معارفِ اسلامی Ma'ārif-e-Islāmī

eISSN: 2664-0171, pISSN: 1992-8556
Publisher: Faculty of Arabic & Islamic Studies
Allama Iqbal Open University, Islamabad
Website: https://ojs.aiou.edu.pk/index.php/jmi
Vol.24 Issue: 02 (July – December 2025)
Date of Publication: 26-December 2025
HEC Category, **Y**: (2024-2025)

Article	مقاصد شریعت کا آغاز و ارتقاء اور شرعی احکام اور ان کے مقاصد میں ربط کی تلاش: ایک جائزہ *Revisiting Maqāṣid al-Sharīʿa: Origins, Evolution, and Legal Coherence*
Authors & Affiliations	ڈاکٹر محمد احمد منیر اسسٹنٹ پروفیسر، صدر شعبہ فقہ و قانون، ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد ahmad.munir@iiu.edu.pk سعدیہ منیر پی ایچ ڈی اسکالر، شعبہ علوم اسلامی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد sadianmunir@gmail.com
Dates	*Received* 23-09-2025 *Accepted* 12-10-2025 *Published* 26-12-2025
Citation	
Copyright Information	مقاصد شریعت کا آغاز و ارتقاء اور شرعی احکام اور ان کے مقاصد میں ربط کی تلاش: ایک جائزہ 2025@ byDr Muhammad Munir Ahmed & Sadia Munir is licensed under Attribution-Share Alike 4.0 International
Publisher Information	Faculty of Arabic & Islamic Studies, Allama Iqbal Open University, Islamabad, Pakistan https://aiou.edu.pk/

Indexing & Abstracting Agencies

IRI(AIOU)	HJRS(HEC)	Tehqiqat	Asian Indexing	Research Bib	Atla Religion Database (Atla RDB)	Scientific Indexing Services (SIS)

مقاصد شریعت کا آغاز وارتقاء اور شرعی احکام اور ان کے مقاصد میں ربط کی تلاش: ایک جائزہ

Revisiting Maqāṣid al-Sharīʿa: Origins, Evolution, and Legal Coherence

Abstract

The science of Islamic jurisprudence (*fiqh*) is rooted in the understanding and interpretation of divine rulings revealed in the Qurʾān and the Sunna of the Prophet, upon him blessings and peace. Among the fundamental principles that inform this understanding is *maqāṣid al-sharīʿa*—the higher objectives of Islamic law—which seeks to uncover the divine wisdom behind legal obligations. This principle aids jurists and scholars in discerning the rationale (*ḥikma*) for which particular rulings have been mandated for human conduct. This article examines the origin and development of the concept of maqāṣid, its evidentiary foundations in the Qurʾān and Sunna, and the demonstrable application of *maqāṣid* and *maṣāliḥ* during the Prophetic era and the period of the Companions. It then proceeds to classify legal rulings into two categories: (i) those whose objectives have been explicitly stated by the Divine or through the Prophetic discourse, and (ii) those whose objectives require inferential analysis through reflective engagement with the primary sources of Islamic law. The former serves as analogical precedents (*maṣdar qiyāsī*) for understanding the latter, providing a framework for deducing underlying purposes through careful reasoning and textual reflection. This *maqāṣid*-oriented approach remains vital to the dynamic continuity of Islamic legal thought across time.

Keywords:
Maqāṣid, Higher Objectives, *Maṣlaḥa*, *Sharīʿa, Fiqh*, *Ijtihād*, *Qiyās*

خلاصہ

فقہ اسلامی کا ذخیرہ قرآن وسنت میں بیان کردہ شریعت کے احکام کی تفہیم پر مشتمل ہے۔ احکام کے فہم کو جن بنیادی اصولوں کی روشنی میں مرتب کیا گیا ہے اور مستقبل میں بھی کیا جاتا رہے گا ان میں سے ایک بنیادی اصول مقاصد شریعت ہے جو یہ سمجھنے میں مدد کرتا ہے کہ کسی بھی شرعی حکم کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے کیوں کر انسانوں پر فرض یا واجب کیا ہے۔ اس مقالے میں مقاصد شریعت کے آغاز، اس کے ارتقاء، قرآن وحدیث میں مقاصد کے اعتبار کے دلائل اور دور نبوی اور دور صحابہ سے مقاصد اور مصالح کو پیش نظر رکھنے کے ثبوت نقل کرنے کے بعد دو طرح کے احکام کے مقاصد کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے: اول وہ احکام جن کے مقاصد خود اللہ تبارک وتعالیٰ نے یا نبی کریم ﷺ نے واضح کر دیے ہیں اور انہیں صراحتاً بیان کر دیا گیا ہے۔ دوم وہ احکام جن کے مقاصد کے لیے مصادر شریعت یعنی قرآن وحدیث میں تدبر اور غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ پہلی قسم دوسری قسم کے احکام کے لیے قیاسی مصدر کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔

کلیدی الفاظ: مقصد، مقاصد شریعت، مصلحہ، مصالح، فقہ، جلبِ منفعت، دفعِ مضرت، اجتہاد، قیاس

مقدمہ

اجتہادی احکام کا تعلق ان کے شرعی مقاصد سے ہوتا ہے تاکہ فقہ اسلامی بدلتے ہوئے حالات کے مطابق مسائل کا حل بتاسکے لہذا جب حالات بدلتے ہیں تو احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ اس اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ ضروری ہے کہ صرف الفاظ کے ظاہر پر توجہ نہ دی جائے بلکہ ان کے مقصد کو بھی سمجھا جائے تاکہ ضرر اور حرج کو دور کیا جاسکے۔ مزید یہ کہ کسی مسئلے سے متعلق موجود تمام نصوص کو مد نظر رکھا جائے اور سب سے یکساں استفادہ کیا جائے ان میں ظاہری تعارض اور اختلاف سے صرف نظر کیا جائے کیوں کہ نصوص سے استفادہ ان سے پہلو تہی کرنے سے بہتر ہے۔ اس اسلوب کے تحت ترجیح اور نسخ کے

اصول کی نفی نہیں ہوتی بلکہ اس کے ضوابط کا تعین ہوتا ہے۔اس اسلوب کو اختیار کرنے سے دو طرح کے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ مقاصد شریعت کو پیش نظر رکھ کر اختلافات کو ختم کرنے میں آسانی ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ غیر مسلم ممالک جہاں مسلمان اقلیت میں پائے جاتے ہیں، وہاں مسلمانوں کے مسائل پر مقاصد شریعت کی روشنی میں غور کر کے ان کا حل تلاش کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

مقاصد شریعت کی لغوی تحقیق

مقاصد شریعت کی اصطلاح دو لفظوں سے مرکب ہے: ''مقاصد''اور ''شریعت''۔'مقاصد'مقصد کی جمع ہے اس کا معنی ہے قصد وارادہ اور غرض وغایت، اسی معنی کی طرف معجم مقاییس اللغۃ میں اشارہ کیا گیا ہے کہ:"قَصَدَ: يَدُلُّ أَحَدُهَا عَلَى إِتْيَانِ شَيْءٍ وَأَمِّهِ"ق،ص،د کا مادہ کسی چیز کو بجالانے اور اس کا ارادہ کرنے پر دلالت کرتا ہے۔[1] نیز اس کے معانی سیدھا قریب اور آسان ہونے کے بھی آتے ہیں، لہٰذا جب طریقٌ قَاصِدٌ کہا جائے تو اس کا مطلب ہوتا ہے سَهْلٌ مُسْتَقِيمٌ یعنی سیدھا اور آسان راستہ۔ اور جب سَفَرٌ قاصدٌ کہا جائے تو اس کا مطلب ہوتا ہے سَهْلٌ قَرِيبٌ یعنی آسان اور قریب کا سفر۔[2] اور اسی ق،ص،د کے مادے سے آنے والا لفظ جب معیشت اور معاشیات کے باب میں استعمال کیا جائے تو اس کے معنی ہوتے ہیں ألا تسرف ولا تقتر کہ نہ تو اسراف کیا جائے اور نہ بخل سے کام لیا جائے بلکہ اعتدال کی راہ اپنائی جائے۔[3]

لفظ شریعت کے ایک معنی ہیں مَوْرِدُ الشاربةِ الَّتِي يَشْرَعُها النَّاسُ فَيَشْرَبُونَ مِنْهَا وَيَسْتَقُونَ یعنی پانی کا وہ گھاٹ جہاں لوگ آکر خود بھی پانی پیتے ہیں اور جانوروں کو بھی پلاتے ہیں۔[4] معجم مقاییس اللغۃ میں بھی لفظ شریعت کے یہی معنی بیان ہوئے ہیں۔[5] اسی طرح دریا کے کنارے ایسی جگہ جسے مویشیوں کو پانی پلانے کے لئے تیار کیا گیا ہو اسے بھی الشَّريعة اورالمشْرَعَة کہا جاتا ہے۔ نیز جو گھر کسی عام گزر گاہ والے کھلے راستے پر ہو اس کے لئے بھی لفظ شارع بطور صفت استعمال کر کے دارشارعۃیامنزل شارع کہا جاتا ہے۔اسی طرح جب گوشت کے لمبے لمبے قتلے بنائے جائیں تو اس کے لئے شرّعت اللحمة تشريعا کی ترکیب استعمال ہوتی ہے، ایک قتلے کو شریعة کہتے ہیں اور اس کی جمع شرائع آتی ہے۔[6] شریعت کے ساتھ ساتھ ایک لفظ منہاج بھی استعمال کی جاتا ہے۔ قرآن کریم کی سورۂ مائدہ کی آیت لكل جعلنا مِنْكُم شرعة ومنهاجا میں لفظ شریعت کا منہاج پر عطف کیا گیا ہے، جبکہ عطف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو چیزوں میں مغایرت اور باہمی معنوی تقابل اور فرق ہے، گویا شریعت اور منہاج کے درمیان لغت اور معنی کے اعتبار سے فرق ہے، ابو ہلال عسکری (م ۳۹۵/۱۰۰۵) اپنی معروف کتاب الفروق اللغویہ میں اس فرق کو یوں بیان کرتے ہیں:"لِأَن الشرعة لأوّل الشَّيْء والمنهاج لمعظمه ومتسعه"یعنی شریعت کسی چیز کے آغاز یا ابتدائی شکل کو کہتے ہیں جب کہ منہاج اس کی تفصیل اور مزید وسعت کو ظاہر کرتا ہے۔ شریعت اور منہاج کا یہ معنی خود عرب کے کلام اور ان کے استعمال سے بھی معلوم ہوتا ہے، عرب لوگوں کے یہاں "شرع فلَان فِي كَذَا"تب کہا جاتا ہے جب کوئی شخص کوئی کام شروع کرے۔ اورأنهج البلى فِي الثَّوْب کی تعبیر تب استعمال ہوتی ہے جب کپڑے میں بوسیدگی اور پرانے پن کا اثر پھیل جائے۔ گویا لغوی اعتبار سے شریعت اور منہاج کے معنی میں فرق کا مطلب یہ ہے کہ شریعت ابتدائی رہنمائی ہے، جب کہ منہاج اس رہنمائی کو زندگی میں لاگو کرنے کا طریقہ ہے جو زیادہ جامع اور وسیع ہوتا ہے۔[7]

مقاصد شریعت کی اصطلاحی تعریف

چوتھی صدی ہجری تک کے متقدمین علماء کی کتب میں مقاصدِ شریعت کی کوئی اصطلاحی تعریف نہیں ملتی، انھوں نے اس کی قسمیں، دلائل اور مثالوں پر اکتفا کیا ہے، اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ان کے زمانے میں مقاصد شریعت کو باقاعدہ ایک فن کی

