٰ کی مشیت اور تقدیر پر منحصر ہے۔لہذا اپنی مرضی سے جنس تبدیل کرنا در حقیقت اُس تقدیر میں دخل اندازی کرنا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مقرر کر دیا ہے۔(2)

استدلال پر اشکال:

استدلال پر اشکال یہ ہے کہ انسان کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت اور تقدیر میں دخل اندازی کر سکے۔کیونکہ کائنات میں ہونے والے تمام کام اس کے علم اور ارادے کے ماتحت ہیں۔لہذا یہ نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ جنین کی جو جنس پیدا کرنا چاہتے ہیں اس کو تبدیل کر کے کوئی اور جنس بنالی جائے۔(3)

2. ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾(4)

ترجمہ: اور ہر چیز کے ہم نے جوڑے پیدا کیے ہیں، تا کہ تم نصیحت حاصل کرو۔

6. د،یوسف القرضاوی، تفصیل کے لیے دیکھیں، **من ھدی الاسلام فتاوی معاصرۃ**، طبع اول (بیروت، المکتب الاسلامی، 2000ء) ج1، ص610
، اپنی اس کتاب میں ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ اصلا یہ صورت ناجائز ہے البتہ کوئی ایسی ضرورت شدیدہ جس کو ماہرین ضرورت سمجھتے ہوں اس کی وجہ سے جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے۔
7. عبد الرحمٰن عبد الخالق، تفصیل کے لیے دیکھیں، ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام، ص109-111

(1) ذیل میں چند کے نام ذکر کیے جاتے ہیں:

1. د، محمد الاشقر، تفصیل کے لیے دیکھیں، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص303-304
2. د، محمد شبیر، تفصیل کے لیے دیکھیں، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص299
3. د، عارف علی عارف، تفصیل کے لیے دیکھیں، جماعۃ من الدکتور، **قضایا فقھیۃ فی الجینات البشریۃ**، طبع اول (اردن، دار النفائس، 2001ء)، ص788
4. الدسوقی، ابراھیم، تفصیل کے لیے دیکھیں، ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام، ص104-105
5. د، یوسف القرضاوی، من ھدی الاسلام، ج1، ص610

(2) د، یوسف القرضاوی، من ھدی الاسلام، ج1، ص610؛ قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص297۔

(3) ایضا، جماعۃ من الاطباء، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص303؛ ابراھیم القطان، ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام، ص113

(4) الذاریات: 49

وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کو چلانے کا ایک مکمل نظام ترتیب دیا ہے جس کے مطابق سارا نظام روز اول سے اب تک چلا آرہا ہے۔ نظام تخلیق بھی اسی نظام کا ایک حصہ ہے اب اگر جنس کی زبردستی تبدیلی کی کوشش کی جائے گی تو یہ دراصل خالق کائنات کے بنائے ہوئے نظام میں دخل اندازی ہے۔[1]

استدلال پر اشکالات:

أ. پہلا اشکال یہ ہے کہ مذکورہ صورت کے ذریعے خالق کائنات کے نظام تخلیق میں کوئی تبدیلی نہیں کی جارہی۔ کیونکہ یہ محدود حالات میں ہوتا ہے۔[2]

ب. جنس کی زبردستی تبدیلی اللہ تعالیٰ کا ہی ارادہ اور مشیت ہے کیونکہ اسی نے انسان کو اس قابل بنایا ہے کہ وہ جدید ٹیکنالوجی کے ذریعے اس کام کو سرانجام دے سکے۔ جیسا کہ بانجھ پن کا علاج اس تخلیقی نظام میں دخل اندازی نہیں ہے اسی طرح جنس کی تحدید بھی کوئی تقدیر کا مقابلہ کرنا نہیں ہے۔[3]

3. ﴿اَللّٰهُ يَعۡلَمُ مَا تَحۡمِلُ كُلُّ اُنۡثٰى وَمَا تَغِيۡضُ الۡاَرۡحَامُ وَمَا تَزۡدَادُ﴾[4]

ترجمہ: جس کسی مادہ کو جو حمل ہوتا ہے، اللہ اس کو بھی جانتا ہے، اور ماؤں کے رحم میں جو کوئی کمی بیشی ہوتی ہے اس کو بھی۔

﴿اِنَّ اللّٰهَ عِنۡدَهٗ عِلۡمُ السَّاعَةِ ۚ وَيُنَزِّلُ الۡغَيۡثَ ۚ وَيَعۡلَمُ مَا فِى الۡاَرۡحَامِ﴾[5]

ترجمہ: یقیناً (قیامت کی) گھڑی کا علم اللہ ہی کے پاس ہے، وہی بارش برساتا ہے، اور وہی جانتا ہے کہ ماؤں کے پیٹ میں کیا ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ دونوں آیات میں اس بات کا دعویٰ کیا گیا ہے کہ ارحام میں جو کچھ ہے اس کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ انسانی علم جنین کی جنس کو جان سکتا ہے اور اپنی مرضی سے اسی کے مطابق اس کو ڈھال سکتا ہے؟[6]

استدلال پر اشکال: مذکورہ آیات میں صرف جنین کی جنس جاننے کا دعویٰ نہیں کیا جارہا بلکہ ایک تفصیلی علم جاننے کا دعویٰ ہو رہا ہے کہ ارحام میں جو کچھ ہے اس کی زندگی، موت، نیک وبد ہونا اور اس کے علاوہ اس کی زندگی کا ہر وہ لمحہ

---

(1) جماعۃ من الاطباء، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص297-298

(2) ایضا، ج2، ص299

(3) جماعۃ من الاطباء، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص303

(4) الرعد:8

(5) لقمان:34

(6) د، القرضاوی، من ھدی الاسلام، ج1، ص610؛ جماعۃ من الاطباء، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص299

جو اس کو پیش آئے گا وہ سب اللہ تعالیٰ کو ہی معلوم ہے۔پس اس کی جنس کی شناخت کر لینا بھی دراصل اللہ کے حکم کے مطابق ہی ہے۔[1]

4. ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾[2]

ترجمہ: اور جب ان میں سے کسی کو بیٹی کی (پیدائش) کی خوشخبری دی جاتی ہے تو اس کا چہرہ سیاہ پڑ جاتا ہے، اور وہ دل ہی دل میں کڑھتا رہتا ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ آیت اور اسی مفہوم کی ایک اور آیت[3] میں زمانہ جاہلیت کی روش کی برائی بیان کی جا رہی ہے کہ اُس زمانے میں لوگ بیٹیوں سے نفرت کرتے تھے اور بیٹوں کو ترجیح دیتے تھے۔ آج اگر جنس کی تبدیلی کی اجازت دے دی جائے تو اسی برائی کو اختیار کرنا لازم آئے گا جو زمانہ جاہلیت میں کی جاتی تھی اور یہ ایمان کے متعارض ہے۔[4]

وجہ استدلال پر اشکال: زمانہ جاہلیت والی روش پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس زمانے کے لوگ بیٹی کی پیدائش کے بعد شرمندگی سے بچنے کے لیے لوگوں سے چھپتے تھے جیسا کہ سورہ نحل ہی میں مذکورہ بالا آیت سے اگلی آیت[5] میں اس کو واضح کیا گیا ہے۔لیکن یہ معنیٰ (شرمندہ ہو کر لوگوں سے چھپنا) آج کل کے جنس کی تبدیلی کے اسلوب میں نہیں پایا جاتا اس لیے آپ کا محل استدلال درست نہیں ہے۔[6]

5. سورہ نساء کی آیت 119 سے استدلال کرتے ہوئے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تخلیق میں تغییر کرنا شیطانی فعل ہے اور جنس کو تبدیل کرنا بھی اسی زمرے میں آتا ہے اس لیے اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔[7]

وجہ استدلال پر اشکال: مذکورہ صورت میں کسی قسم کی تغییر نہیں پائی جا رہی کیونکہ مادہ منویہ بھی وہی ہے اور بیضہ بھی وہی ہے۔[8]

- **جواز کے قائلین کے دلائل:**

جواز کے قائلین کے دلائل کا ماحصل یہ ہے کہ:

---

(1) ایضاً۔

(2) النحل:58

(3) الزخرف:17

(4) جماعۃ من الاطباء، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص300؛ ابراھیم القطان، ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام، ص99-100

(5) النحل:59

(6) جماعۃ من الاطباء، قضایا طبیۃ معاصرۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ج2، ص302-303؛ ابراھیم القطان، ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام، ص105

(7) ابراھیم القطان، ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام، ص102

(8) ایضاً، ص103

1. ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا ○ يَّرِثُنِيْ وَيَرِثُ مِنْ اٰلِ يَعْقُوْبَ﴾[1]

ترجمہ: آپ خاص اپنے پاس سے مجھے ایک ایسا وارث عطا کر دیجیے۔ جو میرا بھی وارث ہو، اور یعقوب (علیہ السلام) کی اولاد سے بھی میراث پائے۔

آیات سے وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ نرینہ اولاد کی دعا کرنا جائز ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جس چیز کا طلب کرنا جائز ہے اس کا کرنا بھی جائز ہے لہذا جنس کو اپنی مرضی کے مطابق اختیار کرنا بھی جائز ہے۔[2]

استدلال پر اشکالات:

أ. پہلا اشکال یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں اللہ کے نبی نے اپنا وارث طلب کیا ہے جو بظاہر ان کی نبوت کی وراثت کے لیے مانگا گیا جا رہا تھا لہذا اس کو رسالت پر محمول کیا جائے گا۔[3]

اس اشکال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس دعا میں دو چیزوں کا تذکرہ ہے: نرینہ اولاد اور وراثت۔ پہلی چیز کی مانگ کرنا دراصل دوسری چیز کے لیے وسیلہ ہے، پس نرینہ اولاد کا حصول وراثت کے حصول کا وسیلہ ہے اسی لیے اولاد کو ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا﴾ میں طلب کیا گیا کیونکہ ولی سے مراد اولاد ہے۔ اور وراثت کو ﴿يَّرِثُنِيْ وَيَرِثُ مِنْ اٰلِ يَعْقُوْبَ﴾ میں طلب کیا جا رہا ہے۔

ب. اللہ تعالیٰ سے اس دعا میں نرینہ اولاد کو اس لیے نہیں مانگا کہ العیاذ باللہ ان کے دل میں بچیوں کے لیے کوئی بغض یا کوئی دشمنی تھی، بلکہ ان کی دعا کا مقصد یہ تھا کہ نرینہ اولاد ہو تاکہ وہ ان کی نبوت اور علم کا وارث بن سکے۔ اور آج کل جو لوگ جنس کی تبدیلی کراتے ہیں ان کا یہ مقصد نہیں ہوتا بلکہ ان کا مقصد اپنا نام باقی رکھنا اور مال و دولت میں وارث بنانا ہوتا ہے۔[4]

2. جنین کی اپنی مرضی کے مطابق جنس تبدیل کرنا دراصل اسباب اختیار کرنا ہے اور اسباب اختیار کرنا مشروع عمل ہے۔[5]

اس دلیل پر اشکال یہ ہے کہ بے شک اسباب اختیار کرنے کی اجازت ہے لیکن ایسے اسباب اختیار کرنے کی اجازت ہے جو مشروع ہوں، اور ہمارا اختلاف یہی ہے کہ آیا جنین کی جنس تبدیلی میں اختیار کیے جانے والے اسباب مشروع

---

(1) مریم: 5-6

(2) د، ایاد زبراهیم، الهندسة الوراثية بين معطيات العلم وضوابط الشرع، ص124، 132؛ ابراهيم، القطان، ندوة الانجاب فی ضوء الاسلام، ص97-98

(3) د، القرضاوی، یوسف، من هدی الاسلام، ج1، ص610؛ جماعة من الاطباء، قضایا طبية معاصرة فی ضوء الشريعة الاسلامية، ج2، ص304۔

(4) د، ایاد ابراهيم، الهندسة الوراثية، ص124-125

(5) ابراهيم، القطان، ندوة الانجاب فی ضوء الاسلام، ص104-105

بھی ہیں یا نہیں۔

3. فقہی قاعدہ ہے" الاصل فی الاشیاء الاباحة"[1] یعنی اشیاء کی اصل ان کا مباح ہونا ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ نرینہ یا مؤنث اولاد کی خواہش ایک جائز امر ہے اس میں کوئی شرعی مانع نہیں ہے جب علماء نے مصنوعی حمل کے طریقہ کو شرائط کے ساتھ جائز قرار دے دیا ہے تو کوئی وجہ نہیں بچتی کہ اس کو ناجائز قرار دیا جائے۔[2]

اس استدلال پر اشکال کیا جاسکتا ہے کہ بے شک جنس کی تحدید میں کوئی شرعی مانع نہیں ہے لیکن اس کو اختیار کرنے کے جو اسباب ہیں وہ جائز ہونے چاہیں۔

4. انسان کی فطرت ایسی ہے کہ وہ یہ چاہتا ہے کہ چیزیں اس کی مرضی کے مطابق ہوں اور اپنی مرضی کی اولاد کا حصول بھی اسی فطرت کی ایک کڑی ہے، اب جب کے اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس قابل بنادیا ہے کہ وہ جنین کی جنس اپنی مرضی کے مطابق ڈھال دے تو اس کو کیوں کر محروم کیا جائے۔[3]

اس استدلال پر اشکال یہ ہے کہ آپ نے جو مصلحت بیان کی ہے وہ محض ایک موہوم مصلحت ہے اس کی کوئی ضرورت یا حاجت نہیں ہے اس لیے اس موہوم مصلحت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔[4]

راجح موقف:

تمام تر دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں عدم جواز کے قول کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ حصول اولاد کے لیے وہی فطری طریقہ اپنایا جائے جو روز اول سے چلتا آرہا ہے۔ایسے ہی جنین کی جنس تبدیل کرنا کوئی ایسی ضرورت یا حاجت نہیں ہے جس کو لامحالہ تسلیم کیا جائے۔واللہ اعلم۔

مطلب دوم: مصنوعی حمل سے متعلقہ چند دیگر مسائل کی شرعی حیثیت

مصنوعی حمل اور کشف عورت:

مصنوعی حمل کی ماقبل جتنی صورتیں بیان ہوئی ہیں ان میں اکثر ناجائز اور ممنوع ہیں البتہ نکاح کے دوران میاں بیوی کے نطفہ اور بیضہ کے ذریعے جو صورتیں اختیار کی جاتی ہیں ان سے متعلق بیان ہو چکا ہے کہ جمہور اہل علم کے ہاں (شرائط کے ساتھ) ان کی گنجائش دی گئی ہے۔

---

(1) السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص60؛ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص66۔

(2) البار، محمد علی، اخلاقیات التلقیح الاصطناعی، ص48؛ د، ایاد ابراهیم، الهندسة الوراثية، ص125۔

(3) د، ایاد ابراهیم، الهندسة الوراثية، ص125؛ قضايا طبية معاصرة فی ضوء الشريعة الاسلامية، ج2، ص303

(4) د، ایاد ابراهیم، الهندسة الوراثية، ص126۔

جواز کے لیے ایک شرط یہ تھی کہ مصنوعی حمل کے عمل کے دوران کشف عورت نہ ہو، اس شرط میں کس قدر نرمی ہے اور کس حد تک سختی ہے اہل علم کے ہاں دو رائے پائی جاتی ہیں۔

پہلی رائے: ایک رائے یہ ہے کہ مصنوعی حمل کے عمل کے دوران چونکہ کشف عورت ہوتا ہے اس لیے میاں بیوی کے اپنے نطفے اور بیضہ سے کیے جانے والا کوئی بھی طبی عمل کسی دوسرے کے سامنے جائز نہیں ہے۔

بعض معاصر اہل علم کی یہی رائے ہے۔[1]

دوسری رائے: البتہ اس کے مقابلے میں جمہور کی رائے یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے کشف عورت کی گنجائش ہے۔[2]

مذکورہ اختلاف کے دلائل جاننے سے پہلے سے یہ جاننا ضروری ہے کہ ستر عورۃ اور علاج کے لیے کشف عورۃ کا اصل حکم کیا ہے اور فقہائے کرام کی اس سے متعلق کیا آراء پائی جاتی ہیں؟ ذیل میں اسی اصولی حکم کا ذکر کیا جاتا ہے:

جمہور فقہائے کرام کی رائے یہ ہے کہ علاج کے لیے ستر اور اس کے قائم مقام حصہ کو دیکھنا یا چھونا، ضرورت کی حد تک جائز ہے۔[3] اور عام حالات میں کسی بھی طرح سے دیکھنا یا چھونا، اس کی قطعا اجازت نہیں ہے۔ دونوں صورتوں کے درج ذیل دلائل ہیں:

عام حالات میں ستر کھولنے، دیکھنے یا چھونے کی حرمت:

عام حالات میں ستر کھولنے، دیکھنے یا چھونے کی حرمت پر بے شمار دلائل ہیں جیسا کہ:

---

(1) ذیل میں چند معاصر اہل علم کی رائے کا ذکر کیا جاتا ہے۔

1. مولانا برہان الدین سنبھلی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عثمانی، تقی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص247-248، بحوالہ، جدید مسائل کا شرعی حل، ص212-213
2. مفتی رشید احمد لدھیانوی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: احسن الفتاوی، کتاب الحظر والاباحۃ، متفرقات الحظر والاباحۃ، ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا حکم، ج8، ص215
3. مفتی عبد الرحیم لاجپوری۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: **فتاویٰ رحیمیہ**، کتاب الحظر والاباحۃ، بذریعہ انجکشن رحم میں مادہ منویہ پہنچانا، (کراچی، دار الاشاعت، 2009ء)، ج10، ص179۔
4. مفتی عبد السلام چاٹگامی۔ ملاحظہ فرمائیں: چاٹگامی، عبد السلام، مفتی، جواہر الفتاوی، ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی شرعی حیثیت، ج1، ص161۔

(2) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ، وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیۃ، طبع اول، ج2، ص311-313، ج4، ص224؛ قرارات المجتمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ، الدورۃ الثامنۃ (28 ربیع الثانی-7 جمادی الاولی، 1405ھ) القرار الثانی، التلقیح الاصطناعی واطفال الانابیب، ص203-210؛ عثمانی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص283؛ کیلانی، عبد الرحمٰن، انسانی پیدائش کے لئے مصنوعی تخم ریزی، ماہنامہ، محدث، ج18، ش160، عدد 4؛ رحمانی، خالد، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج5، ص100-104

(3) الحصکفی، محمد بن علی، الدر المختار، ج6، ص389؛ النفراوی، الفواکہ الدوانی، ج2، ص340

پہلی دلیل: قرآن کریم کی وہ تمام آیات[1] جن میں غض بصر اور شرمگاہ کی حفاظت کا ذکر کیا گیا ہے۔

دوسری دلیل: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے راستے کے حق سے متعلق تعلیم دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ یہ کام کیا کرو: ((غَضُّ الْبَصَرِ وَكَفُّ الْأَذَى وَرَدُّ السَّلَامِ وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ))[2]

یعنی نگاہیں نیچی رکھنا ایذاء رسانی سے رکنا، سلام کا جواب دینا، اچھی باتوں کا حکم دینا اور بری باتوں سے روکنا، راستے میں بیٹھنے والے کی اولین ذمہ داری ہے۔

تیسری دلیل: آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ستر کا سوال کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! ((احْفَظْ عَوْرَتَكَ إِلَّا مِنْ زَوْجَتِكَ أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ))[3] ترجمہ: شرمگاہ کی حفاظت کرو سوائے اپنی بیوی اور باندی کے۔

چوتھی دلیل:

((لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ وَلَا يُفْضِي الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ وَلَا تُفْضِي الْمَرْأَةُ إِلَى الْمَرْأَةِ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ))[4]

ترجمہ: رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے فرمایا کہ مرد دوسرے مرد کی شرمگاہ کی طرف نہ دیکھے اور نہ عورت دوسری عورت کی شرمگاہ کی طرف دیکھے اور نہ مرد مرد کے ساتھ ایک کپڑے میں لیٹے اور نہ عورت عورت کے ساتھ ایک کپڑے میں لیٹے۔

مذکورہ بالا تمام دلائل اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہیں کہ عام حالات میں کسی کے لیے ستر کھولنے، چھونے یا دیکھنے کی بالکل اجازت نہیں ہے۔

ضرورت کے پیش نظر ستر کا کھولنا، چھونا یا دیکھنا:

اگر کوئی شخص ستر کھولنے، چھونے یا دیکھنے پر مجبور ہو تو ایسی صورت کے جواز پر بھی بے شمار دلائل ہیں جیسا کہ:

پہلی دلیل: ((عَنْ عَطِيَّةَ الْقُرَظِيِّ قَالَ كُنْتُ مِنْ سَبْيِ بَنِي قُرَيْظَةَ فَكَانُوا يَنْظُرُونَ فَمَنْ أَنْبَتَ الشَّعْرَ قُتِلَ وَمَنْ لَمْ يُنْبِتْ لَمْ يُقْتَلْ فَكُنْتُ فِيمَنْ لَمْ يُنْبِتْ))[5]

ترجمہ: حضرت عطیہ قرظی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں بنو قریظہ کے قیدیوں میں سے تھا تو وہ لوگ دیکھتے کہ جس کے زیر ناف بال اگ آئے تو اس کو قتل کر دیتے اور جن کے زیر ناف بال نہیں اگے ہوتے تھے ان کو چھوڑ دیتے میں بھی ان

---

(1) مثلاً: النور: 30-31، وغیر ذلک

(2) البخاری، صحیح البخاری، کتاب المظالم والغصب، باب افنیۃ الدور والجلوس فیھا، حدیث، 2465۔

(3) السجستانی، سنن ابی داوٗد، کتاب الحمام، باب ماجاء فی التعری، حدیث، 4017۔

(4) القشیری، صحیح مسلم، کتاب الحیض، باب تحریم النظر الی العورات، حدیث، 768۔

(5) السجستانی، سنن ابی داوٗد، کتاب الحدود، باب فی الغلام یصیب الحد، حدیث، 4404۔

میں سے تھا جن کے زیر ناف بال نہیں اگے تھے۔

مذکورہ حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ ضرورت کے پیش نظر ستر کو آپ ﷺ کے زمانے میں دیکھا گیا ہے۔لہذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے چونکہ علاج بھی ایک ضرورت ہے اس لیے علاج کے وقت ستر کو دیکھنے کی گنجائش ہے۔[1]

دوسری دلیل:

((عَنْ الرُّبَيِّعِ بِنْتِ مُعَوِّذٍ قَالَتْ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَسْقِي وَنُدَاوِي الْجَرْحَى وَنَرُدُّ الْقَتْلَى إِلَى الْمَدِينَةِ))[2]

ترجمہ: ربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں، کہ ہم جہاد میں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے ہمراہ جاتی تھیں اور پانی پلاتی تھی اور زخمیوں کا علاج کرتی تھیں اور زخمیوں اور مقتول لوگوں کو اٹھا کے مدینہ لاتی تھیں۔

تیسری دلیل:

((كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْزُو بِأُمِّ سُلَيْمٍ وَنِسْوَةٍ مِنْ الْأَنْصَارِ مَعَهُ إِذَا غَزَا فَيَسْقِينَ الْمَاءَ وَيُدَاوِينَ الْجَرْحَى))[3]

ترجمہ: رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) جہاد کرتے تو ام سلیم اور انصار کی کچھ عورتیں آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے ساتھ ہوتیں وہ پانی پلاتیں اور زخمیوں کو دوا دیتیں۔

چوتھی دلیل: ایک طویل حدیث میں ابن عباس سے پوچھا گیا کہ کیا عورتیں آپ ﷺ کے ساتھ جہاد میں شریک ہوتی تھیں؟ توانہوں نے جوابا عرض کیا! يَغْزُو بِالنِّسَاءِ وَقَدْ كَانَ يَغْزُو بِهِنَّ فَيُدَاوِينَ الْجَرْحَى[4] ترجمہ: رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) انھیں جہاد میں ساتھ لے جاتے تھے اور وہ زخمیوں کی مرہم پٹی کرتی تھیں۔

پانچویں دلیل:

((عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الْأَنْصَارِيَّةِ قَالَتْ غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعَ غَزَوَاتٍ أَخْلُفُهُمْ فِي رِحَالِهِمْ فَأَصْنَعُ لَهُمْ الطَّعَامَ وَأُدَاوِي الْجَرْحَى وَأَقُومُ عَلَى الْمَرْضَى))[5]

ترجمہ: حضرت ام عطیہ انصاریہ (رض) فرماتی ہیں کہ میں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے ساتھ سات غزوات میں گئی میں مجاہدین کے پیچھے والے خیموں میں رہتی تھی اور ان کے لیے کھانا بناتی اور زخمیوں کو دوا دیتی اور بیماروں کی

---

(1) ابن قدامۃ، عبد اللہ بن محمد، المغنی، ج9، ص498۔

(2) البخاری، صحیح البخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب مداواۃ النساء الجرحی فی الغزو، حدیث، 2882

(3) القشیری، صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب غزوۃ النساء مع الرجال، حدیث، 4682۔

(4) ایضا، حدیث، 4684۔

(5) ایضا، حدیث، 4690۔

عیادت کرتی تھی۔

مذکورہ بالا تمام احادیث سے یہ بات واضح معلوم ہو رہی ہے کہ عورتیں آپ ﷺ کے زمانے میں مردوں کا علاج کیا کرتی تھیں۔ علاج کی صورت میں جنس مخالف کو چھونا، دیکھنا لازمی طور پر پایا جائے گا۔ لہذا ضرورت کے پیش نظر جنس مخالف کے سامنے کشف عورۃ، لمس عورۃ کی گنجائش موجود ہے۔

کشف عورت کا اصولی حکم جاننے کے بعد ذیل میں مصنوعی حمل کے لیے کشف عورت کے حکم سے متعلق جو دو آراء پائی جاتی ہیں ان کے دلائل کا ذکر کیا جاتا ہے:

عدم جواز کے قائلین کے دلائل:

1. تخم ریزی یا ٹیسٹ ٹیوب بے بی میں دفع مضرت نہیں بلکہ جلبِ منفعت ہے، یعنی اس صورت میں انسان کسی جسمانی تکلیف میں مبتلا نہیں ہے کہ اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے ستر عورت جیسے مسئلہ سے کنارہ کشی اختیار کر لی جائے، لہذا اس کی کسی صورت اجازت نہیں دی جاسکتی، چاہے طبی عمل کرنا والا مرد ڈاکٹر ہو یا عورت ہو۔[1]

2. اولاد کا حصول اگرچہ ایک فطری خواہش ہے لیکن یہ کوئی فرض یا واجب نہیں ہے کہ اس کی رعایت کرتے ہوئے ایک فرض حکم (نامحرم سے ستر عورت کرنا) کو چھوڑ دیا جائے۔ اسی طرح اس صورت میں انسانی جان یا کسی عضو کی ہلاکت کا خدشہ نہیں ہے کہ اس مجبوری کے پیش نظر کشفِ عورت کی اجازت دے دی جائے۔[2]

جواز کے قائلین کے دلائل:

1. اولاد نہ ہونے کا اصل سبب مرد یا عورت کا بانجھ ہونا ہے اور بانجھ پن ایک بیماری ہے۔ لہذا جس طرح دیگر بیماریوں کے علاج کے وقت اگر کشف عورت کی ضرورت پیش آئے تو اس کی اجازت دی جاتی ہے اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی اس کی گنجائش دی جائے گی۔[3]

2. فقہائے کرام نے اولاد کی حاجت کو حاجت اصلیہ میں شمار کیا ہے[4] اس لیے اس کی اجازت دی جائے گی۔[5]

3. اگرچہ کشف عورت ایک سنگین صورت ہے لیکن اولاد کا حصول کا حصول ایک غیر معمولی جذبہ ہے جس کا لحاظ رکھنا مختلف وجوہات کی بنا پر انتہائی اہمیت کا حامل ہے:[6]

---

(1) لدھیانوی، مفتی، رشید احمد، احسن الفتاوی، کتاب الحظر والاباحۃ، متفرقات الحظر والاباحۃ، ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا حکم، طبع چہارم، ج8، ص215

(2) عبد السلام، مفتی، جواہر الفتاوی، ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی شرعی حیثیت، ج1، ص161۔

(3) احمد سلامۃ، اطفال الانابیب بین العلم والشریعۃ، ص55-56؛ الدوسری، مسلم بن محمد، عموم البلوی، ص476۔

(4) ابن قدامۃ، المغنی، ج7، ص334

(5) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عثمانی، تقی، فتاوی عثمانی، ج4، ص250-251

(6) ایضا، ص250؛ رحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج5، ص102

أ. اولاد کی محرومی انسان، خاص کر عورت کو ذہنی، جسمانی، نسوانی، قلبی اور دماغی امراض کا شکار بنا دیتی ہے۔

ب. اولاد سے محرومی شادی شدہ زندگی کو اکثر تباہ کر دیتی ہے بایں صورت کہ میاں بیوی ایک دوسرے پر بے جا الزام تراشیاں اور سخت جملے کستے نظر آتے ہیں جس کی وجہ سے گھروں میں جھگڑے شروع ہو جاتے ہیں اور اس سے چھٹکارے کے لیے در بدر علاج کی خاطر پھرتے رہتے ہیں۔

ج. بعض اوقات جھگڑے کی نوبت یہاں تک پہنچ آتی ہے کہ ایک دوسرے کی عفت و عصمت پر تہمتیں لگائی جاتی ہیں اور بالآخر بات طلاق تک پہنچ جاتی ہے۔

ان تمام پہلوؤں کو مد نظر رکھتے ہوئے اولاد کی خواہش اگرچہ فقہی اصول کے مطابق "ضرورت" نہ ہو لیکن حالات کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے اس خواہش کو بعض عورتوں کے لیے "حاجت" کا درجہ ضرور دیا جائے گا۔

4. شریعت مطہرہ کے پانچ بنیادی مقاصد (حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ مال، حفظ نسل) میں سے ایک مقصد حفظ نسل بھی ہے اور ان بنیادی مقاصد کے حصول و بقاء کے لیے اختیار کیے جانے والے طریقے اور تدابیر خود ضررت و حاجت کے درجہ کی ہیں۔[1]

5. بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں انسان کو کوئی شدید مرض نہیں ہوتا لیکن ان کے شدید ہونے کا امکان ہوتا ہے تو ایسی صورتوں میں بھی کشف عورت کی فقہائے کرام نے اجازت دی ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ:

أ. "اذاکان به هزال فاحش وقيل له ان الحقنة تزيل مابک من الهزال فلا باس ان يبدئ ذالک الموضع للمحتقن ، وهذا صحيح فان الهزال الفاحش نوع مرض تکون آخره الدق والسل"[2]

ترجمہ: اگر کسی شخص کو کوئی شدید قسم کی کمزوری ہو اور اس کو یہ کہا جائے کہ تمہاری اس بیماری کا علاج حقنۃ (پاخانے کے مقام کی جانب سے کوئی چیز اندر داخل کرنا) ہے تو اس کے لیے یہ گنجائش موجود ہے کہ وہ کسی طبیب کے سامنے مقام حقنۃ کھول دے۔ اس گنجائش دینے کی وجہ یہ ہے کہ شدید کمزوری انسان کو بالآخر ٹی بی جیسی بیماری تک لے جاسکتی ہے۔

امام شافعیؒ نے تو "قوت مجامعت" کے لیے بھی حقنۃ کرانے کے لیے کشف عورت کی اجازت دی ہے حالانکہ فقہائے کرام نے "قوت مجامعت" کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق یہ کوئی ایسا معاملہ نہیں جس کو "ضرورت" میں شمار کیا جائے۔ امام سرخسی بیان کرتے ہیں کہ:

---

(1) عثمانی، فتاوی عثمانی، ج4، ص251، بحوالہ، اسلامی فقہ اکیڈمی ہند کے اہم فقہی فیصلے، ص75

(2) السرخسی، المبسوط، ج10، ص156۔

ب۔"حکی عن الشافعی قال ، اذا قیل ان الحقنة تقویک علی المجامعة فلا باس بذالک ایضا"۔[1][2]

ترجمہ: امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی سے کہا جائے کہ حقنہ کرانا تیری قوت باہ میں اضافہ کر سکتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

ان تمام ترجزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج معالجے کی مختلف صورتوں میں فقہائے کرام نے "ضرورت وحاجت" کے علاوہ صورتوں میں بھی کشف عورت کی اجازت دی ہے۔

راجح موقف:

ماقبل میں متقدمین فقہائے کرام کی بیان کردہ کچھ جزئیات اور دلائل کا اگر تجزیہ کیا جائے تو جمہور کی رائے کو ترجیح حاصل ہے اس لیے کہ علاج معالجہ ایک ضرورت شرعی ہے جس کا ہر موقع پر لحاظ رکھا گیا ہے جب یہ ثابت ہو گیا کہ بانجھ پن ایک بیماری ہے تو اس کے علاج کے لیے کشف عورت کی گنجائش دی جائے گی۔واللہ اعلم

مصنوعی حمل اور مادہ منویہ کا اخراج:

ماقبل بیان کردہ تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مصنوعی تخم ریزی چاہے داخلی ہو یا خارجی، اس میں مرد کے مادہ منویہ نکالنے کی ضرورت بحر حال پیش آتی ہے۔لیکن سوال یہ ہے کہ منی کیسے حاصل کی جائے؟

اگر تو عزل کر کے یا بیوی سے استمناء بالید کی کوئی صورت اختیار کی جائے تو اس کے عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لیے کہ بیوی سے لذت اور خواہش پوری کرنے کی ہر طرح سے اجازت ہے الا یہ کہ کسی صورت کے خلاف کوئی نص صریح (جیسا کہ حالت حیض میں جماع کرنا) موجود ہو۔

البتہ اس کے علاوہ جو صورتیں ہیں جیسا کہ مشت زنی، عزل، نرودھ یا کنڈوم کا استعمال اس میں پہلی صورت میں فقہائے کرام نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے البتہ ضرورت کے پیش نظر اس کی گنجائش دی ہے جیسا کہ خلاصۃ الفتاوی کی عبارت ہے:

"ولا یحل ھذا الفعل خارج رمضان ان قصد قضاء الشھوة وان قصد تسکین الشھوة ارجو ان لا یکون علیه وبال"[3]

ترجمہ: اگر کسی کا مقصد محض شہوت پورا کرنا ہو تو یہ کام (مشت زنی) رمضان کے علاوہ ایام میں بھی جائز نہیں ہے لیکن اگر فاعل کا مقصد شہوت کی تسکین ہو تو امید یہ ہے کہ اس پر کوئی وبال نہیں ہو گا۔

---

(1) السرخسی، المبسوط، ج10، ص156۔

(2) ان کے علاوہ مزید بہت سی جزئیات ہیں جہاں فقہائے کرام نے ضرورت کے بجائے محض مباح صورتوں کے لیے بھی کشف عورت کی اجازت دی ہے۔تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: السمرقندی، **تحفۃ الفقہاء**، (بیروت، دار الکتب العلمیة، 2010ء)، ج3، ص334

(3) رحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج5، ص101 بحوالہ (خلاصۃ الفتاوی، ج1، ص260)

لہٰذا عام حالت میں اگرچہ مشت زنی کرنے کی اجازت نہیں ہے لیکن مصنوعی حمل کے لیے اس کی گنجائش دی گئی ہے ذیل میں جواز کے دلائل کا تذکرہ کیا جاتا ہے:

مصنوعی حمل کے لیے مشت زنی کے جواز کے دلائل:

1. ﴿وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ ○ اِلَّا عَلٰٓي اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ ○ فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَاۗءَ ذٰلِكَ فَاُولٰۗىِٕكَ هُمُ الْعٰدُوْنَ﴾[1]

ترجمہ: اور جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے ہیں۔ سوائے اپنی بیویوں اور ان کنیزوں کے جو ان کی ملکیت میں آچکی ہوں۔ کیونکہ ایسے لوگ قابل ملامت نہیں ہیں۔ ہاں جو اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ اختیار کرنا چاہیں تو ایسے لوگ حد سے گزرے ہوئے ہیں۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ مصنوعی حمل کی جواز کی جتنی صورتیں ہیں اس میں مقصود بیوی کے ذریعے ہی اولاد حاصل کرنا ہوتا ہے لہٰذا یہ صورت بھی آیت میں مذکور ﴿اِلَّا عَلٰٓي اَزْوَاجِهِمْ﴾ کے حکم میں شامل ہے۔[2]

2. فقہائے کرام نے غلبہ شہوت اور زنا سے بچنے کے لیے مشت زنی کی اجازت دی ہے حالانکہ اگر دیکھا جائے تو یہ حالت "ضرورت" کے درجے کی نہیں ہے بلکہ "حاجت" کے درجے کی ہے لیکن اس کے باوجود دو مفاسد (مشت زنی اور زنا) میں سے چھوٹے مفسدے کو برداشت کیا گیا ہے۔

3. عام حالت میں مشت زنی سے مقصود محض لذت حاصل کرنا ہوتا ہے جب کے مصنوعی حمل کے لیے اگر ایسا کیا جائے تو اس میں یہ عنصر نہیں پایا جاتا۔

4. مشت زنی میں منی کو ضائع کرنا لازم آتا ہے جب کے مصنوعی حمل کے لیے لی جانے والی منی کو کارآمد بنانا مقصود ہوتا ہے۔[3]

ان تمام تر دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ مصنوعی حمل کے ذریعے اولاد کا حصول ہی اصل مقصد ہوتا ہے اس لیے ضرورت کے پیش نظر اس کی اجازت دی جائے گی۔

منی کے حصول کے لیے مشت زنی کے علاوہ جو دو صورتیں (عزل، نرودھ یا کنڈوم کا استعمال) ہیں ان دو صورتوں کے جواز میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ ان تمام صورتوں میں سب سے بہتر آخری صورت (کنڈوم کا استعمال)

---

(1) المؤمنون:5-7

(2) عثمانی، تقی، مفتی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص262

(3) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عثمانی، تقی، مفتی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص262-263؛ گنگوہی، محمود حسن، مفتی، **فتاویٰ محمودیہ**، کتاب الحظر والاباحۃ، باب، طب وعلاج (یوپی، انڈیا، مکتبہ محمودیہ، 2009ء)، ج27، ص334؛ د، مفتی، عبد الواحد، مریض ومعالج کے اسلامی احکام، ص216-217؛ رحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج5، ص101-102

ہے۔

مصنوعی حمل: ثبوت نسب اور عدت کے احکام:

مصنوعی حمل کے ذریعے ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہو گا یا نہیں؟ یہ مسئلہ بھی انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ جیسا کہ ما قبل بیان ہو چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک جواز کی صورتوں میں صرف یہی صورت ہے کہ میاں بیوی کے مابین داخلی و خارجی مصنوعی حمل کی کوئی صورت اختیار کی جائے۔ مذکورہ صورتیں اور اس کے علاوہ ناجائز صورتوں میں بچہ کا نسب کس سے ثابت ہو گا اس میں اہل علم کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔

ذیل میں مصنوعی تخم ریزی کی مختلف صورتوں کے ضمن میں اہل علم کے اسی اختلاف کو بیان کیا جاتا ہے۔

مصنوعی تخم ریزی کی مختلف صورتیں اور ثبوت نسب:

1. منی اپنے شوہر کی استعمال کی گئی ہو۔

اس صورت کے بالاتفاق درج ذیل احکام ہیں:[1]

اَ. بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہو گا۔

ب. میاں بیوی کے مابین ہمبستری تو نہیں ہوئی لیکن شوہر کی منی بیوی نے اپنے اندر داخل کر لی یا کسی اور سے کروالی، اور اس کے بعد عورت کو طلاق ہو گی تو عورت کو عدت گزارنا پڑے گی۔

2. منی شوہر کی نہ ہو لیکن اسے غلطی سے شوہر کی منی سمجھ کر داخل کر لیا جائے۔

اس صورت میں درج ذیل احکام ہیں:[2]

اَ. اس صورت میں عورت کو عدت گزارنا ہو گی اور عدت کے اختتام تک مرد کے لیے ازدواجی تعلقات قائم کرنا جائز نہیں ہو گا۔

ب. اگر عورت حاملہ ہو گی تو اس کی عدت وضع حمل ہو گی اور بچہ شوہر کے بجائے اس شخص کا سمجھا جائے گا جس کا نطفہ غلطی سے استعمال کر لیا گیا تھا۔

3. شوہر کی رضامندی کے بغیر دھوکے سے کسی اور کی منی اپنی شرمگاہ میں داخل کر لی ہو۔

اس صورت کے درج ذیل احکام ہیں:[3]

اَ. اس صورت میں عورت سخت گناہ گار ہو گی اور تعزیز کی مستحق ہو گی۔

(1) رحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج5، ص104؛ د، عبدالواحد، مریض و معالج کے اسلامی احکام، باب (ٹیسٹ ٹیوب بار آوری)، ص211؛ عثمانی، تقی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص292۔

(2) د، عبدالواحد، مریض و معالج کے اسلامی احکام، باب (ٹیسٹ ٹیوب بار آوری)، ص211-212؛ عثمانی، تقی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص292۔

(3) ایضا

ب. عدت اور ثبوت نسب کے احکام گزشتہ صورت والے ہی ہوں گے۔

4. شوہر کی رضامندی سے کسی اور کی منی اپنی شرمگاہ میں داخل کرلے۔

اس صورت کے درج ذیل احکام ہیں:[1]

أ. یہ صورت زنا کے مشابہ اور حرام ہے البتہ اس صورت میں حدِ زنا نہیں لگے گی۔

ب. چونکہ یہ صورت زنا کے مشابہ ہے اس لیے اس میں عدت نہیں ہوگی۔

ت. اس صورت میں نسب شوہر سے ثابت ہوگا الا یہ کہ وہ اس کا منکر ہو اور لعان کرے۔

دلائل:

پہلی اور چوتھی صورت میں میں شوہر سے نسب ثابت ہونے کی دلیل آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ:

((الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ))[2]

ترجمہ: بچہ اس کا ہے جس کے بستر پر پیدا ہوا اور زانی کو سنگسار کیا جائے گا۔

وجہ استدلال یہ کہ چونکہ اصل فراش شوہر کا ہے اس لیے حدیث کی رو سے نسب بھی اسی سے ثابت ہوگا۔[3]

سوال:

اس صورت کے حکم میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر عورت شبہ یا غلطی سے کسی اور کا نطفہ استعمال کر کے حاملہ ہو جائے تو نسب شوہر کے بجائے اس اجنبی مرد سے ثابت ہوتا ہے جب کے عمداً وقصداً اگر کسی اور کا نطفہ ملایا جائے تو اس صورت میں اجنبی مرد سے ثابت نہیں ہو رہا، اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت مطہرہ نے نسل انسانی کے ارتقاء کے لیے جو تولیدی نظام مقرر کیا ہے اس کو ایک مقام اور احترام دیا ہے لیکن یہ احترام تب تک رہے گا جب مرد شریعت کے بتائے ہوئے قانون کے مطابق اپنے نطفہ کا استعمال ایسے محل میں کرے جس محل سے استفادہ کرنا اس کے لیے جائز قرار دیا گیا ہے، اگر یہ اس قانون کا خیال نہیں کرتا تو اس کے نطفے اور اُس سے بننے والے بچے کو وہ احترام نہیں دیا جائے گا جو عام حالت میں دیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ زنا میں نسب ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ اگر کسی شبہ یا غلطی کی وجہ سے ناجائز محل میں نطفہ کا استعمال کر لیا جائے تو

---

(1) رحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج5، ص99-100؛ د، عبد الواحد، مریض و معالج کے اسلامی احکام، باب (ٹیسٹ ٹیوب بار آوری)، ص212؛ عثمانی، تقی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص292۔

(2) البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الفرائض، باب الولد للفراش۔۔۔، حدیث، 6749؛ القشیری، صحیح مسلم، کتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقی الشبھات، حدیث 3613-3614

(3) رحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج5، ص99؛ عثمانی، تقی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص299-300

شریعت اس کے نطفے اور بچہ کو وہی احترام دے گی جو عام حالت میں دیا جاتا ہے۔[1]

مصنوعی حمل کے ذریعے ہونے والے بچے کی ماں:

جیسا کہ ما قبل بیان ہوا کہ مصنوعی حمل میں منی اور بیضہ کے اختلاط کی مختلف صورتیں ہیں پہلی اور چوتھی صورت کا حکم یہ تھا کہ ان صورتوں میں بچہ کا نسب باپ سے ثابت ہوگا اور ماں وہی ہوگی جس نے اس کو جنا ہے البتہ چوتھی صورت میں اگر مرد انکاری ہو جاتا ہے تو بچہ کو ماں کی جانب منسوب کر دیا جائے گا۔

اس کے علاوہ کچھ صورتیں اور ہیں، بعض میں میاں بیوی کے علاوہ کسی اور عورت کا رحم استعمال ہوتا ہے اور بعض میں نہیں۔ ذیل میں ان صورتوں کو واضح کرکے ثبوت نسب سے متعلق اہل علم کا اختلاف ذکر کیا جائے گا:

1. اگر بیوی نے کسی اور کی منی کا اختلاط اپنے بیضہ سے شبہ و غلطی سے کر دیا ہو تو بچہ صاحب نطفہ کا ہوگا اور بیوی کو وضع حمل تک عدت میں رہنا ہوگا جس میں شوہر کے لیے ازدواجی تعلقات کی بھی اجازت نہیں ہوگی۔
2. اگر اختلاط جان بوجھ کر کیا گیا ہو اور شوہر بچہ سے انکار کر دے تو ان دونوں صورتوں(1،2) میں عورت(صاحبۃ الرحم) بچہ کی ماں شمار ہوگی۔
3. ایک صورت یہ ہے کہ میاں بیوی کا نطفہ اور بیضہ آپس میں ملا کر کسی دوسری عورت کے رحم میں رکھ دیا جائے، پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

   اَ. دوسری عورت اسی شخص کی دوسری بیوی ہو۔

   ب. دوسری عورت کوئی اجنبی ہو۔

نمبر 2 کا بالاتفاق حکم یہ ہے کہ اس صورت میں بچہ کا نسب باپ سے ثابت نہیں ہوگا اور ماں وہی عورت ہوگی جس نے اس کو جنا ہے۔[2]

البتہ نمبر 1 اور 3 کی دوسری صورت (ب) کے حکم سے متعلق اہل علم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔[3]

پہلی رائے: اکثر اہل علم[4] کی رائے یہ ہے کہ ان صورتوں میں بچہ کی ماں وہ عورت ہوگی جس نے اس کو جنا (صاحبۃ الرحم) ہے۔

---

[1] د، عبدالواحد، مریض و معالج کے اسلامی احکام، باب (ٹیسٹ ٹیوب بار آوری)، ص215؛ عثمانی، تقی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص300؛ مبشر حسین، جدید فقہی مسائل، ص54

[2] د، عبدالواحد، مریض و معالج کے اسلامی احکام، باب (ٹیسٹ ٹیوب بار آوری)، ص211-212؛ عثمانی، تقی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص292۔

[3] (الف) صورت، یعنی سوکن کے رحم میں اگر میاں اور پہلی بیوی کا نطفہ اور بیضہ ڈال دیا جائے تو اس کا حکم اسی فصل میں پہلے بیان ہو چکا ہے اس لیے اس کو یہاں ذکر نہیں کیا گیا۔

[4] ذیل میں چند علماء کے نام ذکر کیے جاتے ہیں:

1. مولانا خالد سیف اللہ رحمانی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: رحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج5، ص99-100

دوسری رائے: بعض علماء[1] کی رائے یہ ہے کہ بچہ کی ماں وہ عورت ہو گی جو صاحب النطفہ ہے۔ یعنی ان کے نزدیک شوہر کی اپنی بیوی ہی ماں قرار دی جائے گی اور چونکہ یہ شوہر کا فراش ہے اس لیے بچہ کا نسب باپ سے ثابت ہو گا۔

صاحبۃ الرحم کے ماں ہونے کے قائلین کے دلائل:

قرآن میں ارشاد ہے کہ:

1. ﴿إِنۡ أُمَّهَٰتُهُمۡ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدۡنَهُمۡۚ﴾[2]

ترجمہ: ان کی مائیں تو وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنم دیا ہے۔

2. ﴿حَمَلَتۡهُ أُمُّهُۥ كُرۡهٗا وَوَضَعَتۡهُ كُرۡهٗاۖ﴾[3]

ترجمہ: اس کی ماں نے بڑی مشقت سے اسے (پیٹ میں) اٹھائے رکھا، اور بڑی مشقت سے اس کو جنا۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ ان دونوں آیات کا تقاضا یہی ہے کہ جس عورت نے بچہ کو جنم دیا ہے وہی اس کی ماں قرار پائے گی۔ چونکہ حمل کی ساری تکلیفیں اسی عورت نے برداشت کی ہیں جس نے بچہ کو جنم دیا ہے۔[4]

وجہ استدلال پر اشکال:

اس استدلال پر اشکال یہ ہے کہ اگرچہ جس عورت نے جنم دیا ہے تکلیفیں اسی نے برداشت کی ہیں لیکن نطفہ تو شوہر کی بیوی کا ہے اس کا اعتبار کیوں نہیں کیا جا رہا؟

جواب:

اس کے دو جواب یہ دیئے گئے ہیں:

أ. ایک جواب یہ ہے کہ جنین کی تخلیق کے لیے محض نطفہ کافی نہیں ہوتا بلکہ کامل بچہ کی تخلیق کے لیے جنین ایک عرصہ تک رحم مادہ سے خوراک حاصل کرتا ہے تب جا کے وہ مکمل ہوتا ہے اس لیے محض جرثومے کو ہی بنیاد بنا کر کسی عورت کا ماں قرار نہیں دیا جا سکتا۔

ب. اگر عمداً کسی کا نطفہ غیر شرعی طریقے سے کسی اجنبی کے رحم میں ڈال دیا جائے تو نسب باپ سے ثابت نہیں ہوتا حالانکہ اس میں بھی نطفہ تو بحر حال ولادت کا باعث بنتا ہے لیکن شریعت اس کی طرف بچہ کو منسوب نہیں

---

2. مفتی تقی عثمانی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عثمانی، تقی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص292، 299-301

3. حافظ مبشر حسین۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مبشر حسین، جدید فقہی مسائل، ص59-63

[1] مولانا مفتی عبدالواحد اسی رائے کے قائل ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: د، عبدالواحد، مفتی، مریض و معالج کے اسلامی احکام، باب (ٹیسٹ ٹیوب بار آوری)، ص214-215

[2] المجادلۃ:2

[3] سورۃ الاحقاف:15

[4] عثمانی، تقی، مفتی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص299؛ رحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج5، ص99؛ مبشر حسین، جدید فقہی مسائل، ص66۔

کرتی۔[1]

3. اس صورت کو زنا کی صورت پر قیاس کیا گیا ہے، یعنی جس طرح زنا میں باوجود اس کے کہ مولود زانی کا جز ہے لیکن چونکہ اس مولود کے وجود کے لیے جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے وہ ناجائز تھا اس لیے باپ سے نسب ثابت نہیں ہوتا اور بچے کو ماں کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہو گا۔[2]

4. اس صورت کو رضاعت پر قیاس کیا گیا ہے کہ جس طرح مدت رضاعت گزر جانے کے بعد اگر کوئی کسی عورت کا دودھ پی لے تو ناجائز طریقہ سے دودھ پینے کی وجہ سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ بالکل اسی طرح مذکورہ صورت بھی چونکہ ناجائز ہے اس لیے بچہ کو ماں کی جانب منسوب کیا جائے گا۔[3]

صاحبۃ النطفہ کے ماں ہونے کے قائل کے دلائل:

1. جب مرد و عورت کے نطفہ اور بیضہ کا اختلاط ہو جاتا ہے تو یہ کسی بھی جنین کی پیدائش کا ابتدائی مرحلہ ہوتا ہے اس اختلاط کے بعد کسی اور عورت کے نطفہ کا اس میں کوئی عمل دخل نہیں ہوتا اور جب مرد کے نطفہ کی تقسیم کا مرحلہ شروع ہوتا ہے تو اس کے بعد کسی اور مرد کے نطفہ کا بچہ کی اصل تخلیق میں شریک ہونے کا امکان بھی معدوم ہو جاتا ہے۔[4]

2. ایک دلیل حضرت ام سلیم کی وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ اگر عورت بھی خواب میں ایسا ہی کچھ دیکھے جو مرد دیکھتا ہے تو وہ کیا کرے؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسی حالت میں عورت بھی غسل کرے گی حضرت ام سلیم کو اس بات پر ذرا تعجب ہوا کہ کیا مرد کی طرح عورت کا بھی پانی ہوتا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا! فَمِنْ أَيْنَ يَكُونُ الشَّبَهُ إِنَّ مَاءَ الرَّجُلِ غَلِيظٌ أَبْيَضُ وَمَاءَ الْمَرْأَةِ رَقِيقٌ أَصْفَرُ فَمِنْ أَيِّهِمَا عَلَا أَوْ سَبَقَ يَكُونُ مِنْهُ الشَّبَهُ[5] یعنی تامل کی کوئی وجہ نہیں، کیوں کے بعض اوقات بچہ عورت کے مشابہ ہوتا ہے تو اس کی یہی وجہ ہوتی ہے کہ مرد کے گاڑھے سفید پانی اور عورت کا پتلے زرد پانی میں سے جو غالب آ جاتا ہے بچہ اسی کے مشابہ ہو جاتا ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ ماقبل ثابت کیا جا چکا ہے کہ مصنوعی طور پر میاں بیوی کے نطفہ اور بیضۃ کے اختلاط کے بعد اب اس بات کا امکان ختم ہو چکا ہوتا ہے کہ بچہ کی تخلیق میں کسی اور کا عمل دخل ہو تو بچہ کی ماں شوہر کی اپنی بیوی ہو گی جیسا

---

(1) اشکال اور جواب کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عثمانی، تقی، مفتی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص299۔

(2) رحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج5، ص100؛ مبشر حسین، جدید فقہی مسائل، ص61۔

(3) رحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج5، ص100

(4) عثمانی، تقی، مفتی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص294-295

(5) القشیری، صحیح مسلم، کتاب الحیض، باب وجوب الغسل علی المراۃ ۔۔۔۔ حدیث710

کہ اس حدیث میں مذکور ہے کہ بچہ عورت کے مشابہہ اسی لیے ہوتا ہے کہ اس کا بھی بچہ کی تخلیق میں عمل دخل ہوتا ہے لہٰذا جس عورت کا بچہ کی تخلیق میں عمل دخل تھا بچہ کی ماں بھی وہی ہوگی اور نسب باپ سے ثابت ہوگا کیونکہ یہ اسی کے فراش میں ہے۔(1)

راجح موقف:

مذکورہ مسئلہ میں جمہور کا موقف ہی راجح ہے جس کی ایک وجہ ان کے بیان کردہ قوی دلائل ہیں کہ یہ صورت زنا کے مشابہہ ہے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی اور جس طرح زنا میں بچہ کو ماں کی جانب منسوب کیا جاتا ہے اس صورت میں بھی ایسا ہی کیا جائے گا۔ اس کے علاوہ اگر بچہ کا نسب اس ناجائز صورت میں بھی باپ سے ثابت مان لیا جائے تو بے شمار ایسی سماجی، معاشرتی اور اخلاقی برائیاں پیدا ہونے کا امکان ہے جس کو کوئی بھی باشعور اور سمجھ دار انسان برداشت نہیں کر سکتا۔

مطلب سوم: مصنوعی حمل کے خطرات و خدشات

مصنوعی حمل کے نتیجے میں جو خطرات اور خدشات پیش آسکتے ہیں اس کی داخلی اور خارجی دو اقسام ہیں اور ان خطرات کی ایک لمبی فہرست ہے جس میں چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

1. عورت کا کسی اجنبی مرد کے سامنے اپنے جسم کا انکشاف کرنا۔

البتہ آج کل چونکہ سائنس ترقی کر چکی ہے اس لیے مصنوعی حمل کی جو داخلی قسم ہے اس میں اس خطرہ کا اندیشہ نہیں ہوتا کیونکہ اس میں یا تو خود عورت کے لیے یا شوہر کی مدد سے یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ خود گھر میں اس عمل کو تشکیل دے سکے۔ اس قسم کو(Self Pollination) کہا جاتا ہے۔(2)

2. مصنوعی حمل کے لیے عورتوں کا ایک گروپ بنا لیا جاتا ہے اور ایک ہی مرد کے مادہ منویہ کے اجزاء کو سو عورتوں میں داخل کر دیا جاتا ہے۔(3)

3. بعض جینیاتی بیماریوں کے پھیلنے کا اندیشہ ہوتا ہے خاص کر جب مادہ منویہ کو خریدا جاتا ہے تو بینک کا عملہ طبی و جینیاتی تاریخ دینے میں ٹال مٹول سے کام لیتا ہے۔(4)

4. مصنوعی طریقہ سے مادہ منویہ کے انتقال میں مختلف بیماریوں کے پھیلنے کا اندیشہ ہے مثلاً ایڈز، یرقان، جلد

(1) عثمانی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص297

(2) مثال کے طور پر درج ذیل لنک سے رہنمائی لی جاسکتی ہے:
http://www.fertilityplus.org%2Ffaq%2Fhomeinsem.html&atastate=1

(3) البار، محمد علی، اخلاقیات التلقیح الاصطناعی، ص51۔

(4) قحطانی، طفل الانبوب والتلقیح الاصطناعی، ص60، 63؛ غانم، عمر بن محمد، احکام الجنین، ص233۔

کے دانے اور جریان وغیرہ۔[1]

5. اس طریقہ سے پیدا ہونے والے بچے میں بہت سی بیماریوں کے پھیلنے کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ فطری طریقہ میں قدرت نے یہ نظام رکھا ہے کہ ہمبستری کے نتیجے میں جب مادہ منویہ رحم کی جانب جاتا ہے تو مادہ منویہ کے وہ ذرات جو جنین کے لیے نقصان دہ ہوتے ہیں وہ پہلے ہی مر جاتے ہیں جس سے بچہ کی تخلیق پر کوئی اثر نہیں پڑتا لیکن جب مصنوعی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے تو مادہ منویہ کے بہت سے وہ ذرات جو صحت بخش نہیں ہوتے وہ بھی تخلیق کے عمل میں کار فرما ہو جاتے ہیں جس سے بچہ کی خلقت پر گہرا اثر پڑتا ہے اور وہ معذور یا کسی دائمی بیماری کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔[2]

6. غیر محرم کے مادہ منویہ کے اختلاط کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ جب بھی عورتوں کی تعداد زیادہ ہوتی ہے تو ایک ہی مرد کے مادہ منویہ کو استعمال کر لیا جاتا ہے۔[3]

7. ہزاروں بلکہ لاکھوں بچے ایسے ہوتے ہیں جن کو اپنے والد کا علم نہیں ہوتا کیونکہ ان کی پیدائش کسی ایسے پانی سے ہوتی ہے جو عطیہ کرنے والے نے بینک کو دے دیا ہوتا ہے لیکن اس کا کوئی ریکارڈ بینک کے پاس نہیں ہوتا یا اگر ہو بھی تو اس کو دیگر عطیہ کرنے والے کے مادہ منویہ سے ملایا جا چکا ہوتا ہے جس کے بعد ہونے والے بچے کے نسب کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

8. بچوں کے انساب میں اختلاط اور بد نظمی پیدا ہونے کا اندیشہ۔

9. شوہر کے فوت ہو جانے کے بعد بھی اس کے مادہ منویہ کا استعمال کر کے بچہ کی پیدائش کرنا۔

10. مستعار لی گئی عورت میں طبعی حمل کا ہو جانا، یعنی یہ احتمال ہوتا ہے کہ مستعار لی گئی عورت کے شوہر کا پانی اس کے رحم میں موجود رہے اور وہ اس سے حاملہ ہو جائے اگرچہ اس کی صفائی پہلے کی جا چکی ہو۔

11. عین ممکن ہے کہ مصنوعی حمل کے لیے جس عورت کی خدمات لی جا رہی ہیں وہ حمل ٹھہرنے کے بعد انکار کر دے یا اور کوئی ایسی صورت ہو جس سے نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔[4]

---

(1) البار، محمد علی، الطبیب ادبہ وفقھہ، ص346،336۔

(2) البار، محمد علی، طفل الانبوب والتلقیح الاصطناعی، ص91-92؛ بکر ابوزید، فقہ النوازل، ج1، ص275۔

(3) قحطانی، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص61؛ غانم، عمر بن محمد، احکام الجنین، ص233۔

(4) پاکستان میں ایک واقعہ ایسا ہو چکا ہے جس میں ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے لیے فاروق صدیقی پاکستانی نژاد امریکی ڈاکٹر نے ایک اجنبی (Surrogate)، فرزانہ ناہید نامی عورت کی خدمات حاصل کیں، بچہ کی پیدائش کے بعد اس عورت نے یہ دعوٰی کر دیا کہ یہ فاروق صدیقی کی بیوی ہے جب تک مرد اس کو اپنی بیوی تسلیم نہیں کرتا یہ اس کو بچہ حوالہ نہیں کرے گی۔ واقعہ کی مکمل تفصیل اور پاکستان کی عدالتوں، بشمول فیڈرل سیشن کورٹ، کا تفصیلی فیصلہ جاننے کے لیے درج ذیل آرٹیکل ملاحظہ فرمائیں:

Ayesha Ahmed , “ *Assisted Reproduction in Pakistan and the alternative course*” , Lums law journal , 4(1) , (2017)

12. مادہ منویہ کی خرید و فروخت کا کاروبار چلانے کے لیے مختلف قسم کے تجارتی مراکز قائم کرنا اور اس کے نتیجے میں مختلف قسم کی مشکلات کا پیدا ہونا۔

13. مستعار لیے گئے ارحام کے لیے تجارتی کمپنیوں کا قیام کرنا۔

14. غیر شادی شدہ عورتوں کو مصنوعی طریقے سے بیسیوں بار حاملہ کر دینا۔

15. ہم جنس پرست عورتوں کو مصنوعی طریقہ سے حاملہ کر کے ان کی غلیظ خواہش کو برقرار رکھنے میں مدد کرنا کہ وہ اپنی حرکت سے بھی نہ رکیں اور اولاد بھی حاصل کر لیں۔

16. ایک بار مصنوعی حمل کے اسلوب میں ناکامی کے بعد دوبارہ اس کی کوشش کرنا۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مصنوعی حمل کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے لیکن اولاد نہیں ہو پاتی۔ مارکیٹ میں اس میدان کے لوگ چونکہ یہ جان چکے ہوتے ہیں کہ آنے والا کسٹمر اولاد کے حصول کا مشتاق ہے اس لیے وہ اس سے پیسہ بٹورنے کے لیے بار بار مصنوعی حمل کو ناکام بنانے کی کوشش کرتے رہتے ہیں حتیٰ کہ ایک وقت آتا ہے کہ مرد و عورت کی اولاد بھی نہیں ہوتی اور اس کے ساتھ وہ مفلس بھی ہو جاتے ہیں۔[(1)]

17. مختلف قسم کے طبی تجربات کا دروازہ کھولنا، جیسا کہ بیضہ، خصیۃ اور رحم کے ٹرانسپلانٹ کا راستہ کھولنا جو کہ اختلاط نسب کا باعث بنتا ہے۔

18. مصنوعی خارجی حمل کے نتیجے میں تکالیف شدیدہ کا باعث ہونا۔[(2)]

19. مصنوعی حمل کے کامیاب ہونے کے امکان بہت کم ہوتے ہیں۔[(3)]

20. مصنوعی حمل کے عمل کے دوران بے احتیاطی کرنا جس کی وجہ سے کسی اجنبی کے مادہ منویہ کا شوہر کے مادہ منویہ کے ساتھ اختلاط کا ہو جانا۔[(4)]

21. مختلف علاقوں کے آپس میں باوجود فاصلہ کم ہونے کے پیسوں کی لالچ میں آکر عین ممکن ہے کہ کوئی کسی کو یہ دھوکہ سے کہ آپ لوگ مصنوعی حمل کا طریقہ استعمال کریں اور ہمارے بینک کی خدمات حاصل کریں۔ ظاہر ہے

یا آن لائن ملاحظہ فرمائیں:

https://sahsol.lums.edu.pk/law-journal/assisted-reproduction-pakistan-and-alternative-discourse

https://courtingthelaw.com/2017/08/23/commentary/federal-shariat-court-of-pakistan-on-surrogacy-from-judicial-islamization-of-laws-to-judicial-legislation/

(1) البار، محمد علی، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص49-50

(2) غانم، عمر بن محمد، احکام الجنین، ص238؛ قحطانی، طفل الانبوب والتلقیح الصناعی، ص64؛ د، عطاعبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص83۔

(3) البار، محمد علی، القضایا الاخلاقیۃ الناجمۃ عن التحکم فی تقنیات الانجاب، ص463؛ د، عطاعبد العاطی، بنوک النطف والاجنۃ، ص83۔

(4) بکر ابو زید، فقہ النوازل، ج1، ص271؛ شیخ خالد العک، تربیۃ الابناء والبنات، ص47-48

اس صورت میں مقصد صرف پیسہ کمانا ہے۔[1]

22. مصنوعی حمل کے اسلوب میں بہت سی عورتوں کو صرف اسی کام کے لیے فارغ کرنے کا راستہ کھولنا ہے جو ظاہر ہے کسی صورت برداشت نہیں کیا جاسکتا۔ جیسا کہ آج کل بینک سے جانوروں، مثلاً بیل، گھوڑے اور کتوں کے تیار شدہ مادہ منویہ کو لے لیا جاتا ہے اور اس کے ذریعے مصنوعی حمل کا اسلوب اختیار کیا جاتا ہے۔[2]

23. مصنوعی حمل کا اسلوب، در اصل والدین اور اولاد کے مابین قدرت نے جو نرمی اور پیار و محبت کا رشتہ رکھا ہے اس کو ختم کرنے کا راستہ بنانے کے مترادف ہے جس سے خاندانی نظام کا تعطل لازم آتا ہے۔

24. مصنوعی حمل کے اسلوب میں ایک اندیشہ یہ بھی ہے کہ طبیب اپنی کامیابی کو ثابت کرنے کے لیے عین ممکن ہے کہ رحم مادہ میں موجود بیضہ کی بنسبت زیادہ مادہ منویہ کا استعمال کرے جس سے ظاہر ہے عورت کو نقصان ہے اور اس کے لیے تکلیف کا باعث ہے کیونکہ عین ممکن ہے اس سے ایک ہی حمل میں زیادہ بچے پیدا ہوں اور عورت کو نقصان ہو۔[3]

25. مصنوعی حمل کی کامیابی کے لیے ماں کو بہت سی دوائیوں کا استعمال کرنا پڑتا ہے جس سے حمل تو ٹھہر جاتا ہے لیکن بعد میں یہ دوائیاں ماں کی صحت کو خراب کر دیتی ہیں جو ماں کے لیے کافی تکلیف کا باعث بنتا ہے۔[4]

مذکورہ بالا تمام تر خدشات بہت سی معاشرتی، سماجی، اخلاقی اور طبی خرابیوں کا باعث ہیں اس لیے مادہ منویہ کے بینک کے قیام کی حوصلہ شکنی کرنی چاہیے۔

---

(1) البار، محمد علی، الطبیب ادبہ وفقھہ، ص364؛ البار، محمد علی، القضایا الاخلاقیۃ الناجمۃ عن التحکم فی تقنیات الانجاب، ص463؛ بکر ابوزید، فقہ النوازل، ج1، ص272،

(2) ایضاً۔

(3) بکر ابوزید، فقہ النوازل، ج1، ص273-274۔

(4) ایضاً۔

فصل سوم: طہارت و نجاست اور خرید و فروخت کے حوالے سے مادہ منویہ کے شرعی احکام

مبحث اول: منی کے طاہر اور نجس ہونے کا حکم

مبحث دوم: منی کی خرید و فروخت اور عطیہ کرنے کا حکم

مبحث اول: منی کے طاہر اور نجس ہونے کا حکم

اہل علم کا منی کی طہارت سے متعلق مشہور اختلاف ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

پہلا مذہب: منی نجس اور ناپاک ہے۔

احناف[1]، مالکیہ[2] کا یہی مذہب ہے جب کے شوافع کا ایک قول[3] اور حنابلہ[4] کی ایک روایت ہے۔

دوسرا مذہب: منی طاہر اور پاک ہے۔

شوافع[5] اور حنابلہ[6] کا یہی مذہب ہے۔

- **احناف اور مالکیہ کے دلائل:**

احناف اور مالکیہ نے منی کے نجس ہونے پر درج ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے۔

1. اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[7]

ترجمہ: اور اگر تم جنابت کی حالت میں ہو تو سارے جسم کو (غسل کے ذریعے) خوب اچھی طرح پاک کرو۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ قرآن نے منی کے خروج کو طہارت اختیار کرنے کا موجب قرار دیا ہے اور جس چیز سے طہارت اختیار کرنا لازم ہو وہ ناپاک ہوتی ہے۔[8]

2. ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ﴾[9]

ترجمہ: اور گندی چیزوں کو حرام قرار دے گا۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ طبائع سلیمہ منی کو ناپاک اور گندہ سمجھتی ہیں۔ اور ناپاک اور خبیث چیزوں کو حرام قرار دیا گیا

---

(1) السرخسي، محمد بن احمد، المبسوط، ج1، ص81؛ الکاسانی، علاء الدین، ابو بکر بن مسعود، بدائع الصنائع، ج1، ص60؛ ابن نجیم، البحر الرائق، ج1، ص242۔

(2) الغرناطی، الکلبی، محمد بن احمد، **القوانین الفقہ فی تلخیص مذہب المالکیۃ** (تیونس، مطبعۃ النھضۃ، 1344ھ)، ص27؛ حطاب، محمد بن عبد الرحمٰن، مواہب الجلیل، ج1، ص104۔

(3) النووی، یحییٰ بن اشرف، المجموع، ج1، ص553

(4) مجد الدین، ابو البرکات، المحرر، ج1، ص6؛ ابن قدامۃ، عبد اللہ بن محمد، المغنی، ج2، ص497؛ المقدسی، محمد بن مفلح، الفروع، ج1، ص247

(5) الشافعی، الام، ج1، ص123؛ الغزالی، محمد بن محمد، الوسیط، ج1، ص160؛ النووی، یحییٰ بن اشرف، المجموع، ج1، ص553۔

(6) مجد الدین، ابو البرکات، المحرر، ج1، ص6؛ ابن قدامۃ، عبد اللہ بن محمد، المغنی، ج2، ص497؛ المقدسی، محمد بن مفلح، الفروع، ج1، ص247

(7) المائدۃ:6

(8) الکاسانی، علاء الدین، ابو بکر بن مسعود، بدائع الصنائع، ج1، ص60

(9) الاعراف:157

ہے۔[1]

3. حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے:

((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَغْسِلُ الْمَنِيَّ ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ فِي ذَلِكَ الثَّوْبِ وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَى أَثَرِ الْغَسْلِ فِيهِ))[2]

ترجمہ: رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) منی کو دھوڈالتے پھر اس میں نماز کے لیے تشریف لے جاتے اور میں کپڑوں پر دھونے کے اثر کی طرف دیکھ رہی ہوتی۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ دھویا اسی کو جاتا ہے جو ناپاک اور نجس ہو۔

4. ((عَنْ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ تَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وُضُوئَهُ لِلصَّلَاةِ غَيْرَ رِجْلَيْهِ وَغَسَلَ فَرْجَهُ وَمَا أَصَابَهُ مِنْ الْأَذَى ثُمَّ أَفَاضَ عَلَيْهِ الْمَاءَ ثُمَّ نَحَّى رِجْلَيْهِ فَغَسَلَهُمَا هَذِهِ غُسْلُهُ مِنْ الْجَنَابَةِ))[3]

ترجمہ: میمونہ رضی اللہ عنہا نبی کریم (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی زوجہ مطہرہ سے روایت ہے کہ نبی کریم (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے نماز کے وضو کی طرح ایک مرتبہ وضو کیا، البتہ پاؤں نہیں دھوئے۔ پھر اپنی شرمگاہ کو دھویا اور جہاں کہیں بھی نجاست لگ گئی تھی، اس کو دھویا۔ پھر اپنے اوپر پانی بہالیا۔ پھر پہلی جگہ سے ہٹ کر اپنے دونوں پاؤں کو دھویا۔ آپ کا غسل جنابت اسی طرح ہوا کرتا تھا۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ روایت میں (وَمَا أَصَابَهُ مِنْ الْأَذَى) کے الفاظ ہیں اور اذی یعنی گندگی سے مراد منی ہے لہٰذا منی ناپاک ہے۔[4]

5. ((عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ أَنَّهُ سَأَلَ أُخْتَهُ أُمَّ حَبِيبَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِي الثَّوْبِ الَّذِي يُجَامِعُهَا فِيهِ فَقَالَتْ نَعَمْ إِذَا لَمْ يَرَ فِيهِ أَذًى))[5]

ترجمہ: معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ انھوں نے اپنی بہن ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا: کیا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اس کپڑے میں نماز پڑھتے تھے جس میں آپ جماع کرتے تھے؟ تو انھوں نے کہا: ہاں، جب آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اس میں کوئی گندگی نہ دیکھتے۔

---

(1) الکاسانی، علاء الدین، ابو بکر بن مسعود، بدائع الصنائع، ج1 ص60۔

(2) البخاری، صحیح البخاری، کتاب الوضوء، باب غسل المنی وفرکہ، حدیث، 230

(3) البخاری، صحیح البخاری، کتاب الغسل، باب الوضوء قبل الغسل، حدیث، 249

(4) فتح الباری، ج1، ص432

(5) السجستانی، سنن ابی داود، کتاب الطہارۃ، باب الصلاۃ فی الثوب الذی یصیب اھلہ فیہ، حدیث، 366

ابن خزیمہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، دیکھیں: صحیح ابن خزیمہ، ج1، ص380-381

وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کا اپنے بھائی کے سوال کے جواب میں یہ کہنا کہ (إِذَا لَمْ يَرَ فِيهِ أَذًى) اس بات کی دلیل ہے کہ نماز سے مانع جو چیز تھی وہ گندگی تھی اور اس میں کوئی دورائے نہیں کہ حدیث کے سیاق وسباق سے یہی معلوم ہو رہا ہے کہ یہاں گندگی سے مراد منی ہے، پس منی ناپاک ہے۔[(1)]

6. منی جس راستے سے نکلتی ہے وہ ایک نجاست کے نکلنے کا معتاد راستہ ہے پس یہ بھی پیشاب کے مشابہ ہے لہٰذا یہ بھی ناپاک ہے۔[(2)]

7. مذی بالاتفاق ناپاک ہے جو کہ منی کا جزء ہے باین صورت کہ تلذذ کے وقت پہلے مذی کا خروج ہوتا ہے یعنی شہوت میں دونوں کا عمل دخل ہوتا ہے پس جس طرح مذی ناپاک ہے اسی طرح منی بھی ناپاک ہے۔[(3)]

8. منی کی اصل خون ہے اور خون بالاتفاق نجس ہے۔[(4)]

- **شوافع اور حنابلہ کے دلائل:**

1. حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے راویت ہے:

((وَلَقَدْ رَأَيْتُنِي أَفْرُكُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرْكًا فَيُصَلِّي فِيهِ))[(5)]

ترجمہ: میں تو رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے کپڑے سے منی چھیل ڈالتی (یعنی کھرچ ڈالتی اس لیے کہ وہ گاڑھی ہوتی) پھر آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اس کپڑے کو پہن کر نماز پڑھتے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر منی ناپاک ہوتی تو صرف کھرچنا کافی نہ ہوتا بلکہ اس کو دھونا ضروری ہوتا۔[(6)]

وجہ استدلال پر اشکالات:

اَ. ایک اشکال یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ روایت میں جس فرک یعنی کھرچنے کا ذکر کیا جارہا ہے وہ پانی کے ساتھ ہو۔ چونکہ یہ احتمال بھی ہے اس لیے یہ کہنا کہ منی پاک ہے درست نہیں ہے۔[(7)]

ب. اگر مان بھی لیا جائے کہ پانی کے ساتھ نہیں دھویا گیا بلکہ محض کھرچنے پر ہی اکتفاء کیا گیا ہے پھر بھی منی کا طاہر ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ کسی چیز کو پاک کرنے کے مختلف طریقے ہوتے ہیں ضروری نہیں کہ اس کو پانی کے ساتھ ہی پاک کیا جائے جیسا کہ اگر جوتے پر نجاست لگ جائے تو اسے کسی ایسی چیز کے ساتھ رگڑ دینا کافی ہوتا ہے جس سے

---

(1) محمد شمس الحق، **عون المعبود**، طبع اول (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1410ھ)، ج1، ص20

(2) النووی، المجموع، ج2، ص553؛ ابن قدامۃ، المغنی، ج2، ص497

(3) النووی، المجموع، ج2، ص553؛ الباجی، المنتقی شرح موطا الامام مالک، ج1، ص103؛ ابن تیمیۃ، مجموع فتاوی، ج21، ص593

(4) ابن تیمیۃ، مجموع فتاوی، ج21، ص593

(5) القشیری، صحیح مسلم، کتاب الطھارۃ، باب حکم المنی، حدیث، 668

(6) النووی، المجموع، ج2، ص553؛ النووی، شرح مسلم، ج3، ص198

(7) ابن حجر، فتح الباری، ج1، ص397

نجاست اتر جائے۔ مذکورہ مسئلہ میں بھی ایسا ہی کیا گیا ہے کہ کپڑے کو منی سے پاک کرنے کے لیے اگرچہ پانی کا استعمال نہیں کیا گیا لیکن منی کو دور کرنے کے لیے کھرچا ضرور گیا ہے۔ پس اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ منی کو کسی بھی صورت کپڑے پر باقی نہ رکھے جانا، چاہے پانی کے ذریعے ہو یا کھرچنے کے ذریعے ہو، اس بات کی دلیل ہے کہ منی ناپاک ہے۔[1]

مزید یہ کہ روایت میں موجود جملہ (فَيُصلِّي فِيهِ) حال ہے جس کا معنیٰ یہ ہے کہ آپ ﷺ اس حال میں نماز ادا کرتے تھے کہ آپ ﷺ کے کپڑے وہی ہوتے تھے جن سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا منی کو کھرچ دیتی تھیں اگر منی ناپاک ہوتی تو ان کپڑوں میں نماز ادا کرنا درست نہ ہوتا۔[2]

2. حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے:

((كان رسول اللهِ ﷺ يَسلُتُ المنيَّ مِن ثَوبِه بعِرْقِ الإذْخِرِ، ثم يُصلِّي فيه، ويَحُتُّه مِن ثَوبِه يابِسًا، ثم يُصلِّي فيه))[3]

ترجمہ: آپ ﷺ اپنے کپڑوں سے منی کو اذخر سے صاف کر دیتے اور پھر انہی کپڑوں میں نماز ادا کر لیتے اور خشک کپڑوں سے منی کو کھرچ دیتے اور پھر انہی کپڑوں میں نماز ادا فرما لیتے۔

وجہ استدلال واضح ہے۔

3. حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:

((سئل النبی ﷺ عن المنی یصیب الثوب ، قال : إنما هو بمنزلةِ المخاطِ والبُزاقِ ---))[4]

ترجمہ: آپ ﷺ سے اس منی سے متعلق سوال کیا گیا جو کپڑوں کو لگ جائے تو آپ ﷺ نے جواب دیا: اس (منی) کی مثال بلغم اور تھوک کی طرح ہے تمہارے لیے یہی کافی ہے کہ تم کسی کپڑے یا اذخر (گھاس) سے اس کو کھرچ دو۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ تھوک اور بلغم پاک ہے اور انہی کے ساتھ منی کو تشبیہ دی گئی ہے لہذا منی بھی پاک ہے۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے اس کا آپ ﷺ سے مرفوعاً نقل ہونا درست نہیں ہے (جیسا کہ تخریج میں ذکر ہو چکا ہے) اس لیے یہ حدیث حجت نہیں ہے۔

---

(1) طحاوی، احمد بن محمد، شرح معانی الآثار، ج1، ص49؛ ابن حجر، فتح الباری، ج1، ص397

(2) ابن حجر، فتح الباری، ج1، ص397

(3) ابن حنبل، مسند احمد، ج6، ص243

ابن خزیمہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، دیکھیں: ابن خزیمہ، صحیح ابن خزیمہ، ج1، ص149۔

(4) دار قطنی، سنن دار قطنی، ج1، ص124؛ البیھقی، سنن الکبریٰ، ج2، ص418

امام دار قطنی، امام بیہقی نے اس حدیث کو موقوف کہا ہے۔

4. منی اگر خشک ہو جائے تو اس کا دھونا ضروری نہیں ہے پس یہ نجس نہیں ہے جیسا کہ بلغم نجس نہیں ہے۔[1]
5. اس سے انسان کی تخلیق ہوئی ہے پس یہ ایسے ہی پاک ہے جیسا کہ مٹی پاک ہے۔[2]
6. منی انسان کی تخلیق کی اصل ہے اس لیے یہ ماننا محال ہے کہ یہ نجس ہے۔[3]

ان دلائل پر اشکال یہ ہے کہ کسی چیز کا انسان کی تخلیق میں عمل دخل ہونا اس بات کی علامت نہیں ہے کہ وہ پاک ہے کیونکہ انسان کی تخلیق میں تو علقۃ اور مضغۃ کا بھی عمل دخل ہے حالانکہ ان کو کوئی پاک نہیں کہتا۔[4]

راجح موقف:

تمام دلائل اور اشکالات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اس مسئلہ میں احناف اور مالکیہ کی رائے کہ منی ناپاک ہے، راجح مذہب ہے کیونکہ تمام دلائل میں کسی ایک دلیل سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کسی موقع پر منی کو جسم یا کپڑے پر باقی چھوڑا گیا ہو۔

دراصل کسی چیز کو پاک کرنے کے مختلف طریقے ہوتے ہیں ضروری نہیں کہ اس کو پانی کے ساتھ ہی پاک کیا جائے جیسا کہ اگر جوتے پر نجاست لگ جائے تو اسے کسی ایسی چیز کے ساتھ رگڑ دینا کافی ہوتا ہے جس سے نجاست اتر جائے۔ مذکورہ مسئلہ میں بھی ایسا ہی کیا گیا ہے کہ کپڑے کو منی سے پاک کرنے کے لیے اگرچہ پانی کا استعمال نہیں کیا گیا لیکن منی کو دور کرنے کے لیے کھرچا ضرور گیا ہے۔ پس اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ منی کو کسی بھی صورت کپڑے پر باقی نہ رکھے جائے۔ لہٰذا راجح یہی ہے کہ منی ناپاک ہے۔ واللہ اعلم

---

(1) ابن قدامہ، المغنی، ج2، ص498
(2) ایضا، الشیرازی، ابراھیم بن علی، المھذب، ج2، ص553
(3) السرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، ج1، ص81؛ الکاسانی، علاء الدین، ابو بکر بن مسعود، بدائع الصنائع، ج1، ص60
(4) ایضا۔

مبحث دوم: منی کی خرید و فروخت اور عطیہ کرنے کا حکم

اس مسئلہ سے متعلق متقدمین فقہائے کرام سے کوئی صریح موقف دیکھنے کو نہیں ملتا کیونکہ پہلے زمانے میں تو کیا آج کل بھی دنیا کے ہر ملک میں مادہ منویہ کی خرید و فروخت کا کام نہیں ہوتا بلکہ کچھ ممالک ہیں جہاں یہ کام ہوتا ہے۔ البتہ کچھ این جی اوز ایسی ہیں جو اپنے منافع کے لیے منی کو عطیہ کرنے کی ترغیب دیتی رہتی ہیں۔

اس مسئلہ کی ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے ہی متقدمین فقہائے کرام نے اس پر کوئی واضح موقف نہیں اپنایا لیکن ان کے بیان کردہ اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ کا حکم اخذ کیا جاسکتا ہے کہ متقدمین کے ہاں منی کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے۔ ذیل میں فقہائے اربعہ کی معتبر کتابوں کی چند عبارتوں کو نقل کرکے اس مسئلہ کا حکم بیان کیا جاتا ہے:

- **فقہائے حنفیہ کے نزدیک منی کی خرید و فروخت کا حکم:**

حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ انسان کے دودھ اور بالوں کی خرید و فروخت کی اجازت نہیں ہے اس لیے کہ یہ انسان کا جزؤ ہیں اور انسان اپنے تمام اعضاء کے ساتھ محترم و مکرم ہے اگر اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دے دیا جائے تو یہ اس کے احترام کے خلاف ہے۔

ہدایہ کی عبارت ہے!

" ولا بيع لبن امراة فى قدح ---- ولنا انه جزء الآدمى ، وهو بجميع اجزائه مكرم مصون عن الابتذال بالبيع ---"(1)

ترجمہ: اور عورت کے دودھ کو کسی برتن میں ڈال کر فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہے۔۔۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ انسان کا جزء ہے اور انسان کے تمام اجزاء محترم ہیں اس لیے اس کو خرید و فروخت سے محفوظ رکھا جائے گا۔

ایک اور عبارت یوں ہے!

"ولا يجوز بيع شعور الانسان ولا الانتفاع بها لان الآدمى مكرم لا مبتذل ، فلايجوز ان يكون شئ من اجزائه مهانا و مبتذلا---"(2)

ترجمہ: اور انسان کے بالوں کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے اور نہ ان سے کسی قسم کا فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے اس لیے کہ انسان معزز و مکرم ہے خرید و فروخت کی شئے نہیں ہے۔ پس اس کا کوئی جزء بیچنا جائز نہیں ہے اس حال میں کہ اس کی اہانت اور بے توقیری ہو رہی ہو۔

---

(1) المرغینانی، الهدایة مع فتح القدیر، ج6، ص60-61

(2) ایضا، ج6، ص63

اور منی بھی انسان کا جزء ہے اس لیے حنفیہ کے اصولوں کے مطابق اس کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔

- **فقہائے مالکیہ کے نزدیک منی کی خرید وفروخت کا حکم:**

مالکیہ کے ہاں چونکہ ناپاک چیزوں کی خرید وفروخت ناجائز ہے تو منی کی خرید وفروخت بھی ان کے ہاں ناجائز ہو گی کیونکہ منی ان کے مذہب کے مطابق نجس شئے ہے۔

بدایۃ المجتہد کی عبارت ہے:

" الباب الاول : فی الاعیان المحرمۃ البیع : وھذہ علیٰ ضربین : نجاسات ، وغیر نجسات - فاما بیع النجاسات فالاصل فی تحریمھا --- والنجاسات علی ضربین : ضرب اتفق المسلمون علیٰ تحریم بیعھا ----- الخ"(1)

پہلا باب ان اعیان سے متعلق ہے جن کی خرید وفروخت ناجائز ہے: اور اس (اعیان) کی دو قسمیں ہیں: ناپاک اشیاء اور پاک اشیاء: پس نجس چیزوں کی خرید وفروخت میں اصل ناجائز ہونا ہے۔۔۔ اور ناپاک اشیاء کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ ہے جس کی حرمت پر مسلمانوں کا اتفاق ہے۔۔۔

اس کے بعد دوسری قسم یہ بیان کی گئی ہے کہ کچھ چیزیں ناپاک تو ہیں البتہ ان کے استعمال کی ضرورت پیش آتی ہے جیسا کہ گوبر وغیرہ اس قسم میں بعض کی رائے یہ ہے کہ چونکہ ان کے استعمال کی ضرورت ہے اس لیے ان کی بیع کی اجازت ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ ان کی بیع بھی پہلی قسم کی طرح ناجائز ہے۔

قوانین الفقہیۃ میں ہے:

" واما الثمن والمثمون فیشترط فی کل واحد ، وھی: ان یکون طاھرا منتفعا بہ معلوما مقدورا علیٰ تسلیمہ

فقولنا : " (طاھرا) تحرزا من النجس فانہ لا یجوز بیعہ کالخمر والخنزیر واختلف فی بیع العاج والزبل وفی بیع الزیت النجس فمنع فی المشھور مطلقا---"(2)

ثمن اور مبیع کے جائز ہونے کے لیے چار شرطیں ہیں: طاہر وپاک ہونا، قابل انتفاع ہونا، معلوم ہونا اور قبضہ کے قابل ہونا۔

اور ہم نے جو یہ "طاھرا" کہا ہے دراصل اس کا مقصد نجس اشیاء کی خرید وفروخت سے احتراز مقصود ہے کیونکہ نجس اشیاء کی خرید وفروخت ناجائز ہے جیسا کہ شراب، خنزیر کی خرید وفروخت ناجائز ہے۔ البتہ ہاتھی دانت، گوبر، نجس تیل کی خرید وفروخت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مشہور یہی ہے کہ ان کی خرید وفروخت بھی مطلقاً ناجائز ہے۔

---

(1) القرطبی، محمد بن احمد، **بدایۃ المجتہد ونھایۃ المقتصد**، طبع دوم (مصر، دار الکتب الاسلامیہ، 1404ھ)، ج2، ص150-151

(2) الغرناطی، القوانین الفقھیۃ فی تلخیص مذھب المالکیۃ، ص163

خلاصہ یہ ہے کہ مالکیہ کے ہاں نجس اشیاء کی دو قسمیں ہیں: کچھ ایسی ہیں جن کے استعمال کی ضرورت ہوتی ہے اور کچھ ایسی ہیں جن کے استعمال کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دونوں قسموں میں مشہور مذہب یہی ہے کہ ان کی خرید و فروخت ناجائز ہے۔ اگر دوسرا مذہب لے بھی لیا جائے کہ ضرورت کے وقت اجازت دی جائے گی، تو بھی منی کی خرید و فروخت کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لیے مالکیہ کے ہاں بھی یہی موقف ہو گا کہ منی کو بیچنا ناجائز ہے۔ واللہ اعلم

- **شوافع اور حنابلہ کے ہاں منی کی خرید و فروخت کا حکم:**

وسیط کی عبارت ہے:

" الشرط الثانی : ای من الشروط البیع - ان یکون منتفعا به وما لا منفعة له ثلاثة اقسام:

احدها : ان تسقط المنفعة للقلة كالحبة من الحنطة وما ليس له منفعة محسوسة فى ذاته الا بضم غيره اليه فبيعه باطل-----

الثانى : ان تسقط منفعته لخسته كحشرات الارض من الخنافس والعقارب واما الهرة والفيل والنحل ففيها منفعة فيجوز بيعها ولا منفعة للاسد والنمر-----

الثالث : ما سقطت منفعته شرعا ، كالمعازف وما هى لغرض محرم لا يصلح لغيره ، فتيك المنفعة المحرمة شرعا ---[1]

دوسری شرط یعنی بیع کی شرائط میں سے (دوسری شرط یہ ہے) کہ خرید و فروخت ہونے والی شئے قابلِ انتفاع ہو اور جو چیزیں قابلِ انتفاع نہیں ہیں ان کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم یہ ہے کہ کسی شئے سے نفع اٹھانا اس لیے ممکن نہیں ہے کہ وہ بہت تھوڑی ہے جیسا کہ گندم کا ایک دانہ، یا وہ شئے ایسی ہے کہ فی نفسہٖ تو اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہے البتہ کسی اور چیز سے ملا کر اس کو قابل استعمال بنایا جا سکتا ہے تو خاص ایسی چیز کی بھی خرید و فروخت ناجائز ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ کسی شئے سے اگر اس لیے نفع نہیں اٹھایا جا سکتا کہ وہ کسی شمار میں نہیں آتی جیسا کہ حشرات الارض یعنی مکڑی، بچھو وغیرہ تو ان کی بھی خرید و فروخت ناجائز ہے۔ البتہ بلی، گھوڑا، شہد کی مکھی سے چونکہ فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے اس لیے ان کی خرید و فروخت جائز ہے لیکن شیر اور چیتے سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہے اس لیے اس کے خرید و فروخت کیا اجازت نہیں دی جائے گی۔

تیسری قسم یہ ہے کہ وہ اشیاء جو شریعت کی نظر میں قابل انتفاع نہیں ہیں جیسا کہ گانا بجانے کے آلات اور وہ تمام اشیاء جن کا صرف ناجائز استعمال ہی ممکن ہوتا ہے ان کی خرید و فروخت بھی ناجائز ہے کیونکہ جن اشیاء کو شریعت نے قابل انتفاع نہیں سمجھا ان کو حساً بھی قابل انتفاع نہیں مانا جائے گا۔

---

[1] الغزالی، محمد بن محمد، الوسیط، ج3، ص19؛ الشربینی، محمد بن احمد، مغنی المحتاج، ج2، ص11

شرح منتھی الارادت میں ہے:

" الشرط (الثالث : کون المبیع) ای المعقود علیه ثمنا کان او مثمنا (مالا) لان غیره لا یقابل به (وھو) ای المال شرعا (ما یباح نفعه مطلقا) ای فی کل الاحوال ------ الخ"[1]

مبیع، یعنی جس کی خرید و فروخت کی جارہی ہے چاہے وہ ثمن ہو یا مبیع ہو، اس لیے کہ اس کے علاوہ کوئی شئے مقابل نہیں ہو سکتی، اور ایسی شئے ہے جو شرعا مال ہے یعنی اس سے فائدہ اٹھانا ہر حال میں مباح ہے۔

مزید لکھا گیا ہے کہ جو چیزیں قابل انتفاع نہیں ہیں جیسا کہ حشرات الارض وہ اس تفصیل کے بعد کسی عقد کا حصہ نہیں بن سکتے ہیں۔اسی طرح وہ چیزیں جن سے نفع اٹھانا حرام ہے جیسا کہ شراب وغیرہ، اور وہ چیزیں جن سے صرف مجبوری کی حالت میں نفع اٹھانے کی اجازت ہے جیسا کہ مردار وغیرہ۔

مذکورہ بالا تمام عبارتوں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جس چیز کی خرید و فروخت کی جارہی ہے اس کے جواز کے لیے بالاتفاق درج ذیل شرائط کا ہونا ضروری ہے:

1. ثمن اور مبیع قابل انتفاع ہوں۔
2. مال متقوم ہوں۔
3. قابل انتفاع ہونے سے اس کی مالیت کا اندازہ لگایا جائے گا۔
4. اور وہ شئے ایسی ہو جس سے فائدہ اٹھانا مباح ہو، حرام نہ ہو۔

فقہاء کی عبارتیں نقل کرنے کے بعد مذکورہ مسئلہ یعنی منی کی خرید و فروخت کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ ناجائز ہے کیونکہ منی سے فائدہ اٹھانا صرف اسی کے لیے جائز ہے جو خود صاحب المنی ہے۔پس شوافع اور حنابلہ کے ہاں بھی منی سے فائدہ اٹھانا ناجائز ہے۔

البتہ ما قبل یہ بات بیان ہوئی ہے کہ اگر کسی چیز سے شرعا نفع اٹھانا مباح ہو تو اس کے خرید و فروخت کی اجازت دی جائے گی۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی شخص کو کوئی ایسی بیماری ہوتی ہے کہ اس کے علاج کے لیے اس کے مادہ منویہ کا ٹیسٹ کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو کیا طبی تجربات کے لیے منی کی خرید و فروخت کی اجازت دی جا سکتی ہے جب کہ نفع اٹھانا شرعا معتبر بھی ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے؟

اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ نفع اٹھانا شرعا معتبر ہے لیکن مروت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو جائز قرار نہ دیا جائے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ماء الفحل (نر کا مادہ منویہ) کی بیع سے منع کیا ہے۔[2] اور اس ممانعت کی وجہ در

---

(1) البھوتی، منصور بن یونس، **شرح منتھی الارادات** (بیروت، عالم الکتب، 2008ء)، ج2، ص142

(2) آپ ﷺ نے نر کی جفتی پر اجرت لینے سے منع فرمایا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: البخاری، صحیح البخاری، کتاب الاجارۃ، باب عسب الفحل، حدیث،

اصل شریعت کے محاسن اور کمال کا اظہار ہے بایں صورت کہ مادہ منویہ کی خرید و فروخت سے طبائع سلیمہ نفرت محسوس کرتی ہیں اور اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو اس کو اچھا نہیں سمجھا جاتا اور اللہ تعالیٰ نے انسانوں خاص کر مسلمانوں کی طبائع کو ایسا بنایا ہے کہ وہ اچھائی اور برائی میں تمیز کرنا جانتے ہیں پس جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھتے ہیں اس کو اللہ تعالیٰ بھی اچھا سمجھتے ہیں اور جس کو مسلمان برا سمجھتے ہیں اس کو اللہ تعالیٰ بھی برا سمجھتے ہیں۔

اس کے علاوہ جب حیوانات کے مادہ منویہ کو بیچنا جائز نہیں ہے تو انسان کے مادہ منویہ کا بیچنا کیوں کر جائز ہو سکتا ہے؟

ماحصل یہ ہے کہ مذاہب اربعہ کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مادہ منویہ کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے جیسا کہ وہ بینک جن کا کام ہی مادہ منویہ کی خرید و فروخت ہو ان کا قیام ناجائز ہے ایسے ہی یہ بھی ناجائز ہے۔واللہ اعلم

منی عطیہ کرنے کا حکم

جہاں تک منی کو عطیہ کرنے کا تعلق ہے کہ آیا اس کو عطیہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو اس مسئلہ کی بنیاد دراصل ماقبل میں بیان ہونے والے مسئلہ (کہ منی کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے) پر ہی ہے۔کیونکہ فقہاء نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ "ماجاز بیعه جاز هبته وما لا یجوز بیعه لا تجوز هبته"[(1)] یعنی جس کی خرید و فروخت جائز ہے اس کا ھبہ کرنا بھی جائز ہے اور جس چیز کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے اس کا ھبہ کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

البتہ یہاں دو باتیں ذکر کرنا ضروری ہیں۔

1. کیا میڈیکل لیبارٹریوں میں تجربات کے لیے منی کا عطیہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ جیسا کہ دوسرے مطلب میں منی کی خرید و فروخت کے مسئلہ کو بیان کرتے ہوئے اس کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

بہتر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی تجربہ ہی کرنا ہے تو مبتلا بہ شخص کو بنفس نفیس لیبارٹری میں لے جانا ممکن ہے کہ اس کو وہاں لے جا کر معائنہ کر لیا جائے کہ کیا بیماری ہے اور اس بیماری کا علاج کیسے کیا جا سکتا ہے۔[(2)] واللہ اعلم

2. منی کا اپنی بیوی کے مصنوعی حمل کے لیے عطیہ کرنا کہ جو حضرات اس بات کے جواز کے قائل ہیں کہ مرد اپنی بیوی کے لیے منی عطیہ کر سکتا ہے کہ اس کی بیوی اس کے مرنے کے بعد اگر عدت کے دوران اس کی منی سے حاملہ ہونا چاہتی ہے تو ہو جائے، تو ان حضرات کے موقف کے مطابق اس صورت میں شوہر کے لیے منی کا عطیہ کرنا جائز ہو گا۔

---

(1) النووی، یحییٰ بن اشرف، روضۃ الطالبین، ج5، ص373؛ السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص469۔

(2) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے یہ ہے کہ طبی جانچ پڑتال کے لیے اس کی اجازت دی جانے چاہیے کہ کوئی شخص اپنی منی نکال کر میڈیکل لیبارٹریز میں بھیجے۔ملاحظہ فرمائیں: رحمانی، سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج5، ص101

البتہ اس مسئلہ کے بیان کے وقت ذکر ہو چکا ہے کہ راجح یہی ہے کہ یہ صورت، کہ کوئی شوہر اپنی منی کا عطیہ کرے تاکہ اس کی بیوی اس کی وفات کے بعد عدت کے دوران اس کا استعمال کر سکے، بھی ناجائز ہے۔

لہذا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ اس صورت میں بھی منی کا عطیہ کرنا جائز نہیں ہے۔واللہ اعلم

باب سوم: انسانی جلد کے بینک سے متعلق طبی و فقہی احکام و مسائل

فصل اول: انسانی جِلد کے بینک، نوعیت وارتقاء اور شرعی حکم

فصل دوم: انسانی جِلد کی پیوند کاری، اقسام، اسباب، علاج اور شرعی حکم

فصل سوم: انسانی جلد کی ذخیرہ اندوزی اور خرید و فروخت سے متعلق شرعی نقطہ نظر

فصل اول: انسانی جِلد کے بینک، نوعیت وارتقاء اور شرعی حکم

مبحث اول: جِلد کے بینک کا مفہوم

مبحث دوم: جِلد کے بینک کا تاریخی پس منظر

مبحث سوم: جِلد کے بینک کے محرکات، اسباب اور مقاصد

مبحث چہارم: جِلد کی حفاظت کے وسائل

مبحث پنجم: جِلد کے بینک کے استعمال سے متوقع خدشات وخطرات

مبحث ششم: جِلد کے بینک کا شرعی حکم

مبحث اول: جِلد کے بینک کا مفہوم

جلد کا مفہوم اور اس کی بناوٹ

بنیادی طور پر جِلد سے مراد کسی بھی حیوان کی وہ کھال ہے جس نے اس کے جسم کو گھیرا ہوا ہوتا ہے چنانچہ لسان العرب میں ذکر ہوا ہے کہ:

"الجِلْدُ والجَلَد: المسْك مِنْ جَمِيعِ الْحَيَوَانِ مِثْلُ شِبْه وشَبَه وَالْجَمْعُ أَجلاد وجُلود والجِلْدَة أَخص مِنَ الجِلْدِ ، وَقِيلَ: جِسْمُهُ وَبَدَنُهُ وَذَلِكَ لأَن الْجِلْدَ مُحِيطٌ بِهِمَا"(1)

جس نے ہر حیوان کے جسم کو ڈھانپا ہوتا ہے، جِلد کی جمع اجلاد اور جلود آتی ہے۔ چونکہ جِلد نے جسم کو گھیرا ہوتا ہے اس لیے بعض کے نزدیک اس سے مراد جسم اور بدن ہے۔

جِلد کا مادہ اصلی "جیم، لام، دال" ہے، جو قوت اور طاقت پر دلالت کرتا ہے۔ پس جِلد اس گوشت سے کہیں زیادہ مضبوط اور طاقت ور ہوتی ہے، جو اس کے نیچے ہوتا ہے۔(2)

جِلد کی بناوٹ: جلد دراصل دو حصوں میں بٹی ہوتی ہے:

1. جِلد کا خارجی حصہ، جس کو عربی میں "بشرۃ" اور انگریزی میں "Epidermis" کہتے ہیں۔
2. جِلد کا داخلی حصہ، جس کو عربی میں "ادمۃ" اور انگریزی میں "Dermis" کہتے ہیں۔(3)

جِلد کے خارجی حصے سے مراد وہ حصہ ہے جس نے جسم کو مکمل طور پر ڈھانپا ہوتا ہے۔ اس حصہ کی مختلف تہیں ہوتی ہیں جو ایک دوسرے سے پیوست ہوتی ہیں۔ جسم کے مختلف حصوں پر ان کی مقدار اور بناوٹ مختلف ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ پلکوں کی جلد باریک، جب کے ہتھیلی اور تلووں کی جِلد موٹی ہوتی ہے۔

خارجی جِلد کے اہم حصے:

1. خارجی جِلد کا ایک حصہ "Germinative" کہلاتا ہے جو بہت سے اعصابی سروں اور خون کی نالیوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ جِلد کی سیاہی اور سفیدی کا تعلق اسی حصہ سے ہوتا ہے کیونکہ یہی حصہ ایسے خلیات کا مرکب ہوتا ہے جس کی کثرت یا قلت جسم کی سیاہی اور سفیدی پر اثر انداز ہوتی ہے۔

---

(1) ایضاء ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص124۔

(2) احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغۃ، ص221۔

(3) د۔ البار، محمد علی، **زرع الجلد و معالجۃ الحروق**، طبع اول (بیروت، دار الشامیۃ، 1992ء) ص36؛ د۔ الصافی، محمد ایمن، **غرس الاعضاء فی جسم الانسان**، طبع اول، (1987)، ص123؛

Kolarsick, Paul AJ, Maria Ann Kolarsick, and Carolyn Goodwin. "*Anatomy and physiology of the skin*." Journal of the Dermatology Nurses' Association 3, no. 4 (2011),203-213.

.2 ایک حصہ "Stratum Corneum" کہلاتا ہے جو بے جان خلیوں کا مرکب ہوتا ہے جب تک یہ حصہ صحیح سلامت ہو تب تک جراثیم جسم کے اندر داخل نہیں ہو پاتے۔[1]

جہاں تک داخلی جِلد کا تعلق ہے تو اس سے مراد جِلد کی نچلی اندرونی تہہ ہے جو لچکدار ریشوں، خون کی نالیوں، تیل اور پسینے کی غدودوں، اعصاب، بالوں کے پتے اور چند دیگر ڈھانچوں پر مشتمل ہوتی ہے۔[2]

انسان کے لیے جِلد کی اہمیت:

انسانی جان کے لیے جِلد انتہائی اہمیت کی حامل ہے۔درج ذیل امور کے ذریعے اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے:

1. جسم کا سب سے بڑا حصہ ہے جس نے سارے جسم کو ڈھانپا ہوتا ہے۔[3]
2. ایک صحت مند بالغ شخص کے جسمانی وزن کا پندرہ فیصد جلد کے وزن پر مشتمل ہوتا ہے۔[4]
3. اسی کے ذریعے ہی ہر ایک انسان کی ایک مخصوص شکل و ہیئت ہوتی ہے۔
4. انسان کی خوبصورتی کا اندازہ اسی کے ذریعے ہوتا ہے ورنہ بغیر جِلد کے انسان کی صورت کیسی ہوتی اس کا اندازہ ایک جلی ہوئی جلد کو دیکھ کے لگایا جاسکتا ہے۔[5]
5. یہی جِلد جسم کو مختلف خارجی جراثیم سے بچاتی ہے بایں صورت کہ جِلد سے مختلف قسم کی رطوبات خارج ہوتی رہتی ہیں جو ان جراثیم کو مار دیتی ہیں۔[6]
6. یہی جِلد ہے جو جسم کے اندر موجود بخارات کو خارج کرتی ہے تاکہ جسم کے اندر سیال مادہ کی حفاظت ہو۔
7. جسم کے درجہ حرارت کو معتدل رکھنے میں معاون ثابت ہوتی ہے۔[7]
8. جب جسم سورج کی تپش حاصل کرتا ہے تو جِلد کے تیل میں موجود کولیسٹرول وٹامن میں تبدیل ہو جاتا

---

(1) د،احمد ریاض، المعجم العلمی المصور، ص216۔

(2) د،الصافی،غرس الاعضاء فی جسم الانسان،ص123-124

(3) البار،زرع الجلد و معالجۃ الحروق،ص35۔

(4) Kolarsick, Paul AJ, Maria Ann Kolarsick, and Carolyn Goodwin. "Anatomy and physiology of the skin." Journal of the Dermatology Nurses' Association 3, no. 4.

(5) البار،زرع الجلد و معالجۃ الحروق،ص35۔

(6) Kolarsick, Paul AJ, Maria Ann Kolarsick, and Carolyn Goodwin. "Anatomy and physiology of the skin." Journal of the Dermatology Nurses' Association 3, no. 4 ,203-213.

(7) د،محمد شوقی کمال، **بنوک الجلود البشریۃ**،رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ،(انشاء بنوک الجلد)،(کویت،22-24 مئی،1995ء)،(کویت،المنظمۃ الاسلامیۃ للعلوم الطبیۃ)،ج1،ص83؛ د،عبد الوھاب،ابو سلیمان، **الترقیع الجلدی و احکامہ فی الشریعۃ الاسلامیۃ**،رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ،(انشاء بنوک الجلد)،ج1،ص224۔

ہے۔[1]

9. جِلد میں پسینے کی غدودیں پائی جاتی ہیں جو جسم کے درجہ حرارت بڑھنے پر خارج ہونا شروع ہو جاتی ہیں تاکہ جسم کے درجہ حرارت کو معتدل رکھا جاسکے۔[2]

10. جسم کے مدافعتی نظام کو تقویت بخشنے میں جلد کا اہم کردار ہوتا ہے۔[3]

11. جِلد ہی جسم کے نازک ٹشوز کو زخم لگنے سے بچاتی ہے۔[4]

12. جِلد مختلف قسم کے فضلوں کو جسم سے پسینے کے ذریعے خارج کرنے میں معاون ثابت ہوتی ہے۔[5]

13. جسم کے گرد حفاظتی روغن پیدا کر کے اس کو سورج کی الٹراوائلٹ شعاعوں کی زائد مقدار سے بچاتی ہے۔[6]

14. جِلد ہی کے ذریعے جسم کسی بھی طرح کا درد، گرمی سردی، لمس اور احساس کا ادراک کرتا ہے۔[7]

15. جِلد میں انگلیوں کے نشانات "Finger Prints" ہوتے ہیں جن کے ذریعے انسان کی شناخت کی جاسکتی ہے۔

16. جس طرح جِلد کا تیل جسم کو ٹھنڈا ہونے سے بچاتا ہے اسی طرح اس کے ذریعے غذا بھی حاصل کرتا ہے۔[8]

مذکورہ بالا فوائد کے علاوہ بے شمار ایسے فوائد ہیں جس کا عام طور پر انسان تصور بھی نہیں کرتا کہ قدرت نے کیسے اس کے جسم کی حفاظت کے لیے ایک طبی نظام قائم کیا ہے۔

انسانی جِلد کے بینک کا مفہوم

انسانی جِلد کے بینک کی درج ذیل تعریفات کی گئی ہیں۔

1. اس سے مراد ایسے بینک ہیں جن میں انسانی جِلد کو محفوظ کیا جاتا ہے تاکہ ضرورت کے پیش نظر ان کا

---

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
Kolarsick, Paul AJ, Maria Ann Kolarsick, and Carolyn Goodwin. "Anatomy and physiology of the skin." Journal of the Dermatology Nurses' Association 3, no. 4:

(2) البار، زرع الجلد ومعالجۃ الحروق، ص36۔

(3) د، محمد شوقی کمال، بنوک الجلود البشریۃ، رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلد)، ج1، ص83؛ د، عبد الوھاب، ابو سلیمان، الترقیع الجلدی و احکامہ فی الشریعۃ الاسلامیۃ، رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلد)، ج1، ص224۔

(4) ایضا۔

(5) البار، زرع الجلد ومعالجۃ الحروق، ص36۔

(6) ایضا

(7) د، محمد شوقی کمال، بنوک الجلود البشریۃ، رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلد)، ج1، ص83۔

(8) البار، زرع الجلد ومعالجۃ الحروق، ص35-36

استعمال کیا جا سکے جیسا کہ اس کے علاوہ بلڈ بینک، ہڈیوں کے بینک وغیرہ کام کرتے ہیں۔(1)

2. جلد کے بینک سے مراد ایسے مقامات ہیں جہاں جلد اور اس سے متعلقہ چیزوں کو ذخیرہ کیا جاتا ہے تاکہ بوقت ضرورت اس کو استعمال کیا جا سکے۔(2)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان بینکوں میں جِلد اور اس کے مشتقات کو ضرورت کے وقت استعمال کے لیے ذخیرہ کیا جاتا ہے۔

مبحث دوم: جِلد کے بینک کا تاریخی پس منظر

بیسویں صدی کے آغاز تک جِلد کو ذخیرہ کرنا اتنا آسان نہیں تھا کیونکہ جِلد کو اگر محفوظ کر بھی لیا جاتا پھر بھی اس کے ٹشوز زیادہ دیر تک قابل عمل نہیں رہ پاسکتے تھے۔ سب سے پہلے گائے کی کھال کو محفوظ رکھنے کا تجربہ کیا گیا اور اس کے بعد تین ہفتوں تک ایک خاص قسم کے ریفریجریٹرز میں انسانی جلد کے تازہ حصوں کو تین ہفتوں تک ذخیرہ کرنے کا کامیاب تجربہ کیا گیا ہے۔

طبی میدان، خاص کر کے سرجری اور پیوند کاری میں غیر معمولی ترقی، اور جِلد کے محفوظ رکھنے کی وجوہات اور محرکات (جن کا آگے بیان آرہا ہے) نے ماہرین طب کو اس طرف متوجہ کیا ہے کہ جلد کے بینک کا قیام کیا جائے۔ ٹشو بینکنگ کا طریقہ کار 1930-1940 کی دہائی میں شروع ہوا، جب ٹشوز کو موثر بنانے، دوبارہ استعمال کے قابل بنانے اور معیاری ذخیرہ کرنے کے طریقے دستیاب ہوئے۔ ایسے بینکوں کا اصل محرک دوسری جنگ عظیم اور ویتنام جنگ ہے جب بہت سے جلے ہوئے فوجیوں کی جلد کی پیوند کاری کے لیے اضافی جلد کی ضرورت پیش آئی۔ اس کے بعد امریکہ میں 1950-1960 کی دہائی میں جلد کے بہت سے بینک قائم کیے گئے تھے، جب کہ زیادہ تر یورپی ٹشو بینک 1970 اور 1980 کی دہائیوں میں قائم کیے گئے تھے، ایسے بینک بنیادی طور پر ہڈیوں اور جلد جیسے بہت سے مختلف ٹشوز کو ذخیرہ کرنے کے لیے قائم کیے گئے تھے۔ دنیا میں باقاعدہ طور پر سب سے پہلا جو جِلد کا بینک قائم کیا گیا وہ امریکہ کے اندر نیوی سکن بینک تھا جو 1949ء میں قائم کیا گیا(3)

پاکستان میں جناح ہسپتال لاہور کی برن یونٹ میں پہلا جِلد کا بینک 2017ء میں قائم ہوا ہے۔(4)

---

(1) د، محمد شوقی کمال، بنوک الجلود البشریۃ، رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلد)، ج1، ص83۔

(2) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

Melandri, D. "*Organization and purposes of a burns centre skin bank*." Annals of burns and fire disasters 16, no. 4 (2003): 200-203.

(3) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

Tier W.C., Sell K.W.: *United States Navy skin bank. Plast*. Reconstr. Surg., 41: 543-8, 1968 ; Pianigiani E, Ierardi F, Cherubini Di Simplicio F, Andreassi A. *Skin bank organization*. Clin Dermatol 2005;23:353-6.

(4) تفصیل کے لیے درج ذیل لنک ملاحظہ فرمائیں:

https://www.youtube.com/watch?v=EtB4dEdbYQY(04-Jul-2017)

مبحث سوم: انسانی جِلد کے بینک کے محرکات، اسباب اور مقاصد

جِلد کے بینک کے قیام کی وجوہات اور اسباب

جِلد کے بینک کے قیام کی بے شمار وجوہات اور اسباب ہیں جن کو ذیل میں دو امور کے تحت بیان کیا جاتا ہے۔

1. بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جب کوئی مریض جسم کے کسی جلے ہوئے یا خراب حصے کے علاج کے لیے ہسپتال آتا ہے تو اس عضو کو بچانے کے لیے مزید جِلد کی ضرورت پیش آتی ہے، اس کے لیے یا تو مریض کے جسم کے کسی دوسرے حصے سے جلد لے کر علاج کیا جاتا ہے یا کسی اور شخص کی جِلد کا استعمال کیا جاتا ہے۔ اور اس کی بنیادی طور پر دو وجوہات ہوتی ہیں:

أ. کسی دوسرے شخص کی چاہے زندہ ہو یا مردہ کوئی عطیہ شدہ جلد میسر نہیں ہوتی۔

ب. دوسرے شخص کی جِلد تو میسر ہوتی ہے لیکن وہ مطلوبہ مقدار کے برابر نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جِلد کا عطیہ کرنے والوں کی تعداد بہت کم ہے اسی لیے اس کا حصول مشکل ہوتا ہے۔

پس ایسے جتنے بھی بینک ہیں ان کو چاہیے کہ وہ جس قدر بھی جِلد میسر ہو جائے اس کو محفوظ بنانے کی پوری کوشش کریں تاکہ ضرورت کے وقت کسی قسم کی پریشانی کا سامنا نہ کرنا پڑے۔[1]

2. دوسری صورت پہلی صورت کے برعکس ہے کہ بعض ایسے علاقے ہیں جہاں عطیہ کی ہوئی جِلد وافر مقدار میں موجود ہوتی ہے۔ اس کی دو وجوہات ہو سکتی ہیں:

أ. مُردوں کی جِلدیں عطیہ تو کی گئی ہوں لیکن مریضوں کی تعداد بہت کم ہے اس لیے ان عطیہ کی گئی جِلدوں کو ضرورت کم پڑتی ہے۔

ب. بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی مریض کے علاج کے لیے جب اس کے جسم سے جِلد کا کوئی حصہ لیا جاتا ہے تو اس سے کچھ اضافی مقدار بچ جاتی ہے، اور اس کو کسی ایسے بینک میں محفوظ کر لیا جاتا ہے جہاں ضرورت کم ہوتی ہے۔

اگر جِلد کے ان زائد حصوں کو محفوظ نہ کیا جائے تو ان کے تلف ہونے کا اندیشہ ہے اس لیے بینک کو چاہیے کہ وہ ان کی حفاظت یقینی بنائیں تاکہ ضرورت کے وقت ان کو استعمال کیا جا سکے۔[2]

---

(1) د، لاری، عبد الرضا، **الترقیع الجلدی**، (رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ،)، مرتب، د، احمد رجائی، (کویت، سلسلۃ مطبوعات المنظمۃ الاسلامیۃ للعلوم الطبیۃ)، انشاء بنوک الجلد، ج 1، ص 77؛ د، محمد شوقی، بنوک الجلود البشریۃ، رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلد)، ج 1، ص 94؛ محمد مختار، **ترقیع الجلدی**، رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلد)، ج 1، ص 174؛ د، محمد عبد الغفار، **بنک الجلود**، رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلد)، ج 1، ص 213۔

(2) د، محمد شوقی، بنوک الجلود البشریۃ، رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلد)، ج 1، ص 95

جِلد کے بینک کے قیام کے مقاصد

جِلد کے بینک کے قیام کے بے شمار مقاصد ہیں جن میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

1. لوگوں کو اس بات کی آگاہی دی جائے کہ انسانی جِلد بھی دیگر اعضاء کی طرح ایک عضو ہے اس لیے دیگر اعضاء کی طرح اس کا عطیہ کرنا بھی ممکن ہے۔[1]
2. جِلد عطیہ کرنے سے متعلق آگاہی فراہم کر کے متبرعین کی تعداد میں اضافہ کرنا۔
3. عطیہ کرنے والے کے ماضی اور حال کا جائزہ لے کر اس کے لیے متعین تاریخ کا تعین کرنا۔
4. طبی تجربات کا تعامل، تاکہ جِلد کا قابل استعمال رہنا، یقینی بنایا جاسکے:

أ. جیساکہ کسی بھی جِلد کے استعمال سے پہلے ایڈز، یرقان وغیرہ کا ٹیسٹ کر لیا گیا ہو۔

ب. ٹریپونیمل "Treponemal"[2] ٹیسٹ کر لیا گیا ہو۔

ج. اس بات کی تسلی کر لی جائے کہ کسی قسم کا بیکٹیریا موجود نہیں ہے۔[3]

5. جِلد کو عطیہ کرنے والے کے جسم سے الگ کیا جاچکا ہو۔
6. جِلد کی حفاظت کے لیے طبی طریقوں پر عمل کیا جائے تاکہ وہ ضرورت کے وقت استعمال میں لائی جاسکے۔
7. جِلد کو ایک لمبے عرصہ تک قابل استعمال بنایا جاسکے، زیادہ سے زیادہ مدت پانچ سال ہے۔[4]
8. مختلف قسم کے خاص کیسز میں جِلد کے استعمال کے لیے تجربات کرنا۔[5]
9. جِلد کی پیوندکاری کے تجربات اور جِلد جلنے کی صورت میں علاج معالجہ کرنا۔[6]
10. ضرورت کے وقت جِلد کی پیوندکاری کا تجربہ کرنا:

اس طریقے میں مریض کی جِلد کا ایک چھوٹا سا حصہ لے لیا جاتا ہے اور مختلف قسم کے کیمیکلز کے استعمال کے ذریعے

---

(1) Melandri, D. "*Organization and purposes of a burns centre skin bank.*" Pg2.

(2) انسانی خون میں جراثیم کے مقابلے کے لیے جو حفاظتی نظام موجود ہے، اِس ٹیسٹ کے ذریعے اُس نظام میں انفیکشن ہونے یا نہ ہونے کا تعین کیا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے درج ذیل آن لائن لنک ملاحظہ فرمائیں:

https://www.rxlist.com/test_fluorescent_treponemal_antibody_absorbed/definition.htm

(3) د، محمد شوقی، بنوک الجلود البشریۃ، رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلد)، ج1، ص97۔

(4) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

May S.R., De Clement F.A.: *Skin banking methodology*. An evaluation of packaging format, cooling and warming rates and storage efficiency. Cryobiology, 17: 33-45, 1980.

(5) د، محمد شوقی، بنوک الجلود البشریۃ، رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلد)، ج1، ص101۔

(6) Melandri, D. "*Organization and purposes of a burns centre skin bank.*" Pg2.

اس کی پیوند کاری کے ساتھ نشو و نما کو یقینی بنایا جاتا ہے۔ اس کام میں تقریباً دو سے تین ہفتے لگ جاتے ہیں۔[1]

11. متعلقہ میدان کے ماہرین کو متعدد اداروں کے ساتھ معاونت کے لیے پیش کرنا تاکہ وہ اپنی تحقیق سے انسانیت کو فائدہ پہنچا سکیں۔

مبحث چہارم: جِلد کی حفاظت کے وسائل

بینک میں جِلد کی حفاظت کے لیے مختلف طریقے اپنائے جاتے ہیں۔ مثلاً:

1. "Cooling"(التبرید)

پہلا طریقہ یہ ہے کہ خاص قسم کے ریفریجریٹرز میں 4° سینٹی گریڈ پر رکھا جاتا ہے۔ اس طریقہ میں کسی بھی چمڑے کو تقریباً دو سے تین ہفتوں تک محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔[2]

2. "Freezing"(التجمید)

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ چمڑے کے ٹکڑے فریز کر لیے جائیں، بایں صورت کہ ان ٹکڑوں کو لے کر گلیسرین میں کچھ دیر کے لیے چوتھائی درجہ حرارت سینٹی گریڈ پر رکھ کر ڈھانپ دیا جائے اور پھر ایک سے پانچ سینٹی گریڈ درجہ حرارت فی منٹ کی شرح سے مائع نائیٹروجن کے ذریعے منجمد رکھا جائے یہاں تک کہ -90° تک درجہ حرارت پہنچ جائے۔ اس طریقہ میں چمڑے کو پانچ سال تک محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔

گلیسرین کے استعمال کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ پانی چمڑے کی اندرونی حصہ میں جذب ہو جاتا ہے جس سے چمڑے کے خراب ہونے کا اندیشہ کم ہوتا ہے۔[3]

3. "Freeze Dried"(التجمید المجفف)

ایک طریقہ یہ ہے کہ چمڑے کو پاؤڈر لگا کر 18 ماہ تک کے لیے مناسب درجہ حرارت میں رکھا جائے اور نمک کا استعمال کر کے اس کو محفوظ کیا جائے۔[4]

مبحث پنجم: جِلد کے بینک کے استعمال سے متوقع خدشات و خطرات

بینک کے اندر محفوظ کیے گئے چمڑے کے استعمال میں مختلف قسم کے خطرات لاحق ہو سکتے ہیں۔ مثلاً:

---

(1) ایضاً۔

(2) Bondoc, C. C., and J. F. Burke. "*Clinical experience with viable frozen human skin and a frozen skin bank.*" *Annals of surgery* 174, no. 3 (1971): 371.

(3) د، محی الدین، **بنوک انسجة لجسم الانسان**، مجلة العربی، العدد، 444، (کویت، 1995ء)، ص 195؛
Bondoc, C. C., and J. F. Burke. "*Clinical experience with viable frozen human skin and a frozen skin bank.*" Annals of surgery 174, no. 3 (1971): 371

(4) د، محمد شوقی، بنوک الجلود البشریة، رؤیہ اسلامیة لبعض المشاکل الصحیة، (انشاء بنوک الجلد)، ج 1، ص 100-101۔

1. جب کسی مُردے کا چمڑا لیا جاتا ہے تو اس پر ایک نشان بن جاتا ہے جو اس بات کی علامت بنتا ہے کہ اس سے چمڑا لیا گیا ہے۔

اس خدشہ کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی مُردہ کافی عرصہ تک دھوپ میں پڑا رہے تو اس کے جسم پر جس قدر نشان پڑتا ہے اس کے مقابلے میں اس طریقہ میں کم نشان پڑتا ہے۔

2. طبی طریقے کے ذریعے جِلد کے انتقال سے مختلف قسم کی بیماریوں کے پھیلنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

اس خدشہ کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ماہرین طب اس قابل ہو چکے ہیں کہ اگر احتیاط سے چمڑے کا استعمال کیا جائے تو بیماریاں منتقل نہیں ہوتیں۔

3. بینک میں پڑے پرانے چمڑے کے استعمال کی بنسبت نئے چمڑے کا استعمال زیادہ نفع بخش اور تسلی بخش ہوتا ہے۔ کیونکہ علاج کے لیے استعمال کیے گے تازہ چمڑے میں جتنی مضبوطی ہوتی ہے اتنی مضبوطی پرانے چمڑے کے استعمال سے نہیں آتی۔

اس اندیشے کا جواب یہ ہے کہ ضرورت کے وقت چمڑے کی مضبوطی اتنا معنیٰ نہیں رکھتی جتنا مریض کی جان کا بچ جانا اہمیت کا حامل ہے۔

4. عطیہ شدہ چمڑے کے استعمال میں بہت سی پیچیدگیاں ہیں جیسا کہ انفیکشن، مستقل معذوری، جسم پر نشانات اور رنگ کی تبدیلی وغیرہ، بلکہ بعض اوقات تو مر جانے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے۔[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ کوئی بھی سرجری چاہے چھوٹی ہو یا بڑی، اس میں مر جانے کا امکان بحر حال موجود ہوتا ہے اس لیے اس احتمال کو نہیں دیکھا جائے گا، کیونکہ اس احتمال کے مقابلے میں فوائد کی شرح زیادہ ہے۔

5. کچھ ایسے گروہ وجود میں آتے ہیں جو غریبوں کا استحصال کرتے ہیں بایں صورت کہ ان کی لاشوں کو کم قیمت کے عوض چیر پھاڑ دیتے ہیں جو انسانیت کے احترام کے بالکل منافی ہے۔[2]

اس اندیشے کا جواب یہ ہے کہ لوگوں میں طبی معلومات اور اسلامی اقدار کی آگاہی فراہم کرتے ہوئے اس خرابی سے بچا جاسکتا ہے۔

---

(1) ایضاً۔

(2) د، محمد مختار، الترقیع الجلدی، رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلد)، ج 1، ص 177

مبحث ششم: جِلد کے بینک کا شرعی حکم

جِلد کے بینک کے جواز وعدم جواز سے متعلق اہل علم کے دو قول ہیں:

پہلا قول: جمہور معاصر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ اس قسم کے بینک کا قیام جائز ہے۔[1]

کویت میں ہونے والے اہل علم کے اجتماع، جو "رؤية اسلامية لبعض المشاكل الصحية"[2] کے نام سے موسوم تھا ، میں شرائط کے ساتھ اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اجتماع میں بیان کی گئی سفارشات کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

"انسانی جلد کی حفاظت کے بینک کا قیام درج ذیل شرائط کے ساتھ جائز ہے:

أ. بینک حکومت کی تحویل میں ہو یا جس ادارے کے تحت اس بینک کا قیام کیا گیا ہو وہ ادارہ حکومتی تحویل میں ہو۔

ب. چمڑے کا اندھا دھند ذخیرہ نہ کیا جائے بلکہ ضرورت اور حاجت کے بقدر ذخیرہ ہو۔

ج. چمڑے کے جو حصے استعمال کے قابل نہ رہیں ان کا احترام کیا جائے بایں صورت کے ان کو زمین میں دفن کر دیا جائے اور گندگی کے ڈھیر میں نہ پھینکا جائے۔"

اس موضوع سے متعلق اہل علم نے اس کے علاوہ بھی کچھ شرائط بیان کی ہیں:

1. جِلد کے بینک کا قیام انسانی سلامتی یا اس کی تخلیق کی تبدیلی پر کسی بھی طرح سے اثر انداز نہ ہو رہا ہو۔
2. جِلد کے عطیہ کرنے میں کسی بھی طرح سے کسی انسان کو مجبور نہ کیا جائے۔
3. بینک میں جتنے بھی اقدامات کیے جارہے ہیں ان میں سے کوئی بھی شریعت کے بنیادی اصولوں کے معارض نہ ہو، جیسا کہ ایسے چمڑے کا استعمال جو شریعت نے نجس اور حرام قرار دی ہیں۔ پس جو چمڑا پاک کیا جا سکتا ہو اس کے استعمال کی گنجائش ہے لیکن جو نجس اور حرام ہے اس کے استعمال کی اجازت نہیں ہے۔
4. بینک میں جِلد کی ضرورت پوری کرنے کے لیے کسی بھی زندہ کی جِلد کا استعمال نہیں کیا جائے گا۔

---

[1] ذیل میں جواز کے قائل چیدہ چیدہ علماء کے نام ذکر کیے جاتے ہیں:

1. د، محمد فاروق، الضوابط الشرعية لتقنيات الطب في الترقيع الجلدي، رؤية اسلامية لبعض المشاكل الصحية (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص147
2. محمد مختار، الترقيع الجلدي، رؤية اسلامية لبعض المشاكل الصحية (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص178
3. د، محمد، عبد الغفار، بنك الجلود، رؤية اسلامية لبعض المشاكل الصحية (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص214
4. د، النشمي، عجيل، بنوک الجلود، رؤية اسلامية لبعض المشاكل الصحية (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص321
5. د، ابو غدة، عبد الستار، الترقيع الجلدي، رؤية اسلامية لبعض المشاكل الصحية (انشاء بنوک الجلود) ج1، ص344
6. مفتی محمد رفیق چشتی (دار العلوم حامدیہ رضویہ، کراچی) نے 27 اکتوبر 1980 کو ایک فتویٰ دیا جو "العلم" نے اپریل، جون 1981 کو جاری کیا اس میں انہوں نے جواز کا قول کا اختیار کیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: حافظ، مبشر حسین، جدید فقہی مسائل، ص167

[2] یہ اجتماع کویت میں 22 سے 24 مئی 1995ء تک جاری رہا تھا جس کو کویت ہی کے ادارے "طبی سائنس کی اسلامی تنظیم" نے منعقد کیا تھا۔

5. چڑے سے متعلقہ جتنی بھی ادویات یا کیمیکلز ہیں ان کا استعمال غیر اخلاقی اور غیر قانونی مقاصد کے لیے نہ کیا جائے جیسا کہ کسی مجرم کے جرم کو چھپانے کے لیے اس کی شناخت کو تبدیل کر دیا جائے۔(1)

بعض نے مزید شرائط بھی بیان کی ہیں:

1. انسانی احترام کو مد نظر رکھتے ہوئے کسی بھی قسم کی خرید و فروخت یا تبادلے کی اجازت نہیں ہے۔
2. جِلد لیتے وقت یا اس کے بعد انسان کو کسی بھی قسم کے امتحان میں نہ ڈالا جائے۔(2)

دوسرا قول: جِلد کے بینک کا قیام جائز نہیں ہے۔

بعض معاصر اہل علم کی یہی رائے ہے۔(3)

جمہور کے دلائل:

جمہور نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے جو دلائل ذکر کیے ہیں ان میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

1. آپ ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو قربانی کے گوشت ذخیرہ کرنے کی اجازت دی تھی۔(4)

وجہ استدلال یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ضرورت کے پیش نظر گوشت ذخیرہ کرنے کی اجازت دی ہے اور انسانی جلد کا ذخیرہ کرنا بھی ایک ضرورت ہے۔(5)

2. اس قسم کے بینک کی حاجت ہے اور حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔(6)
3. کوئی ایسی مجبوری جس کا ہونا یقینی ہو وہ ایسے ہی ہے جیسا کہ واقع شدہ مجبوری کا وجود، پس اگر آج ضرورت نہ بھی ہو تو مستقبل میں اس کی ضرورت پیش آسکتی ہے۔(7)
4. بلڈ بینک پر قیاس کرتے ہوئے اس کی بھی اجازت دی جائے گی۔(8)

عدم جواز کے قائلین کے دلائل:

---

(1) د، النبھان، الضوابط الشرعیۃ لتقنیات الطب فی الترقیع الجلدی، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ (انشاء بنوک الجلود)، ص 150-151

(2) د، محمد، عبد الغفار، بنک الجلود، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ (انشاء بنوک الجلود)، ج 1، ص 214۔

(3) د، السکری، عبد السلام، نقل وزراعۃ الاعضاء، الآدمیۃ، ص 215-216؛

جامعہ بنوری ٹاؤن کراچی کا فتوی بھی یہی ہے کہ اس قسم کے بینک کا قیام جائز نہیں ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: فتاوی بینات، جلد کی پیوندکاری کا حکم، (کراچی، نومبر، 2018)

(4) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الاضاحی، باب ما یؤکل من لحوم الاضاحی وما یتزود منھا، حدیث، 5567، 5568، 5569، 5570۔

(5) د، النتشی، عجیل، بنوک الجلود، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ (انشاء بنوک الجلود)، ج 1، ص 321۔

(6) ایضاً؛ د، النبھان، الضوابط الشرعیۃ لتقنیات الطب فی الترقیع الجلدی، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ (انشاء بنوک الجلود)، ج 1، ص 147۔

(7) السلامی، محمد مختار، الترقیع الجلدی، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ (انشاء بنوک الجلود)، ج 1، ص 175-176۔

(8) د، النتشی، عجیل، بنوک الجلود، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ (انشاء بنوک الجلود)، ج 1، ص 321

عدم جواز کے قائلین نے مندرجہ ذیل دلائل پیش کیے ہیں:

1. ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي﴾[1]

ترجمہ: پھر اللہ نے ایک کوا بھیجا جو زمین کھودنے لگا تا کہ اسے دکھائے کہ وہ اپنے بھائی کی لاش کیسے چھپائے (یہ دیکھ کر) وہ بولا۔ ہائے افسوس! کیا میں اس کوے جیسا بھی نہ ہو سکا کہ اپنے بھائی کی لاش چھپا دیتا۔

2. ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ﴾[2]

ترجمہ: پھر اسے موت دی، اور قبر میں پہنچا دیا۔

3. ((عَنْ عَلِيٍّ ؓ قَالَ قُلْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ عَمَّکَ الشَّيْخَ الضَّالَّ قَدْ مَاتَ قَالَ اذْهَبْ فَوَارِ أَبَاکَ))[3]

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کہ میں نے آپ ﷺ کو کہا کہ آپ کا بوڑھا گمراہ چچا فوت ہو چکا ہے تو آپ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ جاؤ اپنے والد کو دفنا کر آؤ۔

سابقہ تینوں دلیلوں سے وجہ استدلال یہ ہے کہ شریعت کی تعلیمات یہ ہیں کے مُردہ جسم یا ایسے انسانی اعضاء جو اس کے جسم سے الگ ہو چکے ہوں ان کو زمین میں دفنایا جائے۔ جب کے جِلد کے بینک کا قیام اس تعلیم کے خلاف ہے کیونکہ ان میں انسانی اعضاء سٹور کیے جاتے ہیں۔[4]

استدلال پر اشکالات:

أ. اگرچہ اصول یہی ہے کہ مُردہ جسم یا جسم سے الگ کیے ہوئے اعضاء دفن کر دیئے جائیں لیکن بعض اوقات ضرورت کے پیش نظر اصول کے خلاف جایا جاتا ہے اور یہ صورت بھی انہی میں شامل ہے۔

ب. جو حضرات عدم جواز کے قائل ہیں انہوں نے بلڈ بینک کے قیام کو جائز قرار دیا ہے[5] حالانکہ بلڈ بینک کا قیام بھی اصول کے خلاف ہے۔ لہٰذا اصول کے خلاف ورزی کی جو دلیل آپ دیں گے وہی دلیل جِلد کے بینک کے قیام کے لیے بھی معتبر مان لی جائے گی۔

---

(1) المائدۃ:31

(2) عبس:21

(3) السجستانی، سنن ابی داوٗد، کتاب الجنائز، باب الرجل یموت لہ قرابۃ مشرک، حدیث، 3214۔
علامہ البانی، شعیب الارناؤوط اور علامہ ابن حزم نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: تخریج شرح السنۃ، ج5، ص310؛ المحلی، ج5، ص117۔

(4) د، السکری، عبد السلام، نقل وزراعۃ الاعضاء، ص، 216-217۔

(5) ایضا، ص186۔

4. ایک دلیل سورہ بقرۃ کی آیت 195 ہے کہ جس میں انسان کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنی جان ہلاکت میں نہ ڈالے۔ وجہ استدل یہ ہے کہ اپنے اعضاء کو جِلد کے بینک کے لیے عطیہ کرنا، اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہے یا ہلاکت تک پہنچے کا وسیلہ ہے، اس لیے یہ حرام ہے۔[1]

وجہ استدلال پر اشکال:

أ. آپ کی ذکر کردہ دلیل مُردوں کے اعضاء پر منطبق نہیں ہو سکتی، اور اکثر مُردے ہی اپنے اعضاء عطیہ کرتے ہیں۔

ب. اگر زندہ بھی مراد لیے جائیں پھر بھی جِلد یا ہڈی کا تھوڑا سا حصہ عطیہ کرنے سے انسان ہلاکت کی طرف نہیں جاتا۔

5. آپ ﷺ نے مثلہ کرنے سے منع فرمایا ہے۔[2]

وجہ استدلال یہ ہے کہ انسانی اعضاء کو دفن کرنے کے بجائے کسی دوسری جگہ ذخیرہ کرنا مثلہ شمار ہوتا ہے جس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے۔[3]

استدلال کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ حدیث میں جس مثلہ سے منع کیا گیا ہے اس سے مراد ایسا مثلہ ہے جو انتقام کی خاطر کیا جائے، جب کے جِلد کے بینک میں ذخیرہ کیے گے چمڑوں کا یہ مقصد نہیں ہوتا۔

6. انسان اپنے جسم کا حقیقی مالک نہیں ہے اس کو اپنے جسم سے محض استفادے کی اجازت دی گئی ہے۔ پس جب وہ اپنے جسم کا مالک ہی نہیں ہے تو اپنے مرنے کے بعد کسی اور کے استعمال کے لیے کیسے اس کی وصیت کر سکتا ہے؟

7. جِلد کے بینک کے قیام کی اگر اجازت دے دی جائے تو یہ بہت سے مفاسد کو جنم دے گا، جیسا کہ انسانی اعضاء کی خرید و فروخت وغیرہ۔[4]

اس استدلال کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ اس مفسدے کا ازالہ ممکن ہے بایں صورت کہ انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کرنے والے کو کڑی سے کڑی سزا دی جائے۔

راجح موقف:

دلائل کی تنقیح اور اشکالات کو سامنے رکھتے ہوئے جمہور کے موقف کو ترجیح حاصل ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مانعین نے اس قسم کے بینک کو بنیادی طور پر اس لیے ناجائز قرار دیا ہے کہ یہ انسانی احترام اور تکریم کے خلاف ہے کہ اس کی

---

(1) ایضا، ص156۔

(2) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: القشیری، صحیح مسلم، کتاب الجهاد والسیر، باب تامیر الامام الامراء علی البعوث ووصیتہ ایاھم بآداب الغزو۔۔۔، حدیث، 4522۔

(3) د، السکری، عبد السلام، نقل وزراعۃ الاعضاء، ص، 217

(4) ایضا، ص156

کھال کو بجائے دفنانے کے کسی اور کے استعمال میں لایا جائے۔

لیکن اگر اس مسئلہ کا دقت نظر سے مطالعہ کیا جائے تو متقدمین کے ہاں بھی ہمیں بہت سی ایسی مثالیں ملتی ہیں جہاں انسانی ضرورت اور حاجت کے پیش نظر زندہ انسان کو مقدم رکھتے ہوئے مردہ انسان میں ایسے تصرفات کی اجازت دی گئی ہے جو عام حالت میں ناجائز ہیں جیسا کہ علامہ ابن ہمام نے ایک فقہی جزئیہ ذکر کیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ جنین کی حفاظت کے لیے مردہ ماں کا پیٹ چاک کرنے کی گنجائش ہے۔[1] یعنی بعض صورتوں میں مردہ کے جسم میں کانٹ چھانٹ کرنے کی متقدمین کے ہاں بھی اجازت ملتی ہے۔

مزید یہ کہ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ انسانی احترام اور اہانت سے متعلق کوئی ایسا طے شدہ شرعی اصول نہیں ہے کہ جس کو بنیاد بنا کر یہ کہا جا سکے کہ فلاں شے انسانی احترام میں داخل ہے اور فلاں عمل انسان کی اہانت کا باعث ہے اور جس مسئلہ سے متعلق شرعی اصول واضح نہ ہوں وہاں فقہائے کرام نے یہ واضح کیا ہے[2] کہ عرف و عادت کو مدار بنایا جائے گا اگر عام عرف شریعت کی واضح تعلیمات کے خلاف نہیں ہے تو اسی پر عمل کیا جائے گا لہذا آج کل کے زمانے میں چونکہ اعضائے انسانی کے استعمال کے لیے بہت سے ایسے طریقہ رائج ہو چکے ہیں جو انسان کی توہین کا باعث نہیں ہیں اور نہ عام لوگ اس کو کسی قسم کی توہین سمجھتے ہیں اس لیے پیوند کاری کے لیے اگر کسی دوسرے انسان کی جلد کا استعمال ناگزیر ہو تو اس کی اجازت دی جائے گی۔

اسی طرح شریعت کے بنیادی مزاج کو دیکھتے ہوئے یہی بات سامنے آتی ہے کہ انسانی جان کے تحفظ کے لیے بہت سی ایسی چیزیں بھی برداشت کی جاتی ہیں جو عام حالت میں حرام اور ممنوع ہیں پس اگر کسی انسان کی جان کے بقاء کے لیے کسی مردہ کی کھال کا استعمال کرنا پڑ جاتا ہے تو اس صورت کو ضرورت کے پیش نظر جائز قرار دیا جائے گا۔

---

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابن ہمام، البحر الرائق، ج1، ص8، ص205۔

(2) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: د، الزحیلی، وہبہ، **اصول الفقہ الاسلامی**، (دمشق، دار الفکر، 1986ء)، ج2، ص831۔

فصل دوم: انسانی جِلد کی پیوند کاری، اقسام، اسباب، علاج اور شرعی حکم

مبحث اول: جلن "Burns" کی اقسام، اسباب اور ان کا علاج

مبحث دوم: جِلد کی پیوند کاری

مبحث سوم: جِلد کی پیوند کاری کا شرعی حکم

مبحث اول: جلن "Burns" کی اقسام، اسباب اور ان کا علاج

جلن "Burns" کی اقسام

ماہرین طب نے جلن "Burns" کے درجات کے حساب سے تین قسمیں بیان کی ہیں جن کی درج ذیل تفصیل ہے:

1. **پہلا درجہ:** پہلے درجہ میں جسم کی نچلی سطح کی "Burns" آتی ہیں۔ جس میں جِلد کی صرف بیرونی سطح متاثر ہوتی ہے اور چمڑے کے بیرونی حصہ پر ایک نشان یا دھبہ بن جاتا ہے جو گہرے درد کا باعث بنتا ہے۔ اس صورت میں جِلد کی رنگت بھی کافی متاثر ہوتی ہے۔

2. **دوسرا درجہ:** اس درجہ کی پھر دو قسمیں ہیں:

أ. اس صورت میں مکمل چمڑا جل چکا ہوتا ہے لیکن اس میں "Epidermis اور Drums" کی صرف تہہ کا حصہ شامل ہوتا ہے۔ جلنے کی جگہ پر سرخ دھبے اور سوجن ہو جاتی ہے، یہ دھبے کثیر تعداد میں ہوتے ہیں یہ صورت سخت قسم کے درد کا باعث ہوتی ہے کیونکہ اس سے انسانی پٹھے جو جِلد کے ہر حصہ میں پھیلے ہوتے ہیں، بہت بری طرح متاثر ہوتے ہیں۔

ب. اس صورت میں جِلد کے "Epidermis اور Drums" بھی مکمل طور پر متاثر ہوتے ہیں لہذا جِلد کے بال، پسینے کی غدودیں، پٹھے اور رگیں تک جل جاتی ہیں۔ چمڑے کا اوپر کا حصہ بالکل ختم ہو چکا ہوتا ہے جس سے جسم کے نیچے کا حصہ نظر آنا شروع ہو جاتا ہے۔ چونکہ اس صورت میں جسم بری طرح جل چکا ہوتا ہے اس لیے یہ صورت شدید درد کا باعث ہوتی ہے۔

3. **تیسرا درجہ:** یہ صورت انتہائی خطرناک ہے کیونکہ اس صورت میں چمڑے کی اوپر کی سطح بالکل ختم ہو چکی ہوتی ہے، گوشت اور ہڈیاں نظر آنا شروع ہو جاتی ہیں۔ یہ صورت انسان کے لیے درد کا باعث نہیں ہوتی کیونکہ جسم میں پھیلے پٹھوں کا آدھا حصہ تو جل چکا ہوتا ہے جس سے انسان کے بچنے کے مواقع بہت کم ہوتے ہیں بلکہ موت ہی متعین ہوتی ہے، الا یہ کہ کوئی خاص عضو اس قسم کا شکار ہوا ہو۔[1]

جلن "Burns" کے اسباب

1. **تابکاری جلن (Radiation Burns):** زیادہ تر دھوپ میں رہنے کی وجہ سے جلد خراب ہو جاتی ہے، خاص کر جن لوگوں کی جلد سفید ہوتی ہے۔

2. **تھرمل جلن (Thermal Burns):** اس کی پھر دو صورتیں ہیں:

---

[1] Management of Burns , WHO/EHT/CPR 2004 reformatted. 2007; pg,4

د، النشمی، عجیل، بنوک الجلود، رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، بنوک الجلود، (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص297؛ د، لاری، الترقیع الجلدی، رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، بنوک الجلود، (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص74-75۔

أ. اس سے مراد یہ صورت ہے جس میں جلن جِلد کی سطح تک رہتی ہے جو عموماً جسم پر گرم پانی گرنے سے یا آگ کی تپش سے پیش آتی ہے۔

ب. اس سے مراد یہ صورت ہے جس میں عموماً جِلد آگ، کرنٹ، کسی کیمیائی مادے، جنگ میں ہونے والے زخم یا کسی ہوائی حادثہ کی وجہ سے جلتی ہے۔

3. **کیمیائی جلن(Chemical Burns)**:یہ صورت بھی ما قبل میں بیان ہونے والے دوسرے درجہ کی دوسری صورت کی طرح ہی ہوتی ہے البتہ یہ صورت مبتلا بہ کے لیے زیادہ دردناک اور تکلیف کا باعث ہوتی ہے جس کی مختلف وجوہات ہو سکتی ہیں۔[1]

جلن "Burns" کے علاج کے طریقے

عالمی ادارہ صحت(WHO) نے جلن کی کسی بھی ہنگامی صورت کے علاج کے لیے مختلف ہدایات جاری کی ہیں اور ان کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے: ہنگامی اور فوری طبی امداد، ابتدائی علاج، یومیہ علاج معالجہ، علاج کے دوران استعمال کی جانے والی خوراک۔

مریض کی مکمل صحت یابی کے لیے مذکورہ بالا جو مراحل بیان کیے گئے ہیں ان کو ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے:

ہنگامی اور فوری طبی امداد:

ابتدائی طبی امداد دیتے وقت درج ذیل امور پر عمل کرنا چاہیے۔

i. اگر مریض کو کسی بھی قسم کی ابتدائی طبی امداد نہیں دی گئی اور وہ اسی حال میں ہسپتال پہنچتا ہے تو مریض کے کپڑوں کو فوراً اتار کر جلے ہوئے حصے کو ٹھنڈے پانی میں بھگو دیں۔

ii. اگر جلا ہوا حصہ محدود ہے تو درد اور سوزش کو کم کرنے کے لیے تیس منٹ تک اس حصے کو پانی میں بھگو دیں۔

iii. اگر جلن جسم کے اکثر حصہ تک پھیل چکی ہے تو ٹھنڈے پانی میں بھگونے کے بعد اس حصہ کو صاف پٹیوں سے لپیٹ دیں تاکہ حتی الامکان جسم کو گرمی اور جو معمول کا درجہ حرارت بڑھ چکا ہے اس سے بچایا جا سکے۔

iv. اگر کوئی بچہ جلن کا شکار ہو جائے اور اس کے جسم کا درجہ حرارت بڑھ رہا ہو تو یہ کسی خطرے سے کم نہیں ہے اس لیے اس صورت میں بہت زیادہ احتیاط کرنی چاہیے۔

v. کسی بھی جلے ہوئے انسان کے پہلے چھ گھنٹے بہت اہم ہوتے ہیں، بغیر کسی انتظار کے مریض کو جلد ہسپتال منتقل کرنا چاہیے۔

---

[1] Emily S. Mclaughlin And Ava O. Paterson , Burns Prevention, Causes And Treatment , Nova Science Publishers, Inc. New York , 2012 , Pg2.

