علمِ فقہ اور سائنس

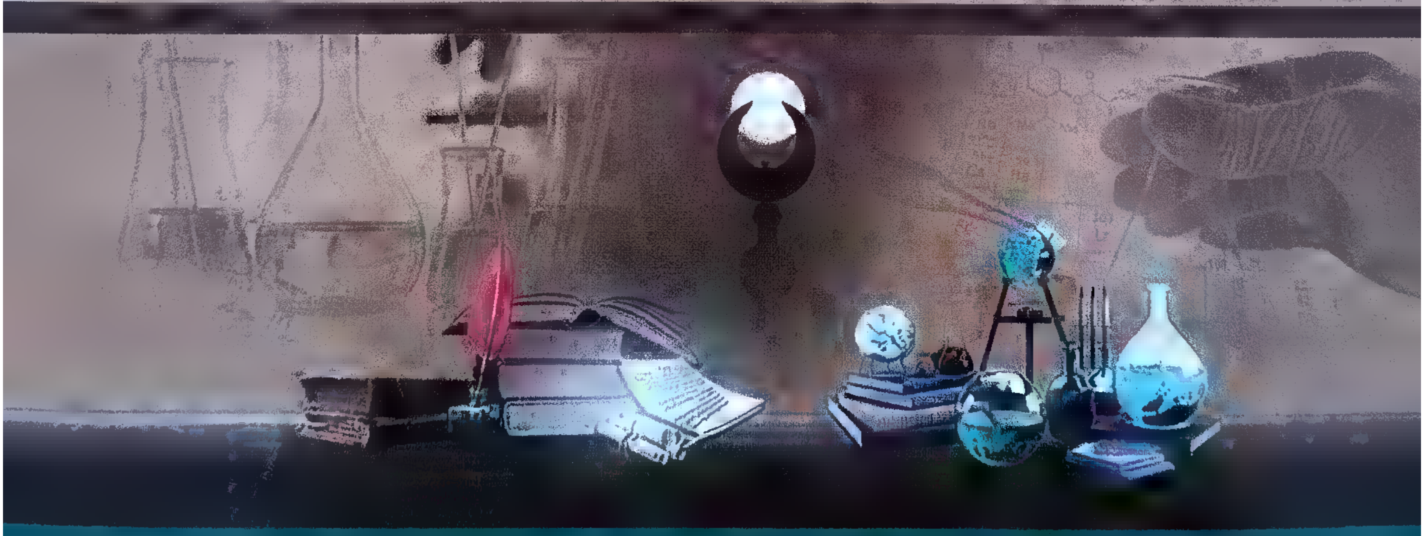
فقہی مسائل کی تحقیق میں سائنس کا کردار اور اس کی حدود

زیر نگرانی

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

تصنیف

مولانا فداء اللہ صاحب
رفیق دار التصنیف جامعہ دار العلوم کراچی



مکتبہ دار العلوم کراچی

علم فقہ اور سائنس

فقہی مسائل کی تحقیق میں سائنس کا کردار اور اس کی حدود

زیر نگرانی

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

تصنیف

مولانا فداء اللہ صاحب

رفیق دار التصنیف جامعہ دار العلوم کراچی

مکتبہ دار العلوم کراچی

جملہ حقوق ملکیت بحق مکتبۂ دارالعلوم کراچیؒ (وقف) محفوظ ہیں

باہتمام : جنید اشفاق اٹکی
معاون : شرافت علی
طبع : ربیع الاوّل ۱۴۴۶ھ مطابق ستمبر ۲۰۲۴ء

مکتبۂ دارالعلوم کراچیؒ
(احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی)

فون نمبر : 021-35042280
استقبالیہ : 0319-6588892
ای میل :
mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- ادارہ اسلامیات اردو بازار کراچی
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- مکتبہ عائشہ اردو بازار لاہور
- مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور
- بیت المعارف بنوری ٹاؤن کراچی
- ادارۃ المحمود مانسہرہ
- مکتبہ اصلاح و تبلیغ، حیدرآباد
- مکتبہ سید احمد شہید لاہور
- مکتبہ عثمانیہ راولپنڈی
- مکتبہ جامعہ فریدیہ اسلام آباد
- دارالاخلاص پشاور
- مکتبہ بیت العلم پشاور
- مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک
- مکتبہ امدادیہ ملتان
- مکتبہ امدادالعلوم ملتان

فہرست

تقریظ	۱۱
پیشِ لفظ	۱۳
مقدمہ	۱۷
بائیوٹیکنالوجی (Biotechnology) اور جینیاتی انجنیئر نگ (Genetic Engineering) کا تعارف	۱۸
شرعی جائزہ	۲۱
موضوع کا تعارف اور ضرورت و اہمیت	۲۴
خطۃ البحث :	۲۸
پہلی بحث: سائنسی تجربات کا عقلی جائزہ	۲۸
دوسری بحث: سائنسی تحقیقات شرعاً معتبر ہیں یا نہیں؟	۲۸
تیسری بحث: وہ مواقع جن میں سائنسی تحقیقات معتبر ہیں۔	۲۹
چوتھی بحث: وہ مواقع جن میں سائنسی تحقیقات کا اعتبار نہیں ہے۔	۲۹
پانچویں بحث: چند اشکالات کے جوابات	۲۹
چھٹی بحث: جدید تطبیقات	۲۹
پہلی بحث سائنسی تجربات کا عقلی جائزہ	۳۰
۱۔ ''تجربہ'' کی تعریف اور اقسام	۳۱
۲۔ تجربات ظنی ہوتے ہیں یا قطعی؟	۳۲

۳۔ ’’سائنسی طریقۂ علم‘‘ (Scientific Method) کا تفصیلی جائزہ	۳۶
’’سائنسی نظریے‘‘ اور ’’سائنسی قانون‘‘ میں فرق	۳۷
مثال سے وضاحت	۴۲
’’ابتدائے حیات‘‘ (origin of life)	۴۲
خلوی نظریہ (cell theory) اور ایٹمی نظریہ (atomic theory)	۴۳
’’مینڈل کے قوانینِ وراثت‘‘ اور ’’نیوٹن کے قوانینِ حرکت‘‘	۴۵
دوسری بحث سائنسی تحقیقات شرعاً معتبر ہیں یا نہیں؟	۵۱
’’نَحْنُ اُمَّةٌ اُمِّيَّةٌ‘‘ کا مطلب	۵۲
’’یَاصَاحِبَ الْحَوْضِ لَاتُخْبِرْنَا‘‘	۵۶
تحقیق کے لیے اصول	۶۵
تحقیق سے متعلق دو زریں اصول	۶۸
یاد رکھنے کے اصول وقواعد	۶۹
تیسری بحث وہ مواقع جہاں سائنسی تحقیقات معتبر ہیں	۷۱
’’دلائلِ مشروعیتِ احکام‘‘ اور ’’دلائلِ وقوعِ احکام‘‘ میں فرق	۷۵
کتاب اللہ سے ثبوت	۷۷
’’فقہ الواقع‘‘ کیا ہے؟	۸۲
فقہ الواقع میں فنی تحقیقات کے اعتبار کے لیے ضابطہ	۸۹
ایک اشکال اور اس کا جواب	۹۲
’’علم النجوم‘‘ شرعاً معتبر ہے یا نہیں؟	۹۳

''ادلہ قبلہ'' سیکھنے کی شرعی حیثیت	۹۷
''أہل المعرفۃ'' اور ''أہل البصر'' کون ہیں؟	۱۰۰
کتبِ فقہ سے چند مثالیں	۱۰۰
۱۔ منافذ کی تحقیق میں اطباء کی رائے کا اعتبار	۱۰۱
۲۔ اجزائے مردار کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۰۳
مردار کی ہڈی کی طہارت کا مسئلہ:	۱۰۳
مردار کے دانتوں کا حکم:	۱۰۴
مردار کے پٹھوں کا حکم:	۱۰۷
۳۔ جواہر اور سنگِ مرمر وغیرہ پر تیمم میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۰۸
۴۔ تدوای بالمحرم میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۱۰
۵۔ ''جوارحِ معلّمہ'' کے متعلق ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۱۲
۶۔ امورِ میاہ میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۱۳
۷۔ عیوب کی وجہ سے خیار نکاح میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۱۴
۸۔ معاملات میں ''مقومین'' کی رائے کا اعتبار	۱۱۶
۹۔ مبیع میں عیوب کی تحقیق میں ماہرین کی رائے	۱۱۹
۱۰۔ امراض کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۲۱
۱۱۔ صبی ممیز کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۲۳
۱۲۔ حدود و قصاص میں جراحات کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۲۵
۱۳۔ اجارات کے مسائل میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۲۸
۱۴۔ نر اور مادہ اولاد کے الحاق کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۳۰
۱۵۔ وصیت کے باب میں مرض الموت کی تحقیق میں ماہرین کی رائے	۱۳۱
ہمارے اکابر کا طرزِ عمل	۱۳۴

(۱)۔۔۔رطوبتِ فرج کی طہارت میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۳۴
(۲)۔۔۔دودھ اترنے کی مدت میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۳۵
(۳) مکبر الصوت کے ذریعے صحتِ نماز میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۳۷
(۴) مردار کے دودھ کی حلت میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۴۰
(۵) موضعِ احتقان کی تعیین میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۴۱
(۶) ماء رمد اور ماء زکام وغیرہ کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۱۴۴
چوتھی بحث **وہ مواقع جن میں سائنسی تحقیقات کا اعتبار نہیں ہے**	۱۴۷
پہلی صورت: جہاں سائنسی تحقیق کے مقابلے میں نص موجود ہو	۱۴۹
دوسری صورت: جہاں فنی طریقوں کے باوجود سلف نے سادہ طریقوں کو بنیاد بنایا ہو	۱۵۳
اس صورت میں قول راجح	۱۵۸
حضرت مفتی اعظم قدس سرہ کی رائے	۱۶۰
تیسری صورت: جہاں سائنسی تحقیق عرفِ عام کے خلاف ہو	۱۶۱
''عرفِ حادث خاص'' کا حکم	۱۶۴
چوتھی صورت: جہاں سائنسی تحقیق حرج کا سبب ہو	۱۶۹
حاصل کلام	۱۷۱
پانچویں بحث **چند اشکالات اور ان کے جوابات**	۱۷۳
۱۔''شرعی احکام کی بناء ایسے سادہ اصولوں پر ہے جو سب کے لیے قابل عمل ہوں''	۱۷۴
۲۔ کیا فقہی ضابطے قطعی ہوتے ہیں؟	۱۷۵
۳۔ غیر مسلم سائنس دان کی تحقیق کا اعتبار	۱۷۷

۴۔سائنسی ماہرین کی آراء میں اختلاف ہوتوایسی صورت میں کیا کیا جائے؟	۱۸۴
معاصر تطبیقات	۱۸۹
پہلا مسئلہ **کان میں دوا ڈالنے سے فسادِ صوم کی بحث**	۱۹۳
	۱۹۳
کان میں دوا ڈالنے سے فسادِ صوم کی بحث	۱۹۴
مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کی رائے	۱۹۷
''مجلس تحقیق مسائل حاضرہ'' (جامعہ دارالعلوم کراچی) کی رائے	۱۹۸
شرکائے مجلس کے اسمائے گرامی:	۲۰۰
دوسرا مسئلہ **جدید طبی معیار کے ذریعے خنثیٰ کی جنس کی تعیین**	۲۰۱
''خنثیٰ'' کا تعارف اور اقسام	۲۰۲
خنثیٰ کی جنس کی تعیین	۲۰۳
سابقہ معیار	۲۰۶
جدید معیار	۲۰۸
دونوں معیارات کا تقابلی جائزہ	۲۱۰
راجح موقف	۲۱۳
ایک اشکال اور اس کا جواب	۲۲۰
ذکر کردہ اجماع کا جواب	۲۲۷
مبال کے ذریعے تعیینِ جنس امرِ توقیفی نہیں ہے	۲۲۹
فقہائے کرام کے طرزِ عمل سے استدلال	۲۳۲

تیسرا مسئلہ **اجزاء میتۃ کی تحقیق**	۲۳۶
اجزاء میتۃ کی تحقیق	۲۳۷
میتۃ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف	۲۳۸
میتۃ کا حکم	۲۳۹
میتۃ کی حلت کا مسئلہ	۲۴۵
حضرات حنفیہ کا مذہب	۲۴۷
تحریم میتۃ پر مزید کلام	۲۶۳
تحریم میتۃ پر علامہ ابن تیمیہؒ کا کلام	۲۷۱
امداد الاحکام کا ایک فتویٰ	۲۷۴
’’میتۃ‘‘ اور’’غیر مذکی‘‘ میں فرق	۲۸۷
لحم علی الاطلاق ذکات کے بغیر حلال نہیں	۲۹۱
اجزاء میتۃ اور جدید تحقیق	۲۹۴
میتۃ کی ہڈی کی طہارت کا مسئلہ	۲۹۴
ہڈی کی طہارت پر روایات سے استدلال	۳۰۳
حضرت شیخ الاسلام صاحب کا جواب	۳۰۴
حدیث دباغت سے استدلال	۳۰۸
فقہائے کرام کی تصریح	۳۱۰
میتۃ کی کھال اور ہڈی کی حلت کا حکم	۳۱۳
۲۔ مردار کے پٹھوں کی تحقیق	۳۱۷
طہارت کا قول:	۳۱۷
نجاست کا قول	۳۲۱

دونوں روایات میں تطبیق	۳۲۲
پٹھوں کی طہارت اور حلت کے متعلق قولِ راجح	۳۲۵
پٹھوں کی دباغت کا طریقہ	۳۲۵
۳۔مردار کے دانتوں کا حکم	۳۲۸
اجزاءِ میتہ کے متعلق تحقیق کا حاصل	۳۳۰
چوتھا مسئلہ دماغی موت (Brain Death) کی شرعی حیثیت	۳۳۲
شرعی نقطۂ نظر سے ''حیات'' کی تحقیق	۳۳۴
''حیات'' کی تحقیق اور اقسام	۳۳۶
ا۔حیات حیوانیہ:	۳۳۶
۲۔حیات نباتیہ:	۳۳۷
میڈیکل سائنس میں ''حیات'' کا تصور	۳۴۰
میڈیکل سائنس میں ''حیات'' (Life) کی تعریف	۳۴۱
تنقیدی جائزہ	۳۴۲
راجح موقف	۳۴۵
شرعی اور طبی موقف میں تطبیق	۳۴۵
شرعی نقطۂ نظر سے ''موت'' کی تعریف	۳۴۶
طبی نقطۂ نظر سے ''موت'' کی تحقیق	۳۴۷
''دماغی موت'' کا تفصیلی تعارف	۳۴۹
دماغی موت کے بارے میں طبی موقف کا تنقیدی جائزہ	۳۵۰
دماغی موت کی تعریف اور تشخیص کا مسئلہ	۳۵۱
تنقیدی جائزے کا حاصل	۳۵۷

دماغی موت کی شرعی حیثیت	۳۵۸
تحریر محل النزاع	۳۵۹
دوسری رائے	۳۶۴
راجح موقف	۳۶۷
’’حیات مستقرہ‘‘ کیا ہے؟	۳۶۷
حیات مستقرہ کی دیگر علامات	۳۷۵
دماغی موت کی حالت ’’حیات مستقرہ‘‘ ہے یا نہیں؟	۳۸۱
دماغی موت کے ’’حیاتِ مذبوح‘‘ پر قیاس کا جواب	۳۸۲
دماغی موت کی حالت مذبوح کے بجائے نزع کی حالت کے موافق ہے	۳۸۳
موت کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار	۳۸۷
شرعی اور طبی موقف میں تطبیق	۳۸۹
خاتمہ:	۳۹۱
نتائجِ بحث	۳۹۱
مراجع	۳۹۴

تقریظ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم
وعلی آلہ وصحبہ أجمعین

فقہی مسائل میں سائنس کی تحقیقات سے کس حد تک مدد لی جا سکتی ہے؟ یہ موضوع بذاتِ خود تحقیق کا متقاضی ہے۔ دار العلوم کے متخصص فی الافتاء اور حالیہ رفیق دار التصنیف مولانا فدا اللہ صاحب الحمد للہ میڈیکل کے بھی سند یافتہ ہیں، اور ذاتی مطالعہ بھی ماشاء اللہ کافی ہے، تحقیق کا بھی ذوق رکھتے ہیں، اسلئے بندہ نے اس موضوع پر ان سے متعدد کام لئے ہیں، یہ کتاب بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے اور اسمیں بندہ کے مشورے بھی شامل رہے ہیں بفضلہ تعالیٰ انہوں نے پورے اعتدال کے ساتھ اس موضوع پر تحقیق کی ہے جس کا بیشتر حصہ بندہ کی نظر ثانی کے بعد تیار ہوا ہے، دل سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے نافع بنائیں، اور ان کیلئے یہ ذخیرۂ آخرت ثابت ہو۔ آمین۔

بندہ
محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۰-۷-۱۴۴۵ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

پیشِ لفظ

یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم ہے کہ بندہ کو گزشتہ کئی سال سے حضرت اقدس شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کی نگرانی میں ''فقہ الطب'' کے مباحث پر فتاویٰ اور مقالات کی صورت میں تحقیقی کام کرنے کی سعادت نصیب ہوئی ہے۔ اس دوران متعدد دفعہ کئی مباحث کے شرعی حل میں فقہ الواقع اور صورت مسئلہ کی تحقیق نے کافی مشکل میں ڈالا، حتیٰ کہ بعض دفعہ کسی مسئلے کی شرعی تحقیق کے سلسلے میں حضرت والا زید مجدہم کے ساتھ طویل مشاورت ہوتی رہی، چنانچہ ایک دفعہ ایسا مسئلہ بھی سامنے آیا جس کے شرعی حل میں مذکورہ پہلو سے تین چار دفعہ مشاورت کی نوبت آئی کہ یہاں صورت مسئلہ میں ظاہر حال کو دیکھا جائے گا یا سائنسی تحقیق کو بنیاد بنایا جائے گا؟

وجہ اس کی یہ ہے کہ فقہ الطب کے معاصر مباحث کے شرعی حل میں جدید سائنسی تحقیقات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، کیونکہ میڈیکل سائنس کے مباحث کی حقیقت و ماہیت کو سمجھنا اور ان کے متعلق واضح تصور حاصل کرنا متعلقہ سائنسی تحقیق پر موقوف ہوتا ہے جو بعض دفعہ ظاہر کے خلاف ہوتی ہے اور اس تک رسائی میں متعدد پیچیدگیاں ہوتی ہیں۔ پھر دوسری طرف عام تصور یہ ہے کہ شرعی احکام کی تحقیق میں تدقیق سے کام نہیں لینا چاہیے، بلکہ سادہ اصولوں اور ظاہر حال کو شرعی حکم کی تعیین کے لیے بنیاد بنایا جائے، لیکن اسی کے ساتھ بہت دفعہ فقہائے کرام کی عبارات میں اس کے خلاف بھی معلوم ہوتا ہے، اس لیے اس بات کی شدید ضرورت محسوس ہوئی کہ حکم شرعی کی تحقیق میں فقہ الواقع اور صورت مسئلہ کی تعیین کے حوالہ سے مذکورہ مجمل تصور کا تفصیلی

جائزہ لیا جائے۔

جب اس موضوع پر کام شروع کیا تو خیال یہ تھا کہ کتب فقہ سے چند مثالیں مل جائیں گی جن کی روشنی میں اصولی طور پر یہ مسئلہ حل ہوجائے گا کہ فقہائے کرام صورت مسئلہ کی تعیین میں ماہرین کی رائے کا اعتبار کرتے ہیں یا نہیں؟ لیکن پھر حضرت والا زید مجدہم سے مشاورت ہوتی رہی، اور حضرت والا ہدایات سے نوازتے رہے، اس سلسلے میں متعلقہ نصوص اور فقہی اصولوں کی طرف رہنمائی فرمائی جس کے بعد یہ موضوع کافی پھیلتا گیا، بلکہ بعد میں اندازہ ہوا کہ اس کے کئی ذیلی موضوعات پر الگ سے ڈاکٹریٹ لیول کے مقالے لکھے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ ان مباحث میں سے ''غیر مسلم ماہر کی رائے کا اعتبار''، ''ماہرین کی آراء میں اختلاف کی صورت میں ترجیح کے اصول'' اور اسی طرح بعض دیگر مباحث پر الگ سے تفصیلی کام کی ضرورت ہے۔ (اس تصنیف میں آنے والی گفتگو سے اندازہ ہوجائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ)

بندہ نے اس تصنیف میں حکم شرعی کی تحقیق کے سلسلے میں فقہ الواقع کی تعیین کی حد تک ماہرین کی رائے کے اعتبار پر اصولی کلام کیا ہے، بالخصوص اس باب میں جدید سائنسی تحقیقات کے دائرۂ کار کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اور پھر معاصر تطبیقات کے ذریعے اس کو مزید منقح کیا ہے۔ والحمدللہ تعالی علی ذلک۔

اس تصنیف کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ الحمدللہ یہ تصنیف حضرت شیخ الاسلام صاحب دامت برکاتہم کی زیر نگرانی اور حضرت والا کی ہدایات کی روشنی میں تیار کی گئی ہے، نیز حضرت والا نے اس کا بیشتر حصہ ملاحظہ فرما کر اصلاحات سے بھی نوازا ہے، اس وجہ سے اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے قوی امید ہے کہ یہ تصنیف اپنے موضوع پر مفید ثابت ہوگی۔ بندہ حضرت والا اور دیگر اساتذۂ کرام کا دل وجان سے ممنون ہے جنہوں نے باوجود ہجومِ اشغال کے بندہ کو فراخ دلی سے وقت عنایت

فرمایا اور قدم قدم پر راہنمائی فرمائی۔ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو قبولیت سے نوازے اور بندہ اور بندہ کے اساتذہ کرام اور مرحوم والدین کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائے۔

اللھم آمین

بندہ فداءاللہ

رفیق دار التصنیف

جامعہ دار العلوم کراچی

۱۰، ۷، ۱۴۴۵ھ

مقدمہ

- بائیوٹیکنالوجی اور جینیاتی انجنیئر نگ کا تعارف
- موضوع کا تعارف اور ضرورت واہمیت
- **خطة البحث**

مقدمہ

بڑھتی ہوئی آبادی کی غذائی ضروریات، اور نت نئے امراض کے لیے درکار ادویہ کی فراہمی، دورِ جدید کا ایک بڑا چیلنج سمجھی جاتی ہیں، جس کے پیش نظر غذا اور دوا کی صنعت (Food and Pharmaceutical Industry) جدید طریقوں کو بروئے کار لاکر، ادویات اور غذائی مصنوعات کی نئی نئی صورتوں کو ترویج دے رہی ہے۔ اس سلسلے میں غذائی اور معالجاتی مقاصد کے لیے جانداروں سے استفادے اور انتفاع کی خاطر، ٹیکنالوجی کی مداخلت نے ''بائیوٹیکنالوجی'' (Biotechnology) کی ایک نئی سائنس متعارف کرائی ہے، جس کی بدولت ''ادویہ سازی'' (Pharmacy) اور ''غذائی سائنس'' (Food Science) کے شعبوں نے غیر معمولی ترقی کی ہے۔ چنانچہ آج متعلقہ انڈسٹری میں ادویات، اغذیہ اور کوسمیٹکس کی جدید مصنوعات اور مرکبات کا ایک جہان ہے، جو بڑی تیزی سے روبترقی ہے۔

سائنس کی دیگر تحقیقات اور ترقیات کی طرح مذکورہ شعبوں کی ترقی بھی بنیادی طور پر اللہ تعالیٰ کی بڑی نعمت ہے، اور ان سے گراں قدر غذائی اور معالجاتی مقاصد حاصل ہو رہے ہیں، تاہم دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ دیگر سائنسی تطبیقات کی طرح، یہاں بھی مناسب حدود و قیود نہ ہونے کی وجہ سے خوراک اور غذا کی صنعت کی متعدد ممارسات (practices) کئی پہلو سے محل نظر ہیں، جن پر متعلقہ شعبہ ہائے حیات کے ماہرین کی طرف سے قانونی، اخلاقی، سماجی اور دیگر پہلوؤں سے بحث جاری ہے۔

خوراک اور دوا کی صنعت کی روز افزوں ترقی جہاں فنی اور تطبیقی پہلوؤں سے کئی

مشکلات پیدا کر چکی ہے، وہاں ان شعبوں سے پیدا شدہ مسائل کا شرعی حل بھی انتہائی پیچیدہ کام ہے۔ یہاں ان دونوں پہلوؤں کا مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے، جس سے موضوع کی اہمیت اور نزاکت کے متعلق اجمالی تصور حاصل ہو جائے گا۔

بائیوٹیکنالوجی (Biotechnology) اور جینیاتی انجنیئرنگ (Genetic Engineering) کا تعارف

بائیوٹیکنالوجی ایک نئی سائنس ہے، جس نے ٹیکنالوجی کی مداخلت کے ذریعے جانداروں سے انتفاع کا ایک نیا باب کھول دیا ہے۔ اگر یوں کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ بائیوٹیکنالوجی نے انسان کو جاندار اشیاء کے ایک ایک جزو سے انتفاع کے قابل بنا دیا ہے، اور اب صورت حال یہ ہے کہ گوشت کا ایک خلیہ، جو خوردبین کے بغیر نظر بھی نہیں آتا، اسے گوشت سے کشید کر کے لیبارٹری میں ایک خاص ماحول (Growth Medium) مہیا کیا جاتا ہے، جہاں یہ نمو پاتا ہے، اور کچھ ہی عرصے میں اسی ہزار (۸۰,۰۰۰) برگر تیار کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ بلکہ نوبت یہاں تک جا پہنچی ہے کہ اب تو محاورے کے بجائے، حقیقی طور پر حیوانات کے ''بال کی کھال'' اتار کر اس سے غذائی اجزاء تیار کیے جاتے ہیں، اس سلسلے میں بھیڑ کی اون کے ''لینولین'' (Lanolin) سے تیار کردہ ''وٹامن ڈی ۳'' متعلقہ انڈسٹری کا معروف پروڈکٹ ہے۔ اسی طرح ٹیکنالوجی کی اس مداخلت کے ذریعے نباتات کے اندر سے رس نکال کر اس سے بیسیوں قسم کے مرکبات تیار کیے جاتے ہیں، اور اس طور پر حاصل کردہ رس کے اندر سے الکوحل کشید کر کے نامیاتی مرکبات (Hydrocarbons) کا ایک سلسلہ تیار کیا گیا ہے، یہ مرکبات اس وقت ادویہ اور غذائی مصنوعات کے لیے ناگزیر جزو کے طور پر جانے جاتے ہیں۔

اس سے بھی کہیں آگے کی پیش رفت یہ ہے کہ ٹیکنالوجی کی مذکورہ مداخلت کے ذریعے حیوانات کے خلیات کا سینہ چیر لیا گیا ہے، اور اس کے ''ڈے این اے'' (DNA) میں موجود جینز (Genes) سے غیر معمولی استفادہ ہو رہا ہے، جس نے بائیوٹیکنالوجی کے ذیلی شعبے ''جینیاتی انجنیر نگ''(Genetic Engineering) جیسے محیر العقول سائنس کو وجود بخشا ہے۔ یہ سائنس غذائیات، ادویہ سازی اور طب، تینوں شعبوں میں انقلاب لا چکا ہے۔ در اصل جینز وراثت کی بنیادی اکائیاں ہیں، اور جاندار اشیاء میں والدین کی تمام تر خصوصیات انہی جینز کے ذریعے بچوں میں منتقل ہوتی ہیں۔ ''علم الوراثۃ'' (Genetics) نے جینز کے متعلق جو معلومات مہیا کی ہیں، ان کو بروئے کار لا کر بین الاجناس جینز کے تعاملات نے ''ٹرانس جینسز'' (Transgenesis) کے طریقے کو فروغ دیا ہے، جس کے ذریعے اچھے اوصاف کے جینز حاصل کر کے مختلف نباتات اور حیوانات کے جینوم میں ڈالے جاتے ہیں، اور اس سے مطلوبہ اوصاف حاصل کیے جاتے ہیں۔ اس طریقے سے تیار کردہ جانداروں میں جینیاتی طور پر تعدیل کے ذریعے تیار کردہ چوہے اور خنزیر ''Transgenic Mice'' اور ''Transgenic Pig'' وغیرہ معروف ہیں۔ اس کے علاوہ نباتات اور حیوانات میں جینیاتی طور پر تیار کردہ جانداروں (Genetically Modified Organism)، اور ان کے اجزاء سے تیار کردہ مصنوعات کی ایک بڑی انڈسٹری وجود میں آ چکی ہے، جو غذائیات، معالجات اور ادویہ سازی کے شعبوں میں غیر معمولی ترقی اور اضافے کا سبب ہیں۔

جینیاتی تعدیل (Genetic Modification) کے مذکورہ بالا طریقوں کے ذریعے جانداروں کے خلیات اور دیگر معمولی اجزاء سے حاصل کردہ نتائج کئی پہلو سے غیر معمولی ثابت ہو رہے ہیں۔ مثلاً: مصنوعی طریقے سے جینز کے تعاملات کے

ذریعے تیار کردہ جینوم کی بدولت بے موسمی پھل اور سبزیاں حاصل کی جا رہی ہیں، کیونکہ جینیاتی تعدیل کے ذریعے تیار کردہ نباتات موسمی تبدیلیوں کے باوجود فصلوں کی صورت میں قائم رہنے اور مختلف موسموں میں پیداوار دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح جینیاتی تعدیل کے ذریعے تیار کردہ مویشی غیر معمولی، دودھ، گوشت اور اون وغیرہ دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ نیز اس طریقے پر تیار کردہ خوردبینی جانداروں، کیڑوں اور دیگر جاندار اشیاء سے تیار کردہ جدید قسم کی ادویات کے درجنوں پروڈکٹ مارکیٹ میں دستیاب ہوچکے ہیں، جو عام طریقوں سے تیار نہیں کیے جا سکتے۔ اس میں بالخصوص جذعی خلیات (Stem Cells) سے جو غذائی اور معالجاتی مقاصد حاصل ہو رہے ہیں، وہ حیرت انگیز ہیں۔ الغرض بائیوٹیکنالوجی اور جینیاتی انجنیئر نگ نے دوا سازی، غذائیات، طب اور ٹیکسٹائل کے شعبوں میں نئی جہات مہیا کی ہیں۔

لیکن دوسری طرف یہ حقیقت بھی ناقابل تردید ہے کہ یہ سلسلہ طبی، اخلاقی اور قانونی پہلوؤں سے متعدد پیچیدگیاں سامنے لا چکا ہے، بلکہ بعض حقائق تو انتہائی تشویش ناک بھی ہیں۔ مثلاً: اسقاط شدہ بچوں کے ''جنینی جذعی خلیات'' (Embryonic stem cells)، جو ابتداء میں محض تجرباتی مقاصد کے لیے استعمال ہو رہے تھے، اب عام معالجاتی مقاصد کے لیے رواج پا چکے ہیں، اور اس مقصد کے لیے اب درجنوں اقسام و انواع کے سیل لائنز مارکیٹ میں دستیاب ہیں۔ جن میں اسقاط شدہ جنین کے سیل لائنز (Aborted Fetal Cell Lines)، ویکسین اور دیگر مصنوعات کی تیاری میں استعمال کیے جا چکے ہیں، جس پر طبی اخلاقیات، قانون اور بعض دیگر شعبوں کے ماہرین کی طرف سے تنقید ہو رہی ہے۔ بائیوٹیکنالوجی اور جینیاتی انجنیئر نگ کی ترقی کے بعد غذائیات اور ادویہ سازی کے

شعبوں میں اس طرح کے تشویش ناک اور نزاعی ممارسات متعلقہ شعبہ جات کے ماہرین کے لیے ایک بڑا چیلنج ہیں۔

شرعی جائزہ

طب، غذائیات اور ادویہ سازی کے شعبوں میں مذکورہ بالا غیر معمولی پیش رفت نے ظاہر ہے کہ شرعی پہلو سے بھی ایک زبردست چیلنج پیدا کیا ہے۔ جدید ادویات اور غذائی مرکبات کا شرعی جائزہ متعدد وجوہ سے ایک محنت طلب اور دشوار کام ہے۔ جدید مرکبات کے شرعی جائزے میں درپیش مشکلات کا اجمالی جائزہ دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ صغریٰ یعنی صورتِ مسئلہ کی تحقیق

۲۔ کبریٰ یعنی متعلقہ فقہی اصول کی تحقیق اور تطبیق

۱۔ صورت مسئلہ کی وضاحت اور اس سے پوری واقفیت میں درپیش مشکل کا اجمالی تصور مذکورہ بالا تعارف سے حاصل ہوگیا ہوگا، جس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ جدید ادویات اور غذائی مرکبات کی درست حقیقت کو سمجھنے کے لیے نامیاتی کیمیاء (Organic Chemistry)، بائیوکیمسٹری (Biochemistry) بائیوٹیکنالوجی اور جینیاتی انجنیئرنگ کی معتد بہ واقفیت ضروری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اشیاء کی حقیقت و ماہیت اور ان کے اوصافِ لازمہ کا شرعی حکم سے براہ راست تعلق ہوتا ہے، اس لیے کسی مرکب کے شرعی حکم کی تعیین کے لیے سب سے پہلے اس مرکب میں استعمال ہونے والے اجزائے ترکیبی کی پوری حقیقت و ماہیت کو سمجھنا ضروری ہوتا ہے، اور اس کی طبعی اور کیمیاوی خصوصیات، اور مختلف کیمیاوی تعاملات کا ان خصوصیات پر اثر کی جانکاری حاصل کرنا ہوتی ہے۔ یہ مقصد اول الذکر دو سائنسز یعنی ''نامیاتی کیمیاء''

اور ''بائیوکیمسٹری'' سے بخوبی پورا ہوتا ہے، جن میں عناصر کی حقیقت و ماہیت، ان کی خصوصیات اور مختلف تعاملات پر تفصیلی کلام کیا جاتا ہے۔اسی طرح عناصر کا ایک خاص گروہ، جو عناصرِ حیات (Bioelements) کہلاتا ہے، اور جو تمام جانداروں کی ساخت کی بنیادی اکائی کے طور پر جانا جاتا ہے، ان عناصر کی حقیقت و ماہیت، خصوصیات اور تعاملات سے واقفیت کے لیے بائیوکیمسٹری اور جینیات کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

اس کے بعد دوسرا مرحلہ یہ آتا ہے کہ ان تمام عناصر اور مرکبات سے ادویہ اور غذائی مصنوعات کی تیاری کے سلسلے میں رائج تکنیکی طریقوں کے ذریعے ٹیکنالوجی کی مداخلت اور ان کے مختلف مراحل کو سمجھا جائے، اور پھر ان کے نتائج کا بغور جائزہ لیا جائے۔ اس مقصد کے لیے آخر الذکر دو سائنسز یعنی ''بائیوٹیکنالوجی'' اور ''جینیاتی انجنیئر نگ'' کا معتد بہ علم ضروری ہے۔ ان دو مرحلوں کے بغور جائزے کے بعد صغریٰ یعنی صورت مسئلہ کے بارے میں تصور کافی حد تک واضح ہوجاتا ہے۔

۲۔ اس کے بعد اگلا مرحلہ کبریٰ کی تعیین اور اس کی تطبیق کا ہوتا ہے، یعنی اس میں یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ کون سے فقہی اصول کے تحت آتا ہے، نیز اس کی درست تطبیق کیونکر ہوگی؟ اس میں بھی بعض دفعہ اس کا ادراک تو ہو جاتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ فلاں فقہی اصول کے تحت آتا ہے، لیکن اس کے بعد ایک بڑی مشکل یہ پیش آتی ہے کہ درپیش نئے مسئلے کو اس فقہی اصول پر منطبق کرتے وقت، اس میں اجمال محسوس ہوتا ہے، اور کافی غور وفکر کے بعد بھی تطبیق سمجھ میں نہیں آتی۔

اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اگرچہ حضرات فقہائے کرام نے قرآن و سنت کی روشنی میں ایسے جامع فقہی اصول اور ضابطے وضع فرمائے ہیں، جو ہر دور کے مسائل کی شرعی تحقیق کے لیے بحمداللہ کافی ہیں، تاہم ان اصول وقواعد میں بعض دفعہ یہ مشکل

پیش آتی ہے کہ ان کی پوری تفصیلات حضرات فقہائے کرام ذکر نہیں فرماتے۔ بلکہ اپنے دور کے مسائل کی تحقیق کی حد تک ان اصولوں کے بعض پہلوؤں کا ذکر فرمادیتے ہیں، جو اس دور کے مسائل کی تحقیق کے لیے کافی ہوتے ہیں، اور ان کے بعض دیگر پہلو جو حضرات فقہائے کرام کو ملحوظ ہوتے ہیں، لیکن چونکہ ان سے تعرض کا داعیہ نہیں ہوتا، اس لیے ان سے سکوت اختیار فرمادیتے ہیں۔اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب نئے مسائل کی تحقیق کے لیے ان اصولوں کی طرف مراجعت کرتے ہیں، تو ان میں تشنگی اور ابہام محسوس ہوتا ہے، اور بظاہر درپیش نیا مسئلہ ان پر منطبق ہوتا نظر نہیں آتا۔ اس کے لیے پھر متعلقہ فقہی عبارات اور ذکر کردہ نظائر میں غور کرنا پڑتا ہے، جس سے اصول کے مزید پہلو واضح ہوجاتے ہیں، اور جدید مسائل کی تحقیق میں سہولت ہوجاتی ہے۔

اس طریقے پر غذائیات اور ادویہ سازی کے بہت سارے مسائل تشنۂ تحقیق ہیں، اور بلا شبہ ادویات اور غذائی مرکبات کی ایک طویل فہرست ہے، جن کا شرعی حل مطلوب ہے۔یہی حال جدید طبی تحقیقات اور معاصر طبی ممارسات سے پیدا شدہ مسائل کے شرعی حل کا ہے، جن میں بالخصوص علم الجنین، علم الجراحی، علم الاعصاب اور علم الجینات کے شعبوں کے مسائل سرفہرست ہیں۔

الحمد للہ اس سمت میں مختلف دور الافتاء اور متعلقہ تحقیقی اداروں میں قابل قدر کام ہورہا ہے، جہاں سے فتاوی اور مقالات کی صورت میں کئی مسائل کی تحقیق سامنے آچکی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے ''فقہ الحلال'' اور ''فقہ الطب'' کے عنوان سے مستقل فنون متعارف ہو چکے ہیں۔ ان شعبوں میں پیش کردہ تحقیقات کے پیچھے بہت سی انفرادی اور اجتماعی کاوشیں ہیں، بالخصوص حلال فوڈ انڈسٹری کے تقاضوں کے پیش نظر معیار سازی (Standardisation) کے لیے متعدد ملکی اور بین الاقوامی

داروں کی کاوشیں لائقِ صد تحسین ہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سمت میں تا حال کافی کام باقی ہے۔ اولاً تو بعض اصول ہی ایسے ہیں، جن میں قدرے تشنگی پائی جاتی ہے اور جدید مصنوعات کے شرعی جائزے کے وقت تطبیق میں بڑی الجھن پیش آتی ہے، جیسے: انقلابِ ماہیت کا مسئلہ ہے، جو حلال فوڈ انڈسٹری کے تقاضوں کے پیش نظر اب تک وضاحت طلب ہے، اور اس سے متعلق فقہی عبارات اور جزئیات پر مزید غور کرکے، فقہائے کرام کی مراد کو سمجھنے اور اس کو واضح کرنے کی ضرورت ہے، اور اس کی روشنی میں ایسی تشریح و توضیح کی ضرورت ہے، جس سے نت نئے مرکبات کے شرعی حکم تک رسائی آسان ہو سکے۔

موضوع کا تعارف اور ضرورت و اہمیت

اسی طرح اس سلسلے میں ایک اہم مسئلہ جدید سائنسی تحقیقات کے پیش نظر ''صورت مسئلہ'' کی تحقیق ہے۔ در اصل اس تحریر میں اسی مسئلے کی تحقیق مطلوب ہے۔

حکمِ شرعی کی تحقیق میں صورت مسئلہ کی اہمیت پر تفصیلی کلام آگے آئے گا، جس سے واضح ہوجائے گا کہ صورت مسئلہ کی تحقیق کو حکم شرعی کی تعیین میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ لیکن جدید سائنسی تحقیقات کے پیش نظر صورت مسئلہ کی تحقیق میں بارہا ایک مشکل یہ پیش آتی رہتی ہے کہ چونکہ طب اور غذائی سائنس وغیرہ جیسے شعبوں کی تحقیقات کا تمام تر تعلق سائنس سے ہوتا ہے، اس لیے ان شعبوں کے متعلقہ مسائل کی حقیقت و ماہیت اور پوری تفصیل کو سمجھنے کے لیے سائنسی ماہرین کی طرف مراجعت کرنی پڑتی ہے، اور انھی کی آراء کی بنیاد پر ''امرِ واقع'' اور ''صورتِ مسئلہ'' کو سمجھنا اور متعین کرنا پڑتا ہے۔ پھر آگے جا کر اس طور پر متعین کردہ صورتِ مسئلہ کو

سامنے رکھ کر، اس پر حکمِ شرعی کی بناء ہوتی ہے۔دوسری طرف چونکہ شرعی حکم کی تحقیق میں صورت مسئلہ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، جیسا کہ عرض کیا گیا، اور ایسے مسائل میں صورت مسئلہ تمام تر سائنسی تحقیقات پر مبنی ہوتی ہے، اس لیے یہ الجھن پیش آتی ہے کہ شرعی حکم کی بناء سائنسی تحقیقات پر کی جاسکتی ہے یا نہیں؟

وجہ اس الجھن کی یہ ہے کہ یہاں کئی اشکالات پیدا ہوتے ہیں۔مثلاً: یہ کہ:

ا۔شریعت ظاہر پر حکم لگاتی ہے، اور ظاہر پر حکم لگانے کا تقاضا یہ ہے کہ سائنسی تحقیقات کا اعتبار نہ کیا جائے، کیونکہ بعض دفعہ سائنسی تحقیقات ظاہر کے خلاف ہوتی ہیں۔

۲۔ دوسرا مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ بعض دلائل سے معلوم ہوتا ہے، شریعت زیادہ تدقیق کو پسند نہیں کرتی، جبکہ سائنسی تحقیقات تدقیقِ زائد پر مشتمل ہوتی ہیں، اس لیے مزاج شریعت کا تقاضا یہ معلوم ہوتا ہے کہ سائنسی تحقیقات کو احکامِ شرعیہ کے لیے بنیاد نہ بنایا جائے۔

۳۔ ایک اہم مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ عام طور سے دیکھنے میں آتا ہے، سائنسی تحقیقات ظنی ہوتی ہیں اور آئے روز پرانی سائنسی تحقیقات کی جگہ نئی تحقیقات کو قبولیت حاصل ہوتی رہتی ہے، اور سابقہ تحقیقات کو غلط قرار دیا جاتا ہے۔اب ایسے میں اگر ان تحقیقات کو احکام شرعیہ کے لیے بنیاد بنایا جائے تو ان میں تبدیلی کے ساتھ احکام بھی بدلتے رہیں گے۔

۴۔ نیز افسوس ہے کہ امت مسلمہ کی غفلت کی وجہ سے اکثر سائنسی تحقیقات کا سہرا غیر مسلم سائنس دانوں کے سر ہے، اس لیے یہاں بنیادی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا غیر مسلم کی تحقیق کو حکم شرعی کے لیے بنیاد بنایا جاسکتا ہے یا نہیں؟

ان پہلوؤں کے علاوہ بعض دیگر پہلو بھی ہو سکتے ہیں جو زیر بحث مسئلے میں

الجھن پیدا کر سکتے ہیں۔ لیکن سب کا حاصل تقریبا ایک ہی ہے، یعنی یہ کہ احکام شرعیہ کی تعیین میں سائنسی تحقیقات کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں، نیز اس سلسلے میں سائنسی تحقیقات کا دائرۂ کار کیا ہے؟

جیسا کہ عرض کیا، بعض دلائل کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں سائنسی تحقیقات کا اعتبار نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ یہ امت اُمّی ہے، اس میں سادگی ہے، اور اس وجہ سے شریعت ظاہر پر حکم لگاتی ہے۔ مثلا: علامہ شاطبی رحمہ اللہ کی کتاب ''الموافقات'' اور علامہ ابن حجر رحمہ اللہ کی ''فتح الباری'' کی درج ذیل عبارات کے مطالعے سے بادیٔ النظر میں یہی معلوم ہوتا ہے۔ جاء في فتح الباري:

وكلهم أجمعوا على أن أحكام الدنيا على الظاهر والله يتولى السرائر وقد قال صلى الله عليه وسلم لأسامة هلا شققت عن قلبه وقال للذي ساره في قتل رجل أليس يصلي قال نعم قال أولئك الذين نهيت عن قتلهم(١)

وقال الإمام الشاطبي رحمه الله في الموافقات:

أصل الحكم بالظاهر مقطوع به في الأحكام خصوصا، وبالنسبة إلى الاعتقاد في الغير عموما أيضا، فإن سيد البشر صلي الله عليه وسلم مع إعلامه بالوحي يجري الأمور على ظواهرها في المنافقين وغيرهم، وإن علم بواطن أحوالهم، ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ماجرت عليه(٢)

و فيه أيضا:

هذه الشريعة المباركة أمية؛ لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على

---

(١) فتح الباري لابن حجر (٢٧٣/١٢)

(٢) الموافقات (٤٦٧/٢)

اعتبار المصالح، ويدل على ذلك أمور: أحدها النصوص المتواترة اللفظ والمعنى، كقوله تعالى: هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم [الجمعة] وقوله: فأمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته [الأعراف: ١٥٨] وفي الحديث: بعثت إلى أمة أمية لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين، والأمي منسوب إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتابا ولا غيره، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها. وفي الحديث: نحن أمة أمية لانحسب ولانكتب الشهر هكذا وهكذا وهكذا وقد فسر معنى الأمية في الحديث، أي: ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب ونحوه قوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك [العنكبوت] وما أشبه هذا من الأدلة المبثوثة في الكتاب والسنة الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك (١)

اس کے علاوہ بعض نصوص کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، جس کی تفصیل ان شاء اللہ العزیز آگے آئے گی۔

اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ حکم شرعی کی تعیین کے سلسلے میں مزاج شریعت کے مذکورہ بالا مجمل تصور کا تفصیلی جائزہ لیا جائے، اور یہ دیکھنے کی کوشش کی جائے کہ کیا حکم شرعی کی تحقیق میں شریعت مطلقا تحقیق کو منع کرتی ہے یا اس میں تفصیل ہے؟ لہٰذا آئندہ صفحات میں ان شاء اللہ تعالی اس سوال کے جواب پر غور کیا جائے گا، اور اس کے مختلف پہلوؤں کا تفصیلی جائزہ لینے کی کوشش کی جائے گی۔

واللہ تبارک وتعالی ولی التوفیق۔

---

(١) الموافقات:٢٥٨

اس مقصد کے لیے موضوع کو بنیادی طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے حصے میں چند متعلقہ اصولی مباحث پر کلام ہوگا، اور دوسرے حصے میں ان اصولی مباحث کی روشنی میں جدید تطبیقات پر غور کر کے، ان کا شرعی حل پیش کیا جائے گا۔

پہلے حصے کے اصولی مباحث میں ایک اہم بحث ''سائنسی تحقیقات کا عقلی جائزہ'' ہے۔ اس سلسلے میں پہلے سائنسی تجربات کا عقلی جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے، لہٰذا اصل موضوع کی طرف بڑھنے سے قبل اس پر کلام کی ضرورت پیش آئی کہ ''تجربات''، علمِ ظنی کا فائدہ دیتے ہیں یا علمِ قطعی کا؟ اسی طرح ''سائنسی طریقۂ علم'' کیا چیز ہے اور اس کی عقلی حیثیت کیا ہے؟

اس لیے موضوع کو درج ذیل مباحث پر تقسیم کیا گیا ہے:

خطة البحث:

پہلی بحث: سائنسی تجربات کا عقلی جائزہ

۱۔ تجربہ کی تعریف اور اقسام

۲۔ تجربات ظنی ہوتے ہیں یا قطعی؟

۳۔ ''سائنسی طریقۂ علم'' کا تفصیلی جائزہ

دوسری بحث: سائنسی تحقیقات شرعاً معتبر ہیں یا نہیں؟

۱۔ چند نصوص کی توضیح

۲۔ ''علم النجوم'' اور ''ادلۂ قبلہ'' کی شرعی حیثیت

۳۔ شریعت نے ہمیں تحقیق کا مکلف بنایا ہے یا نہیں؟

تیسری بحث: وہ مواقع جن میں سائنسی تحقیقات معتبر ہیں۔

کتب فقہ سے متعدد مثالیں

چوتھی بحث: وہ مواقع جن میں سائنسی تحقیقات کا اعتبار نہیں ہے۔

پہلی صورت: جہاں سائنسی تحقیق کے مقابلہ میں نص موجود ہو۔

دوسری صورت: جہاں سلف نے فنی طریقوں کے باوجود، سادہ طریقوں پر مدار رکھا ہو۔

تیسری صورت: جہاں سائنسی تحقیق حرج کا سبب ہو۔

چوتھی صورت: جہاں سائنسی تحقیق عرف کے خلاف ہو۔

پانچویں بحث: چند اشکالات کے جوابات

چھٹی بحث: جدید تطبیقات

پہلی بحث

سائنسی تجربات کا عقلی جائزہ

پہلی بحث

سائنسی تجربات کا عقلی جائزہ

سائنس درحقیقت وہ علم ہے، جس کی بنیاد تجربات اور مشاہدات پر ہے۔ دوسری طرف یہ بھی مشہور ہے کہ تجربات ظنی ہوتے ہیں، اس لیے سائنسی تجربات کے بارے میں عام طور پر معروف ہے کہ یہ ظنی ہوتے ہیں اور آئے روز بدلتے رہتے ہیں۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ اس مسئلے کا تفصیلی جائزہ لیا جائے۔

ا۔ ''تجربہ'' کی تعریف اور اقسام

جیسا عرض کیا گیا کہ تجربات کے بارے میں عام تصور یہ ہے کہ یہ ظنی ہوتے ہیں، تاہم یہ بات علی الاطلاق درست نہیں ہے۔ بلکہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ تجربات ظنی اور قطعی، دونوں طرح کے ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مناطقہ نے ''تجربیات اور مجربات'' کو ''یقینیات'' میں شمار کیا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کون سے تجربات قطعی ہوتے ہیں اور کون سے ظنی؟ اس کے لیے ''تجربہ'' کی تعریف اور اقسام کا مختصر تعارف درج ذیل ہے:

تعريف التجربة والتجربيّات والمجرّبات

معنى التجربة في اللغة:

جرب الرجل تجربة: اختبره..... المجرب: الذي قد جرب في الأمور وعرف ما عنده(۱)

---

(۱) لسان العرب (۲۶۱/۱)

معنى التجربيات في الاصطلاح:

''کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم'' میں ''تجربیات'' کی درج ذیل تعریف کی گئی ہے:

والتجربيّات والمجرّبات في اصطلاح العلماء هي القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها إلى واسطة تكرار المشاهدة.(۱)

وفي شرح المطلع:

(وَمُجَرَّبَاتٌ) وهي ما يحتاج العقل في جزم الحكم به إلى تجرِبة، إلى تَكرار المشاهدة مرة بعد أخرى)(۲)

''تجربیات'' اور مجربات ایسے قضایا کو کہا جاتا ہے، جن میں عقل مکرر مشاہدات کے واسطے سے حکم لگاتی ہے۔ مثلا: پانی پیاس بجھاتا ہے، کھانا بھوک مٹاتا ہے، آگ جلاتی ہے اور مار پڑنے سے ذی روح کو تکلیف ہوتی ہے وغیرہ۔ ان سب میں عقل یہ قرار دیتی ہے کہ یہ سب قضایا قطعی ہیں، لیکن عقل نے قطعیت کا یہ حکم مکرر مشاہدات کے واسطے سے لگایا ہے۔

۲۔ تجربات ظنی ہوتے ہیں یا قطعی؟

پھر اگر تکرارِ مشاہدہ میں اس قدر کثرت ہو کہ عملا اور عادتا وقوع کا تخلف نہ ہو تو اس صورت میں تجربیات ''کلیہ'' یعنی قطعی ہوتے ہیں، لیکن اگر کثرتِ وقوع کے ساتھ بعض دفعہ عدمِ وقوع کا احتمال بھی ہو، تو پھر ''اکثریہ'' ہوتے ہیں، کلیہ نہیں ہوتے۔ شیخ محمد علی تھانوی رحمہ اللہ نے اس کی تفصیل یوں فرمائی ہے:

وفي شرح الإشارات: التجربة قد تكون كليّة وذلك عند ما

(۱) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (۳۸۱/۱)

(۲) شرح المطلع على متن إيساغوجي (۱۲/۱۵)

يكون بتكرّر الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد تكون أكثرية وذلك عند ما يكون بترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع انتهى. فهذا التفسير لمطلق المجرّبات كليّة كانت أو أكثرية وما هو من أقسام اليقينيّات الضرورية هو المجربات الكلّية.(۱)

تقریبا یہی تفصیل امام غزالی رحمہ اللہ نے ''محک النظر''اور''معیار العلم فی المنطق'' میں فرمائی ہے، اور آگے یہ بھی فرمایا ہے کہ ''تجربات کلیہ'' متواترات کی طرح قطعی ہوتے ہیں، اور جس طرح تواتر کے لیے کوئی خاص عدد منضبط نہیں ہے، اسی طرح تکرارِ تجربہ کے لیے بھی کوئی خاص عدد مقرر نہیں ہے۔

الصنف الثالث المجربات وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان، والقطع مؤلم، وجز الرقبة مهلك، والسقمونيا مسهل، والخبز مشبع، والماء مرو، والنار محرقة؛ فإن الحس أدرك الموت مع جز الرقبة، وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب، وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا يشك فيه، وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين بعد أن عرفنا أنه يقيني.

وربما أوجبت التجربة قضاء جزميا وربما أوجبت قضاء أكثريا، ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدة وهي أنه لو كان هذا الأمر اتفاقيا أوعرضيا غير لازم لما استمر في الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم

---

(۱) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (۳۸۱/۱)

استبعدت النفس تأخره عنه وعدته نادرا، وطلبت له سببا عارضا مانعا. وإذا اجتمع هذا الإحساس متكررا مرة بعد أخرى، ولا ينضبط عدد المرات كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر، فإن كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر، وانضم إليه القياس الذي ذكرناه أذعنت النفس للتصديق (۱)

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تجربیات میں محض تکرار مشاہدہ سے علم قطعی حاصل نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ساتھ ''قیاس خفی'' بھی ضروری ہے، جس کے ذریعے عقل حکم لگاتی ہے۔ یہ قیاس خفی کیا چیز ہے؟ اس کی وضاحت ''شرح المواقف'' اور ''شرح المطالع'' وغیرہ کی عبارات میں خوب ہوئی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تجربیات میں تکرارِ مشاہدہ کے ساتھ جس ''قیاس خفی'' کے ذریعے عقل، علمِ قطعی کا حکم لگاتی ہے، اس قیاس خفی کا مطلب یہ ہے کہ تجربیات میں کثرتِ مشاہدہ کے ذریعے عقل اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ یہاں وقوع کوئی اتفاق نہیں ہے، بلکہ کسی سبب کی وجہ سے فلاں امر واقع ہورہا ہے، یعنی تجربیات میں ایک ہی نہج پر مکرر مشاہدات کے ذریعے عقل یہ ادراک کرلیتی ہے کہ یہاں وقوع کے پیچھے کوئی سبب ہے، جس پر یہ مسبب مرتب ہوتا ہے، چاہے اس سبب کی ماہیت اور پوری حقیقت معلوم نہ ہو۔

پھر جن تجربیات میں اس سبب کا علم ہوجائے، جس کی وجہ سے وقوع متحقق ہوتا ہے، تو ایسے قضایا قطعی ہوتے ہیں، کیونکہ وہاں عقل جزم کے ساتھ یہ حکم لگائے گی کہ جب بھی یہ سبب پایا جائے گا، مسبب بھی پایا جائے گا۔ جاء في شرح المواقف:

(الرابعة المجربات) وهى (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس

(۱) معيار العلم في فن المنطق (ص ۱۸۸)

مع التكرار) و لا بد مع ذلك من قياس خفي هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما أو أكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد أن يكون هناك سبب و إن لم يعرف ماهية ذلك السبب و إذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعا و ذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل........المراد أنه إذا ترتب على شرب السقمونيا الإسهال ترتبا دائميا أو أكثريا يحكم العقل بأن فى السقمونيا سببا للإسهال و إن لم يعلم أنه حرارته أو برودته أو نحو ذلك و إنه لم يتحقق الإسهال معه بطريق الاتفاق أي بان اتفق مقارنته لشربه من غير أن نشأ من السقمونيا نفسه بل من شي ء آخر اتفق تحققه مع الشرب(١)

و في شرح المطلع:

وتفيد المجربات اليقين بواسطة قياسٍ خفي) هو ذكَرها من اليقينيات.

(بواسطة قياسٍ خفي وهو الوقوع المتكرر على وجهٍ واحد لا بد له من سبب).

يعني: إلى تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى، لابد مع انضمام قياسٍ خفي، وهو أنه لو كان اتفاقياً، لما كان دائماً أو أكثرياً، هذا القياس الخفي. لأنه كلما تكرر مرة بعد مرة حصل نفس الحكم. إذاً: ثم سبب ومسبَّب، فالقياس الخفي هو أنه لو كان اتفاقياً لما كان دائماً أو أكثرياً. قال هنا: (لا بد له من سبب،

---

(١)شرح المواقف للجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والفناري (ط السعادة)(٣٩/٢)

ومتی وُجد السبب وجد مسببُه یقیناً(۱)

وکذا في شرح المقاصد:

وأما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة إليه والقياس الخفي المنتج لليقين إليها وهوان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بدله من سبب وإن لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بأن السقمونيا مسهل للصفراء(۲)

حاصل یہ ہے کہ تجربات قطعی اور ظنی، دونوں طرح کے ہوتے ہیں۔ اس لیے علی الاطلاق یہ کہنا درست نہیں ہے کہ تجربات ظنی ہوتے ہیں۔ اب آگے یہ دیکھیں گے کہ ''سائنسی تجربات'' کس نوعیت کے ہوتے ہیں؟ اس کے لیے ''سائنسی طریقۂ علم'' کا تعارف اور اس کا تفصیلی جائزہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

۳۔ ''سائنسی طریقۂ علم'' (Scientific Method) کا تفصیلی جائزہ

سائنس کے ''مظاہری فنون'' (Natural Sciences): جیسے: بائیولوجی، کیمسٹری اور فزکس وغیرہ میں کسی سائنسی مسئلے کے حل کے لیے جو طریقۂ استدلال اختیار کیا جاتا ہے، وہ سائنسی طریقۂ علم (Scientific Method) کہلاتا ہے۔ بالفاظِ دیگر سائنسی طریقۂ علم سے مراد وہ طریقۂ استدلال ہے، جس کی بنیاد پر سائنسی مسائل کو حل کیا جاتا ہے اور نتیجے کے طور پر سائنسی نظریہ یا قانون بنتا ہے۔ یہ طریقہ استدلال ''فرانسس بیکن'' نے سترہویں صدی عیسوی میں پیش کیا تھا، اور تا حال سائنس کی دنیا میں بنیادی ذریعۂ علم تصور کیا جاتا ہے۔ یہ طریقۂ علم درج ذیل مراحل

(۱) شرح المطلع على متن إيساغوجي (۱۲/۱۵)

(۲) شرح المقاصد في علم الكلام (۲۵/۱)

پر مشتمل ہوتا ہے:

۱۔ مشاہدہ (Observation) ۲۔ مفروضہ (Hypothesis)

۳۔ قیاس/استخراج (Deduction) ۴۔ تجربات (Experiments)

۵۔ نتیجہ (نظریہ/قانون) (Conclusion)

۱۔ پہلے مرحلے میں یہ کیا جاتا ہے کہ کوئی مسئلہ جو بحث و تمحیص کے لیے پیش کیا گیا ہو، اس کے لیے حواسِ خمسہ اور مشاہدات کے ذریعے مختلف شواہد اکٹھے کیے جاتے ہیں۔

۲۔ دوسرے مرحلے میں ان شواہد کے بارے میں ایک ''مفروضہ'' قائم کیا جاتا ہے، جو عمومی نوعیت کا ہوتا ہے۔

۳۔ پھر اس مفروضے کا عقلی اور منطقی تجزیہ کیا جاتا ہے، یعنی مفروضے کو عقلی طور پر جانچا جاتا ہے کہ اس میں کوئی ایسا سقم تو نہیں جو عقلِ کے خلاف ہو؟

۴۔ اگر کوئی مفروضہ قیاس کے مرحلے سے صحیح و سالم گزرے، تو پھر اس کو ''تجربات'' کے مرحلے سے گزارا جاتا ہے۔ اگر بار بار تجربات کی روشنی میں کوئی امر، مفروضے کے خلاف رونما نہ ہواور اس کی تائید میں مکرر طور پر یکساں نتائج حاصل ہوں، تو ایسے مفروضے کو ''سائنسی نظریہ'' کی حیثیت دی جاتی ہے۔ اور یوں ایک سائنسی نظریہ (Scientific Theory) وجود میں آجاتا ہے۔

''سائنسی نظریے'' اور ''سائنسی قانون'' میں فرق

یہ ہے سائنسی طریقۂ علم کا مختصر تعارف۔ اس کے مذکورہ تعارف سے اتنی بات واضح ہوجاتی ہے کہ سائنسی طریقۂ علم سے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے، وہ ''تجربیات اور مجربات'' سے مختلف نہیں ہے، یعنی جس طرح تجربیات کی تفصیل میں ہم پڑھ آئے

ہیں کہ وہاں مکرر مشاہدات کے نتیجے میں قیاس خفی کے ذریعے عقل حکم لگاتی ہے۔ بالکل یہاں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ ایک مفروضے کو عقلی تجزیے اور مکرر تجربات سے گزار کر نتیجہ حاصل کیا جاتا ہے۔ اس لیے ''تجربیات'' کی طرح ''سائنسی تجربات'' بھی قطعی اور ظنی، دونوں طرح کے ہوتے ہیں۔ نیز جس طرح معقولات میں قطعی تجربات کو ''تجربات کلیہ'' اور ظنی تجربات کو ''تجربات اکثریہ'' کہا جاتا ہے۔ اسی طرح سائنسی اصطلاح میں سائنسی طریقۂ علم کے ظنی نتائج کو عام طور سے ''نظریہ'' (Theory) اور قطعی نتائج کو عام طور سے ''قانون'' (scientific law) کہا جاتا ہے۔

اسی طرح سائنسی نظریے اور سائنسی قانون کی تعریف اور دونوں میں فرق پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی تقریباً وہی تفصیل پیش نظر ہے جو حجۃ الاسلام امام غزالی رحمہ اللہ اور دیگر متکلمین حضرات نے تجربات کلیہ اور اکثریہ کی وضاحت کے تحت بیان فرمائی ہے۔ یعنی یہ کہ جن تجربات میں کثرتِ مشاہدہ کے ذریعے عقل اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ ان میں کسی امر کا وقوع اتفاق نہیں ہے، بلکہ اس کے پیچھے کوئی سبب ہے، اور اگر اس سبب کا علم ہوجائے، تو ایسے تجربات یقینی ہوتے ہیں، تاہم جن تجربات میں کثرتِ مشاہدہ تو ہو، لیکن مسبب کا سبب معلوم نہ ہو، تو وہ تجربات ظنی بھی ہوسکتے ہیں اور بعض دفعہ قطعی بھی ہوتے ہیں۔

یہی تفصیل ''سائنسی قانون'' میں ہوتی ہے کہ مکرر تجربات کے ذریعے سائنس دان اس نتیجے پر پہنچ جاتے ہیں کہ فلاں قدرتی مظہر (natural phenomenon) کے وقوع کے پیچھے کوئی خاص سبب ہے، جس کی وجہ سے سالہاسال سے ایک نہج پر اس امر کا وقوع ہورہا ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس سبب کی پوری حقیقت و ماہیت بعض دفعہ واضح ہوجاتی ہے، جبکہ بعض دفعہ پردۂ خفا میں رہتی ہے۔ سائنس دان اس سبب کو

''مخصوص شرائط'' (certain conditions) سے تعبیر کرتے ہیں۔

جبکہ ''سائنسی نظریے'' میں یہ بات نہیں ہوتی، بلکہ اس میں مکرر تجربات تو ہوتے ہیں، لیکن یا تو وہ اس درجے میں نہیں ہوتے کہ ان میں تکرار کی وجہ سے عقل جزم کے ساتھ قطعیت کا حکم لگائے، یا ان میں کوئی اور مغالطہ ہوتا ہے۔

''المسوسوعة العربية الشاملة'' کی درج ذیل تحقیق میں مفروضے، نظریے اور قانون کا تقابلی جائزہ لیا گیا ہے، اور تقریبا وہی تفصیل ذکر کی گئی ہے، جو اوپر عرض کی گئی، اس کا متعلقہ حصہ ملاحظہ فرمائیں:

تعرف معنا على الفرق بين النظريه العلمية والقانون العلمي إذ تختلف تمامًا النظرية في مفهومها عن القانون، فالنظرية ما هي إلا مجموعة من الاستنتاجات قامت على مجموعة من النتائج، وهذه النظريات تحتمل الصحة أوالخطأ، أما بالسنبة للقانون فيعتمد على نتائج مثبته وتم العمل بها، ومن خلال سطورنا التالية على موسوعة يمكنكم التعرف على كافة التفاصيل المتعلقة بالقانون العلمي والنظرية العلمية والفارق بينهم.

الفرق بين النظريه العلميه والقانون العلمي

يختلف القانون العلمي عن النظرية العلمية في أنه أحد الطرق المستخدمة في وصف أحد الظواهر الكونية، حيث يتم إطلاق القانون من خلال تحليل المعادلات الرياضية وتحليل الأجسام والموجودة في البيئة المحيطة، أما بالنسبة للنظرية العلمية فهي عبارة عن ظاهرة يمكن ملاحظتها وقياس أبعادها، ومن الجدير بالذكر أن إثبات بعض التجارب العلمية يعتمد بشكل

أساسي على النظريات العلمية..........النظرية قابلة للإثبات أو النفي بخلاف القانون حيث يستند القانون على حقائق علمية مُثبته. قد ترتقي النظرية العلمية لتصبح قانون علمي كنظرية الجاذبية الأرضية. يعتمد القانون العلمي على أدلى تجريبية مُثبته...............

الفرضية هي أساس بناء النظرية فهي بمثابة الانطلاقة التي تبدأ منها النظرية، وتتمثل الفرضية في الرأي الذي يتم تفسيره للظاهرة بشكل مؤقت دون وجود حقيقة واضحة تستند إليها هذه النظرية، ومن خلال تقييم تلك الفردية يمكن إصدار الحكم عليها إذا كانت صحيحة أم خاطئة.

ترتقي الفرضية إلى درجة النظرية العلمية إذا تم إثبات صحتها، إذاً فالفرضية هي بداية تكوين النظرية التي ينتج عنها قانون علمي.(۱)

اسی طرح ''سائنسی قانون'' کی درج ذیل تعریف کے خط کشیدہ الفاظ میں یہی مفہوم دوسرے الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ نیز درج ذیل عبارت کے مطالعے سے سائنسی قانون اور نظریے کی تعریف اور ان کے درمیان فرق مزید واضح ہوجاتا ہے:

Definitions of Theory: The American heritage defines it as "A set of statements or principles devised to explain a group of facts or phenomena, especially one that has been repeatedly tested or is widely accepted and can be used to make predictions about natural

---

(۱) الفرق بين النظريه العلميه والقانون العلمي وأمثلة على كل منها - موسوعة (mosoah.com)

phenomena..."

A scientific law is different from a theory. A law is a generalization that describes what happens when certain conditions are met. The Oxford dictionary defines law as "A statement of fact, deduced from observation, to the effect that a particular natural or scientific phenomenon always occurs if certain conditions are present (1)."

"ترجمہ: سائنسی نظریہ: چند ایسے قضایا یا قواعد کا مجموعہ جو بعض قواعد یا مظاہر قدرت کو بیان کرنے کے لیے تجویز کیے گیے ہوں، بطور خاص وہ جن کا بار بار تجربہ کیا گیا ہو یا جو بالعموم قابل قبول ہوں اور جن کا استعمال مظاہر قدرت کے بارے میں کسی پیشن گوئی کے لیے ہوسکتا ہو۔۔۔

سائنسی قانون: مشاہدے سے ماخوذ کسی حقیقت کا بیان جو یہ اثر رکھے کہ کسی مخصوص شرائط کی موجودگی میں کسی قدرتی یا سائنسی مظہر کے ہمیشہ وقوع پذیر ہونے کا بیان ہو پائے۔"

مخصوص شرائط کی موجودگی میں کسی امر (قدرتی مظہر) کا وقوع پذیر ہونا، تقریبا وہی مفہوم ہے جو سبب اور مسبب کے تعلق سے سمجھ میں آتا ہے۔یعنی "مخصوص شرائط"، "سبب" کے درجے میں ہیں، جس کی موجودگی میں "مسبب" یعنی "قدرتی مظہر" وقوع پذیر ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جب مکرر تجربات کے ذریعے کسی امر کے تحقق کا علم ہوجائے تو اس سے معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ اتفاق نہیں ہے، بلکہ اس امر کے تحقق کے پیچھے کوئی

---

(1) Difference Between Theory and Law | Definitions, Function, Characteristics (pediaa.com)

سبب ہے، پھر جب اس سبب کی تحقیق ہوجاتی ہے، تو یہ حقیقت قطعی طور پر منکشف ہوجاتی ہے کہ اللہ تعالی نے اس امر کے وقوع کو اس سبب کے ساتھ مربوط فرمایا ہے۔ اب چاہے اس تعلق کو سبب مسبب کا نام دیا جائے یا پھر مخصوص شرائط کی موجودگی میں قدرتی مظہر کے وقوع کا نام دیا جائے، دونوں کا مصداق تقریبا ایک ہی ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ مکرر مشاہدات سے قطعی نتیجہ اخذ کرنے کے لیے ہمیشہ سبب کی تحقیق اور اس کی پوری ماہیت کا ادراک ضروری نہیں ہے، بلکہ بہت دفعہ سبب کی تحقیق کے بغیر بھی تکرارِ مشاہدہ قطعیت کا فائدہ دیتی ہے۔

مثال سے وضاحت

مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق چونکہ سائنسی تجربات قطعی اور ظنی دونوں طرح کے نتائج دیتے ہیں، اس لیے بہت سے سائنسی نتائج ظنی ہوتے ہیں، جو نظریے کے درجے میں ہوتے ہیں، اور بعض دفعہ دیگر نتائج اسے غلط ثابت کر کے کلی یا جزوی طور پر بدل دیتے ہیں۔ لیکن جو تجربات سابق میں ذکر کردہ تفصیل کے مطابق مکرر مشاہدات کے ذریعے محکم ثابت ہوجائیں، تو وہ قانون کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور ان میں عام طور پر اور عام حالات میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ ذیل میں سائنسی نظریے اور سائنسی قانون میں مثالوں کے ذریعے فرق واضح کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

”ابتدائے حیات“ (origin of life)

زمین پر ابتدائے حیات کے حوالے سے سائنس دانوں کے ہاں متعدد نظریات معروف ہیں، جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے، یہاں صرف دو نظریوں کا ذکر کیا

جاتا ہے، جس سے ’’سائنسی نظریے‘‘ کے متعلق تصور واضح ہوجائے گا۔ ان دو نظریوں کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلا نظریہ ’’حیات بلاواسطہ‘‘ (Abiogenesis) کہلاتا ہے۔ جس کے مطابق کرۂ ارض کے اوپر زندگی خود بخود وجود میں آئی ہے۔ یعنی پہلے سے موجود جانداروں کے عملِ تولید سے وجود میں نہیں آئی ہے، کیونکہ تجربات سے ثابت کیا گیا کہ جاندار اشیاء پہلے سے موجود، بے جان اشیاء مثلاً: نامیاتی مرکبات سے خود بخود پیدا ہوسکتی ہیں، ان کی پیدائش کے لیے عملِ تولید ناگزیر نہیں ہے۔ یہ نظریہ سالہا سال تک سائنس کی دنیا میں مسلم رہا۔ لیکن بعد میں لوئس پاسچر (Louis Pasture) نے تجربات کے ذریعے اس نظریے کی تردید کی، اور اس کے برعکس ’’حیات بالواسطہ‘‘ (Biogenesis) کا نظریہ پیش کیا۔ جس میں انہوں نے بتایا کہ زندگی خود بخود وجود میں نہیں آتی، بلکہ تمام جاندار پہلے سے موجود، جاندار اشیاء کی تولید سے ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اس نظریہ کا پیش کرنا تھا کہ پہلے نظریہ کی عمارت دھڑام سے گرگئی، اور اب یہ دوسرا نظریہ ہی درست مانا جاتا ہے۔[1]

خلوی نظریہ (cell theory) اور ایٹمی نظریہ (atomic theory)

سائنسی نظریے کی مثال میں ’’خلوی نظریے‘‘ (cell theory) اور ’’ایٹمی نظریے‘‘ (atomic theory) کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے، جن کے کئی نکات کو بعد میں جدید تحقیقات کی بنیاد پر جزوی طور پر تبدیل کیا گیا۔

چنانچہ جب پہلی دفعہ انیسویں صدی کے وسط میں خلوی نظریہ پیش کیا گیا، تو اس

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے: Encyclopedia Britannica (Spontaneous Generation)

وقت اس میں کہا گیا تھا کہ خلیہ تمام جانداروں کی ساخت اور فعل کی بنیادی اکائی ہے، تمام جاندار ایک یا ایک سے زیادہ خلیات پر مشتمل ہوتے ہیں، اور نئے خلایا خود بخود بنتے ہیں۔

ان میں شروع کے دو نکات اب تک برقرار ہیں، اور اب بھی ان کو درست مانا جاتا ہے، تاہم تیسرا نکتہ بعد میں غلط ثابت ہوا، کیونکہ جدید تحقیقات نے ثابت کیا کہ نئے خلایا، پہلے سے موجود خلایا کی ''خلوی تقسیم'' کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں، یہ خود کار طریقے سے وجود میں نہیں آتے۔اس طرح نئی تحقیقات نے خلوی نظریے کو جزوی طور پر بدل دیا۔

یہی صورت حال ''ایٹمی نظریے'' کے متعلق بھی پیش آئی۔ چنانچہ انیسویں صدی کے آغاز میں جان ڈالٹن (John Dalton) نے جب ایٹمی نظریہ پیش کیا، تو انہوں نے اس میں متعدد نکات پیش کیے، جن میں پہلا اور تیسرا نکتہ اہم ہیں، جو درج ذیل ہیں:

1. All matter consists of indivisible particles called atoms.
3. Atoms cannot be created or destroyed.

پہلا نکتہ یہ پیش کیا کہ مادہ ناقابل تقسیم ذرات پر مشتمل ہے، جسے ایٹم کہا گیا، یعنی ایٹم مادے کا ناقابل تقسیم ذرہ ہے۔جبکہ تیسرا نکتہ یہ ہے کہ مذکورہ ایٹم نہ تو پیدا کیے جا سکتے ہیں، اور نہ ہی فنا کیے جا سکتے ہیں۔

پہلے نکتے میں جو بات بیان کی گئی ہے، در اصل یہی وہ حقیقت ہے، جسے متکلمینِ اسلام نے ''جزء لا یتجزی'' سے تعبیر کیا ہے۔لیکن بعد میں نئی تحقیقات سے معلوم ہوا کہ ایٹم کے اندر مزید بہت سارے ذرات (subatomic particles) موجود ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ جزء لا یتجزی کی تحقیق ابھی

سائنس سے پوشیدہ ہے۔ تاہم مذکورہ بالا تیسرا نکتہ تا حال درست مانا جاتا ہے، اور تقریبا یہی بات متکلمین حضرات نے ڈالٹن سے بہت پہلے یوں بیان فرمائی ہے: قال العلامة الآمدي في أبكار الأفكار:

وأما أن الجواهر غير متجددة:

فلأنا نعلم بالاضطرار أن ما شاهدناه بالأمس من الجبال الراسية، والسماوات، والأرض؛ هو عين ما نشاهده اليوم. وكذلك نعلم أيضا بالاضطرار أن من فاتحنا في كلام هو عين من ختام الكلام معه، وأن عين زوجة الإنسان بالأمس وأولاده وأمواله ومعارفه [هي عين زوجته وأولاده] وأمواله، ومعارفه اليوم، وغدا.

وأيضا: فإنه لو كانت الجواهر متجددة، لما مات حي، ولما أحيي ميت؛ لأن من مات غير الّذي أحيي، والّذي أحيي؛ غير الّذي مات؛ وذلك كله مكابرة للعقل، ومباهتة للضرورة.(۱)

بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جدید تحقیق نے ایٹمی نظریے کو بھی جزوی طور پر بدل دیا۔

''مینڈل کے قوانینِ وراثت'' اور ''نیوٹن کے قوانینِ حرکت''

''سائنسی قانون'' کی مثال فنِ حیاتیات (Biology) میں ''مینڈل کے قوانین وراثت'' (Mendel's Laws of Heredity) اور فنِ طبیعیات (Physics) میں ''نیوٹن کے قوانینِ حرکت'' (Newton's laws of motion) ہیں، جن پر عملی دنیا میں یقین کے ساتھ عمل ہوتا ہے، اور کسی کو ان میں کوئی شبہ نہیں

(۱) أبكار الأفكار في أصول الدين (۳/۳۷)

ہے۔

اول الذکر یعنی مینڈل کے قوانین وراثت کے تحت مینڈل نے تین قوانین پیش کیے ہیں، جو جدید ''جینیات'' (Genetics) کی بنیاد ہیں، اور انہی قوانین کی وجہ سے مینڈل کو جینیات کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ان قوانین میں بنیادی طور پر والدین سے بچوں میں خصوصیات کی منتقلی کے فطری اصولوں کو بیان کیا گیا ہے۔ یہ اصول کیسے دریافت کیے گیے؟ اس کا مختصر تعارف یہ ہے کہ یہ تصور زمانۂ قدیم سے موجود تھا کہ بچوں میں والدین کی خصوصیات منتقل ہوتی ہیں، تاہم مینڈل نے انیسویں صدی کے وسط میں مٹر کے پودے پر متعدد تجربات کے ذریعے ان خصوصیات کی منتقلی کے متعلق اللہ تعالی کے مقرر کردہ قوانین دریافت کیے، جو ''مینڈل کے قوانین وراثت'' سے معروف ہیں۔ یہ بنیادی طور پر درج ذیل تین قوانین کا مجموعہ ہیں۔

1. Law of dominance
2. Law of segregation
3. Law of independent assortment

مثلا: پہلے قانون کا حاصل یہ ہے کہ والدین کی دو متضاد خصوصیات کی موجودگی میں، ان میں سے غالب خصوصیت بچے میں ظاہر ہوتی ہے۔ انہوں نے پست قد اور دراز قد کے مٹر کے پودوں کے باہمی ملاپ کے ذریعے اس امر کا مکرر مشاہدہ کیا، اور ان مکرر تجربات کے ذریعے ان کو معلوم ہوا کہ جب بھی پست قد اور دراز قد کے مٹر کے ملاپ سے نیا پودا حاصل ہوگا، وہ دراز قد کا ہوگا۔

اب یہاں مکرر مشاہدات کے ذریعے عقل اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ والدین کی متضاد خصوصیات کے اجتماع کی صورت میں بچے میں غالب خصوصیت کا ظہور ہوگا، کیونکہ مکرر مشاہدات سے معلوم ہوا کہ متضاد خصوصیات کے وقت غالب خصوصیت کا

ایک ہی نہج پر بار بار ظہور محض اتفاق نہیں ہے، بلکہ اس کے پیچھے کوئی سبب ہے۔ پھر شروع میں اس سبب کی حقیقت واضح نہیں تھی، تاہم بعد میں جدید جینیات اور بالخصوص جینیاتی انجنیئرنگ کی جدید تطبیقات نے اس کی ماہیت دریافت کرلی، اور اب اس کے ذریعے درجنوں معاصر تطبیقات روبعمل لائی گئی ہیں۔ وہ سبب یہ ہے کہ ماں باپ کے نطفوں میں تمام خصوصیات کی مادی اکائیاں جینز کہلاتی ہیں، اور ہر خصوصیت کے جین کی دو کاپیاں ہوتی ہیں، اس طرح بچے میں ہر خصوصیت کے جین کی ایک کاپی باپ سے منتقل ہوتی ہے، جبکہ دوسری ماں سے، اور انہی جینز کی کاپیوں میں سے متضاد خصوصیات کے اجتماع کی صورت میں جو غالب ہوتی ہے، بچے میں اسی کا ظہور ہوتا ہے۔

بعض حضرات نے اس قانون کی تائید میں اس حدیث کو بھی پیش کیا ہے، جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ اگر ماں کا نطفہ غالب آئے تو بچہ مادہ ہوتا ہے، اور اگر باپ کا نطفہ غالب آئے تو بچہ نر ہوتا ہے۔ چنانچہ مسلم شریف کی روایت ہے:

قال: جئت أسألك عن الولد؟ قال: «ماء الرجل أبيض، وماء المرأة أصفر، فإذا اجتمعا، فعلا مني الرجل مني المرأة، أذكرا بإذن الله، وإذا علا مني المرأة مني الرجل، آنثا بإذن الله. قال اليهودي: لقد صدقت، وإنك لنبي، ثم انصرف فذهب. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لقد سألني هذا عن الذي سألني عنه، وما لي علم بشيء منه، حتى أتاني الله به[1]

اسی طرح نیوٹن کے قوانین حرکت کے تحت تین قوانین ہیں، جو مکرر تجربات کے

---

(۱) صحیح مسلم (۱/۲۵۲)

نتیجے میں اخذ کیے گیے ہیں، اور ان میں سکون اور حرکت کے متعلق اللہ تعالیٰ کے جاری کردہ قوانین کا ادراک کیا گیا ہے۔

مثلاً: پہلے قانون میں کہا گیا ہے کہ ایک ساکن شئ ہمیشہ ساکن رہے گی، اور متحرک شئ ہمیشہ یکساں رفتار کے ساتھ سیدھی لائن پر متحرک رہے گی، جب تک اس پر کوئی خارجی قوت اثر انداز نہ ہو۔ یہ قانون عام مشاہدات کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے، چنانچہ ہم تمام ساکن اشیاء کو ساکن پاتے ہیں، جب تک ان پر خارج سے کوئی محرک اثر انداز نہ ہو، اسی طرح اگر کوئی جسم کسی مکمل ہموار سطح پر چل پڑے، اور اس کے آگے سطح کی رگڑ اور ہوا وغیرہ کی رکاوٹ نہ ہو، تو وہ یکساں رفتار کے ساتھ سیدھی لائن پر متحرک نظر آئے گا۔

اب یہاں اس مثال میں اگرچہ عقل مکرر مشاہدات کے ذریعے جزم کے ساتھ وقوع کا حکم لگاتی ہے، اور ان قوانین پر علمی دنیا میں انڈسٹری سطح پر کافی کام ہو رہا ہے، لیکن ان قوانین کے پیچھے اصل سبب کی پوری ماہیت کی ہمیں تحقیق نہیں ہے کہ سکون اور حرکت میں اصل کیا ہے؟ وغیرہ۔ تاہم سائنسی تجربات کے متعلق مذکورہ بالا تفصیل سے اتنی بات واضح ہوگئی کہ عام تجربات کی طرح سائنسی تجربات بھی ظنی اور قطعی دونوں طرح کے ہوتے ہیں، اور عام تجربات کی طرح ان میں بھی سبب بعض دفعہ واضح ہوجاتا ہے، جبکہ بعض دفعہ اصل سبب پردۂ خفا میں رہتا ہے، تاہم ایک ہی نہج پر مکرر مشاہدات کے نتیجے میں عقل جزم کے ساتھ یہ ادراک کر لیتی ہے کہ یہاں وقوع اتفاق نہیں ہے، بلکہ اس کے پیچھے ضرور کوئی سبب ہے۔

بہر حال ذکر کردہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ عام تجربات کی طرح سائنسی تجربات بھی قطعی اور ظنی، دونوں طرح کے ہوتے ہیں۔ اس لیے سائنسی تحقیقات کے بارے میں علی الاطلاق یہ کہنا درست نہیں کہ تمام سائنسی تحقیقات ظنی ہوتی ہیں، اس

لیے احکام شرعیہ میں ان کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ درست بات یہ ہے کہ عام تجربات کی طرح سائنسی تحقیقات بھی حکم شرعی کے لیے معتبر ہو سکتی ہیں، جس پر تفصیلی کلام آگے کیا جائے گا۔

تنبیہ: ''سائنسی طریقہ علم'' کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس طریقے سے اخذ شدہ کئی سائنسی نظریات جو ظنیات پر مشتمل ہوتے ہیں، بلکہ بعض نظریات غیر معقول مقدمات پر مبنی ہوتے ہیں، تاہم ان کو مسلم حقائق کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، اور ان کی بنیاد پر عقلی اور شرعی مسلمات کو رد کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، جیسے: ڈارون کا نظریۂ ارتقاء ہے، جس میں یہ کیا گیا ہے کہ بندر سے انسان تک حیوانات کے ڈھانچوں کا بار بار مشاہدہ کیا گیا ہے، اور ان میں مسلسل ایک تدریجی فرق پایا گیا ہے، اس بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ انسان کی تخلیق ایک تدریجی تبدیلی کے ذریعے بندر سے ہوئی ہے۔ حالانکہ یہ ایک مغالطہ ہے، کیونکہ مختلف انواع کے حیوانات کے ڈھانچوں میں تدریجی فرق اور اس کے نتیجے میں دو مختلف انواع کے درمیان یکسانیت کا ادراک اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ان میں ایک کی تخلیق اس دوسری نوع سے ہوئی ہے۔ بلکہ یہ محض دو انواع کے حیوانات کے درمیان تبدیلی کا دعوی ہے، یہ اس کی دلیل نہیں ہے۔ ہاں یہ دو مختلف انواع میں فرق کی دلیل ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ فرق مذکورہ تبدیلی کی دلیل نہیں ہے، جس کے ذریعے ایک نوع دوسری نوع میں بدل گئی ہو۔ بلکہ ایک نوع کا دوسری نوع سے تدریجی تبدیلی کے ذریعے تخلیق پر الگ سے دلیل یا مشاہدہ درکار ہے، جو یہاں نہیں ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ سائنسی طریقہ علم کے ذریعے اخذ کردہ بعض سائنسی نظریات محض مغالطوں پر مبنی ہوتے ہیں، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس طریقۂ علم کے تاریخی پس منظر اور تاریخی عوامل کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ طریقۂ علم، مذہبی

عقائد اور نظریات کے خلاف ایک نئے طریقے کے طور پر پیش کیا گیا تھا، جس میں پیش نظر یہ تھا کہ اصل علم وہ ہے جو تجربات اور مشاہدات سے حاصل ہو، اور جو چیز تجربے اور مشاہدے کے دائرۂ تحقیق میں نہ آئے، وہ محض افسانہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس وقت سائنس میں ماورائے مادہ حقائق جیسے: وجود باری تعالی، فرشتوں اور روح وغیرہ کا کوئی تصور موجود نہیں ہے، کیونکہ سائنسی طریقہ علم کے ذریعے ان کا ادراک ممکن نہیں ہے۔

سائنسی طریقۂ علم کے اس پہلو کے مذکورہ تاریخی پس منظر اور تعارف پر پروفیسر محمد حسن عسکری مرحوم نے یوں روشنی ڈالی ہے:

> ''مطالعہ فطرت کا طریقہ بھی بیکن نے مقرر کر دیا۔ جس چیز کو ''سائنس کا طریقہ'' کہا جاتا ہے وہ اسی سے شروع ہوا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چیزوں کی حقیقت صرف مشاہدے اور تجربے سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اس سے براہ راست منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جو چیز مشاہدہ نہ کی جا سکے اور حسی تجربے میں نہ آسکے وہ حقیقی نہیں۔ اس کا اعلان انیسویں صدی میں ہوا۔''(۱)

بہر حال یہ ایک مستقل موضوع ہے، جس پر تفصیل سے لکھنے کی ضرورت ہے، یہاں صرف اس حد تک گفتگو مقصود تھی کہ فی نفسہ سائنسی طریقۂ علم کی عقلی حیثیت کیا ہے؟ اور اس طریقے سے اخذ شدہ سائنسی نظریات، فقہی احکام کی تعیین میں کس حد تک قابل اعتبار ہو سکتے ہیں؟

---

(۱) جدیدیت: ص ۴۱

دوسری بحث

سائنسی تحقیقات شرعاً معتبر ہیں یا نہیں؟

دوسری بحث

سائنسی تحقیقات شرعاً معتبر ہیں یا نہیں؟

سائنسی تجربات کی عقلی حیثیت پر کلام کے بعد اب یہ دیکھنا ہے کہ سائنسی تحقیقات فقہی احکام کی تحقیق میں معتبر ہیں یا نہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ بعض نصوص سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت تدقیقات کو پسند نہیں کرتی، بلکہ ظاہرِ حال پر حکم لگاتی ہے۔ اس لیے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک طرف سائنسی تحقیقات، تدقیقات پر مبنی ہوتی ہیں، اور دوسری طرف شریعت تدقیق کو پسند نہیں کرتی، بلکہ ظاہر پر حکم لگاتی ہے۔تو یہاں بنیادی سوال یہ ہے کہ شرعی حکم کی تحقیق میں فنی تدقیقات اور سائنسی تجربات کا اعتبار ہے یا نہیں؟

"نَحْنُ اُمَّةٌ اُمِّيَّةٌ" کا مطلب

اس کے لیے عام طور پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد گرامی کی طرف ذہن جاتا ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہم امی امت ہیں، لکھنا پڑھنا نہیں جانتے۔

عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إنا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا هكذا). يعني مرة تسعة وعشرين، ومرة ثلاثين (١)

اس حدیث شریف سے عام طور پ یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ شریعت میں فنی حسابات اور تدقیقات کا اعتبار نہیں ہے، اور حدیث شریف کے ظاہر سے بھی یہی

---

(١) صحيح البخاري (٦٧٦/٢)

معلوم ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ شرّاح نے اس کی شرح میں صراحت کی ہے کہ یہاں روزے اور عید کے مسئلے میں رؤیت پر مدار رکھنا مقصود ہے، اور اس مسئلے میں علم النجوم کے حسابات پر مدار رکھنے کی نفی مراد ہے، مطلق حساب کتاب کی نفی مقصود نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے تصریح فرمائی ہے کہ یہاں حساب سے مراد، حسابِ علم النجوم ہے، جو ایک تو خود ظنی ہے، اور علامہ ابن بطال رحمہ اللہ کی تصریح کے مطابق کثرتِ خطا کی وجہ سے گمراہی کا سبب ہے۔ دوسرا اہل عرب بہت کم اس فن سے واقف تھے، اس لیے آپ ﷺ نے روزے اور عید کے لیے ان حسابات کے بجائے رؤیت کو بنیاد بنایا۔

جاء في شرح ابن بطال:

وكان علم النجوم قبل الإسلام على التظنين والتبحيث يصيب مرة ويخطئ كثيرًا، فاشتغالهم بما فيه الخطأ الغالب ضلال، فبعث الله نبيه محمدًا (صلى الله عليه وسلم) بالوحى الصحيح، ونسخ ذلك العناء الذى كانوا فيه من أمر النجوم، وقال لهم: نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب. وقال أبو المعتز فى كتاب الأدب: لايصلح لذى عقل ودين تعاطى علم النجوم؛ لأنه لا سبيل إلى إيصال الصواب منها (١)

