

مقاصد شریعت بطور خارجی معیار نقد: ائمہ اربعہ کی اصولی آرا کا تجزیہ

MAQĀSĪD AL-SHARĪ'AH AS AN EXTERNAL CRITERION OF ḤADĪTH CRITICISM: AN ANALYSIS OF THE UṢŪLĪ POSITIONS OF THE FOUR IMAMS

Ihsan ur Rahman Ghauri,

Associate Professor, Institute of Islamic Studies, PU, Pakistan

Abstract

Alongside the internal criteria of isnād and matn, a further criterion has long figured in debates over the acceptance and rejection of ḥadīth: one drawn not from the report itself but from the overall temper of the Sharī'ah and its universal purposes. Was this criterion actually operative among the four imams, and if so at what level? This article advances a two-part thesis. First, maqāṣid al-sharī'ah as a codified technical system did not exist in their period; it is the product of the later synthesis of al-Juwaynī, al-Ghazālī and above all al-Shāṭibī, so reading them as "maqāṣidī critics" is an anachronism. Second, the underlying practice that would later receive maqāṣidī vocabulary was nonetheless present: the assessment of reports against the settled principles and universal rules of the law. All four imams accepted this practice; they differed on where such universal rules are derived from and what evidentiary weight they carry. The article closes by examining the gravest objection to this method — its circularity — and proposes several constraints for contemporary maqāṣidī criticism of ḥadīth.

Keywords: Maqāṣid al-Sharī'ah (Objectives of Islamic Law), Maṣlaḥah (Public Interest / Welfare), Ta'līl al-Aḥkām (Rationale/Causation of Legal Rulings), Qawā'id Kullīyyah (Universal Legal Maxims / Comprehensive Rules), External Standard of Criticism (Exogenous Criteria for Critique), Naqd al-Matn (Textual Criticism, specifically of Hadith), Khabar al-Wāḥid (Solitary / Isolated Report), The Four Imams (A'imma Arba'ah), Dawrī Istidlāl (Circular Reasoning / Circular Argument).

تعارف

معاصر اسلامی فکر میں "مقاصد شریعت" ایک ایسی اصطلاح بن چکی ہے جو تقریباً ہر اصولی بحث میں دخیل ہے، اور نقدِ حدیث بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ متعدد جدید مصنفین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کوئی روایت خواہ سنداً صحیح ہو، اگر وہ شریعت کے کلی مقاصد — حفظِ دین، نفس، عقل، نسل اور مال — سے متصادم ہو تو اسے قبول نہیں کیا جاسکتا۔ اس دعوے کی تائید میں عموماً ائمہ اربعہ کے بعض اطلاقی فیصلوں کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ دوسری طرف ایک دوسرا حلقہ اس منہج کو "نصوص پر عقل کی حکومت" قرار دے کر مسترد کرتا ہے۔

یہ مقالہ ان دونوں مواقف کو براہِ راست فیصلہ کرنے کے بجائے ایک مقدم سوال اٹھاتا ہے: کیا ائمہ اربعہ کے ہاں مقاصد واقعی ایک معیارِ نقد تھے؟ اس سوال کا جواب دیے بغیر نہ اس منہج کی تائید ممکن ہے نہ تردید، کیونکہ دونوں فریق اپنے دعوے کی تاریخی بنیاد ائمہ ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ چنانچہ اصل تحقیقی مسئلہ تاریخی و اصولی دونوں نوعیت کا ہے: پہلے یہ متعین کرنا کہ ائمہ کے ہاں کیا تھا، پھر یہ جانچنا کہ آیا اسے آج کی مقاصدی زبان میں منتقل کرنا جائز ہے۔

یہ مقالہ پانچ سوالات کے گرد منظم ہے۔ اول، "مقاصد" کی اصطلاحی حدود کیا ہیں اور یہ مصلحہ، حکمت، حکم، تعلیل اور معقول نص جیسی متبادر اصطلاحات سے کس طرح ممتاز ہے؟ دوم، مقاصدی شعور کی تاریخی تشکیل کن مراحل سے گزری اور اسے اصولی زبان کب ملی؟ سوم، ائمہ اربعہ کے ہاں اس شعور کے عملی مظاہر کیا ہیں اور ان کا اصولی جواز کیا ہے؟ چہارم، مقاصد کو معیارِ نقد بنانے پر کیا اعتراضات وارد ہوتے ہیں اور ان میں سب سے مضبوط کون سا ہے؟ پنجم، معاصر مقاصدی نقدِ حدیث کے لیے کون سے ضابطے ناگزیر ہیں؟

مقاصد پر جدید علمی ادب خاصاً وسیع ہے، مگر اس کا بیشتر حصہ فقہ واجتہاد سے متعلق ہے، نقدِ حدیث سے نہیں۔ فیلیسیٹاس اوپویس (Felicitas Opwis) نے مصلحہ کے اصولی ارتقا پر ایک نہایت دقیق تاریخی مطالعہ پیش کیا ہے، جس میں غزالیؒ سے طوئیؒ اور شاطبیؒ تک اس تصور کی بدلتی ہوئی حیثیت کا تجزیہ ہے۔¹ وائل حلاق نے مقاصد کو اصولی نظام کے مجموعی ڈھانچے میں رکھ کر دیکھا اور یہ سوال اٹھایا کہ آیا شاطبیؒ کا نظام واقعتاً وہ انقلاب تھا جو اسے قرار دیا جاتا ہے۔² انور ایمون (Anver Emon) نے تعلیل احکام کی بحث کو "فطری قانون" کے تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔³ جاسر عودہ نے مقاصد کو نظامی تجزیہ (systems theory) کی زبان میں پیش کیا، جس پر اصولی حلقوں سے خاصی تنقید بھی ہوئی۔⁴

نقدِ حدیث سے براہِ راست متعلق کام میں یوسف القرضاویؒ کی کیف متعامل مع السنۃ النبویۃ اور محمد الغزالیؒ کی السنۃ النبویۃ بین آہل الفقہ وآہل الحدیث سب سے زیادہ اثر انداز رہیں، اور دونوں پر شدید علمی ردِ عمل بھی سامنے آیا۔⁵ مغربی علمی روایت میں جو ناقدین براؤن کا وہ مقالہ خاص اہمیت رکھتا ہے جس میں انہوں نے یہ ثابت کیا کہ ابتدائی محدثین مثنیٰ نقد کرتے تھے، البتہ وہ اسے اسنادی زبان میں بیان کرتے تھے۔⁶ تاہم ائمہ اربعہ کے ہاں مقاصد نقد کا ایک مربوط تقابلی مطالعہ اب تک نہیں ہوا، اور یہی خلا اس مقالے کا محلِ کار ہے۔

مقالے کا منہج تاریخی، تجزیاتی اور تقابلی ہے۔ بنیادی مآخذ میں حنفی موقف کے لیے لمحیہ علیؒ آہل المدینہ، أصول السرخسی اور دبوسیؒ کی تقویم الادلۃ؛ مالکی کے لیے لموطا، المدونہ اور شاطبیؒ کی لموافقات؛ شافعی کے لیے الرسالۃ اور الامم (بالخصوص ابطال الاستحسان)؛ اور حنبلی کے لیے اعلام الموقوعین و مجموع الفتاوی شامل ہیں۔ اس کے علاوہ نقدِ متن کے قواعد کے لیے خطیب بغدادیؒ کی الکفایۃ اور ابن القیمؒ کی المنار المنصف کو مرکزی حیثیت دی گئی ہے۔

ایک منہجی احتیاط شروع ہی میں ضروری ہے۔ اس مقالے میں "ائمہ اربعہ کا مقاصدی منہج" کی تعبیر ایک تعمیری اصطلاح ہے، نہ کہ ان کی اپنی اصطلاح۔ جہاں بعد کی تدوین سے استفادہ کیا گیا ہے وہاں اسے امام کے صریح قول کے مساوی نہیں سمجھا گیا۔ یہ احتیاط اس لیے ناگزیر ہے کہ اس موضوع پر معاصر ادب کی سب سے بڑی کمزوری یہی زمانی خلط ہے۔

الف: مقاصد کی مفہومی تشکیل اور متجاور اصطلاحات سے تفریق

تمہید میں یہ طے ہوا کہ اس بحث کی سب سے بڑی خرابی اصطلاحی خلط ہے۔ چنانچہ پہلا لازمی قدم یہ ہے کہ "مقاصد" کی حدود متعین کی جائیں اور اسے ان متجاور تصورات سے الگ کیا جائے جن کے ساتھ اسے عموماً خلط کر دیا جاتا ہے۔ یہ فصل اسی تحدید کے لیے مخصوص ہے، کیونکہ اس کے بغیر ائمہ کے مواقف کا موازنہ ممکن نہیں۔

¹ Felicitas Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Leiden: Brill, 2010).

² Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) خصوصاً باب 4.

³ Anver M. Emon, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008).

⁵ یوسف القرضاوی، کیف متعامل مع السنۃ النبویۃ: معالم وضوابط (المنصورۃ: دار الوفاء، 1992 م)؛ محمد الغزالی، السنۃ النبویۃ بین آہل الفقہ وآہل الحدیث (القاهرۃ: دار الشروق، 1989 م)۔

⁶ Jonathan A. C. Brown, "How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find," *Islamic Law and Society* 15, no. 2 (2008): 143–184.