ابتدائی علاج:

i. جسم کا کوئی بھی حصہ جلنے کے فوراً بعد جراثیم زدہ نہیں ہوتا، اس لیے جسم میں انفیکشن اور جراثیم پھیلنے سے پہلے جلد از جلد علاج شروع کر دینا چاہیے۔

ii. جلن کی کسی بھی صورت میں اس بات کو یقینی بنائیں کہ جلا ہوا حصہ سکڑنے نہ پائے۔

iii. بہت چھوٹے چھالوں کو چھوڑ کر دیگر تمام کو ختم کرنے کے لیے ہنگامی بنیادوں کا علاج کریں۔

iv. صفائی کے بعد متاثرہ حصہ کو کسی ہلکے واٹر بیسڈ سے صاف کریں جو جراثیم کو دور کرنے میں معاون ہو۔

v. کوئی بھی ایسا محلول استعمال نہ کریں جس میں الکحل شامل کیا گیا ہو۔

vi. متاثرہ حصہ کی صفائی کے بعد اس پر ہلکی سی اینٹی بائیوٹک کریم کی تہہ لگا دیں۔

vii. آخر میں متاثرہ حصہ کو باریک اور خشک ریشمی کپڑے سے اس طرح ڈھانپ دیں کہ جِلد کی بیرونی تہوں میں رسنے کا عمل روکا جاسکے۔(1)

یومیہ علاج معالجہ:

i. کم از کم دن میں ایک بار متاثرہ حصہ کی ڈریسنگ تبدیل کریں۔

ii. ڈریسنگ تبدیل کرتے ہوئے کوئی بھی ڈھیلا ٹشو نظر آنے کی صورت میں فوراً الگ کر دیں۔

iii. زخم کی رنگت کا ساتھ ساتھ معائنہ کرتے رہیں تا کہ کسی بھی انفیکشن کی تشخیص کے وقت اس کا علاج کیا جاسکے۔

iv. اگر مریض کو بخار ہو رہا ہے تو یہ اچھی علامت نہیں ہے کیونکہ یہ عام طور پر تب ہوتا ہے جب زخم کو صحیح طریقہ سے بند نہ کیا گیا ہو۔

v. اینٹی بائیوٹک کریموں کا مسلسل استعمال جاری رکھیں۔

غذائیت:

عام طور پر جب کسی انسان کے جسم کا کوئی حصہ جل جاتا ہے تو اس میں توانائی اور پروٹین کی کافی کمی ہو جاتی ہے جس کو پورا کرنے کے لیے مختلف طریقے استعمال ہوتے ہیں۔ عالمی ادارہ صحت نے لکھا ہے کہ اس حالت میں بہتر یہ ہے کہ ناسو گاسٹرک ٹیوب کے ذریعے مریض کو خوراک دی جائے تا کہ اس بات کو یقینی بنایا جاسکے کہ روزانہ تقریباً 6000 کیلوریز کی مقدار مریض تک پہنچ رہی ہے۔ انڈے اور موم پھلی کا تیل اس حالت میں عام طور پر مریض کے لیے زیادہ نفع بخش ہوتا ہے۔(2)

---

(1) Management of Burns , WHO/EHT/CPR 2004 reformatted. 2007; pg,5-7

(2) ایضاً۔

خلاصہ کلام:

ما قبل جلن کے تین درجات بیان ہوئے ہیں ان میں سے پہلے درجے کے ضمن میں جو صورتیں بیان ہوئی ہیں ان کا کوئی خاص طبی علاج نہیں کیا جاتا بلکہ کچھ احتیاط پر عمل کرنا ہوتا ہے جیسا کہ گرمی سے بچاؤ، دھوپ سے بچاؤ وغیرہ۔

دوسرے درجہ کے ضمن میں بیان ہونے والی پہلی صورت کا علاج یہ ہے کہ مرہم سے جِلد کو ڈھانپ دیا جائے اور جب اوپر والی سطح سے چھلکا اتر جائے تو دوبارہ اس کی صفائی کر کے ڈھانپ دیا جائے۔ یہ طریقہ تب استعمال کیا جاتا ہے جب چہرے کی جِلد نہ جلی ہو، اگر چہرے کی جِلد متاثر ہوئی ہے تو اس کو ڈھانپا نہیں جائے گا تاکہ وہ بآسانی خشک ہو سکے۔

اس درجے کی جو دوسری صورت ہے کیونکہ وہ پٹھوں کی تہہ تک جا پہنچتی ہے اور اس سے جِلد کی سطح بالکل جھلس چکی ہوتی ہے اس لیے اس کے علاج کے لیے جِلد کو مرہم لگا کر ڈھانپ دینا اور صحت یابی کو یقینی بنانے کے لیے اینٹی بائیٹک کریموں کا استعمال کرنا ضروری ہوتا ہے۔

مبحث دوم: جِلد کی پیوند کاری

مطلب اول: جِلد کی پیوند کاری کا مفہوم

جِلد کی پیوند کاری کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں جن میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

1. جسم کے سالم حصے کی جِلد کو جسم کے اُس حصے پر لگانا جہاں سے جِلد ختم ہو چکی ہو۔[1]
2. پیوند کاری ایک ایسا عمل ہے جس میں ماہرین طب جِلد کے متاثرہ حصے کو جِلد کے صحیح سالم ٹکڑوں سے طبی عمل کے ذریعے تبدیل کر دیتے ہیں، جس کے بعد نئے ٹکڑے وہی کام کرنا شروع کر دیتے ہیں جو متاثرہ جِلد کے سابقہ ٹکڑے کیا کرتے تھے۔[2]
3. ایک ایسا عمل ہے جس میں طب کے ماہرین تلف شدہ جِلد کی جگہ صحیح جِلد کی پیوند کاری کر دیتے ہیں۔[3]

تعریفات پر تبصرہ:

ان سب تعریفات میں جِلد کی پیوند کاری کی صرف ایک قسم کا احاطہ کیا گیا ہے جسے "پیوند کاری ذاتی" کہا جاتا ہے۔ اس لیے مناسب تعریف یہ معلوم ہوتی ہے کہ:

جِلد کی پیوند کاری ایک ایسا عمل ہے جس میں عطیہ دہندہ کی جِلد کو لے کر مریض کے جسم کی خراب جِلد والے حصے پر لگایا جاتا ہے، چاہے جِلد عطیہ کرنے والا کوئی اور ہو یا خود مریض کے جسم کے ہی کسی دوسرے حصے سے اس کو لیا گیا ہو۔

مطلب دوم: جِلد کی پیوند کاری کی اقسام

جِلد کی پیوند کاری کی دو اقسام ہیں:

1. **پیوند کاری ذاتی:** اگر پیوند کاری کے لیے مریض کے اپنے ہی جسم کے کسی دوسرے حصے سے جِلد لی جائے تو اس صورت کو "پیوند کاری ذاتی"، "Autograft" کہا جاتا ہے۔

پیوند کاری کی یہ قسم شائع اور عام ہے۔[4]

2. **پیوند کاری غیری:** پیوند کاری کی اس صورت میں کسی عطیہ دہندہ کی جِلد کو مریض کی تلف شدہ جِلد کی جگہ

---

[1] د۔لاری، عبد الرضا، الترقیع الجلدی، (رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ)، انشاء بنوک الجلد، ج1، ص73۔

[2] https://oxfordmedicine.com/view/10.1093/med/9780190499075.001.0001/med-9780190499075-chapter-7 . Last modified , june ,26 , 2022 ,5:58

[3] https://www.healthline.com/health/skingraft#:~:text=Skin%20grafting%20is%20a%20surgical,are%20performed%20in%20a%20hospital.

[4] د۔النبھان، الضوابط الشرعیۃ لتقنیات الطب فی الترقیع الجلدی، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص135؛
James F Thornton ,SKIN GRAFTS AND SKIN SUBSTITUTES ,SRPS,(2004) Vol,10 , No1,pg12.

لگایا جاتا ہے یا مریض کی اپنی اور عطیہ دہندہ کی جِلد دونوں کو ملا کر پیوند کاری کی جاتی ہے۔اس قسم کو ”Homograft“، ”Allograft“ کہا جاتا ہے۔

اس قسم میں ڈاکٹرز کسی دوسرے شخص کی جِلد، چاہے وہ زندہ ہو یا مُردہ، کو مریض کے علاج کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

یہ صورت تب اختیار کی جاتی ہے جب مریض کی جِلد کا اکثر حصہ جھلس چکا ہوتا ہے اور پیوند کاری ذاتی ممکن نہیں ہوتی۔[1]

فائدہ:

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ پیوند کاری ذاتی کے لیے بینک کی ضرورت نہیں پڑتی کیونکہ مریض کی اپنی ہی جِلد کو جھلسے ہوئے حصہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اس لیے جِلد کے ذخیرہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

اگرچہ عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے لیکن بعض اوقات مریض کے جھلسے ہوئے حصے سے بہت زیادہ خون بہہ رہا ہوتا ہے اگر فی الفور جِلد کی پیوند کاری کر دی جائے تو خون کا بہاؤ منتقل شدہ جِلد کے لیے تلف شدہ حصے کے ساتھ صحیح طرح سے جڑنے سے مانع ہوتا ہے۔اس لیے مریض کو کہا جاتا ہے کہ آپ کی جلد کا کچھ حصہ بینک میں محفوظ رکھا جائے گا، جو عموماً ایک سے دو دن کے لیے ہوتا ہے، اور جب خون رک جائے گا تو پیوند کاری کر دی جائے گی۔

اسی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جِلد کے بینک کی ضرورت صرف دوسری قسم ”پیوند کاری غیری“ کے لیے نہیں بلکہ پہلی قسم ”پیوند کاری ذاتی“ کے لیے بھی ہے۔

مطلب سوم: جِلد کی پیوند کاری کے اسباب اور وجوہات

جِلد کی پیوند کاری کے دواعی واسباب بے شمار ہیں جن میں چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

1. **علاج کی غرض سے پیوند کاری کرنا:**

اس کی مختلف اقسام ہیں:

اَ. ماقبل پیوند کاری کے جتنے درجات بیان ہوئے ہیں ان میں سے دوسرا اور تیسرا درجہ جیسا کہ تھرمل جلن اور تابکاری جلن وغیرہ۔[2]

ب. جِلد میں پھیل جانے والی بیماریوں کی وجہ سے پیوند کاری کرانا، جیسا کہ رسولی یا کسی گلٹی کا ہو جانا۔اسی طرح جِلد میں

---

(1) د، لاری، الترقیع الجلدی، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلود،)، ج1، ص73؛ د، حسنین حسنین، حکم عملیات الترقیع الجلدی، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص331-333۔

(2) د، الصافی، غرس الاعضاء فی جسم الانسان، ص162؛ د، النبھان، الضوابط الشرعیۃ لتقنیات الترقیع الجلدی، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص135۔

کسی سخت قسم کے انفیکشن یا متعدی بیماری کا پھیل جانا۔[1]

2. خوبصورتی کے پیش نظر جِلد کی پیوندکاری کرانا، اس کی بھی مختلف قسمیں ہیں:

اَ. جسم میں موجود کسی بھی قسم کی پیدائشی بے ضابطگی، جو بظاہر جسم کو بدنما بنا رہی ہو۔[2]

ب. خوبصورتی میں مزید اضافہ کے لیے پیوندکاری کرانا، عام طور پر ناک کی سرجری کی جاتی ہے تاکہ دیکھنے میں خوش نما لگے۔[3]

3. دھوکہ دہی کی خاطر پیوندکاری کرانا: بعض اوقات جرائم پیشہ افراد قانون کی گرفت سے بچنے کے لیے اپنی سرجری کرا لیتے ہیں جس سے ان کی ہیئت اور شکل ہی بدل جاتی ہے اور وہ پہچانے نہیں جاتے۔[4]

پیوندکاری کی عام طور پر یہی صورتیں ہوتی ہیں۔ لیکن یہاں ایک اہم بات یہ ہے کہ کیا بینک میں موجود چمڑوں کو مذکورہ بالا تمام مقاصد یا بعض کے لیے ذخیرہ کیا جاتا ہے یا نہیں؟

بعض ماہرین طب کی رائے یہ ہے کہ بینک میں ذخیرہ کیے جانے والے چمڑے صرف ضرورت کے لیے ہوتے ہیں اس کے علاوہ ان کا کوئی مقصد نہیں ہوتا۔ البتہ سرجری کی وہ صورتیں جن کی فقہائے کرام کی جانب سے ممانعت کی گئی ہے مثلاً، خوبصورتی کی غرض سے پیوندکاری کرانا، تو اس کا جِلد کے بینک کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کیوں کہ جِلد کے بینک محض ہنگامی صورتوں میں پیوندکاری کے لیے بنائے گئے ہیں۔[5]

البتہ سرجری کی مختلف صورتیں ہیں، جیسا کہ خوبصورتی کے لیے سرجری کرانا، دھوکہ دہی کے لیے سرجری کرانا وغیرہ، یہ سب ایسی صورتیں ہیں جو جِلد کی ذخیرہ کرنے کا باعث ہیں کیونکہ ہر ایک صورت کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے، ضروری نہیں کہ صرف جلے ہوئے اشخاص کے لیے ہی جِلد کا ذخیرہ کیا جائے۔

مطلب چہارم: جِلد کی پیوندکاری کی اہمیت

دنیا میں عام طور پر جن لوگوں کا جسم جل جاتا ہے ان کے بچنے کو مواقع بہت کم ہوتے ہیں۔ ایک اندازے کے مطابق دنیا میں جل جانے والوں لوگوں میں پچاس فیصد لوگ موت کے منہ میں چلے جاتے ہیں اور جو بچ جاتے ہیں ان کی کھال بھی اس نہج پر پہنچ چکی ہوتی ہے کہ اس کا دوبارہ جلد ہی خراب ہونے کا اندیشہ ہر وقت برقرار رہتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مختلف ممالک کی آب و ہوا میں آلودگی کی شرح میں کمی زیادتی ہوتی رہتی ہے اور جِلد کے جل جانے کے بعد

---

(1) شوقی کمال، بنوک الجلود البشریۃ، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص85۔

(2) السلامی، الترقیع الجلدی، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص162۔

(3) د، دیان جیر بر، **مائۃ سؤال وجواب حول الجراحۃ التجمیلیۃ**، (بیروت، الدار العربیۃ للعلوم، 2006ء)، ص15

(4) السلامی، الترقیع الجلدی، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص162۔

(5) ڈاکٹر ابراھیم الصیاد کے کلام کا یہی خلاصہ ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص385

اس میں مدافعت کی قوت کمزور پڑ چکی ہوتی ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ آلودگی کی وجہ سے آب و ہوا میں موجود وائرس انسانی خون تک رسائی حاصل کرلیتا ہے جو انفیکشن کا باعث بن جاتا ہے۔ عام طور پر اس وائرس سے خون 14 فیصد تک آلودہ ہو جاتا ہے جس سے موت کے امکان مزید بڑھ جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں مریض کی جان بچانے کے لیے ہر ممکن کوشش کرنی چاہیے لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ مریض کو لگی ہوئی چوٹ کو زیادہ عرصہ نہ گزرا ہو۔[1]

اگر کوئی یہ کہے کہ اس صورت کے علاج کے لیے پیوند کاری ہی آخری حل نہیں ہے کیونکہ بہت سی ایسی دوائیاں ہیں جن کا جسم پر استعمال کرنے سے مریض صحت یاب ہو سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ایسی دوائیاں موجود ہیں لیکن اس سے پیوند کاری کی اہمیت ختم نہیں ہو جاتی کیونکہ جتنی بھی دوائیاں، کریمیں اور مرہم ہیں، وہ فائدہ مند تو ہیں لیکن سب سے مؤثر طریقہ علاج پیوند کاری ہی ہے۔[2]

جلد کی پیوند کاری مؤثر ترین علاج:

جلد کے جل جانے کی صورت میں پیوند کاری کو ہی مؤثر ترین علاج سمجھا جاتا ہے اس کی بہت سی وجوہات ہیں جن میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

1. پیوند کاری ہی ایک ایسا طریقہ ہے جس میں لگے ہوئے زخم کی مکمل صفائی کر کے جسم کو جلد سے جلد صحت یاب کیا جاسکتا ہے۔
2. جسم کا جو حصہ جل چکا ہوتا ہے عام طور پر اس حصے پر ایسے بیکٹیریا جمع ہو سکتے ہیں جو جسم کے جرثوموں پر قابو پاسکتے ہیں ان سے بچاؤ کے لیے پیوند کاری ہی سب سے مؤثر ترین طریقہ علاج ہے۔
3. جسم میں موجود پروٹین اور نمکیات کا جو نقصان ہو چکا ہوتا ہے اس کے ازالہ کے لیے پیوند کاری ایک ایسا علاج ہے جو مریض کو نہ صرف صحت یاب بنانے میں مؤثر ہے بلکہ اس کی صحت میں نمایاں بہتری بھی لاتی ہے۔
4. زخموں کی وجہ سے جو درد اور تکلیف ہوتی ہے، پیوند کاری کے ذریعے علاج اس کو کم کرنے میں سب سے زیادہ معاون ثابت ہوتا ہے۔
5. سنگین قسم کے زخموں کے بعد جسم میں حرکت کرنے کی صلاحیت کم ہونے کے ساتھ خون کے جم جانے کے مواقع پیدا ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ پیوند کاری کا علاج، حرکت میں نہ صرف آسانی پیدا کرنے میں مؤثر ہے بلکہ خون کو اپنی اصلی حالت پر برقرار رکھنے میں بھی معاون ہے۔
6. زخموں پر مختلف قسم کے بیکٹیریا جمع ہونے کا اندیشہ کم ہو جاتا ہے، جس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ نئی جلد بآسانی

---

(1) شوقی کمال، بنوک الجلود، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلود)، ج 1، ص 92۔

(2) ایضاً۔

جسم کے ساتھ جڑ جاتی ہے۔

7. پیوند کاری کا علاج دراصل رگوں، شریانوں اور پٹھوں کو خوش اسلوبی کے ساتھ کار آمد رکھنے میں مؤثر ثابت ہوتا ہے۔

8. پیوند کاری کی خاصیت یہ ہے کہ اس کے بعد جلد ہی ضائع شدہ ٹشوز کی بڑھوتری ہونا شروع ہو جاتی ہے۔

9. مناسب وقت کے اندر پیوند کاری نہ کرنے سے بیکٹیریا کی مقدار بڑھ جاتی ہے جس سے خون زہر آلود ہو جاتا ہے، اور مرنے کے امکان زیادہ ہو جاتے ہیں۔

10. پیوند کاری ذاتی کے علاوہ جتنی بھی پیوند کاری کی صورتیں جیسا کہ حیوانات کا چمڑا استعمال کرنا یا مصنوعی چمڑا استعمال کرنا، اس میں تکلف اور بہت سی مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔(1)

مذکورہ بالا امور کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جِلد کی پیوند کاری، زخموں کے علاج کے لیے نہ صرف ضروری ہے بلکہ سب سے زیادہ مؤثر بھی ہے۔ اور اسی کے ساتھ جِلد کے بینک کی ضرورت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ کسی بھی ہنگامی صورت سے نمٹنے کے لیے ہمارے پاس پہلے سے ذخیرہ موجود ہو۔

مطلب پنجم: جِلد کی پیوند کاری سے پہلے چند شرائط کا لحاظ

1. جسم کے جس حصے کی پیوند کاری کی جا رہی ہے اس حصے کی مکمل جانچ پڑتال کر لی جائے کہ وہاں خراب جرثوموں کی افزائش نہ ہو رہی ہو جس کے لیے ضروری ہے کہ اس حصے کی پہلے مکمل صفائی کر لی گئی ہو۔

2. علاج سے پہلے مریض کی صحت کی جانچ کر لی گئی ہو کہ خون، پلازما یا ایسے کسی جز کی کمی تو نہیں ہے جو علاج کی خرابی کا باعث بن سکتی ہے۔

3. جلد سے جلد مریض کا علاج کیا جائے جس کی مقدار تین ہفتے بیان کی جاتی ہے کہ اتنے عرصہ تک علاج مکمل کر لیا جائے۔

4. جھلسی ہوئی جلد سے گندگی، دانے اور داغ مکمل طور پر صاف کر دیئے گئے ہوں۔(2)

مطلب ششم: جِلد کی پیوند کاری کے طریقے

1. اگر جسم کا 30 سے 50 فیصد حصہ جل چکا ہو تو اس صورت میں مکمل طور پر صحت یابی کے لیے "پیوند کاری ذاتی" "Autograft" پر مختلف مراحل کے تحت عمل کیا جاتا ہے۔(3)

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: د، محی الدین، بنوک انسجۃ الجسم الانسان، ص 159۔

(2) البار، زرع الجلد و معالجۃ الحروق، ص 75-76

(3) محمد الصافی، غرس الاعضاء فی جسم الانسان، ص 126

جب جِلد کو متاثر شدہ حصہ پر لگا دیا جاتا ہے تو نئی کھال اور اس نیچے جسم کے حصہ کے مابین ایک حیاتیاتی جوڑ پیدا ہو جاتا ہے جس کے بعد نئی کھال میں یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے نچلے حصے میں موجود خون اور ٹشوز کا جو نظام قائم ہے اس سے غذا حاصل کرنا شروع کر دے۔ یہاں تک کہ ایک وقت آتا ہے کہ جسم کا جلا ہوا حصہ صحیح ہو جاتا ہے اور اللہ کے فضل و کرم سے پہلے کی طرح انسان حرکت کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔[1]

اب جب کھال کا یہ حصہ مکمل طور پر نئی جگہ میں پیوست ہو جاتا ہے تو یہ بھی جسم کے دوسرے حصوں کی طرح جاری و ساری ہو جاتا ہے اور تلف شدہ کھال کے بدلے بالکل اسی طرح کام کرنے لگ جاتا ہے جس طرح پہلے جسم کا یہ حصہ کام کرتا تھا۔

2. اور اگر کھال کا 50 فیصد سے زائد حصہ جل چکا ہو تو پیوند کاری کی پہلی صورت یعنی "Autograft" ممکن نہیں ہوتی، اس لیے اس صورت میں علاج کے مختلف طریقے اختیار کیے جاتے ہیں۔ جیسا کہ:

أ. کھال کا کوئی ٹکڑا لے کر اس میں جدید آلات "Mesher" کے ذریعے اس ٹکڑے کو تین گنا بڑا کرنے کے لیے سوراخ کیے جاتے ہیں۔ اور پھر اس کا استعمال کیا جاتا ہے۔

ب. کسی دوسرے شخص کی کھال کا کوئی ٹکڑا لے کر مریض کی کھال کے ساتھ ملا کر علاج کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

ج. مریض کی کھال کا ایک باریک سا حصہ لے کر اس کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کر کے متاثرہ جگہ پر پھیلا دیا جاتا ہے اور پھر عطیہ دہندہ کی کھال کے ذریعے اس کو ڈھانپ دیا جاتا ہے۔[2]

---

(1) محمد شوقی، بنوک الجلود البشریۃ، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلود)، ج1، ص78

(2) James F Thornton ,SKIN GRAFTS AND SKIN SUBSTITUTES,Vol,10 , No1,pg41.

مبحث سوم: جِلد کی پیوند کاری کا شرعی حکم

پیوند کاری کے محرکات، اسباب، اہمیت اور علاج کے مختلف طریقوں کے بیان کے بعد ان احکام کا بیان کیا جائے گا جو انسانی جِلد سے متعلق ہیں۔ جِلد کی پیوند کاری کے محرکات سے متعلق بیان ہو چکا ہے کہ پیوند کاری کے مختلف وجوہات ہو سکتی ہیں جیسا کہ:

1. علاج کی غرض سے پیوند کاری کرانا۔
2. خوبصورتی کی غرض سے پیوند کاری کرانا۔
3. دھوکہ دہی اور گمراہ کرنے کی نیت سے پیوند کاری کرانا۔

جِلد کے بینک کا تعلق، پہلی قسم یعنی علاج کی غرض سے پیوند کاری کرانا، کے ساتھ ہے۔ دیگر دو اقسام کے ساتھ بینک کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

جلد کی پیوند کاری کا حکم جاننے سے پہلے اعضاء کی پیوند کاری کا تاریخی پس منظر اور علماء کی آراء کا جاننا ضروری ہے تا کہ جواز و عدم جواز کے تمام صورتوں کی تفصیل معلوم ہو سکے۔ ذیل میں اسی موضوع کو تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے:

مطلب اول: اعضاء کی پیوند کاری کا تاریخی پس منظر

اعضاء کی پیوند کاری سے متعلق عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ بیسویں صدی عیسوی میں انسان اس قابل ہوا ہے کہ کسی خراب یا تلف شدہ عضو کا متبادل تلاش کر کے اس کے ذریعے علاج کیا جائے جب کہ حقیقت میں علاج معالجہ کا یہ عمل زمانہ قدیم سے چلتا آرہا ہے، نباتات، جڑی بوٹیوں اور پھلوں کے ذریعے پیوند کاری کی تاریخ بہت پرانی ہے، جِلد کی پیوند کاری کی تاریخ ڈیڑھ ہزار سال پرانی ہے، آنکھوں کی پتلی اور ہڈیوں کی پیوند کاری انیسویں صدی کے آخری نصف میں معرض وجود میں آئی، جہاں تک مکمل عضو کی پیوند کاری کا تعلق ہے اس کا سہرا الیکس کیرل (1944-1873) کے سر ہے جس نے بیسویں صدی کے اخیر میں اس کا آغاز کیا۔[1]

اعضاء کی پیوند کاری کا اگر مکمل جائزہ لیا جائے تو زمانہ قدیم سے اہل مصر نے سب سے پہلے دانت کی پیوند کاری کا علاج متعارف کرایا جس کو بعد میں اہل روم اور یونانیوں نے اختیار کیا۔ ہندوستان کے قدیم حکماء نے آٹھویں صدی عیسوی میں ایک انسان کے ناک اور کان کی پیوند کاری کے لیے اسی کے رخسار کی جلد کا استعمال کیا تھا۔

ہندی حکماء کی اس طبی مہارت کو دیگر اقوام نے لیا اور بالآخر پیوند کاری کی یہ قسم رومیوں اور یونانیوں تک جا پہنچی اور اس کے بعد گردش ایام کے ساتھ ساتھ مسلمان اطباء کے علاوہ یورپ کے اطباء نے بھی علاج کی اس قسم کو اپنایا اور

---

(1) د، ایم، امان اللہ، **اعضاء کی پیوند کاری**، ایک طبی خاکہ، بحوالہ، جدید فقہی مباحث، مرتب، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، (کراچی، پاکستان، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، 2009ء)، ج1، ص169

سائنس کی دنیا میں حیرت انگیز کامیاب علاج کو متعارف کرایا۔

سولہویں صدی عیسوی میں اٹلی کے سرجن "Tagliacozzi"(1599-1544)نے ایک انسان کے ناک کے علاج کے لیے اس کے بازو کے جلد کا ایک ٹکڑا لیا اور اس کے ذریعے پیوند کاری کی۔

اس کے بعد اٹھارہویں صدی عیسوی میں پیوند کاری کی مختلف کامیاب شکلیں سامنے آئیں جس میں دانت کی پیوند کاری کی شکلیں سر فہرست ہیں۔

بیسویں صدی کے آغاز میں آنکھ کے قرنیہ کی کامیاب پیوند کاری سامنے آئی جس کو "Eduard Zirm"(1944-1863)نے سر انجام دیا۔اس کے بعد قرنیہ کی پیوند کاری میں اس قدر ترقی ہوئی ہے کہ آج امریکہ میں آنکھ کے امراض کے علاج کی سالانہ شرح لاکھوں میں ہے۔[1]

غرضیکہ بیسویں صدی طب کی دنیا کا نیا دور تھا جس نے انسانی اعضاء کی پیوند کاری میں انقلاب برپا کر دیا جیسا کہ:

- دل کی شریانوں کی کامیاب پیوند کاری سامنے آئی۔
- گردوں، پھیپھڑوں اور جگر کی کامیاب پیوند کاری کی گئی۔
- دماغی موت کے حامل شخص کا عضولے کر پیوند کاری کے لیے استعمال کیا گیا۔
- لبلبہ کو کامیابی کے ساتھ ایک انسان سے دوسرے میں منتقل کیا گیا۔
- سعودی عرب میں دل کی پیوند کاری کی گئی۔
- ہڈیوں کی پیوند کاری کا کامیاب تجربہ کیا گیا۔

اس کے علاوہ بھی تقریباً جسم کے ہر بڑے عضو کی پیوند کاری کا کامیاب تجربہ بیسوی صدی میں سر انجام پایا جا چکا تھا۔[2]

انسانی اعضاء کے علاوہ دیگر اشیاء کے ذریعے پیوند کاری:

انسانی اعضاء کی پیوند کاری زمانہ قدیم سے چلتی آ رہی ہے اسلام کا اس بارے میں کیا نکتہ نظر ہے یہ جاننے کے لیے خلاصہ کے طور پر چند باتیں ذیل میں بیان کی جاتی ہیں:

جیسا کہ ماقبل بیان ہوا ہے کہ اعضاء کی پیوند کاری نے طب کی دنیا میں حیرت انگیز تبدیلیاں رونما کی ہیں جس کے تحت کسی بھی شخص کے مرض کو دور کرنے کے لیے علاج کی اس قسم کا استعمال کیا جاتا ہے۔بظاہر انسانی منفعت اور فائدے

---

(1) البار، الموقف الفقہی والاخلاقی، ص 53

(2) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: البار، الموقف الفقہی والاخلاقی من قضیۃ زرع الاعضاء، ص60، 76، 53؛ ھشام ابوعودۃ، **زراعۃ الاعضاء جواز المرور الی حیاۃ جدیدۃ**، مجلۃ العربیۃ، ش4، (سعودی عرب، 1410ھ)، ص44۔

Asad Razaq. *Organ Transplantation*: An Overview from History to Challenges. International Journal cell Science & molecular biology. 2018; 5(2): 555659.

کو دیکھتے ہوئے علاج معالجہ کی اس قسم کو جائز ہونا چاہیے لیکن محض نفع کی بنیاد پر کسی چیز کو جائز قرار دینا بہت سے جرائم کے جواز کا باعث بنتا ہے اس لیے علاج معالجہ کی اس صورت کا حکم جاننے کے لیے تفصیل کی ضرورت ہے۔

جہاں تک جڑی بوٹیوں، دوائیوں، حلال جانور کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کا تعلق ہے تو اس کے جواز میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں نہ تو طبی لحاظ سے کوئی خطرہ ہے اور نہ شریعت میں ان چیزوں سے استفادہ کی کوئی ممانعت وارد ہوئی ہے۔

اسی طرح حرام جانور یا ایسے جانور جو حلال تو ہیں لیکن شرعی اصولوں کے مطابق ذبح نہیں کیے گئے ان کے بارے میں مختلف اسلامی ممالک کی اکیڈمیز، دار الافتاء اور جامعات کا فیصلہ یہی ہے[1] کہ مجبوری کی حالت میں ایسے جانوروں کے اعضاء پیوند کاری کے لیے استعمال کر سکتے ہیں۔

البتہ جہاں تک خنزیر کا تعلق ہے تو اس کے بالوں اور چمڑے کے علاوہ دیگر اعضاء کا استعمال جمہور کے نزدیک ناجائز ہے لیکن اگر ماہر طبیب یہ کہہ دے کہ اس مریض کا علاج صرف خنزیر کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے تو اس صورت کا حکم بھی جواز کا ہی ہونا چاہیئے کیونکہ اضطرار کی حالت میں قرآن کی واضح تعلیمات ہیں کہ خنزیر کا گوشت بامر مجبوری کھانے کی گنجائش ہے یہی وجہ ہے کہ رابطہ عالم اسلامی جدہ، اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کی رائے یہ ہے کہ مجبوری کی حالت میں خنزیر کے اعضاء کا استعمال کر سکتے ہیں[2] اور حال میں ہی امریکہ میں ایک ایسا واقعہ[3] پیش آیا ہے کہ ایک شخص ڈیوڈ بینیٹ کو خنزیر کا دل ٹرانسپلانٹ کیا گیا ہے جس کے جواب میں جامعہ ازھر، مصر کے استاد ڈاکٹر مبروک عطیہ نے کہا ہے کہ مجبوری کی حالت میں ایسا کرنے کی گنجائش ہے۔[4]

جہاں تک انسان کے اپنے اعضاء یا کسی دوسرے زندہ یا مردہ انسان کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کا مسئلہ ہے اس کی تفصیل ذیل میں ذکر ہونے والے مطالب کے تحت بیان کی گئی ہے۔

---

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارات المجتمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ، الدورۃ الثامنۃ، (28 ربیع الثانی -7 جمادی الاولیٰ، 1405)، القرار الاول، ص158؛ اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا، دوسرا فقہی سیمینار، (نئی دہلی، انڈیا، جامعہ ہمدرد، 8-11، 1989ء)، اعضاء کی پیوند کاری، ص، 8-9۔ انڈیا کی اکیڈمی نے ضرورت کے وقت خنزیر کے اعضاء استعمال کرنے کی صراحتا اجازت دی ہے البتہ رابطہ عالم اسلامی نے مطلقا کہا ہے کہ ضرورت کے وقت حرام جانوروں کے استعمال کی اجازت ہے۔

(2) ایضا؛ البتہ مفتی تقی عثمانی کا میلان عدم جواز کی جانب ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: عثمانی، فتاوی عثمانی، ج4، ص224-225۔

(3) البتہ دوماہ بعد ہی یہ شخص ایک خطرناک وائرس کی وجہ سے وفات پا گیا۔ تفصیل کے لیے درج ذیل لنک ملاحظہ فرمائیں:
https://www.bbc.com/urdu/science-59963919 , (last modified , jan ,13 , 2022)
https://theprint.in/science/us-man-with-transplanted-pig-heart-likely-died-due-to-virus-that-doesnt-infect-humans/950086/ , (last modified ,june , 18 , 2022)

(4) تفصیل کے لیے درج ذیل لنک ملاحظہ فرمائیں:

https://www.elbalad.news/5123902#:~:text=قال الدكتور مبروك عطية، الداعية,تعالى: (last modified , jan ,13 , 2022)

مطلب دوم: پیوند کاری کے لیے انسان کے اپنے اعضاء کا استعمال

اپنے اعضاء کے نقل کی دو صورتیں ہیں:

1. اعضاء کا نقل ضروری ہو، جیسا کہ دل کی خراب شدہ رگوں کا دوسری صحیح رگوں سے تبادلہ۔
2. اعضاء کے نقل کی حاجت تو ہو لیکن ضرورت نہ ہو، جیسا کہ بعض دفعہ جِلد کی پیوند کاری کی ضرورت پیش آتی ہے۔

ان دونوں صورتوں کے جواز پر معاصر اہل علم کا اتفاق ہے۔[1] البتہ اہل علم نے ان صورتوں کے جواز کے لیے کچھ شرائط بیان کی ہیں:

1. اعضاء کے نقل کی ضرورت یا حاجت ہو۔
2. عضو کے منتقل کرنے میں کسی قسم کا کوئی خطرہ نہ ہو۔
3. منتقل کیے جانے والے عضو کے سالم رہنے کا ظن غالب ہو۔
4. اس قسم کے علاج میں صحت یابی کا ظن غالب ہو۔[2]

یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ احناف کے متقدمین فقہاء میں سے طرفین اور بعض شوافع کے نزدیک پیوند کاری کی ذاتی قسم جائز نہیں ہے البتہ حنفی فقیہ امام ابو یوسفؒ اس قسم کو جائز قرار دیتے ہیں۔[3]

اسی طرح وہ فقہاء جو اس بات کے قائل ہیں کہ کوئی بھی عضو جب انسان کے جسم سے الگ کر لیا جائے تو وہ ناپاک ہو جاتا ہے،[4] ان کے موقف کا بھی مقتضیٰ یہی ہے کہ جسم سے الگ کیے گے عضو کے ذریعے پیوند کاری جائز نہیں ہے۔

---

(1) عثمانی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص،224؛ د، الشنقیطی، محمد المختار، **احکام الجراحۃ الطبیۃ والآثار المترتبۃ علیھا**، (طائف، مکتبۃ الصدیق، 1993ء)، ص313؛ د، الفکی، حسن بن احمد، **احکام الادویۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ**، (ریاض، دار المنھاج، 1425ھ)، ص342-343؛ عصمت اللہ عنایت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص71-72؛ رحمانی، جدید فقہی مسائل، ج5، ص53-54

(2) النتشۃ، محمد، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص89-90؛ د، حسن الفکی، احکام الادویۃ، ص345۔

(3) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الکاسانی، بدائع الصنائع، ج5، ص132؛ الشروانی، حواشی تحفۃ المنھاج،، ج2، ص125-126۔

(4) فقہ حنفی میں جسم سے الگ کیے گئے اعضاء سے متعلق یہ تفصیل بیان کی گئی ہے کہ جن اعضاء میں زندگی نہیں ہوتی جیسا کہ ناخن، دانت، بال وغیرہ، یہ اعضاء اگر جسم سے الگ کر بھی دیئے جائیں پھر بھی یہ پاک ہی رہتے ہیں لیکن وہ اعضاء جن میں زندگی ہوتی ہے جیسا کہ جسم کے بقیہ اعضاء، یہ ناپاک ہو جائیں گے البتہ متاخرین فقہائے احناف کا ماننا یہ ہے کہ اگر کسی عضو سے پیوند کاری کی جائے اور اس میں زندگی حلول کر جائے تو وہ عضو پاک ہو جائے گا۔ مزید یہ کہ فقہ حنفی اور دیگر فقہ میں بہت سی ایسی جزئیات ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں ناپاک اشیاء سے علاج معالجہ جائز ہے جیسا کہ صاحبینؒ نے اونٹ کے پیشاب اور گھوڑے کے گوشت سے علاج جائز قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (ابن عابدین، رد المحتار، ج1، ص207، ج5، ص216)←

اور جو حضرات عضو کے الگ ہونے کے بعد بھی طہارت کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔(1)

جواز کے قائلین کے دلائل:

جواز کے قائلین نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے چند دلائل بیان کیے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

1. ایسے تمام دلائل جو علاج معالجہ کی مشروعیت پر دلالت کرتے ہیں۔(2)
2. دوسری دلیل عرفجہ بن اسعد ؓ کی روایت کردہ یہ حدیث(3) ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو سونے کی ناک بنوانے کی اجازت دی تھی۔ سونے کا استعمال مرد کے لیے حرام ہونے کے باوجود آپ ﷺ کا اعضاء کی پیوند کاری کے لیے اجازت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ضرورت یا حاجت کے وقت اپنے کسی عضو کی ذریعے پیوند کاری کرانا بھی جائز ہے۔(4)
3. پیوند کاری کی پہلی صورت یعنی "نقل ذاتی" میں دراصل مقاصد شرعیہ کی رعایت ہے بایں صورت کہ اس میں حفاظت نفس اور حفاظت اعضاء پایا جارہا ہے اس لیے یہ جائز ہے۔(5)
4. اگر کوئی عضو نا قابل استعمال ہو کر انسان کے لیے نقصان کا باعث بن رہا ہو تو اس کو جسم سے الگ کر دیا جاتا ہے تا کہ مزید کوئی پریشانی نہ بنے جب کہ موجودہ صورت میں ایک عضو کو اپنی جگہ سے الگ کرنے کا مقصد محض فائدہ پہنچانا اور مزید کسی بھی قسم کے نقصان سے بچانا ہے لہذا جب عضو کو جسم سے بالکل الگ کرنا جائز ہے تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا بطریق اولیٰ جائز ہو گا۔(6)

← خلاصہ یہ کہ اگرچہ متقدمین کے نزدیک جسم سے الگ کیے گے اعضاء ناپاک ہیں لیکن متاخرین کے نزدیک اگر الگ کیے گئے اعضاء سے پیوند کاری کرلی جائے اور ان میں زندگی حلول کر جائے تو یہ اعضاء پاک ہو جائیں گے اور اگر متقدمین کا مذہب ہی لیا جائے پھر بھی متقدمین نے علاج معالجہ کی ضرورت کی بنا پر ناپاک اشیاء کے استعمال کی گنجائش دی ہے۔

(1) ائمہ ثلاثہ کا موقف یہ ہے کہ جسم سے الگ کیے گے اعضاء پاک ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (الدسوقی، حاشیہ الدسوقی، ج1، ص53؛ النووی، المجموع، ج2، ص561؛ ابن قدامہ، المغنی، ج1، ص63۔)

(2) علاج معالجہ سے متعلق کچھ دلائل پہلے باب "بلڈ بینک، فقہی احکامت" کے تحت بیان ہوئے ہیں مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (التنشئۃ، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص91؛ د، ابوزید، بکر، **التشریح الجثمانی والنقل والتعویض الانسانی**، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج1، ش4، (جدہ، المؤتمر الاسلامی، 1408ھ)، ص180۔

(3) الترمذی، سنن ترمذی، کتاب اللباس، باب ماجاء فی شد الاسنان بالذھب، حدیث، 1770۔

(4) د، العقیلی، عقیل، حکم نقل الاعضاء فی الفقہ الاسلامی، ص15؛ عصمت اللہ عنایت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص71۔

(5) د، العقیلی، عقیل، حکم نقل الاعضاء فی الفقہ الاسلامی، ص15؛ عصمت اللہ عنایت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص71۔

(6) د، الفکی، حسن، احکام الادویۃ، ص343؛ د، فھمی، ابوسنۃ، احمد، **حکم العلاج بنقل دم الانسان او نقل اعضاء او اجزاء منھا**، مجلۃ مجمع الفقھی الاسلامی، العدد الاول، (رابطہ عالم اسلامی، 1408ھ)، ص24۔

مطلب سوم: پیوند کاری کے لیے کسی دوسرے زندہ انسان کے اعضاء کا استعمال

کسی دوسرے زندہ انسان کے اعضاء کے استعمال کی مختلف صورتیں ہیں جیسا کہ:

کسی مباح الدم شخص کے اعضاء کو پیوند کاری کے لیے استعمال کیا جائے۔ مثلاً، کوئی مسلمان مرتد ہو جائے، شادی شدہ مرد زنا کر دے، یا کوئی کسی معصوم کو قتل کر دے۔

i. کسی ایسے شخص کے اعضاء کو استعمال کیا جائے جو کامل اہلیت کا مالک نہ ہو، جیسا کہ چھوٹا بچہ، یا مجنون وغیرہ

ii. کسی ایسے عضو کا نقل جس پر زندگی کا مدار ہو، یا زندگی اس کے بغیر گزارنا مشکل ہو، جیسا کہ دل، جگر، دونوں گردے یا دونوں پھیپھڑے منتقل کرنا، اس صورت میں انسان کی موت واقعہ ہو جائے گی۔ اسی طرح دونوں آنکھوں کے قرنیہ "یعنی آنکھ کے ڈھیلے کے ارد گرد کی شفاف جلی" منتقل کرنا، اس صورت میں انسان کی بینائی ختم ہو جائے گی جو کسی بھی زندگی کے لیے ایک بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔

iii. اعضائے تناسلیہ کو منتقل کرنا، جیسا کہ خصیتین، بچہ دانی، یا تولیدی خلیات "Sperm cell" منتقل کرنا۔

iv. کسی ایسے عضو کے ذریعے پیوند کاری کرنا جو کسی بیماری کی وجہ سے جسم سے الگ کر دیا گیا ہو۔

v. کسی عاقل بالغ، کامل الاھلیۃ، معصوم الدم شخص کے کسی ایسے عضو کو منتقل کرنا جس پر نہ تو انسانی حیات کی بقا ہو اور نہ اس کے بغیر زندگی گزارنا متعذر ہو، نہ وہ عضو اعضائے تناسلیہ میں سے ہو اور نہ ہی وہ عضو کسی بیماری کے باعث جسم سے پہلے ہی الگ کیا جا چکا ہو۔ جیسا کہ کسی دوسرے شخص کا گردہ لے لینا جب کے اس کا دوسرا گردہ صحیح سالم ہو۔

ان تمام صورتوں کے مختلف احکام ہیں جن کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے:

پہلی صورت: مباح الدم شخص کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری

بعض معاصر علماء نے اس مسئلہ کو مضطر کی اُس حالت پر قیاس کیا ہے جس میں وہ کسی دوسرے مباح الدم انسان کے کھانے پر مجبور ہو جائے جیسا کہ حربی، مرتد، شادی شدہ زانی یا محارب انسان۔

فقہائے کرام سے مقیس علیہ صورت سے متعلق دو اقوال مروی ہیں:

پہلا قول: مضطر کے لیے کسی بھی صورت میں کسی دوسرے انسان کو کھانے کی اجازت نہیں ہے۔

احناف،[1] مالکیہ[2] اور ایک رائے کے مطابق شوافع کے ہاں شادی شدہ زانی، محارب اور تارک الصلاۃ کو کھانے کی صورت میں یہی حکم ہے۔[3]

---

(1) حاشیہ ابن عابدین، ج6، ص338؛ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص87۔

(2) القرطبی، احکام القرآن، ج2، ص154؛ حاشیہ الدسوقی، ج2، ص116۔

(3) النووی، المجموع، ج9، ص44۔

دوسرا قول: شوافع[1] اور حنابلہ[2] کا مذہب یہ ہے کہ مضطر کے لیے مباح الدم شخص کو کھانے کی گنجائش ہے۔

عدم جواز کے قائلین (احناف ومالکیہ) کے دلائل:

عدم جواز کے قائلین نے اپنے موقف کے لیے جو دلائل پیش کیے ہیں ان میں چند ایک یہ ہیں کہ:

1. اللہ تعالیٰ نے انسان کو عزت وشرف بخشا ہے جیسا کہ سورہ اسراء کی آیت نمبر 70 سے واضح ہے۔ اسی تکریم کا خیال کرتے ہوئے مضطر کو انسان کے کھانے کی اجازت دینے سے روکا جارہا ہے اگر اجازت دے دی جائے تو کرامت اور شرف کے خلاف ہو گا۔[3]

استدلال پر اشکالات:

اَ. اضطرار کی حالت میں اگر کسی کو دوسرے انسان کے کھانے کی اجازت دی جارہی ہے تو یہ انسانیت کے شرف وتکریم کے خلاف نہیں ہے۔

ب. اگر مان بھی لیا جائے کہ یہ صورت تکریم کے خلاف ہے پھر بھی یہ کہا جائے گا کہ یہ معصوم الدم انسان کے حق میں ہے لیکن اگر وہ مباح الدم ہے تو پھر یہ حکم نہیں ہے یعنی مباح الدم ہونے کی صورت میں اس شخص کی تکریم تو ویسے ہی ختم ہو چکی ہے اس لیے ایسی صورت میں اس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔[4]

2. انسان کی میت زہر آلود ہو چکی ہوتی ہے اگر اس کو استعمال کیا جائے گا تو یہ فائدے کے بجائے مزید نقصان کا باعث ہو گی اس لیے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔[5]

اس دلیل پر اشکال ہو سکتا ہے کہ مردار جانور کا جسم اگرچہ صحت کے لیے نقصان دہ ہوتا ہے کیونکہ دم مسفوح اس کے اندر ہی رہ جاتا ہے لیکن پھر بھی اضطرار کی حالت میں اس کو کھانے کی نہ صرف اجازت ہے بلکہ جان بچانے کے لیے مردار کھانا ضروری ہے پس یہی حکم مردار انسان کا بھی ہے۔ واللہ اعلم

3. مباح الدم شخص کا حکم یہ ہے کہ حاکم اس پر حد جاری کرے اس لیے کسی عام انسان کو یہ اجازت نہیں دی جا سکتی کہ وہ کسی مباح الدم کو اپنی خوراک کے لیے استعمال کرے۔[6]

اس دلیل پر اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ حاکم کو سزا دینے کا اختیار اس لیے دیا گیا ہے تاکہ دوسرے لوگ اس سزا سے عبرت حاصل کریں لیکن یہ عذر اس بات سے مانع نہیں ہے کہ اضطرار کی حالت میں بھی عام انسان کو مباح الدم

---

(1) النووی، المهذب، ج1، ص251؛ النووی، المجموع، ج9، ص44۔

(2) ابراهیم بن محمد، المبدع، ج9، ص208؛ المرداوی، الانصاف، ج10، ص376۔

(3) حاشیہ ابن عابدین، ج6، ص338؛ حاشیہ الصاوی، ج2، ص184

(4) البوطی، محمد سعید، رمضان، **انتفاع الانسان باعضاء جسم انسان آخر**، مجلة مجمع الفقه الاسلامی، ج1، شمارہ4، (جدہ، المؤتمر الاسلامی، 1408ھ) ص197

(5) الدردیر، احمد بن محمد، **شرح الصغیر علیٰ اقرب المسالک الی مذهب الامام مالک**، (مصر، دار المعارف، 1392ھ)، ج2، ص184

(6) النووی، المجموع، ج9، ص44

شخص کے استعمال کی اجازت نہ دی جائے۔[1]

جواز کے قائلین (شوافع وحنابلہ) کی دلیل:

کسی مباح الدم شخص کو کھالینا کسی بھی طرح سے انسانی حرمت اور تکریم کے خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ تو پہلے ہی اس حرمت کو کھو چکا ہے۔ پس معصوم الدم کی جان کو ہلاکت میں ڈالنے سے کہیں بہتر ہے کہ مباح الدم کا استعمال کر لیا جائے۔[2]

راجح موقف:

تمام دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اس مسئلہ میں شوافع اور حنابلہ کی رائے کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ انہوں نے جو دلیل بیان کی ہے کہ مباح الدم کی جان کا چلے جانا اتنا نقصان نہیں ہے جتنا کسی معصوم شخص کو ہلاکت سے بچانے کے لیے مباح الدم کو کھالینا، مقاصد شریعہ کی روسے زیادہ قوی اور مضبوط دلیل ہے۔

اور عدم جواز کے قائلین نے جو انسانی احترام اور تکریم کا خیال کرتے ہوئے حرام قرار دیا ہے اگر اس دلیل کا جواز کے قائلین کے دلائل سے موازنہ کیا جائے تو زیادہ بہتر یہی معلوم ہوتا ہے کہ جواز کے قائلین نے دونوں صورتوں میں سے اس صورت کو مدنظر رکھا ہے جس میں کم نقصان ہو رہا ہے اس لیے جواز کا موقف زیادہ راجح ہے۔ واللہ اعلم

خلاصہ یہ ہے کہ شوافع اور حنابلہ کے مذہب کا مقتضٰی یہ ہے کہ مباح الدم شخص کے اعضاء کو پیوند کاری کے لیے استعمال کرنا جائز ہے اس لیے کہ جب کھانے کی اجازت ہے جس سے وہ مر جائے گا تو اعضاء کا انتقال تو بطریق اولیٰ جائز ہو گا کیونکہ اس سے اس کی جان نہیں جاتی ہاں صرف اس صورت میں جان جائے گی جس میں کوئی ایسا عضو منتقل کیا جارہا ہو جس پر انسانی حیات کا بقا منحصر ہو۔

اور جہاں تک احناف اور بعض مالکیہ کا موقف ہے تو انتقال اعضاء کے مسئلہ میں انہوں نے وہ رائے اختیار نہیں کی جو مباح الدم کو کھانے کے مسئلہ میں اختیار کی ہے اس مسئلہ میں ان کی رائے یہ ہے کہ اگر ضروری شرائط کے ساتھ انتقالِ اعضاء ہو رہا ہو تو یہ انسانی تکریم کے خلاف نہیں ہے جیسا کہ مطلب چہارم کے تحت اس مسئلہ کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

مباح الدم کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری:

معاصر اہل علم کے مابین مباح الدم انسان کے انتقالِ اعضاء میں اختلاف ہے جیسا کہ:

پہلا قول: معاصر اہل علم کی ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ یہ صورت جائز ہے۔[3]

---

(1) ایضا۔

(2) النووی، المھذب،، ج1، ص251۔

(3) ذیل میں چند اہل علم کے نام نقل کیے جاتے ہیں:

دوسرا قول: بعض معاصر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ یہ صورت ناجائز ہے۔[1]

جواز وعدم جواز کے قائلین کے دلائل:

دونوں حضرات کے دلائل کا خلاصہ وہی دلائل ہیں جو ما قبل متقدمین فقہائے کرام کے اختلاف کے بیان کے تحت ذکر کیے گئے ہیں۔ عدم جواز کے قائلین نے احناف ومالکیہ کے دلائل کو بنیاد بنایا ہے جب کے جواز کے قائلین نے شوافع اور حنابلہ کے دلائل کو مستدل بنایا ہے۔

راجح موقف:

اس مسئلہ میں جواز کے قائلین کا مذہب راجح ہے۔ وجہ ترجیح وہی امور ہیں جو متقدمین کے اختلاف کی ترجیح بیان کرتے ہوئے ذکر کیے گئے ہیں۔

دوسری صورت: کسی ایسے شخص کے اعضاء کو استعمال کیا جائے جو کامل اہلیت کا مالک نہ ہو، جیسا کہ چھوٹا بچہ یا مجنون وغیرہ

اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی بھی ایسے انسان کے اعضاء کا انتقال جائز نہیں ہے جو کامل اہلیت کا مالک نہ ہو، چاہے عطیہ دہندہ زندہ ہو یا مردہ۔

دلائل:

جمہور نے اپنے موقف کے لیے بہت سے دلائل پیش کیے ہیں جن میں سے چند ایک یہ ہیں کہ:

1. چونکہ بچہ اور مجنون احکام کے مصالح سے آگاہ نہیں ہوتے اور نہ ہی اس بات کی سمجھ رکھتے ہیں کہ اعضاء عطیہ کرنے سے ان کو کس قسم کے حالات کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے اس لیے ان کے اعضاء نہیں لیے جاسکتے۔[2]
2. ولی اور وصی کو انتقالِ اعضاء کی اجازت نہیں دی جاسکتی کیونکہ ان کو ولایت صرف ان امور میں ہے جس میں بچہ یا مجنون کا فائدہ ہو جب کے اعضاء عطیہ کرنے میں ان کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔[3]
3. ناقص اہلیت کے حامل افراد کے وکیل کو بھی اس بات کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ وہ ان کے اعضاء عطیہ کردے کیوں کہ وکالت صرف ان تصرفات تک ہی محدود ہوتی ہے جو تصرف اصل شخص خود کرسکتا ہو، جب ناقص

---

1. د، محمد رمضان سعید البوطی، تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (انتفاع الانسان باعضاء جسم الانسان، ص196-197)
2. د، محمد النتشہ، تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص97-98)
3. شیخ ابراھیم الیعقوبی، تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (شفاء التباریح، ص108)

(1) ڈاکٹر مصطفیٰ الذھبی کی رائے یہ ہے کہ یہ صورت ناجائز ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (نقل الاعضاء بین الطب والدین، القاھرۃ، دار الحدیث، 1993ء ص98-99) اس کے علاوہ بھی بہت سے علماء جن کی نزدیک اعضاء عطیہ کرنا جائز نہیں ہے وہ اس صورت کے عدم جواز کے قائل ہیں۔

(2) القرضاوی، فتاوٰی معاصرۃ، ج2، ص587؛ عصمت اللہ عنایت اللہ، انتفاع باجزاء الآدمی، ص109۔

(3) د، کمال الدین، **مدی مایملک الانسان من جسمہ**، ج1، ش4، (مجلۃ المجمع الفقھی، 1414ھ)، ص199۔

اہلیت کے حامل افراد خود اعضاء عطیہ نہیں کر سکتے تو کوئی اور ان کی جانب سے کیسے عطیہ کرنے کا اہل ہو سکتا ہے۔[1]

تیسری صورت: کسی ایسے عضو کا نقل جس پر زندگی کا مدار ہو، یا زندگی اس کے بغیر گزارنا متعذر ہو

اعضاء کے انتقال کی یہ صورت بھی بالاتفاق ممنوع ہے۔[2]

دلائل: ممانعت کے چند دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

1. ایسی تمام آیات[3] جن میں انسان کو اپنی جان ہلاکت میں ڈالنے سے روکا گیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس بات کی اجازت نہیں دی کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جو اس کی ہلاکت کا باعث بنے۔ پس مذکورہ صورت میں چونکہ ہلاکت یقینی ہے یا ہلاکت تک پہنچے کا وسیلہ ہے اس لیے اس کی اجازت نہیں ہے۔[4]

اسی طرح انسان کے لیے خود کشی کی اجازت نہیں ہے جیسا کہ سورہ نساء[5] میں اس کی صریح ممانعت بیان ہوئی ہے اور اپنے ایسے اعضاء عطیہ کرنا جن پر زندگی کا مدار ہے، بھی خود کشی کے ہی مترادف ہے اس لیے اس کی اجازت نہیں ہے۔[6]

2. اسی طرح وہ آیات[7] بھی دلیل ہیں جن میں انسان کو اس بات سے روکا گیا ہے کہ وہ کسی بھی ظلم و زیادتی اور عدوان کے کام میں دوسرے کی مدد کرے۔ چونکہ حیات پر مبنی اعضاء کا انتقال بھی عدوان ہے اس لیے اس کی اجازت نہیں ہے۔[8]

3. تیسری دلیل بخاری کی وہ روایت[9] ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس کسی انسان نے اپنے آپ کو قتل کر دیا اس کو جہنم کا عذاب دیا جائے گا۔ چونکہ مذکورہ صورت بھی قتل کے مترادف ہی ہے اس لیے یہ حرام ہے۔[10]

---

(1) البوطی، انتفاع الانسان باعضاء جسم الانسان، ص205۔

(2) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (قرارات المجتمع الفقہ الاسلامی ، مکہ مکرمہ ، الدورۃ الثامنۃ ، (28 ربیع الثانی -7 جمادی الاولیٰ ،1405)، القرار الاول، ص158 ؛ عثمانی، فتاویٰ عثمانی، ج4، ص225 ؛ قاسمی، مجاہد الاسلام، جدید فقہی مباحث، ج1، ص247؛ رحمانی، جدید فقہی مسائل، ج5، ص53؛ حافظ مبشر حسین، جدید فقہی مسائل، ص146۔

(3) تفصیل کے لیے سورہ بقرۃ کی آیت 195 اور سورہ نساء کی آیت 29 دیکھی جا سکتی ہے۔

(4) د، مصطفیٰ الذھبی، نقل الاعضاء بین الطب والدین، ص51۔

(5) النساء:29

(6) الشنقیطی، محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص315۔

(7) المائدۃ:2

(8) الشنقیطی، محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص316۔

(9) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الجامع الصحیح البخاری، کتاب الایمان والنذور، باب من حلف علیٰ ملۃ سوی ملۃ الاسلام، حدیث، 6652۔

(10) د، زلوم، عبد القدیم، **حکم الشرع فی الاستنساخ**، طبع اول، (1997ء)، ص9۔ یہ کتاب درج ذیل لنک پر موجود ہے:←

4. عقلی دلیل یہ ہے کہ کسی بھی شئے کے جواز کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ وہ شئے کسی قسم کا نقصان کا باعث نہ ہو، جب کہ موجودہ صورت میں نقل کردہ عضو پر عطیہ دہندہ کی جان کا انحصار ہے اس لیے یہ صورت جائز نہیں ہے۔[1]

چوتھی صورت: اعضائے تناسلیہ کا انتقال

اس صورت کا حکم بیان کرنے سے پہلے چند بنیادی باتیں جاننا ضروری ہے تاکہ شرعی حکم سمجھنے میں آسانی ہو سکے۔

اللہ تعالیٰ نے مرد و عورت کے اعضائے تناسلیہ میں فرق رکھا ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

مرد کے اعضائے تناسلیہ:[2]

1. خصیتین: جسم سے باہر دو بیضوی شکل کی غدودیں ہیں جن میں نسل انسانی کے اجرا کے لیے مادہ منویہ موجود ہوتا ہے۔
2. کچھ ایسی رگیں اور نالیاں ہوتی ہیں جو خصیتین سے مادہ منویہ باہر نکلنے میں معاون ہوتی ہیں۔
3. اخروٹ کے سائز کی ایک غدود جو پیشاب کی نالی کو گھیرے ہوئے مثانے سے بلکل نیچے موجود ہوتی ہے اس کو انگریزی میں "Prostate Gland" کہتے ہیں۔ یہ غدود منی سے نکلنے والے سائل مادہ کے بیس فیصد حصے کو خارج کرتی ہے۔
4. سیمینل ویسیکلز (Seminal Vesicles): مرد کے مادہ منویہ کا تقریبا 70 فیصد حصہ یہی غدودیں فراہم کرتی ہیں۔
5. عضو تناسل (Penis)

خصیتین میں پروٹو سیلز پائے جاتے ہیں جو جنین کی پیدائش میں کار فرما ہوتے ہیں اور کوئی بھی شخص جب بالغ ہوتا ہے تو انہی پروٹو سیلز کی بدولت اس کا مادہ منویہ نسل انسانی کے اجرا کا قابل ہوتا ہے۔

یعنی اگر خصیتین کو ایک شخص سے دوسرے شخص میں منتقل کر دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک کارخانہ اپنی تمام تر مصنوعات، آلات اور مواد سمیت دوسری جگہ منتقل کر دیا گیا ہے۔[3]

عورت کے اعضائے تناسلیہ:[4]

1. بیضہ دانی: اس سے مراد بیضوی شکل کی وہ غدودیں ہیں جو عورت کے رحم کی دونوں جانب موجود ہوتی ہیں۔ یہ غدودیں انڈے اور ہارمونز پیدا کرنے میں معاون ہوتی ہیں۔

→http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/AR/ar_books_pdf/Istinsakh020214.pdf

(1) القرضاوی، فتاوٰی معاصرہ، ج2، ص586۔

(2) د، احمد، کنعان، الموسوعۃ الطبیۃ الفقھیۃ، ص87۔

(3) د، محمد الاشقر، نقل وزراعۃ الاعضاء التناسلیۃ، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ، (انشاء بنوک الجلد،)ج1، ص556۔

(4) د، احمد، کنعان، الموسوعۃ الطبیۃ الفقھیۃ، ص87۔

2. بچہ دانی: اس سے مراد عورت میں موجود تولیدی نظام کا ایسا عضلاتی عضو ہے جو جنین کی پرورش اور نمو میں معاون ہوتا ہے۔

3. فرج، عورت کی شرمگاہ۔

جب کسی عورت کی بیضہ دانی دوسری عورت میں منتقل کر دی جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلی عورت کی بیضہ دانی اپنے تمام تربیضات اور وہ بیضات جن موروثی صفات پر مشتمل ہیں، ان کے ساتھ دوسری عورت میں منتقل کر دی گئی ہے۔(1)

اعضائے تناسلیہ کا مختصر تعارف جاننے کے بعد یہ جاننا ضروری ہے کہ معاصر اہل علم کا ایسے اعضاء کی پیوند کاری سے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے جس کو دو صورتوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

پہلی صورت: ایسے اعضاء تناسلیہ جن کے نقل کرنے سے موروثی اور خاندانی صفات بھی منتقل ہوتی ہیں۔