حیثیت حاصل نہیں تھی۔ چنانچہ پانچویں صدی ہجری اور بعد کے متاخرین علمائے کرام نے اس کو بطور ایک فن کے متعارف کرایااور اس پر مستقل کتابیں لکھیں، جن میں اس فن کی مختلف اصطلاحی تعریفات کیں، ساتویں صدی ہجری کے متکلم اور اصولی علامہ سیف الدین الآمدی (551-631/1156-1233) لکھتے ہیں: المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة یعنی شریعت مطہرہ نے دنیوی اور اخروی اعتبار سے بندوں کو نفع پہنچانے اور نقصان سے بچانے کی خاطر جن مصلحتوں کا ہر جگہ اور ہر زمانے میں اعتبار کیا ہے انہی کا نام مقاصد شریعت ہے۔ جس طرح کسی قانونی نظام کے کچھ بنیادی مقاصد ہوتے ہیں اسی طرح شریعت اسلامی کے نزول کے بھی کچھ مقاصد ہیں۔ احکام شریعت پر عمل درآمد سے جو اہداف حاصل ہوتے ہیں وہی دراصل شریعت کے نزول کے مقاصد ہیں۔[8]

بالفاظ دیگر اصول اور فروع کے استنباط میں جن بنیادی مقاصد کے حصول کو یقینی بنایا جاتا ہے انہیں مقاصد شریعت کہتے ہیں۔ مثلاً اگر اس بات پر غور کریں کہ قرآن کریم میں چور کی سزا ہاتھ کاٹنا کیوں مقرر کی گئی ہے، قرض دیتے وقت اس کی کتابت کا حکم کیوں دیا گیا ہے، سود اور جوئے کو کیوں حرام کیا گیا ہے، یتیم کا مال باطل طریقے سے کھانے کی ممانعت کیوں آئی ہے، رشوت لینا اور دینا کیوں حرام ہے، تو بلاشبہ غور کرنے سے یہ بات سامنے آئے گی کہ ان فروعی مسائل کی تشریع میں شریعت کا اصل مقصد مال کی حفاظت کرنا ہے۔ لہٰذا کسی بھی پیش آمد مسئلے کو شریعت کے مقاصد کی روشنی میں حل کرنا بہت اہم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دور سے لے کر اب تک علماء، فقہاء اور مجتہدین مقاصد شریعت کی اہمیت پر زور دیتے آئے ہیں۔ ہر دور کے علماء نے اس موضوع کو اپنی کتب میں کسی نہ کسی طور پر جگہ دی ہے۔ سلف میں اگرچہ امام غزالیؒ (۴۵۰-۵۰۵ / ۱۰۵۸-۱۱۱۱) اور ان کے استاد امام جوینیؒ (۴۱۹-۴۷۸ / ۱۰۲۸-۱۰۸۵) نے اپنی تحریروں میں مقاصد شریعت پر باقاعدہ بحث کی ہے، لیکن اس موضوع پر سب سے اہم کام ابو اسحاق شاطبیؒ (۷۳۰-۷۹۰ / ۱۳۲۹-۱۳۸۸) کا ہے، ان کی کتاب "الموافقات" مقاصد شریعت کا بنیادی مرجع ہے جس میں مقاصد کو پانچ بنیادی اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے: حفاظت دین، حفاظت جان، حفاظت عقل، حفاظت نسل اور حفاظت مال، جنہیں مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

1۔ حفاظت دین: اس مقصد کو بیان کرتے ہوئے علامہ شاطبی لکھتے ہیں: فَهُوَ أَصْلُ مَا دَعَا إِلَيْهِ الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ وَمَا نَشَأَ عَنْهُمَا، وَهُوَ أَوَّلُ مَا نَزَلَ بِمَكَّةَ کہ یہی تو وہ بنیادی مقصد ہے جس کی طرف قرآن اور سنت اور ان دونوں سے حاصل ہونے والے مفہوم نے دعوت دی ہے، اور یہ وہ پہلا مقصد ہے جس سے متعلق احکام مکہ مکرمہ میں نازل کئے گئے۔

۲۔ حفاظت جان: اس مقصد سے متعلق علامہ شاطبی یوں رقم طراز ہیں: وَأَمَّا النَّفْسُ، فَظَاهِرٌ إِنْزَالُ حِفْظِهَا بِمَكَّةَ کہ جہاں تک رہی بات حفاظت جان کی تو اس کا حکم مکہ مکرمہ میں نازل شدہ آیات سے ظاہر ہوتا ہے، مثلاً سورۂ انعام کی آیت ۱۵۱ میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ "یعنی اس جان کو قتل نہ کرو جسے اللہ نے حرام قرار دیا ہے، مگر حق کے ساتھ"، اسی طرح سورۂ انعام کی آیت ۱۱۹ میں اللہ کا فرمان ہے: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ یعنی "اللہ نے جو چیزیں تم پر حرام کی ہیں انہیں تفصیل سے بیان کر دیا، سوائے اس کے جس کے لیے تم مجبور ہو جاؤ"، گویا جان بچانے کے لئے اللہ کی حرام کردہ چیز کو بھی حالت اضطراری میں بقدرِ ضرورت استعمال کیا جا سکتا ہے کہ جس کے کھانے سے انسانی جان بچ جائے۔

۳۔ حفاظت عقل: اس مقصد کو بیان کرتے ہوئے علامہ شاطبی لکھتے ہیں: وَأَمَّا الْعَقْلُ، فَهُوَ وَإِنْ لَمْ يَرِدْ تَحْرِيمُ مَا يُفْسِدُهُ وَهُوَ الْخَمْرُ إِلَّا بِالْمَدِينَةِ، فَقَدْ وَرَدَ فِي الْمَكِّيَّاتِ مُجْمَلًا، رہی بات حفاظت عقل کی تو اگرچہ وہ چیز جو عقل کو بگاڑتی ہے یعنی شراب

اس کی حرمت مدینہ میں تو واضح طور پر نازل ہوئی، لیکن مکی آیات میں بھی اس کا اجمالی ذکر موجود ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ فَإِنَّ حِفْظَهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ مِنَ الْمُكَمِّلَاتِ؛ لِأَنَّ شُرْبَ الْخَمْرِ قَدْ بَيَّنَ اللَّهُ مَثَالِبَهَا فِي الْقُرْآنِ یعنی شراب کو حرام کر کے عقل کی حفاظت تکمیل دین کا ہی ایک حصہ ہے؛ کیونکہ شراب نوشی کے نقصانات کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں واضح طور پر بیان کیا، جیسا کہ سورۂ مائدہ آیت ۹۱ میں اللہ تعالی فرماتے ہیں: إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ " یعنی شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تمہارے درمیان دشمنی اور بغض پیدا کرے"، اب اس آیت کے اختتام تک غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ شراب اللہ کے ذکر اور نماز سے روکنے میں بھی مددگار و معاون ہوتی ہے۔

۴۔ حفاظت نسل: اس مقصد کو بیان کرتے ہوئے علامہ شاطبی لکھتے ہیں: وأما النَّسْلُ، فَقَدْ وَرَدَ الْمَكِّيُّ مِنَ الْقُرْآنِ بِتَحْرِيمِ الزنى وَالْأَمْرِ بِحِفْظِ الْفُرُوجِ إِلَّا عَلَى الْأَزْوَاجِ أَوْ مِلْكِ الْيَمِينِ کہ جہاں تک حفاظت نسل کا تعلق ہے تو قرآن کے مکی دور کی آیات میں بیویوں یا جنگ میں بطور مالِ غنیمت حاصل ہونے والی لونڈیوں کے معاملے کو مستثنیٰ کر کے باقی ہر معاملے میں اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کا اور زنا کی حرمت کا حکم دیا گیا ہے۔

۵۔ حفاظت مال: مقاصد شریعت میں سے پانچویں مقصد کو بیان کرتے ہوئے علامہ شاطبی لکھتے ہیں: وَأَمَّا الْمَالُ، فَوَرَدَ فِيهِ تَحْرِيمُ الظُّلْمِ، وَأَكْلِ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالْإِسْرَافِ، وَالْبَغْيِ وَنَقْصِ المكيال والميزان، وَالْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ، وَمَا دَارَ بِهَذَا الْمَعْنَى کہ جہاں تک حفاظت مال کا تعلق ہے، تو اس کے بارے میں ظلم، یتیم کے مال کو کھانے، اسراف، زیادتی، ناپ تول میں کمی، اور زمین میں فساد پھیلانے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، اور اسی طرح کے دیگر احکامات جو اس مفہوم کے گرد گھومتے ہیں ان سب کے پیش نظر بھی شریعت کا مقصد لوگوں کے مال کی حفاظت ہوتا ہے۔(9)

مقاصد شریعت کے لیے استعمال ہونے والی دوسری اصطلاحات

گذشتہ ادوار میں محققین علمائے کرام کے یہاں مقاصد شریعت کے لیے مختلف اصطلاحات کا ذکر ملتا ہے۔ چنانچہ "مصالح عامہ" کے نام سے ایک اصطلاح ہمیں امام جوینی کے ہاں ملتی ہے جو انھوں نے اپنی کتاب "غیاث الامم فی التیاث الظلم" میں اس عبارت کے تحت ذکر کی ہے: "والأموال التي تمتد يد الإمام إليها قسمان، أحدهما: ما لايتعين مصارفه. والثاني: ما لا يتخصص بمصارف مضبوطة، بل يضاف إلى عامة المصالح" یعنی امام المسلمین کی دسترس میں آنے والے اموال دو قسم کے ہوتے ہیں: 1. وہ مال جس کے مصارف متعین ہیں۔ 2. وہ مال جس کے مصارف مخصوص اور معین نہیں ہیں، بلکہ وہ عام مصالح یعنی عوامی فلاح و بہبود کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔(10)

جبکہ امام غزالی انہیں ضروریات، حاجیات اور تحسینات کے ضمن میں "مصالح مرسلہ" کے نام سے ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ وہ لکھتے ہیں: "وما ذكرتموه من التقسيمات كلها مصالح مرسلة، فلا بد لها من شاهد معين تقاس عليه حتى يكون الدليل مقبولاً بالاتفاق" یعنی جو تقسیمات ذکر کی گئی ہیں وہ تمام کی تمام مصالح مرسلہ کے زمرے میں آتی ہیں۔ اور ان مصالح مرسلہ کے لیے ضروری ہے کہ کوئی واضح نظیر یا مثال موجود ہو جس پر ان کو قیاس کیا جاسکے، تاکہ دلیل متفقہ طور پر قابل قبول ہو۔(11)

پھر امام قرافیؒ (۶۲۶- ۶۸۴ / ۱۲۲۸-۱۲۸۵) شریعت کے احکامات میں مقاصد کا اعتبار کرنے کے حوالے سے قاعدہ بیان کرتے ہیں کہ: "لا يعتبر الشرع من المقاصد إلا ما تعلق به غرض صحيح محصل لمصلحة أو دارئ لمفسدة" یعنی شریعت

میں صرف وہی مقاصد معتبر ہیں جو کسی صحیح غرض سے جڑے ہوں، جو کسی نفع کو حاصل کرنے یا نقصان کو دور کرنے کے لیے ہوں۔[12]

گویا مقاصد اور مصالح یہ دونوں اصطلاحات اصولیین کے ہاں موجود نظر آتی ہیں، البتہ امام غزالی نے ان مقاصد کو ایک ترتیب دی ہے، یعنی حفاظتِ دین، حفاظتِ جان، حفاظتِ عقل، حفاظتِ نسل اور حفاظتِ مال۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "ثم الشيء ينبغي أن يكون مقصودا للشارع، حتى تكون رعايته مناسبة في أقيسة الشرع. فقد علم على القطع أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع"یعنی کسی چیز کا شارع (قانون ساز یعنی اللہ تعالی اور رسول اللہ ﷺ) کے لیے مقصود ہونا ضروری ہے تاکہ اس کی رعایت کرنا شرعی دلائل کے اعتبار سے مناسب ہو۔ اب یہ تو قطعی طور پر معلوم ہو چکا ہے کہ جان، عقل، شرمگاہ اور مال کی حفاظت شریعت میں مقصود ہے۔[13]

