ابن عاشور اور علال فاسی کے نظریہ مصلحت اور مفسدت کا تنقیدی جائزہ

THEORY OF MASLIHAH AND MAFSIDAH: A CRITICAL STUDY OF IBN ASHUR AND ALLAL FASI'S THOUGHTS

ڈاکٹر محمد نواز *، نوشابہ کھوکھر **

Abstract:
Understanding the concept of Masliha and Mafsida is very important in Islamic Usul al-Fiqh and Maqasid al-shariah . These concepts are the backbone of the process of Ijtihad. Prominent Maqasidi scholars Ibn-e-Ashur and Alal Fassi discussed the theory of Maslihah and Mafsidah in detail and presented its new dimensions with a deep understanding of Islamic Usul al-Fiqh and Maqasid al-sharih. What are the differences of their discourses? This article is written to make a comparative study of their theories of maslihat and mafsidat to understand the differences of opinions. It will be useful for Ijtihad and its consequences in the present era.

Key words: Maqasid al-khassa, Maqasid al-Ama, Jalb al-maslihah, Dafa al- Mazrah, Istislah, Istihsan, qiyas, Maslihat al mursilah.

مصلحت کا لفظ مصدر ہے۔ جس کا معنی درست ہونا، فساد کا دور ہونا، نفع اور فائدہ پہنچنا ہے۔ مصلحت اس فعل کو بھی کہتے ہیں جس میں نفع، فائدہ اور خیر ہو۔ اس فعل کے ''سبب'' سے ''مسبب''،یعنی ''مصلحت'' حاصل ہوتی ہے اسی لیے ''سبب'' کو ہی ''مسبب'' کا نام دے دیا جاتا ہے۔ ابن عاشور(1) نے مصلحت کی تعریف میں لکھا ہے ''مجھے یہ ادراک ہوا ہے کہ مصلحت کی تعریف میں اس کا استعمال بیان کیا جائے جو اس فعل کے وصف کو اجاگر کرے ۔اِس کے ذریعے اچھائی حاصل ہو، یعنی اس سے دائمی نفع کا حصول ہوتا ہے، یا غالب طور جمہور یا آحاد (کچھ لوگوں) کو نفع ملتا ہے''۔(2) تعریف کی وضاحت کرتے ہوئے انہوں نے لفظ ''دائمی'' سے ''مصلحت خالصہ'' کی طرف اشارہ کیا ہے جبکہ ''غالبا'' سے مراد'' مصلحت راجحہ'' ہے جو غالب احوال میں پیش نظر رہتی ہے۔''جمہور'' اور ''آحاد'' سے ان کا اشارہ مصلحت عامہ (جس میں امت یا جمہور کے فائدے کو مد نظر رکھا جائے) ہے۔ ''مصلحت خاصہ'' سے مراد فردِ واحد کے فائدے اور نفع کی بات ہے۔ جہاں تک مفسدت ہے تو یہ مصلحت کے مقابلے میں استعمال ہوتی ہے۔ مفسدت ایسا فعل ہے جس سے فساد حاصل ہوتا ہے۔ یعنی ایسا ضرر جو ہمیشہ رہے یا غالب احوال میں جمہور یا فرد کے ساتھ رہے۔

---

* ڈاکٹر محمد نواز ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبہ اسلامیات، یونیورسٹی آف گجرات

** پی ایچ ڈی سکالر، لیکچرر اسلامیات، FG Post graduate college F72 Islamabad

مصلحت کی وضاحت میں ابن عاشور نے مشہور شافعی فقیہ عضد الدین الِایجی (۶۸۰ھ-۷۵۶ھ)[3] کی تعریف پیش کی ہے، جس میں انہوں نے کہا ہے کہ مصلحت لذت اور اس کے وسیلے کا نام ہے جبکہ مفسدت گناہ اور اس کے وسیلے کا نام ہے، دونوں نفسی اور بدنی ہیں اور دنیوی اور اخروی بھی۔[4] عضد الدین نے اس کی تعریف ملائمۃ الطبع کی بھی کی ہے۔[5] ابن عاشور کی رائے میں شاطبیؒ کی تعریفِ مصلحت، ان کی بیان کردہ تعریف کے قریب ترین اور غیر منضبط ہے اگرچہ غیر منضبط ہے۔

قرآنی تشریع کا بیشتر حصہ " مصلحت عامہ " پر مبنی ہے۔اس میں مرکزی نکتہ احوالِ اُمت اور جمہور ہے۔ فرد کے احوال کو بھی امت کے تحت لایا گیا ہے۔ مثلاً اموال کو جلنے اور غرق ہونے سے بچانا۔ان اموال کی بقاء میں منافع اور مصالح موجود ہیں، جو شخص بھی ان پر معروف شرعی طریقے سے متمکن ہو وہ ان سے فوائد حاصل کر سکتا ہے۔ پھر اگر یہ جل جائیں یا غرق ہو جائیں تو امت کا نقصان ہو گا اور جمہور کے مصالح فوت ہو جائیں گے۔اسی حوالے سے بہت سے فرائض کفایہ ہیں جیسا کہ دینی علوم کی تحصیل، جہاد اور ایسا علم حاصل کرنا جس سے امت کو تقویت ملے۔

معاشرہ افراد سے مل کر بنتا ہے ۔افراد کو حاصل ہونے والے مصالح کا اثر معاشرے پر بھی ہوتا ہے۔ مصلحت خاصہ میں ابتدائی طور پر التفات افراد کی جانب ہوتا ہے جس کا فائدہ عامۃ الناس بالواسطہ حاصل کر لیتی ہے۔ تشریعِ قرآنی کے بعض حصے مصلحت عامہ کے متعلق ہیں جب کہ تشریع سنت کا ایک بڑا حصہ مصلحت خاصہ سے متعلق ہے۔اس کی ایک مثال: ایک مجنون شخص کے مال کو حجر[6] کر کے اس کے اصل مالک کو خرچ سے روکنا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا ذہن بچوں کی طرح بے وقوف ہے۔ اس حجر سے صاحب مال کا ہی فائدہ ہے۔ اس دوران یا وہ رُشد کو پالے گا، یا اس کا وارث اسے حاصل کرلے گا۔ اس میں فرد کا فائدہ ہے لیکن جمہور کا فائدہ نہیں ہے۔

عالم کو چاہیے کہ وہ چھپی ہوئی مصلحتوں کو بھی تلاش کرے ان میں زیادہ تر وہ مصلحتیں ہیں جن کا تعلق امت یا جمہور یا نظام عالم کے نفع سے ہے، جیسا کہ قتل خطاء میں دیت ہے۔ یہ تمام رشتہ داروں یعنی عاقلہ پر واجب ہے۔ دیت[7] کی مقدار سو اونٹ ہے۔ بظاہر اس فیصلے میں قاتل کے قبیلے والوں کو جرمانہ دینا پڑ گیا ہے لیکن حقیقتاً اس میں نفع عام ہے اور وہ شدائد میں حق مواسات کی ادائیگی ہے کہ مصائب عظیمہ میں جماعت مل کر بوجھ اٹھا لے۔ اللہ تعالی کا فرمان اس میں رہنمائی کرتا ہے ﴿وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[8] ترجمہ: اور (کشیدگی کے ان لمحات میں بھی) آپس میں احسان کرنا نہ بھولا کرو۔ اس سارے عمل میں امن، مواساۃ اور رِفق کے مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔

خالص نفع حاصل ہونا اور خالص ضرر ہونا مشکل ہے۔ شریعت کا استقراء اور جائزہ تقاضا کرتا ہے کہ کوئی بھی مصلحت ایسی نہیں ہو سکتی جس میں کچھ نہ کچھ مفسدت شامل نہ ہو، چاہے اس کی مقدار قلیل ترین ہو۔ اسی