دوسری صورت: ایسے اعضاء تناسلیہ جن کے نقل کرنے سے موروثی اور خاندانی صفات منتقل نہیں ہوتی ہیں۔

پہلی صورت کا حکم: پہلی صورت میں خصیتین اور عورت کے بیضہ دانی شامل ہیں۔ اہل علم کا ایسے اعضائے تناسلیہ کے نقل میں اختلاف ہے جس کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

پہلا قول: جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ صورت حرام ہے۔(2)

دوسرا قول: بعض کی رائے یہ ہے کہ خصیتین کا انتقال جائز ہے۔(3)

تیسرا قول: بعض معاصرین کی رائے یہ ہے کہ ایک خصیہ اور ایک بیضہ منتقل کیا جاسکتا ہے۔(4)

---

(1) د، محمد الاشقر، نقل وزراعۃ الاعضاء التناسلیۃ، ص556۔

(2) ذیل میں چند معاصر اہل علم کے نام ذکر کیے جاتے ہیں:

1. ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے (فتاویٰ معاصرہ، ج2، ص594) میں یہی رائے اختیار کی ہے۔
2. ڈاکٹر محمد نعیم یاسین نے (حکم التبرع بالاعضاء فی ضوء القواعد الشرعیۃ، ص175) میں یہی نقل کیا ہے۔
3. ڈاکٹر احمد محمد کنعان نے (الموسوعۃ الطبیۃ الفقھیۃ، ص719) میں یہی موقف ذکر کیا ہے۔
4. ڈاکٹر ھاشم جمیل عبد اللہ نے (زراعۃ الاعضاء والتداوی بالمحرمات، مجلۃ الرسالۃ الاسلامیۃ، ش، 211-212، (1988ء)، ص86) میں یہی رائے ذکر کی ہے۔
5. ڈاکٹر خالد الجمیلی نے (احکام نقل الخصیتین والمبیضین، ج3، ش6، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، (1410ھ)، ص1995) میں یہی رائے نقل کی ہے۔

مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کے زیر اہتمام ہونے والے فیصلوں میں بھی عدم جواز کا قول ہی اختیار کیا گیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارت وتوصیات مجمع الفقہ الاسلامی الدولی، الدورۃ السادسۃ، (جدہ، سعودی عرب، 17-23، شعبان، 1410ھ)، قرار رقم، 57(8/6)، ص180۔181

(3) شیخ سید سابق کی یہی رائے ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (د، احمد، الشنقیطی، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص368۔)

(4) شیخ عبد القدیم کی (الدوسیۃ الفقھیۃ، ص314) میں یہی رائے بیان ہوئی ہے۔ اسی طرح شیخ عطیہ صقر کی بھی (فتاویٰ دار الافتاء المصریۃ، فتویٰ نمبر، 73) میں یہی رائے ذکر کی گئی ہے۔

- **حرمت کے قائلین (جمہور) کے دلائل:**

جمہور اہل علم نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے چند دلائل پیش کیے ہیں جیسا کہ:

1. قرآن[1] میں اللہ تعالیٰ نے شیطانی کاموں میں سے ایک کام یہ بتلایا ہے کہ لوگ شیطان کے بہکاوے میں آ کر اللہ کی تخلیق میں تبدیلی کریں گے اگر خصیتین اور بیضات کے انتقال کی اجازت دے دی جائے تو یہ اللہ کی تخلیق میں تغییر کے مترادف ہے جس کی مذمت بیان کی گئی ہے اس لیے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔[2]

2. حضرت عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی وہ روایت[3] جو انسانی اعضاء میں تبدیلی کرنے والوں پر لعنت کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ خصیتین یا بیضات کے منتقل کرنے سے یہ اعضاء ہمیشہ کے لیے دوسرے انسان کے ہو جائیں گے جو خلقت میں تبدیلی کا باعث ہے اس لیے یہ صورت حرام ہے۔[4]

3. ((عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كُنَّا نَغْزُو مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ لَنَا نِسَاءٌ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نَسْتَخْصِي فَنَهَانَا عَنْ ذَلِكَ))[5]

ترجمہ: ابن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ جہاد کرتے تھے، اس وقت ہماری بیویاں نہ تھیں، تو ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا آپ اجازت دیتے ہیں کہ ہم خصی ہو جائیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ہمیں منع فرمایا۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں خصی ہونے کی ممانعت بیان کی گئی ہے۔ اور خصیتین یا بیضات منتقل کرنا کسی بھی انسان کے اندر سے یہ صلاحیت ختم کر دیتا ہے کہ اس کی نسل کا اجراء ہو سکے اس لیے ان اعضاء کا عطیہ نہیں کیا جا سکتا۔[6]

4. اس صورت کی حرمت کی عقلی دلیل یہ ہے کہ دونوں خصیے یا بیضہ دانی سے اگر پیوند کاری کی جائے تو عطیہ دہندہ کی خاندانی صفات، جیسا کہ صورت کی رنگت، جسم کی لمبائی چوڑائی، ذہانت اور غباوت اور اس کے علاوہ بے شمار ایسی صفات جو کسی بھی خاندان کا خاصہ ہوتی ہیں وہ بھی منتقل ہو جائیں گی اس لیے یہ صورت ناجائز ہے۔[7]

---

(1) النساء:119

(2) د، حمداتی، زراعۃ الغدد التناسلیۃ، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج1، ش6، ص2038۔

(3) البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب ﴿وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ﴾، حدیث:4886؛ القشیری، صحیح مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم فعل الواصلۃ والمستوصلۃ۔۔۔۔، حدیث:5573۔

(4) د، حمداتی، زراعۃ الغدد التناسلیۃ، ص2038۔

(5) البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب النکاح، باب تزویج المعسر الذی معہ القرآن ولاسلام، حدیث 5071

(6) د، الشنقیطی، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص368۔

(7) القرضاوی، فتاویٰ معاصرۃ، ج2، ص594

- **دونوں خصیتین کے جواز کے قائلین کے دلائل:**

جواز کے قائلین نے مندرجہ ذیل دلائل پیش کیے ہیں:

1. مذکورہ صورت میں کسی بھی جنسی عمل کے وقت مادہ منویہ اسی شخص کا ہو گا جس کی پیوند کاری کی گئی ہے، باقی جہاں تک خصیتین کا تعلق ہے تو وہ محض ایک آلہ ہے اس لیے اس صورت کی ممانعت کی کوئی وجہ نہیں ہے۔[1]

اس استدلال پر اشکال یہ ہے کہ ہمیں آپ کا دعوٰی تسلیم نہیں ہے کہ خصیتین کے انتقال سے محض آلہ ہی منتقل ہوتا ہے اور مادہ منویہ کا جو نظام اس کے ساتھ قائم ہے وہ منتقل نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ دلیل قابل قبول نہیں ہے۔

اگر مان بھی لیا جائے کہ اس صورت میں محض آلہ کا انتقال ہوتا ہے پھر بھی ایک شبہ پیدا ہو گیا ہے کہ مادہ منویہ کے نظام میں بھی دخل اندازی ہوئی ہو اس لیے اس صورت کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔[2]

2. جب خصیہ کو دوسرے شخص میں منتقل کر دیا جائے گا تو وہ اس کے جسم کا ایک حصہ بن جائے گا جس کے بعد یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ خصیہ اس کا نہیں ہے بلکہ کسی اور کا ہے۔ اس لیے اب یہی مالک ہے اور یہی اس عضو پر مختار ہے۔[3]

اس استدلال پر اشکال یہ ہے کہ اگرچہ انتقال کے بعد وہ شخص مالک بن جاتا ہے لیکن کسی بھی عمل کرنے سے پہلے اس کی شرعی حیثیت دیکھنا ضروری ہوتا ہے کہ وہ شرع کی نظر میں جائز بھی ہے یا نہیں، اور اس انتقال کے جواز کی ہمارے پاس کوئی شرعی دلیل نہیں ہے۔[4]

- **ایک خصیہ کے انتقال کے جواز کے قائلین کے دلائل:**

1. دونوں خصیوں کے منتقل کرنے سے یہ خدشہ ہوتا ہے کہ عطیہ دہندہ شخص میں نسل کے اجراء کی صلاحیت ختم ہو جائے گی لیکن ایک خصیہ کے منتقل کرنے میں یہ خدشہ نہیں ہوتا۔

اس دلیل پر اشکال یہ ہے کہ حرمت کے دلائل عام ہیں ان میں ایک یا دو کی تفریق نہیں کی گئی ہے۔

2. جس طرح دو گردوں میں سے ایک یا دو پھیپھڑوں میں سے ایک عطیہ کرنے کی گنجائش ہے اسی طرح اس کی بھی گنجائش ہے کہ ایک خصیہ عطیہ کر دیا جائے۔ اور وجہ قیاس یہ ہے کہ دونوں صورتیں ضرورت و حاجت میں برابر ہیں۔[5]

---

(1) الشنقیطی، محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص 369۔

(2) ایضاً۔

(3) ایضاً۔

(4) ایضاً، ص 371۔

(5) فتاوٰی دار الافتاء المصریۃ، فتوٰی نمبر، 74۔

اس قیاس پر اشکال یہ ہے کہ یہ قیاس درست نہیں ہے کیوں کہ گردے یا پھیپھڑے کے منتقل کرنے میں کسی قسم کی موروثی صفات کے منتقل ہونے کا کوئی شبہ نہیں ہے جب کہ خصیہ منتقل کرنے میں یہ شبہ موجود ہے۔(1)

راجح موقف:

اس مسئلہ میں جمہور کی رائے کو ترجیح حاصل ہے کیوں کہ ان کے دلائل قوی اور اشکالات سے پاک ہیں۔ دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ اس صورت میں اختلاط نسب کا اندیشہ پھر بھی رہتا ہی ہے اس لیے اس کا عدم جواز ہی راجح ہے۔

عین ممکن ہے کہ جواز کے قائلین نے جنسی اعضاء سے متعلق مکمل طبی معلومات حاصل نہ کی ہوں ورنہ ماقبل یہ بیان ہو چکا ہے کہ تمام طبی ماہرین کی رائے یہی ہے کہ یہ اعضاء منتقل کرنے سے صرف اعضاء کا انتقال نہیں ہوتا بلکہ عطیہ دہندہ کی موروثی اور خاندانی صفات بھی دوسرے انسان میں منتقل ہوتی ہیں۔

پانچویں صورت: ایسے جنسی اعضاء جن کے نقل سے موروثی صفات منتقل نہیں ہوتی ہیں۔

اس صورت سے متعلق معاصر اہل علم کے تین اقوال پائے جاتے ہیں:

پہلا قول: بعض معاصر اہل علم نے اس صورت کو ناجائز قرار دیا ہے۔(2)

دوسرا قول: بعض معاصر اہل علم نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے۔(3)

تیسرا قول: اور بعض معاصر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ ایسے اعضاء کی پیوند کاری جائز ہے البتہ عورۃ مغلظہ کی پیوند کاری جائز نہیں ہے۔(4)

---

(1) الشنقیطی، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص372۔

(2) بعض علماء کے نام مندرجہ ذیل ہیں:

1. ڈاکٹر محمد امین الضریر، (مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی، ج3، ش6، ص2126)
2. ڈاکٹر حمداتی، (زراعۃ الغدد التناسلیۃ، ص2032۔)

(3) بعض علماء کے نام مندرجہ ذیل ہیں:

1. ڈاکٹر سید طنطاوی، (ندوۃ رؤیۃ اسلامیۃ لزراعۃ بعض الاعضاء البشریۃ، ص618)
2. ڈاکٹر خالد جمیلی، (احکام نقل الخصیتین والمبیضین، ص1996)
3. ڈاکٹر محمد نعیم یاسین، (حکم التبرع بالاعضاء فی ضوء القواعد الشرعیۃ والمعطیات الطبیۃ، ص186)

(4) بعض علماء کے نام مندرجہ ذیل ہیں:

1. ڈاکٹر محمد السلامی، (مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی، ج3، ش6، ص2140-2143)
2. محمد سالم بن عبد الودود، (مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی، ج3، ش6، ص2142۔)
3. ڈاکٹر عبد السلام، (مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی، ج3، ش6، ص2144)

اس کے علاوہ مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کے چھٹے اجلاس میں اسی موقف کو اپنایا گیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارت وتوصیات مجمع الفقہ الاسلامی الدولی، الدورۃ السادسۃ، (جدہ، سعودی عرب، 17-23، شعبان، 1410ھ)، قرار رقم، 57(6/8)، ص181۔

عدم جواز کے قائلین کے دلائل:

عدم جواز کے قائلین نے بنیادی طور پر انہی دلائل کو مستدل بنایا ہے جو ماقبل چوتھی صورت کے ضمن میں جمہور اہل علم کے ذکر کیے گئے ہیں۔[1]

اس کے علاوہ عقلی دلیل یہ ہے کہ جنسی اعضاء کے انتقال سے بعض اوقات عطیہ دہندہ ہمیشہ کے لیے بانجھ ہو سکتا ہے اور ایسا کرنا حرام ہے۔[2]

اسی طرح کوئی بھی شریف النفس شخص یہ برداشت نہیں کر سکتا کہ اس کی شرمگاہ کو منتقل کیا جائے اس لیے بھی اس صورت کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

مطلقاً جواز کے قائلین کے دلائل:

جواز کے قائلین کا کہنا یہ ہے کہ ان اعضاء کے منتقل کرنے سے خاندانی صفات کے منتقل ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا یہ تو نسل انسانی کے اجراء کے محض آلات ہیں اس لیے ان اعضاء سے پیوند کاری کرنا ایسا ہی ہے جس طرح دیگر انسانی اعضاء سے پیوند کاری کرنا۔ لہذا یہ صورت جائز ہے۔[3]

عورت مغلظہ کے علاوہ دیگر اعضاء کے جواز کے قائلین کے دلائل:

ان حضرات نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے درج ذیل دلائل بیان کیے ہیں:

1. جب خاوند اپنی بیوی سے ہمبستری کرے گا تو اس کو ایسا محسوس ہو گا کہ وہ ایک ایسی جگہ سے اپنی شہوت پوری کر رہا ہے جو اس کی ملکیت نہیں ہے کیونکہ یہ شرمگاہ دراصل کسی اور عورت کی ہے لہذا یہ صورت بظاہر زنا کے مشابہہ ہے اس لیے یہ حرام ہے۔[4]
2. عورت مغلظہ میں اصل یہی ہے کہ احتیاط، تقویٰ اور ورع سے کام لیا جائے اس لیے اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔[5]

راجح موقف:

مذکورہ اختلاف میں راجح صورت کو سمجھنے کے لیے کسی قدر تفصیل درکار ہے جو کہ مندرجہ ذیل ہے:

---

(1) جیسا کہ سورہ نساء کی آیت:119؛ اور سورہ بقرۃ کی آیت:195، ابن مسعود کی روایت جس میں جسم گودنے والی اور پلکیں سنوارنے والی عورتوں پر لعنت کی گئی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (د، حمداتی، زراعۃ الغدد التناسلیۃ، ص2032، 2034۔)

(2) ندوۃ رؤیۃ اسلامیۃ لزراعۃ بعض الاعضاء البشریۃ، ص، 629

(3) د، فریدۃ زوزو، وسائل الانجاب الاصطناعیۃ، مجلۃ المسلم المعاصر، ص183۔

(4) د، محمد الاشقر، نقل وزراعۃ الاعضاء التناسلیۃ۔ ص538۔

(5) ندوۃ رؤیۃ اسلامیۃ لزراعۃ بعض الاعضاء البشریۃ، ص، 605

کسی زندہ انسان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کوئی ایسا عضو عطیہ کرے جو اس کی ہلاکت کا باعث ہو یا جان تو بچ جائے لیکن جس عضو کو عطیہ کر رہا ہے اس کے منافع سے محروم ہو جائے جیسا کہ ما قبل تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔

اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے اگر کوئی اپنی شرمگاہ، یا بچہ دانی، یا کوئی ایک غدود جو نسل انسانی کے اجراء میں کار فرما ہو، یا بیضہ دانی وغیرہ عطیہ کرے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس کی جان نہ جائے لیکن وہ اس عضو کے منافع سے بالکل محروم ہو جائے گا۔

البتہ اس کے علاوہ اگر کوئی عضو عطیہ کرنا چاہتا ہے تو اس کا حکم وہی جو دیگر اعضائے انسانی کا ہے جیسا کہ آگے تفصیل سے زندہ انسان کے بقیہ اعضاء کا حکم بیان کیا جائے گا۔

اور جہاں تک کسی میت کے جنسی اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کا معاملہ ہے تو صحیح یہی ہے کہ اس کے دیگر اعضاء کی طرح اعضائے تناسلیہ منتقل کرنا بھی جائز ہے کیونکہ جب پیوند کاری مکمل ہو جائے گی تو اب یہ عضو دوسرے شخص کا جز بن جائے گا۔ اب اس شخص کے لیے یہ جائز ہو گا کہ یہ اس پیوند کردہ عضو کو اسی طرح استعمال کرے جس طرح کے اپنے دیگر اعضاء استعمال کرتا ہے۔ واللہ اعلم۔

چھٹی صورت: کسی ایسے عضو کے ذریعے پیوند کاری جو کسی بیماری کی وجہ سے پہلے سے ہی جسم سے الگ کر دیا گیا ہو۔

اس صورت کے جواز میں تقریباً تمام علمائے کرام کا اتفاق ہے۔[1]

دلائل:

جمہور اہل علم نے اپنے موقف کے لیے درج ذیل دلائل پیش کیے ہیں:

1. جس عضو کو منتقل کیا جا رہا ہے وہ پہلے ہی اس شخص کے لیے قابل استعمال نہیں رہا جو اس کا پہلے مالک تھا۔ اس عضو کو اب یوں ہی تلف کرنے، دفنانے یا ضائع کرنے سے بہتر ہے کہ یہ کسی اور کے کام آ جائے۔[2]
2. اسی طرح اس عضو کے مالک کو اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور نہ دوسرے شخص کو اس عضو کے لگنے سے کوئی نقصان ہے بلکہ اس کے لیے نفع بخش ہے، اس لیے یہ صورت جائز ہے۔[3]

ساتویں صورت: کسی عاقل بالغ، کامل الاھلیۃ، معصوم الدم شخص کے کسی ایسے عضو کو منتقل کرنا جس پر نہ تو انسانی

---

(1) ڈاکٹر حسن الفکی نے اپنی کتاب "احکام الادویۃ، ص346-347" میں؛ شیخ عصمت اللہ عنایت اللہ نے اپنی کتاب "الانتفاع باجزاء الآدمی، ص81" میں یہی موقف اپنایا ہے۔ اس کے علاوہ دیگر علمائے عرب کی بھی یہی رائے ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارت و توصیات مجمع الفقہ الاسلامی الدولی، الدورۃ الرابعۃ، قرار رقم، 26،(1/4)، ص۔99تا104؛ البتہ شیخ عبد العزیز بن باز نے اس مسئلہ میں توقف کیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (مجلۃ مجمع الفقہی، ش1، ص36۔) اور علمائے عجم میں سے پاکستان وہندوستان کے اکثر علماء جس طرح مطلقاً اعضاء کی پیوند کاری کے لیے انسانی اعضاء کا استعمال جائز نہیں سمجھتے اس صورت کو بھی ناجائز قرار دیتے ہیں جس کی تفصیل آنے والی چھٹی صورت کے ضمن میں بیان ہوئی ہے۔

(2) د، الفکی، احکام الادویۃ، ص347۔

(3) ایضاً۔

حیات کی بقا ہو اور نہ اس کے بغیر زندگی گزارنا متعذر ہو، نہ وہ عضو اعضائے تناسلیہ میں سے ہو اور نہ ہی وہ عضو کسی بیماری کے باعث جسم سے پہلے ہی الگ کیا جاچکا ہو۔

ماقبل تمام تر صورتیں بیان کرنے کے بعد اس صورت کو سمجھنا آسان ہے کہ اگر مذکورہ بالا صورت درپیش ہو تو کیا یہ جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اہل علم کا اختلاف ہے:

پہلا قول: عرب و عجم کے بہت سے علماء کی رائے جواز کی ہے۔[1]

دوسرا قول: معاصرین میں بہت سے اہل علم ایسے بھی ہیں جو اس صورت کے عدم جواز کے قائل ہیں۔[2]

دونوں حضرات کے دلائل تیسرے مطلب کے تحت (ایسا شخص جو حرکت قلب رک جانے کیوجہ سے یا سانس رک جانے کی وجہ سے مرگیا ہو) تفصیل کے ساتھ بیان کیے گے ہیں۔

مطلب چہارم: کسی دوسرے مردہ انسان کے اعضاء کا نقل

شرعی ماہرینِ طب کے نزدیک موت کی مختلف علامات ہیں۔

ان حضرات نے موت کی تعریف یہ کی ہے کہ:

''انتهاء الحياة بسبب توقف جهاز التنفس والدورة الدموية والجهاز العصبى ، توقفا دائما''[3]

ترجمہ: نظام تنفس، نظام گردشِ خون اور اعصابی نظام کا ہمیشہ کے لیے رک جانا، موت کہلاتا ہے۔

البتہ یہ تعریف جامع نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات ایک شخص کے دماغ کے خلیات کام کرنا چھوڑ دیتے ہیں، اور اس کو وینٹی لیٹر پر ڈال کر مصنوعی طور پر زندہ رکھا جارہا ہوتا ہے۔ماہرین طب کے نزدیک یہ بھی موت کی ایک شکل ہے کیونکہ دماغ کے خلیے ختم ہوچکے ہوتے ہیں اس موت کو دماغی موت (Brainstem Death) کہتے

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (قرارات المجتمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ، الدورۃ الثامنۃ، (28 ربیع الثانی-7 جمادی الاولیٰ، 1405)، القرار الاول، ص157-160 ؛ مجموعۃ الفتاوٰی الشرعیۃ، قطاع الافتاء والبحوث الشرعیۃ الکویتیۃ، ج2، ص،293-294؛ مجلۃ الازھر، ج1، ش،70، ص46 ؛اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا، دوسرا فقہی سیمینار، (نئی دہلی، انڈیا، جامعہ ہمدرد، 8-11، 1989ء)، اعضاء کی پیوند کاری، ص،8-9؛ حافظ مبشر، جدید فقہی مسائل، ص155؛ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کا میلان بھی جواز کی طرف ہے۔تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: رحمانی، جدید فقہی مسائل، ج5، ص50۔

(2) مفتی محمد شفیع، مولانا یوسف بنوری، مفتی رشید احمد، مفتی ولی حسن کی رائے عدم جواز کی ہے۔تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مفتی، محمد شفیع، جواہر الفقہ، اعضاء انسانی کی پیوند کاری، ج7، ص، 65؛ مولانا ڈاکٹر عبد الواحد صاحب کی رائے بھی عدم جواز کی ہے۔ملاحظہ فرمائیں: مریض ومعالج کے اسلامی احکام، ص172؛ مولانا برہان الدین سنبھلی بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔ملاحظہ فرمائیں: قاسمی، مجاہد الاسلام، (مرتب)، جدید فقہی مباحث، ج1، ص188؛ مفتی تقی عثمانی کا میلان بھی عدم جواز کی طرف ہے البتہ ان کا کہنا یہ ہے کہ پیوند کاری کے لیے اگر کوئی جواز کی رائے پر عمل کرتا ہے تو اس کی گنجائش ہے لیکن اس کے ذمہ توبہ استغفار اور صدقہ خیرات کرنا بھی لازم ہوگا۔تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عثمانی، فتاوٰی عثمانی، ج4، ص225۔

(3) ملاحظہ فرمائیں: د، الذھبی، نقل الاعضاء بین الطب والدین، ص107۔

ہیں۔(1) مذکورہ تعریف اس صورت پر صادق نہیں آتی۔

ذیل میں سب سے پہلے مذکورہ بالا صورت، یعنی (Brainstem Death) کے بعد اعضاء عطیہ کرنے سے متعلق اہل علم کا اختلاف ذکر کیا جائے گا اس کے بعد عام موت ہونے کی صورت میں اعضاء عطیہ کرنے کا حکم بیان کیا جائے گا۔

دماغ کی موت (Brainstem Death) ہونے کے بعد اعضاء کے انتقال کا حکم:

معاصر اہل علم کا اس مسئلہ سے متعلق اختلاف ہے کہ کیا مذکورہ صورت کو موت تصور کیا جائے گا یا نہیں؟ یعنی کیا اس صورت پر وہ شرعی احکام مرتب ہوں گے جو کسی بھی معمول کی موت کے بعد کسی انسان پر لاگو ہوتے ہیں؟

پہلا قول: ایک رائے یہ ہے کہ اس کو موت ہی تسلیم کیا جائے گا۔(2)

دوسرا قول: دوسری رائے یہ ہے کہ اس کو موت تسلیم نہیں کیا جائے گا۔(3)

مذکورہ اختلاف صرف اس قدر ہے کہ اس شخص پر زندہ انسان کے احکام جاری ہوں گے یا مردہ انسان کے۔

پس جو حضرات اس کو زندہ قرار دیتے ہیں وہ اس صورت کا حکم یہ بیان کرتے ہیں جو زندہ انسان کے اعضاء عطیہ کرنے کا حکم ہے جس کی تفصیل ما قبل گزر چکی ہے۔

جن حضرات کے نزدیک مذکورہ بالا صورت شرعاً موت کی ہے یا وہ صورت (نظام تنفس اور نظام گردش خون کا رک جانا) جس میں سب کے نزدیک انسان پر میت کا حکم لگ جاتا ہے اس کا کیا حکم ہے؟ اس کو ذیل میں تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے:

نظام تنفس اور نظام گردشِ خون رک جانے کے بعد اعضاء عطیہ کرنے کا حکم:

موت کی یہ صورت ایسی ہے جس میں انسان کو مردہ سمجھنے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ عطیہ دہندہ کی اجازت اور عدم

---

(1) د، البار، محمد علی، **موت القلب او موت الدماغ**، طبع ثانی، (جدۃ، الدار السعودیۃ، 1422ھ) ص، 8؛ د، الحدیثی، عبد اللہ بن صالح، **الوفاۃ وعلاماتھا بین الفقہاء والاطباء**، طبع اول، (ریاض، دار المسلم، 1997ء)، ص 30۔

(2) مجمع الفقہ الاسلامی العالمی کا تیسرا اجلاس عمان میں گیارہ اکتوبر سے سولہ اکتوبر تک 1986ء میں ہوا جس میں یہ طے ہوا کہ چاہے دل اور نظام تنفس رک جانے کی وجہ سے موت واقع ہو یا دماغ کام کرنا چھوڑ دے اور ماہر اطباء یہ کہہ دیں کہ اب مزید ریکوری کی صورت ممکن نہیں ہے تو ایسے شخص کو مردہ ہی تصور کیا جائے گا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارت وتوصیات مجمع الفقہ الاسلامی الدولی، جدہ، الدورۃ الثالثۃ (عمان، 13-8، صفر، 1407ھ)، قرار رقم، 5،17/3، ص، 72-73۔

(3) مجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ میں 1987ء کو دسواں اجلاس ہوا جس میں اس مسئلہ پر غور وفکر کیا گیا اور جدہ میں ہونے والے تیسرے اجلاس کے فیصلے (جیسا کہ اوپر والے حاشیہ میں اس کا ذکر کیا گیا ہے) پر بھی غور وخوض کیا گیا۔ اجلاس کے شرکاء نے یہ فیصلہ کیا کہ اس صورت میں شرعاً موت تب متصور ہوگی جب دل اور نظام تنفس کام کرنا چھوڑ جائے گا لیکن اس اجلاس میں شیخ محمد بن جبیر اور شیخ احمد مصطفیٰ زرقا کا موقف وہی تھا جو عمان میں ہونے والے اجلاس میں مجلس کے شرکاء نے اختیار کیا تھا یعنی اس صورت میں شرعاً مردہ مان لیا جائے گا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارات المجتمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ، الدورۃ العاشرۃ (21-17 اکتوبر، 1987ء)، القرار الثانی، ص 214۔

اجازت کے حساب سے اس صورت کی مختلف حالتیں ہیں اور ہر حالت کا مختلف حکم ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ:

1. انسان اپنے مرنے سے پہلے اعضاء عطیہ کرنے کی وصیت کر گیا ہو اور اس کے ورثاء کی بھی اجازت ہو۔
2. موت سے پہلے انسان کی اپنی اجازت تو ہو لیکن اس کے ورثاء اس پر راضی نہ ہوں۔
3. موت سے پہلے نہ تو خود اُس شخص نے اجازت دی ہو اور نہ ورثاء کی اجازت پائی جا رہی ہو۔
4. موت سے پہلے اس شخص نے اجازت نہ دی ہو لیکن ورثاء اس کی اجازت دے رہے ہوں۔
5. موت سے پہلے اس شخص کی جانب سے اجازت یا عدم اجازت کا کوئی ثبوت نہ ہو، لیکن ورثاء اس کی جانب سے اجازت دینے پر متفق ہوں۔
6. موت سے پہلے اس شخص کی جانب سے اجازت یا عدم اجازت کا کوئی ثبوت نہ ہو، لیکن ورثاء اس کی جانب سے اجازت نہ دینے پر متفق ہوں۔
7. موت سے پہلے اس شخص کی جانب سے اجازت یا عدم اجازت کا کوئی ثبوت نہ ہو، لیکن ورثاء کے مابین اختلاف ہو جائے، بعض اجازت دینے کے قائل ہوں اور بعض انکاری ہوں۔
8. موت سے پہلے اس شخص کی جانب سے اجازت یا عدم اجازت کا کوئی ثبوت نہ ہو، اور نہ اس کے کسی وارث کا کوئی علم ہو۔
9. مرنے والا شخص گمنام، مجہول النسب ہو۔

مذکورہ بالا تمام صورتوں کے بارے میں اہل علم کا اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا کون سی صورت جائز ہے اور کون سی ناجائز ہے؟

ان تمام صورتوں کو تین حالتوں میں تقسیم کیا جاتا ہے اور پھر ان تینوں حالتوں کا حکم بیان کیا جائے گا۔

پہلی حالت: میت مجہول النسب، گمنام ہو یا اس کی جانب سے کسی قسم کی اجازت کا علم نہ ہو اور نہ اس شخص کے ورثاء کا کوئی علم ہو۔

دوسری حالت: میت کی جانب سے اجازت نہ پائی گئی ہو، یا ورثاء کو عدم اجازت پر اتفاق ہو اور یا راجح یہ ہو کہ اس نے اجازت نہیں دی۔

تیسری حالت: دوسری صورت کا برعکس، یعنی میت کی جانب سے اجازت پائی گئ ہو یا ورثاء کے مابین اجازت پائے جانے پر اتفاق ہو، اور یا راجح یہ ہو کہ اس نے اجازت دی تھی۔

ذیل میں ان تمام حالتوں کا بالترتیب شرعی حکم بیان کیا جاتا ہے:

پہلی حالت: میت مجہول النسب، گمنام ہو یا اس کی جانب سے کسی قسم کی اجازت کا علم نہ ہو اور نہ اس شخص کا کوئی وارث ہو۔

معاصر اہل علم کے اس حالت کے جواز اور عدم جواز سے متعلق دو اقوال پائے جاتے ہیں۔

پہلا قول: بعض معاصر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ حاکم کی اجازت سے ایسے شخص کے اعضاء منتقل کرنا جائز ہے۔[1]

دوسرا قول: بعض دوسرے اہل علم کی رائے یہ ہے کہ اس حالت میں نقلِ اعضاء کی اجازت نہیں ہے۔[2]

- **جواز کے قائلین کے دلائل:**

1. آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

((اَلسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ))[3]

ترجمہ: جس شخص کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی حاکم ہوتا ہے

وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں حاکمِ وقت کو ورثاء کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے پس جب حاکم وقت اجازت دے گا تو اس کو ورثاء کی اجازت ہی سمجھا جائے گا۔[4]

2. اس صورت میں دراصل زندہ انسانوں کی مصلحت کا خیال کیا گیا ہے اس لیے یہ صورت جائز ہے۔[5]

- **حرمت کے قائلین کے دلائل:**

1. انسانی جسد سے متعلق اصول یہ ہے کہ وہ معصوم اور محترم ہے جس کو چھونے کی اجازت تب ہی دی جا سکتی ہے جب وہ شخص خود اس پر راضی ہو۔[6]

2. مذکورہ صورت میں میت کے رشتہ داروں کو اپنے رشتہ دار کے لیے حرمت کا جو حق ہے، اس تک رسائی نہیں پائی جا رہی، اس لیے کسی دوسرے کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ ان کی اجازت کے بغیر کسی قسم کا کوئی تصرف کرے۔[7]

---

(1) ڈاکٹر یوسف قرضاوی، ڈاکٹر احمد شرف الدین، شیخ محمد خاطر کی یہی رائے ہے تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: القرضاوی، فتاوی معاصرۃ، ج2، ص592؛ د، شرف الدین، الاحکام الشرعیۃ للاعمال الطبیۃ، ص72؛ فتاوی دار المصریۃ، فتوٰی نمبر، 1069۔

(2) عصمت اللہ عنایت اللہ نے اپنی کتاب "الانتفاع باجزاء الآدمی" میں اپنی اور علامہ مودودی، ڈاکٹر عبد الرحمان صابونی اور ڈاکٹر حسام الدین کی یہی رائے لکھی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الانتفاع باجزاء الآدمی، ص137-138۔

(3) ترمذی، سنن ترمذی، کتاب النکاح، باب ماجاء لا نکاح الا بولی، حدیث، 1101۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کو کہا ہے۔

(4) د، بکر ابو زید، التشریح الجثمانی والنقل والتعویض الانسانی، ص183۔

(5) الغماری، عبد اللہ، **تعریف اھل الاسلام بان نقل العضو حرام**، (مصر، مکتبۃ القاھرۃ، 1997ء)، ص47۔

(6) عصمت اللہ عنایت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص138۔

(7) ایضا۔

3. گمنام شخص کے ورثاء جب اس کی خبر گیری کے لیے نکلیں گے تو ان کے لیے اس کی شناخت تب ہی ممکن ہو سکے گی جب اس کے جسم کے تمام اعضاء صحیح سالم موجود ہوں۔ اگر پہچان کر بھی لیں پھر بھی اپنے کسی رشتہ دار کی میت کی ایسی حالت ان کے لیے کربناک اور تکلیف دہ ہو گی۔[1]

4. کسی میت کا گمنام اور مجہول النسب ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کے اعضاء کو جس طرح چاہے استعمال کر لیا جائے کیونکہ انسان کی حرمت و تکریم کا مدار نسب کے معلوم یا مجہول ہونے پر نہیں ہے بلکہ نفسِ انسان ہونے پر ہے۔[2]

راجح موقف:

مذکورہ حالت میں عدم جواز کے قائلین کا موقف زیادہ راجح ہے کیونکہ میت کا اصل حکم یہی ہے کہ اس کا احترام کیا جائے اور اس میں کسی قسم کا تصرف نہ کیا جائے، اس کے علاوہ عدم جواز کے قائلین کے دلائل بھی زیادہ قوی ہیں جیسا کہ ما قبل بحث سے واضح ہے۔

دوسری حالت: میت کی جانب سے اجازت نہ پائی گئی ہو، یا ورثاء کو عدم اجازت پر اتفاق ہو اور یا راجح یہ ہو کہ اس نے اجازت نہیں دی۔

اس حالت کے جواز و عدم جواز کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول: جمہور معاصر علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ صورت جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک نقلِ اعضاء بغیر میت کے اجازت کے جائز نہیں ہے۔[3]

دوسرا قول: بعض معاصر اہلِ علم کی رائے یہ ہے کہ نقلِ اعضاء کی یہ صورت جائز ہے۔[4]

- **جمہور معاصر اہلِ علم کے دلائل:**

جمہور نے درج ذیل دلائل پیش کیے ہیں:

(1) ایضاً۔

(2) د، مصطفیٰ، نقل الاعضاء بین الطب والدین، ص 91-97۔

(3) ذیل میں چند اہلِ علم کا نام ذکر کیا جاتا ہے:

1. شیخ مصطفیٰ زرقا، تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: فتاویٰ مصطفیٰ زرقا، ص 231۔
2. ڈاکٹر محمد النتشة، تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص120۔
3. ڈاکٹر احمد فہمی، تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: حکم العلاج بنقل دم الانسان، ص26۔
4. شیخ عصمت اللہ عنایت اللہ، تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الانتفاع باجزاء الآدمی، ص108، 136۔
5. ڈاکٹر یوسف القرضاوی، تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: فتاویٰ معاصرۃ، ج2، ص591-592

(4) ڈاکٹر محمود علی السرطاوی کی یہی موقف ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: **زرع الاعضاء فی الشریعۃ الاسلامیۃ**، مجلۃ دراسات، الجامعۃ الاردنیۃ، ج11، ش3، (1984)، ص140۔

1. میت کا احترام اور تکریم ہر حال میں ضروری ہے اس کی توہین کرنے کی ہر گز اجازت نہیں ہے، ہاں اگر وہ خود نقلِ اعضاء کی اجازت دیتا ہے تو اور بات ہے۔[1]

2. جسد خاکی کا اصل مالک اللہ تعالیٰ ہے، اس کے بعد انسان خود اپنے جسد کے تصرف کا مالک ہوتا ہے اس لیے جب تک اس کی جانب سے اجازت نہ پائی جائے نقلِ اعضاء کی ہر گز اجازت نہیں دی جاسکتی۔[2]

3. اگر میت کی اجازت کے بغیر بھی نقلِ اعضاء کی اجازت دے دی جائے تو انسانی جسد کی اہانت کا دروازہ کھل جائے گا اس لیے سد ذرائع کے طور پر اس صورت کی اجازت نہیں دی جائے گی۔[3]

اور میت کی جانب سے اجازت نہ ہونے کی صورت میں ورثاء کی اجازت کا ہونا کیوں ضروری ہے؟ اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

1. میت کی تکریم کا خیال کرنا دراصل ورثاء کا حق ہے جیسا کہ ورثاء کو اس بات کا حق ہوتا ہے کہ وہ اپنے مرے ہوئے رشتہ دار پر زنا کی جھوٹی تہمت لگانے والے کے خلاف حد قذف کا مطالبہ کریں اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی ان کی جانب سے اجازت کا ہونا ان کا بنیادی حق ہے۔[4]

2. میت کے جسد میں تصرف کرنا ورثاء کے لیے تکلیف دہ ہوتا ہے اس لیے اس نقصان اور تکلیف سے بچانے کے لیے اس صورت کی اجازت نہیں دی جاسکتی کیونکہ شرعی قاعدہ ہے، "الضرر یزال"[5] یعنی نقصان سے بچانے کی ہر ممکن کوشش کی جائے گی۔[6]

3. ورثاء کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نقلِ اعضاء کی اجازت دیں یا اس سے منع کر دیں، جیسا کہ ان کو یہ حق ہے کہ وہ قتل عمد کی صورت میں چاہے تو قصاص لیں اور چاہے تو معاف کر دیں جیسا کہ سورہ بقرۃ کی آیت نمبر 178 سے واضح ہے۔[7]

- **جواز کے قائلین کے دلائل:**

1. جس طرح کسی مضطر کے لیے انسان کی میت کو اس کی اجازت یا اس کے ورثاء کی اجازت کے بغیر کھانا جائز

---

(1) د، البوطی، انتفاع الانسان باعضاء جسم انسان آخر، ص209۔

(2) عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص136۔

(3) د، ھاشم جمیل عبد اللہ، زراعۃ الاعضاء والتداوی بالمحرمات، ص85۔

(4) د، بکر ابوزید، التشریح الجثمانی والنقل والتعویض الانسانی، ص183۔

(5) السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص83: ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص84

(6) عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص137۔

(7) القرضاوی، فتاوٰی معاصرۃ، ج2، ص590-591

ہے اسی طرح یہاں بھی اجازت کے بغیر نقلِ اعضاء کی اجازت دی جائے گی۔[1]

اس استدلال پر اشکال یہ ہے کہ اضطراری حالت میں انسان مجبور ہے کہ وہ میت کو کھائے لیکن عام حالت میں میت کے اعضاء کے انتقال کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لیے قیاس درست نہیں ہے۔[2]

2. شرعی قاعدہ ہے کہ "الضرورات تبیح المحظورات"[3] ضرورت اور مجبوری کی صورت میں ممنوعات کو بھی روا رکھا جاتا ہے۔ اور نقلِ اعضاء بھی ایک ضرورت ہے۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ اگرچہ ضرورت کے پیش نظر ممنوعات میں قدرے رخصت پیدا ہو جاتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہے کہ دوسروں کے حق میں تصرف کرنے کی بھی اجازت دے دی جائے۔

راجح موقف:

اس مسئلہ میں جمہور کی رائے زیادہ راجح ہے کیونکہ ان کے دلائل قوی ہیں جب کے جواز کے قائلین کے دلائل کمزور ہونے کے ساتھ بہت سے اشکالات کا باعث ہیں جس کی وجہ سے جواز کی رائے کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ اس کے ساتھ انسانی جان میں اصل یہی ہے کہ کسی کو اس کی حرمت و تکریم میں دخل اندازی کا کسی بھی طرح سے حق نہیں ہے اگر بغیر میت یا ورثاء کی اجازت کے بغیر میت کے اعضاء کے استعمال کی اجازت دے دی جائے تو انسان کی حیثیت دیگر اشیاء کی طرح سامان تجارت کی بن جائے گی جو ظاہر ہے بہت سے مفاسد کا باعث ہے۔

تیسری حالت: دوسری صورت کا برعکس، یعنی میت کی جانب سے اجازت پائی گئی ہو یا ورثاء کے مابین اجازت پائے جانے پر اتفاق ہو، اور یا راجح یہ ہو کہ اس نے اجازت دی تھی۔

اس حالت سے متعلق بھی اہل علم کی دو رائیں ہیں:

پہلا قول: جمہور کا موقف یہ ہے کہ نقلِ اعضاء کی یہ حالت جائز ہے۔[4]

دوسرا قول: معاصرین کی ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ یہ صورت بھی ناجائز ہے۔[5]

---

(1) د۔ السرطاوی، زرع الاعضاء فی الشریعۃ الاسلامیۃ، ص140۔

(2) د۔ ھاشم جمیل، زراعۃ الاعضاء والتداوی بالمحرمات، ص85

(3) ابن الوکیل، صدر الدین، محمد بن عمر، الاشباہ والنظائر، ج2، ص353؛ السیوطی، جلال الدین، الاشباہ والنظائر، ص84؛ ابن نجیم، زین الدین بن ابراھیم، الاشباہ والنظائر، ص85

(4) اردن کے کبار علماء، اسی طرح مجمع الفقہ الاسلامی کے اجلاس میں شامل افراد میں اکثر کی یہی رائے ہے تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: د۔ العبادی، **انتفاع الانسان باعضاء جسم انسان آخر حیاً او میتاً**، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج1، ش4، (1408ھ)، ص410؛ قرارات المجتمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ، الدورۃ الثامنۃ، (28 ربیع الثانی-7 جمادی الاولی، 1405)، القرار الاول، ص157-158۔

(5) ذیل میں چند علماء کے نام ذکر کیے جاتے ہیں:

1. شیخ صالح بن فوزان، تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارات المجتمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ، الدورۃ الثامنۃ، (28 ربیع الثانی-7 جمادی الاولی، 1405)، القرار الثانی، ص160۔ ←

- **جمہور کے دلائل:**

جمہور نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے جو دلائل پیش کیے ہیں ان میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

1. جمہور نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے قرآن کریم کی وہ تمام آیات [1] پیش کی ہیں جن میں مضطر کو اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ وہ مردار یا حرام شے کو مجبوری کی حالت میں بقدر ضرورت استعمال کر سکتا ہے

ان آیات سے استدلال یہ ہے کہ ضرورت کی حالت میں منصوص علیہ حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے اور جس مریض کو نقلِ اعضاء کی ضرورت ہو وہ مضطر کے حکم میں ہے اس لیے کہ اگر اس کا علاج نہ کیا گیا تو وہ موت کے منہ میں چلا جائے گا یا اس کا کوئی عضو تلف ہو جائے گا لہٰذا یہ صورت بھی ان مستثنیات میں شامل ہو گی جن اشیاء کی عام حالت میں استعمال کی ممانعت ہے۔[2]

2. سورہ مائدہ کی آیت[3] میں بتایا گیا ہے کہ جو کوئی کسی کی حیات کا باعث بنا تو وہ ساری انسانیت کے احیاء کے باعث بننے کا بدلہ پائے گا اور مذکورہ صورت میں اس کے دوسرے بھائی کو اس کی ضرورت ہے کہ اس کی جان یا اس کے کسی عضو کو نقلِ اعضاء کے ذریعے بچایا جاسکے تو اس کے لیے موقع ہے کہ وہ اپنے بھائی کی جان بچا کر اس اعزاز کا مالک بن جائے جو آیت میں بیان ہوا ہے۔[4]

3. اس کے علاوہ شریعت اسلامی کی وہ تمام تعلیمات[5] جن میں انسان کو بار بار یہ سکھایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام میں آسانیاں پیدا کی ہیں، دین اسلام کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی زندگی کو بغیر کسی مشقت، حرج اور تکلیف کے خوش اسلوبی کے ساتھ جاری و ساری رکھا جائے۔ نقلِ اعضاء کی اجازت میں در اصل اسی تیسیر اور آسانی کا خیال رکھا گیا ہے۔ اس کے بر خلاف اگر اس صورت کو ناجائز قرار دیا جائے تو اس میں حرج اور مشقت ہے جو اسلامی تعلیمات کے مدعیٰ اور مقصد کے خلاف ہے۔[6]

---

2. ←ڈاکٹر ابو الوفاء عبد الآخر، تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: نقل الاعضاء الآدمیۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ والطب الواقع، ص 53
3. مولانا برہان الدین السنبھلی، قضایا فقھیۃ معاصرۃ، ص 65-66
4. مولانا ابو الاعلیٰ مودودی کی رائے بھی عدم جواز کی ہی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: السنبھلی، قضایا فقھیۃ معاصرۃ، ص 56-66
5. مفتی تقی عثمانی کا میلان بھی عدم جواز کی طرف ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عثمانی، فتاویٰ عثمانی، ج 4، ص 226۔

(1) البقرۃ:173؛ المائدہ:3؛ الانعام:119؛ الانعام:145 وغیر ذلک

(2) ملاحظہ فرمائیں: د، الشنقیطی، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص 348-349؛ د، التنتشہ، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج 2، ص 98، 121

(3) المائدہ:32

(4) د، القلی، احکام الادویۃ، ص، 370؛

(5) قرآن کریم کی بے شمار آیات اس پر شاہد ہیں۔ جیسا کہ: البقرۃ:185؛ المائدہ:6؛ النساء:28؛ الحج:78 وغیر ذلک۔

(6) د، العقیلی، حکم نقل الاعضاء فی الفقہ الاسلامی، ص 87۔

4. ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[1]

ترجمہ: اور ان کو اپنے آپ پر ترجیح دیتے ہیں، چاہے ان پر تنگ دستی کی حالت گزر رہی ہو۔

وجہ استدلال:

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان لوگوں کی تعریف بیان کی ہے جو اپنے اوپر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں اور نقلِ اعضاء میں در اصل اسی قربانی اور ایثار کا عنصر پایا جاتا ہے جس کی اس آیت میں مدح کی گئی ہے۔ پس نقلِ اعضاء کی یہ صورت جائز ہے۔[2]

5. آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

((مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ))[3]

ترجمہ: مومن بندوں کی مثال ان کی آپس میں محبت اور اتحاد اور شفقت میں جسم کی طرح ہے۔

مذکورہ حدیث میں تمام مسلمانوں کو جسد واحد قرار دیا گیا ہے اس لیے اگر ایک ہی جسد کے اعضاء دوسرے کسی حصے کے لیے استعمال ہوتے ہیں تو یہ مباح ہے۔ اس کے ساتھ تمام شرعی احکام کا مقصد بندوں کے مصالح کا خیال کرنا ہے اور مذکورہ صورت اسی پہلو کا لحاظ رکھا گیا ہے۔[4]

1. آپ ﷺ کا فرمان[5] ما قبل کئی بار ذکر ہو چکا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اپنی استطاعت کے بقدر ہر مسلمان کو دوسرے مسلمان بھائی کی مدد کرنی چاہیے اور ہماری بحث ایسے اعضاء کے نقل میں ہو رہی ہے جس کے منتقل کرنے سے عطیہ دہندہ کو کسی قسم کا کوئی نقصان نہ ہو رہا ہو لہذا اس صورت میں حدیث میں بیان کردہ تعلیمات کے مطابق اپنے مسلمان بھائی کے کام آنا نہ صرف جائز ہے بلکہ نبی ﷺ کی ترغیب پر عمل کرنے کی وجہ سے باعث اجر ہے۔[6]
2. جس طرح ضرورت کے پیش نظر ریشم اور سونے کا استعمال علاج معالجے کے لیے جائز ہے اسی طرح ضرورت کے وقت نقلِ اعضاء کرنا بھی جائز ہے۔[7]
3. جو مریض پیوند کاری کے لیے نقل اعضاء کا محتاج ہے وہ در اصل ایک کرب اور تکلیف کی حالت میں ہے اور

---

(1) الحشر: 9

(2) د، الذھبی، نقل الاعضاء بین الطب والدین،، ص 75۔

(3) البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الادب، باب رحمۃ الناس والبھائم، حدیث، 6011۔

(4) د، البطوش، امین، **الحکم الشرعی لاستقطاع الاعضاء وزرعھا تبرعاً اوبیعاً**، مجلۃ البحوث الاسلامیۃ، ش 53، (ریاض، 1419ھ)، ص 342۔

(5) القشیری، صحیح مسلم، کتاب السلام، باب استحباب الرقیۃ من العین، حدیث، 5727۔

(6) د، البطوش، الحکم الشرعی لاستقطاع الاعضاء وزرعھا تبرعاً اوبیعاً، ص 342۔

(7) د، العقیلی، حکم نقل الاعضاء فی الفقہ الاسلامی، ص 75۔

کسی شخص کے کرب اور تکلیف کو دور کرتے ہوئے اس پر نیکی اور احسان کرنا مطلوب شرع ہے۔[1]

4. فقہائے کرام نے مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کا مال نگل جائے تو اس کو نکالنے کے لیے مجرم کا پیٹ کھولنے کی اجازت ہے۔[2] جب مال واپس لینے کے لیے پیٹ چاق کرنے کی اجازت ہے تو انسانی جان کو بچانے کے لیے نقلِ اعضاء کرنا تو بطریق اولیٰ جائز ہو گا کیوں کہ انسانی جان کی حرمت مال کی حرمت سے کہیں زیادہ ہے۔[3]

5. پیوندکاری کی صورت میں میت کو صدقہ جاریہ کا موقع ملے گا بایں صورت کہ جب وہ اپنے کسی عضو کو منتقل کرنے کی اجازت دے رہا ہے تو درحقیقت اس کا مقصد ایک نیکی کرنا ہے جس کا ثواب مرنے کے بعد بھی جاری رہے گا۔[4]

- **عدم جواز کے قائلین کے دلائل:**

عدم جواز کے قائلین نے بھی اپنے موقف کے ثبوت کے لیے کچھ دلائل پیش کیے ہیں جیسا کہ:

1. قرآن کریم کی وہ آیات[5] جن میں انسان کو یہ بتلایا گیا ہے کہ اس کے لیے کسی صورت یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو ہلاک کر دے، اور دوسرے کو اپنا کوئی عضو عطیہ کرنا، اپنے آپ کو ہلاک کرنے کے مترادف ہے اس لیے یہ جائز نہیں ہے۔[6]

وجہ استدلال پر اشکال:

اس دلیل پر اشکال یہ ہے کہ ہماری بحث اس صورت سے متعلق ہے جس میں اعضاء عطیہ کرنے والے کو کسی قسم کا کوئی نقصان نہ ہو رہا ہو اس لیے آپ کا استدلال درست نہیں ہے۔[7]

2. سورہ مائدہ کی آیت نمبر 45 میں یہ واضح تعلیمات ہیں کہ اگر ایک شخص کسی انسان کے عضو کو تکلیف پہنچاتا ہے تو قصاص کے طور پر اس کا عضو بھی اسی تکلیف اور سزا کا مستحق ہو گا جو تکلیف اور درد اس نے دوسرے شخص کو پہنچایا ہے یعنی انسانی اعضاء کو وہی مقام و مرتبہ حاصل ہے جو انسانی جان کو حاصل ہے۔ پس جس طرح کسی کے لیے اپنی جان

---

(1) عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص97۔

(2) مالکیہ اور شوافع کا یہی موقف ہے جب کہ احناف کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: النفراوی، الفواکہ الدوانی، ج1، 301-302؛ النووی، روضۃ الطالبین، ج2، ص141؛ ابن ہمام، البحر الرائق، ج8، ص233؛ المرداوی، الانصاف، ج2، ص553۔

(3) السنبھلی، قضایا فقہیۃ معاصرۃ، ص65؛ النتشۃ، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، 123-124۔

(4) القرضاوی، فتاوٰی معاصرۃ، ج2، ص586؛ د، الفکی، احکام الادویۃ، ص372۔

(5) البقرۃ:195؛ النساء:29

(6) د، السکری، نقل وزراعۃ الاعضاء الآدمیۃ، ص107؛ د، العقیلی، حکم نقل الاعضاء فی الفقہ الاسلامی، ص62۔

(7) د، الشنقیطی، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص336، 357۔

کو ہلاک کرنے کی اجازت نہیں ہے اسی طرح کسی عضو کو عطیہ کر کے اس کو ہلاک کرنے کی بھی اجازت نہیں ہے۔[1]

وجہ استدلال پر اشکال:

کسی عضو کو عطیہ کرنے سے اس کی ہلاکت لازم نہیں آتی بلکہ یہ عضو تو دوسرے انسان کے احیاء کا باعث بن رہا ہے اس لیے یہ استدلال درست نہیں ہے۔

3. قرآنی تعلیمات[2] یہ ہیں کہ انسان کی بہترین تخلیق کی گئی ہے اس کو کامل و مکمل بنایا گیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ عضو کے ضائع ہونے کے باوجود بھی کسی قسم کی پیوند کاری کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جب تخلیق کامل ہے تو اس کا معنیٰ یہ ہے کہ جسد انسان اس عضو کے بغیر بھی اپنے وظائف پوری طرح ادا کر سکتا ہے۔[3]

وجہ استدلال پر اشکال: نقلِ اعضاء کی اجازت دینے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ہم اللہ کی تخلیق پر کسی قسم کی کوئی قدغن لگا رہے ہیں، مثلاً یہ نہیں کہا گیا کہ جس کے دو گردے ہیں وہ کامل ہے اور جو اپنا ایک گردہ عطیہ کر رہا ہے وہ ناقص ہے۔ لیکن چونکہ مجبوری کی صورت میں مریض کو دوسرے شخص کے گردے کی ضرورت ہے اس لیے دوسرے شخص کو اپنے بھائی کی جان بچانے کے لیے گردہ عطیہ کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

4. قرآن کریم[4] میں اللہ تعالیٰ کے نظام کی خاصیت یہ بیان کی گئی کہ اس نے نظام کائنات ایسا بنایا ہے کہ اس کے تحت ہر چیز ایک مقرر اندازے اور مقدار کے مطابق جاری و ساری ہے لہٰذا عین ممکن ہے کہ جسد انسان اس عضو کے بغیر بھی اپنی ذمہ داریاں پوری طرح نبھا رہا ہو۔[5]

5. نبوی تعلیمات[6] یہ ہیں کہ انسان پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنی جان کی حفاظت کرے اور ہمہ وقت اس کا خیال رکھے تاکہ اس کی زندگی خوش اسلوبی کے ساتھ چلتی رہے اگر کوئی اپنے عضو کا عطیہ کرتا ہے تو آپ ﷺ کے اس فرمان کے خلاف ہوگا کیونکہ اس نے اپنے جسم کے خیال رکھنے میں کوتاہی کی ہے۔[7]

6. حضرت طفیل کے ایک ساتھی ہجرت کے بعد مدینہ منورہ تشریف لائے لیکن ان کو مدینہ منورہ کی آب و ہوا موافق نہ آئی اور اس قدر بیمار ہوئے کہ ناقابل برداشت حالت کی وجہ سے تیر کے پھل سے اپنے ہاتھوں کی انگلیوں کے جوڑ کاٹ دیئے جس کی وجہ سے ہاتھوں سے خون بہنے لگا بالآخر ان کی موت واقع ہو گئی۔

---

(1) د، العقیلی، حکم نقل الاعضاء فی الفقہ الاسلامی، ص، 92۔

(2) التین: 4

(3) د، ابو الوفاء عبد الآخر، **نقل الاعضاء الآدمیۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ والطب والواقع**، (مصر، شرکۃ الصفا للطباعۃ، 1418ھ)، ص 66-67

(4) الرعد: 8؛ القمر: 49

(5) د، ابو الوفاء عبد الآخر، نقل الاعضاء الآدمیۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ، ص 66۔

(6) البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الصوم، باب حق الجسم فی الصوم، حدیث، 1975۔

(7) د، السکری، نقل وزراعۃ الاعضاء الآدمیۃ، ص 113۔

مرنے کے بعد حضرت طفیل نے ان کو خواب میں دیکھا کہ بقیہ جسم تو ٹھیک حالت میں ہے لیکن ہاتھ ڈھکے ہوئے تھے حضرت طفیل نے پوچھا کہ یہ کیا ماجرا ہے؟ اسنے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ہجرت کے بدلے میری بخشش کر دی ہے لیکن ہاتھوں کے بارے میں مجھے کہا گیا ہے کہ چونکہ اس حالت کے تم خود ذمہ دار ہو اس لیے اس کو درست نہیں کیا جائے گا۔ حضرت طفیل رضی اللہ عنہ یہ سارا ماجرا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھی کے لیے دعائے مغفرت فرمائی۔[1]

مذکورہ حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ جو کوئی اپنے کسی عضو سے متعلق کوئی تعدی کرے گا تو وہ قیامت کے دن اس حال میں اٹھایا جائے گا کہ وہ عضو اس کے جسم میں نہیں ہو گا، اور اپنا عضو کسی کو عطیہ کرنا ایک تعدی ہے جس کی اس حدیث میں وعید بیان ہوئی ہے کہ ((لَنْ نُصْلِحَ مِنْکَ مَا أَفْسَدْتَ)) پس اپنا عضو عطیہ کرنے کی اجازت نہیں ہے۔[2]

وجہ استدلال پر اشکال: اس استدلال پر اشکال یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں صحابی کی جو حالت بیان کی جا رہی ہے کہ انہوں نے درد سے چھٹکارا پانے کے لیے اپنی انگلیاں کاٹ لی تھیں، یہ حالت دراصل ضرورت کے درجہ تک نہیں پہنچتی، بلکہ حاجیہ تک پہنچ رہی تھی۔ اور ہماری بحث مصلحت ضروریہ کو سامنے رکھتے ہوئے کی جا رہی ہے کہ جب کوئی اتنا مجبور ہو جائے کہ اس کو دوسرے کے کسی عضو سے پیوند کاری کی ضرورت پڑ رہی ہے تو کیا نقلِ اعضاء جائز ہے یا نہیں؟ اس لیے اس حدیث سے استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مصلحت ضروریہ کا حکم اس حدیث میں بیان نہیں ہو رہا۔[3]

7. ((الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ ۔۔۔۔))[4]

ترجمہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حلال ظاہر ہے اور حرام (بھی ظاہر ہے) اور دونوں کے درمیان مشتبہ چیزیں ہیں۔۔۔۔الخ

وجہ استدلال:

حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ حلال اور حرام کے مابین چیزوں کی اجازت نہ دی جائے کیونکہ عین ممکن ہے کہ وہ صورت حرام ہو اس لیے سد ذرائع کے طور پر نقلِ اعضاء سے بھی روکا جائے گا اگر مان بھی لیا جائے کہ اس کی حرمت کی جہت واضح نہیں ہے تو پھر بھی مشتبہ تو ہے اس لیے اس سے دور رہنا ہی زیادہ بہتر ہے۔[5]

---

(1) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الدلیل علی ان قاتل نفسہ لا یکفر، حدیث، 311۔
(2) د، النتشۃ، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج2، ص، 102۔
(3) د، الشنقیطی، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص 359۔
(4) البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الایمان، باب فضل من استبرأ لدینہ، حدیث، 52۔
(5) د، السکری، نقل وزراعۃ الاعضاء الآدمیۃ، ص 137۔

8. فقہی قاعدہ ہے کہ "الضرر لا یزال بالضرر"[1]

وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں ایک شخص سے تو نقصان دور ہو رہا ہے لیکن اس کے ساتھ دوسرے کو نقصان ہو رہا ہے۔ اور جب کسی نقصان کو دور کرنے کے لیے کسی اور نقصان کا سہارا لیا جا رہا ہو تو اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔[2]

راجح موقف:

مذکورہ بالا دلائل کے علاوہ دونوں فریقین نے بے شمار دلائل کا ذکر کیا ہے اور ہر ایک نے اپنے استدلال کو راجح قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن اگر دیکھا جائے تو خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ جواز کے قائلین نے کسی بھی دلیل سے استدلال کرتے ہوئے اس پہلو کا خیال رکھا ہے کہ اعضاء عطیہ کرنے میں اگرچہ عطیہ دہندہ کا ایک عضو جا رہا ہے لیکن اس میں عطیہ دہندہ کا کوئی ایسا نقصان نہیں ہو رہا جس کے بعد اس جسم کے وظائف میں کوئی خلل آ رہا ہو، اور اس پر مستزاد یہ کہ دوسرے ضرورت مند کو فائدہ بھی ہو رہا ہے جو کسی بھی مسلمان کے لیے شریعت کی مجموعی تعلیمات کو سامنے رکھتے ہوئے واقعی لائق تحسین اور ایثار و قربانی کا کام ہے۔

مزید یہ کہ ہماری ساری بحث حالت اضطرار کی صورت سے متعلق ہے اور اضطرار کی حالت میں تو شریعت نے کلمہ کفر تک کہنے کی اجازت دی ہے، اسی طرح یہ بات بھی قابل غور ہے کہ آج کل کے زمانے میں انسانی اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کو اہانت اور بے توقیری تسلیم کر لینا بھی محل نظر ہے کیونکہ ہر دور کے تقاضے مختلف ہوتے ہیں اگرچہ متقدمین نے اس کو ناجائز قرار دیا تھا کہ ان کے دور میں نہ تو سائنس نے اتنی ترقی کی تھی اور نہ انسانی اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کی کوئی معتد بہ اور کار آمد صورت تھی اس لیے دور قدیم کو متدل بنانا درست نہیں ہے۔

پس دور جدید کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے باوجود اختلاف کے کافی حد تک انسانی اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کے جواز پر اتفاق ہو چکا ہے

جب کے عدم جواز کے قائلین نے اس بات کو مدار بنایا ہے کہ چونکہ انسان کو اپنے جسم میں تصرف کرنے کا حق تو ہے لیکن کوئی ایسا تصرف جس سے اس کے ہلاک ہو جانے کا یقین ہو، یا ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کا اختیار اس کو نہیں ہے، مزید یہ کہ جو عضو جسم سے الگ کر دیا جائے وہ ناپاک ہوتا ہے، اسی طرح اگر انسانی اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کی اجازت دے دی جائے تو انسان کی بے توقیری اور اہانت کا رستہ کھل جائے گا۔

یہ چند وہ بنیادی نکات ہیں جن کو مدار بناتے ہوئے مانعین نے عدم جواز کا موقف اپنایا ہے اور اسی کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے دلائل ذکر کیے ہیں۔

---

(1) السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص 83؛ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص 87۔

(2) د، التتشیۃ، المسائل الطبیۃ المستجدۃ، ج 2، ص 106۔

کسی ایک موقف کو قطعی طور پر درست قرار نہیں دیا جاسکتا اس لیے ذیل میں تطبیق کی کچھ صورتیں بیان کی جاتی ہیں:

اَ. کسی انسان کا اپنی زندگی میں کوئی عضو عطیہ کرنا، اس کی اجازت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ اصول یہی ہے کہ مسلمان زندہ ہو یا مردہ، وہ اپنے تمام اعضاء کے ساتھ محترم اور معصوم الدم ہے، اس کے لیے اپنے آپ کو یا کسی عضو کو نقصان پہنچانے کی ہرگز اجازت نہیں ہے۔

ب. اور جہاں تک عطیہ شدہ عضو کو مریض میں منتقل کرنے کا مسئلہ ہے تو یہ ایک جائز امر ہے، اس لیے کہ ما قبل دلائل کی روشنی میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ محرمات میں سے بھی کچھ چیزیں ضرورت کے وقت مستثنیٰ قرار دی گئی ہیں، اس کے ساتھ اگر مذکورہ صورت کی اجازت نہ دی جائے تو مضطر انسان حرج اور مشقت میں پڑ جائے گا جب کہ شریعت کے مقاصد میں سے ایک مقصد یہ ہے کہ انسان کو جہاں تک ہو سکے جان کی حفاظت کے لیے آسانی پہنچائی جائے۔

پس ان دونوں صورتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ شرعی قاعدے کے مطابق کوئی بھی شخص اپنا کوئی عضو عطیہ نہیں کر سکتا لیکن اگر کوئی مریض کسی عطیہ شدہ عضو کے ذریعے پیوندکاری کراتا ہے تو اس کے لیے اس کی گنجائش موجود ہے۔

اور جہاں تک پیوندکاری کے لیے علاج کے مختلف طریقے اختیار کیے جاتے ہیں وہ سارے جائز قرار دیئے جائیں گے کیونکہ اطباء کا اصل کام علاج کرنا اور انسانی جان کی حفاظت کرنا ہے۔

غلط فہمی کا ازالہ: مذکورہ بالا تشریح کے بعد ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب کسی کے لیے اپنے اعضاء عطیہ کرنے کی اجازت ہی نہیں ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ مریض اگر عطیہ شدہ عضو کے ذریعے پیوندکاری کرائے تو اس کی گنجائش ہے؟ کیونکہ دوسری صورت کا مدار تو پہلی صورت پر ہی ہے۔

اس غلط فہمی کا جواب یہ ہے کہ ما قبل جو حکم بیان ہوا ہے اس کے نظائر فقہ اسلامی میں پائے جاتے ہیں جیسا کہ:

1. فقہائے کرام نے ایک مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کوئی شخص ظلم روکنے یا اپنا حق وصول کرنے کے لیے رشوت یا کسی قسم کے تحائف وغیرہ دینے پر مجبور ہو جاتا ہے تو اس کے لیے اس کی گنجائش ہے کہ وہ رشوت یا ہدیہ دے کر اپنا کام کرالے لیکن جو شخص رشوت یا ہدیہ لے رہا ہے اس کے لیے ایسا کرنا حرام ہے۔[1]

2. فقہائے حنفیہ نے لکھا ہے کہ اگر کسی شخص کو زمین میں کھاد ڈالنے کے لیے خنزیر کے بال صرف خریدنے سے ہی مل رہے ہوں تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ خنزیر کے بال خرید کے استعمال کرے۔ لیکن بال بیچنے والا جو پیسہ وصول کرے گا اس کا استعمال اس کے لیے حلال نہیں ہے۔[2]

3. شوافع نے ایک اصول بیان کیا ہے کہ جو چیز لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے جیسا کہ: سود، رشوت، زنا کی کمائی وغیرہ، لیکن اس اصول سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں:

---

(1) ابن عابدین، رد المحتار، ج5، ص362؛ النووی، روضۃ الطالبین، ج11، ص143۔

(2) الحصکفی، الدر المختار مع حاشیۃ ابن عابدین، ج5، ص72۔

أ. ظالم کو حق پر فیصلہ کرنے کے لیے کچھ دے دینا۔

ب. ظالم کے ظلم سے بچنے کے لیے اس کو کچھ دے دینا۔

ج. غلام یاقیدی چھڑانے کے لیے ایسا کرنا۔[1]

خلاصہ یہ ہے کہ فقہ اسلامی میں ایسی صورتیں موجود ہیں جن میں ایک صورت دوسری پر مبنی ہوتی ہے لیکن دونوں کے حکم ایک جیسے نہیں ہوتے ، بالکل اسی طرح مذکورہ بحث میں بھی اگرچہ کسی شخص کے لیے اپنا کوئی عضو عطیہ کرنے کی اجازت تو نہیں ہے لیکن مریض کے لیے عطیہ شدہ عضو سے پیوند کاری کرانا جائز ہے۔

مطلب پنجم: جلد کی پیوند کاری کا شرعی حکم

مذکورہ بالا تمام تر تفصیل کے بعد جِلد کی پیوند کاری کا شرعی حکم خود ہی معلوم ہو جاتا ہے البتہ خلاصہ کے طور پر ذیل میں اس کا شرعی حکم بیان کیا جاتا ہے۔

نقلِ اعضاء کی دو صورتیں ہیں: نقل ذاتی ، نقل غیر ذاتی۔ یعنی ایک صورت یہ ہے کہ انسان اپنے ہی کسی عضو کے ذریعے پیوند کاری کرائے ، اور دوسری صورت یہ ہے کہ کسی دوسرے شخص کے کسی عضو کے ذریعے پیوند کاری کرائے۔

پس جہاں تک نقل ذاتی کا تعلق ہے تو اس صورت کا حکم تفصیل کے ساتھ بیان ہو چکا ہے کہ یہ صورت جائز ہے۔

اور نقل غیر ذاتی کی چونکہ دو قسمیں تھیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ کسی زندہ انسان کے اعضاء پیوند کاری کے لیے استعمال کرنا، تو یہ صورت تو متوقع نہیں ہے کیونکہ جلد کی پیوند کاری کسی مردہ انسان کے عضو سے ہو سکتی ہے زندہ انسان کے عضو سے یہ ممکن نہیں ہے جیسا کہ ماقبل گزر چکا ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ کسی مردہ انسان کے اعضاء کو پیوند کارری کے لیے استعمال کرنا، پھر اس کی دو صورتیں تھیں:

أ. کسی بندے کے دماغ کے خلیے ختم ہو چکے ہوں اور اس کو مصنوعی طور پر زندہ رکھا جا رہا ہو اس قسم کی موت کو (Brainstem Death) کہا جاتا ہے۔

جو حضرات اس کو موت شمار کرتے ہیں وہ اس صورت پر مردہ انسان والے احکام لاگو کرتے ہیں اور جو حضرات اس صورت کو موت شمار نہیں کرتے وہ اس صورت میں نقل اعضاء کے لیے اسی حکم کے قائل ہیں جو عام زندہ انسان کے اعضاء سے پیوند کاری کا حکم ہے۔