امام شاطبی بھی اس صف میں شامل ہیں اور اس نظریے کو آگے بڑھانے میں ان کا اہم کردار ہے، ان کی کتاب "الموافقات" اس سلسلے میں بے حد راہنمائی فراہم کرتی ہے۔ فقہاء المعاصرین نے مقاصد کے دائرے کو مزید وسیع کرتے ہوئے بعض جدید اصطلاحات بھی متعارف کرائی ہیں۔ مثلاً حفاظت جان کے لیے علامہ یوسف قرضاوی (۱۳۴۴-۱۴۴۳ / ۱۹۲۶-۲۰۲۲) "حفظ الكرامة البشرية" کی جامع اصطلاح استعمال کرتے نظر آتے ہیں۔[14] جمال الدین عطیہ (۱۳۴۶-۱۴۳۸ / ۱۹۲۸-۲۰۱۷) اس اصطلاح کے دائرے کو "حقوق انسانی" یعنی Human Rights تک وسیع کرتے ہیں۔[15]

ایک قدم اور آگے بڑھیں تو معاصر دور میں قرآنی موضوعات بھی مقاصد کے اعتبار سے منقسم نظر آتے ہیں۔ محمد رشید رضا (۱۲۸۲-۱۳۵۴ / ۱۸۶۵-۱۹۳۵) نے اس ضمن میں قرآنی موضوعات کو جن مقاصد کے تحت ذکر کیا ہے ان میں سے اہم یہ ہیں: اصلاح ارکان دین، اثبات نبوت، عقل، علم، حکمت، آزادی، استقلال، اصلاح معاشرہ، اصلاح سیاست، بین الاقوامی تعلقات، مالی اصطلاحات، عورتوں کے حقوق اور جرائم کا خاتمہ وغیرہ۔[16]

جب کہ علامہ یوسف قرضاوی اپنی کتاب "كيف نتعامل مع القرآن العظيم" میں سات مقاصد کا ذکر کرتے ہیں: اصلاح عقائد (الوہیت، نبوت اور آخرت کے حوالے سے)، انسانی شرف اور انسانی حقوق کی حفاظت، اللہ کی عبادت کے لیے دعوت دینا، تزکیہ نفس اور تربیت اخلاق، نیک اور صالح مسلم خاندان کی تشکیل، عورت کے حقوق کی حفاظت، انسانیت کی بنیاد پر ایک امت کی تشکیل اور تمام انسانوں کو باہمی تعاون کی دعوت۔[17]

مقاصد شریعت کی ابتداء اور ارتقاء

اللہ تعالی کا ہر حکم بامقصد ہوتا ہے خواہ اس تک ہماری رسائی ہو یا نہ ہو، ایسا ہرگز نہیں ہے کہ اللہ تعالی نے کسی چیز کا حکم دیا ہو اور اس کے پیچھے کوئی مقصد نہ ہو۔ مقاصد شریعت کی ابتدا احکام شریعت کی ابتدا کے ساتھ منسلک ہے گویا یہ دونوں ساتھ ساتھ چل رہے ہیں۔ قرآن و سنت میں ہمیں بکثرت اس کی مثالیں ملتی ہیں، اسی طرح صحابہ، تابعین، تبع تابعین، فقہائے مجتہدین، محدثین اور مفسرین کے یہاں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ ذیل میں چند مثالیں ذکر کی جارہی ہیں جن سے یہ معلوم ہوگا کہ ابتدائی صدی سے ہی دینی نصوص اور سلف کی عبارات میں احکام شرعیہ کے مقاصد کا صراحتاً یا ضمناً ذکر ہوتا رہا ہے۔

مثلاً قرآن کریم میں ہے: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ "ان لوگوں کے اموال میں سے صدقہ وصول کر لو جس کے ذریعے تم انہیں پاک کر دو گے اور ان کے لئے باعث برکت بنو گے، اور ان کے لئے دعا کرو، یقیناً تمہاری دعا ان کے لئے سراپا تسکین ہے، اور اللہ ہر

بات سنتا اور سب کچھ جانتا ہے"۔[18] اب اس آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں سے زکوۃ کی وصولی کا مقصد ان کے نفوس کو خواہشات اور گناہوں کی میل کچیل سے پاک کرنا ہے۔

احادیث میں بھی بکثرت مقاصد شریعت کا بیان ہوا ہے، مثلاً آپ ﷺ کا فرمان ہے: "إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ "یعنی اجازت لینے کا حکم تو نگاہوں کی وجہ سے ہی مقرر کیا گیا ہے۔[19] اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ کسی کے گھر یا کسی بھی نجی مقام میں داخل ہونے سے قبل اجازت لینے کا حکم اس لئے مشروع ہے تاکہ کسی بھی فرد کے نجی معاملات اور اس کی ذاتی زندگی لوگوں کی نگاہوں سے محفوظ رہے۔

صحابہ کرام کے اقوال میں بھی احکام کے ذکر کے ساتھ ساتھ مقاصد کا بیان ملتا ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کسی نے جمع بین الصلاتین کے مسئلے کے بارے میں پوچھا تو آپ نے جواباً ارشاد فرمایا: "أَرَادَ أَنْ لَا يُحْرِجَ أَحَدًا مِنْ أُمَّتِهِ"یعنی آپ ﷺ کی چاہت یہ ہوتی تھی کہ اپنی امت کے کسی فرد کو بھی مشکل میں نہ ڈالیں"۔[20] اب یہاں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے جمع بین الصلاتین کے مسئلے کی مشروعیت کے مقصد کی طرف اشارہ کر دیا کہ سہولت پر مبنی اس رخصت کا مقصد امت سے مشقت اور تکلیف کو دور کرنا اور نرمی اور شفقت کا برتاؤ کرنا ہے۔

تابعین فقہاء نے بھی اپنی کتب اور اقوال میں احکام شریعت کے مقاصد کا ذکر کیا ہے۔ مثال کے طور پر اگر مریض کو روزہ رکھنے کی وجہ سے مرض میں شدت آنے کا خوف ہو تو شریعت نے اسے رمضان کے روزے نہ رکھنے کی اجازت دی ہے۔ شریعت کے اسی حکم سے متعلق امام مالک فرماتے ہیں: "وَدِينُ اللَّهِ يُسْرٌ"یعنی اللہ کا دین آسانی پر مبنی ہے۔[21] امام مالک کا یہ جملہ اسلام کے اس حکم کے ایک بنیادی مقصد کی طرف اشارہ کر رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسانوں کو سہولت اور آسانی کا راستہ فراہم کیا جائے۔

برصغیر پاک وہند کے محدثین اصولیین اور فقہاء نے بھی اپنی کتب میں مقاصدِ شریعت کو تفصیل سے بیان کیا ہے، چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (۱۱۱۴-۱۱۷۶/ ۱۷۰۳-۱۷۶۲) لکھتے ہیں: "تابعین اور ان کے بعد فقہائے مجتہدین مصالح کے ذریعہ احکام کی علتیں نکالتے رہے، ان کے معانی کو سمجھتے رہے اور منصوص حکم سے نقصان کو دور کرنے اور فائدہ حاصل کرنے کے لیے مناسب مقاصد تخریج کرتے رہے، جیسا کہ ان کی کتابوں اور ان کے مذاہب میں تفصیل سے لکھا ہوا ہے"۔[22]

مقاصد شریعت کی تاریخ کو چار مراحل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: پہلا مرحلہ اس فن کے آغاز کا ہے کہ یہ کب شروع ہوا۔ دوسرا مرحلہ اس کی تدوین اور اس میں کی گئی تبدیلیوں کے بارے میں ہے۔ تیسرا مرحلہ اس فن کو پایہ تکمیل تک پہنچانے اور اس کو مضبوط بنانے کے متعلق ہے۔ اور چوتھا مرحلہ اس کی تہذیب و تزئین کے حوالے سے ہے۔ ذیل میں ترتیب وار اس کی وضاحت کی گئی ہے:

پہلا مرحلہ: مقاصد شریعت کا آغاز

عام طور پر یہ بات مشہور ہے کہ سب سے پہلے اس موضوع پر قلم اٹھانے والے امام غزالیؒ کے استاد امام الحرمین علامہ جوینیؒ ہیں، لیکن حقیقت میں ان سے پہلے اس کام کا آغاز ہو چکا تھا، چنانچہ ابوعبداللہ محمد بن علی حکیم ترمذیؒ (۲۲۰-۳۱۹/ ۸۳۵-۹۳۲) نے "الصلاۃ ومقاصدہا"[23] اور "الحج وأسرارہ"[24]، ابو منصور ماتریدیؒ (۲۳۷- ۳۳۲/ ۸۵۲-۹۴۴) نے "مأخذ الشرائع"، ابو بکر قفال کبیر شاشی شافعیؒ (۲۹۱- ۳۶۴/ ۹۰۴-۹۷۵) نے "أصول الفقہ" اور "محاسن الشریعۃ"[25]،

ابو بکر ابہریؒ(۲۸۹-۳۷۵/۹۰۲-۹۸۵) نے "الأصول"، "إجماع أہل المدینۃ" اور "مسألۃ الجواب والدلائل والعلل" اور قاضی ابو بکر محمد بن طیب باقلانیؒ(۳۳۸-۴۰۳/۹۵۰-۱۰۱۳) نے "التقریب والإرشاد فی ترتیب طرق الاجتہاد"[26] وغیرہا کتابیں اسی مقصد کی خاطر لکھی ہیں، جن میں انھوں نے احکام شریعت کے اسرار، علتوں اور ان کے مقاصد پر گفتگو کی ہے۔

ان کے بعد ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ جوینیؒ(۴۱۹-۴۷۸/۱۰۲۸-۱۰۸۵) آئے، جو امام الحرمین کے نام سے معروف ہیں، انھوں نے "البرہان فی أصول الفقہ"[27] کے نام سے ایک کتاب لکھی، جس میں پہلی بار باقاعدہ طور پر مقاصد شریعت کے تعلق سے اصولی بحث کی، اور ضروریات، حاجیات اور تحسینیات کی تعریف اور حد بندی کی۔ اسی طرح انھوں نے ایک دوسری کتاب "غیاث الامم فی التیاث الظلم"[28] لکھی، جو "الغیاثی" کے نام سے معروف ہے، یہ بھی مقاصد شریعت پر ایک اہم کتاب ہے جس میں خصوصیت کے ساتھ نئے مسائل کے حل کے لیے کئی اہم امور ذکر کیے ہیں۔

ان کے بعد ان کے شاگرد امام غزالیؒ(۴۵۰-۵۰۵/۱۰۵۸-۱۱۱۱) نے اس موضوع پر کام کیا، اصول فقہ پر ان کی دو کتابیں ہیں: ایک "المنخول"[29] اور دوسری "المستصفیٰ"[30]، انہوں نے "المستصفیٰ" میں استصلاح کی بحث میں مقاصد شریعت کو تفصیل سے بیان کیا ہے، اور یہ بتایا ہے کہ پوری شریعت کا مقصد پانچ امور میں منحصر ہے، اول: دین کی حفاظت، دوم: نفس کی حفاظت، سوم: عقل کی حفاظت، چہارم: نسل کی حفاظت، اور پنجم: مال کی حفاظت۔ موجودہ حالات میں احکام کی تطبیق کے لیے یہ بہت اہم ہے۔ اس کے علاوہ ان کی دو کتابیں اور ہیں جن میں انہوں نے مقاصد شریعت کو بیان کیا ہے، ان میں سے ایک کا نام "شفاء الغلیل فی بیان الشبہ والمخیل ومسالک التعلیل" ہے، جس میں انہوں نے "المعانی المناسبۃ" کے ضمن میں مقاصد پر بحث کی ہے[31]۔ دوسری کتاب "إحیاء علوم الدین"[32] کے نام سے مشہور ہے، جس میں احکام شریعت کے اسرار ور موز اور مقاصد شریعت پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