طرح کوئی بھی مفسدت ایسی نہیں جس میں کوئی نہ کوئی مصلحت شامل نہ ہوتا ہے قلیل ترین مقدار میں موجود ہو۔[9] شاطبیؒ[10] کی رائے میں جب کسی فعل میں مصلحت کا حصہ مفسدت کے مقابلے میں زیادہ ہو تو غالب حصے کے باعث اسے ''مصلحت خالصہ'' کہہ دیں گے اسی طرح جب کسی کام کے غالب حصے میں ''مفسدت'' ہوا گرچہ اس میں کچھ مصلحت کا وجود بھی ہو تو اسے ''مفسدت خالصہ'' ہی کہیں گے۔[11] شاطبیؒ نے مصلحت کو شارع کے خطاب کے حوالے سے بھی واضح کیا ہے۔ان کے مطابق غور کرنے کا مقام یہ ہے کہ جب کئی مصلحتیں موجود ہوں تو دیکھنا یہ ہے کہ شارع کے خطاب کا مقصود کون سی مصلحت ہے؟اب یہ بھی ممکن ہے کہ اس مصلحت میں کچھ نہ کچھ مفسدت بھی شامل ہو، پھر بھی یہ مصلحت کہلائے گی۔

ابن عاشور لکھتے ہیں کہ پوری اسلامی قانون سازی خالص مصالح کے حصول کے لیے ہی ہے اور خالص مفاسد کو دور کرنا ہی ہے۔ان کے ہاں مصالح اور مفاسد کی بحث کا تعلق محض معاملات کے میدان سے ہی نہیں بلکہ پوری شریعت اس میں شامل ہے۔ابن عاشور نے تمام مواقع کی بات نہیں کی بلکہ انہوں نے مصلحت پر بحث تمدنی معاملات کے ضمن میں ہی کی ہے۔اس لیے خالص نفع اور خالص ضرر کا تعلق تمدنی معاملات سے ہے۔

ان کی تمام بحث کا نچوڑ یہ ہے کہ مصلحت اور مفسدت کو اگر تمدنی معاملات میں دیکھا جائے تو کبھی یہ خالص ہوتے ہیں اور کبھی دونوں باہم ملے جلے ہوتے ہیں۔اس لیے مصلحت اور مفسدت کی حد بندی کرنا ضروری ہے جس کے ذریعے کسی وصف کو مصلحت یا مفسدت کہا جا سکے۔

اسماعیل حسنی[12] کے مطابق معاملات میں مصلحت اور مفسدت کی حد بندی پر متقدمین کے ہاں تحقیق نہیں ملتی۔ متقدمین نے اپنی بحوث کا موضوع مصالح و مفاسد کے ضمن میں عام قانون سازی رکھا ہے۔ان کے مقابلے میں ابن عاشور کا مقصد معاملات اور آداب کے سلسلے میں قانون سازی سے،اسلام کے مقاصد ہی سے گفتگو کرنا تھی،اس لیے انہوں نے ایسی حدود متعین کیں جو'' امور خمسہ ''کی حفاظت کی حفاظت کے لیے بنائے گئے ہیں،ان میں تمدنی معاملات واضح ہیں لیکن عبادات کی امثلہ موجود نہیں ہیں۔نظام عالم کے تقاضوں میں سے ایک تقاضا مصلحت کے ساتھ مفسدت کا اختلاط بھی ہے۔ابن عاشور نے اس کا حل، مصلحت میں مفسدت کے اختلاط کے اصول کو مان لینے سے کیا ہے۔

معاملات میں جلب مصلحت اور دفع مضرت

تمدنی معاملات میں جلب مصلحت کو دو طرح سے پختہ کیا جائے گا۔ایک حقوق کو منضبط کر کے اور دوسرا مصالح کے درمیان تعارض کو منضبط طریقے سے دور کر کے۔فقہاء اور اصولیوں نے حقوق کی وضاحت اپنے اپنے طور پر مختلف کی ہے۔فقہاء کے ہاں حق کی جامع تعریف موجود نہیں جبکہ اصولیین[13] نے حق کو محکوم بہ یعنی وہ چیز

جس کا حکم کیا جائے۔ حق کی دو قسمیں ہیں: حقوق اللہ اور حقوق العباد۔ حقوق اللہ سے تمام عالم کا نفع وابستہ ہے۔ یہ گویا مصلحت عامہ ہے۔ اس کے مقابلے حق العبد، مصلحت خاصہ ہے۔(14)

ابن عاشور کی رائے میں جلب مصلحت اور دفع مفسدت ایسا مقصد ہے، جو معاملات میں حقوق کی بنیاد رکھتا ہے اور ان کی حفاظت کرتا ہے۔ حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں اس میں شامل ہیں۔ ابن عاشور نے باہم متعارض مصالح کے درمیان ترجیح کے اصول کو سامنے رکھا ہے اور عظیم تر مصالح کو کم تر مصالح پر مقدم رکھا جائے گا۔ مثلاً مصلحت ایمان کو مصلحت اعمال پر مقدم کرنا، اصل کو جزء پر مقدم کرنا۔ باہم متعارض مصالح کی مثال میں، اگر ایک فرد اسی طرح کی تجارت کرنا چاہے جو پہلے سے ایک فرد کر رہا ہے تو شریعت اسے روکتی نہیں اگرچہ اس دوسرے کی وجہ سے پہلے کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ اگر دوسرے فرد کی نیت پہلے کو ضرر پہنچانے کی تھی تو اسے وہ اپنی غلط نیت کی وجہ سے گنہگار ہو گا لیکن اسے اس تجارت سے روکا نہیں جا سکتا۔(15)

امت کی مصلحت، امت کے معاملات کے انتظام اور درستی میں ہے۔ مصلحت کے آثار ان انتظامات میں ملتے ہیں۔ ان آثار میں ثبوت ضرورت، امت سے تعلق، قصدی مصلحت کا حصول، مآلی مصلحت کا حصول شامل ہیں۔ شریعت کا مقصد معاملات کے میدان میں دنیوی مصالح کے نظام کو قائم کرنا ہے۔ اس نظام کا آخرت کے مصالح کے نظام سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ شریعت کے قوانین انسانوں کے لیے آخرت میں اپنانے کے طور طریقوں کو زیر بحث نہیں لاتے۔ بلکہ آخرت میں تو انسانوں کو ان اعمال پر عمل کرنے پر جزا یا سزا ملے گی جو انہوں نے دنیا میں کیے ہوں گے۔(16)

اسلامی شریعت دنیا کے مصالح کی تنظیم کرتی ہے۔ ابن عاشور کے ہاں نظام مصالح کا تصور اکثر عام اصولیین سے مختلف ہے جس میں مصالح کا جتنا تعلق دنیا سے مانا جاتا ہے اتنا ہی آخرت سے مانا جاتا ہے جیسا کہ شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) نے لکھا: ’’ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت اسلامی سے شارع کا مقصد دنیا اور آخرت کے مصالح کا قیام ہے‘‘ ۔(17) ابن عاشور کے ہاں عام اصولیین کے برخلاف مصالح کا رخ معاشرہ اور امت کی طرف واضح ہے۔ امت اسلامیہ کا قوی و مضبوط ہونا اور امت کے مخالفین کا کمزور اور مرعوب ہونا ابن عاشور کے ہاں مقصد شرعی ہے۔(18) اس مصلحت کی حفاظت سیاست وتدبیر سے یا شرعی قانون سازی سے ہو گی۔ امت کے مصالح کی حفاظت کے لیے ایک ادارہ کا وجود از بس ضروری ہے۔ ابن عاشور کے ہاں ’’مصالح ضروریہ‘‘ وہ ہیں جن کے نہ ہونے سے امت کا دنیوی نظام فساد کا شکار ہو جائے، اور امت کے کمزور ہونے کی وجہ سے دشمن اس پر مسلط ہو جائیں۔

ابن عاشور حفاظت کے مفہوم کو دیگر اصولیین سے مختلف سمجھتے ہیں۔ مثلاً حفاظت نفس کا مطلب یہ نہیں کہ قصاص اور دیت کے ذریعے جانوں اور جسمانی اعضاء کی حفاظت کر لی جائے۔ یا صرف کھانے پینے سے حفا

ظت نفس ہو جائے گی بلکہ اس کا درست مطلب یہ ہے کہ عمومی یا انفرادی اعتبار سے لوگوں کی جانوں کو بچایا جائے۔ معاشرہ کو مہلک بیماریوں سے بچانا بھی اس میں شامل ہیں۔ سیاسی اقتدار اور مال و ثروت کا ہونا امت کے مقصد کے لیے ضروری ہے۔[19] موجودہ اسلامی معاشرے کی ضروریات بہت سی ہیں مثلاً اظہار رائے کی آزادی، سیاسی وابستگی کی آزادی، حکام کا چننے اور بدلنے کا حق، اپنی مرضی کا کام اور مشاغل اختیار کا حق، علاج و معالجہ کا حق وغیرہ وغیرہ۔