---

(1) النووی، روضۃ الطالبین، ج5، ص195؛ السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص150۔

ب. نظام تنفس، نظام گردشِ خون اور اعصابی نظام کے ہمیشہ کے لیے رک جانے سے جو موت ہوتی ہے جس کو ہر ایک موت مانتا ہے، اس صورت کی پھر مزید تین حالتیں ہیں:

پہلی حالت: میت مجہول النسب، گمنام ہو یا اس کی جانب سے کسی قسم کی اجازت کا علم نہ ہو اور نہ اس شخص کے ورثاء کا کوئی علم ہو۔

اس صورت کے جواز وعدم جواز سے متعلق دو آراء پائی جاتی ہیں اور ما قبل گزر چکا ہے کہ ترجیح عدم جواز کو حاصل ہے یعنی اس صورت میں جو میت ہے اس کا حکم وہی ہے جو دیگر صورتوں میں میت کے اعضاء منتقل کرنے کا ہے۔

دوسری حالت: میت کی جانب سے اجازت نہ پائی گئی ہو، یا ورثاء کو عدم اجازت پر اتفاق ہو اور یا راجح یہ ہو کہ اس نے اجازت نہیں دی۔

اس حالت کے بارے میں بھی دو آراء پائی جاتی ہیں: جواز وعدم جواز۔ اور سابقہ تفصیل کے مطابق عدم جواز والی رائے کو ترجیح حاصل ہے۔

تیسری حالت: دوسری صورت کا برعکس، یعنی میت کی جانب سے اجازت پائی گئی ہو یا ورثاء کے مابین اجازت پائے جانے پر اتفاق ہو، اور یا راجح یہ ہو کہ اس نے اجازت دی تھی۔

اس حالت کے بارے میں بھی سابقہ حالتوں کی طرح دو ہی آراء پائی جاتی ہیں لیکن عدم جواز کی رائے راجح ہے جیسا کہ تفصیل کے ساتھ بیان ہو چکا ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ بھی ذکر کیا گیا تھا کہ اگرچہ عضو عطیہ کرنا تو جائز نہیں ہے لیکن مریض کے لیے عطیہ شدہ عضو کو پیوندکاری کے لیے استعمال کرنے کی اجازت ہے۔

فصل سوم: انسانی جلد کی ذخیرہ اندوزی اور خرید و فروخت سے متعلق شرعی نقطہ نظر

مبحث اول: انسانی جلد کی ذخیرہ اندوزی کا شرعی حکم

مبحث دوم: انسانی جلد کی خرید و فروخت کا شرعی حکم

مبحث اول: انسانی جلد کی ذخیرہ اندوزی کا شرعی حکم

انسانی جِلد کی ذخیرہ اندوزی کا حکم ماقبل "فصل اول، مطلب ششم، جِلد کے بینک کا شرعی حکم" کے ضمن میں تفصیل کے ساتھ بیان ہو چکا ہے کہ جِلد کی ذخیرہ اندوزی سے متعلق دو آراء پائی جاتی ہیں۔ جمہور کا موقف یہ ہے کہ یہ صورت جائز ہے جب کے بعض معاصرین کی رائے یہ ہے کہ یہ صورت جائز نہیں ہے لیکن دلائل کے ساتھ ماقبل میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ جمہور کی رائے راجح ہے۔ البتہ جمہور نے جواز کی چند شرائط بیان کی ہیں:

1. چمڑے کا اندھا دھند ذخیرہ نہ کیا جائے بلکہ ضرورت اور حاجت کے بقدر ذخیرہ ہو۔
2. چمڑے کے جو حصے استعمال کے قابل نہ رہیں ان کا احترام کیا جائے بایں صورت کے ان کو زمین میں دفن کر دیا جائے اور گندگی کے ڈھیر میں نہ پھینکا جائے۔

اس موضوع سے متعلق اہل علم نے اس کے علاوہ بھی کچھ شرائط بیان کی ہیں جن کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

1. جِلد کے عطیہ کرنے میں کسی بھی طرح سے کسی انسان کو مجبور نہ کیا جائے۔
2. بینک میں جِلد کی ضرورت پوری کرنے کے لیے کسی بھی زندہ کی جِلد کا استعمال نہیں کیا جائے گا۔
3. چمڑے سے متعلقہ جتنی بھی ادویات یا کیمیکلز ہیں ان کا استعمال غیر اخلاقی اور غیر قانونی مقاصد کے لیے نہ کیا جائے جیسا کہ کسی مجرم کے جرم کو چھپانے کے لیے اس کی شناخت کو تبدیل کر دیا جائے۔

بعض نے مزید شرائط بھی بیان کی ہیں:

1. انسانی احترام کو مد نظر رکھتے ہوئے کسی بھی قسم کی خرید و فروخت یا تبادلے کی اجازت نہیں ہے۔
2. جِلد لیتے وقت یا اس کے بعد انسان کو کسی بھی قسم کے امتحان میں نہ ڈالا جائے۔

مبحث دوم: انسانی جلد کی خرید و فروخت کا شرعی حکم

جِلد کی خرید و فروخت سے متعلق فقہائے کرام سے صراحتاً کوئی رائے کتبِ فقہ میں نہیں ملتی البتہ عمومی طور پر فقہائے کرام نے انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کے احکام بیان کیے ہیں، اور جِلد بھی ایک عضو ہے اس لیے اس کا حکم بھی عمومی دلائل کے ذریعے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ ذیل میں معاصر اہل علم کا موقف اور دلائل بیان کیے جاتے ہیں:

پہلا قول: جمہور کا موقف یہ ہے کہ انسانی اعضاء کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔[1]

---

(1) عرب و عجم کے جمہور علماء کی یہی رائے ہے، رابطہ عالم اسلامی، جدہ، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، صحت اور طب کے مسائل سے متعلقہ، کویت میں ہونے والے اجتماعات میں تمام اہل علم نے یہی رائے اختیار کی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: توصیة ندوة رؤیة اسلامیة لزراعة بعض الاعضاء البشریة، (کویت، 23-26 اکتوبر، 1989، ص646؛ قرارت وتوصیات مجمع الفقه الاسلامی الدولی، الدورة الرابعة، (جدہ، سعودی عرب، 18-23 جمادی الاخریٰ، 1408ھ،

دوسرا قول: بعض معاصر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ انسانی اعضاء کی خرید و فروخت جائز ہے۔[1]

- **جمہور کے دلائل:**

جمہور نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے مندرجہ ذیل دلائل پیش کیے ہیں:

1. قرآن مجید کی ایسی تعلیمات[2] جو انسان کی عزت و تکریم پر دلالت کرتی ہیں یعنی انسان اپنے تمام اجزاء کے ساتھ مکرم و محترم ہے اگر دیگر اشیاء سے تبادلہ کر کے انسانی اعضاء کی خرید و فروخت ہونا شروع ہو جائے تو انسان کی حیثیت ثانوی، اور دیگر اشیاء کی حیثیت اصل کی ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں انسانی احترام کم ہو جاتا ہے اور مال کا مرتبہ اس پر مقدم ہو جاتا ہے اس لیے یہ صورت جائز نہیں ہے۔[3]

وجہ استدلال پر اشکالات:

اس استدلال پر درج ذیل اشکالات ہوتے ہیں:

أ. اہل علم میں سے کسی نے بھی مذکورہ آیت میں تکریم کی تاویل یہ نہیں کہ انسان کی خرید و فروخت ناجائز ہے۔

اشکال کا جواب:

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اہل علم میں سے کسی نے اس آیت کا وہ مفہوم بیان نہیں کیا جو ہم نے اخذ کیا ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہوتا کہ اہل علم نے آیت میں موجود تمام مفاہیم کا احاطہ کیا ہو۔

ب. آپ نے جو تاویل بیان کی ہے اگر اس کو مان لیا جائے تو انسان کی خرید و فروخت کسی حال میں بھی جائز نہیں ہونی چاہیے لیکن غلام اور باندی کی خرید و فروخت جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تکریم کے پیش نظر انسانی خرید و فروخت کا ناجائز ہونے کا حکم مطلقاً نہیں ہے بعض صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔

2. دوسری دلیل حدیث قدسی ہے کہ:

11-6 فروری، 1988ء)، قرار رقم، 26، (1/4)، ص، 100-102؛ اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا، دوسرا فقہی سیمینار، (نئی دہلی، انڈیا، جامعہ ہمدرد، 8-11، 1989ء)، اعضاء کی پیوند کاری، ص، 8-9؛ مجلة الازھر، ج1، ش70، (1932ء)، ص46؛ عثمانی، فتاوی عثمانی، ج4، ص225۔←

→متقدمین فقہائے میں سے شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اعضاء کی خرید و فروخت کی گنجائش ہے البتہ احناف کا مذہب یہی ہے کہ خرید و فروخت ناجائز ہے لیکن اگر کوئی شخص علاج کے لیے عضو کی خریداری پر مجبور ہو جاتا ہے تو اس کی گنجائش ہے لیکن فروخت کرنے والا گناہگار ہو گا جیسا کہ تفصیل سے پہلے باب "علاج معالجہ سے متعلق شرعی تعلیمات اور بلڈ بینک کا فقہی مطالعہ" کے تحت بیان ہو چکا ہے۔ شوافع اور حنابلہ کا موقف جاننے کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابن قدامہ، المغنی، ج4، ص177؛ احناف کا موقف ملاحظہ فرمائیں: السرخسی، المبسوط، ج15، ص125۔

(1) شیخ عطیہ صقر، ڈاکٹر محمد نعیم یاسین، د، احمد شرف الدین، اور چند دیگر اہل عرب کا موقف یہی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عطیہ صقر، الاسلام و مشاکل الحیاۃ، ص21؛ د، محمد نعیم یاسین، بیع الاعضاء الآدمیة، ص352، 354، 359؛ د، احمد شرف الدین، الاحکام الشرعیة للاعمال الطبیة، ص101۔

(2) جیسا کہ سورہ اسراء کی آیت نمبر 70۔

(3) د، طنطاوی، حکم بیع الانسان لعضو من اعضائہ، ص307؛ النتشة، المسائل الطبیة المستجدة، ج2، ص162۔

((عن ابي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: قال الله:" ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة، رجل اعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرا فاكل ثمنه، ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يعط اجره)) (1)

یعنی قیامت کے دن تین اشخاص ایسے ہوں گے جن سے اللہ تعالیٰ کی دشمنی ہو گی، ان میں سے ایک وہ شخص بھی ہے جس نے کسی آزاد کو بیچا ہو گا۔ اس حدیث میں کسی بھی آزاد انسان کی خرید و فروخت سے متعلق سخت وعید بیان کی گئی ہے۔ لہذا چاہے کُل کی خرید و فروخت ہو یا ایک عضو کی، دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ (2)

وجہ استدلال پر اشکالات:

أ. مذکورہ حدیث میں آزاد انسان کی خرید و فروخت سے ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ وہ کسی کا مملوک نہیں ہے اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہے کہ اپنے اعضاء کو فروخت کرنا بھی ناجائز ہے۔ (3)

ب. اس حدیث میں ممانعت کی اصل وجہ یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ کسی آزاد انسان کو اغواء کر لیتے اور پھر اس کو غلام بنا کر بیچ دیتے تھے تو اس عمل کی شناعت بیان کرنے کے لیے اتنی سخت وعید بیان کی گئی ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ کوئی انسان اپنے اعضاء نہیں بیچ سکتا۔ (4)

3. اسلامی تعلیمات(5) یہ ہیں کہ جو چیز کھانا حرام ہو اس کی خرید و فروخت بھی ممنوع ہوتی ہے اور اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ انسان یا اس کے اعضاء کو کھانے کی بالکل اجازت نہیں ہے لہذا اگر کوئی اعضاء بیچ کر ان کا کوئی عوض لیتا ہے تو یہ ایسے ہی حرام ہے جیسے کہ ان اعضاء کا کھانا حرام ہے۔ (6)

وجہ استدلال پر اشکال:

مذکورہ حدیث سے انسان کا حکم مستثنیٰ ہے کیونکہ غلام کی خرید و فروخت جائز ہے لیکن سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کو کھانے کی اجازت نہیں ہے۔

4. اسلام نے یہ سکھایا ہے کہ مسلمان کی جان، مال اور عزت و آبرو محترم ہے کسی کو دوسرے کی اہانت یا تذلیل

(1) البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب البیوع، باب اثم من باع حرا، حدیث، 2227۔

(2) د، النشیمی، بنوک الجلود، رؤیة اسلامیة لبعض المشاکل الصحیة، (انشاء بنوک الجلد)، ج 1، ص 319۔

(3) ابن قدامۃ، المغنی، ج 6، ص 364۔

(4) عطیۃ صقر، کتاب الاسلام و مشاکل الحیاۃ، ص 21۔

(5) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: السجستانی، سنن ابی داؤد، کتاب البیوع والاجارات، باب فی ثمن الخمر والمیتۃ، حدیث، 3488؛ یہ ایک طویل حدیث ہے جس میں آپ ﷺ کے فرمان کا ایک حصہ یہ ہے کہ "اِن اللہ اِذا حرم علی قوم اکل شيء حرم علیھم ثمنہ "یعنی جب کسی قوم کے لیے اللہ تعالیٰ کی جانب سے کسی شئے کا کھانا حرام کیا جاتا ہے تو اس کی قیمت کو بھی حرام کر دیا جاتا ہے۔ علامہ ابن حبان نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (صحیح ابن حبان مع الاحسان، ج 11، ص 312)

(6) عصمت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص 219۔

کرنے کی بالکل اجازت نہیں ہے۔[1] مسلمان کے خون کو دوسرے مسلمان کے لیے حرام قرار دیا گیا ہے اور اس حرمت میں یہ بھی شامل ہے کہ کسی مسلمان بھائی کو بیچ کر کوئی عوض لے لیا جائے۔لہذا اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے انسانی اعضاء بھی حرام ہوں گے۔[2]

5. حدیث میں خون کی خرید و فروخت سے منع کیا گیا ہے[3] اور خون انسانی اعضاء میں سے ایک عضو ہے اس لیے دیگر اعضاء کو بھی خون پر قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دیا جائے گا۔

6. درحقیقت انسان اپنے جسم کا خود مالک نہیں ہے، اصل مالک تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اور جس چیز کا انسان مالک نہ ہو اس کا عوض لینا بھی اس کے لیے جائز نہیں ہوتا۔[4]

وجہ استدلال پر اشکال:

اس دلیل پر اشکال یہ ہے کہ اس کائنات کہ ہر چیز کا حقیقی مالک اللہ تعالیٰ کی ذات ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان کو کسی قسم کے تصرف کا حق نہیں ہے، اس کو کائنات کی چیزوں میں تصرف کرنے کا حق دیا گیا ہے۔[5]

7. خرید و فروخت کے معاملات میں جس چیز کو بیچا یا خریدا جارہا ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ چیز مال متقوم ہو اور قابل انتفاع ہو، وگرنہ بائع اور مشتری کے مابین ہونے والا معاملہ درست نہیں ہو گا۔ اور انسان مال نہیں ہے بایں صورت کہ اس کو مال کے لیے پیدا کیا گیا ہے کہ یہ مال سے نفع اٹھائے ، ایسا نہیں ہے کہ اس کو ہی مال بنا دیا جائے۔ مال اور مال کے مالک کے مابین تفاوت ہوتا ہے اس لیے اس کے اعضاء کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔[6]

وجہ استدلال پر اشکال:

معاصر اہل علم نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ انسانی اعضاء سے استفادہ کرنا ممکن ہے پس ایسے اعضاء جو جسم سے الگ ہو جائیں وہ نہ صرف یہ کہ قابل انتفاع ہیں بلکہ ان سے نفع اٹھانا مباح ہے۔ پس متقدمین نے مال متقوم ہونے کی جو شرط بیان کی ہے وہ پائی جارہی ہے اس لیے یہ صورت جائز ہے۔[7]

- **جواز کے قائلین کے دلائل:**

جواز کے قائلین نے بھی اپنے موقف کے ثبوت کے کچھ دلائل پیش کیے ہیں جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

---

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: صحیح مسلم، کتاب البر والصلۃ والآداب، باب تحریم ظلم المسلم وخذلہ واحتقارہ ودمہ وعرضہ ومالہ، حدیث، 6541۔

(2) د، الشاذلی، حسن علی، **انتفاع الانسان باعضاء جسم انسان آخر حیا اومیتا**، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، ج1، ش4، (1408ھ)، ص287۔

(3) البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب البیوع، باب ثمن الکلب، حدیث، 2238۔

(4) د، طنطاوی، حکم بیع الانسان لعضو من اعضائہ او التبرع بہ، ص309۔

(5) ایضا۔

(6) د، فوزی، فیض اللہ، التصرف فی اعضاء الانسان، رؤیۃ اسلامیۃ لبعض الممارسات الطبیۃ، ص330-331۔

(7) ایضا۔

1. جس طرح کسی انسان کے لیے اعضاء کا عطیہ کرنا جائز ہے اسی طرح اس کا بیچنا بھی جائز ہے۔[1]

دلیل پر اشکال:

کسی چیز کا عطیہ کرنا دراصل کسی کو عطیہ شدہ چیز کا مالک بنانا نہیں ہوتا بلکہ عطیہ شدہ چیز سے نفع اٹھانے کی اجازت دینا ہوتا ہے، یعنی اگر کوئی اپنا عضو عطیہ کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس عضو میں تصرف کرنے کے حق سے دستبردار ہو رہا ہے۔ جب تملیک اور عطیہ کرنے کے مفہوم میں فرق ہے تو دونوں کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے۔[2]

اشکال کا جواب:

اشکال کا جواب یہ ہے کہ جب آپ نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ عطیہ شدہ چیز سے نفع اٹھانا جائز ہے تو اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہو گی کیونکہ کسی چیز کے خرید و فروخت کے جائز ہونے کے لیے یہی شرط ہے کہ وہ قابل انتفاع ہو۔[3]

2. فقہی قاعدہ ہے "الضرورات تبیح المحظورات"[4] ضرورت اور مجبوری کی صورت میں ممنوعات کو بھی روا رکھ لیا جاتا ہے۔

اس قاعدے سے وجہ استدلال یہ ہے کہ اگرچہ اعضاء کی خرید و فروخت ناجائز ہے لیکن اعضاء کے ذریعے پیوند کاری ایک اضطراری حالت ہے اس لیے اعضاء کی خرید و فروخت کو ضرورۃ جائز سمجھا جائے گا۔[5]

وجہ استدلال پر اشکال:

اس دلیل پر اشکال یہ ہے کہ اگرچہ ضرورت کے پیش نظر ممنوعات کے استعمال کی اجازت ہوتی ہے لیکن مذکورہ صورت میں اعضاء عطیہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ روزانہ بہت سے جاندار ذبح ہوتے ہیں، بہت سے جاندار مرتے ہیں پھر انسان کو کسی عضو کے عطیہ کرنے کی کیا ضرورت ہے؟[6]

---

(1) د، المهدی، مختار، اعضاء الانسان بین الهبة والبیع والاخذ بلا وصیة، رؤیة اسلامیة لبعض الممارسات الطبیة، ص298۔

(2) ثبت اعمال ندوة رؤیة اسلامیة لبعض الممارسات الطبیة، 392، 397۔

(3) ثبت اعمال ندوة رؤیه اسلامیة لبعض الممارسات الطبیة، ص407۔

(4) ابن الوکیل، صدر الدین، محمد بن عمر، الاشباہ والنظائر، ج2، ص353: السیوطی، جلال الدین، الاشباہ والنظائر، ص84: ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، الاشباہ والنظائر، ص85

(5) د، المهدی، اعضاء الانسان بین الهبة والبیع والاخذ بلا وصیة، ص301۔

(6) ثبت اعمال ندوة رؤیه اسلامیة لبعض الممارسات الطبیة، ص، 400۔

3. انسانی اعضاء چونکہ اس کی ملکیت ہیں اس لیے وہ ان کو بیچ سکتا ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان کے عضو کے بدلے دیت کا ثبوت شریعت میں موجود ہے جو ظاہر ہے اس عضو کا بدل یا ثمن سمجھ کر ہی دیا جاتا ہے۔[1]

استدلال پر اشکال:

مذکورہ استدلال پر اشکال یہ ہے کہ عضو کے بدلہ میں اصول یہی ہے کہ قصاص لیا جائے لیکن بعض اوقات قصاص لینا متعذر ہوتا ہے تو اس کے عوض کو پورا کرنے کے لیے سزا کے طور پر دیت کی اجازت دے دی جاتی ہے۔ پس دیت سزا کے طور پر انسانی عضو کا بدل ہے یہ مطلب نہیں کہ یہ عضو کا ثمن ہے۔[2]

راجح موقف:

مذکورہ اختلاف اور دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے عدم جواز کا موقف راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ اصول یہی ہے کہ انسانی احترام اور تکریم کی خاطر اس کے اعضاء کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔

البتہ بعض اوقات پیوند کاری کے لیے انسانی اعضاء کی ضرورت پڑتی ہے تو کیا اس ضرورت کے پیش نظر خرید و فروخت کی اجازت دی جاسکتی ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ فقہی قاعدہ ہے کہ: ''الضرورة تقدر بقدرها''[3] یعنی ضرورت اپنی مقدار کے مطابق ہی تسلیم کی جاتی ہے اس سے زائد کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ اگر انسانی اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کی ضرورت پیش آتی بھی ہے تو یہ ضرورت عطیہ کرنے سے پوری ہو سکتی ہے اس کے لیے اعضاء کی خرید و فروخت کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

تنبیہ:

اگر کوئی شخص کسی مجبوری کے وقت اعضائے انسانی کی خرید پر مجبور ہو جاتا ہے اور اس کے پاس اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں ہے، یعنی نہ تو وہ کوئی مصنوعی عضو استعمال کر سکتا ہو اور نہ ہی کسی اور جاندار کا عضو کہیں سے مل پا رہا ہو تو اس مجبوری کے پیش نظر اس کے لیے انسانی عضو خریدنے کی گنجائش ہو گی جیسا کہ معاصر اہل علم نے اس کی تصریح کی ہے۔[4]

کویت کے وزارۃ الاوقاف نے اسی مذکورہ بالا رائے کی تصریح کی ہے کہ:

---

(1) د، المهدی، اعضاء الانسان بین الھبۃ والبیع والاخذ بلا وصیۃ، ص 393۔

(2) ثبت اعمال ندوۃ رؤیۃ اسلامیۃ لبعض الممارسات الطبیۃ، ص 394۔

(3) السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص 84؛ ابن نجیم، زین الدین، الاشباہ والنظائر، ص 86۔

(4) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارات المجتمع الفقهي الاسلامی، گیارہواں اجلاس، (13 رجب تا 20 رجب، 1409ھ)، تیسری قرار داد، مکہ مکرمہ، ص 253-254

”فلا یجوز قطع بعض اعضائه و بیعها بثمن مهما کان الثمن ، ولکن ان لم یجد متبرعا یتبرع له بکلیته و کانت هناک خطورة علیٰ حیاته ، ولم یجد اخریٰ للتخلص من مرضه ، فیجوز له الشراء حینئذ لانه مضطر“[1]

ترجمہ: کسی عضو کو کاٹنا یا کسی بھی قسم کے ثمن کے عوض اس کو بیچنا جائز نہیں ہے، لیکن اگر کوئی اپنا گردہ عطیہ کرنے والا نہ مل رہا ہو اور مریض کی حالت موت کے قریب پہنچ چکی ہو، اور وہ اس حالت سے نکلنے کا کوئی اور راستہ بھی نہ پا رہا ہو، تو اس کے لیے اس صورت میں عضو خریدنا جائز ہے کیونکہ وہ مجبور ہے۔

(1) محمد یحیٰ، ابو الفتوح، **بیع الاعضاء البشریة فی میزان المشروعیة**، ”الرؤیة الاسلامیة لبعض الممارسات الطبیة“، (کویت، المنظمة الاسلامیة للعلوم الطبیة، 1987ء)، ص، 371-372

باب چہارم: دیگر انسانی اعضا کے بینکوں سے متعلق طبی و فقہی اصول وضوابط

فصل اول: انسانی ہڈیوں کے بینک: نوعیت وارتقاء اور فقہی احکام

فصل دوم: انسانی آنکھوں کے بینک: نوعیت، ارتقاء اور فقہی نقطہ نظر

فصل سوم: انسانی بالوں کے بینک: نوعیت، ارتقاء اور فقہی جائزہ

فصل چہارم: انسانی چربی کے بینک: نوعیت، ارتقاء اور فقہی مطالعہ

فصل اول: انسانی ہڈیوں کے بینک: نوعیت وارتقاء اور فقہی احکام

مبحث اول: ہڈیوں کے بینک کا مفہوم اور ارتقاء

مبحث دوم: ہڈیوں کے ذریعے پیوندکاری

مبحث سوم: ہڈیوں کی سرجری اور اس سے متعلقہ احکام

مبحث اول: ہڈیوں کے بینک کا مفہوم اور ارتقاء

مطلب اول: ہڈیوں کے بینک کا مفہوم

ہڈی کا لغوی مفہوم: ہڈی کو عربی میں "عظم" اور انگریزی میں "Bone" کہتے ہیں۔ اور اس سے مراد جسم کا ایک بڑا حصہ، جس پر گوشت محیط ہوتا ہے، اس کی جمع "عظام، اَعظُم اور عظامہ آتی ہے۔[1]

ہڈی کا اصطلاحی مفہوم: جسم کا ایک سخت اور ٹھوس ٹشو، جو انسانی ڈھانچے کا سب سے بڑا حصہ ہوتا ہے۔[2]

انسانی ڈھانچہ، ہڈیوں کے ایک بڑے حصہ پر مشتمل ہوتا ہے جو انسانی جسم کے جوڑوں کو آپس میں جوڑے رکھتا ہے اور پٹھوں کو حرکت دینے میں معاون ہوتا ہے۔[3]

خونی رگیں ہڈیوں کی تہہ تک پھیلی ہوتی ہیں جس کی وجہ سے ہڈیاں خون کی غذائیت سے لَیس ہوتی ہیں۔ انسان کی پیدائش کے وقت 270 ہڈیاں ہوتی ہیں لیکن جیسے جیسے انسان بڑا ہوتا ہے کچھ ہڈیاں بڑھوتری کے عمل میں ایک دوسرے کے ساتھ مل جاتی ہیں، بالآخر 206 ہڈیاں رہ جاتی ہیں جو الگ الگ ہوتی ہیں۔ انسانی جسم کی سب سے بڑی ہڈی ران کی ہڈی ہے جس کو "Femur" کہتے ہیں اور سب سے چھوٹی ہڈی کان کی درمیانی ہڈی ہے جس کو "Stirrup" کہا جاتا ہے۔[4]

اجزائے ترکیبی: ہڈیاں بہت سے متضاد تہوں پر مشتمل ہوتی ہیں جیسا کہ:

- "**Periosteum**" یعنی ہڈی کی خارجی تہہ: ریشے دار ٹشوز پر مشتمل باریک مضبوط جھلی، جو ہڈیوں کو بیرونی طور پر گھیرے ہوتی ہے، یہ پٹھوں کو ہڈیوں سے جوڑنے اور ہڈی کو محفوظ رکھنے میں معاون ہوتی ہے۔ یہ تہہ جوڑوں کے علاوہ ہڈیوں کے تمام حصہ پر محیط ہوتی ہے۔[5]
- "**Compact Bone**" اس سے مراد ہڈی کا ایسا حصہ ہے جو انسانی ڈھانچہ کی سخت اور ٹھوس ساخت کی ترکیب میں کار فرما ہونے کے ساتھ ہڈیوں کا بیرونی ٹھوس خول بناتا ہے اور ہڈیوں کو لچکدار بناتا ہے۔
- "**Cancellous Bone**" اس سے مراد ہڈی کا وہ حصہ ہے جو سٹیم سیل اور چھوٹے چھوٹے خلیات پر مشتمل ہوتا ہے، ہڈیوں کا ایک بڑا حصہ اسی قسم پر مشتمل ہوتا ہے۔ عام طور پر اس حصے کو ہڈیوں کے گرافٹ کے لیے استعمال کیا

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص410؛ الفیروز آبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحیط، ج4، ص152۔

(2) احمد بن فارس، معجم المقاییس فی اللغۃ، ص789

(3) الموسوعۃ الطبیۃ الحدیثۃ، ج10، ص1397

(4) ملاحظہ فرمائیں:

Marshall Cavendish Corporation, Human skeleton, Forensic anthropology, Bone and Bones , New York : Marshall Cavendis , Cavendish. 2010 , pg , 129.

(5) ایضاً؛ دعبد المنعم، **امراض المفاصل والعضلات والعظام**، طبع اول، (بیروت، المؤسسۃ العربیۃ، 1987ء)، ص216۔

جاتا ہے۔

- "Bone Marrow" ہڈیوں کا اندرونی حصہ جو گودے سے بھرا ہوا انتہائی نرم رگوں پر مشتمل ہوتا ہے۔[1]

شکل کے اعتبار سے ہڈیوں کی اقسام:

ہڈیوں کی مختلف اقسام ہیں جن میں سے اہم ترین درج ذیل ہیں:

1. **بڑی ہڈیاں:** جیسا کہ بازو اور ٹانگوں کی ہڈیاں، جو کے بازو اور ٹانگوں کے اطراف میں موٹی ہوتی ہیں اور کسی بھی قسم کے وزن اور بوجھ کو اٹھانے اور منتقل کرنے میں معاون ہوتی ہیں۔
2. **چھوٹی ہڈیاں:** جیسا کہ کلائی اور ٹخنے کی ہڈی، یہ قسم ٹھوس اور مضبوط ہوتی ہے۔ یہ گول لکڑی کی طرح کام کرتی ہے۔[2]
3. **ہموار اور چپٹی ہوئی ہڈیاں:** جیسا کہ کھوپڑی اور کمر کی ہڈی، یہ قسم عام طور پر وسیع اور ہموار ہوتی ہے۔[3]
4. **بے ترتیب ہڈیاں:** جیسا کہ ریڑھ کی ہڈی اور چہرے کی چھوٹی ہڈیاں۔[4]
5. **باریک اور کھوکھلی ہڈیاں:** جیسا کہ پیشانی کی ہڈی، یہ قسم ایسی ہے جس میں ہڈیوں کے مابین ہوا کا خلا ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ اندرونی طور پر کھوکھلی ہوتی ہیں۔[5]

انسان کے لیے ہڈیوں کی اہمیت:

انسانی جسم کے لیے ہڈیوں کو انتہائی اہمیت حاصل ہے جیسا کہ:

1. ہڈی کی وجہ سے کوئی بھی جسم ایک متوازن اور مناسب شکل میں قائم رہ سکتا ہے۔
2. انسانی جسم کے پٹھوں کے لیے ہڈیوں کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔
3. انسانی اعضاء کی حفاظت کے لیے ہڈیاں ایک خاص قسم کا ڈھانچہ بناتی ہیں، جیسا کہ دماغ کی حفاظت کے لیے کھوپڑی ، ریڑھ کی ہڈی کے گودے کی حفاظت ، اور پسلیاں انسانی دل اور پھیپھڑوں کی حفاظت کرتی ہیں۔
4. انسانی جسم کا بوجھ یہی ہڈیاں برداشت کرتی ہیں بایں صورت کہ جب انسان چلتا ہے یا کوئی حرکت کرتا ہے تو سارا بوجھ ہڈیوں پر ہی پڑتا ہے۔
5. تیز اور باریک حرکات کے لیے بعض ہڈیاں لیور کی طرح کام کرتی ہیں، جیسا کہ ہاتھ اور کلائی کی ہڈیاں۔
6. انسانی جسم کو سہارا دینے ، پٹھوں اور مختلف جوڑوں کا آپس میں رشتہ برقرار رکھنے کی ساری ذمہ داری ہڈیوں پر ہی عائد

---

(1) الدوری، د، قیس ابراھیم، **علم التشریح**، طبع اول، (بغداد، وزارۃ التعلیم العالی، 1980ء)، ص 11-14۔

(2) D.Prabha Arya , Bone structure & Formation , pg,4,6 , visit for pdf: https://www.deshbandhucollege.ac.in/pdf/resources/1587723684_BC(H)-IV Human_Physiology_Bone_Structure_and_formation-1.pdf

(3) D.Prabha Arya , Bone structure & Formation , pg,7

(4) D.Prabha Arya , Bone structure & Formation , pg,5

(5) الدوری، علم التشریح، ص 13

ہوتی ہے۔

7. ہڈیوں کی بدولت ہی ہر عضو اپنی اصل حالت پر قائم رہتے ہوئے کسی بھی قسم کی کجی اور ٹیڑھے پن سے محفوظ رہتا ہے۔
8. بون میرو، جو گودے سے بھرپور ہوتا ہے یہ خون کے خلیات بنانے میں انتہائی اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔
9. جس طرح ہڈیاں کیلشیم سے بھرپور ہوتی ہیں ایسے ہی جسم کے کیمائی افعال کو معمول کے مطابق اپنی اصل حالت پر ایک خاص تناسب پر چلانے میں بھی معاون ہوتی ہیں۔[1]

ہڈیوں کے بینک کا مفہوم:

ہڈیوں کے بینک کی درج ذیل تعریفات کی گئی ہیں:

1. ایسی جگہ جہاں ہڈیوں یا ہڈیوں کے اجزاء محفوظ رکھے جاتے ہیں تا کہ بوقت ضرورت ان کو استعمال میں لایا جا سکے۔[2]
2. ہڈیوں کا ایسا گودام، جس میں موجود اجزاء کو سرجری کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔[3]

مطلب دوم: ہڈیوں کے بینک کا ارتقاء[4]

- تین ہزار سال پہلے کوسماس اور ڈیمیان (Cosmos & Damien)[5] نے سب سے پہلے ایک سیاہ فام شخص کی ٹانگ سفید فام شخص میں منتقل کی۔
- 1682ء میں جول وین میکرن (Jole Van Meekren, 1611-1666)[6] نے کتے کی کھوپڑی کا ایک حصہ ایک فوجی کی خراب کھوپڑی میں منتقل کیا تھا۔[7]

---

(1) مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الدوری، علم التشریح، ص 10-14؛ درج ذیل لنک پر بھی تفصیلات موجود ہیں:
https://www.healthline.com/health/bone-health/bone-function#function

(2) د، عبد المنعم، امراض المفاصل والعضلات والعظام، ص 216

(3) Vaccaro AR, Chiba K, Heller JG, Patel TCh, Thalgott JS, Truumees E, et al. *Bone grafting alternatives in spinal surgery*, Spine J. 2002;2(3):206-15.

(4) Prof. Mayil Vahanan Natrajan & others“ *An introduction to Bone Banking & Allografts*” , (Mdras , india , 2005) , pg:5-7

(5) تیسری صدی کے عرب نژاد جڑواں بھائی تھے جنہوں نے عیسائیت قبول کی اور بغیر کسی فیس کے ادویات اور سرجری کی مشق کی۔ اندھے پن، بخار، اور فالج کا علاج کیا، ان کی زندگی کے بارے میں کچھ زیادہ معلومات نہیں ہیں، سوائے اس کے کہ وہ شام میں شہنشاہ ڈیوکلیٹین کے ظلم و ستم کے دوران شہادت کا شکار ہوئے۔ عیسائی روایات کے مطابق جڑواں بھائی عرب میں پیدا ہوئے اور ماہر ڈاکٹر بنے۔ ملاحظہ فرمائیں:
Foley OFM, Leonard. "Sts. Cosmas and Damian", Saint of the Day, (revised by Pat McCloskey OFM), Franciscan Media". Archived from the original on 2015-03-15. Retrieved 2015-03-14.

(6) جاب جانزون وین میکرین نکولاس ٹلپ (1593-1674) کے شاگرد تھے۔ وہ 1635ء میں ایک ماہر سرجن بنے اور بنیادی طور پر اپنے آبائی شہر (روس) میں دوا کی مشق کی۔ وہ سٹی سرجن، ایڈمرلٹی اور ہسپتال کے سرجن تھے۔ ملاحظہ فرمائیں:

(7) Abhay, S.; Haines, S.J. “*Repairing holes in the head: A history of cranioplasty*”, Neurosurgery 1997, 40, 588–603.

- ولیم میکوین (1848-1924)[1] وہ سائنسدان ہے جو جدید دماغی سرجری کا باپ قرار دیا گیا ہے، ہڈیوں کے ذریعے سرجری سے متعلق اس کے درج ذیل کارنامے ہیں:

  i. 1881ء کے اندر گلیسگو (Glasgow) میں سب سے پہلی ہڈی کی کامیاب سرجری کی۔

  ii. ہڈی کے ذریعے پیوندکاری کی جدید مشق انہوں نے شروع کروائی تھی۔

  iii. ایک کبڑے پن کے شکار شخص کی ہڈی کے زائد اجزاء نکالے اور تین سال کے بچہ کی سوجھی ہوئی ہڈی نکال کر ان اجزاء کے ذریعے کامیاب پیوندکاری کی۔

- جنگ عظیم کے دوران 1935ء تا 1937ء میں بُش اور ویلسن (Bush & Wilson) نے نیویارک میں ہڈیاں ذخیرہ کی تھیں۔
- ایچ-بی بوئیڈ (H.B.Boyd) نے 1941ء میں جوڑ کی پیوندکاری کے لیے تازہ ہڈی کا استعمال کیا۔
- 1952ء میں امریکہ کی نیوی نے ٹشو بینک قائم کیے۔
- 1952ء ہی میں دنیا کا سب سے پہلا ہڈی کا ٹشو بینک قائم کیا گیا تھا۔
- 1956ء میں امریکہ کے ایک سرجن نے نیویارک میں پہلا ہڈیوں کا بینک قائم کیا۔
- 1965ء کے اندر اسپین میں ایک مسلمان سرجن نے مچھلی کی ہڈیوں کے ذریعے ریڑھ کی ہڈی کی پیوندکاری کی۔

اس کے بعد دنیا کے مختلف ممالک میں باقاعدہ طور پر بینک کا قیام ہونے لگا جیسا کہ 1990ء میں امریکہ اور یورپ کے مختلف ممالک میں بینک قائم ہوئے۔

19 مئی 2015ء کے اندر پاکستان میں (SIUT) سندھ انسٹی ٹیوٹ آف یورولوجی اینڈ ٹرانسپلانٹیشن کے نام سے پہلا ہڈیوں کا بینک قائم کیا گیا۔[2]

---

[1] میکوین 1848 میں مغربی سکاٹ لینڈ کے آئل آف بوٹے پر روتھیسے کے قریب پورٹ بنناٹین کے قریب پیدا ہوا۔ اس نے گلاسگو یونیورسٹی میں میڈیسن کی تعلیم حاصل کی، 1872 میں میڈیکل کی ڈگری حاصل کی۔ 1881 میں انہیں رائل انفرمری سکول آف میڈیسن میں سسٹمیٹک سرجری پر لیکچرر مقرر کیا گیا۔ 1883 میں انہیں گلاسگو کے رائل ہسپتال برائے بیمار بچوں کے سرجن کے طور پر مقرر کیا گیا۔ 1892 میں میکیوین گلاسگو یونیورسٹی میں سرجری کے ریگیس پروفیسر بن گئے (جس عہدے پر لیسٹر نے میکوین کے طالب علم ہونے پر فائز کیا تھا) اور اپنی جراحی کی سرگرمیوں کو مغربی انفرمری میں منتقل کر دیا۔ 1896 میں، میکوان کو ایڈنبرا یونیورسٹی کے کیمرون پرائز برائے علاج معالجے سے نوازا گیا۔ ملاحظہ فرمائیں:

The late Sir William MacEwen. Glasgow Memorial Fund". The Glasgow Herald. 12 February 1926. p. 11. Retrieved 19 December 2016.

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

Ali, M., Mubarak, M., Sahito, B. et al. Allograft bone banking experience in Pakistan. Cell Tissue Bank 23, 367–373 (2022). https://doi.org/10.1007/s10561-021-09950-8

مطلب سوم: ہڈیوں کے بینک کے اسباب اور مقاصد

ہڈیوں کے بینک کے اسباب:

ہڈیوں کے بینک کے قیام کی مختلف وجوہات واسباب ہیں جیسا کہ:

i. بعض اوقات کسی مریض کے اپنے جسم میں سے کوئی ہڈی نکال کر مقررہ جگہ پر منتقل کر کے پیوند کاری کرنا ممکن نہیں ہوتا اس لیے کسی اور کی ہڈی کا استعمال کرنا پڑتا ہے اور دوسروں کی ہڈیوں کی حفاظت کے لیے بینک کا ہونا ضروری ہے۔[1]

ii. بعض اوقات اگرچہ مریض کے اپنی کسی دوسری ہڈی کے ذریعے پیوند کاری ممکن ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود کسی دوسرے کی ہڈی کا استعمال ناگزیر ہو جاتا ہے جیسا کہ بعض صورتوں میں کسی بڑی ہڈی کا کوئی جزء جب پیوند کاری کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو کچھ عرصہ کے بعد جسم کے جس حصے کی ہڈی کو پیوند کاری کے لیے استعمال کیا گیا تھا اس حصے کی ہڈی کمزور ہو جاتی ہے جس کی مضبوطی کے لیے کسی اور کی ہڈی کا استعمال کرنا پڑتا ہے۔[2]

ہڈیوں کے بینک کے مقاصد:

ہڈیوں کے بینک قائم کرنے کے بہت سے مقاصد ہیں جن میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

1. لوگوں کو ہڈیوں کے بینک کی اہمیت سے متعارف کرانا۔[3]
2. عطیہ دہندگان کی جانب سے عطیہ شدہ ہڈیوں کو حاصل کرنا، جن کی تین اصناف ہیں۔[4]

i. زندہ عطیہ دہنگان: غالبا یہ تب ہوتا ہے جب کوئی مریض ہڈی کی پیوند کاری کراتا ہے اور اس کی ہڈی کا کوئی جزء بچ جاتا ہے تو وہ اس جزء کو عطیہ کر دیتا ہے۔

ii. دماغی موت والے عطیہ دہندگان۔

iii. فطری موت کے شکار لوگ: چوبیس گھنٹے گزرنے سے پہلے ان کی ہڈیاں لی جاتی ہیں۔

3. کسی بھی ہڈی کے جمنے اور خشک ہونے سے پہلے اس کے اوپر سے فاضل مادے، جو ہڈی کی صحت کے نقصان کا باعث ہوں ان کی صفائی کرنا۔[5]
4. ہڈی کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں کاٹ لینا تاکہ اس کو محفوظ کرنا آسان ہو۔[6]

(1) احسان حسین، **بنک العظام**، طبیبک الخاص، ج32، ش383، (مصر، نومبر، 2000ء)، ص76

(2) د، عبد المنعم، امراض المفاصل والعضلات والعظام، ص216

(3) ایضا۔

(4) ایضا، ص216؛ الموسوعة العربية العالمية، ج5، ص175

(5) د، محی الدین، بنوک انسجة لجسم الانسان، ص160

(6) الموسوعة العربية العالمية، ج5، ص175

5. ہڈیوں کی حفاظت کے لیے یہ بینک قائم ہوتے ہیں تا کہ زیادہ عرصہ تک ان کو قابل استعمال بنایا جاسکے۔زیادہ سے زیادہ مدت پانچ سال ہے۔[1]
6. مریض کو کسی بھی قسم کی متعدی بیماری سے بچانے کے لیے عطیہ دہندہ کی ہڈیوں کی جانچ پڑتال کرنا۔[2]
7. عطیہ دہندہگان کی مکمل معلومات محفوظ رکھنا، تاکہ احسن طریقے سے ہڈیوں کی پیوندکاری کی جاسکے۔[3]

مطلب چہارم: ہڈیوں کو محفوظ رکھنے کے وسائل اور طریقے

عطیہ شدہ ہڈیوں کو ایک ہارٹ مین محلول ، جس میں اینٹی بائیوٹک ہوتے ہیں ، محفوظ کیا جاتا ہے۔ اور پیوند کاری سے 36 گھنٹے پہلے ٹھنڈے درجہ حرارت پر رکھا جاتا ہے۔ مریض کی پیوندکاری کے لیے عام طور پر ہڈیوں کے جن حصوں کو استعمال کیا جاتا ہے ان کو ایک مخصوص درجہ حرارت (20°-85°) پر منجمد کرنے سے پہلے ان سے منسلک نرم بافتوں کو ہٹایا جاتا ہے۔ ہڈیوں کو محفوظ رکھنے کے دورانیہ کا تعلق درجہ حرارت سے وابستہ ہوتا ہے یعنی جتنا درجہ حرارت کم ہو گا ہڈیوں کو اتنے ہی زیادہ عرصہ تک محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔مثال کے طور پر اگر درجہ حرارت 20 سینٹی گریڈ ہے تو محفوظ رکھنے کا دورانیہ چھ ماہ کا ہو گا اور اگر یہی درجہ حرارت 85 سینٹی گریڈ تک رکھا جائے تو محفوظ رکھنے کا دورانیہ پانچ سال بڑھ جاتا ہے۔[4]

مطلب پنجم: بینک میں محفوظ کردہ ہڈیوں کے استعمال میں متوقع خدشات

کسی بھی چیز کے استعمال سے فوائد تب ہی ممکن ہوتے ہیں جب اس کو فطری اور قدرتی طریقہ سے استعمال کیا جائے۔بینک میں محفوظ کردہ ہڈیوں کے استعمال سے اگرچہ مریض کی پیوندکاری کے ذریعے علاج کر دیا جاتا ہے لیکن اس میں بہت سے خطرات بھی دیکھنے کو ملتے ہیں جیساکہ:

1. جب کسی مردہ سے ہڈی کو الگ کیا جاتا ہے تو ظاہر ہے یہ ایک انسان کے جسم کو بگاڑنے اور خراب کرنے کے مترادف ہے۔

یہ خطرہ اگرچہ ہے لیکن ایک زندہ انسان کی جان بچانے کے لیے کسی مردہ کے جسم کو خراب کر دینا، قابل برداشت ہے کیونکہ اس میں زندہ انسان کے مصالح کو مقدم رکھا جارہا ہے، بایں صورت کہ مردہ کی ہڈی کو لے لینے میں نہ تو اس کو کوئی درد ہو رہا ہے اور نہ ہی کسی قسم کا حسی یا معنوی نقصان ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم

2. عطیہ شدہ انسان سے بہت سی بیماریوں کے پھیلنے کا اندیشہ ہو سکتا ہے۔

---

(1) د عبد المنعم، امراض المفاصل والعضلات، ص216

(2) الموسوعة العربية العالمية، ج5، ص175

(3) د، محی الدین، بنوک انسجة الجسم الانسان، ص160

(4) Joshi D, Tank P, Mahida H, Dhami M, Vedpathak H, Karle A. Bone grafting: An overview. Veterinary World. 2010; 3(4): 198-200.

اس خدشہ کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ہڈیاں بینک میں محفوظ کرنے سے پہلے اس بات کو یقینی بنایا جاتا ہے کہ ہڈی سے متعلق تمام جانچ پڑتال کر لی جائے کہ اس کے استعمال سے دوسرے انسان کو کسی قسم کی بیماری تو لاحق نہیں ہو سکتی۔

3. اگر اس قسم کے بینک کی اجازت دے دی جائے تو بہت سے فقیر اور جاہل لوگ پیسوں کی خاطر اپنے جسم کے حصے بیچنا شروع کر دیں گے۔[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ لوگوں میں دینی اور طبی ہدایات عام کر دینے سے اس خدشہ سے بچا جاسکتا ہے۔

مطلب ششم: ہڈیوں کے بینک کے قیام کا شرعی حکم

معاصر علماء میں سے کسی نے ہڈیوں کے بینک سے متعلق کوئی صریح رائے ذکر نہیں کی کہ آیا اس قسم کے بینک کا قیام جائز ہے یا نہیں البتہ تیسرے باب میں تفصیل کے ساتھ اعضاء کی پیوند کاری کا حکم بیان کرتے ہوئے یہ بیان ہو چکا ہے کہ جہاں انسانی ضرورت ہو اور اُس ضرورت کو شریعت نے تسلیم بھی کیا ہو تو ایسے مواقع میں مقاصد شریعت کی روشنی میں پیش آمدہ مسائل کے جواز کی گنجائش پیدا کی جائے گی۔ اس لیے ہڈیوں کے بینک قائم کرنے کا بھی وہی حکم ہونا چاہیئے جو دیگر انسانی اعضاء کے بینک قائم کرنے کا حکم ہے لہذا مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ بلڈ بینک اور جلد کے بینک وغیرہ پر قیاس کرتے ہوئے ہڈیوں کے بینک کا قیام بھی جائز قرار دیا جائے اور جواز کی رائے کو راجح قرار دینے کی وجہ وہی دلائل ہیں جو پہلے اور تیسرے باب میں تفصیل کے ساتھ گزر چکے ہیں۔ واللہ اعلم

---

(1) الموسوعۃ العربیۃ العالمیۃ، ج5، ص175؛
https://my.clevelandclinic.org/health/treatments/16796-bone-grafting.

مبحث دوم: ہڈیوں کے ذریعے پیوند کاری

مطلب اول: ہڈیوں کے ذریعے پیوند کاری کا مفہوم

ہڈیوں کے ذریعے پیوند کاری کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں جیسا کہ:

1. A bone graft is defined as a living tissue capable of promoting bone healing, transplanted into a bony defect, either alone or in combination with other materials.(1)

ایک ایسا زندہ ٹشو جو اکیلے یا کسی اور مواد کے ساتھ مل کر کسی ہڈی کی خرابی یا تلف ہونے کی صورت میں مریض کی شفایابی کا باعث بنتا ہے۔

2. Bone grafting is a surgical procedure that uses transplanted bone tissues and implants to repair and rebuild diseased or damaged bones.(2)

ہڈیوں کے ذریعے پیوند کاری ایک ایسا جراحی عمل ہے جس میں ہڈیوں کے ٹشوز کے ذریعے خراب ہڈیوں کی درستگی یا مرمت کی جاتی ہے۔

اس کے علاوہ بھی بے شمار تعریفیں کی گئی ہیں لیکن سب کا خلاصہ یہی ہے کہ ہڈیوں کی پیوند کاری دراصل ایک ایسا عمل جراحی ہے جس میں پیوند شدہ ہڈی کے ٹشوز کو خراب یا ٹوٹی ہوئی ہڈی کی اصلاح کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

ہڈیوں کے ذریعے پیوند کاری کی اقسام:

ہڈیوں کے ذریعے پیوند کاری کی تین اقسام ہیں:(3)

- "Autograft" یعنی پیوند کاری کے لیے مبتلا بہ شخص کے جسم کے کسی حصے کی ہڈی کا استعمال کیا جائے۔
- "Isograft" جڑواں بچوں کے مابین کی جانے والی پیوند کاری۔
- "Allograft" ایک شخص (زندہ یا مردہ) کی کسی ہڈی کو مریض کی ہڈی کی درستگی کے لیے استعمال کرنا۔

تینوں اقسام میں سے پہلی قسم عام طور پر زیادہ مستحسن سمجھی جاتی ہے۔اس قسم میں انسانی جسم کے مختلف جوڑوں، ران کی ہڈی، کولہوں کی ہڈی یا بازو کی ہڈی سے کچھ حصہ لے کر ٹوٹی ہوئی یا تلف شدہ ہڈی کی مرمت کی جاتی ہے۔اس قسم

---

(1)Cypher, T.J.; Grossman, J.P. *Biological principles of bone graft healing*. The Journal of Foot Ankle Surgery. 1996, Vol35, No5, 413–417.

(2)Bojrab MJ. *Bone grafting principles and techniques*. Current Technique in Small Animal Surgery.1977; 901-910.

(3)Joshi D, Tank P, Mahida H, Dhami M, Vedpathak H, Karle A. *Bone grafting*: An overview.198-200; Prof. Mayil Vahanan Natrajan & others" *An introduction to Bone Banking & Allografts*" , pg:8-10

کو مستحسن سمجھنے کی وجہ یہ ہے کہ دیگر اقسام کی بنسبت اس طرح کی گئی پیوند کاری زیادہ مضبوط اور دیر پا ہوتی ہے، مریض کو علاج میں کسی اور طبی عمل کا زیادہ انتظار نہیں کرنا پڑتا۔

البتہ اس عمل میں کچھ خدشات اور نقائص بھی ہیں جیسا کہ مریض کو دو دفعہ جراحی عمل سے گزرنا پڑتا ہے ایک دفعہ صحیح تندرست ہڈی کو جسم سے الگ کرنے، اور دوسری دفعہ اس ہڈی کو فریکچر زدہ حصہ میں منتقل کرنے کے لیے پھر جراحی کا عمل ہوتا ہے۔

دوسری قسم بھی اگرچہ کافی بہتر سمجھی جاتی ہے لیکن اس میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ جڑواں بچوں کی پیدائش عام پیدائش کی بنسبت کم ہے۔

تیسری قسم میں کسی دوسرے شخص کی ہڈی کو، چاہے وہ زندہ ہو یا مردہ، مریض کے جسم میں منتقل کیا جاتا ہے جس طرح خون کا انتقال کیا جاتا ہے۔ البتہ اس میں وہی نقائص اور خدشات پائے جاتے ہیں جو ما قبل بینک میں محفوظ کردہ ہڈیوں کے استعمال سے متعلق ذکر کیے گئے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی قوی امکان ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کی ہڈی مریض کے جسم سے ہم آہنگ نہ ہو اور اس کے لیے مزید تکلیف کا باعث ہو۔[1]

ہڈیوں کے ذریعے پیوند کاری کے اسباب:[2]

ہڈیوں کی پیوند کاری کے مختلف اسباب ہوتے ہیں جیسا کہ:

- بعض اوقات جوڑوں میں ایسے فریکچر ہو چکے ہوتے ہیں جو دیر سے ٹھیک ہوتے ہیں جس کی وجہ سے پیوند کاری کرنی پڑتی ہے۔
- بعض اوقات ہڈی ایسی جگہ سے ٹوٹتی ہے جہاں مصنوعی جوڑ سے علاج ممکن نہیں ہوتا اس لیے پیوند کاری کی صورت اختیار کرنی پڑتی ہے۔
- بعض اوقات علاج میں تاخیر کر دی جاتی ہے جس کی وجہ سے سوائے پیوند کاری کے اور کوئی صورت نہیں بچتی۔
- ہڈیوں کی غیر معمولی سوجن اور صفائی کے بعد جوڑوں میں جو خلا آ جاتا ہے اس کو بھرنے کے لیے پیوند کاری کرنا۔
- ہڈیوں کو لمبا کرنے کے لیے پیوند کاری کرنا، چاہے یہ عمل اوپر والے جوڑوں میں کیا جائے یا نچلے جوڑوں میں۔

مطلب دوم: انسانی ہڈیوں سے متعلق بعض فقہی احکام

یہ عنوان، ہڈیوں کی پاکی وناپاکی، ہڈیوں کی خرید و فروخت اور پیوند کاری کے حکم کے بیان پر مشتمل ہے۔

---

[1] Finkemeier CG. *Bone-grafting and bone-graft substitutes*, JBJS. 2002; 84(3): 454-464.

[2] Prof. Mayil Vahanan Natrajan & others" An introduction to Bone Banking & Allografts" , pg:42

انسانی ہڈی کی طہارت کا مسئلہ:

انسانی ہڈی پاک ہے یا ناپاک؟ اس کا دار و مدار اس پر ہے کہ یہ جانا جائے کہ انسان کے بدن کا کیا حکم ہے؟ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے جس کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

مسلمان کا بدن جب تک وہ زندہ ہے جمہور کا موقف یہی ہے کہ وہ پاک ہے اور راجح قول کے مطابق کافر کا جسم بھی طاہر ہے۔(1) البتہ مردہ انسان کے بدن سے متعلق تھوڑی تفصیل ہے:

پہلا قول: ایک قول یہ ہے کہ مردہ انسان چاہے مسلمان ہو یا کافر، اس کا بدن پاک ہے۔ ائمہ ثلاثہ (شوافع، مالکیہ، حنابلہ) کا یہی موقف ہے۔(2)

دوسرا قول: ایک قول یہ ہے کہ مردہ انسان کا بدن چاہے مسلمان ہو یا کافر، ناپاک ہی ہوتا ہے البتہ مسلمان کا بدن غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے لیکن کافر کا بدن نجس ہی رہتا ہے۔ حنفیہ کا یہی موقف ہے۔ اسی طرح مالکیہ کا ضعیف قول، امام شافعی کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے۔(3)

تیسرا قول: تیسرا قول یہ ہے کہ مسلمان کا بدن مرنے کے بعد بھی پاک ہی رہتا ہے البتہ کافر کا بدن ہمیشہ ناپاک ہی رہتا ہے۔ بعض ظاہریہ، بعض مالکیہ اور حنابلہ کا ایک قول ہے۔(4)

مطلقاً مردہ انسان کے بدن پاک ہونے کے دلائل:

ائمہ ثلاثہ نے اپنے موقف کے ثبوت لیے جو دلائل پیش کیے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت اسلامی میں انسان کے بدن کے لیے مختلف تعلیمات دی گئی ہیں جو اس بات کو بیان کرتی ہیں کہ مردہ انسان کا بدن پاک ہے جیسا کہ:

انسان مکرم و محترم ہے(5) جس کا تقاضا یہ ہے کہ مرنے کے بعد بھی اس کو عزت دی جائے(6)، حدیث میں تعلیم دی گئی ہے کہ اپنے مردوں کو نجس نہ کہا جائے(7)(8)، یہ تعلیم بھی دی گئی ہے کہ مردے کو غسل دینے کے بعد خود غسل

---

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: السرخسی، المبسوط، ج1، ص97؛ الرعینی، مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل، ج1، ص99

(2) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: النووی، المجموع، ج2، ص561؛ الدسوقی، حاشیۃ الدسوقی، ج1، ص53؛ المرداوی، الانصاف، ج1، ص337۔

(3) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الکاسانی، بدائع الصنائع، ج1، ص79، 75؛ العبدری، التاج والاکلیل، ج1، ص99؛ القزوینی، العزیز شرح الوجیز، ج2، ص162؛ ابن قدامہ، المغنی، ج1، ص63۔

(4) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابن حزم، المحلیٰ، ج1، ص129، 183؛ الدسوقی، حاشیۃ الدسوقی، ج1، ص53؛ المرداوی، الانصاف، ج1، ص337۔

(5) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الاسراء: 70

(6) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الشربینی، الاقناع، ج1، ص29؛ البکری، اعانۃ الطالبین، ج1، ص90۔

(7) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: المستدرک علی الصحیحین، ج1، ص385؛ امام حاکم نے اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد اس کو صحیح کہا ہے اور شیخین کی شرط کے موافق قرار دیا ہے۔ مزید یہ کہ مصنف ابن ابی شیبۃ میں بھی یہ حدیث ذکر کی گئی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: ج2، ص469؛ علامہ ابن حجر کا کہنا یہ ہے کہ اصل میں یہ روایت موقوف ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: فتح الباری، ج3، ص152۔

(8) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابن حجر، فتح الباری، ج3، ص152۔

کرنے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ محض ہاتھ دھونا کفایت کر جائے گا کیونکہ میت کا بدن نجس نہیں ہے[1]، آپ ﷺ ابو سلمۃ کی وفات کے بعد ان کے ہاں تشریف لائے تو ان کی آنکھیں کھلی رہ گئی تھیں جس کو آپ ﷺ نے اپنے دست مبارک سے بند کر دیا۔[2]

اگر میت کا بدن نجس ہوتا تو آپ ﷺ کبھی اس کو بوسہ نہ دیتے[3]، مزید یہ کہ آدمی ہونے میں مسلم و کافر برابر ہیں لہذا یہ تفریق کرنا کہ مسلمان میت کا بدن تو پاک ہے لیکن کافر کا ناپاک ہے کسی بھی طرح سے مناسب نہیں۔[4]

اس کے علاوہ بھی بے شمار دلائل ہیں لیکن خلاصہ یہی ہے جو ما قبل بیان کر دیا گیا ہے۔

مطلقاً مردہ انسان کے بدن ناپاک ہونے کے دلائل:

احناف نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے جو دلائل پیش کیے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن میں جہاں حرام چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے وہاں مردار کا بھی ذکر کیا گیا ہے[5] کہ یہ حرام ہے اس لیے مرنے کے بعد جسد انسانی چاہے مسلمان کا ہو یا کافر کا، اس کو ناپاک سمجھا جائے گا[6]۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ انسان بھی دیگر حیوانات کی طرح ایک ایسا حیوان ہے جس میں خون ہے لہذا اس کا حکم بھی یہی ہو گا جو دیگر حیوانات کا ہے کہ دم مسفوح نہ نکلنے کی وجہ سے نجس قرار دیا جائے۔[7] مزید یہ کہ اگر مسلمان کا جسد نجس نہ ہوتا تو اس کے غسل کا حکم ہی نہ دیا جاتا ایسے ہی دفنا دیا جاتا۔[8]

اور جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ مسلمان کا جسم غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے لیکن کافر کا نہیں ہوتا تو اس کی دلیل حنفیہ نے یہ دی ہے کہ مسلمان کو ہر چند ایک تکریم حاصل ہے جو کافر کو نہیں ہے اس لیے یہ فرق کیا گیا ہے۔[9]

تیسرا قول: مسلمان کا بدن پاک ہے لیکن کافر کا ناپاک ہے، دلائل

ان کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ تمام اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس حیوان کی موت اس حال میں ہو کہ دم مسفوح نہ نکلا ہو تو وہ ناپاک ہے اس لیے انسان بھی مرنے کے بعد ناپاک ہو گا البتہ مسلمان اس حکم سے مستثنیٰ ہے

---

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: سنن دار قطنی، ج2، ص76۔ امام حاکم نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: ج1، ص386؛ امام بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: سنن الکبریٰ، ج1، ص306؛ البتہ ابن حجرؒ نے اس پر رد فرمایا ہے اور اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: التلخیص الحبیر، ج1، ص138۔

(2) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: صحیح مسلم، کتاب الجنائز، باب فی اغماض المیت والدعالہ، حدیث، 2130۔

(3) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الدسوقی، حاشیۃ الدسوقی، ج1، ص53۔

(4) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ابن قدامہ، المغنی، ج1، ص63۔

(5) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الانعام: 145۔

(6) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عنایت اللہ، الانتفاع باجزاء الآدمی، ص50

(7) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: حاشیہ ابن عابدین، ج1، ص211۔

(8) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: العزیز شرح الوجیز، ج1، ص162۔

(9) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: شرح فتح القدیر، ج2، ص106۔

کیوں کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا۔[1] چونکہ کافر کے حق میں یہ تعلیم نہیں دی گئی اس لیے اصل حکم برقرار رہے گا کہ کوئی بھی شے جس میں خون ہو اگر اس کی موت دم مسفوح نکلے بغیر ہی واقع ہو جائے تو وہ ناپاک ہوتا ہے۔[2] اس کے علاوہ مسلمان کے بدن کے پاک ہونے سے متعلق وہ تمام دلائل ان کے متدل ہیں جو ائمہ ثلاثہ نے اپنے موقف کے ثبوت کے لیے پیش کیے ہیں جن کا بیان ماقبل ہو چکا ہے۔

راجح موقف:

تمام تر دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کا موقف راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ ان کے دلائل قوی ہیں۔ مسلمان کے حق میں تو دلائل واضح ہیں البتہ کافر کا بھی وہی حکم اس لیے ہے کہ قرآن میں مطلقاانسان کی تکریم بیان کی گئی ہے جس کا تقاضایہی ہے کہ انسانی میت کو بھی پاک قرار دیا جائے چاہے وہ مسلمان کی ہو یا کافر کی ہو۔ اور سورہ توبہ میں اگر مشرکین کو نجس کہا گیا ہے تو اس سے مراد اعتقادی نجاست ہے نہ کہ ظاہری نجاست۔

جسم سے الگ کیے گئے عضو کے پاک و ناپاک ہونے کا مسئلہ:

انسان کے جسم سے جو عضو الگ کر دیا جائے اس کی فقہی حیثیت کیا ہے اس میں بھی متقدمین کے مابین اختلاف ہے جس کو ذیل میں بیان کی جاتا ہے:

قول اول: ایک قول یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جو عضو الگ کر لیا جائے چاہے اس کی زندگی میں یا اس کی موت کے بعد، وہ طاہر ہی رہتا ہے اور اس حکم میں مسلمان یا کافر کا کوئی فرق نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ (شوافع، مالکیہ، حنابلہ) کا یہی موقف ہے۔

قول دوم: ایک قول یہ ہے کہ جو عضو انسانی بدن سے الگ ہو جائے وہ ناپاک ہوتا ہے، چاہے وہ مسلمان ہو یا کافر، زندہ ہو یا مردہ۔ مالکیہ کا ضعیف قول، شوافع اور حنابلہ کی ایک رائے یہی ہے۔

قول سوم: ایک قول یہ ہے کہ مسلمان کے بدن سے الگ کیا گیا عضو پاک ہے چاہے زندہ حالت میں الگ کیا جائے یا مردہ حالت میں۔ بعض مالکیہ، حنابلہ کی ایک روایت، اور بعض ظاہریہ کا یہی موقف ہے۔

قول چہارم: حنفیہ نے الگ کیے ہوئے اعضاء کی دو قسمیں کی ہیں: ایک قسم ان اعضاء کی ہیں جن میں خون ہوتا ہے اور ایک وہ اعضاء ہیں جن میں خون نہیں ہوتا۔ پس وہ اعضاء جن میں خون ہوتا ہے جیسا کہ جِلد، چربی اور گوشت وغیرہ، یہ نجس ہیں۔ اور وہ اعضاء جن میں خون نہیں ہوتا جیسا کہ ہڈی، دانت اور بال وغیرہ تو صحیح قول کے مطابق حنفیہ ان کو نجس نہیں کہتے۔

---

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الجامع الصحیح البخاری، کتاب الغسل، باب عرق الجنب وان المسلم لا ینجس، حدیث، 283۔

(2) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: القرطبی، احمد بن عمر، **المفهم لما اشكل من تلخيص كتاب مسلم**، (بیروت، دار ابن کثیر، 1417ھ)، ج2، ص629-630۔

ائمہ ثلاثہ اور متقدمین حنفیہ کے مابین اگرچہ یہ اختلاف ہوا ہے لیکن متاخرین حنفیہ جسم سے الگ کیے گئے عضو کو چاہے اس میں زندگی ہو یا نہ ہو انسان کے اپنے لیے پاک قرار دیتے ہیں لہذا اگر کوئی شخص اپنے جسم سے الگ کیا گیا عضو دوبارہ پیوند کاری کے ذریعے لگا لیتا ہے تو وہ عضو پاک ہی ہو گا اور اس کے ساتھ نماز پڑھنا بھی جائز ہو گا۔ اور ناپاک ہونے کے باوجود بھی متاخرین حنفیہ میں سے جنہوں نے دوسرے انسان کے لیے اعضاء کی پیوند کاری کو جائز قرار دیا ہے انہوں نے ضرورۃ ناپاک اشیاء کے ذریعے علاج معالجے کے جواز کو بنیاد بناتے ہوئے اس صورت کو بھی جائز قرار دیا ہے۔(1)

پس تمام تر اختلاف کو بیان کرنے کے بعد ہڈی کی نجاست یا طہارت سے متعلق راجح موقف یہی ہے کہ ہڈی چاہے مردہ کی ہو یا زندہ کی، مسلمان کی ہو یا کافر کی، وہ پاک ہی ہے۔ واللہ اعلم

انسانی ہڈی کی خرید و فروخت:

ما قبل تفصیل کے ساتھ بیان ہو چکا ہے کہ انسان کے کسی عضو کی بھی خرید و فروخت جائز نہیں ہے، اگرچہ بعض اہل علم نے اس کی اجازت دی ہے لیکن راجح یہی ہے کہ انسانی تکریم کے پیش نظر اس کے کسی بھی عضو کو بیچنا یا خریدنا جائز نہیں ہے اور ہڈی بھی ایک عضو ہے اس لیے اس کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہے۔

مطلب سوم: انسانی ہڈی کے ذریعے پیوند کاری کا شرعی حکم

ہڈی کو بڑا کرنے کے لیے جس پیوند کاری کی ضرورت ہوتی ہے اس کا حکم اگلی مبحث میں بیان ہو گا البتہ جہاں تک مطلقا ہڈی کے ذریعے پیوند کاری کا تعلق ہے جو عام طور پر کسی فریکچر، بیماری یا ہنگامی حالت میں پیش آتی ہے، اس کا حکم وہی ہے جو تیسرے باب میں تفصیل سے انسانی اعضاء کے ذریعہ پیوند کاری کے عنوان کے تحت ائمہ کرام کے اختلاف اور شرائط کے ساتھ بیان ہو چکا ہے اور راجح یہی ہے کہ مجبوری کی حالت میں جس طرح دیگر اعضاء کی پیوند کاری جائز ہے ایسے ہی ہڈی کی پیوند کاری بھی جائز ہے۔

(1) تفصیل کے لیے تیسرے باب کی فصل دوم، مبحث دوم، مطلب اول، "پیوند کاری کے لیے انسان کے اپنے اعضاء کا نقل" ملاحظہ فرمائیں۔

مبحث سوم: ہڈیوں کی لمبائی کے لیے کیا جانے والا طبی عمل اور فقہی احکام

ہڈیوں کی لمبائی کے طبی عمل کا مفہوم:

بعض اوقات انسان کے اعضاء کجی، ٹیڑھاپن اور غیر متوازی شکل وصورت کے شکار ہوتے ہیں جن کی درستگی کے لیے ایک ماہر سرجن ہڈیوں کی سرجری کرتا ہے بایں صورت کہ ہڈی کو کاٹ کر اس کو ایک نئی جگہ پر اس طور پر رکھا جاتا ہے کہ بظاہر غیر متوازی نظر آنے والا عضو مناسب ہیئت اور شکل اختیار کر لے۔[1]

ہڈیوں کے مناسب لمبائی کی اہمیت:[2]

انسانی جسم کے دونوں اطراف میں معمولی فرق عام دیکھنے میں ملتا ہے جو انسانی حرکات و سکنات اور افعال میں کسی طرح سے مخل نہیں ہوتا البتہ ٹانگوں اور بازو کی ہڈیوں میں اگر اختلاف زیادہ ہو تب طبی علاج کی ضرورت پیش آسکتی ہے۔

عام طور پر بازو کے مابین اختلاف کی بنسبت ٹانگوں کی لمبائی میں اختلاف کو زیادہ اہم اور قابل توجہ گردانا جاتا ہے کیونکہ دونوں ٹانگوں کی لمبائی میں فرق انسانی حرکات و سکنات کے لیے کافی زیادہ مخل ہوتا ہے جب کے دونوں بازو کی لمبائی میں اگر 7 سینٹی میٹر سے زیادہ کا فرق نہ ہو تو اس کو اتنا اہم خطرہ نہیں سمجھا جاتا کیونکہ اس صورت میں انسانی زندگی کے افعال بآسانی پھر بھی ادا کیے جاسکتے ہیں۔