۱۔ لغوی و اصطلاحی مفہوم

"مقصد" قصد سے ماخوذ ہے، جس کا مفہوم ارادہ، رخ اور اعتدال ہے۔ اصطلاحی طور پر مقاصد شریعت سے مراد وہ کلی غایت ہیں جو شارع نے احکام کی تشریح سے پیش نظر رکھی ہیں۔ ابن عاشور کی تعریف اس باب میں سب سے جامع ہے، جس کے مطابق مقاصد وہ معانی و حکمتیں ہیں جو شارع کے ہاں تشریح کی تمام یا اکثر حالتوں میں ملحوظ ہیں۔⁷ غزالی نے المستصفیٰ میں مقصود شرع کی پانچ اصول (دین، نفس، عقل، نسل، مال) کے طور پر نشانہ دی ہیں اور ان کے تحفظ کو ضروریات قرار دیا،⁸ اور شاطبی نے انہیں ضروریات، حاجیات اور تحسینات کے تین مدارج میں مرتب کیا۔⁹

ہمارے موضوع کے لیے اس تعریف میں ایک قید کا اضافہ ضروری ہے۔ فقہ حدیث کے تناظر میں مقاصد سے مراد وہ قواعد کلیہ ہیں جو نصوص کے استقراء سے اخذ ہوئے ہوں اور جن پر شریعت کا مجموعی مزاج دلالت کرتا ہو۔ یہ قید اس لیے لازمی ہے کہ اس کے بغیر مقاصد ایک ذاتی اندازہ بن جاتے ہیں، اور یہی وہ خطرہ ہے جس کی طرف اس منہج کے ناقدین توجہ دلاتے ہیں۔ یہ نکتہ پوری فصل کے مرکزی موضوع سے براہ راست مربوط ہے، کیونکہ اسی سے یہ طے ہو گا کہ مقاصد ایک قابل ضبط معیار ہیں یا ایک کھلا دروازہ۔

۲۔ متجاور اصطلاحات سے تفریق

کم از کم پانچ اصطلاحات ایسی ہیں جن سے مقاصد کو ممتاز کرنا ضروری ہے۔ علتِ حکم (ratio legis) وہ منضبط وصف ہے جس پر حکم مرتب ہوتا ہے، جیسے شراب میں اسکار؛ یہ جزوی اور منضبط ہوتی ہے۔ حکمتِ حکم (rationale/wisdom) وہ مصلحت ہے جس کے حصول کے لیے حکم مقرر ہوا، جیسے عقل کا تحفظ؛ یہ عموماً غیر منضبط ہوتی ہے، اسی لیے جمہور اصولیین اسے مدارِ حکم نہیں بناتے۔ مصلحہ (public interest) ایک وسیع تر تصور ہے جو مقصد کے حصول کے وسیلے پر دلالت کرتا ہے۔ معقولِ نص حنفی اصطلاح ہے، یعنی وہ معنی جو نص سے مفہوم ہو اور جس پر حکم کو دیگر صورتوں تک وسعت دی جاسکے۔ عقلی قرینہ وہ جانچ ہے جو خالص عقلی محال یا تناقض پر مبنی ہو، اور جو مقاصد سے پہلے کا اور اس سے زیادہ قطعی معیار ہے۔

یہ تفریق محض لغوی نہیں۔ اگر مقاصد کو حکمت کے مساوی سمجھ لیا جائے تو ہر روایت کو "حکمت کے خلاف" کہہ کر رد کیا جاسکے گا؛ اور اگر انہیں علت کے مساوی سمجھا جائے تو مقاصد اپنی کلیت کھو دیں گے۔ ائمہ اربعہ کے مابین جو اختلاف ہم آگے دیکھیں گے، اس کا بڑا حصہ دراصل اسی امر پر ہے کہ حکم کی بنیاد علت پر رکھی جائے یا حکمت پر۔ اور یہی اس فصل کا مرکزی نکتہ ہے۔

۳۔ مقاصد بطور "خارجی" معیار: ایک ضروری تنقیح

فقہ حدیث کے معیارات کو تین درجوں میں رکھا جاسکتا ہے: سندی (راوی و اتصال)، متنی و داغلی (رکاکت لفظ، مبالغہ، اضطراب)، اور خارجی (روایت سے باہر کے شواہد)۔ مقاصد اسی تیسرے درجے میں آتے ہیں، کیونکہ وہ روایت کے اندرونی ڈھانچے کو نہیں بلکہ اس کے شریعت کے مجموعی نظام سے تعلق کو جانچتے ہیں۔ یہاں ایک اہم تنقیح ضروری ہے۔ مقاصد بذاتِ خود نصوص سے ماخوذ ہیں، لہذا وہ خالص "خارجی" نہیں۔ درست تعبیر یہ ہے کہ وہ زیرِ نظر روایت کے اعتبار سے خارجی ہیں، مگر مجموعہ شریعت کے اعتبار سے داغلی۔ گویا وہ ایک روایت کو دیگر نصوص کے مجموعی استقراء کی روشنی میں پرکھتے ہیں۔ اس تنقیح کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے وہ

⁷ محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، تحقیق محمد الطاهر المیسادی (عمان: دار النفائس، 2001 م)، القسم الاول۔

⁸ ابو حامد الغزالی، المستصفیٰ من علم الاصول، تحقیق حمزہ بن زہیر حافظ (المدينة المنورة: دار الفکر، 1413ھ)، ج 1: مسألة المصلحة المرسلۃ۔

⁹ اسحاق الشاطبی، الموافقات، تحقیق مشہور بن حسن آل سلمان (البحر: دار ابن عثمان، 1417ھ/1997 م)، ج 2: کتاب المقاصد۔

اعتراض بڑی حد تک کمزور ہو جاتا ہے کہ مقاصدی نقد "نص پر عقل کو حاکم" بناتا ہے؛ حقیقت میں وہ "جزوی نص پر کلی نصوص" کو حاکم بناتا ہے۔ تاہم اسی سے ایک نیا اور زیادہ سنگین اعتراض بھی پیدا ہوتا ہے، یعنی دوری استدلال کا، جس کا تفصیلی جائزہ فصل ہفتم میں آئے گا۔

۱۔۴ قدیم محدثانہ ادب میں اس معیار کی موجودگی

یہ سمجھنا غلط ہو گا کہ متن کو شریعت کے کلی اصولوں پر پرکھنے کا تصور فقہاء تک محدود تھا۔ خطیب بغدادیؒ نے الکفایۃ میں صراحت کی ہے کہ خبر واحد اس وقت مردود ہوگی جب وہ عقل کے حکم، کتاب اللہ کے محکم، سنت متواترہ، یا اجماع کے خلاف ہو۔¹⁰ اسی طرح ابن الجوزیؒ نے موضوعات کی پہچان کے لیے یہ قاعدہ دیا کہ جو روایت اصول شریعت کے مخالف ہو وہ باطل ہے،¹¹ اور ابن القیمؒ نے المنار المنیف میں وضع کی علامات میں شریعت کے مسلم اصولوں سے تضاد، عقل کا انکار، اور معمولی عمل پر بے تحاشا ثواب یا معمولی گناہ پر بے تحاشا وعید کو شمار کیا۔¹²

یہ حوالے ہمارے موضوع کے لیے فیصلہ کن اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ متن کو شریعت کے مجموعی مزاج پر پرکھنے کا اصول محدثین اور فقہاء دونوں کے ہاں مسلم تھا۔ اختلاف اصول میں نہیں بلکہ اس کے اطلاقی کی وسعت میں تھا: محدثین اسے بنیادی طور پر موضوعات و منکرات کی پہچان تک محدود رکھتے تھے، جبکہ بعض فقہاء نے اسے صحیح السند روایات کے حکمی اثر تک وسیع کر دیا۔ یہی وسعت اس پوری بحث کا اصل میدان ہے۔ اس فصل سے چار نتائج نکلتے ہیں۔ اول، مقاصد کو علت، حکمت، مصلحہ اور عقلی قرینے سے ممتاز رکھنا ناگزیر ہے، ورنہ بحث بے ضابطہ ہو جاتی ہے۔ دوم، مقاصد کو معیار نقد بنانے کے لیے انہیں نصوص کے استقراء سے اخذ ہونے کی قید لازمی ہے۔ سوم، مقاصد "نسبتاً خارجی" معیار ہیں: زیر نظر روایت کے اعتبار سے خارجی، مجموعہ نصوص کے اعتبار سے داخلی۔ چہارم، متن کو کلی اصولوں پر پرکھنے کا رویہ خود محدثانہ ادب میں موجود ہے، لہذا اسے فقہاء کی ایجاد کہنا درست نہیں۔

ب: تاریخی ارتقا۔ تعلیل احکام سے نظام مقاصد تک

پچھلی فصل میں یہ واضح ہوا کہ مقاصد ایک مرتب اصطلاحی نظام ہیں۔ اب یہ دیکھنا ضروری ہے کہ یہ نظام کب اور کیوں وجود میں آیا، اور ائمہ اربعہ اس ارتقائی خط پر کہاں کھڑے ہیں۔ اس فصل کا مرکزی دعویٰ یہ ہے کہ ائمہ کے ہاں مقاصدی شعور موجود تھا مگر مقاصدی نظام موجود نہیں تھا، اور اس فرق کو نظر انداز کرنا معاصر ادب کی سب سے بڑی غامی ہے۔

۲۔۱ ابتدائی دور: تعلیل بطور فقہی رویہ

صحابہ کے فیصلوں میں احکام کی غایت کا لحاظ ایک نمایاں خصوصیت ہے۔ سیدنا عمرؓ کا وہ فیصلہ کہ قحط کے سال چوری کی حد جاری نہ کی جائے، اور مؤلفہ قلوب کا حصہ روک دینا، ایسے واقعات ہیں جنہیں بعد کے مقاصدی ادب میں مسلسل بطور شاہد پیش کیا گیا۔ تاہم یہاں توازن ضروری ہے: ان واقعات کی متبادل تعبیریں بھی موجود ہیں، اور بہت سے اصولیین نے انہیں مقاصد کی حیثیت کے بجائے نص کے محل و شرائط کی تحقیق پر محمول کیا ہے۔ چنانچہ انہیں مقاصدی منہج کی قطعی دلیل بنانا استدلالی اعتبار سے کمزور ہے، اگرچہ وہ اس شعور کے وجود پر ضرور دلالت کرتے ہیں۔