امام غزالیؒ کے بعد مقاصد شریعت پر کام کرنے والوں میں شمس الائمہ ابو بکر محمد بن احمد سرخسیؒ(۴۲۷-۵۱۲/۱۰۳۵-۱۱۱۸) کا نام ذکر کرنا بھی مناسب ہے؛ کیوں کہ انھوں نے بھی اپنی اصول کی کتاب میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ مقصد عبادت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والعبادات مَشْرُوعَة لإِظْهَار شكر النِّعْمَة بهَا فِي الدُّنْيَا ونيل الثَّوَاب فِي الْآخِرَة یعنی عبادات کا مقصد دنیا میں نعمت کے شکر کا اظہار اور آخرت میں ثواب کا حصول ہے۔ اسی طرح حدود کے بارے میں لکھتے ہیں: فَهِيَ الْحُدُود الَّتِي شرعت زواجر عَن ارْتِكَاب أَسبَابهَا المحصورة یعنی حدود ممنوع اسباب کے ارتکاب سے رکنے کے لئے زجر کے طور پر مشروع ہوئے ہیں۔[33]

دوسرا مرحلہ: مقاصد شریعت کی ترقی وتدوین

شمس الائمہ سرخسیؒ کے بعد علی بن محمد سیف الدین آمدیؒ (۵۵۱-۶۳۱/۱۱۵۶-۱۲۳۳) نے مقاصد شریعت کو باقاعدہ کتابی شکل میں مرتب کرکے اس پر تفصیل سے کلام کیا ہے، چنانچہ اس مقصد کے لیے انھوں نے دو کتابیں تصنیف کیں: "الإحکام فی أصول الأحکام"[34] اور "لباب الألباب"[35]، انھوں نے ان کتابوں میں مقاصد کی تعریف کی اور علتوں کے مابین ترجیحی عمل کے لیے بطور ثالث کے اس کو شامل کیا۔

پھر ان کے بعد ان کے نامور شاگرد سلطان العلماء عبد العزیز بن عبد السلامؒ (۵۷۷-۶۶۰/۱۱۸۱-۱۲۶۲) نے اس علم کے نوک پلک درست کرکے اس کو نکھارا، اور اسے مزید بہتر بنا کر پیش کیا، اسی لیے مقاصد شریعت کے فن میں ان کی حیثیت ایک اہم ستون کی ہے۔ اس موضوع پر انھوں نے ایک کتاب "قواعد الأحکام فی مصالح الأنام"[36] کے نام سے لکھی ہے، جس میں انھوں نے مقاصد کی نئی تقسیمات، احکام کے مصالح اور ان کے مراتب ودرجات کو ذکر کیا ہے، اس کے علاوہ مصالح اور مفاسد کی حقیقت کی وضاحت کرکے ان کی تقسیم اور درجہ بندی کی ہے۔ ان کی دوسری کتاب "شجرۃ المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال"[37] ہے، اس میں بھی انہوں نے مقاصد شریعت سے متعلق کافی چیزیں ذکر کی ہیں۔ اس کے علاوہ ان

کی اس سلسلے کی تیسری کتاب "الفوائد فی اختصار المقاصد"[38] ہے، جو "القواعد الصغری" کے نام سے معروف ہے، یہ اگرچہ قواعد الأحکام کی تلخیص ہے لیکن اس کے باوجود اس میں بعض نئی چیزیں بھی شامل کی گئی ہیں۔

عبد العزیز بن عبد السلامؒ کے بعد ان کے شاگرد علامہ شہاب الدین قرافیؒ(۶۲۶-۶۸۴ / ۱۲۲۸-۱۲۸۵) نے اس کام کو مزید آگے بڑھایا، چنانچہ انہوں نے اس موضوع پر کئی کتابیں تصنیف کیں، جن میں کچھ کے نام یہ ہیں: "أنوار البروق فی أنواء الفروق"[39]، "شرح تنقیح الفصول"[40] اور "نفائس الاصول فی شرح المحصول"[41] وغیرہ۔ ان کتابوں میں انھوں نے مقاصد کے بعض مسائل اور قواعد بیان کیے ہیں، مثلا: قاعدۃ المقاصد، قاعدۃ الوسائل[42] اور قاعدۃ المشقۃ المسقطۃ للعبادۃ والمشقۃ التی لاتسقطہا[43] وغیرہ۔ اس کے علاوہ انہوں نے ضروریات اور مقاصد خمسہ کو ذکر کرکے 'اعراض' کے تعلق سے اختلاف کو بھی نقل کیا[44]، اور یہ تمام چیزیں بڑے مرتب انداز میں لکھی ہیں۔

ان کے بعد سلیمان بن عبد القوی نجم الدین طوفیؒ(۶۵۷-۷۱۶ / ۱۲۵۹-۱۳۱۶) جن کو مقاصد شریعت کے بانیان میں شمار کیا جاتا ہے، انھوں نے ایک حدیث "لاضرر ولاضرار"[45] کی شرح کرتے ہوئے مقاصد شریعت کو واضح کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس ضمن میں انھوں نے کئی کتابیں بھی تصنیف کی ہیں، جن میں سے ایک "البلبل فی أصول الفقہ"[46] ہے جو "روضۃ الناظر وجنۃ المناظر"[47] کی تلخیص ہے، اس کتاب میں انھوں نے مصلحت کی تعریف اور تقسیم کرکے اس موضوع کو ایک نئی جہت سے روشناس کرایا ہے۔

نجم الدین طوفیؒ کے بعد اس موضوع پر کام کے حوالے سے علامہ ابن تیمیہؒ(۶۶۱-۷۲۸ / ۱۲۶۳-۱۳۲۸) کا نام لیا جاتا ہے، انھوں نے اس موضوع سے متعلق کوئی مستقل کتاب نہیں لکھی، البتہ ان کی مختلف کتب اور تحریروں میں مقاصد ومصالح شریعت بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں۔ مثلا مقاصدِ شریعت میں سب سے اول مقصد حفاظت دین سے متعلق اپنی مایہ ناز کتاب "الصارم المسلول علی شاتم الرسول" میں لکھتے ہیں: "والمرتد إنما يقتل لأنه تارك للدين مبدل له، فإذا هو عاد لم يبق مبدلا ولا تاركا، وبذلك يحصل حفظ الدين فإنه لا يترك مبدلا له" یعنی مرتد کو تو اسی لیے قتل کیا جاتا ہے کہ وہ دین چھوڑنے والا اور اس میں تبدیلی کرنے والا ہوتا ہے، لیکن جب وہ دین کی طرف واپس آجاتا ہے تو وہ نہ دین کو بدلنے والا رہتا ہے اور نہ چھوڑنے والا، اس طرح دین کی حفاظت حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ اسے تبدیل کرنے والا نہیں رہتا۔[48] اسی طرح حفاظت جان سے متعلق اپنے فتاوی میں تحریر فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے ناپاک اور گندی چیزوں کو کھانے کے لیے اس لئے حرام قرار دیا ہے کیونکہ یہ چیزیں انسان کے جسم کو ایسی ناپاک غذا فراہم کرتی ہیں جو انسان کے اندر ظلم وزیادتی کا سبب بنتی ہیں۔ جیسے اگر کوئی خنزیر، خون یا درندوں کا گوشت کھائے تو وہ ان کے اثرات کو اپنے اندر منتقل کرلیتا ہے؛ کیونکہ جو چیز انسان کھاتا ہے وہ اس کی طبیعت اور کردار پر اثر ڈالتی ہے، اس طرح جس مقدار میں اس شخص نے وہ چیزیں کھائی ہیں اس مقدار میں وہ شخص اپنی ذات میں بغاوت اور زیادتی کی صفات پیدا کرلیتا ہے۔ تاہم لکھتے ہیں کہ: وَإِبَاحَتُهَا لِلْمُضْطَرِّ لِأَنَّ مَصْلَحَةَ بَقَاءِ النَّفْسِ مُقَدَّمٌ عَلَى دَفْعِ هَذِهِ الْمَفْسَدَةِ ان چیزوں کو اضطراری حالت میں جائز اس لئے قرار دیا گیا ہے کیونکہ جان بچانے کی مصلحت ان چیزوں کے نقصانات کو دور کرنے سے زیادہ اہم ہے۔[49] اپنی ایک اور کتاب "تنبیہ الرجل العاقل علی تمویہ الجدل الباطل" میں لکھتے ہیں کہ شراب اور جوا ایک طرح کا فساد اور خرابی ہے جسے شریعت نے حرام قرار دے کر ختم کردیا ہے۔ اور اس حرمت کی بنیاد مستی اور خوشی کی شدت ہے کہ جس کی بناء پر عقل صحیح وسالم نہیں رہتی، چنانچہ لکھتے ہیں کہ: تأثير الشدّة المطربة في التحريم تحصيلًا لمصلحة حفظ العقل التي تحصُلُ به المحافظةُ على ذكر الله وعلى الصلاة، والانكفاف عن العداوة والبغضاء یعنی شراب وغیرہ جیسی چیزوں کو اس لئے حرام قرار دیا گیا ہے تاکہ اس عقل کی حفاظت کی مصلحت حاصل ہو کہ جس عقل کے ذریعے سے اللہ کے ذکر اور نماز کی پابندی ہوتی ہے اور آپس کی دشمنی وبغض سے بچا جاتا ہے۔[50] اسی طرح نسل انسانی کی حفاظت اور بقاء کے حوالے سے اپنی کتاب "الزھد والورع والعبادۃ" میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسانی نفوس میں

کھانے کی اور عورتوں کی محبت فطری طور پر ودیعت کر رکھی ہے، کیونکہ ان چیزوں یعنی خوراک اور عورت سے محبت میں ہی انسانی ابدان کا تحفظ اور انسانیت کی بقاء ہے، لہذا لکھتے ہیں: لَوْلَا حب النِّسَاء لما تزوجوا فَانْقَطع النَّسْل کہ اگر عورتوں سے محبت فطری طور پر اللہ تعالی کی طرف سے ودیعت نہ ہوتی تو لوگ شادی ہی نہ کرتے اور یوں نسلِ انسانی کا سلسلہ ختم ہو جاتا۔[51] اپنے فتاوی میں ہی ایک جگہ لکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے پاس بطور امانت کے مال رکھوایا گیا ہو اور لوگ اس امانت دار سے زور وزبردستی اس مال کا کوئی حصہ طلب کر رہے ہوں تو اس امانت دار کو چاہیے کہ وہ مطلوبہ حصہ ان غاصبوں کو دے دے، چنانچہ لکھتے ہیں: إِذَا لَمْ يُمْكِنْهُ دَفْعُ الظُّلْمِ الْكَثِيرِ إلَّا بِأَدَاءِ بَعْضِ الْمَطْلُوبِ وَجَبَ ذَلِكَ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ حِفْظَ الْمَالِ وَاجِبٌ کہ اگر وہ اس ظلم کو مال کا مطلوبہ حصہ دیئے بغیر نہیں روک سکتا تو اس پر یہ فرض ہے کہ وہ یہ مطلوبہ مال ادا کر دے؛ کیونکہ اگر وہ امانت میں سے کچھ بھی نہ دے تو ظالم اس امانت دار سے اس سے زیادہ لے جائیں گے، جبکہ بقیہ مال کا تحفظ تو اس پر فرض ہے۔[52]