وجاء في فتح الباري:

وقوله لا نكتب ولا نحسب تفسير لكونهم كذلك وقيل للعرب أميون لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة قال الله تعالى هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم ولا يرد على ذلك أنه كان فيهم من يكتب ويحسب لأن الكتابة كانت فيهم قليلة نادرة

---

(١) شرح صحيح البخاري - ابن بطال (٤٩/١)

والمراد بالحساب هنا حساب النجوم وتسييرها ولم يكونوا يعرفون من ذلك أيضا إلا النزر اليسير فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية لرفع الحرج عنهم في معاناة حساب التسيير واستمر الحكم في الصوم ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك بل ظاهر السياق يشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب أصلا(۱)

لہٰذا اس روایت سے علی الاطلاق یہ استدلال کرنا درست معلوم نہیں ہوتا کہ سائنسی تحقیقات مطلقا معتبر نہیں ہیں۔ چنانچہ کئی مسائل میں حضرات فقہائے کرام نے فنی تحقیقات کے معتبر ہونے کی صراحت فرمائی ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس پر کلام فرمایا ہے کہ علم النجوم کے قواعد اور دلائل کی نفی صرف روزے اور عید کے مسئلے میں ہے، یعنی ان کا مدار رؤیت ہلال پر ہے، باقی ''تخریجِ اوقاتِ صلوۃ'' اور ''تعیینِ سمتِ قبلہ'' میں علم النجوم کے قواعد کا اعتبار کیا جا سکتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

قال في الشامية:

وفي حاشية الفتال قال البرجندي: ولا يخفى أن القبلة تختلف باختلاف البقاع؛ وما ذكروه يصح بالنسبة إلى بقعة معينة، وأمر القبلة إنما يتحقق بقواعد الهندسة والحساب، بأن يعرف بعد مكة عن خط الاستواء وعن طرف المغرب ثم بعد البلد المفروض كذلك ثم يقاس بتلك القواعد ليتحقق سمت القبلة اهـ لكن قال القهستاني: ومنهم من بناه على بعض العلوم الحكمية إلا أن العلامة البخاري قال في الكشف إن أصحابنا لم يعتبروه. اهـ. وأفاد في النهر أن دلائل النجوم معتبرة عند قوم وعند آخرين ليست بمعتبرة قال: وعليه إطلاق عامة المتون. اهـ. أقول: لم أر في المتون مايدل على عدم

(۱) فتح الباري لابن حجر (۱۲۷/٤)

اعتبارها، ولنا تعلم ما نهتدي به على القبلة من النجوم. وقال تعالى لكم النجوم لتهتدوا بها [الأنعام:٩٧]- على أن محاريب الدنيا كلها نصبت بالتحري حتى منى كما نقله في البحر، ولا يخفى أن أقوى الأدلة النجوم. والظاهر أن الخلاف في عدم اعتبارها إنما هو عند وجود المحاريب القديمة،إذلايجوز التحري معها كما قدمناه،لئلا يلزم تخطئة السلف الصالح وجماهير المسلمين، بخلاف ما إذا كان في المفازة فينبغي وجوب اعتبار النجوم ونحوها في المفازة لتصريح علمائنا وغيرهم بكونها علامة معتبرة، فينبغي الاعتماد في أوقات الصلاة وفي القبلة، على ما ذكره العلماء الثقات في كتب المواقيت، وعلى ما وضعوه لها من الآلات كالربع والأسطرلاب فإنها إن لم تفد اليقين تفد غلبة الظن للعالم بها، وغلبة الظن كافية في ذلك ولا يرد على ذلك ما صرح به علماؤنا من عدم الاعتماد على قول أهل النجوم في دخول رمضان لأن ذاك مبني على أن وجوب الصوم معلق برؤية الهلال، لحديث «صوموا لرؤيته»وتوليد الهلال ليس مبنيا على الرؤية بل على قواعد فلكية، وهي وإن كانت صحيحة في نفسها، لكن إذا كانت ولادته في ليلة كذا فقد يرى فيها الهلال وقد لا يرى؛ والشارع علق الوجوب على الرؤية بالقبلة لا على الولادة، هذا ما ظهر لي، والله أعلم(١)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے رسائل میں بھی اس پر مفصل گفتگو فرمائی ہے، اور ائمہ اربعہ کے اقوال نقل کرکے ترجیح اسی کو دی ہے کہ روزے کے معاملے میں بہرحال مدار رؤیت پر ہے اور علم النجوم وغیرہ کا اعتبار نہیں ہے، تاہم ''تعیینِ سمت قبلہ''

---

(١) حاشية ابن عابدين=ردالمحتار ط الحلبي (١/ ٤٣٠)

اور ''اوقات صلوۃ کی تخریج'' میں ان کا اعتبار کیا جائے گا۔اس پر مفصل کلام آگے آرہا ہے۔

الفصل الثالث في بيان حكم قول علماء النجوم والحساب. فنقول قدصرح علماؤنا وغيرهم بوجوب التماس الهلال ليلة الثلاثين من شعبان فإن رأوه صاموا وإلا أكملو العدة فاعتبروا العدة أو الإكمال اتباعا للأحاديث الآمرة بذلك دون الحساب والتنجم......(لكن) اعترض بعض محشى الأشباه الاستدلال هنابالحديث المذكور بأنه لا يبعد أن يقال إن المراد منه النهى عن تصديق الكاهن ونحوه فيما يخبر به عن الحوادث والكوائن التي زعموا أن الاجتماعات والاتصالات العلوية تدل عليها وهو المسمى علم الأحكام وحكمها لايصح وإن ادعوا الجزم بها كفروا أما مجرد الحساب مثل ظهور الهلال في اليوم الفلاني ووقوع الخسوف فى ليلة كذا فلا تدخل في النهي بدليل أنه يجوز أن يتعلم ما يعلم به مواقيت الصلاة والقبلة انتهى (۱)

"يَا صَاحِبَ الْحَوْضِ لَا تُخْبِرْنَا"

ایک دوسری روایت مؤطا امام مالک کی ہے، جس کے مطابق ایک دفعہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ ایک جنگل سے گزر رہے تھے، راستے میں وضو کے لیے پانی کی ضرورت پیش آئی، تو ایک حوض راستے میں نظر آیا، حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے اس حوض کے مالک سے پوچھا کہ تمہارے حوض پر درندے پانی پینے کے لیے آتے ہیں یا نہیں؟ اس کے جواب میں اس سے پہلے کہ حوض کا مالک

(۱) مجموعۃ رسائل ابن عابدین (جلد ۱ صفحہ ۲۴۵)

جواب دیتا، حضرت عمر رضی اللہ نے حوض کے مالک سے فرمایا کہ "یا صاحب الحوض لا تخبرنا"، یعنی ہمیں یہ مت بتانا کہ اس پانی پر درندے اترتے ہیں یا نہیں؟ یہ روایت درج ذیل ہے:

وحدثني عن مالك، عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي، عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب، أن عمر بن الخطاب خرج في ركب، فيهم عمرو بن العاص، حتى وردوا حوضا، فقال عمرو بن العاص لصاحب الحوض: يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع؟ فقال عمر بن الخطاب: «يا صاحب الحوض لا تخبرنا، فإنا نرد على السباع، وترد علينا»(۱)

اس روایت کی بنیاد پر حضرات حنفیہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ ہم ایسی تدقیقات کے مکلف نہیں ہیں، جو حرج کا سبب ہوں، چنانچہ "تحفۃ الاحوذی" میں ہے:

قد احتج الإمام محمد على هذا المذهب بما رواه بإسناده أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج في ركب فيهم عمرو بن العاص حتى وردوا حوضا فقال عمرو بن العاص يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع فقال عمر بن الخطاب يا صاحب الحوض لا تخبرنا فإنا نرد على السباع وترد علينا قال الحنفية إن غرض عمر من قوله لا تخبرنا أنك لو أخبرتنا لضاق الحال فلا تخبرنا فإنا نرد على السباع وترد علينا ولا يضرنا ورودها عند عدم علمنا ولا يلزمنا الاستفسار من ذلك(۲)

---

(۱) موطأ مالك - رواية يحيى (۱/۲۳)

(۲) تحفة الأحوذي (۱/۱۷٤)

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم شرعی کی تحقیق میں تدقیق سے کام نہ لیا جائے۔ لیکن دوسری طرف حضرات فقہائے کرام کے کلام میں ایسی تصریحات بھی ملتی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے بہت سے مسائل میں تحقیق کو لازم قرار دیا ہے، بلکہ صورت مسئلہ کی تحقیق کے لیے متعلقہ فن کے ماہرین کی طرف مراجعت کو ضروری قرار دیا ہے، اور ہر جگہ محض ظاہر پر حکم کا مدار نہیں رکھا ہے۔ لہٰذا ہمیشہ حکم ظاہر پر مبنی نہیں ہوتا، بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ نے ایک مکتوب میں یوں وضاحت فرمائی ہے:

> طہارت، نجاست کے باب میں محض شبہات و اوہام یا احتمالات پر بنا کرنا یا زیادہ خوض اور تکلف سے کام لینا بیشک ناپسندیدہ ہے، لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ محرمات دو قسم کے ہوتے ہیں، محرم بوصفہ اور محرم لکسبہ، اول میں اس طرح کا تعمق غلو میں شمار ہے، اور ثانی میں شبہات اور احتمالات سے بچنا احتیاط وتقویٰ ہے، كَمَا نَبَّهَ الْحَافِظُ ابْنُ تَيْمِيَّةَ فِي فَتَاوَاهُ. صحیح بخاری کی حدیث ہے: الحَرَامُ بَين وَالْحَلَالُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ إِلى قَوْلِهِ صلى الله عليه وسلم) وَمَنْ رَعَى حَولَ حِمَى يُوْشَكُ أَنَّ يُوَاقِعَهُ. ورنہ جو دقائق تقویٰ ائمہ اور مشائخ کبار سے منقول ہیں، بے معنی توہمات قرار پائیں گے۔ یہ چیز کتاب وسنت اور مسائل فقہیہ کے تتبع سے صاف ظاہر ہے کہ نجاست وطہارت کے باب میں شریعت مطہرہ جو توسع اور اغماض روا رکھتی ہے، اور اس کا ربوا وغیرہ کے مسائل میں اصلا مساغ نہیں، بہر حال اس مقدمہ میں کچھ قیود واحتراسات کی ضرورت ہے۔ (جواہر الفقہ ج ۷ ص ۳۳۴)

اس لیے ہمیشہ حکم ظاہر پر نہیں رکھا جائے گا، بلکہ متعدد مواقع پر تحقیق کی

ضرورت بھی پیش آئے گی، جیسا کہ مذکورہ بالا عبارت میں ”محرمات لکسبه“ کے بارے میں ارشاد فرمایا گیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فتاوی میں بارہا اس کی تصریح فرمائی ہے، ملاحظہ فرمائیں:

«والمقصود هنا: أن مقدار طهور النبي صلى الله عليه وسلم في الغسل مابين ثمانية أرطال عراقية إلى خمسة وثلث والوضوء ربع ذلك وهذا بالرطل المصري أقل من ذلك. وإذا كان كذلك فالذي يكثر صب الماء حتى يغتسل بقنطار ماء أو أقل أو أكثر: مبتدع مخالف للسنة ومن تدين به عوقب عقوبة تزجره وأمثاله عن ذلك كسائر المتدينين بالبدع المخالفة للسنة وهذا كله بين في هذه الأحاديث. فإن قيل: إنما يفعل نحو هذا لأن الماء قد يكون نجسا أو مستعملا؛ بأن تكون الآنية مثل الطاسة اللاصقة بالأرض قد تنجست بها على الأرض من النجاسة؛ ثم غرف بها منه أو بأن الجنب غمس يده فيه فصار الماء مستعملا أو قطر عليه من عرق سقف الحمام النجس. أو المحتمل للنجاسة أو غمس بعض الداخلين أعضاءه فيه وهي نجسة فنجسته؛ فلاحتمال كونه نجسا أو مستعملا احتطنا لديننا وعدلنا إلى الماء الطهور بيقين؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ولقوله: من اتقى الشبهات استبرأ لعرضه ودينه قيل: الجواب عن هذا من وجوه: أحدها: أن الاحتياط بمجرد الشك في أمور المياه ليس مستحبا ولا مشروعا بل ولا يستحب السؤال عن ذلك بل المشروع أن يبنى الأمر على الاستصحاب فإن قام دليل

على النجاسة نجسناه؛ وإلا فلا يستحب أن يجتنب استعماله بمجرد احتمال النجاسة وأما إذا قامت أمارة ظاهرة فذاك مقام آخر. والدليل القاطع: أنه ما زال النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعون يتوضئون ويغتسلون ويشربون من المياه التي في الآنية والدلاء الصغار والحياض وغيرها مع وجود هذا الاحتمال بل كل احتمال لا يستند إلى أمارة شرعية لم يلتفت إليه؛ وذلك أن المحرمات نوعان: محرم لوصفه؛ ومحرم لكسبه. فالمحرم لكسبه كالظلم والربا والميسر؛ والمحرم لوصفه كالميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به. والأول أشد تحريما والتورع فيه مشهور؛ ولهذا كان السلف يحترزون في الأطعمة والثياب من الشبهات الناشئة من المكاسب الخبيثة. وأما الثاني: فإنما حرم لما فيه من وصف الخبث وقد أباح الله لنا طعام أهل الكتاب مع إمكان أن لا يذكوه التذكية الشرعية أو يسموا عليه غير الله وإذا علمنا أنهم سموا عليه غير الله حرم ذلك في أصح قولي العلماء و قدثبت في الصحيح من حديث عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن قوم يأتون باللحم ولا يدرى أسموا عليه أم لا؟ فقال: سموا أنتم وكلوا

وأما الماء فهو في نفسه طهور ولكن إذا خالطته النجاسة وظهرت فيه صار استعماله استعمالا لذلك الخبيث فإنما نهي عن استعماله لما خالطه من الخبيث لا لأنه في نفسه خبيث فإذا لم يكن هنا أمارة ظاهرة على مخالطة الخبيث له كان هذا التقدير والاحتمال مع طيب الماء وعدم التغيير فيه: من باب

الحرج الذي نفاه الله عن شريعتنا ومن باب الآصار والأغلال المرفوعة عنا. وقد ثبت أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - توضأ من جرة نصرانية مع قيام هذا الاحتمال ومر عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- وصاحب له بميزاب فقال صاحبه: يا صاحب الميزاب ماؤك طاهر أم نجس؟ فقال عمر: يا صاحب الميزاب لا تخبره. فإن هذا ليس عليه. وقد نص على هذه المسألة الأئمة كأحمد وغيره نصوا على أنه إذا سقط عليه ماء من ميزاب ونحوه ولا أمارة تدل على النجاسة لم يلزم السؤال عنه بل يكره وإن سأل: فهل يلزم رد الجواب؟ على وجهين. وقد استحب بعض الفقهاء من أصحاب أحمد وغيره السؤال وهو ضعيف والوجه الثاني: أن يقول: هذه الاحتمالات هنا منتفية؛ أو في غاية البعد فلا يلتفت إليها والالتفات إليها حرج ليس من الدين ووسوسة يأتي بها الشيطان؛ وذلك أن الطاسات وغيرها من الآنية التي يدخل بها الناس الحمامات: طاهرة في الأصل واحتمال نجاستها أضعف من احتمال نجاسة الأوعية التي في حوانيت الباعة فإذا كانت آنية الأدهان والألبان والخلول والعجين وغير ذلك من المائعات والجامدات والرطبة: محكوما بطهارتها؛ غير ملتفت فيها إلى هذا الوسواس: فكيف بطاسات الناس.(١)

یعنی سلف نے ''محرمات لکسبہ'' کے سلسلے میں تسامح اور توسع سے کام نہیں لیا ہے، بلکہ تحقیق اور تورع سے کام لیا ہے۔ لہٰذا جہاں معاملہ ''محرمات لکسبہ'' کا ہوگا، وہاں تحقیق کی جائے گی۔ لیکن ''محرم لوصفہ'' کے باب میں توسع ہے، لہٰذا اس میں تحقیق

(١) مجموع الفتاوی (٥٥/٢١)

سے کام نہیں لیا جائے گا۔ جیسا کہ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ کے مکتوب گرامی میں ہے کہ نجاست و طہارت کے باب میں توسع ہے، کیونکہ ان کا تعلق ''محرمات لوصفہ'' سے ہے۔

لیکن اس میں بھی جہاں حکم کا مدار شئی کی حقیقت و ماہیت پر ہو، تو اس صورت میں بھی تحقیق کی جائے گی۔ چنانچہ طہارت و نجاست ہی کے باب میں اجزائے حیوان کی طہارت و نجاست کا مسئلہ ہے، جس پر حضرات فقہائے کرام نے ''کتاب الطہارۃ'' میں تفصیلی کلام فرمایا ہے، اور ایک ایک جزو کی پوری تحقیق کے بعد اس پر نجاست و طہارت کا حکم لگایا ہے، ان شاء اللہ تعالی آگے اس کی مثالیں ذکر کی جائیں گی۔

اسی طرح طہارت و نجاست ہی کے باب میں جہاں تحریم لوصفہ کے بجائے، اس میں تحریم لکسبہ کا پہلو ہو، تو وہاں بھی احتیاط کی ضرورت ہے۔ اس کے لیے حدیث شریف ''إذا استيقظ أحدكم من الليل فلا يدخل يده في الإناء....'' سے استدلال کیا جا سکتا ہے، جس کی بنیاد پر بالاتفاق فقہائے کرام نیند سے اٹھنے کے بعد، ہاتھ دھونے سے قبل، اسے پانی میں ڈالنا ممنوع ہے۔ اور ترمذی میں امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسا پانی بہانا چاہیے، جس میں نیند سے اٹھنے کے بعد، ہاتھ دھوئے بغیر داخل کیا گیا ہو، اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «إذا استيقظ أحدكم من الليل فلا يدخل يده في الإناء حتى يفرغ عليها مرتين أو ثلاثا، فإنه لا يدري أين باتت يده، وفي الباب عن ابن عمر، وجابر، وعائشة، هذا حديث حسن صحيح.

قال الشافعي: «أحب لكل من استيقظ من النوم قائلة كانت أوغيرها، -[۳۷]- أن لا يدخل يده في وضوئه حتى يغسلها، فإن أدخل يده قبل أن يغسلها، كرهت ذلك له، ولم يفسد ذلك الماء إذا لم يكن على يده نجاسة»وقال أحمد بن حنبل: «إذا استيقظ من الليل فأدخل يده في وضوئه قبل أن يغسلها فأعجب إلي أن يهريق الماء(۱)

علامہ نووی رحمہ اللہ نے اپنی شرح میں اس حدیث پر مفصل کلام فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ اس روایت کی بنیاد پر نیند سے اٹھنے کے بعد، ہاتھ دھونے سے قبل، اسے پانی میں ڈالنا بالاتفاق ممنوع ہے، اسی طرح بعض حضرات کے نزدیک اس طرح ہاتھ ڈالنے سے پانی نجس ہوجائے گا، لیکن محققین کے نزدیک اس روایت سے صرف کراہتِ تنزیہی ہی ثابت ہوتی ہے، اور قواعد شرع سے ثابت ہے کہ جب پانی کی طہارت یقین سے ثابت ہو، تو محض نجاست کے احتمال سے وہ ناپاک نہیں ہوگا۔

وهي النهي عن غمس اليد في الإناء قبل غسلها وهذا مجمع عليه لكن الجماهير من العلماء المتقدمين والمتأخرين على أنه نهي تنزيه لا تحريم فلو خالف وغمس لم يفسد الماء ولم يأثم الغامس وحكى أصحابنا عن الحسن البصري رحمه الله تعالى أنه ينجس إن كان قام من نوم الليل وحكوه أيضا عن إسحاق بن راهويه ومحمد بن جرير الطبري وهو ضعيف جدا فإن الأصل في الماء واليد الطهارة فلا ينجس بالشك وقواعد الشرع متظاهرة على هذا ولا يمكن أن يقال الظاهر

(۱) العرف الشذي شرح سنن الترمذي (۱/۶۷)

في اليد النجاسية وأما الحديث فمحمول على التنزيه ثم مذهبنا ومذهب المحققين أن هذا الحكم ليس مخصوصا بالقيام من النوم بل المعتبر فيه الشك في نجاسة اليد فمتى شك في نجاستها كره له غمسها في الاناء قبل غسلها سواء قام من نوم الليل أو النهار أو شك في نجاستها من غير نوم وهذا مذهب جمهور العلماء وحكي عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى رواية أنه إن قام من نوم الليل كره كراهة تحريم وإن قام من نوم النهار كره كراهة تنزيه ووافقه عليه داود الظاهري اعتمادا على لفظ المبيت في الحديث وهذا مذهب ضعيف جدا فإن النبي صلى الله عليه وسلم نبه على العلة بقوله صلى الله عليه وسلم فإنه لا يدري أين باتت يده ومعناه أنه لا يأمن النجاسة على يده وهذا عام لوجود احتمال النجاسة في نوم الليل والنهار وفي اليقظة وذكر الليل أولا لكونه الغالب ولم يقتصر عليه خوفا من توهم أنه مخصوص به بل ذكر العلة بعده والله أعلم هذا كله إذا شك في نجاسة اليد أما إذا تيقن طهارتها وأراد غمسها قبل غسلها فقد قال جماعة من أصحابنا حكمه حكم الشك لأن أسباب النجاسة قد تخفى في حق معظم الناس فسد الباب لئلايتساهل فيه من لا يعرف والأصح الذي ذهب إليه الجماهير من أصحابنا أنه لا كراهة فيه بل هو في خياربين الغمس أولاوالغسل لأن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر النوم ونبه على العلة وهي الشك فإذا انتفت العلة انتفت الكراهة ولو كان النهي عاما لقال إذا أراد أحدكم استعمال الماء فلا يغمس يده حتى يغسلها وكان أعم

وأحسن والله أعلم قال أصحابنا وإذا كان الماء في اناء كبير أوصخرة بحيث لا يمكن الصب منه وليس معه إناء صغير يغترف به فطريقه أن يأخذ الماء بفمه ثم يغسل به كفيه أو يأخذ بطرف ثوبه النظيف أو يستعين بغيره والله أعلم(١)

بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ طہارت ونجاست کے باب میں بھی تفصیل کی ضرورت ہے، جیسا کہ اوپر حضرت عثمانی رحمہ اللہ کے مکتوب میں ہے کہ اس مقدمے میں چند قیود کی ضرورت ہے۔ اس لیے یہ ایک مستقل موضوع ہے کہ تحقیق کے مواقع کیا ہیں؟ یہاں اس کی پوری تحقیق پیش نظر نہیں ہے، البتہ اصل موضوع کی حد تک اس پر اجمالی کلام کیا جاتا ہے، جس سے یہ واضح جائے گا کہ شرعی احکام کی بناء ہر وقت ظاہر حال پر نہیں ہوتی، بلکہ بہت مرتبہ تحقیق اور تعمق کی ضرورت بھی پیش آتی ہے۔

تحقیق کے لیے اصول

حضرات فقہائے کرام کے کلام میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس سلسلے میں تفصیل فرمائی ہے۔

(١)۔۔۔ چنانچہ جہاں حرمت کی دلیل موجود نہ ہو، وہاں فقہائے کرام "الأصل في الأشياء الإباحة" پر عمل کرتے ہیں، اس وجہ سے کسی نئی ماہیت مثلاً: ''نبات مجهول'' یا ''حیوان مشکل أمرہ'' پر بھی حلت کا حکم لگاتے ہیں۔ قواعد فقہیہ میں ایسی بہت سی مثالیں فقہائے کرام نے ذکر فرمائی ہیں:

وفي الهداية من فصل الحداد: إن الإباحة أصل (انتهى)، ويظهر أثر هذا الاختلاف في المسكوت عنه ويتخرج عليها

---

(١) شرح النووي على مسلم (١٨٠/٣)

ما أشكل حاله فمنها الحيوان المشكل أمره والنبات المجهول اسمه(ومنها) إذا لم يعرف حال النهر هل هو مباح، أو مملوك (ومنها) لو دخل برجه حمام وشك هل هو مباح، أو مملوك- (ومنها) مسألة الزرافة مذهب الشافعي - رحمه الله - القائل بالإباحة الحل في الكل، وأما مسألة الزرافة فالمختار عندهم حل أكلها وقال السيوطي: ولم يذكرها أحد في المالكية، والحنفية وقواعدهم تقتضي حلها والله أعلم[(١)]

(۲)۔۔۔لیکن جہاں حرمت کی دلیل پائی جائے تو وہاں فقہائے کرام ظاہر کو دیکھ کر حلت یا حرمت کا حکم نہیں لگاتے، بلکہ تحقیق کرتے ہیں۔ چنانچہ فقہائے کرام نے ایسے کپڑے کی طہارت ونجاست پر کلام فرمایا ہے، جسے ایک خاص قسم کے کیڑے کے خون سے رنگا گیا ہو۔ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کیڑے کی تحقیق کی جائے گی کہ یہ بری ہے یا بحری ہے؟ اگر بری ہے تو اس کا خون ناپاک ہوگا، اور نتیجتاً اس سے رنگے گئے کپڑے کو نجس کہا جائے گا۔ لیکن اگر بحری ہے تو اس کا خون ناپاک نہیں ہوگا، لہذا اس سے رنگا گیا کپڑا بھی ناپاک نہیں ہوگا۔

اس مثال میں خون، نجاست کی دلیل ہے، اور کیڑا ہونا طہارت کی دلیل ہے، کیونکہ حشرات سب طاہر ہیں۔ لیکن خون نے ایسا شبہ پیدا کیا جو دلیل سے ناشی ہے۔ اس لیے اس تحقیق کی ضرورت ہوگی کہ یہ کیڑا بری ہے یا بحری؟ اگر بری ہے، تب تو اس کا خون نجس ہے، تاہم اگر بحری ہے تو اس صورت میں اس کا خون نجس نہیں ہوگا۔

ثم قال سيدي عبد الغني: وهذا بخلاف المصبوغ بالدم

---

(١)غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (١/ ٢٢٥)

كالثياب الحمر التي تجلب في زماننامن ديار بكر، فلا تطهر أبدا ما لم يخرج الماء صافيا ويعفى عن اللون، ومن هذا القبيل المصبوغ بالدودة فإنها ميتة يتجمد فيها الدم النجس ما لم تكن من دود يتولد في الماء فتكون طاهرة، لكن بيعها باطل، ولايضمن متلفها، ولايملك ثمنها بالقبض؛ لأن الميتة ليست بمال اهـ ملخصا.

أقول: الذي يظهر أن هذه الدودة إن كانت غير مائية المولد وكان لها دم سائل فهي نجسة وإلا فطاهرة فلا يحكم بنجاستها قبل العلم بحقيقتها. (۱)

اسی باب میں اجزائے میتہ کا مسئلہ بھی ہے، جس میں میتہ ہونے کی وجہ سے فی الجملہ حرمت اور نجاست کی دلیل قائم ہو چکی ہے، لیکن اس کی وجہ سے میتہ کے تمام اجزاء نجس اور حرام ہوں گے یا اس میں تفصیل ہوگی؟ تو ظاہر ہے حضرات فقہائے کرام نے اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے، بالخصوص حضرات حنفیہ نے اس سلسلے میں اجزائے حیوان کو "ماتحله الحياه" اور "ما لا تحله الحياة" میں تقسیم کیا ہے۔ جبکہ بعض حضرات نے "ما له نفس سائلة" اور "ما ليس له نفس سائلة" کی تقسیم فرمائی ہے۔ اور پھر اس کے تحت ایک ایک عضو کی پوری تحقیق فرمائی ہے، اور اس میں ماہرین کی آراء کی تفصیل بھی ذکر کی ہے، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، ان شاءاللہ تعالیٰ۔

(۳)۔۔۔اور جہاں حلت اور حرمت دونوں کی دلیل موجود ہو، اور تحقیق ممکن نہ ہو، تو اس صورت میں حرمت کو ترجیح دی جائے گی۔ علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے اس

---

(۱) الدر المختار و حاشية ابن عابدين (رد المحتار) (۳۳۰/۱)

کی تفصیل فرمائی ہے، اور اس کے تحت کئی مثالیں ذکر فرمائی ہیں:

ومنها: لو اختلطت مساليخ المذكاة بمساليخ الميتة، ولا علامة تميز، وكانت الغلبة للميتة أو استويا لم يجز تناول شيء منها، ولا بالتحري إلا عند المخمصة.

وأما إذا كانت الغلبة للمذكاة فإنه يجوز التحري.

ومنها: لو اختلط ودك الميتة بالزيت ونحوه لم يؤكل إلا عند الضرورة،والمسألتان في صلاة الخلاصة من فصل اشتباه القبلة.

ومقتضى الثانية أنه لو اختلط لبن بقر بلبن أتان، أو ماء وبول، عدم جواز التناول ولا بالتحري (۱)

ہمارے استاد محترم حضرت شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم نے ''انعام الباری'' میں اس پر متعدد دفعہ تفصیلی کلام فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

تحقیق سے متعلق دو زریں اصول

پہلا اصول یہ ہے کہ بعض اشیاء ایسی ہوتی ہیں جن میں اصل حرمت ہوتی ہے۔ اس میں تحقیق واجب ہے جب تک اس میں حلت ثابت نہ ہو اس وقت تک اس کا استعمال کرنا حلال نہیں ۔ جیسے گوشت میں اصل حرمت ہے تو جب تک باوثوق ذرائع سے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ یہ حلال ہے اس وقت تک اس کا استعمال جائز نہیں اور باوثوق ذرائع میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وہ کسی مسلمان کا پیش کیا ہوا ہو جس کے بارے میں یہ تحقیق نہ ہو کہ وہ حرام گوشت استعمال کرتا ہے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ

(۱) الأشباه والنظائر - ابن نجيم (ص ۹٤)

جن اشیاء میں اصل اباحت ہے جیسے سبزی، روٹی، آٹا وغیرہ اس لئے جب تک اس میں کسی حرام عنصر کا شامل ہونا یقین سے معلوم نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا کھانا جائز ہے اور جب تک کہ کوئی واضح قرینہ نہ ہو تحقیق بھی واجب نہیں۔ (انعام الباری ج ا ص ۴۹۳)

حضرت زید مجدہم نے اس حوالے سے ایک دوسری جگہ نسبتاً مفصل کلام فرمایا ہے اور اس سلسلے میں درج ذیل اصول بیان فرمائے ہیں:

یاد رکھنے کے اصول وقواعد

ان احادیث سے بعض ایسے اصول وقواعد نکلے ہیں جو یاد رکھنے کے ہیں اور بڑی اہم باتیں ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ انہی کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔ وہ یہ ہیں کہ جہاں اصل اشیاء میں اباحت ہو اور حرمت کا شبہ پیدا ہو جائے، وہاں اس سے بچنا محض مستحب ہے فرض نہیں، جائز ہے واجب نہیں۔ اور جہاں اصل اشیا میں حرمت ہو اور پھر حلت کا شبہ پیدا ہو جائے تو اس سے بچنا واجب ہے------------ اب یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہمارے دور میں بہت سے مشتبہات پھیل گئے ہیں، ان مشتبہات میں بھی ان اصولوں کے مطابق عمل کرنا چاہئے کہ جہاں اصل اشیاء میں اباحت ہو اور شبہ غیر ناشی عن دلیل پیدا ہو جائے تو وہ محض وسوسہ ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں اور جہاں اصل اشیاء میں اباحت ہے اور شبہ ناشی عن دلیل پیدا ہو جائے وہاں اس شئی سے بچنا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے۔ لیکن وہ اپنے عمل کی حد تک مستحب ہے یعنی اپنے عمل میں آدمی احتیاط کرے یہ بہتر اور مستحب ہے۔ لیکن لوگوں میں اس کی تشہیر کرنا اور اشتہار چھاپنا یہ صحیح نہیں، اس سے خواہ مخواہ تشویش

پیدا ہوگی اور دوسرے آدمی جو اس احتیاط پر عمل نہیں کر رہے ہیں تو ان پر نکیر بھی نہیں، یہ کہنا کہ وہ تو ایسے غیر محتاط ہیں تو جب اللہ نے حرام نہیں کیا تم کہاں سے داروغہ بن کر آگئے ہو کہ اس کے منہ پر اعتراض اور نکیر شروع کردو۔ اور جہاں اصل اشیاء میں حرمت ہوا ور شبہ غیر ناشی عن دلیل ہو تو اس کا بھی کوئی اعتبار نہیں اور جہاں اشیاء میں اصل حرمت ہو اور شبہ ناشی عن دلیل ہو تو اس صورت میں اس سے بچنا واجب ہے، یہ اصول ہیں۔[(۱)]

بہر حال مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حکم شرعی کی تعیین میں نہ تو ہمیشہ ظاہر کا اعتبار کیا گیا ہے، اور نہ ہر وقت تحقیق مطلوب ہے، بلکہ اس میں تفصیل کی ضرورت ہے۔ نیز یہ بھی واضح ہوا کہ فنی تحقیقات اور سائنسی تجربات علی الاطلاق غیر معتبر نہیں ہیں، بلکہ اس میں تفصیل کی ضرورت ہے۔

اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں حضرات فقہائے کرام کے طریقۂ کار پر غور کرکے اس مسئلے کا تفصیلی جائزہ لیا جائے۔ اس سلسلے میں جب غور کیا گیا تو متعدد مواقع پر اس کی صراحت ملی کہ یہاں تدقیقات اور فنی مہارتوں کا اعتبار نہیں ہے، جبکہ بہت سے مواقع پر اس کی صراحت ملتی ہے کہ ان میں تحقیق اور فنی مہارتوں اور تجربات کی بنیاد پر حکم لگایا جائے گا۔

پہلے یہ دیکھتے ہیں کہ کن مواقع پر حضرات فقہائے کرام نے فنی تحقیقات اور ماہرین کی آراء کا اعتبار کیا ہے، اور اس سلسلے میں ضابطہ کیا ہے؟

---

(۱) انعام الباری جلد ۶ ص ۹۶

تیسری بحث

وہ مواقع جہاں سائنسی تحقیقات معتبر ہیں

تیسری بحث

وہ مواقع جہاں سائنسی تحقیقات معتبر ہیں۔

اس بحث کے تحت اس مسئلے پر غور کیا جائے گا کہ حکمِ شرعی کی تحقیق میں فنی مہارات اور سائنسی تجربات کا اعتبار ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو کن مواقع پر ہے؟

اس سلسلے میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک احکام شرعیہ یعنی فرض، واجب، سنت اور مکروہ وغیرہ کا تعلق ہے، جنہیں ''احکامِ تکلیفیہ'' کہا جاتا ہے۔تو ان کی مشروعیت کا علم صرف اور صرف ''ادلۂ شرعیہ'' کے ذریعے ممکن ہے، اور ادلۂ شرعیہ سے مراد کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس ہیں۔اس لیے احکام شرعیہ کی معرفت دلائل شرعیہ ہی کے ذریعے ممکن ہے، اس میں فنی ماہرین کی آراء اور سائنسی تحقیقات کو بنیاد بنانے کا سوال ہی نہیں۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احکامِ شرعیہ کی معرفت صرف اور صرف خبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے ممکن ہے:

> اعلم أنه لا سبيل لنا إلى معرفة الشرائع والأحكام إلا خبر النبي ﷺ بخلاف المصالح، فإنها قد تدرك بالتجربة والنظر الصادق والحدس ونحو ذلك(۱)

''خبر النبي صلی اللہ علیہ وسلم'' کے تحت سب ''ادلۂ اربعہ'' داخل ہیں۔

كما تقرر في أصول الفقه، ومن ثمة قال الإمام السرخسي رحمه الله:

> قال رضي الله عنه ثم اعلم بأن الأصول في الحجج الشرعية

(۱) حجة الله البالغة (۲۳۰/۱)

ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع والأصل الرابع وهو القياس هو المعنى المستنبط من هذه الأصول الثلاثة...... والأصل في كل ذلك لنا السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه هو الذي أسمعنا ما أوحي إليه من القرآن بقراءته علينا والمنقول عنه بطريق متواتر بمنزلة المسموع عنه في وقوع العلم به على ما نبينه وكذلك الإجماع فإن إجماع هذه الأمة إنما كانت حجة موجبة للعلم بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى لا يجمع أمته على الضلالة والسماع منه موجب للعلم لقيام الدلالة على أن الرسول عليه السلام يكون معصوما عن الكذب والقول بالباطل. فهذا بيان قولنا إن الأصل في ذلك كله السماع من رسول صلى الله عليه وسلم[1]

اسی طرح احکام شرع کی تحقیق کے لیے فقہی اصول وقواعد یعنی ''کبریات'' کا ادراک بھی دلائل شرعیہ کے ذریعے ممکن ہے، اس میں بھی سائنسی تجربات اور دیگر ذرائع علم کو کوئی دخل نہیں ہے۔

البتہ جہاں تک ''صغریات'' یعنی حکم شرعی کی تحقیق میں ''امرِ واقع'' اور ''صورتِ مسئلہ'' کی تعیین کا تعلق ہے، تو اس میں صرف دلائل شرعیہ ہی پر اکتفا نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس میں تمام ذرائع علم سے استفادہ کیا جائے گا۔ کیونکہ حکم شرعی کی تعیین میں امر واقع کی تحقیق عام طور پر امورِ عادیہ اور امورِ دنیویہ کی تحقیق پر مشتمل ہوتی ہے، اور امور دنیویہ کی تحقیق ادلۂ شرعیہ پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے دیگر ذرائع علم سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ تمہارے دنیوی امور کو تم خود بہتر جانتے ہو۔

---

(۱) أصول السرخسي = تمهيد الفصول في الأصول (۱/۲۷۹)

عن عائشة وعن ثابت ، عن أنس « أن النبي صلى الله عليه وسلم مربقوم يلقحون،فقال: لولم تفعلوا لصلح. قال:فخرج شيصا، فمربهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا. قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم (۱)

وفي رواية أخرى:

حدثنا هدبة بن خالد، حدثنا حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع صوتا في النخل فقال: ما هذا؟ قال: يؤبرون النخل فقال: لو تركوها لصلحت، فتركوها، فصارت شيصا، فأخبروه بذلك ، فقال: أنتم أعلم بما يصلحكم في دنياكم فأما أمر أخرتكم فإلي (۲)

اس وجہ سے حضرات فقہائے کرام نے صورت مسئلہ کی تحقیق میں صرف دلائل شرعیہ ہی پر اکتفا نہیں کیا ہے، بلکہ اس میں شرعی دلائل کے ساتھ ساتھ دیگر ذرائع علم مثلا: عقل، تجربے اور عرف و عادت وغیرہ کا بھی اعتبار فرمایا ہے۔ کیونکہ یہ چیزیں بھی دیگر ذرائع علم کی طرح علمِ قطعی اور بعض علمِ ظنی کا فائدہ دیتی ہیں۔

مثلا: "کل مسکر حرام" اور "الصوم مما دخل ولیس مما خرج" میں نشہ آور چیز پر حرمت کا جو حکم لگایا گیا ہے، وہ دلائل شرعیہ کے ذریعے معلوم ہوا ہے، اسی طرح روزے کی حالت میں کسی چیز کا منفذ معتبر سے جوف تک پہنچنے پر فسادِ صوم کے لیے مذکورہ اصول بھی دلائل شرع سے معلوم کیا گیا ہے۔ تاہم اس سلسلے میں یہ معلوم کرنا کہ کونسی چیز نشہ آور ہے اور کونسی چیز نشہ آور نہیں ہے؟ اسی طرح یہ تحقیق کہ جسم میں جوفِ معتبر اور منفذِ معتبر کہاں ہیں اور کہاں نہیں ہیں؟ تو ظاہر ہے اس کی

---

(۱) صحیح مسلم (۹۵/۷)

(۲) مسند البزار = البحر الزخار (۳۵۵/۱۳)

تحقیق دلائل شرعیہ پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس کی تحقیق عقل اور تجربے وغیرہ کے ذریعے ممکن ہے۔

’’دلائلِ مشروعیتِ احکام‘‘ اور ’’دلائلِ وقوعِ احکام‘‘ میں فرق

اس کی مزید وضاحت امام قرافی رحمہ اللہ اور دیگر حضرات کے کلام سے یوں ہوتی ہے کہ دراصل احکام شرعیہ کے دلائل دو طرح کے ہیں:

۱۔ مشروعیتِ احکام کے دلائل: یعنی وہ دلائل جن سے احکام کی مشروعیت (فرض وواجب وغیرہ ہونے) کا علم ہوتا ہے۔

۲۔ وقوعِ احکام کے دلائل: یعنی وہ دلائل جن سے احکام کی مشروعیت کے معلوم ہونے کے بعد، ان کے خارجی تحقق کا علم ہوتا ہے، بایں طور کہ خارج میں حکم شرعی کے اسباب، موانع اور شرائط وغیرہ کے تحقق کا علم ہوتا ہے۔ نیز فرماتے ہیں کہ دلائلِ مشروعیتِ احکام صرف صاحب شرع کے ذریعے معلوم ہوتے ہیں اور دلائل وقوع احکام صاحب شرع پر موقوف نہیں ہیں، بلکہ ان کے لیے مجتہد کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے، عام مکلفین بھی ان کا ادراک کر سکتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ یہ لاتعداد ہیں۔

قال الإمام القرافي رحمه الله:

[الفرق بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الأحكام]

(الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الأحكام) وهو أن أدلة مشروعية الأحكام محصورة شرعا في نحو العشرين كل واحد منها يتوقف على مدرك شرعي يدل على أن ذلك الدليل نصبه

صاحب الشرع لاستنباط الأحكام وهي الكتاب والسنة والقياس والإجماع والبراءة الأصلية وإجماع أهل المدينة وإجماع أهل الكوفة على رأي والاستحسان والاستصحاب والعصمة والأخذ بالأخف وفعل الصحابي وفعل أبي بكر وعمر وفعل الخلفاء الأربعة وإجماعهم والإجماع السكوتي وإجماع لا قائل بالفرق فيه وقياس لا فارق ونحو ذلك مما قرر في أصول الفقه وأما الأدلة الدالة على وقوع الأحكام أي وقوع أسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها فهي لا تحصر في عدد ولا يمكن القضاء عليها بالتناهي ولا تتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع فالزوال مثلا دليل مشروعيته سببا لوجوب الظهر عند قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس [الإسراء:٧٨] ودليل وقوع الزوال وحصوله في العالم الآلات الدالة عليه كالأسطرلاب والميزان وربع الدائرة والشكارية والزرقالية والبنكام والرخامة البسيطة والعيدان المركوزة في الأرض وجميع آلات الظلال وجميع آلات المياه وآلات الطلاب كالطنجهارة وغيرها من آلات الماء وآلات الزمان وغير الآلات كعدد تنفس الحيوان إذا قدر بقدر الساعات وغير ذلك من الموضوعات والمخترعات التي لا نهاية لها وكذلك جميع الأسباب والشروط والموانع لا تتوقف على نصب من جهة الشرع بل المتوقف سببية السبب وشرطية الشرط ومانعية المانع والله أعلم(١)

---

(١) الفروق للقرافي=أنوار البروق في أنواء الفروق(١/١٤٠)

و جاء في شرح تنقيح الفصول:

وأما أدلة وقوع الأحكام بعد مشروعيتها فهي أدلة وقوع أسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها، وهي غير محصورة، وهي إما معلومة بالضرورة كدلالة الظل على الزوال، أو كمال العدة على الهلال وإما مظنونة كالأقارير والبينات والأيمان والنكولات والأيدي على الأملاك، وشعائر الإسلام عليه الذي هو شرط في الميراث، وشعائر الكفر عليه الذي هو مانع من الميراث، وهذا باب لا يعد ولا يحصى(۱)

و أيضا في ترتيب الفروق للبقوري:

وقد يقال أيضاً الدليل على وقوع الأحكام، وهي المسماة بالأسباب كالزوال ورؤية الهلال، والأدلة على هذه تكون بآلة وبغير آلة، وهي لاتنحصر،ولاغاية لها كالاسطر لاب والميزان. ومن حيث إنه لا نهاية لها لم تكن هذه الأدلة تتوقف على نصب الشرع، وكذلك الشروط والموانع، وهي هذه الأشياء الثلاثة موزعة في الشريعة على ثلاث طوائف،(۲)

کتاب اللہ سے ثبوت

۱۔احکام شرعیہ کی تحقیق میں ''دلائل وقوعِ احکام'' یا ''صورتِ مسئلہ'' اور اس میں ماہرین کی رائے کے اعتبار کے لیے عام طور پر درج ذیل آیت کریمہ سے بھی استدلال کیا جاتا ہے:

---

(۱) شرح تنقيح الفصول (ص ٤٥٤)

(۲) ترتيب الفروق واختصارها (۳٤٧/۱)

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (۹۵)}[۱]

ترجمہ: اے ایمان والو! جب تم احرام کی حالت میں ہو تو کسی شکار کو قتل نہ کرو۔ اور اگر تم میں سے کوئی اسے جان بوجھ کر قتل کر دے تو اس کا بدلہ دینا واجب ہوگا (جس کا طریقہ یہ ہوگا کہ) جو جانور اس نے قتل کیا ہے، اس جانور کے برابر چوپایوں میں سے کسی جانور کو جس کا فیصلہ تم میں سے دو دیانت دار تجربہ کار آدمی کریں گے، کعبہ پہنچا کر قربان کیا جائے، یا (اس کی قیمت کا) کفارہ مسکینوں کا کھانا کھلا کر ادا کیا جائے، یا اس کے برابر روزے رکھے جائیں، (٦٦) تاکہ وہ شخص اپنے کیے کا بدلہ چکھے۔ پہلے جو کچھ ہو چکا اللہ نے اسے معاف کر دیا، اور جو شخص دوبارہ ایسا کرے گا تو اللہ اس سے بدلہ لے گا، اور اللہ اقتدار اور انتظام کا مالک ہے۔

بلکہ مذکورہ آیت کریمہ اس باب میں اصل کے طور پر معروف ہے۔ اس میں حالت احرام میں شکار کرنے کی صورت میں شکار کی مثل واجب کی گئی ہے، اور مثل کی تحقیق کے لیے دو عادل، مگر ماہر افراد کو متعین کیا گیا ہے۔ چنانچہ تفسیر ماتریدی میں ہے:

وقوله - عَزَّ وَجَلَّ -: (يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ) تأويله ما ذكرنا:

---

(۱)[المائدة:۹۵]

ينظر إلى رجلين عدلين، لهما بصر ومعرفة في ذلك، فيقومانه، ثم يشتري بها هدْيًا إن شاء، فيهدي، وإن لم يبلغ هدْيا قومت الدراهم طعامًا، فإن لم يجد، صام مكان كل نصف صاع يومًا(۱)

بلکہ مفسرین کرام نے یہاں یہ کلام بھی فرمایا ہے کہ جس چیز کی مثل سلف نے متعین کی ہو، تو وہی مثل آئندہ بھی متعین ہوگی یا ہر زمانے کے ماہرین اس کو الگ سے متعین کریں گے؟ تفسیر مظہری میں راجح اس کو قرار دیا گیا ہے کہ مثل کے لیے ہر زمانے میں اس وقت کی رائے کا اعتبار ہوگا، اس میں سلف ہی کی رائے آئندہ لازم اور متعین نہیں ہوگی۔

(مسئلة:) اختلف القائلون بالمثل خلقة فقال مالك يحكم الحكمان فى كل زمان حكما مستانفا وقال أكثرهم إن الحكم فى ذلك ما حكم به السلف لا يتجاوز عنه وما لم يحكموا فيه يستانف فيه الحكم وما اختلف فيه مجتهد فيه وقال الثوري الاختيار فى ما اختلف فيه السلف إلى الحكمين فى كل زمان والقرآن يبطل هذه الأقوال كلها فإن الحكم فى كل زمان مستانفا غير مفيد عند اعتبار المماثلة خلقة إذ الخلقة لا تتفاوت والأخذ بما حكم به السلف يرده قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فانه يقتضى أن يحكم العدلان فى كل زمان مستانفا ولو كان الحكم مرة يكفى للابد لحكم النبي صلى الله عليه وسلم فى جميع الصيود أو فى اكثر منه ولم يحتج إلى حكم الحكمين فى كل مرة فالآية دليل على أن المراد بالمثل هو المثل من حيث القيمة حتى يتصور الاحتياج الى حكم الحكمين فى

---

(۱) «تفسير الماتريدي=تأويلات أهل السنة»(٣/٦٢٢)

كل زمان ومكان لاختلاف القيمة باختلاف الأزمنة والأمكنة(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ حکم شرعی کی تعیین میں صورت مسئلہ کی تحقیق کی حد تک ماہرین کی رائے از روئے قرآن کریم معتبر ہے۔

۲۔اسی طرح بہت سے حضرات نے صورت مسئلہ کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کے اعتبار کے لیے آیت کریمہ {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [النحل: ۴۳] سے بھی استدلال کیا ہے۔ بلکہ بعض حضرات نے یہ تصریح بھی کردی ہے کہ یہاں "اهل الذكر" سے مراد اہل علم ہیں، چاہے کسی بھی ملت سے ہوں، یعنی ان کا مسلمان ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔کما في تفسير الزجاج:

وقوله:(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ).

فيها قولان، قيل فاسألوا أهل الكتب أهل التوراة والإنجيل وأهل جميع الكتب يعترفون أن الأنبياء كلهم بشر. وقيل (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) أي فاسْأَلُوا مَنْ آمَنَ من أهل الكتاب. ويجوز والله أعلم - أن يكون قيل لهم اسألوا كل من يُذْكَرُ بعلم وافق أهل هذه الملة أو خالفهم.(۲)

اسی طرح حضرات فقہائے کرام نے متعدد مواقع پر حکم شرعی کی تحقیق میں متعلقہ ماہرین کی رائے کا اعتبار کرتے ہوئے اسی آیت کریمہ سے استدلال فرمایا ہے۔جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک "اہل الذکر" سے مراد اہل فن اور ماہرین ہیں۔ کما في فتح القدير وغيره:

---

(۱) التفسير المظهري(۱۸۲/۳)

(۲) معاني القرآن وإعرابه للزجاج(۲۰۰/۳)

فإن أشكل) أي فإن أشكل شيء لا يتيقن بالتكرار وعدمه فيه (يرجع إلى أهل الخبرة) أي يسأل القاضي أهل العلم عن ذلك: يعني العدول منهم ويبني حكمه على قولهم (لأنهم أعرف به) قال الله تعالى: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون [النحل:٤٣] الواحدمنهم يكفي والاثنان أحوط وكذا في النهاية نقلا عن المبسوط والذخيرة[1]

وفي الدر مع الشامية:

(يؤخذ ذلك بقول رجلين عدلين لهما بصارة بالماء) به يفتى..... (قوله بقول رجلين إلخ) فإن قالا إن ما فيها ألف دلو مثلا نزح كذا في شرح المنية (قوله به يفتى) وهو الأصح كافي ودرر،وهو الصحيح؛ وعليه الفتوى. ابن كمال: وهو المختار معراج، وهو الأشبه بالفقه هداية، أي الأشبه بالمعنى المستنبط من الكتاب والسنة؛ لأن الأخذ بقول الغير فيما لم يشتهر من الشرع فيه تقدير: قال تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون [النحل:٤٣] كما في أجزاء الصيد والشهادة عناية.[2]

صاحب البحر الرائق نے اس پر اصولی کلام کرتے ہوئے تصریح فرمائی ہے کہ یہاں ماہرین کی طرف مراجعت کی جائے گی، کیونکہ احکام، متعلقہ فن کے اصحاب علم سے ہی مستفاد ہوتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اس باب میں اصل یہی آیت کریمہ ہے۔

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام وتكملته ط الحلبي (٢٧١/٨)

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٢١٤/١)

وعن أبي نصر محمد بن سلام أنه يؤتى برجلين لهما بصارة بأمر الماء فإذا قدراه بشيء وجب نزح ذلك القدر، وهو الأصح والأشبه بالفقه وفي معراج الدراية أنه المختار لكونهما نصاب الشهادة الملزمة واشتراط المعرفة لهما بالماء باعتبار أن الأحكام إنما تستفاد ممن له علم أصله قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون [النحل:٤٣](١)

''فقہ الواقع'' کیا ہے؟

حاصل یہ ہے کہ حکم شرعی کی تحقیق میں ''وقوعِ حکم''، ''امر واقع'' یا ''صورت مسئلہ'' کی تحقیق دلائل شرع پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس میں دلائل شرع کے ساتھ دیگر ذرائع علم سے بھی استفادہ کیا جائے گا۔ اسی کو بعض دفعہ ''فقہ الواقع'' سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسے فقہائے کرام یوں بھی بیان فرماتے ہیں کہ ''الحکم علی الشيء فرع عن تصوره''. یعنی پہلے کسی چیز کا تصور حاصل کیا جاتا ہے، اس کے بعد اس حاصل شدہ تصور پر حکم متفرع ہوتا ہے۔ اور یہی تصورِ شے ''فقہ الواقع'' ہے۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حکم شرعی کی تعیین میں امر واقع کی تحقیق کس قدر اہم ہے۔

چنانچہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مفتی کے لیے دو طرح کا فہم ضروری ہے، اس میں ایک یہی ''فقہ الواقع'' ہے، جسے انہوں نے ''فہم الواقع'' سے تعبیر فرمایا ہے۔

ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا

---

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (١٢٩/١)

بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان قوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا؛ فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله، كما توصل شاهد يوسف بشق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه، وكما توصل سليمان - صلى الله عليه وسلم - بقوله: ائتوني بالسكين حتى أشق الولد بينكما إلى معرفة عين الأم، وكما توصل أمير المؤمنين علي - عليه السلام - بقوله للمرأة التي حملت كتاب حاطب ما أنكرته لتخرجن الكتاب أو لأجردنك إلى استخراج الكتاب منها(۱)

حضرت الاستاذ مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے ''أصول الإفتاء وآدابه'' میں مفتی کے لیے صورت مسئلہ کے درست تصور کی اہمیت پر مفصل گفتگو فرمائی ہے۔ اور کئی مثالوں سے واضح فرمایا ہے کہ اگر مفتی کو صورت مسئلہ کی درست تحقیق نہ ہوگی تو وہ جواب میں بھی غلطی کرے گا۔ ملاحظہ فرمائیں:

الإفتاء: هو تقعيد حكم شرعي عام على واقعةٍ جزئية . وعلى هذا، فالوصول إلى جواب صحيح يحتاجُ إلى مرحلتين: الأولى: الإدراك الصحيح للصُّورة المسؤول عنها. والثَّانية: إدخال

(۱) إعلام الموقعين عن رب العالمين (۱/٦۹)

تلك الصورة في حكم كلّي، والذي يُعبر عنه في الاصطلاح المعاصر التكييف الشَّرعي.

تصور الصورة المسؤول عنها :

فمُهِمَّة المُفتي قبل كلِّ شيء أن يفهم الواقعة الجزئية التي سُئل عنها فهماً دقيقاً، وأن يتصوَّرَها تصوراً صحيحاً ، لأنَّ الحكم على الشيء فرع عن تصوره ، فلو تصوَّرَ المسألةَ تصوراً خاطئاً ، أخطأ في الجواب لا محالة، فلا يجوز للمفتي أن يتعجل في الجواب إن كان هناك إبهام في السؤال، فيجب عليه أن يُزيل ذلك الإبهام بمراجعة المستفتي، أو بالطرق الأخرى، حتى تتبين له صورة المسألة بوضوح. وبما أنَّ المستفتي العامي رُبَّما لا يتنبه لما هو مناط الحكم الشرعي، فإنَّه قد يذكر في سؤاله تفاصيل لا تأثير لها على الحكم الشَّرعي. ومن ثم ذكر الفقهاء أنَّ الوقائع التي يذكرها المستفتي في سؤاله على مناط هو قسمين :

الأول : واقعات مؤثّرةٌ في الحكم.

وأخرى: واقعات طَرْدِيَّةٌ لا مدخل ولا تأثير لها في الحكم فيجب على المفتي أن يميز بينهما، ويوقف فكرة على الواقعات المؤثرة فقط.........ومعروف أنَّ الاستفتاء المعروض على الشيخ المرحوم محمد عبده بشأن التأمين التقليدي كان من هذا القبيل، حيثُ سأله رجل فرنسي اسمه موسيو هرسل بصيغة غير حقيقية، وأظْهَرَ أنَّ الموضوع موضوع مُضارَبَة، فأفتى الشَّيخُ على ذلك الأساس ، ثمَّ نُشِرَت الفتوى على نطاق واسع بانه أجاز التأمين التقليدي.

وكذلك وقع في الهند حيثُ صُوّر التأمينُ التّقليدي بصورة غير حقيقية، ثمّ سُئِل بعضُ العلماء الموثوقين، فأفتوا بجوازه، ولا تزال تلك الفتاوى تُستغل حتّى اليوم من قبل بعض شركات التأمين.

ولهذا ينبغي لمفتي كل عصر. أن يكون عارفاً بحقيقة هذه التعاملات. ولذلك رُوي عن الإمام محمد رحمه الله تعالى أنّه كان يذهب إلى الصّباغين، ويسأل تَعامُلاتِهم وما يُديرونها فيما بينهم، وما ذلك إلّا لأن يكون على بصيرة من التّعامُلاتِ الجارية بينهم(۱)

حکمِ شرعی کی تعیین کے سلسلے میں صورت مسئلہ کی تحقیق اور فقہ الواقع ہی کی ایک صورت، جدید سائنسی تحقیقات کو سمجھنا ہے۔ جدید سائنسی تحقیقات نے فکر وعمل کی دنیا میں جو انقلاب برپا کیے ہیں، اس کے پیش نظر جدید مسائل کی شرعی تحقیق کے لیے صورت مسئلہ کی حقیقت تک پہنچنا سخت پیچیدہ کام ٹھہرا ہے۔ جیسا کہ مقدمے میں واضح کیا جا چکا ہے کہ بالخصوص تجارت ومعیشت، طب اور غذائی سائنس اور بعض دیگر شعبوں کی ترقی کی بدولت باقاعدہ انڈسٹریاں قائم ہو چکی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ان شعبوں نے تعلیمی اور تحقیقی پہلوؤں سے جدید فنون کو ترویج دی ہے، جن میں متعدد قسم کے تخصصات کیے جاتے ہیں۔ اس لیے ان مجالات میں شرعی مسائل کی تحقیق کے لیے صورت مسئلہ کی تحقیق اور فہم الواقع کا تقاضا ہے کہ متعلقہ شعبہ جات کے ماہرین کی طرف رجوع کیا جائے۔ چنانچہ شیخ علی القرہ داغی حفظہ اللہ تعالی اس پہلو کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

---

(۱) أصول الإفتاء وآدابه: ۳۰۲تا۳۰۴

إن معظم القضايا – الاقتصادية والطبية وغيرها المعاصرة – جديدة جدا، مثل: البورصة، والأسهم والصكوك والسندات، ومثل: الاستنساخ، وطفل الأنابيب، وغيرها، ولذلك لا نطمع أن نجد فيها نصوصاً خاصة بها، ولا نجد كذلك نقولا للفقهاء القدامى؛ فلا بدَّ من وضع منهجية محددة للبحث حكم هذه القضايا المستجدة، وكيف نصل إلى هذا الحكم الشرعي.

إن منهجية البحث عن حكم هذه القضايا الجديدة والوصول إليه فيها يكون كالآتي:

أولا : فهم هذه القضايا الجديدة فهماً دقيقاً : ويكون ذلك من خلال الاعتماد على أهل الذكر فيها والمتخصصين فيها، وذلك من خلال دراسة الموضوع وقراءاته في الكتب المتخصصة وجمع المعلومات المتاحة حوله، والاتصال بالمتخصصين والاستماع لهم ولشرحهم، وللصور التي يعرضونها.

وهذه المعرفة هي الأساس، ولا يجوز للفقيه أو الباحث أن يصدر حكماً أو فتوى بدونها ؛ لأن الحكم على الشيء فرع من تصوره.. وهذا الأسلوب هو المتبع في مجمع الفقه الإسلامي الدولي، حيث يستعان بأهل الاختصاص في كل فن وعلم وبالأخص في مجال الاقتصاد، والطب حيث يستكتبون في القضية المراد إصدار قرار بشأنها، ثم يشاركهم الفقهاء في بيان الحكم الشرعي لها، ثم تناقش في المجمع مناقشة مستفيضة في دورة واحدة، أو أكثر من دورة حتى تنضج تماماً، ويكون الجو مهيئاً لإصدار قرار أو فتوى بشأنها.

والقضايا الاقتصادية، أو الطبية وإن كانت دقيقة لكن فهمها فهماً مناسباً ليس بمستبعد عن الفقيه أو الباحث الحريص على استيعابها بالقدر الذي يمكنه تصورها والحكم عليها، حيث إنه ليس من شأنه الخوض في الجوانب التقنية الدقيقة لهذه القضايا وإنما يتعرف عليها وعلى حقيقتها وضوابطها بالقدر المناسب، ومما لا شك فيه أن فهم القضايا الاقتصادية ليس صعباً على الفقيه المعاصر بقدر فهم القضايا الطبية التي تحتاج إلى جهد أكبر، لكنه بلا شك يتطلب من الباحث بذل الجهود الممكنة والصبر للوصول إلى مبتغاه، وهذا هو شأن العالم.(۱)

احکام شرعیہ کی تحقیق میں ''فہم الواقع'' کی اہمیت کے پیش نظر فقہائے کرام نے مفتی کے لیے عرف و عادت اور تعامل الناس سے واقفیت کو ضروری قرار دیا ہے۔ چنانچہ امام محمد رحمہ اللہ کے مناقب میں منقول ہے کہ وہ رنگ ریزوں کے پاس تشریف لے جاکر، ان کے معاملات کی تحقیق فرمایا کرتے تھے۔ اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ چونکہ قضاء سے وابستہ تھے، اس لیے قضاء کے باب میں ان کے قول کو ترجیح دی جاتی ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے ''عرف'' پر اپنے رسالے میں اس پہلو کو خوب واضح کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

وفي «تصحيح العلامة قاسم» فإن قلت قد يحكون أقوالاً من غير ترجيح، وقد يختلفون في التصحيح

قلت: يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف وأحوال الناس، وما هو الأرفق بالناس وما ظهر عليه التعامل، وما قوي وجهه، ولا يخلو الوجود من تمييز هذا حقيقةً لا ظناً

---

(۱) المقدمة في منهج الفقه الإسلامي للاجتهاد والبحث: ۷۱، ۷۲

بنفسه، ويرجعُ مَن لم يُميز إلى مَن يُميز، انتهى.

وقد قالوا: يفتى بقول أبي يوسف له فيما يتعلق بالقضاء؛ لكونه جَرَّب الوقائع وعرف أحوال الناس. وفي «البحر عن مناقب الإمام محمد» للكردري: كان مُحمد يذهب إلى الصباغين ويسأل عن معاملاتهم وما يديرونها فيما بينهم، انتهى.(۱)

اب ظاہر ہے کہ عرف و عادت، رنگ ریزوں کے معاملات کی تحقیق اور قضاء کے تجربات سے دلائلِ شرعیہ اور فقہی اصولوں یعنی ''کبریات'' میں مہارت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، بلکہ ان چیزوں سے صرف ''صغریات'' اور فقہ الواقع کی تحقیق میں مدد ملتی ہے، اور مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرات فقہائے کرام نے اسے کتنی اہمیت دی ہے۔

جب یہ معلوم ہوا کہ حکم شرعی کی تحقیق میں ''کبریات'' کی معرفت دلائل شرعیہ کے ذریعے ممکن ہے، اور ''صغریات'' اور ''فقہ الواقع'' کی تحقیق دلائل شرعیہ پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے دیگر ذرائع علم بھی معتبر ہیں۔ تو آگے یہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ حکم شرعی کی تحقیق میں دلائل شرعیہ کے لیے ماہرین شرع یعنی فقہائے کرام کی طرف مراجعت کی جائے گی، اور صورت مسئلہ کی تحقیق کے لیے متعلقہ فن کے ماہرین کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

لیکن یہاں یہ سوال بہر حال پیدا ہوتا ہے کہ فقہ الواقع میں ماہرین کی رائے کے اعتبار کے لیے ضابطہ کیا ہے؟ کیونکہ یہ تو بالکل ظاہر ہے کہ ہر طرح کے مسائل میں ماہرین کی طرف مراجعت کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ کسی خاص صورت میں ہی

---

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: ج ۲ ص ۱۳۰

ماہرین کی طرف جانے کی ضرورت ہوتی ہے، اس لیے اس سلسلے میں بہر حال واضح ضابطے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

فقہ الواقع میں فنی تحقیقات کے اعتبار کے لیے ضابطہ

علامہ ماوردی رحمہ اللہ نے اس سلسلے میں بڑی حد تک بات صاف کر دی ہے، گویا انہوں نے فقہ الواقع میں فنی تحقیقات کے اعتبار میں ایک واضح ضابطہ بیان فرمایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح علم شریعت کے لیے علماء کی طرف رجوع کیا جائے گا، اسی طرح علم الامراض کی تحقیق کے لیے اطباء کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ نیز ان کی یہ گفتگو حکمِ شرعی کی تحقیق کے تناظر میں ہے، یعنی مقصد یہ ہے کہ حکم شرعی کی تحقیق میں جہاں صورت مسئلہ کے لیے علم الامراض وغیرہ کی طرف مراجعت کی ضرورت ہوگی تو اس میں متعلقہ ماہرین کی طرف مراجعت کی جائے گی۔ اسی کے ساتھ انہوں نے یہ بھی واضح فرما دیا ہے کہ جس طرح علم شرعی بعض دفعہ بالکل واضح ہوتا ہے، جس میں کسی محقق کی طرف مراجعت کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح صورت مسئلہ میں مثلاً: کسی مرض کا ادراک بھی بالکل واضح ہوتا ہے، اور اس کی تشخیص کے لیے اطباء کی طرف جانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن جس طرح علم شرعی میں بہت سے مواقع پر تحقیق کے لیے محقق علماء کی طرف مراجعت لازم ہے، اسی طرح حکم شرعی کی تحقیق میں صورت مسئلہ کی تعیین کے لیے بھی بسا اوقات ماہرین کی طرف جانا لازم ہے، ملاحظہ فرمائیں:

قال الشافعي رحمه الله تعالى: "وإذا أشكل سئل عنه أهل البصر."

قال الماوردي: اعلم أن الأمراض ضربان: ضرب يكون العلم

به جليا يشترك في معرفته الخاص والعام، فهذا لا يحتاج في معرفته إلى سؤال أهل العلم به.

وضرب يكون العلم به خفيا يختص به أهل العلم به فيسأل أو يرجع إلى قولهم فيه. كما أن علم الشريعة ضربان: ضرب جلي يشترك فيه الخاص والعام كالصلوات الخمس وأعداد ركعاتها، وصوم شهر رمضان ووجوبه، فلا يحتاج فيه إلى سؤال العلماء إلا فيما يتفرع من أحكامه. وضرب يكون خفيا فيلزمهم سؤال العلماء عنه إذا ابتلوا به. ثم إذا لزم سؤال أهل الطب فيما أشكل من الأمراض، لم يقتنع فيه بأقل من عدلين من طب المسلمين لأنها شهادة(۱)

حاصل یہ ہے کہ جہاں صورت مسئلہ کی تحقیق کسی ماہر کے ساتھ مختص ہوتو وہاں اسی ماہر کی طرف رجوع ضروری ہے۔ البتہ جہاں اس کی تحقیق ماہرین کے ساتھ خاص نہ ہو، تو وہاں ماہرین کی طرف رجوع کی ضرورت بھی نہیں ہوگی۔ اسی کو فقہائے کرام متعدد مواقع پر یوں فرماتے ہیں کہ اگر معاملہ کی تحقیق میں اشکال ہوا اور ماہرین کی طرف مراجعت کے بغیر تحقیق ممکن نہ رہے، تو اس صورت میں ماہرین کی طرف مراجعت کی جائے گی۔ کما جاء في النهاية شرح الهداية:

(فإن أشكل يرجع إلى أهل الخبرة) أي: إذا كان الثوب أونحوه لايستبين أنه ينسج مرة أو مرتين يسأل القاضي أهل العلم عن ذلك يريد به العدول منهم ويبني الحكم على قولهم الواحد منهم يكفي والاثنان أحوط قال الله تعالى: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون هذا كله من المبسوط

(۱) الحاوي الكبير (۳۲۲/۸)

والذخيرة(۱)

وفي المبسوط للسرخسي:

(قال) وإن شهدوا عليها بالزنا فادعت أنها حبلت فمجرد قولها لايكون حجة فيما يؤخر الحد عنها كما لا يكون حجة في المسقط، ولكن القاضي يريها النساء؛ لأن هذا شيء يطلع عليه النساء، وما يشكل على القاضي فإنما يرجع فيه إلى من له بصر في هذا الباب كما في قيم المتلفات، والأصل فيه قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون [النحل:٤٣] (۲)

اس تفصیل سے نہ صرف صورت مسئلہ کی اہمیت اور اس میں ماہرین کی رائے کا اعتبار واضح طور پر معلوم ہوجاتا ہے، بلکہ ساتھ میں اس کے لیے ضابطہ بھی ہاتھ آجاتا ہے۔

بہر حال حکم شرعی کی تحقیق میں صورت مسئلہ اور امر واقع کی تحقیق کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اس لیے ملا علی قاری رحمہ اللہ نے حکمِ شرعی کی تحقیق میں ماہرین کی طرف مراجعت کو ''اصلِ شرعی'' قرار دیا ہے۔ چنانچہ اپنی شرح میں ایک مسئلے کے تحت فرماتے ہیں:

(وإلا) أي وإن لم يمكن نزح كل ماء في البئر لكونها معينا (فقدرماء) بالهمزة، أي فينزح مقدار ماء(فيها)أي في البئر. وفي بعض النسخ: مائها، أي في وقت الوقوع يؤخذ في قدره (بقول ذي بصارة) بفتح موحدة، أي خبرة ومعرفة بأمر الماء، لأن الرجوع إلى أهل المعرفة أصل شرعي، قال الله تعالى:

---

(۱) النهاية في شرح الهداية-السغناقي(۱۷/ ۱۷۰)

(۲) المبسوط للسرخسي(۹/ ۷۳)

فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون(۱)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اہم اشکال وارد ہوتا ہے، جس کا علامہ شامی رحمہ اللہ نے جواب ذکر فرمایا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ اگر عرف یا تجربات کو شرعی احکام میں دخل ہو، تو عرف یا تجربے کے بدلنے سے احکام بھی بدلتے رہیں گے، اور فقہی مذہب میں منصوص یعنی ائمہ مجتہدین سے ثابت شدہ مسائل کو تبدیل کرنا پڑے گا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ جی ہاں، عرف کی وجہ سے فقہی مذہب میں تصریح شدہ مسائل بھی بدلیں گے۔ وجہ اس کی یہی ہے کہ حکمِ شرعی کی بناء ایک خاص صورت پر تھی، جب وہ صورت بدل گئی تو حکم بھی بدل جائے گا۔ ملاحظہ فرمائیں! علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متاخرین نے کتب فقہ میں منصوص اور مصرح مسائل میں جو اختلاف فرمایا ہے، وہ اسی پر مبنی ہے:

فإن قلت: العرفُ يَتَغَيَّرُ ويَخْتَلِفُ باختلاف الأزمان، فلو طرأ عرف جديد هل للمفتي في زماننا أن يُفتي على وفقِه ويُخالف المنصوص في كتب المذهب؟ وكذا هل للحاكم الآن العمل بالقرآئن؟ قلت: مبنى هذه الرسالة على هذه المسألة.

فاعلم أنّ المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يُخالفوه إلا لتغير الزَّمان والعُرف، وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بها قالوه ما يُسْتَخْرَجُ به الحقُّ من ظالم، أو يدفع دعوى متعنت ونحوه بعدم سماع دعواه أو بحبسه أو نحوه.(۲)

---

(۱) فتح باب العناية بشرح النقاية (۹۶/۱)

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدين: ج ۲ ص ۱۲۸

’’شرح عقود رسم المفتی‘‘ میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے:

فان قلت (العرف يتغير مرة بعد مرة فلو حدث عرف آخر لم يقع فى الزمان السابق فهل يسوغ للمفتى مخالفة المنصوص واتباع العرف الحادث (قلت) نعم فان المتأخرين الذين خالفوا المنصوص فى المسائل المارة لم يخالفوه الا لحدوث عرف بعد زمن الامام فالمفتى اتباع عرفه الحادث فى الالفاظ العرفية وكذا في الاحكام التي بناها المجتهد على ما كان فى عرف زمنه وتغير عرفه الى عرف آخر اقتداء بهم لكن بعد ان يكون المفتى ممن له رأى ونظر صحيح ومعرفة بقواعد الشرع حتى يميز بين العرف الذى يجوز بناء الاحكام عليه وبين غيره[1]

’’علم النجوم‘‘ شرعاً معتبر ہے یا نہیں؟

یہاں تک یہ بات اصولی طور پر واضح ہوگئی کہ حکم شرعی کی تحقیق میں صورت مسئلہ کی تعیین کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اور اس میں متعلقہ فن کے ماہرین کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ آگے اس سلسلے میں فقہائے کرام نے حکم شرعی کی تعیین میں اپنے دور کے متعدد معاصر فنون کے اعتبار اور عدم اعتبار پر بھی کلام فرمایا ہے، جس سے زیر بحث مسئلہ واضح طور پر حل ہوجاتا ہے۔

چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے رسائل میں اس پر مفصل کلام فرمایا ہے کہ روزے کی ابتداء، تخریجِ اوقاتِ صلوۃ اور سمتِ قبلہ کی تعیین میں ’’علم النجوم‘‘ اور ’’ادلۂ قبلہ‘‘ شرعاً معتبر ہیں یا نہیں؟ روزے کے مسئلے میں انہوں نے مذاہب اربعہ کے اقوال تفصیل سے نقل کیے ہیں، اور ترجیح اسی کو دی ہے کہ اس مسئلے میں علم النجوم کا

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: ج ۱ ص ٤٥

اعتبار نہیں ہے، کیونکہ نص نے رؤیت کو بنیاد بنایا ہے۔

(رجعنا) إلى أصل المسئلة فنقول الحاصل أن للمتأخرين ثلاثة أقوال نقلها الإمام الزاهدى فى القنية (الأول) ما قاله القاضي عبد الجبار وصاحب جمع العلوم أنه لا بأس بالاعتماد على قول المنجمين (الثاني) ما نقله عن ابن مقاتل أنه كان يسألهم ويعتمد على قولهم اذا اتفق عليه جماعة منهم (الثالث) ما نقله عن شرح الإمام السرخسى أن الرجوع إلى قولهم عند الاشتباه بعيد لحديث (من أتى كاهنا) ثم نقل أيضا عن شمس الائمة الحلوانى أن الشرط عندنا في وجوب الصوم والإفطار رؤية الهلال ولا يؤخذ فيه بقول المنجمين .... (فحيث) علم أنه لا اعتماد على ما يقوله علماء النجوم والحساب في إثبات الشهر لعدم اعتباره في الشرع المعلق فيه وجوب الصوم أو الفطر على الرؤية لا على القواعد الفلكية ظهر وتبين خطأ من عارض رؤية الشهر في عامنا هذا الثابتة بالبينة التى اعتبرها الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم وبنى الأحكام عليها بمجرد الأخبار عن جماعة أنهم رأوا الهلال نهارا واعتمد على ذلك حتى صام يوم عيده بلا مسوغ شرعي بل تحض الاحتمال العقلي المخالف لنصوص الشرع التي اعتبرها الأئمة المجتهدون واتباعهم المعتمدون(۱)

لیکن فتاویٰ شامیہ اور رسائل میں دوسری جگہ تصریح فرمائی ہے کہ اگرچہ روزے کے مسئلے میں نص کی وجہ سے رؤیت ہی معتبر ہے، علم النجوم وغیرہ کا اعتبار نہیں ہے،

---

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: ج ۱ ص ۲٤٦، ۲٤٩

تاہم تخریج اوقات اور سمت قبلہ کی تعیین میں ان فنون کا اعتبار کیا جائے گا۔ قال في رسائله:

الفصل الثالث في بيان حكم قول علماء النجوم والحساب. فنقول قد صرح علماؤنا وغيرهم بوجوب التماس الهلال ليلة الثلاثين من شعبان فإن رأوه صاموا وإلا أكملو العدة فاعتبروا العدة أو الإكمال اتباعا للأحاديث الآمرة بذلك دون الحساب والتنجم......(لكن) اعترض بعض محشى الأشباه الاستدلال هنا بالحديث المذكور بأنه لا يبعد أن يقال أن المراد منه النهى عن تصديق الكاهن ونحوه فيما يخبر به عن الحوادث والكوائن التي زعموا أن الاجتماعات والاتصالات العلوية تدل عليها وهو المسمى علم الأحكام وحكمها لا يصح وإن ادعوا الجزم بها كفروا أما مجرد الحساب مثل ظهور الهلال في اليوم الفلاني ووقوع الخسوف فى ليلة كذا فلا تدخل في النهي بدليل أنه يجوز أن يتعلم ما يعلم به مواقيت الصلاة والقبلة انتهى(١)

وقال في الشامية:

وفي حاشية الفتال قال البرجندي: ولا يخفى أن القبلة تختلف باختلاف البقاع؛ وما ذكروه يصح بالنسبة إلى بقعة معينة، وأمر القبلة إنما يتحقق بقواعد الهندسة والحساب، بأن يعرف بعد مكة عن خط الاستواء وعن طرف المغرب ثم بعد البلد المفروض كذلك ثم يقاس بتلك القواعد ليتحقق سمت القبلة اهـ لكن قال القهستاني: ومنهم من بناه على بعض

(١)مجموعة رسائل ابن عابدين ج ١ ص ٢٤٥

العلوم الحكمية إلا أن العلامة البخاري قال في الكشف إن أصحابنا لم يعتبروه. اهـ. وأفاد في النهر أن دلائل النجوم معتبرة عند قوم وعند آخرين ليست بمعتبرة قال: وعليه إطلاق عامة المتون. اهـ. أقول: لم أر في المتون ما يدل على عدم اعتبارها، ولنا تعلم ما نهتدي به على القبلة من النجوم.وقال تعالى لكم النجوم لتهتدوا بها [الأنعام:٩٧]- على أن محاريب الدنيا كلها نصبت بالتحري حتى منى كما نقله في البحر، ولا يخفى أن أقوى الأدلة النجوم. والظاهر أن الخلاف في عدم اعتبارها إنما هو عند وجود المحاريب القديمة، إذ لا يجوز التحري معها كما قدمناه، لئلا يلزم تخطئة السلف الصالح وجماهير المسلمين، بخلاف ما إذا كان في المفازة فينبغي وجوب اعتبار النجوم ونحوها في المفازة لتصريح علمائنا وغيرهم بكونها علامة معتبرة، فينبغي الاعتماد في أوقات الصلاة وفي القبلة، على ما ذكره العلماء الثقات في كتب المواقيت، وعلى ما وضعوه لها من الآلات كالربع والأسطر لاب فإنها إن لم تفد اليقين تفد غلبة الظن للعالم بها، وغلبة الظن كافية في ذلك ولا يرد على ذلك ما صرح به علماؤنا من عدم الاعتماد على قول أهل النجوم في دخول رمضان لأن ذاك مبني على أن وجوب الصوم معلق برؤية الهلال، لحديث «صوموا لرؤيته»وتوليد الهلال ليس مبنيا على الرؤية بل على قواعد فلكية، وهي وإن كانت صحيحة في نفسها، لكن إذا كانت ولادته في ليلة كذا فقد يرى فيها الهلال وقد لا يرى؛ والشارع علق الوجوب على الرؤية بالقبلة لا على الولادة،

هذا ما ظهر لي، والله أعلم(۱)

”ادلۂ قبلہ“ سیکھنے کی شرعی حیثیت

احکامِ شرعیہ کی تحقیق میں دلائل قبلہ کے اعتبار اور عدمِ اعتبار سے بڑھ کر، اس کی تعلیم و تعلم کی شرعی حیثیت پر کلام کرتے ہوئے متعدد حضرات نے اسے فرض عین، جبکہ بعض نے فرض کفایہ قرار دیا ہے۔ اور بعض حضرات نے مسافر کے لیے فرض عین اور عام حالات میں فرض کفایہ قرار دیا ہے۔

حضرت علامہ بنوری رحمہ اللہ نے ”بغية الأريب في مسائل القبلة والمحاريب“ میں فنی طریقوں مثلاً: اسطرلاب وغیرہ کے سیکھنے کی شرعی حیثیت اور ان کے ذریعے سمت قبلہ اور اوقات صلوۃ کی تحقیق پر کلام فرمایا ہے، جس میں حضرات فقہائے کرام کی آراء نقل فرمائی ہیں، جن کے مطابق ان فنون کو سیکھنا بعض حضرات کے نزدیک فرض عین، بعض کے نزدیک فرض کفایہ، جبکہ بعض کے نزدیک مستحب ہے۔ پھر آگے فرماتے ہیں کہ ان کے ذریعے سمت قبلہ اور اوقات صلوۃ کی تعیین درست ہے، البتہ صرف یہی طریقے لازم نہیں ہیں، بلکہ عام طریقوں سے بھی ان کی تعیین درست ہے۔ اس پر مزید کلام آگے آرہا ہے۔

تعلم أدلة القبلة هل هو واجب أو مستحب والتفصيل فيها

قال الحافظ بدرالدين العيني في عمدة القاري ص ۲۹۷ ج۲: وفي تعلم أدلة القبلة ثلاثة أوجه: أحدها أنه فرض كفاية، الثاني فرض عين ، ولا يصح، الثالث فرض كفاية إلا أن يريد سفرًا اهـ

---

(۱) حاشية ابن عابدين=رد المحتار ط الحلبي (۱/۴۳۰)

وقال نظام الدين الحسن النيسابوري في تفسيره ومعرفة دلائل القبلة فرض العين أم فرض الكفاية: أصبح الوجهين في مذهب الشافعي الأول كأركان الصلاة.

وقال الزبيدي في الاتحاف من ١٣٩ج١ دقال الرافعي: وأما التمكن من أدلة القبلة فينبغي على أن تعلمها فرض كفاية أم فرض عين والأصح فرض عين، ولكن. قال النووي، المختار ماقاله غيره أنه إن أراد سفرًا ففرض عن العموم حاجة المسافر ليها وكثرة الاشتباء عليه، وإلا ففرض كفاية، إذ لم ينقل أن النبي صلى الله عليه وسلم تم السلف الرموا آحاد الناس بذلك بخلاف أركان الصلاة وشروطها اهـ...... أقول: فتحقق لنا من هذه النقول المثبوتة التي انتقيناها مسائل:

منها: أن الأدلة الهندسية معتبرة، يسوغ بها العمل لاستخراج سمت القبلة ومعرفة مواقيت الصلاة وغيرها لكنها غير ملزمة.

منها: أن من تيسر له استعمال تلك الأدلة الفلكية يعمل بها ويقدمها على سائر أمارات القبلة، فإنها تفيد القطعية للعارف، وإن لم تفد القطعية فتفيد ظنا أقوى مما تفيده سائر العلامات والأمارات ولابد. منها:أن من ترك العمل بتلك القواعد مع العلم بها والقدرة على استعمالها واكتفى بأمارات أخرى في تعيين جهة القبلة والمواقيت جاز، وصحت صلاته، فإن الشرع لم يرد بها قط ، ولم يوجبها توسعة على الأمة ورحمة عليها، منها: أن معرفة أدلة القبلة من الشمس والقمر والنجوم المشهورة فرض كفاية عند الحنفية، أو واجبة عند

إرادة السفر، وهو المختار من مذهب الشافعية من غير ترديد كما صرح به الإمام النووي في شرح المهذب، وعند الحنابلة مستحبة ، وقيل عند السفر واجبة ، فالمذاهب كلها متقاربة في الحقيقة .

منها: أنه لا عذر لأحد في عدم معرفة جهة القبلة إذا كانت السماء مصحية، فلو صلى رجل بالتحري والسماء مصحية غير مغيمة، وخرجت عن الجهة بالكلية لم تصح صلاته، وقال ظهير الدين المرغيناني تصح، والأوفق بالدليل هو الأول، والأنسب بالسعة والرفق هو الثاني.