¹⁰ الخطیب البغدادی، الکفایۃ فی علم الروایۃ، تحقیق أبو عبد اللہ السورقی و ابراہیم حمادی المدنی (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت)، باب ما یؤید خبر الواحد۔

¹¹ ابن الجوزی، الموضوعات، تحقیق عبد الرحمن محمد عثمان (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1386ھ/1966م)، المقدمة۔

¹² ابن قیم الجوزی، المنار المنیف فی الصحیح والضعیف، تحقیق عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیة، 1390ھ/1970م)۔

اس مرحلے کی اہم بات یہ ہے کہ تعلیل ابھی ایک اصولی نظریہ نہیں بلکہ ایک عملی رویہ تھی۔ یہی وہ خام مواد ہے جس سے بعد میں مقاصد کا نظام تعمیر ہوا، اور یہی اس فصل کے مرکزی دعوے کی پہلی کڑی ہے۔

۲۔۲ عہد ائمہ: قیاس، استحسان اور مصالح

دوسری صدی میں یہ رویہ تین اصطلاحی صورتوں میں ظاہر ہوا: قیاس، جو علت کی بنیاد پر حکم کی توسیع ہے؛ استحسان، جو ظاہری قیاس سے عدول کر کے ایک قوی تر دلیل یا مصلحت کی طرف رجوع ہے؛ اور مصالح مرسلہ، جو ایسی مصلحتیں ہیں جن کی شارع نے نہ تصدیق کی نہ تردید۔ یہ تینوں اصطلاحات مقاصدی نظام کی پیش رو ہیں، مگر ان میں سے کوئی بھی خود کو "مقاصد" نہیں کہتی۔

اسی زمانے میں ان اصطلاحات پر شدید اصولی مناظرہ بھی شروع ہو گیا۔ امام شافعیؒ کا ابطال الاستحسان اس مناظرے کی سب سے اہم دستاویز ہے، جس میں انہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ استحسان بغیر دلیل کے لذت پسندی ہے اور جو شخص استحسان کرتا ہے وہ گویا خود شارع بن بیٹھتا ہے۔¹³ یہ تنقید ہمارے موضوع کے لیے مرکزی اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ مقاصدی نقد پر آج جو سب سے بڑا اعتراض ہوتا ہے وہ بنیادی طور پر شافعیؒ ہی کی اس تنقید کی توسیع ہے۔

۲۔۳ تدوینی مرحلہ: غزالیؒ اور عز بن عبد السلامؒ

پانچویں صدی میں امام الحرمین جوینیؒ نے البرہان میں مصلحت کی درجہ بندی کی طرف پہلا منظم قدم اٹھایا۔¹⁴ ان کے شاگرد غزالیؒ نے المستصفیٰ میں اسے مکمل شکل دی: مقاصد کی پانچ اصول، ان کے تین مدارج، اور مصلحت مرسلہ کی حجیت کی شرائط (کلی، قطعی، ضروری ہونا)۔¹⁵ یہ شرائط نہایت اہم ہیں، کیونکہ غزالیؒ نے مصلحت کو حجت مانتے ہوئے بھی اسے نہایت تنگ دائرے تک محدود رکھا۔ ایک نکتہ جسے معاصر مقاصدی ادب اکثر نظر انداز کر دیتا ہے۔

ساتویں صدی میں عز بن عبد السلامؒ نے قواعد الاحکام فی مصالح الانام میں پوری شریعت کو جلب مصالح و دفع مفاسد کے تحت مرتب کیا،¹⁶ اور قرانیؒ نے مقاصد کو قواعد فقہیہ کی زبان دی۔ یہ وہ مرحلہ ہے جہاں مقاصد ایک ضمنی تصور سے نکل کر ایک تنظیمی اصول بنتے ہیں۔

۲۔۴ شاطبیؒ: نظام کی تکمیل اور نقد حدیث سے تعلق

مقاصد کا نظام اپنی مکمل صورت میں شاطبیؒ کی لموعات میں ملتا ہے۔ ان کی سب سے اہم اصولی خدمت یہ ہے کہ انہوں نے استقراء معنوی کا تصور پیش کیا: کوئی ایک نص ظنی ہو سکتی ہے، مگر جب بہت سی ظنی نصوص ایک ہی معنی پر جمع ہو جائیں تو ان سے حاصل ہونے والا کلی قاعدہ قطعی ہو جاتا ہے۔¹⁷ یہی وہ تصور ہے جو مقاصد کو محض ایک اجتہادی انداز سے نکال کر ایک معرفتی بنیاد فراہم کرتا ہے۔

¹³ محمد بن ادریس الشافعی، الام (بیروت: دار المعرفة، 1410ھ/1990م)، ج 7: کتاب ابطال الاستحسان۔

¹⁴ امام الحرمین الجوینی، البرہان فی اصول الفقہ، تحقیق عبد العظیم الدیب (الدوحة: دن، 1399ھ)، ج 2۔

¹⁵ الغزالی، المستصفیٰ، ج 1: نیز دیکھیے: Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law*، باب 2۔

¹⁶ عز بن عبد السلام، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، تحقیق طہ عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مکتبة الکلیات الازہریة، 1414ھ/1991م)، ج 1۔

¹⁷ الشاطبی، لموعات، ج 1: المقدمات العلویة، المقدمة الثانیة عشرة؛ نیز ج 3: کتاب الادب۔

اس تصور کا نقدِ حدیث سے تعلق براہِ راست ہے۔ اگر کلیات قطعی ہیں اور خبر واحد ظنی ہے، تو تعارض کی صورت میں قطعی کو ترجیح دینا ایک اصولی ضرورت بن جاتی ہے۔ یہی وہ استدلالی زنجیر ہے جس پر معاصر مقاصدی نقدِ حدیث کھڑا ہے۔ تاہم شاطبیؒ خود اس زنجیر کو اس حد تک نہیں لے جاتے کہ صحیح روایات کو رد کیا جائے؛ ان کے ہاں کلیات کا کام جزئیات کو سمجھنا ہے، انہیں ساقط کرنا نہیں۔ یہ فرق نہایت اہم ہے اور آگے فصل ہفتم میں اس پر تفصیل آئے گی۔

۲۔ طوفیؒ کا استثنائی موقف اور اس پر غلط فہمی

اس تاریخی خاکے میں نجم الدین الطوفیؒ کا ذکر ناگزیر ہے، جنہیں عموماً "مصلحت کو نص پر مقدم کرنے والا" قرار دیا جاتا ہے۔ حقیقت اس سے زیادہ باریک ہے۔ طوفیؒ نے یہ موقف معاملات کے دائرے تک محدود رکھا، عبادات و مقدرات کو اس سے مستثنیٰ رکھا، اور اسے تعارض کی صورت میں تخصیص و بیان کے طور پر پیش کیا، نہ کہ نص کے ابطال کے طور پر۔¹⁸ مصطفیٰ زید کی تحقیق نے یہ واضح کیا کہ طوفیؒ کے موقف کو جس صورت میں معاصر ادب میں پیش کیا جاتا ہے، وہ ان کے اصل متن سے زیادہ وسیع ہے۔¹⁹

یہ نکتہ ہمارے موضوع کے لیے دو وجوہ سے اہم ہے۔ اول، یہ دکھاتا ہے کہ کلاسیکی روایت میں مصلحت کو نص پر مقدم کرنے کا موقف ایک شاذ استثناء تھا، عام رجحان نہیں۔ دوم، یہ اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ معاصر مقاصدی ادب میں کلاسیکی مواد کو اپنی ضرورت کے مطابق پڑھنے کا رجحان موجود ہے۔ ایک ایسا رجحان جس سے اس مقالے نے شعوری اجتناب کیا ہے۔

ج: امام ابو حنیفہؒ — معقول نص اور استحسان بطور معیار جانچ

پچھلی فصل میں یہ واضح ہوا کہ ائمہ کے دور میں مقاصدی شعور تغلیل، استحسان اور مصالح کی صورت میں موجود تھا۔ ان تینوں میں سے استحسان کا سب سے منظم استعمال حنفی فقہ میں ملتا ہے۔ یہ فصل اس امر کا جائزہ لیتی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں معانی و مقاصد کا لحاظ نقدِ روایت پر کس طرح اثر انداز ہوا، اور یہ منہج کہاں تک قابلِ دفاع ہے۔

۳۔ تاریخی سیاق

کوفہ کا ماحول دو خصوصیات کا حامل تھا: ایک طرف روایات کی کثرت اور وضع کا وسیع خطرہ، دوسری طرف ابن مسعودؓ کی فقہی روایت کا وہ مزاج جو نصوص کے معانی و علل پر خاص توجہ دیتا تھا۔ ان دونوں کے امتزاج نے ایک ایسا منہج پیدا کیا جس میں روایت کو محض نقل کے طور پر نہیں بلکہ ایک قابلِ فہم شرعی حکم کے طور پر دیکھا گیا۔ یہی وہ سیاق ہے جس میں حنفی "معقول نص" کا تصور پروان چڑھا، اور یہی اس فصل کے مرکزی موضوع کی تاریخی بنیاد ہے۔