امام ابن تیمیہؒ کے متعلق ڈاکٹر احمد الریسونی (ولادت: ۱۳۷۲/ ۱۹۵۳) لکھتے ہیں: لا یکاد یخلو کلام له عن الشریعة وأحکامها من بیان حکمها ومقاصدها، وإبراز مصالحها ومفاسد مخالفتها کہ شریعت اور احکام شریعت سے متعلق ان کا کوئی کلام بھی ایسا نہیں جو ان احکام کی حکمتوں اور مقاصد، مصالح کے اظہار اور ان احکام کی مخالفت کے مفاسد کے بیان سے خالی ہو۔[53] اسی طرح ان کے متعلق یوسف احمد محمد بدوی لکھتے ہیں: لئن کان الشاطبي شیخ المقاصدیین —کما یراه کثیر من المعاصرین– فهذا یصدق علیه تألیفاً وتنظیراً، أما شیخ المقاصدیین تطبیقاً وتوظیفاً فهو أبو العباس صاحب الدراسة والرسالة کہ اگر امام شاطبیؒ مقاصد شریعت پہ کام کرنے والوں کے شیخ کے نام سے جانے جاتے ہیں، جس طرح کہ بہت سے معاصرین کی یہ رائے بھی ہے، تو یہ لقب ان پر تالیفی اور تمثیلی اعتبار سے صادق آتا ہے، البتہ عملی اور تطبیقی اعتبار سے شیخ المقاصدیین کا اطلاق جس شخصیت پر ہوتا ہے وہ صاحب الدراسہ اور صاحب الرسالہ ابو العباس ابن تیمیہؒ ہیں۔[54]

امام ابن تیمیہؒ کے بعد ان کے شاگرد امام ابن قیم جوزیؒ (۶۹۱- ۷۵۱/ ۱۲۹۲-۱۳۵۰) نے اس کام کو مزید آگے بڑھایا اور اس میں نکھار پیدا کیا، اس مقصد کے لیے انہوں نے "إعلام الموقعین عن رب العالمین"[55]، "شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل"[56] اور "مفتاح دار السعادۃ ومنشور ولایۃ العلم والارادۃ"[57] وغیرہ کتابیں تصنیف کیں، اور ان میں احکام شرعیہ کو قیاس سے ثابت کیا اور ان کے مصالح پر روشنی ڈالی۔

تیسرا مرحلہ: مقاصد شریعت کی تکمیل اور پختگی

مذکورہ بالا حضرات کے بعد ابو اسحٰق ابراہیم بن موسی غرناطیؒ (۷۳۰-۷۹۰/ ۱۳۲۹-۱۳۸۸) جو کہ امام شاطبیؒ کے نام سے معروف ہیں، انہوں نے اس کام کو ایک نئے انداز سے ترتیب دے کر پایہ تکمیل تک پہنچایا، اس کے قواعد، اقسام اور احکام وغیرہ کو مستقل موضوع بنایا، جب کہ ان سے پہلے تمام حضرات نے قیاس، علت اور مصلحت وغیرہ کی ابحاث کے ضمن میں اس پر کلام کیا تھا۔ امام شاطبیؒ نے "الموافقات فی اصول الشریعۃ" لکھ کر مقاصد شریعت کو ایک نئی جہت عطا کی، چنانچہ انہوں نے مقاصد کو بنیادی طور پر دو قسموں میں تقسیم کیا، **پہلی قسم**: وہ ہے جس میں شارع کے قصد وارادہ کو ذکر کیا ہے، اور پھر اس پہلی قسم کو چار ذیلی قسموں میں تقسیم کیا، **۱:** شریعت مطہرہ کے قوانین مقرر کرنے میں شارع کے مقاصد۔ **۲:** احکام شرع کے سمجھانے سے متعلق شارع کے مقاصد۔ **۳:** شرعی احکام کا مکلف بنانے کے اعتبار سے شارع کے مقاصد۔ **۴:** احکام شرعیہ کی بجا آوری سے متعلق شارع کے مقاصد۔ **دوسری قسم**: وہ ہے جس میں مکلف کے قصد وارادہ کو بیان کیا ہے، اور پھر اس دوسری قسم کو بارہ مسائل میں تقسیم کیا ہے۔[58]

امام شاطبیؒ کے بعد اس موضوع پر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (۱۱۱۴-۱۱۷۶/ ۱۷۰۳-۱۷۶۲) نے خاصی گفتگو کی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب "حجۃ اللہ البالغۃ" میں عقائد، عبادات، معاملات، عقوبات اور اخلاقیات کے مسائل کو عقل وقیاس کے ترازو میں تول کر پیش کیا اور دینی احکام کے مقاصد ومصالح پر بڑی بلاغت کے ساتھ تفصیلی روشنی ڈالی، ان کی یہ کتاب

علامات قیامت، سیرت نبوی، اخلاق وادیان کا مقارنہ، تصوف، عقائد، تفسیر، حدیث اور علوم فقہ کے عقلی و نقلی اجتہادات پر مشتمل ہونے کے ساتھ ساتھ عبادات کے اسرار اور مقاصد شریعت کی روشنی میں ثابت شدہ ان کے فوائد و ثمرات پر بھی مشتمل ہے، انھوں نے اس کتاب کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا ہے، **پہلی قسم:** ان قواعد کلیہ پر مشتمل ہے جن سے وہ مصالح مستنبط ہوتے ہیں جن کی احکام شرعیہ میں رعایت کی گئی ہے۔ **دوسری قسم:** ان احادیث کے اسرار و رموز کے بیان پر مشتمل ہے جو احادیث محدثین اور اہل علم کے یہاں مشہور و معروف ہیں اور صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابوداؤد اور سنن ترمذی میں موجود ہیں، ان چار کتب کی احادیث کے علاوہ دیگر احادیث کا بھی کہیں کہیں ضمناً ذکر ہوا ہے۔[59] ذیل میں ان کی اس کتاب کے دو اقتباس نقل کیے جارہے ہیں جس سے اس کتاب کی وقعت واہمیت کا اندازہ بخوبی ہو گا۔

شاہ ولی اللہؒ مصالح اور شرائع کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں:"اعلم أن الشارع أفادنا نوعين من العلم متمايزين بأحكامهما متباينين في منازلهما. فأحد النوعين: علم المصالح والمفاسد، أعني ما بينه من تهذيب النفس باكتساب الأخلاق النافعة في الدنيا أو في الآخرة وإزالة أضدادها، ومن تدبير المنزل، وآداب المعاش، وسياسة المدينة... والنوع الثاني: علم الشرائع والحدود والفرائض، أعني ما بين الشرع من المقادير". یعنی شارع نے ہمیں دو طرح کا علم عطا کیا ہے جو احکام کے اعتبار سے الگ الگ اور مرتبہ کے لحاظ سے جدا جدا ہے، ان میں سے ایک مصالح و مفاسد کا علم ہے جس سے مراد یہ ہے کہ نفس کو ان اخلاق کے حصول کے ذریعے سے سنوارا جائے جو اخلاق دنیا و آخرت میں نافع ہوں، اور ان اخلاق کی اضداد کو نفس سے زائل کیا جائے، اسی طرح یہ علم امور خانہ کو چلانے، زندگی گزارنے کے طریقے اور شہری سیاست کے حوالے سے بحث کرتا ہے۔ دوسری قسم کے علم سے مراد شرائع اور حدود و فرائض کا علم ہے، اس سے مراد وہ مقادیر و پیمانے ہیں جو شریعت نے واضح طور پر بیان کیے ہیں۔[60] اسی طرح عید کی مشروعیت کے مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے ایک مقصد سے متعلق لکھتے ہیں:"وهو أن كل ملة لا بد لها من عرضة يجتمع فيها أهلها؛ لتظهر شوكتهم وتعلم كثرتهم. ولذلك استحب خروج الجميع حتى الصبيان والنساء وذوات الخدور والحيض، ويعتزلن المصلى ويشهدن دعوة المسلمين. ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يخالف في الطريق ذهابا وإيابا؛ ليطلع أهل كلتا الطريقين على شوكة المسلمين". یعنی عید کی مشروعیت کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ ہر قوم وملت کا کوئی نہ کوئی ایسا میدان ضرور ہوتا ہے جہاں سارے لوگ جمع ہوتے ہیں تاکہ ان کی شان و شوکت کھل کر ظاہر ہو اور ان کی تعداد میں کثرت سب کو معلوم ہو سکے، اسی لیے عید کے موقع پر بھی تمام لوگوں کے نکلنے کو مستحب قرار دیا گیا ہے حتی کہ بچے، عورتیں، پردہ نشین اور حائضہ عورتوں کو بھی، حائضہ عورتیں عید گاہ سے دور رہیں گی لیکن مسلمانوں کی دعاءمیں شامل ہوں گی۔ اور اسی وجہ سے ہی نبی کریم ﷺ عید گاہ تشریف لاتے ہوئے اور عید گاہ سے تشریف لے جاتے ہوئے راستے کو بدلا کرتے تھے تاکہ دونوں راستوں کے لوگوں کو مسلمانوں کی شان و شوکت کا پتہ چل سکے۔[61]

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد جن اشخاص نے تحریری اور تقریری اعتبار سے اس موضوع پر تطبیقی کام کیا ہے ان میں سے ایک مولانا اشرف علی تھانویؒ (۱۲۷۹-۱۳۶۲ / ۱۸۶۳-۱۹۴۳) ہیں، جنہوں نے اپنی تصانیف، مواعظ اور تقاریر میں احکام شریعت کے اسرار و رموز کو بیان کیا ہے، مثلاً وضو کی حکمت کے متعلق لکھتے ہیں: "مشاہدہ و طبی تجارب اس امر کے شاہد ہیں کہ انسان کے اندرونی جسم کے زہریلے مواد اطراف بدن سے خارج ہوتے رہتے ہیں اور وہ ہاتھ پاؤں یا اطراف منہ و سر پر آکر ٹھہر جاتے ہیں اور مختلف اقسام کے زہریلے پھوڑے و پھنسیوں کی شکل میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں اور اطراف بدن کو دھونے سے وہ گندے مواد رفع ہوتے رہتے ہیں۔ یا تو جسم کے اندر ہی ان کا جوش پانی سے بجھ جاتا ہے یا خارج ہوتا رہتا ہے"۔[62] اسی طرح معترضین کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے بھی مصالح اور مقاصد شریعت کو اپنی مختلف کتب میں واضح کیا، اس حوالے سے ان کی کتابوں میں "اشرف الجواب"[63] نمایاں ہے۔

چوتھا مرحلہ: مقاصد شریعت کی تہذیب وتزئین

امام شاطبیؒ کے بعد مقاصد شریعت کو مستقل طور پر منفرد انداز میں مزین ومہذب کر کے جس شخصیت نے ترتیب دیاہے وہ محمد طاہر بن عاشورؒ (۱۲۹۶- ۱۳۹۲ / ۱۸۷۹-۱۹۷۳) ہیں، انہوں نے "مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ"[64] کے نام سے کتاب لکھی اوراس میں بعض نئی بحثیں شامل کیں، چنانچہ انھوں نے مقاصد کو دو حصوں میں تقسیم کیا مقاصد عامہ اور مقاصد خاصہ، پھر مقاصد عامہ کے تحت انھوں نے شریعت کے کلی مقاصد کو ذکر کیا، اور مقاصد خاصہ کے تحت بعض فقہی ابواب کے خاص مقاصد کو بیان کیا۔[65] اس کے علاوہ انہوں نے اپنی اس کتاب میں مقاصد شریعت کو معلوم کرنے کے تین طریقے بھی بیان کیے ہیں:

پہلا طریقہ: تصرفات شرعیہ کا استقراء اور ان میں غور وفکر، پھر اس کی دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ ہے کہ ان احکام شرعیہ میں استقراء کیا جائے جن کی علتیں معروف ہیں، کیوں کہ علتوں میں غور وفکر کرنے سے مقاصد شریعت تک پہنچنے کی راہ آسان ہو جاتی ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ان احکام شرعیہ کے دلائل میں غور وفکر کیا جائے جو کسی ایک علت میں مشترک ہیں، کیوں کہ اس طرح کرنے سے ہمیں یہ یقین ہو جائے گا کہ شارع کی مراد اور مقصد یہی علت ہے۔

دوسرا طریقہ: قرآن کے ان واضح دلائل میں غور وفکر کیا جائے کہ جن کی ظاہری مراد کے خلاف کسی اور معنی کا احتمال عربی گرامر کے اعتبار سے کمزور ہو۔

تیسرا طریقہ: سنت متواترہ میں غور وفکر کیا جائے، اور یہ تواتر دو طرح کا ہو سکتا ہے، ایک ہے معنوی متواتر جو عام صحابہ کی طرف سے حضور ﷺ کے عمل کے مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے، اور دوسرا ہے عملی تواتر جو آحاد صحابہ کی طرف سے حضور ﷺ کے اعمال کے مکرر مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے، اس طور پر کہ اس بار بار کے مشاہدے کے مجموعے سے کسی شرعی مقصد کو حاصل کیا جا سکے۔[66]

اس موضوع پر علامہ طاہر بن عاشورؒ کا کام موجودہ دور کے لیے سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے، انہوں نے سابقہ تمام اعمال کے نہ صرف یہ کہ نوک پلک درست کیے بلکہ اس میں اضافہ بھی کیا اور نئے نظریات پیش کیے، یہی وجہ ہے کہ جس طرح امام شاطبیؒ کو علم المقاصد کی عمارت کا بانی اور مؤسس کہا جاتا ہے اسی طرح امام طاہر بن عاشورؒ کو اس عمارت کا مجدد اور معمار کہا جاتا ہے۔[67]

ان کے بعد علال فاسیؒ (۱۳۲۸- ۱۳۹۳ / ۱۹۱۰-۱۹۷۴) جو تیونس کے رہنے والے اور طاہر بن عاشورؒ کے ہم عصر تھے، انہوں نے "مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ ومکارمہا"[68] لکھی، لیکن ان کی کتاب میں مغربی نظام اور جدید قوانین پر بحث زیادہ ہے اور مقاصد پر بحث کم ہے، دراصل اس کتاب میں ان کے پیش نظر اسلام اور مغربی نظام کے درمیان موازنہ رہا جس کی وجہ سے مقاصد شریعت کی بحث کا ذکر ضمناً ہی رہ گیا۔

پھر ان کے بعد اس موضوع کی طرف رجحان بڑھتا گیا یہاں تک کہ بہت سارے علمائے کرام نے باقاعدہ اسی کو اپنا موضوع بنایا، جن میں ڈاکٹر احمد الریسونی (ولادت: ۱۳۷۲ / ۱۹۵۳) اور ڈاکٹر یوسف حامد العالمؒ (۱۳۴۶- ۱۴۰۸ / ۱۹۲۸-۱۹۸۸) وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ ڈاکٹر احمد الریسونی مراکش کے معروف عالم ہیں، انہوں نے مقاصد شریعت کے احیاء کے حوالے سے تجدیدی خدمات سرانجام دی ہیں۔ ڈاکٹر احمد الریسونی نے ہی سب سے پہلے "نظریۃ المقاصد عند الامام الشاطبی"[69] نامی کتاب میں امام شاطبیؒ کے نظریۂ مقاصد کو عصر حاضر کے اسلوب میں مرتب انداز میں پیش کیا۔ اس کے بعد انہوں نے "مدخل الی مقاصد الشریعۃ"[70]، "الفکر المقاصدی قواعدہ وفوائدہ"[71] اور "من اعلام الفکر المقاصدی"[72] جیسی اہم کتب لکھ کر اس فن کے

مختلف جوانب اور پہلوؤں سے علمی دنیا کو آگاہ کیا۔ اسی طرح سوڈان کے مشہور عالم ڈاکٹر یوسف حامد العالمؒ نے اس موضوع پر "المقاصد العامۃ للشریعۃ الاسلامیۃ"[73] کے نام سے پی ایچ ڈی کا مقالہ لکھا، جس میں انہوں نے متقدمین علمائے اصول کے مناہج سے ہٹ کر منہج اختیار کیا، متقدمین کے منہج سے اختلاف کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ اگر میں ان کے طرز عمل کو اپناتا تو پھر میں اپنے اس مقالے میں کسی نئی بحث کا ہرگز اضافہ نہ کر سکتا کیوں کہ متقدمین کا طریقہ صرف قواعد بیان کرنے پر مبنی ہے، جبکہ میرا رجحان دین کے مفہوم کے حوالے سے دور حاضر کی تبدیلیوں اور ان کے نتائج وآثار اور عقلی تقاضوں کے بارے میں بحث کرنا تھا، اس کے علاوہ مالی معاملات کو بھی دور حاضر کے حالات کے تناظر میں پیش کرنا مقصود تھا، اس لیے میرے تحقیقی منہج کا مختلف ہونا ایک لازمی امر تھا، اگرچہ یہ اختلاف اعتباری نوعیت کا ہے حقیقی نہیں۔

مقاصد شریعت کے موضوع پر معاصر شخصیات کی تصنیف کردہ چند کتب:

موجودہ زمانہ میں اس موضوع پر لکھی گئی چند کتابیں ذیل میں درج کی جا رہی ہیں:

مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ وعلاقتھا بالادلۃ الشرعیۃ[74] از دکتور محمد سعد بن احمد الیوبی

مقاصد الشریعۃ[75] از طہ جابر العلوانی

علم المقاصد الشرعیۃ[76] از دکتور نور الدین بن مختار الخادمی

علم مقاصد الشارع[77] از دکتور عبد العزیز بن عبد الرحمن

دراسۃ فی فقہ مقاصد الشریعۃ[78] از دکتور یوسف القرضاوی

مقاصد الشریعۃ تاصیلا وتفعیلا[79] از دکتور محمد بکر اسماعیل حبیب

نحو تفعیل مقاصد الشریعۃ[80] از دکتور جمال الدین محمد عطیہ

المقاصد العامۃ للشریعۃ الاسلامیۃ[81] از عبد الرحمن عبد الخالق

ان کے علاوہ چھوٹے بڑے بہت سارے رسائل وکتب اس وقت منصۂ شہود پر آ چکے ہیں، جن کا مطالعہ تشنگان علوم دینیہ کے لیے خاص طور پر مفید ہے۔

عہدِ نبوی ﷺ اور مقاصدِ شریعت

بخاری اور مسلم کی متفق علیہ حدیث صلاة العصر في بني قريظة[82] مقاصدِ شریعت کو بیان کرنے اور اس کے اصولوں کو سمجھنے کے لیے بنیادی مصدر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ جب نبی کریم ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپ ﷺ نے وہاں کے یہودیوں سے ایک معاہدہ کر کے ایک دوسرے کے خلاف کسی جنگی کارروائی میں حصہ نہ لینے کا عہد کیا تھا۔ مگر یہودی اس معاہدے کے باوجود بھی خفیہ طور پر مسلمانوں کے خلاف سازشیں کرتے تھے۔ غزوۂ احزاب کے موقع پر تو انہوں نے کھل کر کفار کا ساتھ دیا۔ یہود نے یہ حرکت اس لئے بھی کی تھی کہ ان کا خیال یہ تھا کہ یہ آخری اور فیصلہ کن لڑائی ہو گی اور مسلمانوں کو اس میں شکست ہو گی۔ حالانکہ معاہدہ کی رُو سے یہودیوں کی طرف سے کسی بھی طرح اس جنگ میں شرکت ان کا ایک سنگین جرم تھا۔ چنانچہ جب غزوۂ احزاب ختم ہو گیا اور کفار ناکام ہو کر چلے گئے تو رسول اللہ ﷺ گھر تشریف لائے اور ہتھیار اتار کر غسل فرمایا اور خوشبو کی دُھونی لی، اچانک آپ ﷺ کے سامنے جبرئیل علیہ السلام تشریف لائے اور فرمایا: کیا آپ نے اپنے ہتھیار رکھ دیے ہیں؟ ہم نے تو ابھی اپنے ہتھیار نہیں رکھے، اٹھیے اور بنی قریظہ کی طرف روانہ ہو جائیے۔ رسول اللہ ﷺ مضطرب ہو کر اٹھ کھڑے ہوئے اور فوراً ہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو تاکید فرمائی کہ اسی حالت میں چلیں۔[83] نبی کریم ﷺ کے پیش نظر یہ تھا کہ بغیر کسی مہلت کے ان یہودیوں پر حملہ کیا جائے اور اسی لیے آپ ﷺ نے

فرمایا تھا کہ نماز عصر بنو قریظہ میں پہنچ کر ہی پڑھی جائے، کیوں کہ راستے میں اگر کہیں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نماز کے لیے ٹھہرتے تو دیر ہو جاتی۔ لیکن ہوا یہ کہ دورانِ سفر ہی نماز عصر کا وقت آن پہنچا، اب صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے درمیان آپس میں رائے کا اختلاف پیدا ہوا، بعض صحابہ نے آپ ﷺ کے اس فرمان سے یہی سمجھا کہ آپ ﷺ کا مقصد محض جلد سے جلد بنو قریظہ پہنچنا تھا، اور یہ منشاء تھی کہ ہمیں عصر کے وقت تک بنو قریظہ پہنچ جانا چاہیے، یعنی جلدی سفر طے کرنا مقصود ہے، چنانچہ ان بعض صحابہ کرام نے تو نمازِ عصر راستے میں ادا کرلی، جبکہ باقی صحابہ کرام نے فرمانِ نبوی ﷺ کے مطابق بنو قریظہ پہنچ کر نماز پڑھی۔ جب یہ مسئلہ آپ ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ ﷺ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دونوں گروہوں میں سے کسی ایک پر بھی سختی یا ملامت نہیں فرمائی۔[84] اس حدیث سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوئی کہ شرعی احکامات کے اصل مقاصد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے پیش نظر رہتے تھے، اور ہر دو گروہ کی طرف سے انہی مقاصد کا خیال رکھنے پر آپ ﷺ نے بھی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دونوں گروہوں میں سے کسی پر نکیر نہیں فرمائی۔