ابن عاشور کے نظریہ مصلحت و مفسدت کے بعد اب ذیل میں علال فاسی کے نظریہ مصلحت و مفسدت کا ذکر کیا جاتا ہے۔

علال فاسی اور مصلحت و مفسدت کا تصور

علال فاسی[20] نے مقاصد کے مصلحت میں مقید ہونے کے قواعد بیان کیے ہیں۔[21] انہوں نے مصلحت کے حوالے سے شاطبیؒ سے نقل کیا ہے کہ مقاصد شریعت کا مکمل فہم درجہ اجتہاد کو پانے کے لیے کی لازمی شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ فاسی نے اپنی کتاب میں علماء وفقہاء کو مقاصد شریعت کے سلسلے میں مصلحت کی اہمیت پر متنبہ کیا۔ شریعت اسلامیہ کا اساسی مقصد مصلحت کی رعایت کرنا ہے۔ مصلحت کی بحث میں علال فاسی نے ایسے قواعد فقہیہ پر سیر حاصل بحث کی ہے، جن میں مصلحت کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ ان قواعد میں موجود مصلحت شریعت کے موافق ہوتی ہے۔ یہ مصلحت '' مصالح متعارضہ '' میں ترجیح دینے سے حاصل ہوتی ہے یا '' مصالح متقابلہ '' کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ مجتہد کی ذمہ داری ہے کہ اس مصلحت کی معرفت حاصل کرنے کا اہتمام کرے۔

'' مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ و مکارمھا '' میں علال فاسی نے مصلحت کو بطور مقصد زیر بحث لانے کے لیے تین قواعد فقہیہ بیان کیے ہیں:

پہلا قاعدہ: ضرر عام سے بچنے کے لیے ضرر خاص کو برداشت کرنا۔[22]

دوسرا قاعدہ: جب مفسدت کسی مصلحت کے آڑے آجائے تو پھر مفسدت کو دور کرنا جلب منفعت پر مقدم ہوگا۔[23]

تیسرا قاعدہ: مختلف احکام میں تصرف کی صورت میں ان سے حاصل ہونے والے مصالح بھی مختلف ہوں گے۔[24]

علال فاسی مصلحت کے لیے قواعد اور ان کی مثالیں دیتے ہوئے واضح کرتے ہیں کہ ان کا مقصد ایسے قواعد کا حصر و استقراء کرنے کا نہیں بلکہ یہ تنبیہ کرنا ہے کہ مصلحت کی پہچان کے لیے ضروری ہے کہ جسے ہم

مصلحت قرار دے رہے ہیں شریعت میں اس کے الغاء کی دلیل موجود نہ ہو، یا کسی مصلحت کو اس پر مقدم نہ کیا گیا ہو یا پھر اس سے پہلے کسی مفسدت کو دور نہ کرنا ہو۔

پہلا قاعدہ: ضرر عام سے بچنے کے لیے ضرر خاص کو برداشت کرنا[25]

اس قاعدے کی وضاحت یہ ہے کہ جماعت کی مصلحت کو فرد کی مصلحت پر مقدم رکھا جائے۔یعنی ایک فرد کو اپنے ذاتی مصالح جماعت کے نفع کے لیے قربان کرنا ہوں گے۔یہ قاعدہ شریعت اسلامیہ میں اجتماعیت کی فکر کی اہمیت اجاگر کرتا ہے۔اس قاعدے سے اس سوچ کی نفی ہوتی ہے جس میں فرد صرف اپنے ذاتی نفع کو مقدم رکھتا ہے جبکہ وہ معاشرہ سے بالکل کٹ جاتا ہے۔یوں اس کی وجہ سے عامۃالناس کے مفادات پر زد پڑتی ہے۔یہ عظیم قاعدہ شریعت اسلامیہ کے تصور اجتماعیت کو ظاہر کرتا ہے۔

ابن عاشور کی تعریف مصلحت میں لفظ" جمہور" کا اشارہ بھی اسی اجتماعیت کی طرف ہے۔[26]ابن عاشور جب" مصلحت عامہ" کو بیان کرتے ہیں تو وہ بھی اسلامی اجتماعیت کی اسی فکر کو دہراتے ہیں اور امت کی بات کرتے ہیں۔[27]اور جب فرد کی بات کرتے ہیں تو بھی اسے امت مسلمہ کے ایک فرد کے طور پر لیتے ہیں۔ابن عاشور حفاظت اجتماعیت، حفاظت امت مسلمہ اور جمہور کے موقف کو قرآنی تشریع کا ثمرہ قرار دیتے ہیں۔ابن عاشور نے قرآنی آیات کا استقراء کیا تو نتیجہ نکالا کہ قرآنی آیات کی ایک بڑی تعداد حفاظت اجتماعیت پر زور دیتی ہے۔[28] اسی وجہ سے فرض کفایہ کی ایک بڑی تعداد ہمارے سامنے آتی ہے۔جیسا کہ دینی علم کی طلب کرنا، جہاد اور امت کو مضبوط کرنے کے لیے دیگر مروجہ علوم کی تحصیل وغیرہ۔

ابن عاشور نے حفاظت امت کو مصلحت عامہ قرار دیا اور قرآنی آیات سے استشاد کیا۔علال فاسی نے بھی اس مقصد حفاظت امت کو قواعد فقہیہ کے ذریعے زیر بحث لایا اور وہاں مصلحت کے ساتھ ساتھ ضرر خاص کے تحمل کی طرف توجہ دلائی۔یوں ان دونوں کو سامنے رکھا جائے تو نتیجہ نکلتا ہے کہ" خالص مصلحت یا خالص مفسدت کا وجود نادر ہے"۔جیسا کہ عزالدین بن عبدالسلام نے اپنی کتاب "قواعد الاحکام" میں مصلحت کے مراتب بیان کرتے ہوئے تحریر کیا ہے۔

مصلحت عامہ اور مصلحت خاصہ پر فقہاء اور دعوت و تبلیغ کا کام کرنے والوں کے درمیان اختلاف رائے بھی دلچسپ ہے۔مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی[29] نے فرد کی مصلحت کو اہمیت دیتے ہوئے لکھا" کوئی معاشرتی ڈراما بہر الحال ایکٹنگ کے بغیر نہیں بن سکتا۔ایکٹنگ میں ایک عظیم الشان اخلاقی برائی یہ ہے کہ ایکٹر آئے دن مختلف سیرتوں اور کرداروں کے سوانگ بھرتے بھرتے بالآخر اپنا انفرادی کیریکٹر بالکل نہیں تو بڑی حد تک کھو بیٹھتا ہے۔اس طرح چاہے ہم فلمی ڈراموں کو معاشرے کی اصلاح اور اسلامی حقائق کی تعلیم و تبلیغ کے لیے کیوں نہ استعمال کریں، بہر حال ہمیں چند انسانوں کو اس بات کے لیے تیار کرنا پڑے گا کہ وہ ایکٹر بن کر اپنا انفرادی کیریکٹر

کھو دیں۔یعنی دوسرے لفظوں میں اپنی شخصیت کی قربانی دیں۔میں نہیں سمجھتا کہ معاشرے کی بھلائی کے لیے، یا کسی دوسرے مقصد کے لیے، خواہ کتنا ہی پاکیزہ اور بلند ہو، کسی انسان سے شخصیت کی قربانی کا مطالبہ کیسے کیا جا سکتا ہے، جان، مال، عیش، آرام، ہر چیز تو قربان کی جاسکتی ہے اور مقاصد عالیہ کے لیے کی جانی چاہیے، مگر یہ وہ قربانی ہے جس کا مطالبہ خود اللہ تعالی نے اپنے لیے بھی نہیں کیا ہے، کجا کہ کسی اور کے لیے اس کا مطالبہ کیا جاسکے"[30]یہیں سے ایک فروعاتی مسئلہ نکلتا ہے کہ جب مصلحت عامہ کا تقاضا ہو تو حکومت عوام کے اقتصادی مسائل کے حل کے لیے چیزوں کی قیمتیں مقرر کرسکتی ہے یا کوئی بھی اقتصادی فیصلہ کرسکتی ہے تاکہ لوگوں کو ضرر سے بچایا جاسکے۔اسی طرح محتکرین کو جبرا لوگوں کی کھانے کی حاجت کو پورا کرنے کے لیے، غلہ بیچنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔

اس باب میں "حق الحجیر علی السفھاء" بھی داخل ہو جاتا ہے۔اس طرف جمہور ائمہ گئے ہیں۔اس کی بنیاد یہ بات ہے کہ ان کے مال ذاتی صفت نہیں ہے۔بلکہ انہیں مصارف کا حق اس آیت سے استدلالاً حاصل ہے:

﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوٰلَكُمُ الَّتِيْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيٰمًا وَّارْزُقُوْهُمْ فِيْهَا وَاكْسُوْهُمْ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا﴾[31]

ترجمہ: (اور تم ناسمجھ لوگوں کو اپنے یا ان کے مال سپرد نہ کرو جنہیں اللہ نے تمہاری معیشت کی استواری کا سبب بنایا ہے۔ہاں انہیں اس میں سے کھلاتے رہو اور پہناتے رہو اور ان سے بھلائی کی بات کیا کرو۔)

اس استدلال کی اصل یہ ہے: ہر شخص کو اپنی خالص ملکیت میں تصرف کرنے کی مناہی نہیں ہے، اسی حکم میں ہے۔جب کہ ابو حنیفہ نے جمہور کا ساتھ دیا ہے۔اس حجر میں جو بالغ، عاقل، اور آزاد طبیب جاہل پر ہو، اس لیے کہ کہیں لوگوں کو ضرر نہ پہنچ جائے۔اور اسی طرح وہ ایسے مفتی پر بھی حجر کرسکتا ہے جو احکام کو نہ جانتا ہو اور ان میں تقلیب کرے۔اس سب میں جماعت کی مصلحت کو فرد کی مصلحت پر مقدم رکھا جاتا ہے۔اور ان افراد کو ان کے تصرفات میں عدم مداخلت پر مجبور کیا گیا ہے۔اور اسی ضمن میں ان مسلمانوں کا قتل بھی ہے جنہیں دشمن بطور ڈھال سامنے لے آئیں۔علال فاسی نے اس حوالے سے مصلحت مرسلہ کے باب میں بھی بحث کی ہے۔

دوسرا قاعدہ: جب مفسدت کسی مصلحت کے آڑے آجائے

ایسی صورت میں مفسدت کو دور کرنا مصلحت کو حاصل کرنے پر مقدم رکھا جائے گا جیسا کہ معروف ہے۔"درء المفاسد مقدم علی جلب المصالح"۔اس قاعدہ کی اصل اللہ سبحانہ وتعالی کا یہ قول ہے:

﴿يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ اِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾[32]

ترجمہ: (وہ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں تو آپ فرما دیں ان دونوں میں بہت بڑا

گناہ ہے اور لوگوں کے لیے کچھ دنیاوی فوائد بھی ہیں مگر ان دونوں کا نقصان ان کے فوائد سے بہت زیادہ ہے۔)

اس میں کوئی شک نہیں کہ خمر کی تجارت اور اس کی قیمت سے فائدہ اٹھانا ایک مصلحت ہے اور اس کا گناہ یہ ہے کہ اس سے عقل میں فساد واقع ہو جاتا ہے اور صحت کو ضرر پہنچتا ہے اور لوگوں کے آپس میں جھگڑے ہو جاتے ہیں، مسلمانوں کے آپس میں تفریق پیدا ہو جاتی ہے۔اس سلسلے میں عزالدین بن عبد السلام کی دی ہوئی مثالیں بھی رہنمائی کرتی ہیں۔ جیسا کہ باغیوں کو قتل کرنا، دفع مفسدت میں سے ہے۔علال فاسی اس کی اہمیت میں لکھتے ہیں کہ کہا جاتا ہے کہ دفع مفسدت کے لیے ضروری نہیں کہ اس کے ضمن میں آنے والا شخص لازماً کوئی گناہ گار ہی ہو۔اس طرح یہ بھی شرط نہیں کہ ''امر بالمعروف اور نہی عن المنکر'' دونوں میں سے ایک لازماً مفسدت اور دوسرا لازماً مصلحت ہو۔ایسا کہنا اس جاہل کے حال کی طرح ہے جسے معروف اور اس کا واجب ہونا اور منکر اور اس کی حرمت کا علم نہ ہو۔بغاوت کرنے والوں سے قتال کرنا جب کہ وہ اسے چھوڑنے پر راضی نہ ہوں اور ان کے نہ چھوڑنے پر کوئی گناہ نہ ہو۔باوجود اس کے کہ ان کا بغاوت کو نہ چھوڑنے پر کوئی گناہ نہ ہو۔اس طرح بچوں اور مجنون کے قتل کا معاملہ ہے جس کے ذریعے دشمن مسلمانوں کی عزتوں کو پامال کرنے پر قادر ہو جائیں اور ان سے جان چھڑانا ان معصوموں کے قتل کے بغیر ممکن نہ ہو۔بہائم کی تعلیم و تربیت کرنا انہیں سدھانا تاکہ ان کے شر سے بچا جا سکے۔[33] اسی طرح جانوروں کو جلد جلد چابک رسید کرنا تاکہ میدان قتال میں بآسانی دشمن پر قابو پانے کے لیے حملہ کیا جا سکے یا فرار ہوا جا سکے۔

علال فاسی نے سید رشید رضا[34] کے حوالے سے لکھا ہے کہ استاذ محمد عبدہ(۱۸۴۹ء-۱۹۰۵ء)[35] نے منع تعدد زوجات میں اس قاعدے کا اعتبار کیا ہے۔اس صورت میں جب کہ زیادہ شادیوں کی وجہ سے ازواج اور اولاد اور زوجین کے گھر والوں کو مفسدت پہنچنے کا اندیشہ ہو۔[36] اس رائے سے علال فاسی نے یہ اخذ کیا کہ دور حاضر میں تعدد زوجات پر عمل میں توقف کرنا چاہیے۔اس کی بنیاد قرآن مجید میں وارد ہونے والا یہ حکم ﴿فَاِنۡ خِفۡتُمۡ اَلَّا تَعۡدِلُوۡا فَوَاحِدَةً﴾[37] (ترجمہ: اگر تمہیں ان بیویوں کے درمیان عدل نہ کرنے کا اندیشہ ہو تو ایک سے ہی شادی کرو) ہے۔ جس میں ''امر ارشاد'' مسلمانوں کے لیے ہے کہ اگر انہیں خوف ہو کہ وہ عدل نہیں کر سکیں گے تو تعدد زوجات پر عمل نہیں کیا جائے گا۔آیت میں موجود عدل کو زوجات کے مابین عدل پر محمول نہ کیا جائے گا جیسا کہ فقہاء عام طور پر کرتے ہیں۔اس سلسلے میں علال فاسی کا اجتہاد پہلے قاعدے پر مبنی ہے، یعنی ضرر عام سے بچنے کے لیے ضرر خاص برداشت کیا جائے گا۔اس عدل سے مراد عدل عام ہے، یعنی مسلم معاشرے سے ضرر کو دور کرنا۔اس میں کوئی شک نہیں کہ افراد کو تعدد زوجات سے منع کرنے کا سبب انہی کو ضرر سے بچانا ہے۔آج کے دور میں جو ضرر مسلمانوں کو پہنچ سکتا ہے، عورتوں کی ترقی اس درجہ کو پہنچ گئی ہے جو اس نظام کو قبول

نہیں کرتا جو بعض تہذیبی ادوار میں موجود تھا۔ اور اگر آج اس پر عمل کیا جائے گا۔ تو اس سے دین پر زد پڑنے کا امکان ہے، اور ہو سکتا ہے کہ ایسے قوانین دین کی نفی کا باعث نہ بن جائیں جب کہ شارع نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم بشارت دینے والے بنیں اور نفرت وعار دلانے والے نہ بنیں۔ ہمارے لیے واضح ہے کہ عصر نبوی میں چار ازواج کی تقیید دراصل ضرر کو رفع کرنے کے لیے تھی، جو یتیم عورتوں کو لاحق ہو رہا تھا۔ ان کے اوصیاء ان عورتوں کے مال کھاتے پھر ان سے شادی کر لیتے۔ اور ان سے ان کے اموال کا مطالبہ کرتے۔ جیسا کہ حضرت عائشہ اور ابن عباس سے اسباب نزول آیت کے سلسلے میں واضح ہے؛ اس سے شارع کا مقصد عورتوں سے اس ضرر کو دور کرنا تھا جو ان شادی کرنے والیوں کو لاحق ہو جاتا تھا۔ یہاں اقامت عدل کا تعلق اسلامی معاشرہ سے ہے جس تعدد ازواج کرنے والے کو مد نظر رکھنا ہے۔ اس فیصلے کا تعلق محض اس کے خاندان سے نہیں۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