ٹانگوں کی لمبائی میں عدم توازن ایک عالمی مسئلہ بن چکا ہے جو کھلاڑیوں میں عام طور پر ذیادہ پایا جاتا ہے۔ عدم توازن سے عام طور پر انسان کو کس قسم کے مصائب اور تکلیفوں کا سامنا کرپڑتا ہے ان کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

1. عام انسان کو چلنے کے لیے جس قدر قوت درکار ہوتی ہے اس کی بنسبت عدم توازن کے شکار شخص کو زیادہ طاقت لگانا پڑتی ہے جو بہت جلد تھکاوٹ کا باعث بن جاتی ہے۔
2. عدم توازن کی وجہ سے چلنے میں لنگڑا پن کا آجانا۔
3. معمول کے مطابق چال چلنے کے لیے بہت سے متبادل اختیار کرنے پڑتے ہیں۔
4. مسلسل غیر متوازی چال چلنے کی وجہ سے کمر درد کا ہونا۔
5. کمر کا ایک جانب جھک جانا۔
6. جوڑوں، ریڑھ کی ہڈی اور کولہے کی ہڈی میں سوزش ہو جانا۔

---

[1] Gamal A. Hosny, "*Limb lengthening history, evolution, complications and current concepts*", Journal of Orthopaedics and Traumatology ,21:3 (2020) , pg ,2 ; "Bone Lengthening" AAOS Online Service Fact Sheet Bone Lengthening. Sept 2001

[2] Faisal Younis Shah, Hilal Ahmad Kotwal, Mir Shahid-ul-islam. "*Psychogenic limb length discrepancy of upper limbs*" International Journal of Contemporary Medical Research 2017;4(4)

7. ٹخنوں کا سکڑ کر نچلی جانب جھک جانا۔

دونوں ہڈیوں کی لمبائی کے مابین عدم توازن کے اسباب:[1]

ہڈیوں کی لمبائی میں عدم توازن کی عام طور پر مختلف وجوہات ہو سکتی ہیں جن میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں۔

1. پیدائشی طور پر عدم توازن ہونا۔
2. چند ناگہانی آفات اور اسباب کی وجہ سے عدم توازن کا شکار ہو جانا۔
3. اعصاب اور پٹھوں میں کسی قسم کی خرابی کے باعث عدم توازن پیدا ہو جانا۔
4. غیر معمولی سوزش اور سوجن کی وجہ سے ہڈیوں کے توازن کا بگڑ جانا۔
5. بچہ کی پرورش میں بے احتیاطی اور خوراک کا صحیح خیال نہ رکھنا جس کی وجہ سے اس کی ہڈیوں کی صحیح نشو نما نہ ہوئی ہو جس کی بناء پر اس کی ہڈیاں غیر متوازی ہو جائیں۔
6. جسم میں کوئی ایسا انفیکشن سرایت کر جائے جو ہڈیوں پر اثر انداز ہو کر ان کے توازن کو بگاڑ دے۔

ہڈیوں کی لمبائی کے لیے کیے جانے والے طبی عمل کا شرعی حکم:

جیسا کہ ما قبل بیان ہوا ہے ہڈیوں میں عدم توازن کی مختلف وجوہات اور اسباب ہوتے ہیں جن میں سے ٹانگوں کے مابین تفاوت زیادہ سنگین سمجھا جاتا ہے۔ مذکورہ بحث کی تمام صورتوں کو اگر یکجا کیا جائے تو کُل چار صورتیں بنتی ہیں جیسا کہ:

- ایک ٹانگ کا دوسری ٹانگ سے چھوٹا ہونا۔
- ایک بازو دوسرے بازو سے 7 سینٹی میٹر کی مقدار کے برابر یا اس سے زیادہ بڑا ہو۔
- ایک بازو دوسرے بازو سے 7 سینٹی میٹر کی مقدار سے چھوٹا ہو۔
- دونوں ٹانگوں کو لمبا کرنے کی غرض سے طبی عمل اختیار کرنا۔

یہ تقریباً چار صورتیں ایسی ہیں جو زیادہ مشہور ہیں اور ان کا شرعی حکم جاننے کی ضرورت ہے۔

جہاں تک پہلی دو صورتوں کا تعلق ہے، اگرچہ یہ صورتیں ایسی نہیں ہیں کہ اگر ان میں علاج نہ کیا جائے تو مبتلا بہ کے مر جانے کا اندیشہ ہو۔ البتہ ان صورتوں میں مریض کے لیے حرج اور مشقت ضرور پیش آتا ہے، پس یہ صورتیں مقاصد حاجیہ کے تحت داخل ہیں لہٰذا شریعت مطہرہ کے اصول (حرج اور مشقت امت مسلمہ سے اٹھا لیا گیا ہے) کے تحت ان دونوں صورتوں کی اجازت دی جائے گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے اپنے بہت سے فرامین میں اس کی تصریح کی ہے کہ اسلام رحمت اور آسانی کا نام ہے۔[2]

---

(1) ایضاً۔

(2) البقرۃ:185، المائدہ:6، النساء:28، الحج:78؛ البخاری، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الایمان، باب الدین یسر، حدیث:39 ((إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُا الخ))؛ کتاب الوضوء، باب صب الماء علی البول فی المسجد، حدیث:220 ((فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ))

ان دو صورتوں کے علاوہ بقیہ دو صورتیں انسانی جمال و خوبصورتی سے متعلق ہیں جن کا مقصد محض اپنے جسم کو خوبصورت بنانا اور مزین کرنا ہے اس لیے ان دو صورتوں کی اجازت نہیں دی جاسکتی کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی تخلیق میں تغییر اور سراسر عبث کام ہے۔[1] ان صورتوں کے ناجائز ہونے کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

1. پہلی دلیل سورہ نساء کی مشہور آیت[2] ہے جس میں ان افعال کی مذمت کی گئی ہے جو انسان شیطان کے بہکاوے میں آکر کرتا ہے اور ان میں سے ایک فعل اللہ تعالیٰ کی تخلیق میں تغیر و تبدل کرنا بھی ہے۔ مذکورہ صورت میں چونکہ محض خوبصورتی کے لیے خالق کی تخلیق میں تبدیلی کی جاتی ہے اس لیے یہ ناجائز ہے۔[3]
2. ابن مسعود کی روایت[4] جس میں جسم گودنے والی اور پلکیں سنوارنے والی عورتوں پر لعنت کی گئی ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ حدیث میں خلقت کو تبدیل کرنے والوں پر لعنت کی گئی ہے اور مذکورہ صورت، محض خوبصورتی کی خاطر ہڈیوں کی لمبائی کے لیے طبی عمل سے گزرنا بھی اسی مفہوم میں داخل ہے کیونکہ اس میں بھی محض حسن میں اضافہ کے لیے اللہ تعالیٰ کی تخلیق کو تبدیل کیا جارہا ہے اس لیے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔[5]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اعضاء کی پیوندکاری کی اجازت مجبوری اور اضطرار کی حالت میں دی گئی ہے جب کہ خوبصورتی کے لیے اعضاء کی پیوندکاری کرنا اور اپنے جسم کی ہیئت اور شکل کو محض خوبصورت نظر آنے کے لیے تبدیل کرنا کسی قسم کی اضطراری حالت نہیں ہے اس لیے اس کی اجازت نہیں ہے۔[6]

---

(1) محمد بن محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص183

(2) النساء:119

(3) محمد بن محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص184-185

(4) حدیث کی تخریج تیسرے باب میں گزر چکی ہے۔

(5) محمد بن محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص184-185

(6) خوبصورتی کے لیے اعضاء کی پیوندکاری میں ردوبدل کرنے میں کس قدر گنجائش ہے صاحب مقالہ نے اس حوالے سے اپنی رائے اسی باب کی چوتھی فصل کی مبحث دوم کے آخر میں تفصیل سے بیان کی ہے۔

فصل دوم: انسانی آنکھوں کے بینک، نوعیت، ارتقاء اور فقہی نقطہ نظر

مبحث اول: آنکھوں کے بینک کا مفہوم اور تاریخی پس منظر

مبحث دوم: آنکھوں کی پیوند کاری سے متعلقہ فقہی احکام

مبحث اول: آنکھوں کے بینک کا مفہوم اور تاریخی پس منظر

آنکھوں کی بناوٹ اور اجزائے ترکیبی:

بنیادی طور پر آنکھ کے دو، اندرونی اور بیرونی حصے ہوتے ہیں اور ہر حصہ مختلف اہم اجزاء پر مشتمل ہے جو آنکھ کو حرکت دینے، محفوظ رکھنے، صفائی کرنے، کسی بھی چیز کو دیکھنے، اور دماغ تک سگنل پہنچانے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ انہی اجزاء کو مختصراً ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

بیرونی حصے کے اہم اجزاء:

بیرونی حصے ایک اہم اجزا میں سے چند ایک یہ ہیں:

1. **پلکیں(Eyelids):** بیرونی حصہ میں آنکھ کی پلکیں(Eyelids) ایک اہم جز ہے جن کا بنیادی مقصد کسی بھی قسم کی روشنی کو آنکھ میں داخل ہونے سے پہلے ایک خاص مقدار تک محدود کرنا ہوتا ہے۔ آنکھ کی سطح کو تر رکھنے اور آنکھ میں آنے والے آنسوؤں کو تقسیم کرنے میں بھی معاون ہوتی ہیں مزید یہ کہ پلکیں آنکھ میں کسی بھی قسم کی گندگی یا گرد و غبار وغیرہ سے بچاؤ اور صفائی کا کام بھی کرتی ہیں۔
2. **کونجیکٹو(Conjunctiva):** بیرونی حصہ کا دوسرا اہم جز کونجیکٹو(Conjunctiva) ہے یہ ایک باریک جھلی ہے جو آنکھ کے سفید حصے کو ڈھانپتی ہے اور آنکھ کے لیے مدافعاتی نظام کے کام آتی ہے۔

اندرونی حصے کے اہم اجزاء:

آنکھ کے اندرونی حصے کے بھی بہت سے اہم اجزاء ہیں جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

قرنیہ(Cornea): آنکھ کا یہ حصہ روشنی داخل ہونے کی ایک کھڑکی ہے جس کے ذریعے روشنی پہلے لینس اور پھر ریٹینا تک جاتی ہے یعنی قرنیہ آنکھ میں داخل ہونے والی روشنی پر توجہ مرکوز رکھنے کا ایک اندرونی نظام ہے جو بالکل آنکھ کے سامنے والے حصے میں موجود ہوتا ہے۔

سکلیرا(Sclera): یعنی آنکھ کا سفید حصہ: آنکھ کا یہ حصہ گھنا ہوتا ہے جو آنکھ کی سفیدی کی حفاظت کے کام آتا ہے، یہ حصہ کونجیکٹو(Conjunctiva) کے نیچے ہوتا جو قرنیہ کے ساتھ بڑھتا رہتا ہے۔

آج کل آنکھوں کی پیوندکاری میں یہ حصہ اور قرنیہ الگ الگ استعمال کیے جاتے ہیں۔

آئیرس(Iris): یہ آنکھ کا ایک ایسا رنگین حصہ ہے جو آنکھ کے رنگ کا تعین کرتا ہے اور کسی بھی قسم کی روشنی کی مقدار کو کنٹرول کرتا ہے۔

ریٹینا(Retina): آنکھ کا یہ حصہ انتہائی حساس ہوتا ہے جو آنکھ کے پچھلے حصے میں موجود ہوتا ہے۔ یہ حصہ چند ایسے خلیات پر مشتمل ہوتا ہے جو سیاہ اور سفید روشنی کو نہ صرف کنٹرول کرتے ہیں بلکہ تیز اور کم روشنی میں دیکھنے میں بھی معاون ہوتے ہیں۔

آپٹک اعصاب(Optic Nerve): آنکھ کا سب سے بڑا حسی عصب ہے ریٹینا سے دماغ تک روشنی پہنچانے والا بھی یہی حصہ ہے۔[1]

آنکھوں کے بینک کی تعریف:

ایسے بینکوں کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں جن میں چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

1. Eye banks are the institutions responsible for collecting (harvesting) and processing donor corneas.

آنکھوں کے بینک سے مراد ایسے ادارے ہیں جہاں آنکھیں عطیہ کرنے والوں کے قرنیہ محفوظ رکھے جاتے ہیں اور قرنیہ کو طبی عمل کے ذریعے اس قابل بنایا جاتا ہے کہ مستقبل میں کسی دوسرے انسان کی بصارت کے لیے استعمال کیا جاسکے۔[2]

2. آنکھوں کے بینک سے مراد ایسی جگہیں ہیں جہاں انسانی جسم سے الگ کی گئیں آنکھیں مختلف طریقوں کے ذریعے سٹور کی جاتی ہیں تاکہ بوقت ضرورت ان کو استعمال میں لایا جاسکے۔[3]

یعنی آنکھوں کے بینک دراصل ایسے ادارے ہیں جس میں عطیہ دہندگان کی اہلیت جانچنے اور آنکھوں کے ٹشوز کی تشخیص کرنے کے ساتھ یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ یہ آنکھیں اس قابل ہوں کہ مستقبل میں ان کے ذریعے کسی انسان کا علاج کیا جاسکے اور یہ عمل اس کی بصارت لوٹ آنے میں معاون ہو۔

آنکھوں کے بینک میں قرنیہ اور سکلیرا (آنکھوں کا سفید حصہ) ہی محفوظ کیا جاتا ہے اس کے علاوہ دیگر آنکھ کے اجزاء کو محفوظ نہیں کیا جاتا کیونکہ دیگر اجزاء پیوندکاری کے عمل میں معاون نہیں ہوتے یہی وجہ ہے کہ ان بینکوں کو "قرنیہ کے بینک" بھی کہا جاتا ہے۔

اگرچہ بعض اوقات مکمل آنکھ کو بھی سٹور کر لیا جاتا ہے لیکن ماہرین کے مطابق اڑتالیس گھنٹوں کے بعد ایسی آنکھ قابل استعمال نہیں رہتی۔[4]

---

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: د، ایمن الصافی، غرس الاعضاء فی جسم الانسان، ص153، 154، 159؛ محمد رفعت وآخرون، **امراض العیون**، طبع ثانی، (بیروت، دارالمعرفۃ، 1977ء)، ص9-10؛ د، احمد ریاض، المعجم العلمی المصور، ص409۔

(2) Gullapalli N Rao, Usha Gopinathan , *Eye Banking : an introduction* , Community Eye Health Journal | Vol 22 ISSUE 71 | DECEMBER 2009

(3) محمد رفعت وآخرون، امراض العیون، ص60

(4) اس کی مزید تفصیل اسی مبحث میں "آنکھوں کی حفاظت کے طریقے اور وسائل" کے عنوان کے ضمن میں بیان کی گئی ہے۔

آنکھوں کے بینک کا تاریخی پس منظر:

قرنیہ کی پہلی کامیاب پیوند کاری 1905ء آسٹریا کے ماہر امراض چشم ایڈورڈ زرم (Eduard Zirm) نے کی ہے[1] اس کے بعد آسٹریا کے ہی ایک ڈاکٹر انتون ایلشینگ (Anton Elschnig, 1863-1939) نے 1914ء میں آنکھ کی ایک اور کامیاب پیوند کاری کی۔[2]

جس طرح دیگر اعضاء کے بینک قائم کرنے کی ایک وجہ یہ ہے کہ ایمرجنسی کی صورت کا تدارک کیا جائے اور پہلے سے اعضاء کا ایک ذخیرہ موجود ہو جو ضرورت کے وقت استعمال میں لایا جاسکے اسی ضرورت کو سامنے رکھتے ہوئے دنیا میں سب سے پہلا آنکھوں کا بینک 1944ء میں ٹاؤنلی پیٹن (Townley Paton,1901-1984) نے امریکہ کے شہر نیویارک میں قائم کیا، جس کو "Eye-Bank for sight Restoration" کا نام دیا گیا۔[3]

پھر امریکہ ہی میں 1955ء میں باقاعدہ طور پر (EBAA: Eye Bank Association of America) بینک کا قیام کیا گیا جس کے بعد یورپ اور دنیا کے دیگر خطوں میں بھی ایسے بینکوں کا قیام ہونا شروع ہو گیا۔[4][5]

آنکھوں کے بینک کے محرکات واسباب اور اہم مقاصد:

محرکات واسباب:

آنکھوں کے بینک قائم کرنے کے مختلف محرکات ہیں جیسا کہ:

1. سب سے پہلا محرک یہ ہے کہ دنیا میں بہت سے ایسے انسان ہیں جن کو بینائی اور بصارت کا مسئلہ درپیش ہے[6] ہر انسان یہ چاہتا ہے کہ وہ کائنات کے حسن و جمال اور اشیاء کی حقیقت کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرے اسی فطری

---

[1] Zirm EK. Eine erfolgreiche totale keratoplastik (A successful total keratoplastik) , 1906 , Refract Corneal Surg , 1989 ;5 (4) :258-261

[2] Elschnig A, Vorisek EA. *Keratoplasty*. Arch Ophthalmol. 1930;4(2):165–173.

[3] Strong DM. *The US Navy Tissue Bank*: 50 years on the cutting edge. Cell Tissue Bank. 2000;1(1):9–16-

[4] EBAA. *History of Corneal Transplantation*, Eye Banking and the EBAA. Washington, DC: EBAA; 201 http://www.restoresight.org/wp-content/uploads/2012/02/History-CornealTransplants-Eye-Banking-and-the-EBAA.pdf. Accessed August 8, 2016.

[5] 2019ء میں ڈاکٹر عارف علوی (صدر پاکستان) نے پاکستان کے پہلے قرنیہ کے بینک کا امریکہ کے آئی بینک کے تعاون سے افتتاح کیا جو الشفاء ٹرسٹ کے زیر انتظام ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:
https://tribune.com.pk/story/1969001/first-ever-eye-bank-inaugurated

[6] عالمی ادارہ صحت (WHO) کی رپورٹ کے مطابق اس وقت دنیا میں 4.2 ملین لوگ ایسے ہیں جن کو قرنیہ کے دھندلا پن کی وجہ سے بصارت کا مسئلہ ہے۔ تفصیل کے لیے درج ذیل لنک ملاحظہ فرمائیں:
https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/blindness-and-visual-impairment

خواہش کے پیش نظر ماہرین طب نے یہ فیصلہ کیا کہ ایک ایسا ادارہ ہونا چاہیے جہاں نابینا افراد کا علاج ہو اور ضرورت پڑنے پر ان کی آنکھوں کی پیوند کاری کی جاسکے۔

2. مرنے کے بعد انسانی آنکھ زیادہ سے زیادہ چھ گھنٹے تک قابل استعمال رہتی ہے اسی لیے ایک ایسا ادارہ ہونا چاہیے جہاں آنکھوں کو محفوظ رکھ کر مستحق افراد کی پیوند کاری کی جاسکے۔(1)

3. دنیا میں لاکھوں کے حساب سے ایسے افراد ہیں جو مرنے کے بعد اپنی آنکھیں عطیہ کر دیتے ہیں(2) اس لیے ایک ادارہ ایسا ہونا چاہیے جہاں عطیہ شدہ آنکھیں محفوظ رکھی جاسکیں۔

4. ہر آنکھ اس قابل نہیں ہوتی کہ اس کے ذریعے قرنیہ کی پیوند کاری کی جاسکے اس لیے کوئی مخصوص جگہ ہونی چاہیے جہاں عطیہ کی گئی آنکھ پر تجربات کے ذریعے کر کے طبی لحاظ سے جانچ پڑتال کی جاسکے۔

مقاصد:

آنکھوں کے بینک کے بے شمار مقاصد میں سے چند ایک یہ ہیں کہ:

1. جو لوگ مرنے کے بعد اپنی آنکھیں عطیہ کرنا چاہتے ہیں ان کا ریکارڈ محفوظ رکھا جاسکے۔
2. عطیہ شدہ آنکھوں کو بحفاظت سنبھالا جاسکے۔
3. طبی تجربات کے ذریعے یہ جانچا جاسکے کہ کون سی آنکھ پیوند کاری کے قابل ہے۔
4. ماہرین یہ جان سکیں کہ آنکھ کے کتنے ارکان کسی دوسری انسان میں کامیابی کے ساتھ منتقل کیے جاسکتے ہیں۔
5. بصارت سے محروم افراد کا کامیابی کے ساتھ علاج معالجہ کیا جاسکے۔(3)

پاکستان آئی بینک سوسائٹی (PEBS) نے درج ذیل مقاصد بیان کیے ہیں: (4)

1. پاکستانی عوام میں مرنے کے بعد آنکھیں عطیہ کرنے سے متعلق معلومات فراہم کرتے ہوئے اس کام کی حوصلہ افزائی کرنا، تاکہ قرنیہ کی وجہ سے آنکھوں میں دھندلے پن کے واقعات میں کمی لائی جاسکے۔
2. امراض چشم میں کمی پیدا کرنے کے لیے علاج معالجہ کی تحقیق میں جدت پیدا کرنا۔
3. آنکھوں کے بینک کے مابین باہم ربط پیدا کرتے ہوئے دیگر آئی بینکوں کے طریقہ کار کے ساتھ یکسانیت پیدا کرنا۔

---

(1) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الموسوعۃ العربیۃ العالمیۃ، ج5، ص175۔

(2) 2012ء تک دنیا کے مختلف ممالک سے تقریبا283530 افراد نے اپنی آنکھیں عطیہ کی ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
Philippe Gain & others , *Global Survey of Corneal Transplantation and Eye Banking*, JAMA Ophthalmol. 2016;134(2):167-173. doi:10.1001/jamaophthalmol.2015.4776, December 3, 2015.
https://jamanetwork.com/journals/jamaophthalmology/fullarticle/2474372

(3) ملاحظہ فرمائیں: د، السکری، نقل وزراعۃ الاعضاء الآدمی، ص152، 167؛ الموسوعۃ العربیۃ العالمیۃ، ج5، ص175۔

(4) تفصیل کے لیے درج ذیل لنک ملاحظہ فرمائیں:
https://www.pakistaneyebank.org.pk/index.php/aimsandobjectives/

4. عوام کو آئی بینکوں سے متعلق مکمل اور حقیقی معلومات سے روشناس کرانا۔
5. آنکھوں کے علاج کے لیے عوام کو سہولت فراہم کرنے کے لیے ہر ممکن کوشش کرنا۔

آنکھوں کے بینک قائم کرنے کے خدشات اور خطرات

آنکھ کے بینکوں کے قیام میں بہت سے خدشات لاحق ہوسکتے ہیں جن میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

1. عمومی طور پر پائے جانے والے خدشات اور خطرات بہت سے ہیں جیسا کہ: انسانی اعضاء کی تجارت شروع ہو جانا، مختلف قسم کے متعدی امراض کا پھیل جانا جیسا کہ ایڈز، سرطان، کینسر اور آج کل کے حالات کے پیش نظر اگر قرنیہ عطیہ کرنے والا شخص کروناوائرس کا شکار رہ چکا ہے تو یہ وبا بھی پھیل سکتی ہے اور مریض یا ورثاء کی جانب سے اجازت نہ ہونے کے باوجود انسانی جسم میں قطع وبرید کرنا بھی انتہائی نامناسب فعل ہے۔
2. بعض اوقات قرنیہ کی پیوندکاری کارگر ثابت نہیں ہوتی جس کی وجہ سے آنکھ میں کیا گیا عمل ظاہری حسن کو بگاڑ دیتا ہے۔
3. آنکھ کی پیوندکاری کے دوران کامیابی نہ ملنے کی صورت میں بصارت کو پہلے سے زیادہ نقصان پہنچ سکتا ہے۔[1]

---

[1] اس کے علاوہ بھی بہت سے اخلاقی و طبی خطرات ہوسکتے ہیں مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
Dominique E. Martin& others , *Ethical Issues in Transnational Eye Banking* , Wolters Kluwer Health, Inc, Cornea , V, 36, Number 2, February 2017 (Cornea 2017;36:252–257)

مبحث دوم: آنکھوں کی پیوند کاری سے متعلقہ فقہی احکام

آنکھوں کے بینک قائم کرنے کا شرعی حکم:

معاصر علماء نے آنکھوں کے بینک قائم کرنے سے متعلق اگرچہ کوئی صریح رائے قائم نہیں کی لیکن انسان کے دیگر اعضاء کے بینکوں کے بارے میں جو آراء قائم کی گئی ہیں ان کے ذریعے جواز و عدم جواز کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے۔لہٰذا جن حضرات نے انسانی اعضاء کے بینک کا قیام شرائط کے ساتھ درست قرار دیا ہے ان کے نزدیک آنکھوں کے بینک قائم کرنا بھی درست ہونا چاہیے جب کے عدم جواز کے قائلین اس عضو کے بینک کا قیام بھی ناجائز قرار دیں گے۔

بہتر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مقاصد شریعت کی روشنی میں اس قسم کے بینک کا قیام بھی درست ہونا چاہیے کیونکہ ما قبل بیان ہو چکا ہے کہ عدم جواز کے قائلین نے جو دلائل پیش کیے ہیں ان کا خلاصہ اور لب لباب یہ تھا کہ اعضاء کی پیوند کاری میں انسان کی حرمت اور عزت پامال ہو رہی ہے جس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، لیکن متقدمین فقہائے کرام نے بھی کچھ ایسی جزئیات بیان کی ہیں جہاں بظاہر مردہ انسان کی توہین ہو رہی ہے لیکن کسی زندہ کی ضرورت اور حاجت کو مقدم رکھتے ہوئے اس کی اجازت ہے اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے اس قسم کے بینک کا قیام درست قراد دیا جانا چاہیے البتہ کسی بھی صورت میں اُن ناجائز امور کی اجازت نہیں دی جاسکتی جو عام طور پر اعضاء کی پیوند کاری کے وقت اختیار کیے جاتے ہیں اور ان امور کی تفصیل ما قبل تینوں ابواب میں مختلف ابحاث کے ضمن میں گزر چکی ہے۔واللہ اعلم۔

مکمل آنکھ یا قرنیہ اور سکلیرا (آنکھوں کی سفیدی، بیاض) سے متعلقہ فقہی احکام

کسی بھی پیوند کاری کے وقت دوسرے انسان کی آنکھ نکالنے کے دو طریقے ہوتے ہیں جیسا کہ:

1. مکمل آنکھ نکال کر قرنیہ نکال لیا جائے اور باقی آنکھ دوبارہ پہلی جگہ پیوست کر دی جائے۔
2. دوسری صورت یہ ہے کہ مکمل آنکھ نکال کر قرنیہ کو پیوند کاری کے لیے استعمال کیا جائے اور بقیہ اجزاء کو طبی تجربات اور میڈیکل کے طلباء کے لیے لیبارٹری میں رکھا جائے تاکہ مختلف امراض کی تشخیص اور علاج کی صورتیں جانی جا سکیں۔
3. اور ایک صورت یہ ہے کہ صرف قرنیہ اور سکلیرا (آنکھ کی سفیدی، بیاض) ہی نکالا جائے۔

اگرچہ ان صورتوں سے متعلق مستقل طور پر کسی جگہ کلام نہیں کیا گیا لیکن عمومی طور پر علماء نے یہ بحث کی ہے کہ مرنے کے بعد اجزائے انسانی یا مردہ جسم میں طبی تجربات کرنے کی اجازت ہے یا نہیں؟

جمہور کی رائے یہی ہے کہ اجزائے انسانی کو محض طبی تجربات کے لیے استعمال کرنے کی گنجائش نہیں ہے اس لیے کہ یہ انسانی حرمت اور شرف کے خلاف ہے کہ اس کے جسم کی چھیڑ پھاڑ کی جائے۔اور جہاں تک اعضاء کے ذریعے

پیوند کاری کا تعلق ہے تو اس کی اجازت ضرورت اور مجبوری کی حالت میں دی گئی ہے جب کہ محض طبی تجربات کے لیے اعضاء انسانی کی کانٹ چھانٹ میں اس درجہ کی ضرورت یا حاجت نہیں پائی جاتی اس لیے اس کی اجازت نہیں ہے لہذا انسانی اعضاء یا مردہ جسم پر تجربات کرنے کے بجائے دیگر اشیاء کا استعمال کیا جائے کیونکہ بہت سے ایسے جانور (جیسا کہ بندر اور مینڈک وغیرہ) ہیں جن پر تجربات کر کے مختلف امراض کی تشخیص ہو سکتی ہے۔

اس کے علاوہ عرب علماء میں سے اکثر کی رائے یہ ہے کہ اعضاء کے اعمال کی جان کاری حاصل کرنے یا امراض کی تشخیص کے لیے مردہ جسم پر تجربات کرنے کی اجازت ہے اور اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے تجربات کا اصل مقصد زندہ انسانوں کے علاج معالجہ میں آسانی پیدا کرنا ہوتا ہے جو کے ایک ضرورت ہے اسی طرح یہ بات بھی اہم ہے کہ کسی بھی فن میں مہارت پیدا کرنے کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ اس سے متعلق مکمل جان کاری ہو اور انسانی اعضاء کے اعمال سے جان کاری تب ہی ممکن ہے جب عملی طور پر جسد انسانی کے ہر عضو کا تجربہ کر لیا گیا ہو اس لیے جس طرح اعضاء کی پیوند کاری کی اجازت دی گئی ہے اس صورت کی بھی اجازت دی جائے گی۔[1]

راجح موقف:

ہمارا موضوع آنکھ سے متعلق ہے اس لیے اس صورت سے متعلق تفصیل یہ ہے کہ:

اگر کسی زندہ انسان کی آنکھ کو لیبارٹری میں تجربات کے لیے بھیجا جا رہا ہے تو اس کی قطعا اجازت نہیں دی جا سکتی اس لیے کہ یہ صریح طور پر اپنے عضو کو ہلاک کرنا ہے اور اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا ہے قرآنی نصوص کے مطابق حرام ہے جیسا کہ ما قبل ابواب میں تفصیل سے گزر چکا ہے۔

اگر کسی انسان کی آنکھ قابل استعمال نہ رہی ہو اور ماہرین طب نے آنکھ کو الگ کر دینا تجویز کیا ہو تو اس صورت میں چونکہ انسانی اعضاء یا مردہ جسم کے بارے اصل حکم یہ ہے کہ ان کو دفنا دیا جائے اس لیے اس صورت میں بھی خراب آنکھ کو دفنایا جانا ہی اصل ہے لیکن اگر کوئی ضرورت شدیدہ ہو تو بقدر ضرورت میڈیکل لیبارٹری میں تجربات کے لیے بھیجا جا سکتا ہے جیسا کہ اس بات کی تشخیص کرنا کہ کس بیماری کی وجہ سے آنکھ خراب ہوئی ہے۔

---

(1) انسانی جسم میں طبی تجربات کے لیے چھیڑ پھاڑ کرنے کے جواز و عدم جواز سے متعلق ملاحظہ فرمائیں: **ابحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية**، طبع اول، (ریاض، مکتبۃ ابن خذیمہ، 1412ھ)، ج2، ص5-70؛ السنبھلی، حسن علی، **الامتاع والاستقصاء لادلة تحريم نقل الاعضاء**، طبع اول (عمان، دار الرازی، 1989ء)، ص515؛ قرارات المجتمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ، الدورۃ العاشرۃ (24صفر-28صفر، 1408ھ) القرار الاول، تشریح جثث الموتیٰ، ص211-212؛

اس کے مقابلے میں علمائے عجم میں سے اکثر کی رائے عدم جواز کی ہے۔ ذیل میں چند مکاتب فکر کے فتاوی جات کے لنک دیئے جا رہے ہیں:

https://www.onlinefatawa.com/fatawa/view_fatwa/18494 ;
https://masailworld.com/post-martam-karna-kaisa-hai/ ;
https://www.banuri.edu.pk/readquestion/post-martam-ki-sharii-hesiat/01-01-2010
https://ketabonline.com/ur/books/1007089/read?part=1&page=87&index=6040719

اور اگر پوری آنکھ نکالنے کا مقصد یہ ہو کہ قرنیہ کو بینک میں پیوند کاری کے لیے بھیجا جائے اور بقیہ آنکھ کے اجزاء تجربات کے لیے لیبارٹری میں رکھ لیے جائیں تو اس کی اجازت نہیں ہے کیونکہ ضرورت صرف قرنیہ کی حد تک ہے اس لیے محض قرنیہ نکال کر پیوند کاری کرلی جائے گی بقیہ اجزاء کو مردہ جسم کے ساتھ ہی دفنا دیا جائے گا۔ واللہ اعلم

صرف قرنیہ اور سکلیرا (سفیدی یا بیاض) کے نقل کرنے کا حکم:

اگر صرف قرنیہ یا بیاض کو اس مقصد کے لیے نکالا گیا ہے کہ اس کے ذریعے پیوند کاری کی جائے تو اس کا وہی حکم ہے جو دیگر اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کا حکم ہے تفصیل ماقبل بیان ہو چکی ہے البتہ ذیل میں خلاصہ بیان کیا جاتا ہے کہ:

بنیادی طور پر اعضاء انسانی کی پیوند کاری کی دو صورتیں ہیں: اپنے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری، دوسرے انسان کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری۔

مذکورہ بحث میں پہلی صورت ممکن نہیں ہے اس لیے صرف دوسری صورت کا خلاصہ ہی بیان کیا جاتا ہے کہ:

دوسرے زندہ انسان کا قرنیہ استعمال کرنا:

1. اگر کسی مباح الدم انسان کا قرنیہ یا سکلیرا منتقل ہو رہا ہے تو راجح قول کے مطابق اس کی گنجائش ہے۔
2. اگر کسی ناقص الاھلیۃ (بچہ، مجنون وغیرہ) کے قرنیہ سے پیوند کاری ہو رہی ہے تو اس صورت کے عدم جواز پر اہل علم کا اتفاق ہے۔
3. اور اگر کسی ایسے عضو کا انتقال کیا جا رہا ہو جس پر انسانی حیات کا بقاء ہو یا اس کے نقل سے منفعت ختم ہو جائے تو یہ صورت بھی بالاتفاق ممنوع ہے اس لیے دونوں قرنیہ عطیہ کر دینا یا کوئی شخص صرف ایک آنکھ کا مالک ہو اور وہی عطیہ کر دے تو یہ صورت بھی ناجائز ہے۔
4. اور اگر کوئی عضو کسی بیماری کی وجہ سے الگ کر دیا گیا ہو تو اس عضو کے ذریعے پیوند کاری کرنا راجح قول کے مطابق جائز ہے اس لیے مذکورہ صورت میں قرنیہ اگر کسی بیماری کی وجہ سے الگ کر دیا گیا ہو تو اس کے ذریعے پیوند کاری جائز ہے۔
5. اور اس کے علاوہ جو صورتیں ہیں یعنی معصوم الدم، کامل الاھلیۃ، منتقل کیے جانے والے عضو جس پر حیات موقوف نہیں ہے، نہ کسی بیماری کی وجہ سے جسم سے الگ کیا گیا ہے اور نہ وہ عضو اعضائے تناسلیۃ میں سے ہے تو اس صورت میں راجح قول یہی ہے کہ یہ صورت ناجائز ہے لہٰذا کسی زندہ کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنا کوئی ایک قرنیہ عطیہ کر دے۔

مردہ انسان کا قرنیہ استعمال کرنا:

اس صورت کی بھی مختلف صورتیں ہیں جیسا کہ:

1. اگر کوئی شخص دماغی موت کا شکار ہو چکا ہے تو جو حضرات اس کو بھی شرعی موت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس کا بھی وہی حکم ہے جو عام موت کی صورت میں اعضاء کی پیوند کاری کا ہے۔

اور جو حضرات اس کو موت قرار نہیں دیتے ان کے نزدیک اس صورت کا حکم زندہ انسان کے اعضاء کا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔

2. اس کے علاوہ موت کی اتفاقی صورت کا حکم یہ ہے کہ:

أ. میت مجہول النسب، گمنام ہو یا اس کی جانب سے کسی قسم کی اجازت کا علم نہ ہو اور نہ اس شخص کے ورثاء کا کوئی علم ہو۔ اس صورت کا حکم راجح قول کے مطابق عدم جواز کا ہے اس لیے اس صورت میں قرنیہ کا بھی یہی حکم ہو گا۔

ب. میت کی جانب سے اجازت نہ پائی گئی ہو، یا ورثاء کو عدم اجازت پر اتفاق ہو اور یا راجح یہ ہو کہ اس نے اجازت نہیں دی۔ اس صورت کا حکم بھی راجح قول کے مطابق عدم جواز کا ہے لہٰذا اس صورت میں بھی قرنیہ کے ذریعے پیوند کاری جائز نہیں ہے۔

ج. ما قبل صورت کا برعکس، یعنی میت کی جانب سے اجازت پائی گئی ہو یا ورثاء کے مابین اجازت پائے جانے پر اتفاق ہو، اور یا راجح یہ ہو کہ اس نے اجازت دی تھی۔ اس صورت میں راجح قول کے مطابق اعضاء کا عطیہ کرنے کی اجازت نہیں ہے البتہ کسی عطیہ شدہ عضو کے ذریعے پیوند کاری کر لی گئی تو اس کی گنجائش ہے۔ یہی حکم قرنیہ کا بھی ہے کہ عطیہ کرنے کی اجازت نہیں ہے البتہ اگر کسی نے عطیہ شدہ قرنیہ سے پیوند کاری کرا لی تو اس کی گنجائش ہے۔

مذکورہ بالا تمام صورتیں خلاصہ کے طور پر بیان کی گئی ہیں البتہ جو صورتیں جائز ہیں ان میں بھی یہ شرط لازماً ملحوظ رہنی چاہیے کہ جواز کی صورت صرف اضطرار کی حالت میں ہے اگر انسانی قرنیہ کے علاوہ کسی اور طرح سے علاج ممکن ہو یا کسی مصنوعی عضو سے بصارت واپس آسکتی ہو تو انسانی قرنیہ کے استعمال کی قطعاً اجازت نہیں ہے۔ مزید تفصیل اور شرائط کے لیے تیسرے باب میں اعضاء کی پیوند کاری کی بحث دیکھی جاسکتی ہے۔[1]

---

(1) قرنیہ کے حوالے سے جو حکم بیان کیا گیا ہے اس کی مزید تفصیل دیکھنے کے لیے مجمع الفقہ الاسلامی جدہ، فتاویٰ جامعہ ازھر، فتاوٰی عثمانی وغیرہ مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: قرارت وتوصیات مجمع الفقہ الاسلامی الدولی، الدورۃ الرابعۃ، (جدہ، سعودی عرب، 18-23، جمادی الثانی، 1408ھ)، قرار رقم، 26(1/4)، ص99-103؛ مجلۃ الازھر، ج20، ص744؛ عثمانی، فتاوٰی عثمانی، ج4، ص327-329۔

فصل سوم: انسانی بالوں کے بینک: نوعیت، ارتقاء اور فقہی جائزہ

مبحث اول: بالوں کے بینک کا مفہوم، تاریخی پس منظر، محرکات واسباب اور مقاصد

مبحث دوم: بالوں کے بینک اور بالوں کے ذریعے پیوندکاری کا حکم

مبحث اول: بالوں کے بینک کا مفہوم اور تاریخی پس منظر

بالوں کا مفہوم:

بال جسم کا ایسا عضو ہے جو ناخنوں کی طرح کھال کے ساتھ جڑا ہوتا ہے، ہتھیلی اور پاؤں کے تلوں کے علاوہ کھال کے ہر حصہ میں موجود ہوتا ہے اور جسم کی فطری خوبصورتی کا باعث ہے۔[1]

بالوں کے رنگ، بناوٹ اور شکل وصورت کا تعلق خاندانی صفات اور جین سے ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر علاقے کے لوگوں کے بال عام طور پر مختلف صورت کے حامل ہوتے ہیں ایشیائی اور افریقی لوگوں کے بالوں میں فرق ہونے کی وجہ یہی جین، آب وہوا اور علاقے کا اثر ہے جو ایشائی لوگوں کے بالوں کو سیدھا، گول اور گھنا رکھتا ہے جب کہ افریقی لوگوں کے بالوں کو گھنگریالہ اور بیضوی شکل دیتا ہے۔

جسم کے مختلف حصوں پر بالوں کے بڑھنے کی مقدار میں فرق ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ سر، مردوں کی داڑھی، زیر بغل اور زیر ناف بالوں کا تناسب دیگر اعضاء کی بنسبت زیادہ ہے۔

بالوں کے مراحل:

بالوں پر تین قسم کے مراحل جاری ہوتے ہیں جیسا کہ:

1. **بڑھوتری کا مرحلہ:(Anagen)** اس مرحلہ سے مراد بالوں کے بڑھنے کی مقدار کا بیان ہے۔ سر کی کھال میں بالوں کے بڑھنے کی یومیہ مقدار 35 ملی میٹر ہوتی ہے جو ماہانہ تقریباً ایک سینٹی میٹر تک پہنچتی ہے یہ مرحلہ تقریباً دو سے چھ سال تک جاری رہتا ہے۔
2. **انتقال کا مرحلہ:(Catagen)** اس سے مراد پہلے اور تیسرے مرحلہ کے مابین انتقال کا عمل ہے جو ایک یا دو ہفتے کے دورانیے پر مشتمل ہوتا ہے انسانی کھوپڑی کے بالوں کی مقدار کا تقریباً ایک فیصد اس مرحلہ میں داخل ہے۔
3. **استراحت کا مرحلہ:(Telagen)** یہ مرحلہ آرام کا مرحلہ کہلاتا ہے جو تین سے چار ماہ تقریباً (100) دنوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس مرحلہ میں بال گرتے ہیں، ایک دن میں سو بالوں کا گرنا عام معمول کی بات ہے کیونکہ پرانے بال گرنے کے بعد سر کی نچلی کھال سے دوبارہ بال اُگ آتے ہیں اور یوں از سر نو بالوں کی بڑھوتری کا سلسلہ جاری ہو جاتا ہے۔

اجزائے ترکیبی:

انسانی بال دراصل بہت سے ریشہ دار پروٹین پر مشتمل ہوتے ہیں ان ریشوں کی لمبائی میں تسلسل نہیں ہوتا بلکہ یہ ریشہ مختلف قسم کے مضبوط غدودوں کے مجموعے میں پیوست ہوتے ہیں۔ پھر انہی مجموعات کی بدولت بالوں کی تین

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص410؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط، ج2، ص59

مختلف قسم کے اجزائے ترکیبی تشکیل پاتے ہیں: بیرونی ساخت یا جھلی، ریشہ دار غلاف اور بالوں کا اندرونی گڑھا جسے حرام مغز بھی کہا جاتا ہے۔ ذیل میں انہی اجزائے ترکیبی کو بیان کیا جاتا ہے:

1. **بیرونی ساخت، جھلی یا چھلکا:(Cuticle Sheath)** مختلف خلیات اور پروٹین پر مشتمل بالوں کا بیرونی حصہ، جو ریشوں کو ڈھانپتا ہے اور ان کو محفوظ رکھنے میں معاون ہوتا ہے، یہ حصہ سب سے اہم جزو ہے کیونکہ انسانی کھوپڑی کو اسی تہہ نے آخر تک ڈھانپا ہوتا ہے۔
2. **ریشہ دار غلاف:(Fibrous Cortex)** بالوں کی یہ تہہ سب سے زیادہ گھنی اور بالوں کے رنگ پر اثر انداز ہونے میں کلیدی حیثیت رکھتی ہے۔ بالوں کا 75 فیصد حصہ اسی تہہ پر مشتمل ہے۔
3. **اندرونی گڑھا:(Medulla)** یہ تہہ سب سے نرم ونازک اور پوشیدہ ہوتی ہے، ہڈیوں کا ایک گودا ہوتا ہے جس کے خلیوں میں اگر پانی کم ہو جائے تو اس میں ہوا بھر جانے کے امکان بڑھ جاتے ہیں جو بعد میں بالوں کے رنگت اور چمک کو متاثر کرنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔[1]

بالوں کے بینک کا مفہوم:

اس قسم کے بینکوں کی کوئی جامع مانع تعریف تلاش بسیار کے باوجود نہیں مل سکی ہے البتہ مفہوم کی وضاحت کے لیے یوں کہا جاسکتا ہے کہ:

1. بالوں کے بینک سے مراد ایسے ادارے ہیں جہاں انسانوں کے بال طبی ذرائع استعمال کر کے زیادہ عرصہ تک محفوظ کیے جاتے ہیں تاکہ بوقت ضرورت ان بالوں کے ذریعے کسی دوسرے انسان کے بالوں کی پیوندکاری کی جاسکے۔
2. اس سے مراد ایسی لیبارٹریاں ہیں جہاں عطیہ دہندگان کی جانب سے دیے گئے بالوں کو چند مخصوص طبی وسائل کے ذریعے محفوظ کیا جاتا ہے۔

بالوں کے بینک کا تاریخی پس منظر:

بالوں کی پیوندکاری کی تاریخ کا اگر مطالعہ کیا جائے تو سب سے پہلے 1952ء میں نیویارک کے ماہر امراض جِلد، ڈاکٹر نارمن(Norman Orentreich, 1922-2019)نے مردانہ گنجے پن کے علاج کے لیے بالوں کی پیوندکاری کی۔ اس پیوندکاری میں اس بات کو یقینی بنایا گیا تھا کہ زائد بال گنجے پن کے ساتھ اپنی جگہ بر قرار رہیں تاکہ یہ بال اصلی

---

(1) بالوں کے مراحل اور اجزائے ترکیبی کی مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

Wolfram LJ (2003) *Human hair: a unique physicochemical composite.* J Am Acad Dermatol ، 48(6 Suppl 1):S106–S114

Swift JA (1999) *Human hair cuticle: biologically conspired to the owner's advantage.* J Cosmet Sci ,(1999),50:23–47

Maria Valéria Robles Velasco & others , *"Hair fiber characteristics and methods to evaluate hair physical and mechanical properties"* , Brazilian Journal of Pharmaceutical Sciences vol. 45, n. 1, jan./mar., 2009(BJPS).

بالوں کی طرح کام کریں اور ان کی بڑھوتری اسی طرح ہو جس طرح انسان کے اپنے اصلی بال بڑھتے ہیں اس سے پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ زائد بال اصل بالوں سے زیادہ نہیں بڑھتے۔[1]

اکیسویں صدی میں بالوں کی پیوند کاری نے ترقی کی اور 2002ء میں امریکہ میں باقاعدہ اس کا پہلا بینک قائم ہوا البتہ بالوں کے بینک دیگر اعضاء کے بینکوں کی بنسبت بہت کم ہیں، ہاں مگر چھوٹے چھوٹے کلینک دنیا کے مختلف ممالک میں قائم ہیں جہاں بالوں کی پیوند کاری کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ ابھی حال (2019ء) میں انگلینڈ کے اندر پہلا ہیر فولیکل بینک قائم ہوا ہے۔[2]

محرکات واسباب:

اس قسم کے بینک قائم ہونے کے محرکات کا اگر جائزہ لیا جائے تو بنیادی طور پر یہ محرک سامنے آتا ہے کہ انسان روز اول سے اپنی خوبصورتی کے لیے مختلف قسم کے جتن کرتا آرہا ہے یعنی ہر انسان یہ چاہتا ہے کہ وہ دیکھنے میں خوبصورت نظر آئے لیکن اگر اس کے بال گرتے ہوں اور وہ گنجے پن کا شکار ہو جائے تو یہ عمل اس کی خوبصورتی پر بد نما داغ ہوتا ہے اسی لیے ماہرین طب نے اس پر غور وخوض شروع کیا کہ بالوں کا گرنا کس طرح کم کیا جائے اور جن لوگوں کے بال گر چکے ہیں ان کے بالوں کی پیوند کاری کے لیے کس قسم کے انتظامات کیے جائیں چنانچہ بالوں کی پیوند کاری کے لیے مختلف تجربات کیے گئے جیسا کہ ما قبل اس قسم کے علاج کی مختصر تاریخ بیان کی گئی ہے۔

مقاصد:

اس قسم کے بینک قائم کرنے کے درج ذیل مقاصد سمجھ آتے ہیں:

1. عطیہ دہندگان کے بالوں کو ایک بہتر جگہ محفوظ کیا جاسکے۔
2. بالوں کی پیوند کاری کروانے والوں کو ایک مناسب جگہ مہیا کی جاسکے۔
3. انسانی بالوں کو ضائع ہونے کے بجائے کسی کی ضرورت کے لیے استعمال کیا جاسکے۔

---

[1] Orentreich, Norman (1959). "*Autografts in Alopecia and Other Selected Dermatologic Conditions*". Annals of the New York Academy of Sciences. 83 (3): 463–479.

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
https://www.mirror.co.uk/science/worlds-first-hair-follicle-bank-18815470-
اس کے علاوہ ایک "بالوں کی پیوند کاری کا عالمی ادارہ" جو (ISHRS) نام سے موسوم ہے، یہ ادارہ 1993ء میں باقاعدہ طور پر معرض وجود میں آیا اس ادارے کی دنیا کے مختلف ممالک میں 70 سے زائد شاخیں ہیں جس میں 110 ممبر کام کر رہے ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
https://ishrs.org/about/history/

مبحث دوم: بالوں کے بینک اور بالوں کے ذریعے پیوند کاری کا حکم

انسانی بالوں کے بینک قائم کرنے کا شرعی حکم:

اس قسم کے بینک قائم کرنے یا نہ کرنے سے متعلق اہل علم سے کوئی صریح تعلیمات نہیں ملتیں البتہ ما قبل مختلف مباحث کے تحت انسانی اعضاء کے بینکوں سے متعلق جو تفصیلات بیان ہوئی ہیں ان کے ذریعے ایسے بینکوں کا حکم اخذ کیا جا سکتا ہے۔

چنانچہ بالوں کے بینک کا حکم عدم جواز کا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ گنجا پن کوئی ایسی بیماری نہیں جو انسانی ضرورت یا حاجت میں داخل ہو اور اس کے بغیر زندگی گزارنا ممکن ہو یا متعذر ہو زیادہ سے زیادہ ضرورت تحسینیہ ہے اور یہ کوئی ایسی وجہ نہیں جس کی وجہ سے بالوں کے ذریعے جو انسانی عضو ہے، پیوند کاری کی اجازت دے دی جائے۔

اس کے علاوہ اس قسم کے بینک کے ناجائز ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ایسے بینک قائم کرنے کا مقصد انسان کی کسی ایسی ضرورت کو پورا کرنا نہیں ہوتا جس کے بغیر اس کی زندگی اجیرن ہو جائے بلکہ اس قسم کا مقصد محض پیسے بٹورنا ہے اور بس۔ اس لیے یہ بینک اپنے جواز کے لیے کسی بھی شرعی دلیل کے حامل نہیں ہیں۔

انسانی بالوں کے ذریعے پیوند کاری کا حکم:

انسانی بالوں کے ذریعے پیوند کاری کی مختلف صورتیں ہیں جن میں سے صرف ایک جائز ہے اور باقی ناجائز ہیں جیسا کہ:

1. گرتے ہوئے بالوں کا علاج صرف پیوند کاری نہیں ہے بلکہ بہت سے مواقع پر اگر شروع سے ہی احتیاط اختیار کر لی جائے جیسا کہ شیمپو اور مختلف قسم کی کریموں کا استعمال زیادہ نہ کیا جائے، انسانی جلد کے لیے خطرناک کیمکلز پر مشتمل کنڈیشنز استعمال نہ کیے جائیں، زیادہ سخت قسم کی ٹوپیاں اور کوئی ایسی چیز جو بالوں تک ہوا پہنچنے سے مانع ہو نہ استعمال کی جائے، دھوپ میں کھلے سر زیادہ دیر تک نہ رہا جائے اور اس کے علاوہ بے شمار احتیاط ہیں جس کے ذریعے بالوں کو گرنے سے بچایا جا سکتا ہے اگر ان احتیاط کے بعد بھی بال گر رہے ہیں اور دوائیوں کے استعمال سے بالوں کا گرنا کم کیا جا سکتا ہے تو کسی دوسرے انسان کے بالوں کے ذریعے پیوند کاری کی قطعاً اجازت نہیں ہے کیونکہ انسانی اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کا اصل حکم یہی ہے کہ علاج معالجہ کی یہ صورت ناجائز ہے اور مذکورہ صورت میں کوئی ایسی مجبوری بھی نہیں پائی جا رہی کہ اس امر ممنوع کو ضرورت کے تحت جائز قرار دیا جا سکے۔[1]
2. دوسری صورت عدم جواز کی یہ ہے کہ بالوں کی پیوند کاری سے مقصود اگر اپنی شناخت بدلنا ہو یعنی کسی کو دھوکہ دینا مقصد ہو تو اس قسم کی بھی اجازت نہیں ہے چاہے مبتلا بہ پیوند کاری ذاتی قسم کا استعمال کرے یا غیری کا، یعنی چاہے

[1] مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: د، المختار، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص 113۔

اپنے بالوں کے ذریعے پیوند کاری کرائے یا کسی دوسرے شخص کے بالوں کے ذریعے پیوند کاری کرائے دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔[1]

3. مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ جو صورتیں ہیں یعنی نہ تو دوائیوں کے ذریعے علاج ہو رہا ہو اور نہ ہی کوئی تدلیس یا دھوکہ دہی مقصود ہو تو ایسی صورت میں اگر پیوند کاری ذاتی کا استعمال کیا جارہا ہے تو اس کی گنجائش ہے لیکن اگر کسی اور کے بال لے کر پیوند کاری کی جارہی ہے تو اس کے جواز کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔[2]

جواز کی صورت میں بھی درج ذیل شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے جیسا کہ:

أ. ضرورت یا حاجت کا درجہ ہو۔

ب. اس قسم کی پیوند کاری کے کامیاب ہونے کا ظن غالب ہو۔

ج. علاج کے اس عمل میں نقصان سے زیادہ نفع غالب ہو۔

د. جسم کے جس حصے سے بال لیے جارہے ہوں اس حصہ کو کسی بھی قسم کے نقصان سے بچانے کی تدابیر کر لی گئی ہوں اگر نقصان ہو رہا ہو تو پھر یہ صورت بھی ناجائز ہے۔

مذکورہ شرائط صرف بالوں کی پیوند کاری سے متعلق نہیں ہیں بلکہ ہر انسانی عضو کے ذریعے پیوند کاری میں یہ تمام شرائط ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ بالوں کے بینک کے قیام کی اجازت نہیں دی جاسکتی اس لیے کہ کوئی ایسی ضرورت سامنے نہیں آئی کہ جس کو بنیاد بنا کر اس کے جواز کی گنجائش پیدا کی جاسکے۔

اسی طرح بالوں کی پیوند کاری کی صرف ذاتی قسم جائز ہے اگر کسی دوسرے انسان کے بال اس عمل میں استعمال ہو رہے ہوں تو اس کی بھی اجازت نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

---

(1) ملاحظہ فرمائیں: د، السرطاوی، محمود علی، **حکم التشریح وجراحۃ التجمیل**، مجلۃ دراسات (علوم انسانیۃ وشریعۃ، عمان)، ج12، شمارہ3، (1985ء) ص149۔

(2) پیوند کاری ذاتی کے جواز کے دلائل ماقبل تیسرے باب میں تفصیل سے گزر چکے ہیں اس لیے تکرار سے احتراز کے پیش نظر ذکر نہیں کیے گئے۔ مذکورہ مسئلہ کی تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قرارت وتوصیات مجمع الفقہ الاسلامی الدولی، الدورۃ الرابعۃ، قرار رقم، 26، (1/4)، ص، 101-102؛ دار العلوم دیوبند کا فتوٰی درج ذیل لنک پر ملاحظہ فرمائیں:

https://darulifta-deoband.com/home/ur/clothing-lifestyle/21295

جامعۃ الرشید کا فتوٰی درج ذیل لنک پر ملاحظہ فرمائیں:

https://bit.ly/3OjkPDU

مجلس تحقیق اسلامی، (محدث فتوٰی) کا فتوٰی درج ذیل لنک پر ملاحظہ فرمائیں:

https://urdufatwa.com/view/1/20813

فصل چہارم: انسانی چربی کے بینک: نوعیت، ارتقاء اور فقہی جائزہ

مبحث اول: چربی کے بینک کا تعارف، تاریخی پس منظر، اہمیت، محرکات واسباب اور مقاصد

مبحث دوم: مصنوعی طریقوں کے ذریعے چربی کا دخول(Fat Injection) و خروج (Lipo Suction)اور فقہی نقطہ نظر

مبحث اول: چربی کے بینک کا تعارف، تاریخی پس منظر، اہمیت، مضر اثرات، محرکات و اسباب اور مقاصد

چربی، تیل اور لپڈ کا مفہوم: چربی یا تیل سے مراد کثیر تعداد میں موجود نامیاتی مرکبات اور کیمائی عناصر ہیں جو، کاربن، ہائیڈروجن اور آکسیجن تین عناصر پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اسی طرح وٹامنز کی مخصوص اقسام جیسا کہ وٹامنز اے، ڈی، ای اور کے(A,D,E & k)اسی کی مثالیں ہیں۔[1]

چربی، تیل اور لپڈ تینوں فیٹی ایسڈ[2] پر مشتمل ہوتے ہیں البتہ ان میں بنیادی فرق یہ ہے کہ چربی میں تیل کی بنسبت فیٹی ایسڈ کی مقدار زیادہ ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ عام درجہ حرارت پر چربی ٹھوس شکل اختیار کر لیتی ہے جب کہ تیل مائع ہی رہتا ہے اور لپڈ عام ہے چربی اور تیل دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔[3]

چربی کی اہمیت:

چربی اور تیل کی انسانی صحت کے لیے بہت اہمیت ہے جیسا کہ:

1. انسان کے جسم کی ساخت میں چربی انتہائی اہم مادہ ہے جو پروٹین کی شکل میں مختلف غذائیں کھانے سے انسان کے جسم میں داخل ہوتا ہے۔
2. جسم کی توانائی اور زندگی کے تمام مظاہر کا انحصار دراصل تیل اور خلیات کی کیمت پر ہی ہے۔
3. چربی ہی انسانی جسم کو کیلوریز فراہم کرتی ہے امریکن ہارٹ ایسوسی ایشن(AHA) کی رائے کے مطابق انسان کو روزانہ 25 سے 35 فیصد چربی سے کیلوریز حاصل ہوتی ہیں۔
4. وٹامنز کی مخصوص اقسام جیسا کہ وٹامنز اے، ڈی، ای اور کے(A,D,E & k) فراہم کرنے میں چربی کا مؤثر کردار ہے۔ یہ وٹامن صحت مند جلد، ہڈیاں، دانت اور آنکھوں کی ضامن ہوتے ہیں۔
5. چربی انسانی دل، رگوں اور گردوں کے ارد گرد موجود ہوتی ہے جو انسان کی مختلف حرکات کے دوران ان اعضاء کو کسی بھی قسم کے نقصان سے بچاتی ہے۔

---

(1) Fats and fatty acids in human nutrition Report of an expert consultation 10 – 14 November 2008 Geneva, Chpater 3, Fat and fatty acid terminology, methods of analysis and fat digestion and metabolism , pg:21 , (Food & Agriculture Organization of the United Nations Rome, 2010). For details please visit: https://www.fao.org/3/i1953e/I1953E.pdf

(2) غذا میں موجود چربی کو نظام انہضام، فیٹی ایسڈ میں تبدیل کر دیتا ہے جو بعد میں خون میں جذب ہو جاتا ہے۔ فیٹی ایسڈ دراصل تین مجموعات میں تقسیم ہوتا ہے اور یہ تینوں مل کر ایک مالیکیول بناتے ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:
Rummi Devi Saini , *Chemistry of Oils & Fats and their Health Effects* , International Journal of Chemical Engineering Research , vol 9 , no 1 ,(2017), pp. 105-119.

(3) https://pediaa.com/difference-between-fats-and-oils/

6. انسانی جسم میں امراض کے مقابلے کے لیے قدرت کی جانب سے جو دفاعی نظام قائم کیا گیا ہے وہ بھی چربی ہی کے مرہون منت ہے۔[1]

چربی کے مضر اثرات:

جس طرح چربی انسانی صحت کے لیے فائدہ مند اور نفع بخش ہے اسی طرح اس کی مقدار میں غیر معمولی اضافہ صحت کے لیے زہر قاتل ہے کیونکہ زائد مقدار چربی کی بافتوں میں جمع ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے بہت سی بیماریاں لاحق ہو جاتی ہیں جیسا کہ:

1. موٹاپا اور دل کی بیماریاں پیدا ہونا
2. ہائی بلڈ پریشر
3. کولیسٹرول کا بڑھ جانا
4. ذیابیطیس
5. نیند کی کمی
6. ذہنی دباؤ
7. شریانوں کا منجمد ہو جانا
8. چھاتی اور سینہ میں شدید درد ہونا
9. جگر کی کمزوری اور جوڑوں کا درد وغیرہ۔[2]

اسلامی تعلیمات بھی یہی ہیں کہ کھانے پینے میں احتیاط سے کام لیا جائے اور اسراف سے پرہیز کیا جائے۔ کیونکہ ایک صحت مند مومن کمزور، ضعیف اور لاغر مومن سے کہیں زیادہ بہتر ہوتا ہے[3] اس لیے ہمیں اپنی صحت کا خیال رکھنا چاہیے۔

چربی کے بینک کا مفہوم:

چربی کے بینک کی کوئی جامع مانع تعریف نہیں کی گی البتہ سابقہ بینکوں کو سامنے رکھتے ہوئے ذیل میں دو تعریفیں ذکر کی جاتی ہیں:

---

[1] Goodpaster, Bret H. *Measuring body fat distribution and content in humans*, Current Opinion in Clinical Nutrition and Metabolic Care: September 2002 - Volume 5 - Issue 5 - p 481-487

[2] https://www.medicalnewstoday.com/articles/hypnosis-for-weight-loss#other weight-loss-tips

[3] ملاحظہ فرمائیں: الاعراف: 31؛ البخاری، الجامع البخاری، کتاب الاطعمۃ، باب المومن یاکل فی معی واحد، حدیث، 5369؛ القشیری، صحیح مسلم، کتاب القدر، باب الایمان بالقدر والاذعان لہ، حدیث، 6774۔

1. چربی کے بینک سے مراد ایسے ادارے ہیں جہاں انسانوں کی چربی طبی ذرائع استعمال کر کے زیادہ عرصہ تک محفوظ رکھی جاتی ہے تاکہ بوقت ضرورت اس کو استعمال میں لایا جاسکے۔
2. اس سے مراد ایسی لیبارٹریاں ہیں جہاں عطیہ دہندگان کی جانب سے دی گئی چربی کو چند مخصوص طبی وسائل کے ذریعے محفوظ کیا جاتا ہے۔

تاریخی پس منظر:

جہاں تک چربی کے بینک کا تعلق ہے اس سے متعلق کوئی صریح قول نہیں ملتا اس لیے کہ چربی کے ذریعے پیوند کاری یا پلاسٹک سرجری دراصل ایسے طبی علاج میں شامل ہے جو انسانی خوبصورتی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اس لیے اس قسم کے الگ سے بینک نہیں ہیں البتہ وہ لیبارٹریز جہاں انسانی شخصیت میں نکھار کے لیے مختلف اجزا کا استعمال ہوتا ہے وہاں چربی اور تیل کے ذریعے بھی علاج معالجہ کیا جاتا ہے اس لیے ذیل میں ظاہری خوبصورتی کے لیے علاج معالجہ کی تاریخ کا مختصر اجائزہ پیش کیا جاتا ہے:

مسلمان اطباء میں سے امام رازیؒ پہلے طبیب ہیں جنہوں نے اپنی کتاب "الحاوی" میں پھٹے ہوئے ہونٹ کے علاج کی طرف اشارہ کیا ہے، اسی طرح اپنی ایک اور کتاب "امراض الاطفال" میں پیدائشی بڑے سر والے انسان کے لیے بھی علاج تجویز کیا ہے۔ اس کے علاوہ بھی بہت سے ایسے عمل جراحی کا ذکر ہے جن کا تعلق انسان کے دانت، گردن، سینہ اور پیٹ سے ہے۔[1]

اس کے علاوہ امام زہراوی(936-1013) نے سرجری کے میدان میں ایسے نت نئے طریقے متعارف کرائے ہیں جو پہلے کسی ماہر طبیب نے بیان نہیں کیے تھے یہی وجہ ہے کہ پلاسٹک سرجری کے اولین ماہرین میں سے ایک نام امام زہراوی کا گردانا جاتا ہے۔[2]

اگر چربی کے ذریعے پیوند کاری کی بات کی جائے تو اس کا پہلا واقع انیسویں صدی کے آخر میں 1893ء کو پیش آیا جب ایک جرمن ڈاکٹر گستو نیوبر(Gustav Neuber, 1850-1932) نے انفیکشن کی وجہ سے پڑنے والے نشانات کو ختم کرنے کے لیے بازو کی چربی کو آنکھ میں منتقل کیا۔ اس کے بعد اسی صدی میں ایک دو اور واقعات دیکھنے میں آئے لیکن چربی کی پیوند کاری کو تقریباً سو سال تک کوئی خاطر خواہ مقبولیت حاصل نہ ہو سکی جس کی وجہ بہت سی طبی پیچیدگیاں اور پیوند کاری کے خراب نتائج تھے۔ بالآخر بیسویں صدی کے آخر میں 1990ء کو نیویارک کے ایک سرجن ڈاکٹر سڈنی کولیمن(Sydney Coleman) نے مختلف قسم کے تحقیقی مقالات جاری کیے جن میں چربی

---

(1) ملاحظہ فرمائیں: د، الحاج قاسم محمد، **الطب عند العرب والمسلمین**، (جدۃ، الدار السعودیۃ، 1987ء)، ص 71، 105۔

(2) ملاحظہ فرمائیں: د، الزینی، محمود محمد، **مسؤولیۃ الاطباء عن العملیات التعویضیۃ والتجمیلیۃ**، (الاسکندریۃ، مؤسسۃ الثقافۃ الجامعیۃ، 1991ء)، ص 88۔

نکالنے کے جدید طریقے، پیوند کاری کا سہل اور مؤثر طریقہ کار اور جسم میں چربی داخل کرنے کا مکمل لائحہ عمل بیان کیا گیا تھا۔[1] اس کے بعد اب پلاسٹک سرجری نے بہت ترقی کر لی ہے۔

محرکات واسباب:

چربی کے بینکوں کے محرکات کا اگر بغور جائزہ لیا جائے تو اس کے بے شمار محرکات سامنے آتے ہیں جیسا کہ ماقبل بیان ہوا ہے کہ ہر انسان یہ چاہتا ہے کہ وہ خوبصورت نظر آئے اور دیکھنے والے کو بھلا معلوم ہو اس لیے سائنسدانوں نے زیب وزینت کے لیے جہاں اور بہت سے طبی تجربات کیے ہیں اور انسانی اعضاء کی پیوند کاری میں نت نئے طریقے ایجاد کیے ہیں اسی طرح اس بات کا بھی اہتمام کیا ہے کہ ایسے ادارے قائم ہوں جہاں انسانی چربی کے ذریعے علاج کیا جائے بایں صورت کہ زائد چربی کو کم کیا جائے یا دبلے پتلے اعضاء کو خوبصورت کرنے اور جاذب نظر بنانے کے لیے چربی کا استعمال کیا جائے۔ اس کی مزید تفصیل اگلی مبحث میں ذکر کی گئی ہے۔

مقاصد:

چربی کے بینک بنیادی طور پر انسان کی چربی کو محفوظ کرنے اور بوقت ضرورت قابل استعمال بنانے کے لیے قائم کیے جاتے ہیں۔ البتہ عام طور پر اس قسم کے بینک میں پیوند کاری ذاتی ہی پر عمل کیا جاتا ہے کیونکہ دوسرے کی چربی کے ذریعے پیوند کاری بہت سے مضر اثرات کا باعث ہوتی ہے[2] جیسا کہ سوزش کا ہونا، جلد کا داغدار ہو جانا اور جلد کی بنیادی بافتوں کے درمیان سیال مادے کا جمع ہو جانا وغیرہ۔

---

[1] https://www.plasticsurgery.org/news/blog/fat-grafting-history-and-applications (Last Modified : 2015.)

[2] مضر اثرات کی تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

https://www.wellesleycosmeticsurgery.com/long-term-side-effects-fat-injections/ (last Modified : 2019.)