یہ یاد رہے کہ کچھ روایات میں عصر کی نماز کے بجائے ظہر کی نماز کا ذکر ہے۔ مثلاً صحیح مسلم اور صحیح ابن حبان کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے فرمایا تھا: "أَلَا لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الظُّهْرَ إِلَّا فِي بني قريظة" یعنی یہ غور سے سن لو کہ ظہر کی نماز بنو قریظہ میں ہی پہنچ کر پڑھنی ہے۔[85] اب یہاں بظاہر اشتباہ پیدا ہو گیا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دو گروہوں کی آراء کا اختلاف عصر کی نماز کے حوالے سے تھا یا ظہر کی نماز کے۔ امام نوویؒ نے ان روایات کے درمیان یوں تطبیق کی ہے کہ کچھ روایات میں ظہر اور کچھ میں عصر کا ذکر اس بات پر مبنی ہے کہ یہ حکم دراصل ظہر کا وقت داخل ہونے کے بعد کا تھا، کچھ لوگوں نے ظہر کی نماز پڑھ لی تھی اور کچھ نے نہیں پڑھی تھی، تو حکم کا مطلب یہ تھا کہ جن لوگوں نے ظہر کی نماز اب تک نہیں پڑھی تھی ان سے کہا گیا کہ تم ظہر کی نماز بنو قریظہ میں جا کر ہی پڑھنا، اور جنہوں نے مدینے میں ظہر کی نماز پڑھ لی تھی ان سے کہا گیا کہ تم عصر کی نماز بنو قریظہ میں جا کر ہی پڑھنا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تمام صحابہ کرام کو ہی یہ حکم دیا گیا کہ ظہر اور عصر کی نماز بنو قریظہ میں پہنچ کر ہی پڑھنا۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ جو لوگ ظہر کی نماز سے پہلے نکلے تھے ان کو کہا گیا کہ ظہر کی نماز بنو قریظہ میں پہنچ کر ہی پڑھنا، اور جو لوگ ظہر کی نماز کے بعد نکلے تھے ان کو کہا گیا کہ عصر کی نماز بنو قریظہ میں پہنچ کر ہی پڑھنا۔[86]

سنن ابن ماجہ کی روایت ہے کہ عطا بن ابی رباح روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے سنا نبی کریم ﷺ کے عہد میں ایک شخص کے سر میں چوٹ آگئی، پھر احتلام کی وجہ سے اسے جنابت لاحق ہو گئی تو اسے اس کے ساتھیوں نے کہا کہ غسل کرو، اس نے اسی حالت میں غسل کیا جس سے وہ ایک جھٹکا لگنے کے بعد فوت ہو گیا۔ جب یہ خبر نبی کریم ﷺ تک پہنچی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "انہوں نے اسے مار ڈالا، اللہ انہیں ہلاک کرے! کیا جہالت کا علاج سوال کرنا نہیں ہے۔ عطا کہتے ہیں مجھ تک یہ خبر پہنچی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کے لیے صرف یہ کافی تھا کہ وہ جسم کو دھولیتا اور سر کے اس حصے کو چھوڑ دیتا جہاں چوٹ لگی تھی۔[87] یہ حدیث مقاصد شریعت میں سے پہلے مقصد حفظ نفس کے اصول کی بنیاد ہے۔ اگر کسی حکم پر عمل کرنے سے جان کے چلے جانے کا خوف ہو تو ایسی صورت میں اس حکم پر عمل کرنے کے بجائے رخصت پر عمل کیا جائے گا تا کہ جان کی حفاظت کی جاسکے۔ شریعت مطہرہ نے جان کی حفاظت کو اولین ترجیح دی ہے۔

عہدِ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور مقاصد شریعت

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی زندگیوں سے بھی ہمیں اس کی مختلف مثالیں ملتی ہیں کہ انہوں نے کس طرح مقاصد شریعت کا لحاظ رکھتے ہوئے فیصلے کئے۔ مثلاً حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مرتدین کے خلاف جنگ کرنا،[88] قرآن کو جمع کرنا[89] وغیرہ۔ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعض معرکۃ الآراء فیصلے مقاصد شریعت کو پیش نظر رکھ کر دیئے، ذیل میں ان میں سے چند فیصلوں کا جائزہ پیش کیا جارہا ہے۔

1. مؤلفۃ القلوب اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ:

مؤلفۃ القلوب کو جو حصہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں دیا جاتا تھا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے ان کو کوئی حصہ نہ دینے کا فیصلہ۔ چنانچہ جب خلافت صدیقی میں عُیینہ بن حِصن اپنا حصہ لینے آئے تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قرآن کریم کی یہ آیت پڑھی: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ﴾[90] کہ حق تمہارے رب کی طرف سے آگیا ہے سو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے انکار کرے۔ یعنی کہ اب مؤلفۃ القلوب کا کوئی حصہ نہیں، جس مقصد کا لحاظ رکھ کر انہیں حصہ دیا جاتا تھا وہ پورا ہو چکا، اب مؤلفۃ القلوب کو حصہ دینے کا کوئی مقصد ہی نہیں۔[91] اسی فیصلے کے متعلق ایک دوسری روایت میں یہ تفصیل ہے کہ عُیینہ بن حصن، ابوسفیان بن حرب، عباس بن مرداس، صفوان بن امیہ اور اقرع بن حابس رضی اللہ عنھم حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس اپنا حصہ مانگنے آئے، آپ نے ان کے لئے حصہ جاری کرنے کی چٹ لکھ دی، وہ تحریر لے کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تاکہ انہیں دکھا سکیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا یہ کیا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ہمارا حصہ ہے، حضرت عمر نے ان سے وہ تحریر لی، انہیں حصہ دینے سے انکار کیا اور اس تحریر کو چاک کر دیا، اور فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں یہ سب کچھ اس لیے دیتے تھے تاکہ تم اسلام سے مانوس ہو جاؤ، اب اللہ نے اسلام کو غلبہ دے دیا ہے اور اسے تم لوگوں سے مستغنی کر دیا ہے، اسلام پر قائم رہو گے تو ٹھیک ہے ورنہ ہمارے اور تمہارے درمیان تلوار فیصلہ کرے گی۔ وہ لوگ واپس حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور کہنے لگے آپ خلیفہ ہیں یا عمر، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی موافقت کی، اور کسی صحابی نے انکار نہیں کیا۔[92] یہاں سب سے اہم بات یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کسی آیت کو منسوخ نہیں فرمایا، بلکہ یہ فرمایا کہ اب وہ مقصد موجود نہیں جس کے حصول کے لیے مؤلفۃ القلوب کو حصہ ملتا تھا، اور اس وقت کوئی ایسا شخص موجود نہیں جسے مؤلفۃ القلوب کے دائرے میں رکھا جائے۔[93] یعنی حضرت عمرؓ نے قرآن کے احکام کے مقاصد کو پیش نظر کر اپنا فیصلہ سنایا۔

بے آباد زمین پر کاشتکاری کا حق:

اگر کوئی شخص کسی غیر آباد زمین پر قبضہ کرلے تو تین سال تک انتظار کیا جائے گا، اگر تین سالوں کے دوران اس شخص نے کوئی کاشت کاری وغیرہ نہیں کی تو اس سے وہ زمین واپس لے لی جائے گی، اسی متعلق حضرت رضی اللہ عنہ عنہ کا فیصلہ ہے: "من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين فلم يعمرها فعمرها قوم آخرون فهم أحق بها" یعنی جس کے پاس زمین ہو اور وہ تین سال تک اسے چھوڑے رکھے اور اس پر کوئی آبادکاری نہ کرے، تو اگر کوئی دوسرا گروہ اسے آباد کرلے تو وہ اس زمین کا زیادہ حق دار ہو گا۔[94] حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کے پیچھے بھی مقاصد شریعت کار فرما ہیں۔ حفظ مال کے اصول کے تحت کاشتکاری نہ کرنے والے شخص سے زمین واپس لے کر ایسے گروہ یا شخص کو دے دینا جو کاشتکاری کرتا ہے دراصل مال کی حفاظت کے ضمن میں آتا ہے۔ زمین سے جو پیداوار ہوگی اس سے عام مسلمانوں کو بھی فائدہ ہو گا اور ریاست کو بھی اس کا خراج ملے گا۔

تیسری مثال:

بہت سی اشیاء ایسی ہیں جن سے متعلق زکوۃ کا حکم آپ ﷺ کے عہدِ مبارک میں نہیں تھا اور ان کی زکوۃ نہیں لی جاتی تھی، اس کی وجہ یہ تھی کہ اس علاقے میں وہ اشیاء پائی ہی نہیں جاتی تھیں، لیکن اس کا مطلب یہ ہر گز نہیں تھا کہ بعد میں کسی زمانے میں ان پر زکوۃ کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، کیوں کہ نبی کریم ﷺ نے ان دوسری اشیاء پر زکوۃ کا حکم لگانے سے منع بھی نہیں فرمایا تھا۔ انہی اشیاء میں ایک زیتون بھی ہے، چنانچہ امام قرافیؒ لکھتے ہیں:"ولأن الشام لما فتح أمر عمر رضي الله عنه بأخذ الزكاة من الزيتون، ولم يخالفه أحد، فكان إجماعا"یعنی شام کی فتح کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زیتون سے متعلق بھی زکوۃ لینے کا حکم دیا تھا، اور کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی، اس لیے یہ امت کا متفقہ فیصلہ بن گیا۔[95] اس مسئلے میں بھی مقصد شریعت کا سابقہ اصول لاگو ہوتا ہے کہ زمین سے جو پیداوار ہو گی اس پر زکوۃ وصول کی جائے گی تاکہ مسلمانوں کی فلاح کے لیے درکار مال دستیاب ہو اور ان کے مصالح کی حفاظت کی جاسکے۔

اصول فقہ کی تدوین میں مقاصد کا اعتبار

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ اگر اصول مرتب کرتے وقت مقاصد شریعت کا لحاظ رکھا جائے تو فقہی فروعات سے متعلق استنباط کے وقت شرعی حکم کے مقصد کا حصول ممکن ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ، امام ابن قیمؒ، امام شوکانیؒ(۱۱۷۳-۱۲۵۰/۱۷۵۹-۱۸۳۴)وغیرہ کی کتب میں "مقصد الشارع، غرض الشارع، حكمة الشارع" جیسے الفاظ اسی بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اصول فقہ کی تدوین میں مقاصد شریعت سے استغناء ممکن نہیں۔ ذیل میں مذکورہ بالا اسلاف کی کتب سے چند اقتباسات نقل کئے جارہے ہیں، جن کو پڑھ کر واضح طور پر یہ معلوم ہو سکے گا کہ ان کے ہاں احکام شریعت کے بیان میں مقاصد شریعت کی اہمیت کس درجے میں تھی۔

سخت گرمی کے موسم میں ظہر کی نماز کے حوالے سے شریعت نے یہ رخصت دی ہے کہ نماز اس قدر تاخیر سے پڑھی جائے کہ گرمی کا زور ٹوٹ جائے، لیکن اگر کوئی شخص شریعت کی طرف سے دی جانی والی اس رعایت کا ناجائز فائدہ اٹھائے اور نمازِ ظہر کی تاخیر میں اس قدر غلو کردے کہ نماز کا وقت ہی نکل جائے یا نکل جانے کے قریب ہو تو وہ انتہائی سخت دل اور غافل شمار ہو گا۔ چنانچہ اسی رخصت اور رعایت سے متعلق امام ابن قیمؒ لکھتے ہیں:"وحكمة هذه الرخصة أن الصلاة في شدة الحر تمنع صاحبها من الخشوع والحضور، ويفعل العبادة بتكره وضجر، فمن حكمة الشارع صلى الله عليه وسلم أن أمرهم بتأخيرها حتى ينكسر الحر فيصلي العبد بقلب حاضر، ويحصل له مقصود الصلاة من الخشوع والإقبال على الله تعالى" کہ شریعت کی طرف سے دی جانے والی اس رعایت کی حکمت یہ ہے کہ شدید گرمی کے وقت نماز پڑھنے سے انسان خشوع اور یکسوئی کھو دیتا ہے اور عبادت کو بیزاری اور جھنجھلاہٹ کے ساتھ انجام دیتا ہے۔ پس شارعِ حکیم ﷺ کی حکمت کا یہ تقاضا تھا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنھم کو حکم دیتے کہ نماز کو اتنا مؤخر کریں یہاں تک کہ گرمی کی شدت ٹوٹ جائے اور بندہ حضور قلبی کے ساتھ نماز ادا کرے اور اسے نماز کا مقصد یعنی خشوع اور اللہ تعالی کی طرف توجہ حاصل ہو۔[96]