۳۔۲ حنفی موقف

¹⁸ نجم الدین الطوفی، رسالۃ فی رعایۃ المصلحت، ضمن: مصطفیٰ زید، المصلحت فی التشریع الاسلامی و نجم الدین الطوفی (القاهرة: دار الفکر العربی، 1964م)۔

¹⁹ مصطفیٰ زید، المصلحت فی التشریع الاسلامی و نجم الدین الطوفی؛ نیز Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law*, باب 5۔

حنفی موقف کا مرکزی دعویٰ یہ ہے کہ شرعی احکام معلل ہیں، یعنی ان کے پیچھے قابل فہم معانی ہیں، اور یہ معانی احکام کے فہم اور ان کے دائرے کے تعین میں معتبر ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب کوئی خبر واحد اس مسلم شرعی معنی سے متصادم ہو جو دیگر نصوص کے مجموعے سے ثابت ہو، تو اس روایت پر عمل موقوف رہے گا یا اسے کسی خاص محل پر محمول کیا جائے گا۔ سرخسیؒ اور دبوسیؒ کے ہاں یہ اصول "الحديث إذا خالف الأصول" کے تحت زیر بحث آیا ہے۔²⁰ یہاں ایک ضروری تصحیح یہ ہے کہ حنفی اصول میں یہ "اصول" مقاصد کے معاصر مفہوم میں نہیں بلکہ فقہی قواعد کلیہ کے معنی میں ہیں: مثلاً ضمان کا قاعدہ، اہلیت کا قاعدہ، یا عقد میں غرر کی نفی۔ یہ قواعد نصوص کے استقراء سے اخذ ہوئے ہیں، لہذا وہ اسی زمرے میں آتے ہیں جسے ہم نے فصل اول میں "نسبتاً خارجی معیار" کہا تھا۔

۳-۳ استدلال

اس موقف کے حق میں تین دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ پہلا نفی ہے: قرآن نے متعدد احکام کی علتیں بیان کی ہیں، جیسے قصاص میں حیات کی حکمت، اور فرائض کی تقسیم میں دولت کے ارتکاز کی نفی۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کے احکام معقول المعنی ہیں۔ دوسرا استقراء ہے: نصوص کے مجموعے سے کچھ ایسے قواعد اخذ ہوتے ہیں جن کی نظیر شریعت میں کہیں ٹوٹی نظر نہیں آتی، اور ایسے قاعدے کا استثناء ایک منفرد روایت سے ثابت کرنا اصولاً کمزور ہے۔ تیسرا عملی ہے: بغیر معانی کے فقہ ایک بے ربط مجموعہ جزئیات بن جاتی ہے، اور نئے مسائل میں اجتہاد ناممکن ہو جاتا ہے۔ استحسان اسی منہج کی سب سے واضح صورت ہے۔ حنفی اصول میں استحسان کی متعدد اقسام ہیں۔ استحسانِ نص، استحسانِ اجماع، استحسانِ ضرورت، استحسانِ عرف اور ان میں سے اکثر دراصل دلیل کا تعارض ہے، نہ کہ ذاتی پسند۔²¹ یہ نکتہ اس فصل کے مرکزی موضوع سے یوں مربوط ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفی "مقاصدیت" ایک بے ضابطہ رجحان نہیں بلکہ ایک اصطلاحی نظام تھا، اگرچہ اس کا ضبط ہمیشہ مکمل نہ رہا۔

۳-۴ اطلاقی مثالیں

سب سے معروف مثال حدیثِ مصراۃ ہے، جس میں دودھ روک کر بیچے گئے جانور کی واپسی پر ایک صاع کھجور دینے کا حکم ہے۔ حنفیہ نے اسے ضمان کے اُس کلی قاعدے سے متصادم پایا جو مثل یا قیمت پر مبنی ہے، اور یہ استدلال کیا کہ ایک منفرد روایت سے ایسے قاعدے کا استثناء ثابت کرنا مشکل ہے۔ دوسری مثال بیع عرایا ہے، اور تیسری ان روایات کا وہ گروہ ہے جن میں مقدارِ ثواب کا غیر معمولی ذکر ہے، جنہیں حنفی فقہاء نے احکام کی بنیاد نہیں بنایا۔ ان مثالوں کا مشترک عنصر یہ ہے کہ ان میں سے کسی میں بھی راوی پر جرح نہیں کی گئی۔ حنفی موقف یہ ہے کہ روایت یا منسوخ ہے، یا اس کا محل مخصوص ہے، یا وہ ایک استثنائی رخصت ہے جسے قاعدہ نہیں بنایا جاسکتا۔ یہ فرق فصل اول کے اُس اصول کی عملی تصدیق ہے کہ خارجی معیار کا اثر ثبوت پر نہیں بلکہ حکمی تسلسل پر پڑتا ہے۔

۳-۵ تنقیدی جائزہ

اس منہج پر چار سنجیدہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ پہلا اور سب سے قوی اعتراض امام شافعیؒ کا ہے: "اصول" کی تعیین خود ایک اجتہادی عمل ہے، اور اجتہاد سے اخذ کردہ قاعدے کو ایک ثابت شدہ روایت پر مقدم کرنا استدلال کو الٹا کر دیتا ہے۔ اگر روایت قاعدے کے خلاف ہے تو زیادہ معقول یہ ہے کہ قاعدے میں استثناء مانا جائے، نہ کہ روایت معطل کی جائے۔ اس اعتراض کا حنفی

²⁰ ابو زید الدبوسی، تقویم الادب فی اصول الفقہ، تحقیق خلیل محیی الدین المیس (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2001م)؛ ابو بکر السرخسی، اصول السرخسی، تحقیق ابو الوفا الافغانی (بیروت: دار المعرفہ، د.ت)، ج 1۔

²¹ السرخسی، اصول السرخسی، ج 2: باب الاستحسان؛ نیز لمیسوط (بیروت: دار المعرفہ، 1414ھ/1993م)، ج 10۔

جواب یہ ہے کہ قاعدہ اگر بہت سی نصوص کے استقراء سے حاصل ہوا ہو تو وہ ایک روایت سے قوی تر ہے؛ مگر یہ جواب اُسی وقت مؤثر ہے جب قاعدے کے استقرائی ثبوت کو باقاعدہ پیش کیا جائے، اور عملاً حنفی ادب میں یہ ہمیشہ نہیں ہوا۔ دوسرا اعتراض ابن حزمؒ کا ہے، جو اس سے بھی زیادہ سخت ہے: ان کے نزدیک قیاس و استحسان دونوں شریعت میں بے اصل ہیں اور حکم صرف نص و اجماع سے ثابت ہوتا ہے۔²² یہ موقف اصولی اعتبار سے مربوط ہے، مگر اس کی قیمت یہ ہے کہ نئے مسائل میں اجتہاد کا دروازہ عملاً بند ہو جاتا ہے — اور یہی وجہ ہے کہ جمہور نے اسے قبول نہیں کیا۔

تیسرا اعتراض داخلی ہے: خود حنفی اصولیین نے استحسان کی تعریف پر مسلسل کام کیا اور اسے دلیل کے تابع بنانے کی کوشش کی، جو اس بات کا اعتراف ہے کہ ابتدائی صورت میں یہ اصطلاح کافی مبہم تھی۔ دبوسیؒ اور سرخسیؒ کی تعریفات میں یہ ارتقا صاف نظر آتا ہے۔ چوتھا اعتراض منہجی ہے اور خود اس مقالے کے منہج سے پیدا ہوتا ہے: مذکورہ اصولی تدوین پانچویں صدی کی ہے، امام ابو حنیفہؒ کی نہیں۔ چنانچہ ان اصولوں کو بعینہ امام سے منسوب کرنا محتاط رویہ نہیں؛ زیادہ درست بات یہ ہے کہ محمد بن الحسنؒ کی تحریروں میں ہمیں اس منہج کی عملی صورت ملتی ہے، اور بعد کی تدوین اسی عمل کی نظری تعبیر ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے ہاں معانی و مقاصد کا لحاظ ایک تعبیری اور تحدیدی کردار ادا کرتا ہے: وہ روایت کے ثبوت کا فیصلہ نہیں کرتا بلکہ اس کے دائرہ اطلاق کا تعین کرتا ہے۔ اس منہج کی قوت اس کی نظامی ہم آہنگی میں ہے، اور اس کی کمزوری "اصول" کے تعین کے لیے کسی منضبط ضابطے کی عدم موجودگی میں۔

د: امام مالکؒ — مصالح مرسلہ اور سد ذرائع

گزشتہ فصل میں حنفی ماڈل کا تجزیہ ہوا، جہاں مقاصد کی شعور فقہی قواعد کی زبان میں ظاہر ہوتا ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں یہ شعور ایک قدم آگے بڑھتا ہے: وہاں مصلحت خود ایک استدلالی بنیاد بن جاتی ہے۔ یہ فصل اس منہج، اس کے دلائل اور اس پر وارد شدہ سنجیدہ تنقیدات کا جائزہ لیتی ہے۔

۴۔ مالکی موقف

مالکی موقف کا دعویٰ یہ ہے کہ شارع کا مقصد ہندوں کی مصلحت ہے، اور جہاں کوئی مصلحت شریعت کے مزاج کے موافق ہو مگر کسی خاص نص سے اس کی تصدیق یا تردید نہ ہو، وہاں اسے بنیاد حکم بنایا جاسکتا ہے۔ اسی سے دو امتیازی اصول پیدا ہوتے ہیں: مصالح مرسلہ (unattested interests) اور سد ذرائع (blocking the means)، یعنی ایسے جائز افعال کو روکنا جو غالب گمان کے مطابق ممنوع نتائج تک لے جائیں۔