تنبيه في بيت الإبرة : من كانت عنده ساعة يعرف بها وقت الصلاة أو آلة يعرف بها سمت القبلة من الآلات التي تسمى بـ قطب نما والتي تسمى بـ قبله نما في بلاد الهند ، و بيت الإبرة في بلاد العرب ينبغي أن تكفي له عن معرفة أدلة القبلة ومواقيت الصلاة إذا كانت تلك الآلات صحيحة سليمة ، وأفادت ظنا عنده في معرفة تلك الأمور، فإن غلبة الظن كافية عندهم في أعمال الشرائع، ولكن لم أر من صرح به ، نعم قواعدنا الفقيهة لاتأباه ، وقد جري به العرف وتعامل المسلمين من غير نكير العلماء على ذلك، والله أعلم وعلمه أتم وأحكم.(۱)

بہر حال مذکورہ بالا تصریحات سے یہ بات اچھی طرح سے واضح ہوگئی کہ فقہ الواقع اور صورت مسئلہ کی تحقیق میں عرف و عادت اور تجربات اور فنی مہارتوں کا اعتبار کیا

---

(۱) بغية الأريب في مسائل القبلة والمحاريب للعلامة البنوري: ۸۰

جائے گا۔ کتب فقہ میں بہت سے مواقع پر فقہائے کرام مختلف تعبیرات سے اس کی تصریح فرماتے ہیں۔ چنانچہ کئی مواقع پر فرماتے ہیں کہ "وھذا لیس من باب الفقه" یعنی اس مسئلے کا تعلق فقہ سے نہیں ہے، بلکہ فنی تحقیقات مثلاً: طب وغیرہ سے ہے، اس لیے اس کی تحقیق کے لیے متعلقہ فن کے ماہرین کی طرف مراجعت کی جائے گی۔

"أهل المعرفة" اور "أهل البصر" کون ہیں؟

حضرات مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ انہیں "أهل المعرفة" اور "أهل البصر" سے تعبیر فرماتے ہیں، اور کئی مسائل میں تصریح کرتے ہیں کہ ان میں "أهل المعرفة" اور "أهل البصر" کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ خود حنفیہ کے ہاں بھی ان تعبیرات کے ساتھ ماہرین کی آراء کا اعتبار بکثرت ملتا ہے۔ البتہ حنفیہ ایسے مواقع پر زیادہ تر "أهل الخبرة" کی تعبیر کے ساتھ ماہرین کی آراء کا ذکر فرماتے ہیں اور انہیں احکام شرعیہ کے لیے بنیاد بناتے ہیں۔ جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ مختلف مسائل میں صورت مسئلہ کی تحقیق کے لیے متعلقہ ماہرین کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا۔ نیز اوپر یہ بھی واضح ہو چکا کہ امر واقع کی تحقیق کے دلائل لاتعداد ہیں۔ اس لیے کتب فقہ میں بھی ہر طرح کے ابواب میں ان کی مختلف صورتیں ملتی ہیں۔ جیسا کہ آئندہ مثالوں سے واضح ہو جائے گا۔ البتہ کن صورتوں میں ماہرین کی آراء معتبر نہیں ہیں؟ تو ان صورتوں پر کلام آگے کیا جائے گا۔ پہلے اول الذکر صورت کے سلسلے میں کتبِ فقہ سے چند صورتوں کی مثالیں پیش خدمت ہیں۔

کتبِ فقہ سے چند مثالیں

اس غرض سے کتب فقہ کی طرف رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ متعدد مواقع پر

حضرات فقہائے کرام نے ''صغریٰ'' یعنی صورت مسئلہ کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار کیا ہے۔ خاص طور سے نجاست وطہارت اور حلت وحرمت کے باب میں حضرات فقہائے کرام نے کافی احتیاط سے کام لیا ہے، اور ان ابواب میں اشیاء کی حقیقت کے ادراک کے لیے فنی تفصیلات اور ماہرین کی آراء کو معتبر قرار دیا ہے۔ نیز ان مسائل کی تحقیق میں ظاہر پر حکم نہیں لگایا گیا ہے، بلکہ شئ کی حقیقت و ماہیت کی تحقیق پر غور کرنے کے بعد حکم لگایا گیا ہے۔ اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

ا۔ منافذ کی تحقیق میں اطباء کی رائے کا اعتبار

حضرات ائمہ ثلاثہ کا اس میں اختلاف ہے کہ روزے کی حالت میں ذکر میں دوا ٹپکانے سے روزہ ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ اس مسئلے میں ان حضرات کی آراء میں اختلاف ہے، اور وجہ اختلاف فقہائے کرام نے یہ بیان فرمائی ہے کہ یہاں اصل اختلاف یہ ہے کہ ذکر اور جوف کے درمیان منفذ ہے یا نہیں؟ اسی کے ساتھ یہ بھی تصریح کی ہے کہ اس مسئلے کا تعلق فقہ سے نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق ''علم الطب'' اور ''تشریح الابدان'' سے ہے۔ لہٰذا اس کی تحقیق میں تشریح الابدان کے ماہرین کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اس کے لیے درج ذیل عبارات ملاحظہ فرمائیں:

جاء في الهداية:

ولو أقطر في إحليله لم يفطر عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف رحمه الله يفطر وقول محمد رحمه الله مضطرب فيه فكأنه وقع عند أبي يوسف رحمه الله أن بينه وبين الجوف منفذا ولهذا يخرج منه البول ووقع عند أبي حنيفة رحمه الله أن المثانة بينهما حائل والبول يترشح منه وهذا ليس من باب الفقه(۱)

---

(۱) الهداية في شرح بداية المبتدي (۱/۱۲۳)

وفي النهر الفائق:

وفي الحقيقة ليس هذا الخلاف من الفقه بل في ترشيح العضو الراجع إلى علم الطب(١)

وفي البناية:

(وهذا ليس من باب الفقه): يعني ليس هذا الخلاف لهذه الصورة متعلقاً بباب الفقه، بل هو متعلق باصطلاح أهل تشريح الأبدان من الحكماء(٢)

یہی اختلاف بعض دیگر اعضاء کے درمیان منفذ کے متعلق بھی ہے، چنانچہ حضرات شافعیہ کے نزدیک کان اور دماغ کے درمیان منفذ کے ہونے اور نہ ہونے میں یہی اختلاف مذکور ہے، اور اسی پر بناء کر کے کان میں دوا یا دودھ ٹپکانے سے ''فساد صوم'' اور ''حرمت رضاعت'' کا مسئلہ ان کے ہاں مختلف فیہ ہے۔ اس کے لیے درج ذیل عبارات ملاحظہ فرمائیں:

جاء في شرح المهذب:

فرع لوقطر في أذنه ماء أو دهنا أو غيرهما فوصل إلى الدماغ فوجهان (أصحهما) يفطر وبه قطع المصنف والجمهور لما ذكره المصنف

(والثانى) لايفطر قاله أبوعلي السنجي بالسين المهملة المكسورة وبالجيم والقاضي حسين والفوراني وصححه الغزالي كلا كتحال وادعوا أنه لا منفذ من الأذن إلى الدماغ

---

(١)النهر الفائق شرح كنز الدقائق(٢/٢٤)

(٢)البناية شرح الهداية(٤/٦٧)

وإنما يصله بالمسام كالكحل(۱)

وفي روضة الطالبين:

ولو صب في أذنه، ففي «البحر»أنه يثبت التحريم، وفي التهذيب لايثبت، إذ لا منفذ منها إلى الدماغ، ويشبه أن يكون كالحقنة(۲)

۲۔ اجزائے مردار کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

مردار کی ہڈی کی طہارت کا مسئلہ:

حضرات حنفیہ کے نزدیک مردار کی ہڈی پاک ہے، کیونکہ اس میں حیات نہیں ہے۔ عدم حیات کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ اس میں احساس نہیں ہے۔ اب ظاہر ہے ہڈی میں احساس نہ پائے جانے کی تحقیق کا تعلق فقہ سے نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے ''تشریح الابدان'' کی طرف مراجعت کی جائے گی، اور گزشتہ ادوار میں ماہرین تشریح الابدان کی رائے یہ تھی کہ ہڈی میں ذاتی طور پر احساس نہیں ہے، اس لیے ہمارے حضرات نے ماہرین کی رائے کی بنیاد پر ہڈی کے اندر عدم احساس کی رائے اختیار کی اور اس بنیاد پر مردار کی ہڈی کو طاہر قرار دیا۔ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے ہڈی کی طہارت کے مسئلے کے تحت اس پہلو پر درج ذیل کلام فرمایا ہے:

قال البيضاوي في تفسيره فيه دليل على أن العظم ذو حيوة فيوثر فيه الموت كسائر الأعضاء انتهى ونقل الخفاجي في حواشيه عن كتاب التيسيرلابن زهر اختلف كلام جالينوس في العظام هل لها إحساس أم لا والذي ظهر لي أن لها حسا

---

(۱) المجموع شرح المهذب (٦/٣١٤ ط المنيرية)

(۲) روضة الطالبين وعمدة المفتين (٩/٧)

بطيئا وليت شعري ما يمنعها من التعفن والتفتت في الحيوة غير حلول الروح الحيواني فيها انتهى وأجيب عن ما نقله الخفاجي بأنه معارض بما حققه المحققون من أرباب التشريح أن غير الأعصاب والأغشية والجلد واللحم غير حساس بالذات وإنما تحس لما اتصل بها كما هو مصرح في شروح قانون الطب وغير ذلك(۱)

مذکورہ دونوں مثالوں میں یہ بات واضح طور پر سمجھی جا سکتی ہے کہ ان میں صورت مسئلہ کی تحقیق کو فقہ سے متعلق نہیں مانا ہے، بلکہ اس کو طب سے متعلق قرار دیا گیا ہے، اس لیے صورت مسئلہ کی تحقیق کے لیے اطباء کی رائے پر عمل کیا گیا ہے۔ آئندہ مثالوں میں بھی یہی تفصیل سامنے آرہی ہے۔

مردار کے دانتوں کا حکم:

اسی طرح مردار کی ہڈی کے علاوہ اس کے دانتوں کی طہارت ونجاست پر بھی فقہائے احناف کے ہاں مفصل کلام کیا گیا ہے۔فقہائے کرام نے زندہ حیوان کے دانتوں کی طہارت اور نجاست پر کلام کرتے ہوئے تصریح فرمائی ہے کہ زندہ جانور کے ساقط شدہ دانت یا مردار کے دانت پاک ہیں یا ناپاک؟ اس میں حضرات حنفیہ کے ہاں دو اقوال ہیں: ایک قول طہارت کا ہے، جبکہ دوسرا نجاست کا، اور راجح قول طہارت کا ہے۔

وجہ اختلاف پر کلام کرتے ہوئے فقہائے کرام نے صراحت فرمائی ہے کہ دراصل ماہرین کے نزدیک اس میں اختلاف ہے کہ دانت اپنی اصل حقیقت میں کیا

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية (ص:٤٣٩)

ہیں؟ اصل حقیقت میں یہ ہڈی ہے یا عصبِ یابس (خشک پٹھہ)؟ بعض ماہرین کی رائے یہ ہے کہ یہ ہڈی ہے، جبکہ بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ عصب یابس ہے۔ ماہرین کی آراء میں اسی اختلاف کی وجہ سے حضرات فقہائے کرام کی آراء میں بھی اختلاف ہے۔ جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حضرات فقہائے کرام نے حکم شرعی کی تحقیق کے لیے صورت مسئلہ کی تعیین میں ماہرین کی آراء کا اعتبار کیا ہے، نیز ماہرین کی رائے قطعی اور مشاہداتی بھی نہیں ہے، بلکہ ظنی اور مبنی بر تجربات ہیں۔ اس طرح یہ بھی واضح ہے کہ دانت کے بارے میں یہ طے کرنا کہ یہ ہڈی ہے یا عصب یابس ہے، تو اس طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں فقہائے کرام کے پیش نظر دانت کی اصل حقیقت پر حکم کا مدار رکھنا ہے، نہ کہ ظاہری حالت پر، کیونکہ ظاہری حالت کا تقاضا یہ ہے کہ دانت ہڈی کی طرح ہے، نہ کہ پٹھوں کی طرح۔ اس سلسلے میں حضرات فقہائے کرام کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں۔ جاء في السعاية:

وفي الكفاية في السن بين الناس كلام في أنه عظم أو طرف عصب يابس فإن العظم لا يحدث في البدن بعد الولادة وفي العصب روايتان في إحدى الروايتين فيه حيوة لما فيه من الحركة....... ومنشا الاختلاف في السن أنهم اختلفوا في أن السن هل عو عظم أم طرف من عصب على الأول هل له حس أم لا فإن منهم من ذهب إلى أن العظام لا حس لها إلا الأسنان فان لها حسا وحيوة ومنهم من قال: لا حس لها كباقي العظام فإن كان عظما ذا حس وحيوة يكون نجسا لكونه ميتة وإن كان عظما لا حس له فعلى رواية نجاسة العظم أيضا يكون نجسا وعلى رواية الطهارة يكون طاهرا وإن كان طرفا من العصب فعلى رواية نجاسة العصب يكون

نجسا أو على رواية طهارته يكون طاهر والذي صححه أهل المذهب هو طهارته فكأنهم اختاروا أنه عظم لا حس له أو أنه عص والعصب لا حس له...(۱)

"في السن بين الناس كلام" میں "الناس" سے ماہرین کی آراء کی طرف اشارہ ہے، جسے فقہائے کرام نے قصاص کی بحث کے تحت یوں واضح فرمایا ہے:

جاء في البحر الرائق:

واختلف الأطباء في السن هل هو عظم أو طرف عصب يابس فمنهم من ينكر أنه عظم؛ لأنه يحدث وينمو بعد تمام الخلقة و يلين بالخل فعلى هذا لا يحتاج إلى الفرق بينه، وبين سائر العظام؛ لأنه ليس بعظم فلعل صاحب الكتاب ترك السن لذلك؛ لأنه لم يدخل تحت الاسم؛ ولذا لم يستثنه في الحديث ولئن قلنا بأنه عظم فالفرق بينه وبين سائر العظام أن المساواة فيه ممكنة بأن يبرد بالمبرد بقدر ما كسر منه وكذلك إن قلع سنه، فإنه لا يقلع سنه قصاصا لتعذر اعتبار المماثلة فيه فلربما تفسد به، وإنما يبرد بالمبرد إلى موضع أصل السن كذا ذكره في النهاية معزيا إلى الذخيرة والمبسوط. (۲)

وفي الشامية:

(قوله إلا السن) استثناء متصل أو منقطع، فإن الأطباء اختلفوا فقيل إنه عصب يابس؛ لأنه يحدث وينمو بعد تمام الخلقة؛ وقيل عظم(۳)

---

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية (ص: ٤٤٤)

(۲) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (۸/۳٤۸)

(۳) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٦/٥٥۲)

مردار کے پٹھوں کا حکم:

یہی تفصیل مردار جانور کے پٹھوں کی طہارت اور نجاست میں بھی ہے۔ کما في الدر المختار:

(وشعر الميتة) غير الخنزير على المذهب (وعظمها وعصبها) على المشهور (وحافرها وقرنها) الخالية عن الدسومة وكذا كل ما لا تحله الحياة حتى الإنفحة واللبن على الراجح(۱)

اس پر علامہ شامیؒ نے کلام کرتے ہوئے تفصیل فرمائی ہے کہ در اصل پٹھوں میں بنیادی اختلاف یہ ہے کہ پٹھے اپنی حقیقت میں کیا ہیں؟ تو بعض ماہرین کے نزدیک پٹھے اپنی حقیقت میں ہڈی ہیں اور ہڈی کے بارے میں واضح ہے کہ باتفاق حنفیہ مردار کی ہڈی پاک ہے، اس لیے اس توجیہ پر مردار کے پٹھے بھی پاک ہیں۔ جبکہ بعض ماہرین کے نزدیک پٹھے ہڈی نہیں ہیں، کیونکہ ان میں احساس ہوتا ہے، اس لیے یہ ناپاک ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

(قوله على المشهور) أي من طهارة العصب كما جزم به في الوقاية والدرر وغيرهما، بل ذكر في البدائع وتبعه في الفتح أنه لاخلاف فيه، لكن تعقبه في البحر بأنه في غاية البيان ذكر فيه روايتين إحداهما أنه طاهر؛ لأنه عظم، والأخرى أنه نجس؛ لأن فيه حياة، والحس يقع به وصحح في السراج الثانية.(۲)

---

(۱) الدر المختار و حاشیۃ ابن عابدین (رد المحتار) (۲۰۶/۱)

(۲) الدر المختار و حاشیۃ ابن عابدین (رد المحتار) (۲۰۶/۱)

۳۔ جواہر اور سنگِ مرمر وغیرہ پر تیمم میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

فقہائے کرام نے تیمم کے باب میں یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ جو چیز زمین کی جنس سے ہو، اس پر تیمم جائز ہے۔ پھر بعض اشیاء پر کلام میں اختلاف ہے کہ ان پر تیمم جائز ہے یا نہیں؟ وجہ اختلاف یہ ہے کہ ان اشیاء کی حقیقت میں اختلاف ہے۔ مثلاً: سنگ مرمر اور ٹائل کی حقیقت کیا ہے؟ اس لیے فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ ان کی تحقیق کے لیے ماہرین سے پوچھا جائے گا، اگر ان کی رائے سے معلوم ہوجائے کہ اسے آگ میں تپا کر تیار کیا گیا ہے، تو اس سے تیمم کا جواز مشکل ہے، لیکن اگر وہ قرار دیں کہ اسے آگ میں تپائے بغیر تیار کیا گیا ہے، تو پھر منع مشکل ہے۔

وفي الرخام ثلاثة أقوال الجواز مطلقًا والمنع مطلقًا لابن يونس كالجواهر النفيسة ثالثها إن دخلته صنعة فالثاني وإلا فالأول وينبغي رجحانه لاتفاق قولين على المنع في المصنوع واتفاق قولين على الجواز في غير المصنوع ويراجع أهل المعرفة في صنعته فإن كانت غير الطبخ فالمنع مشكل وإن كانت الطبخ فالجواز مشكل (۱)

اسی طرح بعض جواہر مثلاً: مرجان وغیرہ پر تیمم میں کلام کیا گیا ہے، کیونکہ ماہرین کے نزدیک جواہر کی حقیقت میں دو پہلو ہیں: ایک یہ کہ جواہر نباتات کی طرح ہیں، کیونکہ یہ سمندر کی تہہ میں اگتے ہیں اور ان کی شاخیں ہوتی ہیں۔ اور نباتات پر ظاہر ہے تیمم جائز نہیں ہے۔ اس لیے ان پر بھی تیمم جائز نہیں ہونا چاہیے۔ جبکہ دوسرا پہلو یہ ہے کہ جواہر جمادات اور معادن کی طرح ہیں، کیونکہ یہ پتھر وغیرہ

---

(۱) شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني (۲۱۸/۱)

کی طرح سخت ہوتے ہیں۔

علامہ شامی اور علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہما اللہ نے اس پر مفصل کلام فرمایا ہے، لیکن علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کا کلام کافی وجیہ معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جواہر کی نباتات کے ساتھ مشابہت تو ہے، لیکن یہ ایسی مشابہت نہیں ہے، جس سے ان پر تیمم کا جواز منع کیا جائے، کیونکہ نباتات پر تیمم کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ وہ جلانے سے جل کر راکھ ہوجاتی ہیں، جبکہ جواہر اس وصف میں نباتات سے مختلف ہیں، اس لیے ان پر تیمم درست ہونا چاہیے۔ جاء في حاشية ابن عابدين:

(قوله فلا يجوز بلؤلؤ إلخ) تفريع على قوله من جنس الأرض (قوله لتولده من حيوان البحر) قال الشيخ داود الطبيب في تذكرته: أصله دود يخرج في نيسان فاتحا فمه للمطر حتى إذا سقط فيه انطبق وغاص حتى يبلغ آخره (قوله ولا بمرجان إلخ) كذا قال في الفتح، وجزم في البحر والنهر بأنه سهو، وأن الصواب الجواز به كما في عامة الكتب.

وقال المصنف في منحه: أقول: الظاهر أنه ليس بسهو لأنه إنما منع جواز التيمم به، لما قام عنده من أنه ينعقد من الماء كاللؤلؤ؛ فإن كان الأمر كذلك فلا خلاف في منع الجواز، والقائل بالجواز إنما قال به لما قام عنده من أنه من جملة أجزاء الأرض، فإن كان كذلك فلا كلام في الجواز.

والذي دل عليه كلام أهل الخبرة بالجواهر أن له شبهين: شبها بالنبات، وشبها بالمعادن، وبه أفصح ابن الجوزي فقال: إنه متوسط بين عالمي النبات والجماد، فيشبه الجماد بتحجره، ويشبه النبات بكونه أشجارا نابتا في قعر البحر ذوات عروق

وأغصان خضر متشعبة قائمة. اهـ.(۱)

و في السعاية في كشف ما في شرح الوقاية:

وكان وجهه أنه كونه أشجار في قعر البحر لا ينافى كونه من أجزاء الأرض لأن الأشجار التي لا يجوز التيمم عليها هي التي تترمد بالنار وهذا حجر كباقي الأحجار يخرج في البحر على صورة الأشجار فلهذا جزموا في عامة الكتب بالجواز فيتعين المصير إليه وأما ما في افتح فينبغي حمله على معنى اخر وهو ما قاله في القاموس من أن المرجان صغار اللؤلؤ ثم رأيته منقولا عن العلامة المقدسي فقال مراده صغرا اللؤلؤ كما فسر به في الآية في سورة الرحمن وهو غير ما أرادوه في عامة الكتب انتهى(۲)

۴۔ تداوی بالمحرم میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

اسی طرح ’’تداوی بالمحرم‘‘ کی بحث میں متعدد مواقع پر فقہائے کرام یہ فرماتے ہیں کہ مثلاً: اگر طبیب کی رائے ہو کہ اس میں شفا ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ مثلاً: طب قدیم میں ماہرین کا کہنا تھا کہ اگر دکھتی آنکھ میں انسانی دودھ ٹپکایا جائے تو اس سے آنکھ ٹھیک ہوجاتی ہے۔ اس وجہ سے یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ دودھ اگرچہ جزو انسان ہے، جس سے عام حالات میں انتفاع جائز نہیں ہے، لیکن مذکورہ صورت میں مذکورہ جزو سے انتفاع جائز ہوگا یا نہیں؟ تو یہاں طبی رائے کے پیش نظر بعض فقہائے کرام نے اس کی گنجائش دی کہ چونکہ اطباء کے مطابق اس سے شفاء حاصل ہوتی ہے، اس

---

(۱) الدر المختار و حاشية ابن عابدين (رد المحتار) (۲۳۹/۱)

(۲) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية (ص: ۶۳۹)

لیے اس سے انتفاع کی گنجائش ہے۔ لیکن بعض حضرات کی رائے عدم جواز کی ہے۔

یہاں دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جن حضرات نے جواز کی رائے اختیار کی ہے، انہوں نے اسی کو بنیاد بنایا ہے کہ اگر طبی طور پر یہ معلوم ہوجائے کہ اس سے شفاء حاصل ہوتی ہے تو اس سے انتفاع کی گنجائش ہے اور آگے علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس پر کلام کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اگر اس بات کا علم ہوجائے کہ اس سے شفاء حاصل ہوتی ہے، تو اس علم سے مراد علم یقینی نہیں ہے، بلکہ علم ظنی ہے۔ ملاحظہ فرمایئے:

جاء في رد المحتار:

قال في الفتح: وأهل الطب يثبتون للبن البنت أي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع العين. واختلف المشايخ فيه، قيل لا يجوز، وقيل يجوز إذا علم أنه يزول به الرمد.

ولا يخفى أن حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب على الظن وإلا فهو معنى المنع. ولا يخفى أن التداوي بالمحرم لا يجوز في ظاهر المذهب، (۱)

وفيه أيضا:

ولبن امرأة أن صاحب الخانية والنهاية اختارا جوازه إن علم أن فيه شفاء ولم يجد دواء غيره قال في النهاية: وفي التهذيب يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاءه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، وإن قال الطبيب يتعجل شفاؤك به فيه وجهان، (۲)

---

(۱) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (۲۱۱/۳)

(۲) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (۲۲۸/۵)

انسانی دودھ کے علاوہ خون اور بول وغیرہ کے ذریعے علاج میں بھی یہی تفصیل ، کتب فقہ میں مصرح ہے:

جاء في الفتاوى الهندية:

يجوز للعليل شرب الدم والبول وأكل الميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه وإن قال الطبيب يتعجل شفاؤك فيه وجهان.(۱)

۵۔ ''جوارحِ معلّمہ'' کے متعلق ماہرین کی رائے کا اعتبار

''جوارح معلمہ'' سے مراد شکار کے لیے سدھائے ہوئے شکاری کتے یا پرندے ہیں جو شکار کرنے کے بعد، اسے کھاتے نہیں ہیں، بلکہ مالک کے لیے روک کے رکھتے ہیں۔

كتاب الصيد وهو جائز بالجوارح المعلمة والسهام المحددة لما يحل أكله لأكله، وما لا يحل أكله لجلده وشعره، والجوارح ذو ناب من السباع وذو مخلب من الطير(۲)

ایسے کتے اور پرندے کا کیا ہوا شکار کھانا حلال ہے، لیکن اس میں بنیادی شرط یہ ہے کہ یہ ''معلم'' ہو، یعنی اسے شکار کے لیے سدھایا گیا ہو۔ اس سلسلے میں فقہائے کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ شکاری کتے یا پرندے کے بارے میں کب کہا جائے گا کہ اب یہ معلم ہے یا نہیں؟ تو فرماتے ہیں کہ اس میں ماہرین اور تجربہ کار لوگوں کی رائے معتبر ہوگی، جب وہ اسے معلم قرار دیں گے تو ان کا کیا ہوا شکار حلال ہوگا۔

---

(۱) الفتاوى الهندية (۳۵۵/۵)

(۲) الاختيار لتعليل المختار (۳/۵)

جاء في الاختيار:

قال: (ويرجع في معرفة التعليم إلى أهل الخبرة بذلك ولا تأقيت فيه) لأن المقادير لا تعرف اجتهادا بل سماعا ولا سمع فيفوض إلى أهل الخبرة به، ولأن ذلك يختلف باختلاف طباعها(۱)

وفي مجمع الأنهر:

(ويثبت التعلم بغالب الرأي أو بالرجوع إلى أهل الخبرة) عند الإمام فإن عنده لا تأقيت فيه لأن المقادير لا تعرف اجتهادا بل سماعا ولا سماع فيفوض إلى رأي المبتلى به كما هو أصله في جنسها وإخبار أهل الخبرة ولأن ذلك يختلف باختلاف طباعها(۲)

۶۔ امورِ میاہ میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

کنویں میں نجاست گرنے کے بعد اس کو نکالا جاتا ہے اور نجاست کی مقدار کے اعتبار سے پانی کی ایک خاص مقدار کو بھی نکالا جاتا ہے، لیکن اگر کنواں جاری ہو، اور اسے خالی کرنا ممکن نہ ہو، تو ایسی صورت میں پانی کیسے نکالا جائے گا؟

اس کے لیے فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ امورِ میاہ کے ماہرین کو دکھایا جائے گا، اور ان کی رائے کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ جاء في شرح النقاية:

(وإلا) أي وإن لم يمكن نزح كل ماء في البئر لكونها معينا (فقدر ماء) بالهمزة، أي فينزح مقدار ماء (فيها) أي في البئر.

---

(۱) الاختيار لتعليل المختار (۵/۵)

(۲) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (۲/۵۷۶)

وفي بعض النسخ: مائها، أي في وقت الوقوع يؤخذ في قدره(بقول ذي بصارة) بفتح موحدة، أي خبرة ومعرفة بأمر الماء، لأن الرجوع إلى أهل المعرفة أصل شرعي، قال الله تعالى: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون(۱)

اسی طرح صاحب البحر الرائق نے اس پر نسبتاً مفصل کلام فرمایا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

وعن أبي نصر محمد بن سلام أنه يؤتى برجلين لهما بصارة بأمر الماء فإذا قدراه بشيء وجب نزح ذلك القدر، وهو الأصح والأشبه بالفقه وفي معراج الدراية أنه المختار لكونهما نصاب الشهادة الملزمة واشتراط المعرفة لهما بالماء باعتبار أن الأحكام إنما تستفاد ممن له علم أصله قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون [النحل:٤٣] وظاهر ما في النقاية الاكتفاء بواحد لأنه أمر ديني فيكتفى بالواحد لكن أكثر الكتب على الاثنين وقد صحح هذا القول جماعة واختاروه(۲)

۷۔ عیوب کی وجہ سے خیارِ نکاح میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

جسمانی عیوب کی وجہ سے زوجین کو ''خیارِ نکاح'' کا حق حاصل ہے یا نہیں؟ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے، جن حضرات کے نزدیک عیوب کی وجہ سے خیارِ نکاح کا حق حاصل ہے، انہوں نے اس کی تفصیلات ذکر فرمائی ہیں، جن کا یہاں موقع نہیں ہے۔ یہاں صرف یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ ان حضرات نے عیوب کی وجہ سے خیارِ نکاح

---

(۱) فتح باب العناية بشرح النقاية (۱/۹٦)

(۲) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (۱/۱۲۹)

میں ماہرین کی رائے کو ضروری قرار دیا ہے۔ چنانچہ کئی عیوب کے بارے میں یہ قید لگائی ہے کہ ان کی وجہ سے اس وقت خیارِ نکاح حاصل ہوگا، جب ماہرین اس کی تصدیق کریں۔ کما في التدريب في الفقه الشافعي:

فصل في العيوب المثبتة للخيار في النكاح الصحيح

وهي عشرة على المعتمد في الفتوى:

ثلاثة يشترك فيها الزوج والزوجة: وهي الجنون وإن تقطع، والجذام، والبرص، وإن قل، لا في أوائلها عند الشيخ أبي محمد، والتحقيق خلافه، إذا حكم أهل المعرفة باستحكام العلة.

وأربعة يختص بها الزوج: وهي الجب، والعنة، واليأس من جماعه لكبر أو مرض لا يتوقع زواله، وكبر آلته بحيث لا تحتمل حشفته امرأة أصلا، قلته تخريجا.

وثلاثة تختص بها المرأة وهي: القرن، والرتق، وضيق المنفذ(۱)

وفي أسنى المطالب:

(الباب الثامن في) أسباب (خيار النكاح وأسبابه المتفق عليها أربعة) خرج به المختلف فيها كالإعسار بالمهر أو النفقة وكأن يجد أحدهما الآخر رفيقا وكأن لا تحتمل المرأة الوطء إلا بالإفضاء وستأتي الثلاثة (الأول العيوب وتنقسم) إلى ثلاثة أقسام (إلى مشترك) بين الزوجين (وهو ثلاثة البرص) وهو بياض شديد يبقع الجلد ويذهب دمويته (والجذام) وهو علة يحمر منها العضو ثم يسود ثم يتقطع ويتناثر ويتصور ذلك في كل عضو لكنه في الوجه أغلب (المستحكمان) بخلاف

(۱) التدريب في الفقه الشافعي (۹۸/۳)

غيرهما من أوائل البرص والجذام لايثبت به الخيار كما صرح به الجويني قال والاستحكام في الجذام يكون بالتقطع وتردد الإمام فيه وجوزالاكتفاء باسوداده وحكم أهل المعرفة باستحكام العلة(۱)

وفي التاج والإكليل:

والبخر والإفضاء اتحاد المسلكين. اللخمي: وكذلك النتن والاستحاضة وحرق النار والعفل. ابن عرفة: روى محمد ما هو عند أهل المعرفة من داء الفرج ردت به وإن جامع معه فقد تجامع المجذومة وهي ترد به(۲)

۸۔ معاملات میں ''مقومین'' کی رائے کا اعتبار

بیوعات میں متعدد مسائل میں حضرات فقہائے کرام تصریح فرماتے ہیں کہ اس میں ماہرین کی رائے کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ مثلا: یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ وکیل بالبیع کے لیے جائز ہے کہ کم یا زیادہ قیمت پر مبیع فروخت کردے، لیکن غبن فاحش کے ساتھ معاملہ جائز نہیں ہے، بلکہ غبن یسیر کی حد تک گنجائش دی گئی ہے۔ آگے فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ غبن یسیر وہ ہے جو مقومین یعنی ماہرین کی تقویم کے تحت آتا ہو۔ وهذا كما في درر الحكام:

(وصح بيع الوكيل بما قل أو كثر والعرض والنسيئة) لأن التوكيل بالبيع مطلق فيجري على إطلاقه في غير موضع التهمة (و) صح أيضا (أخذه) أي أخذ الوكيل (رهنا وكفيلا

---

(۱) أسنى المطالب في شرح روض الطالب (۱۷۵/۳)

(۲) التاج والإكليل لمختصر خليل (۱٤۸/۵)

بالثمن فلا يضمن إن ضاع) أي الرهن (في يده أو توى ما على الكفيل) لأن الجواز الشرعي ينافي الضمان (ويقيد شراؤه بمثل القيمة وغبن يسير وهو ما يقوم به مقوم) من أهل الخبرة حتى لا يجوز شراؤه بغبن فاحش بالإجماع............

وتفسير الغبن اليسير بما يدخل تحت تقويم المقومين والفاحش بما لا يدخل تحت تقويم المقومين هو الصحيح (۱)

اسی طرح وکیل بالشراء کے لیے بھی فقہائے کرام نے یہی تفصیل بیان فرمائی ہے، اور علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے ''بدائع الصنائع'' میں اس کے تحت غبن فاحش اور غبن یسیر کے درمیان فرق کے لیے تقویمِ مقومین ہی کو بنیاد بنایا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

ولو وكله أن يشتري له جارية وكالة صحيحة، ولم يسم ثمنا، فاشترى الوكيل جارية، إن اشترى بمثل القيمة أو بأقل من القيمة أو بزيادة يتغابن في مثلها جاز على الموكل، وإن اشترى بزيادة لا يتغابن الناس في مثلها يلزم الوكيل؛ لأن الزيادة القليلة مما لا يمكن التحرز عنها فلو منعت النفاذ على الموكل لضاق الأمر على الوكلاء ولامتنعوا عن قبول الوكالات و بالناس حاجة إليها، فمست الحاجة إلى تحملها ولا ضرورة في الكثير لإمكان التحرز عنه، والفاصل بين القليل والكثير إن كانت زيادة تدخل تحت تقويم المقومين فهي قليلة، وما لا تدخل تحت تقويمهم فهي كثيرة؛ لأن ما يدخل تحت تقويم المقومين، لا يتحقق كونه زيادة وما لا يدخل كانت زيادته متحققة(۲)

---

(۱) درر الحكام شرح غرر الأحكام(۲/۲۸۹)

(۲) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع(۶/۳۰)

علامہ شامیؒ نے اس مسئلے کو ''منحة الحقائق'' میں مزید یوں واضح فرمایا ہے:

(قوله فاحشا أو يسيرا إلخ) في البزازية اشترى كرما فبان أن شربه من ناوق على ظهر نهر له الرد لأنه عيب فاحش والعيب اليسير ما يدخل تحت تقويم المقومين وتفسيره أن يقوم سليما بألف ومع العيب بأقل وقومه آخر مع العيب بألف أيضا والفاحش ما لو قوم سليما بألف وكل قوموه مع العيب بأقل [1]

وفيه أيضا:

ثم رأيت في حاشية مسكين قال: فإن قلت: بماذا تثبت التهمة؟ قلت: بالرجوع إلى أهل الخبرة فإن أخبروا أن الثمن يزيد على القيمة زيادة فاحشة تثبت وإلا فلا اهـ [2]

اسی باب میں ایک اہم مسئلہ ''تسعیر'' یعنی اشیاء کی قیمتیں متعین کرنے کا ہے۔ اگرچہ اس میں نص ہے کہ اشیاء کی قیمتیں متعین نہ کی جائیں، لیکن اگر اس میں ظلم و تعدی ہونے لگے تو پھر ماہرین کے مشورے سے قیمتیں متعین کی جائیں گی۔

لما جاء في مجمع الأنهر:

(ويكره التسعير) لقوله - عليه الصلاة والسلام - «لا تسعروا فإن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق» ولأن الثمن حق العاقد فلا ينبغي له أن يتغرض لحقه (إلا إذا تعدى أرباب الطعام في القيمة تعديا فاحشا) كالضعف وعجز الحاكم عن صيانة حقوقهم إلا بالتسعير (فلا بأس) حينئذ (به) أي بالتسعير (بمشورة أهل الخبرة) أي أهل الرأي

---

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (٣٩/٦)

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (١٦١/٧)

والبصارة؛ لأن فيه صيانة حقوق المسلمين(۱)

۹۔ مبیع میں عیوب کی تحقیق میں ماہرین کی رائے

اوپر والی صورت سے ملتی جلتی ایک اور صورت یہ ہے کہ مبیعات میں عیوب کی تحقیق اور قیمتوں پر ان کے اثرات کے حوالے سے فقہائے کرام نے صراحت فرمائی ہے کہ اس باب میں بھی متعلقہ ماہرین کی آراء معتبر ہوں گی۔ یعنی یہ کہ کونسی صورت عیب میں داخل ہے اور کونسی صورت عیب نہیں ہے؟ اس میں متعلقہ شعبے کے ماہر کی رائے کو دیکھا جائے گا۔ "التاج والاکلیل" میں اس پر مفصل کلام کیا گیا ہے، اور یہ صراحت بھی کی گئی ہے کہ عیب کی تحقیق متعلقہ مسلمان ماہر کرے گا، لیکن اگر مسلمان ماہر دستیاب نہ ہو تو غیر مسلم ماہر کا قول بھی لیا جا سکتا ہے۔

إن كان العيب مما يطلع عليه الرجال فقال محمد وغيره: لايثبت إلا بقول عدلين من أهل العلم بتلك السلعة أو عيوبها، فإن كان مما لا يعلمه إلا أهل العلم به كالأمراض التي لا يعرف أسرارها إلا الأطباء فلا يقبل إلا قول أهل المعرفة بذلك، فإن كانوا من أهل العدل فهو أتم، وإن لم يوجد فيهم أهل عدل قبل فيهم قول غيرهم، وإن لم يكونوا مسلمين لأن طريق ذلك الخبر مما ينفردون بعلمه، وإن كان مما لا يطلع عليه الرجال كالعيوب في جسد المرأة فظاهر قول مالك أن ما تحت الثياب من العيوب يقبل فيه شهادة امرأتين، فإن كان العيب الذي يشهد النساء به مما يستوي فيه النساء قبل فيه امرأتان من عدول النساء دون يمين،وإن كان

(۱) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (۲/۵٤۸)

من العيوب التي ينفرد بمعرفتها أهل العلم شهدت امرأتان بصفته وسئل أهل العلم بذلك عن الحكم. المتيطي: الواحد من المسلمين أو من أهل الكتاب إن لم يوجد غيرهم يكفي، إذ طريق ذلك العلم لا الشهادة[1]

وفي روضة الطالبين:

لو زعم المشتري أن بالمبيع عيبا، فأنكره البائع، فالقول قوله. ولواختلفا في بعض الصفات، هل هو عيب؟ فالقول قول البائع مع يمينه، وهذا إذا لم يعرف الحال من غيرهما. قال في «التهذيب»: إن قال واحد من أهل المعرفة به: إنه عيب، ثبت الرد. واعتبر في «التتمة»شهادة اثنين. ولو ادعى البائع علم المشتري بالعيب، أو تقصيره في الرد، فالقول قول المشتري[2]

فتاوی قاضی خان میں یہ تفصیل کی گئی ہے کہ وہ عیوب جو مخفی ہوتے ہیں، ان کی تحقیق کے لیے ماہرین کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

ومنها ما يكون باطناً في الحيوان والجواري والغلمان فالسبيل في ذلك الرجوع إلى أهل البصر إن أخبر بذلك واحد ثبت العيب في حق الخصومة والدعوى وإن شهد بذلك عدلأن وشهد أنه قديم كان عند البائع يرد على البائع وما كان باطناً في الجواري يعرفها النساء ولاينظر إليها الرجال كالقرن والرتق إذا أخبر امرأة واحدة بذلك يثبت العيب في حق الخصومة لا في حق الرد في ظاهر الرواية[3]

---

(۱) التاج والإكليل لمختصر خليل (۳۸۹/۶)

(۲) روضة الطالبين وعمدة المفتين (۴۹۱/۳)

(۳) فتاوی قاضيخان (۹۷/۲)

امام سرخسی رحمہ اللہ نے مبسوط میں اس سلسلے میں یہ ضابطہ بیان فرمایا ہے کہ ہر وہ عیب جو ماہرین اور مقومین کی تقویم کے تحت داخل نہ ہو وہ عیب فاحش ہے۔

وهذا هو حد الفرق بين اليسير والفاحش، أن كل عيب ينقص من المالية مقدار ما لايدخل تحت تقويم المقومين في الأسواق فهو عيب فاحش،وإذا كان ينقص بقدر ما يدخل بين تقويم المقومين فهو عيب يسير (۱)

اسی کو ''فتاوی ہندیہ'' میں یوں واضح کیا گیا ہے:

قال القدوري في كتابه: كل ما يوجب نقصانا في الثمن في عادة التجار فهو عيب وذكر شيخ الإسلام خواهر زاده أن ما يوجب نقصانا في العين من حيث المشاهدة والعيان كالشلل في أطراف الحيوان، والهشم في الأواني أو يوجب نقصانا في منافع العين فهو عيب وما لا يوجب نقصانا فيهما يعتبر فيه عرف الناس إن عدوه عيبا كان عيبا وإلا لا هكذا في المحيط والمرجع في كونه عيبا أو لا أهل الخبرة بذلك وهم التجار أو أرباب الصنائع إن كان المبيع من المصنوعات كذا في فتح القدير (۲)

۱۰۔ امراض کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

جانور کسی مرض وغیرہ کی وجہ سے بہت کمزور ہو اور اس کو ذبح کرنے کے بعد یہ معلوم نہ ہو سکے کہ اس کی جان ذبح کے نتیجے میں نکلی ہے یا اس سے قبل ہی جان نکل

---

(۱) المبسوط للسرخسي (۷۰/۵)

(۲) الفتاوى العالمكيرية = الفتاوى الهندية (۶۷/۳)

چکی ہے؟ تاہم ذبح کے بعد کچھ حرکت ظاہر ہو، تو اس صورت میں کونسی حرکت کو حیات کی دلیل مانیں گے اور کونسی حرکت کو حیات کی دلیل نہیں مانیں گے؟

اس کے جواب میں ماہرین کی رائے کو بنیاد بنایا گیا ہے، اور ان کی رائے کی بنیاد پر حلت اور حرمت کا حکم لگایا گیا ہے۔ کما في شرح الزرقاني علی مختصر الخليل:

وأكل المذكي وإن أيس من حياته إن دل دليل على الحياة كتحرك (قوي) كركض أي خبط بيد أو رجل بشدة (مطلقًا) سال معه دم أم لا كان التحرك حال الذبح أو بعده أو قبله واتصل بالذبح ولو حكمًا كانت الذبيحة صحيحة أو مريضة وأما غير القوي كحركة الارتعاش أو الارتعاد ومديد أو رجل وقبض واحدة فلا عبرة به بخلاف قبض ومدمعًا فيعتبر وأما باقي الحركات مما لم يقع في كلامهم النص على كونه قويًا أو ضعيفًا فيعمل فيه بقول أهل المعرفة(۱)

امراض کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کے اعتبار ہی کے باب میں بعض دیگر صورتیں بھی فقہائے کرام نے ذکر فرمائی ہیں۔ مثلاً: یہ کہ بعض مواقع پر جسمانی کیفیت کی تحقیق کے لیے ماہرین کی طرف مراجعت کی جاتی ہے۔ جیسے: خصی مرد کی طرف بچے کی نسبت اور اس سے امکان توالد و تناسل میں ماہرین کی رائے کا اعتبار کرتے ہوئے فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ ان صورتوں میں ماہرین سے پوچھا جائے گا کہ اس حالت میں مرد کے اندر تولید کی صلاحیت ہے یا نہیں؟ اور پھر ماہرین کی رائے کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

جاء في التاج والإكليل:

(۱) شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني (۳۹/۳)

وقال عياض: الخصي إن كان قائم الذكر أو بعضه وهو مقطوع الأنثيين أو باقيهما أو إحداهما فهو الذي قال في المدونة: يسأل فيه أهل المعرفة لأنه يشكل إذا قطع بعض ذكره دون أنثييه أو أنثياه أو إحداهما دون الذكر هل ينسل وينزل أم لا؟(۱)

اسی طرح بعض صورتوں میں جسمانی عذر کی وجہ سے ختنہ ممکن نہیں ہوتا، تو ایسی صورتوں میں فقہائے کرام ماہرین کی رائے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ مثلاً: صبی یا عمر رسیدہ شخص کے ختنے کی بعض صورتوں کے متعلق فقہائے کرام نے صراحت فرمائی ہے کہ اس کے لیے اہل بصر کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور ان کی رائے کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

جاء في المحيط البرهاني:

وفي صلاة "النوازل": الصبي إذا لم يختن، ولا يمكن أن يمد جلده ليقطع إلا بتشديد وحشفته قاصرة، إذا رآه إنسان يراه كأنه اختتن ينظر إليه الثقات، وأهل البصر من الحجامين، فإن قالوا: هو على خلاف ما يمكن الإحسان، فإنه لا يشد عليه ويترك؛ لأن الواجبات تسقط بالأعذار فالسنن أولى، وكذا الشيخ الضعيف من أهل المجوس إذا أسلم، وقال أهل البصر: إنه لا يطيق الختان يترك(۲)

۱۱۔ صبی ممیز کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

بعض مسائل میں بچے کے متعلق اس تحقیق کی ضرورت پیش آتی ہے کہ بچہ عاقل

---

(۱) التاج والإكليل لمختصر خليل (۴۸۱/۵)

(۲) المحيط البرهاني (۳۷۵/۵)

اور ممیز ہے یا نہیں؟ مثلا: فقہائے کرام نے یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر صبی نصرانی، جس کے والدین ذمی ہوں اور وہ بچہ اسلام قبول کرے تو اس کا اسلام قبول کرنا صحیح ہوگا یا نہیں؟ اس میں بعض دفعہ الجھن پیش آتی ہے۔ مثلا: بچے کی ماں کہتی ہے کہ بچہ سات سال کا ہے اور باپ اس کی عمر کم بتاتا ہے، تو سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں کیسے فیصلہ کیا جائے گا؟

اس صورت میں فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ ماہرین کو دکھایا جائے گا، وہ بچے کو دیکھ کر فیصلہ کریں گے، پھر ماہرین کی جو رائے ہوگی، اسی کے مطابق طے کیا جائے گا کہ اس کی عمر کیا ہے؟ اور وہ صبی ممیز ہے یا نہیں؟ جاء في العقود الدرية:

(سئل) في صبي عاقل مميز من أولاد الذميين أسلم وهو ابن سبع سنين فهل يصح إسلامه؟

(الجواب) : نعم يصح إسلامه إذا كان عاقلا الإسلام مميزا حتى أفتى قارئ الهداية في ذمي صبي مميز أسلم وهو سكران بصحة إسلامه كالبالغ السكران لكن إذا زال سكرهما إن عاد إلى دينهما يجبران على العود إلى الإسلام بالحبس والضرب ولا يقتلان اهـ والذي يعقل الإسلام يعني صفة الإسلام وهو ما ذكر في «حديث جبريل - عليه الصلاة والسلام - أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى» كذا في فتاوى الأنقروي ووصفه الطرسوسي بقوله الذي يعقل أن الإسلام سبب النجاة ويميز الخبيث من الطيب والحلو من المر كذا في التنوير وشرحه للعلائي وقدره في المجتبى والسراجية بسبع سنين ويؤيده «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - عرض

الإسلام على علي – رضي الله عنه – وسنه سبع» وكان يفتخر به حتى قال

سبقتكم إلى الإسلام طرا غلاما ما بلغت أوان

حلمي وسقتكم إلى الإسلام قهرا بصارم همتي وسنان عزمياهـ

وإذا ادعى أبوه النصراني أن عمره خمس سنين وادعت أمه المسلمة أن عمره سبع سنين فالقول لمن أجاب قارئ الهداية أنه يعرض على أهل الخبرة ويرجع إليهم فيه(۱)

وفيه في الشامية:

وبقي ما لو ادعى الابن البلوغ، وبرهن وادعى أبوه أنه قاصر وبرهن أيضا يريه القاضي أهل الخبرة، وأما لو كانت الدعوى بعد مضي مدة تقدم بينة الأب إنه قاصر، ليجعل الابن مسلما كما أفتى به الرحيمي، وأطال في تحقيقه في فتاواه في أواخر كتاب الدعوى(۲)

۱۲۔ حدود وقصاص میں جراحات کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

کوئی خاتون دوا پی لے یا کوئی اور ایسا عمل اختیار کرے، جس سے اس کا جنین ضائع ہوجائے تو اس صورت میں اس خاتون پر دیت وغیرہ لازم ہونے یا نہ ہونے کے لیے اطباء کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور ان سے معلوم کیا جائے گا کہ عادتاً اس طرح کی دوا یا عمل سے جنین ساقط ہوتا ہے یا نہیں؟ پھر اطباء کی جو رائے ہوگی، اس کے مطابق عمل کرکے دیت یا غرہ لازم کیا جائے گا۔ جاء في الحاوي الكبير:

(۱) العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية (۱/۱۰۰)

(۲) حاشية ابن عابدين = رد المحتار ط الحلبي (۱۷۳/٤)

وإذا طفرت الحامل فألقت جنينا ميتا فإن لم تخرج الطفرة عن عادة مثلها من الحوامل ولا كان مثلها مسقطا للأجنة لم تضمنه، وإن خرجت عن عادة مثلها وكانت الأجنة تسقط بمثل طفرتها ضمنته بالغرة والكفارة، ولم ترث من الغرة، لأنها قاتلة، وهكذا لو شربت الحامل دواء فأسقطت جنينا ميتا روعي حال الدواء فإن زعم علماء الطب أن مثله قد يسقط الأجنة ضمنت جنينها، وإن قالوا: مثله لايسقط الأجنة لم تضمنه، وإن أشكل وجوزوه ضمنته، لأن الظاهر من سقوطه أنه من حدوث شربه، ولو امتنعت الحامل من الطعام والشراب حتى ألقت جنينها و كانت الأجنة تسقط من جوع الأم وعطشها نظر، فإن دعتها الضرورة إلى الجوع والعطش للإعواز والعدم فلا ضمان عليها، وإن لم تدعها ضرورة إليه ضمنته، ولو جاعت وعطشت في صوم فرض أو تطوع ضمنت، لأنها مع الخوف على حملها مأمورة بالإفطار منهية من الصيام والله أعلم بالصواب(۱)

اس مثال کے علاوہ قصاص اور دیت کے باب میں اور بھی بہت سے مسائل میں ماہرین کی رائے کو بنیاد بنایا گیا ہے، جن میں فقہائے کرام نے صراحت فرمائی ہے کہ ماہرین کی رائے کی بناء پر دیت یا قصاص وغیرہ کو لازم کیا جائے گا۔ اس کی چند مزید مثالیں درج ذیل ہیں:

جاء في التدريب في الفقه الشافعي:

وإذا قطع الأذن كلها عمدا ففيه القصاص، وإن قطع بعضها

---

(۱) الحاوي الكبير (۱۲/۴۰۵)

ففيه القصاص إذا كان يستطاع، ويعرف هذا لفظ الكرخي وكان أبو يوسف – رحمه الله تعالى – يقول: للأذن مفاصل، فإذا قطع منها شيئا وعلم أن القطع من المفصل اقتص منه والمرجع في معرفة المفصل إلى أهل البصر، فإن قالوا: للأذن مفاصل، وقدحصل القطع من مفصل يقتص من ذلك المفصل فإن قالوا: لا مفصل لها يقطع من أذن القاطع قدر ما قطع كذا في الظهيرية

وفي السن القصاص قلعا لا كسرا، كما نص عليه الشافعي، وقد تقدم، ولو قلع المثغور سن صغير لم يثغر، فلا قصاص في الحال ولا دية، فإن جاء وقت نباتها بأن سقطت البواقي وعادت ولم تعد هي، وقال أهل البصر: فسد المنبت وجب القصاص، ولا يستوفى في صغره(١)

وفي نهاية المطلب:

ولو جنى الرجل على ثدي المرأة جناية، لم [يبق] لأجلها اللبنُ ودروره، وامتنعت منفعة الإرضاع لذلك، وقال أهل الصنعة: [ذهبت] منفعة الإرضاع بذلك، فلا يجب على الجاني إلا حكومة، هكذا ذكره القاضي.

ولو جنى رجل على رجل جنايةً، فانتزع منه الماء، وقال أهل البصرقد أبطل منيّه، وهذا وإن أورده الفقهاء عسر في التصوير؛ فإن تُصور،فقد قيل: على الجاني الدية، فإنه أبطل منفعة عظيمة، وحاولوا الفرق بين إبطال الإرضاع وبين إبطال المني، وقالوا: اللبن ليس [شيئاً] موجوداً في الجبلة

(١) «التدريب في الفقه الشافعي»(٤/٧٥)

وإنما يَطْرى ثم يزول، استعداد الطبيعة للمنيّ صفة لازمة للفحول، فإذا أبطلها، لم يمتنع أن يلتزم الدية. هذا ما بلغنا في ذلك والله أعلم (۱)

۱۳۔ اجارات کے مسائل میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

''کتاب الاجارۃ'' میں بہت سے مسائل کی بنیاد ماہرین کی رائے پر رکھی گئی ہے۔ یہاں بعض صورتیں ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ اجارہ کے باب میں ایک اہم مسئلہ اقصی اور اکثر مدتِ اجارہ کی تحدید ہے۔ یعنی یہ کہ عقد اجارہ کتنی مدت تک جائز ہے؟ اس میں حضرات شافعیہ یہ فرماتے ہیں کہ جس وقت تک بقائے عین ممکن ہے، اس وقت تک اس پر اجارہ منعقد کرنا جائز ہے۔ آگے فرماتے ہیں کہ بقائے عین کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کو لیا جائے گا۔ کما في مغني المحتاج:

فصل في باب الزمن الذي تقدر المنفعة به، وبيان من يستوفيها، وغير ذلك. (يصح عقد الإجارة مدة) معلومة (تبقى فيها العين) المؤجرة (غالبا) لإمكان استيفاء المعقود عليه، ولا يقدر بمدة إذ لا توقيف فيه، والمرجع في المدة التي تبقى فيها العين غالبا إلى أهل الخبرة، (۲)

وفي بداية المحتاج في شرح المنهاج:

(فصل: يصحُّ عقد الإجارة مدةً تبقى فيها العين غالبًا) لأنها تجوز إلى سنة وِفاقًا، وما جاز إليها .. جاز إلى أكثر منها؛

---

(۱) «نهاية المطلب في دراية المذهب» (۱٦/٤۱۳)

(۲) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (۳/٤۷۳)

كالأجل في البيع. وخرج بالغالب: ما لايبقى غالبًا، والمرجع في المدة التي تبقى فيها العين غالبًا إلى أهل الخبرة، (۱)

۲۔ اس باب میں ایک مسئلہ فقہائے کرام نے یہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی سے کوئی جانور صرف سواری کی حد تک کرائے پر لیا، لیکن بعد میں اپنے ساتھ بوجھ بھی اس پر لاد گیا اور اس سے جانور کو نقصان ہوا، تو فرماتے ہیں کہ ماہرین سے پوچھا جائے گا کہ بوجھ لدنے سے ثقل میں کتنا اضافہ ہوا؟ پھر ماہرین کی جو رائے ہوگی، اس کے مطابق مستاجر پر ضمان آئے گا۔ کما في الهندية:

استأجر دابة ليركبها إلى مكان معلوم فركب وحمل مع نفسه حملا يضمن الزيادة إن عطبت الدابة نص في الكتاب وتفسير ذلك أن يرجع إلى أهل البصر فيسأل منهم أن هذا الحمل كم يزيد على ركوبه في الثقل وهذا إذا لم يركب موضع الحمل بل يكون ركوبه في موضع والحمل في موضع آخر أما إذا ركب على موضع الحمل ضمن جميع قيمة الدابة هكذا في الصغرى. (۲)

۳۔ اسی طرح ایک مسئلہ یہ ہے کہ اجارہ میں غبن فاحش کا دعوی کیا جائے، مثلاً: متولیٔ وقف نے مالِ وقف کسی کو اجارہ پر دیا، اور مستاجر نے دعوی کیا کہ اس نے غبن فاحش سے کام لیا ہے، تو اس صورت میں تب تک فیصلہ نہیں کیا جائے گا، جب تک ماہرین سے تحقیق نہ کرائی جائے کہ فی الواقع یہاں غبن فاحش کا ارتکاب کیا گیا ہے یا نہیں؟ مجلۃ الاحکام العدلیہ کی شرح ''درر الحکام'' میں ایسی کئی صورتوں کو بیان کیا گیا ہے، جن میں ماہرین کی رائے کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

---

(۱) بداية المحتاج في شرح المنهاج (۴۱۲/۲)

(۲) الفتاوى الهندية (۴۹۱/۴)

ونذكر ههنا بعض المسائل التي يعمل فيها برأي أهل الخبرة :
المسألة الأولى: فيما إذا أجر متولي الوقف أو وصي اليتيم مال الوقف أو مال اليتيم وادعى المستأجران في هذا الإيجار غبنا فاحشا ففي هذه الدعوى وأمثالها لا يحكم بالصحة ما لم يرجع إلى آراء أهل الخبرة ويصدقوا بالغبن الفاحش حسب الدعوى فحينئذ تفسخ الإجارة(۱)

۱۴۔ نر اور مادہ اولاد کے الحاق کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

ایک ہی وقت میں دو خواتین کے ہاں ولادت ہوجائے، ان میں سے ایک بچہ جن دے اور دوسری بچی، اور پھر دونوں کو ان میں اشتباہ ہوکر اختلاف ہوجائے، بایں طور کہ ایک دعوی کرے کہ بیٹا میرا ہے اور بیٹی دوسری کی ہے، جبکہ دوسری خاتون بھی یہی دعوی کرے، تو اس صورت میں کیا کیا جائے گا؟

حضرات حنابلہ نے اس مسئلے کے حل کے لیے دو صورتیں ذکر فرمائی ہیں، اور دونوں میں ماہرین کی رائے کی طرف مراجعت کو ضروری قرار دیا ہے۔

ایک یہ کہ قیافہ شناس کو بچے دکھائے جائیں، وہ جو فیصلہ کریں، اس کے مطابق عمل کیا جائے۔ جبکہ دوسرا حل یہ ہے کہ ان ماؤں کا دودھ ماہرین طب کو دکھایا جائے، وہ جانچنے کے بعد فیصلہ کریں گے کہ کونسی خاتون کا دودھ بچے کا ہے اور کونسی کا بچی کا۔ ملاحظہ فرمائیں "المغني لابن قدامة":

فصل :وإن ولدت امرأتان ابنا وبنتا فادعت كل واحدة منهما أن الابن ولدها دون البنت احتمل وجهين أحدهما أن ترى المرأتين القافة مع الولدين فيلحق كل واحد منهما بمن ألحقته

---

(۱) درر الحكام شرح مجلة الأحكام-العلمية (۳۷۷/۱)

به كما لو لم يكن لهما ولد آخر والثاني : أن نعرض لبنيهما على أهل الطب والمعرفة فإن لبن الذكر يخالف لبن الأنثى في طبعه وزنته وقد قيل لبن الابن ثقيل ولبن البنت خفيف فيعتبران بطباعهما ووزنهما وما يختلفان به عند أهل المعرفة فمن كان لبنها لبن الابن فهو ولدها والبنت للأخرى فإن لم يوجد قافة اعتبرنا اللبن خاصة وإن تنازعا أحد الولدين وهما جميعا ذكران أو انثيان عرضوا على القافة كما ذكرنا فيما تقدم[1]

وكذا في شرح الكبير:

فصل: ولو ولدت امرأتان ابنا وبنتا، فادعت كل واحدة منهما أن الابن ولدها، احتمل وجهين؛ أحدهما، أن ترى المرأتين القافة مع الولدين، فيلحق كل منهما بمن ألحقته به، كما لو لم يكن لهما ولد آخر. والثاني، يعرض لبنهما على أهل الطب والمعرفة، فإن لبن الذكر يخالف لبن الأنثى في طبعه وزنته، وقد قيل: لبن الابن ثقيل، ولبن البنت خفيف. فيعتبران بطباعهما ووزنهما؛ وما يختلفان به عند أهل المعرفة، فمن كان لبنها لبن الابن فهو ولدها، والبنت للأخرى. فإن لم يوجد قافة اعتبر باللبن خاصة. فأما إن تنازعا أحد الولدين، وهما ذكران أو ابنتان، عرضوا على القافة. كما ذكرنا فيما تقدم.[2]

۱۵۔ وصیت کے باب میں مرض الموت کی تحقیق میں ماہرین کی رائے

وصیت کے باب میں فقہائے کرام نے یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر مرض الموت

(۱) المغني لابن قدامة ط-أخرى (٤٢٨/٦)

(۲) الشرح الكبير على المقنع ت التركي (٣٤٥/١٦)

کی حالت ہوجائے، تو مریض کے تصرفات مثلا: ہبہ اور وصیت وغیرہ ثلث کی حد تک نافذ ہوں گے، اس سے زیادہ نہیں۔ آگے مرض الموت پر فقہائے کرام نے تفصیلی کلام فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض صورتوں میں مرض الموت کی تعیین آسان ہوتی ہے، لیکن بعض صورتوں میں فیصلہ مشکل ہوجاتا ہے کہ یہ مرض الوفات ہے یا نہیں؟ تو ایسی صورتوں میں فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ ان میں مرض کی نوعیت کی تحقیق میں اطباء کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا۔ جاء في نهاية المطالب:

والذي يتحصل عندنا في ذلك أن نمزج إمكان العلاج، وطول المدة بقوة المريض، وتقع القضية على حسب ذلك، فإن قال [أهل] البصر مع ما ذكرناه: الخوف غالبٌ، فالمرض مرض الموت إذا أفضى إليه، ولا نظر إلى طول المدّة وقصرها، والله أعلم(١)

وفي الذخيرة للقرافي:

في الجواهر كل تبرع في المرض المخوف فهو محسوب في الثلث وإن كان منجزا وقاله الأئمة لحديث المعتق ستة أعبد فأقرع - صلى الله عليه وسلم - بينهم فأعتق ثلثهم ورق ثلثاهم وكذلك إن وهب في الصحة وقبض في المرض لأن القبض معتبر في الهبة ويحجر عليه إلا في الثلث وإن لم يكن المرض مخوفا لم يحجر عليه والمخوف كل ما لا يؤمن فيه الموت كالحمى الحادة والسل والقولنج وذات الجنب والإسهال المتواتر مع الدم وما يقول الأطباء إنه سبب الهلاك غالبا وما دون الجرب ووجع الضرس وحمى يوم والرمد والبرص

---

(١) «نهاية المطلب في دراية المذهب» (١١/٣٤٥)

والجنون وحمى الربع وكل ما أشكل أخذ فيه بقول أهل المعرفة بالطب كما في العيوب[1]

یہاں تک چاروں فقہی مذاہب کی کتابوں سے مختلف صورتوں کا ذکر مکمل ہوگیا، جس میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے کہ ''كتاب الطهارة'' سے لے کر ''کتاب الوصیت'' تک، ہر طرح کے ابواب میں فقہائے کرام نے احکام شرعیہ کی تحقیق میں صورت مسئلہ اور فقہ الواقع کے لیے متعلقہ فن کے ماہرین کی طرف مراجعت کی ہے اور ان کی آراء پر احکام شرعیہ کا مدار رکھا ہے۔

(۱) الذخيرة للقرافي (۱۳۷/۷)

ہمارے اکابر کا طرزِ عمل

حضرات فقہائے کرام کی تصریحات کے بعد اکابر علمائے دیوبند کے فتاوی کی طرف اس غرض سے مراجعت کی کہ ان حضرات نے حکم شرعی کی تعیین میں سائنسی تجربات اور فنی تحقیقات کا اعتبار کیا ہے یا نہیں؟ ان حضرات کے ہاں بھی سرسری نظر دوڑانے سے متعدد تصریحات ملیں، جن میں کئی مسائل کی تحقیق کے لیے سائنسی اور فنی مہارتوں کو بنیاد بنایا گیا ہے، ذیل میں چند تصریحات ملاحظہ فرمائیں:

(۱)۔۔۔رطوبتِ فرج کی طہارت میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے رطوبت فرج کی طہارت ونجاست کے متعلق ''شرح الاسباب'' کی عبارت کی بنیاد پر اپنے سابقہ فتوی سے رجوع فرمایا ہے۔ اس کی وضاحت میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

> تنبیہ: اصل جواب کے وقت بوجہ طب نہ جاننے کے احقر کا ذہن اس تفصیل سے خالی تھا بعد ورود سوال ثانی کے تردد ہوا تو ایک مہمان دوست کے پتہ دینے پر شرح اسباب کی طرف رجوع کیا تو یہ تحقیق بالا ذہن میں آئی چونکہ عدم مہارت طب کا نقص اب بھی مجھ میں باقی ہے۔ دوسرے علماء سے جواب پر نظر کرالی جاوے جو صحیح جواب معلوم ہو اس پر عمل کیا جاوے۔ (امداد الفتاوی ج ۱ ص ۳۵۵)

اس سے واضح ہوا کہ حضرت نے حکم شرعی کی بنیاد طبی تحقیق پر رکھی ہے۔

اس مسئلے کے تحت حضرت اقدس مولانا سعید احمد صاحب پالن پوری دامت برکاتہم

العالیہ نے امداد الفتاوی کے حاشیہ میں مفصل تحقیق فرمائی ہے، اور اس میں بھی شرح الاسباب کی عبارات اور بعض دیگر ماہرین کی تحقیق کو رطوبت فرج کی طہارت ونجاست کے حکم کے لیے بنیاد بنایا گیا ہے۔ (دیکھیے: امداد الفتاوی جدید مطول حاشیہ ج۱ ص ۳۴۷)۔

اسی طرح حضرت مفتی عبد الواحد صاحب رحمہ اللہ نے بھی اس مسئلے پر مفصل کلام فرمایا ہے، اور انہوں نے بھی زیر بحث مسئلے کی شرعی تحقیق میں جدید طب کی تحقیقات کو بنیاد بنایا ہے۔ (دیکھیے: فقہی مضامین ص ۲۰۴)۔

اس سے واضح ہوا کہ ان سب حضرات نے یہاں حکم شرعی کی بنیاد طبی تحقیق پر رکھی ہے۔ واضح رہے کہ یہاں زیر بحث مسئلے کی اصل تحقیق مطلوب نہیں ہے، بلکہ صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ اس مسئلے میں ان سب حضرات نے ماہرین کی رائے کو حکم شرعی کے لیے بنیاد بنایا ہے۔

(۲)۔۔۔دودھ اترنے کی مدت میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

ایک دوسرے مسئلے میں ماہرین کے تجربات کو بنیاد بنا کر تحریر فرماتے ہیں:

سوال (۲۴۰۲): قدیم ۱۱۳/۴۔ ایک بکری اس وقت جس کی عمر تخمینا دس ماہ کی ہے دو مہینے سے دُودھ دے رہی ہے اُس دودھ کا کھانا پینا جائز ہے یا ناجائز؟ بینوا توجروا۔

الجواب: تجربہ کاروں سے دریافت کرنا چاہئے کہ بکری کم از کم کتنے مہینے کی عمر میں بچہ دے سکتی ہے، اس عمر سے کم میں جو دودھ نکلے وہ دودھ نہیں، اس کا استعمال جائز نہیں اور جو اس عمر پر پہنچ کر دودھ دے وہ حلال ہے۔ (امداد الفتاوی ج۸ ص ۶۱۰)

اس پر ''کتاب الرضاعۃ'' میں حضرات فقہائے کرام نے مفصل کلام فرمایا ہے،

اور خاتون کا دودھ کس وقت سے شمار کیا جائے گا اور رضاعت پر اس کے کیا اثرات ہوں گے؟ تو اس میں ماہرین کی رائے کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

جاء في نهاية المطلب:

مضمون هذا الفصل القول في امتداد اللبن في دروره والتحاقه بمن التحق به أول مرة، وكيف الحكم لو طرأ طارىء يوجب لبناً جديداً؟

ونحن نقول: إذا انتسب المولود إلى شخص، وألحقنا اللبن النازل عليه به على ماتمهد،ثم طلق الزوج زوجته تلك، وتمادى الزمن واللبنُ دائمٌ، فالذي ذهب إليه الأصحاب أن اللبن منسوب من جهة الأبوة إلى الرجل الأول الذي انتسب الولد إليه، وإن امتد الزمان، واعتقبت السنون، وهذا الحكم يطّرد وإن دام اللبن عشر سنين، فصاعداً، ما لم تحبَل المرأة.

ولو انقطع لبنها، ثم [عاد] اللبن من غير تجدّد حمل، فهو منسوب إلى الأول، كما لو استمر ولم ينقطع في الأثناء ....

..........ولو نكحت زوجاً، فالنكاح لا يقطع انتسابَ اللبن؛ فإنه لا أثر له في تغيير اللبن بالقطع، وتجديد لبن بسبب جهة أخرى. نعم، إذا حَبلَتْ عن الزوج الثاني أو حبلت عن واطىء بشبهة، [فالحمل] مما يقتضي درورَ اللبنَ على [التجدّد]، فإذا اتفق ذلك واللبن ثابت مع الحمل،راجعنا أهل البصيرة، وقلنا: هل حان وقت درور اللبن على الحمل الجديد؟ فإن قالوا: لم يدخل بعدُ وقتُ درور اللبن على الحمل الجديد، فاللبن مصروفٌ إلى الجهة الأولى، لا خلاف فيه، ولا

فرق بين أن يكون متمادياً [و] بين أن ينقطع ثم يرجع مهما قطع أهل البصر بأنه لم يدخل وقت درور اللبن على الحمل الجديد.

وإن قال أهل البصر: قد دخل وقت درور اللبن على الحمل الجديد، فنذكر صورتين، وتفصيلَ المذهب فيهما، وننبّه على دقيقة، ثم نتجاوز هذا الحدَّ (۱)

(۳) مکبر الصوت کے ذریعے صحتِ نماز میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

اس باب میں ایک اہم مسئلہ لاؤڈ سپیکر کے ذریعے نماز کی ادائیگی کا ہے کہ نماز میں اسے استعمال کرنے سے نماز ہوگی یا نہیں؟ ہمارے بزرگوں کے درمیان شروع میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا، اور اختلاف کی بنیادی وجہ ہی ماہرین کی آراء میں اختلاف تھی، کیونکہ بعض ماہرین لاؤڈ سپیکر کے ذریعے آواز کو متکلم کی اصل آواز سمجھتے تھے، جبکہ بعض کی رائے اس کے برعکس تھی، نیز بعض کی رائے میں تردد تھا۔ اس وجہ سے ہمارے بزرگوں نے حکم شرعی کی تحقیق میں بھی اختلاف فرمایا۔ چنانچہ حضرت شیخ الاسلام حسین احمد مدنی قدس سرہ کی رائے گرامی ملاحظہ فرمائیں:

آلہ مکبر الصوت اور ابنوبون (ہارنز) کی آواز میں جو کہ ڈائل وغیرہ سے آواز کے ٹکرانے سے مثل صدی (گنبد وغیرہ میں گونجنے اور ٹکر کھانے سے پیدا ہونے والی آواز) ایک یا چند واسطوں سے پیدا ہوتی ہیں، اور چونکہ یہ آلات اور بلیوں کے پر کے ابنوب (ہارنز) خود مکلف ہیں اور نہ داخل نماز و جماعت بلکہ خارجی ایسی چیزیں ہیں جن کے ذریعہ سے

---

(۱) نهاية المطلب في دراية المذهب (۴۰۳/۱۵)

مقتدیوں کو تلقین اور تعلیم دی جاتی ہے اور چونکہ ان تکبیروں میں محض تبلیغ کا قصد ہوتا ہے یہ آلات نہ نمازی ہیں اور نہ ان سے نماز پڑھنے کا ارادہ رکھا جا سکتا ہے۔ اس لئے جو لوگ فقط ان آلات کے ذریعہ سے نمازیں ادا کریں گے، ان سبھوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور غیر مصلی سے تعلیم اور استفادہ کا زہریلا اثر ان کی تمام نمازوں کو معنوی موت کے گھاٹ اُتار دے گا لہٰذا اس سے بچنا لازم ہے، جو وجوہ سوال میں جواز یا استحباب کے لئے دکھلائے گئے ہیں فقہی نقطہ نظر سے ایک جو کے برابر بھی قدر و منزلت نہیں رکھتے ہیں۔ (مقالات حکیم الامت جلد ۸۰ ص ۳۹۹)

حضرت حکیم الامت قدس سرہ نے بھی حکم کا مدار اسی پر رکھا ہے، چنانچہ مذکورہ بالا جواب پر اپنے تبصرے میں تحریر فرماتے ہیں:

اگر یہ ثابت ہو جاوے کہ اس آلہ سے عین صوت بلند نہیں ہو جاتی، بلکہ گونجنے اور ٹکرانے سے اس کی حکایت پہنچ جاتی ہے تو صواب منحصر فی الجواب ہے اور مظنون یہی ہے، اور کسی ماہر سائنس کی تحقیق سے یہ ظن درجہ تیقن تک پہنچ سکتا ہے، اور اگر ثابت ہو جائے کہ عین صوت بلند ہو جاتی ہے تو اس صورت میں حکم وہ ہے جو احقر نے اپنے جواب میں عرض کیا ہے، اور اگر دونوں احتمال ہوں تو پھر بھی جواب وہی ہے جو حضرت مجیب سلمہ اللہ الرقیب القریب نے تحریر فرمایا ہے، مگر توجیہ مختلف فیہ ہے، اور وہ توجیہ یہ ہے کہ بین صوت کا عدم بلوغ الی البعید پہلے سے متیقن ہے اور اب اس میں شک واقع ہو گیا، اور الیقین لا یزول بالشک اس لئے عدم بلوغ کا حکم کر کے اس صوت کو مثل صدی کے حکم دیا جائے گا۔ (مقالات حکیم الامت جلد ۸۰ ص ۳۹۹)

جبکہ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ نے ’’آلات جدید کے شرعی احکام‘‘ میں اس پر مفصل بحث فرمائی ہے، اور اس سلسلے میں ماہرین صوتیات کو خطوط بھیج کر تفصیلی تحقیق فرمائی ہے۔ اگرچہ آخر میں حضرت نے یہ بھی فرمایا ہے کہ مکبر الصوت کے متعلق مذکورہ فنی اختلاف کے بغیر بھی اس کے ذریعے نماز درست ہے، یعنی اگر فنی تحقیق سے ثابت ہوجائے کہ مکبر الصوت کے ذریعے جو آواز سنائی دیتی ہے، وہ متکلم کی اصل آواز نہیں ہے، پھر بھی اس کے ذریعے نماز کی ادائیگی درست ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

> مذکورہ اصول کے مطابق آلۂ مکبر الصوت کے ذریعہ سنائی دینے والی آواز کو ظاہر و متعارفِ عوام کے موافق متکلم کی اصلی آواز ہی کہا جائے گا، گو فنی تدقیقات بالفرض یہی ثابت کردیں کہ وہ اصل آواز نہیں، بلکہ اس کا عکس ہے، کیونکہ اس صورت میں اصل آواز اور اس آلہ کی آواز کا فرق اس قدر دقیق ہوگا کہ وہ عوام تو کیا خود ماہرین سائنس کو بھی واضح نہ ہوا، اسی لیے ان میں اختلاف رہا تو ایسی تدقیقات فلسفیہ جن کا ادراک ماہرین فن بھی مشکل سے کرسکیں، احکام شرعیہ کا مدار نہیں ہوسکتی، بلکہ ان احکام میں حسب ظاہر اس کو اصل متکلم کی آواز قرار دیا جائے گا، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم! (جواہر الفقہ ج ۷ ص ۳۴۲)

لیکن یہ اس تقدیر پر ہے کہ مثلاً: مکبر الصوت کے ذریعے سنائی دینے والی آواز کی فنی تحقیق غامض ہو، اور خود ماہرین کا اس میں اختلاف ہو، جیسا کہ حضرت نے فرمایا ہے اور مکبر الصوت کے متعلق زیر بحث مسئلے میں ماہرین کی پیش کردہ تحقیقات سے بھی واضح ہوچکا ہے کہ اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ اس میں ماہرین کے تین موقف سامنے آچکے ہیں، اس لیے ایسی فنی تحقیق چونکہ حرج کا سبب ہے، لہٰذا اس کو

شرعی حکم کے لیے بنیاد نہیں بنایا جائے گا۔لیکن ظاہر ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فنی تحقیقات کا اعتبار بالکلیہ ممنوع ہے، کیونکہ اس پر تفصیلی کلام کیا جا چکا ہے۔اور مزید کلام ان شاء اللہ تعالی آگے آرہا ہے، جس میں بالخصوص اس صورت پر کلام کیا جائے گا۔

بہر حال مذکورہ بالا مسائل کے مطالعے سے بھی بالکل واضح ہے کہ ہمارے بزرگوں نے حکم شرعی کی تعیین میں صورت مسئلہ کی تحقیق کی حد تک ماہرین کی آراء کا اعتبار کیا ہے۔

(۴) مردار کے دودھ کی حلت میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

''فتاوی خلیلیہ'' میں حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ نے مردار کے دودھ کی حلت کے متعلق تحریر فرمایا ہے کہ:

> بندہ ناچیز کو یہ شبہ پیدا ہوا تھا کہ جب میتۃ بجمیع اجزائہا نجس ہے تو اس کا دودھ جو بوجہ اتصال محلِ نجس، جو ظرف ہے، کیوں نجس نہیں ہوا؟ یہ مسلم شرعی قاعدہ ہے کہ مالا تحلہ الحیاۃ لا یحلہ الموت تو دودھ میں چونکہ موت نے حلول نہیں کیا حیات نے بھی اس میں حلول نہیں کیا تھا، لہٰذا وہ بحکم میتۃ نہ ہوا، پس اگر چہ بوجہ میتۃ نہ ہونے کے اس کا استعمال حرام نہ ہوتا لیکن بوجہ نجس ہونے کے اس کا مشرب حرام ہوتا۔ بندہ نے یہ شبہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی خدمت میں پیش کیا تھا حضرت رحمہ اللہ نے غور وفکر کے بعد اس کا یہ جواب مرحمت فرمایا کہ چونکہ یہ ظرف عصبانی ہے لہٰذا وہ ناپاک نہیں ہوا۔ (فتاوی خلیلیہ: ج ۱ ص ۷۳)

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اوپر فقہائے کرام کی تصریحات کے تحت یہ بحث گزر چکی

کہ ”عصب“ کی طہارت و نجاست میں دو قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ مردار کا عصب طاہر ہے، کیونکہ اس میں حیات ہے، جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ نجس ہے، کیونکہ اس میں حیات نہیں ہے۔ کما في الشامية:

(قوله على المشهور) أي من طهارة العصب كما جزم به في الوقاية والدرر وغيرهما، بل ذكر في البدائع وتبعه في الفتح أنه لا خلاف فيه، لكن تعقبه في البحر بأنه في غاية البيان ذكر فيه روايتين إحداهما أنه طاهر؛ لأنه عظم، والأخرى أنه نجس؛ لأن فيه حياة، والحس يقع به وصحح في السراج الثانية.[1]

یہاں حضرت گنگوہی قدس سرہ نے مردار کے دودھ کی حلت کی یہ توجیہ فرمائی ہے کہ چونکہ دودھ تھنوں میں ہوتا ہے اور تھن عصبانی ہے، اس لیے دودھ پاک ظرف میں ہوگا، لہٰذا اس کی حلت پر اثر نہیں پڑے گا۔

(۵) موضعِ احتقان کی تعیین میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

بعض دفعہ معدہ یا خون تک دوا پہنچانے کے لیے عام طریقے کے بجائے پاخانہ کے راستہ سے دوا داخل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، کیونکہ منہ کے کینسر وغیرہ کی وجہ سے عام طریقے سے دوا داخل کرنا دشوار ہوتا ہے یا مفید نہیں ہوتا۔ اسی طرح بواسیر اور بعض دیگر صورتوں میں بھی پاخانہ کے راستے سے حقنہ کے ذریعے دوا داخل کرنے کی حاجت پیش آتی ہے۔ اس طریقے سے دوا لینے کو طبِ جدید میں ”Rectal medicines“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، حضرات فقہائے کرام نے اسے

---

(۱) الدر المختار و حاشية ابن عابدين (رد المحتار) (۱/۲۰۶)

’’احتقان یا حقنہ‘‘ سے تعبیر فرمایا ہے۔

احتقان کے حوالہ سے فقہائے کرام نے صراحت فرمائی ہے کہ روزہ کی حالت میں احتقان یعنی پاخانہ کے راستے سے دوا داخل کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ عبارات میں اس کی تصریح بھی موجود ہے کہ پاخانہ کے راستے سے مطلقا دوا داخل کرنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، بلکہ اس صورت میں روزہ ٹوٹتا ہے جبکہ موضعِ احتقان تک دوا داخل کی جائے۔ چنانچہ اگر موضع احتقان سے قبل دوا یا کوئی اور چیز داخل کی گئی تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ موضع احتقان سے مراد آنت کا وہ حصہ ہے جہاں تک دوا کو داخل کرنا ضروری ہے، کیونکہ اس صورت میں ہی دوا آگے خون یا اندرونی نظام تک پہنچ کر موثر ہوسکتی ہے، ورنہ نہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ ’’موضعِ احتقان‘‘ کی تعیین کیسے کی جائے گی؟ اس سوال کے جواب میں حضرت اقدس علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ موضع احتقان چھ انگل اندر ہے، کیونکہ ایک معتبر طبیب نے اس کی تصدیق کی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت نے موضع احتقان کی تعیین میں متعلقہ فن کے ماہر کی رائے کا اعتبار فرمایا ہے۔ اور آگے اسی پر فساد صوم یا عدم فساد کا حکم جاری فرمایا ہے۔ چنانچہ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

> عبارات درمختار اور شامی اور فتح القدیر سے معلوم ہوا کہ استنجے میں تری کا اندر پہنچنا جب مفسد صوم ہے کہ تری قدر محقنہ پر پہونچ جائے اس سے کم مقدار میں اندر تری پہنچنا مفسد نہیں، اور ہم کو طبیب حاذق کے قول سے جن پر ہم کو اعتماد و وثوق ہے معلوم ہوا ہے کہ حالت احتقان میں رأس محقنہ پانچ چھ انگل اندر پہونچایا جاتا ہے، تب احتقان ہوسکتا

ہے، اس سے کم میں نہیں، اور بواسیری مسے اتنے اندر نہیں ہوتے بلکہ ایک دو انگل اندر ہوتے ہیں، تو ان پر تری کا لگا رہنا اور اسی حالت سے اندر پہونچنا قدر محقنہ تک تری پہونچنے کو مستلزم نہ ہوگا، لہٰذا اس حالت میں روزہ بھی فاسد نہ ہوگا، باقی احتیاط یہ ہے کہ ایسا مریض حتی الامکان جس قدر تری کو بلا مشقت خشک کر کے مسے اندر کر سکتا ہو اس کے خشک کرنے میں کوتاہی نہ کرے، باقی مسوں کے خشک کرنے میں مبالغہ کی ضرورت نہیں۔ (امداد الاحکام ج ۲ ص ۱۲۹)

اسی تفصیل کے مطابق دار الافتاء جامعہ دار العلوم کراچی سے بھی فتوی جاری ہوا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

روز اس وقت فاسد ہوتا ہے جب کوئی چیز باہر سے بدن کے اندر جوف معتبر تک پہنچ جائے۔ یا ایسے عضو تک پہنچ جائے جہاں سے جوف معتبر تک منفذ موجود ہو اور غالب گمان اس دوا کے جوف معتبر تک پہنچ جانے کا ہو۔ اور جوف معتبر تین چیزیں ہیں، ۱: معدہ ۲: حلق ۳: آنتیں۔ لہٰذا بدن کے ایسے اعضاء جن سے جوف معتبر تک کوئی منفذ نہ پایا جائے ان اعضاء تک کسی مفطر کے پہنچ جانے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور آجکل کی تحقیق کے مطابق عورت کے فرج اور آنتوں یا معدہ کے درمیان کوئی منفذ نہیں پایا جاتا، لہٰذا دوا داخل کرنے یا تر انگلی سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اسی طرح دبر میں تر انگلی داخل کرنے سے بھی چونکہ وہ تری جوف معتبر تک نہیں پہنچتی اور نہ موضع حقنہ تک پہنچتی ہے (کمافی امداد الاحکام) اس لئے اس صورت میں بھی روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ ہاں اگر کسی نے مبالغہ کیا اور موضع حقنہ تک پانی پہنچایا تو روزہ فاسد ہو جائیگا، کیونکہ وہاں

سے آنتوں سے پانی پہنچ جاتا ہے۔(ماخذہ تبویب دار الافتاء جامعہ دار العلوم کراچی، فتوی نمبر: ۱۹/۵۶۱)

(٦) ماءِ رمد اور ماءِ زکام وغیرہ کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

ناک اور کان میں مختلف رطوبات پائی جاتی ہیں، اسی طرح بعض دفعہ کسی علت مثلا: زکام وغیرہ کی وجہ سے ان سے یہ رطوبتیں یا پانی نکلتا ہے۔ اسی طرح آنکھ دکھنے کی وجہ سے بھی پانی نکلتا ہے، جسے ''ماءِ رمد'' کہا جاتا ہے۔سوال یہ ہے کہ اس پانی کے نکلنے سے وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟اس سوال کے جواب میں حضرات فقہائے کرام نے یہ تفصیل فرمائی ہے کہ اگر ایسی رطوبتیں زخم کی وجہ سے نکلیں تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا،لیکن اگر یہ کسی زخم کی وجہ سے نہیں ہیں تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔ پھر آگے سوال یہ ہے کہ زخم کی تعیین کیسے ہوگی؟ تو اس کے جواب میں ہمارے اکابر نے ماہرین کی رائے کا اعتبار کیا ہے کہ اگر ماہرین کے کہنے سے رطوبت کا زخم کی وجہ سے نکلنا ثابت ہوجائے تو اس صورت میں یہ رطوبت ناقض وضو ہے ورنہ نہیں۔ چنانچہ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ کان کی رطوبت کے متعلق ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

> سوال: ۔کان کی طرف سے جو پیپ یا زرد پانی نکلتا رہتا ہے کسی عارض کی وجہ سے دوامی صورت اختیار کر کے، یا بعض اوقات بند بھی ہو جاتا ہے، کیا یہ ناقض وضو ہے یا نہیں؟اختیار جواب: اگر آثار یا علامت سے یا کسی ماہر ڈاکٹر کے کہنے سے یہ ثابت ہو جائے کہ کان میں زخم ہے اور یہ پیپ یا پانی اس زخم سے آتا ہے تو ناقض وضو ہوگا، ورنہ عام طور پر جو پیپ کے مشابہ پانی کان سے لگتا ہے، اور رطوبات بلغمی ہیں، پیپ

نہیں، اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ (امداد المفتین جامع ج ۲ ص ۴۹۲)

اسی طرح ناک اور کان کے پانی کے متعلق حضرت اقدس مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ نے پہلے فتویٰ صادر فرمایا تھا کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ لیکن بعد میں ماہرین سے تحقیق کے بعد معلوم فرمایا کہ ماء رمد اور زکام کا زخم سے تعلق نہیں ہوتا، اس لیے حضرت نے اس تحقیق کے پیش نظر سابقہ فتویٰ سے رجوع فرمایا، اور نئی رائے یہ اختیار فرمائی کہ ماء رمد اور ماء زکام سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

نظر غائر سے معلوم ہوتا ہے کہ ماء رمد و ما رز کام ناقض نہیں اس لئے کہ منہ کی طرح ناک اور آنکھ اصلی رطوبت کا محل ہے، منہ میں زخم ہونے کی صورت میں جب تک پیپ کا یقین یا خون نظر نہ آئے اس وقت تک لعاب ناقض نہیں اگر چہ عارض کی وجہ سے لعاب کثرت سے بہے۔ یہی حکم ناک، کان اور آنکھ کا ہونا چاہیے، ماہرین فن ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ زکام اور رمد کے پانی کا زخم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم (احسن الفتاوی ج ۲ ص ۲۱)

یہاں تک یہ بحث کافی حد تک حل ہو چکی (والحمد للہ) کہ حضرات فقہائے کرام بہت سے مسائل میں فنی مہارتوں کی طرف مراجعت کرتے ہیں، اور ان مسائل کے احکام کی بناء ماہرین کی آراء پر رکھتے ہیں۔ لہٰذا یہ بات واضح طور سے ثابت ہوئی کہ اس باب میں سائنسی تحقیقات کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن یہاں یہ سوال بہر حال پیدا ہوتا ہے کہ سائنسی تحقیقات کا اعتبار تمام مسائل میں کیا جائے گا یا اس سلسلے میں کچھ مستثنیات بھی ہیں؟

اس سوال کے جواب کے لیے آگے یہ دیکھنے کی کوشش کریں گے کہ وہ کونسی

صورتیں ہیں، جن میں حضرات فقہائے کرام نے فنی تحقیقات کا اعتبار نہیں فرمایا ہے؟

واللہ سبحانہ وتعالی ولی التوفیق۔

چوتھی بحث

وہ مواقع جن میں سائنسی تحقیقات کا اعتبار نہیں ہے

چوتھی بحث

وہ مواقع جن میں سائنسی تحقیقات کا اعتبار نہیں ہے

اس بحث کے تحت حضرات فقہائے کرام کے کلام پر غور کر کے یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ فقہائے کرام نے کن مواقع میں سائنسی تحقیقات اور فنی مہارتوں کا اعتبار نہیں فرمایا ہے؟ کیونکہ بعض مواقع پر فنی تحقیقات کے عدمِ اعتبار کی تصریح بھی ملتی ہے، جبکہ بعض مواقع پر ان کے عدم اعتبار کی تصریح تو نہیں ہوتی، لیکن ان پر حکم کا مدار بھی نہیں ہوتا، بلکہ سائنسی اور فنی مہارتوں کے ہوتے ہوئے سادہ طریقوں کے ذریعے صورت مسئلہ کی تحقیق پر حکم مبنی ہوتا ہے۔

اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ ایسے مواقع کا تتبع کیا جائے، جہاں فقہائے امت نے شرعی حکم کی تحقیق میں فنی مہارتوں کو بنیاد نہ بنایا ہو۔ اس مقصد کے لیے جو غور کیا گیا تو استقراء سے درج ذیل چار صورتیں معلوم ہوئیں، جہاں تجربات اور فنی مہارتوں کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے:

پہلی صورت: جہاں سائنسی تحقیق کے مقابلہ میں نص موجود ہو۔

دوسری صورت: جہاں سلف نے فنی طریقوں کے باوجود، سادہ طریقوں پر مدار رکھا ہو۔

تیسری صورت: جہاں سائنسی تحقیق حرج کا سبب ہو۔

چوتھی صورت: جہاں سائنسی تحقیق عرف متفاہم کے خلاف ہو۔

ان شاءاللہ تعالیٰ آئندہ صفحات میں ان صورتوں پر تفصیلی کلام کیا جائے گا۔

پہلی صورت

جہاں سائنسی تحقیق کے مقابلے میں نص موجود ہو

پہلی صورت یہ ہے کہ جہاں صورت مسئلہ کی تعیین میں نص موجود ہو، وہاں حضرات فقہائے کرام صورت مسئلہ کی تعیین کے لیے نص ہی کو بنیاد بناتے ہیں، اور یہ صورت بالکل ظاہر ہے۔ اس کی ایک واضح مثال ثبوت نسب کا مسئلہ ہے۔ ثبوت نسب ایک شرعی مسئلہ ہے، اس میں یہ طے کرنا کہ بچے کے ماں باپ کون ہیں؟ تو اس کا ایک طریقہ یہ ہے کہ سائنسی تجربات مثلاً: ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعے یہ دیکھا جائے کہ بچے کے اصل ماں باپ کون ہیں؟ اور پھر اس ٹیسٹ سے جو کچھ ثابت ہو، اس کی بنیاد پر یہ طے کیا جائے کہ بچے کا نسب فلاں سے ثابت ہے۔

لیکن دوسری طرف اس میں نص ہے "الولد للفراش" جس کا تقاضا یہ ہے کہ جس مرد کے لیے فراش ثابت ہے، بچہ اسی کی طرف منسوب کیا جائے اور اس کے خلاف کسی سائنسی تحقیق کو قبول نہ کیا جائے۔ حالانکہ یہاں یہ ممکن ہے کہ سائنسی تحقیق مثلاً: ڈی این اے ٹیسٹ سے واقعتاً یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ حقیقت میں بچے کا باپ کون ہے؟ لیکن چونکہ اس کے خلاف نص موجود ہے، اس لیے فقہائے کرام نے فنی مہارتوں مثلاً: قیافہ وغیرہ پر مدار نہیں رکھا ہے۔ جاء في شرح مختصر الطحاوي:

> وأيضا: قول النبي عليه الصلاة والسلام: الولد للفراش: قد انتظم ذلك جميع الوجوه التي يثبت من جهتها النسب؛ لأن

قوله: الولد: اسم للجنس، فلا شيء مما يدخل في الجنس منه إلا وقد اشتمل عليه اللفظ.

وكذلك قوله: للفراش: فليس يخلو حينئذ مما اختلفنا فيه من دعوة الرجلين ولد جارية بينهما، من أن يكون دعوة على فراش، أو لغير فراش، فإن كان لفراش: فهو لهما، وإن كان لغير فراش: فقد نفاه النبي صلى الله عليه وسلم بقصوره حكم جميع الأنساب على الفراش، فلا مدخل لقول القائف إذا في شيء من النسب.