﴿فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمٰنُكُمْ﴾[38]

ترجمہ: (اگر تمہیں ان بیویوں کے درمیان عدل نہ کرنے کا اندیشہ ہو تو ایک سے ہی شادی کر و یا پھر اپنی لونڈی سے۔)

اس آیت میں اللہ تعالی نے ہماری رہنمائی کی کہ ہم بصیرت حاصل کریں کہ ہمارا تعدد ازواج کا فیصلہ اس وقت کی ضرورت کے مطابق درست ہے یا دین کو نقصان وضرر پہنچانے کا باعث تو نہیں بن رہا۔ اگر اس سے دین کو ضرر پہنچنے کا احتمال ہو رہا ہے تو ضرر عام کو رفع کرنے کے لیے ہم اس پر عمل کو موقوف کر دیں گے۔ اس طرح تعدد کا حکم عدل اجتماعی کے دائرے میں رہے گا یا نہیں رہے گا۔ اس سلسلے میں علال فاسی نے اپنی کتاب "النقد الذاتی" میں بھی مفید بحث لکھی ہے۔

علال فاسی اور شیخ محمد عبدہ کی رائے میں فرق کے پیچھے دو وجوہات ہیں:

پہلی وجہ بہت اہم ہے، علال فاسی تعدد زوجات پر عمل کے سلسلے میں وقوف عام کا اعتبار کرتے ہیں۔ جب تک کہ سبب زائل نہ ہو جائے جس کے باعث وقوف کا فیصلہ کیا گیا تھا۔ جب کہ شیخ محمد عبدہ کی رائے میں اصل اعتبار اسی خاندان کے حوالے سے کیا جائے گا۔ اگر خاندان کے لوگ تعدد ازواج پر مطمئن ہیں تو یہ جائز ہے و گرنہ نہیں۔ علال فاسی کی دلیل یہ تھی کہ چار کی قید عام سبب کے تحت لگائی گئی تھی، یعنی اصل مسئلہ مجتمع اسلامی کا تھا نہ کہ کسی ایک خاندان کا داخلی معاملہ تھا۔

علال فاسی "ضرر عام" کا اعتبار کرتے ہیں، جب کہ شیخ محمد عبدہ "خاندانی دفع ضرر" کا اعتبار کرتے ہیں۔ دلیل کی جہت سے علال فاسی "امر بارشاد" کو استعمال کرتے ہیں جسے وہ اصول شریعت میں سے ایک اصول سمجھتے ہیں۔ وہ اسے اصول شریعت کے وسائل تطور میں سے ایک مراد لیتے ہیں۔ ان کے دعوی کے مطابق ان سے پہلے کسی نے اس اصول پر توجہ نہیں دی۔

تیسرا قاعدہ: مختلف تصرفات کے احکام میں فرق کا فیصلہ ان سے حاصل ہونے والے مختلف مصالح کے اعتبار سے ہوگا

تیسرا قاعدہ وہ ہے جسے عزالدین نے ذکر کیا کہ مختلف تصرفات کے احکام میں فرق کا فیصلہ ان سے حاصل ہونے والے مختلف مصالح کے اعتبار سے ہوگا۔[39] اس لیے کہ شریعت میں ہر تصرف کا کوئی نہ کوئی مقصد مقرر کیا گیا ہے اور اس کی مصالح کو بڑھایا ہے۔ شریعت نے اس باب میں مصالح عامہ اور مصالح خاصہ کا حصول جائز قرار دیا ہے۔ چاہے وہ مصلحت تمام تصرفات شرعیہ میں عام ہو یا اس کا تعلق بعض تصرفات کے ساتھ خاص ہو۔ بعض اوقات یہ مصلحت خاصہ اتنی چھوٹی ہوتی ہے کہ دوسروں کو یہ الگ سے نظر بھی نہ آئے جیسا کہ مانگنے والے کی مصلحت۔ اسی لیے إجارۃ، مساقات، اور مزارعت میں وقت کی شرط رکھنا دراصل مبہم پر حکم لگانا ہے۔ اگر نکاح میں وقت کی شرط لگائی جائے تو یہ اسے فاسد کردے گی کیونکہ اس سے نکاح کے مقصد کی نفی ہو جائے گی۔ اسی طرح عقود لازمہ میں منافع کی شرط لگانا کہ اس کی مقدار معلوم ہو۔ اور نکاح کی اجل زوجین میں سے جس کی عمر کم ہو اس کی عمر کے مطابق کرنا۔ اسی میں سے یہ ہے کہ شارع نے ''بیع معدوم'' کو منع کیا ہے۔ اسی طرح إجارۃ اور ہبہ سے کیونکہ اس میں ضرر ہے اور عدم حاجت ہے۔ عقود المنافع کو جائز قرار دیا ہے جب کہ وہ ابھی عدم میں ہے اور ''عقد'' کے وقت اس کے وجود کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، لیکن اس کے فوائد اس سے پہلے حاصل نہیں کیے جا سکتے۔ اسی لیے امام شافعی نے منافع کے بدلے میں منافع کی اجازت دی ہے اگرچہ دونوں معدوم ہوں۔ اس کی تفصیل اور مثالیں عزالدین کی ''قواعد الاحکام'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔ اہم یہ ہے کہ اس قاعدے کا نتیجہ اور اس کی مثالیں یہ سمجھنے میں مددگار ہوں گی کہ شارع کا مقصد مصلحت کو بڑھانا اور وافر کرنا ہے چاہے اس کی شکلیں مختلف ہوں۔ یہ نکتہ فلسفہ تشریع اسلامی کا اہم اور دقیق مبحث ہے۔

علال فاسی نے مصلحت پر مبنی جن قواعد ثلاثہ کا تذکرہ کیا ہے اِن سے اُن کا ارادہ ایسے قواعد کے حصر اور استقراء کا نہیں تھا بلکہ اس پر متنبہ کرنا تھا کہ اُس وقت تک کسی مصلحت کا اعتبار بطور مصلحت نہیں کیا جائے گا جب تک کہ یہ نہ جان لیا جائے کہ کہیں شارع کی طرف سے اس کے اِلغاء پر کوئی دلیل دی گئی ہے؟، یا کسی دوسری مصلحت کو اس پر مقدم کیا گیا ہے؟ یا پھر اس کے حصول سے پہلے کسی مفسدت کو دور کیا گیا ہے؟

مصلحت مرسلہ[40]

شریعت کے جملہ احکام و مقاصد میں مخلوق کی مصلحت و رعایت اور اس سے نرمی کی موجودگی میں مسلمانوں کا کوئی اختلاف نہیں۔ شریعت کا مقصد انسانوں کے معاش و معاد کے معاملات کو احسن طریقے سے چلانا ہے۔ تمام احکام شریعت میں حکمتیں مضمر ہیں۔ اس بات میں بھی اہل اسلام میں کوئی اختلاف نہیں کہ قواعد شرعیہ

کا اِستنباط اس کے مصادر سے انہی حکمتوں اور مناسبتوں کی رعیت میں کیا جاتا ہے جنہیں شارع نے ان میں ملحوظ رکھا ہے۔ بعض اوامر و نواہی میں ان کو بآسانی دیکھا جا سکتا ہے۔ اسی حکم کو مصلحت کہا جاتا ہے، اس کی تلاش کی جاتی ہے۔ بعض اوقات اسے اِستصلاح کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ اگر مصلحت احکام شریعت میں مُطلقِہ اور مبتوتہ ہو تو بہتری اسے تلاش کرنے میں ہے۔ اس کی تلاش کا مقصد یہ ہو گا کہ اس کے ذریعے حکم شرعی پر اِستدلال کیا جا سکے۔ اسی کو امام مالک ''مصلحت مرسلہ'' کا نام دیا۔ اس کے بارے میں اصولیوں نے اس کی تعریف یوں کی ''یہ اس حکم کی تشریع ہے جس کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو اور نہ ہی اس پر کوئی ایسا اجماع موجود ہو کہ اس پر حکم کی بنیاد رکھی جا سکے تو اس کی بنیاد مصلحت مرسلہ پر یعنی مصلحت مطلقہ یا سادہ مصلحت پر رکھی جائے گی۔ جس کے بارے میں شارع سے کوئی دلیل اس کے اعتبار کرنے یا اسے چھوڑنے کی موجود نہیں۔