۴۔۲ استدلال

اس موقف کی سب سے مؤثر توجیہ یہ ہے کہ شریعت کے احکام کا استقراء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شارع مصالح کا لحاظ کرتا ہے؛ لہذا کسی نئی صورت میں مصلحت کا لحاظ کرنا شریعت سے انحراف نہیں بلکہ اس کے مزاج کی پیروی ہے۔ سد ذرائع کی دلیل قرآن کی وہ آیت ہے جس میں مشرکین کے معبودوں کو گالی دینے سے منع کیا گیا تاکہ وہ جوابی گستاخی نہ کریں — یعنی ایک جائز فعل کو اس کے متوقع نتیجے کی بنا پر ممنوع قرار دیا گیا۔ ابن القیمؒ نے سد ذرائع کی متعدد شرعی نظیریں جمع کی ہیں اور اسے شریعت کا ایک مسلم اصول قرار دیا ہے۔²³

²² ابن حزم الاندلسی، الاحکام فی اصول الاحکام، تحقیق احمد محمد شاہ (بیروت: دار الآفاق الجدیدة، د.ت)، ج 7-8: إبطال القیاس والراہی والاستحسان۔

²³ ابن قیم الجوزیة، إعلام المؤمنین عن رب العالمین، تحقیق طہ عبد الرؤوف سعد (بیروت: دار اللیل، 1973 م)، ج 3: فصل فی سد الذرائع۔

یہاں یہ واضح رہنا چاہیے کہ مصالحِ مرسلہ کا اصل میدان وہ ہے جہاں نص موجود نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسے بذاتِ خود نقدِ حدیث کا معیار قرار دینا محلِ نظر ہے۔ یہ نکتہ اس فصل کے تنقیدی حصے کا مرکز ہے۔

۴-۳ نقدِ حدیث سے تعلق: ایک محتاط تعین

سوال یہ ہے کہ کیا امام مالکؒ نے مصلحت کی بنیاد پر کسی روایت کو رد کیا؟ دیانتدارانہ جواب یہ ہے کہ ان کے ہاں روایت کے مقابل جو معیار کارفرما نظر آتا ہے وہ بنیادی طور پر عملِ اہلِ مدینہ ہے، مصلحت نہیں۔ مصلحت کا کردار زیادہ تر وہاں ہے جہاں نص خاموش ہو، یا جہاں کسی حکم کی تفہیم کے طریقے کا تعین مقصود ہو۔ تاہم ایک بالواسطہ تعلق ضرور موجود ہے۔ جب امام مالکؒ کسی روایت کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس پر عمل نہیں، تو اس عدمِ عمل کی توجیہ اکثر مصلحتی ہوتی ہے: یعنی یہ کہ اس روایت پر عمل کسی ایسے نتیجے تک لے جاتا ہے جو شریعت کے مزاج سے میل نہیں کھاتا۔ اسی طرح سد ذرائع کے تحت انہوں نے بیوعِ آجال کی بعض صورتوں کو ممنوع قرار دیا، حالانکہ ان کی ظاہری صورت جائز تھی۔ اور یہ فیصلہ نصوص کے ظاہر سے زیادہ ان کے مآل پر مبنی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں مالکی منہج مقاصدی نقد کے قریب ترین آتا ہے، اور یہی اس فصل کا مرکزی نکتہ ہے۔

۴-۴ شاطبیؒ مالکی مقاصدیت کی تکمیل

مالکی روایت میں مقاصد کی سب سے مکمل صورت شاطبیؒ کے ہاں ملتی ہے، اس لیے ان کا ذکر اسی فصل میں مناسب ہے۔ ان کے دو اصول ہمارے موضوع کے لیے اہم ہیں۔ پہلا "استقراءِ معنوی" ہے، جس کا ذکر گزر چکا۔ دوسرا یہ کہ جزئی دلیل کو کلی قاعدے کی روشنی میں سمجھا جائے گا، اور جو جزئی اپنے کلی سے کٹ جائے وہ معتبر نہیں۔²⁴

یہاں ایک نہایت اہم تحدید ضروری ہے جسے معاصر ادب میں اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے: شاطبیؒ کے نزدیک جزئی کو کلی کی روشنی میں سمجھنا مقصود ہے، اسے ساقط کرنا نہیں۔ وہ خود اس بات پر زور دیتے ہیں کہ کلیات جزئیات ہی سے اخذ ہوئی ہیں، لہذا جزئیات کو مکمل طور پر ترک کرنا خود کلیات کی بنیاد کو ڈھادینا ہے۔ یہ تحدید مقاصدی نقد کے جواز اور اس کی حدود دونوں کے تعین میں فیصلہ کن ہے، اور اس کا تفصیلی تجزیہ فصل ہفتم میں آئے گا۔

۴-۵ تنقیدی جائزہ

مالکی منہج پر تین بڑی تنقیدیں وارد ہوتی ہیں۔ پہلی امام شافعیؒ کی ہے: مصلحت کا تعین ایک ذاتی اندازہ ہے، اور جب اسے دلیل بنایا جائے تو ہر مجتہد اپنی پسند کو شریعت قرار دے سکتا ہے۔ یہ تنقید اپنی جگہ قوی ہے، اور اسی کے جواب میں غزالیؒ نے مصلحت کے لیے کلی، قطعی اور ضروری ہونے کی شرائط لگائیں۔ یعنی ایک مالکی اصول کو شافعی اصولی نے ضبط عطا کیا، جو خود ایک دلچسپ تاریخی حقیقت ہے۔

دوسری تنقید یہ ہے کہ سد ذرائع ایک دودھاری تلوار ہے: اسے وسعت دی جائے تو جائز امور کا ایک بڑا حصہ ممنوع ہو جاتا ہے، اور اسے تنگ کیا جائے تو یہ بے اثر ہو جاتا ہے۔ حنفی اصولیین نے اسی بنا پر اسے ایک مستقل دلیل ماننے سے گریز کیا، اگرچہ عملاً وہ بھی اس کے قریب کے تصورات استعمال کرتے ہیں۔

تیسری تنقید جدید ہے۔ اوپویس نے دکھایا ہے کہ مصلحت کا تصور مختلف اصولیین کے ہاں مختلف معرفتی کردار ادا کرتا رہا، اور اسے ایک یکساں و مسلسل "مالکی نظریے" کے طور پر پیش کرنا تاریخی طور پر درست نہیں۔²⁵ یہ تنقید ہمارے لیے اہم ہے کیونکہ یہ اس رجحان کو کمزور کرتی ہے کہ مالکی مصلحت کو براہِ راست معاصر مقاصدی نقد کی بنیاد بنا دیا جائے۔

²⁴ الشاطبی، المصنفات، ج 3: فی تعارض الکلیات والجزئیات۔

²⁵ Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law*، خاتمہ۔

امام مالکؒ کے ہاں مصلحت ایک مائع حکم ہے، مگر بنیادی طور پر وہاں جہاں نص خاموش ہو۔ نقد حدیث میں اس کا کردار بالواسطہ ہے اور عمل اہل مدینہ کے واسطے سے ظاہر ہوتا ہے۔ مالکی روایت کی اصل مقاصد خدمت شاطبی کے ہاں مکمل ہوتی ہے، جہاں کلیات کو ایک معرفتی درجہ ملتا ہے۔ مگر خود شاطبیؒ اس سے روایت کا نتیجہ نہیں نکالتے۔

ھ: امام شافعیؒ معنی کی تحدید اور نص کی مرکزیت

پچھلے دو فصلوں میں وہ ماڈل زیر بحث آئے جن میں معانی و مصالح کو وسیع کردار حاصل ہے۔ امام شافعیؒ نے اسی وسعت کو اپنی تنقید کا ہدف بنایا۔ یہ فصل ان کے دعوے، دلائل، اور ان کے نظام میں موجود ایک اہم اندرونی تناؤ کا تجزیہ پیش کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ وہ خود بھی معانی کے بغیر کام نہیں چلا سکے۔

۵۔۱ شافعی موقف

امام شافعیؒ کا دعویٰ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ منفی حصہ یہ ہے کہ نص کے ہوتے ہوئے کسی ایسے معنی یا مصلحت کی طرف رجوع جائز نہیں جو نص سے مانو ذہن ہو؛ استحسان اسی نوع کا عمل ہے اور اسی لیے مردود ہے۔ مثبت حصہ یہ ہے کہ معانی کا واحد جائز راستہ قیاس ہے، اور قیاس بھی صرف اُس وقت معتبر ہے جب اس کی علت کسی نص سے مستنبط ہو۔²⁶

۵۔۲ استدلال

ان کے دلائل نہایت منظم ہیں۔ اول، اگر مجتہد کو نص سے ماورا مصلحت کے تعین کا اختیار دے دیا جائے تو شریعت کا معیاری کردار ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ ہر شخص اپنی مصلحت کو شریعت قرار دے سکتا ہے۔ دوم، نصوص کی موجودگی میں مصلحت کی طرف رجوع دراصل یہ فرض کرنا ہے کہ شارع نے مصلحت کو نظر انداز کیا۔ جو محال ہے۔ سوم، معانی کا استعمال اگر جائز ہے تو اسے ایک ضابطے کے تابع ہونا چاہیے، اور وہ ضابطہ قیاس ہے، جس میں اصل، فرع، علت اور حکم چار ارکان ہیں اور ہر ایک کی جانچ ممکن ہے۔