ويدل على بطلانه من طريق النظر: اتفاق الجميع على بطلان قول القائف في النكاح، وأنه لو قال في مسألتنا: هو من غير المولين: لم يلتفت إلى قوله، فدل على أنه لا اعتبار بقوله في شيء من ذلك (۱)

اس مسئلے کو حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے اصولی طور سے یوں واضح فرمایا ہے:

"ف اصلاح ترجیح شریعت بر حقیقت

(حقیقت پر شریعت کو ترجیح دینا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نور وحی سے حقیقت حال منکشف ہوگئی تھی کہ اگر فلاں فلاں علامات کا لڑکا ہوا تو حرام سے ہے کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا امر جس میں نسبت ایسے امر عظیم کی کسی شخص کی طرف ہو ظن اور قرائن سے نہیں فرما سکتے، پس با وجود تیقن حقیقت کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف بوجہ اس کے کہ قانون شرعی اس حقیقت پر عمل کرنے سے مانع تھا، مقتضائے حقیقت مکشوفہ کو ترک فرمادیا

(۱) شرح مختصر الطحاوي للجصاص (۲۲۷/۸)

اس میں بہت بڑا مسئلہ ثابت ہو گیا جس میں اصلاح ہے عقیدہ اور عمل کی کہ شریعت کو حقیقت پر ہمیشہ ترجیح دی جائے گی اور یہ بہت بڑی رحمت ہے حق تعالیٰ کی ورنہ تمام نظام عالم کا درہم برہم ہو جاتا، مثلاً حقیقت امر یہ ہے کہ تمام اشیاء مملوک حق تعالی کی ہیں اور نسبت مجازی گو عباد کی طرف ہے مگر حقیقت کے رو برو مجاز مضمحل ہونا چاہئے سو اگر اس حقیقت پر کوئی شخص عمل کرنے لگے تو وہ اپنی اور پرائی چیزیں اور منکوحہ وغیر منکوحہ ہر صورت میں کوئی فرق نہیں کرے گا اور اس سے جو کچھ مفاسد و قبائح وشرور لازم آسکتے ہیں ظاہر ہے سو حق تعالیٰ کا فضل ہے کہ شریعت کو ان شرور کا مانع اور سد باب بنا دیا جو لوگ اس راز کو نہیں جانتے وہ اپنا عقیدہ اور عمل تباہ کر کے زندقہ والحاد میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔'' (مقالات حکیم الامت جلد ۱۲ ص ۴۹)

اس تفصیل کی روشنی میں یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ثبوت نسب کے لیے باپ کی تعیین میں چونکہ نص ہے کہ باپ وہی ہوگا، جس کے لیے فراش ثابت ہے، اس لیے بچہ صاحب فراش کی طرف منسوب ہوگا۔

اب یہاں فنی تحقیق اگر یہ ثابت کرے کہ صاحب فراش حقیقت میں باپ نہیں ہے، بلکہ فی الواقع باپ کوئی اور ہے، تب بھی ترجیح نص کو ہوگی اور بچہ صاحب فراش کی طرف منسوب ہوگا۔

۲۔ اسی صورت کی دوسری مثال یہ ہے کہ شریعت نے رمضان کی ابتداء کا مدار چاند کی رؤیت پر رکھا ہے، کیونکہ حدیث شریف میں ہے ”صوموا لرؤیته و أفطروا لرؤیته“ حالانکہ فنی حسابات اور بالخصوص جدید فلکی تحقیقات کی بنیاد پر چاند کی تحقیق ممکن ہے، لیکن چونکہ اس سلسلے میں نص موجود ہے، جس میں مدار فلکی

تحقیقات کے بجائے رؤیت پر رکھا گیا ہے، اس لیے حضرات فقہائے کرام نے فلکی تحقیقات پر مدار رکھنے کے بجائے رؤیت پر مدار رکھا ہے۔اس مسئلے میں مفصل فقہی عبارات سابق میں نقل کی جا چکی ہیں۔ حضرت اقدس مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں:

> اسی طرح رؤیت ہلال کا مسئلہ جس پر بہت سے احکام شرعیہ روزہ، حج، زکوۃ وغیرہ موقوف ہیں یہ بھی ریاضی کا مسئلہ ہے، اس کے مقررہ اُصول وضوابط سے اس کو منضبط کیا جاسکتا ہے، لیکن رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مسلمانوں کو اس سے ہٹا کر صرف مشاہدے اور رؤیت پر اس کا مدار رکھ دیا، فرمایا:۔
>
> صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَتِمُّوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلٰثِين.
>
> چاند دیکھ کر روزہ رکھو، اور دیکھ کر ہی افطار کرو، اگر کسی وجہ سے چاند مشتبہ ہو جائے یا نظر نہ آئے تو شعبان کے تیس دن پورے کر کے ماہ شعبان کو ختم کر کے رمضان کو شروع سمجھا جائے۔ (جواہر الفقہ ج ۷ ص ۳۲۰)

البتہ اس مسئلے کا ایک پہلو یہ ہے کہ اگر فلکی تحقیقات قطعی طور پر یہ قرار دیں کہ فلاں دن چاند کی رؤیت ممکن نہیں، اور اس دن کوئی شخص رؤیت کا دعوی کرے تو اس کی شہادت مقبول ہوگی یا نہیں؟ تو یہ الگ مسئلہ ہے اور اس پر حضرت شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم نے "بحوث في قضايا فقهية معاصرة" میں مفصل کلام فرمایا ہے۔ (دیکھیے: ج ۲ ص ۲۲۸ تا ۲۴۸)

دوسری صورت

جہاں فنی طریقوں کے باوجود سلف نے سادہ طریقوں کو بنیاد بنایا ہو

فنی تحقیقات کو قبول نہ کرنے کی دوسری صورت یہ ہے کہ جہاں ایک طرف فنی مہارتوں پر مبنی طریقے موجود ہوں، اور دوسری طرف عام اور سادہ طریقے ہوں، اور علمائے امت بالخصوص سلف نے فنی مہارتوں کے دستیاب ہونے کے باوجود عام اور سادہ طریقوں کو حکم شرعی کے لیے متعین کیا ہو۔ تو اس صورت میں بھی حکم کا مدار وہی عام طریقے ہوں گے، جن پر علمائے امت نے مدار رکھا ہے اور اس میں فنی مہارتوں یا سائنسی تحقیقات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

جیسا کہ سمت قبلہ کی تعیین میں فنی طریقے اور عام سادہ طریقے، دونوں خیر القرون سے چلے آرہے ہیں، لیکن ان میں سے علمائے امت نے سادہ طریقوں کو ترجیح دی ہے، حتی کہ بعض دفعہ فنی طریقوں سے تحقیق کر کے، عام طریقوں سے متعین کردہ سمت کے بارے میں علم بھی حاصل ہوا ہے کہ یہاں سمت کی تعیین میں غلطی ہوئی ہے، لیکن اس کے باوجود سمت میں تبدیلی کا حکم نہیں دیا گیا، بلکہ اسی سابقہ سمت کے مطابق عمل کیا گیا۔ چنانچہ حضرت اقدس مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں:

> اسی طرح مکہ معظمہ سے دور ممالک میں سمت قبلہ کا استخراج فنِ اصطرلاب کا مسئلہ بن جاتا ہے، رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے

اپنے قول اور عمل سے یہ واضح کر دیا کہ اس میں بھی حسابی تدقیق میں پڑنے کی ضرورت نہیں، بلکہ سادہ طور پر بغیر طول بلد اور عرض بلد کا حساب کئے ہوئے بستی کی قریبی مساجد سے ایک اندازہ قائم کر کے دوسری مساجد بنائی جائیں، اسی طرح ایک بستی سے دوسری قریبی بستی میں مساجد کا سلسلہ جاری کیا جائے، یا مشرق و مغرب، شمال وجنوب کی جہت متعین کر کے طلوع و غروب وغیرہ علامات ظاہرہ سے سمت متعین کرلی جائے۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے جب ممالک عجم کو فتح کیا، تو اسی سادہ طریق پر مساجد کی بنیاد ڈالی کہیں منقول نہیں کہ ماہرین ریاضی و اصطرلاب سے اس میں مدد لی گئی ہو۔ اور یہ اس بناء پر نہیں کہ اُس زمانے میں فن ریاضی، اضطرلاب، ہیئت کا رواج نہ تھا، یا جاننے والے نہ تھے، بلکہ ان فنون کے ماہرین کے موجود ہوتے ہوئے فلسفیانہ تدقیقات کو اسلامی یسر وسہولت اور عوام کے مذاق پر ایک بار سمجھ کر چھوڑ دیا گیا۔ (جواہر الفقہ جلد ہفتم ص ۳۲۱)

اسی طرح حضرت قدس سرہ نے ''امداد المفتین'' میں اس مسئلہ پر یوں کلام فرمایا ہے:

خلاصہ یہ ہے کہ شریعت نے مسلمانوں کو حسابی اعتبار سے صحیح سمت قبلہ کا مکلف نہیں بنایا، اسی لئے محاریب صحابہ جو اکثر شہروں میں قائم ہیں، اور انہی کو فقہائے کرام نے حجت قرار دیا ہے، وہ سب کے سب ایک رخ پر نہیں ہیں، کچھ کچھ فرق سب میں ہے، خود مسجد نبوی کو سلطان احمد بن طولون کے زمانے میں ماہرین وقت نے حسابی طور پر دیکھا تو بیت اللہ سے ۱۰ ڈگری منحرف پایا گیا، یہ واقعہ کتاب الخطط میں علامہ مقریزی

نے نقل کیا ہے حالانکہ مسجد نبوی کا سمت قبلہ ساری دنیا کی مساجد سے زیادہ صحیح ہے، کیونکہ وہ بذریعہ وحی قائم کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سمت قبلہ کی وسعت محض ناواقفیت کی بنیاد پر نہیں بلکہ فی نفسہ وسعت ہے۔ (امداد المفتین جامع ج ۳ ص ۱۲۷)

اس لیے علامہ شامی رحمہ اللہ نے متعدد حضرات کی رائے نقل فرمائی ہے، جن کے مطابق سمت قبلہ کی تعیین میں علم النجوم وغیرہ کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ ''النہر الفائق'' میں صراحت ہے کہ متون کے اطلاق سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے:

قال القهستاني: ومنهم من بناه على بعض العلوم الحكمية إلا أن العلامة البخاري قال في الكشف إن أصحابنا لم يعتبروه. اهـ. وأفاد في النهر أن دلائل النجوم معتبرة عند قوم وعند آخرين ليست بمعتبرة قال: وعليه إطلاق عامة المتون.(۱)

لیکن یہاں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مذکورہ بالا تفصیل حضرات حنفیہ کے مذہب کے زیادہ قریب معلوم ہوتی ہے، جنہوں نے استقبال قبلہ میں سمت قبلہ کا استقبال کافی قرار دیا ہے، اور ''عین قبلہ'' کا استقبال لازم قرار نہیں دیا ہے، جس میں کافی توسع ہے۔ البتہ جن حضرات نے ''عین قبلہ'' کا استقبال ضروری قرار دیا ہے، ان کے یہاں یہ وسعت معلوم نہیں ہوتی۔ چنانچہ حضرات شافعیہ نے محاریب قائم کرنے میں ماہرین کی موجودگی کو لازم قرار دیا ہے، اور اس میں عام مسلمانوں کی رائے کو معتبر نہیں مانا ہے۔

چنانچہ ''شرح المهذب'' میں ہے:

---

(۱) حاشية ابن عابدين = رد المحتار ط الحلبي (۱/۴۳۰)

(وإن لم يكن بحضرة البيت نظرت فإن عرف القبلة صلى إليها وإن أخبره من يقبل خبره عن علم قبل قوله ولا يجتهد كما يقبل الحاكم النص من الثقة ولا يجتهد وإن رأى محاريب المسلمين في بلد صلى إليها ولا يجتهد لأن ذلك بمنزلة الخبر) .... أما المحراب فيجب اعتماده ولا يجوز معه الاجتهاد ونقل صاحب الشامل إجماع المسلمين على هذا واحتج له أصحابنا بأن المحاريب لا تنصب إلا بحضرة جماعة من أهل المعرفة بسمت الكواكب والأدلة فجرى ذلك مجرى الخبر (۱)

ان حضرات نے یہ تصریح بھی فرمائی ہے کہ سمت قبلہ کی تحقیق میں ماہرین ہی کی رائے معتبر ہوگی، ملاحظہ فرمائیں:

(قوله المسلمون) أي من أهل الخبرة بذلك منهم إذ غيرهم لا اعتبار به كما هو ظاهر ونبه عليه بعض المتأخرين (۲)

اور محاریب مسلمین میں تحری اور اجتہاد کو بھی اس لیے غیر ضروری قرار دیا ہے کہ یہ سب ماہرین کی موجودگی میں اور دلائل کے پیش نظر قائم کیے گئے ہیں:

ولا يجوز له الاجتهاد في محاريب المسلمين ومحاريب معظم طريقهم وقراهم القديمة إن نشأ بها قرون من المسلمين، وإن صغرت وخربت إن سلمت من الطعن؛ لأنها لم تنصب إلا بحضرة جمع من أهل المعرفة بالأدلة فجرى ذلك مجرى الخبر عن علم إلا تيامنا وتياسرا فيجوز إذ لا يبعد الخطأ فيهما

---

(۱) المجموع شرح المهذب (۳/ ۲۰۰ ط المنيرية)

(۲) الغرر البهية في شرح البهجة الوردية (۱/ ۲۸٤)

بخلافه في الجهة ولا يجوز ذلك في محراب النبي - صلى الله عليه وسلم - ومساجده التي صلى فيها إن علمت؛ لأنه لا يقر - صلى الله عليه وسلم - على خطأ(١)

اس وجہ سے بہت سے حضرات نے ''ادلۂ قبلہ'' کے سیکھنے کو فرض عین قرار دیا ہے، جبکہ بعض نے صرف سفر میں فرض عین کہا ہے، جیسا کہ علامہ بنوری رحمہ اللہ کے رسالے سے تفصیل نقل کی جا چکی ہے۔ البتہ علامہ بنوری رحمہ اللہ نے ترجیح اسی کو دی ہے کہ فنی طریقے یعنی ادلہ قبلہ کے ذریعے سمت قبلہ کی تعیین درست ہے، لیکن لازم نہیں ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس ''قبلہ نما'' ہو اور اس کے ذریعے وہ سمت قبلہ کی تعیین کر کے نماز پڑھتا ہو تو اس کی نماز درست ہے، بشرطیکہ قبلہ نما ٹھیک طرح سے کام کرتا ہو۔

تنبيه في بيت الإبرة : من كانت عنده ساعة يعرف بها وقت الصلاة أو آلة يعرف بها سمت القبلة من الآلات التي تسمى بـ قطب نما والتي تسمى بـ قبله نما في بلاد الهند، و بيت الإبرة في بلاد العرب ينبغي أن تكفي له عن معرفة أدلة القبلة ومواقيت الصلاة إذا كانت تلك الآلات صحيحة سليمة، وأفادت ظنا عنده في معرفة تلك الأمور، فإن غلبة الظن كافية عندهم في أعمال الشرائع، ولكن لم أر من صرح به، نعم قواعدنا الفقيهة لا تأباه، وقد جري به العرف وتعامل المسلمين من غير نكير العلماء على ذلك، والله أعلم وعلمه أتم وأحكم.(٢)

---

(١) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٣٣٦/١)

(٢) بغية الأريب في مسائل القبلة والمحاريب للعلامة البنوري: ٨٣

اس صورت میں قول راجح

مذکورہ تفصیل سے جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہ کہ ذکر کردہ صورت یعنی جہاں ایک طرف فنی مہارتوں پر مبنی طریقے موجود ہوں، اور دوسری طرف عام اور سادہ طریقے ہوں، اور علمائے امت بالخصوص سلف نے فنی مہارتوں کے دستیاب ہونے کے باوجود عام اور سادہ طریقوں کو حکم شرعی کے لیے متعین کیا ہو، تو اس صورت میں حکم شرعی کی تحقیق میں فنی طریقوں کو بالکلیہ رد کرنا درست معلوم نہیں ہوتا۔ البتہ اس صورت میں یہ حجت لازمہ بھی نہیں ہیں، بلکہ ان کے ذریعے یا عام سادہ طرق کے ذریعے عمل کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے علامہ شامی رحمہ اللہ نے ان طریقوں کے عدم اعتبار کی رائے اس صورت پر محمول فرمائی ہے، جہاں پہلے سے قدیم محاریب موجود ہوں، چنانچہ فرماتے ہیں:

والظاهرأن الخلاف في عدم اعتبارها إنما هو عند وجود المحاريب القديمة، إذ لا يجوز التحري معها كما قدمناه، لئلا يلزم تخطئة السلف الصالح وجماهيرالمسلمين، بخلاف ما إذا كان في المفازة فينبغي وجوب اعتبار النجوم ونحوها في المفازة لتصريح علمائنا وغيرهم بكونها علامة معتبرة، فينبغي الاعتماد في أوقات الصلاة وفي القبلة، على ما ذكره العلماء الثقات في كتب المواقيت، وعلى ما وضعوه لها من الآلات كالربع والأسطر لاب فإنها إن لم تفد اليقين تفد غلبة الظن للعالم بها، وغلبة الظن كافية في ذلك ولايرد على ذلك ما صرح به علماؤنا من عدم الاعتماد على قول أهل النجوم في دخول رمضان لأن ذاك مبني على أن وجوب الصوم معلق

برؤية الهلال، لحديث «صوموا لرؤيته» وتوليد الهلال ليس مبنيا على الرؤية بل على قواعد فلكية، وهي وإن كانت صحيحة في نفسها، لكن إذا كانت ولادته في ليلة كذا فقد يرى فيها الهلال وقد لا يرى؛ والشارع علق الوجوب على الرؤية بالقبلة لا على الولادة، هذا ما ظهر لي، والله أعلم(۱)

اس سلسلے میں حضرت علامہ بنوری رحمہ اللہ کی رائے قول فیصل معلوم ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ عدمِ اعتبار سے اعتبارِ عدم لازم نہیں آتا، لہٰذا اعتبار فی الجملہ ثابت ہے، یعنی فنی طریقے ہی سمت قبلہ اور اوقات صلوۃ کے لیے لازم نہیں ہیں، البتہ دیگر طرق کی طرح یہ بھی معتبر ہیں۔

وما قال في جامع الرموز : ومنهم من بنى يعني أمر القبلة على بعض العلوم الحكمية إلا أن العلامة البخاري قال في بحث القياس من الكشف إن أصحابنا لم يعتبروه وبه يشعر كلام قاضيخان اهـ، فالظاهر منه أن عدم الاعتبار بالنظر إلى الوجوب لاالجواز، فالحاصل أن عدم الاعتبار لايستلزم اعتبار العدم ففهموا من قولهم لم يعتبروه أنهم اعتبروا عدمه وبينهما فرق، وكيف وكلام الشيخ الرملي وفقهاء آخرين صريح في خلافه وأنهم لم ينقلوا فيه خلافا فلعل المراد ما قررته والحق لا يعدله إن شاء الله تعالى وأنت تعلم أن عدم الاعتبار مطلقا أعني ما يستلزم اعتبار العدم أيضا مشكل كما لا يخفى على المتبصر، والله أعلم(۲)

---

(۱) حاشية ابن عابدين=رد المحتار ط الحلبي (۱/ ۴۳۰)

(۲) بغية الأريب في مسائل القبلة والمحاريب للعلامة البنوري: ۴۴

حضرت مفتی اعظم قدس سرہ کی رائے

حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ نے اپنے رسالے "تنقیح المقال فی تصحیح الاستقبال" میں اس مسئلے پر مفصل کلام فرمایا ہے، اس کے آخر میں تقریباً یہی فیصلہ فرمایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

اب صرف ایک سوال باقی رہ جاتا ہے کہ آلات رصدیہ اور حسابات ریاضیہ سے اگر اس میں کام لے لیا جاوے، تو جائز بھی ہے یا نہیں؟ اور جو جہت ان حسابات کے ذریعہ متعین کی جاوے، وہ شرعاً معتبر ہوگی یا نہیں؟ اس کے متعلق فیصلہ علامہ شامی کا یہ ہے کہ جس جگہ مساجد قدیمہ موجود نہ ہوں، وہاں تو باتفاق علماء، ان آلات وحسابات سے کام لینا جائز ہے۔ بلکہ جس شخص کو یہ فن آتا ہو، اس کے لئے ایسے مواقع میں جہاں مساجد قدیمہ موجود نہ ہوں، ضروری ہے کہ بجائے دوسری علامات و نشانات کے ان آلات وحسابات سے کام لے، کیونکہ وہ محض تحری وتخمینہ سے زیادہ مفید ظن غالب ہیں۔ اور جس جگہ مساجد قدیمہ موجود ہوں، وہاں آلات وحسابات کے ذریعہ سمت قبلہ نکالنے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض جائز قرار دیتے ہیں، بعض ناجائز۔ حضرت امام احمد بن حنبل کا قول عدم جواز کا اس تحریر میں گزر چکا ہے۔ (جواہر الفقہ: جلد ۲ صفحہ ۴۷۴)

تیسری صورت

جہاں سائنسی تحقیق عرفِ عام کے خلاف ہو

مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ ایک صورت یہ ہے کہ بعض سائنسی تحقیقات ''عرف متعارف بین الناس'' کے خلاف ہوتی ہیں، جبکہ شریعت نے احکام میں سہولت کی خاطر عرف متعارف بین الناس کا اعتبار کیا ہے، جیسا کہ شروع میں عرض کیا جا چکا ہے۔ اس لیے اس اصل کے پیش نظر ایسی تحقیق جو عرف متعارف بین الناس کے خلاف ہو، اس پر بھی حکم شرعی کا مدار نہیں رکھا جائے گا، بلکہ جہاں ایک طرف سائنسی تحقیق ہو اور دوسری طرف عرف متعارف بین الناس ہو تو اس صورت میں سائنسی تحقیق کے بجائے عرف متعارف یا متفاہم بین الناس کو اختیار کیا جائے گا۔ اس کی مثال کے لیے ''تکملة فتح الملهم'' سے ہمارے حضرت کی شاندار بحث ملاحظہ فرمائیں:

مسألة الروبيان

وأما الروبيان أو الإربيان الذى يسمى في اللغة المصرية جمبرى، وفي اللغة الأردية ''جهينگا'' وفى الإنكليزية Shrimp أو Prawn فلا شك في حلته عند الأئمة الثلاثة، لأن جميع حيوانات البحر حلال عندهم. وأما عند الحنفية، فيتوقف جوازه على أنه سمك أو لا. فذكر غير واحد من أهل اللغة أنه نوع من السمك، قال ابن دريد في جمهرة اللغة ۳: ٤١٤:

وإربيان ضرب من السمك، وأقره في القاموس وتاج العروس ١٤٦:١، وكذلك قال الدميرى في حياة الحيوان ٤٧٣:١ : «الروبيان هو سمك صغير جدا أحمر» وأفتى غير واحد من الحنفية بجوازه بناء على ذلك، مثل صاحب الفتاوى الحمادية. وقال شيخ مشايخنا التهانوى رحمه الله في إمداد الفتاوى ١٠٣:٤ : «لم يثبت بدليل أن للسمك خواص لازمة تنتفى السمكية بانتفائها ، فالمدار على قول العدول المبصرين ... وإن حياة الحيوان للدميرى الذى يبحث عن ماهيات الحيوان يصرح بأن الروبيان هو سمك صغير .... فإنى مطمئن إلى الآن بأنه سمك ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا .

ولكن خبراء علم الحيوان اليوم لايعتبرونه سمكا، ويذكرونه كنوع مستقل، ويقولون: إنه من أسرة السرطان دون السمك، وتعريف السمك عند علماء الحيوان، على ما ذكر في دائرة المعارف البريطانية ٣٠٥:٩ (طبع ١٩٥٠م) : هوحيوان ذو عمود فقرى، يعيش في الماء ويسبح بعواماته، ويتنفّس بغلصمته. وإن الإربيان ليس له عمود فقرى، ولا يتنفس بغلصمته. وإن علم الحيوان اليوم يقسم الحيوانات إلى نوعين كبيرين: الأول الحيوانات الفقرية (Vertebrate)وهى التى لهاعمود فقرى فى الظهر ولها نظام عصبى يعمل بواسطته، والثاني: الحيوانات غير الفقرية التي ليس لها عمود فقرى، وإن السمك يقع في النوع الأول، والإربيان في النوع الثانى الذى ذكر في دائرة المعارف البريطانية ٣٦٣:٦ (طبع (أن التسعين فى المائة من الحيوانات الحية تتعلق بهذا النوع، وإنه

يحتوى على ١٩٨٨م) الحيوانات القشرية والحشرات.

وكذلك عرف البستانى السمك فى دائرة المعارف ٦٠: ١٠ بقوله: «حيوان من خلق الماء وآخر رتبة الحيوانات الفقرية دمه أحمر يتنفس في الماء بواسطة خياشيم، وله كسائر الحيوانات الفقرية هيكل عظمى وكذلك محمد فريد وجدى عرفه بقوله: «السمك من الحيوانات البحرية، وهويكون الرتبة الخامسة من الحيوانات الفقرية، دمها بارد أحمر تتنفس من الهواء الذائب في الماء بواسطة خياشيمها ، وهى محلاة بأعضاء تمكنها من المعيشة دائما في الماء، وتعوم فيه بواسطة عوامات، ولبعضها عوامة واحدة.

وإن هذه التعريفات لا تصدق على الإربيان وإنه ينفصل عن السمك بأنه ليس من الحيوانات الفقرية . فلو أخذنا بقول خبراء علم الحيوان فإنه ليس سمكا ، فلا يجوز على أصل الحنفية، ولكن السؤال هنا : هل المعتبر فى هذا الباب التدقيق العلمي في كونه سمكا أو يعتبر العرف المتفاهم بين الناس؟ ولا شك أن عند اختلاف العرف يعتبر عرف أهل العرب، لأن استثناء السمك من ميتات البحر إنما وقع باللغة العربية، وقد أسلفنا أن أهل اللغة أمثال ابن دريد ، والفيروزآبادي ، والزبيدي ، والدميرى كلهم ذكروا أنه سمك. فمن أخذ بحقيقة الإربيان حسب علم الحيوان قال بمنع أكله عند الحنفية، ومن أخذ بعرف أهل العرب قال بجوازه، وربما يرجح هذا القول بأن المعهود من الشريعة في أمثال هذه المسائل الرجوع إلى العرف المتفاهم بين الناس، دون التدقيق

في الأبحاث النظرية، فلا ينبغي التشديد في مسألة الإربيان عند الإفتاء، ولا سيما في حالة كون المسالة مجتهدا فيها من أصلها، ولا شك أنه حلال عند الأئمة الثلاثة، وإن اختلاف الفقهاء يورث التخفيف كما تقرر في محله، غير أن الاجتناب عن أكله أحوط وأولى وأحرى، والله سبحانه وتعالى أعلم (۱)

اس بحث سے مدلل انداز میں یہ واضح ہوا کہ مچھلی کی تعریف میں ''عرف متفاہم بین الناس'' کا اعتبار ہوگا، اس میں ''حیاتیات'' کے ماہرین کی تعریفات کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ خطاب شریعت میں عرف متعارف بین الناس کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ سائنسی تجربات کا۔ اس لیے اگرچہ ''جھینگا'' حیاتیات کی تعریف کے پیش نظر مچھلی نہیں ہے، تاہم عرف اور لغت میں مچھلی کا جو تصور ہے، اس کی رو سے یہ مچھلی ہے، لہٰذا عرف پر بناء کر کے اسے مچھلی قرار دیا جائے گا، اور سائنسی تعریف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

''عرفِ حادث خاص'' کا حکم

لیکن اس صورت کے ساتھ اس قید کا اضافہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفصیل تب ہے، جب کسی صورت میں عرف پہلے سے موجود ہو، جیسا کہ مذکورہ مثال میں ظاہر ہے کہ مچھلی کے بارے میں عرف موجود ہے۔ تو جہاں عرف پہلے سے موجود ہو، وہاں اس عرف کی تعیین کے لیے عام لوگوں کے درمیان متعارف اور متفاہم تصور کو دیکھا جائے گا، نہ کہ سائنسی ماہرین کی آراء کو۔ تاہم جہاں کسی صورت میں پہلے سے عرف موجود ہی نہ ہو، اور بعد میں کوئی عرف حادث قائم ہوجائے، مثلاً:

---

(۱) تکملة فتح الملهم لشيخ الإسلام محمد تقي العثماني: (ج ۳ ص ۵۱۳)

ایک نئی سائنسی اصطلاح قائم ہوجائے یا نئی سائنسی ایجاد سامنے آئے، تو ظاہر ہے اس اصطلاح کی وضاحت یا اس نئی ایجاد کی حقیقت وماہیت، سائنسی بنیاد پر متعین ہوگی۔

وجہ یہ ہے کہ یہ بھی عرف خاص کی ایک صورت ہے جو شرعا معتبر ہے۔ چنانچہ اصولیین نے عرف حادث کی تعریف میں اس کی وضاحت کی ہے کہ کوئی خاص طبقہ یا خاص اہل فن جس اصطلاح کو ترویج دیں، وہ عرف خاص میں داخل ہے۔ جاء في المحصول للإمام الرازي رحمه الله:

> وأما القسم الثاني وهو العرف الخاص فهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والكسر و القلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة ولاشك في وقوعه(١)

وفي البحر المحيط:

> [العرف الخاص] وأما العرف الخاص: فكاصطلاح كل ذي علم على ألفاظ خصوها بمعان مخالفة للمفهوم اللغوي، كاصطلاح المتكلم في الجوهروالعرض، واصطلاح الفقيه في الجمع والفرق، واصطلاح الجدلي في الكسر والنقض والقلب، واصطلاح النحوي في الرفع والنصب والجر، فجميع هذه الطوائف لم يضعوا هذه الألفاظ لتلك المعاني المخصوصة، وإنما استعملوها استعمالا غالبا حتى صارت هي المتبادرة إلى الذهن حالة التخاطب، فهذا هو معنى الوضع في العرف

---

(١)المحصول للرازي(١/٢٩٨)

الشرعي والعام والخاص،(١)

مذکورہ بالا عبارات سے عرف خاص کا مفہوم اور اس کی حقیقت واضح ہے۔ درج ذیل عبارات سے اس کی حجیت بھی واضح ہوجاتی ہے۔ قال في الأشباه:

والحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره.

فأقول على اعتباره: ينبغي أن يفتى بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم، ويصير الخلو في الحانوت حقا له؛ فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه منها ولا إجارتها لغيره، ولو كانت وقفا. وقد وقع في حوانيت الجملون بالغورية أن السلطان الغوري لما بناها أسكنها للتجار بالخلو وجعل لكل حانوت قدرا أخذه منهم، وكتب ذلك بمكتوب الوقف وكذا أقول على اعتبار العرف الخاص، قد تعارف الفقهاء بالقاهرة النزول عن الوظائف بمال يعطى لصاحبها وتعارفوا ذلك فينبغي الجواز، وأنه لو نزل له وقبض منه المبلغ ثم أراد الرجوع عليه لايملك ذلك، ولاحول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وقد اعتبروا عرف القاهرة في مسائل؛ منها ما في فتح القدير من دخول السلم في البيت المبيع في القاهرة دون غيرها؛ لأن بيوتهم طبقات لا ينتفع بها إلا به.(٢)

وقال العلامة السيوطي رحمه الله:

العرف الخاص هل ينزل في التأثير منزلة العرف العام.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٢٣١/٢)

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص:٨٩)

والظاهر تنزيله في أهله بتلك المنزلة. انتهى.(۱)

وفي الفروق للقرافي:

وأما العرف الخاص فإن كان محصورا لم تؤثر معارضته للعرف العام وإن كان غير محصور اعتبر ونزل منزلة العام في الأصح فافهم اهـ.(۲)

ان عبارات کی روشنی میں واضح ہے کہ چونکہ سائنس بھی ایک مستقل فن ہے، اسی طرح اہل سائنس ایک مستقل طبقہ اہلِ فن ہیں، لہٰذا ان کی اصطلاحات کے مفاہیم میں اور سائنسی ایجادات کی ماہیات کی تحقیق میں ان کی رائے معتبر ہوگی، اور متعلقہ مسائل کی شرعی تحقیق میں ان کو بنیاد بنایا جائے گا۔

مثلا: تصویر کی حرمت کے متعلق یہ معلوم امر ہے کہ نص نے تصویر کی حقیقت شرعیہ کی بنیاد پر اسے ناجائز قرار دیا ہے، اس کی حقیقت شرعیہ وہی ہے، جسے ہمارے اکابر نے ''عکسِ دائم'' یا ''پائیدار اور محفوظ نقش'' وغیرہ سے تعبیر فرمایا ہے، اور اس میں استقرار اور ثبات کو بنیادی شرط کے طور پر ذکر فرمایا ہے، نیز اسی بنیاد پر آئینے اور پانی کے عکس وغیرہ کو تصویر سے مختلف مانا ہے۔

اب اس باب میں ''ڈیجیٹل تصویر'' ایک، نیا مسئلہ ہے، جو جدید سائنسی آلات اور ڈیجیٹل کیمروں کی ایجاد ہے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ عرف عام میں اس کے اندر مذکورہ بالا حقیقت شرعیہ کے تحقق یا عدمِ تحقق کے متعلق کوئی تصور موجود نہیں ہے، بلکہ اس کے متعلق ماہرین ہی بتا سکتے ہیں کہ ڈیجیٹل تصویر ایک پائیدار اور محفوظ نقش ہے یا نہیں؟ اس لیے اس میں سائنسی ماہرین کی رائے معتبر ہوگی، اور آگے اسی

---

(۱) الأشباه والنظائر للسيوطي (ص: ۹۲)

(۲) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق (۳/۱۹۰)

سائنسی رائے کی بنیاد پر ڈیجیٹل تصویر کی ممانعت یا جواز کا فیصلہ کیا جائے گا، اس میں عام لوگوں کی رائے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ وهذا أصل كبير ينسحب عليه فروع معاصرة كثيرة متعلقة بفقه الطب وفقه الحلال.

چوتھی صورت

جہاں سائنسی تحقیق حرج کا سبب ہو

مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ ایک صورت یہ ہے کہ بعض سائنسی تحقیقات انتہائی تدقیق پر مبنی ہوتی ہیں، حتیٰ کہ خود ماہرین کا اس میں اختلاف ہوتا ہے، جس کی وجہ سے ان میں ظنیت کے ساتھ ساتھ تطبیق کی پیچیدگی بھی ہوتی ہے۔ نیز ان کو اگر عمل کے لیے اختیار کیا جائے تو اس سے شدید حرج لازم آئے۔ اس لیے یہ کہنا بجا ہوگا کہ ایسی صورت میں اس طرح کی سائنسی تحقیق پر شرعی حکم کا مدار رکھنا مزاج شریعت کے خلاف ہے۔

اس صورت کو حضرت اقدس مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ نے مکبر الصوت کے مسئلے پر گفتگو کے تحت یوں بیان فرمایا ہے:

> مذکورہ اصول کے مطابق آلۂ مکبر الصوت کے ذریعہ سنائی دینے والی آواز کو ظاہر و متعارفِ عوام کے موافق متکلم کی اصلی آواز ہی کہا جائے گا، گو فنی تدقیقات بالفرض یہی ثابت کردیں کہ وہ اصل آواز نہیں، بلکہ اس کا عکس ہے، کیونکہ اس صورت میں اصل آواز اور اس آلہ کی آواز کا فرق اس قدر دقیق ہوگا کہ وہ عوام تو کیا خود ماہرین سائنس کو بھی واضح نہ ہوا، اسی لیے ان میں اختلاف رہا تو ایسی تدقیقات فلسفیہ جن کا ادراک ماہرین فن بھی مشکل سے کرسکیں، احکام شرعیہ کا مدار نہیں ہوسکتی، بلکہ ان احکام میں حسب ظاہر اس کو اصل متکلم کی آواز قرار دیا جائے گا،

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم! (جواہر الفقہ ج ۷ ص ۳۴۲)

اس سے معلوم ہوا کہ جو سائنسی تحقیق، تدقیقِ زائد پر مبنی ہو، حتیٰ کہ خود ماہرین کو اس میں اختلاف ہو، تو اس کو حرج کی وجہ سے حکم شرعی کے لیے بنیاد نہیں بنایا جاسکتا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ انقلاب ماہیت سے شرعاً احکام بدل جاتے ہیں، لیکن انقلاب ماہیت کے بعد یہ تحقیق کرنا کہ سو فی صد ماہیت تبدیل ہوئی ہے یا نہیں؟ تو یہ اگرچہ بسا اوقات کیمیاوی تجزیے کے ذریعے ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اس پر عمل بلاشبہ سخت پیچیدہ کام ہے۔ دوسرا یہ کہ اس طرح کی تدقیقِ زائد میں اصل مسئلے کی نوعیت کا درست ادراک بھی مشکل ہوتا ہے، اور مختلف مرکبات کے مختلف کیمیاوی تجزیے الگ الگ نتائج دیتے ہیں، جس میں یکسانیت نہ ہونے کی وجہ سے ان پر حکم شرعی کا مدار رکھنا حرج سے خالی نہیں ہے۔ جیسا کہ سرکے اور مردار کی چربی کا شراب اور صابن میں استحالے کے بعد، جب ان کا کیمیاوی تجزیہ کیا جاتا ہے تو پتہ چلتا ہے کہ سرکے میں شراب اور صابن میں چربی کی بہت معمولی مقدار تاحال باقی ہے اور ان کا مکمل استحالہ نہیں ہوا ہے۔ دوسری طرف فقہی پہلو سے اگر دیکھا جائے تو شراب کا ایک قطرہ یا مردار کا معمولی جزو ماء قلیل میں گرجائے تو اس کی نجاست کے لیے کافی ہے۔ لیکن تمام فقہائے کرام نے سرکے اور صابن کو پاک قرار دیا ہے۔ وجہ یہی ہے کہ صابن اور سرکے میں مردار کی چربی اور شراب کی تحقیق ایسی سائنسی تدقیق پر مبنی ہے جو بوجوہ حرج کا سبب ہے، اس لیے اس طرح کی سائنسی تحقیق کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جو مذکورہ تفصیل کے مطابق واضح طور سے حرج کا سبب ہو۔

یہ صورت ایک اور مثال سے بھی واضح ہوجائے گی۔ وہ یہ کہ مائیکروسکوپ کی

ایجاد کے بعد انسانوں نے ان دیکھے حیوانات کی ایک دنیا دریافت کی ہے، جس کا اب جدید آلات کے ذریعے عام مشاہدہ کیا جاتا ہے، اور اس کے مطابق ہمارے کھانے پینے اور ہوا میں لاکھوں اور کروڑوں بیکٹیریا، وائرس اور دیگر خوردبینی جاندار پائے جاتے ہیں۔ یہ جاندار اپنی ذات میں اور ان سے منسلکہ نجاسات اور اسبابِ حرمت کے اعتبار سے دیکھے جائیں تو نجاست اور حرمت کا سبب بننے چاہئیں۔ لیکن یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ خود ان کی تحقیق اور ان سے منسلکہ دیگر مواد کی تحقیق اور پھر ان کا ہمارے اشیائے خورد ونوش پر اثر کی تحقیق، انتہائی دشوار کام ہے۔ پھر ان پر عمل میں بھی واضح طور سے حرج پایا جاتا ہے۔ اس لیے اس طرح کی سائنسی تدقیق کو حکم شرعی کے لیے بنیاد بنانا واضح طور پر مزاج شریعت کے خلاف ہے، کیونکہ شریعت کے احکام یسر اور سہولت پر مبنی ہیں، نہ کہ تنگی اور حرج پر۔

حاصل کلام

حضرات فقہائے کرام کے کلام پر غور کرنے اور کتب فقہ کے مطالعے کے نتیجے میں استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ چار صورتوں میں درج بالا تفصیل کے مطابق سائنسی تحقیقات کو احکامِ شرعیہ کے لیے بنیاد نہیں بنائے جائے گا۔ ممکن ہے ان کے علاوہ بعض دیگر صورتیں بھی ہوں، تاہم فی الحال جو تتبع ہوسکا، اس کی بنیاد پر یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ان چار مواقع کے علاوہ دیگر مواقع پر فنی مہارات اور سائنسی تحقیقات کو صورت مسئلہ کی تحقیق کے لیے بنیاد بنایا جاسکتا ہے۔ واللہ تعالی اعلم

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ فقہی احکام کی تعیین کے لیے کن مواقع پر سائنسی تحقیقات کا اعتبار کیا جائے گا اور کن مواقع پر نہیں؟ اس سلسلے میں جو اصول اور مواقع ذکر کیے گیے ہیں، ان کی تطبیق کو سمجھنے کے لیے چند معاصر تطبیقات

ذکر کی جاتی ہیں، لیکن اس سے پہلے مذکورہ بحث سے متعلق چند مزید اشکالات اور ان کے جوابات ذکر کیے جاتے ہیں، اس کے بعد ان شاء اللہ تعالی معاصر تطبیقات کی طرف جائیں گے۔

پانچویں بحث

چند اشکالات اور ان کے جوابات

پانچویں بحث

چند اشکالات اور ان کے جوابات

۱۔''شرعی احکام کی بناء ایسے سادہ اصولوں پر ہے جو سب کے لیے قابل عمل ہوں''

زیر بحث مسئلے میں ایک اشکال عام طور پر یہ سامنے آتا ہے کہ شرعی احکام کی بناء ایسے سادہ طریقوں پر ہے، جو سب انسانوں کے لیے قابل عمل ہوتے ہیں، حتی کہ کسی جنگل اور پہاڑ پر رہنے والا شخص بھی آسانی سے ان پر عمل کرسکتا ہے۔ جبکہ سائنسی تحقیقات اور فنی دقائق ہر انسان کے بس کا روگ نہیں ہیں، چند ماہرین ہی ان کو سرانجام دے سکتے ہیں۔ اب اگر احکام شرعیہ کو ان دقائق پر مبنی کیا جائے گا، تو چند انسان ہی ان پر عمل کرسکیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک شرعی حکم پر عمل کرنے کا مسئلہ ہے اور دوسری چیز حکم شرعی کی تحقیق ہے۔ جہاں تک اول الذکر کا تعلق ہے تو اس میں یہ کہنا درست ہے کہ شریعت نے ایسے احکام دیے ہیں، جن پر کوئی بھی شخص بسہولت عمل کرسکتا ہے۔ لیکن جہاں تک حکم شرعی کی تحقیق کا تعلق ہے، تو اس مسئلے میں شریعت نے ہمیں اس کا مکلف نہیں بنایا ہے کہ ہر کوئی حکم شرعی کی تحقیق کرے، بلکہ احکام شرعیہ کا علم ضروری حد تک فرض ہے، باقی فرض کفایہ ہے۔ اور ظاہر ہے حکم شرعی کی تعیین کے لیے صغری کی تحقیق اور اس کے لیے سائنسی تحقیقات کے اعتبار کا تعلق بھی اس دوسرے مسئلے سے ہے، جس کی تحقیق ہر شخص کے لیے

ضروری نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے چند ماہرین کا ہونا کافی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ حکم شرعی کی تعیین میں صغری اور کبری دونوں کی تحقیق فرض کفایہ ہے، فرض عین نہیں ہے۔ اس لیے اس مقصد کے لیے چند ماہرین کا ہونا کافی ہے، ہر شخص کے لیے اس کی تحقیق از خود ضروری نہیں ہے۔ اس لیے یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ چونکہ سائنسی تحقیق ہر کسی کے لیے ممکن نہیں ہے، اس لیے اگر ان کو احکام شرعیہ کے لیے بنیاد بنایا جائے گا تو اس سے عام لوگوں کو دین پر عمل کرنا مشکل ہوگا۔

۲۔ کیا فقہی ضابطے قطعی ہوتے ہیں؟

ایک اشکال یہ سامنے آتا ہے کہ سائنسی تحقیقات ظنیات پر مبنی ہوتی ہیں، جو آئے روز بدلتی رہتی ہیں، جبکہ فقہی ضابطے قطعی ہوتے ہیں، اس لیے شرعی حکم کے لیے ظنیات کو بنیاد بنانا درست نہیں ہے۔

سائنسی تحقیقات قطعی ہوتی ہیں یا ظنی؟ اس کا جواب پہلی بحث کے تحت تفصیل سے گزر چکا ہے۔ جہاں تک فقہی ضابطوں کا تعلق ہے تو وہ صرف قطعی نہیں ہوتے، بلکہ فقہائے کرام وحی، عقل اور حواس (تجربہ اور مشاہدہ) تینوں ذرائع علم کو سامنے رکھ کر ضوابط وضع فرماتے ہیں، جن میں قطعی اور ظنی دونوں طرح کے ضابطے ہوتے ہیں، نیز ان ہی ظنی اور قطعی ضابطوں پر فقہائے کرام احکام شرعیہ کی بنیاد رکھتے ہیں۔ سائنسی تجربات بھی چونکہ قطعی اور ظنی دونوں طرح کے ہوتے ہیں، اس لیے سائنسی تجربات پر بھی احکام کی بناء درست ہے۔ البتہ اس میں یہ تفصیل ہوگی کہ جہاں حکم شرعی قطعی اصول پر مبنی ہو، وہاں قطعی تجربات کا اعتبار کیا جائے گا، اور ظنی سائنسی تحقیقات کو اس صورت میں بنیاد نہیں بنایا جائے گا۔ اور جو حکم ظنی اصول کا تقاضا کرتا ہو، وہ ظنی تجربات پر بناء کرے گا۔

چنانچہ فقہائے کرام نے ''غذا اور علاج معالجے کی شرعی حیثیت'' پر گفتگو کرتے ہوئے تصریح فرمائی ہے کہ غذا شرعا ضروری ہے، کیونکہ اس سے جان بچنا یقینی ہے، جبکہ دوا شرعا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اس سے جان بچنا یقینی نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ بیان فرماتے ہیں کہ دوا سے جان بچنا تجربات سے معلوم ہے، اور تجربے کی رو سے دوا کی تاثیر افراد کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ لہٰذا اس سے قطعی طور پر یہ علم حاصل نہیں ہوتا کہ دوا سے یقینا جان بچ جائے گی، اس لیے شرعا علاج کو ضروری بھی نہیں قرار دیا جائے گا۔ اور چونکہ غذا سے جان بچنا یقینی ہے، اس لیے بقدر ضرورت غذا لینا ضروری اور واجب ہے۔

جاء في الهندية:

اعلم بأن الأسباب المزيلة للضرر تنقسم إلى مقطوع به كالماء المزيل لضرر العطش والخبز المزيل لضرر الجوع وإلى مظنون كالفصد والحجامة وشرب المسهل وسائر أبواب الطب أعني معالجة البرودة بالحرارة ومعالجة الحرارة بالبرودة وهي الأسباب الظاهرة في الطب وإلى موهوم كالكي والرقية أما المقطوع به فليس تركه من التوكل بل تركه حرام عند خوف الموت وأما الموهوم فشرط التوكل تركه إذ به وصف رسول الله - صلى الله عليه وسلم وآله - المتوكلين وأما الدرجة المتوسطة وهي المظنونة كالمداواة بالأسباب الظاهرة عند الأطباء ففعله ليس مناقضا للتوكل بخلاف الموهوم وتركه ليس محظورا بخلاف المقطوع به بل قد يكون أفضل من فعله في بعض الأحوال وفي حق بعض الأشخاص فهو على درجة بين الدرجتين كذا في الفصول العمادية في الفصل الرابع والثلاثين(١)

---

(١) الفتاوی العالمکیریة=الفتاوی الهندية(٣٥٥/٥)

لیکن علاج معالجے ہی کے باب میں جہاں تداوی بالمحرم کے مسئلے پر فقہائے کرام نے کلام فرمایا ہے، وہاں یہ تصریح فرمائی ہے کہ اگر کسی حرام چیز کے متعلق علم ہو جائے کہ فلاں مرض کی شفاء اسی سے متعین ہے، تو اس صورت میں اس ناجائز ذریعے سے علاج جائز ہے، اور فرماتے ہیں کہ یہاں شفاء کا علم حاصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ظن غالب کے درجے میں علم ہو، کیونکہ یقینی طور پر علم حاصل ہو جانا مشکل ہے۔ کما فی الشامیة:

قال في الفتح: وأهل الطب يثبتون للبن البنت أي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع العين. واختلف المشايخ فيه، قيل لا يجوز، وقيل يجوز إذا علم أنه يزول به الرمد.

ولا يخفى أن حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب على الظن وإلا فهو معنى المنع. ولا يخفى أن التداوي بالمحرم لا يجوز في ظاهر المذهب،(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ جہاں حکم شرعی کے ترتب کے لیے علم قطعی ضروری ہو، وہاں ظنی سائنسی تحقیق کو معتبر مان کر اس پر ایسے متعلقہ حکم کی بناء درست نہیں ہے۔ البتہ جہاں حکم کا مدار ظنی صورت مسئلہ پر ہو، وہاں ظنی سائنسی تحقیق کو بنیاد بنا کر اس پر متعلقہ حکم شرعی کی بناء درست ہے۔

۳۔ غیر مسلم سائنس دان کی تحقیق کا اعتبار

یہ ایک حقیقت ہے کہ آج کل اکثر سائنسی تحقیقات کا سہرا غیر مسلم سائنس دانوں کے سر بندھا ہے۔ اس لیے زیر بحث مسئلے میں ایک اہم اشکال یہ ہوتا ہے کہ احکام شرعیہ کی بنیاد غیر مسلم ماہرین کی تحقیق پر کیسے رکھی جا سکتی ہے؟

---

(۱) الدر المختار و حاشیة ابن عابدین (رد المحتار) (۲۱۱/۳)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلے میں وہی تفصیل ہے جو فقہائے کرام نے خبر اور شہادت کے باب میں فرمائی ہے۔ جس کے مطابق دیانات میں اور شہادت میں کافر کے قول کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ مسلمان فاسق کے قول کا بھی اعتبار نہیں ہے، نیز اس میں عدد وغیرہ کی دیگر شرائط بھی ہیں، جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔

البتہ جہاں تک معاملات یا محض اشیاء کی حقیقت و ماہیت سے متعلق سائنسی تحقیق کا تعلق ہے، تو اس میں کافر کی رائے بھی معتبر ہے، کیونکہ ظاہر ہے کافر بھی عاقل ہے، اور ان کے تجربات بھی اسی طرح مفید علم ہیں، جس طرح مسلمان کے تجربات مفید علم ہوتے ہیں۔ جاء في المبسوط:

ويأتي بيان المسألة في موضعه، وعن محمد بن الزبير - رضي الله عنه - قال استشار الناس عمر - رضي الله عنه - في شراب مرقق، فقال رجل من النصارى: إنا نصنع شرابا في صومنا، فقال عمر - رضي الله عنه -: ائتني بشيء منه قال:فأتاه بشيء منه قال: ما أشبه هذا بطلاء الإبل كيف تصنعونه؟ قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه، ويبقى ثلثه، فصب عليه عمر - رضي الله عنه - ماء، وشرب منه، ثم ناوله عبادة بن الصامت - رضي الله عنه -، وهو عن يمينه فقال عبادة ما أرى النار تحل شيئا، فقال عمر يا أحمق أليس يكون خمرا؟ ثم يصير خلا، فنأكله، وفي هذا دليل إباحة شرب المثلث، وإن كان مشتدا، فإن عمر - رضي الله عنه - استشارهم في المشتد دون الحلو، وهو مما يكون ممريا للطعام مقويا على الطاعة في ليالي الصيام، وكان عمر - رضي الله عنه- حسن النظر للمسلمين، وكان أكثر الناس مشورة في أمور الدين خصوصا فيما يتصل بعامة المسلمين، وفيه دليل أنه لا بأس بإحضار بعض أهل الكتاب

مجلس الشورى، فإن النصراني الذي قال ما قاله قد كان حضر مجلس عمر - رضي الله عنه - للشورى، ولم ينكر عليه.

وفيه دليل أن خبر النصراني لا بأس بأن يعتمد عليه في المعاملات إذا وقع في قلب السامع أنه صادق فيه، وقد استوصفه عمر - رضي الله عنه -، فوصفه له، واعتمد خبره حتى شرب منه،(۱)

وفي البحر:

قال - رحمه الله -: (ويقبل قول الكافر في الحل والحرمة) قال الشارح وهذا سهو لأن الحل والحرمة من الديانات ولا يقبل قول الكافر في الديانات، وإنما يقبل قوله: في المعاملات خاصة للضرورة لأن خبره صحيح لصدوره عن عقل ودين يعتقد فيه حرمة الكذب والحاجة ماسة إلى قبول قوله لكثرة وقوع المعاملات اهـ.(۲)

وفي درر الحكام:

قال في الكنز ويقبل قول الكافر في الحل والحرمة وقال الزيلعي هذا سهو؛ لأن الحل والحرمة من الديانات ولا يقبل قول الكافر في الديانات، وإنما يقبل في المعاملات خاصة للضرورة أقول ليس الساهي صاحب الكنز؛ لأن مراده بالحل والحرمة ما يحصل في ضمن المعاملات لا مطلق الحل والحرمة كما توهم بدليل أنه قال في الكافي ويقبل قول الكافر في الحل والحرمة حتى لو كان له أجير مجوسي أو خادم مجوسي فأرسله ليشتري له لحما فاشترى وقال اشتريته من يهودي أو

---

(۱) المبسوط للسرخسي (۷/۲٤)

(۲) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (۸/۲۱۲)

نصراني أو مسلم وسعه أكله، وإن كان غير ذلك لم يسعه أكله ثم قال وأصله أن خبر الكافر في المعاملات مقبول بالإجماع لصدوره عن عقل ودين مانع من الكذب ومساس الحاجة إلى قبوله لكثرة المعاملات وكونه من أهل الشهادة في الجملة فظهر أن مراده ما ذكرنا والعجب أنه بعدما اعترض عليه بهذا الاعتراض نقل محصول كلام الكافي وكان عليه أن يقول بدل الاعتراض أراد بالحل والحرمة ما يحصل في ضمن المعاملات ويجعل كلام الكافي قرينة عليه فليتأمل(١)

وفي الدر مع جامع البحار:

وأصله أن خبر الكافر مقبول بالاجماع في المعاملات لا في الديانات، وعليه يحمل قول الكنز: ويقبل قول الكافر في الحل والحرمة: يعني الحاصلين في ضمن المعاملات لا مطلق الحل والحرمة كما توهمه الزيلعي(٢)

اس لیے معاملات کے ضمن میں اور نفس الامر کی تحقیق کی حد تک کافر کی رائے مفید علم ہوگی۔ آگے حکم شرعی کے لیے اس کو بنیاد بنانے میں وہی تفصیل ہوگی جو خبر اور شہادت کے باب میں فقہائے کرام ذکر کر چکے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ گزشتہ ابحاث کے تحت کئی صورتیں ایسی گزری ہیں، جن میں فقہائے کرام نے صورت مسئلہ کی تحقیق کے لیے غیر مسلم کے قول کو لیا ہے۔ جیسا کہ ہڈی میں احساس کے متعلق صاحب سعایہ نے جالینوس کا قول ذکر کیا ہے۔

قال البيضاوي في تفسيره فيه دليل على أن العظم ذو حيوة

---

(١) درر الحكام شرح غرر الأحكام (٣١١/١)

(٢) الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (ص ٦٥١)

فيؤثر فيه الموت كسائر الأعضاء انتهى ونقل الخفاجي في حواشيه عن كتاب التيسير لابن زهر اختلف كلام جالينوس في العظام هل لها احساس أم لا (۱)

اسی طرح منی، مذی اور ودی کی طہارت ونجاست پر کلام سے پہلے، ان اشیاء کی حقیقت پر گفتگو فرمائی ہے، اور اس کے لیے فلاسفہ کی آراء نقل کی ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

ومن ههنا حصحص لك أن للمرأة أيضا منيا كما أن الرجل منيا والولد مخلوق منهما كما شهدت به القرآن والأحاديث والآثار وأجمع عليه فقهاء الأمصار ولم يخالف فيه إلا طائفة من الفلاسفة فقال رأسهم ارسطا طاليس أنه لامنى للمرأة غير أن دم الطمث لها فيه قوة التوليد واختار رئيس فلاسفة الإسلام الشيخ ابو علي بن سينا أن لها رطوبة شبيهة بالمنى لايصدق المنى عليها لكن المختار عند محققي الفلاسفة والأطباء ايضا هو وجوب المنى لها ودلائل مذاهبهم مع مالها وما عليها مذكورة في الشفا لابي علي وشرح القانون للعلامة قطب الدين الشيرازي وقال محمد بن محمود الآملي في شرح القانون الحق أن لها منيا لكن لا كمنى الرجل انتهى وفي شرح موجز القانون لنفيس بن عوض الحق أن لها منيا فان رطوبة تخرج من أوعية المنى مع لذة ودفق ويكون سببا لوجود حيوان وتكون رائحته شبيهة بالطلع وللمراة رطوبة بهذه الصفات أما الأولى فلأن جالينوس شهد بأنه رآى وعاء المنى في بعض النساء عملوا من رطوبة بيضاء لزجة وأما الثانية فلأنها تحتلم

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية (ص: ٤٣٩)

ويصب منيها وتلتذ لذة عظيمة وأما الثالثة فلأن منى المراة يندفق من باطن رحمها كما صرح به الشيخ ابو علي وأما الرابعة فلأنها سبب تولد الجنين بما فيه من القوة المنعقدة وأما الخامسة فلأن كثيرا من النساء يشهدن بأنا نشعر من منينا رائحة الطلع انتهى اذا عرفت هذه كله فاعلم أن المنى والمذى و الودى كلها مشتركة في النجاسة كما ستطلع على تحقيقه(۱)

"شرح التلقین" میں ایک مسئلے پر اصولی گفتگو کے ذریعے اس مسئلے کو یوں بیان کیا گیا ہے:

وقد قال ابن الموّاز لا يردّ المبيع بالعيب إلاّ أن يجتمع عليه رجلان عدلان من أهل البصر والمعرفة، أوامرأتان فيما لا يطّلع عليه إلاّ النّساء، كعيوب الفرج والحمل وشبهه، فإنّ امرأتين تقومان مقام رجلين للضرورة إليهما. ومن يعلم علمه، وقرأ كتبه، وصحب علماءه، فإنّ هذا ينبغي أيضًا أن يتطلّب فيه ثبوته بشهادة من كان عدلًا عارفًا بهذه الأدواء الّتي لا يعرفها إلاّ الأطبّاء. فإن لم يوجد من يعرف هذا إلاّ من ليس بعدل من أهل الإسلام أو من غيرهم من اليهود والنّصارى اكتفى بهم في هذا. ومن هذه الطّريق تقبل للضّرورة إليه كما تقبل شهادة الصبيان في الجراح للضّرورة إليها. (۲)

وفي القوانين الفقهية:

الباب التاسع في العيوب والغبن وفيه فصلان

(الفصل الأول) في العيوب وكتمانها غش محرم بإجماع وفيه

---

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية (ص:۲۳۵)

(۲) شرح التلقين (۷۲۶/۲)

أربع مسائل (المسألة الأولى) في شروط القيام بالعيب ومن اشترى سلعة فوجد فيها عيبا فله القيام به بشرطين (الشر الأول) أن يكون العيب أقدم من التبايع ولا يكون حادثا عند المشتري إلا في العهدتين ويعرف حدوثه أو قدمه بالبينه أو باعتراف المحكوم عليه أو بالعيان فإن لم يعرف بشيء من ذلك واختلف البائع والمشتري في قدمه وحدوثه نظر إليه أهل البصر ونفذ الحكم بما يقتضي قولهم سواء كانوا مسلمين أو نصارى(۱)

اسی طرح شروع میں فقہ الواقع کے دلائل کے تحت اس پر اصولی کلام گزر چکا ہے کہ مفسرین اور فقہائے کرام کے نزدیک آیت کریمہ ''فاسئلوا اھل الذکر'' میں ''اھل الذکر'' سے مراد اہل علم ہیں، چاہے مسلمان ہوں یا غیر مسلم۔

بلکہ حضرات مفسرین اور فقہائے کرام نے شہادت کے باب میں بھی اس پر کلام فرمایا ہے کہ مسلمان کے خلاف کافر کی شہادت معتبر ہے یا نہیں؟ اس میں بھی اگرچہ اختلاف ہے، لیکن اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ کم ازکم معاملات میں اور اسی طرح اشیاء کی حقیقت و ماہیت وغیرہ کی تحقیق میں غیر مسلم ماہر کی رائے معتبر ہوگی۔

شہادت کے باب میں اختلاف کا مسئلہ ''تفسیرِ مظہری'' کی درج ذیل عبارت سے واضح ہوجائے گا۔

(مسئلة:) ولا يجوزشهادة كافر على مسلم فى شيء من الأحكام وقال أكثر المفسرين معنى قوله تعالى منكم أى من أهل دينكم وملتكم ومن غيركم أى من غير ملتكم وبه قال ابن عباس وأبوموسى الأشعري وسعيد بن المسيب وابراهيم

---

(۱)(ص:۱۷۵)

النخعي وسعيد ابن جبير ومجاهد وعبيدة فقال النخعي وجماعة هى منسوخة وكانت شهادة أهل الذمة مقبولة فى الابتداء ثم نسخت فان شهادة الكافر على المسلم لا يسمع وذهب قوم إلى أنها ثابتة وقالوا إذا لم يجد مسلمين ليشهد كافرين قال شريح من كان بأرض غربة ولم يجد مسلما يشهد على وصية فاشهد كافرين فشهادتهما جائزة ولايجوز شهادة كافر على مسلم إلا على وصية وعن الشعبي أن رجلا من المسلمين حضرته الوفاة بدقوقا ولم يجد مسلما يشهده على وصية فاشهد رجلين من أهل الكتاب فقدما الكوفة بتركته وأتيا الأشعري فأخبراه وقد ما بتركته ووصيته فقال الأشعري هذا أمر لم يكن بعد الذي كان فى عهد النبي ﷺ فاحلفهما وأمضى شهادتهما قلت ولو كان حكم هذه الاية ثابتة يجب أن يرد اليمين على الورثة ان ظهر كذب الشاهدين فى الشهادة على الوصية بوجه(۱)

۴۔سائنسی ماہرین کی آراء میں اختلاف ہوتو ایسی صورت میں کیا کیا جائے؟

ایک اہم اشکال یہ ہے کہ متعدد سائنسی تحقیقات ایسی ہیں، جن میں ماہرین کا اختلاف ہوتا ہے، ایسی صورت میں کس کی رائے اختیار کی جائے گی؟ نیز گزشتہ ابحاث میں یہ موقف بھی اختیار کیا گیا ہے کہ اگر سائنسی تحقیق، اس قدر تدقیقِ زائد پر مشتمل ہوکہ خود ماہرین کے لیے فیصلہ کرنا مشکل ہو، اور ان کی آراء میں اختلاف ہو، تو ایسی تحقیق کو حکم شرعی کے لیے بنیاد بنانا مشکل ہے۔ اس پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ خود فقہائے کرام نے ماہرین کی آراء میں اختلاف کے باوجود، ان میں سے بعض

---

(۱)التفسير المظهري(۲۰۱/۳)

کی رائے کو لیا ہے، اور اس پر حکم شرعی کا مدار رکھا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ماہرین کے درمیان مطلق اختلاف مضر نہیں ہے، بلکہ مراد اختلاف کی ایک خاص صورت ہے، یعنی گزشتہ صفحات میں جو یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ دقیق سائنسی تحقیق کو حکم شرعی کے لیے بنیاد بنانا مشکل ہے، جیسا کہ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہٗ نے آلۂ مکبر الصوت کے ذریعۂ صحت صلوۃ کے متعلق فرمایا ہے، تو اس سے مراد ایسی سائنسی تحقیق ہے، جو انتہائی تدقیق پر مشتمل ہو اور خود ماہرین کے لیے اس میں فیصلہ کرنا مشکل ہو، اور اس تدقیق کی وجہ سے ان کی آراء میں اختلاف ہو، نیز ایسی صورت میں سائنسی تحقیق کو اگر حکم شرعی کے لیے بنیاد بنایا جائے تو اس سے حرج لازم آئے۔

واقعہ یہ ہے کہ خود فقہائے کرام نے ایسی صورتوں کو ذکر فرمایا ہے، اور اس پر کلام فرمایا ہے کہ اگر ماہرین کی رائے میں اشکال یا اختلاف ہو، تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے گا؟ ایسی مختلف صورتیں فقہائے کرام نے ذکر فرمائی ہیں اور مختلف صورتوں کا الگ الگ حل ذکر فرمایا ہے۔

چنانچہ بعض صورتوں میں تصریح فرماتے ہیں کہ اگر کسی مسئلے میں ماہرین کا اختلاف ہو، تو اس میں متفقہ صورت کو لیا جائے گا۔ مثلاً: دراہم یا دنانیر میں ماہرین کا اختلاف ہوجائے کہ فلاں دراہم جید ہیں یا ردی؟ تو یہ دراہم جن پر اختلاف واقع ہورہا ہے، یہ عقد میں کسی پر لازم نہیں ہوں گے۔ اس کے بجائے جن دراہم پر اتفاق ہو، وہ لازم ہوں گے۔ کما فی مواہب الجلیل:

(فرع:) قال في النوادر في ترجمة اختلافهما فيما يرد بعيب: وإذا اختلف أهل البصر في الدنانير، أو الدراهم فقال بعضهم: جياد، وبعضهم رديئة، فلا يعطى إلا ما يجتمع عليه، وما لا يشك

فيه، وتصير معيبة باختلافهم فيها فليس له أن يعطيه معيبا اهـ. وسيأتي في باب السلم عند قول المصنف: وإلا فسد ما يقابله لا الجميع على الأحسن اهـ.(۱)

لیکن ظاہر ہے یہ تفصیل تب ہے، جب ماہرین کا یہ اختلاف ایسی صورت میں ہو، جہاں کوئی متفق علیہ صورت بھی نکلتی ہو، تو ایسی صورت میں مذکورہ تفصیل کے مطابق متفق علیہ صورت کو متعین کیا جائے گا۔ لیکن اگر ایسے مسئلے میں اختلاف ہوجائے، جہاں کوئی متفق علیہ صورت نہ نکلتی ہو، تو پھر کیا کیا جائے گا؟

ایسی صورت میں فقہائے کرام نے یہ فرمایا ہے کہ ماہرین میں سے جو زیادہ علم رکھنے والے ہیں، ان کی رائے کو لیا جائے گا، اور اگر علم میں برابر ہوں، تو جس طرف ماہرین کی اکثریت ہو، ان کی رائے کو اختیار کیا جائے گا، اور اگر عدد میں بھی مساوی ہوں، تو مسئلے کی نوعیت کے اعتبار سے ترجیح کے لیے کوئی اور اضافی قرینہ دیکھا جا سکتا ہے۔ مثلا: یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے کہ مرض الموت میں تصرفات کے باب میں مرض کی نوعیت میں ماہرین کی رائے معتبر ہے، لیکن اگر اختلاف ہو، تو اعلم کی رائے کا اعتبار ہوگا، اور اگر علم میں تساوی ہو، تو عدد کو دیکھا جائے گا، پھر اگر عدد میں بھی برابری ہو، تو جو ماہر، مرض الموت ہونے کی رائے پیش کرے، اس کی رائے کو ترجیح دی جائے گی، کیونکہ وہ دوسروں کے مقابلے میں ایک اضافی پہلو پر مطلع ہو چکا ہے۔

كما في الحاوي للماوردي:

فلو اختلفوا في المرض فحكم بعض بأنه مخوف موح . وقال بعضهم غير مخوف ، رجع إلى قول الأعلم منهم، فإن استووا في العلم وأشكل على الأعلم ، رجع إلى قول الأكثر

---

(۱) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (۴۸۰/۴)

منهم عددا ، فإن استووا في العدد رجع إلى قول من حكم بالمخوف؛لأنه قد علم من غامض المرض ماخفي على غيره.(۱)

وفي بحر المذهب للروياني:

فلو اختلفوا في المرض فحكم بعض بأنه مخوف موح. وقال بعضهم غير مخوف: رجع إلى قول الأعلم منهم فإن استووا في العلم، وأشكل على الأعلم:رجع إلى قول الأكثر منهم عددًا، فإن استووا في العدد رجع إلى قول من حكم بالمخوف، لأنه قد علم من غامض المرض ما خفي على غيره.(۲)

اسی قبیل کی ایک صورت یہ ہے کہ اگر مبیع میں عیب کے تحقق کے حوالے سے ماہرین کا اختلاف ہوجائے، تو ان دونوں میں جو زیادہ عادل ہوگا، اس کی رائے کو لیا جائے گا۔

ولو اختلف أهل البصر في العيب، فقال بعضهم: يوجب الرد، وقال بعضهم: لا يوجبه فللمتيطي عن الموَّازيَّة وابن مزين وغيرهما يستقطان؛ لأنه تكاذيب قال بعض الموثقين، إن تكافأتا في العدالة وإلا حكم بالأعدل.(۳)

ان کے علاوہ اور بھی کئی صورتیں ہیں، جن میں ماہرین کے اختلاف کی صورت میں فقہائے کرام نے مختلف حل ذکر فرمائے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ایک مستقل بحث ہے، اور اس کی الگ سے تحقیق کی ضرورت ہے کہ ماہرین میں اختلاف کی صورت میں حضرات فقہائے کرام کے مذاہب کیا ہیں؟

---

(۱)الحاوي للماوردي-الفكر(۸۳۱/۸)

(۲)بحر المذهب للروياني(۱۲۹/۸)

(۳)المختصر الفقهي لابن عرفة(۴۹۸/۵)

"الموسوعة الفقهية الكويتية" میں متعدد صورتوں کو جمع کیا گیا ہے۔ تفصیل وہاں دیکھی جاسکتی ہے۔

اختلاف أهل الخبرة:

إذا اختلف أهل الخبرة في التقويم، أو الخرص، أو العيب في المبيع، أو نحو ذلك فللفقهاء في كل مسألة آراء تنظر في مواضعها. منها:.....الخ (۱)

حاصل یہ ہے کہ فقہائے کرام نے ماہرین کے اختلاف کی صورتوں پر الگ سے کلام فرمایا ہے، جس کی تفصیل اپنے مقام پر دیکھی جاسکتی ہے۔ تاہم جہاں ماہرین کی آراء تدقیق زائد پر مشتمل ہوں، اور اس پر عمل حرج کا سبب ہو، تو وہاں ماہرین کی تحقیقات کے بجائے ظاہر کو دیکھا جائے گا، یا دیگر شرعی اصولوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا۔

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ فقہائے کرام نے ماہرین کی آراء میں اختلاف کے باوجود ان کا اعتبار کیا ہے، اور ان کو احکام شرعیہ کے لیے بنیاد بنایا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ فقہائے کرام نے جن صورتوں میں ماہرین کے اختلاف کے باوجود ان کا اعتبار کیا ہے، تو وہ صورتیں لامحالہ اوپر ذکر کردہ صورتوں پر محمول کی جائیں گی، مثلاً: جس فقیہ کے اوپر کسی ماہر کا قول واضح ہوا ہوگا، تو انہوں نے اس کو اختیار کیا ہوگا، یا یہ کہ ان میں اعدل یا اکثریت کی رائے کو بنیاد بنا کر فیصلہ کیا ہوگا۔ واللہ تعالی اعلم

---

(۱) الموسوعة الفقهية الكويتية (۲۵/۱۹)

معاصر تطبیقات

معاصر تطبیقات

گزشتہ صفحات میں یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ حضرات فقہائے کرام نے حکم شرعی کی تعیین کے سلسلے میں صورت مسئلہ کی تحقیق کے لیے ماہرین کی رائے کو معتبر قرار دیا ہے، اور مختلف مسائل میں متعلقہ شعبہ ہائے حیات کے ماہرین کی آراء پر احکام شرعیہ کی بناء کی ہے۔لیکن جدید سائنسی تحقیقات میں روز افزوں ترقی کی وجہ سے بعض دفعہ ایسی تحقیقات سامنے آتی ہیں، جو گزشتہ تحقیقات اور ماہرین کی آراء کو غلط ثابت کرتی ہیں۔اس قسم کی جدید تحقیقات سے ایسے احکام شرعیہ کے بارے میں سوالات پیدا ہوتے ہیں، جن کی بناء ان سابقہ تحقیقات پر ہوتی ہے۔اس لیے اہل علم کے سامنے اس سلسلے میں بنیادی طور یہ مسئلہ سامنے آتا ہے کہ ان جدید تحقیقات کے پیش نظر، ان پر مبنی احکام شرعیہ پر کیا اثر پڑے گا؟

اس کا جواب وہی ہے، جو علامہ شامی رحمہ اللہ نے عرف کے بدلنے کی صورت میں، اس پر مبنی احکام شرعیہ کے بدلنے کے متعلق ارشاد فرمایا ہے۔وہ فرماتے ہیں کہ فقہی مذاہب کے وہ مسائل جن کی تصریح اصل مذہب میں موجود ہے، لیکن ان کی بناء کسی خاص عرف پر ہے، تو اگر یہ عرف بعد میں بدل جائے گا، تو اس پر مبنی حکم بھی بدل جائے گا، کیونکہ خود ائمہ مجتہدین اگر اس وقت ہوتے، تو وہ بھی اس نئے عرف کے پیش نظر مسئلے کا حکم بدل دیتے۔ملاحظہ فرمائیں:

فإن قلت: العرفُ يَتَغيَّرُ ويَخْتَلِفُ باختلاف الأزمان، فلو طرأ عرف جديد هل للمفتي في زماننا أن يُفتي على وفقِه ويُخالف المنصوص في كتب المذهب؟ وكذا هل للحاكم الآن العمل

بالقرآئن؟ قلت: مبنى هذه الرسالة على هذه المسألة.

فاعلم أنّ المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يُخالفوه إلا لتغير الزّمان والعُرف، وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قالوه ما يُسْتَخْرَجُ به الحقُّ من ظالم، أو يدفع دعوى متعنت ونحوه بعدم سماع دعواه أو بحبسه أو نحوه.(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ سائنسی یا فنی تحقیق پر مبنی مسئلہ، اس فنی تحقیق کے بدلنے سے بدل جائے گا، کیونکہ اس سلسلے میں عرف اور فنی تحقیق کا ایک ہی اثر ہے، یعنی دونوں کے ذریعے صورت مسئلہ کی تحقیق مطلوب ہے، جس پر حکم شرعی مرتب ہوتا ہے۔ اس لیے جب عرف یا فنی تحقیق کے بدلنے سے صورت مسئلہ بدلے گی، تو لا محالہ اس پر مرتب حکمِ شرعی بھی بدل جائے گا۔

لیکن اس سلسلے میں کافی غور وخوض کی ضرورت ہے، کیونکہ گزشتہ صفحات میں ہم پڑھ آئے ہیں کہ سائنسی تحقیقات کی نوعیت کیا ہے؟ کونسی تحقیق ظنی اور کونسی قطعی ہوتی ہے؟ اس لیے ہر طرح کی سائنسی تحقیق اس سلسلے میں موثر نہیں ہے، بلکہ گزشتہ صفحات میں ذکر کردہ تفصیلات کی روشنی میں سائنسی تحقیق کی نوعیت اور متعلقہ شرعی حکم پر اس کے اثر کا بغور جائزہ لیا جائے گا، اس کے بعد فیصلہ کیا جائے گا۔

اس طور پر جدید مسائل کی تحقیق میں غور کرنے سے متعدد صورتیں سامنے آتی ہیں، مثلاً: بعض دفعہ سائنسی تحقیق نص یا عرف متفاہم کے خلاف ہوتی ہے، یا بعض دفعہ سائنسی تحقیق اس قدر تدقیق پر مبنی ہوتی ہے کہ خود ماہرین اس میں الجھے نظر آتے ہیں۔ اسی طرح بعض دفعہ یہ ہوتا ہے کہ سائنسی تحقیق مطلوبہ معیار کے مطابق حکم شرعی

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدین: ج ۲ ص ۱۲۸

کی تحقیق میں موثر ہوتی ہے، لیکن غور کرنے سے پتہ چل جاتا ہے کہ دراصل اس نئی سائنسی تحقیق سے حکم شرعی کے متعلق ذکر کردہ ایک علت پر اثر پڑتا ہے، تاہم ایک دوسری علت یا بعض دیگر علتیں تاحال حکم شرعی کے حق میں موجود ہیں، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ جو علت نئی سائنسی تحقیق کی وجہ سے کمزور ثابت ہوگی، وہ ثبوتِ حکم میں موثر نہیں ہوگی، لیکن چونکہ حکم کے حق میں دیگر علتیں موجود ہیں، اس لیے اس نئی سائنسی تحقیق سے اصل حکم پر اثر نہیں پڑے گا، بلکہ وہ بدستور قائم رہے گا۔

البتہ جہاں ذکر کردہ تفصیلات کے مطابق نئی سائنسی تحقیق مکمل طور پر صورت مسئلہ کو بدل دے، اور براہ راست حکم شرعی پر اثر انداز ہو، تو ظاہر ہے علامہ شامی رحمہ اللہ کی تصریح کے مطابق ایسی صورت میں حکم شرعی بدل جائے گا۔

اس تفصیل کو سامنے رکھ کر اب آئندہ چند صفحات میں جدید مسائل پر غور کریں گے، اور یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ اس سلسلے میں جدید سائنسی تحقیقات کہاں تک متعلقہ احکامِ شرعیہ میں موثر ہیں؟ واللہ تعالی ولی التوفیق۔

اس حصے میں درج ذیل چار جدید مسائل کے شرعی حل پر کلام کیا جائے گا۔

پہلا مسئلہ: کان میں دوا ڈالنے سے فسادِ صوم کی بحث

دوسرا مسئلہ: جدید طبی معیار کے ذریعے خنثی کی جنس کی تعیین

تیسرا مسئلہ: اجزاء میتہ کی تحقیق

چوتھا مسئلہ: دماغی موت کی شرعی حیثیت

پہلا مسئلہ

کان میں دوا ڈالنے سے فسادِ صوم کی بحث

پہلا مسئلہ

کان میں دوا ڈالنے سے فسادِ صوم کی بحث

حضرات حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ روزے کی حالت میں کان میں دوا ٹپکانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اسی طرح رضاعت کے باب میں یہ تصریح موجود ہے کہ مدت رضاعت میں بچے کے کان میں دودھ ٹپکانے سے حرمت رضاعت ثابت ہوجائے گی۔ اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ کان میں دوا یا دودھ ٹپکانے سے، یہ جوف دماغ تک پہنچتا ہے، جس کی وجہ سے مذکورہ حکم مرتب ہوتا ہے، یعنی مذکورہ حکم، کان اور دماغ کے درمیان منفذ کی تحقیق پر مرتب ہے، چنانچہ عبارات میں اس کی تصریح موجود ہے، اور آگے یہ تصریح بھی موجود ہے کہ اگر خشک دوا ٹپکائی جائے تو اس پر حکم مرتب نہیں ہوگا، کیونکہ عادتاً خشک دوا کان سے دماغ تک پہنچنا متیقن نہیں ہے، اگرچہ بعض حضرات نے خشک اور تر دوا میں تفصیل نہیں فرمائی ہے، لیکن بہرحال ان عبارات سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ یہاں حکم کا مدار کان اور دماغ کے درمیان منفذ پر مرتب ہے۔ اس کے لیے درج ذیل عبارات ملاحظہ فرمائیں:

قال في شرح مختصر الطحاوي:

قال: (ومن استعط، أو احتقن وهو صائم ذاكر لصومه: كان عليه القضاء بلا كفارة، وكذلك من قطر في أذنه) ....

فلذلك قال أبو حنيفة في الجائفة: إذا داواها بدواء رطب: فطره؛ لوصوله إلى الجوف، وفي اليابس: لا يفطره؛ لأنه لا يصل إلى الجوف، ولو علم وصوله إلى الجوف: فطره.

ولم يختلف الجواب في الرطب واليابس من جهة الرطوبة واليبوسة، وإنما اختلف من جهة أن اليابس لا يصل في العادة إلى الجوف، والرطب يصل، فهذا اعتبار جار في كل ما وصل إلى الجوف، واستقر فيه، مما يستطاع منه الامتناع في العادة(١)

وفيه أيضا:

قال: (السعوط والوجور يحرمان كما يحرم الرضاع).

وذلك لقول النبي ﷺ: الرضاعة من المجاعة وقوله: الرضاع ماأنبت اللحم وأنشز العظم، وهذا المعنى يحصل بالسعوط والوجور؛ لأن السعوط يحصل إلى الدماغ، وينزل إلى الجوف، فيغذي ويسد الجوعة، والوجور يصل إلى الجوف فيغذي(٢)

وجاء في المبسوط:

(قال:) والسعوط والوجور يثبت الحرمة؛ لأنه مما يتغذى به الصبي، فإن السعوط يصل إلى الدماغ فيتقوى به، والوجور يصل إلى الجوف(٣)

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ کان میں دوا ٹپکانے سے فساد صوم اور حرمت رضاعت کا حکم کان اور دماغ کے درمیان منفذ کی تحقیق پر مبنی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ گزشتہ ادوار میں ماہرین کی رائے یہی تھی کہ کان اور دماغ کے درمیان منفذ موجود ہے، جس کی وجہ سے کان میں دوا ٹپکانے سے یہ دماغ تک پہنچتی ہے۔

لیکن جدید میڈیکل سائنس کی تحقیق یہ ہے کہ کان اور دماغ کے درمیان منفذ موجود نہیں ہے، چنانچہ ڈاکٹر محمد علی البار فرماتے ہیں:

---

(١) شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤٦١/٢)

(٢) شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٢٧٣/٥)

(٣) المبسوط للسرخسي (١٣٤/٥)

وهناك فتحة في الأذن الوسطى وتتصل بقناة أستاكيوس التي تصل إلى البلعوم وتعرف بالقناة البلعومية السمعية، ولكن الأذن الخارجية (وتشمل الصيوان وقناة السمع الخارجية) تفصلها عن الأذن الوسطى الطبلة وهي غشاء جلدي. ولهذا فإن إفرازات الأذن الخارجية أو وضع قطرات من الدواء أو الماء أو أي سائل في الأذن الخارجية لا تصل إلى الأذن الوسطى، وبالتالي لا تصل إلى القناة السمعية البلعومية (قناة أستاكيوس) إلا إذا كانت طبلة الأذن مخروقة.

وفي الحالات العادية فإن وضع عود في الأذن أو وضع قطرة دواء في الأذن أو نقطة من ماء فإنها لا تصل إلى الأذن الوسطى، وبالتالي لا تصل إلى البلعوم إلا عن طريق المسام الموجودة في الطبلة، وبما أن الطبلة تشبه الجلد فتأخذ حكمه ولا يوجد من يقول: أن وضع الماء على الجلد يسبب الإفطار.

ولهذا من يقول من الفقهاء بأن إدخال عود أو وضع قطرة من الدواء في الأذن (والطبلة غير مخروقة) مفسد للصيام لا حجة له في ذلك. أما إذا كانت الطبلة مخروقة وبالتالي يمكن وصول قطرات إلى البلعوم، فإن هناك وجه لهذا القول، وإن كان ما يصل إلى البلعوم منها ضئيل جدًا، وربما كان أقل مما يصل إلى البلعوم بعد المضمضة بغير مبالغة (۱)

اس جدید تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ خارجی کان اور کان کے اندرونی حصے کے درمیان ایک پردہ حائل ہوتا ہے، جو بیرونی حصے کی رطوبات کو اندرونی حصے تک پہنچنے سے روکتا ہے، اس لیے جب کان کے بیرونی حصے میں دوا وغیرہ ٹپکائی جاتی ہے، تو وہ

---

(۱) مجلة مجمع الفقه الإسلامي (۷۲۷/۱۰)

بھی اس پردے کی وجہ سے کان کے اندرونی حصے تک نہیں پہنچ پاتی، الا یہ کہ کان کا پردہ پھٹ چکا ہو، جبکہ عادتاً یہ سالم ہوتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کان اور جوفِ دماغ کے درمیان منفذِ معتبر موجود نہیں ہے، اور جب یہ ثابت ہوا کہ کان اور دماغ کے درمیان منفذ موجود نہیں ہے، تو اس پر مرتب حکم بھی مختلف ہوجائے گا، یعنی کان میں دوا یا دودھ ٹپکانے سے فسادِ صوم یا ثبوتِ حرمتِ رضاعت کا حکم مرتب نہیں ہوگا۔ الا یہ کہ کان کا پردہ پھٹ گیا ہو جو عادتاً سلامت رہتا ہے۔

مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کی رائے

چنانچہ اس وجہ سے مجمع الفقہ الاسلامی جدہ نے یہی موقف اپنایا ہے، ذیل میں مجمع کی قرار کا متعلقہ حصہ نقل کیا جاتا ہے:

قرار رقم: ۹۳ (۱/ ۱۰)

بشأن المفطرات في مجال التداوي

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره العاشر بجدة بالمملكة العربية السعودية خلال الفترة من ۲۳-۲۸ صفر ۱٤۱۸هـ الموافق ۲۸ حزيران (يونيو) -۳ تموز (يوليو) ۱۹۹۷م،

بعد اطلاعه على البحوث المقدمة في موضوع المفطرات في مجال التداوي،والدراسات والبحوث والتوصيات الصادرة عن الندوة الفقهية الطبية التاسعة التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، بالتعاون مع المجمع وجهات أخرى، في الدار البيضاء بالمملكة المغربية في الفترة من ۹-۱۲ صفر ۱٤۱۸هـ الموافق ۱٤-۱۷ حزيران (يونيو) ۱۹۹۷م، واستماعه للمناقشات

التي دارت حول الموضوع بمشاركة الفقهاء والأطباء،والنظر في الأدلة من الكتاب والسنة، وفي كلام الفقهاء،

قرر ما يلي:

أولًا: الأمور الآتية لا تعتبر من المفطرات:

١ قطرة العين، أو قطرة الأذن، أوغسول الأذن، أو قطرة الأنف، أوبخاخ الأنف، إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق.[۱]

''مجلس تحقیق مسائل حاضرہ'' (جامعہ دار العلوم کراچی) کی رائے

یہی موقف جامعہ دار العلوم کراچی کی ''مجلس تحقیق مسائل حاضرہ'' نے اپنایا ہے، ذیل میں اس کا متعلقہ حصہ پیش خدمت ہے:

''فقہائے کرام کے نزدیک کان میں دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ دوا جوفِ معتبر یعنی دماغ یا حلق تک پہنچ جاتی ہے۔ وھو الاصل فی الافطار ـــــ اب رہی یہ بات کہ کان میں دوا ڈالنے سے کیا دوا واقعتا حلق یا دماغ کی طرف کسی منفذ کے ذریعہ منتقل ہوتی ہے یا نہیں؟ تو یہ مسئلہ فقہ سے تعلق نہیں رکھتا، بلکہ طب اور فن ''تشریح الابدان'' سے تعلق رکھتا ہے، اور اس بارے میں اطباء کے متفق علیہ قول کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، جبکہ قرآن وسنت کی نصوص سرے سے موجود ہی نہ ہوں، اور فقہاء کے اقوال خود محتمل ہوں، اور ان میں بھی فقہاء نے خود تشریح البدن کو مدار حکم بنایا ہو۔ چنانچہ فقہاء رحمہم اللہ نے اس کی صراحت فرمادی ہے کہ ان جیسے مسائل (تشریح البدن) کا تعلق فقہ سے نہیں ہے (بلکہ طب سے ہے) یعنی ان جیسے مسائل میں نص شرعی نہ ہونے کی بناء پر فقہاء کی آراء تشریح اعضاء کے بارے میں اطباء کی آراء سے ماخوذ یا

---

(۱) مجلة المجمع (العدد العاشر ج ۲ ص ۷)

ان پر مبنی ہیں۔۔۔۔اب یک عرصہ سے تمام اطباء اور تشریح الابدان کے تمام ماہرین اس بات پر متفق ہیں کہ کان کے اندر سے دماغ تک کوئی راستہ موجود نہیں ہے، اور اس بات پر بھی سارے اطباء اور ماہرین متفق ہیں کہ عام صحت مند آدمی کے کان سے حلق تک بھی کوئی ایسا راستہ کھلا ہوا نہیں ہے کہ جس سے دوا یا پانی حلق میں خود بخود جا سکے کیونکہ کان کے آخر میں ایک باریک مگر مضبوط پردہ ہے، جس نے حلق یا دماغ کی طرف جانے کا راستہ مسدود کیا ہوا ہے، اور عام حالات میں کان میں ڈالے جانے والی کوئی بھی دوا یا غذا حلق تک نہیں جاتی، الا یہ کہ کسی کے کان کا پردہ پھٹ جائے، یا کان کے پردہ میں واضح سوراخ ہو جائے، تو ایسی بیماری یا غیر معمولی صورت حال میں دوا اندرونی کان سے حلق کی طرف منتقل ہو سکتی ہے، ورنہ نہیں۔۔۔۔اب جبکہ تمام اطباء اور تشریح ابدان کے ماہرین اس بات پر متفق ہیں کہ کان میں دوا ڈالنے سے دماغ تک اس کے پہنچنے کا کوئی راستہ نہیں، اور اس بات پر بھی متفق ہیں کہ کان میں دوا ڈالنے کی صورت میں حلق تک اس کے پہنچنے کا بھی عام حالات میں کوئی راستہ نہیں تو اس کا جوف معتبر تک پہنچنا ثابت نہیں ہوتا اور مذاہب اربعہ اس بات پر بھی متفق ہیں کہ منافذ معتبرہ سے جوف معتبر تک پہنچنے ہی سے روزہ فاسد ہوتا ہے، اس کے بغیر نہیں۔۔۔۔ان تمام امور پر غور کرنے کے بعد ''مجلس تحقیق مسائل حاضرہ'' اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ:

کان کے اندر پانی تیل، یا د دوا ڈالنے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، الا یہ کہ کسی شخص کے کان کا پردہ پھٹا ہوا ہو اور وہ پانی تیل یا دو وغیرہ اس کے حلق تک پہنچ جائے۔ البتہ اس کے باوجود اگر کوئی شخص قدیم جمہور فقہاء کے قول کے مطابق خود احتیاط کرے اور روزہ کی حالت میں کان کے اندر دوا ڈالنے کے بجائے افطار کے بعد تیل یا دوا وغیرہ ڈالے تو اس

کے لئے ایسا کرنا بلاشبہ بہتر اور شبہ سے بعید تر ہوگا۔بحوالہ تبویب نمبر: (۱۰/۵۱۱) دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی''

شرکائے مجلس کے اسمائے گرامی:

۱۔حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب رحمہ اللہ تعالی
۲۔حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم
۳۔حضرت مولانا مفتی محمود اشرف عثمانی صاحب رحمہ اللہ تعالی
۴۔حضرت مولانا مفتی عبد الرؤف سکھروی صاحب مدظلہم
۵۔حضرت مولانا مفتی عبد المنان صاحب مدظلہم
۶۔حضرت مولانا مفتی عبد اللہ صاحب مدظلہم
۷۔حضرت مولانا مفتی اصغر علی ربانی رحمہ اللہ تعالی
۸۔حضرت مولانا مفتی محمد کمال الدین صاحب مدظلہم
۹۔حضرت مولانا عصمت اللہ صاحب مدظلہم
۱۰۔حضرت مولانا شاہ تفضل علی صاحب مدظلہم
۱۱۔حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدظلہم
۱۲۔حضرت مولانا مفتی محمد افتخار بیگ صاحب مدظلہم
۱۳۔حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب مدظلہم
۱۴۔حضرت مولانا محمد حسان صاحب مدظلہم
۱۵۔حضرت مولانا خلیل احمد صاحب مدظلہم
۱۶۔حضرت مولانا زبیر شمسی صاحب مدظلہم
۱۷۔حضرت مولانا زبیر اشرف صاحب مدظلہم
۱۸۔حضرت مولانا عمران اشرف صاحب مدظلہم
۱۹۔حضرت مولانا یحییٰ صاحب مدظلہم
۲۰۔حضرت مولانا محمد حنیف خالد صاحب مدظلہم

دوسرا مسئلہ

جدید طبی معیار کے ذریعے خنثی کی جنس کی تعیین

دوسرا مسئلہ

جدید طبی معیار کے ذریعے خنثیٰ کی جنس کی تعیین

''خنثیٰ'' کا تعارف اور اقسام

خنثیٰ سے مراد ایسے افراد ہیں، جو پیدائشی طور پر ناقص جنس رکھتے ہیں۔ پھر ناقص جنس رکھنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، بعض دفعہ نر اور مادہ، دونوں کی جنسی علامات اور اعضاء پائے جاتے ہیں، جبکہ بعض دفعہ کسی بھی جنس کی علامات ظاہر نہیں ہوتیں۔ فقہائے کرام نے ان دونوں صورتوں کو ذکر فرمایا ہے۔

قال الخنثى من يكون له آلة الرجال وآلة النساء والشخص الواحد لا يكون ذكرا وأنثى ولكن يحتمل أن يكون ذكرا وآلة النساء في حقه نقصان بمنزلة موضع شجة لم تلتئم ويحتمل أن يكون أنثى وآلة الرجال في حقها زيادة بمنزلة الأصبع الزائدة[١]

وفي المغني:

الخنثى: هو الذى له فى قبله فرجان؛ ذكر رجل، وفرج امرأة. ولا يخلو من أن يكون ذكرا أو أنثى، قال الله تعالى: وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى. وقال تعالى: وبث منهما رجالا كثيرا ونساء. فليس ثم خلق ثالث[٢]

---

(١) تحفة الفقهاء(٣/٣٥٧)

(٢) المغني لابن قدامة(١٠/٩٤

وفيه أيضا:

فصل: وقد وجدنا في عصرنا شيئا شبيها بهذا، لم يذكره الفرضيون، ولم يسمعوا به، فإنا وجدنا شخصين ليس لهما في قبلهما مخرج، لا ذكر، ولا فرج، أما أحدهما فذكروا أنه ليس له في قبله إلا لحمة ناتئة كالربوة، يرشح البول منها رشحا على الدوام، وأرسل إلينا يسألنا عن حكمه في الصلاة، والتحرز من النجاسة في هذه السنة، وهي سنة عشر وستمائة. والثاني، شخص ليس له إلا مخرج واحد فيما بين المخرجين، منه يتغوط، ومنه يبول. وسألت من أخبرني عنه عن زيه، فأخبرني أنه إنما يلبس لباس النساء، ويخالطهن، ويغزل معهن، ويعد نفسه امرأة. وحدثت أن في بعض بلاد العجم شخصا ليس له مخرج أصلا، لا قبل، ولا دبر، وإنما يتقايأ ما يأكله [وما يشربه]، فهذا وما أشبهه في معنى الخنثى، إلا أنه لا يمكن اعتباره بمباله، فإن لم يكن له علامة أخرى فهو مشكل، ينبغي أن يثبت له حكم الخنثى المشكل في ميراثه وأحكامه كلها. والله تعالى أعلم[1]

خنثیٰ کی جنس کی تعیین

مذکورہ بالا عبارات سے معلوم ہوا کہ خنثی کی جنس پیدائشی طور پر ناقص ہوتی ہے، جس میں یا تو نر اور مادہ دونوں کی علامات میں تعارض ہوتا ہے، یا سرے سے علامات موجود ہی نہیں ہوتیں۔ پھر جس صورت میں نر اور مادہ دونوں کی علامات میں

---

(۱) المغني لابن قدامة (۱۱٤/۹)

تعارض ہوتا ہے، ان کی بھی دو صورتیں ہوتی ہیں: بعض دفعہ کسی ایک جنس کی علامات غالب ہوتی ہیں، جس میں ان غالب علامات کی بنیاد پر خنثی کی جنس کی تعیین کی جاتی ہے۔ اس صورت میں اس پر اسی جنس کے احکام جاری ہوتے ہیں، جو غالب علامات کے ذریعے متعین کی جاتی ہے۔ اس حالت کو ''خنثی غیر مشکل'' کہتے ہیں۔

جبکہ بعض دفعہ علامات میں تعارض کی وجہ سے کسی ایک جنس کو غالب قرار دینا ممکن نہیں ہوتا، اس صورت میں عام طور پر بلوغ کے بعد پتہ چل جاتا ہے کہ کونسی جنس کی علامات غالب ہیں، تاہم بعض دفعہ بلوغ کے بعد بھی غالب علامات کی تحقیق ممکن نہیں ہوتی، اس صورت میں خنثی کی جنس متعین کرنا ممکن نہیں ہوتا، اس لیے اس پر کسی ایک جنس کے احکام جاری نہیں کیے جا سکتے، بلکہ اس پر الگ احکام جاری کیے جاتے ہیں۔ اس حالت کو ''خنثی مشکل'' کہا جاتا ہے۔ خنثی مشکل کا حکم کتب فقہ میں تفصیل سے مذکور ہے۔ جاء في تحفة الفقهاء:

والشرع جعل العلامة الفاصلة بينهما قبل البلوغ هو المبال على ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال الخنثى يورث من حيث يبول فلما جعل الأمارة هذا في حق الإرث فكذا في حق الأحكام التي تختص بالخنثى يجب أن يكون هو العلامة فإن كان يبول من مبال الرجال فهو ذكر وإن كان يبول من مبال النساء فهو أنثى وإن كان يبول منهما جميعا فالحكم للأسبق منهما وإذا استويا في السبق قال أبو حنيفة أتوقف فيه وقالا يعتبر الأكثر في ذلك ثم إذا استويا في الكثرة والقلة توقفا فيه أيضا كما توقف أبو حنيفة والتوقف في موضع عدم الدليل واجب وهو الخنثى المشكل وإنما يظهر الحال ويزول الإشكال بالبلوغ بظهور الحيض والحبل ونهود الثديين ونبات اللحية

والاحتلام ونحوها فيجري عليه أحكام الذكر أو الأنثى فأما في حال كونه مشكلا فله أحكام مخصوصة(۱)

وفي بدائع:

[فصل في بيان ما يعرف به الخنثى أنه ذكر أو أنثى]

(فصل):

وأما بيان ما يعرف به أنه ذكر، أو أنثى، فإنما يعرف ذلك بالعلامة، وعلامة الذكورة بعد البلوغ نبات اللحية، وإمكان الوصول إلى النساء وعلامة الأنوثة في الكبر نهود ثديين كثديي المرأة ونزول اللبن في ثدييه والحيض والحبل، وإمكان الوصول إليها من فرجها؛ لأن كل واحد مما ذكرنا يختص بالذكورة والأنوثة فكانت علامة صالحة للفصل بين الذكر والأنثى.