مصلحت کی تعریف و تعیین میں اصولیین کا اختلاف

غزالی کہتے ہیں کہ '' مصلحت جلب منفعت اور دفع مضرت کو کہتے ہیں''۔ یہاں مصلحت سے مراد مقصود شرع کی حفاظت کرنے والی مصلحت ہے۔ مقصود شرع سے مراد دین، عرض، مال، عقل، اور نفس کی حفاظت ہے، یہی پانچ اصول مصلحت کے معیار ہیں تو جس میں یہ ضائع ہو جائیں اسے مفسدت کہتے ہیں اور جو ان کی حفاظت کرے اسے مصلحت کہتے ہیں۔

اس تفصیل سے غزالی کا مقصود یہ ہے کہ ''مصلحت معتبرہ'' وہ ہے جس پر اعتبار کسی دلیل شرعی سے کیا جائے نہ کہ محض جو بھی انسان اپنی ذاتی پسند و ناپسند سے اختیار کر لے۔

اس حوالے سے بھی علماء کا کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے کہ جس میں مصلحت کے حوالے سے شرعی دلیل موجود ہو اور اس پر اعتبار نہ کیا جا سکے۔ اسی طرح جس مصلحت کو شریعت لغو قرار دے دے۔ اس کے عدم اعتبار پر بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔

خوارزمی نے مصلحت کی تعریف یوں کی ہے: '' مصلحت خلق سے مفاسد کو دور کر کے مقصود شرع کی حفاظت کا نام ہے''۔ (41) خوارزمی اور غزالی نے ایک ہی بات کی ہے یعنی مفسدت کو دور کرنا دراصل مصلحت کو حاصل کرنا ہی ہے۔ اسی طرح جلب مصلحت کا مطلب مفسدت کو دور کرنا ہی ہے۔ دونوں لازم و ملزوم ہیں۔

اب باقی رہ گئے وہ مصالح جن کی رعایت کرنے یا جنہیں لغو قرار دینے پر کوئی شرعی دلیل نہ ہو انہی کو مصلحت مرسلہ یا مصالح مطلقہ کہا جاتا ہے، کیونکہ اس حوالے سے کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

تحقیق سے پتا چلتا ہے کہ اس حوالے سے علماء اصول نے جو کچھ بھی لکھا ہے اور بعد میں آنے والے ائمہ نے ان تحریرات سے جو کچھ اخذ کیا ہے اس میں فرق موجود ہے۔ اختلاف کا محل اس کا موضوع ہے نہ کہ اس کی شکل، جیسا کہ استاذ مصطفی زید (42) نے ''المصلحہ فی التشریع الِاسلامی'' میں دعوی کیا ہے۔

ابو الحفص الفاسی لکھتے ہیں کہ " جان لو" ،"مناسب" کو اور اس سے مراد وہ معنی ہے جس کے موافق حکم کو ہونا چاہیے۔(43)شریعت کی شہادت کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم

پہلی قسم وہ ہے جس کی شہادت کا اعتبار اس کا" اصل معین" ہونا ہے۔یہ قیاس میں موجود ہوتی ہے۔اصولیین کے مطابق اس کی دو قسمیں ہیں: پہلی یہ کہ اس کے ثبوت کا اعتبار یا نص سے کیا جائے گا یا اجماع سے کہ اس حکم کی علت کوئی "وصف معین" ہے، جیسا کہ خمر میں نشے کی علت۔اسے " مناسب مؤثر" کہیں گے۔

اگر قیاس نہ تو نص سے ثابت ہو اور نہ اجماع سے بلکہ ان کے "موافق" ہو۔یہ موافقت یا تو نص سے ہو گی یا پھر اجماع سے ہو گی اور جنس حکم میں اس کی عین کا اعتبار ہو گا یا اس جنس کا اعتبار ہو گا جو عین الحکم میں ہو۔

تیسری قسم" مناسب ملائم" ہے اس پر کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو۔تاہم اس حوالے سے دلیل شرعی موجود ہو کہ اس قسم کے حکم کی علت کا اعتبار کیا جا سکے، یا اس کی جنس وصف کا اعتبار کیا جا سکے جو حکم کے لیے ہو۔یا وصف کا اعتبار بطور علت اس حکم میں کیا جا سکے۔پہلی کی مثال میراث میں "اعتبار الاشقۃ فی تقدم الاخوۃ الاشقاء "(ترجمہ: ماں اور باپ کی طرف سے سگے بھائی مقدم ہیں بنسبت کسی ایک کی طرف سے)ہے۔دوسری مثال سفر میں جمع صلاۃ ہے اس میں علت مشقت ہے اسی کا اعتبار بارش میں جمع صلاۃ کے جواز میں کیا جاتا ہے۔ تیسری مثال طبیب کا عورت کے قابل پردہ حصوں کو دیکھنے کا جواز ہے۔

دوسری قسم

جس کے الغاء پر کوئی اصل معین موجود ہو اور وہ قریب ہو۔اس کی مثال غزالی اور دوسروں نے دی ہے جو بعض علماء نے کسی بادشاہ کو کہا جب اس نے رمضان کے مہینے میں روزے کی حالت میں مجامعت کر لی تو اسے دو مہینے لگاتار روزے رکھنے کا فتوی دیا۔اور جب اس نے اس پر عمل کرنے سے انکار کیا اور وہ کام کیا جس کا فتوی نہیں تھا یعنی غلام آزاد کر دیا کیونکہ اس کے پاس وافر مال و دولت موجود تھی۔اسے کہا گیا کہ اگر آپ اس کا انہیں حکم دیتے تو ایسا کرنے میں اسے مشکل نہ آتی۔وہ اپنی شہوت پوری کرنے کے لیے غلام آزاد کرنے کو حقیر جانتا۔اسی لیے ایسی جگہ پر مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ وہ روزے رکھتا تا کہ اسے اس معاملے میں جھڑک مل سکے۔

غزالی نے اس قول کو باطل قرار دیا ہے۔غزالی اور ابو حفص نے اس مثال پر کلام کیا ہے کہ یہ فتوی باطلہ نہیں اس لیے کہ اس میں نص کتاب کی مخالفت نہیں ہے۔پھر غزالی نے بیان کیا کہ مسلمانوں کو بطور ڈھال دشمن کے استعمال کرنے پر قتل مسلمین کی اجازت دی گئی۔اور اس سلسلے میں اجتہاد کا اعتبار کیا گیا۔تو اجتہاد کرنے والے

نے دشمن سے مقابلہ کو خاص مانا جب کہ مسلمانوں سے ضرر کو دور کرنے کو عام مانا۔ اس پر بطور دلیل یہ قرآنی آیت دی:

﴿وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَاَعَدَّ لَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا﴾(44)

ترجمہ: (جو شخص کسی مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کی سزا دوزخ ہے اور لمبے عرصہ تک اس میں رہے گا اور اس پر اللہ کا غضب ہو گا اور اس پر اللہ لعنت کرے گا اور اس نے اس کے لیے زبردست عذاب تیار کر رکھا ہے۔)

تیسری قسم

ابو حفص نے لکھا تیسری قسم وہ ہے جس میں نہ تو الغاء کا اور نہ ہی نص معین کا اعتبار کیا گیا ہو اسے مرسل کہتے ہیں اور اس حوالے سے جو حکم مربوط ہو اسے "استصلاح" اور " استدلال" کہتے ہیں۔

اُبیاری کہتے ہیں کہ " استدلال" سے مراد ہے حکم ربط، مناسب معنی سے کرنا جس کی کوئی اصل موجود نہ ہو، اس طرح وہ حکم حاصل ہوتا ہے جو سادہ مصلحت سے موافق ہوتا ہے یا اس سے مصلحت راجحہ ملتی ہے یا پھر مفسدت کا حکم ملتا ہے جو اس کی مانند ہو یا اس کے مساوی ہو اور وہ بھی اصل معین پر نہ ہو۔(45) علماء کا استصلاح کے بارے میں اختلاف ہے یعنی تیسری قسم پر عمل کے اعتبار سے تین مذاہب میں بٹ گئے:

پہلی رائے: جنہوں نے استصلاح کا انکار کیا اور ہر اس معنی کے اتباع پر اقتصار کیا جس کی کوئی اصل ہو۔

دوسری رائے: ان اسبابِ استصلاح اور استصواب کی اتباع کا جواز کیا جو شریعت میں بیان کردہ مصالح کے قریب ترین ہیں یا اگر دور بھی ہیں تو وہ اصول ثلاثہ (قرآن، سنت، اجماع) سے متصادم نہ ہوں۔

تیسری رائے: معنی کا تمسک کرنا ایسا مفہوم لینا جس پر کوئی نص بطور سند دلیل نہ ہو مگر یہ شرط ہو کہ وہ ان معانی کے قریب ہوں جو اصول ثابتہ کے معانی ہوں۔

امام شافعی استصلاح کا مطلقاً انکار نہیں کرتے، جیسا کہ متاخرین شوافع نے ان کی طرف منسوب کیا اور استاذ خلاف کی بھی یہی رائے ہے۔ وہ لکھتے ہیں: " شافعی اور ان کے متبعین کی رائے یہ ہے کہ استصلاح کے ذریعے استنباط نہ کیا جائے گا۔ اور جس نے استصلاح سے کام لیا گویا کہ اس نے شریعت بنائی، جس نے استحسان کیا اس نے خواہش نفس کی پیروی کی۔(46)

مذہب شافعیہ میں ایسے نظریات فقہیہ موجود ہیں جو مصلحہ مرسلہ ہی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ کہ وہ ان حیوانوں کے تلف کرنے کو مباح کہتے ہیں جن پر سوار ہو کر کفار مسلمانوں سے قتال کریں۔ اسی طرح وہ کفار کے درختوں اور پودوں کو تلف کرنے کو بھی مباح کہتے ہیں جب کہ جنگی حکمت عملی میں انہیں تلف کرنے سے دشمن پر

قابو پانے میں مدد ملے۔اسی حوالے سے تضمین الصناع میں بھی مصلحت کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔اس کا تعلق معاشرے کی اقتصادیات سے ہے۔ابن قدامہ (47) ''جنۃالناظر'' میں لکھتے ہیں کہ شافعی کی مصالح کے سلسلے میں امام مالک کی مخالفت ظاہر نہیں ہوتی۔امام مالک کہتے ہیں کہ مجتہد جب شریعت کے نصوص کا اِستقراء کرے تو وہ اپنے اس علم سے جزئی اور کلی مصالح، دونوں میں رعایت کا خیال رکھے۔

ہر مصلحت اپنی جنس کے لحاظ سے معتبرہ ہوتی ہے۔تاہم اس قاعدے سے ہر وہ مصلحت مستثنیٰ ہے جو اصول شریعت میں سے کسی اصل سے ٹکراتی ہو اور جو کچھ اصحاب شافعی نے امام شافعی سے بیان کیا ہے وہ اس بات کے مخالف نہیں۔

امام احمد بن حنبل ''استصلاح'' کے حوالے سے امام مالک سے متفق ہیں۔ مشہور ہے کہ امام ابو حنیفہ ''استصلاح'' کو نہیں مانتے جب کہ وہ ''استحسان'' کی رائے رکھتے ہیں اور اس کی انواع میں ''عرف، ضرورت اور مصلحت'' کو شمار کرتے ہیں۔ہر حال میں جس شخصیت نے مصالح مرسلہ کا نام لیا اور اس حوالے سے مشہور ہوئے وہ امام مالک اور ان کے مذہب کے لوگ ہیں۔مالکیہ نے مصلحت مرسلہ پر عمل کی تین شروط مقرر کی ہیں:

پہلی یہ کہ مصلحت مرسلہ کو مقاصد شریعت کے موافق ہونا چاہیے وہ شریعت کے اصول اور دلائل میں سے کسی کے منافی نہ ہو۔

دوسری شرط یہ کہ مصلحت مرسلہ اپنی ذات میں معقول ہو۔انہیں پیش کرنے پر عقول انہیں فوراً قبول کر لیں۔

تیسری شرط یہ کہ انہیں اختیار کرنے کی وجہ، دین کی کسی ضرورت کی حفاظت یا حرج کو رفع کرنا لازم ہو،[48] جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (49)

ترجمہ: (اور اس نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔)

شیعہ زیدیہ نے مذہب استصلاح کو لیا اور اسے قیاس کا نام دیا۔ان کی شروط بھی مالکیہ والی ہی ہیں۔ظاہریہ نے مصلحت مرسلہ کو قیاس کی ایک نوع مانا اور وہ قیاس پر عمل نہیں کرتے۔

غزالی کی رائے میں ''مناسب'' اگر حاجیات اور ضروریات سے نچلے درجے میں تحسینیات کی قبیل سے ہوں تو یہ مقبول نہیں۔

علال فاسی کی رائے میں مصلحت مرسلہ کو لینا ایسے علماء کی شان ہے جو درجہ اجتہاد پر فائز ہیں۔انہیں مقاصد شریعت کا ادراک ہوتا ہے اور وہ انہیں دلائل کلیہ کے راستے سے استعمال کرتے ہیں۔یہ طریقہ مبنی بر احتیاط

ہے تاکہ مصلحت کے دعوی پر تب تک فتوی جاری نہ کیا جائے جب تک کہ وہ کسی اصل عام کے تحت درج نہ ہو جائے یاپھر جب تک وہ عمومی مقصد شرعی کو پانہ لے۔

خلاصہ کلام

خلاصہ کلام یہ کہ ابن عاشور نے مصلحت مقصد کے معنی میں لیاہے اور پھر اس کی دو قسمیں مقاصد خاصہ وعامہ کو زیر بحث لایاہے اس طرح مصلحت، مقصد شریعت کا ہی دوسرا نام ہے۔ جبکہ علال فاسی نے مصلحت کو ایسے تین قواعد فقہیہ کی روشنی میں زیر بحث لایاہے جنہیں قرآن وسنت کے واضح دلائل سے حاصل کیا گیاہے۔ان کا نتیجہ بھی اجتماعیت یعنی ''امت'' کے تحفظ کی صورت میں نکلتاہے۔ علال فاسی نے مالکی فقہی اصول مصلحت مرسلہ کو تفصیلا لکھاہے۔اور واضح کیاہے کہ جب قطعی اصول کتاب وسنت میں نئے پیش آمدہ مسئلے پر کوئی حکم نہ ملے تو قرآن وسنت میں موجود واضح دلائل و قواعد کلیہ کو بنیاد بناکر سامنے رکھتے ہوئے نظری دلائل پر عمل جیسا کہ مصلحت مرسلہ پر حکم کو رکھنا،اصل عملِ اجتہاد پر ہے۔

حوالہ جات وحواشی

1۔ ابن عاشور(۱۲۹۶ھ۔۱۳۹۳ھ/ ۱۸۷۹۔۱۹۷۳م) تونس کے بیسویں صدی کے مشہور فقیہ اور اصولی ہیں۔ مقاصد شریعت پر لکھی جانے والی پہلی مکمل کتاب کے مصنف تھے۔

2۔ ابن عاشور، محمد طاہر، مقاصد الشریعۃ الِاسلامیۃ، تحقیق و دراسۃ محمد طاہر میساوی، اردن: دارالنفائس ، ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۱م،ط۲،ص۲۰۰۔

3۔ ذھبی مصر سے تعلق رکھنے والے قاضی عضد الدین ابوالفضل عبد الرحمان بن احمد ایجی بکری مطرزی شیرازی(۶۸۰ھ-۷۵۶ھ)شافعی فقیہ، قاضی، متکلم اور فلسفی تھے۔وہ نسل ابو بکر اور کبار علماءاہل سنت اشعری تھے۔ خیر الدین زرکلی نے انہیں اصول، معانی اور عربیت کا عالم لکھاہے۔ابن حجر عسقلانی نے '' الدرر الکامنۃ فی آعیان المائۃالثامنۃ'' میں اور جلال الدین سیوطی نے '' بغیۃالوعاۃ فی طبقات اللغویین والنحاۃ اور تاج الدین سبکی نے '' طبقات الشافعیۃالکبریٰ'' ان کا ذکر کیاہے۔