مبحث دوم: مصنوعی طریقوں کے ذریعے چربی کا دخول(Fat Injection) اور خروج(Lipo Suction): فقہی نقطہ نظر

جسم میں چربی داخل کرنے اور غیر ضروری چربی کو ختم کرنے کے لیے دو مختلف طبی طریقے استعمال ہوتے ہیں۔ چربی داخل کرنے کو عربی میں (حقن الشحم) اور انگلش میں (Fat Injection) کہتے ہیں جب کہ غیر ضروری چربی کو جسم سے الگ کرنے کے طبی عمل کو عربی میں (شفط الدھون) اور انگریزی میں (Lipo Suction) کہتے ہیں۔ دراصل انسانی جسم کی ساخت ایسی ہے کہ اس میں گردش ایام کے ساتھ چربی کی مقدار میں کمی زیادتی واقع ہوتی رہتی ہے جس کا زیادہ اثر چہرے پر پڑتا ہے لہذا چہرے پر جھریاں پڑ جاتی ہیں جو انسان کی جوانی اور خوبصورتی پر بہت گہرا اثر ڈالتی ہے۔ خوبصورت نظر آنے کی فطری خواہش کو پورا کرنے کے لیے عصر حاضر میں چہرے کی چربی کے ذریعے پیوندکاری (Fat Injection) کرنا یا پیٹ اور کولہوں وغیرہ کی چربی کو کم کرانے کے لیے (Lipo Suction) کرانا ایک عام معمول بن چکا ہے۔

ذیل میں دونوں کی مختلف صورتیں اور احکام بیان کیے جاتے ہیں:

چربی کا خروج(Lipo Suction)، صورتیں اور شرعی حکم:

مفہوم: چربی کا خروج(Lipo Suction) یہ ہے کہ انسانی جلد کے نیچے موجود غیر ضروری چربی کو مخصوص کیمیکلز کے ذریعے پگھلانے کے بعد ایک ٹیوب کے ذریعے چوس کر نکالا جاتا ہے، خاص طور پر جب اس چربی نکالنے کا مقصد حسن وجمال اور زیب وزینت میں زیادتی ہو۔ عام طور پر کولہوں، رانوں اور پیٹ کی چربی کو کم کرنے کے لیے یہ عمل کیا جاتا ہے۔ بلوغت کی عمر تک چربی کے خلیے بڑھتے رہتے ہیں اس کے بعد ان خلیوں میں ٹھہراؤ آجاتا ہے البتہ خوراک میں بے احتیاطی، آب وہوا کے اثرات اور دیگر عوارض کی وجہ سے ان خلیوں کا تناسب بگڑ جاتا ہے جس کی وجہ سے انسان موٹاپے کا شکار ہو جاتا ہے اور ورزش اور سخت جان کام کے باوجود موٹاپہ کم ہونے کا نام نہیں لیتا اس لیے چربی کم کرنے کا ایک ہی طریقہ (Lipo Suction) تجویز کیا جاتا ہے۔[1]

صورتیں: جسم کی بہت سی جگہیں ایسی ہیں جہاں غیر ضروری چربی جمع ہو جاتی ہے جیسا کہ:

پیٹ، کولہے، رانیں، گھٹنے، رخسار، ٹھوڑی کی تہہ، گردن، ثدیین، پستان یا چھاتی، دونوں پلکیں اور پاؤں کے تلوے وغیرہ۔

جسم کے یہ چند وہ اعضاء ہیں جن پر عام طور پر ضرورت سے زائد چربی جمع ہو جاتی ہے جس کو ختم کرنے کے لیے

---

[1] https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/liposuction (Last Modified:2016)

(Lipo Suction) کا استعمال کیا جاتا ہے۔ عموماً یہ عمل حسن و جمال کے لیے کیا جاتا ہے۔[1] البتہ بعض اوقات علاج کے لیے بھی کیا جاتا ہے جیسا کہ جوڑوں کے درد، کمر درد، کولیسٹرول، ذیابیطس، شوگر اور دل کی بیماریوں کی وجہ اگر جسم میں موجود زیادہ چربی اور موٹاپہ بن رہا ہے تو مختلف اشخاص پر تجربات کے ذریعے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ (Lipo Suction) ایسے مریضوں کے لیے مفید ثابت ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

جسم سے زائد چربی ختم کرنے (Lipo Suction) کی دو وجوہات ہو سکتی ہیں جیسا کہ:

پہلی وجہ: اگر کوئی شخص جسم سے چربی اس لیے ختم کرا رہا ہے کہ اس کو مذکورہ بالا بیماریوں (جوڑوں کے درد، کمر درد، کولیسٹرول، ذیابیطس، شوگر اور دل کی بیماریاں) میں سے کوئی بیماری لاحق ہے اور اس کے پاس شفایاب ہونے کا صرف یہی ایک راستہ ہے کہ (Lipo Suction) کرالے تو اس صورت میں جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے جس کے درج ذیل دلائل ہیں:

1. پہلی دلیل یہ ہے کہ علاج معالجہ کی شریعت میں اجازت ہے جیسا کہ پہلے باب میں تفصیل سے بیان ہو چکا ہے اور علاج معالجہ میں بعض اوقات جراحی کے عمل کی بھی ضرورت پڑتی ہے جس کا اصل مقصد مریض کی چیڑ پھاڑ کرنا نہیں ہوتا بلکہ اس کو صحت یاب کرنا ہوتا ہے پس جس طرح دیگر امراض کے علاج میں عمل جراحی سے گزارنا جائز ہے اسی طرح یہ صورت بھی جائز ہے۔
2. دوسری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگر زائد چربی جسم سے الگ نہ کی جائے تو یہ شخص مزید بیمار ہو سکتا ہے جو اس کے لیے نقصان کا باعث ہوگا اور شرعی قاعدہ ہے کہ حتی الامکان ہر انسان کو ضرر اور نقصان سے بچایا جائے گا چہ جائیکہ وہ نقصان انسان کی صحت سے متعلق ہو اس لیے اس صورت میں بطریق اولیٰ نقصان سے بچانے کے لیے عمل جراحی سے گزارنے کی اجازت دی جائے گی۔
3. فقہائے کرام نے بعض ایسی صورتوں میں بھی حقنہ کی اجازت دی ہے جو اپنے مفہوم کے اعتبار سے شرعی ضرورت میں داخل نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ وہ قوت باہ میں اضافہ کے لیے حقنہ کرانے کی اجازت دیتے ہیں[2] حالانکہ قوت باہ میں اضافہ کوئی ایسی مجبوری نہیں جس کو اضطراری حالت میں شمار کرکے ناجائز امور کی بھی گنجائش پیدا کی جائے لہٰذا جب حقنہ کی اجازت ہے جس میں کشف عورت بھی ہوتا ہے تو مذکورہ صورت میں تو مریض کو نقصان (جیسا کہ دل کی بیماریاں اور ذیابیطس وغیرہ) سے بچانا مقصود ہے اس لیے یہ صورت بطریق اولیٰ جائز ہے۔

---

(1) محمد رفعت وآخرون، **عمليات الجراحية وجراحة التجميل**، (بیروت، دار المعرفة، 1977ء)، ص151،150؛ د، الزائدي، مصطفىٰ محمد، **الجراحة التجميلية**، (قاهرة، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، 2002ء)، ص28۔

(2) تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: السرخسي، المبسوط، ج10، ص156۔

مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے یہ صورت جائز ہے لیکن اگر چیڑ پھاڑ کرنے سے مریض مزید بیمار ہو رہا ہے تو یہ صورت جائز نہیں ہو گی۔اسی طرح علاج کی اگر کوئی اور صورت بھی ہو تو اس صورت کے اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔واللہ اعلم۔

دوسری وجہ: اگر چربی نکالنے(Lipo Suction) کا مقصد جسم کی ہیئت میں اعتدال، نکھار پیدا کرنا اور زیب و زینت اختیار کرنا ہو جیسا کہ عموماً کولہوں، رانوں اور پیٹ کے نچلے حصے کی چربی کو اس مقصد کے لیے الگ کیا جاتا ہے تو اس صورت کو علماء نے ناجائز قرار دیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ:

1. اس صورت کے ناجائز ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ قرآنی تعلیمات[1] کے مطابق انسان کو کسی صورت بھی اپنے جسم میں چیڑ پھاڑ کرنے یا نقصان پہنچانے کی اجازت نہیں ہے الا یہ کہ کوئی ضرورت یا حاجت ہو جیسا کہ پہلی صورت میں علاج معالجے کی ضرورت کے پیش نظر چیڑ پھاڑ کرنے کی اجازت دی گئی تھی لہذا جب کوئی ضرورت نہیں ہے تو محض حسن و جمال کی غرض سے ایسا کرانا جائز نہیں ہے۔
2. مذکورہ صورت میں کشف عورت کا صریح امکان ہے بلکہ(Lipo Suction) میں تو اکثر کشف عورت ہوتا ہے اور بغیر کسی شرعی عذر کے کشف عورت جائز نہیں ہے اس لیے یہ صورت بھی جائز نہیں ہو گی۔
3. اس صورت کے ناجائز ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ(Lipo Suction) محض چند منٹوں یا گھنٹوں کا عمل نہیں ہے بلکہ عمل جراحی کے بعد بھی کچھ دن انسان اسی عمل کے باقیات سے بندھا رہتا ہے جیسا کہ(Lipo Suction) کے عمل کے بعد مبتلا بہ عضو کو نقصان (جیسا کہ سوجن، سوزش اور عمل جراحی کے دھبے) سے بچانے کے لیے کچھ دن مخصوص کپڑے سے لپیٹ دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے اعضاء تک وضو یا غسل کا پانی نہیں پہنچتا اور بغیر کسی شرعی عذر کے پٹی پر مسح کرنا ناجائز ہے اس لیے یہ صورت بھی ناجائز ہے۔

چربی کے دخول(Fat Injection) کی صورتیں اور شرعی حکم:

مفہوم: کسی عضو کی پیوند کاری کے لیے انسان کے اپنے جسم سے چربی لے کر پیوند کاری کی جاتی ہے بایں صورت کہ پیٹ یا کولہوں سے چربی لینے کے بعد غیر ضروری ٹشوز الگ کرنے کے لیے طبی عمل سے گزارا جاتا ہے تاکہ مطلوبہ جگہ پر استعمال کرنے کے لیے اس کو کارآمد بنایا جاسکے اس سارے طبی عمل کو(Fat Injection) کہتے ہیں۔پیوند کاری کی اس صورت میں عام طور پر ڈاکٹرز مریض کو نتائج کی ضمانت نہیں دیتے اس لیے اس کے نتائج خطرناک ہو سکتے ہیں۔[2]

---

[1] ملاحظہ فرمائیں: البقرۃ:195۔

[2] https://www.drhayescosmeticsurgery.com/blog/fat-grafting-vs-liposuction

چربی کے دخول (Fat Injection) کے مراحل:

(Fat Injection) کے تین مراحل ہیں جیسا کہ:

- چربی نکالنے کے لیے سب سے پہلے جلد میں چھوٹے چھوٹے سے سوراخ کر کے مطلوبہ مقدار ایک ٹیوب کے ذریعے جلد سے نکال لی جاتی ہے اور پھر ٹانکے لگا کر ان سوراخوں کو بند کر دیا جاتا ہے۔
- چربی اور خون کو الگ کرنے کے لیے مخصوص طبی آلات کا استعمال کیا جاتا ہے۔
- آخر میں جس جگہ کی چربی کے ذریعے پیوند کاری کرنی ہوتی ہے اس میں چربی ڈال دی جاتی ہے اس مرحلے کے بعد عام طور پر ٹانکوں کی ضرورت نہیں پڑتی۔[1]

صورتیں:

جسم میں چربی کے دخول (Fat Injection) کی بہت سی صورتیں ہیں جیسا کہ:

1. چہرے پر پڑنے والی جھریوں کو ختم کرنے کے لیے چربی کے ذریعے پیوند کاری کا عمل سرانجام دیا جاتا ہے۔ یہ صورت سب سے زیادہ شائع ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ چہرہ ہی انسان کے حسن و جمال کا اصل مظہر ہے اس لیے اس کا حسن برقرار رکھنے کے لیے ایسا کیا جاتا ہے۔[2]
2. مرد یا عورت کی چھاتی کی از سر نو تشکیل سازی۔[3]
3. محض خوبصورتی کے لیے عورت کے پستانوں کی پیوند کاری کرنا یا ایک پستان کو دوسرے پستان کے برابر کرنے کے لیے پیوند کاری کرنا۔[4]
4. ہونٹ بڑا کرنے کرنے کے لیے پیوند کاری کرنا۔
5. دھنسی ہوئی آنکھوں کی پیوند کاری کرنا۔[5]
6. ناک کی پیوند کاری کرنا۔[6]
7. ٹھوڑی کی پیوند کاری کرنا۔[7]

---

(1) https://www.nhs.uk/conditions/cosmetic-procedures/surgical-fat-transfer/

(2) د، الشرقاوی، احمد جمیل، **شد الوجہ**، ش، 383، مجلۃ طبیبک الخاص، (2000ء)، ص21۔

(3) د، دیان جیر بر، **مائۃ سؤال وجواب حول الجراحۃ التجمیلیۃ**، (بیروت، الدار العربیۃ للعلوم، 2006ء)، ص118-121۔

(4) د، عادل ولسن، **اعادۃ انشاء الثدی**، ش، 383، مجلۃ طبیبک اخلاص، (2001ء)، ص76-79

(5) د، عصام شعبان، **الجراحۃ التجمیلیۃ للفم والوجہ والفکین**، (دمشق، دار طلاس، 1994ء)، ص140۔

(6) د بدر الدین، **الجراحۃ التصنیعیۃ والتجمیلیۃ**، (دمشق، دار الوسیم، 2001ء)، ص557، 735۔

(7) د، عصام، الجراحۃ التجمیلیۃ للفم والوجہ والفکین، ص259۔

8. آلہ تناسل کو بڑا کرنے کے لیے پیوند کاری کرنا۔[1]

مذکورہ بالا تمام صورتوں کا مقصد صرف اور صرف حسن و جمال میں زیادتی اور اضافہ ہے یا بعض صورتوں میں ہمبستری کے وقت مزید لذت حاصل کرنے کے لیے آلہ تناسل کی پیوند کاری کرائی جاتی ہے۔

البتہ مذکورہ بالا دو صورتوں میں سے دوسری اور آٹھویں صورت بعض اوقات علاج کے طور پر بھی استعمال کی جاتی ہے بایں صورت کہ اگر کسی کو چھاتی کا کینسر ہو یا اس کی ظاہری وضع قطع بدل گئی ہو تو علاج کے بعد چھاتی کی دوبارہ پیوند کاری کرائی جاتی ہے یا بعض اوقات آلہ تناسل کے زخمی ہونے کے بعد اس قسم کی پیوند کاری کی ضرورت پڑتی ہے۔

چربی کے دخول (Fat Injection) کا شرعی حکم:

مذکورہ بالا صورت کی دو وجوہات ہو سکتی ہیں اور ہر ایک وجہ کا حکم یہ ہے کہ:

پہلی وجہ: اگر چربی کے دخول (Fat Injection) کا مقصد علاج معالجہ ہے تو ما قبل ابواب میں پیوند کاری کے لیے علمائے کرام کی بیان کردہ شرائط کے مطابق اس صورت کی اجازت دی جائے گی جیسا کہ:

1. علاج معالجہ کے لیے صرف پیوند کاری ہی آخری حل ہو۔
2. علاج معالجہ کے دوران کسی اور مرض کے لاحق ہونے یا مرض کے بڑھ جانے کا خوف نہ ہو۔
3. طبیب کا ظن غالب یہ ہو کہ یہ پیوند کاری اور عمل جراحی کامیاب ہو گا۔
4. علاج معالجہ کی یہ صورت مریض کے لیے نفع بخش ثابت ہو ایسا نہ ہو کہ نقصان زیادہ ہو اور نفع کم ہو۔

دوسری وجہ: اگر پیوند کاری کا مقصد علاج معالجہ نہیں ہے بلکہ زیب و زینت اور حسن و جمال ہے تو اس صورت کو جمہور نے ناجائز قرار دیا ہے۔

جمہور نے اپنے موقف کے کچھ دلائل پیش کیے ہیں جیسا کہ:

جمہور کے دلائل:

1. پہلی دلیل سورہ نساء کی وہ مشہور آیت[2] ہے جس کا تذکرہ ما قبل ابواب میں کافی دفعہ ہو چکا ہے کہ جو لوگ شیطان کے بہکاوے میں آ کر اللہ تعالیٰ کی تخلیق میں تبدیلی کرتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی لعنت کے مستحق ہیں اور بغیر کسی وجہ کہ محض زیب و زینت کے لیے چربی کا دخول یا خروج اس تخلیق میں ردوبدل کرنا ہے جس پر وعید نازل ہوئی ہے اس لیے ایسا کرنے کی اجازت نہیں ہے۔[3]

---

(1) د، جیھان احمد فرج، **جراحۃ التجمیل الیٰ این**، ش504، مجلۃ العربی، (2000ء)، ص58۔

(2) النساء:119

(3) محمد بن محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص183۔

2. ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت[1] جس میں جسم گودنے والی اور پلکیں سنوارنے والی عورتوں پر لعنت کی گئی ہے۔ یعنی تخلیق میں محض حسن و جمال کے لیے تبدیلی کرنے کی سخت ممانعت ہے اور مذکورہ صورت میں بھی چونکہ ایسا ہی ہو رہا ہے اس لیے اس کی اجازت نہیں ہے۔[2]

3. عام طور پر ایسا کرنے میں دھوکہ دہی اور تدلیس پایا جاتا ہے اس لیے اس کی اجازت نہیں ہے۔[3]

4. اس قسم کی پیوند کاری میں بہت سے محاذیر، خطرات اور نقصانات کا سامنا کرنا پڑتا ہے جیسا کہ کشف عورت، جسم میں بلا ضرورت کانٹ چھانٹ کرنا وغیرہ، اس لیے اس کو جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔[4]

چربی کے دخول اور خروج سے متعلق راجح موقف اور راقم کی رائے:

زیب وزینت کے لیے ایسی پیوند کاری میں جمہور کا موقف بظاہر راجح معلوم ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں محض زیب وزینت کے لیے ایسا کیا جا رہا ہے، تخلیق میں تبدیلی واقع ہو رہی ہے، کشف عورت ہو رہا ہے، بغیر کسی وجہ کہ جسم میں کانٹ چھانٹ ہو رہی ہے وغیرہ۔

لیکن اگر دیکھا جائے تو متقدمین فقہائے کرام سے کچھ ایسے نظائر ہمیں ملتے ہیں جن میں بہت سی ایسی چیزوں کی بھی اجازت دی گئی ہے جو زیب وزینت سے متعلق اسلامی تعلیمات کے خلاف ہیں جیسا کہ امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص موٹاپہ اختیار کرنے کے لیے حقنہ کراتا ہے تو اس کی گنجائش ہے۔[5] حالانکہ موٹاپہ نہ تو ضرورت ہے اور نہ ہی حاجت ہے اسی طرح حقنہ کرانے میں کشف عورت لا محالہ ہوتا ہے پھر بھی ایک مباح کام کے لیے اس کی اجازت دی گئی ہے۔

اسی طرح پہلے امام شافعیؒ کا قول بیان ہو چکا ہے کہ وہ قوت باہ میں اضافہ کے لیے حقنہ کرانے کی اجازت دیتے ہیں حالانکہ قوت باہ میں اضافہ کوئی ایسی مجبوری نہیں جس کو اضطراری حالت میں شمار کرکے ناجائز امور کی بھی گنجائش پیدا کی جائے لیکن پھر بھی اس کی اجازت دی گئی ہے۔

اس کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں کہ زیب وزینت اختیار کرنا، خوبصورت نظر آنا ایک فطری خواہش ہے اور اللہ تعالیٰ کو بھی خوبصورتی پسند ہے یوں پراگندہ گھومنا اور بے ڈھنگا انداز اختیار کرنا ایک مہذب انسان کی شناخت نہیں ہے لہٰذا اگر کوئی مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ اس قسم کی پیوند کاری کراتا ہے تو اس کی گنجائش ہونی چاہیے۔ شرائط یہ ہیں کہ:

---

(1) تخریج گزر چکی ہے۔

(2) اسامہ، صباغ، **العملیات التجمیلیۃ وحکمھا فی الشریعۃ الاسلامیۃ**، (بیروت، دار ابن حزم، 1999ء)، ص 55-56

(3) ایضاً۔

(4) محمد بن محمد، احکام الجراحۃ الطبیۃ، ص 185۔

(5) الحنفی، البخاری، طاھر بن احمد، خلاصۃ الفتاوی، ج 4، ص 363

1. حدود سے تجاوز نہ کیا جائے بایں صورت کہ عام طور پر جو انسانی اعضاء کی شکل وصورت اور ہیئت ہے اس میں تبدیلی واقع نہ ہو۔
2. جنس مخالف کا تشبہ اختیار نہ کیا جائے۔
3. دھوکہ دہی اور تدلیس نہ ہو۔
4. پیوند کاری کے دوران کسی قسم کے نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کی رائے اپنی جگہ اہمیت کی حامل ہے کہ اس قسم کی پیوند کاری کی مطلقا اجازت نہیں دینی چاہیے ورنہ لوگ شتر بے مہار ہو جائیں گے اور تخلیق میں تبدیلی کا بھی امکان ہے لیکن اگر تخلیق میں کسی قسم کی تبدیلی واقع نہیں ہو رہی اور ما قبل بیان کردہ شرائط کا بھی خیال رکھا جارہا ہے تو اس صورت کی گنجائش ہونی چاہیے جیسا کہ متقدمین کی جانب سے بیان کردہ بعض نظیروں سے اس کی تائید بیان کر دی گئی ہے۔ واللہ اعلم

سوال: یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے کہ آج کل خوبصورتی کے لیے چربی ختم کرنے یا مخصوص جگہ میں چربی بڑھانے کے لیے مخصوص کھانوں کا یا دوائیوں کا استعمال کیا جاتا ہے، کیا ایسی چیزوں کا استعمال مذکورہ مقاصد کے لیے جائز ہے یا نہیں؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے جیسا کہ فقہائے حنفیہ نے بیوی کو اپنے شوہر کے لیے موٹاپہ اختیار کرنے کی اجازت دی ہے بایں صورت کہ زیادہ کھانا تناول کر کے عورت موٹی ہو جائے۔[1] لہذا اسی مسئلہ پر قیاس کر کے اس صورت کو بھی جائز قرار دیا جائے گا اس کے علاوہ مزید دلائل یہ ہیں کہ:

اصل اشیاء میں اباحت ہے جیسا کہ سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[2]

ترجمہ: اللہ وہ ذات ہے جس نے زمین میں موجود ہر شئے تمہارے (انسان) لیے پیدا کی ہے۔

یعنی زمین میں موجود ہر شئے انسان کے لیے پیدا کی گئی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ فی نفسہ دنیا میں موجود تمام اشیاء انسان استعمال کر سکتا ہے لہذا اگر کسی چیز کی حرمت پر کوئی صریح نص وارد نہ ہو تو اس کو جائز ہی سمجھا جائے گا۔

اسی اصول سے متعلق علامہ ابن تیمیہ بیان کرتے ہیں:

"أَنَّ الْأَصْلَ فِي جَمِيعِ الْأَعْيَانِ الْمَوْجُودَةِ عَلَى اخْتِلَافِ أَصْنَافِهَا وَتَبَايُنِ أَوْصَافِهَا أَنْ تَكُونَ حَلَالًا مُطْلَقًا لِلْآدَمِيِّينَ وَأَنْ تَكُونَ طَاهِرَةً لَا يَحْرُمُ عَلَيْهِمْ مُلَابَسَتُهَا وَمُبَاشَرَتُهَا وَمُمَاسَّتُهَا وَهَذِهِ كَلِمَةٌ جَامِعَةٌ

---

(1) شیخ نظام الدین و آخرون، **فتاویٰ ہندیہ**، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1980ء)، ج5، ص355۔

(2) البقرۃ: 29۔

وَمَقَالَةٌ عَامَّةٌ وَقَضِيَّةٌ فَاضِلَةٌ عَظِيمَةُ الْمَنْفَعَةِ وَاسِعَةُ الْبَرَكَةِ يَفْزَعُ إِلَيْهَا حَمَلَةُ الشَّرِيعَةِ فِيمَا لَا يُحْصَى مِنْ الْأَعْمَالِ وَحَوَادِثِ النَّاسِ "[1]

تمام موجود اعیان کی (حلت و حرمت) میں اصول یہ ہے کہ ایسی تمام چیزیں باوجود اپنے اوصاف میں اختلاف و تضاد کے، انسانوں کے لیے مطلقا حلال ہیں۔ یہ طاہر اور پاک ہیں لہذا ان کو چھونا، استعمال کرنا اور کسی بھی کام میں لانا انسانوں پر حرام نہیں ہے۔ یہ ایک ایسا جامع اصول، عمومی کلام اور اہم بحث ہے جو اپنے نفع اور برکت کے اعتبار سے انتہائی وسعت اور عظمت پر مبنی ہے۔ شریعت کے اس اصول پر انسانوں کے بہت سے روزمرہ کے معاملات اور حوادثات متفرع ہوتے ہیں۔

اس عبارت میں علامہ ابنِ تیمیہؒ نے یہ واضح کیا ہے کہ شریعت اسلامی کا اصول یہ ہے کہ دنیا میں جتنی چیزیں ہیں وہ در اصل انسان کے استعمال کے لیے بنائی گئی ہیں لہذا جب تک کسی شئے کی حرمت پر صریح نص موجود نہ ہو تب تک اس کے کسی بھی طرح کے استعمال پر کوئی پابندی نہیں ہے۔

اس کے علاوہ حدیث شریف میں بیان ہوا ہے کہ :

((لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر "، قال رجل: إن الرجل، يحب ان يكون ثوبه حسنا، ونعله حسنة، قال: إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق وغمط الناس)) [2]

"جنت میں نہ جائے گا وہ شخص جس کے دل میں رتی برابر بھی غرور اور گھمنڈ ہو گا۔" ایک شخص بولا: ہر ایک آدمی چاہتا ہے اس کا جوتا اچھا ہو اور کپڑے اچھے ہوں (اوروں سے تو کیا یہ بھی غرور اور گھمنڈ ہے) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللہ جمیل ہے، دوست رکھتا ہے جمال کو۔ غرور گھمنڈ یہ ہے کہ انسان حق کو ناحق کرے"

اس حدیث میں غور و فکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ ﷺ نے تکبر، غرور اور گھمنڈ کی شناعت بیان کی تو ایک صحابی کو کچھ اشکال ہوا یا ان کو حدیث کا مفہوم سمجھنے میں کوئی دشواری ہوئی کہ اگر کوئی شخص اچھے کپڑے پہنتا ہے یا اچھا جوتا استعمال کرتا ہے تو کیا یہ بھی تکبر و غرور میں شمار ہو گا؟ یعنی ان کے سوال کا مقصد یہ تھا کہ کیا اپنے آپ کو خوبصورت ظاہر کرنے کے لیے جائز طریقہ استعمال کرنا بھی تکبر میں شمار ہو گا کیا؟ تو آپ ﷺ نے نہ صرف یہ کہ ان کے سوال کا جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ خوبصورت ہے اور خوبصورتی کو پسند کرتا ہے بلکہ ان کے ذہن میں جو اشکال پیدا ہو رہا تھا اس کو بھی ختم کیا کہ خوبصورت نظر آنا تکبر نہیں ہوتا بلکہ دوسروں کو حقیر سمجھنا اور اپنے آپ کو برتر سمجھنا یہ تکبر ہے۔

---

(1) ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی، ج 21، ص 563۔

(2) ملاحظہ فرمائیں: القشیری، صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب تحریم الکبر وبیانہ، حدیث، 265؛ السجستانی، سنن ابی داود، کتاب اللباس، باب ما جاء فی الکبر، حدیث، 4090۔

پس قرآن وحدیث اور اہل علم کی آراء کی روشنی میں یہ کہنا بالکل بے جا نہیں ہے کہ خوبصورت نظر آنے کے لیے ہر جائز طریقہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

البتہ مندرجہ ذیل شرائط کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ:

1. مخصوص کھانوں یا دوائیوں کے استعمال سے جسم کو کسی قسم کا کوئی ضرر لاحق نہ ہو۔
2. خلقت اصلی اور فطرت اصلی میں کسی قسم کی کوئی تبدیلی واقع نہ ہو رہی ہو۔
3. کسی قسم کا غرر اور دھوکہ پیدا نہ ہو رہا ہو۔
4. کسی بھی طرح سے کفار، فاسق وفاجر یا جنس مخالف کے ساتھ تشبہ مقصود نہ ہو۔

چربی کے بینک قائم کرنے کا حکم:

چربی کے بینک قائم کرنا جائز ہے یا ناجائز؟ اس کا تعلق دراصل چربی کے ذریعے پیوند کاری کرنے کی ان صورتوں سے ہے جو ما قبل گزر چکی ہیں اس لیے انہی صورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا جاتا ہے کہ:

1. اگر تو بینک قائم کرنے کا مقصد یہ ہے کہ محفوظ کردہ چربی کو کسی انسان کی خوبصورتی، اور نوجوان نظر آنے کے لیے استعمال کرنا ہے تو اس صورت میں ایسے بینک قائم کرنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ اس میں اسراف و تبذیر، دھوکہ دہی، فاسق وفاجر کے ساتھ تشبہ اور اس کے علاوہ بہت سے محاذیر ہیں جن کی اسلام میں گنجائش نہیں ہے۔ ہاں البتہ ویسے کسی کلینک میں جا کر اگر اس قسم کی پیوندکاری کرائی جائے تو شرائط کے ساتھ اس کی گنجائش ہونی چاہیے جیسا کہ ما قبل تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔
2. اگر بینک قائم کرنے کا مقصد علاج معالجہ ہے لیکن مبتلابہ کا علاج چربی داخل کرنے(Fat Injection) یا خارج کرنے(Lipo Section) کے علاوہ کسی اور طریقے سے بھی ہو سکتا ہو تو اس صورت میں بھی حکم عدم جواز کا ہے کیونکہ جو انسانی اعضاء جسم سے الگ کر دیئے گئے ہوں ان کا اصل حکم یہی ہے کہ ان کو دفن کر دیا جائے جیسا کہ ما قبل ابواب میں تفصیل کے ساتھ بیان ہو چکا ہے۔
3. اور اگر مبتلابہ کے علاج کی صرف ایک صورت ہو کہ چربی کا دخول (Fat Injection) یا خروج (Lipo Section) آخری حل ہو، عملاً ایسی صورت ابھی تک پیش نہیں آئی لیکن اگر ایسی کوئی صورت پیش آ جائے تو اس صورت میں ایسے بینک کے قیام کی گنجائش ہونی چاہیے۔ واللہ اعلم

خلاصہ کلام:

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور احسان کی بدولت موضوع بحث کا اختتام ہو چکا ہے ذیل میں ترتیب وار خلاصہ کلام بیان کیا جاتا ہے:

باب اول: "علاج معالجہ سے متعلق شرعی تعلیمات اور بلڈ بینک کا فقہی مطالعہ"

1. علاج معالجہ کرنا مشروع عمل ہے جس طرح اپنی صحت بر قرار رکھنے کے لیے انسان کو غذا کی ضرورت پڑتی ہے ایسے ہی بعض اوقات صحت خراب ہونے کی صورت میں علاج معالجہ کی بھی ضرورت ہوتی ہے لہذا علاج معالجہ کو مطلقاً ناجائز قرار دینا بالکل درست نہیں ہے۔
2. محرمات اگر نجس ہیں تو ان کو علاج معالجہ میں استعمال نہ کیا جائے البتہ ایسے محرمات جو پاک ہیں ان کے ذریعے علاج معالجہ میں کوئی حرج نہیں ہے۔ جیسا کہ انس بن مالکؓ اور عرفجہ بن اسعدؓ کی روایات اس پر دلالت کرتی ہیں۔
3. حرام اشیاء کے ذریعے علاج معالجہ کی صرف اضطراری حالت میں گنجائش دی گئی ہے۔
4. علاج معالجہ میں جنس مخالف کی خدمات لی جاسکتی ہیں جیسا کہ دور نبوی ﷺ میں صحابیات غزوات کے مواقع پر زخمیوں کی مرہم پٹی اور علاج کیا کرتی تھیں۔
5. مجبوری اور ضرورت شدیدہ کی صورت میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ ممنوعات کو مباح قرار دیا جائے۔
6. بلڈ بینک سے مراد ایک ایسا ادارہ ہے جس میں جدید ٹیکنالوجی کی مدد سے خون کو محفوظ رکھا جاتا ہے تاکہ کسی بھی ہنگامی صورت میں اس کو استعمال میں لایا جاسکے۔
7. بلڈ بینک جیسے ادارے قائم کرنے کا اصل محرک ناگہانی آفات، اچانک رونما ہونے والے حادثات، عالمی جنگیں اور عمل جراحی کی صورت میں فوری طور پر خون کی ضرورت کا پیش ہونا ہے۔
8. بلڈ بینک کے قیام کے مختلف مقاصد ہیں جیسا خون دینے والے کی اہلیت کو جانچنا، خون کی مکمل جانچ پڑتال کرنا تاکہ مریض کے لیے کسی قسم کی پریشانی کا باعث نہ ہو، طبی آلات کے ذریعے خون کو بہتر طریقے سے محفوظ رکھنا اور لوگوں کو دوسروں کی مدد کے لیے ایک پلیٹ فارم مہیا کرنا۔
9. خون کے انتقال سے پہلے بلڈ بینک میں موجود خون سے متعلق احتیاطی تدابیر اختیار نہ کی جائیں تو محفوظ کردہ خون ایڈز، ٹی بی، ملیریا، ہیپاٹائٹس اور بہت سی جان لیوا بیماریوں کا باعث بن سکتا ہے۔

10. بلڈ بینک کے قیام سے متعلق اہل علم کے مابین اگرچہ اختلاف ہے لیکن خون کے انتقال کے جواز پر سب کا اتفاق ہے بعض اوقات ہنگامی بنیادوں پر خون کی اشد ضرورت درپیش ہوتی ہے جیسا کہ جنگ و قتال، ایکسیڈنٹ اور بہت سے ایسے حادثات جو اچانک پیش آجاتے ہیں، اگر پہلے سے خون کا ذخیرہ موجود نہ ہو تو بہت سی جانوں کا ضیاع ہو سکتا ہے چنانچہ مذکورہ وجوہات اور انسانی جان کے تحفظ کا شریعت کے بنیادی مقاصد میں شامل ہونا اس بات کا متقاضی ہے کہ بلڈ بینک کا قیام جائز قرار دیا جائے۔

11. خون کی خرید و فروخت کسی صورت جائز نہیں ہے کیونکہ حدیث میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے البتہ اگر کوئی مریض خون خریدنے پر مجبور ہو جائے تو خون خریدنے والے کو اس کا گناہ نہیں ہو گا لیکن بیچنے والا بہر حال گناہ گار ہو گا۔

12. عام طور پر خون دینے والے کو جو ہدیے یا تحفے وغیرہ دیئے جاتے ہیں ان سے متعلق اگرچہ اہل علم کا اختلاف ہے کہ یہ صورت بیع میں شمار ہوتی ہے یا نہیں لیکن بہتر یہی معلوم ہوتا کہ یہ صورت تبرع پر ہی مبنی ہے اس کو بیع نہیں کہا جائے گا۔

13. خون مہیا کرنے کی صورت میں بلڈ بینک جو معاوضہ وصول کرتا ہے وہ معاوضہ بھی خون کا نہیں ہوتا بلکہ ان سہولیات اور سروسز کا ہوتا ہے جو مریض کو بلڈ بینک کی جانب سے مہیا کی جاتی ہیں۔

14. عصر حاضر میں خون نکالنے کے لیے جتنے بھی طریقے استعمال کیے جاتے ہیں ان سب میں صحیح قول کے مطابق جسم سے نکلا ہوا خون دم مسفوح ہی شمار ہو گا چنانچہ اس خون کا بھی وہی حکم ہو گا جو دم مسفوح کا ہے۔

15. خون کا خروج راجح مذہب کے مطابق وضو کو توڑ دیتا ہے۔

16. روزے کے دوران اگر خون نکالا جائے تو راجح یہی ہے کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

17. جس شخص کو خون دیا جارہا ہے اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ روزہ ٹوٹنے کے لیے ضروری ہے کہ کوئی شئے معدے یا دماغ تک پہنچے چاہے کسی بھی راستے کے ذریعے پہنچائی جائے۔ جب کہ خون چڑھانے کی صورت میں کوئی بھی شئے معدے یا دماغ تک نہیں پہنچ رہی اس لیے یہ صورت روزے کے ٹوٹنے کا باعث نہیں ہے۔

18. خون کے انتقال سے عطیہ دہندہ اور مریض کے مابین کسی قسم کی حرمت کا رشتہ قائم نہیں ہو گا جس طرح کہ رضاعت کی صورت میں قائم ہو جاتا ہے۔

19. سائنس اگرچہ کافی ترقی کر چکی ہے لیکن اس کے باوجود یہ انسانی مشاہدات اور تجربات پر مبنی ہے جس میں غلطی کا امکان موجود ہے لہذا سائنسی ٹیکنالوجی کی ترقی کی جہت کا لحاظ رکھتے ہوئے کہا جائے گا کہ نسب کے

ثبوت یا نفی کے لیے معاون کی حد تک ڈی این اے کا استعمال کیا جاسکتا ہے، لیکن غلطی کے امکان کی جہت کا لحاظ رکھتے ہوئے اس کے ذریعے نسب کا ثبوت یا نفی نہیں کی جاسکتی۔

20. خون پر طبی تجربات کے ذریعے حاصل ہونے والے ثبوت کے ذریعے قاضی تعزیر جاری کرنے کا اختیار رکھتا ہے لیکن حدود و قصاص کے ثبوت کے لیے قطعی ثبوت کا ہونا ضروری ہے اور اس کی بنیاد چونکہ عفو و در گزر پر ہے اس لیے طبی تجربات کے ذریعے حاصل ہونے والے ثبوتوں کی روشنی میں مزید تحقیقات کا حکم جاری کیا جائے گا لیکن اس سے پہلے فیصلہ صادر نہیں کیا جائے گا جمہورؒ علماء کی یہی رائے ہے۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن القیمؒ کے نزدیک قرآنی اصطلاح "البينة" کا ایک خاص مفہوم ہے لہذا ان حضرات کے نزدیک طبی تجربات کے ذریعے سامنے آنے والے مشاہدات کے ذریعے احکام شرعیہ کا اثبات کیا جاسکتا ہے۔

باب دوم: "مادہ منویہ اور مصنوعی حمل کے بینک کا طبی و فقہی جائزہ" کا خلاصہ

1. راجح یہی ہے کہ لغۃً "منی" کا اطلاق مرد اور عورت دونوں کے پانی پر ہوتا ہے۔
2. منی سے مراد ایسا مادہ ہے جو نسل حیوانات کے وجود کا باعث ہے۔
3. مادہ منویہ کے بینک سے مراد ایسے ادارے ہیں جہاں جدید طریقوں سے مرد کے نطفہ کو محفوظ رکھا جاتا ہے اور بانجھ پن کے شکار جوڑوں کو اولاد جیسی نعمت کی محرومی سے بچانے کے لیے اس مادہ کا استعمال کیا جاتا ہے۔
4. مادہ منویہ کے بینک کا اصل محرک اولاد جیسی نعمت کے حصول میں تعاون فراہم کرنا ہے، چاہے اس کی وجہ بانجھ پن ہو، اچانک پیش آنے والا کوئی حادثہ ہو، من پسند بچے کی جنس کا حصول ہو یا حمل کی مشقت سے بچتے ہوئے اولاد حاصل کرنا ہو۔ قطع نظر اس کے کہ اولاد کے حصول کا جو طریقہ اختیار کیا جارہا ہے وہ حلال ہے یا حرام۔
5. حلت و حرمت سے قطع نظر بینک میں موجود اسپرم کے استعمال میں طبی طور پر بے شمار خدشات ہیں جس کا براہِ راست بچے کی خلقت پر اثر پڑتا ہے اس کے علاوہ سماجی، اخلاقی اور معاشرتی طور پر اس قدر بگاڑ پیدا ہو جاتا ہے جس کا ازالہ کرنا ناممکن ہے۔
6. مادہ منویہ کے بینک کے قیام سے متعلق اگرچہ اہل علم کا اختلاف ہے اور جمہور کی رائے یہی ہے کہ اس قسم کے بینک قائم کرنے کی اجازت نہیں ہے البتہ بعض اوقات منی کی حفاظت کی ضرورت پیش آتی ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس کی بیوی فی الحال حمل کے ٹھہراؤ کے قابل نہ ہو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ خاوند کا

نطفہ اولاد پیدا کرنے کے قابل نہ ہو تو اس کو تدریجاً بینک میں محفوظ کیا جاتا رہے اور پھر اس کی بیوی کے انڈوں میں ڈال دیا جائے، یا جو لوگ ایٹمز یا تابکاری والی فیکٹریوں میں کام کرتے ہیں ان کے مادہ منویہ کو محفوظ رکھنے کے لیے بینک قائم کیے جاسکتے ہیں تاکہ وہ اولاد کی نعمت سے محروم نہ ہوں۔ اسی طرح وہ لوگ جن کو ایسی بیماریاں لاحق ہو جاتی ہیں جو ہمیشہ کے لیے بانجھ کر دیتی ہیں ان کی سہولت کے لیے بھی ایسے بینک قائم کیے جاسکتے ہیں۔

لیکن مصنوعی حمل کا جو بھی طریقہ اختیار کیا جائے وہ صرف میاں بیوی کے مابین ان کی زندگی میں اختیار کیے جانے تک ہی محدود ہونا چاہیے اگر اولاد کے حصول میں کسی اجنبی کے نطفہ یا بیضہ کا کسی بھی طرح سے کوئی عمل دخل ہو تو اس کی قطعاً اجازت نہیں ہے۔

7. مصنوعی حمل کی دو قسمیں ہیں: داخلی (تخم ریزی)، خارجی (ٹیسٹ ٹیوب بے بی)۔ ان دونوں کے پھر پانچ اسالیب ہیں:

i. میاں بیوی کے علاوہ کسی اور اجنبی مرد و عورت کی خدمات حاصل کی جائیں چاہے وہ اجنبی کی منی ہو، بیضہ ہو یا رحم ہو۔ یا یہ سارا عمل نکاح کے ختم ہونے کے بعد کیا جائے۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔

ii. میاں بیوی کے نطفہ اور بیضہ کو لے کر مصنوعی طریقہ سے ملایا جاتا ہے اور خاوند کی دوسری بیوی کے رحم میں ڈال دیا جاتا ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے البتہ بعض معاصرین نے اس کی گنجائش دی ہے۔

iii. اس سے مراد وہ تمام اسالیب ہیں جن میں شوہر کی وفات کے بعد مصنوعی حمل کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔ بعض معاصرین نے عدت وفات کے دوران اس عمل کی اجازت دی ہے البتہ جمہور اہل علم کے ہاں یہ صورت بھی ناجائز ہے اور یہی راجح ہے۔

iv. اس سے مراد وہ تمام اسلوب ہیں جو میاں بیوی کے مابین نکاح کے دوران مصنوعی حمل کے لیے اختیار کیے جاتے ہیں۔ جمہور اہل علم کے نزدیک یہ صورت اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہے البتہ بعض معاصرین نے اس صورت کو مطلقاً ناجائز اور بعض نے صرف مصنوعی حمل داخلی (تخم ریزی) کی اجازت دی ہے۔ جمہور کا موقف اس صورت میں راجح ہے جس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اولاد کا حصول ایک فطری خواہش ہے اور اس خواہش کی تکمیل میں ہر جائز طریقہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے اور مذکورہ صورت میں شرائط کے ساتھ مصنوعی حمل کا طریقہ میاں بیوی کے مابین

اختیار کیا جارہا ہے اس لیے اس صورت کو علاج معالجہ کی ایک قسم قرار دیتے ہوئے جائز ہی سمجھا جائے گا۔

v. اس سے مراد ایسے تمام اسالیب ہیں جس میں میاں بیوی اپنی ہونے والی اولاد کے لیے من پسند جنس کا انتخاب کرنا چاہتے ہیں۔ اس قسم کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض دفعہ کچھ جینیاتی بیماریوں سے بچاؤ کے لیے مولود کی جنس کی تحدید کی جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ بعض دفعہ مختلف حمل میں جب مختلف جنسیں جنم لے رہی ہوتی ہیں تو یہ بار بار کا اختلاف، جنین کی وفات یا وراثتی بیماریوں کا باعث بنتا ہے اس سے بچاؤ کے لیے ماہرین طب، مولود کی جنس کی تحدید کرتے ہیں جس کو "طبی تحدید" سے تعبیر کیا جاتا ہے چونکہ یہ صورت ایک ضرورت ہے اس لیے جمہور کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔

لیکن اگر اس تحدید کا مقصد محض اپنی خواہش (بیٹا یا بیٹی کا حصول) پورا کرنا ہو جس کو طب کے میدان میں "جنس اجتماعی کی تحدید" سے تعبیر کیا جاتا ہے تو اس صورت میں معاصرین کے مابین اختلاف ہے لیکن راجح یہی ہے کہ یہ صورت ناجائز ہے۔

8. مصنوعی حمل کے لیے کشف عورت کا ہونا ایک لازمی امر ہے اور جمہور کے نزدیک راجح یہی ہے کہ چونکہ مصنوعی حمل کا طریقہ بھی علاج معالجہ کی ایک قسم ہے اس لیے ضرورت کی حد تک کشف عورت کی گنجائش ہے لیکن اس کی ترتیب یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو کسی لیڈی ڈاکٹر سے یہ عمل کرایا جائے اگر یہ ممکن نہ ہو تو کسی مسلمان مرد ڈاکٹر، کافر عورت اور سب سے آخر میں کافر مرد ڈاکٹر کی خدمات لی جاسکتی ہیں۔

9. اسی طرح مصنوعی حمل کے لیے مادہ منویہ کا اخراج ایک لازمی امر ہے لہذا منی کے حصول کے لیے مشت زنی کے علاوہ جو دو صورتیں (عزل، نرودھ یا کنڈوم کا استعمال) ہیں ان دو صورتوں کے جواز میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ ان تمام صورتوں میں سب سے بہتر آخری صورت (کنڈوم کا استعمال) ہے۔

10. جن صورتوں میں اہل علم نے مصنوعی حمل کے اسالیب جائز قرار دیئے ہیں ان میں پیدا ہونے والے بچے کو وہ تمام حقوق ملیں گے جو عام صورت میں پیدا ہونے والے بچے کو حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ نسب کا ثبوت، نان ونفقہ کی ذمہ داری، تربیت وحضانت وغیرہ۔

البتہ دیگر صورتیں جو ناجائز ہیں ایسی صورتوں میں نسب کے ثبوت سے متعلق راجح موقف یہ ہے کہ نسب ماں سے ثابت ہو گا باپ کی جانب بچہ کو منسوب نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ اگر ناجائز صورتوں میں بھی بچہ

کا نسب باپ سے ثابت مان لیا جائے تو بے شمار ایسی سماجی، معاشرتی اور اخلاقی برائیاں پیدا ہونے کا امکان ہے جن کو کوئی بھی باشعور اور سمجھ دار انسان برداشت نہیں کر سکتا۔

اور اگر مصنوعی حمل کے لیے مرد اور اس کی بیوی کے نطفہ و بیضہ کو ملا کر سوکن کے رحم میں ڈال دیا جائے تو جن حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے ان میں سے حافظ مبشر حسین کا کہنا یہ ہے کہ باپ سے نسب ثابت ہو گا اور بچہ کی حقیقی ماں سوکن ہو گی جب کہ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کا موقف یہ ہے کہ حرمت نکاح وغیرہ کے مسائل میں یہ دونوں عورتیں اس بچہ کی ماں ہیں اور نفقہ و میراث کے مسائل میں وہ عورت ماں ہے جس نے اس کو جنا ہے اور حمل کی تکلیف برداشت کی ہے۔

باب سوم: "انسانی جلد کے بینک سے متعلق طبی و فقہی احکام و مسائل" کا خلاصہ

1. جلد کے بینک سے مراد ایسے ادارے ہیں جہاں جِلد اور اس کے مشتقات کو ضرورت کے وقت استعمال کے لیے ذخیرہ کیا جاتا ہے۔
2. جلد کے بینک قائم کرنے کا اصل محرک مختلف قسم کے چھوٹے بڑے حادثات کے بعد متاثرہ جلی ہوئی یا تلف شدہ جلد کی درستگی اور صحت یابی ہے۔
3. اس قسم کے بینک قائم کرنے کا مقصد جلد کے ذریعے پیوند کاری سے پہلے استعمال کی جانے والی جلد سے متعلق طبی جانچ پڑتال اور مکمل تسلی کرنا ہے تاکہ مریض کو کسی قسم کے مزید نقصان کا سامنا نہ کرنا پڑے۔
4. جِلد کی پیوند کاری ایک ایسا عمل ہے جس میں عطیہ دہندہ کی جِلد کو لے کر مریض کے جسم کی خراب جِلد والے حصے پر لگایا جاتا ہے، چاہے جِلد عطیہ کرنے والا کوئی اور ہو یا خود مریض کے جسم کے ہی کسی دوسرے حصے سے اس کو لیا گیا ہو۔
5. جلد کی پیوند کاری کی بنیادی طور پر تین قسمیں ہیں:
   i. علاج معالجہ کے لیے پیوند کاری کرانا۔
   ii. خوبصورتی اور حسن و جمال میں اضافہ کے لیے پیوند کاری کرانا۔
   iii. دھوکہ دہی اور شخصیت چھپانے کے لیے پیوند کاری کرانا۔

پہلی قسم میں اگر مریض کی اپنی جلد (پیوند کاری ذاتی) کا استعمال کیا جارہا ہے تو اس کے جواز میں کسی معتد بہ شخصیت کا اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر کسی دوسرے مردہ شخص (پیوند کاری غیری) کی جلد کا استعمال ہو رہا ہے تو مجبوری کی حالت میں اس کی گنجائش دینا مقاصد شریعت کی نگاہ سے زیادہ بہتر

ہے لہذا اگر جلد کے بینک کے قیام کا مقصد صرف علاج معالجہ کی مذکورہ بالا صورتیں ہیں تو بینک کا قیام جائز ہے وگرنہ ناجائز ہے۔

6. اعضاء کی پیوند کاری سے متعلق انسانی اعضاء کے علاوہ دیگر اشیاء سے متعلق فقہی احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ:

i. جڑی بوٹیوں، دوائیوں اور حلال جانور کے اعضاء استعمال کیے جا سکتے ہیں کیونکہ ان دونوں صورتوں میں نہ تو طبی لحاظ سے کوئی خطرہ ہے اور نہ شریعت میں ان چیزوں سے استفادہ کی کوئی ممانعت وارد ہوئی ہے۔

ii. حرام جانور حتیٰ کہ خنزیر یا ایسے جانور جو حلال تو ہیں لیکن شرعی اصولوں کے مطابق ذبح نہیں کیے گئے ان کے بارے میں حکم یہ ہے کہ مجبوری کی حالت میں ایسے جانوروں کے اعضاء پیوند کاری کے لیے استعمال کر سکتے ہیں۔

7. انسان کے اپنے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کے حکم کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اپنے اعضاء کا نقل ضروری ہے جیسا کہ دل کی خراب شدہ رگوں کا دوسری صحیح رگوں سے تبادلہ، یا اعضاء کے نقل کی حاجت تو ہو لیکن ضرورت نہ ہو، جیسا کہ بعض دفعہ جِلد کی پیوند کاری کی ضرورت پیش آتی ہے:

جمہور اہل علم کے ہاں یہ دونوں صورتیں چند شرائط کے ساتھ جائز ہیں۔

8. کسی دوسرے زندہ انسان کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کے حکم کا خلاصہ یہ ہے کہ:

i. اگر دوسرا زندہ انسان مباح الدم ہے تو اس کے اعضاء پیوند کاری کے لیے استعمال کرنا جائز ہے کیونکہ مقاصد شریعت کی رو سے کسی معصوم شخص کی جان کو بچانا مباح الدم شخص کی جان لینے سے زیادہ احوط اور مناسب ہے۔

ii. اگر دوسرا زندہ انسان معصوم الدم ہے تو اس کی درج ذیل صورتیں ہیں:

أ. کسی ایسے عضو کا نقل جس پر زندگی کا مدار ہو، یا زندگی اس کے بغیر گزارنا متعذر ہو یہ صورت بالاتفاق ممنوع ہے۔

ب. اسی طرح اگر کوئی شخص کامل اہلیت کا مالک نہ ہو، جیسا کہ چھوٹا بچہ یا مجنون وغیرہ تو ایسے شخص کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کرانا بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔

ج. اگر پیوند کاری کے لیے دوسرے شخص کے اعضائے تناسلیہ کا استعمال کیا جارہا ہو تو جن اعضائے تناسلیہ کے انتقال سے موروثی صفات بھی منتقل ہوتی ہیں وہ اعضاء پیوند کاری کے لیے استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

اور اگر موروثی صفات منتقل نہیں ہوتیں پھر بھی زندہ انسان کے ایسے اعضاء پیوند کاری کے لیے استعمال کرنا ناجائز ہے جن کے انتقال سے عطیہ دہندہ کو ضرر لاحق ہو اور وہ اس عضو کی منفعت سے محروم ہو جائے۔

د. کسی ایسے عضو کے ذریعے پیوند کاری جو کسی بیماری کی وجہ سے پہلے سے ہی جسم سے الگ کر دیا گیا ہو۔ یہ صورت جائز ہے۔

ہ. کسی عاقل بالغ، کامل الاھلیۃ، معصوم الدم شخص کے کسی ایسے عضو کو منتقل کرنا جس پر نہ تو انسانی حیات کی بقا ہو اور نہ اس کے بغیر زندگی گزارنا متعذر ہو، نہ وہ عضو اعضائے تناسلیہ میں سے ہو اور نہ ہی وہ عضو کسی بیماری کے باعث جسم سے پہلے ہی الگ کیا جا چکا ہو۔

اس صورت کے حکم کے بارے میں بہت سے اہل علم کا آپس میں اختلاف ہے عرب و عجم کے بہت سے علماء ایسے ہیں جو اس کے جواز کے قائل ہیں اور بہت سے علماء ایسے بھی ہیں جو اس کے عدم جواز کے قائل ہیں البتہ ضرورت اور مجبوری کی حالت میں اس صورت کو جائز قرار دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

9. پیوند کاری کے لیے کسی مردہ انسان کے اعضاء کے استعمال کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر صرف دماغی موت ہوئی ہے بقیہ اعضاء کام کر رہے ہیں تو جن حضرات نے اس صورت کو موت قرار نہیں دیا وہ اس صورت کا وہی حکم بیان کرتے ہیں جو زندہ انسان کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کا حکم ہے اور جو حضرات اس کو بھی موت قرار دیتے ہیں وہ اس صورت کا وہی حکم بیان کرتے ہیں جو مردہ انسان کے اعضاء کا ہے۔

لہٰذا اگر کوئی شخص مر جاتا ہے اور مرنے کی صورت یہ ہے کہ اس صورت کو بالاتفاق موت قرار دیا گیا ہے تو ایسے انسان کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کی تین حالتیں ہیں:

i. میت مجہول النسب، گمنام ہو یا اس کی جانب سے کسی قسم کی اجازت کا علم نہ ہو اور نہ اس شخص کے ورثاء کا کوئی علم ہو۔ راجح قول کے مطابق ایسی میت کے اعضاء پیوند کاری کے لیے استعمال کرنا ناجائز ہے۔

ii. میت کی جانب سے اجازت نہ پائی گئی ہو، یا ورثاء کو عدم اجازت پر اتفاق ہو اور یا راجح یہ ہو کہ اس نے اجازت نہیں دی۔ یہ صورت بھی صحیح قول کے مطابق ناجائز ہے۔

iii. دوسری صورت کا برعکس، یعنی میت کی جانب سے اجازت پائی گئی ہو یا ورثاء کے مابین اجازت پائے جانے پر اتفاق ہو، اور یا راجح یہ ہو کہ اس نے اجازت دی تھی۔ اس صورت کے جواز و عدم

جواز سے متعلق اہل علم کی دونوں رائے پائی جاتی ہیں لیکن بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی بھی شخص اپنی زندگی میں اپنا کوئی عضو عطیہ نہیں کر سکتا لیکن اگر کوئی مریض کسی عطیہ شدہ عضو کے ذریعے پیوندکاری کراتا ہے تو اس کے لیے اس کی گنجائش ہے۔

10. انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کسی صورت جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ضرورت عطیہ کرنے کی صورت میں پوری ہو سکتی ہے البتہ اگر کوئی شخص پیوندکاری کے لیے اعضاء کی خرید پر مجبور ہو جاتا ہے تو اس کی گنجائش ہے۔

باب چہارم: "دیگر انسانی اعضا کے بینکوں سے متعلق طبی و فقہی اصول و ضوابط" کا خلاصہ

1. ہڈیوں کے بینک سے مراد ایسے ادارے ہیں یا ہڈیاں یا ان کے اجزا علاج معالجہ میں استعمال کے لیے محفوظ کیے جاتے ہیں۔
2. ہڈیوں کے بینک کا محرک پیوندکاری کی دونوں اقسام (ذاتی و غیری) ہیں، بعض اوقات اپنے جسم کی ہڈی کو دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہیں ہوتا اور بعض اوقات جس حصے کی ہڈی کو پیوندکاری ذاتی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے وہ حصہ کمزور ہو چکا ہوتا ہے تو اس حصے کی پختگی کے لیے دوبارہ سے پیوندکاری غیری ناگزیز ہو جاتی ہے۔
3. ایسے بینک کے قیام کا مقصد عطیہ کی گئی ہڈیوں کو محفوظ کرنا، لوگوں کو ہڈیوں کی اہمیت سے آگاہ کرنا اور ہڈیوں کے ذریعے پیوندکاری سے پہلے محفوظ کی گئی ہڈیوں کی طبی جانچ پڑتال کرنا ہے۔
4. مقاصد شریعت کی روشنی میں بلڈ بینک اور جلد کے بینک پر قیاس کرتے ہوئے ہڈیوں کے بینک کے قیام کی اجازت ہونی چاہیے۔
5. ہڈیوں کی پیوندکاری در اصل ایک ایسا عمل جراحی ہے جس میں پیوند شدہ ہڈی کے ٹشوز کو خراب یا ٹوٹی ہوئی ہڈی کی اصلاح کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔
6. ہڈیوں کے ذریعے پیوندکاری کی تین قسمیں ہیں:

i. "Autograft" یعنی پیوندکاری کے لیے مبتلا بہ شخص کے جسم کے کسی حصے کی ہڈی کا استعمال کیا جائے۔

ii. "Isograft" جڑواں بچوں کے مابین کی جانے والی پیوندکاری۔

iii. "Allograft" ایک شخص (زندہ یا مردہ) کی کسی ہڈی کو مریض کی ہڈی کی درستگی کے لیے استعمال کرنا۔

تینوں اقسام میں پہلی قسم دیرپا اور زیادہ مضبوط ہوتی ہے۔ دوسری قسم بھی زیادہ بہتر سمجھی جاتی ہے البتہ یہ شاذ ہے اور آخری قسم عملی طور پر کی جاتی ہے لیکن اس میں خدشات اور خطرات دیگر دو اقسام کی بنسبت زیادہ پائے جاتے ہیں۔

7. انسانی میت کی طہارت و نجاست سے متعلق اگرچہ ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے لیکن راجح یہی ہے کہ جسد انسانی پاک ہے چاہے وہ مسلمان کا ہو یا کافر کا۔
8. انسانی جسم سے الگ کیا گیا کوئی بھی عضو پاک ہے اور اس حکم میں مسلمان ہونے یا کافر ہونے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔
9. علاج معالجہ کے لیے ہڈی کی پیوند کاری کی جتنی بھی قسمیں ہیں وہ سب انسانی اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کی مقرر کردہ شرائط کے ساتھ جائز ہیں۔
10. آنکھوں کے بینک دراصل ایسے ادارے ہیں جس میں عطیہ دہندگان کی اہلیت جانچنے اور آنکھوں کے ٹشوز کی تشخیص کرنے کے ساتھ یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ یہ آنکھیں اس قابل ہوں کہ مستقبل میں ان کے ذریعے کسی انسان کا علاج کیا جاسکے اور یہ عمل اس کی بصارت لوٹ آنے میں معاون ہو۔
11. آنکھوں کے بینک قائم کرنا جائز ہے۔
12. محض طبی تجربات کے لیے انسانی جسم کا پوسٹ مارٹم کرنا یا کسی عضو کو میڈیکل لیبارٹریوں میں جانچ پڑتال کے لیے رکھنا علمائے عجم کے نزدیک جائز نہیں ہے البتہ عرب کے علماء نے اس کی گنجائش پیدا کی ہے۔
13. زندہ انسان کی آنکھ کو طبی تجربات کے لیے استعمال کرنے کی قطعا اجازت نہیں ہے۔ البتہ اگر کوئی آنکھ ناقابل استعمال ہوچکی ہو اور ماہرین طب کے نزدیک اس آنکھ کا جسم سے الگ کردینا ضروری ہو تو ایسی آنکھ کا اصل حکم یہی ہے کہ انسان کے دیگر اعضاء کی طرح اس کو بھی زمین میں دفنا دیا جائے لیکن اگر مجبوری ہو تو بقدر ضرورت میڈیکل لیبارٹری میں تجربات کے لیے بھیجا جاسکتا ہے جیسا کہ اس بات کی تشخیص کرنا کہ کس بیماری کی وجہ سے آنکھ خراب ہوئی ہے اور پھر اس کو زمین میں دفنا دیا جائے۔
14. اگر پوری آنکھ نکال کر محض قرنیہ کو پیوند کاری کے لیے استعمال کرلیا جائے اور بقیہ اعضاء لیبارٹری میں تجربات کے لیے بھیج دیئے جائیں تو اس کی اجازت نہیں ہے بقیہ اعضاء کو زمین میں دفن کرنا ہی ضروری ہے۔
15. زندہ انسان یا مردہ انسان کی آنکھ کے ذریعے پیوند کاری کے جواز و عدم جواز میں وہی تفصیل ہے جو دیگر انسانی اعضاء کے ذریعے پیوند کاری سے متعلق بیان ہوچکی ہے۔

16. بالوں کے بینک سے مراد ایسے ادارے ہیں جہاں انسانوں کے بال طبی ذرائع استعمال کرکے زیادہ عرصہ تک محفوظ کیے جاتے ہیں تاکہ بوقت ضرورت ان بالوں کے ذریعے کسی دوسرے انسان کے بالوں کی پیوندکاری کی جاسکے۔
17. اس قسم کے بینک قائم کرنے کا اصل محرک انسان کے حسن وجمال اور خوبصورتی میں اضافہ کرنا ہے۔
18. انسانی بالوں کے بینک قائم کرنا ناجائز ہے۔
19. گنجے پن کا علاج اگر دوائیوں کے ذریعے نہ ہو رہا ہو اور نہ ہی کوئی تدلیس یا دھوکہ دہی مقصود ہو تو ایسی صورت میں اگر پیوندکاری ذاتی کا استعمال کیا جارہا ہے تو اس کی گنجائش ہے لیکن اگر کسی اور کے بال لے کر پیوندکاری کی جارہی ہے تو اس کے جواز کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔
20. چربی کے بینک سے مراد ایسے ادارے ہیں جہاں انسانوں کی چربی طبی ذرائع استعمال کرکے زیادہ عرصہ تک محفوظ رکھی جاتی ہے تاکہ بوقت ضرورت اس کو استعمال میں لایا جاسکے۔
21. چربی کے بینک قائم کرنے کا محرک موٹاپے کی وجہ سے پیدا ہونے والی بیماریوں کی روک تھام ہے بایں صورت کے زیادہ چربی کو کم کرکے انسانی جسم کو اعتدال پر لایا جاسکے اس کے علاوہ ایک اور محرک حسن و جمال اور خوبصورتی میں اضافہ بھی ہے۔
22. اگر چربی نکالنے(Lipo Suction)اور چربی کے دخول(Fat Injection)کا مقصد علاج معالجہ ہے اور اس کے پاس شفایاب ہونے کا صرف یہی ایک راستہ(Lipo Suction)اور(Fat Injection)ہے تو جمہور کے ہاں شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی گئی ہے۔
23. اور اگر چربی نکالنے(Lipo Suction)اور چربی کے دخول(Fat Injection)کا مقصد جسم کی ہیئت میں اعتدال، نکھار پیدا کرنا اور زیب وزینت اختیار کرنا ہو تو اس صورت کو علماء نے ناجائز قرار دیا ہے۔
24. خوبصورتی کے لیے علمائے کرام نے اس قسم کی پیوندکاری کو ناجائز قرار دیا ہے البتہ صاحب مقالہ کی رائے یہ ہے کہ درج ذیل شرائط کے ساتھ اس کی اجازت ہونی چاہیے:

i. حدود تجاوز نہ کیا جائے بایں صورت کہ عام طور پر جو انسانی اعضاء کی شکل وصورت اور ہیئت ہے اس میں تبدیلی واقع نہ ہو۔
ii. جنس مخالف کا تشبہ اختیار نہ کیا جائے۔
iii. دھوکہ دہی اور تدلیس مقصود نہ ہو۔
iv. پیوندکاری کے دوران کسی قسم کے نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔

25. موٹاپے کی کمی یا خوبصورتی میں اضافہ کے لیے دوائیوں یا مخصوص کھانوں کا استعمال جائز ہے۔

26. چربی کے بینک قائم کرنے کا حکم یہ ہے کہ علاج معالجہ کی خاطر اس قسم کے بینک قائم کیے جاسکتے ہیں لیکن اگر محض خوبصورتی یا علاج معالجہ کی کوئی اور صورت بن سکتی ہو تو ایسے بینک قائم کرنا ناجائز ہے۔

نتائج:

اس تحقیق کے درج ذیل نتائج سامنے آتے ہیں:

1. علاج معالجہ کے حالات کے مطابق مختلف احکام ہیں: مباح، مکروہ، حرام، واجب اور مستحب۔ عام حالات میں مستحب یا کم از کم مباح عمل ہے اور بغیر کسی ضرورت شدیدہ کے محرمات سے علاج کرنا حرام ہے۔
2. علاج معالجہ میں جنس مخالف کی خدمات لی جا سکتی ہیں جیسا کہ دور نبوی ﷺ میں صحابیات غزوات کے مواقع پر زخمیوں کی مرہم پٹی اور علاج کیا کرتی تھیں۔
3. مصنوعی حمل کی دو قسمیں ہیں: داخلی (تخم ریزی)، خارجی (ٹیسٹ ٹیوب بے بی)۔ ان دونوں کے پھر پانچ اسالیب ہیں:

i. میاں بیوی کے علاوہ کسی اور اجنبی مرد وعورت کی خدمات حاصل کی جائیں چاہے وہ اجنبی کا جرثومہ ہو ، بیضہ ہو یا رحم ہو۔ یا یہ سارا عمل نکاح کے ختم ہونے کے بعد کیا جائے۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔

ii. میاں بیوی کے جرثومہ اور بیضہ کو لے کر مصنوعی طریقہ سے ملایا جائے اور خاوند کی دوسری بیوی کے رحم میں ڈال دیا جائے۔ جمہور کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے البتہ بعض معاصرین نے اس کی گنجائش دی ہے۔

iii. اگر شوہر کی وفات کے بعد مصنوعی حمل کا طریقہ اختیار کیا جائے تو بعض معاصرین نے عدت وفات کے دوران اس عمل کی اجازت دی ہے البتہ جمہور اہل علم کے ہاں یہ صورت بھی ناجائز ہے اور یہی راجح ہے۔

iv. اگر میاں بیوی کے مابین نکاح کے دوران مصنوعی حمل کا طریقہ اختیار کیا جا رہا ہے تو جمہور اہل علم کے نزدیک یہ صورت اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہے البتہ بعض معاصرین نے اس صورت کو مطلقا ناجائز اور بعض نے صرف مصنوعی حمل داخلی (IVF، تخم ریزی) کی اجازت دی ہے۔

v. ایک صورت یہ ہے کہ جس میں میاں بیوی اپنی ہونے والی اولاد کے لیے من پسند جنس کا انتخاب کرنا چاہتے ہیں۔(طبی تحدید)(Pre implantation genetic testing PGT) کسی عارضہ یا مجبوری کی بناء پر اس صورت کی اجازت ہے عام حالت میں جائز نہیں ہے۔

4. مصنوعی حمل کے لیے کشف عورت کا ہونا ایک لازمی امر ہے اور جمہور کے نزدیک راجح یہی ہے کہ چونکہ مصنوعی حمل کا طریقہ بھی علاج معالجہ کی ایک قسم ہے اس لیے ضرورت کی حد تک کشف عورت کی گنجائش ہے۔

5. جن صورتوں میں اہل علم نے مصنوعی حمل کے اسالیب جائز قرار دیئے ہیں ان میں پیدا ہونے والے بچے کو وہ تمام حقوق ملیں گے جو عام صورت میں پیدا ہونے والے بچے کو حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ نسب کا ثبوت، نان ونفقہ کی ذمہ داری، تربیت و حضانت وغیرہ۔ البتہ دیگر صورتیں جو ناجائز ہیں ایسی صورتوں میں نسب کے ثبوت سے متعلق راجح موقف یہ ہے کہ نسب ماں سے ثابت ہو گا باپ کی جانب بچہ کو منسوب نہیں کیا جائے گا۔

6. جلد کی پیوند کاری کی بنیادی طور پر تین قسمیں ہیں:

i. علاج معالجہ کے لیے پیوند کاری کرانا۔

ii. خوبصورتی اور حسن و جمال میں اضافہ کے لیے پیوند کاری کرانا۔

iii. دھوکہ دہی اور شخصیت چھپانے کے لیے پیوند کاری کرانا۔

پہلی قسم میں اگر مریض کی اپنی جلد (پیوند کاری ذاتی) کا استعمال کیا جا رہا ہے تو اس کے جواز میں کسی معتدبہ شخصیت کا اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر کسی دوسرے مردہ شخص (پیوند کاری غیری) کی جلد کا استعمال ہو رہا ہے تو مجبوری کی حالت میں اس کی گنجائش دینا مقاصد شریعت کی نگاہ سے زیادہ بہتر ہے لہٰذا اگر جلد کے بینک کے قیام کا مقصد صرف علاج معالجہ ہی ہے تو بینک کا قیام جائز ہے ورنہ ناجائز ہے۔

7. بلڈ بینک اور آنکھوں کے بینک کا قیام جائز ہے۔ اور دیگر اعضائے انسانی جیسا کہ جلد، ہڈی اور چربی کے بینک کا قیام صرف علاج معالجہ کے لیے جائز ہے۔

8. مادہ منویہ کے بینک کا قیام عام حالت میں جائز نہیں ہے لیکن چند مخصوص حالات کے پیش نظر ایسے بینک قائم کیے جا سکتے ہیں جیسا کہ:

i. بیوی فی الحال حمل کے ٹھہراؤ کے قابل نہ ہو تو ایسی صورت میں شوہر کا مادہ منویہ محفوظ رکھا جا سکتا ہے تاکہ بعد میں تندرستگی کی حالت میں اس کا استعمال کیا جا سکے۔

ii. خاوند کا نطفہ اتنا کمزور ہے کہ اولاد کے حصول میں کارآمد نہیں ہے تو ایسی صورت میں اگر اس کو تدریجاً ایک جگہ جمع کرتے رہنے سے کارآمد بنایا جا سکتا ہو تو اس کی گنجائش ہونی چاہیے۔

iii. جو لوگ ایسی جگہ فیکٹریوں میں کام کرتے ہوں کہ ان کا مادہ منویہ تابکاری یا ایٹمی مواد کی وجہ تولیدی صلاحیت کے قابل نہ رہا ہو تو اس سے بچنے کے لیے بھی منی کو محفوظ کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔

iv. ہمیشہ کے لیے بانجھ کر دینے والی بیماریوں کی صورت میں بھی کسی بھی انسان کو اولاد کی محرومی سے بچانے کے لیے شوہر کے مادہ منویہ کو محفوظ کرنے کا جواز مناسب معلوم ہوتا ہے۔

9. محض خوبصورتی کے لیے اعضاء کی پیوند کاری ذاتی کی درج ذیل شرائط کے ساتھ اجازت ہونی چاہیے:

i. حدود سے تجاوز نہ کیا جائے بایں صورت کہ عام طور پر جو انسانی اعضاء کی شکل وصورت اور ہیئت ہے اس میں تبدیلی واقع نہ ہو۔

ii. جنس مخالف کا تشبہ اختیار نہ کیا جائے۔

iii. دھوکہ دہی اور تدلیس مقصود نہ ہو۔

iv. پیوند کاری کے دوران کسی قسم کے نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔

10. اعضاء کی پیوند کاری میں جڑی بوٹیوں اور حلال جانور کے اعضاء کا استعمال کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں نہ تو طبی لحاظ سے کوئی خطرہ ہے اور نہ شریعت میں ان چیزوں سے استفادہ کی کوئی ممانعت وارد ہوئی ہے۔ اور حرام جانوروں حتیٰ کے خنزیر یا مردار کے اعضاء کے ذریعے مجبوری کی حالت میں پیوند کاری کی بھی گنجائش ہے۔

11. اس کے علاوہ پیوند کاری ذاتی یعنی اپنے اعضاء کے ذریعے ضرورت یا حاجت کے وقت پیوند کاری کی اجازت ہے۔

12. کسی دوسرے زندہ انسان کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کی مختلف صورتیں ہیں:

i. اگر دوسرا زندہ انسان مباح الدم ہے تو اس کے اعضاء پیوند کاری کے لیے استعمال کرنا جائز ہے کیونکہ مقاصد شریعت کی رو سے کسی معصوم شخص کی جان کو بچانا مباح الدم شخص کی جان لینے سے زیادہ احوط اور مناسب ہے۔

ii. اگر دوسرا زندہ انسان معصوم الدم ہے تو اس کی درج ذیل صورتیں ہیں:

اً. کسی ایسے عضو کا نقل جس پر زندگی کا مدار ہو، یا زندگی اس کے بغیر گزارنا متعذر ہو یہ صورت بالاتفاق ممنوع ہے۔

ب. اسی طرح اگر کوئی شخص کامل اہلیت کا مالک نہ ہو، جیسا کہ چھوٹا بچہ یا مجنون وغیرہ تو ایسے شخص کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کرانا بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔

ج. اگر پیوند کاری کے لیے دوسرے شخص کے اعضائے تناسلیہ کا استعمال کیا جارہا ہو تو جن اعضائے تناسلیہ کے انتقال سے موروثی صفات بھی منتقل ہوتی ہیں وہ اعضاء پیوند کاری کے لیے استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

د. اور اگر موروثی صفات منتقل نہیں ہوتیں پھر بھی زندہ انسان کے ایسے اعضاء پیوند کاری کے لیے استعمال کرنا ناجائز ہے جن کے انتقال سے عطیہ دہندہ کو ضرر لاحق ہو اور وہ اس عضو کی منفعت سے محروم ہو جائے۔

ہ. کسی ایسے عضو کے ذریعے پیوند کاری جو کسی بیماری کی وجہ سے پہلے سے ہی جسم سے الگ کر دیا گیا ہو۔ یہ صورت جائز ہے۔

و. کسی عاقل بالغ، کامل الاھلیۃ، معصوم الدم شخص کے کسی ایسے عضو کو منتقل کرنا جس پر نہ تو انسانی حیات کی بقا ہو اور نہ اس کے بغیر زندگی گزارنا متعذر ہو، نہ وہ عضو اعضائے تناسلیہ میں سے ہو اور نہ ہی وہ عضو کسی بیماری کے باعث جسم سے پہلے ہی الگ کیا جا چکا ہو۔

اس آخری صورت کے حکم کے بارے میں بہت سے اہل علم کا آپس میں اختلاف ہے عرب و عجم کے بہت سے علماء ایسے ہیں جو اس کے جواز کے قائل ہیں اور بہت سے علماء ایسے بھی ہیں جو اس کے عدم جواز کے قائل ہیں البتہ ضرورت اور مجبوری کی حالت میں اس صورت کو جائز قرار دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

13. پیوند کاری کے لیے کسی مردہ انسان کے اعضاء کے استعمال کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر صرف دماغی موت ہوئی ہے بقیہ اعضاء کام کر رہے ہیں تو جن حضرات نے اس صورت کو موت قرار نہیں دیا وہ اس صورت کا وہی حکم بیان کرتے ہیں جو زندہ انسان کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کا حکم ہے اور جو حضرات اس کو بھی موت قرار دیتے ہیں وہ اس صورت کا وہی حکم بیان کرتے ہیں جو مردہ انسان کے اعضاء کا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص مر جاتا ہے اور مرنے کی صورت یہ ہے کہ اس صورت کو بالاتفاق موت قرار دیا گیا ہے تو ایسے انسان کے اعضاء کے ذریعے پیوند کاری کی تین حالتیں ہیں:

i. میت مجہول النسب، گمنام ہو یا اس کی جانب سے کسی قسم کی اجازت کا علم نہ ہو اور نہ اس شخص کے ورثاء کا کوئی علم ہو۔ راجح قول کے مطابق ایسی میت کے اعضاء پیوند کاری کے لیے استعمال کرنا ناجائز ہے۔

ii. میت کی جانب سے اجازت نہ پائی گئی ہو، یا ورثاء کو عدم اجازت پر اتفاق ہو اور یا راجح یہ ہو کہ اس نے اجازت نہیں دی۔ یہ صورت بھی صحیح قول کے مطابق ناجائز ہے۔

iii. دوسری صورت کا برعکس، یعنی میت کی جانب سے اجازت پائی گئ ہو یا ورثاء کے مابین اجازت پائے جانے پر اتفاق ہو، اور یا راجح یہ ہو کہ اس نے اجازت دی تھی۔ اس صورت کے جواز و عدم جواز سے متعلق اہل علم کی دونوں رائے پائی جاتی ہیں لیکن بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی بھی شخص اپنی زندگی میں اپنا کوئی عضو عطیہ نہیں کر سکتا لیکن اگر کوئی مریض کسی عطیہ شدہ عضو کے ذریعے پیوند کاری کراتا ہے تو اس کے لیے اس کی گنجائش ہے۔

14. انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کی قطعا اجازت نہیں ہے البتہ کوئی شخص پیوند کاری کے لیے کسی دوسرے کے عضو کو خریدنے پر مجبور ہے تو ایسی حالت میں خریدار کے لیے گنجائش موجود ہے۔

سفارشات:

- مقالہ ہذا میں جن بینکوں کا احاطہ کیا گیا ہے اس کے علاوہ بھی انسانی اعضاء کے بینک دنیا میں قائم ہو چکے ہیں (جیسا کہ جینز کے بینک، گردوں کے بینک، انسانی ٹشوز کے بینک، وغیرہ) محققین کو چاہیے کہ وہ مزید بینکوں کو اپنی تحقیق کا موضوع بنائیں اور ان سے متعلق اسلامی تعلیمات سے آگاہ کریں۔
- کچھ عرصہ پہلے 2021ء میں بائیو ٹیکنالوجی کو فروغ دینے والی امریکی سائنس دانوں نے تین نئی دریافت کی ہیں جیسا کہ: جینز کی ایڈیٹنگ کی ٹیکنالوجی، سینتھیٹک بائیولوجی، انسانی اعضا کی تیاری۔ ان ٹیکنالوجی کا فقہ اسلامی کی روشنی میں تجزیہ پیش کرنا وقت کی اہم ضرورت ہے۔
- انسانوں کے علاوہ حیوانات کے بینک بھی دنیا میں قائم ہو چکے ہیں جیسا کہ Small Animal Blood Bank Dubai(Sabb)۔ آرٹیکل کی سطح کا تحقیقی کام ہو سکتا ہے۔

فہارس(Indexes)

فہرست آیات قرآنیہ

فہرست احادیث مبارکہ

فہرست اصطلاحات

فہرست اعلام

فہرست آیات

نمبر شمار	آیت مبارکہ	سورہ	آیت نمبر	صفحہ نمبر
1.	﴿هُوَ الَّذِىْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا﴾	البقرۃ	29	312
2.	﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾	؍	185	250،283
3.	﴿ فَالْـٰٔنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ ﴾	؍	187	162
4.	﴿وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ﴾	؍	195	74،252،308
5.	﴿نِسَاۗؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ۔۔۔﴾	؍	223	159
6.	﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ مِنَ النِّسَاۗءِ وَالْبَنِيْنَ﴾	آل عمران	14	118
7.	﴿وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاۗءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ ۔۔۔﴾	النساء	24	101
8.	﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا﴾	؍	28	250،283
9.	﴿وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ﴾	؍	29	74،235،252
10.	﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى ۔۔۔﴾	؍	115	128
11.	﴿وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ﴾	؍	119	161،238،284،310

73،235	2	المائدۃ	﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَي الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى﴾	12.
34	3	"	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ﴾	13.
188	6	"	﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا﴾	14.
212	31	"	﴿فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ---﴾	15.
73	32	"	﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ---﴾	16.
26	90	"	﴿يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ---﴾	17.
61،250،28	119	الانعام	﴿وَمَا لَكُمْ اَلَّا تَأْكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ---﴾	18.
279،250	145	"	﴿قُلْ لَّآ اَجِدُ فِي مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا---﴾	19.
303	31	الاعراف	﴿وَّكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا﴾	20.
189	157	"	﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ﴾	21.
162	189	"	﴿هُوَ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ---﴾	22.
107	27	یوسف	﴿وَإِنْ كَانَ قَمِيْصُهٗ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ﴾	23.
168،253	8	الرعد	﴿اَللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ اُنْثٰى وَمَا تَغِيْضُ الْاَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾	24.
169	58	النحل	﴿وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمٰنِ مَثَلًا---﴾	25.