وأما العلامة في حالة الصغر فالمبال، لقوله عليه الصلاة والسلام «الخنثى من حيث يبول»، فإن كان يبول من مبال الذكور فهو ذكر، وإن كان يبول من مبال النساء فهو أنثى وإن كان يبول منهما جميعا يحكم السبق؛ لأن سبق البول من أحدهما يدل على أنه هو المخرج الأصلي وأن الخروج من الآخر بطريق الانحراف عنه.....(۲)

یہاں تک یہ واضح ہو گیا کہ خنثیٰ کی حقیقت اور اقسام کیا ہیں؟ نیز عام حالات میں خنثیٰ کی جنس کیسے متعین کی جاتی ہے۔ تاہم خنثیٰ کی جنس کی تعیین کے سلسلے میں ایک نیا مسئلہ جدید طبی تحقیقات نے پیدا کیا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ جدید طبی تحقیقات کے ذریعے خنثیٰ کے داخلی اعضاء کا معائنہ کیا جاتا ہے، جس کے لیے متعدد

---

(۱) تحفة الفقهاء (۳/۳۵۷)

(۲) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (۷/۳۲۷)

طبی جانچیں رواج پا چکی ہیں۔ان جانچوں کے ذریعے علم ہو جاتا ہے کہ خنثیٰ کے اندر تولیدی اعضاء، جنسی ہارمون اور جنسی کروموسوم کیا ہیں؟ اسی سلسلے میں بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ خنثیٰ کے مذکورہ داخلی اعضاء اور خارجی علامات میں تعارض ہوتا ہے۔اس لیے ایسی صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس میں خنثیٰ کی جنس کیسے متعین کی جائے گی؟

یعنی اگر ایک انسان طبی معائنے کے نتیجے میں اپنے داخلی نظام کے اعتبار سے مرد ہے، لیکن ظاہری جنسی اعضاء اور علامات کے اعتبار سے عورت کے مشابہ ہے یا ظاہری علامات میں اشتباہ ہے، تو ایسی صورت میں اس کی جنس کا فیصلہ کس بنیاد پر کیا جائے گا، اس میں طبی رپورٹ کے مطابق داخلی نظام تولید، کروموسومز اور ہارمونز کا اعتبار کیا جائے گا، یا ظاہری جنسی اعضاء کی بنیاد پر اس کی جنس متعین کی جائے گی؟

اس کے لیے ایک معیار اور طریقہ کار وہ ہے، جو حضرات فقہائے کرام نے فقہ کی کتابوں میں ذکر فرمایا ہے، جس کی تفصیل اوپر ذکر کی گئی۔ اور دوسرا معیار وہ ہے، جو آج کل جدید طبی تحقیقات کی بنیاد پر اطباء نے اختیار کیا ہے۔موجودہ دور میں ان دونوں میں سے کون سا معیار اور طریقہ کار اختیار کرنا چاہیے؟ اس کے لیے مذکورہ دونوں معیارات کی حقیقت پر غور کی ضرورت ہے۔

سابقہ معیار

تعیینِ جنس کے سابقہ معیار سے مراد وہ معیار ہے، جو پرانے زمانے میں اختیار کیا جاتا تھا، اور حضرات فقہائے کرام نے بھی کتابوں میں اس کو ذکر فرمایا ہے، جس کے مطابق، انسان کی جنس (یعنی نر یا مادہ ہونے) کی تعیین اس کے ظاہری جنسی اعضاء اور جسمانی علامات کے ذریعے ہوتی ہے، نر اور مادہ دونوں کے جنسی اعضاء اور جسمانی علامات کے جمع ہونے کی صورت میں، غالب جنسی اعضاء اور جسمانی

علامات کا اعتبار کیا جاتا ہے، اس حالت کو ''خنثی غیر مشکل'' کہا جاتا ہے۔ اور اگر کسی صورت میں نر اور مادہ دونوں کے جنسی اعضاء اور جسمانی علامات بالکل یکساں ہوں، اور کسی ایک جانب کو غالب قرار دینا ممکن نہ ہو، تو ایسی صورت کو ''خنثی مشکل'' کہا جاتا ہے، جس کے احکام الگ ہیں۔

يجب أن يعلم بأن الخنثى من يكون له مخرجان قال البقالي - رحمه الله تعالى - أو لا يكون له واحد منهما ويخرج البول من ثقبة ويعتبر المبال في حقه، كذا في الذخيرة فإن كان يبول من الذكر فهو غلام، وإن كان يبول من الفرج فهو أنثى، وإن بال منهما فالحكم للأسبق، كذا في الهداية وإن استويا في السبق فهو خنثى مشكل عند أبي حنيفة - رحمه الله تعالى -؛ لأن الشيء لا يترجح بالكثرة من جنسه، وقالا: ينسب إلى أكثرهما بولا وإن كان يخرج منهما على السواء فهو مشكل بالاتفاق، كذا في الكافي قالوا: وإنما يتحقق هذا الإشكال قبل البلوغ، فأما بعد البلوغ والإدراك يزول الإشكال فإن بلغ وجامع بذكره فهو رجل، وكذا إذا لم يجامع بذكره ولكن خرجت لحيته فهو رجل، كذا في الذخيرة وكذا إذا احتلم كما يحتلم الرجل أو كان له ثدي مستو، ولو ظهر له ثدي كثدي المرأة أو نزل له لبن في ثدييه أو حاض أو حبل أو أمكن الوصول إليه من الفرج فهو امرأة، وإن لم تظهر إحدى هذه العلامات فهو خنثى مشكل، وكذا إذا تعارضت هذه المعالم، كذا في الهداية(١)

---

(١) الفتاوى الهندية (٦/٤٣٧)

جدید معیار

تعیین جنس کے جدید معیار سے مراد وہ معیار ہے، جو جدید طبی تحقیقات کی بنیاد پر اختیار کیا گیا ہے۔ جدید طبی تحقیق کی رو سے، انسان کی جنس کا تعلق اس کے کروموسومز، ہارمونز اور اس کے تولیدی اعضاء یعنی بیضہ دانی اور خصیہ (ovaries and testes) سے ہے۔ نر کے خلیات میں پائے جانے والے جنسی کروموسومز "XY" ہوتے ہیں، جبکہ مادہ کے خلیات میں پائے جانے والے جنسی کروموسومز "XX" ہوتے ہیں، اسی طرح بیضہ دانیاں اور رحم، مادہ کے تولیدی اعضاء ہیں، جبکہ خصیہ نر کا تولیدی عضو ہے۔ بعض دفعہ کسی انسان کے مذکورہ تولیدی اعضاء (رحم اور خصیہ) اور اس کے ظاہری جنسی اعضاء اور جسمانی علامات میں تعارض پایا جاتا ہے، یا ظاہری اعضاء مشتبہ ہوتے ہیں، مثلاً: اس کے تولیدی اعضاء تو متعین جنس (نر یا مادہ) کے ہوتے ہیں، تاہم اس کے جنسی اعضاء اور جسمانی علامات مشتبہ ہوتی ہیں۔ اس حالت کو "خنثیٰ کاذب" (Pseudo Hermaphrodite) کہا جاتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ اگر داخلی تولیدی اعضاء نر کے ہوں، اور خارجی جنسی اعضاء مادہ کے مشابہ ہوں، تو اسے نر خنثیٰ کاذب (Male Pseudo Hermaphrodite) کہا جاتا ہے، اس صورت میں داخلی تولیدی اعضاء اور کروموسومز، نر کے ہونے کی وجہ سے، طبی تحقیق کے مطابق اس کی اصل جنس نر کی ہوتی ہے، لیکن ہارمونز میں خلل کی وجہ سے ظاہری اعضاء، بادی النظر میں مادہ کے جنسی اعضاء کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس صورت میں خارجی جنسی اعضاء کے آپریشن کے بعد خنثیٰ، کامل طور پر مرد بن سکتا ہے، اور اس کے بعد مردانہ جنسی سرگرمیاں سرانجام دے سکتا ہے۔

۲۔ اور اگر داخلی تولیدی اعضاء مادہ کے ہوں، تاہم خارجی جنسی اعضاء نر کے مشابہ ہوں، تو اسے مادہ خنثیٰ کاذب (Female Pseudo Hermaphrodite) کہا جاتا ہے، اس صورت میں داخلی تولیدی اعضاء اور کروموسومز، مادہ کے ہونے کی وجہ سے طبی اعتبار سے اصل جنس مادہ کی ہوتی ہے، البتہ ہارمونز میں خلل کی وجہ سے ظاہری جنسی اعضاء بظاہر نر کے مشابہ ہوتے ہیں۔اس صورت میں بھی ظاہری جنسی اعضاء کے آپریشن کے بعد خنثیٰ، کامل عورت بن سکتی ہے، اور بعد ازاں تمام تر سرگرمیاں، مثلاً: حمل اور ولادت وغیرہ سرانجام دے سکتی ہے۔

بعض نادر حالات میں داخلی تولیدی اعضاء یعنی بیضہ دانی اور خصیہ دونوں جمع ہو جاتے ہیں، اس حالت کو ''خنثیٰ حقیقی'' (True Hermaphrodite) کہا جاتا ہے۔

ڈاکٹر محمد علی البار نے اپنے مقالے میں اس کی تفصیل یوں بیان کی ہے:

اختلاف تعريف الفقهاء عن تعريف الأطباء للخنثى: ينظر الطبيب الى الغدة التناسلية اولا فان وجدها تحمل المبيض والخصية معا فهذه هي حالة الخنثى الحقيقية التي هي نادرة الحدوث جدا. اما إن وجد أن الغدة التناسلية مبيض و الاعضاء الظاهرة ذكرية فإن تلك لحالة حالة الخنثي الكاذبة التي أصلها انثي وظاهرها ذكر ، وان كانت الغدة التناسلية خصية والاعضاء الظاهرة تشبة الانثى فإن ذلك هو الخنثى الذكر الكاذب - أي الذي أصله ذكر وظاهرة الانثى. ويحتاج الطبيب للوصول لمعرفة جنس المولود او البالغ في الحالات المشتبه فيها الى معرفة : (أ) الجنس على مستوى الصبغيات (الكروموسومات) ويمكن تحديده بأخذ خلايا من خلايا الدم البيضاء او خلايا مبطنة للفم لفحصها(ب)

معرفة الغدة التناسلية وذلك بأخذ خزعة (عينة) منها وفحصها نسيجيا. (ج) فحص الاعضاء التناسلية الظاهرة والباطنة وفحص العلامات الثانوية للذكورة أو الانوثة وخاصة في حالة البلوغ.(د) فحص عام للجسم لمعرفة وجود الاورام مثل تلك الموجودة في الغدة التناسلية او الغدة الكظرية.(۱)

دونوں معیارات کا تقابلی جائزہ

بعض حضرات نے مذکورہ دونوں معیارات کا تقابلی جائزہ لیتے ہوئے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ دراصل فقہائے کرام نے جنس کی تعیین کے لیے جو طریقہ کار ذکر فرمایا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قدیم زمانے کی طبی تحقیقات کو سامنے رکھ کر، استقراء کرکے مقرر کیا گیا ہے۔ اس وقت چونکہ جدید طبی تحقیقات سامنے نہ تھیں، اس لیے تعیین جنس کے لیے یہی طریقہ ہی اختیار کیا جا سکتا تھا۔ اس لیے تعیین جنس کا مسئلہ ایک طبعی امر کی تحقیق ہے، یہ کوئی شرعی مسئلہ نہیں ہے، اگرچہ بعض حضرات نے سابقہ طریقے سے تعیین جنس پر، ایک روایت سے استدلال کیا ہے، تاہم حضرات محدثین نے اس روایت کو ضعیف اور بعض نے موضوع قرار دیا ہے۔

اس کے مقابلے میں صحیح نصوص میں تعیین جنس کے جدید طبی معیار کی طرف اشارہ سمجھا جاسکتا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ نصوص جن میں تخلیق جنین کے مراحل مذکور ہیں، ان میں جنین کی جنس کی تکوین ۴۲ دن بعد یعنی ساتویں ہفتے میں بتائی گئی ہے۔ اور جدید طبی تحقیقات کے مطابق ساتویں ہفتے میں جنین کے تولیدی اعضاء خصیہ اور بیضہ دانی، الگ ظاہر ہوجاتے ہیں، اوراس کی بنیاد پر جنین کی جنس کا

---

(۱) مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، المجلد السادس، ص ۳۵۳

علم ہوجاتا ہے۔جبکہ خارجی جنسی اعضاء کا ظہور بارہویں ہفتے میں ہوتا ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان نصوص میں جنین کی جنس کو تولیدی اعضاء سے متعلق مانا گیا ہے، نہ کہ جنسی اعضاء سے۔مسلم شریف کی درج ذیل حدیث مبارک ملاحظہ فرمائیں:

إذا مربالنطفة ثنتان وأربعون ليلة، بعث الله إليها ملكا، فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء، (۱)

اس روایت میں اس طرف واضح اشارہ ہے کہ جنین کی جنس بیالیس دن بعد متعین کی جاتی ہے، جدید طب کی "علم الجنین" (Emryology) بھی اپنی تحقیق میں اسی نتیجے پر پہنچی ہے، چنانچہ ڈاکٹر محمد علی البار لکھتے ہیں:

ويتحدد جنس الجنين على مستوى الصبغيات (الكروموسومات) في لحظة التلقيح فاذا مالقح البويضة حيوان منوي يحمل شارة الذكورة كان الجنين ذكراً باذن الله وإذا ما لقحها حيوان منوي يحمل شارة الأنوثة كان الجنين أنثى باذن الله أما على مستوى الأنسجة فلايتحدد جنس الجنين الا في الأسبوع السابع بعد دخول الملك حينما تعلم الغدة التناسلية هل هي مبيض أو خصية ثم تحدد بعدذلك الأعضاء التناسلية الخارجية في الأسبوع الثاني عشر . . وقدلا يتطابق التكوين الجنسي الظاهري للأعضاء التناسلية مع التكوين الجنسي للغدة التناسلية فقد يكون جنس المولود ذكراً في الحقيقة بينماأعضاؤه التناسلية توحي بأنه أنثى .وقديكون العكس. (۲)

(۱) صحيح مسلم (۲۰۳۷/٤)

(۲) خلق الإنسان بين الطب والقرآن للدكتور محمد على البار: ۳۰۲

بہر حال تعیین جنس کے متعلق اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ اس سلسلے میں طبی اور شرعی معیارات میں تعارض ہے، اور دور جدید میں اس جدید طبی موقف کو اختیار کرنا چاہیے۔ چنانچہ ڈاکٹر محمد علی البار اپنے رسالے "مشكلة الخنثى بين الطب و الفقه" میں لکھتے ہیں:

ويعتمد الفقيه في تحديد الخنثى على المبال فإن بال من موضع الذكر فهو ذكر وان بال من الفرج او اسفل البظر فهو انثي. وكانوا يوقفون الخنثى من الاطفال ويطلبون منه ان يتبول الى حائط فإن سال منه البول ورشه رشا فهو انثى وان قذف البول فهو ذكر. وان لم يتبين مباله فهو الخنثى المشكل لديهم. ولاشك ان هذا الفحص قد يؤدى الى الخطأ فقد يكون الخنثى ذكر في غدته التناسلية وكروموسوماته الجنسية الا ان المبال (فتحة صماخ مجرى البول) أسفل القضيب وان كيس الصفن مشقوق حتى يبدو مثل الفرج فيتأكد لدى الفقيه آنذاك انه انثى ويحكم بانه انثى قطعا. والواقع انه ذكر ويمكن اعادته لوضعه الطبيعي باجراء عملية جراحية.. ويفقد المصاب بذلك كثيرا من حقوقه في الميراث (حيث يعطى نصيب الانثى) وفي الفيء اذا اشترك في الجهاد حيث لايقسم له مثلما يقسم للمقاتلين بل يحذى ويعطى من الغنيمة كما تعطى المرأة عندما تشترك في الجهاد.. ولا يسمح له بالامامة في الصلاة ولاالقضاء ولا الامامة العامة..الخ من الامورالتي يختص بها الذكور. ولا شك ان تشخيص الفقهاء للخنثى في هذه الحالات خاطىء، ولانلومهم على ذلك فتلك هي معلومات زمنهم. اما اليوم فالقول في موضوع الخنثى يعود لاهل الذكر واهل

الذكر هاهنا هم الاطباء لا الفقهاء والله سبحانه وتعالى يقول: فأسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون .

وكل ماورد في كتب الفقه عن الخناث فينبغي ارجاع الحكم فيه اولا الى الاطباء فإن حكموا بان هذا الشخص ذكر في تركيبه الكروموسومي والغددي فهو كما حكموا، وعلى الفقهاء ان يبنوا احكامهم بعد ذاك على ما يقرره الاطباء.(۱)

ڈاکٹر محمد علی البار صاحب حفظہ اللہ تعالی کی رائے گرامی کے علاوہ تعیین جنس کے مذکورہ فقہی اور طبی معیار کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مستقل اور مختلف معیار ہیں، کیونکہ حضرات فقہائے کرام نے اپنی عبارات میں بول (پیشاب) اور ظاہری علامات کا ذکر فرمایا ہے، اور بنیاد اسی پر رکھی ہے کہ اگر بول، ذکر سے خارج ہوتا ہو تو خنثی کو مرد قرار دیا جائے گا اور اگر بول، فرج سے خارج ہو تو اسے عورت قرار دیا جائے گا، اور ظاہر ہے کہ ذکر اور فرج اور اس سے بول کے خروج پر کلام جنسی اعضاء کی بحث ہے، جبکہ اطباء حضرات نے تولیدی اعضاء پر بنیاد رکھی ہے۔ اس لیے دونوں معیارات کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں الگ الگ موقف ہیں۔

راجح موقف

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں معیارات میں کوئی تعارض نہیں ہے، بلکہ دونوں ایک ہی ہیں۔

رفع تعارض کی تفصیل یہ ہے کہ در اصل فقہائے کرام نے قبل البلوغ بول کا اعتبار ضرور کیا ہے، لیکن بعد البلوغ خود فقہائے کرام نے بھی حیض، احتلام، حمل اور

(۱) مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، المجلد السادس:۳۵۵

ولادت وغیرہ کا اعتبار کیا ہے، اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ یہ سب نظام تولید سے متعلق علامات اور سرگرمیاں ہیں۔ چنانچہ حضرات فقہائے کرام نے اس کی تصریح فرمائی ہے:

(وهو ذو فرج وذكر أو من عري عن الاثنين جميعا، فإن بال من الذكر فغلام، وإن بال من الفرج فأنثى، وإن بال منهما فالحكم للاسبق، وإن استويا فمشكل ولا تعتبر الكثرة) خلافا لهما، هذا قبل البلوغ (فإن بلغ وخرجت لحيته أو وصل إلى امرأة أو احتلم) كما يحتلم الرجل (فرجل، وإن ظهر له ثدي أو لبن أو حاض
أو حبل أو أمكن وطؤه فامرأة، وإن لم تظهر له علامة أصلا أوتعارضت العلامات فمشكل) لعدم المرجح (۱)

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمہ اللہ نے امداد الفتاوی میں اس کی یوں صراحت فرمائی ہے:

”سوال: میرا ایک بھائی ہے اس میں چند علامات پیدا ہوگئی ہیں جن کے سبب سے اس کے مرد اور عورت ہونے کا پہچاننا مشکل ہوگیا ہے۔

(۱) پہلی علامت یہ ہے کہ ذکر نہیں ہے اور ذکر کی جگہ میں چھنگلی انگلی کے سر کے برابرا ایک ٹکڑا گوشت کا ہے وہ گوشت عورتوں کے شرمگاہ کی طرح بھی نہیں ہے اور اس سے پیشاب نکلتا ہے۔

(۲) دوسری علامت یہ ہے کہ خصیتین بھی نہیں ہیں۔

(۳) تیسری علامت یہ ہے کہ ہر مہینے میں عورتوں کے مانند حیض آتا ہے۔

---

(۱) الدر المختار شرح تنویر الأبصار و جامع البحار (ص ۷۵۱)

(۴) چوتھی علامت یہ ہے کہ دو پستان بھی عورتوں کے پستان کے مانند ابھر آئی ہیں۔

(۵) پانچویں شہوت بھی ہے کہ اگر مرد کیساتھ لیٹے تو اس کی طرف خیال جاتا ہے اور اگر عورت کے پاس لیٹے تو عورت کی طرف بھی خیال جاتا ہے۔

۶) یہ کہ کبھی منی نہیں نکلتی ہے گویا کہ بند ہے۔

آپ مہربانی فرما کر اس مسئلہ کا جواب دیجئے کہ وہ شخص حکم عورت میں یا حکم مرد میں اور نماز روزہ پڑھتے وقت کیسا پڑھنے کا حکم ہوگا ؟

الجواب : چونکہ سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص بالغ ہو گیا ہے اس لئے بول کے احتمالات کو تو علامت نہ بنایا جاوے گا۔

كما في العالمگيرية: بعد ذكر هذه الاحتمالات ،قالوا : وإنما يتحقق هذا الإشكال قبل البلوغ فامابعدالبلوغ والإدراك يزول الإشكال، فإن بلغ وجامع بذكره فهور جل و كذا إذا لم يجامع بذكره؛ ولكن خرجت لحيته فهو رجل كذا في الذخيرة: وكذا إذا احتلم كما يحتلم الرجل أو كان له ثدي مستورو لو ظهر له ثدي كثدي المراة أو نزل له لبن في ثدييه أو حاض أوحبل أوامكن الوصول إليه من الفرج فهو امرأة وإن إحدى هذه العلامات فهو خنثى مشكل وكذا إذا تعارضت هذه المعالم كذا في الهداية، وأما خروج المني فلا اعتبار له لأنه قد يخرج من المرأة كما يخرج من الرجل كذا في الجوهرة النيرة قال وليس الخنثى يكون مشكلا بعد الإدراك على حال من الحالات ،لأنه اما ان يحبل أو يحيض أو يخرج له لحية أو يكون له ثديان

كثدى المرأة وبهذا يتبين حاله وإن لم يكن له شيء من ذلك فهو رجل لأن عدم نبات الثديين كما يكون للنساء دليل شرعي على انه رجل كذا في المبسوط لشمس الائمه السرخسي جلد : ۷ ، ص:۲۸۵)

اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ذکر سے جماع کرنا اور ڈاڑھی نکلنا اور مردوں کی طرح احتلام ہونا اور پستان کا نہ ابھرنا علامات ذکورت کی ہیں اور پستان بھر آنا یا پستان میں دودھ اتر آنا یا حیض آنا یا مرد کا اس سے فرج میں صحبت کر سکنا علامات انوثت کی ہیں اور سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو حیض آتا ہے اور پستان بھی ابھر آئی ہیں اور یہ علامتیں عورت ہونے کی ہیں ، اب دیکھنا چاہئے کہ ذکورت کی مذکورہ علامات میں سے بھی اس میں کوئی علامت ہے یا نہیں اگر ہے تو خنثی مشکل ہے ورنہ عورت ہے، عورت کے احکام مشہور ہیں اور خنثی کے احکام بھی کتب میں مذکور ہیں اگر پھر بھی ضرورت استفسار کی ہو پوچھ لیا جاوے۔ امدادا لفتاوی جلد ۲ ص:۲۸۶"

اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ بعد البلوغ فقہائے کرام نے بول کا اعتبار نہیں کیا ہے، جیسا کہ حضرت حکیم الامت قدس سرہ کے مذکورہ بالا عبارت کے درج ذیل الفاظ سے یہ بات بالکل واضح ہے:

"چونکہ سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص بالغ ہو گیا ہے اس لئے بول کے احتمالات کو تو علامت نہ بنایا جاوے گا۔"

نیز حضرات فقہائے کرام نے یہ بھی تصریح فرمائی ہے کہ حمل اور ولادت کو تمام علامات معارضہ پر ترجیح دی جائے گی، یعنی اگر حمل اور ولادت ظاہر ہوں اور ساتھ میں بول ذکر سے آتا ہو تو اس صورت میں ترجیح حمل اور ولادت کو دی جائے گی اور

خنثی کو عورت قرار دیا جائے گا اور ذکر سے بول، جسے قبل البلوغ مرد ہونے کی علامت قرار دیا گیا تھا، اب اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ جاء في الأشباه و النظائر للسيوطي:

الثاني، والثالث: خروج المني والحيض في وقت الإمكان. فإن أمنى بالذكر، فرجل أوالفرج أوحاض، فامرأة. بشرط أن يتكرر خروجه ليتأكد الظن به، ولا يتوهم كونه اتفاقيا. كذا جزم به الشيخان. قال الإسنوي: وسكوتهما عن ذلك في البول يقتضي عدم اشتراطه فيه.والمتجه: استواء الجميع في ذلك قال: وأما العدد المعتبر في التكرار. فالمتجه: إلحاقه بما قيل في كلب الصيد: بأن يصير عادة له. فإن أمنى بهما، فالأصح أنه يستدل به، فإن أمنى نصفه مني الرجال فرجل، أو نصفه مني النساء، فامرأة، فإن أمنى من فرج الرجال نصفه منيهم. ومن فرج النساء نصفه منيهن، أو من فرج النساء نصفه مني الرجال، أو عكسه، فلا دلالة، وكذا إذا تعارض بول وحيض، أو مني. بأن بال بفرج الرجال، وحاض أوأمنى بفرج النساء.وكذا إذا تعارض المني والحيض في الأصح. الرابع: الولادة. وهي تفيد القطع بأنوثته، وتقدم على جميع العلامات المعارضة لها. قال في شرح المهذب: ولو ألقى مضغة. وقال القوابل: إنه مبدأ خلق آدمي: حكم به. وإن شككن دام الإشكال. قال: ولو انتفخ بطنه، وظهرت أمارة حمل: لم يحكم بأنه امرأة، حتى يتحقق الحمل. لموافق، الجاري على القواعد المذكورة في الرد بالعيب، وتحريم الطلاق،

واستحقاق المطلقة النفقة، وغير ذلك.(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ بعد البلوغ خود فقہائے کرام کی تصریحات کے مطابق بول کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ بول کے مقابلے میں حمل اور ولادت جو تولیدی سرگرمیاں ہیں، ان کو ترجیح دی جائے گی۔اس لیے بعد البلوغ والی صورت میں فقہی اور طبی معیار میں کوئی جوہری تعارض نہیں ہے۔کیونکہ اطباء بیضہ دانی، بچہ دانی اور خصیتین وغیرہ کا اعتبار کرتے ہیں، اور فقہائے کرام ان اعضاء کی سرگرمیوں یعنی حیض، احتلام اور حمل و ولادت کا اعتبار کرتے ہیں، لہٰذا یہ بالکل واضح ہے کہ دونوں میں کوئی جوہری تعارض نہیں ہے۔

البتہ یہاں یہ سوال باقی رہے گا کہ قبل البلوغ تو بہر حال فقہائے کرام نے بول ہی کا اعتبار کیا ہے، جبکہ طبی معیار قبل البلوغ بھی تولیدی نظام کا اعتبار کرتا ہے، لہٰذا کم از کم قبل البلوغ دونوں معیارات میں تعارض پایا جائے گا۔

اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ فقہائے کرام نے بعد البلوغ حمل اور ولادت وغیرہ کا اعتبار کیا ہے اور ان کو بول پر ترجیح دی ہے، تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک بول کوئی اصل اور بنیادی معیار نہیں ہے، ان حضرات کے نزدیک اصل معیار ذکورت اور انوثت کی علامات کی بنیاد پر ان کے درمیان تمیز، اور اس بناء پر ان دونوں میں سے ایک کی تعیین ہے، جو قبل البلوغ بول کے ذریعے ممکن ہے، اور بعد البلوغ دیگر علامات سے بھی متحقق ہوتی ہے، اس لیے انہوں ان علامات کا ذکر بعد البلوغ کیا ہے۔لیکن قبل البلوغ ان علامات کے ذکر نہ کرنے سے ان حضرات کا مطلب یہ نہیں کہ تب یہ علامات معتبر ہی نہیں، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ چونکہ عادتاً حمل اور ولادت وغیرہ کا ظہور بلوغت کے بعد ہی ہوتا ہے، اس لیے ان حضرات نے

(۱) الأشباه والنظائر للسيوطي (ص:۲٤۲)

ان علامات اور تعیین جنس میں ان کے اعتبار کو بلوغت کے بعد ذکر فرمایا ہے۔ لیکن آج کل چونکہ طبی معائنے کے ذریعے قبل البلوغ بھی ان علامات کا ادراک ممکن ہے، اس لیے اب قبل البلوغ طبی معائنے کے ذریعے ان علامات کو معلوم کر کے، ان کو بول کے مقابلے میں راجح قرار دیا جا سکتا ہے، جیسا کہ بعد البلوغ خود حضرات فقہائے کرام نے ان کو بول پر ترجیح دی ہے۔

اس لیے راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ قبل البلوغ بھی فقہی اور طبی معیار میں کوئی تعارض نہیں ہے، بلکہ دونوں معیار ایک ہی ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ فقہی معیار میں حمل اور ولادت وغیرہ کو بعد البلوغ ہی ذکر کیا گیا ہے، جس کی وجہ عرض کر دی گئی کہ سابقہ ادوار میں چونکہ قبل البلوغ تولیدی نظام کا ادراک ممکن نہ تھا، اس لیے اس سے تعرض بھی نہیں کیا گیا۔ اور آج کل چونکہ قبل البلوغ بھی طبی جانچوں کے ذریعے اس کا ادراک ممکن ہے، اس لیے تعیین جنس کے جدید طبی معیار میں قبل البلوغ اور بعد البلوغ دونوں حالتوں میں حمل اور ولادت اور نظام تولید کی دیگر سرگرمیوں اور خصوصیات کا اعتبار کیا جائے گا، جو تولیدی اعضاء، جنسی کروموسومز اور جنسی ہارمونز کے طبی معائنے سے معلوم ہو جاتی ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ دونوں معیارات میں کوئی تعارض نہیں ہے، دونوں کا اصل مطمح نظر اعضاء اور علامات کے ذریعے ذکورت اور انوثت کا ادراک ہے، جس میں حضرات فقہائے کرام اور اطباء سبھی نے تولیدی نظام اور تولیدی سرگرمیوں جیسے حمل اور ولادت وغیرہ کو ترجیح دی ہے، اور آج کل چونکہ قبل البلوغ بھی طبی جانچوں کے ذریعے اس کا ادراک ممکن ہے، اس لیے اب قبل البلوغ اور بعد البلوغ دونوں حالتوں میں طبی معائنے کے ذریعے تولیدی اعضاء، جنسی کروموسومز اور جنسی ہارمونز کی بنیاد پر جنس کی تعیین کی جائے گی، اور اس بنیاد پر متعین شدہ جنس کے احکام جاری

ہوں گے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ خنثی کی جنس کی تعیین کے باب میں جدید طبی معیار کو بنیاد بنایا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ سابقہ معیار کے مقابلے میں کوئی نیا معیار نہیں ہے، بلکہ دونوں میں واضح تطبیق ذکر کی جا چکی ہے۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بعض دلائل کی روشنی میں سابقہ معیار میں جن علامات یعنی مبال (پیشاب گاہ) کے ذریعے جنس کی تعیین کی گئی ہے، وہ بعض روایات سے ثابت ہیں۔ مثلاً: بیہقی کی روایت ہے:

عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه و سئل عن مولود ولد له قبل وذكر من أين يورث؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم يورث من حيث يبول(۱)

نیز مذکورہ حدیث کا مضمون حضرت علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً بھی مروی ہے اور وہ سند کے اعتبار سے صحیح بھی ہے اور حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی قدس سرہ نے اعلاء السنن میں اسے حکماً مرفوع کہا ہے۔

قال العبد الضعيف: روى البيهقي في سننه من طريق محمد بن اسماعيل البخاري: حدثتني بشير بن محمد، أنا عبد الله أنا الحسن بن كثير سمع أباه، قال شهدت عليا في حتى قال الظروا مسيل البول فورثوه منه، وفي لفظ له من وجه آخر فقال على رضي الله عنه إلى بال من مجرى الذكر فهو غلام، وإن بال من مجرى الفرج فهو جارية ومن طريق حمام عن

---

(۱) السنن الكبرى للبيهقي ٦/٤٢٨

قتادة، قال سجن جابر بن زيد (أبو شعثاء) زمن الحجاج، فأرسلوا إليه يسألونه عن الخنثى كيف يورث؟ فقال: تسجنونني وتستفتوني؟ ثم قال: انظروا من حيث يبول فورثه منه قال قتادة فذكرت ذلك لِسعيد بن المسيب، قال: فإن بال منهما جميعا؟ قلت: لا أدرى، فقال سعيد يورث من حيث يسبق ، قال: وقد روى فيه حديث مسند بإسناد ضعيف، ثم أخرج من طريق يعقوب بن ابراهيم القاضي (صاحب الامام أبي حنيفة) : ثنا محمد ابن السائب عن أبي صالح، عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ سئل عن مولود ولد له قبل وذكر من أين يورث ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم يورث من حيث يبول، قال البيهقي محمد بن السائب الكلبي لايحتج به (٦: ١ :٦٦). قلت نعم ولكن تأيد بِقول على رضى الله تعالى عنه، فالظاهر أنه لم يقل ما قال إلا بالسماع، والله تعالى اعلم وقال الموفق في المغني: الخنثى هو الذى له ذكر وفرج امرأة، أو ثقب في مكان الفرج يخرج منه البول، وينقسم إلى مشكل وغير مشكل، فالذى تبين فيه علامات الذكورية أو الأنوثية فيعلم أنه رجل أو امرأة فليس بمشكل، وإنما هو رجل فيه خلقة زائدة، أو امرأة فيه خلقة زائدة، وحكمه في ارثه وسائر احكامه حكم ما ظهرت علاماته فيه، ويعتبر مباله في قول من بلغنا قوله من أهل العلم.[1]

نیز اس پر اجماع بھی ہے۔

---

(۱) إعلاء السنن، ج۱۸، ص ۳۶۰

قال ابن المنذر أجمع كل من تحفظ عنه من أهل العلم على أن الخنثى يورث من حيث يبول، إن بال من حيث يبول الرجل فهو رجل، وإن بال من حيث تبول المرأة فهو امرأة.(۱)

ان دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ سابقہ معیار کے مطابق مبال کے ذریعے جنس کی تعیین شرعاً حجت ہے، اس لیے تعیین جنس میں جدید طبی معیار کو بنیاد نہیں بنایا جائے گا، کیونکہ گزشتہ ابحاث میں یہ بھی واضح ہو چکا ہو کہ اگر فنی تحقیق نص کے خلاف ہو تو حکم شرعی کی تعیین کے لیے اس کو بنیاد بنانا درست نہیں ہے۔

اس کے جواب میں عرض ہے کہ جہاں تک ذکر کردہ روایت کا تعلق ہے، تو یہ روایت بالاتفاق ضعیف ہے، بلکہ بعض حضرات نے اسے موضوع قرار دیا ہے، اس لیے یہ حجت نہیں ہے۔ چنانچہ اس پر علامہ زیلعی رحمہ اللہ کا کلام ملاحظہ فرمائیں:

حديث: سئل عليه السلام عن الخنثى كيف يورث؟ قال: من حيث يبول، قلت: رواه ابن عدي في الكامل من حديث أبي يوسف القاضي عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن مولود ولد، له قبل، وذكر، من أين يورث؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: من حيث يبول، انتهىٰ ومن طريق ابن عدي رواه البيهقي في المعرفة في الفرائض، وعده ابن عدي من منكرات الكلبي، وقال البيهقي: الكلبي لايحتج به، وأخرجه ابن عدي أيضا عن سليمان بن عمرو النخعي عن الكلبي به، ثم قال: وأجمعوا على أن سليمان بن عمرو النخعي يضع الحديث، انتهى. وذكره عبد الحق في أحكامه في الفرائض من جهة ابن عدي، وقال: إسناده

(۱) إعلاء السنن، ج۱۸، ص ۳۶۰

من أضعف إسناد يكون، انتهى. ورواه ابن الجوزي في الموضوعات من جهة ابن عدي، وقال: البلاء فيه من الكلبي ن وقد اجتمع فيه كذابون: سليمان النخعي، والكلبي، وأبو صالح، انتهى (١)

جہاں تک سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی روایت کا تعلق ہے تو یہ بات درست ہے کہ یہ روایت سند صحیح سے ثابت ہے، لیکن اسے مرفوع کے حکم میں قرار دینا مشکل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ''موقوف'' اگر غیر مدرک بالعقل ہو تو وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے، لیکن اگر وہ مدرک بالعقل ہو تو وہ مرفوع کے حکم میں نہیں ہوتا، کما هو مصرح في علم الأصول:

جاء في شرح نخبة الفكر:

من المرفوع حكماً أن يقول الصحابي الذي لم يعرف بالأخذ عن أهل الكتاب ما لا مجال للرأي فيه، ولا مدخل للاجتهاد فيه (٢)

وفي شرح المنظومة البيقونية:

والعلماء قالوا في الضابط في المرفوع حكماً، هو الذي ليس للاجتهاد والرأي فيه مجال، وإنما يؤخذ هذا عن الشرع.

مثل: ما إذا حدَّث الصحابي عن أخبار يوم القيامة، أو الأخبار الغيبية، فإننا نقول فيه: هذا مرفوع حكماً؛ لأنه ليس للاجتهاد فيه مجال، وكذلك لو أن الصحابي فعل عبادة لم ترد بها السنة، لقلنا هذا أيضاً مرفوع حكماً (٣)

---

(١) نصب الراية (٤/٤١٧)

(٢) شرح نخبة الفكر للخضير (٩/٢٢)

(٣) شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث (ص ٥١)

اور یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ جنس کی تعیین کے سلسلے میں اصل مدار مختلف علامات اور اعضاء کے ذریعے ذکورت اور انوثت کا ادراک ہے جو ظاہر ہے ایک عقلی اور عادی امر ہے نہ کہ توقیفی، اور اس میں مبال کا اعتبار ایک قیاس ہے، جیسا کہ فقہائے کرام کے کلام سے واضح ہے۔ اس کے لیے چند عبارات پیش خدمت ہیں:

جاء في العناية بشرح الهداية:

«وقوله (فهو دلالة على أنه هو العضو الأصلي الصحيح) وجه الدلالة أن الله تعالى خلق في الحيوان كل عضو لمنفعة، ومنفعة هاتين الآلتين عند الانفصال من الأم ليست إلا خروج البول منهما، وما سوى ذلك من المنافع يحدث بعد ذلك، فعرفنا أن المنفعة الأصلية للآلة كونها مبالا؛ فإذا بال من أحدهما عرف أن الآلة التي هي للفصل في حقه هذه والآخر زيادة خرق في البدن فكان بمنزلة العيب والباقي ظاهر. وحاصله إن ظهرت علامة الرجال فهو رجل، وإن ظهرت علامة النساء فهو امرأة، وإن لم يظهر شيء أو تعارضت العلامات فهو خنثى مشكل، وهذا يرفع ما يقال: لا إشكال بعد البلوغ إلا إذا أريد به الغالب (١)

وفي شرح مختصر الطحاوي:

«ولأن ظهور البول منه يدل على أنه هو المجرى الأصلي، فاعتبر دون غيره.

وإذا سبق من أحدهما: فالاعتبار بالسابق؛ لأن سبقه يدل أيضًا على أنه المجرى في أصل البنية، وأن رجوعه إلى الموضع

(١) العناية شرح الهداية -بهامش فتح القدير ط الحلبي (١٠/٥١٦)

الآخر انصراف عن المجرى لعله، أو سبب عارض.

وأما أبو حنيفة: فلم يعرف حكمه إذا بال منهما معًا، ولم يعتبر كثرة البول؛ لأنه قد يقل ويكثر، لأجل ضيق المخرج وسعته، فلا دلالة فيه على حالة في الذكور والأنوثة(۱)

وفي المغني لابن قدامة:

«وينقسم إلى مشكل وغيرمشكل، فالذى يتبين فيه علامات الذكورية، أو الأنوثية، فيعلم أنه رجل، أو امرأة، فليس بمشكل، وإنما هو رجل فيه خلقة زائدة، أو امرأة فيها خلقة زائدة، وحكمه في إرثه وسائر أحكامه حكم ما ظهرت علاماته فيه(۲)

وفي الإحكام شرح أصول الأحكام:

«فمن ثبت فيه علامات الرجال أو النساء فيعلم أنه رجل أو امرأة. وليس بمشكل. وأخبر – صلى الله عليه وسلم – أنه يعتبر إرثه بمباله. (قال) يورث (من حيث يبول) فأخبر – صلى الله عليه وسلم – أن حكمه حكم من ظهرت علاماته فيه(۳)

ان عبارات میں غور کرنے سے واضح ہوجاتا ہے کہ اصل مدار ذکورت اور انوثت سے متعلق خاص علامات کی بنیاد پر ان کی تعیین ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ عقلی اور عادی امر ہے، نہ کہ خلاف قیاس اور توقیفی۔ خاص طور سے ''شرح مختصر الطحاوی'' کی عبارت میں ''فلا دلالة فيه على حالة في الذكورة والأنوثة'' کے الفاظ سے

(۱) شرح مختصر الطحاوي للجصاص (۱۵۰/٤)

(۲) المغني لابن قدامة (۱۰۹/۹)

(۳) الإحكام شرح أصول الأحكام لابن قاسم (٤٥۲/۳)

واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ مبال، اسبقیتِ بول یا کثرتِ بول وغیرہ پر مدار رکھنے یا نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ علامات عادتاً ذکورت اور انوثت پر دلالت کرتی ہیں یا نہیں؟ اس وجہ سے جہاں فقہائے کرام نے مبال پر تعیین جنس کی بنیاد رکھنے کی بات کی ہے، وہاں اس کی طرف اشارہ بھی فرمایا ہے کہ مبال انہی علامات میں سے ایک ہے۔ کما في المغني لابن قدامة:

«ولأن خروج البول أعم العلامات؛ لوجودها من الصغير والكبير، وسائر العلامات إنما يوجد بعد الكبر، مثل نبات اللحية، وتفلك الثدى، وخروج المنى، والحيض، والحبل (۱)

وفي العدة شرح العمدة:

«ولأن خروج البول أعم العلامات لأنها توجد من الصغير والكبير، وسائر العلامات إنما توجد بعد الكبر مثل نبات اللحية وخروج المني والحيض (۲)

اس تفصیل سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مبال کے ذریعے خنثی کی جنس متعین کرنا، امر عادی پر تعیین جنس کی بنیاد رکھنا ہے، جو دیگر علامات پر مدار رکھنے کی طرح ایک قیاسی امر ہے نہ کہ توقیفی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مبال میں اختلاف ہو تو آگے دیگر حضرات نے اسبقیتِ بول کا اعتبار کیا ہے، جبکہ بعض حضرات نے کثرتِ بول کا اعتبار کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب قیاسات ہیں، اور سب کا مقصد یہ ہے کہ عادت کی رو سے ذکورت اور انوثت سے متعلق مخصوص علامات میں غور کرکے، ان کے ذریعہ متعلقہ جنس کی تعیین کی جائے۔

---

(۱) المغني لابن قدامة (۱۰۹/۹)

(۲) العدة شرح العمدة (ص ۳۵۱)

«فقال المصنف: وعن علي م: (مثله) ش: رواه ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا الحسن بن كثير الأحمسي عن أبيه عن معاوية أنه أتي في خنثى فأرسلهم إلى علي - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - فقال: يورث من حيث يبول، ورواه الشعبي نحوه، وروى عبد الرزاق في مصنفه عن سعيد بن المسيب نحوه، وزاد: فإن كانا في البول سواء فمن حيث سبق(١)

ذکر کردہ اجماع کا جواب

تقریبا وہی جواب اجماع کا بھی ہے جو اوپر روایت کے بارے میں عرض کیا گیا۔ یعنی مبال کے ذریعے جنس کی تعیین پر اجماع امر عادی پر اجماع ہے نہ کہ امر شرعی پر، اور امر عادی پر اجماع حجت لازمہ نہیں ہے، كما صرح به الأصوليون:

جاء في تيسير التحرير:

(واصطلاحا اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمرشرعي)........ والمراد بالأمرالشرعي ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان قولا أو فعلا أو اعتقادا أو تقريرا(٢)

وفي المستصفى:

رابعا. أما تفهيم لفظ الإجماع فإنما نعني به اتفاق أمة محمد -صلى الله عليه وسلم- خاصة على أمرمن الأمور الدينية(٣)

---

(١) البناية شرح الهداية (١٣/٥٢٩)

(٢) تيسير التحرير شرح كتاب التحرير في أصول الفقه (٣/٢٢٤)

(٣) المستصفى (ص١٣٧)

وكذا في الأصول من علم الأصول:

واصطلاحاً: اتفاق مجتهدي هذه الأمة بعد النبي ﷺ على حكم شرعي............وخرج بقولنا: «على حكم شرعي»؛ اتفاقهم على حكم عقلي، أو عادي فلا مدخل له هنا، إذ البحث في الإجماع كدليل من أدلة الشرع (۱)

دوسری بات یہ ہے کہ گزشتہ ادوار میں قبل البلوغ مبال کے علاوہ کسی اور علامت کے ذریعے جنس کی تعیین کا امکان تھا بھی نہیں، اور مبال ہی جنس کی تعیین کے لیے متعین تھا۔ اس لیے تمام حضرات نے قبل البلوغ جنس کی تعیین کے لیے اسی کا ذکر فرمایا۔ اس سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ تمام حضرات کا مبال کے ذریعے جنس کی تعیین پر اتفاق کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کو دیگر علامات پر خاص مزیت حاصل ہے، جس کی وجہ سے دیگر علامات کے بجائے صرف مبال ہی متعین ہو۔ بلکہ مبال پر اتفاق کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ تھا ہی نہیں، یہی وجہ ہے کہ بعد البلوغ چونکہ گزشتہ ادوار میں بھی دیگر علامات اور طرق کے ذریعے جنس کی تعیین ممکن تھی، اس لیے بلوغ کے بعد مبال کے علاوہ دیگر علامات کا اعتبار بھی کیا گیا ہے، بلکہ بعض علامات کو مبال پر ترجیح دی گئی ہے۔

اس تفصیل سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ اب چونکہ طبی تحقیق کے ذریعے قبل البلوغ بھی مبال کے علاوہ دیگر علامات کے ذریعے ذکورت اور انوثت سے متعلق مخصوص علامات کا ادراک ممکن ہے، اس لیے اب قبل البلوغ بھی ان علامات کو تعیین جنس کے لیے بنیاد بنایا جا سکتا ہے۔ اس وجہ سے "موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي" میں بھی اگرچہ مبال کے ذریعے تعیین جنس پر سب کا اتفاق قرار دیا گیا

---

(۱) الأصول من علم الأصول (ص ٦٤)

ہے، لیکن تعیین جنس میں صرف مبال ہی کو متعین نہیں مانا گیا ہے، بلکہ مبال کے ساتھ دیگر علامات کا اعتبار بھی کیا گیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

الموافقون على الإجماع والاتفاق: وافق جمهور فقهاء الأمصار وأتباعهم: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وهو قول علي ومعاوية وسعيد بن المسيب وجابر بن زيد على الإجماع على أنه إذا ظهرت على الخنثى علامات الذكور أو بال من الذكر وحده؛ فهو رجل(۱)

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مبال کے ذریعے جنس کی تعیین کی کوئی شرعی بنیاد نہیں ہے، کیونکہ جنس کی تعیین میں فقہائے کرام نے مخصوص علامات کے ذریعے ذکورت اور انوث کی تعیین کا اعتبار کیا ہے جو واضح طور سے ایک عقلی اور عادی امر ہے۔ لہٰذا اس میں جدید طریقوں سے جنس کی تعیین کا اعتبار کیا جا سکتا ہے۔ اور جہاں تک نصوص یا اجماع کی بنیاد پر صرف مبال کے ذریعے جنس کی تعیین کا تعلق ہے تو اس کا جواب عرض کیا جا چکا ہے۔

مبال کے ذریعے تعیینِ جنس امرِ توقیفی نہیں ہے

مبال کے ذریعہ تعیین جنس کے متعلق ذکر کردہ روایت کا تفصیلی جائزہ لینے سے معلوم ہوا کہ یہ روایت ثابت نہیں ہے۔ تاہم اگر بالفرض ذکر کردہ دلائل کی بنیاد پر اس روایت کو ثابت مان لیں، تب بھی اس سے یہ استدلال کرنا مشکل ہے کہ اس کی بنیاد پر مبال ہی تعیینِ جنس کے لیے متعین ہے اور اس کے مقابلے میں داخلی اعضاء کا اعتبار نہیں ہے۔

---

(۱) موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (٥٣٧/٤)

اس کا جواب وہی ہے جو اوپر ذکر کردہ موقوف روایت اور اجماع کے تحت عرض کیا گیا ہے۔ یعنی اگر اس روایت کو ثابت مان لیں تو اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ تعیین جنس کے باب میں مبال کا ذکر دیگر علامات کی طرح ایک علامت کے طور پر ہے، یہ کوئی امر توقیفی نہیں ہے۔ جیسا کہ متعدد روایات میں کئی چیزوں کو حکم شرعی کے لیے علامت کے طور پر ذکر کیا گیا ہوتا ہے، جن پر حکم کا مدار نہیں ہوتا۔

مثلا: حدیث میں ہے کہ اگر نماز میں خروج ریح کا شک ہوجائے تو جب تک آواز نہ سنیں یا بو نہ پائیں تب تک نماز نہ توڑیں۔ نیز ایک حدیث میں ہے کہ جب بچہ پیدا ہونے کے بعد آواز بلند کرے تو اس پر حیات کے احکام جاری ہوں گے۔

ان سب احادیث میں جن چیزوں پر احکام کی بناء کی گئی ہے، وہ سب علامات کے طور پر ہیں۔ چنانچہ شراح حدیث نے تصریح فرمائی ہے کہ وضو ٹوٹنے کے لیے خروج ریح کا علم کافی ہے، اس کی آواز محض ایک علامت ہے۔ اسی طرح حیات کے احکام جاری ہونے کے لیے حیات کا علم ضروری ہے، اس کے لیے استہلال ایک علامت ہے، اس پر حکم کا مدار نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

٢٢٦٢ - وقال: إذا استهلَّ الصبيُّ صُلِّيَ عليهِ وَوُرِّثَ.

وعن أبي هريرة - رضي الله عنه -: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إذا استهل الصبي ومعنى الاستهلال هنا: وجود أمارة الحياة؛ كعُطاس أو تنفس أو حركة تدل على حياته، صلى عليه وورث(١)

وفي عمدة القاري:

ثم اعلم أن حقيقة المعنى في قوله حتى يسمع صوتا أو يجد

---

(١) شرح المصابيح لابن الملك (٥٢١/٣)

ريحا حتى يعلم وجود أحدهما ولا يشترط السماع والشم بالإجماع فإن الأصم لا يسمع صوتا والأخشم الذي راحت حاسة شمه لا يشم أصلا وقال الخطابي لم يرد بذكر هذين النوعين من الحدث تخصيصهما وقصر الحكم عليهما حتى لايحدث بغيرهما وإنما هو جواب خرج على حرف المسألة التي سأل عنها السائل وقد دخل في معناه كل ما يخرج من السبيلين وقد يخرج منه الريح ولا يسمع لها صوت ولا يجد لها ريحا فيكون عليه استئناف الوضوء إذا تيقن ذلك وقد يكون بأذنه وقر فلا يسمع الصوت أو يكون أخشم فلا يجد الريح والمعنى إذا كان أوسع من الاسم كان الحكم للمعنى وهذا كما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال إذا استهل الصبي ورث وصلى عليه لم يرد تخصيص الاستهلال الذي هو الصوت دون غيره من إمارات الحياة من حركة وقبض وبسط ونحوها(١)

(يسمع صوتًا) من دبره (أو يجد ريحًا) منه، والمراد تحقق وجودهما حتى أنه لو كان أخشم لا يشم أو أصم لايسمع كان الحكم كذلك وذكرهماليس لقصر الحكم عليهما، فكل حدث كذلك إلا أنه وقع جوابًا لسؤال، والمعنى إذا كان أوسع من الاسم أن الحكم للمعنى، وهذا كحديث إذا استهل الصبي ورث وصلي عليه إذلم يرد تخصيص الاستهلال دون غيره من أمارات الحياة كالحركة والنبض ونحوهما(٢)

---

(١) عمدة القاري شرح صحيح البخاري(٢/٢٥٣)

(٢) شرح القسطلاني=إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري(١/٢٢٩)

فقہائے کرام کے طرز عمل سے استدلال

تعیین جنس کے سلسلے میں مبال کے امر توقیفی نہ ہونے کی ایک واضح دلیل حضرات فقہائے کرام کا طرز عمل ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک تو فقہائے کرام نے صرف قبل البلوغ مبال کے ذریعے تعیین جنس کا اعتبار کیا ہے، بلوغ کے بعد فقہائے کرام نے مبال کا اعتبار نہیں فرمایا ہے۔ بلکہ اگر مبال اور بعض دیگر علامات مثلاً: حمل وودلات میں تعارض ہو تو مبال کے مقابلے میں حمل و ولادت کو ترجیح دی ہے۔ اگر مبال کے ذریعے تعیین جنس شرعاً حجت ہوتی تو قبل البلوغ اور بعد البلوغ دونوں صورتوں میں مبال کا اعتبار کرنا لازم ہوتا، یا کم از کم مبال کے مقابلے میں کسی اور علامت کو ترجیح نہ ہوتی۔

اس کے جواب میں اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ روایت اور اجماع، قبل البلوغ والی حالت پر محمول ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو "یورث من حیث یبول" کے الفاظ عام ہیں، جو دونوں صورتوں کو شامل ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ خود فقہائے کرام کی عبارات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے بھی مبال کو عام مانا ہے اور دونوں صورتوں میں اس کا اعتبار کیا ہے، لیکن اسے باقی علامات کی طرح ایک علامت کے طور پر ہی ذکر کیا ہے، نہ کہ اسے باقی علامات سے مختلف اور امر شرعی مانا ہے۔ درج ذیل عبارات سے یہ بات واضح ہوتی ہے:

> ولأن خروج البول أعم العلامات؛ لوجودها من الصغير والكبير، وسائر العلامات إنما يوجد بعد الكبر، مثل نبات اللحية، وتفلك الثدى،وخروج المنى، والحيض، والحبل (۱)

---

(۱) الموسوعة الفقهية الكويتية (۲۰/۲۳)

وفي شرح العدة:

ولأن خروج البول أعم العلامات لأنها توجد من الصغير والكبير، وسائر العلامات إنما توجد بعد الكبر مثل نبات اللحية وخروج المني والحيض(۱)

"خروج البول أعم العلامات لأنها توجد من الصغير والكبير" کے الفاظ بتا رہے ہیں کہ مبال بھی دیگر علامات کی طرح ایک علامت ہی ہے، اور یہ قبل البلوغ اور بعد البلوغ دونوں حالتوں میں معتبر ہے۔ لیکن اس کے باوجود بعد البلوغ دیگر علامات کو مبال پر ترجیح دی گئی ہے، جس کا واضح مطلب یہی سمجھ میں آتا ہے کہ وہ علامات ذکورت اور انوثت کی تعیین میں مبال کے مقابلے میں زیادہ واضح ہیں۔ بلکہ اس کی صراحت بھی موجود ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ بعض حضرات کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد البلوغ ولادت جیسی قطعی علامت کی طرح اگر قبل البلوغ بھی ایسی کوئی قطعی علامت ہوتی تو مبال کے مقابلے میں اس کو ترجیح دی جاتی۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ اور حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے طرف منسوب ہے کہ انہوں علامات میں تعارض کی صورت میں پسلیوں کی تعداد پر مدار رکھا ہے، جس کو علامہ ابن اللبان رحمہ اللہ نے رد کرتے ہوئے صراحت کی ہے کہ اگر پسلیوں کی تعداد کے ذریعے ذکورت اور انوثت کی تعیین درست ہوتی تو مبال کا اعتبار نہ ہوتا۔ اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ مبال فقہائے کرام کے نزدیک دیگر علامات کی طرح ایک علامت ہے، یہ تعیین جنس کے لیے کوئی امر توقیفی یا شرعی بنیاد نہیں ہے۔

بہرحال ان دلائل سے واضح ہوجاتا ہے کہ اگر مذکورہ روایت کو ثابت مان بھی

---

(۱) العدة شرح العمدة (ص ۳۵۱)

لیا جائے، تب بھی اس میں مبال کا ذکر ایک علامت کے طور پر ہے، امرِ توقیفی کے طور پر نہیں ہے، لہٰذا حکم کا مدار اس پر نہیں ہے، بلکہ اس کے مقابلے میں دیگر قوی علامات کو ترجیح دی جا سکتی ہے۔

«وعن الحسن أنه تعد أضلاعه، فإن ضلع الرجل يزيد على ضلع المرأة بواحد، ذكره الزيلعي (۱)

في المغني:

«وحكى عن على، والحسن، أنهما قالا: تعد أضلاعه، فإن أضلاع المرأة أكثر من أضلاع الرجل بضلع. قال ابن اللبان: ولو صح هذا، لما أشكل حاله، ولما احتيج إلى مراعاة المبال (۲)

وفي الشرح الكبير:

«وحكي عن علي والحسن أنهما قالا تعد أضلاعه فإن أضلاع المرأة أكثر من أضلاع الرجل بضلع قال ابن اللبان ولو صح هذا لما أشكل حاله ولا احتيج إلى مراعاة البول (۳)

بہر حال مذکورہ دو وجوہ کا جائزہ لینے سے معلوم ہوا کہ ذکر کردہ روایت اور اجماع کی بنیاد پر مبال کو جنس کی تعیین کے لیے لازم قرار دینا اور جدید طبی معیار کو روایت یا اجماع کے خلاف قرار دینا مشکل ہے۔

اس لیے راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ تعیین جنس کے سلسلے میں اصل معیار جسمانی علامات کے ذریعے متعلقہ جنس کا ادراک ہے، جن میں خارجی اور داخلی دونوں طرح کے اعضاء اور علامات شامل ہیں۔

---

(۱) الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (ص ۷۵۱)
(۲) المغني لابن قدامة (۹/۱۱۰ ت التركي)
(۳) الشرح الكبير (۷/۱۴۸)

یہ اس بحث کا خلاصہ ہے، باقی تفصیلات کے لیے جامعہ دار العلوم کراچی کے دار التصنیف سے جاری شدہ تصنیف ''تبدیلیٔ جنس کے جدید مباحث'' کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

تیسرا مسئلہ

اجزاءِ میتہ کی تحقیق

تیسرا مسئلہ

اجزاءِ میتہ کی تحقیق

تیسری بحث کے تحت مردار کے اجزاء کے متعلق یہ تفصیل پڑھ آئے ہیں کہ مردار کے کئی اجزاء کی طہارت ونجاست میں حضرات فقہائے کرام کا اختلاف ہے، اور وجہ اختلاف یہ ہے کہ ان اجزاء کی حقیقت و ماہیت میں ماہرین تشریح الابدان کا اختلاف ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اجزاءِ میتہ کے متعلق ماہرین کا یہ اختلاف قدیم فنِ تشریح الابدان کی تحقیقات کی بنیاد پر ہے، جبکہ دوسری طرف واقعہ یہ ہے کہ مذکورہ اجزاء کی حقیقت و ماہیت کے متعلق جدید تشریح الابدان کی بعض تحقیقات، قدیم تحقیقات سے مختلف ہیں، اس لیے یہاں یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ ان تحقیقات کی وجہ سے متعلقہ اجزاءِ میتہ کی طہارت ونجاست کے حکم پر اثر پڑے گا یا نہیں؟ ان میں بالخصوص درج ذیل تین اجزاء پر کلام کیا جائے گا:

۱۔ مردار کی ہڈی

۲۔ مردار کے پٹھے

۳۔ مردار کے دانت

لیکن اس سے قبل خود ''تحریم میتہ'' پر تفصیلی کلام کی ضرورت ہے، کیونکہ عام طور سے اس پر مفصل کلام نہیں کیا جاتا، جس کی وجہ سے میتہ کے بعض اجزاء، جن کی حلت وحرمت اور طہارت ونجاست کی تصریح مذکور نہیں ہے، ان کی تحقیق مشکل ہوجاتی ہے، اور اس کے لیے تحریم میتہ کے مسئلے کو تفصیل سے دیکھنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اس لیے پہلے اس مسئلے پر تفصیلی کلام کیا جائے گا، نیز اسی ضمن میں

اجزاء میتہ کی حلت وحرمت پر بھی کلام کیا جائے گا، کیونکہ فقہائے کرام بالخصوص حضرات حنفیہ نے مردار کے کئی اجزاء مثلا: میتہ کا انڈہ، انفحہ، مشک اور دودھ کو حلال قرار دیا ہے، لیکن جن اجزاء کا حکم مصرح نہیں ہے، ان کی تحقیق میں تشنگی محسوس ہوتی ہے، اس لیے یہاں تحریم میتہ کی تفصیل کے ساتھ، میتہ کے اجزاء کی حلت والے پہلو کو بھی اصولی طور پر تفصیل سے دیکھا جائے گا، اس کے بعد میتہ کے تمام اجزاء کی طہارت ونجاست اور حلت وحرمت کی تحقیق اور اس سلسلے میں معاصر تطبیقات میں سہولت ہوگی، ان شاء اللہ تعالی۔

میتہ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

''میتہ'' لغت میں اس جاندار کو کہتے ہیں، جس کی زندگی ختم ہوکر موت واقع ہو، اردو میں اسے ''مردہ'' کہتے ہیں۔ جبکہ شریعت کی اصطلاح میں ''میتہ'' سے مراد وہ ہے، جو باوجود واجب الذبح ہونے کے، شرعی ذبح کے بغیر مرجائے۔ اردو میں اسے ''مردار'' کہا جاتا ہے۔ شرعا اسی کے حکم میں جاندار کا وہ عضو بھی ہے، جو اس کی زندگی میں کاٹا جائے۔ کما في التفسیر الکبیر:

المسألة الثالثة: الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج من أن يكون حيا من دون نقض بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت، وأما من جهة الشرع فهو غير المذكى إما لأنه لم يذبح أو أنه ذبح ولكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر حد الزكاة في موضعه، فإن قيل: كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة: حرمت عليكم الميتة والدم [المائدة: ٣] ثم ذكر من بعده المنخنقة والموقوذة والمتردية فدل هذا على أن غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك، قلنا لعل الأمر كان في ابتداء

الشرع على أصل اللغة، وأما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه والله أعلم.[1]

وفي تفسير الراغب الأصفهاني:

(الميتة) هاهنا ما فارقته الروح من غير تذكيه مما له نفس سائله، وقد يقال ذلك لما ليس له نفس سائله، كقوله عليه الصلاة والسلام: (أحل لنا ميتتان ودمان)[2]

وكذا في تفسير القرطبي:

الثالثة: الميتة: ما فارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح،[3]

میتہ کا حکم

شرعاً میتہ حرام ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

{حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ}[4]

ترجمہ: تم پر مردار جانور اور خون اور سور کا گوشت اور وہ جانور حرام کر دیا گیا ہے جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام پکارا گیا ہو اور وہ جو گلا گھٹنے سے مرا ہو، اور جسے چوٹ مار کر ہلاک کیا گیا ہو، اور جو اوپر سے گر کر مرا ہو۔ اور جسے کسی جانور نے سینگ مار کر ہلاک کیا ہو، اور جسے کسی درندے

---

(۱) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (١٩٥/٥)

(۲) تفسير الراغب الأصفهاني (٢٦١/٤)

(۳) تفسير القرطبي ط-أخرى (٢١٧/٢)

(۴) [المائدة:٣]

نے کھالیا ہو، الا یہ کہ تم (اس کے مرنے سے پہلے) اس کو ذبح کر چکے ہو۔

آیت کریمہ میں ''تحریم'' مطلقاً ہے، نیز ''میتۃ'' بھی مطلق ہے، اس لیے آیت کریمہ کی رو سے میتۃ علی الاطلاق حرام ہے، یعنی بظاہر میتۃ کے کسی بھی جزو سے ہر طرح کا انتفاع حرام ہے، لہٰذا میتۃ کے کسی جزو کا خارجی یا داخلی استعمال جائز نہیں ہے۔ البتہ میتۃ کے بعض افراد اور بعض اجزاء اس عمومی حکم سے خارج ہیں، یا یہ کہ وہ اس میں داخل ہی نہیں ہیں (علی الاختلاف)۔

اس میں حضرات ائمہ مجتہدین کی آراء میں اختلاف ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک میتۃ کے کسی بھی جزو سے انتفاع جائز نہیں ہے، حتی کہ بال، اون اور ہڈی سے بھی انتفاع جائز نہیں ہے۔ کیونکہ از روئے نص یہ سب میتۃ کے مصداق میں داخل ہیں۔ جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بال اور اون سے انتفاع جائز ہے، البتہ ہڈی سے انتفاع جائز نہیں ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ نے تفسیر کبیر میں اس مسئلے پر مفصل کلام فرمایا ہے:

المسألة الأولى: ذهب الشافعي رضي الله عنه في أظهر أقواله إلى أنه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك: يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير، واحتج هؤلاء بأن هذه الأشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها، إنما قلنا إنها ميتة لقوله عليه السلام: «ما أبين من حي فهو ميت.

وهذا الخبر يعم الشعر والعظم والكل وأما الذي يدل على أن العظم ميتة خاصة فقوله تعالى: من يحي العظام وهي رميم

[يس: ٧٨] فثبت أنها كانت حية فعند الموت تصير ميتة وإذا ثبت أنها ميتة وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى: حرمت عليكم الميتة(١)

اسی طرح علامہ عبدالحیٔ لکھنوی رحمہ اللہ نے ''السعایہ'' میں اس کو مزید واضح فرمایا ہے، نیز انہوں نے وجہ اختلاف کی طرف بھی اشارہ فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ میتہ کے جن اجزاء میں حیات ہوتی ہے، وہ ناپاک اور حرام ہیں اور ان سے انتفاع جائز نہیں ہے، اور جن اجزاء میں حیات نہیں ہوتی، ان سے انتفاع جائز ہے۔

حضرات ائمہ نے مذکورہ اختلاف میں اسی کو بنیاد بنایا ہے، ملاحظہ فرمائیں:

وهذا كله مذهبنا وذهب عبد العزيز والحسن البصري ومالك واحمد واسحق والمزني وابن المنذر وغيرهم إلى أن الشعر والصوف والوبر والريش طاهرة لا تنجس بالموت كمذهبنا والعظم والقرن والظلف والسن نجسة وذهب الشافعي إلى أن الكل نجس إلا الشعر فإن فيه خلافا ضعيفا وفي العظم أضعف، منه فقال القاضي ابو الطيب وغيره الشعر والصوف والوبر والعظم والقرن والظلف كلها تحلها الحياة وتتنجس بالموت هذا هو المذهب وهو الذي رواه البويطي والربيع وحرملة ورى المزني عن الشافعي أنه رجع عن تنجس شعر الآدمي كذا في البناية والذي في الإقناع وصفوة الزبدوغيرهما من كتب الشافعية أن شعر الآدمي طاهر وكذا شعر الميتة المأكولة كالسمك والجراد ووبرها وريشها وما عدا ذلك نجس ومبني هذا الاختلاف أنه لاحياة في الشعر

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (١٩٥/٥)

والعظم عندنا وقال الشافعي فيهما حيوة وقال مالك في العظم حيوة دون الشعر كذا في البناية نقلا عن المبسوط (۱)

وفي التهذيب في فقه الإمام الشافعي:

قال الله تعالى: وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة .... الآية [يس: ۷۸، ۷۹].

الصوف، والشعر، والريش، والسن، والقرن، والعظم - فيها حياة تموت بموت الحيوان، وتنجس بنجاسة الأصل، ولا تطهر بالدباغ، حتى لو دبغ جلد ميته، وعليه شعر يطهر الجلد، ولا يطهر الشعر. وهذا هو المذهب.

وحكى الربيع بن سليمان الجيزي [قولا] أن الشعر يطهر تبعا للجلد، وعند أبي حنيفة - رحمة الله عليه-: لاحياة في شيء من هذه الأشياء، ولا ينجس بموت الحيوان. والآية حجة عليه في العظم. وقال مالك: في العظم حياة، ولا حياة في الشعر. (۲)

جبکہ حضرات حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ میتہ کے وہ اجزاء جن میں حیات حلول کرتی ہے، وہ نجس اور حرام ہیں، لیکن جن اجزاء میں حیات حلول نہیں کرتی، وہ طاہر ہیں اور ان سے انتفاع جائز ہے۔ان اجزاء میں بال، اون، ہڈی اور کھر وغیرہ شامل ہیں۔ کما في تبيين الحقائق:

قال (وبعده يباع وينتفع به كعظم الميتة وعصبها وصوفها وقرنها ووبرها) يعني بعد الدباغ يجوز بيعه كما يجوز بيع عظم

---

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية (ص: ٤٣٥)

(۲) التهذيب في فقه الإمام الشافعي (۱/۱۷٦)

الميتة إلى آخره؛ لأنه طهر بالدباغ والعظم ونحوه طاهر بأصل الخلقة على ما ذكرنا في كتاب الطهارة فجاز بيعه ولحوم السباع وشحومها وجلودها بعد الذكاة كجلود الميتة بعد الدباغ حتى يجوز بيعها والانتفاع بها غير الأكل لطهارتها بالذكاة إلا جلد الخنزير فإنه نجس العين فلا يطهر بالذكاة ويجوز بيع عظم الفيل والانتفاع به عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا يجوز وهو كالخنزير عنده وعندهما كالسباع.(١)

وفي بدائع الصنائع:

وأما عظم الميتة وعصبها، وشعرها، وصوفها، ووبرها، وريشها، وخفها وظلفها، وحافرها فيجوز بيعها، والانتفاع بها - عندنا وعند الشافعي - رحمه الله - لا يجوز بناء على أن هذه الأشياء طاهرة - عندنا - وعنده نجسة، واحتج بقوله - سبحانه وتعالى - حرمت عليكم الميتة [المائدة:3] وهذه من أجزاء الميتة فتكون حراما فلا يجوز بيعها وقال -عليه الصلاة والسلام -: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب

(ولنا) قوله - سبحانه وتعالى -: والله جعل لكم من بيوتكم سكنا [النحل:٨٠] قوله - عز وجل - ومن أصوافها وأوبارها [النحل:٨٠] الآية أخبر - سبحانه وتعالى - أنه جعل هذه الأشياء لنا ومن علينا بذلك من غير فصل بين الذكية والميتة فيدل على تأكد الإباحة؛ ولأن حرمة الميتة ليست لموتها فإن الموت موجود في السمك، والجراد، وهما حلالان قال - عليه الصلاة والسلام -: «أحل لنا ميتتان ودمان»بل لما فيها من

(١) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (٥١/٤)

الرطوبات السيالة، والدماء النجسة؛ لانجمادها بالموت، ولهذا يطهر الجلد بالدباغ حتى يجوز بيعه لزوال الرطوبة عنه ولا رطوبة في هذه الأشياء، فلا تكون حراما، ولا حجة له في هذا الحديث؛ لأن الإهاب اسم لغير المدبوغ لغة، والمراد من العصب حال الرطوبة يحمل عليه توفيقا بين الدلائل.(۱)

وفي البحر:

(قوله وشعر الإنسان والميتة وعظمهما طاهران) إنما ذكرهما في بحث المياه لإفادة أنه إذا وقع في الماء لا ينجسه لطهارته عندنا والأصل أن كل ما لا تحله الحياة من أجزاء الهوية محكوم بطهارته بعد موت ما هي جزؤه كالشعر والريش والمنقار والعظم والعصب والحافر والظلف واللبن والبيض الضعيف القشر والإنفحة لاخلاف بين أصحابنا في ذلك(۲)

یہاں تک یہ بات واضح ہوگئی کہ میتہ کی حرمت مطلق ہے، اور اس سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں ہے، البتہ ائمہ مجتہدین نے اس کے بعض اجزاء سے انتفاع کو جائز قرار دیا ہے، جس میں اختلاف ابھی مختصر طور پر ذکر کیا گیا۔

لیکن اجزاء میتہ سے انتفاع کی مذکورہ تفصیل غیرِ اکل کی حد تک ہے، یعنی اجزاء میتہ کے مذکورہ بالا اجزاء سے انتفاع کی تفصیل صرف اس حد تک ہے کہ یہ اجزاء پاک ہیں، اس لیے ان کا خارجی استعمال جائز ہے۔ تاہم آگے سوال یہ ہے کہ میتہ کے کسی جزو کا کھانا اور اس کا داخلی استعمال بھی جائز ہے یا نہیں؟

---

(۱) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (۱٤۲/٥)

(۲) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري»(۱۱۲/۱)

میتہ کی حلت کا مسئلہ

اس سلسلے میں حضرات ائمہ مجتہدین کے مذاہب کا حاصل یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالی کے نزدیک چونکہ میتہ علی الاطلاق حرام ہے، اس لیے اس کا کھانا بھی مطلقا حرام ہے، لہٰذا عام حالات میں اس کے اجزاء یا ان سے تیار کردہ مرکبات کا داخلی استعمال جائز نہیں ہے۔

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے ایک قول کے مطابق دباغت شدہ کھال حلال ہے، اور اس کو کھانا جائز ہے، لیکن یہ قول مرجوح ہے اور راجح یہی ہے کہ حضرات شافعیہ کے نزدیک دباغت شدہ کھال پاک تو ہے، لیکن حلال نہیں ہے، یعنی کھانے کے حکم میں کھال بہر صورت حرام ہے، اور عام حالات میں اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مردار کا انڈہ حلال ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ انڈے کو مردار کا جزو نہیں مانتے، بلکہ اس کو مردار سے الگ مانتے ہیں، چنانچہ جس انڈے کی جلد نرم ہو، تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک، مردار کا ایسا انڈہ حلال نہیں ہے، کیونکہ وہ میتہ کا جزو ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک میتہ مطلقا تمام اجزاء کے ساتھ حرام ہے، یعنی کھانے کے حکم میں اس کا کوئی جزو ''تحریم اکل'' سے خارج نہیں ہے۔ جاء في المهذب:

> فصل: وأما اللبن في ضرع الشاة الميتة فهو نجس لأنه ملاق للنجاسة فهو كاللبن في إناء نجس وأما البيض في جوف الدجاجة الميتة فإن لم يتصلب قشره فهوكاللبن وإن تصلب قشرة لم ينجس كما لو وقعت بيضة في شيء نجس.(۱)

---

(۱) المهذب في فقة الإمام الشافعي للشيرازي (۲۹/۱)

وفي نهاية المطلب في دراية المذهب:

إذا ماتت الدجاجة وفي بطنها بيضة، فإن كانت سيالة بحيث تخالطها الرُّطُوبات، فهي نجسة، وإن اكتست بالقَيْض الحائل، فوجهان: أصحهما - الطهارة؛ فإنها ليست متصلةً اتصال خِلقَةٍ بل هي مُودَعة.(۱)

اسی طرح میتہ کی جلد کے متعلق حضرات شافعیہ فرماتے ہیں کہ دباغت کے بعد یہ پاک ہوجاتی ہے، لیکن راجح قول کے مطابق اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ کما في البيان في مذهب الإمام الشافعي:

[فرع: أكل جلد الميتة بعد الدبغ]

وأما أكله بعد الدباغ، فإن كان من حيوان مأكول.. ففيه قولان:

قال في الجديد: (يجوز؛ لأنه طاهر لا يخاف من أكله، فجاز أكله، كجلد الشاة المذكاة) .وقال في القديم: (لا يجوز) . قال ابن الصباغ: وهو الصحيح؛ لأن النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قال في شاة ميمونة: «إنما حرام من الميتة أكلها». مع أمره لهم بالدباغ والانتفاع، ولأن الدباغ لو أفاد الإباحة.. لم يصح فيما لا يؤكل لحمه، كما لا تصح الذكاة فيه، ولم يطهر بها جلده.

وإن كان من حيوان لا يؤكل لحمه، كالبغل، والحمار.. فإن الشيخ أبا حامد، والبغداديين من أصحابنا قالوا: لا يحل أكله قولًا واحدًا؛ لأن الدباغ ليس بأقوى من الذكاة، ثم الذكاة فيه لاتبيح أكل جلده فكذلك الدباغ. وقال القفال، والقاضي

---

(۱) نهاية المطلب في دراية المذهب (۳۷/۱)

أبوالقاسم بن كج: هو على قولين، كجلد ما يؤكل لحمه؛ لأن الدباغ قد طهره، كما طهر جلد ما يؤكل لحمه، فكان مثله في جواز أكله بخلاف الذكاة؛ فإنها لا تؤثر في تطهيره فلم تؤثر في إباحته.(۱)

وفي المجموع شرح المهذب:

(الثالث) جلد الميتة المدبوغ في أكله ثلاثة أقوال أو أوجه سبقت في باب الآنية(أصحها)أنه حرام (والثاني) حلال (والثالث)إن كان جلد حيوان مأكول فحلال وإلا فلا.(۲)

حضرات حنفیہ کا مذہب

جبکہ حضرات حنفیہ کے نزدیک میتہ کا انڈہ، مشک، انفحہ اور دودھ حلال ہیں۔ میتہ کے ان اجزاء کی حلت مذہب میں مصرح ہے، اگرچہ دودھ میں اختلاف ہے، اور حضرات صاحبین علیہما الرحمۃ کے نزدیک میتہ کا دودھ حلال نہیں ہے، لیکن ان حضرات کے نزدیک بھی میتہ کے دودھ کی حرمت اس وجہ سے ہے کہ چونکہ ذبح کے بغیر، موت واقع ہونے سے بہتا خون اپنے معدن سے نکل جاتا ہے، جس کی وجہ سے وہ تمام اجزاء جن میں بہتا خون ہوتا ہے، وہ ناپاک ہوجاتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جانور کے تھنوں میں بھی بہتا خون ہوتا ہے، اس لیے وہ بھی نجس ہوجاتے ہیں، جس کی وجہ سے دودھ بھی نجس ہوجاتا ہے، اس وجہ سے میتہ کا دودھ حلال نہیں ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ان حضرات کے نزدیک بھی میتہ کا دودھ فی نفسہ پاک اور حلال ہے، البتہ نجس سے اتصال کی وجہ سے ناپاک اور حرام ہوجاتا ہے، جیسے

---

(۱) البيان في مذهب الإمام الشافعي (۱/ ۷۳)
(۲) «المجموع شرح المهذب»(۹/ ۳۸ ط المنيرية)

ناپاک برتن میں جانور کا دودھ نکالا جائے تو وہ ناپاک اور حرام ہوجاتا ہے۔ جاء في بدائع:

ولو ماتت شاة وخرج من ضرعها لبن يؤكل عند أبي حنيفة، وعندأبي يوسف ومحمد لا يؤكل وهو قول الشافعي - رحمهم الله - جميعا إلا أن عند الشافعي لا يؤكل لكونه ميتة وعندهما لا يؤكل لنجاسة الوعاء ولأبي حنيفة عليه الرحمة قوله تبارك وتعالى وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين [النحل:٦٦] والاستدلال بالآية من وجوه: أحدها: أنه وصفه بكونه خالصا فيقتضي أن لايشوبه شيء من النجاسة، والثاني: أنه سبحانه وتعالى وصفه بكونه سائغا للشاربين والحرام لايسوغ للمسلم، والثالث: أنه سبحانه وتعالى من علينا بذلك إذ الآية خرجت مخرج المنة، والمنة بالحلال لا بالحرام وعلى هذا الخلاف الإنفحة إذا كانت مائعة وإن كانت صلبة فعند أبي حنيفة - رحمه الله -: تؤكل وتستعمل في الأدوية كلها وعندهما يغسل ظاهرها وتؤكل، وعند الشافعي لا تؤكل أصلا. (١)

بہر حال حضرات حنفیہ کے نزدیک میتہ کے مذکورہ بالا اجزاء (انڈہ اور دودھ وغیرہ) حلال ہیں۔ اسی طرح میتہ کا گوشت، چربی اور قبل الدباغ کھال کی حرمت کا حکم واضح ہے کہ یہ سب حرام ہیں، اگرچہ کھال کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ دباغت شدہ کھال حلال ہے، لیکن راجح یہ ہے کہ دباغت شدہ کھال پاک تو ہے، تاہم حلال نہیں ہے۔

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥/٤٣)

البتہ بعض دیگر اجزاء جن کو "ما لا تحله الحياة" (یعنی جن میں حیات نہیں ہے) سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے: ہڈی، دانت، بال اور اون وغیرہ، ان کی نجاست اور طہارت کی تفصیل تو مذکور ہے، لیکن ان کے کھانے کی حلت اور حرمت کے بارے میں کوئی صریح عبارت نہ مل سکی۔ ظاہر یہی ہے کہ فقہائے کرام نے ان اجزاء کی حلت اور حرمت پر کلام نہیں فرمایا ہے، کیونکہ سابقہ ادوار میں ان اجزاء میں غذائیت کا تصور نہیں تھا، اس لیے ان اجزاء کے کھانے پر کلام کرنے کا سوال ہی نہیں تھا۔ جبکہ اس وقت صورت حال یہ ہے کہ جدید سائنسی تحقیقات کی بدولت میتہ کے "بال کی کھال" اتار کر اور اس کے پٹھوں سے ایک ایک خلیہ کھینچ کر، اس سے غذا حاصل کی جا رہی ہے۔ چنانچہ ایک خلیہ جو خوردبین کے بغیر نظر بھی نہیں آتا، اس کو لیبارٹری میں ایک خاص ماحول مہیا کر کے، اسی ہزار (۸۰,۰۰۰) برگر بنانے کے لیے تیار کیا جاتا ہے۔

اس لیے میتہ کے ان اجزاء کی حلت پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کا واحد راستہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے کرام نے میتہ کے جن اجزاء کی نجاست و طہارت یا حلت و حرمت پر کلام فرمایا ہے، ان متعلقہ عبارات کا بغور مطالعہ کیا جائے، اور ان کی روشنی میں ذکر کردہ جزاء میتہ کا حکم معلوم کیا جائے۔

اس سلسلے میں جن متعلقہ ابواب کا مطالعہ کیا گیا تو معلوم ہوا کہ حضرات فقہائے کرام نے اجزاء میتہ کے شرعی حکم پر اصولی کلام فرمایا ہے، جس پر غور کرنے سے دیگر اجزاء کی حلت و حرمت کا حکم معلوم کیا جا سکتا ہے۔

اس حوالے سے حضرات فقہائے کرام نے دو مقامات پر کلام فرمایا ہے: ایک "كتاب الطهارة" میں، اور دوسرا "كتاب الأشربة" اور "كتاب الذبائح" میں۔ "كتاب الأشربة" اور "كتاب الذبائح" میں میتہ کے انڈے وغیرہ کی

حلت پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دراصل جانور کے جو اعضاء، اس کی حیات میں الگ کر کے کھائے جا سکتے ہیں، وہ بغیر شرعی ذبح کے، اس کی موت کے بعد بھی حلال ہوں گے، جیسا کہ دودھ اور انڈہ، جاندار کی زندگی میں، اس کے جسم سے الگ ہونے کے بعد حلال ہیں، اور اس کی حلت کے لیے جاندار کو ذبح کرنا ضروری نہیں ہے، اسی طرح اگر جاندار ذبح کے بغیر مرجائے تو اس صورت میں بھی یہ اجزاء حلال ہوں گے اور ذبح کے بغیر موت سے، ان کی حلت پر اثر نہیں پڑے گا۔ جاء في المبسوط:

ولا بأس بالجبن، وإن كان من صنعة المجوس لما روي أن غلاما لسلمان - رضي الله عنه - أتاه يوم القادسية بسلة فيها جبن، وخبز، وسكين، فجعل يقطع من ذلك الجبن لأصحابه، فيأكلونه، ويخبرهم كيف يصنع الجبن؛ ولأن الجبن بمنزلة اللبن، ولا بأس بما يجلبه المجوس من اللبن إنما لا يحل ما يشترط فيه الذكاة إذا كان المباشر له مجوسيا، أو مشركا، والذكاة ليست بشرط لتناول اللبن، والجبن، فهو نظير سائر الأطعمة، والأشربة بخلاف الذبائح؛ وهذا لأن الذكاة إنما تشترط فيما فيه الحياة، ولا حياة في اللبن، وقد بينا ذلك في النكاح. وعلى هذا الأصل الشاة إذا ماتت، وفي ضرعها لبن عند أبي حنيفة - رحمه الله - لا يتنجس اللبن بموتها، وعلى قول الشافعي يتنجس؛ لأن اللبن عنده حياة، وعند أبي يوسف، ومحمد يتنجس بتنجس الوعاء بمنزلة لبن صب في قصعة نجسة وأبو حنيفة - رحمه الله - يقول: لو كان اللبن يتنجس بالموت لتنجس بالحلب أيضا، فإن ما أبين من الحي ميت،

فإذا جاز أن يحلب اللبن، فيشرب عرفنا أنه لا حياة فيه، فلا يتنجس بالموت، ولا بنجاسة وعائه؛ لأنه في معدنه، ولا يعطى الشيء في معدنه حكم النجاسة.(ألا ترى) أن في الأصل، اللبن إنما يخرج من موضع النجاسة قال الله تعالى من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين [النحل: ٦٦]، وعلى هذا إنفحة الميتة عند أبي حنيفة - رحمه الله - طاهرة مائعة كانت، أو جامدة بمنزلة اللبن، وعند الشافعي نجسة العين، وعند أبي يوسف ومحمد إن كانت مائعة، فهي نجسة بنجاسة الوعاء كاللبن، وإن كانت جامدة، فلا بأس بالانتفاع بها بعد الغسل؛ لأن بنجاسة الوعاء لا يتنجس باطنها، وما على ظاهرها يزول بالغسل، وأشار لأبي حنيفة- رحمه الله - في الكتاب إلى حرف، فقال؛ لأنها لم تكن إنفحة، ولا لبنا، وهي ميتة، ولا يضرها موت الشاة يعني أن اللبن، والإنفحة تنفصل من الشاة بصفة واحدة حية كانت الشاة، أو ميتة ذبحت، أو لم تذبح، فلا يكون لموت الشاة تأثير في اللبن، والإنفحة، وعلى هذا لو ماتت دجاجة، فوجد في بطنها بيضة، فلا بأس بأكل البيضة عندنا، وعنده إن كانت صلبة، فكذلك، وإن كانت لينة لم يجز الانتفاع بها كاللبن، والإنفحة على أصله(١)

اس عبارت میں دیکھا جا سکتا ہے کہ میتہ کے انڈے اور دودھ وغیرہ کو حلال قرار دیا گیا ہے، اور اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ اشیاء حلت میں ذبح کے محتاج نہیں ہیں، یعنی ذبح کے بغیر حلال ہیں، یہی وجہ ہے کہ جاندار کی حیات میں

(١) المبسوط للسرخسي (٢٧/٢٤)

ان اشیاء کو الگ کر کے کھایا جاتا ہے اور اسے کوئی بھی حرام نہیں کہتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر شرعی ذبح کے بغیر حیوان مرجائے تو اس صورت میں بھی ان کی حلت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

شرح مختصر الطحاوی میں اس پر مزید اضافہ کرتے ہوئے، ان سب اجزاء کا حکم بھی مذکورہ اجزاء سے ملحق کیا گیا ہے، جن میں حیات نہیں ہوتی، جیسے: بال، اون اور سینگ وغیرہ۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ان سب اجزاء میں دودھ اور انڈے کی طرح حیات نہیں ہے، اس لیے یہ سب اجزاء بھی جانور کی حیات میں بغیر ذبح کے حلال ہیں، لہٰذا اگر جانور ذبح کے بغیر مرجائے تو اس صورت میں بھی یہ سب اجزاء حلال ہوں گے۔ جاء في شرح مختصر الطحاوي للجصاص:

مسألة: حكم البيضة الخارجة من الدجاجة بعد موتها

قال: (ومن ماتت له دجاجة، فخرجت منها بيضة: فلا بأس بأكلها). والأصل في ذلك: أنَّ كل ما يستباح من الحيوان في حال حياته بغير ذكاة، فحاله بعد الموت كهي قبله، وذلك لأنه لا يلحقه حكم الموت لأنه لو كان يلحقه حكم الموت، لما حل له إلا بذكاة الأصل، كاللحم وسائر أعضاء الحيوان، لما لحقه حكم الموت بموت الحيوان، لم يحله إلا الذكاة. ويدل عليه: ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ما بان من البهيمة وهي حية: فهو ميتة. فلما كانت البيضة تبين منها في حال الحياة، وليست بميتة، علمنا أنها مما لا يلحقه حكم الموت. ولهذه العلة نفسها قلنا في الشعر والصوف والريش والقرن ونحوها، أنها لا تكون ميتة بعد موت الحيوان، لأنها تؤخذ منه في حال حياته، ولا يحتاج في استباحته إلى ذكاة

الأصل، فلا يلحقه حكم الموت إذًا، ولا فرق بينه قبل الموت وبعده. وأيضًا: فما ليس بحي، لا يلحقه حكم الموت، والبيضة ليست بحية، لأن الحيوان لا يألم بمفارقتها إياه، كالشعر والصوف.(۱)

اس اصول کو تقریبا انہی الفاظ کے ساتھ حضرات مالکیہ نے بھی بیان فرمایا ہے۔ چنانچہ تفسیر قرطبی میں میتۃ کے بال، اون اور مشک پر یہی کلام کیا گیا ہے، فرماتے ہیں کہ میتۃ کے یہ اجزاء حلال ہوں گے، بخلاف گوشت کے، کیونکہ یہ چیزیں حالت حیات میں الگ کی جاتی ہیں، اور اس کے حکم پر اثر نہیں پڑتا، جبکہ گوشت حالت حیات میں الگ کرنے سے نجس اور حرام ہوجاتا ہے، اس لیے ان اجزاء کا حکم گوشت سے مختلف ہے، لہٰذا میتۃ کے مذکورہ اجزاء حلال، جبکہ اس کا گوشت حرام ہے۔

علامہ قرطبی رحمہ اللہ نے اگرچہ دودھ اور انفحہ کو حلت سے نکالا ہے، لیکن اس کی وجہ وہی بیان کی گئی ہے جو حنفیہ میں سے حضرات صاحبین نے بیان کی ہے، یعنی یہ کہ مذکورہ اشیاء میتۃ ہونے کی وجہ سے حرام نہیں ہیں، بلکہ نجس سے اتصال کی وجہ سے حرام ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

التاسعة- وأما شعر الميتة وصوفها فطاهر، لما روي عن أم سلمة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لا بأس بمسك الميتة إذا دبغ وصوفها وشعرها إذا غسل). ولأنه كان طاهرا لو أخذ منها في حال الحياة فوجب أن يكون كذلك بعد الموت، إلا أن اللحم لما كان نجسا في حال الحياة كان كذلك بعد الموت، فيجب أن يكون الصوف خلافه في حال الموت كما كان خلافه في حال الحياة استدلالا لا بالعكس.