4۔ عضد ایجی، عبد الرحمٰن احمد ابن عبد الغفار، قاضی، شرح مختصر المنتھی السول والامل لِابن حاجب، اسلام بول: مطبعۃالعالم،۱۳۰۱ھ،ج۲/ص۲۳۹۔

5۔ ایضا، شرح المواقف، طبع الأستانہ،اھ،ج۳/ص۱۵۸، ۱۴۶؛بحوالہ ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الِاسلامیۃ، ص۲۰۰۔

6۔ مال میں تصرف پر پابندی لگانا حجر کہلاتاہے۔(دیکھیے فقہ کی کوئی بھی کتاب، باب الحجر)

7۔ خون بہا کو دیت کہتے ہیں۔(دیکھیے فقہ کی کوئی بھی کتاب، باب الدیت)

8۔ سورۃ البقرۃ ۲: ۲۳۷

9۔ قرافی، احمد ابن ادریس ابن عبد الرحمٰن، شہاب الدین، شرح تنقیح الفصول فی الاصول، مصر: المطبعۃ الخیریۃ، ۱۳۰۶ھ، ص ۸۷

10۔ ابو اسحاق الشاطبیؒ (۷۲۰ھ۔۷۹۰ھ/ ۱۳۲۰۔۱۳۸۸م) اندلس سے تعلق رکھنے والے مالکی فقیہ اور اصولی ہیں۔ ان کی مشہور کتاب "الموافقات فی اصول الشریعۃ" اور "الاعتصام" ہیں۔

11۔ دیکھیے: شاطبیؒ، ابراہیم بن موسیٰ، ابو اسحاق، الموافقات فی اصول الشریعۃ، مصر: دار الفکر العربی، ج ۲/ص ۲۵، ۲۶۔

12۔ ڈاکٹر اسماعیل حسنی (۱۹۶۳م) مراکش سے تعلق رکھنے والے فقیہ ہیں۔ وہ ۱۹۹۳ء سے مراکش یونیورسٹی میں اسلامی قانون اور مقاصد شریعت پڑھا رہے ہیں۔ انہیں اپنی کتاب: علم المقاصد الاعلام، المجالات، المفاہیم پر ۲۰۰۳ء میں عبداللہ گینون ایوارڈ دیا گیا یہ حماد بن خلیفہ یونیورسٹی کے ممبر ہیں۔ (مرکز دراسات التشریع الاسلامی و الاخلاق، https://www.cilecenter.org accessed on 29 Jan 2020 at 9:17 pm)۔

13۔ اصولیین سے مراد اصول فقہ کے ماہرین ہیں۔

14۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۱۵۵

15۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۸۷۔

16۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۱۰

17۔ شاطبیؒ، الموافقات، ج ۲، ص ۳۷۔

18۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۱۴۸۔

19۔ دیکھیے: ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۱۸۵۔

20۔ علال فاسی (۱۹۱۰۔۱۹۷۴م) مراکشی سیاستدان، مصنف، شاعر، فقیہ اور اصولی تھے۔

21۔ علال فاسی، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ و مکارمھا، لبنان: مطابع دار الکتاب بدار البیضاء، ۱۹۶۳م، ص ۱۸۱

22۔ فاسی، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ و مکارمھا، ص ۱۸۱

23۔ فاسی، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ و مکارمھا، ص ۱۸۲

24۔ فاسی، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ و مکارمھا، ص ۱۸۴

25۔ علال فاسی، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ و مکارمھا، ص ۱۸۱

26۔ ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۲۰۰

27۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۲۰۲، ۲۵۳ تا ۲۵۸۔

28۔ ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۲۰۲۔

29۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی جماعت اسلامی پاکستان کے بانی اور کئی کتب مثلاً تفہیم القرآن، پردہ اور تنقیحات کے مؤلف ہیں۔ آپ نے ۱۹۷۹ء میں وفات پائی۔

30۔ بحوالہ محمد مشتاق، فیس بک ۱۱۔۱۔۲۰۱۹، ۱۲:۱۲ pm

31۔ سورۃ النساء ۴: ۵

32۔ سورۃ البقرۃ ۲: ۲۱۹

33۔ عزالدین بن عبدالسلام، قواعد الاحکام فی اصلاح الانعام، لبنان: دار ابن حزم، ۱۴۲۴ھ/۲۰۰۳م، ج ۱/ص ۱۰۴

34۔ سید محمد رشید رضا (۱۸۶۵۔۱۹۳۵م) تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ اور عربی ادب کے ماہر تھے۔ ان کی وجہ شہرت تفسیر المنار ہے۔ (www.wikipedia,org, accessed on 29 January 2020 (at 9: 20 pm

35۔ محمد عبدہ (۱۸۴۹ء-۱۹۰۵ء) مصر کے ایک عظیم سنی، سلفی اور اسلامی جدیدت پسند عالم تھے۔ وہ جمال الدین افغانی سے متاثر تھے۔ علامہ رشید رضا، ابوالکلام آزاد، محمد اسد ان کے افکار سے متاثر ہوئے۔ مصر میں مسلمانوں کے بعد ایک کثیر تعداد عیسائیوں کی تھی چنانچہ عبدہ چاہتے تھے کہ مسلمان اور عیسائی ہاتھ میں ہاتھ ڈال کر آگے بڑھیں اور قران اور انجیل کا مطالعہ کریں۔ وہ کثرت ازواج کے خلاف تھے۔ وہ اپنے استاد جمال الدین افغانی کی طرح فری میسنز میں بھی سیاسی و سماجی ضروریات کے تحت شامل ہوئے۔ وہ تمام مذاہب میں اتحاد کے داعی تھے۔ وہ سنی شیعہ اتحاد کے داعی بھی تھے۔ اس سلسلے میں وہ بہائی مذہب کے بانی کے بیٹے عبدالبہاء سے ملے۔ ان کے شاگردوں کا کہنا ہے کہ انہیں بہائیت کی الگ مذہبی کتاب کے بارے میں معلوم نہ تھا۔ وہ انہیں شیعوں کا ہی ایک فرقہ جانتے تھے۔ انہیں اپنے جدت پسند افکار کے باعث جدید معتزلہ میں شمار کیا جاتا ہے۔
تفصیل کے لیے دیکھیے: en.m.wikipedia.org(Muhammad Abduh)accessed on May 8th ,2019 at 1:45 p.m.

36۔ محمد رشید رضا، نداء للجنس اللطیف: حقوق النساء فی الاسلام و حظھن من الاصلاح المحمدی العام، مصر: دار المنار، ص ۳۹

37۔ سورۃ النساء ۴: ۳

38۔ سورۃ النساء ۴: ۳

39۔ علال فاسی۔ مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۱۸۴۔

40۔ علال فاسی، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ و مکارمھا، ص ۱۴۲-۱۴۷

41۔ علال فاسی، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ و مکارمھا، ص ۱۴۳

42۔ ڈاکٹر مصطفی زید (۱۳۹۸ھ) اسلامی قانون کے ماہر تھے۔

43۔ ابو الحفص عمر الفاسی، شرح لامیۃ الزقاق (من نسخۃ مخطوطۃ و کان قد طبع بالمطبعۃ الحجریۃ بفاس) بحوالہ مقاصد ص ۱۴۳، ۱۴۴۔

44۔ سورۃ النساء ۴: ۹۳

45۔ ابو الحفص عمر الفاسی، شرح لامیۃ الزقاق، بحوالہ مقاصد ص ۱۴۳، ۱۴۴

46۔ عبد الوھاب خلاف، مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ، ص ۷۴

47۔ یہ عبد اللہ بن محمد بن قدامہ (۵۴۱ھ۔ ۶۲۰ھ) ہیں۔ ان کا شمار حنبلی علماء میں ہوتا ہے۔ ان کی کتب: المغنی، راضۃ الناظر وجنۃ المناظر ہیں۔ (الاعلام، ۴/۶۷)

48۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: شاطبیؒ، ابراہیم بن موسیٰ، ابو اسحاق، الاعتصام، مصر: دار التراث العربی، ج ۲/ص ۳۰۷۔ ۳۱۴

49۔ سورۃ الحج ۲۲: ۷۸