یہ آخری نکتہ ہمارے موضوع کے لیے سب سے اہم ہے۔ شافعیؒ معانی کے مخالف نہیں تھے؛ وہ غیر منضبط معانی کے مخالف تھے۔ ان کی اصل خدمت یہ ہے کہ انہوں نے معانی کو ایک قابل جانچ ڈھانچے میں منتقل کیا۔ یہ نکتہ فصل کے مرکزی موضوع سے یوں مربوط ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیؒ نے مقاصد شیعور کو ختم نہیں کیا بلکہ اس پر ضابطہ عائد کیا۔

۵۔۳ ایک اندرونی تناؤ: خود شافعیؒ کے ہاں معانی کا کردار

اس موقف میں ایک اندرونی تناؤ موجود ہے جسے نظر انداز کرنا علمی دیانت کے خلاف ہو گا۔ امام شافعیؒ خود نسخ و منسوخ، عام و خاص، اور مجمل و مبین کے تعین میں مسلسل معانی سے کام لیتے ہیں۔ اسی طرح ان کا یہ اصول کہ سنت قرآن کے خلاف نہیں ہو سکتی بلکہ اس کی بیان کنندہ ہے، بذات خود ایک کلی معیار ہے جس کی روشنی میں روایات کو سمجھا جاتا ہے۔²⁷

²⁶ الشافعی، الام، ج 7: کتاب ابطال الاستحسان؛ نیز الرسائل، تحقیق احمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1940 م)، باب القياس۔

²⁷ الشافعی، الرسائل، باب بیان فرض اللہ فی کتابہ اتباع سنتہ نبیہ۔

اس تناؤ کا بہترین حل یہ ہے کہ شافعیؒ کے ہاں فرق مانخذ کا ہے، کروار کا نہیں۔ ان کے نزدیک معانی کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ وہ نص سے مستنبط ہوں؛ ناجائز صرف وہ معنی ہیں جو مجتہد کے اپنے اندازے سے پیدا ہوں۔ یہ حل معقول ہے، مگر یہ اعتراض باقی رہتا ہے کہ "نص سے مستنبط" اور "مجتہد کے اندازے سے پیدا" کے درمیان خط ہمیشہ واضح نہیں ہوتا۔ اور یہی وہ خط ہے جس پر آٹھ صدیوں سے بحث جاری ہے۔

۵۔۴ تنقیدی جائزہ

شافعی موقف کی سب سے بڑی قوت اس کی معیاری وضاحت اور اس کی قابل اطلاق نوعیت ہے۔ احمد الشمسی نے اسے شرعی استدلال کی "متن پر مبنی تشکیل نو" قرار دیا ہے، جس کے بعد کسی مجتہد کے لیے یہ کہنا ممکن نہ رہا کہ "میرے نزدیک یہی بہتر ہے"۔²⁸ تاہم اس پر تین تنقیدیں وارد ہوتی ہیں۔ پہلی حنفی و مالکی تنقید یہ ہے کہ قیاس بذات خود علت کے تعین پر منحصر ہے، اور علت کا تعین ایک ظنی اجتہادی عمل ہے، لہذا شافعیؒ نے ضابطے کا مسئلہ حل نہیں کیا بلکہ اسے ایک قدم پیچھے دھکیل دیا۔ دوسری تنقید یہ ہے کہ ان کا نظام نئے مسائل میں تنگی پیدا کرتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ بعد کے شافعی اصولیین — بالخصوص غزالیؒ — کو مصلحت کے لیے ایک محدود دروازہ کھولنا پڑا۔ یہ ایک نہایت دلچسپ تاریخی ستم ظریفی ہے کہ مقاصد کا سب سے منظم بیان اسی مکتب کے ایک امام سے آیا جس کے بانی نے استحسان کو رد کیا تھا۔

تیسری تنقید جدید ہے: حلاق کے مطابق شافعیؒ کے نظام کو فوری قبولیت حاصل نہیں ہوئی اور اصول فقہ کا مکمل ڈھانچہ چوتھی صدی میں مرتب ہوا، لہذا انہیں اس نظام کا واحد معمار قرار دینا ایک بعد کی تعبیر ہے۔²⁹

امام شافعیؒ کے ہاں مقاصد ایک مشروط اور تابع معیار ہیں: وہ صرف اُس صورت میں معتبر ہیں جب نص سے مستنبط ہوں اور قیاس کے ڈھانچے میں ڈھل سکیں۔ ان کی اصل خدمت معانی پر ضبط عائد کرنا ہے، اور ان کی اصل کمزوری یہ ہے کہ خود قیاس کا ضبط بھی ظنی ہے، لہذا ان کا معیار اتنا قطعی نہیں جتنا وہ چاہتے تھے۔

و: امام احمد بن حنبلؒ — نص کی اولیت اور مال فعل کا اعتبار

پچھلی فصل میں یہ واضح ہوا کہ امام شافعیؒ نے معانی کو قیاس کے تابع کیا۔ امام احمدؒ اس تحدید سے اتفاق کرتے ہیں بلکہ قیاس پر بھی ان سے زیادہ محتاط ہیں۔ مگر ایک اہم پہلو میں وہ مقاصدی فکر کے قریب آ جاتے ہیں: افعال کے نتائج و مال کے اعتبار میں۔ یہ نظام متضاد صورت حال اس فصل کا مرکزی موضوع ہے۔

۶۔۱ ادعویٰ

امام احمدؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ حکم کی بنیاد نص ہے، اور نص کے مقابل کسی عقلی اندازے یا مصلحتی تخمینے کو پیش کرنا جائز نہیں۔ ابن القیمؒ کے مطابق ان کے فتاویٰ کی بنیاد بالترتیب نصوص، فتاویٰ صحابہ، اور ان کے بعد مرسل و ضعیف روایات پر ہے، جبکہ قیاس کو آخری درجہ حاصل ہے۔³⁰ یہ ترتیب بذات خود مقاصدی منہج کے برعکس ہے، کیونکہ اس میں عقلی استنباط سب سے کم درجے پر ہے۔

۶۔۲ مال فعل اور ابطال حیل: ایک مقاصدی جہت

²⁸ Ahmed El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), باب 2-3.

²⁹ Wael B. Hallaq, "Was al-Shāfi'ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 4 (1993): 587-605.

³⁰ ابن قیم الجوزیہ، *إعلام المؤمنین*، ج 1: الأصول التي بنى عليها الإمام أحمد فتاویہ۔

اس کے باوجود حنبلی فقہ میں ایک ایسا اصول ہے جو مقاصدی فکر سے گہرا تعلق رکھتا ہے: **ابطال حیل**، یعنی ان قانونی حیلوں کو باطل قرار دینا جن سے ظاہری صورت میں شرعی ضابطے کی پابندی ہو مگر اس کا مقصد وفوت ہو جائے۔ اس کی سب سے معروف مثال بیع عینہ ہے۔ ابن القیمؒ نے *إعلام المومنین* میں اس اصول کو تفصیل سے بیان کیا اور اسے شریعت کے مقاصد کے تحفظ سے جوڑا؛ ان کا استدلال یہ ہے کہ شارع کے احکام صورتوں سے نہیں بلکہ معانی و مقاصد سے متعلق ہیں، اور جو عقد اپنی حقیقت میں ممنوع ہو وہ نام بدلنے سے جائز نہیں ہو جاتا۔³¹

یہ اصول ہمارے موضوع کے لیے نہایت اہم ہے، کیونکہ یہ ایک ایسے مکتب سے آرہا ہے جو نص پرستی میں سب سے آگے ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مقاصد کا لحاظ لازماً نص سے دوری کا نتیجہ نہیں؛ بلکہ اسے نص کے حقیقی مفسر کی حفاظت کے طور پر بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جو مقاصدی نقد کے دفاع میں سب سے قابل اعتماد ہے، اور یہی اس فصل کا مرکزی حاصل ہے۔

۶-۳ نقد حدیث سے تعلق

کیا امام احمدؒ نے کبھی مقاصدی بنیاد پر کسی روایت کو رد کیا؟ دیانتدارانہ جواب نفی میں ہے۔ ان کے ہاں روایت کا رد بنیادی طور پر سندی اور عقلی بنیادوں پر ہوتا ہے، اور جہاں متن مشکل ہو وہاں وہ تاویل یا توقف کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان کا وہ معروف رویہ کہ ضعیف روایت رائے پر مقدم ہے، دراصل عقلی استنباط کے مقابل نقل کی اولیت کا اعلان ہے۔

تاہم ایک اہم بالواسطہ تعلق موجود ہے۔ حنبلی مکتب میں بعد ازاں ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ نے یہ اصول وضع کیا کہ صحیح منقول اور صریح منقول میں تعارض ممکن نہیں؛ اگر بظاہر تعارض نظر آئے تو یا نقل صحیح نہیں، یا عقل صریح نہیں، یا تعارض حقیقی نہیں۔³² یہ اصول مقاصدی نقد کے لیے ایک نہایت اہم نظری بنیاد فراہم کرتا ہے، مگر ایک احتیاط کے ساتھ: اس میں شک کا فائدہ نقل کو دیا گیا ہے، عقل کو نہیں۔ معاصر مقاصدی ادب اکثر اس اصول کو نقل کر کے اس کی سمت الٹ دیتا ہے، جو ایک سنگین تعبیری غلطی ہے۔