---

(۱) شرح مختصر الطحاوي للجصاص (۲۹۳/۷)

ولا يلزم على هذا اللبن والبيضة من الدجاجة الميتة، لأن اللبن عندنا طاهر بعد الموت، وكذلك البيضة، ولكنهما حصلا في وعاء نجس فتنجسا بمجاورة الوعاء لا أنهما نجسا بالموت(۱)

اسی طرح "الذخیرة للقرافي" میں ہے:

الفصل الثاني في أجزاء الحيوان وقد تقدم حكم لحمه في الجواهر والعظم والقرن والظلف والسن كاللحم لحلول الحياة فيها و انحصار فضلاتها فيها بعد الموت فتكون نجسة وقال ابن وهب لا تنجس بالموت لقلة فضلاتها بخلاف اللحم وهل تلحق أطراف القرون والأظلاف بأصولها أو بالشعور لعدم حلول الحياة فيها قولان والأصواف والأوبار والشعور طاهرة قاله في الكتاب ووافقه أبو حنيفة وتردد قول الشافعي حجتنا أنها طاهرة قبل الموت فتكون طاهرة بعده عملا بالاستصحاب(۲)

اس اصول سے معلوم ہوا کہ جاندار کے جو اجزاء، اس کی حیات میں بغیر شرعی ذبح کے حلال ہیں، اور اپنی حلت میں ذبح کے محتاج نہیں ہیں، وہ اجزاء جاندار کو ذبح کیے بغیر، اس کے مرجانے کی صورت میں بھی حلال ہوں گے۔ اور یہ واضح ہو چکا کہ جو جاندار شرعی ذبح کے بغیر مرجائے، اسی کو میتہ کہتے ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ میتہ کے مذکورہ اجزاء حلال ہیں۔

اس اصول سے میتہ کے ان اجزاء کی حلت کا حکم واضح ہوجاتا ہے، جن کی تصریح موجود نہیں ہے، جیسے: بال، اون اور ہڈی وغیرہ۔ اس پر مزید کلام آگے آرہا

---

(۱) تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن (۲/۲۱۹)

(۲) الذخيرة للقرافي (۱/۱۸۳)

ہے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ بہر حال تحریم میتة کے متعلق مذکورہ تفصیل وہ ہے جو "کتاب الأشربة" اور "کتاب الذبائح" میں ذکر کردہ عبارات سے معلوم ہوتی ہے۔

جبکہ "کتاب الطھارة" میں حضرات فقہائے کرام نے میتة کے اجزاء کی حلت اور حرمت کے متعلق یہ فرمایا ہے کہ دراصل میتة کی حرمت اس کی ذات کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ وہاں ان حضرات نے اس کی دو وجہیں بیان فرمائی ہیں۔ بعض حضرات نے یہ وجہ بیان فرمائی ہے کہ میتة کی حرمت اس میں "حلولِ حیات" کی وجہ سے ہے، کیونکہ اس کے جن اجزاء میں حیات حلول کرتی ہے، ان پر موت بھی طاری ہوتی ہے، جس کی وجہ سے یہ اجزاء حرام قرار دیے گئے ہیں۔ جبکہ بعض حضرات نے یہ وجہ بیان فرمائی ہے کہ میتة کی حرمت "دمِ مسفوح" (بہتے خون) کی وجہ سے ہے، لہٰذا جن اجزاء میں دم مسفوح ہوتا ہے، وہ اجزاء حرام ہیں اور جن اجزاء میں دمِ مسفوح نہیں ہوتا، وہ حرام نہیں ہیں۔

اس پہلو پر مزید گفتگو کرتے ہوئے، بعض حضرات نے ذکر کردہ پہلی وجہ یعنی "حلولِ حیات" کو کمزور قرار دیتے ہوئے، دوسری وجہ یعنی "دمِ مسفوح" کو ترجیح دی ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ ان حضرات نے جہاں میتة کی ہڈی کی طہارت و نجاست پر کلام فرمایا ہے، وہاں یہ مسئلہ سامنے آیا ہے کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق میتة کی ہڈی پاک ہے، دوسری طرف ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨)} (١)

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہڈیوں میں حیات ہے، جیسا کہ دیگر ائمہ مجتہدین نے اس آیت کریمہ سے میتة کی ہڈیوں کی نجاست پر استدلال کیا ہے۔ اگرچہ بعض

---

(١) [یس:٧٨]

حضرات نے اس آیت میں تاویل کر کے، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب دیا ہے، لیکن متعدد فقہائے کرام اور مفسرین نے، اس جواب کو خلاف ظاہر قرار دے کر، اثباتِ مذہب کے لیے نصوص میں ایسی تاویل کی تردید فرمائی ہے۔ اس سلسلے میں درج ذیل عبارات ملاحظہ فرمائیں۔ جاء في بدائع:

ولأصحابنا طريقان: أحدهما - أن هذه الأشياء ليست بميتة؛ لأن الميتة من الحيوان في عرف الشرع اسم لما زالت حياته لابصنع أحد من العباد، أو بصنع غير مشروع ولا حياة في هذه الأشياء فلا تكون ميتة، والثاني - أن نجاسة الميتات ليست لأعيانها بل لما فيها من الدماء السائلة والرطوبات النجسة ولم توجد في هذه الأشياء، وعلى هذا ما أبين من الحي من هذه الأجزاء وإن كان المبان جزوا فيه دم كاليد والأذن والأنف ونحوها، فهو نجس بالإجماع، وإن لم يكن فيه دم كالشعر والصوف والظفر ونحوها، فهو على الاختلاف.(۱)

وفي البحر الرائق:

في البدائع لأصحابنا طريقان أحدهما أن هذه الأشياء ليست بميتة؛ لأن الميتة من الحيوانات في عرف الشرع اسم لما زالت حياته لا بصنع أحد من العباد أو بصنع غير مشروع ولا حياة في هذه الأشياء، فلا تكون ميتة والثاني أن نجاسة الميتات ليست لأعيانها بل لما فيها من الدماء السائلة والرطوبات النجسة ولم توجد في هذه الأجزاء اهـ.

وقد اقتصر في الهداية على الطريقة الأولى، وفي غاية البيان على

---

(۱) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (۱/٦٣)

الثانية ولا يخفى أن الطريقة المذكورة في الهداية لا تجري في العصب؛ لأن فيه حياة لما فيه من الحركة ألا ترى أنه يتألم الحي بقطعه بخلاف العظم، فإن قطع قرن البقرة لا يؤلمها فدل أنه ليس في العظم حياة كذا في النهاية؛ ولهذا كان فيه روايتان فالأولى هي الطريقة الثانية وعليها لا يحتاج إلى الجواب عن قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم [يس: ٧٨] قل يحييها الذي أنشأها أول مرة [يس:٧٩]، فإن هذه الأشياء من الميتات إلا أن نجاسة الميتات إنما هي لما فيها من الدماء والرطوبات والعصب صقيل لا يتصور فيه ذلك، وكذا في العظم والشعر، وأما الجواب عن الآية على الطريقة الأولى فمن ثلاثة أوجه (١)

آگے مذکورہ آیت کریمہ سے ہڈی کے اندر حیات کے ذکر سے اس کی نجاست پر استدلال کا حنفیہ کی طرف سے جواب دیا گیا ہے، لیکن علامہ عبدالحی لکھنوی اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہا اللہ نے اس کی تردید فرمائی ہے۔اور اجزاء میتہ کی نجاست کے سلسلے میں حلول حیات کے بجائے دمِ مسفوح کو بنیاد بنایا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: قال في السعاية:

هذا كلامهم وأقول هذا كله لا يعجبني فإن ظاهر الآية نص في حيوة العظام وتأويلها صرف عن الظاهر من غير ضرورة ولا يجوز مثل ذلك لتصحيح المذهب فإن المذهب إنما يستنبط من الآيات والأحاديث لا أن يصرف الآيات والأحاديث إلى المذهب فالأولى في الاستدلال هو الطريقة الأولى وهي أن

---

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (١١٤/١)

نجاسة الميتة ليست لعينها بل لرطوبات نجسة فما خلا عنها يكون طاهرا مالم يدل دليل على خلافه.....(۱)

وفي التفسير المظهري:

قال البيضاوي فيه دليل على أن العظم ذو حيوة فيؤثر فيه الموت كسائر الأعضاء يعنى بذلك أن عظم الميتة نجس وبه قال الشافعي وكذا ذكر ابن الجوزي مذهب احمد فى التحقيق وذكر صاحب رحمة الأمة أن الصحيح من مذهب احمد طهارة السنّ والريش والعظم احتج القائلون بنجاسة عظم الميتة بهذه الآية وبقوله صلى الله عليه وسلم لا ينتفع من الميتة بشيء- رواه ابو بكر الشامي بإسناده عن ابى الزبير عن جابر قال صاحب المغني وصاحب تنقيح التحقيق اسناده حسن ورواه ابن وهب فى مسنده عن زمعة بن صالح عن ابى الزبير عن جابر ولفظه لا تنتفعوا من الميتة بشئ ولا تنتفعوا بالميت قال صاحب التنقيح زمعة فيه كلام وللحديث علة ذكرها ابن معور وغيره قال صاحب الهداية شعر الميتة وعظمها لا حيوة فيهما يعنى فلا يحلهما الموت فلا يشتملهما الحديث الوارد فى النهى عن الانتفاع بالميتة ويرد على هذا القول هذه الآية فانها تدل على كون الحيوة فى العظم فالأولى أن يقال أن المنجس إنما هو الدم المسفوح ولادم فى العظم والعصب والشعر وإن كانت فيها حيوة ولهذا موت ما لا دم له سائلا من الحيوانات فى الماء لا يفسده عن سلمان قال قال رسول الله ﷺ كل طعام او شراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال

---

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية: ۴۳۹

أكله وشربه ووضوؤه. رواه الدار قطني...[١]

علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے تفسیر روح المعانی میں یہی کلام تفصیل سے ذکر فرمایا ہے، لیکن آگے یہ بھی فرمایا ہے کہ ہڈی کے متعلق مذکورہ اشکال کے پیش نظر، بعض لوگوں نے اس کی طہارت پر ایک اور طریقے سے استدلال کیا ہے، جسے انہوں "استدلال بغیر المسموع" کہہ دیا ہے۔ بظاہر مطلب یہ ہے کہ ہڈی کی طہارت ونجاست کے باب میں حلول حیات اور عدم حلول حیات کے بجائے، دم مسفوح کو بنیاد بنانا کسی نص سے ثابت نہیں ہے، جبکہ تحریم میتہ نص سے ثابت ہے۔

والآية ظاهرة فيما ذهب إليه الإمام الشافعي قيل ومالك وأحمد من أن العظم تحله الحياة فيؤثر فيه الموت كسائر الأعضاء وبنوا على ذلك الحكم بنجاسة عظم الميتة ومسألة حلول الحياة في العظم وعدمه مما اختلف فيه الفقهاء والحكماء، واستدل من قال منهما بعدم حلولها فيه بأن الحياة تستلزم الحس والعظم لا إحساس له فإنه لا يتألم بقطعة كما يشاهد في القرن، وما قد يحصل في قطع العظم من التألم إنما هو لما يجاوره، وقال ابن زهر في كتاب التيسير: اضطرب كلام جالينوس في العظام هل لها احساس أم لا والذي ظهر لي أن لها حسا بطيئا وليت شعري ما يمنعها من التعفن والتفتت في الحياة غير حلول الروح الحيواني فيها انتهى.

وبعض من ذهب من الفقهاء إلى أن العظام لا حياة فيها بنى عليه الحكم بطهارتها من الميتة إذ الموت زوال الحياة فحيث لم تحلها الحياة لم يحلها الموت فلم تكن نجسة. وأورد عليهم هذه

---

(١) التفسير المظهري (١٠٠/٨)

الآية فقيل المراد بالعظام فيها صاحبها بتقدير أو تجوز أو المراد بإحيائها ردها لما كانت عليه غضة رطبة في بدن حي حساس، ورجح هذا على إرادة صاحبها بأن سبب النزول لا بد من دخوله وعلى تلك الإرادة لا يدخل، ويدخل على تأويل إحيائها بإعادتها لما كانت عليه. ولا يخفى أن حمل الآية على ذلك خلاف الظاهر، والظاهر مع الشافعية ومن الفقهاء القائلين بعدم نجاسة عظام الميتة من رأى قوة الاستدلال بالآية على أن العظام تحلها الحياة فعلل الطهارة بغير ما سمعت فقال: إن نجاسة الميتة ليست لعينها بل لما فيها من الرطوبة والدم السائل والعظم ليس فيه ذلك فلذا لم يكن نجسا، ومنع الشافعية كون النجاسة للرطوبة وتمام الكلام في الفروع.(۱)

بہرحال مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ تحریم میتہ کے سلسلے میں ''حلولِ حیات'' والی وجہ بظاہر کمزور ہے، اسی طرح اس پر ایک اہم اشکال یہ ہوسکتا ہے کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک مطلق موت تحریم کا سبب نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک غیر دموی میتات پاک ہیں، اگرچہ استخباث کی وجہ سے حلال نہیں ہیں، تاہم پاک ضرور ہیں اور اگر کھانے میں گر جائیں تو اس سے کھانا نجس نہیں ہوتا، جیسا کہ ''حدیث ذباب'' سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ كما في السعاية:

وأما الكبرى فلأن الموت ليس بمنجس في نفسه وإنما يحكم بنجاسة الميتة لأن الدم النجس السائل في العروق يختلط بعد الموت في جميع الأجزاء وينتشر فيها ولذا لو فصد عرق ميت

---

(۱) تفسير الألوسي = روح المعاني (۵۳/۱۲)

لا يخرج منه دم إلا نادرا والنجس إنما هو الدم المسفوح لا غير المسفوح كما مر تحقيقه في بحث نواقض الوضوء وإذ لا دم مسفوحا في هذه الحيوانات فلا تنجس ميتتها فلا يفسد الماء ومثله بوقوعه وموته فيها وقد تأيد ماذكرناه من أن ما لا دم له لاينجس ولايفسد بحديث الذباب كماسيجيء ذكره عن قريب إن شاء الله تعالى وبما أخرجه الدار قطنى في سننه من حديث بقية سعيد بن ابي سعيد عن نصرين منصور عن علي بن زيد عند سعيد بن المسيب عن سلمان أن قال قال رسول الله ﷺ وعلى آله وسلم يا سلمان كل طعام وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال أكله وشربه ووضوء...(۱)

وكذا في اللباب في الجمع بين السنة والكتاب:

(بَاب مَا لَيْسَ لَهُ دم جَار إِذا مَاتَ فِي المَاء لَا يُنجسهُ)

لِأَن قَول الله تَعَالَى: فِيهِ شِفَاء للنَّاس فِيهِ دلَالَة ظَاهِرَة على طَهَارَة الْعَسَل، وَمَعْلُوم أَنه لَا يَخْلُو من النَّحْل الْمَيِّت فِيهِ وفراخه فِيهِ، وَقد حكم الله تَعَالَى بِطَهَارَتِهِ، وَأخبر عَمَّا فِيهِ من الشِّفَاء للنَّاس.

فَدلَّ ذَلِك أَن مَا لَا دم (لَهُ) لَا يفْسد مَا يَمُوت فِيهِ. (۲)

اس تفصیل کی روشنی میں ''حلول حیات'' والی وجہ کمزور معلوم ہوتی ہے۔ اس وجہ سے دیگر حضرات نے مذکورہ دوسری وجہ یعنی ''دم مسفوح'' کو ترجیح دی ہے، اور پھر ان حضرات نے ہڈی کی طہارت پر اس دوسری وجہ یعنی ''انعدامِ دمِ مسفوح''

---

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية-المجلد ۱-الصفحة ۳۲٤

(۲) اللباب في الجمع بين السنة والكتاب (۱/ ۷۰)

سے استدلال فرمایا ہے، کیونکہ ہڈی میں اگرچہ حیات ہے، لیکن اس میں دم مسفوح نہیں ہے، اس لیے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ تحریم میتہ کی وجہ دم مسفوح ہے، اور ہڈی میں چونکہ دم مسفوح نہیں ہے، اس لیے وہ پاک ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا عبارات سے واضح ہے۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے اس علت کے ضعف کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ یہ ''استدلال بغیر المسموع'' ہے، جیسا کہ اوپر روح المعانی کے حوالے میں اس کی صراحت مذکور ہے۔ اور یہ بھی عرض کیا گیا کہ بظاہر ان کا مطلب یہ ہے کہ میتہ کی تحریم قطعی اور مطلق ہے، جس کی تقیید ''زیادۃ علی کتاب اللہ'' ہے، جو حنفیہ کے اصول پر ''خبرِ مشہور'' کے ذریعے ممکن ہے، جبکہ ان حضرات نے مذکورہ تعلیل پر کوئی ''خبرِ مشہور'' پیش نہیں فرمائی ہے۔

اس لیے ''کتاب الطہارۃ'' میں تحریم میتہ کی مذکورہ بالا وجوہات پر مشتمل گفتگو کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں وجوہات کمزور ہیں۔ ''حلولِ حیات'' کی وجہ تو اس لیے کمزور ہے کہ اس کو اختیار کرنے سے حضرات حنفیہ کا ہڈی کی طہارت والا موقف ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ آیت کریمہ ''{قَالَ مَنۡ يُحۡيِ الۡعِظَامَ وَهِيَ رَمِيۡمٌ (۷۸)}'' کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ہڈی میں حیات ہے، نیز خود حضرات حنفیہ کے نزدیک غیر دموی میتات پاک ہیں، اور از روئے حدیث مردہ مکھی کی طہارت بھی معلوم امر ہے، حالانکہ ان سب میں بھی حیات ہوتی ہے، لہٰذا بغیر ذبح کے موت طاری ہونے کی صورت میں ان سب کو بھی نجس مانا جائے، ولیس کذلک۔

اسی طرح ''دمِ مسفوح'' والی وجہ بھی کمزور ہے، کیونکہ وہ قیاس سے ماخوذ ہے، جس کے ذریعے کتاب اللہ کے قطعی حکم پر اضافہ جائز نہیں ہے، اس لیے مذکورہ دونوں وجوہات بظاہر کمزور ہیں۔

تحریمِ میتہ پر مزید کلام

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات فقہائے کرام نے "کتاب الأشربة" اور "کتاب الطهارة" میں تحریم میتہ سے متعلق جو مذکورہ تین وجوہات ذکر فرمائی ہیں، دراصل ان میں کوئی تعارض نہیں ہے، اور یہ الگ اور مستقل وجوہ نہیں ہیں، بلکہ فی الواقع یہاں ایک ہی وجہ کو مختلف زاویوں اور تعبیرات سے بیان فرمایا گیا ہے، جن کے ظاہر سے لگتا ہے کہ یہ سب الگ الگ اور مختلف وجوہات ہیں، حالانکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرات فقہائے کرام نے جن اجزاء کی نجاست اور طہارت پر کلام کیا ہے، وہاں ان کی طہارت کی وجہ "عدمِ حلول حیات" ذکر فرمائی ہے، جبکہ بعض حضرات نے اس کی وجہ "انعدامِ دمِ مسفوح" ذکر فرمائی ہے۔ نیز یہی وجوہات طہارت ونجاست کے علاوہ مطلق تحریم کے لیے بھی ذکر فرمائی ہیں۔ جیسا کہ بدائع میں ہے:

> (ولنا) قوله – سبحانه وتعالى –: والله جعل لكم من بيوتكم سكنا [النحل:۸۰] قوله – عز وجل – ومن أصوافها وأوبارها [النحل:۸۰] الآية أخبر – سبحانه وتعالى – أنه جعل هذه الأشياء لنا ومن علينا بذلك من غير فصل بين الذكية والميتة فيدل على تأكد الإباحة؛ ولأن حرمة الميتة ليست لموتها فإن الموت موجود في السمك، والجراد، وهما حلالان قال – عليه الصلاة والسلام –: «أحل لنا ميتتان ودمان» بل لما فيها من الرطوبات السيالة، والدماء النجسة؛ لانجمادها بالموت، ولهذا يطهر الجلد بالدباغ حتى يجوز بيعه لزوال

الرطوبة عنه ولا رطوبة في هذه الأشياء، فلا تكون حراما، (۱)

اب اس پر غور کیا جائے تو بظاہر دونوں وجوہات کا حاصل ایک ہی ہے، کیونکہ جن اجزاء کی طہارت ونجاست اور حلت وحرمت پر کلام کیا گیا ہے، وہ غیر دموی بھی ہیں، اور ان میں احساس بھی نہیں ہے، جس کی وجہ سے ان میں ''عدمِ حلول حیات'' پر استدلال کیا گیا ہے۔یعنی یہ اجزاء ''عدمِ حلول حیات'' اور ''انعدامِ دم مسفوح'' دونوں اوصاف میں مشترک ہیں۔ نیز عادتاً دم مسفوح کا وجود، حیات کے بغیر متصور نہیں ہے، اور اسی طرح مطلق حیات (یعنی حیات بدون الدم المسفوح) تحریم کا سبب نہیں ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ اس لیے غور کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک حیات اور دم مسفوح دونوں مل کر تحریم کا سبب ہیں، اور غالبا اس کے واضح ہونے کی وجہ سے بعض دفعہ صرف ''حلولِ حیات'' کو سبب قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض دفعہ ''دم مسفوح'' کا ذکر کر لیتے ہیں، تاہم مقصد یہی ہوتا ہے کہ تحریم کا اصل سبب حیات اور دم مسفوح، دونوں کا مجموعہ ہے، یعنی میتة کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ذکاتِ شرعیہ کے بغیر اس کی موت واقع ہوگئی ہے اور دمِ مسفوح اس کے جسم میں رک کر منجمد ہوگیا ہے، جس کی وجہ سے اس کو نجس اور حرام قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ بدائع کی درج ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

(ولنا) قوله - سبحانه وتعالى -: والله جعل لكم من بيوتكم سكنا [النحل:٨٠] قوله - عز وجل - ومن أصوافها وأوبارها [النحل:٨٠] الآية أخبر - سبحانه وتعالى - أنه جعل هذه الأشياء لنا ومن علينا بذلك من غير فصل بين الذكية والميتة فيدل على تأكد الإباحة؛ ولأن حرمة الميتة ليست لموتها فإن

(۱) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١٤٢/٥)

الموت موجود في السمك، والجراد، وهما حلالان قال - عليه الصلاة والسلام -: «أحل لنا ميتتان ودمان» بل لما فيها من الرطوبات السيالة، والدماء النجسة؛ لانجمادها بالموت، (۱)

نیز جن حضرات نے یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ جاندار کے جو اجزاء اس کی حیات میں الگ کر کے، کھانا حلال ہیں، وہ ذبح کے بغیر موت کے بعد بھی حلال ہیں، تو اس اصول میں بھی ''عدمِ حلولِ حیات'' اور ''انعدامِ دمِ مسفوح'' کو بنیاد بنایا گیا ہے، کیونکہ وہی اجزاء جاندار کی حیات میں الگ کر کے کھانا حلال ہیں، جن میں حیات اور دم مسفوح یا نجس رطوبات نہیں ہیں، جیسا کہ دودھ اور انڈے وغیرہ۔ اور حدیث شریف ''مَا قُطِعَ مِنَ الْبَهِيمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهِيَ مَيْتَةٌ''(۲) کا مصداق بھی یہی اجزاء ہیں، یعنی جن اجزاء میں حیات اور بہتا خون یا نجس رطوبات ہوتی ہیں، وہ اگر جاندار کی حیات میں کاٹے جائیں تو وہ حلال نہیں ہیں۔ اور جن اجزاء میں حیات اور بہتا خون یا نجس رطوبات نہیں ہوتیں، جیسے: بال، اون اور ناخن وغیرہ، وہ اس حدیث شریف کا مصداق نہیں ہیں۔ کما في بدائع:

وعلى هذا ما أبين من الحي من هذه الأجزاء وإن كان المبان جزءا فيه دم كاليد والأذن والأنف ونحوها، فهو نجس بالإجماع، وإن لم يكن فيه دم كالشعر والصوف والظفر ونحوها، فهو على الاختلاف (۳)

یہی وجہ ہے کہ غیر دموی میتات، شرعی میتہ کے تحت داخل نہیں ہیں، بلکہ وہ مطلقا پاک ہیں، البتہ استخباث کی وجہ سے حلال نہیں ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ غیر دموی

---

(۱) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (۱٤۲/۵)

(۲) سنن أبي داود (۱۱۱/۳)

(۳) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (۶۳/۱)

جانداروں میں حیات تو ہے، لیکن ان میں دم مسفوح نہیں ہے، اور اس صورت میں موت تحریم کا سبب نہیں ہے، بلکہ موت، تحریم کا سبب تب بنتی ہے، جب اس سے جانور میں دم مسفوح اور نجس رطوبات رک کر منجمد ہوجائیں، جس سے نجاست اپنے معدن سے نکل جاتی ہے، اور نیتجتاً جن اعضاء میں دم مسفوح یا نجس رطوبات ہوتی ہیں، وہ نجس ہوجاتے ہیں اور یوں دموی جانداروں میں موت تحریم کا سبب بنتی ہے۔

تحریم میتہ کی مذکورہ تفصیل حضرات فقہائے کرام کی درج ذیل عبارات سے سمجھی جاسکتی ہے۔ جاء في بدائع:

ثم الحيوان إذا مات في المائع القليل فلا يخلو إما إن كان له دم سائل أو لم يكن، ولا يخلو إما أن يكون بريا أو مائيا، ولا يخلو إما إن مات في الماء أو في غير الماء، فإن لم يكن له دم سائل، كالذباب والزنبور والعقرب والسمك والجراد ونحوها لا ينجس بالموت، ولا ينجس ما يموت فيه من المائع، سواء كان ماء أو غيره من المائعات، كالخل واللبن والعصير وأشباه ذلك، وسواء كان بريا أو مائيا كالعقرب المائي ونحوه، وسواء كان السمك طافيا أو غير طاف.

وقال الشافعي: إن كان شيئا يتولد من المائع كدود الخل، أو ما يباح أكله بعد الموت كالسمك والجراد لا ينجس قولا واحدا، وله في الذباب والزنبور قولان، (ويحتج) بظاهر قوله تعالى: حرمت عليكم الميتة [المائدة:٣] ، ثم خص منه السمك والجراد بالحديث، والذباب والزنبور بالضرورة.

(ولنا) ما ذكرنا أن نجاسة الميتة ليست لعين الموت، فإن الموت موجود في السمك والجراد ولا يوجب التنجيس،

ولكن لما فيها من الدم المسفوح، ولا دم في هذه الأشياء (١)

وفيه أيضا:

(ولنا) قوله - سبحانه وتعالى -: والله جعل لكم من بيوتكم سكنا [النحل:٨٠] قوله - عز وجل - ومن أصوافها وأوبارها [النحل:٨٠] الآية أخبر - سبحانه وتعالى - أنه جعل هذه الأشياء لنا ومن علينا بذلك من غير فصل بين الذكية والميتة فيدل على تأكد الإباحة؛ ولأن حرمة الميتة ليست لموتها فإن الموت موجود في السمك، والجراد، وهما حلالان قال - عليه الصلاة والسلام -: «أحل لنا ميتتان ودمان» بل لما فيها من الرطوبات السيالة، والدماء النجسة؛ لانجمادها بالموت، ولهذا يطهر الجلد بالدباغ حتى يجوز بيعه لزوال الرطوبة عنه ولا رطوبة في هذه الأشياء، فلا تكون حراما،(٢)

وفيه أيضا:

السمك والجراد مخصوصان عن النص إذ هما ميتتان بنص النبي -صلى الله عليه وسلم - والمخصص انعدام الدم المسفوح، والدم المسفوح ههنا منعدم.(٣)

وقال أيضا:

[فصل في بيان شرط حل الأكل في الحيوان المأكول]

وأما بيان شرط حل الأكل في الحيوان المأكول فشرط حل الأكل في الحيوان المأكول البري هو الذكاة فلا يحل أكله

---

(١)(٧٨/١)

(٢)(١٤٢/٥)

(٣)(٦٣/١)

بدونها؛ لقوله تبارك وتعالى حرمت عليكم الميتة والدم [المائدة:٣] إلى قوله عز شأنه وما أكل السبع إلا ما ذكيتم [المائدة:٣] استثنى سبحانه وتعالى الذكي من المحرم والاستثناء من التحريم إباحة.

ثم الكلام في الذكاة في الأصل في ثلاثة مواضع:.

في بيان ركن الذكاة، وفي بيان شرائط الركن، وفي بيان ما يستحب من الذكاة وما يكره منها. فالذكاة نوعان: اختيارية، وضرورية.

أما الاختيارية فركنها الذبح فيما يذبح من الشاة والبقرة ونحوهما، والنحر فيما ينحر وهو الإبل عند القدرة على الذبح، والنحر لا يحل بدون الذبح والنحر؛ لأن الحرمة في الحيوان المأكول لمكان الدم المسفوح وأنه لا يزول إلا بالذبح والنحر؛ ولأن الشرع إنما ورد بإحلال الطيبات.

قال الله تبارك وتعالى يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات [المائدة:٤] ، وقال سبحانه وتعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث [الأعراف:١٥٧] ولايطيب إلا بخروج الدم المسفوح وذلك بالذبح والنحر.[١]

وفي السعاية:

ومنها ما اختاره الشرنبلاني وغيره ان نجاسة الميتة ليست لعينها بل لما اختلط بأعضائها الدم والرطوبات النجسة فما اختلطت به من اللحم والشحم يكون نجسا وما لم تختلط به

(١)(٥/٤٠)

كالعظم والشعر يبقى على طهارته الاصلية واور عليه انا لا نسلم ان النجاسة بالاختلاط بل نجاسة اجزاء الميتة لعينها فتسرى في سائر الاجزاء كالخنزير فان جميع اجزاءه نجسة والجواب عنه ان اثبات هذا الامر عسير جدا ومجرد المنع لا يسمع ولو كان التنجس لعينها يختلف حكمة في حيال الحيوة والموت ولم يطهر جلده بالدباغة وليس كذلك ومنها ما اختاره صاحب الهداية وغيره أن هذه الأشياء ليست بميتة لأنها عبارة عما حل فيه الموت بغير وجه شرعي والموت عبارة عن عدم الحيوة فلا يحل إلا في ما فيه الحيوة ولذا لا يقال للجماد ميت اذ لا حيوة فيه فلا موت وهذه الأشياء لا حيوة فيها بدليل أنه لا يتألم بقطعها إلا بما يتصل به من اللحم والشحم ونحو ذلك فلا يحل فيها الموت فلا تكون في حكم الحيوة(۱)

وفيه أيضا:

.....يناط الحكم على الدم السائل كما في حيوانات البر فما كان له دم سائل يحكم بفساد الماء بوقوعه فيه ومالم يكن له يحكم بعدمه به أخذ من حديث مالادم له ولم يرد نص بطهارة ميت كل بحري حتى يحكم الاطلاق فاحفظه(۲)

وفيه ما مر منا:

وأما الكبرى فلأن الموت ليس بمنجس في نفسه وإنما يحكم بنجاسة الميتة لأن الدم النجس السائل في العروق يختلط بعد

---

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية-۴۳۸

(۲)۳۲۹۔

الموت في جميع الأجزاء وينتشر فيها ولذا لو فصد عرق ميت لا يخرج منه دم إلا نادرا والنجس إنما هو الدم المسفوح لا غير المسفوح كما مر تحقيقه في بحث نواقض الوضوء وإذ لادم مسفوحا في هذه الحيوانات فلا تنجس ميتتها فلا يفسد الماء ومثله بوقوعه وموته فيها وقد تأيد ماذكرناه من أن ما لادم له لاينجس ولايفسد بحديث الذباب كما سيجيء ذكره عن قريب إن شاء الله تعالى وبما أخرجه الدار قطنى في سننه من حديث بقية سعيد بن ابي سعيد عن نصرين منصور عن علي بن زيد عند سعيد بن المسيب عن سلمان أن قال قال رسول الله ﷺ يا سلمان كل طعام وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال أكله وشربه ووضوء.... (۱)

ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک تحریم میتہ کی علت یہ ہے کہ اس میں دم مسفوح رک جاتا ہے، اس لیے جن اجزاء میں دم مسفوح نہیں ہوتا، وہ حرام نہیں ہیں۔ نیز یہ بھی واضح ہوا کہ عادتا جن اجزاء، میں دم مسفوح ہوتا ہے، ان میں حیات بھی ہوتی ہے، اس لیے تحریم میتہ کا سبب حیات اور دم مسفوح دونوں کو قرار دینا درست ہے۔اور جب یہ معلوم ہوا کہ تحریم میتہ کا اصل سبب حیات اور دم مسفوح ہیں، تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جن حیوانات میں دم مسفوح نہیں ہے، جیسے مچھلی اور جراد وغیرہ، تو ان کا میتہ پاک ہے، اور اگر حرمت کی کوئی وجہ مثلا: ضرر یا استخباث وغیرہ نہ ہو، تو ایسے حیوانات کا میتہ حلال بھی ہے۔(غیر دموی میتات کی حلت پر مزید کلام آگے آرہا ہے)

اسی طرح جن حیوانات میں دم مسفوح ہے، ان کے ایسے اجزاء بھی تحریم میتہ

---

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية-المجلد ۱-الصفحة ۳۲٤۔

کے حکم سے خارج ہیں، جن میں حیات اور دم مسفوح نہیں ہے۔ اس لیے ان حیوانات کی میتہ کے مذکورہ اجزاء بھی پاک ہیں، اور اگر ان کی حرمت کی کوئی وجہ نہ ہو، تو یہ حلال بھی ہوں گے۔

تحریم میتہ پر علامہ ابن تیمیہؒ کا کلام

اس پر علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاوی میں بہت تفصیل سے کلام فرمایا ہے، علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے، نہ صرف میتہ کے زیر بحث اجزاء (یعنی جن میں دم مسفوح اور حیات نہیں ہوتی) کی طہارت پر وجیہ کلام فرمایا ہے، بلکہ ساتھ میں ان کو ''طیبات'' میں سے قرار دے کر، ان کی حلت کی بھی تصریح کردی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے خبائث کو حرام قرار دیا ہے، جبکہ مذکورہ اجزاء خبائث میں داخل نہیں ہے، نہ لفظا اور نہ معنا۔ اور جب یہ سب اجزاء خبائث میں داخل نہیں ہے، تو پھر اس کی حرمت کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لیے یہ سب اجزاء طیبات میں داخل ہوکر پاک اور حلال ہوں گے۔

تحریم میتہ پر فقہائے احناف اور مفسرین کی جو تصریحات اوپر ذکی کی گئی ہیں، تقریبا یہی تفصیل امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی بیان فرمائی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

مسألة: في عظم الميتة، وقرنها وظفرها، وريشها: هل هو طاهر، أم نجس؟ أفتونا مأجورين؟

الجواب: أما عظم الميتة، وقرنها وظفرها، وما هو من جنس ذلك: كالحافر، ونحوه، وشعرها، وريشها ووبرها: ففي هذين النوعين للعلماء ثلاثة أقوال. أحدها: نجاسة الجميع كقول الشافعي في المشهور، وذلك رواية عن أحمد، والثاني: إن العظام ونحوها نجسة، والشعور ونحوها طاهرة، وهذا

هو المشهور من مذهب مالك، وأحمد.

والثالث: إن الجميع طاهر: كقول أبي حنيفة، وهو قول في مذهب مالك، وأحمد، وهذا القول هو الصواب؛ لأن الأصل فيها الطهارة، ولا دليل على النجاسة. وأيضا فإن هذه الأعيان هي من الطيبات، ليست من الخبائث، فتدخل في آية التحليل؛ وذلك؛ لأنها لم تدخل فيما حرمه الله من الخبائث لا لفظا، ولا معنى أما اللفظ فكقوله تعالى: حرمت عليكم الميتة [المائدة:٣] لا يدخل فيها الشعور وما أشبهها؛ وذلك؛ لأن الميت ضد الحي، والحياة نوعان: حياة الحيوان وحياة النبات، فحياة الحيوان خاصتها الحس، والحركة الإرادية، وحياة النبات النمو والاغتذاء.

وقوله: حرمت عليكم الميتة [المائدة:٣] إنما هو بما فارقته الحياة الحيوانية، دون النباتية، فإن الزرع والشجر إذا يبس لم ينجس باتفاق المسلمين، وقد تموت الأرض ولا يوجب ذلك نجاستها باتفاق المسلمين، وإنما الميتة المحرمة: ما كان فيها الحس والحركة الإرادية، وأما الشعر فإنه ينمو، ويغتذي،ويطول كالزرع، والزرع ليس فيه حس ولا يتحرك بإرادة، ولا تحله الحياة الحيوانية حتى يموت بمفارقتها، ولا وجه لتنجيسه.

وأيضا: فلو كان الشعر جزوا من الحيوان، لما أبيح أخذه في حال الحياة، فإن «النبي - صلى الله عليه وسلم - سئل عن قوم يجبون أسنمة الإبل، وأليات الغنم فقال: ما أبين من البهيمة وهي حية فهو ميت» رواه أبو داود، وغيره، وهذا

متفق عليه بين العلماء، فلو كان حكم الشعر حكم السنام والألية، لما جاز قطعه في حال الحياة، فلما اتفق العلماء على أن الشعر والصوف إذا جز من الحيوان كان حلالا طاهرا علم أنه ليس مثل اللحم.

وأيضا: فقد ثبت «أن النبي – صلى الله عليه وسلم – أعطى شعره لما حلق رأسه للمسلمين، وكان النبي – صلى الله عليه وسلم – يستنجي ويستجمر»، فمن سوى بين الشعر، والبول، والعذرة فقد أخطأ خطأ مبينا، وأما العظام ونحوها: فإذا قيل: إنها داخلة في الميتة؛ لأنها تنجس، قيل لمن قال ذلك: أنتم لم تأخذوا بعموم اللفظ، فإن ما لا نفس له سائلة كالذباب، والعقرب، والخنفساء لاينجس عندكم وعند جمهور العلماء، مع أنها ميتة موتا حيوانيا. وقد ثبت في الصحيح: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه فإن في أحد جناحيه داء، وفي الآخر شفاء»، ومن نجس هذا قال في أحد القولين: إنه لا ينجس المائعات الواقعة فيه لهذا الحديث، وإذا كان كذلك علم أن علة نجاسة الميتة إنما هو احتباس الدم فيها، فما لا نفس له سائلة ليس فيه دم سائل، فإذا مات لم يحتبس فيه الدم فلا ينجس، فالعظم ونحوه أولى بعدم التنجيس من هذا، فإن العظم ليس فيه دم سائل، ولا كان متحركا بالإرادة إلا على وجه التبع. فإذا كان الحيوان الكامل الحساس المتحرك بالإرادة لا ينجس، لكونه ليس فيه دم سائل، فكيف ينجس العظم الذي ليس فيه دم سائل

ومما يبين صحة قول الجمهور: أن الله سبحانه إنما حرم علينا الدم المسفوح كما قال تعالى: قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا [الأنعام:١٤٥]. فإذا عفى عن الدم غير المسفوح، مع أنه من جنس الدم، حيث علم أن الله سبحانه فرق بين الدم الذي يسيل، وبين غيره، فلهذا كان المسلمون يصنعون اللحم في المرق، وخيوط الدم في القدر تبين، ويأكلون ذلك على عهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كما أخبرت بذلك عائشة – رضي الله عنها –، ولولا هذا لاستخرجوا الدم من العروق كما يفعل اليهود. والله تعالى حرم ما مات حتف أنفه، أو لسبب غير جارح محدد: كالموقوذة، والمتردية، والنطيحة، «وحرم – صلى الله عليه وسلم – ما صيد بغيره من المعراض، وقال: إنه وقيذ». والفرق بينهما إنما هو سفح الدم، فدل على أن سبب التنجيس هو: احتقان الدم واحتباسه، وإذا سفح بوجه خبيث: بأن يذكر عليه غير اسم الله، كان الخبث هنا من وجه آخر، فإن التحريم تارة لوجود الدم، وتارة لفساد التذكية: كذكاة المجوسي، والمرتد، والذكاة في غير المحل. فإذا كان كذلك فالعظم والظفر، والقرن والظلف، وغير ذلك، ليس فيه دم مسفوح، فلاوجه لتنجيسه، وهذاقول جمهور السلف. (١)

امداد الاحکام کا ایک فتویٰ

امداد الاحکام کے ایک فتویٰ سے ماخوذ درج ذیل اقتباس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیل کے کھر سے حالت حیات میں الگ کی گئی جیلاٹین پاک اور حلال ہے۔

(١) الفتاوی الکبری لابن تیمیة (١/٢٦٦)

جس مٹھائی میں بیل کے سم کا گوند (جیلاٹین) ڈالا جاتا ہے، اگر زندہ بیل یا ذبیحہ کا گوند ڈالا جاتا ہے، اور اس گوند میں مائل خون کی آمیزش نہیں، اور یہ گوند حالت حیات میں بدون جانور کو زخمی کیے حاصل ہوتا ہے، تو جائز ہے۔ اور مردہ یا ذبیحہ کافر کا گوند ڈالا جاتا ہے، تو حرام ہے۔ (امداد الأحکام (۳/۳۷۷)

بہر حال فقہائے کرام کی مذکورہ بالا عبارات کا حاصل یہی معلوم ہوتا ہے کہ ''عدمِ حلول حیات'' اور ''انعدامِ دم مسفوح'' تحریم میتۃ کے دو الگ سبب نہیں ہیں، بلکہ اصل سبب ایک ہی ہے۔ یعنی اصل علت یہ ہے کہ جن اجزاء میں حیات اور دم مسفوح یا نجس رطوبات ہیں، وہ بغیر ذبح کے حلال نہیں ہیں، اور شرعی ذبح کے بغیر جانور مر جائے تو ایسے اجزاء نجس اور حرام ہیں۔ اور جن اجزاء میں حیات اور دم مسفوح یا نجس رطوبات نہیں ہیں، وہ ذبح کے بغیر جانور کی زندگی میں بھی پاک ہیں اور شرعی ذبح کے بغیر جانور مر جائے، تب بھی ایسے اجزاء پاک ہیں اور اگر حرمت کی کوئی وجہ مثلاً: ضرر یا استخباث وغیرہ نہ ہو تو یہ حلال بھی ہیں۔ اسی وجہ سے میتۃ کا انڈہ، مشک اور دودھ وغیرہ پاک بھی ہیں اور ان کو کھانا بھی حلال ہے۔

اس تفصیل سے تحریم میتۃ کے متعلق حضرات فقہائے کرام کی ذکر کردہ وجوہ میں تطبیق ہوجاتی ہے، نیز اس سے میتۃ کی حلت اور طہارت کے متعلق باقی اجزاء کا شرعی حکم معلوم کرنا بھی آسان ہوجاتا ہے۔ البتہ اس پر وہی اشکال ہوگا جو سابق میں علامہ آلوسی رحمہ اللہ کے حوالے سے ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ علت مسموع نہیں ہے، اس پر کوئی نص نہیں ہے، جبکہ دوسری طرف تحریم میتۃ کا حکم قطعی ہے، اور حضرات حنفیہ کے اصول پر ''زیادۃ علی کتاب اللہ'' کے لیے کم از کم ''خبر مشہور'' کا ہونا ضروری ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ دیا جا سکتا ہے کہ تحریم میتۃ کے مذکورہ حکم کی تخصیص ''میتۃ البحر'' کے ذریعے ہوئی ہے، جس کا مخصص آیتِ کریمہ "وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا" اور حدیثِ مشہور هو الطهور ماؤه الحل ميتته[١] اور اجماع ہیں۔ اور جب ایک دفعہ تخصیص ہوگئی تو تحریمِ میتۃ کا حکم قطعی نہ رہا، لہٰذا قیاس یا خبر واحد کے ذریعے اس پر مزید تخصیص ہوسکتی ہے۔ وهذا ما أفاده شيخنا حفظه الله تعالى في "شرح المسلم" وكذا أفاده العلامة ظفر أحمد العثماني رحمه الله تعالى في "أحكام القرآن".

واستدل الجصاص رحمه الله بقوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَة، وذكر أنه لا يجوز تخصيص الآية بما ذكر من حديث هو الطهور ماؤه الحل ميتته. و لكن يرد عليه أن قول الله سبحانه و تعالى: وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا له دل على جواز أكل السمك بالإجماع، فيمكن أن يقال: إن عموم الميتة قد خص بهذه الآية، ومن أصل الحنفية أن العام المخصوص منه البعض يجوز فيه التخصيص المزيد بخبر الواحد والقياس جميعا.(٢)

وقال العلامة ظفر أحمد العثماني في أحكام القرآن:

حديث البحر ((هو الطهور ماءه والحل ميتته)) مشهور تلقاه العلماء بالقبول:

والمراد بميتة البحر هو السمك خاصة: فالحق أن الحديث حجة، وهو فى حيز المشهور، لكثرة طرقه ولتلقى العلماء له بالقبول. قال ابن الأثير : هذا حديث صحيح مشهور ،

---

(١) سنن أبي داود (٢١/١)

(٢) تكملة فتح الملهم: (٣/٥١٠)

أخرجه الأئمة في كتبهم واحتجوا به، ورجاله ثقات. كذا فى النيل (١: ١٤١).وفيه دلالة على حل ميتة البحر مطلقا والمراد بها السمك خاصة ؛ بدليل حديث ابن عمر: (أحلت لنا الميتتان السمك والجراد) وهو محمل قوله: «أحل لكم صيد البحر وطعامهِ » كما مر الكلام فيه مستوفى فى الإعلاء وسيأتي في تفسير هذه الآية من المائدة[1]

تفسیر مظہری اور روح المعانی وغیرہ میں اس تخصیص کو یوں بیان کیا گیا ہے:

والميتة حيوان مات من غير ذكوة وقد كان من شأنها الذكوة فالسمك والجراد غير داخلتين فيها أو هما خصتا منها بالحديث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أحل لنا ميتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال- أخرجه ابن ماجة والحاكم من حديث ابن عمرو الحق بها بالسنة ما أبين من الحي اخرج أبو داود- والترمذي وحسنه عن أبى واقد الليثي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قطع من البهيمة وهى حية فهو ميتة- وأجمعوا على أنه لا يجوز بيع الميته ولا أكل ثمنه ولا الانتفاع بشحمه ولا بجلده قبل الدباغ [2]

وفي روح المعاني:

وهي التي ماتت من غير ذكاة شرعية من جميع الوجوه بأخصر طريق وأوكده حيث جعل العين غير قابلة لتعلق فعل المكلف بها إلاما خصه الدليل كالتصرف بالمدبوغ وألحق ب المُيْتَةَ ما أبين من حي للحديث الذي أخرجه

---

(١)أحكام القرآن:(١/١٠٩)

(٢) التفسير المظهري(١/١٦٨)

أبوداود و الترمذي وحسنه عن أبي واقد الليثي قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: ما قطع من البهيمة، وهي حية فهي ميتة»وخرج عنها السمك والجراد للحديث الذي أخرجه ابن ماجة والحاكم من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعا «أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال»وللعرف أيضا فإنه إذا قال القائل: أكل فلان الميتة لم يسبق الوهم إليهما، نعم حرم بعضهم ميتة السمك الطافي وما مات من الجراد بغير سبب،(۱)

امام رازی رحمہ اللہ نے تحریم میتہ پر کافی مفصل کلام فرمایا ہے، اس میں مذکورہ تخصیص کے علاوہ اکلِ میتہ پر بھی کلام کیا گیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

المسألة الثانية: لما ثبت الأصل الذي قدمناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع التصرفات إلا ما أخرجه الدليل المخصص، فإن قيل: لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالأكل، والذي يدل عليه وجوه أحدها: أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وثانيها: أنه ورد عقيب قوله: كلوا من طيبات ما رزقناكم [البقرة:٥٧] وثالثها: ما روي عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة، إنما حرم من الميتة أكلها

والجواب عن الأول: لا نسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وعن الثاني: أن هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم، بل يجب إجراؤها على ظاهرها وعن الثالث: أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد، لكن هذا إنما يستقيم إذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد،

(۱)تفسير الألوسي=روح المعاني(٤٣٩/١)

ويمكن أن يجاب عنه بأن المسلمين إنما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة إلى هذه الآية، فدل انعقاد إجماعهم على أنها غير مخصوصة ببيان حرمة الأكل، وللسائل أن يمنع هذا الإجماع (۱)

ان دلائل سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ تحریم میتۃ کا حکم قطعی نہیں ہے، بلکہ کئی طرح سے اس کی تخصیص ثابت ہے، اس لیے بہت ممکن ہے کہ حضرات ائمہ نے تحریم میتۃ کی مذکورہ بالا تعلیل (یعنی حیات اور دم مسفوح)، اس تخصیص کے بعد قیاس سے کی ہو، جیسا کہ حضرات فقہائے کرام نے میتۃ کے اجزاء پر کلام کے ضمن میں اس علت کی طرف اشارہ فرمایا ہے، بلکہ بعض دفعہ اس کی تصریح بھی فرمائی ہے، جیسے علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصل تخصیص انعدامِ دمِ مسفوح کی ہوئی ہے، جبکہ بعض دفعہ یوں فرماتے ہیں کہ میتۃ کی تحریم اس کی ذات کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ دم مسفوح اور نجس رطوبات کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے سمک اور جراد باوجود میتۃ ہونے کے حلال ہیں، کیونکہ ان میں دم مسفوح نہیں ہے۔

السمك والجراد مخصوصان عن النص إذ هما ميتتان بنص النبي - صلى الله عليه وسلم - والمخصص انعدام الدم المسفوح، والدم المسفوح ههنا منعدم. (۲)

اس تفصیل سے تحریم میتۃ کی ذکر کردہ علت پر اشکال کا ایک جواب ہوجاتا ہے، لیکن یہ جواب اس صورت میں ہے کہ تحریم میتۃ کی نصوص میں ''میتۃ'' سے لغوی میتۃ مراد لیا جائے، جو ہر طرح کی میتات کو شامل ہے۔ یعنی لغت میں میتۃ کے مصداق میں میتات دمویہ اور غیر دمویہ سب شامل ہیں، اس لیے اس تقدیر پر اگرچہ تحریم میتۃ

---

(۱) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (۱۹٤/٥)

(۲) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٦٣/١)

کے حکم میں سمک اور جراد وغیرہ بھی شامل ہیں، لیکن مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق غیر دموی میتات کی تخصیص ہوئی ہے، لہٰذا سمک اور جراد اور میتہ کے ذکر کردہ اجزاء (ما لا تحلہ الحیاۃ) تحریم کے حکم سے بذریعۂ تخصیص خارج ہیں۔

تاہم اگر نصوص میں ''میتۃ'' سے مراد ''شرعی میتۃ'' ہو، جیسا کہ بہت سے کبار مفسرین نے صراحت فرمائی ہے، تو اس صورت میں تحریم میتہ کے عمومی حکم سے تخصیص کا سوال ہی نہیں۔ کیونکہ جن حضرات نے میتہ سے ''شرعی میتۃ'' مراد لیا ہے، انہوں نے ساتھ میں یہ بھی واضح فرمایا ہے کہ شرعی میتہ کا مصداق وہی میتات ہیں جو ذبح کا محل ہوں، اور جو جاندار ذبح کا محل نہیں ہیں، جیسے: غیر دموی جاندار، تو وہ ذکاتِ شرعیہ کے بغیر مرنے کی صورت میں ''شرعی میتۃ'' کا مصداق ہی نہ ہوں گے۔ اس لیے ان حضرات نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ ''میتۃ البحر'' تحریم میتہ کے عموم سے خارج نہیں ہے۔ لہذا تحریم میتہ کا حکم بحالہ قطعی اور عام ہے، اور قیاس کے ذریعے اس سے تخصیص جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ درج ذیل عبارات سے معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ تفسیر مظہری کی یہ عبارت اوپر گزر گئی ہے:

والميتة حيوان مات من غير ذكوة وقد كان من شأنها الذكوة فالسمك والجراد غير داخلتين فيها(۱)

وفي تفسير الماوردي:

قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ فيها تأويلان. أحدهما: أنه كل ما له نفس سائلة من دواب البر وطيره. والثاني، أنه كل ما فارقته الحياة من دواب البر وطيره بغير ذكاة(۲)

---

(۱) التفسير المظهري (۱/۱٦٨)

(۲) تفسير الماوردي = النكت والعيون (۲/۱۰)

وفي تفسير الراغب الأصفهاني:

(الْمَيْتَةُ) هاهنا ما فارقته الروح من غير تذكيه مما له نفس سائله، وقد يقال: ذلك لما ليس له نفس سائله، كقوله عليه الصلاة والسلام: (أحل لنا ميتتان ودمان)(۱)

اسی طرح بیان القرآن اور تفسیر عثمانی کی درج ذیل عبارات سے بھی میتۃ شرعیہ کی مذکورہ بالا تفصیل معلوم ہوتی ہے:

تم پر حرام کیے ہیں مردار (ف: یعنی جو جانور باوجود واجب الذبح ہونے کے بلا ذبح شرعی کے مرجائے)(۲)

وفی التفسیر العثماني:

ف ۱۰: اس آیت سے جن چیزوں کا کھانا حرام ہوا ان میں اول میتہ (مردار جانور) ہے جو واجب الذبح جانور ذبح کئے بدون خود اپنی موت سے مرجائے اس کا خون اور حرارت غلیظ یہ گوشت ہی میں محتقن اور جذب ہوکر رہ جاتی ہے جس کی سمیت اور گندگی سے کئی قسم کے بدنی اور دینی مضار لاحق ہوتے ہیں (ابن کثیر) شاید اسی تعلیل پر متنبہ فرمانے کے لئے میتہ (مردہ جانور) کے بعد دم (خون) کی حرمت مذکور ہوئی اس کے بعد حیوانات کی ایک خاص نوع (خنزیر) کی تحریم کا ذکر کیا۔(۳)

اس کے علاوہ ''میتۃ البحر'' کو علامہ زمخشری اور بعض دیگر حضرات نے ایک اور طریقے سے بھی نکالا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ''میتۃ البحر'' کو عرفا میتہ نہیں کہا

---

(۱) تفسير الراغب الأصفهاني (۲٦۱/٤)

(۲) بيان القرآن: سورة المائدة (۳)

(۳) تفسير عثماني: سورة المائدة (۳)

جاتا، اس لیے اگر کوئی یہ حلف اٹھائے کہ وہ میتہ نہیں کھائے گا، پھر وہ مچھلی کھائے، تو حانث نہیں ہوگا۔ اس لیے ''میتۃ البحر''، میتہ کے عموم میں داخل نہیں ہے۔

فإن قلت: في الميتات ما يحل وهو السمك والجراد. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أحلت لنا ميتتان ودمان.؟ قلت: قصد ما يتفاهمه الناس ويتعارفونه في العادة. ألا ترى أنّ القائل إذا قال: أكل فلان ميتة، لم يسبق الوهم إلى السمك والجراد، كما لو قال: أكل دما، لم يسبق إلى الكبد والطحال. ولاعتبار العادة والتعارف قالوا: من حلف لا يأكل لحما فأكل سمكا لم يحنث- وإن أكل لحما في الحقيقة، قال اللهّ تعالى: (لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيًّا)(۱)

امام رازی رحمہ اللہ نے آیت تحریم میتہ میں میتہ کے مصداق کے متعلق مذکورہ مسئلے پر یوں کلام فرمایا ہے کہ یہاں میتہ سے مراد میتۂ شرعیہ ہے، جس کی تعریف اوپر ذکر کی گئی ہے، لیکن فرماتے ہیں کہ سورۂ مائدہ میں جو تحریم میتہ کی آیت ہے، اس میں تحریم میتہ کے ذکر کے بعد، ان دیگر جانوروں کا حکم میتہ کے ذکر کے بعد الگ سے بیان ہوا ہے، جن کی جان شرعی ذبح کے بغیر مختلف طرق سے نکلی ہو، جیسے متردیہ اور موقوذہ وغیرہ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر مذکی، کا مصداق میتہ کے علاوہ بھی ہے۔

المسألة الثالثة:الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج من أن يكون حيا من دون نقض بنية ولذلك .فرقوا بين المقتول والميت، وأما من جهة الشرع فهوغير المذكى إما لأنه لم يذبح أو أنه ذبح ولكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر حد الزكاة في

(۱)تفسير الزمخشري=الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل(۱/۲۱۵)

موضعه، فإن قيل: كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة: حرمت عليكم الميتة والدم [المائدة:٣] ثم ذكر من بعده المنخنقة و الموقوذة والمتردية فدل هذا على أن غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك، قلنا لعل الأمر كان في ابتداء الشرع على أصل اللغة، وأما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه والله أعلم. (١)

لیکن یہ اس تقدیر پر ہے کہ متردیہ وغیرہ کو میتۃ سے مختلف مانا جائے، حالانکہ دیگر حضرات کے کلام سے واضح ہے کہ در اصل یہاں متردیہ وغیرہ کا ذکر تعمیم بعد التخصیص کی قبیل سے ہے، کیونکہ دراصل زمانۂ جاہلیت میں میتۃ صرف اسی کو سمجھا جاتا تھا، جو ذبح کے بغیر طبعی موت مرجائے، اور متردیہ وغیرہ کو حلال سمجھا جاتا تھا، اس لیے آیت کریمہ میں ان کا حکم الگ سے ذکر کیا گیا، اگرچہ یہ بھی میتۃ میں داخل ہیں۔ چنانچہ تفسیر قرطبی اور روح المعانی میں ہے:

وكانت الجاهلية تأكل المتردي ولم تكن تعتقد ميتة إلا ما مات بالوجع ونحوه دون سبب يعرف، فأما هذه الأسباب فكانت عندها كالذكاة، فحصر الشرع الذكاة في صفة مخصوصة على ما يأتي بيانها، وبقيت هذه كلها ميتة، وهذا كله من المحكم المتفق عليه (٢)

وفي روح المعاني:

وأما المنخنقة والموقوذة وغيرهما فهي أقسام الميتة. وإنما

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (١٩٥/٥)

(٢) «تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن» (٤٩/٦)

أعيدت بالذكر لأنهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل (۱)

بہر حال ان عبارات سے واضح ہوجاتا ہے کہ نصوص میں ''میتۃ'' کا ایک احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد میتۂ شرعیہ ہو، جو میتات غیر دمویہ یعنی سمک وغیرہ کو شامل نہیں ہے۔ اس لیے اس صورت میں سمک وغیرہ کی تخصیص بھی نہیں ہوئی ہے، اور حکم بحالہ قطعی ہے، لہٰذا میتۃ کے ''ما لاتحله الحياة'' اجزاء بھی بذریعۂ قیاس تحریم کے حکم سے خارج نہ ہوں گے۔

اس صورت میں جواب یہ ہے کہ حضرات حنفیہ نے جن اجزاء پر تحریم میتۃ کا عمومی حکم جاری نہیں فرمایا ہے، دراصل وہ اجزاء تحریم میتۃ کے عموم کے تحت داخل ہی نہیں ہیں، کیونکہ جیسا کہ اوپر تفصیل سے عرض کیا جاچکا ہے کہ مذکورہ اجزاء میں نہ تو حیات ہے اور نہ ہی دم مسفوح۔ اس لیے ایسے اجزاء شرعی ذبح کا محل ہی نہیں ہیں، بلکہ یہ اجزاء شرعی ذبح کے بغیر پاک اور حلال ہیں۔ اور ابھی ''میتۃ شرعیہ'' کی تعریف کے تحت واضح ہوچکا کہ اس سے مراد وہ ہے، جو شرعی ذبح کا محل ہو، اور جو شرعی ذبح کا محل نہیں، وہ اگر شرعی ذبح کے بغیر مرجائے تو اسے ''شرعی میتۃ'' نہیں کہا جائے گا، اور نہ ہی وہ تحریم میتۃ کے عموم میں داخل ہوگا۔

اس جواب کو بالفاظ دیگر یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ اصلِ فقہی کی رو سے جب کسی اسمِ مشتق پر حکم جاری ہوتا ہے، تو اس کا مادۂ اشتقاق اس کی علت ہوا کرتا ہے۔ یہاں جاندار پر تحریم کا حکم مطلقاً نہیں ہے، بلکہ میتۃ ہونے کی صورت میں ہے، اس لیے تحریم کا اصل سبب موت ہے، لیکن دیگر دلائل سے یہ ثابت ہے کہ میتۃ میں تحریم کا سبب مطلق موت نہیں ہے، بلکہ مراد وہ موت ہے جو ذکاتِ شرعیہ کے بغیر

---

(۱) تفسير الألوسي=روح المعاني (٢٨٨/٤)

ہو اور دم مسفوح کے منجمد ہونے پر منتج ہو۔ لہٰذا میتہ کے جن اجزاء میں مذکورہ معنی میں موت کا اثر ظاہر ہوگا، وہی اجزاء، تحریم کے حکم میں داخل ہوں گے۔ اور جن اجزاء پر موت اس معنی میں اثر انداز نہیں ہوگی، وہ اس حکم کے تحت داخل نہیں ہوں گے۔

وقد ذكر غير مرة أنه إذا حكم على المشتق، فإن المشتق منه علة له (۱)

وفي بحوث في قضايا فقهية معاصرة:

قد تقرر في أصول الفقه واللغة أنه متى ورد حكم على اسم مشتق، فمادة اشتقاقه هي العلة لذلك الحكم مثلا إذا قلنا: أكرموا العلماء، فإن حكم الإكرام ورد على العلماء الذي هو اسم مشتق، فمادة اشتقاقه،وهي العلم، علة الإكرام، وهذا واضح مسلم.(۲)

بہر حال مذکورہ تفصیل سے اتنی بات واضح ہوگئی کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک تحریم میتہ کا حکم عام ہے، لیکن خبر مشہور یا اجماع کے ذریعے میتہ البحر سے اس کی تخصیص ہوئی ہے، لہذا حکم قطعی نہ رہا، اور مزید تخصیص خبر واحد یا قیاس کے ذریعے ممکن ہے۔ اور مزید تخصیص جس علت کے ذریعے ہوئی ہے، وہ بھی فقہائے کرام کی تصریحات کے مطابق حیات اور دمِ مسفوح ہے۔ یا حکم ''مخصوص منہ البعض'' تو نہیں ہے، بلکہ عام ہی ہے، تاہم غیر شرعی میتات تحریمِ میتہ کے تحت داخل نہیں ہیں۔

پھر حضرات حنفیہ کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں حکم کے اعتبار سے حاصل ایک ہی ہے، یعنی جاندار کے جن اجزاء میں حیات اور دم

---

(۱) شرح التلويح على التوضيح (۱/ ۴۰۰)

(۲) بحوث في قضايا فقهية معاصرة (ص:۴۰۷)

مسفوح یا نجس رطوبات نہیں ہیں، وہ اس کی حیات میں الگ کیے جائیں یا جانور ذکاتِ شرعیہ کے بغیر مر جائے، بہر دو صورت ایسے اجزاء پاک ہیں، اور اگر حرمت الاکل کی کوئی اور وجہ نہ ہو تو وہ حلال بھی ہیں، لہٰذا ان کا خارجی اور داخلی استعمال جائز ہے۔

اور اس کی دلیل یا تو یہ ہے کہ ایسے اجزاء پر مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق ''میتۃ'' کا اطلاق ہی نہیں ہوتا، لہٰذا یہ تحریم میتۃ کے حکم میں سرے سے داخل ہی نہیں ہیں۔ یا اس کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ یہ اجزاء بھی تحریم میتۃ کے عمومی حکم میں داخل ہیں، تاہم یہ سابق میں ذکر کردہ تفصیل کی رو سے تحریم میتۃ کے حکم سے بذریعۂ قیاس خارج ہیں۔ ''السعایہ'' کی درج ذیل عبارت سے یہ دونوں توجیہات سمجھ میں آتی ہیں:

ومنها ما اختاره الشرنبلاني وغيره أن نجاسة الميتة ليست لعينها بل لما اختلط بأعضائها الدم والرطوبات النجسة فما اختلطت به من اللحم والشحم يكون نجسا وما لم تختلط به كالعظم والشعر يبقى على طهارته الأصلية وأور عليه أنا لا نسلم أن النجاسة بالاختلاط بل نجاسة أجزاء الميتة لعينها فتسرى في سائر الأجزاء كالخنزير فإن جميع أجزاءه نجسة والجواب عنه أن إثبات هذا الامر عسير جدا ومجرد المنع لا يسمع ولو كان التنجس لعينها يختلف حكمه في حال الحيوة والموت ولم يطهر جلده بالدباغة وليس كذلك ومنها ما اختاره صاحب الهداية وغيره أن هذه الأشياء ليست بميتة لأنها عبارة عما حل فيه الموت بغير وجه شرعي والموت عبارة عن عدم الحيوة فلا يحل إلا في ما فيه الحيوة ولذا لا يقال للجماد ميت إذ لا حيوة فيه فلا موت وهذه الأشياء لا حيوة فيها بدليل أنه

لا يتألم بقطعها إلا بما يتصل به من اللحم والشحم ونحو ذلك فلا يحل فيها الموت فلا تكون في حكم الحيوة(۱)

اس تفصیل سے حضرات حنفیہ کے نزدیک تحریمِ میتۃ اور اسی طرح اجزاء میتۃ سے انتفاع (بشمول داخلی اور خارجی استعمال) کا حکم واضح ہوجاتا ہے۔جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک میتۃ کے جن اجزاء میں حیات اور دم مسفوح پایا جاتا ہے، وہ شرعی ذبح کے بغیر پاک اور حلال نہیں ہیں۔ اور جن اجزاء میں حیات اور دم مسفوح نہیں پایا جاتا، وہ حلت وطہارت میں شرعی ذبح کے محتاج نہیں ہیں، بلکہ وہ اس کے بغیر بھی پاک ہیں، اور اگر حرمت کی کوئی وجہ نہ ہو، تو وہ حلال بھی ہیں۔

''میتۃ'' اور ''غیر مذکی'' میں فرق

تحریم میتۃ کی مذکورہ بحث کے آخر میں ایک اور علمی فائدہ ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جو ''مصنوعی گوشت'' کے موضوع پر ایک مجلس میں حضرت اقدس شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کے ذکر کردہ ارشادات سے سمجھ میں آیا۔ یہ نکتہ یہاں ذکر کرنا اس لیے بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ تحریم میتۃ کی مذکورہ بالا بحث کے بعض پہلوؤں سے کسی کو مغالطہ ہوسکتا ہے۔جس کی تفصیل یہ ہے کہ تحریم میتۃ کی نصوص کے پیش نظر فقہائے احناف کے کلام سے جو بات سمجھ میں آئی، اس کا حاصل یہ ہے کہ میتۃ کی حرمت حلولِ حیات اور وجودِ دمِ مسفوح کی وجہ سے ہے، جیسا کہ سابق میں تفصیل عرض کی گئی ہے۔اس لیے میتۃ کے جن اعضاء میں حیات اور دم مسفوح نہیں ہے، وہ نجس اور حرام نہیں ہے۔ یہاں تک تو بات بظاہر واضح ہے اور

---

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية - المجلد ۱ - الصفحة ۴۳۸

سابق میں ذکر کردہ تصریحات کے پیش نظر اس پر بظاہر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔

تاہم اس سے آگے یہ بات بھی سمجھ میں آئی تھی کہ چونکہ بتصریح مفسرین اور فقہائے کرام ''میتۃ'' سے مراد وہ جانور ہے جو باوجود واجب الذبح ہونے کے، ذکات شرعیہ کے بغیر مرجائے۔ اس لیے اس سے یہ بات سمجھ میں آئی تھی کہ جو جانور واجب الذبح نہیں ہے، یعنی جس میں دم مسفوح نہیں ہے، وہ چونکہ ذکات شرعیہ کا محل ہی نہیں ہے، اس لیے اس کی حلت کے لیے ذکات شرط نہیں ہے، لہذا ایسا جانور اگر ذکات شرعیہ کے بغیر مرجائے تو یہ غیر مذکی ہونے کی وجہ سے حرام نہیں ہو گا، تاہم اگر کسی اور وجہ مثلا استخباث سے وہ حرام ہو، تو اس وجہ سے وہ حرام ہو گا، نہ کہ ذکات شرعیہ کے جاری نہ ہونے کی وجہ سے۔

لیکن حضرت والا زید مجدہم کے ارشاد گرامی سے یہ سمجھ میں آیا کہ لحم میں اصل حرمت ہے، اور اس کی حلت کے لیے ذکات شرعیہ ضروری ہے۔ اس لیے مطلق لحم جو ذکات شرعیہ کے بغیر حاصل ہوا ہو وہ حلال نہیں ہے، چاہے وہ حیوان دموی سے ماخوذ ہو، یا غیر دموی سے، یا چاہے وہ کسی اور طریقے مثلا مصنوعی طریقے سے حاصل ہوا ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ حیوان چاہے دموی ہو یا غیر دموی، وہ ذکات کے بغیر حلال نہیں ہے۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ دموی حیوان اگر ذکات شرعیہ کے بغیر مرجائے تو اس کے گوشت کا حرام ہونا تحریم میتۃ کی نصوص سے سمجھ میں آتا ہے، یعنی اس کی حرمت کی دلیل واضح ہے۔ لیکن غیر دموی حیوان تو تحریم میتۃ کے تحت داخل نہیں ہے، جیسا کہ تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے، تو سوال یہ ہے کہ ہر غیر دموی حیوان کو غیر مذکی ہونے کی وجہ سے حرام قرار دینے کی دلیل کیا ہے؟

یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے، اور جب تک

حرمت کی دلیل قائم نہ ہو، کسی چیز کو حرام قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے سوال یہ ہے کہ غیر مذکی ہونے کی وجہ سے غیر دموی حیوان کی حرمت کی دلیل کیا ہے؟

یہ سوال حضرت والا زید مجدہم کی خدمت میں عرض کیا تھا، اور حضرت والا نے اس کا جواب بھی عنایت فرمایا تھا، لیکن اس وقت جواب سمجھ میں نہیں آیا تھا، پھر الحمدللہ حضرت والا کی تصانیف کی طرف مراجعت کی تو بات سمجھ میں آگئی۔ چنانچہ حضرت والا نے "بحوث في قضايا فقهية معاصرة" میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ حیوانات میں اصل حرمت ہے، جب تک کہ شرعی طریقے یعنی ذکات شرعیہ کے ذریعے اسے ذبح نہ کیا جائے، تب تک اس کی حلت ثابت نہ ہوگی۔ اور اس کی دلیل میں حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث شریف پیش فرمائی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

> والواقع أن الأصل في الحيوانات الحرمة، ولاتحل إلا بما جاءت الشريعة بحله والدليل على ذلك ما مر من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه: قلت: يا رسول الله، إني أرسل كلبي أجد معه كلبا آخر، لا أدري أيهما أخذه؟ فقال ((لا تأكل، فإنما سميت على كلبك، ولم تسم على غيره)) فهذا الحديث يدل علىٰ أنه متى وقع الشك في حصول الذكاة الشرعية واستوى الاحتمالان، حرم أكل الحيوان، وهو دليل على أن الأصل في الحيوان الحرمة، فإنه لو كان الأصل الإباحة لما حرم الحيوان في حالة الشك.(۱)

اسی طرح "تقریر ترمذی" میں حضرت والا نے ایک دلیل اجماع ذکر فرمائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

---

(۱) بحوث في قضايا فقهيه معاصرة (ص:۳۰۳)

یہ جو اصول میں نے بتایا کہ دوسری اشیاء میں اصل حلت ہے اور گوشت میں اصل حرمت ہے۔ ان دونوں میں فرق کی کیا وجہ ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ گوشت جانور کا ہوتا ہے اور زندہ جانور باجماع حرام ہے، اور جانور اس وقت حلال ہوتا ہے جب وہ مشروع طریقے پر ذبح کر لیا جائے۔ لہٰذا جانور میں اصل حرمت ہے۔ اس حرمت کو زائل کرنے کے لئے شریعت نے ذبح کا ایک مخصوص طریقہ بتا دیا کہ یہ طریقہ اختیار کرو گے تو جانور حلال ہوجائے گا اور یہ طریقہ اختیار نہیں کرو گے تو جانور حلال نہیں ہوگا، بلکہ حرمت باقی رہے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ جانور میں اصل حرمت ہے جب تک اس کو صحیح طریقے پر ذبح کیے جانے کا علم نہ ہوجائے۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ حیوان میں اصل حرمت ہے، جب تک ذکات شرعیہ سے اس کی حلت ثابت نہ ہو۔ اور ذکات شرعیہ چونکہ حیوان دموی میں متحقق ہوتی ہے، نہ کہ غیر دموی میں، اس لیے غیر دموی حیوانات حنفیہ کے نزدیک حرام ہیں۔ چنانچہ مبسوط میں ہے:

والحيوانات نوعان: نوع منها ما لا دم له، فلا يحل تناول شيء منها إلا السمك، والجراد؛ لأن شرط تناول الحيوانات الذكاة شرعا، وذلك لا يتحقق له فيما لا دم له، إلا أن السمك والجراد مستثنى بالنص مما شرط فيه الذكاة لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «أحلت لنا ميتتان ودمان أما الميتتان فالسمك والجراد،وأما الدمان فالكبد والطحال»(۲)

بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حیوان غیر دموی کے گوشت کو اگرچہ ''میتۃ''

---

(۱) تقریر ترمذي ج ۲ ص ۱۲۸۔
(۲) المبسوط للسرخسي (۱۱/۲۲۰)

ہونے کی وجہ سے حرام قرار دینا مشکل ہے، تاہم یہ "غیر مذکی" ہونے کی وجہ سے حرام ہے، جس کی تفصیل اوپر عرض کی گئی۔ اس تفصیل کی بنیاد پر "میتۃ" اور "غیر مذکی" میں عموم خصوص مطلق کی نسبت معلوم ہوتی ہے، یعنی میتۃ اخص ہے، کیونکہ ہر میتۃ غیر مذکی بھی ہے، جبکہ غیر مذکی اعم ہے، کیونکہ ہر غیر مذکی کا میتۃ ہونا ضروری نہیں، چنانچہ حیوان غیر دموی اگر ذکات شرعیہ کے بغیر مرجائے تو وہ شرعی میتۃ نہیں ہے، لیکن غیر مذکی ہے۔

لحم علی الاطلاق ذکات کے بغیر حلال نہیں

اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ مطلق لحم میں اصل حرمت ہے، اور جو بھی لحم ذکات شرعیہ کے بغیر حاصل ہوا ہو وہ حلال نہیں ہے۔ اگر یہ لحم حیوان سے بغیر ذکات شرعیہ کے حاصل ہوا ہو، چاہے وہ حیوان دموی ہو یا غیر دموی، تب تو مذکورہ بالا دلائل سے اس کی حرمت واضح ہوگئی، لیکن اگر یہ لحم حیوان سے متخذ نہ ہو، بلکہ کسی اور طریقے مثلاً: مصنوعی طریقے سے تیار کیا گیا ہو تو جیسا کہ عرض کیا کہ حضرت والا زید مجدہم کی صراحت کے مطابق اس کی حلت کے لیے بھی ذکات شرعیہ لازم ہے، اور وہ بھی ذکات شرعیہ کے بغیر حلال نہیں ہے، تو سوال یہ ہے کہ اس لحم کی حلت کے لیے ذکات شرعیہ کے لزوم کی دلیل کیا ہے؟

اس کے جواب میں حضرت والا زید مجدہم نے ارشاد فرمایا کہ مطلق لحم میں ذکات کی شرط، تحریم میتۃ کی نص میں "الا ما ذکیتم" سے معلوم ہوتی ہے۔ وجہِ استدلال کی تفصیل یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ بادی النظر میں "الا ما ذکیتم" کا مستثنیٰ منہ وہی میتۃ ہے جو حیوان دموی ہے، اس لیے اس سے حیوان دموی کی حلت کے لیے ذکات کی شرط تو معلوم ہوتی ہے، لیکن اس سے مطلق لحم جو متخذ من

الحیوان نہ ہو، اس کی حلت کے لیے ذکات کے شرط ہونے پر استدلال کیسے ہوگا؟
اس کا جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''الا ماذکیتم'' کے مستثنی منہ میں اصل حرام، لحم ہی ہے، جیسا کہ سابق میں ذکر کردہ تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ میتۃ کے مالا تحلہ الحیاۃ اجزاء پاک اور حلال ہیں، اور ماتحلہ الحیاۃ اجزاء حرام ہیں، اور یہ واضح ہے کہ ماتحلہ الحیاۃ میں لحم ہی بچتا ہے۔ اسی کو سنن دارقطنی وغیرہ کی احادیث مبارکہ میں بصراحت یوں بیان کیا گیا ہے کہ میتۃ میں لحم ہی حرام ہے۔

إنما حرم من الميتة ما يؤكل منها وهو اللحم فأما الجلد والسن والعظم والشعر والصوف فهو حلال(۱)

''السعایۃ'' میں ایسی کئی روایات ذکر کی گئی ہیں، اور ان روایات کی صحت پر بھی کلام کیا گیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

قال إنما حرم من الميتة لحمها رواه محمد بن عبد الرحمن بن سهم عن الوليد بن مسلم عن أخيه عن الزهري انتهى وكذا قال ابن الهمام إن هذا الحديث لا ينزل عن درجة الحسن ومنها ما أخرجه الدار قطني عن أبي بكر الهذلي عن الزهري عن عبيد الله عن ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال الله تعالى قل لا اجد في ما اوي الي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا الاية ألا كل شيء من الميتة حلال إلا ما أكل فأما الجلد والشعر والقرن والصوف والسن والعظم فكله حلال لأنه لا يذكى وأورد عليه أن الدار قطني......وجوابه أنه إن لم يقم بنفسه حجة فهو يصلح لإعتضاد الأول الذي لا ينزل عن مرتبة

(۱) سنن الدار قطني- ط أخري (۲٦/۱)

الحسن (۱)

بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ لحوم میں علی الاطلاق اصل حرمت ہے اور اس کی حلت ذکات کے بغیر ثابت نہ ہوگی۔ یہ ایک اہم نکتہ ہے جو لحوم کے باب میں ان شااللہ مفید ہے، وهذا ما أفاده شيخنا حفظه الله تعالى، فلله دره، واللہ تعالی اعلم۔

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية (ص: ٤٣٥)

اجزاء میتۃ اور جدید تحقیق

تحریم میتۃ پر تفصیلی کلام کے بعد، اب اصل مسئلے کی طرف آتے ہیں۔ شروع میں یہ عرض کیا گیا تھا کہ حضرات حنفیہ نے مردار کے کئی اجزاء کی طہارت ونجاست کے لیے تشریح الابدان کی تحقیقات کو بنیاد بنایا ہے، جن میں ہڈی، دانت اور پٹھوں کے متعلق تفصیل گزر چکی ہے۔ نیز یہ بھی عرض کیا گیا تھا کہ ان اجزاء کے متعلق تشریح الابدان کی جدید تحقیق، قدیم تحقیق سے مختلف ہے۔ اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس نئی تحقیق کی وجہ سے، ان اجزاء کی طہارت کا حکم بدلے گا یا نہیں؟

ان میں بالخصوص سابق میں میتۃ کے ذکر کردہ اجزاء یعنی ہڈی، پٹھے اور دانتوں پر اس پہلو سے کلام کیا جائے گا اور یہ دیکھنے کی کوشش کی جائے گی کہ جدید تحقیق سے ان کے حکم پر کیا اثر پڑے گا۔

میتۃ کی ہڈی کی طہارت کا مسئلہ

حضرات حنفیہ نے ہڈی کی طہارت کی تصریح فرمائی ہے، اور حضرات فقہائے کرام میں سے بعض نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ ہڈی میں حیات نہیں ہوتی، اس لیے یہ میتۃ نہیں ہے اور پاک ہے، ان حضرات نے پھر آیت کریمہ میں تاویل فرمائی، جس پر دیگر حضرات نے رد فرماتے ہوئے اس تاویل کی تضعیف کی ہے اور ہڈی کی طہارت پر یوں استدلال فرمایا ہے کہ دراصل تحریم میتۃ دم مسفوح کی وجہ سے ہے، اور ہڈی میں دم مسفوح نہیں ہے، اس لیے یہ پاک ہے۔ کما في السعاية:

قال صاحب البدائع لأصحابنا طريقان: أحدهما أن هذه الأشياء ليست بميتة لأنه لاحيوة في هذه الأشياء والثاني أن نجاسة الميتات ليست لذاتهابل لما فيها من الدماء السائلة والرطوبة النجسة ولم توجد في هذه الأجزاء انتهى قال صاحب البحر اقتصر في الهداية على الطريقة الأولى وفي غاية البيان على الثانية ولا يخفى أن الطريقة المذكورة في الهداية لا يجري في العصب لأن فيه حيوة لما فيه من الحركة ألا ترى أنه يتالم بقطعه بخلاف العظم فإن قطع قرن البقرة لا يولمها كذا في النهاية ولذا كان في العصب روايتان فالأولى هي الطريقة الثانية انتهى ورابعها أن الشعر ينمو بنماء الأصل وهو آية كونه ذا حيوة وجوابه أن نموه لا يدل على الحيوة الحقيقية كما في الأشجار كذا في غاية البيان وخامسها أنا لا نسلم أن العظم ليس فيه حيوة لقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة قال البيضاوي في تفسيره فيه دليل على أن العظم ذو حيوة فيوثر فيه الموت كسائر الأعضاء انتهى ونقل الخفاجي في حواشيه عن كتاب التيسير لابن زهر اختلف كلام جالينوس في العظام هل لها احساس أم لا والذي ظهر لي أن لها حسا بطيئا وليت شعري ما يمنعها من التعفن والتفتت في الحيوة .... فالأولى في الاستدلال هو الطريقة الأولى وهي أن نجاسة الميتة ليست لعينها بل لرطوبات نجسة فما خلا عنها يكون طاهرا ما لم يدل دليل على خلافه(۱)

لیکن جدید تحقیق کے پیش نظر اس توجیہ سے بھی مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے

(۱) السعایۃ في کشف ما في شرح الوقایۃ (ص:۴۳۹)

کہ جدید طبی تحقیق کے مطابق ہڈی میں حیات اور دم مسفوح دونوں موجود ہیں۔ کیونکہ دیگر دموی اجزاء کی طرح ہڈی میں بھی خون کی رگیں اور بہتا خون پایا جاتا ہے، جس کی وجہ سے یہ بھی دموی ہے۔ اسی طرح جن اجزاء میں حیات مانی گئی ہے، تو اس کی تفصیل فقہائے کرام نے یہ بیان فرمائی ہے کہ ان اجزاء میں احساس ہوتا ہے، اور ان کو کاٹنے سے جاندار کو تکلیف ہوتی ہے، اور احساس حیات کی دلیل ہے، لہٰذا جن اجزاء میں احساس ہے، ان میں حیات بھی ہے۔

دوسری طرف قدیم اور جدید طب کی تصریحات کے مطابق احساس کا مرکز دماغ ہے، جہاں سے اعصابی نظام کی اکائیاں جو نیوران (Neurons) کہلاتی ہیں، وہ جسم کے مختلف اجزاء میں پائے جاتے ہیں، اور دماغ سے جڑے ہوتے ہیں، اور جسم کے متعلقہ اعضاء سے پیغامات وصول کر کے دماغ تک پہنچاتے ہیں، اور یوں جن اجزاء میں نیوران ہوتے ہیں، ان میں احساس ہوتا ہے۔ یعنی نیوران جسم کے مختلف اعضاء میں پائے جانے والے احساس کے خلایا ہیں، جو متعلقہ اعضاء میں درد کا ادراک کرتے ہیں۔ نیز طبی تحقیق کی رو سے ہڈی میں بھی نیوران ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ درد محسوس کرتی ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہڈی میں تکلیف کا احساس گوشت اور جلد کی طرح اپنی ذات (بالمعنی المذکور) کی وجہ سے ہے، نہ کہ جلد اور گوشت سے اتصال کی وجہ سے، کما قیل۔ ابن سینا نے جسم میں احساس کے عمل کی وضاحت کی ہے، جس کے لیے درج ذیل عبارات ملاحظہ فرمائیں:

فالأعضاء الرئيسة هِيَ الْأَعْضَاء الَّتِي هِيَ مبادٍ للقوى الأولى فِي الْبدن الْمُضْطَر إِلَيْهَا فِي بَقَاء الشَّخْص أَو النَّوْع. أما بِحَسب بَقَاء الشَّخْص فالرئيسة ثَلَاث الْقلب وَهُوَ مبدأ قُوَّة الْحَيَاة

والدماغ وَهُوَ مبدأ قُوَّة الحسّ وَالْحَرَكَة والكبد هُوَ مبدأ قُوَّة التغذية. وَأما بِحَسب بَقَاء النَّوْع فالرئيسة هَذِه الثَّلَاثَة أيضاَ ورابع يخصّ النَّوْع وَهُوَ الانثيان اللَّذَان يضْطَر إِلَيْهِمَا لأمر وَينْتَفع بهما لأمر أَيْضا.(۱)

وفيه أيضا:

أَلا ترى أَن الْعُضْو الخدر والعضو المفلوج فَاقِد فِي الْحَال لقُوَّة الحسّ وَالْحَرَكَة لمزاج يمنعهُ عَن قبُوله أَو سدة عارضة بَين الدِّمَاغ وَبَينه وَفِي الأعصاب المنبثة إِلَيْهِ وَهُوَ مَعَ ذَلِك حَيّ والعضو الَّذِي يعرض لَهُ الْمَوْت فَاقِد الحسّ وَالْحَرَكَة ويعرض لَهُ أَن يعفن وَيفْسد. فَإِذن فِي الْعُضْو المفلوج قُوَّة تحفظ حَيَاته حَتَّى إِذا زَالَ العائق فاض إِلَيْهِ قُوَّة الْحس وَالْحَرَكَة وَكَانَ مستعدًّا لقبولها بِسَبَب صِحَة الْقُوَّة الحيوانية فِيهِ وَإِنَّمَا الْمَانِع هُوَ الَّذِي يمْنَع عَن قبُوله بِالْفِعْلِ. وَلَا كَذَلِك الْعُضْو الْمَيِّت وَلَيْسَ هَذَا الْمَعْد هُوَ قُوَّة التغذية وَغَيره حَتَّى إِذا كَانَت قُوَّة التغذية بَاقِيَة كَانَ حَيا وَإِذا بطلت كَانَ مَيتا. فَإِن هَذَا الْكَلَام بِعَيْنِه قد يتَنَاوَل قُوَّة التغذية فَرُبمَا بَطل فعلهَا فِي بعض الْأَعْضَاء وَبَقِي حَيا وَرُبمَا بَقِي فعلهَا والعضو إِلَى الْمَوْت.(۲)

اسی طرح ہڈیوں میں حیات اور دم مسفوح کی تحقیق کے متعلق جدید طبی تحقیقات کے لیے کسی بھی معتبر کتاب میں اعصابی نظام (nervous system) کا مطالعہ کیا

---

(۱) القانون في الطب (۱/۳۸)

(۲) (۱/۹۸)

جا سکتا ہے۔ یہاں انسان کے اعصابی نظام اور اس میں احساس وغیرہ کی ترسیل کے مختصر تعارف کے لیے درج ذیل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

Neurons are nerve cells that send messages all over your body to allow you to do everything from breathing to talking, eating, walking, and thinking. Until recently, most neuroscientists (scientists who study the brain) thought we were born with all the neurons we were ever going to have ....The central nervous system (which includes the brain and spinal cord) is made up of two basic types of cells:

Neurons, the nerve cells that send and receive signals

Glia, cells that provide structure in the brain

In some parts of the brain, there are many more glia than neurons, but neurons are the key players in the brain.

Neurons are information messengers. They use electrical and chemical signals to send information between different areas of the brain, as well as between the brain, the spinal cord, and the entire body. Everything we think, feel, and do would be impossible without the work of neurons and their support cells, the glial cells called astrocytes and oligodendrocytes.

A neuron has three basic parts: a cell body, and two branches called an axon and a dendrite. Within the cell body is a nucleus, which controls the cell's activities and contains the cell's genetic material. The axon looks like a long tail and sends messages from the cell. A dendrite

looks like the branch of a tree and receives messages for the cell. Neurons communicate with each other by sending chemicals, called neurotransmitters, across a tiny space called a synapse, between the axons and dendrites of nearby neurons............. There are three kinds of neurons:

Sensory neurons carry information from the sense organs (such as the eyes and ears) to the brain.

Motor neurons control voluntary muscle activity, such as walking and talking, and carry messages from nerve cells in the brain to the muscles.

Other neurons, all of which are called interneurons[1].

ترجمہ: نیوران اعصابی خلیات ہیں جو آپ کے پورے جسم میں پیغامات بھیجتے ہیں تاکہ آپ سانس لینے سے لے کر بات کرنے، کھانے، چلنے اور سوچنے تک سب کچھ کرسکیں۔ کچھ عرصہ پہلے تک، اکثر نیورو سائنسدان (سائنسدان جو دماغ کا مطالعہ کرتے ہیں) کا خیال تھا کہ ہم ان تمام نیوران کے ساتھ پیدا ہوئے ہیں جو ہمارے پاس ہونے والے تھے.......... مرکزی اعصابی نظام (جس میں دماغ اور ریڑھ کی ہڈی شامل ہے) دو بنیادی اقسام کے خلیات پر مشتمل ہوتا ہے:

نیوران: اعصابی خلیات جو سگنل بھیجتے اور وصول کرتے ہیں۔

گلیا: خلیات جو دماغ میں ساخت فراہم کرتے ہیں۔

دماغ کے کچھ حصوں میں، نیوران کے مقابلے میں بہت زیادہ گلیا موجود

(۱)Brain Basics: The Life and Death of a Neuron | National Institute of Neurological Disorders and Stroke(nih.gov)

ہیں، لیکن نیوران دماغ کے کلیدی کردار کے حامل خلایا ہیں۔

نیوران معلوماتی پیغام رساں ہیں۔ وہ دماغ کے مختلف علاقوں کے ساتھ ساتھ دماغ، ریڑھ کی ہڈی اور پورے جسم کے درمیان معلومات بھیجنے کے لیے برقی اور کیمیائی سگنل استعمال کرتے ہیں۔ ہر چیز جو ہم سوچتے، محسوس کرتے اور انجام پاتے ہیں وہ نیوران اور ان کے معاون خلیات کے کام کے بغیر ناممکن ہوگا، (نیوروان کے معاون خلایا) گلیل خلایا ہیں، جنہیں ایسٹروسائٹس اور اولیگوڈینڈروسائٹس کہتے ہیں۔

ایک نیوران کے تین بنیادی حصے ہوتے ہیں: ایک سیل باڈی، اور دو شاخیں جنہیں ایکسون اور ڈینڈرائٹ کہتے ہیں۔ سیل باڈی کے اندر ایک نیوکلئس ہوتا ہے، جو خلیے کی سرگرمیوں کو کنٹرول کرتا ہے اور اس میں سیل کا جینیاتی مواد ہوتا ہے۔ ایکسون ایک لمبی دم کی طرح لگتا ہے اور سیل سے پیغامات بھیجتا ہے۔ ڈینڈرائٹ ایک درخت کی شاخ کی طرح معلوم ہوتا ہے اور خلیے کے لیے پیغامات وصول کرتا ہے۔ نیوران ایک دوسرے کو قریبی نیورانز کے ایکسون اور ڈینڈرائٹس کے درمیان ایک چھوٹی سی جگہ جسے Synapse کہا جاتا ہے، اس کے ذریعے ایک کیمیکل بھیج کر ایک دوسرے کے ساتھ تبادلۂ خیال کرتے ہیں، جسے نیوروٹرانسمیٹر کہا جاتا ہے، ....نیوران تین قسم کے ہیں:

حسی نیوران، حسی اعضاء (جیسے آنکھ اور کان) سے دماغ تک معلومات لے جاتے ہیں۔

موٹر نیوران پٹھوں کی ارادی سرگرمی کو کنٹرول کرتے ہیں، جیسے چلنا اور بات کرنا، اور دماغ کے اعصابی خلیوں سے پیغامات کو پٹھوں تک لے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ نیوران وہ ہیں، جن کو انٹرنیورون کہا جاتا ہے۔

اس عبارت سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ جسم میں احساس کا عمل کس طرح طے پاتا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حیوانات کے جسم میں احساس کے خلایا جسے نیوران کہا جاتا ہے، وہ دماغ سے نکل کر پورے جسم میں پھیلے ہوتے ہیں، اور متعلقہ اعضاء میں درد اور تکلیف کو محسوس کر کے دماغ تک پہنچاتے ہیں۔

آگے ہڈیوں کے متعلق یہ تحقیق موجود ہے کہ ہڈی کے گودے اور اسی طرح اس کے سخت حصے (periosteum) میں یہ خلایا موجود ہوتے ہیں جو ہڈیوں میں درد کا ادراک کر کے دماغ تک پہنچاتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

both the periosteum and the bone marrow contain neurons that are capable of detecting and transmitting information about noxious stimuli (۱).