.26	﴿يَتَوَارٰى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوْءِ مَا بُشِّرَ بِهٖ۔۔۔﴾	〃	59	169
.27	﴿ثُمَّ كُلِيْ مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ فَاسْلُكِيْ سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا﴾	〃	69	17
.28	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾	الاسراء	70	278
.29	﴿فَهَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا۔۔۔﴾	مریم	6-5	170
.30	﴿وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ۔۔۔﴾	المؤمنون	7-5	178
.31	﴿ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ﴾	〃	13	128
.32	﴿قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ۔۔۔﴾	النور	31-30	172
.33	﴿وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا۔۔۔﴾	الروم	21	129،161
.34	﴿اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ ۚ۔۔۔﴾	لقمان	34	168
.35	﴿يَهَبُ لِمَنْ يَّشَاۗءُ اِنَاثًا۔۔۔﴾	الشوریٰ	50-49	160
.36	﴿وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمٰنِ مَثَلًا۔۔۔﴾	الزخرف	17	169
.37	﴿حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ كُرْهًا وَّوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾	الاحقاف	15	182
.38	﴿اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ فَاَصْلِحُوْا بَيْنَ اَخَوَيْكُمْ﴾	الحجرات	10	73
.39	﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ﴾	الذاریات	49	167

.40	﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾	القمر	49	253
.41	﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ---﴾	الحديد	22	19
.42	﴿إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدْنَهُمْ﴾	المجادلة	2	182
.43	﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾	الحشر	9	251
.44	﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ---﴾	الممتحنة	8	72
.45	﴿فَجَعَلْنَٰهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾	المرسلات	21	128،159
.46	﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾	″	20	159
.47	﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ○ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ○ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَآئِبِ﴾	الطارق	5-7	159
.48	﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾	التين	4	253

فہرست احادیث

نمبر شمار	احادیث مبارکہ	کتاب کا نام	صفحہ نمبر
.1	اِحْتَجَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ	الجامع الصحیح البخاری	91
.2	اِحْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ صَائِمٌ	ایضاً	91
.3	احْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ صَائِمٌ	سنن ترمذی	91
.4	احْفَظْ عَوْرَتَکَ إِلَّا مِنْ زَوْجَتِکَ أَوْ مَا مَلَکَتْ يَمِينُکَ	سنن ابی داؤد	173
.5	اِدرؤُ الحدود بالشبهات	جامع مسانید الامام ابی حنیفۃ	106
.6	افطر الحاجم والمحجوم	سنن ابی داؤد	93
.7	إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ	الجامع الصحیح البخاری	283
.8	إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالدَّوَاءَ وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٍ فَتَدَاوَوْا وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ	سنن ابی داؤد	34،17
.9	إن الله جميل يحب الجمال	ایضاء، صحیح مسلم	313
.10	اِنَّ اللّٰهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ	السنن الکبریٰ	37،26
.11	إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ	صحیح البخاری	280
.12	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَغْسِلُ الْمَنِيَّ ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ فِي ذَلِکَ الثَّوْبِ ---	ایضاً	190
.13	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ الْحِجَامَةِ وَالْمُوَاصَلَةِ وَلَمْ يُحَرِّمْهُمَا إِبْقَاءً عَلَى أَصْحَابِهِ	سنن ابی داؤد	94
.14	إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الدَّمِ	الجامع الصحیح البخاری	62
.15	إِنْ شِئْتِ صَبَرْتِ وَلَكِ الْجَنَّةُ، وَإِنْ شِئْتِ دَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يُعَافِيَكِ ---الخ	ایضاً	21
.16	أَنَّ طَبِيبًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ضِفْدَعٍ يَجْعَلُهَا فِي دَوَاءٍ؟، فَنَهَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِهَا	سنن ابی داؤد	35
.17	إِنَّ هَذِهِ الْأَقْدَامَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ	الجامع الصحیح البخاری	104

.18	إِنَّمَا ذَلِكِ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِحَيْضٍ فَإِذَا أَقْبَلَتْ حَيْضَتُكِ فَدَعِي الصَّلَاةَ ----الخ	ایضا	89
.19	إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ عَلَى الطُّرُقَاتِ ----- فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهَا قَالُوا وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ قَالَ غَضُّ الْبَصَرِ ---	ایضا	173
.20	بَالِغْ فِي الِاسْتِنْشَاقِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِمًا	سنن ابی داوٗد	99
.21	بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ابي بن كعب طبيبا فقطع منه عرقا ثم كواه عليه	صحیح مسلم	18
.22	تَدَاوَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاءً غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ الْهَرَمُ	سنن ابی داوٗد	23
.23	تَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وُضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ غَيْرَ رِجْلَيْهِ وَغَسَلَ فَرْجَهُ ---	الجامع الصحیح البخاری	190
.24	ثَلَاثٌ لَا يُفْطِرْنَ الصَّائِمَ الْحِجَامَةُ وَالْقَيْءُ وَالِاحْتِلَامُ	سنن ترمذی	94
.25	حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ	الجامع الصحیح البخاری	162
.26	الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشَبِّهَاتٌ	ایضا	254
.27	دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على ابي سلمة، وقد شق بصره فاغمضه-----	صحیح مسلم	279
.28	رَخَّصَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلزُّبَيْرِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ لِحِكَّةٍ بِهِمَا)	الجامع الصحیح البخاری	36
.29	سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الْخَمْرِ فَنَهَاهُ أَوْ كَرِهَ أَنْ يَصْنَعَهَا فَقَالَ إِنَّمَا أَصْنَعُهَا لِلدَّوَاءِ ---	صحیح مسلم	26
.30	السُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ	سنن ترمذی	246
.31	سئل النبى ﷺ عن المنى يصيب الثوب ، قال : انما هو بمنزلة المخاط والبزاق---	دار قطنی	192
.32	سُئِلَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَكُنْتُمْ تَكْرَهُونَ الْحِجَامَةَ لِلصَّائِمِ قَالَ لَا إِلَّا مِنْ أَجْلِ الضَّعْفِ---	الجامع الصحیح البخاری	94
.33	سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ النُّشْرَةِ؟، فَقَالَ: هُوَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ	سنن ابی داوٗد	22
.34	الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ: شَرْبَةِ عَسَلٍ، وَشَرْطَةِ مِحْجَمٍ، وَكَيَّةِ نَارٍ	الجامع الصحیح البخاری	17

.35	عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الْأَنْصَارِيَّةِ قَالَتْ غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعَ غَزَوَاتٍ ---	ایضاً	174
.36	عَنْ سَعْدٍ، قَالَ: "مَرِضْتُ مَرَضًا أَتَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُودُنِي ---	سنن ابی داؤد	18
.37	عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ طَرَفَةَ أَنَّ جَدَّهُ عَرْفَجَةَ بْنَ أَسْعَدَ قُطِعَ أَنْفُهُ يَوْمَ الْكُلَابِ فَاتَّخَذَ أَنْفًا مِنْ وَرِقٍ ---	ایضاً	36،230
.38	عَن عَطِيَّةِ الْقُرَظِيِّ قَالَ كُنْتُ مِنْ سَبْيِ بَنِي قُرَيْظَةَ فَكَانُوا يَنْظُرُونَ فَمَنْ أَنْبَتَ الشَّعْرَ ---	ایضاً	173
.39	عَنْ عَلِيٍّ قَالَ قُلْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ عَمَّكَ الشَّيْخَ الضَّالَّ قَدْ مَاتَ قَالَ اذْهَبْ فَوَارِ أَبَاكَ	ایضاً	212
.40	فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلِقَاحٍ وَأَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	الجامع الصحیح البخاری	30
.41	فَإِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا---الخ	ایضاً	253
.42	فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ	ایضا	283
.43	فَلَمَّا بُعِثَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَقِّ هَدَمَ نِكَاحَ الْجَاهِلِيَّةِ كُلَّهُ إِلَّا نِكَاحَ النَّاسِ الْيَوْمَ----	الجامع الصحیح البخاری	125
.44	فَمِنْ أَيْنَ يَكُونُ الشَّبَهُ إِنَّ مَاءَ الرَّجُلِ غَلِيظٌ أَبْيَضُ وَمَاءَ الْمَرْأَةِ رَقِيقٌ أَصْفَرُ	صحیح مسلم	183
.45	كان رسول الله ﷺ يسلت المنى من ثوبه بعرق الاذخر ثم يصلى فيه ، ويحته من ثوبه يابسا ثم يصلى فيه	مسند احمد	192
.46	كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْزُو بِأُمِّ سُلَيْمٍ وَنِسْوَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ مَعَهُ إِذَا غَزَا ---	صحیح مسلم	174
.47	كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَسْقِي وَنُدَاوِي الْجَرْحَى وَنَرُدُّ الْقَتْلَى إِلَى الْمَدِينَةِ	ایضاً	174
.48	كُنَّا نَغْزُو مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ لَنَا نِسَاءٌ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نَسْتَخْصِي فَنَهَانَا عَنْ ذَلِكَ	ایضاً	238
.49	لا تنجسوا موتاكم فان المسلم لاينجس	المستدرک علی الصحیحین	278

.50	لَا وُضُوْءَ إِلَّا مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ	سنن ترمذی	87
.51	لَا يَرْحَمُ اللَّهُ مَنْ لَا يَرْحَمُ النَّاسَ	ایضاً	74
.52	لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ------الخ	صحیح مسلم	173
.53	لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ	صحیح مسلم	17
.54	لَنْ نُصْلِحَ مِنْكَ مَا أَفْسَدْتَ	ایضاً	254
.55	ليس عليكم فى غسل ميتكم غسل ----- الخ	دار قطنی	279
.56	مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلاَّ أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً	الجامع الصحیح البخاری	17
.57	مَاءُ الرَّجُلِ أَبْيَضُ وَمَاءُ الْمَرْأَةِ أَصْفَرُ فَإِذَا اجْتَمَعَا فَعَلَا مَنِيُّ الرَّجُلِ مَنِيَّ الْمَرْأَةِ ---	صحیح مسلم	111
.58	مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ	صحیح البخاری	251
.59	مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَنْفَعَ أَخَاهُ فَلْيَفْعَلْ	صحیح مسلم	74
.60	مَنْ أَصَابَهُ قَيْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلَسٌ أَوْ مَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ وَهُوَ فِي ذٰلِكَ لَا يَتَكَلَّمُ	سنن ابن ماجہ	88
.61	مَنِ اكْتَوَى أَوِ اسْتَرْقَى فَقَدْ بَرِئَ مِنَ التَّوَكُّلِ	سنن ترمذی	22
.62	مَنْ جَهَّزَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَقَدْ غَزَا	الجامع الصحیح البخاری	75
.63	مَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ	سنن ترمذی	106
.64	مَنْ نَفَّسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ الدُّنْيَا نَفَّسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ---	الجامع الصحیح البخاری	74
.65	المؤمن القوي خير واحب إلى الله من المؤمن الضعيف	صحیح مسلم	303
.66	الْمُؤْمِنُ يَأْكُلُ فِي مِعًى وَاحِدٍ وَالْكَافِرُ يَأْكُلُ فِي سَبْعَةِ أَمْعَاءٍ	الجامع الصحیح البخاری	303
.67	نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الدَّوَاءِ الْخَبِيثِ	سنن ابی داؤد	27
.68	هَلْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّ فِي الثَّوْبِ الَّذِي يُجَامِعُهَا فِيهِ فَقَالَتْ نَعَمْ إِذَا لَمْ يَرَ فِيهِ أَذًى	ایضاً	190
.69	هَلْ مَسَحْتُمَا سَيْفَيْكُمَا؟، قَالَا: لَا، فَنَظَرَ فِي السَّيْفَيْنِ، فَقَالَ: كِلَاكُمَا قَتَلَهُ " ---	صحیح مسلم	107

.70	هُمُ الَّذِينَ لَا يَتَطَيَّرُونَ، وَلَا يَسْتَرْقُونَ، وَلَا يَكْتَوُونَ ---- الخ	الجامع الصحیح البخاری	20
.71	الوضؤ من كل دم سائل	سنن دار قطنی	89
.72	ولا تمثلوا	صحیح مسلم	213
.73	الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجْرُ	الجامع الصحیح البخاری	105،180
.74	وَلَقَدْ رَأَيْتُنِي أَفْرُكُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرْكًا فَيُصَلِّي فِيهِ	صحیح مسلم	191
.75	يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا ضَلَّ مَنْ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ -----	الجامع الصحیح البخاری	106
.76	يَغْزُو بِالنِّسَاءِ وَقَدْ كَانَ يَغْزُو بِهِنَّ فَيُدَاوِينَ الْجَرْحَى	ایضاً	174

فہرست اصطلاحات

نمبر شمار	عربی اصطلاحات	صفحہ نمبر
1	الاصل فی الاشیاء الاباحة	171
2	بنک النطاف	112
3	التلقیح الاصطناعی و التلقیح الصناعی	132
4	جلب المصلحة و دفع المضرة	51
5	دم مسحوب	84
6	دم مسفوح	84
7	سد ذرائع	162،248،254
8	سَلَبْ	107
9	الضرر یزال	76،248
10	الضرورات تبیح المحظورات	38،63،76،81،249،264
11	مالا تیم الواجب الا به فهو واجب	63،76
12	المشقة تجلب التیسیر	76
13	نشرة	22

نمبر شمار	اردو اصطلاحات	صفحہ نمبر
1	بانجھ پن	106،108
2	بلڈ گروپ (A,B,O)	49
3	پروٹین	106،214،288،293
4	ڈی این اے	96،117،156
5	قیافہ شناس	98
6	مصنوعی تخم ریزی	106،169،171

Serial No:	Terminologies	Page No:
.1	AIDS	59

.2	Allograft	221،276،323
.3	Anagen	296
.4	Artificial insemination	132
.5	Autograft	220،224،276
.6	Blastula	134
.7	Blood Bank	43
.8	Blood Cell	56
.9	Bone Marrow	270
.10	Brainstem Death	342،752
.11	Burn Unit	205
.12	Cancellous Bone	269
.13	Cancer	68
.14	Catagen	296
.15	Chemical Burns	217
.16	Citrate – Oxalate	55
.17	Compact Bone	269
.18	Conjunctiva	286
.19	Cornea	286
.20	Coronavirus	60,290
.21	Cuticle Sheath	297
.22	Dermis	202
.23	DMSO	123
.24	Endometriosis	141
.25	Epidermis	202،217
.26	Erythrocytes	42

.27	Fat Injection	306,308
.28	Fatty acid	302
.29	Femur	269
.30	Fibrous Cortex	297
.31	Finger Prints	204
.32	Germinative	202
.33	Glycerol	123
.34	Hemophilia	68
.35	Hepatitis	59
.36	Homograft	222
.37	Hypospadias	113
.38	Ice Box Transport	42,57
.39	Implantation	134
.40	Infertility	105
.41	Ingunia	117
.42	Iris	286
.43	Isograft	223
.44	IVF	115
.45	Laparoscopy	140
.46	Leucocyte	42
.47	Leukemia	68
.48	Lipid	303
.49	Lipo Suction	307
.50	Malaria	60
.51	Medulla	297

.52	Mesher	225
.53	Nitrogen Liquid Containers	56
.54	Optic Nerve	287
.55	Periosteum	269
.56	Plasma	42
.57	Platelets	43
.58	Prostate Gland	236
.59	Pulmonary Tuberculosis	76
.60	Radiation Burns	216
.61	Renal Dialysis	68
.62	Retina	287
.63	Sclera	286
.64	Self Pollination	184
.65	Seminal Vesicles	236
.66	Sperm , Spermatozoon , Spermatozoa	111
.67	Sperm cell	231
.68	Sterility	115
.69	Stirrup	270
.70	Stratum Corneum	203
.71	Surrogate Mother	142
.72	Telagen	296
.73	Test tube baby	132
.74	Testicular sperm aspiration	121
.75	Thalassemia	67

.76	Thermal Burns	217
.77	Treponema Pallidum	59
.78	Treponemal	208

فہرست اعلام

نمبر شمار	نام	صفحہ نمبر
1	ابن ابی شیبہ	90
2	ابن القیم	102
3	ابی بن کعبؓ	18
4	اسامہ بن زیدؓ	105
5	ام سلمہؓ	26
6	امام ابو حنیفہ	98
7	امام ابو یوسف	176
8	امام رازی	304
9	امام زھراوی	304
10	امام شافعی	86،176
11	امام شوکانی	30
12	امام غزالی	14
13	امام قرطبی	20
14	امام محمد	30

15	امام نووی	20
16	ایڈورڈلینڈمین(Edward Lindemann)	47
17	ایڈورڈزرم(Eduard Zirm)	288
18	ٹاؤنلی پیٹن(Townley Paton)	290
19	جول وین میکرن(Jole Van Meekren)	271
20	حافظ مبشر حسین	151
21	حسن بصری	90
22	ڈاکٹر محمود علی السرطاوی	247
23	ڈاکٹر محمد علی البار	127
24	ڈاکٹر محمد نعیم یاسین	237
25	ڈاکٹر ابوغدہ عبدالستار	210
26	ڈاکٹر احمد فھمی ابوسنۃ	79
27	ڈاکٹر انتون ایلشینگ(Anton Elschnig)	288

240	ڈاکٹر حمداتی	28
237	ڈاکٹر خالد الجمیلی	29
166	ڈاکٹر راجح الکردی	30
115	ڈاکٹر راشد لطیف خاں	31
127	ڈاکٹر عبد العزیز الخیاط	32
229	ڈاکٹر مبروک عطیہ	33
240	ڈاکٹر محمد امین الضریر	34
127	ڈاکٹر وھبہ زحیلی	35
70	ڈاکٹر یوسف القرضاوی	36
228	ڈیوڈ بینیٹ (David Bennett)	37
128	زیاد احمد سلامۃ	38
303	سڈنی کولیمن (Sydney Coleman)	39
157	شیخ ابراھیم شقرۃ	40
244	شیخ احمد مصطفیٰ زرقا	41
157	شیخ بکر ابوزید	42

43	شیخ رجب التیمی	156
44	شیخ سید سابق	237
45	شیخ عبد الحمید طھماز	157
46	شیخ عبد القدیم	237
47	شیخ عبد اللہ بن عبد الرحمٰن	157
48	شیخ عصمت اللہ عنایت اللہ	242
49	عبد الرحمٰن کیلانی	151
50	علامہ ابن تیمیہ	103
51	علامہ خطابی	30
52	کارل لینڈ سٹائنر (karl Landsteiner)	46
53	کوسماس اور ڈیمیان (Cosmos & Damien)	268
54	گستو نیوبر (Gustav Neuber)	271
55	گیسپیئر ٹیگلیا کوزی (Gaspare Tagliacozzi)	227

115	لوئیس جوئے براؤن (Louise Joy Brown)	56
182	مفتی تقی عثمانی	57
72	مفتی ثناء اللہ	58
61	مفتی رجیب قاسمی	59
156	مفتی رشید احمد لدھیانوی	60
172	مفتی عبد الرحیم لاجپوری	61
156	مفتی عبد السلام چاٹگامی	62
182	مفتی عبد الواحد	63
71	مفتی کفایت اللہ دہلوی	64
71	مفتی محمد شفیع	65
246	مولانا ابو الاعلیٰ مودودی	66
250	مولانا برہان الدین سنبھلی	67
181	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	68
297	نارمن (Norman)	69

مصادر و مراجع

نمبر شمار	مصنف کا نام	کتاب، مقالے کا نام	ناشر	سن اشاعت
1		القرآن الحکیم		
2	ابن ابی موسیٰ، محمد بن احمد	الارشاد الیٰ سبیل الرشاد	بیروت، مؤسسة الرسالة	2010ء
3	ابن الاثیر، ابو السعادات ، المبارک بن محمد	النهاية فی غریب الحدیث	مكة المكرمة، دار الباز	2009ء
4	ابن القیم، محمد بن ابی بکر	زاد المعاد فی هدی خیر العباد	مؤسسة الرسالة	2015ء
5	ابن القیم، محمد بن ابی بکر	اعلام الموقعين	عالم الكتب	2008ء
6	ابن القیم، محمد بن ابی بکر	الطرق الحكمية فی السياسة الشرعية	مصر، مطبعة المدنی	1989ء
7	ابن الوکیل، صدر الدین ، محمد بن عمر	الاشباه والنظائر	ریاض، مكتبة الرشد	1993ء
8	ابن تیمیة، احمد بن عبد الحليم	مجموع فتاوٰی	دار الوفاء	2008ء
9	ابن حزم، علی بن احمد	المحلّٰی	بیروت، دار الکتب العلمیة	2015ء
10	ابن خزیمہ، محمد بن اسحاق	صحیح ابن خزیمہ	بیروت، المکتب الاسلامی	1412ھ
11	ابن عابدین، محمد امین	رد المحتار (حاشیة ابن عابدین)	بیروت، دار الفکر	1386ء

12	ابن عاشور، محمد الطاهر	مقاصد الشريعة الاسلامية	الاردن، دار النفائس	1999ء
13	ابن عبد البر، یوسف بن عبد اللہ	التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید	قطر، وزارۃ الاوقاف والشؤن الاسلامیۃ	2009ء
14	ابن عبد البر، یوسف بن عبد اللہ	الکافی فی اھل المدینۃ	بیروت، دار الکتب العلمیۃ	1407ھ
15	ابن فارس، احمد	معجم المقاییس فی اللغۃ	بیروت، دار الفکر،	1998ء
16	ابن ماجہ، محمد بن یزید	سنن ابن ماجہ	موسوعۃ القرآن والحدیث	2016ء
17	ابن منظور، ابو الفضل، محمد بن مکرم	لسان العرب	بیروت، دار صادر	1414ھ
18	ابن نجیم، زین الدین	البحر الرائق	بیروت، دار المعرفۃ	1992ء
19	ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم	الاشباہ والنظائر	بیروت، دار الکتب العلمیۃ	1985ء
20	ابو حامد، عبد اللہ بن عبد الرحمان	الفتاویٰ الشرعیۃ فی المسائل الطبیۃ	ریاض، ادارۃ البحوث العلمیۃ والافتاء	1998ء
21	ابو حنیفۃ، نعمان بن ثابت	جامع مسانید الامام ابی حنیفۃ	حیدر آباد	1332ء
22	احسان حسین	بنک العظام	مصر، مجلۃ، طبیبک الخاص	2000ء
23	احمد عمار وآخرون	ترجمۃ الموسوعۃ الطبیۃ الحدیثیۃ	قاھرۃ، اشراف الادارۃ العامۃ للثقافۃ بوزارۃ التعلیم العالی	س۔ن

24	اسامہ، صباغ	العملیات التجمیلیۃ وحکمھا فی الشریعۃ الاسلامیۃ	بیروت، دار ابن حزم	1999ء
25	الاسنوی، عبد الرحیم بن الحسن	التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول	بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ	1980ء
26	اشرف بن عبد المقصود (مرتب)	فقہ و فتاوی البیوع	ریاض، اضواء السلف	1996ء
27	الاصفھانی، الراغب، حسین بن محمد	المفردات فی غریب القرآن	مصر، شرکۃ و مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی	1961ء
28	الباجی، سلیمان بن خلف	المنتقیٰ شرح موطا الامام مالک	بیروت، توزیع دار الکتاب العربی	1404ء
29	البخاری، محمد بن اسماعیل	الجامع الصحیح البخاری	موسوعۃ القرآن والحدیث	2016ء
30	برہان الدین، ابراھیم بن محمد	المبدع شرح المقنع	عالم الکتب	2018ء
31	البعلی، محمد بن عباس	القواعد والفوائد الاصولیہ وما یتعلق بھا من الاحکام الفرعیۃ	بیروت، المکتبۃ المعصریۃ	1999ء
32	البکری، عثمان بن شطا	اعانۃ الطالبین	دار احیاء الکتب العربیۃ	2015ء
33	البوطی، محمد سعید، رمضان	انتفاع الانسان باعضاء جسم انسان آخر	مجلۃ مجمع الفقھی الاسلامی جدہ، المؤتمر الاسلامی	1408ھ
34	البیہقی، احمد بن الحسین	السنن الکبریٰ	بیروت، دار المعرفۃ	1413ء
35	البیہقی، احمد بن الحسین	الخلافیات	ریاض، دار الصمیعی	1414ھ

36	البھوتی، منصور بن یونس	شرح منتھی الارادات	بیروت، عالم الکتب	2008ء
37	الترمذی، محمد بن عیسیٰ	جامع الترمذی	موسوعۃ القرآن والحدیث	2016ء
38	جماعۃ من الدکتور	قضایا فقھیۃ فی الجینات البشریۃ	اردن، دار النفائس	2001ء
39	جماعۃ من العلماء	الفتاوٰی المتعلقۃ بالطب و احکام المرضیٰ	ریاض، دار المؤید	1424ھ
40	جوھری، اسماعیل بن حماد	الصحاح تاج اللغۃ وصحاح العربیۃ	بیروت، دار العلم	1979ء
41	الحاکم، ابو عبد اللہ، النیسابوری	المستدرک علی الصحیحین	بیروت، دار المعرفۃ	2011ء
42	الحرانی، ابو البرکات، عبد السلام بن عبد اللہ	المحرر فی الفقہ علیٰ مذھب الامام احمد بن حنبل	وزارۃ الاوقاف السعودیۃ	2014ء
43	الحصکفی، محمد بن علی،	الدر المختار	بیروت، دار الکتب العلمیۃ	2009ء
44	الحلبی، محمد	طفل الانابیب	دمشق، مجلۃ العلوم والتقنیۃ	1421ھ
45	الخطابی، حمد بن محمد	معالم السنن	المطبعۃ العلمیۃ	2008ء
46	الخطیب، ہشام ابراہیم	اھمیۃ التبرع بالدم	مجلۃ الوعی الاسلامی	1404ھ
47	د، السباعی، زھیر احمد، د، البار، محمد علی	الطبیب ادبہ وفقھہ	دمشق، دار القلم	1997ء
48	د، الشنقیطی، محمد المختار	احکام الجراحۃ الطبیۃ والآثار المترتبۃ علیھا	طائف، مکتبۃ الصدیق	1993ء
49	د، ابراھیم انیس و آخرون	المعجم الوسیط	مصر، دار المعارف	1392ء

50	د،ابو الوفاء عبد الآخر	نقل الاعضاء الآدمية فی ضوء الشريعة الاسلامية والطب والواقع	مصر، شركة الصفا للطباعة	1418ھ
51	د،احمد کنعان	الموسوعة الطبية الفقهية	بيروت، دار النفائس	2008ء
52	د،الادریسی، عبد الوہاب	تاریخ نقل الدم	ریاض، الدار العالمية للكتاب الاسلامی	1990ء
53	د،البار، محمد علی	الموقف الفقهی والاخلاق من قضية زرع الاعضاء	دمشق، دار القلم	1994ء
54	د،البار، محمد علی	اخلاقيات التلقيح الاصطناعی	جدة، دار السعودية	1407ھ
55	د،البار، محمد علی	التلقيح الصناعی واطفال الانابيب	مجلة مجمع الفقه الاسلامی	1986ء
56	د،البار، محمد علی	طفل الانبوب والتلقيح الصناعی	جده، دار العلم	1407ء
57	د،البار، محمد علی	موت القلب اوموت الدماغ	جدة، الدار السعودية	1422ھ
58	د،البار، محمد علی	زرع الجلد ومعالجة الحروق	بيروت، دار الشامية	1992ء
59	د،البطوش، امین	الحكم الشرعی لاستقطاع الاعضاء وزرعها تبرعاًاو بيعاً	ریاض، مجلة البحوث الاسلامية	1419ھ
60	د،التهامی، محمد عبد المجيد	اسس علم الاجنة	جامعة الملک سعود، النشر العلمی والمطابع	1420ھ
61	د،الحاج قاسم محمد	الطب عند العرب والمسلمين	جدة، الدار السعودية	1987ء

62	د، الحدیثی، عبد اللہ بن صالح	الوفاۃ و علامتھا بین الفقہاء والاطباء	ریاض، دار المسلم	1997ء
63	د، الزائدی، مصطفیٰ محمد	الجراحۃ التجمیلیۃ	قاھرۃ، الدار الدولیۃ للاستثمارات الثقافیۃ	2002ء
64	د، الزحیلی، محمد وہبہ	اصول الفقہ الاسلامی	دمشق، دار الفکر	1986ء
65	د، الزحیلی، محمد وہبہ	الفقہ الاسلامی وادلتہ	بیروت، دار الفکر	2017ء
66	د، الزینی، محمود محمد	مسؤولیۃ الاطباء عن العملیات التعویضیۃ والتجمیلیۃ	الاسکندریۃ، مؤسسۃ الثقافۃ الجامعیۃ	1991ء
67	د، السرطاوی، محمود علی	حکم التشریح وجراحۃ التجمیل	عمان، مجلۃ دراسات	1985ء
68	د، السکری، عبد السلام	نقل وزراعۃ الاعضاء، الآدمیۃ من منظور الاسلامی	الدار المصریۃ	1989ء
69	د، الشاذلی، حسن علی	انتفاع الانسان باعضاء جسم انسان آخر حیا اومیتا	مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی	1408ھ
70	د، الشرقاوی، احمد جمیل	شد الوجہ	مجلۃ، طبیبک الخاص	2000ء
71	د، الصافی، محمد ایمن	غرس الاعضاء فی جسم الانسان	بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ	1987ء
72	د، العبادی، عبد السلام داؤد	انتفاع الانسان باعضاء جسم انسان آخر حیاً اومیتا	مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی	1408ھ
73	د، الفکی، حسن بن احمد	احکام الادویۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ	ریاض، دار المنھاج	1425ھ

74	د، الکیلانی، عبد الرزاق	الحقائق الطبیة فی الاسلام	بیروت، الدار الشامیة	1996ء
75	د، بکر بن عبد اللہ، ابوزید	فقہ النوازل قضایا فقہیة معاصرۃ	بیروت، مؤسسة الرسالة	1996ء
76	د، جیہان احمد فرج	جراحة التجمیل الیٰ این	مجلة العربی	2000ء
77	د، حسان عکفلی	ثورۃ طبیة علی الدم	مجلة العربی	1968ء
78	د، دیان جیربر	مائة سؤال وجواب حول الجراحة التجمیلیة	بیروت، الدار العربیة للعلوم	2006ء
79	د، زینب السبکی، د، یسری جبیر	الدم ومشتقاتہ	مصر، مکتبہ نھضة	س۔ن
80	د، شرف الدین	الاحکام الشرعیة للاعمال الطبیة	کویت، المجلس الوطنی للثقافة والفنون ولآداب	1403ھ
81	د، صالح بن عبد العزیز	المدخل الیٰ علم الاجنة الوصفی والتجریبی	جدۃ، دار المجتمع للنشر والتوزیع،	1411ء
82	د، عادل ولسن	اعادۃ انشاء الثدی	مجلة، طبیبک اخلاص	2001ء
83	د، عبد الکریم زیدان	المفصل فی احکام المراۃ والبیت المسلم	بیروت، مؤسسة الرسالة	1993ء
84	د، عبد الہادی	العلاج الجینی واستنساخ الاعضاء البشریة رؤیة مستقبلة للطب والعلاج خلال القرن الحادی والعشرین	قاھرہ، الدار المصریة اللبنانیة	1999ء

85	د، عبد الوھاب، ابو سلیمان	الترقیع الجلدی واحکامه فی الشریعة الاسلامیة (رؤیه اسلامیة لبعض المشاکل الصحیة، (انشاء بنوک الجلد)	کویت، المنظمة الاسلامیة للعلوم الطبیة	1995ء
86	د، عبد الحمید طھماز	الانساب والاولاد	بیروت، دارة العلوم	1987ء
87	د، عطاعبد العاطی	بنوک النطف والاجنة	قاھرة، دار النھضة العربیة	2001ء
88	د، عقیل العقیلی	حکم نقل الاعضاء فی الفقه الاسلامی	جدہ، مکتبة الصحابة	1992ء
89	د، علی انسی	بنوک الدم فی الکویت حیاة الالوف من المرضٰی	مجلة العربی	1968ء
90	د، فھمی، ابوسنة، احمد	حکم العلاج بنقل دم الانسان او نقل اعضاء او اجزاء منھا	مجلة مجمع الفقھی الاسلامی (رابطہ عالم اسلامی)	1408ھ
91	د، فؤاد غصن	الطب الشرعی و علم السموم	بیروت	1965ء
92	د، کارم سعید غنیم،	الاستنساخ والانجاب بین تجریب العلماء و تشریح السماء	قاھرة، دار الفکر العربی	1418ھ
93	د، کمال الدین	مدی مایملک الانسان من جسمه	مجلة المجمع الفقھی	1414ھ
94	د، محمد عبد اللطیف ابراھیم	معجم المصطلحات الطبیة	جامعة الامام بن سعود	1990ء
95	د، محمد مصلح الدین	اعمال البنوک والشریعة الاسلامیة	کویت، دار البحوث العلمیة	1976ء

96	د، محی الدین	بنوک انسجة لجسم الانسان	مجلة العربی، کویت	1995ء
97	د، منصور، محمد خالد	الاحکام الطبیة للنساء فی الفقه الاسلامی	اردن، دار النفائس،	1999ء
98	د، ناصر میمان	ارشاد الجینی	عمان، دار لافتح للدراسات والنشر	1423ء
99	د، نبیل سلیم علی	التبرع بالدم بین العلم والدین	مجلة الامة	1405ء
100	د، نسیمی، محمود ناظم	اهمیة التبرع بالدم	مجلة حضارة الاسلام	1969ء
101	د، نوری بن طاهر	تحلیل المنی	سعودی عرب، جامعة الملک سعود	1999ء
102	د، هاشم جمیل عبد الله	زراعة الاجنة فی ضوء الشریعة الاسلامیة	عراق، مجلة الرسالة الاسلامیة	1409ء
103	د، یوسف القرضاوی	من هدی الاسلام فتاوٰی معاصرة	بیروت، المکتب الاسلامی	2000ء
104	د، احمد رجائی، الجندی	ثبت اعمال (ندوة رؤیة اسلامیة لزراعة بعض الاعضاء البشریة)	کویت، سلسلة مطبوعات المنظمة الاسلامیة للعلوم الطبیة	1989ء
105	د، احمد رجائی، الجندی	ثبت اعمال (رؤیة اسلامیة لبعض المشکلات الصحیة)	کویت، سلسلة مطبوعات المنظمة الاسلامیة للعلوم الطبیة	1995ء
106	د، عصام شعبان	الجراحة التجمیلیة للفم والوجه والفکین	دمشق، دار طلاس	1994ء

107	د،لاری،عبدالرضا	الترقیع الجلدی (رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ،(انشاء بنوک الجلد)	ایضا	ایضا
108	د، محمد شوقی کمال	بنوک الجلود البشریۃ (رؤیہ اسلامیۃ لبعض المشاکل الصحیۃ،(انشاء بنوک الجلد)	کویت،المنظمۃ الاسلامیۃ للعلوم الطبیۃ	1995ء
109	د،التویجری، علی سلیمان	وظائف الدم	ریاض،الدار العالمیۃ للکتاب الاسلامی	1990ء
110	د، الدوری، قیس ابراھیم	علم التشریح	بغداد،وزارۃ التعلیم العالی	1980ء
111	د،بدرالدین	الجراحۃ التصنیعیۃ والتجمیلیۃ	دمشق،دار الوسیم	2001ء
112	د،عبدالمنعم	امراض المفاصل والعضلات والعظام	بیروت،الموسسۃ العربیۃ	1987ء
113	د،ابوزید، بکر	التشریح الجثمانی والنقل والتعویض الانسانی	مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی جدہ،المؤتمر الاسلامی	1408ھ
114	د،احمد ریاض(ترکی)	المعجم العلمی المصور	برطانیہ،دائرۃ المعارف	1968ء
115	د،السرطاوی، محمود علی	زرع الاعضاء فی الشریعۃ الاسلامیۃ	مجلۃ دراسات، الجامعہ الاردنیۃ	1984ء

116	د، ایاد، ابراہیم	الھندسۃ الوراثیۃ بین معطیات العلم وضوابط الشرع	عمان، دار الفتح للدراسات والنشر	2003ء
117	د، بسام، عبدالرحمان	اطفال الانابیب	جدۃ، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی	1403ھ
118	د، خالد عبدالرحمان	تربیۃ الابناء والبنات	بیروت، دار المعرفۃ	2000ء
119	دار قطنی، علی بن عمر	سنن دار قطنی	بیروت، عالم الکتب	1986ء
120	الدردیر، احمد بن محمد	شرح الصغیر علیٰ اقرب المسالک الیٰ مذھب الامام مالک	مصر، دار المعارف	1392ء
121	الدوسری، مسلم بن محمد	عموم البلویٰ	ریاض، مکتبۃ الرشد	1420ھ
122	الدویش، احمد بن عبدا لرزاق	فتوی اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء	سعودی عرب، دار العاصمۃ للنشر والتوزیع	1999ء
123	الذھبی، محمد بن احمد	الطب النبوی	دار احیاء العلوم	2008ء
124	الذھبی، ڈاکٹر مصطفیٰ	نقل الاعضاء بین الطب والدین	القاھرۃ، دار الحدیث	1993ء
125	الرعینی، محمد بن عبد الرحمان	مواھب الجلیل لشرح مختصر خلیل	بیروت، دار الفکر	1398ھ
126	الرکبان، عبداللہ، علی	النظریۃ العامۃ لاثبات موجبات الحدود	بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ	1981ء
127	الزبیدی، محمد مرتضیٰ	تاج العروس من جواھر القاموس	بیروت، دار مکتبۃ التجارۃ	2008ء

128	زیلعی، محمد عبداللہ بن یوسف	نصب الرایۃ لاحادیث الهدایۃ	قاهرۃ، دار الحدیث	2006ء
129	السجستانی، سلیمان بن الاشعث	سنن ابی داؤد	موسوعۃ القرآن والحدیث	2016ء
130	سلیمان نصر اللہ	دم الانسان واسالیب تخزینہ و نقلہ	مجلۃ القافلۃ	2009ء
131	السمرقندی، علاء الدین	تحفۃ الفقهاء	بیروت، دار الکتب العلمیۃ	2010ء
132	السنبھلی، حسن علی	الامتاع والاستقصاء لادلۃ تحریم نقل الاعضاء	عمان، دار الرازی	1989ء
133	السنبھلی، محمد برہان الدین	قضایا فقھیہ معاصرۃ	دمشق، دار القلم	1988ء
134	السیوطی، جلال الدین	الاشباہ والنظائر	بیروت، دار الکتب العلمیۃ	1990ء
135	السیوطی، جلال الدین	الدر المنثور	بیروت، دار الفکر	1993ء
136	الشاطبی، ابو اسحاق، ابراہیم بن موسیٰ	الموافقات فی اصول الشریعۃ	بیروت، دار المعرفۃ	1999ء
137	الشاعر، عبد المجید وآخرون	بنوک الدم	عمان، دار المستقبل	1993ء
138	الشافعی، محمد بن ادریس	الام	بیروت، دار الکتب العلمیۃ	1413ھ
139	الشربینی، محمد	الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع	بیروت، دار الفکر	1405ھ
140	الشروانی، احمد بن محمد	حواشی تحفۃ المنهاج	المکتبۃ التجاریۃ	2008ء

141	الشربيني، محمد بن احمد	مغنی المحتاج	بیروت، دار الفکر	2000ء
142	الشنقیطی، محمد الامین	مذکرۃ اصول الفقہ علیٰ روضۃ الناظر	جدہ، دار عالم الفوائد	2011ء
143	الشھاوی، شفیقۃ	تجمید البویضات بین الطب والشرع	قاھرۃ، دار المنار	2005ء
144	الشوکانی، محمد بن علی	فتح القدیر الجامع بین فنی الراویۃ والدرایۃ من علم التفسیر	مصر، مکتبہ ابن تیمیہ	2013ء
145	الشوکانی، محمد بن علی	نیل الاوطار	دار ابن الجوزی	2010ء
146	شیخ نظام الدین و آخرون	فتاوٰی ھندیہ	بیروت، دار احیاء التراث العربی	1980ء
147	الشیرازی، ابراھیم بن علی	المھذب فی فقہ الشافعی	بیروت، دار الفکر	1992ء
148	الصعیدی، علی	حاشیۃ العدوی	بیروت، دار الفکر	2004ء
149	طحاوی، احمد بن محمد	شرح معانی الآثار	بیروت، دار الکتب العلمیۃ	1979ء
150	الطیار، عبد اللہ بن محمد	الفقہ المیسر	الریاض، مدار الوطن، السعودیۃ	2011ء
151	عبد الکریم محمد مؤمن	ضوابط التبرع بالدم	ریاض، الدار العالمیۃ للکتاب الاسلامی	1990ء
152	عبد اللہ بن محمد	الاضطرار الی الاطعمۃ والادویۃ المحرمۃ	المکتبۃ الامنیۃ	1993ء
153	العبدری، محمد بن یوسف	التاج والاکلیل	بیروت، دار الفکر	1398ء

154	عزبن عبد السلام	القواعد الکبریٰ	دار القلم	2009ء
155	العسقلانی، ابن حجر، احمد بن علی	فتح الباری	قاھرۃ، دار الریاں للتراث	2015ء
156	العسقلانی، ابن حجر، احمد بن علی	تھذیب التھذیب	حیدر آباد، انڈیا، مجلس دائرۃ المعارف النظامیہ	1325ھ
157	عصمت اللہ عنایت اللہ	الانتفاع باجزاء الآدمی فی الفقہ الاسلامی	لاھور، مکتبہ چراغ الاسلام	1993ء
158	عطیۃ محمد سالم	الدماء فی الاسلام: تخریج، صفوت حجازی	قاھرۃ، دار التیسیر	1418ھ
159	عطیہ صقر	الاسرۃ تحت رعایۃ الاسلام	کویت، مؤسسۃ الصباح	1980ء
160	علی بن سلیمان	الاحکام والفتاوی الشرعیۃ لکثیر من المسائل الطبیۃ	ریاض، دار الوطن	1319ھ
161	غانم، عمر بن محمد	احکام الجنین فی الفقہ الاسلامی	بیروت، دار ابن حزم	2001ء
162	الغرناطی، ابن جزی، محمد بن احمد	القوانین الفقھیۃ فی تلخیص مذھب المالکیۃ	تیونس، مطبعۃ النھضۃ	1344ھ
163	الغزالی، محمد بن محمد	الوسیط	قاہرہ، دار السلام	1417ھ
164	الغماری، عبد اللہ	تعریف اھل الاسلام بان نقل العضو حرام	مصر، مکتبۃ القاھرۃ	1997ء
165	فراھیدی، خلیل بن احمد	العین	بیروت، مؤسسۃ الاعلمی	1408ھ
166	الفیروز آبادی، مجد الدین بن محمد	القاموس المحیط	بیروت، دار الفکر	2005ء

167	القرطبی، محمد بن احمد	الجامع لاحکام القرآن	مؤسسۃ الرسالۃ	2009ء
168	القرطبی، محمد بن احمد	بدایۃ المجتہد ونھایۃ المقتصد	مصر، دار الکتب الاسلامیہ	1404ھ
169	القرطبی، احمد بن عمر	المفہم لما اشکل من تلخیص کتاب مسلم	بیروت، دار ابن کثیر	1417ھ
170	القزوینی، عبد الکریم بن محمد	العزیز شرح الوجیز	بیروت، دار الکتب العلمیۃ	2008ء
171	القشیری، مسلم بن الحجاج	صحیح مسلم	موسوعۃ القرآن والحدیث	2016ء
172	القطان، شیخ ابراھیم،	ندوۃ الانجاب فی ضوء الاسلام	کویت	1983ء
173	القطان، مناع بن الخلیل	الاجتھاد الفقہی للتبرع بالدم و نقلہ	مجلۃ المجمع الفقہی	2016ء
174	القیروانی، ابو محمد، عبد اللہ بن ابی زید	الرسالۃ	بیروت، دار الکتب العلمیۃ	2012ء
175	الکاسانی، علاء الدین، ابو بکر بن مسعود	بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع	بیروت، دار الکتاب العربی	1982ء
176	الکنکوت، حمدی بن یوسف	التلقیح الصناعی من ثمار میسرۃ الطب	مجلۃ القافلۃ، السعودیۃ	1411ھ
177	مالک بن انس	الموطا	دار الغرب الاسلامی	2009ء
178	مالک بن انس	المدونۃ الکبریٰ	وزارۃ الاوقاف السعودیۃ	2017ء
179	المجددی، الاحسان، محمد عمیم	قواعد الفقہ	کراچی، الصدف پبلشرز	1984ء

180	مجموعة من العلماء	ثبت اعمال (ندوة رؤية اسلامية لبعض الممارسات الطبية)	کویت، سلسلة مطبوعات المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية	1985ء
181	مجموعة من العلماء والباحثين	الموسوعة العربية العالمية	ریاض، مؤسسة اعمال الموسوعة	1419ء
182	محمد الحامد	احکام المفيدة للمسائل الجديدة	مصر، مکتبة المصابیح	1992ء
183	محمد رفعت و آخرون	عمليات الجراحية وجراحة التجميل	بیروت، دار المعرفة	1977ء
184	محمد رفعت و آخرون	امراض العيون	بیروت، دار المعرفة	1977ء
185	محمد شمس الحق	عون المعبود	بیروت، دار الکتب العلمية	1410ھ
186	محمد عباسی	حول طفل الانابیب	مجلة الازھر	1984ء
187	محمد نعیم یاسین	حکم التبرع بالاعضاء فی ضوء القواعد الشرعية	اردن، دار النفائس	2000ء
188	محمد یحیٰ، ابو الفتوح	بیع الاعضاء البشرية فی میزان المشروعية	کویت، المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية	1987ء
189	محمود علی و آخرون	قضایا طبیة معاصرة فی ضوء الشريعة الاسلامية	اردن، دار البشیر	1995ء
190	المرداوی، علی بن سلیمان	الانصاف فی معرفة الراجح من الخلاف علی مذھب الامام احمد بن حنبل	بیروت، دار احیاء التراث العربی	1400ھ

191	المرغینانی، برہان الدین، ابوالحسن، علی بن ابی بکر	الھدایۃ شرح المبتدی	بیروت، المکتبۃ الاسلامیۃ	2010
192	المقدسی، ابن قدامہ، عبداللہ بن احمد	روضۃ الناظر وجنۃ المناظر فی اصول الفقہ علیٰ مذھب الامام احمد بن حنبل	مصر، مکتبۃ الکلیات الازھریۃ	1991ء
193	المقدسی، محمد بن مفلح	کتاب الفروع	بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ	2012ء
194	النتشۃ، محمد بن عبدالجواد	المسائل الطبیۃ المستجدۃ فی ضوء الشریعۃ الاسلامیۃ	برطانیۃ، سلسۃ اصدارات	2001ء
195	النشواتی، محمد نبیل،	الاعجاز الالٰھی فی خلق الانسان	دمشق، دارالقلم	2001ء
196	النفراوی، احمد بن غانم	الفواکہ الدوانی	بیروت، دارالکتب العلمیۃ	1997ء
197	النووی، ابوزکریا، یحیٰ بن اشرف	شرح مسلم	بیروت، داراحیاء التراث العربی	2009ء
198	النووی، یحیٰ بن اشرف	المجموع شرح المھذب	بیروت، دارالفکر	2008ء
199	النووی، یحیٰ بن اشرف	روضۃ الطالبین	دارعالم الکتب	2008ء
200	ھشام ابوعودۃ	زراعۃ الاعضاء جواز المرور الیٰ حیاۃ جدیدۃ	مجلۃ العربیۃ، سعودی عرب	1410ھ
201	الھیثمی، علی بن ابی بکر	کشف الاستار عن زوائد البزار	بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ	1979ء
202	ھئیۃ کبار العلماء وآخرون	الفتاوٰی المتعلقۃ بالطب و احکام المرضیٰ	ریاض، دارالمؤید،	1424ء
203	وجدی، محمد فرید	دائرۃ معارف القرآن (الرابع عشر و عشرین)	بیروت، دارالمعرفۃ	1971ء

204	اليعقوبي، ابراهيم	شفاء التباريح والادواء في حكم التشريح الاعضاء	دمشق، مطبعة خالد بن وليد	1408ھ
205 نمبر شمار	مصنف کا نام	اردو مقالہ، کتاب کا نام	ناشر	سن اشاعت
206	چاٹگانی، مفتی عبد السلام	جواہر الفتاوٰی	کراچی، بنوری ٹاؤن ، اسلامی کتب خانہ	2011ء
207	د، ایم، امان اللہ	اعضاء کی پیوند کاری، ایک طبی خاکہ، بحوالہ، جدید فقہی مباحث	کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ	2009ء
208	دہلوی، مفتی، کفایت اللہ	کفایت المفتی	کراچی، دار الاشاعت	2001ء
209	ڈاکٹر حافظ مبشر حسین	جدید فقہی مسائل	لاہور، مبشر اکیڈمی	2008ء
210	ڈاکٹر مفتی، عبد الواحد	مریض و معالج کے اسلامی احکام	لاہور، مرکز تحقیق	1994ء
211	رحمانی، سیف اللہ، خالد، مولانا	کتاب الفتاوٰی	کراچی، زمزم پبلشرز	2008ء
212	رحمانی، سیف اللہ، خالد، مولانا	جدید فقہی مسائل	کراچی، زمزم پبلشرز	2010ء
213	عثمانی، تقی، مفتی	فتاوٰی عثمانی	کراچی، مکتبہ معارف القرآن	2016ء
214	قاسمی، جابر، ابو بکر، مفتی ، قاسمی، رفیع الدین، مفتی	جدید طبی مسائل	حیدر آباد، دار الدعوۃ والارشاد،	2014ء
215	قاسمی، سراج الدین، مولانا (مرتب)	اعضاء و اجزاء انسانی کا عطیہ (اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا)	نئی دہلی، ایفا پبلیکیشنز	2016ء

216	قاسمی، سراج الدین، مولانا (مرتب)	جدید فقہی مباحث	کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ	2009ء
217	گنگوہی، محمود حسن، مفتی	فتاوی محمودیہ	یوپی، انڈیا، مکتبہ محمودیہ	2009ء
218	لاجپوری، مفتی عبدالرحیم	فتاویٰ رحیمیہ	کراچی، دار الاشاعت	2009ء
219	لدھیانوی، مفتی رشید احمد	احسن الفتاوٰی	کراچی، ایچ ایم سعید	1425ھ
220	مفتی محمد شفیع	جواہر الفقہ	کراچی، مکتبہ دار العلوم	2010ء

اجتماعات، سفارشات وقرارداد

نمبر شمار	اجتماعات وسفارشات
.1	قرارات المجتمع الفقهى الاسلامى، مکة المکرمة ، الدورة السابعة (11-16 ، ربیع الثانی ، 1404ھ)
.2	قرارات المجتمع الفقهى الاسلامى، مکة المکرمة ، الدورة الثامنة ، (28 ربیع الثانی -7جمادی الاولیٰ ،1405)-
.3	قرارات المجتمع الفقهى الاسلامى، مکة المکرمة ، الدورة العاشرة(24صفر-28صفر، 1408ھ)
.4	قرارات المجتمع الفقهى الاسلامى، مکة المکرمة ، الدورة الحادية عشرة ،(13رجب تا 20 رجب،1409ھ)
.5	قرارات المجتمع الفقهى الاسلامى، مکة المکرمة ، الدورة الثالثة (عمان،اردن،13-8 صفر)
.6	قرارت و توصيات مجمع الفقه الاسلامى الدولى ، الدورة الرابعة ، (جده ،سعودى عرب ،18-23 جمادى الاخرىٰ ، 1408ھ ، 6-11فرورى ، 1988 ء)
.7	قرارت و توصيات مجمع الفقه الاسلامى الدولى ، الدورة السادسة ، (جده ،سعودى عرب ، 17 -23 ، شعبان ، 1410ھ ،)
.8	اسلامی فقہ اکیڈمی،انڈیا،دوسرا فقہی سیمینار،(نئی دہلی،انڈیا،جامعہ ہمدرد،8-11،1989ء)

English Books & Articles

Serial No.	Author	Title	Publication
1.	Ayesha Ahmed	Assited Reproduction in Pakistan and the alternative course	Lums law journal,2017.
2.	Abhay, S.; Haines, S.J.	Repairing holes in the head: A history of cranioplasty	Oxford Acadamic,1997.
3.	Asad Razaq.	Organ Transplantation: An Overview from History to Challenges	International Journal cell Science & molecular biology,2018.
4.	Ashok Agrawal & Shyam S . R Allamaneni	Artificial incemination	Research Gate,2007.
5.	Bojrab MJ	Bone grafting principles and techniques	Osteology & Rheumatology,1977.
6.	Bondoc, C. C., and J. F. Burke	Clinical experience with viable frozen human skin and a frozen skin bank.	National library Of Medicine , 1971.
7.	Britannica, The Editors of Encyclopaedia	sperm	Encyclopedia Britannica, 2019.
8.	Consuelo Alvarez Plaza , J.lgnacio Pichhardo	Sperm bank and reproductive autonomy	Revista de Antropología Iberoamericana, 2017.
9.	Cypher, T.J.; Grossman, J.P.	Biological principles of bone graft healing.	The Journal of Foot Ankle Surgery, 1996.
10.	Dominique E. Martin& others	Ethical Issues in Transnational Eye Banking	Wolters Kluwer Health, Inc, Cornea, 2017.
11.	Dr.Denise M.Harmening	Modern Blood Banking and Transfusion Practices	F.A , Davis , Company , Philadelphia,2005.
12.	Emily S. Mclaughlin And Ava O. Paterson	Burns Prevention, Causes And Treatment	Nova Science Publishers, Inc. New York , 2012

13.	EBAA: Eye Bank Association of America	History of Corneal Transplantation	Washington
14.	Faisal Younis Shah, Hilal Ahmad Kotwal, Mir Shahid-ul-islam	Psychogenic limb length discrepancy of upper limbs	International Journal of Contemporary Medical Research,2017.
15.	Food & Agriculture Organization of the United Nations	Fats and fatty acids in human nutrition Report of an expert consultation	2010
16.	Finkemeier CG	Bone-grafting and bone-graft substitutes	JBJS. 2002
17.	Gamal A. Hosny	Limb lengthening history, evolution, complications and current concepts	Journal of Orthopaedics and Traumatology,2020.
18.	Goodpaster, Bret H.	Measuring body fat distribution and content in humans	Current Opinion in Clinical Nutrition and Metabolic Care,2002.
19.	Gain Philippe & others	Global Survey of Corneal Transplantation and Eye Banking	JAMA Ophthalmol,2015.
20.	Current Opinion in Clinical Nutrition and Metabolic Care	Eye Banking : an introduction	Community Eye Health Journal,2009.
21.	ISBT Science Series	Introduction to Blood Transfusion	Wiley Blackwell,2020.
22.	James F Thornton	SKIN GRAFTS AND SKIN SUBSTITUTES	SRPS, 2004
23.	Joshi D & Others	Bone grafting: An overview	Veterinary World,2010
24.	Kara W.Swanson	The Birth Of The Sperm Bank	The Annals of lowa,2012.
25.	Kolarsick & Others	Anatomy and physiology of the skin	Journal of the Dermatology

			Nurses' Association,2011.
26.	Maria Valéria Robles Velasco & others	Hair fiber characteristics and methods to evaluate hair physical and mechanical properties	Brazilian Journal of Pharmaceutical Sciences,2009.
27.	May S.R., De Clement F.A	Skin banking methodology (An evaluation of packaging format, cooling and warming rates and storage efficiency)	Cryobiology,1980.
28.	Melandri, D	Organization and purposes of a burns centre skin bank	of burns and fire disasters,2003.
29.	Pianigiani E	Skin bank organization	Clin Dermatol,2005.
30.	Prof. Mayil Vahanan Natrajan & others	An introduction to Bone Banking & Allografts	Mdras , india , 2005.
31.	Purves, W. K , & others	The science of biology	Sinauer Associates,2004.
32.	Rummi Devi Saini	Chemistry of Oils & Fats and their Health Effects	International Journal of Chemical Engineering Research,2017.
33.	Shelagh Heffernan	Modern Banking	John Wiley & Sons Ltd,2005.
34.	Strong DM	The US Navy Tissue Bank	National library of medicine ,2000.
35.	Swift JA	Human hair cuticle: biologically conspired to the owner's advantage	J Cosmet Sci,1999.
36.	Tier W.C., Sell K.W	United States Navy skin bank.	National library of medicine,1968.

37.	Vaccaro AR & Others	Bone grafting alternatives in spinal surgery	Spine Journal,2002.
38.	Vikas Kulshreshtha,Sharad Maheshwari	Blood Bank Management Information System in India	International Journal of Engineering,2011.
39.	Wolfram LJ	Human hair: a unique physicochemical composite	National library of medicine,2003.
40.	Zirm EK	Eine erfolgreiche totale keratoplastik	Corneal Surg , 1989

Reports & Websites

1.	EBAA. History of Corneal Transplantation, Eye Banking and the EBAA. Washington, DC: EBAA; 201
2.	http://www.feedo.net/medicalencyclopedia/womenhealth.endometriosis.htm
3.	https://en.wikipedia.org/wiki/Sperm_bank
4.	http://www.fertilityplus.org%2Ffaq%2Fhomeinsem.html&atastate=1
5.	https://theprint.in/science/us-man-with-transplanted-pig-heart-likely-died-due-to-virus-that-doesnt-infect-humans/950086/
6.	http://www.hameedlatifhospital.com/history/
7.	https://oxfordmedicine.com/view/10.1093/med/9780190499075.001.0001/med-9780190499075-chapter-7
8.	https://www.healthline.com/health/skingraft#:~:text=Skin%20grafting%20is%20a%20surgical,are%20performed%20in%20a%20hospital.
9.	http://www.hematoloji.org.tr/content.php?gid=20
10.	http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/AR/ar_books_pdf/Istinsakh020214.pdf
11.	http://www.islamonline.net//fatwa/arabic/fatwadisplay.asp?hFatwaID=11484
12.	http://www.islam-online.net/arabic/adam/2001/05/article10.shtml
13.	http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/scince-37/.asp
14.	http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/scince-37/scince3.asp
15.	http://www.medical.centeronline.net/sections.php?op=viewarticle&artid=60
16.	http://www.restoresight.org/wp-content/uploads/2012/02/History-CornealTransplants-Eye-Banking-and-the-EBAA.pdf. Accessed August 8, 2016.
17.	http://www.tylermedicalclinic.com/ceyobank.html
18.	http://wwww.khosoba.com/articles/040715×01-sperms-at-home.html
19.	https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/53389/WH-1987-Nov-p20-21-eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y
20.	https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%B8%D9%85
21.	https://bit.ly/3OjkPDU
22.	https://courtingthelaw.com/2017/08/23/commentary/federal-shariat-court-of-pakistan-on-surrogacy-from-judicial-islamization-of-laws-to-judicial-legislation/

23.	https://darulifta-deoband.com/home/ur/clothing-lifestyle/21295
24.	https://en.wikipedia.org/wiki/Hussaini_Blood_Bank
25.	https://en.wikipedia.org/wiki/Sperm_bank
26.	https://ishrs.org/about/history/
27.	https://jamanetwork.com/journals/jamaophthalmology/fullarticle/2474372
28.	https://ketabonline.com/ur/books/1007089/read?part=1&page=87&index=6040719
29.	https://my.clevelandclinic.org/health/treatments/16796-bone-grafting
30.	https://link.springer.com/article/10.1007/s10561-021-09950-8#
31.	https://oem.bmj.com/content/58/8/535
32.	https://pediaa.com/difference-between-fats-and-oils/
33.	https://sahsol.lums.edu.pk/law-journal/assisted-reproduction-pakistan-and-alternative-discourse
34.	https://tribune.com.pk/story/1969001/first-ever-eye-bank-inaugurated
35.	https://urdufatwa.com/view/1/20813
36.	https://www.bbc.com/urdu/science-59963919
37.	https://www.cancer.gov/publications/dictionaries/cancer-terms/def/testicular-sperm-aspiration
38.	https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/liposuction
39.	https://www.deccanherald.com/living/health-and-well-being/do-female-athletes-compromise-on-fertility-725057.html
40.	https://www.deshbandhucollege.ac.in/pdf/resources/1587723684_BC(H)-IV Human_Physiology_Bone_Structure_and_formation-1.pdf
41.	https://www.drhayescosmeticsurgery.com/blog/fat-grafting-vs-liposuction
42.	https://www.elbalad.news/5123902#:~:text= قال الدكتور مبروك عطية، الداعية,تعالى
43.	https://www.healthline.com/health/bone-health/bone-function#function
44.	https://www.history.com/this-day-in-history/worlds-first-test-tube-baby-born
45.	https://www.hopkinsmedicine.org/health/treatment-tests-and-therapies/sperm-banking
46.	https://www.medicalnewstoday.com/articles/325526
47.	https://www.medicalnewstoday.com/articles/hypnosis-for-weight-loss#other-weight-loss-tips

48.	https://www.mirror.co.uk/science/worlds-first-hair-follicle-bank-18815470-
49.	https://www.nhs.uk/conditions/cosmetic-procedures/surgical-fat-transfer/
50.	https://www.onlinefatawa.com/fatawa/view_fatwa/18494
51.	https://masailworld.com/post-martam-karna-kaisa-hai/
52.	https://www.banuri.edu.pk/readquestion/post-martam-ki-sharii-hesiat/01-01-2010
53.	https://www.pakistaneyebank.org.pk/index.php/aimsandobjectives/
54.	https://www.plasticsurgery.org/news/blog/fat-grafting-history-and-applications
55.	https://www.rxlist.com/test_fluorescent_treponemal_antibody_absorbed/definition.htm
56.	https://www.webmd.com/infertility-and-reproduction/antibiotics-fertility
57.	https://www.wellesleycosmeticsurgery.com/long-term-side-effects-fat-injections/
58.	https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/blindness-and-visual-impairment
59.	https://www.youtube.com/watch?v=EtB4dEdbYQY
60.	Management of Burns , WHO/EHT/CPR 2004 reformatted. 2007
61.	P Doyle & others, "Primary infertility in nuclear industry employs": Report from the nuclear industry family study.