۶-۴ تنقیدی جائزہ

پہلا اعتراض تناقض کا ہے: جو مکتب قیاس کو آخری درجہ دیتا ہو، وہ مال فعل جیسے اجتہادی اصول پر انحصار کیسے کر سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابطال حیل کی بنیاد ان کے نزدیک عقلی مصلحت نہیں بلکہ نصوص کا استقراء ہے: قرآن نے اصحاب سبت کے حیلے کو مذموم قرار دیا، اور کئی احادیث میں نام بدل کر ممنوع کام کرنے کی مذمت ہے۔ چنانچہ یہ اصول ان کے نزدیک نصی ہے، مقاصدی نہیں۔ اگرچہ اس کی ساخت مقاصدی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مال کا تعین ایک ظنی عمل ہے اور اسے وسعت دی جائے تو وہ سد ذرائع کی طرح ایک کھلا دروازہ بن جاتا ہے۔ یہ اعتراض درست ہے، اور حنبلی ادب میں اس کے ضبط کے لیے "غالب گمان" کی شرط لگائی گئی ہے، اگرچہ یہ شرط بھی مکمل طور پر منضبط نہیں۔

تیسرا اعتراض ملشرٹ کا ہے کہ امام احمدؒ بنیادی طور پر ایک محدث تھے جنہوں نے شعوری طور پر نظام سازی سے گریز کیا؛ لہذا حنبلی اصول کا بیشتر حصہ بعد کے مکتب کی تعمیر ہے۔³³ یہ تنقید ہمارے منہجی احتیاط کی تائید کرتی ہے۔

³¹ ابن القیم الجوزیہ، *إعلام المومنین*، ج 3: کتاب ابطال الحیل۔

³² ابن تیمیہ، *درر تعارض العقل والنقل*، تحقیق محمد رشاد سالم (الریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1399ھ/1979م)، ج 1۔

³³ Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal* (Oxford: Oneworld, 2006)۔

امام احمدؒ کے ہاں مقاصد کا کوئی مستقل نقدی کردار نہیں، مگر ان کے مکتب نے ایک ایسی مقاصدی جہت پیدا کی جو نص کی حفاظت ہی کے نام پر قائم ہے۔ یہ ماڈل مقاصدی فکر کا سب سے محتاط اور اسی لیے سب سے قابلِ دفاع اظہار ہے۔

حنبلِی ماڈل یہ ثابت کرتا ہے کہ مقاصدی شعور نص پرستی کے منافی نہیں۔ اس کی سب سے قیمتی دینِ ابطالِ حیل کا اصول ہے، جو صورت کے بجائے حقیقت کو معتبر مانتا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی واضح ہوا کہ "صحیح منقول اور صریح معقول میں تعارض نہیں" والا اصول نقل کے حق میں جھکا ہوا ہے، اور اسے مقاصدی ردِ روایت کی سند بنانا اس کے اصل مفہوم کا انحراف ہے۔

ن: تقابلی تجزیہ، دوری استدلال کا مسئلہ اور معاصر اطلاقات

گزشتہ چار فصلوں میں ہر امام کے موقف کا الگ جائزہ لیا گیا۔ یہ فصل ان چاروں کو ایک میز پر رکھتی ہے، پھر اس منہج پر وارد ہونے والے سب سے مضبوط اعتراض کا تجزیہ کرتی ہے، اور آخر میں معاصر بحث میں اس کے اطلاقات کا جائزہ لیتی ہے۔

۷۔ ۲ مشترکات اور اختلاف کی اصل بنیاد

پہلی بات جو نمایاں ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ چاروں ائمہ احکام کی تعلیل کے قائل ہیں؛ کوئی بھی شریعت کو محض تعبدی احکام کا بے ربط مجموعہ نہیں سمجھتا۔ چاروں یہ بھی مانتے ہیں کہ روایت کو دیگر نصوص کے مجموعے کی روشنی میں سمجھا جائے گا۔ اختلاف تین نکات پر ہے: معانی کہاں سے اخذ ہوں، ان کی حجیت کا درجہ کیا ہو، اور تعارض کی صورت میں کس کو ترجیح ہو۔

ان تینوں کے پیچھے ایک بنیادی معرفتی سوال ہے: کیا مجتہد شائع کے مقصود سنک نص کے واسطے کے بغیر رسائی حاصل کر سکتا ہے؟ امام شافعیؒ کا جواب واضح نفی میں ہے۔ امام مالکؒ کا جواب محدود اثبات میں ہے، اور وہ بھی وہاں جہاں نص خاموش ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کا جواب درمیانی ہے: رسائی نص ہی کے واسطے سے ہے، مگر نصوص کے مجموعے سے حاصل ہونے والا قاعدہ ایک منفرد نص سے قوی تر ہو سکتا ہے۔ امام احمدؒ کا جواب سب سے محتاط ہے: رسائی صرف نص کے ذریعے ہے، اور مالِ فعل کا اعتبار بھی نصوص ہی کے استقرا سے ثابت ہے۔ اس تعبیر کی قوت یہ ہے کہ وہ چاروں مواقف کو ایک ہی سوال کے چار جوابات کے طور پر پیش کرتی ہے۔

۷۔ ۳ سب سے سنگین اعتراض: دوری استدلال

اب ہم اُس اعتراض کی طرف آتے ہیں جو اس پورے منہج کی جڑ پر وار کرتا ہے۔ مقاصد نصوص کے استقرا سے اخذ ہوتے ہیں؛ نصوص میں احادیث بھی شامل ہیں؛ اب اگر انہی مقاصد کو احادیث کے رد کے لیے استعمال کیا جائے تو استدلال دائرے میں گھومنے لگتا ہے: ہم اُسی مواد سے قاعدہ بناتے ہیں جسے پھر اسی قاعدے سے رد کرتے ہیں۔ یہ اعتراض میرے نزدیک اس بحث کا سب سے قوی نکتہ ہے، اور اسے کمزور کیے بغیر پیش کرنا ضروری ہے۔

اس کے تین ممکنہ جوابات ہیں، جن میں سے صرف تیسرا مکمل طور پر مؤثر ہے۔ پہلا جواب یہ ہے کہ کلیات کا استقرا ایک وسیع تر مواد سے ہوتا ہے، لہذا ایک روایت کو رد کرنے سے کلیات متاثر نہیں ہوتیں۔ یہ جواب مقداری ہے اور اسی لیے کمزور ہے، کیونکہ یہ اصولی سوال کو حل نہیں کرتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کلیات کا استقرا صرف قرآن اور متواتر سنت سے کیا جائے، اخبارِ آحاد سے نہیں؛ یوں دائرہ ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ جواب اصولی طور پر مضبوط ہے، مگر عملاً اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مقاصد کا دائرہ نہایت تنگ ہو جاتا ہے۔

تیسرا اور سب سے مؤثر جواب شاطبیؒ کے اُس اصول سے نکلتا ہے جس کا ذکر فصل چہارم میں ہوا: کلیات کا کام جزئیات کو سمجھنا ہے، انہیں ساقط کرنا نہیں۔ اگر مقاصدی معیار کا اثر یہ ہو کہ روایت کو اس کے صحیح محل پر رکھا جائے، اس کا دائرہ متعین کیا جائے، یا اس کے مقصود کو سمجھا جائے، تو کوئی دور لازم نہیں آتا۔ کیونکہ روایت کو رد نہیں کیا جا رہا بلکہ اس کی تعبیر کی جا رہی ہے۔ دور صرف اُس وقت لازم آتا ہے جب مقاصد کو ناخن کے طور پر استعمال کیا جائے۔ یہی وہ خطہ ہے جو کلاسیکی مقاصدیت اور بعض معاصر صورتوں کو الگ کرتا ہے، اور یہی اس مقالے کا سب سے اہم اصولی نتیجہ ہے۔

۷۔ ۴ معاصر بحث: قرضائی، محمد الغزالی اور ان کے ناقدین

بیسویں صدی کے اواخر میں یہ بحث ایک نئی شدت کے ساتھ واپس آئی۔ محمد الغزالیؒ نے السنۃ النبویۃ بین اکمل الحقہ و اکمل الحدیث میں یہ موقف اختیار کیا کہ متن کی جانچ میں فقہاء کی نظر محدثین سے زیادہ گہری ہے، اور بعض صحیح السند روایات کو انہوں نے فقہی و مقاصدی بنیاد پر قابل اعتراض قرار دیا۔ اس پر شدید علمی رد عمل ہوا اور متعدد ردود لکھے گئے۔ یوسف القرضاویؒ نے کیف متعامل مع السنۃ النبویۃ میں ایک زیادہ متوازن منہج پیش کیا، جس میں انہوں نے سنت کے فہم کے لیے کچھ کلیات مقرر کیں: روایت کو قرآن کی روشنی میں سمجھنا، متعارض روایات کو جمع کرنا، اور روایت کے اسباب و سیاق و مقاصد کا لحاظ کرنا۔³⁴

ان دونوں مواقف کا فرق ہمارے موضوع کے لیے فیصلہ کن ہے، اور اسے متوازن انداز میں بیان کرنا چاہیے۔ قرضائیؒ کا منہج بنیادی طور پر تفصیلی ہے: مقاصد روایت کو سمجھنے کا ذریعہ ہیں۔ محمد الغزالیؒ کے ہاں یہ بعض مقامات پر ترجیحی بلکہ ابھالی ہو جاتا ہے۔ ناقدین کا اصل اعتراض دوسری صورت پر تھا، پہلی پر نہیں۔ یہ فرق وہی ہے جو ہم نے دور کے تجربے میں دیکھا، اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاصر تنازع کی جڑ ایک اصولی نکتہ ہے، محض مسلکی رجحان نہیں۔