ترجمہ: پیریوسٹیم اور ہڈی کے گودے (نلی)، دونوں میں نیوران ہوتے ہیں جو مضر محرکات کے بارے میں معلومات کا ادراک کرنے اور انہیں منتقل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

یہ عبارت ہڈیوں میں احساس کے متعلق صریح ہے، اور جب ہڈیوں میں احساس ثابت ہوا، تو ان میں حیات بھی ثابت ہوگئی، کیونکہ یہ پہلے عرض کیا گیا ہے کہ فقہائے کرام نے احساس کے ثبوت سے حیات کے ثبوت پر استدلال کیا ہے۔

اسی طرح ہڈیوں میں دم مسفوح کے لیے درج ذیل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

Although bones are very hard organs, they also have a dense network of blood vessels inside them where the bone marrow is located as well as on the outside that is covered by the periosteum. This is why bone fractures often cause serious bleeding.

---

(۱)Nerves in Bone: Evolving Concepts in Pain and Anabolism-PMC (nih.gov)

However, new blood cells can also leave the bone marrow via this system of vessels and enter the body.

'As with every organ, bones need a closed bloodstream for these functions. While fresh blood is transported into organs via arteries, veins transport the 'used' blood back out again[1].

ترجمہ: اگرچہ ہڈیاں بہت سخت اعضاء ہیں، تاہم ان کے اندر خون کی رگوں کا ایک گھنا جال بھی ہوتا ہے، جہاں ہڈی کا گودا واقع ہوتا ہے اور ساتھ ہی باہر کے حصے میں جو periosteum سے ڈھکا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہڈیوں کے ٹوٹنے سے اکثر شدید خون بہنے لگتا ہے۔ تاہم، خون کے نئے خلیے بھی اس نظام کے ذریعے ہڈی کے گودے کو چھوڑ کر جسم میں داخل ہو سکتے ہیں۔

ہر عضو کی طرح، ہڈیوں کو ان افعال کی انجام دہی کے لیے بند خون کے دھارے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جبکہ تازہ خون شریانوں کے ذریعے اعضاء میں منتقل کیا جاتا ہے، اور وریدیں (ہڈیوں سے) ''استعمال شدہ'' خون دوبارہ باہر لے جاتی ہیں۔

ہڈی میں حیات اور دم مسفوح کی مذکورہ تحقیق سے میتہ کی ہڈی کی طہارت کا موقف اور پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ تاہم ہڈی کی طہارت کے مسئلے میں جو غور کیا، تو اس کا جواب یہ سمجھ میں آیا کہ سابق میں ذکر کردہ وجوہات کی بناء پر اگرچہ ہڈی کی طہارت ثابت کرنا مشکل ہے، لیکن یہ معلوم امر ہے کہ ''علت کے انتفاء سے معلول کا انتفاء لازم نہیں آتا''، کیونکہ ممکن ہے کسی اور علت سے یہ ثابت ہو۔

---

(۱)Discovery of blood vessel system in bones(medicalxpress.com)

ہڈی کی طہارت پر روایات سے استدلال

ہڈی کی طہارت پر ذکر کردہ اشکال کے بعد اس کی طہارت ثابت کرنے کے لیے صاحب ''السعایۃ'' رحمہ اللہ اور بعض دیگر حضرات نے ایک اور طریقہ اپنایا ہے۔ انہوں نے ہڈی کی طہارت پر ان روایات سے استدلال فرمایا ہے، جن میں ''عاج الفیل'' اور میتۃ کے بال، اون، جلد، اور سینگ وغیرہ کا ذکر ہے، اور ان کو جائز الانتفاع قرار دیا گیا ہے۔ قال في السعاية:

واستدل أصحابنا على ما ذكروه من طهارة هذه الأشياء بوجوه منها ما أخرجه الدار قطني عن عبد الجبار بن مسلم عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله ابن عباس عن ابن عباس قال إنما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الميتة لحمها فأما الجلد و الشعر والصوف فلا بأس به .... الزهري عن عبيد الله عن ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال الله تعالى قل لا أجد في ما أوي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا الآية ألا كل شيء من الميتة حلال إلا ما أكل فأما الجلد والشعر والقرن والصوف والسن والعظم فكله حلال لأنه لايذكى.......وأخرج البيهقي في سننه عن بقية عن عمرو بن خالد عن قتادة عن انس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمتشط بمشط من عاج .... كذا قال الخطابي في شرح سنن ابي داود وفي حيوة الحيوان كان للنبي صلى الله عليه وسلم مشط من عاج والعاج الذبل (١)

---

(١) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية (ص: ٤٣٥)

اس لیے علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے ہڈی کی طہارت کے سلسلے میں اس طریقے کو احسن قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

فالأولى في الاستدلال هو الطريقة الأولى وهي أن نجاسة الميتة ليست لعينها بل لرطوبات نجسة فما خلا عنها يكون طاهرا ما لم يدل دليل على خلافه وأحسن من ذلك كله التمسك بالأخبار التي ذكرناها(۱)

لیکن ان نصوص سے استدلال میں بھی یہ مشکل ہے کہ ان میں جہاں ہڈی کا ذکر ہے، وہاں کھال کا ذکر بھی ہے، اور کھال کا حکم واضح ہے کہ بغیر دباغت کے بالاتفاق نجس ہے، اس لیے ان روایات سے یہ استدلال مشکل ہے کہ ہڈی مطلقا پاک ہے۔ اسی طرح روایت میں ذکر کردہ دیگر چیزیں چونکہ حیات اور دم مسفوح سے خالی ہیں، اس لیے ان کا حکم بھی ہڈی سے مختلف ہے۔

البتہ جن روایات میں ''عاج الفیل'' (ہاتھی کے دانت) کا ذکر ہے، ان سے استدلال بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ وہ بھی بظاہر ہڈی ہے، اور جب وہ پاک ہے تو ہڈی بھی پاک ہونی چاہیے۔ لیکن جدید تحقیق کے مطابق عاج الفیل بھی عام دانتوں کی طرح ہے، یعنی ان میں دم مسفوح نہیں ہے، جبکہ ہڈی میں دم مسفوح ہوتا ہے، لہٰذا دونوں کا حکم مختلف ہے۔

حضرت شیخ الاسلام صاحب کا جواب

ہڈی میں دم مسفوح کی تحقیق کے پیش نظر، اس کی طہارت پر مذکورہ اشکال کا ایک دوسرا جواب ہمارے حضرت اقدس شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية (ص: ٤٤١)

زید مجدہم نے ارشاد فرمایا، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہڈی میں دم مسفوح اتنا خفی ہے کہ اسے کالعدم سمجھا گیا، جیسے آنکھ کے مسامات سے قطرے کا مزہ حلق میں محسوس ہوتا ہے، لیکن چونکہ مسامات خفی ہوتے ہیں، اس لیے انہیں منفذ نہیں سمجھا گیا۔ اس لیے یہاں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہڈی میں دم مسفوح خفی ہونے کی وجہ سے کالعدم سمجھا گیا۔

حضرت والا کا مذکورہ جواب اس لیے بھی قوی معلوم ہوتا ہے کہ مکھی اور کھٹل وغیرہ جیسے حشرات اور کیڑے طاہر ہیں، جیسا کہ حدیث ذباب سے بھی ثابت ہے اور فقہائے کرام نے بھی اس کی صراحت فرمائی ہے، حالانکہ کئی حشرات کے متعلق یہ عام مشاہدہ ہے کہ ان میں خون ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ وہ بہت خفی ہوتا ہے، اس لیے اسے کالعدم سمجھا گیا، اور حکم شرعی میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ چنانچہ الاشباہ وغیرہ میں کھٹل، جوں اور پسو وغیرہ کے خون کو پاک کہا گیا ہے۔

والدماء كلها نجسة؛ إلادم الشهيد، والدم الباقي في اللحم المهزول إذا قطع، والباقي في العروق، والباقي في الكبد والطحال، ودم قلب الشاة، وما لم يسيل من بدن الإنسان على المختار، ودم البق ودم البراغيث ودم القمل ودم السمك. فالمستثنى عشرة(۱)

اگرچہ ان اشیاء کے خون کی طہارت کی جو توجیہات کی گئی ہیں، ان میں ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ ان اشیاء کا خون غیر مسفوح ہوتا ہے، جبکہ ناپاک خون وہ ہے، جو مسفوح ہو، جیسا کہ شامیہ میں ہے:

وقال في النهر: والترجيح في العلق ترجيح في البق إذ الدم

---

(۱) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (۱۴/۲)

فيها مستعاراهـ أي مكتسب، فأدرج الشارح البق في عبارة المجتبى مع أنه بحث لصاحب النهر، وفيه نظر للفرق الظاهر بين البق والعلق؛ لأن دم العلق وإن كان مستعارا لكنه سائل ولذا ينقض الوضوء، بخلاف دم البق فإنه لاينقض كالذباب لعدم الدم المسفوح كما مر في محله، وقد علمت أن الدموي المفسد ما له دم سائل،وعلى هذا ينبغي تقييدالعلق والقراد هنا بالكبير إذ الصغير لاينقض الوضوء كما مر، فينبغي أن لا يفسد الماء أيضا لعدم السيلان (۱)

لیکن یہ ایک توجیہ ہے، دوسری توجیہ متعدد حضرات نے یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ ایسے اشیاء کے خون میں تدقیق اور تکلف ہے، چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے ''منحۃ الخالق'' میں حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ کسی نے ان سے کھٹمل کے خون کے متعلق دریافت کیا،تو آپ نے اسے تکلف اور تدقیق قرار دیتے ہوئے ناپسند فرمایا۔

(قوله ودم البق والبراغيث) وعن الحسن البصري أن رجلا سأله عن دم البق فقال له من أين أنت قال من الشام فقال انظروا إلى قلة حياء هذا الرجل فإنه من قوم أراقوا دم ابن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ثم جاءني يسألني عن دم البق فعد الحسن هذا السؤال من التعمق وكره له التكلف لما فيه من حرج الناس والأصل فيه قوله – صلى الله عليه وسلم– «بعثت بالحنيفية السهلة ولم أبعث بالرهبانية الصعبة»اهـ. ما في النهاية فرائد(۲)

---

(۱) حاشية ابن عابدين=رد المحتار ط الحلبي (۱/۱۸٤)

(۲) «البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري» (۱/۲٤۱)

اس سے معلوم ہوا کہ فقہائے کرام نے کیڑوں اور حشرات کے خون کی تحقیق کو تکلف اور حرج کا سبب قرار دیا، اور ہڈی کا خون تو اس سے زیادہ تدقیق کا سبب ہے، اس لیے اسے بطریق اولی تکلف اور تدقیق زائد قرار دیا جائے گا۔

یہ بات ہڈیوں میں خون کے متعلق جدید تحقیق سے بھی معلوم ہوتی ہے، چنانچہ جدید تحقیقات میں جہاں یہ کہا گیا ہے کہ ہڈیوں میں خون ہوتا ہے، وہاں تحقیقات میں اس کی کیفیت پر کلام میں یہ تصریح بھی موجود ہے کہ ہڈیوں میں موجود خون کی رگیں انتہائی باریک ہوتی ہیں، جو بہت بعد میں دریافت ہوئی ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

A network of very fine blood vessels that connects bone marrow directly with the blood supply of the periosteum that was previously overlooked has now been discovered by Dr. Anika Grüneboom, a young researcher who is now working at Universitätsklinikum Erlangen (۱).

ترجمہ: بہت ہی باریک خون کی رگوں کا ایک نیٹ ورک جو ہڈیوں کے گودے کو براہ راست پیریوسٹیم کی خون کی فراہمی سے جوڑتا ہے جسے پہلے نظر انداز کیا گیا تھا اب ڈاکٹر انیکا گرونبوم ایک نوجوان محقق نے دریافت کیا ہے، جو اب Universitätsklinikum Erlangen میں کام کر رہی ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ جدید دور میں بھی ہڈیوں میں خون کی تحقیق بمشکل ہوئی ہے، لہذا قدیم تشریح الابدان میں جبکہ تحقیق کے جدید ذرائع دستیاب نہیں تھے، تب ہڈیوں میں خون کی تحقیق اور اس کی کیفیت کی تدقیق اور خفی ہونے کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، اس لیے بہت ممکن ہے کہ حضرات فقہائے کرام نے ہڈی کے خون کو انتہائی

---

(۱)ScienceDaily

خفی ہونے کی وجہ سے کالعدم قرار دیا ہو، اور اس وجہ سے اس پر دموی اجزاء کا حکم جاری نہ فرمایا ہو۔

حدیث دباغت سے استدلال

اسی طرح ایک تیسرا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ میتہ کی ہڈی کی طہارت ''حدیث دباغت'' سے ثابت ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ میتہ کی چربی اور گوشت وغیرہ بالاتفاق نجس ہیں، جبکہ اس کی جلد بعد الدباغ پاک ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ سب اجزاء بھی دموی ہیں، اور ہڈی بھی دموی ہے، تو طہارت کے حکم میں ہڈی ان دونوں میں کس سے ملحق ہے؟ اس کا جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ہڈی، میتہ کے گوشت اور چربی وغیرہ کے بجائے، اس کی جلد (بعد الدباغ) سے ملحق ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ ہڈی کی طہارت ''حدیث دباغت'' سے دو طرح سے ممکن ہے، ایک بطریق الدلالۃ، دوسرا بطریق القیاس۔

قیاس کے ذریعے یوں ممکن ہے کہ از روئے حدیث کھال، دباغت کے بعد پاک ہوجاتی ہے اور دباغت، دمِ مسفوح اور رطوبات کے ازالے کو کہا جاتا ہے، جس کا ایک طریقہ کھال کو دھوپ میں سکھانا ہے، اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ جب کھال سکھانے سے پاک ہوسکتی ہے تو ہڈی بطریق اولی پاک ہوگی، کیونکہ ہڈی کے اندر خون اور رطوبات کو جذب کرنے کی صلاحیت کھال کے مقابلے میں کم ہے، وجہ یہ ہے کہ کھال نرم ہے اور ہڈی سخت ہوتی ہے۔ لہٰذا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہڈی بھی دباغت کے بعد پاک ہونی چاہیے۔ باقی قبل الدباغ جس طرح کھال نجس ہے، اسی طرح فقہائے کرام نے تر ہڈی کو بھی نجس قرار دیا ہے، اس لیے قبل الدباغ دونوں کا حکم ایک ہی ہے، اور بعد الدباغ بھی دونوں کا حکم ایک ہے، فرق صرف دباغت

کے طریقوں میں ہوسکتا ہے، چنانچہ ہڈی کی طہارت کے لیے فقہائے کرام نے اس کے سکھانے کو کافی قرار دیتے ہوئے تصریح فرمائی ہے کہ ہڈی کی دباغت، اس کا سوکھ جانا ہے۔

وهذا لأن اليبس في العظم بمنزلة الدباغ في الجلد من حيث إنه يقع الأمن عن فساد العظم باليبس، كما يقع الأمن عن فساد الجلد بالدباغ، ثم جلد الميتة يطهر بالدباغ، فكذا عظمه يطهر باليبس، فيجوز الانتفاع به، فيجوز التداوي به.(۱)

لیکن بطریق القیاس ہڈی کی طہارت پر یہ مضبوط اشکال ہوسکتا ہے کہ دراصل حدیثِ دباغت خلاف قیاس اور غیر معقول المعنی ہے، کیونکہ عقلا کھال کے اندر سے دم مسفوح اور نجس رطوبات کا، سکھانے سے ازالہ بہت مشکل معلوم ہوتا ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تحریم میتۃ کے حکم کے بعد میتۃ کو پھینک آتے اور دباغت کے ذریعے جلد سے انتفاع نہیں فرماتے تھے، جس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دباغت کے ذریعے اس کی طہارت کا حکم ارشاد فرمایا۔ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ دباغت کے ذریعے کھال کی طہارت معقول المعنی اور مدرک بالعقل نہیں ہے، لہٰذا دباغت سے ہڈی کی طہارت کا حکم اپنے مورد پر منحصر رہے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قوله اعلم أن الدباغة الخ بيان لمفهوم الدباغة وما تحصل به وهي بكسر الدال عبارة عن إزالة النتن بالفتح أي الرائحة الكريهة وإزالة الرطوبات النجسة بفتح الجيم من الجلد وهذا إذا أمكن وإن لم يمكن زوال الرائحة الكريهة كما يكون في

---

(۱) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (۳۷۲/۵)

بعض النجسات القوية الرائحة فلاباس به كما صرحوا به في باب تطهير الأنجاس(۱)

اس لیے بہتر یہ ہے کہ میتۃ کی ہڈی کی طہارت کے لیے، اسے حدیثِ دباغت پر قیاس کے بجائے، دلالۃ النص کی طرف جایا جائے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ لغت میں دباغت دمِ مسفوح اور رطوبات نجسہ کے ازالے کو کہا جاتا ہے، اور یہ اوپر واضح ہوچکا کہ دباغت کی ایک صورت کھال کو دھوپ میں سکھانا بھی ہے، اور ظاہر ہے کہ سکھانے سے دباغت کا مذکورہ معنی ہڈی میں بطریق اولی پایا جائے گا۔ لہٰذا ہڈی کو دموی ماننے کی صورت میں بھی اس کی طہارت، حدیث دباغت سے دلالۃ النص کے ذریعے ثابت ہے۔

فقہائے کرام کی تصریح

یہ جواب حضرات اساتذۂ کرام کی خدمت میں پیش کیا تھا، اور متعدد حضرات نے اس کی تصویب فرمائی تھی، لیکن چونکہ فقہائے کرام کی ہاں تصریح نہیں ملی تھی، اس لیے پوری طرح اطمینان نہیں تھا۔ بعد میں الحمد للہ فقہائے کرام کے ہاں اس کی تصریح ملی۔ جن میں مختصر الطحاوی کی عبارت میں اصولی طور پر یہ کہا گیا ہے کہ میتۃ کی اون، اس کی ہڈی، بال اور پٹھے، اس کی جلد کی طرح ہیں۔ یعنی جس طرح میتۃ کی جلد دباغت سے پاک ہوجاتی ہے، اسی طرح یہ سب اجزاء بھی دباغت سے پاک ہوجاتے ہیں۔ بلکہ آگے امام جصاص رحمہ اللہ نے اس کی شرح میں علی سبیل الترقی کہا ہے کہ یہ ضابطہ پٹھے کے متعلق ہے کہ وہ دباغت سے پاک ہوجائے گا، جہاں تک ہڈی وغیرہ کی بات ہے، تو وہ دباغت کے بغیر پاک ہیں۔

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية-المجلد ۱ -الصفحة ٤٢٦

بہر حال امام جصاص کی توجیہ محل نظر مان لی جائے، تب بھی کم از کم یہ تصریح تو مل جاتی ہے کہ جلد کی طرح ہڈی بھی دباغت سے پاک ہوجاتی ہے۔

مسألة: [طهارة أجزاء الميتة التي لا دم فيها].

قال أبوجعفر: (وصوف الميتة، وعظامها، وشعرها، وعصبها كجلدها فيما ذكرنا).

قال أبوبكر أحمد: الصوف والشعر والعظم طاهر لا يحتاج إلى دباغ.

والعصب يحتاج إلى ذلك،فعسى أن يكون أراد بقوله: كجلدها: في العصب، أوأن يكون أراد كجلدها بعد الدباغ.(۱)

بلکہ ''التنبيه على مشكلات الهداية'' میں اس کو نسبتاً زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا، اس میں یہی اشکال کیا گیا ہے کہ میتہ کی ہڈی اور پٹھے وغیرہ کی طہارت کو حلولِ حیات والی علت کی بنیاد پر ثابت کرنا محلِ نظر ہے۔ کیونکہ اگرچہ ہڈی میں درد کا احساس نہیں ہے اور اس وجہ سے اس میں حیات بھی نہیں ہے، تاہم پٹھوں میں درد محسوس ہوتا ہے، اس لیے ہڈی اور پٹھوں وغیرہ کی طہارت کو اس طریقے پر ثابت کرنا مشکل ہے۔

اس کے بعد انہوں نے یہ جواب دیا ہے کہ ان اشیاء کی طہارت پر حدیث دباغت سے استدلال کیا جائے، ملاحظہ فرمائیں:

قوله: (ولا بأس ببيع عظام الميتة وعصبها وصوفها وقرنها وشعرها ووبرها والانتفاع بذلك كله لأنها طاهرة لا يحلها الموت لعدم الحياة، وقد قررناه من قبل).

في تعليله نظر، وهو أن الموت لا يحلها لعدم الحياة، ولم يقرره

---

(۱) شرح مختصر الطحاوي للجصاص (۱/۲۹۸)

فيما تقدم في كتاب الطهارة بأكثر من أنه لم يتألم بقطعها مع أنه لم يذكر هناك سوى الشعر والعظم ولم يذكر العصب.

وإن سلم له أن العظم لا يتألم فالعصب يتألم بقطعه فلايصح أن يقال: لا تحله الحياة، وأحسن من هذا، الاستدلال بقوله -صلى الله عليه وسلم- في شاة ميمونة لما ماتت فمربها فقال: هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به. فقالوا: إنها ميتة، إنما حرم أكلها رواه الجماعة، وليس للبخاري والنسائي ذكر الدباغ بحال.

فإن قيل: لايجوز بيع لحمها، ولا الانتفاع به اتفاقاً فلم يكن العموم مراداً، وإنما قال -ﷺ-: هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به فلا تتعدى الرخصة إلى غير الجلد.

فالجواب: أنه -صلى الله عليه وسلم- أجاب بعد ذلك بجواب عام خص منه محل الخبث وهو الرطوبات النجسة إذ هو المنجس، ولهذا يطهر الجلد بالدباغ لزوالها، بل رواية البخاري والنسائي تدل على أنه كان في الابتداء يجوز الانتفاع بجلد الميتة قبل الدباغ ثم نسخ بعد ذلك وهو الراجح، ولهذا ما ليست له نفس سائلة لا ينجس بالموت وهو حيوان كامل لعدم سبب التنجيس منه فالعظم ونحوه أولى.(۱)

حاصل یہ ہے کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک میتہ کی خشک ہڈی بالاتفاق پاک ہے، اور اس کی علت یا تو یہ ہے کہ اس میں دم مسفوح کے وجود کو خفی ہونے کی وجہ سے کالعدم قرار دیا گیا ہے، یا پھر اس کی علت یہ ہے کہ اس کی طہارت حدیث دباغت سے "بطريق القياس أو الدلالة" ثابت ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱) التنبيه على مشكلات الهداية (٤/٣٧٥)

میتۃ کی کھال اور ہڈی کی حلت کا حکم

مذکورہ تفصیل سے میتۃ کی ہڈی کی طہارت کا حکم واضح ہوگیا۔ آگے ایک اور مسئلہ میتۃ کی ہڈی اور اسی طرح اس کی کھال کے کھانے کا ہے۔ سوال یہ ہے کہ دباغت کے بعد یہ پاک تو ہوجاتی ہیں، لیکن دباغت کے بعد ان کے کھانے کا کیا حکم ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کھال کے کھانے کے متعلق حضرات شافعیہ اور حنفیہ کی ایک روایت یہ ہے کہ میتۃ کی کھال حلال ہے، لیکن یہ روایت مرجوح ہے، اور دونوں کے ہاں راجح یہ ہے کہ کھال حلال نہیں ہے۔ اسی طرح حضرات حنفیہ کے ہاں ہڈی کے متعلق بھی یہ روایت موجود ہے کہ دوا میں اس سے ہر طرح کا انتفاع جائز ہے، لہٰذا میتۃ کی کھال اور ہڈی کو عام حالات میں کھانا حلال نہیں ہے، البتہ اسے دوا کے طور پر استعمال کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ صرح به شيخنا في "فقه البيوع".

> وبما أنّ عظم حيوان غير المزكى طاهر ،وأنّ جلده يطهر بالدباغ ، فإنّ الجلاتين المتّخذ منها طاهر، ويجوز استعماله في غير الأكل باتفاق الحنفيّة، أمّا استعماله في الأكل، فالصّحيح المفتىٰ به عند الحنفيّة: أنّه لا يجوز، ولكن هناك قول عند الحنفيّة والشافعيّة في أكله، ويسوغ العمل به للتداوي بالكيبسولات المتّخذة من الجيلاتين، بشرط أن لا تكون متّخذة من جلد الخنزير أو عظمه، أمّا في غير التّداوي، فينبغي الاجتناب من أكله مالم تثبت استحالته. أمّا البيع والشّراء فيجوز في غير المتّخذ من الخنزير، لأنه طاهر حسبما

ذكرناه، والانتفاع به ممكن بطريقٍ مشروع.[1]

وفى البحر:

وفيه مسألة جلد الميتة بعد الدباغ هل يجوز أكله إذا كان جلد حيوان مأكول اللحم قال بعضهم نعم؛ لأنه طاهر كجلد الشاة المذكاة وقال بعضهم: لايجوز أكله، وهو الصحيح لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة [المائدة:٣]، وهذاجزء منها «وقال - عليه السلام - في شاة ميمونة - رضي الله تعالى عنها - إنما يحرم من الميتة أكلها مع أمره لهم بالدباغ والانتفاع»، وأما إذا كان جلد ما لا يؤكل كالحمار، فإنه لا يجوز أكله إجماعا؛ لأن الدباغ فيه ليس بأقوى من الذكاة وذكاته لا تبيحه فكذا دباغه. اهـ.[2]

وفى منحة الخالق:

(قوله: كجلد الشاة المذكاة) قال الرملي أقول: يعني في الحل وسواء فيها قبل الدباغ وبعده كنحو أكل تراب لا يضر فحل جلد المذكاة قبل الدباغ وبعده حيث كان من مأكول اللحم متفق عليه وحرمته من غير المأكول كذلك والخلاف في جلد الميتة من المأكول بعد الدباغة والصحيح حرمته تأمل.[3]

اسی طرح ہڈی سے انتفاع کے متعلق المحیط البرہانی کی درج ذیل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

---

(۱)فقه البيوع ج:١ ص:٢٩٦

(۲)البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (١/١٠٩)

(۳)منحة الخالق وتكملة الطوري (١/١٠٩)

فقدجوز التداوي بعضم ما سوى الآدمي والخنزير من الحيوانات مطلقاً من غير فصل بينهما إذا كان الحيوان ذكياً أوميتاً، وبينما إذا كان العظم رطباً أو يابساً، وما ذكر من الجواب يجري على إطلاقه فيه إذا كان الحيوان ذكياً؛ لأن عظمه طاهر، رطباً كان أو يابساً يجوز الانتفاع به جميع أنواع الانتفاعات رطباً كان أو يابساً، فيجوز التداوي به على كل حال؛ أما إذا كان الحيوان ميتاً، فإنما يجوز الانتفاع بعظمه إذا كان يابساً، ولا يجوز الانتفاع به إذا كان رطباً؛ وهذا لأن اليبس في العظم بمنزلة الدباغ في الجلد من حيث إنه يقع الأمن عن فساد العظم باليبس، كما يقع الأمن عن فساد الجلد بالدباغ، ثم جلد الميتة يطهر بالدباغ، فكذا عظمه يطهر باليبس، فيجوز الانتفاع به، فيجوز التداوي به.(۱)

حاصل یہ ہے کہ ہڈی کی طہارت کے مسئلے میں جدید اور قدیم طبی تحقیقات کی طرف مراجعت کرنے سے معلوم ہوا کہ دونوں میں اختلاف ہے، اور اس وجہ سے جدید طبی تحقیق کے پیش نظر سابقہ حکم بھی مختلف ہونا چاہیے، لیکن یہاں تحقیق سے یہ بات واضح ہوئی کہ ان دونوں تحقیقات کی وجہ سے اصل حکم نہیں بدلا، بلکہ غور کے بعد یہاں حکم کی معروف علت پر اثر پڑا۔

یعنی اصل مذہب میں یہ ثابت ہے کہ میتہ کی ہڈی پاک ہے، بعد میں حضرات فقہائے کرام نے اس کی علت پر کلام کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ میتہ کی ہڈی کی طہارت کی علت یہ ہے کہ اس میں حیات نہیں ہے، جبکہ بعض نے فرمایا کہ اس میں دمِ مسفوح نہیں ہے، جبکہ جدید تحقیق کے مطابق اس میں حیات اور دم مسفوح

---

(۱) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (۳۷۲/۵)

دونوں موجود ہیں۔ اس لیے اس جدید تحقیق کے پیش نظر، ذکر کردہ علت کی بنیاد پر اس کی طہارت ثابت کرنا مشکل ہے۔

پھر غور کرنے سے معلوم ہوا کہ اس کی طہارت کی ایک وجہ دباغت ہے، یعنی میتة کی ہڈی دباغت سے پاک ہوجاتی ہے، اور یہی وجہ بعض فقہائے کرام نے بھی ذکر فرمائی ہے۔ اس لیے اگرچہ جدید طبی تحقیق کی وجہ سے میتة کی وجہ سے میتة کی ہڈی کی طہارت سے متعلق معروف علت درست معلوم نہیں ہوتی، تاہم اصل حکم چونکہ دوسری علت سے ثابت ہے، اس لیے جدید تحقیق کی وجہ سے اصل حکم پر اثر نہیں پڑے گا، اور میتة کی ہڈی کو اب بھی طاہر مانا جائے گا۔

اور یہ تفصیل بھی علی سبیل التسلیم ہے، ورنہ دوسرا جواب یہ ہے کہ فقہائے کرام نے بھی ہڈی کے اندر خون کے تحقق کو سامنے رکھا، تاہم اسے حشرات کے خون کی طرح کالعدم قرار دے کر میتة کی ہڈی کو پاک مانا ہے۔

تنبیہ: اس بحث سے جہاں یہ حقیقت واضح طور پر سامنے آئی کہ حضرات فقہائے کرام فنی تحقیقات کو احکام شرعیہ کے لیے بنیاد بناتے ہیں، وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ جدید سائنسی تحقیقات کے پیش نظر کسی فقہی مسئلے کا جائزہ لیتے وقت انتہائی غور وفکر کی ضرورت ہے، اور اس سلسلے میں حضرات فقہائے کرام کی تمام متعلقہ عبارات کی تحقیق اور چھان بین لازم ہے، اس کے بعد ہی درست تطبیق ممکن ہوسکتی ہے۔

٢۔ مردار کے پٹھوں کی تحقیق

ہڈی کی طہارت کے تحت جو تفصیل گزری، تقریباً یہی تفصیل مردار کے پٹھوں کے متعلق بھی ہے۔ چنانچہ حضرات حنفیہ نے پٹھوں کے متعلق دو روایتیں ذکر کی ہیں:

طہارت کا قول:

ایک قول میں ہڈیوں کی طہارت کا موقف اختیار کیا گیا ہے، جبکہ دوسری میں ان کی نجاست کو اختیار کیا گیا ہے۔ اور عام طور سے طہارت کے قول کو ترجیح دی گئی ہے۔ جاء في الشامية:

(وشعر الميتة) غير الخنزير على المذهب (وعظمها وعصبها) على المشهور (وحافرها وقرنها) الخالية عن الدسومة وكذا كل ما لا تحله الحياة حتى الإنفحة واللبن على الراجح[١]

نیز اس میں بھی وجہِ اختلاف ماہرین کی آراء ہیں، جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ اور دیگر حضرات کے کلام سے واضح ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض ماہرین کے نزدیک پٹھے اپنی حقیقت میں ہڈی ہیں اور ہڈی کے بارے میں واضح ہے کہ باتفاق حنفیہ مردار کی ہڈی پاک ہے، اس لیے اس توجیہ پر مردار کے پٹھے بھی پاک ہیں۔ جبکہ بعض ماہرین کے نزدیک پٹھے ہڈی نہیں ہیں، کیونکہ ان میں درد اور تکلیف کا احساس پایا جاتا ہے، اس لیے یہ ناپاک ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

(قوله على المشهور) أي من طهارة العصب كما جزم به في

---

(١) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٢٠٦/١)

الوقاية والدرر وغيرهما، بل ذكر في البدائع وتبعه في الفتح أنه لا خلاف فيه، لكن تعقبه في البحر بأنه في غاية البيان ذكر فيه روايتين إحداهما أنه طاهر؛ لأنه عظم، والأخرى أنه نجس؛ لأن فيه حياة، والحس يقع به وصحح في السراج الثانية.(۱)

وفي السعاية:

وثالثها أن العصب وهو من الأشياء المذكورة فيه حيوة كما يشهد به الحس وقد نص على ذلك الأطباء منهم (الا على) في شرح القانون وغيره وجوابه أن كون العصب ذا حس حيوة أمر مختلف فيه فمن يقول بالحيوة فيه لا يجري هذا الدليل فيه(۲)

اس سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ پٹھوں کی طہارت ونجاست میں اختلاف کی اصل وجہ اس کی حقیقت و ماہیت میں اختلاف ہے، جو ظاہر ہے صورت مسئلہ اور فقہ الواقع کا اختلاف ہے۔ نیز مذکورہ عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک راجح اس کی طہارت ہے، یعنی اس کے حکم کے لیے اس فنی تحقیق کو اختیار کیا گیا کہ پٹھوں میں حیات نہیں ہے۔

دوسری طرف جدید تحقیق کے مطابق پٹھوں میں حیات اور دمِ مسفوح دونوں موجود ہیں۔ کیونکہ ہڈی کے متعلق جدید تحقیق کے تحت اس پر کلام میں گزر چکا کہ حضرات فقہائے کرام نے جسم کے مختلف اعضاء میں احساس اور تالم کے پائے جانے سے، ان میں حیات کے تحقق پر استدلال کیا ہے۔ نیز وہاں یہ بھی عرض کیا گیا کہ جدید تحقیقات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جسم کے جن حصوں میں احساس ہوتا ہے،

---

(۱) حواله بالا (۱/۲۰٦)

(۲) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية (ص:٤٣٩)

تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان میں متعلقہ خلیات یعنی نیوران پائے جاتے ہیں، جو ان اعضاء اور دماغ کے درمیان رابطہ قائم رکھتے ہیں۔ اس لیے کسی حصے میں نیوران کا پایا جانا، اس میں احساس کی واضح دلیل ہے۔ اور جدید تحقیق کے مطابق پٹھوں میں نیوران پائے جاتے ہیں جو مذکورہ تفصیل کے مطابق پٹھوں سے پیغامات دماغ تک پہنچاتے ہیں اور پھر دماغ سے ہدایات واپس پٹھوں تک لاتے ہیں۔ درج ذیل عبارت میں اس پر یوں روشنی ڈالی گئی ہے:

> Neurons (also called neurones or nerve cells) are the fundamental units of the brain and nervous system, the cells responsible for receiving sensory input from the external world, for sending motor commands to our muscles, and for transforming and relaying the electrical signals at every step (۱).

ترجمہ: نیوران (جسے نیورون یا عصبی خلایا بھی کہا جاتا ہے) دماغ اور اعصابی نظام کی بنیادی اکائیاں ہیں، یہ ایسے خلایا ہیں، جو بیرونی دنیا سے حسی پیغامات وصول کرنے، ہمارے عضلات کو حرکی ہدایات بھیجنے، اور ہر جگہ برقی سگنلز کو تبدیل کرنے اور منتقل کرنے کے لیے ذمہ دار ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ پٹھوں میں نیوران ہوتے ہیں جو درد اور دیگر بیرونی عوامل کا اثر محسوس کرتے ہیں، لہٰذا پٹھوں میں حیات ہوتی ہے۔

اسی طرح پٹھوں میں دمِ مسفوح بھی ہوتا ہے، جدید تحقیق کے مطابق جسم کے باقی دموی اعضاء کی طرح پٹھوں میں بھی خون کی رگیں ہوتی ہیں جو دل سے مربوط ہو کر خون کی ترسیل کا کام سرانجام دیتی ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

---

(۱)(uq.edu.au)

Blood vessels are closely intertwined with skeletal muscle tissues lying between the fascicles, or bundles of muscle fibers. Each muscle is supplied by many capillaries ....Blood flow within muscles fluctuates as they contract and relax. During contraction, the vasculature within the muscle is compressed, resulting in a lower arterial inflow with inflow increased upon relaxation(۱).

ترجمہ: خون کی نالیاں فاسیکلز، یا پٹھوں کے ریشوں کے بنڈلوں کے درمیان واقع ساخت سے متعلق پٹھوں کے ٹشو کے ساتھ قریب سے جڑی ہوتی ہیں۔ ہر پٹھے کو متعدد خون کی باریک نالیوں کے ذریعے فراہمی کی جاتی ہے۔ ۔۔۔ پٹھوں کے اندر خون کے بہاؤ میں اتار چڑھاؤ آتا ہے کیونکہ وہ سکڑتے ہیں اور پھیلتے ہیں۔ سکڑنے کے دوران، پٹھوں کے اندر خون کی نالیاں سکڑ جاتی ہیں، جس کی وجہ سے شریانوں کا بہاؤ کم ہوجاتا ہے لیکن پھیلنے پر بہاؤ بڑھ جاتا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جدید تحقیق کے مطابق پٹھوں میں حیات اور دم مسفوح دونوں موجود ہیں، اور یہ پہلے واضح ہو چکا ہے کہ میتۃ کے پٹھوں کی طہارت و نجاست کے لیے فقہائے کرام نے ان میں حیات اور دم مسفوح کے تحقق یا عدمِ تحقق کو بنیاد بنایا ہے۔ نیز پٹھے کے متعلق اوپر ذکر کردہ عبارات سے یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ حنفیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ میتۃ کے پٹھے پاک ہیں، بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس میں اختلاف ہے ہی نہیں، یعنی بالاتفاق حنفیہ میتۃ کے پٹھے پاک ہیں، کیونکہ ان میں حیات نہیں ہے۔

(۱)18.7C: Blood Flow in Skeletal Muscle-Medicine LibreTexts

جبکہ جدید تحقیق کے مطابق پٹھوں میں حیات اور دم مسفوح دونوں موجود ہیں۔ اس لیے اس جدید تحقیق کا تقاضا یہ ہے کہ اب اس کا حکم بھی مختلف ہونا چاہیے، کیونکہ یہاں حکم شرعی جس صورت مسئلہ پر مبنی ہے، وہ ہی مختلف ہوگئی، لہٰذا صورت مسئلہ کے بدلنے سے حکم بھی بدلنا چاہیے۔

نجاست کا قول

لیکن جب اس حوالے سے غور کیا گیا اور مزید عبارات کی تحقیق کی، تو معلوم ہوا کہ پٹھوں کے متعلق دیگر عبارات میں جو رائے اختیار کی گئی ہے، وہ جدید تحقیق کے مطابق ہے۔ یعنی اگرچہ ایک روایت پٹھوں کی طہارت کی بھی ہے، لیکن ایک قول میں نجاست کا موقف بھی اختیار کیا گیا ہے، اور نجاست کے قول کی تصحیح بھی کی گئی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

جاء في درر الحكام شرح غرر الأحكام:

[طهارة شعر الميتة وعظمها وعصبها وحافرها وقرنها وشعر الإنسان وعظمه ودم السمك]

(قوله: شعر الميتة. . . إلخ) أقول ذكر الكمال أن العصب مماتفق أصحابنا على طهارته بعد الموت وقال في البحر بعد كلام الكمال في إدخال العصب في المسائل التي لاخلاف فيها نظرفقد صرحوا أن في العصب روايتين وصرح في السراج الوهاج أن الصحيح نجاسته إلا أن صاحب الفتح تبع صاحب البدائع. اهـ.(۱)

و في المحيط البرهاني:

(۱) درر الحكام شرح غرر الأحكام (۱/ ۲٤)

وأما العصب ففيه روايتان: في رواية لا حياة (فيه، فلا ينجس، وفي رواية) فيه حياة فيتنجس بالموت، وبه أخذ شمس الأئمة السرخسي رحمه الله.(۱)

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے سعایہ میں اس پر مفصل کلام فرمایا ہے، انہوں نے بھی پٹھوں میں مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق اختلاف ذکر کرکے، میتہ کے پٹھوں کی نجاست والے قول کی تصحیح کے متعلق درج ذیل وضاحت فرمائی ہے۔

الثالث العصب وهو بفتحتين عضو شبيه بالعظم لين في الانعطاف صلب في الانفصال ذكر في البدائع وفتح القدير أنه طاهر اتفاقا كالعظم لكن ذكر العيني في منحة السلوك شرح تحفة الملوك والزاهدي في المجتبى وصاحب التاتارخانية وغيرهم أن فيه روايتين وقال في غاية البيان نقلا عن شرح القدوري العصب ففيه روايتان أحدهما أنه طاهر لأنه عظم غير متصلب فهو كسائر العظام الأخرى أنه نجس بدلالة أن فيه حيوة والحس يقع به فيتنجس بالموت انتهى وذكر صاحب البحرأن صاحب السراج الوهاج صحح رواية النجاسة(۲)

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ حضرات حنفیہ کے ہاں پٹھوں کے متعلق راجح یہی ہے کہ ان میں حیات ہوتی ہے، اس لیے میتہ کے پٹھے نجس ہیں۔

دونوں روایات میں تطبیق

یہاں تک یہ واضح ہوا کہ اگرچہ حضرات حنفیہ کے ہاں میتہ کے پٹھوں کی طہارت اور نجاست کے متعلق دو قول ہیں، اور راجح یہ ہے کہ پٹھوں میں حیات ہوتی

---

(۱) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (۱/٤٧٦)

(۲) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية (ص: ٤٣٤)

ہے، اس لیے مردار کے پٹھے نجس ہیں، اسی طرح جدید تحقیق کے مطابق بھی پٹھوں میں حیات اور دم مسفوح دونوں موجود ہیں، لہٰذا جدید تحقیق کا تقاضا بھی یہی کہ میتہ کے پٹھے ناپاک ہیں۔

تاہم دونوں روایات میں تطبیق دے کر، ان پر یوں عمل کیا جا سکتا ہے کہ طہارت والے قول کو خشک اور دباغت شدہ پٹھے پر محمول کیا جائے، اور نجاست والے قول کو تر اور غیر مدبوغ حالت پر محمول کیا جائے۔ یہ تطبیق اس لیے بھی اہم ہے کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی میتہ کے پٹھے کو جلد کی طرح قرار دیا ہے، یعنی جس طرح میتہ کی جلد دباغت سے پاک ہوجاتی ہے، اس طرح اس کے پٹھے بھی دباغت سے پاک ہوجائیں گے، اور آگے علامہ جصاص رحمہ اللہ نے بھی اس پر یہی تبصرہ فرمایا ہے۔

مسألة: [طهارة أجزاء الميتة التي لا دم فيها].

قال أبوجعفر: (وصوف الميتة، وعظامها، وشعرها، وعصبها كجلدها فيما ذكرنا).

قال أبوبكر أحمد: الصوف والشعر والعظم طاهر لا يحتاج إلى دباغ.

والعصب يحتاج إلى ذلك، فعسى أن يكون أرادبقوله: كجلدها: في العصب، أو أن يكون أراد كجلدها بعد الدباغ. (۱)

اسی طرح سابق میں ہڈی کی بحث کے تحت "التنبيه على مشكلات الهداية" کی جو عبارت نقل کی گئی ہے، اس میں پٹھے کے متعلق تصریح ہے کہ پٹھوں میں حیات ہے، تاہم حدیثِ دباغت سے معلوم ہوتا ہے کہ جلد کی طرح پٹھے بھی

---

(۱) شرح مختصر الطحاوي للجصاص (۱/۲۹۸)

دباغت سے پاک ہوجاتے ہیں، کیونکہ نص میں دم مسفوح اور نجس رطوبات کے ازالے کو طہارت کے لیے بنیاد بنایا گیا، اس لیے جب دباغت سے پٹھوں کے اندر سے دم مسفوح اور نجس رطوبات زائل ہوجائیں گے تو وہ بھی پاک ہوجائیں گے۔

اسی طرح اگرچہ اوپر بدائع کی عبارت سے معلوم ہوا کہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے میتہ کے پٹھوں کو پاک کہا ہے، بلکہ فرمایا ہے کہ ان کی طہارت میں اختلاف ہی نہیں ہے۔ لیکن دوسری جگہ ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک طہارت والا قول خشک پٹھے پر محمول ہے، اور میتہ کے تر پٹھے ان کے نزدیک بھی نجس ہیں۔ چنانچہ انہوں نے حضرات شوافع کا حدیث شریف «لا تنتفعوا من المیتة بإهاب ولا عصب» سے میتہ کے پٹھوں سے انتفاع کے عدم جواز پر استدلال کا جواب دیتے ہوئے، یہ صراحت فرمائی ہے کہ یہاں روایت میں ''عصب'' سے مراد تر پٹھے ہیں، اور جہاں تک مطلق پٹھے کا تعلق ہے، تو خود انہوں نے صراحت فرمائی ہے کہ اس سے انتفاع جائز ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

> ولاينعقد بيع جلد الخنزير كيف ما كان؛ لأنه نجس العين بجميع أجزائه، وقيل: إن جلده لا يحتمل الدباغ، وأما عظم الميتة وعصبها، وشعرها، وصوفها، ووبرها، وريشها، وخفها وظلفها، وحافرها فيجوز بيعها، والانتفاع بها - عندنا وعند الشافعي - رحمه الله - لا يجوز بناء على أن هذه الأشياء طاهرة -عندنا- وعنده نجسة، واحتج بقوله - سبحانه وتعالى - حرمت عليكم الميتة [المائدة:٣] وهذه من أجزاء الميتة فتكون حراما فلايجوز بيعها وقال - عليه الصلاة والسلام -: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب
>
> (ولنا) قوله - سبحانه وتعالى -: والله جعل لكم من بيوتكم

سكنا [النحل:٨٠] قوله - عز وجل - ومن أصوافها وأوبارها [النحل:٨٠] الآية أخبر - سبحانه وتعالى - أنه جعل هذه الأشياء لنا ومن علينا بذلك من غير فصل بين الذكية والميتة فيدل على تأكد الإباحة؛ ولأن حرمة الميتة ليست لموتها فإن الموت موجود في السمك، والجراد، وهما حلالان قال - عليه الصلاة والسلام -: «أحل لنا ميتتان ودمان» بل لما فيها من الرطوبات السيالة، والدماء النجسة؛ لانجمادها بالموت، ولهذا يطهر الجلد بالدباغ حتى يجوز بيعه لزوال الرطوبة عنه ولا رطوبة في هذه الأشياء، فلا تكون حراما، ولا حجة له في هذا الحديث؛ لأن الإهاب اسم لغير المدبوغ لغة، والمراد من العصب حال الرطوبة يحمل عليه توفيقا بين الدلائل.(١)

پٹھوں کی طہارت اور حلت کے متعلق قولِ راجح

اس تفصیل کی روشنی میں راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ میتہ کے پٹھے، اس کی جلد اور ہڈی کی طرح ناپاک ہیں، تاہم دباغت کے بعد یہ پاک ہوجائیں گے۔ البتہ دباغت سے صرف طہارت ثابت ہوگی، جہاں تک حلت کا تعلق ہے تو اس کے متعلق وہی تفصیل ہے جو میتہ کی جلد اور ہڈی کے متعلق سابق میں ''فقہ البیوع'' کے حوالے سے گزر چکی ہے، یعنی عام حالات میں اس کا کھانا اور داخلی استعمال ممنوع ہوگا، البتہ تداوی کے لیے گنجائش ہونی چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم

پٹھوں کی دباغت کا طریقہ

آخر میں اس پر کلام کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پٹھوں کی دباغت کس طرح

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١٤٢/٥)

ہوگی؟ کیونکہ جلد کی دباغت کے متعلق کتب فقہ میں تفصیلات موجود ہیں، جبکہ پٹھوں کی دباغت کے متعلق تفصیل مذکور نہیں ہے۔اس سلسلے میں عرض ہے کہ در اصل فقہائے کرام نے دباغت کی دو قسمیں ذکر کی ہیں:

ا۔ دباغت حقیقی اور ۲۔ دباغت حکمی

دباغت حقیقی کی تعریف یہ بیان فرمائی ہے کہ کسی قیمتی چیز مثلاً کیمیکل وغیرہ کے ذریعے جلد کو اس طرح سے دباغت دینا جس سے یہ سڑنے سے محفوظ ہوجائے۔ جبکہ دباغت حکمی یہ ہے کہ دھوپ وغیرہ میں سکھانے سے اس کو فساد اور سڑنے سے محفوظ کیا جائے۔ چنانچہ بدائع میں ہے:

ثم الدباغ على ضربين: حقيقي، وحكمي، فالحقيقي: هو أن يدبغ بشيء له قيمة كالقرظ والعفص والسبخة ونحوها، والحكمي:أن يدبغ بالتشميس والتتريب والإلقاء في الريح، والنوعان مستويان في سائر الأحكام إلا في حكم واحد، وهو أنه لو أصابه الماء بعد الدباغ الحقيقي لا يعود نجسا، وبعد الدباغ الحكمي فيه روايتان(۱)

اس تفصیل کے بعد پٹھے کی دباغت کے متعلق جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اوپر شرح مختصر الطحاوی کی عبارت میں یہ گزرا ہے کہ میتۃ کے پٹھے دباغت کے بعد اس کی جلد کی طرح ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پٹھے بھی جلد کی طرح دباغت حقیقی یا دباغت حکمی سے پاک ہوجائیں گے۔ دباغت حقیقی سے اس کی طہارت تو واضح ہے ہی، دباغت حکمی سے بھی اس کی طہارت میں بظاہر کوئی اشکال نہیں ہے، کیونکہ دباغت حکمی سے جلد پاک ہوجاتی ہے، جبکہ اس میں نجس رطوبات

---

(۱) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (۸٦/۱)

کو جذب کرنے کی صلاحیت بظاہر پٹھوں سے زیادہ ہے، کیونکہ پٹھے ہڈی کی طرح سخت ہوتے ہیں جس کی وجہ سے ان میں تشرب کی صلاحیت کم ہوتی ہے۔ اسی کو صاحب "التنبیه علی مشکلات الهدایة" نے یوں بیان کیا ہے کہ میتہ کے پٹھے دباغت سے پاک ہوجائیں گے، کیونکہ اصل مقصود نجس رطوبات کو زائل کرنا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر انہوں نے دباغت سے پٹھے کی طہارت کو جلد کی طہارت پر قیاس کیا ہے۔ بہرحال اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ جلد کی طرح پٹھے بھی دباغت حقیقی یا دباغت حکمی سے پاک ہوجائیں گے، تاہم دباغت سے قبل یہ پاک نہیں ہوں گے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۳۔ مردار کے دانتوں کا حکم

میتہ کی ہڈی اور پٹھوں کی طرح اس کے دانتوں کے متعلق بھی معلوم ہو چکا ہے کہ دانتوں کی حقیقت و ماہیت میں ماہرین تشریح الابدان کے درمیان اختلاف کی وجہ سے، ان کی طہارت ونجاست میں اختلاف ہے۔ جن حضرات نے یہ تحقیق اختیار کی ہے کہ دانتوں میں حیات ہوتی ہے، انہوں نے میتہ کے دانتوں کو ناپاک کہا ہے، اور جن حضرات نے یہ تحقیق اختیار فرمائی کہ دانتوں میں حیات نہیں ہوتی، انہوں نے اسے نجس کہا ہے۔ سعایہ کی درج ذیل عبارت میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔

وفي الكفاية في السن بين الناس كلام في أنه عظم أو طرف عصب يابس فإن العظم لايحدث في البدن بعد الولادة وفي العصب روايتان في إحدى الروايتين فيه حيوة لما فيه من الحركة .... ومنشأ الاختلاف في السن أنهم اختلفوا في أن السن هل عو عظم أم طرف من عصب على الأول هل له حس أم لا فإن منهم من ذهب إلى أن العظام لاحس لها إلا الأسنان فان لها حسا وحيوة ومنهم من قال: لاحس لها كباقي العظام فإن كان عظما ذا حس وحيوة يكون نجسا لكونه ميتة وإن كان عظما لا حس له فعلى رواية نجاسة العظم أيضا يكون نجسا وعلى رواية الطهارة يكون طاهرا وإن كان طرفامن العصب فعلى رواية نجاسة العصب يكون نجسا أوعلى رواية طهارته يكون طاهر والذي صححه أهل المذهب

هو طهارته فكأنهم اختاروا أنه عظم لا حس له أو أنه عصب والعصب لا حس له...(۱)

اس میں یہ تصریح بھی موجود ہے کہ اہل مذہب نے طہارت والے قول کی تصحیح فرمائی ہے۔

جدید تحقیق کے مطابق دانتوں میں حیات اور دم مسفوح نہیں ہے، اس لیے جدید تحقیق کی رو سے بھی راجح یہی ہے کہ میتۃ کے دانت پاک ہیں۔

اسی طرح جدید تحقیق کے مطابق اگرچہ ہڈیوں میں حیات اور دم مسفوح پایا جاتا ہے، تاہم عاج الفیل میں حیات اور دم مسفوح نہیں پایا جاتا۔ نیز کئی احادیث سے عاج الفیل کی طہارت ثابت ہوتی ہے، اس لیے اگرچہ عاج الفیل والی روایات سے ہڈی کی طہارت پر استدلال مشکل ہے، تاہم ان سے دانتوں کی طہارت پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔

درج ذیل عبارت میں جدید تحقیق کے مطابق ہڈی اور ہاتھی کے دانت میں تقابل کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ یہ دونوں کیمیاوی طور پر کافی ملتے جلتے ہیں، تاہم ان کی ساخت بالکل مختلف ہے، کیونکہ ہڈی میں نلی اور خون کی رگیں ہوتی ہیں، جبکہ ہاتھی کا دانت عام دانتوں کی طرح ان چیزوں سے خالی ہوتا ہے۔

> Ivory and bone are very similar in chemical make-up, but their physical structure is quite different. Both consist primarily of inorganic materials (which provide strength and rigidity), and both have an organic component to provide the capacity for growth and repair. The main structural difference between the two is that ivory has no marrow or blood vessel system. It

---

(۱) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية (ص: ٤٤٤)

is essentially tooth material. It is usually whiter, harder, denser, and heavier than bone. Bone, on the other hand, has a spongy central portion of marrow from which a series of tiny blood vessels extends into the more solid areas. These vessels appear as tiny dark spots, pits, or lines on the surface of bone objects (۱).

ترجمہ: کیمیاوی ترکیب میں ہاتھی کا دانت اور ہڈی بہت ملتی جلتی ہے لیکن ان کی جسمانی ساخت بالکل مختلف ہے۔ دونوں بنیادی طور پر غیر نامیاتی مواد پر مشتمل ہیں (جو طاقت اور سختی فراہم کرتے ہیں)، اور دونوں میں ایک نامیاتی جزو ہے جو نمو اور مرمت کی صلاحیت فراہم کرتا ہے۔ دونوں کے درمیان بنیادی ساختی فرق یہ ہے کہ ہاتھی کے دانت میں گودے یا خون کی شریانوں کا نظام نہیں ہوتا ہے۔ یہ بنیادی طور پر دانتوں کا مواد ہے۔ یہ عام طور پر سفید، سخت، خوب کثیف اور ہڈی سے زیادہ بھاری ہوتا ہے۔ دوسری طرف، ہڈی میں گودے کا ایک سپنج دار مرکزی حصہ ہوتا ہے جہاں سے خون کی چھوٹی نالیوں کا ایک سلسلہ زیادہ ٹھوس علاقوں تک پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ یہ نالیاں ہڈیوں کے جسم کی سطح پر چھوٹے سیاہ دھبوں، گڑھوں یا لکیروں کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔

اجزاء میتہ کے متعلق تحقیق کا حاصل

حاصل کلام یہ ہے کہ اجزاء میتہ کی طہارت ونجاست کے باب میں حضرات فقہائے کرام نے، متعلقہ اجزاء کی حقیقت وماہیت کو بنیاد بنایا ہے، اور چونکہ اجزاء حیوان کی تحقیق فنِ تشریح الابدان کا موضوع ہے، اس لیے حضرات فقہائے کرام

(۱)Care of Ivory, Bone, Horn and Antler–Canadian Conservation Institute(CCI(Notes 6/1 -Canada.ca

نے ان کی تحقیق میں تشریح الابدان کے ماہرین کی آراء کو بنیادی اہمیت دی ہے۔ پھر بعض اجزاء کی حقیقت و ماہیت کے متعلق قدیم اور جدید تشریح الابدان کی تحقیقات میں اختلاف ہے، جس کی وجہ سے ان متعلقہ اجزاء کی طہارت ونجاست کا حکم بھی مختلف ہونا چاہیے، تاہم غور وخوض سے معلوم ہوا کہ اس سلسلے میں تفصیل کی ضرورت ہے، جو اوپر ذکر کردہ اجزاء کے متعلق الگ الگ عرض کی گئی ہے۔

چوتھا مسئلہ

دماغی موت (Brain Death) کی شرعی حیثیت

چوتھا مسئلہ

دماغی موت (Brain Death) کی شرعی حیثیت

دماغی موت کا مسئلہ ایک اہم اور پیچیدہ مسئلہ ہے۔ دور حاضر میں یہ مسئلہ شرعی اور فقہی نقطۂ نظر سے انتہائی غور طلب ہے۔ اس میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ موت کے بارے میں عام تصور یہ ہے کہ جب دل کی دھڑکن اور سانسیں رک جاتی ہیں، تو عام طور پر اسے موت کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ جبکہ جدید طبی تحقیق کے مطابق دل کی دھڑکن کو وینٹی لیٹر اور دیگر مصنوعی آلات کے ذریعے فعال کرنا ممکن ہوگیا ہے، البتہ اگر ایک دفعہ دماغ کی کلی یا جزوی صلاحیت ختم ہوکر، انسان کا احساس وشعور دائمی طور پر منقطع ہوجائے، تو اس کی دوبارہ اصلاح ممکن نہیں ہے، اس کے بعد انسان وینٹی لیٹر پر سانس تو لے رہا ہوتا ہے، اس کا دل بھی متحرک ہوتا ہے، تاہم یہ ہمیشہ کے لیے ہوش وحواس کھو جاتا ہے۔ اس لیے طبی طور پر اسی حالت کو اصل موت قرار دیا جاتا ہے، اسی کو ''دماغی موت'' کہا جاتا ہے۔

در اصل موت کے متعلق اس جدید تحقیق کے پیچھے اصل فلسفہ یہ ہے کہ جدید تحقیقات کے مطابق انسان کے اندر علم اور موت و حیات کا اصل مرکز دماغ ہے، اس لیے جب دماغ کے جزوی یا کلی فساد کے ذریعے ہوش وحواس دائمی طور پر منقطع ہوجائیں، تو اسے موت سمجھا جاتا ہے۔ جبکہ دوسری طرف شرعی نقطۂ نظر سے علم و حیات کا اصل منبع روح ہے، اور قرآن وسنت کے ارشادات کے مطابق روح کا مستقر دل ہے، اس لیے شرعی نقطۂ نظر سے علم اور موت و حیات کا اصل مرکز دل

ہے۔اسی وجہ سے حضرات فقہائے کرام نے موت و حیات کے تحقیق میں دل کو بنیادی اہمیت دی ہے، جیسا کہ آگے واضح ہوجائے گا، ان شاء اللہ تعالی۔

دماغی موت کے متعلق یہاں بنیادی سوال یہ ہے کہ موت کی تعریف اور اس کی تحقیق کے باب میں ماہرین کی رائے کو لیا جائے گا اور ان کی رائے کو بنیاد بنا کر مریض پر موت کے احکام جاری ہوں گے؟ یا اس باب میں دماغی موت کے تصور کو بنیاد نہیں بنایا جائے گا، بلکہ شرعی نقطۂ نظر کے مطابق، موت کی تحقیق میں بنیادی اہمیت دل کو دی جائے گی؟

آئندہ صفحات میں اس سوال کے جواب پر غور کیا جائے گا، اس سے قبل موت اور حیات کے متعلق شرعی اور طبی نقطہ ہائے نظر کی مختصر وضاحت کی جاتی ہے۔

شرعی نقطۂ نظر سے ''حیات'' کی تحقیق

قرآن کریم اور احادیث طیبہ میں موت اور حیات کو روح سے وابستہ مانا گیا ہے، اس سلسلے میں متعلقہ نصوص میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے حیات اور موت کا تصور بالکل واضح ہے۔جس کا حاصل یہ ہے کہ جسم میں روح پڑنے سے حیات حاصل ہوتی ہے، جبکہ یہی روح جب جسم سے نکل جائے تو موت واقع ہوتی ہے۔ درج ذیل نصوص اور عبارات سے موت اور حیات کا مذکورہ تصور واضح ہوجائے گا۔

قرآن مجید میں اللہ تبارک وتعالی ''سورہ ص'' میں ارشاد فرماتے ہیں:

{إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ (۷۱) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (۷۲)} (۱)

---

(۱) [ص:۷۱-۷۳]

ترجمہ: یاد کرو جب تمہارے پروردگار نے فرشتوں سے کہا کہ میں گارے سے ایک انسان پیدا کرنے والا ہوں۔ چنانچہ جب میں اسے پوری طرح بنا دوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو تم اس کے آگے سجدے میں گر جانا۔

اس آیت کریمہ میں روح پھونکنے کا صریح ذکر موجود ہے، جو اصل انسانی حیات کا سبب ہے۔احادیث میں اس کی مزید تصریح ملتی ہے۔چنانچہ بخاری شریف کی مشہور روایت ہے:

قَالَ عَبْدُاللهِ:حَدَّثَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الصَّادِقُ المَصْدُوقُ، قَالَ: إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللهُ مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، وَيُقَالُ لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ، وَرِزْقَهُ، وَأَجَلَهُ، وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ، فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الجَنَّةِ إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ (۱)

(ہم سے صادق المصدوق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا: فرمایا کہ تمہاری پیدائش کی تیاری، تمہاری ماں کے پیٹ میں چالیس دن تک (نطفہ کی صورت) میں کی جاتی ہے، اتنے ہی دنوں تک پھر ایک بستہ خون کی صورت میں اختیار کئے رہتا ہے اور پھر وہ اتنے ہی دنوں تک

---

(۱) صحيح البخاري (٤/١١١)

ایک مضغہ گوشت رہتا ہے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ بھیجتا ہے اور اسے چار باتوں (کے لکھنے) کا حکم دیتا ہے۔ اس سے کہا جاتا ہے کہ اس کے عمل، اس کا رزق، اس کی مدت زندگی اور یہ کہ بد ہے یا نیک، لکھ لے۔ اب اس نطفہ میں روح ڈالی جاتی ہے (یاد رکھ) ایک شخص (زندگی بھر نیک) عمل کرتا رہتا ہے اور جب جنت اور اس کے درمیان صرف ایک ہاتھ کا فاصلہ رہ جاتا ہے تو اس کی تقدیر سامنے آجاتی ہے اور دوزخ والوں کے عمل شروع کر دیتا ہے۔ اسی طرح ایک شخص (زندگی بھر برے) کام کرتا رہتا ہے اور جب دوزخ اور اس کے درمیان صرف ایک ہاتھ کا فاصلہ رہ جاتا ہے تو اس کی تقدیر غالب آجاتی ہے اور جنت والوں کے کام شروع کر دیتا ہے۔)

ان نصوص کی روشنی میں واضح طور سے سمجھا جا سکتا ہے کہ جنین کی حیات روح پڑنے کے بعد شروع ہوتی ہے۔ اس لیے قرآن کریم اور احادیث طیبہ کے ارشادات کے مطابق یہ بالکل واضح ہے کہ حیات کا تعلق روح سے ہے۔

''حیات'' کی تحقیق اور اقسام

اس سے معلوم ہوا کہ اصل حیات کا تعلق روح سے ہے۔ البتہ یہاں یہ واضح رہے کہ علمائے اسلام نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ اصل حیات تو وہی ہے جو روح پڑنے سے حاصل ہوتی ہے، تاہم اس کے علاوہ بھی ان حضرات نے حیات کی مختلف قسمیں بیان فرمائی ہیں۔ عام طور پر حیات کی معروف اقسام دو ہیں، جو درج ذیل ہیں:

ا۔ حیات حیوانیہ:

''حیات حیوانیہ'' کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ اس سے مراد ایسی حیات ہے، جس

کے ذریعے احساس اور ارادے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ جاء في البحر:

وَقَدْ اخْتَارَ صَاحِبُ الْكَشَّافِ أَنَّ الْمُوْتَ عَدَمِيٌّ فَقَالَ وَالْحَيَاةُ مَا يَصِحُّ بِوُجُودِهِ الْإِحْسَاسُ (۱)

اس تعریف سے واضح ہوجاتا ہے کہ حیات حیوانیہ، حیوانات اور انسانوں میں پائی جاتی ہے، نباتات میں یہ نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ نباتات میں احساس اور ارادے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ نیز مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ احساس اور ارادے کی صلاحیت روح پڑنے کے بعد پیدا ہوتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حیات حیوانیہ روح پڑنے سے حاصل ہوتی ہے۔

اس تفصیل کے پیش نظر فقہائے کرام نے صراحت فرمائی ہے کہ روح پڑنے سے قبل جنین کی حیات، حیات حیوانیہ نہیں ہوتی، کیونکہ اس وقت جنین میں احساس اور ارادے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ بلکہ روح پڑنے سے قبل جنین میں صرف حیات نباتیہ ہوتی ہے۔

۲۔ حیات نباتیہ:

جبکہ ''حیات نباتیہ'' کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ اس سے مراد ایسی حیات ہے، جس کے ذریعے نمو اور غذا حاصل کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نباتات کے اندر حیات نباتیہ ہوتی ہے، کیونکہ تمام نباتات میں نمو اور غذا حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔

نیز انسانوں اور حیوانات میں بھی حیات نباتیہ ہوتی ہے، کیونکہ ان میں بھی نمو اور اغتذا کی صلاحیت ہوتی ہے، تاہم ان میں اس کے ساتھ ساتھ حیات حیوانیہ بھی

---

(۱) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (۱/۱۱۶)

ہوتی ہے، کیونکہ ان میں نمو اور اغتذا کے ساتھ احساس اور ارادے کی صلاحیت بھی ہوتی ہے۔ بالخصوص انسانوں اور حیوانات میں روح پڑنے سے قبل صرف حیات نباتیہ ہوتی ہے، حیات حیوانیہ نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے جنین پر روح پڑنے سے قبل انسان کے تمام احکام جاری نہیں ہوتے، جیسا کہ کتب فقہ میں تفصیلات موجود ہیں۔

ذیل میں حیات کی مذکورہ دو صورتوں کے متعلق عبارات پیش خدمت ہیں۔

چنانچہ قرآن کریم میں روح سے حاصل ہونے والی حیات یعنی حیات حیوانیہ کے علاوہ بعض دیگر صورتوں کو بھی حیات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جیسا کہ سورہ انعام میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

{إِنَّ اللّٰهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوٰى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذٰلِكُمُ اللّٰهُ فَأَنّٰى تُؤْفَكُونَ} (۱)

ترجمہ: اللہ ہی دانے اور گٹھلی کو پھاڑنے والا ہے۔ وہ جاندار چیزوں کو بے جان چیزوں سے نکال لاتا ہے، اور وہی بے جان چیزوں کو جاندار چیزوں سے نکالنے والا ہے۔ لوگو! وہ ہے اللہ پھر کوئی تمہیں بہکا کر کس اوندھی طرف لئے جارہا ہے؟

یہاں دانے اور گٹھلی کے پھٹنے پر حیات کا اطلاق کیا گیا ہے، فقہائے کرام نے بھی اس نوعِ حیات کی صراحت کی ہے، چنانچہ ''ردالمحتار'' میں ہے:

كِتَابُ إِحْيَاءِ الْمَوَاتِ لَعَلَّ مُنَاسَبَتَهُ أَنَّ فِيهِ مَا يُكْرَهُ وَمَا لَا يُكْرَهُ.
الْحَيَاةُ نَوْعَانِ: حَاسَّةٌ وَنَامِيَةٌ، وَالْمُرَادُ هُنَا النَّامِيَةُ وَسُمِّيَ مَوَاتًا لِبُطْلَانِ الِانْتِفَاعِ بِهِ وَإِحْيَاؤُهُ بِبِنَاءٍ أَوْ غَرْسٍ أَوْ كَرْبٍ أَوْ سَقْيٍ (۲)

---

(۱) [الأنعام:۹۵]

(۲) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (ردالمحتار) (٦/٤٣١)

بلکہ ''البنایۃ شرح الہدایۃ'' میں تو اس حیات کی حقیقی حیات ہونے کی نفی کی تصریح کی گئی ہے:

قلت: هذا النماء لايدل على الحياة الحقيقية كما في النبات و الشجر، قولك: ينمو بنماء الأصل غير مسلم؛ لأنه قد ينمو مع نقصان الأصل، كما إذا ذهل الحيوان بسبب مرض وطال شعره.(١)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنی کتابوں میں متعدد مقامات پر حیات کی مذکورہ اقسام ذکر فرمائی ہیں۔ چنانچہ ''مجموع الفتاوی'' میں ہے:

الحياة نوعان: حياة الحيوان وحياة النبات فحياة الحيوان خاصتها الحس والحركة الإرادية وحياة النبات خاصتها النمو والاغتذاء(٢)

اسی طرح علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے بھی متعدد مقامات پر اس کی تصریح فرمائی ہے۔ قال في "التبيان":

فإن قيل الجنين قبل نفخ الروح فيه هل كان فيه حركة وإحساس أم لا قيل كان فيه حركة النمو والاغتذاء كالنبات ولم تكن حركة نموه وإغتذائه بالإرادة فلما نفخت فيه الروح انضمت حركة حسيته وإرادته إلى حركة نموه واغتذائه(٣)

وفي بداية المجتهد لابن رشد:

ومما يدل على أن التغذي والنمو ليسا هما الحياة التي يطلق

---

(١) البناية شرح الهداية (٤٢٨/١)

(٢) مجموع الفتاوى (٩٨/٢١)

(٣) التبيان في أقسام القرآن (ص:٣٥١)

على عدمها اسم الميتة، أن الجميع قد اتفقوا على أن ما قطع من البهيمة وهي حية أنه ميتة لورود ذلك في الحديث وهو قوله - عليه الصلاة والسلام -: «ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة»، واتفقوا على أن الشعر إذا قطع من الحي أنه طاهر، ولو انطلق اسم الميتة على من فقد التغذي والنمو لقيل في النبات المقلوع إنه ميتة،وذلك أن النبات فيه التغذي والنمو(۱)

حاصل یہ ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے اصل حیات وہ ہے جو روح پڑنے کے بعد حاصل ہوتی ہے اور اس کی خاصیت یہ ہے کہ اس کے ذریعے احساس اور ارادے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، چنانچہ روح پڑنے سے قبل جنین کے اندر حیات نباتیہ تو ہوتی ہے، تاہم اس میں حیات حیوانیہ نہیں ہوتی۔

میڈیکل سائنس میں ''حیات'' کا تصور

شرعی نقطۂ نظر سے حیات کے تصور کے بعد، اب میڈیکل سائنس کے نقطۂ نظر سے حیات کی حقیقت اور اس کے تصور پر کلام کیا جائے گا۔لیکن اس سے قبل یہ واضح رہے کہ دیگر مظاہری علوم''Natural Sciences'' کی طرح میڈیکل سائنس کا بھی بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ میڈیکل سائنس کا واحد ذریعۂ علم، ''سائنسی طریقۂ کار'' ہے، اور یہ بات واضح ہے کہ سائنسی طریقۂ کار، مبنی بر تجربہ ہونے کی وجہ سے صرف مادی اشیاء کی تحقیق کے لیے کار آمد ہے، غیر مادی اشیاء کی تحقیق اس کے دائرۂ کار سے باہر ہے، نیز یہ بھی واضح ہے کہ روح غیر مادی حقیقت ہے۔ اس لیے میڈیکل

---

(۱) «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»(۸۵/۱)

سائنس، روح کی حقیقت سے بے خبر ہے۔ اب جب میڈیکل سائنس میں روح کا تصور ہی موجود نہیں ہے، تو سوال یہ ہے کہ میڈیکل سائنس نے حیات کے بارے میں کیا تصور پیش کیا ہے؟ کیونکہ شرعی نقطۂ نظر کے تحت یہ واضح ہو چکا کہ اصل حیات کا تعلق روح سے ہے، جبکہ میڈیکل سائنس میں سرے سے روح کا تصور ہی موجود نہیں ہے۔

میڈیکل سائنس میں ''حیات'' (Life) کی تعریف

میڈیکل سائنس کے مذکورہ بالا اصولی کمزوری اور سقم کی وجہ سے حیات کی حقیقت کو بیان کرنے میں ماہرینِ حیاتیات مضطرب نظر آتے ہیں۔ حیاتیاتی ڈکشنریوں، ٹیکسٹ بک اور عالمی دوائر المعارف میں حیات کی درجنوں تعریفات مذکور ہیں، تاہم کہیں بھی قابل اطمینان تعریف مذکور نہیں ہے، حتی کہ برٹانیکا کے مقالہ نگار نے حیات کی تعریف کی بابت اپنے مقالے میں حیات کی ایک لگی بندی تعریف کے بجائے، مختلف حیاتیاتی فنون کے اعتبار سے الگ الگ تعریف ذکر کی ہے، جبکہ بہت سی تعریفات ایک عمومی مفہوم پر مشتمل نظر آتی ہیں، جس سے حیات کے بارے میں کوئی واضح تصور حاصل نہیں ہوتا۔ مثلا: ''American Heritage Dictionary'' کی درج ذیل تعریفات ملاحظہ فرمائیں:

> a. The property or quality that distinguishes living organisms from dead organisms and inanimate matter, manifested in functions such as metabolism, growth, reproduction, and response to stimuli or adaptation to the environment originating from within the organism.

b. The characteristic state or condition of a living organism.

2 .Living organisms considered as a group: plant life; marine life (1).

یعنی حیات، جاندار اشیاء کی ایسی خصوصیات کا نام ہے، جو جانداروں کو بے جان اشیاء سے ممتاز کرتی ہیں۔لیکن سوال یہ ہے کہ وہ خصوصیات کیا ہیں؟ اس کی کوئی توضیح نہیں ہے، بس آگے بعض سرگرمیوں کا ذکر کیا گیا ہے، جس میں نمو اور تنفس وغیرہ شامل ہیں۔حیات کے متعلق واضح تصور نہ ہونے کی وجہ سے میڈیکل سائنس نباتات اور حیوانات میں فرق نہیں کرتی، بلکہ سائنسی نقطۂ نظر سے حیوانات اور نباتات دونوں حیات کے تحقق میں برابر ہیں۔

تنقیدی جائزہ

حیات کی مذکورہ تعریف سے معلوم ہوا کہ طب اور حیاتیات کی رو سے، حیات متعدد خصوصیات کا نام ہے۔حیات کی مذکورہ سائنسی اور حیاتیاتی تعریف کا اگر تنقیدی جائزہ لیا جائے، تو سوال یہ ہے کہ روح پڑنے سے پہلے جس وقت جنین ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے، اسے جاندار قرار دیا جائے گا یا نہیں؟ چونکہ اس وقت بھی خلیات کے درمیان حیاتیاتی سرگرمیاں انجام پارہی ہوتی ہیں، اس لیے اس پر بھی حیات کی حیاتیاتی اور سائنسی تعریف صادق آتی ہے۔

اس پر مزید سوال ہوگا کہ جس وقت جنین صرف ایک خلیے کی صورت میں ہوتا ہے، اس حالت میں اسے زندہ قرار دیا جائے گا یا نہیں؟ ماہرین حیاتیات اسے بھی جاندار قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ دراصل خلیہ ہی زندگی کی بنیاد ہے،اس لیے

(۱)American Heritage Dictionary Entry: life(ahdictionary.com)

حیاتیات کی رو سے انسان کی حیات اس وقت سے شمار کی جائے گی، جس وقت یہ ماں کے پیٹ میں یک خلوی مخلوق کی صورت میں وجود پا گیا تھا۔

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ خلیے کے عضویات میں کچھ سرگرمیاں انجام پا رہی ہوتی ہیں، تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ خلیہ ایٹموں اور عناصر سے بنا ہوتا ہے جو بالاتفاق غیر جاندار اجسام ہیں، کیونکہ اگر ایٹم جو مادے کا بنیادی ذرہ ہے، اس کو جاندار تصور کیا جائے تو پھر دنیا کی کوئی چیز غیر جاندار باقی نہیں رہے گی۔ اور اگر خلیے ہی کو حیات کہا جائے تو پھر سوال یہ ہے کہ ''وائرس'' (virus) جو غیر خلوی مخلوق ہے، یعنی جس میں خلیہ بھی سرے سے متحقق نہیں ہے، البتہ اس میں جینیاتی مواد پایا جاتا ہے، جو خلیے کا بنیادی حصہ ہے، لیکن عام خلیے کے جینیاتی مواد کی طرح وائرس کا جینیاتی مواد خلوی سرگرمیاں سرانجام نہیں دے سکتا، بلکہ اس کے لیے وہ کسی جاندار کا محتاج ہوتا ہے۔ اس لیے سوال یہ ہے کہ مذکورہ خصوصیات کے حامل مخلوق یعنی وائرس کو جاندار سمجھا جائے گا یا بے جان؟

اس میں ماہرین مضطرب نظر آتے ہیں، بعض ماہرین اسے جاندار تصور کرتے ہیں، جبکہ بعض دیگر اسے بے جان مانتے ہیں، یہ اختلاف سائنس کی تمام تر ترقی کے باوجود تا حال برقرار ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وائرس میں بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو ماہرین کے نزدیک حیات کا پتہ دیتی ہیں، جبکہ جانداروں کی اکثر خصوصیات اس میں نہیں پائی جاتیں۔ اس مشکل کی وجہ سے جدید سائنس نے حیات کی مزید درج ذیل دو قسمیں کی ہیں:

۱۔ ''خلوی حیات'' (celluler life)

۲۔ ''غیر خلوی حیات'' (acelluler life)

اس سے معلوم ہوا کہ خلیے کو حیات کی بنیاد قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ اب

جدید سائنس میں خلیے کے بغیر بھی حیات کا اعتراف کیا گیا ہے۔لیکن یہ تقسیم آگے اسی الجھن پر منتج ہوتی ہے، جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے، یعنی یہ کہ اگر غیر خلیے میں بھی حیات ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ حیات کی حقیقت کے لیے معیار کیا ہے؟ کیونکہ خلیہ ہی عام بے جان مواد سے ایک منفرد اور مختلف مخلوق ہے، باقی ساری چیزیں ایٹموں کا مجموعہ ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر خلیے کے علاوہ حیات کا اعتراف کیا جائے تو پھر دنیا میں کوئی چیز بے جان نہیں رہے گی، بلکہ سب جاندار کہلائیں گے۔

پھر اس کے علاوہ ''حیات'' کی حیاتیاتی تعریف اس لیے بھی محل نظر ہے کہ بسا اوقات ایک صحت مند انسان بغیر کسی طبی وجہ کے اچانک انتقال کر جاتا ہے، حالانکہ اس کے جسم کے تمام خلیات بالکل تندرست ہوتے ہیں نیز اس کا جسم زندگی کے تمام افعال معمول کے مطابق سرانجام دے رہا ہوتا ہے۔ جیسا کہ اچانک قلبی موت (Sudden cardiac death) کے مسئلے میں ہوتا ہے، جو ایک لا ینحل طبی معما ہے۔

اب یہاں سوال یہ ہے کہ اگر موت وحیات کا تعلق روح کے بجائے خلیات سے ہے، تو بلاوجہ موت کیوں واقع ہوتی ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسے غیر متوقع مواقع پر وقوع موت کی واحد وجہ یہی ہے کہ انسان کی روح اذن خداوندی سے اس کے جسم سے نکال دی جاتی ہے، جس کے نتیجے میں بلا کسی طبی وجہ کے اچانک موت واقع ہوجاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حیاتیات (Biology) جو حیات سے بحث کرنے والی سائنس ہے، اب تک حیات کی حقیقت سے بے خبر ہے۔وجہ یہ ہے کہ حیات کا بنیادی تعلق روح سے ہے، جبکہ حیاتیات کو روح کا بالکل ادراک نہیں ہے۔اس کی وجہ بھی سابق میں واضح ہوچکی ہے کہ حیاتیات میں کسی مسئلے کی تحقیق کے لیے سائنسی طریقہ

علم (Scientific Method) کو بروئے کار لایا جاتا ہے، جو سراسر مشاہداتی اور تجرباتی طریقہ کار ہے اور ظاہر ہے کہ روح ایک غیر مادی جوہر ہے، جو تجربات اور مشاہدات کا مورد نہیں ہے۔ لہٰذا طبی اور سائنسی بنیادوں پر حیات کی حقیقت و ماہیت متعین کرنا اور اسے شرعی احکام کے لیے بنیاد قرار دینا معقول بات نہیں ہے۔

راجح موقف

حیات کے بارے میں شرعی اور طبی، دونوں نقطہ ہائے نظر کے تقابلی مطالعے سے واضح ہوا کہ حیات کے بارے میں طبی نقطۂ نظر یعنی خلیہ اور خلوی سرگرمیوں کو انسانی حیات کی بنیاد قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ خلیہ اگرچہ بعض حیاتیاتی سرگرمیوں مثلاً: نشوونما وغیرہ کیلئے بنیاد ہوسکتا ہے، تاہم اصل انسانی خصوصیات جو علم وشعور اور احساس اور ارادہ ہیں، ان کا خلیہ سے تعلق جوڑنا درست نہیں ہے، ان خصوصیات کا تعلق روح سے ہے، کیونکہ اصل میں روح غیر مادی وجود ہے اور مذکورہ انسانی خصوصیات بھی غیر مادی ہیں، لہٰذا ان کا تعلق روح سے ہوگا، نہ کہ خلیات سے۔ اس بناء پر یہ کہنا بجا ہے کہ اصل انسانی حیات کی ابتدا روح پڑنے سے حاصل ہوتی ہے، لہٰذا روح ہی اصل انسانی حیات کا مرکز ہے۔

شرعی اور طبی موقف میں تطبیق

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مذکورہ مسئلے میں شرعی اور طبی نقطہ ہائے نظر میں تطبیق ممکن ہے، بایں طور کہ شرعی اعتبار سے طبی موقف بالکلیہ غلط نہیں ہے، البتہ اس کا مورد الگ ہے۔ یعنی خلوی حیات اور حیات نباتیہ بھی اپنی جگہ ایک واقعی حقیقت ہے، جس کا انکار ممکن نہیں ہے، تاہم اس کا تعلق نشوونما اور جسم کی مادی

سرگرمیوں سے ہے، جبکہ روح کا تعلق علم وادراک اور احساس وارادے سے ہے، جو غیر مادی اوصاف اور سرگرمیاں ہیں۔ اس تطبیق کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ انسان، جسم اور روح دو چیزوں کا مجموعہ ہے۔ جسم مادی ہے اور اس کی سرگرمیاں بھی مادی ہیں، جو خلیات کی حیاتیاتی سرگرمیوں کی مرہون منت ہیں، جبکہ روح غیر مادی ہے، اس کے اوصاف اور سرگرمیاں بھی غیر مادی ہیں، جن کا خلیے سے تعلق نہیں ہے۔ وقد صرح المتكلمون بذلك. جاء في شرح الطحاوية:

وللناس في مسمى الإنسان: هل هو الروح فقط، أو البدن فقط، أو مجموعهما، أو كل منهما؟ وهذه الأقوال الأربعة لهم في كلامه: هل هو اللفظ، أو المعنى فقط، أو هما، أو كل منهما؟ ٢ فالخلاف بينهم في الناطق ونطقه. والحق: أن الإنسان اسم لهما، وقد يطلق على أحدهما بقرينه، وكذا الكلام.(١)

بہر حال یہاں تک حاصل کلام یہ نکلا کہ اصل حیات وہ ہے، جس کے ذریعے احساس وشعور اور ارادے کی صلاحیت پیدا ہو، اور اس کا اساسی تعلق جسم میں روح کے پڑنے سے ہے۔ آگے انتہائے حیات یعنی ''موت'' کے بارے میں شرعی اور طبی نقطہ ہائے نظر کی روشنی میں گفتگو کی جائے گی، اور اس کے بعد دماغی موت کے مسئلے پر کلام کیا جائے گا۔

شرعی نقطۂ نظر سے ''موت'' کی تعریف

گزشتہ صفحات میں حیات کے بارے میں شرعی نقطۂ نظر کی وضاحت سے، موت کے متعلق شرعی نقطۂ نظر بھی خود بخود واضح ہوجاتا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ

---

(١) شرح الطحاوية - ط دار السلام (ص: ٣٩٢)

شرعی نقطۂ نظر سے جس طرح اصل حیات وہ ہے، جس کے ذریعے احساس اور ارادے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، اور اس کا بنیادی تعلق روح سے ہے۔ اسی طرح موت کا بنیادی تعلق بھی روح سے ہے، یعنی جب روح جسم سے پرواز کر جاتی ہے، تو موت واقع ہوجاتی ہے، اور اس کے نتیجے میں احساس اور ارادے کی صلاحیت، جو روح کے ذریعے حاصل ہوئی تھی، وہ ختم ہوجاتی ہے۔

موت کا مذکورہ تصور قرآن کریم اور احادیث طیبہ کے واضح ارشادات کی روشنی میں ثابت ہے، ''شرح الطحاویہ'' وغیرہ میں اس پر مفصل دلائل ذکر کیے جا چکے ہیں، تفصیل علمِ کلام کی کتابوں میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

طبی نقطۂ نظر سے ''موت'' کی تحقیق

زمانہ قدیم سے ماضی قریب تک موت کے بارے میں معروف تصور وہی چلا آرہا ہے جو شرعی نقطہ نظر کے تحت بیان کیا جاچکا ہے، یعنی روح کا جسم سے نکل جانا، جس کے نتیجے میں دل کی دھڑکن اور سانسیں رک جاتی ہیں اور بالآخر پورا جسم مکمل طور پر ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔ لیکن ماضی قریب میں طب کی جدید تحقیقات نے موت کے بارے جو تفصیلات فراہم کی ہیں، ان کے مطابق سب سے پہلے انسان کا دل کام کرنا چھوڑ دیتا ہے، جس کی وجہ سے پھیپھڑے بھی کام بند کر دیتے ہیں، اس سے دل اور پھیپھڑوں پر جو موت طاری ہوجاتی ہے، اسے تشخیصی موت (Clinical death) کہا جاتا ہے۔ اس کے نتیجے میں جسم کو آکسیجن کی فراہمی رک جاتی ہے اور آکسیجن کی ترسیل کے رکنے سے دماغ کے خلیات دم توڑنے لگتے ہیں، جس سے دماغ کی موت واقع ہوجاتی ہے، اس حالت کو دماغی موت (Brain Death) کہا جاتا ہے، اس کے بعد رفتہ رفتہ پورے جسم کے تمام خلیات مرنے لگتے ہیں اور بالآخر تمام اعضاء پر

موت طاری ہوجاتی ہے، اس حالت کو خلوی موت (Cellular Death) کہا جاتا ہے۔[۱]

طبی نقطۂ نظر سے ان تمام مراحل میں دماغی موت کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے، کیونکہ وینٹی لیٹر کی ایجاد کے بعد تشخیصی موت کے بعد مشین کے ذریعے دل کی حرکت کو دوبارہ فعال کرنا ممکن ہوگیا ہے، البتہ دماغی موت اگر ایک دفعہ حتمی طور سے وقوع پذیر ہوجائے، تو اس کی دوبارہ اصلاح ممکن نہیں ہوتی۔ نیز دماغی موت کے بعد انسان کا ادراک وشعور بھی ہمیشہ کے لیے جاتا رہتا ہے۔ اسی لیے اس وقت امریکہ اور یورپ کے کئی ممالک میں دماغی موت کو قانونی طور پر حتمی موت تسلیم کیا جاچکا ہے اور اس کے بعد اطباء طبی طور سے حتمی موت کی سرٹیفکیٹ جاری کردیتے ہیں، جس کے نتیجے میں مریض پر موت کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر مریض نے یا اس کے ورثاء نے اس کے اعضاء کے نکالنے کی اجازت دی ہو، تو اس کے اعضاء کسی دوسرے مریض کو دے دیے جاتے ہیں، اسی طرح دیگر احکام بھی جاری ہوتے ہیں۔

اب یہاں شرعی نقطہ نظر سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک انسان جس کا دل متحرک ہے، اس کی سانسیں بحال ہیں، اس کو میت کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ نیز اس پر میت کے احکام کیوں کر جاری ہو سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ شرعی نقطہ نظر سے یہ انتہائی نازک معاملہ ہے، لہٰذا اس کے لیے ضروری ہے کہ دماغی موت کے بارے میں طبی موقف کو وضاحت سے سمجھا جائے اور پھر اس کی علمی حیثیت کو سامنے رکھ کر فقہی نقطہ نظر بیان کیا جائے۔

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے:

Death-Cell Death, Apoptosis, Necrosis|Britannica

''دماغی موت'' کا تفصیلی تعارف

جدید تحقیقات کے مطابق بعض اوقات انسان کا دل اپنے وظائف روک دیتا ہے، جس کے نتیجے میں عمل تنفس اور جسم کو خون کی ترسیل رک جاتی ہے، نیز خون کی مناسب فراہمی کے نہ ہونے کے باعث دماغ بھی کام چھوڑ جاتا ہے اور نتیجتاً مریض ہوش وحواس کھو کر سکتے میں چلا جاتا ہے۔طبی لحاظ سے اس حالت کو کوما کہا جاتا ہے۔ اس دوران وینٹی لیٹر (Ventilator)، ڈی فبریلیٹر (Defibrillator) اور پیس میکر (Pace maker) جیسے اہم آلات کے ذریعے انسان کے عملِ تنفس، دل کی حرکت اور دماغ تک مناسب خون کی ترسیل جیسے بنیادی افعال ووظائف کو ممکن بنایا جاتا ہے۔یعنی مذکورہ آلات کے ذریعے دل کے افعال مصنوعی طریقے سے بحال کیے جاتے ہیں۔ اسی طرح کومے کی متعدد صورتوں میں دماغ کی صلاحیت بھی دوبارہ بحال ہوسکتی ہے،تاہم اگر اس دوران دماغ کا اہم حصہ ''برین سٹم'' مکمل طور پر ناکارہ ہوجائے، تو طبی کوششوں کے ذریعے اس کی دوبارہ اصلاح ممکن نہیں ہوتی،اس حالت کو''دماغی موت'' کہا جاتا ہے۔طبی تحقیقات کی رو سے دماغی موت کے بعد اگر چہ مصنوعی طریقۂ تنفس کے ذریعے مریض کو زندہ رکھا جاسکتا ہے،تاہم اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اس دوران مریض مکمل طور پر بیہوشی کی حالت میں ہوتا ہے، اس کے ہوش وحواس اور ادراک وشعور کلی طور پر منقطع ہوچکے ہوتے ہیں ،نیز طبی طور پر اس کی دوبارہ اصلاح کا کوئی امکان بھی باقی نہیں رہتا۔اس لیے اطباء کا کہنا ہے کہ دماغی موت فی الحقیقت حتمی موت ہے، کیونکہ اس کے کچھ ہی دیر بعد جسم کے تمام خلیات مر جاتے ہیں اور نتیجتاً جسم کی ساری سرگرمیاں مکمل طور پر ختم ہوجاتی ہیں، جس کے نتیجے میں حتمی موت واقع ہوجاتی ہے۔

دماغی موت کے بعد حتمی موت کا فیصلہ کرنے سے پہلے کئی طرح سے مریض کو جانچا جاتا ہے، جس میں کلینیکل اور لیبارٹری، دونوں طرح کے ٹیسٹ شامل ہیں۔ لیبارٹری ٹیسٹ میں سب سے زیادہ اہمیت EEG ٹیسٹ کو حاصل ہے، جس کے ذریعے دماغ کے اندر برقی رو معلوم کی جاتی ہے، اور دماغی برقی رو نہ ہونے کی صورت میں یہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے کہ دماغ کے اندر حیات باقی نہیں ہے۔ اسی طرح کلینیکل معائنے میں مریض کے ادراکات اور خارجی محرکات کا ردعمل دیکھا جاتا ہے، مثلاً: مریض کی آنکھوں کے سامنے تیز روشنی کر کے آنکھوں کے ردعمل کے نہ ہونے کی صورت میں معلوم ہوجاتا ہے کہ اس کے احساسات اور ادراکات ختم ہوچکے ہیں۔ اسی طرح معمولی وقفہ کے لیے وینٹی لیٹر ہٹا کر یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ مریض آلات کے بغیر سانس لے سکتا ہے یا نہیں، نیز خود کار طریقے سے دل کی دھڑکن جاری رہ سکتی ہے یا نہیں؟

ان تمام مراحل کے بعد مریض کی دماغی موت کو حتمی موت قرار دیا جاتا ہے، باوجود یہ کہ اس کا دل آلات کے ذریعے اپنا کام کر رہا ہوتا ہے، نیز اس کا سانس بھی جاری رہتا ہے۔

دماغی موت کے بارے میں طبی موقف کا تنقیدی جائزہ

دماغی موت کے بارے میں مذکورہ بالا طبی نقطہ نظر کا حاصل یہ ہے کہ جدید طب کی رو سے انسان کی بنیادی سرگرمیوں کا اصل مرکز دماغ ہے، لہٰذا یہ تمام تر سرگرمیاں دماغ کی کارکردگی پر موقوف ہیں، اس لیے انسان کی حیات اور اسی طرح، اس کا علم و شعور بھی دماغ سے متعلق ہے۔

اس کے برعکس شرعی نقطہ نظر سے انسان کی حیات اور اس کے ادراک و شعور کا

اصل مرکز روح ہے، پھر قرآن وحدیث کے ارشادات اور اسلاف امت کی تصریحات کی روشنی میں یہ بھی اپنی جگہ ثابت شدہ امر ہے کہ روح کا بنیادی مستقر دل ہے، لہٰذا شرعی موقف یہ ہے کہ حیات اور علم وادراک کا اصل مرکز دل ہے، نہ کہ دماغ۔

دماغی موت کی تعریف اور تشخیص کا مسئلہ

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے کہ دماغی موت سے متعلق متعدد پہلو اطباء اور ماہرین کے درمیان باعث نزاع ہیں، چنانچہ دماغی موت کی تعریف میں اختلاف کا حال یہ ہے کہ ہارورڈ یونیورسٹی کی متعلقہ کمیٹی (Ad hoc committee of the Harvard Med School.) کی تحقیق نے پورے دماغ کے مکمل خاتمے کو دماغی موت قرار دیا ہے، جبکہ یوکے کے تعلیمی اداروں کی متعلقہ تحقیقی کمیٹی (Confrence of Medical Royal Colleges and their Faculties in the U.K.Diagnosis of Brain Death) کے مطابق صرف برین سٹم کے ناکارہ ہونے سے دماغی موت متحقق ہوجاتی ہے۔ پھر دونوں کی حتمی تعیین میں علامات اور قرائن کا مسئلہ تاحال تشنۂ تحقیق ہے۔ اس سلسلے میں ہارورڈ یونیورسٹی کی کمیٹی نے جو رپورٹ پیش کی تھی، بعد میں نئی رپورٹ کے ذریعے اس پر مزید اضافے کیے۔ اس کے برعکس امریکہ کی یونیورسٹی مینوسوٹا کی تحقیق (Minnesota Criteria) نے قدر مختلف علامات اور قرائن پیش کیے ہیں۔

دماغی موت کی تعریف اور تحدید میں مذکورہ پیچیدگی کے سلجھاؤ کی خاطر امریکہ میں متعدد دفعہ صدارتی کمیشن قائم کیا گیا، جس میں موت کے لیے ایک واضح اور متفقہ تعریف وضع کرنے کی کوشش کی گئی۔ ان کاوشوں کے نتیجے میں موت کی جو

تعریف کی گئی، اس میں پرانے تصور اور جدید تحقیق کو جمع کیا گیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

> an individual who has sustained either (1) irreversible cessation of circulatory and respiratory functions, or (2) irreversible cessation of all functions of the entire brain, including the brain stem, is dead [1].

اس تعریف میں واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے کہ یہاں موت کے قدیم اور جدید تصورات کو جمع کیا گیا ہے، اسی تعریف کو امریکہ میں قانونی طور پر موت کی تعریف کے لیے اختیار کیا گیا ہے۔

مذکورہ صدارتی کمیشن میں موت کی تعریف کے سلسلے میں اس مسئلے کو ایک مثال سے سمجھایا گیا ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ در اصل موت کی تحقیق کا معاملہ ایک بند کمرے میں جھانک کر، یہ دیکھنے کی طرح ہے کہ اس کے اندر کوئی ہے یا نہیں؟ تو جس کھڑکی سے عام طور پر جھانک کر کمرے کی صورت حال معلوم ہوتی ہے، اس کھڑکی پر اگر پردہ گرا ہو، تو ظاہر ہے کسی دوسرے ذریعے سے کمرے میں جھانکنے کی کوشش کر کے اندر کی صورت حال کی تحقیق کی جائے گی۔ آگے یہ بھی کہا گیا ہے کہ موت کی تحقیق بالعموم دل کی دھڑکن اور سانس کی بندش کے ذریعے ہوتی ہے، تاہم اگر وینٹی لیٹر پر ہونے کی وجہ سے یوں تحقیق نہ ہو سکے تو دماغی موت کے راستے سے اس کی تحقیق ہوگی۔

بہر حال دماغی موت کے متعلق مذکورہ تمام کاوشوں کے باوجود، ذکر کردہ متعلقہ نزاعی مسائل کے بارے میں وقت کے ساتھ ساتھ شبہات قوی تر ہوتے گئے،

---

(۱)CONTROVERSIES IN THE DETERMINATION OF DEATH, p:5

بالخصوص ان واقعات نے ان شبہات کو بہت ہوا دی، جن میں مریضوں کو دماغی موت کے بعد مردہ قرار دیا گیا تھا، تاہم ان کے اقرباء کے اصرار پر مزید علاج اور معائنے کے بعد خلاف توقع باتیں سامنے آئیں۔ ان میں بعض مریض ۴ سال تک وینٹی لیٹر پر پڑے سانس لیتے رہے، نیز بعض ماہرین نے معائنے کے بعد ان کے دماغ میں جزوی شعور کا بھی دعوی کیا اور اس کے نتیجے میں متعلقہ طبی معائنوں اور ان کے نتائج کو غیر حتمی قرار دیا۔

حیاتیاتی اخلاقیات (Bioethics) کے اسٹریلوی پروفیسر پیٹر سنگر نے جاحی میک میتھ (ایک نوجوان لڑکی جسے اطباء نے دماغی طور پر مردہ قرار دیا تھا) کے مسئلے کو بالخصوص غیر معمولی قرار دیتے ہوئے، اس کے متعلق اپنے مقالے میں جو حقائق ذکر کیے ہیں، وہ انتہائی اہم ہیں۔ موصوف نے قوی شواہد کی بنیاد پر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ دماغی موت کے جدید تصور کو رد کرنے کی کافی وجوہات ہیں۔

چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ جاحی کے مسئلے نے دماغی موت کے معمے کو نیا رخ دیا ہے، شیومون جنہوں نے بعد میں جاحی کا معائنہ کیا تھا، انہوں نے یہ دعوی کیا ہے کہ جاحی کو جس وقت دماغی طور پر مردہ قرار دیا گیا تھا، اس وقت اس کی دماغی موت واقع ہو چکی تھی، تاہم بعد میں اس کے دماغ میں برقی سرگرمی کی صلاحیت لوٹ آئی تھی۔ ملاحظہ فرمائیں:

> More recently, Shewmon has added another complication to the discussion. He examined Jahi McMath, and also watched videos taken by her family in which she appears to respond, with a frequency Shewmon says is highly unlikely to be chance, to spoken requests to raise a finger or make other movements. His conclusion is that at

the time when Jahi was declared dead, she did fulfil the requirements of brain death, but "[W]ith the passage of time, her brain has recovered the ability to generate electrical activity, in parallel with its recovery of ability to respond to commands ."Jahi was therefore at the time of Shewmon's statement, in his view, "an extremely disabled but very much alive teenage girl".

حال ہی میں شیومون نے اس بحث میں ایک اور پیچیدگی کا اضافہ کیا ہے، انہوں نے جاجی میک میتھ کا معائنہ کیا اور اس کے اہل خانہ کی بنائی ہوئی ویڈیوز دیکھیں، جن میں وہ اس تسلسل سے کہے گیے مطالبات کہ انگلی اٹھاؤ یا کوئی دوسری حرکت کرو، کا جواب دیتی دکھائی دے رہی ہے، جسے بقول شیومون اتفاقیہ قرار دینا بہت بعید ہے۔ان کا اخذ کردہ نتیجہ یہ ہے کہ جس وقت جاجی مردہ قرار دیدی گئی تھی، اس وقت وہ دماغی موت کے تقاضوں کو پورا کر چکی تھی ،لیکن وقت گزرنے کے ساتھ اس کے دماغ نے برقی سرگرمیوں کو پیدا کرنے کی صلاحیت بحال کرنے کے ساتھ ساتھ احکامات کو ردعمل کی صلاحیت بھی دوبارہ حاصل کر لی تھی۔اس لیے شیومون کے بیان کے وقت ان کی رائے میں" جاجی ایک حد درجہ معذور مگر کافی طور پر زندہ جوان لڑکی ہے۔

اس بنیاد پر دماغی موت کے ٹیسٹ کے غیر حتمی ہونے کو یوں بیان کیا ہے:

If that is the case, however, it shows that the standard tests are not a completely reliable indicator of brain death(۱).

---

(۱)The challenge of brain death for the sanctity of life ethic by Peter Singer1

اگر یہی معاملہ ہے، تو پھر اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معیاری ٹیسٹ دماغی موت کو ظاہر کرنے میں کامل طور پر قابل اعتماد نہیں ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ موت کی تعریف وتحدید اور اس کی حتمی تشخیص کا فیصلہ خالص سائنسی بنیادوں پر بہت مشکل ہے، کیونکہ روح کی جسم میں موجودگی اور عدم موجودگی کا فیصلہ سائنسی طریقے سے ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اب بہت سے ماہرین اس مسئلے میں مذہبی اور مابعد الطبعیاتی فنون کی تعلیمات کو اہم قرار دے رہے ہیں۔ اور کئی طبی تحقیقات میں محض طبی تحقیق ہی کو حرف آخر قرار نہیں دیا گیا ہے، بلکہ اس طرف متوجہ کیا گیا ہے کہ اس مسئلے کے مابعد الطبعیاتی پہلو ہمارے دائرۂ کار سے باہر ہیں۔

چنانچہ عالمی ادارہ صحت (WHO) کے تعاون سے عالمی ماہرین کی کمیٹی نے دماغی موت کی تعیین وتحدید کے لیے رہنما اصولوں پر مشتمل جو رپورٹ تیار کی ہے، جو ''مونٹریل فورم رپورٹ'' سے موسوم ہے، اس میں صاف طور سے اس حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے۔ کمیٹی کی شائع کردہ رپورٹ کی ذیل عبارت اس پر شاہد عادل ہے:

> This forum did not include discussion or debate about ethics, law, religion or culture. The concept of death with its attending religious, spiritual, philosophical, and cultural aspects was out of scope (۱).

> یہ فورم اخلاقیات، قانون، مذہب یا تہذیب سے متعلق بحث پر مشتمل نہیں ہے، موت کے بارے میں اس کے مذہبی، روحانی، فلسفیانہ اور تہذیبی پہلو دائرہ کار سے باہر تھے۔

رپورٹ میں دماغی موت کی تعریف کو محدود معنی میں بیان کرنے کے لیے

---

(۱)International Guidelines for the Determination of Death–Phase I May 30-31,2012Montreal Forum Report

’’انسانی موت کی آپریشنل تعریف‘‘ کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے اور اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ اس تعریف کو طبی اور عملی پہلو کے علاوہ دیگر پہلوؤں سے نہ دیکھا جائے۔

> The term ‘operational definition of human death’ refers to a practical and concrete definition that describes the state of human death based on measureable and observable biomedical standards. Consistent with the aforementioned scope of the meeting, this definition does not attempt to explain death in religious, spiritual, philosophical or abstract terms(۱).

> ’’انسانی موت کی آپریشنل تعریف‘‘ کی اصطلاح ایسے عملی اور ٹھوس تعریف کی نمائندگی کرتی ہے، جو انسانی موت کی قابل پیائش اور قابل مشاہدہ بائیومیڈیکل معائیر پر مبنی حالت کو بیان کرتی ہے،سابق میں میٹنگ کی بتائی گئی حد کے مطابق یہ تعریف موت کو مذہبی، فلسفیانہ اور تجریدی معنوں میں بیان نہیں کرتی۔

مذکورہ بالا معروضات کی روشنی میں دماغی موت کو قابل اطمینان قرار دینا بہت مشکل ہے۔ دماغی موت کی تعریف وتحدید کے سلسلے میں تشویش اور غیر یقینی صورت حال کے بارے میں برٹانیکا کے مقالہ نگار نے دماغی موت پر اپنے مقالے میں لکھا ہے کہ:

> The state of human death has always been obscured by mystery and superstition, and its

---

(۱) ایضا

precise definition remains controversial, differing according to culture and legal systems(۱).

انسانی موت کا مسئلہ ہمیشہ سے ایک راز اور وہم میں پنہاں رہا ہے اور اس کی واضح تعریف نظام ہائے تہذیب اور قانون کے پیش نظر متنازعہ اور مختلف فیہ رہتی ہے۔

بہر حال مذکورہ بالا تصریحات یہ بات واضح کر رہی ہیں کہ دماغی موت کے بارے میں طبی تحقیقات عقلِ کل نہیں ہیں، یہ تحقیقات طبی اصولوں پر اہمیت ضرور رکھتی ہیں، تاہم اسے شرعی اور عقلی اصولوں کے مقابلے میں حرف آخر قرار دے کر، احکام کے لیے بنیاد بنانے میں تفصیل کی ضرورت ہے۔

تنقیدی جائزے کا حاصل

دماغی موت کے بارے میں طبی نقطہ نظر کے تنقیدی جائزے کا حاصل یہ ہے کہ دماغی موت کے تصور میں پہلا اور بنیادی نکتہ یہ ہے کہ موت کا مذکورہ طبی تصور، حیات کے بارے میں طبی تصور سے متصادم ہے۔ کیونکہ سابق میں ہم پڑھ آئے ہیں کہ طبی نقطۂ نظر سے حیات چند حیاتیاتی سرگرمیوں کا نام ہے، اور موت کی مذکورہ تعریف میں یہ تصور دیا گیا ہے کہ موت کا تعلق دماغ کے جزوی یا کلی تعطل سے ہے۔ حالانکہ دماغ کے جزوی یا کلی تعطل کے بعد وینٹی لیٹر کے ذریعے جسم کی باقی سرگرمیاں مثلاً: نشو ونما، تنفس اور دوران خون وغیرہ کو جاری رکھا جا سکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں طبی تصور کے مطابق موت کے پائے جانے کے باوجود، حیات باقی ہے۔ حالانکہ موت اور حیات کا ایک ہی وقت میں پایا جانا بدیہی طور پر غلط ہے۔

---

(۱)Death|Definition, Types, Meaning, Culture,«Facts|Britannica

اس لیے یا تو طبی تحقیق کے مطابق حیات کی تعریف غلط ہے، یا اگر حیات کی تعریف درست ہے تو پھر موت کا مذکورہ تصور غلط ہے۔

مزید یہ کہ موت کا مذکورہ تصور کئی لحاظ سے نزاعی ہے، اولاً تو اس کی تعریف وتحدید میں اختلاف ہے جیسا کہ سابق میں گزرا کہ بعض تحقیقات کے مطابق پورے دماغ کے مکمل خاتمے کو دماغی موت مانا گیا ہے، جبکہ بعض کے نزدیک صرف برین سٹم کے ناکارہ ہونے پر دماغی موت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ پھر علی اختلاف القولین دماغی موت کی تشخیص میں اختلاف ہے، نیز تشخیص کا مسئلہ بہت حد تک غیر یقینی ہے اور باوجود کلینیکل اور لیبارٹری ٹیسٹ کے اس میں خطا کا قوی امکان رہتا ہے، جیسا کہ متعدد واقعات اور طبی ماہرین کے بیانیے اس پر شاہد ہیں۔

دماغی موت کی شرعی حیثیت

دماغی موت کے مذکورہ بالا تعارف کے بعد اب اس کی شرعی حیثیت پر کلام کیا جاتا ہے، جس میں دماغی موت کو شرعاً حتمی طور پر موت ماننے یا نہ ماننے اور اس کے بعد موت کے تمام احکام جاری کرنے یا نہ کرنے پر کلام کیا جائے گا، تاہم اس سے پہلے اس مسئلے میں محلِ نزاع کی تعیین ضروری ہے۔

تحریر محل النزاع

دراصل زیر بحث مسئلے کی بنیادی طور پر درج ذیل تین صورتیں ہیں:

ا۔ مریض کے دل کی دھڑکن اور اس کا سانس مکمل طور پر رک جائے، اور اس کے نتیجے میں اس کے ہوش وحواس بھی دائمی طور پر منقطع ہوجائیں، بایں طور کہ اس کی دوبارہ بحالی کی کوئی امید باقی نہ رہے۔ اس صورت میں علمائے کرام اور اطباء کا

اتفاق ہے کہ اس صورت میں مریض کو مردہ تصور کیا جائے گا اور اس پر موت کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

۲۔ مریض کے دل کی دھڑکن اور سانس طبعی طور پر بحال ہوں، نیز اس کا دماغ بھی درست ہو، تاہم جزوی طور پر اس کے ہوش وحواس منقطع ہوجائیں، تو اس میں بھی سب کا اتفاق ہے کہ اس صورت میں مریض کو زندہ تصور کیا جائے گا، اور اس پر حیات ہی کے احکام جاری ہوں گے۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ مریض کے ہوش وحواس مکمل طور پر منقطع ہوجائیں اور اس کے دوبارہ لوٹنے کی امید باقی نہ رہے، تاہم وینٹی لیٹر کے ذریعے اس کے دل کی دھڑکن اور اس کا سانس بحال رہے، تو اس میں اطباء کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں مریض کو مردہ تصور کیا جائے گا۔ جبکہ معاصر علمائے کرام کا اس میں اختلاف ہے۔

اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک دماغی موت کو اصل موت قرار دیا جائے گا، اور اس کے بعد مریض پر موت کے تمام احکام جاری کیے جائیں گے۔ ان حضرات کا کہنا کہ در اصل موت کی تحقیق ایک فنی اور طبعی مسئلہ ہے، جس میں متعلقہ ماہرین کی رائے کو لیا جائے گا، اور چونکہ اطباء دماغی موت کو اصل موت مانتے ہیں، اس لیے دماغی موت کو شرعا بھی اصل موت مانا جائے گا۔ نیز یہ حضرات دماغی موت کو مذبوح کی حیات پر بھی قیاس کرتے ہیں، اور ان کا کہنا ہے کہ جس طرح ذبح کرنے کے بعد کچھ دیر تک، اس ذبح شدہ جانور میں حیات ہوتی ہے، لیکن فقہائے کرام نے اس پر حیات کے بجائے موت کے احکام جاری کیے ہیں، اسی طرح دماغی موت کے بعد مریض میں حیات کے بعض آثار نظر آتے ہیں، تاہم یہ اصل حیات نہیں ہے، بلکہ یہ مذبوح کی حالت کی طرح ہے، جسے فقہائے کرام

موت قرار دیتے ہیں۔ یہ رائے متعدد اہل علم نے اپنائی ہے، جن میں ڈاکٹر محمد علی البار، شیخ عمر سلیمان الاشقر، ڈاکٹر محمد نعیم یسین اور بعض دیگر حضرات شامل ہیں۔

چنانچہ ڈاکٹر محمد علی البار مجمع الفقہ الاسلامی الدولی میں پیش کردہ مقالے میں لکھتے ہیں:

تلخيصًا لما سبق فإن موت الإنسان يكون عند وفاة جذع المخ سواء نتج ذلك عن توقف القلب أولًا لأكثر من دقائق معدودة تقطع الجلوكوز والأكسوجين بدرجة تسبب تلف المخ أو تكون وفاة جذع المخ والمخ عمومًا بإصابة موجهة إليه مباشرة ولا يهم موقف الأعضاء الأخرى فهي تبدأ في التحلل والتعفن مباشرة أو يمكن الاحتفاظ بحيويتها لفترة محددة باستعمال أجهزة الإنعاش الصناعية، والحقيقة التي نريد أن نؤكدها أن توقف القلب عن العمل لايعني بالضرورة الوفاة (فترة الاحتضار) كما أن استمرار القلب في العمل بعد موت المخ لا يعني الحياة(۱)

تقریبا اسی رائے کو ''مجمع الفقه الإسلامي الدولي'' نے مناقشے کے بعد اپنایا ہے۔ چنانچہ مجمع نے اپنے تیسرے اجلاس میں دماغی موت کے حوالے سے جو قرارداد منظور کی ہے، اس میں یہ قرار دیا ہے کہ دماغی موت کے بعد اگرچہ وینٹی لیٹر پر دل کی دھڑکن اور سانس بحال رہے، تاہم دماغی موت کے بعد دماغ تحلیل ہونے لگے، تو اس حالت میں مریض کو مردہ قرار دیا جائے گا اور اس پر موت کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

يعتبر شرعًا أن الشخص قد مات، وتترتب جميع الأحكام

---

(۱) مجلة مجمع الفقه الإسلامي (۱٦٧/۳)

المقررة شرعًا للوفاة عند ذلك، إذا تبينت فيه إحدى العلامتين التاليتين:

1 إذا توقف قلبه وتنفسه توقفًا تامًا، وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.

2 إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلًا نهائيًا، وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل.

وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص، وإن كان بعض الأعضاء، كالقلب مثلًا، لا يزال يعمل آليًا بفعل الأجهزة المركبة.(۱)

ترجمہ: اگر کسی شخص میں مندرجہ ذیل دو علامتوں میں سے کوئی ایک علامت ظاہر ہوجائے تو شرعاً اسے مردہ تصور کیا جائے گا اور اس پر موت کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

۱۔اس شخص کے دل کی حرکت اور نفس مکمل طور پر اس طرح رک جائے کہ ماہر اطباء یہ کہیں کہ اب اس کی واپسی ممکن نہیں۔

۲۔اس کے دماغ کے تمام وظائف بالکل معطل ہوجائیں اور ماہر اور تجربہ کار اطباء اس بات کی صراحت کریں کہ یہ تعطل اب ختم نہیں ہوسکتا اور اس کے دماغ کی تحلیل ہونے لگی ہے۔

ایسی حالت میں محرک حیات آلات کو اس شخص سے ہٹالینا جائز ہے، خواہ اس کا کوئی عضو مثلاً قلب محض آلے کی وجہ سے مصنوعی حرکت کررہا ہو۔(۲)

(۱) قرار بشأن أجهزة الإنعاش – مجمع الفقه الإسلامي الدولي (iifa-aifi.org)

(۲) جدید فقہی مسائل اور ان کا مجوزہ حل، ص:۵۲

اکیڈمی کے اس فیصلے سے تو اتفاق ہے کہ ایسی حالت میں مریض سے محرکِ حیات آلات ہٹائے جاسکتے ہیں، اور اس کا علاج روک دیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس حالت میں علاج کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ تاہم حتمی موت کے احکام جبھی جاری ہوں گے، جب آلات ہٹانے کے بعد قلب اور سانس بھی حتمی طور پر رک جائے۔ اس سے پہلے صرف دماغی موت پر حتمی موت کے احکام جاری کرنا خلاف احتیاط اور بوجوہ محل نظر ہے، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

خود اکیڈمی میں یہ مسئلہ نزاعی رہا ہے اور مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی نے جو مناقشات شائع کیے ہیں، اس میں کافی لے دے کے بعد مذکورہ موقف اپنایا گیا ہے، حضرت الاستاد شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے اپنے ایک خطاب میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے:

> یہ مسئلہ بہت تفصیلی اور پیچیدہ ہے۔ یہ کہنا کہ Brain death موت ہوتی ہے یا دل کی دھڑکن کا بند ہوجانا بھی ضروری ہے، یہ ایک پیچیدہ سوال ہے، جس میں ڈاکٹر صاحبان کی رائے بھی مختلف ہے۔ ہم نے اس پر OIC کی فقہ اکیڈمی میں دو اجلاس رکھے جس میں ڈاکٹر صاحبان بھی تھے اور فقہائے امت بھی تھے۔ ان سب کی موجودگی میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا۔ خود ڈاکٹر صاحبان کی رائے مختلف تھی۔ کوئی کہتا کہ Brain death موت ہوتی ہے اور کوئی اس سے اختلاف کرتا۔ (۱)

نیز جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے کہ طبی اخلاقیات کے ماہرین نے دماغی موت کے تصور پر اپنی تنقید میں یہ صراحت کی ہے کہ دراصل موت کے متعلق اس جدید

---

(۱) ماہنامہ البلاغ (جمادی الاولی ۱۴۴۰ھ)

تصور کے پیچھے ایک اہم محرک دماغی موت کے مریضوں سے اعضاء کا حصول ہے، کیونکہ جب ایک دفعہ دماغی موت کو حقیقی موت تسلیم کیا گیا تو اب مریض کو مردہ سمجھا جائے گا، اور ان کے اعضاء دیگر مریضوں کے لیے نکالے جانے میں کوئی مانع نہیں ہوگا۔ اس پہلو سے ڈاکٹر محمد علی البار نے مجمع کے مذکورہ فیصلے کے متعلق لکھا ہے کہ یہ فیصلہ اس سلسلے میں دروازہ کھول چکا ہے، اور بالخصوص سعودی عرب اس باب میں سر فہرست ہے، جہاں اس فیصلے کے چند سال بعد ہی سینکڑوں مریضوں کے اعضاء اس مقصد کے لیے نکالے گیے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب "الطبيب: أدبه و فقهه" میں لکھتے ہیں:

وقد أدى قرار مجمع الفقه الإسلامي المنعقد بعمان الأردن إلى فتح الطريق أمام زرع الأعضاء من المتوفين، حيث ينبغي أن يكون العضو المستقطع، مثل القلب أو الكبد أو الكلى، متمتعاً بالتروية الدموية إلى آخر لحظة. وذلك ما يوفره تشخيص موت الدماغ، حيث يستمر الأطباء في التنفس الصناعي، وإعطاء العقاقير، بحيث تستمر الدورة الدموية لحين استقطاع الأعضاء المطلوبة من المتوفى وتعتبر المملكة العربية السعودية رائدة في هذا المجال حيث تم فيها زرع ٢٦٠ كلية من متوفين بموت الدماغ، كما تم فيها أيضاً زرع ١٤ قلباً من متوفين بموت الدماغ، وذلك حتى عام ٩٩٠.(١)

دوسری رائے

دوسری رائے بعض دیگر حضرات نے اختیار کی ہے، جس کے مطابق جب تک

(١) الطبيب أدبه و فقهه: ص ٢٠٢۔

مریض وینٹی لیٹر کے ذریعے سانس لیتا رہے اور اس کے دل کی دھڑکن بحال ہو، تب تک مریض پر حیات ہی کے احکام جاری ہوں گے، چاہے اس دوران اس کی دماغی موت واقع ہو چکی ہو۔

اس رائے کا حاصل یہ ہے کہ شرعی نقطہ نظر سے دماغی موت کو حتمی موت قرار دینے کے بجائے دل اور سانس کی حتمی بندش کو حتمی موت قرار دیا جائے گا اور اس کے بعد ہی موت کے جملہ احکام جاری ہوں گے۔ یہی موقف رابطہ عالم اسلامی کے تحت قائم "المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة" نے بھی اپنایا ہے، اکیڈمی نے اپنے دسویں اجلاس میں اس موضوع کے مختلف پہلوؤں پر غور وخوض کے بعد درج ذیل فیصلہ کیا ہے:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. أما بعد: فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، في دورته العاشرة، المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨هـ الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧م إلى يوم الأربعاء الموافق ٢٨ صفر ١٤٠٨هـ الموافق ٢١ أكتوبر ١٩٨٧م قد نظر في موضوع تقرير حصول الوفاة، بالعلامات الطبية القاطعة، وفي جواز رفع أجهزة الإنعاش عن المريض الموضوعة عليه، في حالة العناية المركزة، واستعرض المجلس الآراء، والبيانات الطبية المقدمة شفهيًّا وخطيًّا، من وزارة الصحة في المملكة العربية السعودية، ومن الأطباء الاختصاصيين. واطلع المجلس كذلك، على قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، المنعقد في مدينة عمان العاصمة الأردنية رقم (٥)

١٩٨٦/٧/٣م. وبعد المداولة في هذا الموضوع، من جميع جوانبه وملابساته، انتهى المجلس إلى القرار التالي:

المريض الذي ركبت على جسمه أجهزة الإنعاش، يجوز رفعها، إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطُّلاً نهائيًا، وقررت لجنة من ثلاثة أطباء اختصاصيين خبراء، أن التعطل لا رجعة فيه، وإن كان القلب والتنفس لا يزالان يعملان آليًا، بفعل الأجهزة المركبة. لكن لا يحكم بموته شرعًا، إلا إذا توقف التنفس والقلب، توقُّفًا تامًا بعد رفع هذه الأجهزة. (١)

ترجمہ: جس مریض کے جسم سے زندگی جاری رکھنے کے آلات لگے ہوں، اگر اس کے دماغ کی کارکردگی مکمل طور پر بند ہوجائے اور تین ماہر اور واقف کار ڈاکٹر اس بات پر متفق ہوں کہ اب یہ کارکردگی بحال نہیں ہوسکتی ہے تو اس مریض کے جسم سے لگے ہوئے آلات ہٹالینا درست ہے۔ خواہ ان آلات کی وجہ سے مریض میں حرکتِ قلب اور نظام تنفس قائم ہو۔ البتہ مریض کی موت شرعاً اس وقت سے معتبر مانی جائے گی۔ جب ان آلات کے ہٹانے کے بعد قلب اور تنفس اپنا کام بند کردیں۔ (٢)

اسی طرح اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا نے بھی اس موضوع پر اپنے سولہویں سمینار میں تقریباً یہی موقف اپنایا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

١۔ جب سانس کی آمد و رفت پوری طرح رک جائے اور موت کی علامات ظاہر ہوجائیں تب ہی موت کے واقع ہونے کا حکم لگایا جائے گا

---

(١) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي للرابطة۔ مكة، مجلد ١، صفحة ٤٩

(٢) المجمع الفقهي الاسلامی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے، ص: ١٢٢

اور اسی وقت سے موت سے متعلق وصیت کا نفاذ، میراث کا اجراء اور عدّت کا آغاز وغیرہ احکام جاری ہوں گے۔

۲۔اگر مریض مصنوعی آلہ تنفس پر ہو، لیکن ڈاکٹر اس کی زندگی سے مایوس نہ ہوئے ہوں اور امید ہو کہ فطری طور پر تنفس کا نظام بحال ہوجائے گا تو مریض کے ورثے کے لیے اسی وقت مشین کا ہٹانا درست ہوگا، جب کہ مریض کی املاک سے اس علاج کو جاری رکھنا ممکن نہ ہو، نہ ورثہ ان اخراجات کو برداشت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور نہ اس علاج کو جاری رکھنے کے لیے کوئی اور ذریعہ میّسر ہو۔

۳۔ اگر مریض آلۂ تنفس پر ہو اور ڈاکٹروں نے مریض کی زندگی اور فطری طور پر نظام تنفس کی بحالی سے مایوسی ظاہر کردی ہوتو ورثہ کے لیے جائز ہوگا کہ مصنوعی آلہ تنفس علاحدہ کردیں۔ (۱)

راجح موقف

شرعی نقطۂ نظر سے دماغی موت کو حتمی موت ماننے یا نہ ماننے اور اس کے بعد موت کے تمام احکام جاری کرنے یا نہ کرنے کے حوالے سے راجح موقف کی تحقیق کے لیے متعلقہ فقہی عبارات پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ اس لیے اس پہلو سے ذیل میں متعلقہ عبارات کی روشنی میں تفصیلی کلام کیا جاتا ہے۔

گزشتہ صفحات میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ شرعی اور عقلی نقطہ نظر سے وقوع موت کی بنیادی وجہ نزعِ روح ہے، تاہم یہاں یہ سوال ہوگا کہ نزع روح ایک مابعدالطبعیاتی (Metaphysical) امر ہے، جس کی تحقیق بشری دائرۂ کار سے خارج ہے۔ نیز فقہی احکام کے اجراء کے لیے کوئی ایسی بنیاد چاہیے، جس کے اجراء

(۱) نئے مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے، :۱۸۷

میں کوئی مخفی امر نہ ہو۔ اس لیے سوال یہ ہے کہ فقہائے کرام نے موت کی تحقیق کے لیے ایسی کیا بنیاد ذکر فرمائی ہے؟

''حیات مستقرہ'' کیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلے میں حضرات فقہائے کرام نے تفصیلی کلام فرمایا ہے اور موت کی تحقیق کے حوالے سے بنیادی علامات اور قرائن ذکر فرمائے ہیں، جس سے نہ صرف موت کی تحقیق ممکن ہوجاتی ہے، بلکہ اس تفصیل کے تقابلی مطالعے سے دماغی موت کا شرعی حکم بھی واضح ہوجاتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شرعی نقطہ نظر سے موت اور حیات کا تعلق روح سے ہے، جسم میں روح پڑنے سے حیات حاصل ہوجاتی ہے اور جسم سے روح نکلنے سے موت واقع ہوجاتی ہے۔ لیکن چونکہ نفخِ روح اور نزعِ روح، دونوں مخفی امر ہیں، اس لیے حضرات فقہائے کرام نے موت اور حیات کی تحقیق کے لیے ''حیات مستقرہ'' کو بنیاد بنایا ہے۔ چنانچہ پیدائش کے بعد جب تک بچے کے اندر حیات مستقرہ نہ پائی جائے، تب تک فقہائے کرام اس پر حیات کے احکام جاری نہیں فرماتے۔ اور حیات مستقرہ کی علامت بھی فقہائے کرام نے یہ بتائی ہے کہ جاندار کے اندر احساس و شعور یا نطق اور ادراک کی صلاحیت پائی جائے۔ چنانچہ فتاوی شامیہ میں ہے:

(قوله أي وجد منه ما يدل على حياته) أي من بكاء أو تحريك عضو أو طرف ونحو ذلك بدائع، وهذا معناه في الشرع كما في البحر. وقال في الشرنبلالية: يعني الحياة المستقرة، ولا عبرة لانقباض وبسط اليد وقبضها لأن هذه الأشياء حركة المذبوح ولا عبرة بها، حتى لو ذبح رجل فمات أبوه، وهو يتحرك لم يرثه المذبوح لأن له في هذه الحالة حكم الميت كما في

الجوهرة. اهـ.(۱)

اسی طرح حیات کی تحقیق کے بعد جب تک حیات مستقرہ قائم ہے، تب تک حیات کے احکام جاری ہوتے ہیں، موت کا حکم جاری نہیں ہوتا۔ جاء في إعانة الطالبين:

(قوله: وبه حياة مستقرة) أي والحال أن فيه حياة مستقرة، أي ثابتة مستمرة، وهي أن تكون الروح في الجسد ومعها إبصار، ونطق، وحركة اختيارية لا اضطرارية.

واعلم أنه يوجد في عباراتهم حياة مستقرة، وحياة مستمرة وحركة مذبوح ويقال لها عيش مذبوح والفرق بينها أن الحياة المستقرة هي ما مر.

والمستمرة هي التي تستمر إلى خروج الروح من الجسد. وحركة المذبوح هي التي لا يبقى معها إبصار باختيار، ولا نطق باختيار، ولاحركة اختيارية، بل يكون معها إبصار ونطق وحركة إضطرارية. وبعضهم فرق بينها: بأن الحياة المستقرة هي التي لو ترك الحيوان لجاز أن يبقى يوما أو يومين.والحياة المستمرة هي التي تستمر إلى انقضاء الأجل. وحركة المذبوح هي التي لوترك لمات في الحال. والأول هو المشهور.(۲)

وفي أسنى المطالب في شرح روض الطالب :

(قوله والحياة مستقرة) الحياة المستقرة والمستمرة وعيش المذبوح: اعلم أن هذه الثلاثة تقع في عباراتهم ويحتاج إلى

---

(۱) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (۲/۲۲۷)

(۲) إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (۲/۳۹۰)

الفرق بينها، فأما المستمرة فهي الباقية إلى انقضاء الأجل إما بموت أوقتل والحياة المستقرة هي أن تكون الروح في الجسد ومعها الحركة الاختيارية دون الاضطرارية كالشاة إذا أخرج الذئب حشوتها وأبانها، وأما حياة عيش المذبوح فهي التي لايبقى معها إبصار، ولانطق، ولاحركة اختيارية. (۱)

یعنی جب تک حیات مستقرہ قائم ہے، تب تک موت کے احکام جاری نہیں ہوں گے، البتہ اگر حالت ایسی ہوجائے، جیسے ذبح شدہ حیوان کی ہوتی ہے کہ گلا کاٹنے کے بعد محض اضطرابی حرکت پائی جاتی ہے اور چند ہی لمحوں میں موت یقینی ہوتی ہے، تو اس حالت کو''حیات مذبوح'' کہا جاتا ہے، اور اس صورت میں موت کے احکام جاری ہوتے ہیں۔

اس کو مزید واضح کرتے ہوئے فقہائے کرام نے متعدد صورتوں کو ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا پیٹ چاک کیا گیا اور یقینی طور پر معلوم ہوا کہ اس سے موت واقع ہوگی، لیکن فی الحال اس کے اندر حیات مستقرہ ہے، بایں طور کہ احساس اور ارادی حرکات کی صلاحیت تا حال باقی ہے، تو اس پر حیات ہی کے احکام جاری ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اسی حالت میں کوئی اور بندہ اس کا گلا کاٹ دے، یا اس کے جسم کے دوٹکڑے کردے اور اس کے بعد موت واقع ہوجائے تو یہ دوسرا بندہ قاتل سمجھا جائے گا اور اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اور پہلا قاتل نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ اس پر تعزیری سزا جاری ہوگی۔

لیکن فرماتے ہیں کہ یہ تب ہے جب پہلے بندے کے فعل کے بعد حیات مستقرہ باقی ہو، لیکن اگر پہلے بندے نے پیٹ چاک کیا اور اس کی آنتیں وغیرہ باہر نکال

---

(۱) أسنى المطالب في شرح روض الطالب (۵۳۸/۱)

دیں، یہاں تک کہ حیات مستقرہ نہ رہی، بلکہ محض اضطرابی حرکت باقی رہی، جیسا کہ جانور کو ذبح کرنے کے بعد اضطرابی حالت ہوتی ہے، تو اس صورت میں چونکہ حیات مستقرہ نہ رہی، اس لیے اس حالت کو موت کہا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس حالت میں کوئی دوسرا بندہ اس کا گلا کاٹ دے اور اس کے بعد موت واقع ہو تو پہلے بندے کو ہی قاتل سمجھا جائے گا، اس سے قصاص لیا جائے گا اور دوسرے کے بارے میں یہ تصور کیا جائے گا کہ اس نے اس کا گلا کاٹ کر مردہ جسم کی اہانت کی ہے، اس لیے اس پر صرف تعزیری سزا جاری ہوگی۔ جاء في رد المحتار:

في التتارخانية: شق بطنه وأخرج أمعاءه ثم ضرب رجل عنقه بالسيف عمدا فالقاتل هو الثاني وإن كان خطأ تجب الدية وعلى الشاق ثلث الدية، وإن نفذت إلى جانب آخر فثلثاها، هذا إذا كان مما يعيش بعد الشق يوما أو بعض يوم، وإن كان بحال لا يتوهم معه وجود الحياة ولم يبق معه إلا اضطراب الموت، فالقاتل هو الأول فيقتص بالعمد وتجب الدية بالخطأ اهـ ملخصا،(۱)

وأيضا في روضة الطالبين:

المريض المشرف على الموت يجب القصاص على قاتله، قال القاضي وغيره: سواء انتهى إلى حالة النزع أم لا، ولفظ الإمام: أن المريض لو انتهى إلى سكرات الموت، وبدت أماراته، وتعثرت الأنفاس في الشراسيف، لا يحكم له بالموت، بل يلزم قاتله القصاص.

وإن كان يظن أنه في مثل حال المقدود، وفرقوا بينهما بأن إنهاء

---

(۱) الدر المختار و حاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٥٤٤/٦)

المريض إلى تلك الحالة غير مقطوع به، وقد يظن به ذلك، ثم يشفى، بخلاف المقدود، ولأن المريض لم يسبق فعل بحال القتل وأحكامه عليه حتى يهدر الفعل الثاني والقد ونحوه بخلافه.(۱)

''نہایۃ المطلب'' وغیرہ میں اس کو خوب واضح کیا گیا ہے، اور اس میں سیدنا عمر فاروق رضی اللہ کے واقعے سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ جب حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو زخمی کیا گیا اور اس کے بعد آپ رضی اللہ عنہ کو دودھ پلایا گیا تو دودھ زخم کے راستے سے نکل گیا، جس سے طبیب کو یقین ہو گیا کہ اب موت یقینی ہے، تاہم اس کے باوجود آپ رضی اللہ عنہ کی وصیت نافذ کی گئی اور اس صورت میں بھی حیات ہی کے احکام جاری کیے گیے، کیونکہ اگرچہ موت یقینی تھی، تاہم تا حال حیات مستقرہ قائم تھی۔ یہاں ''نہایۃ المطلب'' کی متعلقہ جزئیات پر مشتمل مفصل عبارت نقل کی جاتی ہے:

ويترتب على ما ذكرناه أنه إذا سبق سابق بالقتل، كما ذكرناه، ثم تلاه آخر بقطع طرفٍ أو غيره، ففعْلُ الثاني هدرٌ، لايتعلق به موجَب الضمان. وبمثله لوجنى الأول جناية لم تزُل الحياة بها، وأتى الثاني بما هو مُوقفٌ في نفسه، فيعتبر فعل الثاني حينئذ مع اعتبار فعل الأول.

وبيانه أن الأول لو شق بطنه وخرق مِعاه، فالمجني عليه سيهلك بهذا السبب لامحالة، وليس هذا مما يتوقع فيه برءٌ وتدارك، ولكن تبقى معه حياة مستقرة، ثم ينتهي، وقد خُرق مِعى عُمر رضي الله عنه، فأوصى لمن بعده وجَعل الأمرَ

---

(۱) روضة الطالبين وعمدة المفتين (١٤٦/٩)

شورى، وبقي أياماً، فلو جرى مثلُ ما وصفناه، ثم جاء ثانٍ، وقدّه بنصفين أو ضرب رقبته، فالقاتل هو الثاني؛ فإنه الآتي بالسبب [المذفّف،] والجنايةُ الأولى كانت تقتل بطريق السراية لو تركت، والتذفيف يقطع أثر السراية وإمكان جريانها وإفضائها إلى الهلاك......

ومما يتعلق بذلك أن المريض لو انتهى إلى سكرات الموت، وبدت مخايل الموت، وتغيرت الأنفاس في الشراسيف، فلا نحكم للمريض بالموت، وإن انتهى إلى حالة يَظن الظان أن الموسَّط المقدود على مثل حاله؛ وذلك أن مثلَ هذا مما لا يؤثر به، وكم من مُدْنَفٍ تُشَقّ الجيوب عليه، ويشد حنكه، ويسوَّى كفنه، ثم تثور قوّته ويعود، فينطق، فلا يتصور الحكم بالموت على ثقة ما لم يجْمُد وتحبط نفسه، فإذا ضرب ضارب رقبته وهو يتنفس، فنجعله قاتلا على التحقيق، والذي أبينت حشوته قتيل على قطع، بحيث لا يفرض انتعاش.

فالمتبع في ذلك في النفي والإثبات [الثقة] بأنه قتيل، والقتيل من لا يلحظ، ولا يتكلم على نظم يعد كلاما، ولا يتحرك حركة اختيارية، والحياة التي يثبتها أرباب العقول لا اكتفاء بها؛ فإنها ثابتة للمذبوح إلى أن يجمد، وإنما التعويل على أن يعد المجني عليه قتيلا، ولا يقع الاكتفاء بالحكم بأنه هالك؛ فإن معناه أنه سيهلك.

فهذا بيان المراد في ذلك كله.

ومما يتصل بهذا أن من قطع حلق إنسان، ولا يقطع مريئه، فقد ذكرنا أن هذا فعلا يكون قتلا، ولا يفضي إلى حالة المذبوح في أول الأمر، ولكن لو تمادى، فقد يؤدي إلى المصير

إلى حركة المذبوح، وهذا قد يشتبه بالمريض [ينتهي] إلى السكرات، ولكن المريض كما ذكرناه لا تؤثر حقيقة حاله ما لم يجمد، والذي قطع حلقومه يفضي إلى حركة المذبوح، وإن عاش زمانا، والمريض لاينتهي إلى هذه الحالة، والأحكام تتبع الصور.

ومن أحاط بما ذكرناه، لم يخف عليه تتبع الصور إذا تثبت فيها، ولم يقبل كل ما يرعى من الصور.

ثم ما ذكرناه من [التفصيل] يجري في الذبح وافتراس السبع، فالأصل أن السبع إذا افترس شاة، فإن صادفناها وهي في حركة المذبوح، فهي ميتة، وإن كانت فيها حياة مستقرة، فذبحناها، فهي ذكية. وفي ذلك مزيد تفصيل يليق بحكم [الذكاة]، وسنذكره في كتاب الصيد والذبائح، إن شاء الله عز وجل.(۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ اور دیگر حضرات نے مذکورہ دوصورتوں کے درمیان فرق یہ ذکر فرمایا ہے کہ دراصل جنایت کی وجہ سے موت کی واضح وجہ قائم ہوچکی ہے، جس سے عادتاً موت کا تحقق یقینی ہوتا ہے، جبکہ جنایت وغیرہ نہ ہونے کی وجہ سے طبعی حالت کے اندر نزع کی حالت ایسی یقینی صورت نہیں ہے، اس لیے بہت دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ نزع کی حالت کے باوجود مریض کی صحت بحال ہوجاتی ہے۔ جبکہ گلا یا پیٹ کٹنے کی صورت میں حیاتِ مذبوح تک جا پہنچنے کے بعد عادتاً موت یقینی ہوتی ہے اور اس سے صحت کی بحالی کا امکان باقی نہیں رہتا۔ فتاوی شامیہ کی درج ذیل توجیہ ملاحظہ فرمائیں:

---

(۱) نهاية المطلب في دراية المذهب (٦٨/١٦)

ولعل الفرق بينه وبين من هو في النزاع أن النزاع غير متحقق فإن المريض قد يصل إلى حالة شبه النزاع بل قد يظن أنه قد مات ويفعل به كالموتى ثم يعيش بعده طويلا، بخلاف من شق بطنه وأخرج أمعاؤه فإنه يتحقق موته، لكن إذا كان فيه من الحياة ما يعيش معها يوما فإنها حياة معتبرة شرعا كما مر في الذبائح فلذا كان القاتل هو الثاني، وأما لو كان يضطرب اضطراب الموت من الشق فالحياة فيه غير معتبرة أصلا فهو ميت حكما فلذا كان القاتل هو الأول، هذا ما ظهر لي فتأمل (۱)

بہر حال مذکورہ بالا عبارات سے واضح ہوا کہ جب تک حیات مستقرہ قائم ہے، تب تک حیات ہی کے احکام جاری ہوں گے، موت کا حکم جاری نہیں ہوگا، تاہم جب حیات مستقرہ باقی نہ رہے، بلکہ صرف مذبوح کی طرح تڑپ اور اضطرابی حرکت باقی رہے تو اس صورت میں موت کے احکام جاری ہوں گے۔

حیات مستقرہ کی دیگر علامات

لیکن یہ تفصیل تب ہے، جب حیات مستقرہ کی مذکورہ علامات اور قرائن یعنی احساس وشعور اور ارادی حرکات قائم ہوں، تاہم بعض دفعہ سکتے کی کیفیت طاری ہوتی ہے، جیسا کہ آج کل کومے کی مختلف صورتوں میں ہوتا ہے، جس میں ہوش وحواس عارضی طور پر اور بعض دفعہ دائمی طور پر منقطع ہوجاتے ہیں۔ تو اس صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کو حیات مستقرہ کہیں گے یا نہیں؟ اور اس صورت میں موت کا حکم جاری ہوگا یا نہیں؟

---

(۱) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٦/٥٤٤)

اس کا جواب یہ ہے کہ فقہائے کرام نے اس صورت میں بھی تفصیلات ذکر فرمائی ہیں، اور یہ تصریح فرمائی ہے کہ بعض دفعہ ظاہری طور پر موت کی حالت معلوم ہوتی ہے، لیکن در حقیقت یہ سکتے کی حالت ہوتی، جس کے بعد افاقہ ہوجاتا ہے اور مریض کی حیات بحال ہوجاتی ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں موت کے حکم میں جلدی نہیں کی جائے گی، بلکہ انتظار کیا جائے گا، یہاں تک کہ موت کی تحقیق ہوجائے۔ چنانچہ "شرح المهذب" میں ہے:

قال الشافعي في الأم أحب المبادرة في جميع أمور الجنازة، فإن مات فجأة لم يبادر بتجهيزه لئلا تكون به سكتة ولم يمت، بل يترك حتى يتحقق موته، وذكر الشافعي و الأصحاب للموت علامات، وهي أن تسترخي قدماه وينفصل زنداه، ويميل أنفه وتمتد جلدة وجهه، زاد الأصحاب وأن ينخسف صدغاه، وزاد جماعة منهم، وتتقلص خصياه مع تدلي الجلدة، فإذا ظهر هذا علم موته، فيبادر حينئذ إلى تجهيزه. قال الشافعي: فأما إذا مات مصعوقا أو غريقا أو حريقا، أو خاف من حرب أو سبع أو تردى من جبل، أو في بئر فمات، فإنه لايبادر به حتى يتحقق موته. قال الشافعي فيترك اليوم واليومين والثلاثة، حتى يخشى فساده لئلا يكون مغمى عليه أو انطبق حلقه أو غلب المرار عليه، قال الشيخ أبو حامد هذا الذي قاله الشافعي صحيح، فإذا مات من هذه الأسباب أو أمثالها فلا يجوز أن يبادر به، ويجب تركه والتأني به اليوم واليومين والثلاثة، لئلا يكون مغمى عليه، أو غيره مما قاله الشافعي، ولا يجوز دفنه حتى يتحقق موته. هذا آخر كلام أبي حامد في تعليقه، وقال غيره: تحقق الموت يكون بتغير

الرائحة وغيره، والله أعلم.(۱)

وفي روضة الطالبين:

يستحب المبادرة إلى غسله وتجهيزه إذا تحقق موته، بأن يموت بعلة، أو تظهر أمارات الموت، بأن يسترخي قدماه، فلا ينتصبا، أو يميل أنفه، أو ينخسف صدغاه، أو تمتد جلدة وجهه، أو ينخلع كفاه من ذراعيه، أو تتقلص خصيتاه إلى فوق مع تدلي الجلدة، فإن شك بأن لا يكون به علة، واحتمل أن يكون به سكتة، أو ظهرت أمارات فزع أو غيره، أخر إلى اليقين بتغيير الرائحة أو غيره(۲)

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ اگر حیات مستقرہ کی علامات ظاہری طور پر قائم نہ رہیں، بلکہ ظاہری طور پر معلوم ہو کہ مریض مکمل طور پر ہوش وحواس کھو چکا ہے، تو اس صورت میں بھی موت کا حکم جاری نہیں کیا جائے گا، بلکہ انتظار کیا جائے گا، جب تک موت کی مکمل تحقیق نہیں ہوتی۔ لیکن اس صورت میں بنیادی سوال یہ ہے کہ جب ظاہری طور پر حیات مستقرہ کی علامات باقی نہ رہیں، تو اب کس بنیاد پر حیات کا حکم جاری کیا جائے گا؟

یہی صورت دراصل محلِ نزاع ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس صورت میں جب طبی معیارات پر یہ معلوم ہوجائے کہ اب مریض مکمل طور پر ہوش وحواس کھو چکا ہے، تو اس کو دماغی موت کہا جاتا ہے اور اس پر موت کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ بات سابق میں تفصیل سے عرض کی جا چکی ہے کہ طبی نقطہ نظر سے بنیادی اہمیت دماغ کو دی جاتی ہے، اور جب ذکر کردہ تفصیلات کے مطابق طبی

---

(۱) المجموع شرح المهذب (ص:۱۱)

(۲) روضة الطالبين وعمدة المفتين (۹۸/۲)

بنیادوں پر علم ہو جاتا ہے کہ دماغ ناقابل تلافی طور پر ختم ہو چکا ہے، تو اس حالت کو درحقیقت موت قرار دیا جاتا ہے۔ جبکہ دوسری طرف یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ شرعی نقطہ نظر سے موت و حیات کا بنیادی تعلق روح سے ہے، اور اس کا محل دل ہے، اس لیے فقہائے کرام موت وحیات کی تحقیق میں بھی دل کو اہمیت دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شرعا حیات مستقرہ کو اصل حیات کے لیے بنیاد بنایا گیا ہے، کیونکہ حیات مستقرہ کی علامات کا بنیادی اور مرکزی تعلق دل سے ہے۔

اس لیے زیر بحث صورت میں جبکہ ظاہری طور پر حیات مستقرہ کی علامات اور قرائن کا ادراک نہ ہو سکے، تاہم دل کی بعض سرگرمیاں مثلا: دوران خون یا تنفس وغیرہ برقرار ہوں تو اس صورت میں بھی حضرات فقہائے کرام حیات ہی کے احکام جاری کرتے ہیں، اور تصریح فرماتے ہیں کہ یہ بھی دراصل حیات مستقرہ کی علامات ہیں۔

اس بحث پر الگ سے فقہائے کرام نے کلام فرمایا ہے کہ اگر حیات مستقرہ کی معروف علامات یعنی احساس اور ادراک وغیرہ کی تحقیق ممکن نہ ہو، تو اس صورت میں دل کی مادی سرگرمیوں کو حیات مستقرہ کے لیے بنیاد مانا جائے گا۔ چنانچہ ''کتاب الذبائح'' میں بالخصوص اس مسئلے سے تفصیلی تعرض کیا گیا ہے، وہاں فقہائے کرام نے صراحت فرمائی ہے کہ اگر ذبح کے نتیجے میں خون کا تیز بہاؤ یا شدید حرکت پائی جائے تو اس کو حیات مستقرہ مانا جائے گا۔ ملاحظہ فرمائیں:

(فرع)

كون الحيوان منتهيا إلى حركة المذبوح أو فيه حياة مستقرة تارة يستيقن وتارة يظن بعلامات وقرائن لا تضبطها العبارة وشبه الأصحاب بعلامات الخجل والغضب و نحوهما قالوا

ومن أمارات الحياة المستقرة الحركة الشديدة بعد قطع الحلقوم والمرئ وانفجار الدم وتدفقه قال إمام الحرمين من الأصحاب من قال كل واحد منهما يكفي دليلا على بقاء الحياة المستقرة قال والأصح أن كلا منهما لا يكفى لأنهما قد يحصلان بعد الانتهاء إلى حركة المذبوح لكن قد ينضم إلى أحدهما أو كليهما قرائن وأمارات أخر تفيد الظن أو اليقين فيجب النظر والاجتهاد.

هذا كلام الإمام واختار المزني وطوائف من الأصحاب الاكتفاء بالحركة الشديدة وهو الأصح المختار وحكى البخاري في صحيحه معناه عن ابن عباس وقد وقعت المسألة مرات في الفتاوى فكان الجواب فيها أن الحياة المستقرة تعرف بقرائن يدركها الناظر ومن علاماتها الحركة الشديدة بعد قطع الحلقوم والمرئ وجريان الدم فإذا حصلت قرينة مع أحدهما حل الحيوان والمختار الحل بالحركة الشديدة وحدها فهذا هو الصحيح الذي نعتمده(١)

وفي نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج:

(قوله: والأصح الاكتفاء بالحركة الشديدة) أي وإن لم ينفجر الدم فالجمع بينهما ليس بشرط، وعبارة شيخنا الزيادي: ومن أماراتها الحركة الشديدة بعد قطع الحلقوم والمريء وانفجار الدم وتدفقه، فالواو في وانفجار بمعنى أو كما يؤخذ من الشارح............ وحاصله أن الحياة المستقرة عند الذبح

(١)المجموع شرح المهذب(٨٩/٩)

تارة تتيقن وتارة تظن بعلامات وقرائن، فمنها الحركة الشديدة بعد الذبح وانفجار الدم وتدفقه اهـ.(۱)

وفي مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج:

ولا يشترط العلم بوجود الحياة المستقرة عند الذبح، بل يكفي الظن بوجودها بقرينة، ولو عرفت بشدة الحركة أو انفجار الدم، ومحل ذلك ما لم يتقدمه ما يحال عليه الهلاك، فلو وصل بجرح إلى حركة المذبوح وفيه شدة الحركة، ثم ذبح لم يحل، وحاصله أن الحياة المستقرة عند الذبح تارة تتيقن، وتارة تظن بعلامات وقرائن، فإن شككنا في استقرارها حرم للشك في المبيح وتغليبا للتحريم، فإن مرض أو جاع فذبحه، وقد صار آخر رمق حل؛ لأنه لم يوجد سبب يحال الهلاك عليه، ولو مرض بأكل نبات مضر حتى صار آخر رمق كان سببا يحال الهلاك عليه فلم يحل كما جزم به القاضي مرة وهو أحد احتماليه في مرة أخرى، وإن جرى بعض المتأخرين على خلاف ذلك.(۲)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر حیات مستقرہ کی معروف علامات یعنی احساس اور ادراک وغیرہ باقی نہ رہیں، اور اس وجہ سے یقینی طور پر حیات مستقرہ کی تحقیق ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں حضرات فقہائے کرام ظنی علامات کے ذریعے حیات مستقرہ کا اعتبار فرماتے ہیں، اور ظنی صورتوں میں دل کی دھڑکن اور سانس کی بحالی کو بھی معتبر مانتے ہیں کیونکہ فقہائے کرام کی تصریح کے مطابق ذبح کی صورت میں

(۱) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (۱۱۷/۸)

(۲) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (۱۰٤/٦)

خون پھوٹنا حیات مستقرہ کی علامت ہے اور یہ بدیہی حقیقت ہے کہ دوران خون کا تعلق دل کی حرکت سے ہے۔

اس لیے زیر بحث صورت میں جبکہ ظاہری طور پر مریض مکمل طور پر احساس و شعور اور ارادی حرکات کھو چکا ہے، لیکن دل کی دھڑکن اور اس کے نتیجے میں خون کا بہاؤ بحال ہے، تو شرعی نقطہ نظر سے اس حالت کو بھی حیات مستقرہ کہا جائے گا اور اس پر بھی حیات ہی کے احکام جاری ہوں گے۔

اس حالت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ اس حالت میں ایک دن یا آدھا دن زندہ رہنے کی امید ہو تو یہ بھی حیات مستقرہ ہے۔

جاء في بدائع الصنائع:

> وعن أبي يوسف روايتان في ظاهر الرواية عنه أنه إن كان يعلم أنها لاتعيش مع ذلك فذبحها لا تؤكل وإن كان يعلم أنها تعيش مع ذلك فذبحها تؤكل، وفي رواية قال: إن كان لها من الحياة مقدارما تعيش به أكثر من نصف يوم فذبحها تؤكل وإلا فلا، وقال محمد - رحمه الله -: إن كان لم يبق من حياتها إلا قدر حياة المذبوح بعد الذبح أو أقل فذبحها لا تؤكل وإن كان أكثر من ذلك تؤكل، وذكر الطحاوي قول محمد مفسرا فقال: إن على قول محمد إن لم يبق معها إلا الاضطراب للموت فذبحها فإنها لا تحل وإن كانت تعيش مدة كاليوم أو كنصفه حلت.(۱)

بہر حال ان سب صورتوں کا حاصل یہ ہے کہ حیات مستقرہ کی صورتیں اور علامات مختلف ہیں۔ اصل تو یہ ہے کہ حیات مستقرہ وہ ہے، جس کے ذریعے احساس

---

(۱) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (۵/۵۱)

اور ادراک پایا جائے، تاہم اگر سکتے کی حالت ہونے کی وجہ سے ادراک کے ذریعے حیات مستقرہ کی تحقیق ممکن نہ ہو، تاہم دل کی دھڑکن اور دوران خون بحال ہو یا اس صورت میں نصف یوم تک زندہ رہنا ممکن ہو تو یہ صورتیں بھی حیات مستقرہ کے اندر داخل ہیں۔اس لیے ان صورتوں میں بھی حیات کے احکام جاری ہوں گے۔

دماغی موت کی حالت ''حیات مستقرہ'' ہے یا نہیں؟

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ دماغی موت کی حالت میں جبکہ مریض وینٹی لیٹر پر ہے، اس کا دل دھڑک رہا ہے، سانس اور دوران خون بحال ہیں، تاہم برین سٹم یا مکمل دماغ کے خاتمے کی وجہ سے ہوش وحواس قائم نہیں ہیں، تو مذکورہ بالا عبارات اور تصریحات کی روشنی میں یہ حالت، حیاتِ مستقرہ کی ہے۔ کیونکہ ذکر کردہ عبارات سے واضح ہوا کہ جب تک دل کی دھڑکن اور دوران خون بحال ہیں، تب تک حیات مستقرہ قائم ہے، چاہے ہوش وحواس مکمل طور پر ختم ہو چکے ہوں۔ اس لیے دماغی موت کے بعد جب تک دل کی دھڑکن قائم ہے، تب تک مریض پر حیات کے احکام جاری ہوں گے۔

دماغی موت کے ''حیاتِ مذبوح'' پر قیاس کا جواب

دماغی موت کو حقیقی موت قرار دینے والے بعض حضرات نے، اس صورت کو مذبوح کی حیات پر قیاس کیا ہے، جیسا کہ سابق میں عرض کیا جا چکا ہے۔اس کے مطابق جس طرح ذبح شدہ جانور کے اندر اضطرابی حرکت اور حیات ہوتی ہے، لیکن اس کے باوجود فقہائے کرام اس پر موت کے احکام جاری کرتے ہیں۔ اسی طرح

دماغی موت کے بعد مریض کے دل کی دھڑکن اور سانس مذبوح کی اضطراری حرکت کی طرح ہیں، اس لیے اس صورت میں بھی مریض کو مردہ سمجھا جائے گا اور اس پر موت کے احکام جاری ہوں گے۔

تاہم حقیقت یہ ہے کہ دماغی موت کو مذبوح کی اضطراری حیات پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ مذبوح پر جنایت کی صورت میں ایک ایسا سبب واقع ہو چکا ہے، جو عام عادت کی رو سے قطعی طور پر حیات مستقرہ کو قطع کرنے کا سبب ہے، اور اس میں کسی عام انسان کو بھی ادنی تامل نہیں ہوتا۔ جبکہ دماغی موت کی صورت میں ایسا کوئی قطعی سبب نہیں پایا جاتا، بلکہ دماغی موت طبی نقطہ نظر سے اس نظریے پر مبنی ہے کہ اصل حیات کا مرکز دماغ ہے، اس لیے جب طبی بنیادوں پر معلوم ہوگا کہ اب دماغ کے وظائف کلی طور پر منقطع ہو چکے ہیں اور ماہرین کے مطابق طبی بنیادوں (Biomedical Standards) پر ان کی دوبارہ بحالی ممکن نہیں ہے، تو اس کو حتمی موت مانا جاتا ہے۔

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ نہ تو یہ نظریہ عقلی اور شرعی نقطہ نظر سے درست ہے کہ علم و ادراک اور حیات کا اصل مرکز دل کے بجائے دماغ ہے، اور نہ ہی دماغی موت کی تحدید و تشخیص طبی طور پر قطعی اور یقینی درجے میں ممکن ہے، جیسا کہ سابق میں واضح کیا جا چکا ہے۔

دماغی موت کی حالت مذبوح کے بجائے نزع کی حالت کے موافق ہے

اس لیے ایسی ظنی صورتوں میں موت کے فیصلے میں احتیاط ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے اگرچہ مذبوح کی اضطراری حیات پر موت کے احکام جاری کیے ہیں، کیونکہ یہ صورت یقینی ہے۔ تاہم مریض نزع کی حالت کو پہنچ

جائے اور بظاہر موت واقع ہونے لگے تو اس پر موت کے احکام جاری نہیں کیے ہیں۔ لہٰذا درست بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ دماغی موت کی حالت کو مذبوح کی حیات پر قیاس کرنے کے بجائے، نزع کی حالت پر قیاس کرنا چاہیے، جس میں حضرات فقہائے کرام موت کا حکم جاری نہیں فرماتے۔ نیز مذبوح کی حالت پر موت کا حکم جاری کرنے کے سلسلے میں یہ تصریح فرماتے ہیں کہ یہ تب ہے، جب جرح اور جنایت جیسے فعل سے قتل کا سبب پایا جائے، یعنی جرح اور جنایت کے ذریعے مجروح شخص مذبوح کی حالت کو پہنچے تو اس پر موت کا حکم جاری ہوتا ہے، تاہم اگر قتل کا ایسا سبب موجود نہ ہو، مثلا: کوئی مریض مرض کی وجہ سے مذبوح کی حالت کو پہنچے تو اس صورت میں اس شخص کو زندہ ہی تصور کیا جائے گا۔ اس تفصیل سے مسئلہ واضح طور پر حل ہوجاتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: جاء في نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج

(ولو قتل مريضا في النزع) وهو الوصول لآخر رمق (وعيشه عيش مذبوح وجب) بقتله (القصاص) ويورث من قريبه الذي مات وهو بتلك الحالة لاحتمال استمرار حياته مع انتفاء سبب يحال عليه الهلاك، بخلاف ما مر في الجناية لوجود السبب، وبه يجمع بين كلاميهما.(۱)

وفي الغاية في اختيار النهاية:

إذا قطع حلقومه ومريئه، أو أخرج حشوته، فجرحه آخر، أو قطع يده وهو يتحرك، قتل الأول، وعزر الثاني، ولا ضمان عليه؛ لأنه جنى على ميت. ولو جرحه جرحا يهلكه لا محالة،

---

(۱) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (۲٦۳/۷)

ولكن بقيت فيه حياة مستقرة، فذففه آخر، وجب على الأول ما يجب على الجارح، وعلى الثاني ما يجب على القاتل. مثاله: أن يقطع أحدهما معاه، فيذبحه الآخر، أو يخرج حشوته، أو يقده بنصفين مع بقاء الحياة المستقرة، ولو قطع مريئه فالحياة مستقرة ما لم يصل إلى حركة المذبوح، فإذا وصل إليها حكم بموته، بخلاف ما لو انتهى إنسان بالمرض إلى مثل تلك الحال، فمهما قتل وهو يتنفس وجب القصاص بقتله.(١)

وفي ذبائح شرح المهذب:

وأما كون الحيوان عند القطع فيه حياة مستقرة ففيه صور (إحداها) لو جرح السبع شاة أو صيدا أو انهدم سقف على بهيمة أو جرحت هرة حمامة ثم أدركت حية فذبحت فإن كان فيها حياة مستقرة حلت وإن تيقن هلاكها بعد يوم ويومين لما ذكره المصنف وإن لم يكن فيها حياة مستقرة لم يحل هذا هو المذهب والمنصوص وبه قطع الجمهور وحكى قول أنها تحل في الحالين وقول أنها لا تحل في الحالين والصواب الأول قال أصحابنا وهذا بخلاف الشاة إذا مرضت وصارت إلى أدنى رمق فذبحت فإنها تحل بلا خلاف لأنه لم يوجد سبب يحال الهلاك عليه(٢)

مذکورہ بالا عبارات میں "بخلاف ما لو انتهى إنسان بالمرض إلى مثل تلك الحال" وغیرہ جیسی تعبیرات سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ اگر مرض کی وجہ سے مذبوح کی حالت طاری ہوگئی تو اس پر حیات ہی کے احکام جاری ہوں گے، جب

(١) الغاية في اختصار النهاية (٦/٢٦٧)

(٢) المجموع شرح المهذب (٩/٨٨)

تک یقینی طور پر موت واقع نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ دماغی موت میں کسی جنایت کو سبب بنا کر موت کا حکم جاری نہیں کیا جاتا، بلکہ مرض کی وجہ سے دماغ کے خاتمے کو بنیاد بنا کر موت کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ لہٰذا دماغی موت کی صورت، مذبوح کی حیات کے بجائے مرض کی وجہ سے نزع کی حالت کے مشابہ ہے۔

بلکہ بعض عبارات سے دماغی موت کا مسئلہ اس سے زیادہ واضح طور پر حل ہوتا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ بعض جزئیات میں اس کی صراحت ہے کہ اگر ''ام دماغ'' پر کسی نے ضرب لگا کر اس کو پھاڑ دیا، اور اس وقت کسی دوسرے شخص نے اس کا گلا کاٹ دیا، تو فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ اس دوسرے شخص کو قاتل شمار کر کے اس سے قصاص لیا جائے گا۔

حالانکہ یہ بات بدیہی طور پر واضح ہے کہ ام دماغ کو پھاڑنے کے بعد کلی طور پر ہوش وحواس منقطع ہوجاتے ہیں، لیکن ظاہر ہے دل کی دھڑکن اور سانس ایک وقت تک بحال ہوتے ہیں، اس لیے فقہائے کرام نے اس کو بھی حیات مستقرہ قرار دے کر ایسے شخص پر حیات کے احکام جاری فرمائے ہیں۔ حالانکہ اگر غور کیا جائے تو ضرب کے ذریعے دماغ پھاڑنا، دماغی موت کے بعد، دماغ کے خاتمے کی تحقیق کے مقابلے میں واضح طور پر ایسا سبب ہے، جو دماغ کے خاتمے میں بدیہی ہے۔ لیکن پھر بھی فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی اگر حیات مستقرہ قائم ہے تو اس پر حیات ہی کے احکام جاری ہوں گے۔ ملاحظہ فرمائیں، جاء في الشرح الكبير على متن المقنع:

ولو كان جرح الأول يفضي إلى الموت لا محالة إلا أنه لا يخرج به من حكم الحياة وتبقى معه الحياة المستقرة مثل خرق المعى أو أم الدماغ فضرب الثاني عنقه فالقاتل هو الثاني لأنه فوت

حياة مستقرة وقتل من هو في حكم الحياة بدليل أن عمر رضي الله عنه لما جرح دخل عليه الطبيب فسقاه لبنا فخرج يصلد فعلم الطبيب أنه ميت فقال أعهد إلى الناس فعهد إليهم وأوصى وجعل الخلافة إلى أهل الشورى فقبل الصحابة عهده وأجمعوا على قبول وصاياه لما كان حكم الحياة باقياً كان الثاني مفوتاً لها فكان هو القاتل كما لو قتل عليلاً لا يرجى برء علته(۱)

بہر حال سابقہ معروضات کی روشنی میں شرعی اور عقلی نقطہ ہائے نظر سے معلوم ہوا کہ موت و حیات کا بنیادی تعلق روح سے ہے اور چونکہ روح کا محل دل ہے، اس لیے موت کا حتمی فیصلہ اس وقت کیا جائے گا جب دل کی دھڑکن اور تنفس حتمی طور پر رک جائے، اس کے بعد موت کے جملہ احکام (وصیت، میراث اور عدت وغیرہ) جاری ہوں گے۔

البتہ دماغی موت کے وقوع کے بعد متعدد طبی مشکلات کی بناء پر مریض سے آلات ہٹانا اور اس کا علاج روک دینا جائز ہے، پھر اس کے نتیجے میں جب حتمی طور پر دل اور تنفس کا عمل رک جائے تو اس وقت مریض کو میت قرار دیا جائے گا اور اسی کے بعد اس پر موت کے احکام جاری ہوں گے۔

موت کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار

اس مسئلے کے شروع میں یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ بعض حضرات نے دماغی موت کو شرعا موت ماننے کے سلسلے میں یہ موقف اپنایا ہے کہ دراصل موت کی تحقیق میں

---

(۱) الشرح الكبير على متن المقنع (۳۳۹/۹)

ماہرین کی رائے معتبر ہونی چاہیے، اور اس سلسلے میں علامہ شامی رحمہ اللہ کی درج ذیل عبارت بھی نقل کی گئی ہے:

والصارف عن وجوب التعجيل الاحتياط للروح الشريفة فإنه يحتمل الإغماء. وقد قال الأطباء: إن كثيرين ممن يموتون بالسكتة ظاهرا يدفنون أحياء لأنه يعسر إدراك الموت الحقيقي بها إلا على أفاضل الأطباء فيتعين التأخير فيها إلى ظهور اليقين بنحو التغير إمداد؛ وفي الجوهرة وإن مات فجأة ترك حتى يتيقن بموته.(١)

درحقیقت دماغی موت کے مسئلے میں یہی پہلو یہاں زیر بحث ہے۔ کیونکہ گزشتہ مباحث میں تفصیل سے واضح ہوچکا ہے کہ فقہائے کرام بہت سے مسائل میں فنی ماہرین کی رائے کو حکم شرعی کے لیے بنیاد بناتے ہیں۔ اور اس سلسلے میں ضابطہ بھی یہ طے کیا گیا ہے کہ جس علم کی تحقیق کسی ماہر فن کے ساتھ خاص ہو تو اس کی تحقیق کے لیے اس ماہر کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ نیز اوپر علامہ شامی رحمہ اللہ کی عبارت سے موت کی تحقیق کے متعلق معلوم ہوا کہ بعض صورتوں میں ماہر اطباء ہی تحقیق کر پاتے ہیں کہ موت واقع ہوئی ہے یا نہیں؟ عام لوگ بلکہ عام اطباء بھی ایسی صورتوں میں موت کی تحقیق کا ادراک نہیں کر پاتے۔ اور چونکہ دماغی موت کی تحقیق ماہر اطباء ہی کر سکتے ہیں، اس لیے اس میں ماہرین کی رائے شرعاً معتبر ہونی چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بلا شبہ فقہائے کرام بہت سے مسائل میں ماہرین کی رائے کو حکم شرعی کی تحقیق کے لیے بنیاد بناتے ہیں۔ تاہم سابق میں یہ تفصیل گزر چکی ہے کہ بعض صورتوں میں حکمِ شرعی کی تحقیق میں ماہرین کی رائے کا اعتبار نہیں کیا

---

(١) الدر المختار و حاشیة ابن عابدین (رد المحتار) (٢/١٩٣)

جائے گا۔ ان میں سے ایک صورت یہ ذکر کی گئی ہے کہ جہاں سائنسی تحقیق ایسی تدقیق زائد پر مشتمل ہو کہ خود ماہرین کے لیے مسئلے کا درست ادراک مشکل ہو، اور اس تدقیق کی وجہ سے، اس میں اختلاف ہو، تو ایسی صورت میں اس کو حکم شرعی کے لیے بنیاد بنانا مشکل ہے۔

دماغی موت کے اس پہلو کے متعلق حضرت الاستاذ شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے اپنے ایک خطاب میں یوں وضاحت فرمائی ہے:

> یہ مسئلہ بہت تفصیلی اور پیچیدہ ہے۔ یہ کہنا کہ Brain death موت ہوتی ہے یا دل کی دھڑکن کا بند ہوجانا بھی ضروری ہے، یہ ایک پیچیدہ سوال ہے، جس میں ڈاکٹر صاحبان کی رائے بھی مختلف ہے۔ ہم نے اس پر OIC کی فقہ اکیڈمی میں دو اجلاس رکھے جس میں ڈاکٹر صاحبان بھی تھے اور فقہائے امت بھی تھے۔ان سب کی موجودگی میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا۔ خود ڈاکٹر صاحبان کی رائے مختلف تھی۔ کوئی کہتا کہ Brain death موت ہوتی ہے اور کوئی اس سے اختلاف کرتا۔(۱)

اس لیے دماغی موت کو موت کی حتمی تحقیق کے لیے بنیاد بنایا درست نہیں ہے۔خود علامہ شامی رحمہ اللہ کی عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے ''افاضل الاطباء'' کی قید لگا کر عام اطباء کی بھی نفی کر دی ہے، یعنی یہ کہ ایسی دقیق صورتوں میں عام اطباء بھی موت کا ادراک نہیں کر پاتے، چہ جائیکہ عام انسان۔ معلوم ہوا کہ ایسی صورت میں موت کی تحقیق، تدقیقِ زائد پر مشتمل ہے، جس پر حکم شرعی کا مدار رکھنا حرج کا سبب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ شامی رحمہ اللہ یا کسی اور فقیہ نے یہ نہیں کہا ہے کہ ایسی صورت میں ماہر اطباء کی رائے کا اعتبار کیا جائے، بلکہ یہ کہہ دیا

---

(۱) ماہنامہ البلاغ (جمادی الاولی ۱۴۴۰ھ)

ہے کہ انتظار کیا جائے یہاں تک موت کی تحقیق ہوجائے۔ اس لیے شرعا موت کی تحقیق میں دماغی موت کی مذکورہ کاوش کو بنیاد بنانا مشکل ہے۔

شرعی اور طبی موقف میں تطبیق

یہاں یہ ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں اگر چہ راجح یہی ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے دماغی موت، حتمی طور پر موت کے حکم میں نہیں ہے، اور شرعا موت کا حکم اس تفصیل کے مطابق جاری ہوگا، جس کو حضرات فقہائے کرام نے کتبِ فقہ میں بیان فرمایا ہے، جس کی مختلف صورتیں الگ الگ ذکر کی جا چکی ہے۔ تاہم دماغی موت کا تصور بالکلیہ غلط بھی نہیں ہے، البتہ اس میں یہ تفصیل ضروری ہے کہ شریعت اور میڈیکل سائنس کے دائرۂ کار میں واضح تفاوت ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ شرعی تحقیق تجربے اور مشاہدے کے ساتھ عقل اور وحی پر مبنی ہوتی ہے، جبکہ میڈیکل سائنس کی تحقیقات کا دائرۂ کار تجربات اور مشاہدات تک محدود ہے۔

یہی وجہ ہے کہ دماغی موت کی جدید تحقیقات میں اس بات کا اعتراف کیا گیا ہے کہ موت کی طبی تعریف اور تحقیق، بائیومیڈیکل معیارات کی حد تک ہے، اور موت کے فکری و مذہبی پہلو اس تعریف میں پیش نظر نہیں ہیں، جیسا کہ گزشتہ صفحات میں ''مونٹریل فورم رپورٹ'' میں اس کا واضح اعتراف کیا گیا ہے۔

اس تفصیل کے پیش نظر، موت کے متعلق سائنسی اور شرعی موقف میں کوئی تعارض نہیں ہے، بلکہ دونوں میں واضح طور پر یہ تطبیق دی جا سکتی ہے کہ بائیومیڈیکل سٹینڈرڈ پر دماغی موت کے بعد مریض کے ہوش وحواس کلی طور پر منقطع معلوم ہوتے ہیں اور موجودہ طبی ممارسات کے ذریعے ان کی دوبارہ بحالی ممکن نہیں

ہے، اس لیے طبی طور پر ایسے شخص کی موت اور حیات برابر ہیں۔ تاہم شرعی اور فکری طور پر اسے مردہ قرار دیا جائے تو یہ طبی بحث نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے شرعی موقف کی اسی تفصیل کو اختیار کرنا ہوگا جو حضرات فقہائے کرام فقہی کتابوں میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور اسی کے مطابق شرعاً موت کا حکم جاری ہوگا۔

نوٹ: دماغی موت کی شرعی حیثیت پر بندے نے ایک اور مقالے ''علم الاعصاب کے دو اہم مباحث کا شرعی جائزہ'' میں تفصیلی کلام کیا ہے، یہاں اس کا کچھ حصہ تغییر کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

خاتمہ:

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے یہاں تک اصولی مباحث اور معاصر تطبیقات پر تفصیلی کلام کی روشنی میں یہ واضح ہوگیا کہ احکام شرعیہ کی تعیین میں صورت مسئلہ کی تحقیق اور فقہ الواقع کی حد تک متعلقہ ماہرین کی آراء کا اعتبار کیا جائے گا۔ گزشتہ تفصیلات سے واضح ہوا کہ اس سلسلے میں نہ تو علی الاطلاق ہر طرح کے مسائل میں ماہرین کی ہر طرح کی تحقیقات معتبر ہیں، اور نہ ہی علی الاطلاق ان کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، بلکہ اس سلسلے میں تفصیل ہے، بالخصوص اس پہلو سے جدید مسائل کی تحقیق کے وقت انتہائی غور و خوض کی ضرورت ہے، جس میں ان تمام شرائط و قیود اور تفصیلات کو سامنے رکھنا ضروری ہے، جو گزشتہ صفحات میں عرض کی گئی ہیں۔

نتائجِ بحث

آخر میں بحث کے نتائج درج ذیل نکات کی صورت میں پیش خدمت ہیں:

(۱) ''تجربات''، قطعی اور ظنی، دونوں طرح کے ہوتے ہیں۔ جن تجربات میں تکرارِ مشاہدہ کے ساتھ سبب اور مسبب کا علاقہ پایا جائے، وہ قطعی ہوتے ہیں اور

جن تجربات میں صرف تکرارِ مشاہدہ ہو اور علاقۂ سببیت کا ادراک نہ ہو، وہ ظنی اور قطعی، دونوں طرح کے ہو سکتے ہیں۔ یہی حال سائنسی تجربات کا ہے کہ وہ بھی قطعی اور ظنی، دونوں طرح کے ہوتے ہیں۔ جو سائنسی تجربات ظنی ہوتے ہیں، ان کو ''سائنسی نظریہ'' کہتے ہیں، جبکہ عام طور پر قطعی سائنسی تجربات کو ''سائنسی قانون'' کہا جاتا ہے۔ چونکہ سائنسی تجربات علم ظنی اور علم قطعی، دونوں کا فائدہ دیتے ہیں، اس لیے ان کو فقہی احکام کے لیے بنیاد بنایا جا سکتا ہے۔

(۲) احکامِ شرعیہ کی مشروعیت صرف اور صرف دلائلِ شرعیہ کے ذریعے ممکن ہے، البتہ خارج میں ان کے تحقق کے لیے صورت مسئلہ اور امرِ واقع کی تحقیق دلائلِ شرع پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس میں دیگر ذرائع علم کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ سائنسی تحقیقات بھی چونکہ ذریعۂ علم ہیں، اس لیے حکمِ شرعی کی تحقیق میں دیگر ذرائعِ علم کی طرح ان کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔

(۳) کتب فقہ میں ''کتاب الطہارۃ'' سے لے کر ''کتاب الوصیت'' تک، ہر طرح کے ابواب میں فقہائے کرام نے بہت سے مسائل میں صورتِ مسئلہ کی تحقیق میں متعلقہ فن کے ماہرین کی آراء کا اعتبار کیا ہے۔ جنہیں وہ اہل المعرفۃ اور اہل البصر وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں اور بہت سے مسائل میں صورتِ مسئلہ کی تحقیق کی حد تک، ان کی رائے پر حکم شرعی کی بنیاد رکھتے ہیں۔

(۴) اس سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ جہاں صورت مسئلہ کی تحقیق ماہرین کے بغیر ممکن ہو، وہاں ماہرین کی طرف مراجعت نہیں کی جائے گی۔ البتہ جہاں صورت مسئلہ کی تحقیق متعلقہ فن کے ماہرین کے ساتھ مختص ہو، تو اس صورت میں متعلقہ فن کے ماہرین کی طرف مراجعت کی جائے گی اور اس صورت میں ان کی رائے کو حکم شرعی کے لیے بنیاد بنایا جائے گا۔

(۵) البتہ بعض مواقع ایسے ہیں، جہاں صورت مسئلہ اور امر واقع کی تعیین میں سائنسی تحقیقات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ تتبع اور استقراء سے ان مواقع کو منضبط کیا جا سکتا ہے۔ ہمارے استقراء کی حد تک ایسے مواقع چار ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱۔ جہاں سائنسی تحقیق کے مقابلے میں نص موجود ہو۔

۲۔ جہاں سلف نے فنی طریقوں کے باوجود سادہ طریقوں پر مدار رکھا ہو۔

۳۔ جہاں سائنسی تحقیق حرج کا سبب ہو۔

۴۔ جہاں سائنسی تحقیق عرف کے خلاف ہو۔

واللہ تعالی ولي التوفيق

مراجع

قرآن کریم

تفاسیر

٢ تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة

٣ التفسير المظهري

٤ معاني القرآن وإعرابه للزجاج

٥ تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير

٦ تفسير الراغب الأصفهاني

٧ تفسير القرطبي

٨ تفسير الماوردي = النكت والعيون

٩ تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل

١٠ أحكام القرآن

١١ التبيان في أقسام القرآن

١٢ تفسير الألوسي = روح المعاني

١٣ بيان القرآن للتهانوى

١٤ تفسير عثمانى

كتب السنة

١٥ صحيح البخاري

١٦ صحيح مسلم

١٧ سنن أبي داود

١٨ شرح صحيح البخاري - ابن بطال
١٩ فتح الباري لابن حجر
٢٠ شرح القسطلاني = إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري
٢١ عمدة القاري شرح صحيح البخاري
٢٢ شرح النووي على مسلم
٢٣ موطأ مالك - رواية يحيى
٢٤ مسند البزار = البحر الزخار
٢٥ شرح المصابيح لابن الملك
٢٦ نصب الراية
٢٧ تحفة الأحوذي
٢٨ إعلاء السنن لظفر احمد عثماني
٢٩ تكملة فتح الملهم لشيخ الإسلام محمد تقي العثماني
٣٠ انعام البارى

كتب الفقه

٣١ حاشية ابن عابدين = رد المحتار
٣٢ الهداية في شرح بداية المبتدي
٣٣ النهر الفائق شرح كنز الدقائق
٣٤ البناية شرح الهداية
٣٥ العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية
٣٦ درر الحكام شرح مجلة الأحكام
٣٧ التنبيه على مشكلات الهداية
٣٨ فتاوى قاضيخان

۳۹ تحفة الفقهاء

۴۰ درر الحكام شرح غرر الأحكام

۴۱ المبسوط للسرخسي

۴۲ شرح مختصر الطحاوي للجصاص

۴۳ فتح القدير للكمال ابن الهمام وتكملته ط الحلبي

۴۴ السعاية في كشف ما في شرح الوقاية

۴۵ فتح باب العناية بشرح النقاية

۴۶ البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري

۴۷ الفتاوى الهندية

۴۸ فتح باب العناية بشرح النقاية

۴۹ المحيط البرهاني

۵۰ غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر للحموى

۵۱ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر

۵۲ ملتقى الأبحر

۵۳ فقه البيوع

۵۴ بحوث في قضايا فقهية معاصرة

۵۵ مجموعة رسائل ابن عابدين

۵۶ روضة الطالبين وعمدة المفتين

۵۷ مجموع الفتاوى لابن تيمية

۵۸ الحاوي الكبير

۵۹ الذخيرة للقرافي

٦٠ المجموع شرح المهذب
٦١ التاج والإكليل لمختصر خليل
٦٢ نهاية المطلب في دراية المذهب
٦٣ التدريب في الفقه الشافعي
٦٤ شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني
٦٥ الغرر البهية في شرح البهجة الوردية
٦٦ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج
٦٧ المغني لابن قدامة
٦٨ المختصر الفقهي لابن عرفة
٦٩ القوانين الفقهية
٧٠ بغية الأريب في مسائل القبلة والمحاريب للعلامة البنوري
٧١ بداية المجتهد ونهاية المقتصد
٧٢ مجلة مجمع الفقه الإسلامي
٧٣ الفتاوى الكبرى لابن تيمية
٧٤ الموسوعة الفقهية الكويتية
٧٥ جواهر الفقه
٧٦ امداد الفتاوی
٧٧ مقالات حکیم الامت
٧٨ فتاوی خلیلیه
٧٩ امداد المفتین
٨٠ تبویب جامعه دار العلوم کراچی

المتفرقات (الكتب والمواقع)

٨١ الموافقات
٨٢ أصول السرخسي = تمهيد الفصول في الأصول
٨٣ لسان العرب
٨٤ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم
٨٥ شرح المطلع على متن إيساغوجي
٨٦ معيار العلم في فن المنطق
٨٧ شرح المواقف للجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والفناري
٨٨ شرح المقاصد في علم الكلام
٨٩ حجة الله البالغة
٩٠ الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق
٩١ شرح تنقيح الفصول
٩٢ الأشباه والنظائر للسيوطي
٩٣ الأشباه والنظائر - ابن نجيم
٩٤ المحصول للرازي
٩٥ شرح نخبة الفكر للخضير
٩٦ شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث
٩٧ تيسير التحرير شرح كتاب التحرير في أصول الفقه
٩٨ المستصفى
٩٩ شرح الطحاوية
١٠٠ شرح التلويح على التوضيح
١٠١ موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي

١٠٢ البحر المحيط في أصول الفقه

١٠٣ الإحكام في أصول الأحكام الآمدي

١٠٤ إعلام الموقعين عن رب العالمين

١٠٥ أصول الإفتاء و آدابه

١٠٦ القانون في الطب

١٠٧ خلق الإنسان بين الطب والقرآن للدكتور محمد على البار

١٠٨ جديديت: پروفيسر محمد حسن عسكرى

109. Encyclopedia Britannica

110.pediaa.com

111.nih.gov

112.medicalxpress.com

113.ScienceDaily

114.mosoah.com

115.uq.edu.au

116.Canadian Conservation Institute(CCI(Notes 6/1- Canada.ca

117.Medicine LibreTexts

118.ahdictionary.com

119.CONTROVERSIES IN THE DETERMINATION OF DEATH,

120.The challenge of brain death for the sanctity of life ethic by Peter Singer1

121.International Guidelines for the Determination of Death Phase I May 30-31,2012Montreal Forum Report

مکتبہ دار العلوم کراچی