۷۔ ۵ مجوزہ ضابطے

مذکورہ تجزیے سے مقاصد نقد کے لیے چار ضابطے اخذ کیے جاسکتے ہیں، جو چاروں ائمہ کے مواقف کے مشترک عناصر پر مبنی ہیں۔ اول، جس مقصد کو معیار بنایا جائے وہ نصوص کے وسیع استقرار سے ثابت ہو، نہ کہ ایک دو نصوص یا مجتہد کے ذاتی انداز سے۔ دوم، مقاصد کا اثر روایت کی تعبیر، تخصیص یا محل کے تعین تک محدود رہے، اس کے ابطال تک نہ پہنچے۔ سوم، تعارض کی صورت میں پہلے جمع و تطبیق کی کوشش لازم ہو، اور ترجیح کا مرحلہ اُس کے بعد آئے۔ چہارم، مقصد کا تعین اور اس پر روایت کا انطباق دونوں کو صراحتاً بیان کیا جائے، تاکہ استدلال قابل جانچ رہے۔ یہ چاروں ضابطے دراصل وہی ہیں جن پر ائمہ اربعہ عملاً کار بند تھے، اگرچہ انہوں نے انہیں اس صورت میں مرتب نہیں کیا۔

تحقیقی حاصل

تقابلی تجزیے کے چار نتائج ہیں۔ اول، چاروں ائمہ تعلیل احکام کے قائل ہیں اور اس اعتبار سے مقاصد شعور مشترک ہے۔ دوم، اختلاف معانی کے ماخذ اور ان کی حجت کے درجے پر ہے، ان کے وجود پر نہیں۔ سوم، دوری استدلال کا اعتراض صرف اُس صورت میں وارد ہوتا ہے جب مقاصد کو مبطل بنایا جائے؛ تفہیمی استعمال میں یہ اعتراض ساقط ہو جاتا ہے۔ چہارم، معاصر تنازع کی جڑ بھی یہی امتیاز ہے۔

نتائج بحث

یہ مقالہ اس سوال سے شروع ہوا تھا کہ کیا مقاصد شریعت ائمہ اربعہ کے ہاں ایک معیار نقد تھے۔ تجزیے کا جواب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ اصطلاحی اعتبار سے جواب نفی میں ہے: مقاصد کا نظام ان کے بعد مرتب ہوا، اور انہیں مقاصدی ناقد قرار دینا ایک زمانی مغالطہ ہے۔ مگر معنوی اعتبار سے جواب اثبات میں ہے: چاروں کے ہاں روایت کو شریعت کے مسلم اصولوں کی روشنی میں پرکھنے کا رویہ موجود تھا، اور یہی مقاصد کا خام مواد ہے۔

دوسرا بنیادی نتیجہ یہ ہے کہ چاروں کے مابین فرق درجے کا ہے، نوعیت کا نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں یہ معیار تعبیری و تحدیدی ہے، امام مالکؒ کے ہاں بالواسطہ اور مصلحتی، امام شافعیؒ کے ہاں تابع و مشروط، اور امام احمدؒ کے ہاں تقریباً معدوم مگر ان کے مکتب میں مال فعل کی صورت میں موجود۔ ان چاروں کو ایک تدریجی پیمانے پر رکھا جاسکتا ہے، اور یہ تدریج بذات خود ایک علمی سرمایہ ہے۔

³⁴ القرضاوی، کیف متعامل مع السنۃ النبویۃ، الباب الاول: معالم فی فہم السنۃ۔

تیسرا نتیجہ اصولی ہے: مقاصدی نقد کا جواز اس کے کردار پر منحصر ہے۔ تقابلی و تحدیدی کردار میں وہ نہ صرف جائز بلکہ ناگزیر ہے، کیونکہ اس کے بغیر نصوص کا نظام ایک بے ربط مجموعہ بن جاتا ہے۔ باطلی کردار میں وہ دوری استدلال کا شکار ہو جاتا ہے اور اپنی ہی بنیاد کو کھوکھلا کر دیتا ہے۔ یہ امتیاز، میری رائے میں، اس پوری بحث کا سب سے قیمتی حاصل ہے۔

چوتھا نتیجہ منہجی ہے: ائمہ کے اصول کا مطالعہ کرتے وقت ان کی اپنی تحریروں اور بعد کی مذہبی تدوین میں امتیاز قائم رکھنا ناگزیر ہے۔ حنفی و حنبلی اصول کی مدون شکل ائمہ سے دو تین صدیوں بعد کی ہے، اور معاصر مقاصدی ادب کی بڑی خامی یہی زمانی خلط ہے۔

آخر میں یہ کہنا مناسب ہو گا کہ مقاصد کا سوال بالآخر امانت کا سوال ہے۔ جو مجتہد شریعت کے مقصود کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے وہ نص کی خدمت کر رہا ہے؛ اور جو اپنے مقصود کو شریعت کا مقصود قرار دے دیتا ہے وہ نص کی جگہ لے رہا ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق کوئی خود کار ضابطہ قائم نہیں کر سکتا۔ یہ فرق بالآخر علمی دیانت اور منہجی احتیاط ہی سے قائم رہتا ہے، اور یہی وہ چیز ہے جو ائمہ اربعہ کے ہاں اپنی بہترین صورت میں نظر آتی ہے۔

مصادر و مراجع

الف۔ بنیادی مآخذ (Primary Sources)

- ابن الجوزی، عبد الرحمن بن علی۔ الموضوعات۔ تحقیق عبد الرحمن محمد عثمان۔ المدینة المنورة: المكتبة السلفية، 1386ھ-1966م۔
- ابن تیمیہ، أحمد بن عبد الحلیم۔ درر تعارض العقل والنقل۔ تحقیق محمد رشاد سالم۔ الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1399ھ-1979م۔
- ابن حزم، علی بن أحمد۔ الاحکام فی اصول الاحکام۔ تحقیق أحمد محمد شاكر۔ بیروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت۔
- ابن عاشور، محمد الطاهر۔ مقاصد الشريعة الإسلامية۔ تحقیق محمد الطاهر المیسائی۔ عمان: دار النفائس، 2001م۔
- ابن قیم الجوزیة، محمد بن أبی بکر۔ إعلام الموقعین عن رب العالمین۔ تحقیق طه عبد الرؤوف سعد۔ بیروت: دار الحیئل، 1973م۔
- ابن قیم الجوزیة، محمد بن أبی بکر۔ المنار المنیف فی الصحیح والضعیف۔ تحقیق عبد الفتاح أبو غدة۔ حلب: مکتب المطبوعات الإسلامية، 1390ھ-1970م۔
- الجوزی، عبد الملك بن عبد الله۔ البرهان فی اصول الفقه۔ تحقیق عبد العظيم الدیب۔ الدوحة، 1399ھ۔
- الخطیب البغدادی، أحمد بن علی۔ الکفاة فی علم الروایة۔ تحقیق أبو عبد الله السورقی و ابراهیم حمدي المدنی۔ المدینة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت۔
- الدبوسی، أبو زید عبد الله بن عمر۔ تقویم الادب فی اصول الفقه۔ تحقیق خلیل محیی الدین المیس۔ بیروت: دار الکتب العلمية، 2001م۔
- السرخی، أبو بکر محمد بن أحمد۔ اصول السرخی۔ تحقیق أبو الوفا الأفغانی۔ بیروت: دار المعرفة، د.ت۔
- السرخی، أبو بکر محمد بن أحمد۔ المبسوط۔ بیروت: دار المعرفة، 1414ھ-1993م۔
- الشافعی، محمد بن إدريس۔ الرسالة۔ تحقیق أحمد محمد شاكر۔ القاهرة: مکتبة مصطفى البابی الجلی، 1940م۔
- الشافعی، محمد بن إدريس۔ الأم۔ بیروت: دار المعرفة، 1410ھ-1990م۔
- الشاطبی، أبو إسحاق إبراهیم بن موسى۔ الموانع۔ تحقیق مشهور بن حسن آل سلمان۔ الخبر: دار ابن عفان، 1417ھ-1997م۔
- الشیبانی، محمد بن الحسن۔ الحجة علی أهل المدينة۔ تحقیق مهدی حسن الکیلانی۔ بیروت: عالم الکتب، 1403ھ-1983م۔
- العز بن عبد السلام، عبد العزیز۔ قواعد الاحکام فی مصالح الانام۔ تحقیق طه عبد الرؤوف سعد۔ القاهرة: مکتبة کلیات الأزهریة، 1414ھ-1991م۔
- الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد۔ المستصفی من علم الاصول۔ تحقیق حمزة بن زهير حافظ۔ المدینة المنورة، 1413ھ۔
- الطوفی، نجم الدین۔ رسالة فی رعاية المصلحة۔ ضمن مصطفی زید، لمصلحة فی التشریع الاسلامی۔ القاهرة: دار الفكر العربی، 1964م۔
- مالک بن أنس۔ الموطأ۔ روایة یحیی بن یحیی اللیثی۔ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي۔ بیروت: دار إحياء التراث العربی، 1985م۔

ب- ثانوی مآخذ: عربی (Secondary Sources — Arabic)

الغزالي، محمد- السيرة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث- القاهرة: دار الشروق، 1989م-
 القرضاوي، يوسف- كيف نتعامل مع السيرة النبوية: معالم وضوابط- المنصورة: دار الوفاء، 1992م-
 زيد، مصطفى- المصطفى في التشریع الإسلامی ونجم الدين الطوفي- القاهرة: دار الفكر العربي، 1964م-

ج- ثانوی مآخذ: انگریزی (Secondary Sources — English)

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.
 Brown, Jonathan A. C. "How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find." *Islamic Law and Society* 15, no. 2 (2008): 143–184.
 El Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
 Emon, Anver M. *Islamic Natural Law Theories*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
 Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
 Hallaq, Wael B. "Was al-Shāfi'ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 4 (1993): 587–605.
 Melchert, Christopher. *Ahmad ibn Hanbal*. Oxford: Oneworld, 2006.
 Opwis, Felicitas. *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Leiden: Brill, 2010.