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ اللہ تعالی کی کتاب تو اپنے واضح اور روشن بیان ہی کی وجہ سے مُعجز ہے، اب اگر کوئی شخص غیر متشابہ آیات کے بارے میں بھی یہ کہے کہ یہ متشابہ ہیں، اور پھر اپنی طرف سے ان کی تاویل بھی کرے اور تمام لوگوں سے بھی یہ کہے کہ تم پر واجب ہے کہ میری اس تاویل پر ایمان لاؤ، ایسے شخص سے متعلق امام ابن قیمؒ فرماتے ہیں: "فما أبعد من مقصد الشارع من قال فيما ليس بمتشابه: إنه متشابه" کہ ایسا قول اختیار کرنے والے شخص نے شارع یعنی اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے مقصد سے بہت دوری اختیار کی ہے۔ اسی بات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "مثل ما قالوه في آية الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوا: إن ظاهره متشابه" کہ جیسے انہوں نے استواء علی العرش والی آیت اور اس کے جیسی دیگر آیات کے بارے میں کہا ہے کہ ان کا ظاہری مفہوم متشابہ ہے۔[97]

اسی طرح امام ابن تیمیہؒ مختلف لوگوں کی طرف سے اختیار کئے جانے والے حیلوں کے متعلق لکھتے ہیں: "وأظن أن كثيرا من الحيل إنما استحلها من لم يفقه حكمة الشارع، ولو هدي رشده لسلم لله ورسوله، وأطاع الله ظاهرا وباطنا في كل أمره، وعلم أن الشرائع تحتها حِكَمٌ لم يهتد هو لها، فما كان يفعل شيئا يعلم أنه مزيل لحكمة الشارع" یعنی میرا خیال یہ ہے کہ بہت سے حیلے در حقیقت ان لوگوں نے جائز قرار دیئے ہیں جو شارع کی حکمت کو نہیں سمجھ سکے۔ اگر وہ ہدایت یافتہ ہوتے تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے سامنے سر تسلیم خم ہو جاتے اور ظاہر و باطن ہر معاملے میں اللہ کی اطاعت کرتے اور یہ جان لیتے کہ شرعی احکامات کے پیچھے ایسی حکمتیں پوشیدہ ہیں کہ جن تک ان کی سمجھ نہیں پہنچ سکی، چنانچہ وہ کبھی ایسا کچھ کرتے بھی تو یہ جان لیتے کہ وہ شارع کی حکمت کو ختم کرنے کے مرتکب ہو رہے ہیں۔[98]

اذان کے بعد مسجد سے نکلنے کی ممانعت شریعت میں موجود ہے، کیونکہ اذان کے بعد مسجد سے نکلنا گویا مسلمانوں کی مخالفت کرنے ان کی جماعت کو توڑنے اور اطاعت سے منہ موڑنے کے مترادف ہے۔ اسی متعلق امام شوکانیؒ لکھتے ہیں: "والذي يسابق الجماعة واعتزل جميع المسلمين أشد مخالفة وأعظم تظهرا بما يخالف ما هو من أعظم مقاصد الشارع" کہ جو شخص جماعت سے آگے نکلتا ہے اور تمام مسلمانوں سے علیحدہ رہتا ہے وہ سب سے زیادہ اس وحدت اور اتفاق کے مظاہر کی مخالفت کرنے والا اور کھلم کھلا ان کے خلاف عمل کرنے والا ہوتا ہے، حالانکہ اتفاق اور وحدت کے یہ مظاہر شریعت کے عظیم ترین مقاصد میں سے ہیں۔[99]

حکم شرعی کے وجود کا مقصدِ شرعی کے وجود پر مدار

شریعت کے مقصد کی موجودگی کی صورت میں حکم کی موجودگی ثابت ہوتی ہے اور اگر مقصد کا وجود نہیں تو حکم بھی لاگو نہیں ہو گا۔ اس کے لیے اصول فقہ میں قیاس کا اصول بنیاد ہے۔ قیاس میں حکم علت کی بناء پر لگایا جاتا ہے اور علت سے مراد اس مقصد کا حصول ہی ہے۔ اگر مقصد موجود نہیں تو حکم بھی باقی نہ رہے گا۔ بہت سی مثالوں میں سے میں ایک مثال پر اکتفا کرتا ہوں کہ رمضان میں مسافر اور بیمار کے لیے روزے کا افطار کرنا جائز ہے۔ یہاں افطار کی علت سفر اور مرض ہے۔ اور اس علت میں پوشیدہ حکمت یا مقصدِ شریعت رفعِ ضرر ہے۔ لہذا جس صورت میں بھی یہ ضرر والی بات پائی جائے گی اور روزہ رکھنے کی صورت میں نقصان کے بڑھنے کا اندیشہ ہو گا تو رفع ضرر والے مقصد کو مد نظر رکھتے ہوئے روزہ افطار کرنا جائز ہو گا۔ اسی متعلق علامہ ابن قدامہ مقدسیؒ(۵۴۱-۶۲۰/۱۱۴۷-۱۲۲۳) لکھتے ہیں: "ومن أصبح صائماً فمرض في النهار فله الفطر؛ لأن الضرر موجود" کہ اگر کوئی شخص صبح روزے سے ہو اور دن میں کسی وقت بیمار ہو جائے تو وہ روزہ توڑ سکتا ہے، کیونکہ نقصان

اور ضرر کا اندیشہ تو موجود ہے۔ اسی کی مزید دیگر صورتیں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "والصحيح إذا خاف على نفسه لشدة عطش أو جوع أو شبق يخاف أن تنشق أنثياه ونحو ذلك فله الفطر ويقضي؛ لأنه خائف على نفسه فأشبه المريض" کہ اگر صحت مند شخص کو شدید پیاس یا بھوک کی وجہ سے جان کا خطرہ لاحق ہو یا مثلاً اس کو اس قدر شہوت ہو کہ خصیے پھٹنے کا اندیشہ ہو تو ایسے شخص کو بھی روزہ افطار کرنے کی اجازت ہے، لیکن بعد میں اس کی قضا لازم ہو گی، اور اسے روزہ افطار کرنے کی اجازت اس لئے ہے کہ وہ اپنی جان کے تحفظ کے لیے خوفزدہ ہے، لہذا یہ شخص فقہی حکم کے لحاظ سے مریض کے مشابہ ہے۔[100] اسی بات کو علامہ ابن قیمؒ کی یہ عبارت مزید مضبوط کرتی ہے: "فإن حكمة الشارع اقتضت رفع الضرر عن المكلفين ما أمكن" کہ شارع کی حکمت نے اسی بات کا تقاضا کیا ہے کہ جتنا ممکن ہو سکے مکلفین سے ضرر کو دور کیا جائے۔[101]

نصوص میں ظاہری تعارض اور مقاصد کا اعتبار

یہ بات تو طے شدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں تعارض یا تناقض نہیں ہو سکتا، بلکہ جہتِ معنی کے لحاظ سے قرآن کے معانی اپنی کثرت یا تکرار کے باوجود حالات کے مقتضیات کے مطابق اپنے حفظ و ابلاغ میں ایک ایسی بلاغت تک پہنچتے ہیں کہ ان میں نہ کوئی خلل اور تعارض و تناقض باقی رہتا ہے اور نہ ہی یہ انسانوں کے بس میں ہے کہ وہ اس کا مقابلہ کر سکیں۔ چنانچہ اسی متعلق علامہ شاطبیؒ لکھتے ہیں: "ولذلك لما سمعته أهل البلاغة الأولى والفصاحة الأصلية -وهم العرب- لم يعارضوه، ولم يغيروا في وجه إعجازه بشيء مما نفى الله تعالى عنه، وهم أحرص ما كانوا على الاعتراض فيه والغض من جانبه، ثم لما أسلموا وعاينوا معانيه وتفكروا في غرائبه، لم يزدهم البحث إلا بصيرة في أنه لا اختلاف فيه ولا تعارض" یعنی یہی وجہ ہے کہ جب عربوں جیسے اہلِ بلاغت اور فصاحت نے قرآن کے ان معانی کو سنا تو انہوں نے اس کا مقابلہ نہیں کیا، نہ ہی اس کے اعجاز میں کسی قسم کی تبدیلی کی، حالانکہ وہ اس پر اعتراض کرنے اور اس کی حیثیت کو کم کرنے کے سب سے زیادہ حریص تھے، پھر جب وہ مسلمان ہوئے اور قرآن کے معانی کو سمجھا اور اس کی نادر و عجیب باتوں پر غور کیا، تو ان کا مطالعہ انہیں اس حقیقت پر اور زیادہ بصیرت بخشتا رہا کہ قرآن میں کوئی اختلاف یا تضاد نہیں ہے۔[102]

نبی کریم ﷺ کے بھی یہ شایانِ شان نہیں کہ آپ ﷺ کوئی ایسی بات فرمائیں جس میں حقیقی تعارض پایا جا رہا ہو، بلکہ احادیث میں جہاں تعارض نظر آئے گا وہ مجتہد یا عالم کی نظر کے اعتبار سے ایک ظاہری تعارض ہو گا۔ اور یہ بات بھی واضح رہے کہ نبی کریم ﷺ کا اجتہاد نصوص اور ان کے فہم سے متعلق نہیں ہوتا تھا، کیونکہ نصوص کے مقاصد تو آپ ﷺ کے لیے واضح تھے۔ چنانچہ امام جوینیؒ اس متعلق لکھتے ہیں: "فليس اجتهاده في معرفة المراد من المشترك ونحوه، ولا تعارض عنده فليس الاجتهاد لدفعه، وإنما اجتهاده بإلحاق مسكوت بمنطوق" کہ یہ واضح رہے کہ آپ ﷺ کا اجتہاد مشترک الفاظ کے معانی کو سمجھنے یا اس جیسی کسی غرض کے لیے نہیں تھا، نہ ہی آپ ﷺ کے سامنے کسی قسم کا تعارض موجود تھا جسے دور کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت پڑتی، بلکہ آپ ﷺ کا اجتہاد اس بات پر ہوتا تھا کہ کسی غیر مذکور حکم کو کسی مذکور حکم سے جوڑا جائے۔[103]

یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ ظاہری تعارض بھی صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جب دو متعارض نصوص میں وہ آٹھ شرائط موجود ہوں جو مناطقہ نے بیان کی ہیں۔ چنانچہ امام شوکانیؒ لکھتے ہیں: "وقد جعل أهل المنطق شروط التناقض في القضايا الشخصية ثمانية: اتحاد الموضوعان والمحمول، والإضافة، والكل والجزء، في القوة والفعل، وفي الزمان والمكان" یعنی اہلِ منطق نے قضایا شخصیہ میں تناقض کے لیے آٹھ شرطیں مقرر کی ہیں: ۱۔ موضوع اور محمول کا اتحاد، ۲۔ نسبت کا اتحاد، ۳۔ کلیت کا اتحاد، ۴۔ جزئیت کا اتحاد، ۵۔ قوت کا اتحاد، ۶۔ فعل کا اتحاد، ۷۔ زمان کا اتحاد، ۸۔ مکان کا اتحاد۔[104]

احادیث میں ظاہری تعارض کی صورت میں مقاصد پر مدار

احادیث میں ظاہری تعارض کی صورت میں انہیں راجح اور مرجوح قرار دینے کے بجائے مقاصد کی بناء پر ان سب پر عمل کر لیا جائے تو یہ زیادہ درست اور بہتر ہے۔ یا ان میں اصح حدیث کو ترجیح دی جائے اور بقیہ تمام صحیح احادیث پر بھی عمل کر لیا جائے۔ لکھا ہے کہ امام اوزاعیؒ ایک مرتبہ امام ابو حنیفہؒ سے مسجد حرام میں ملے اور رفع یدین کے معاملے میں انہوں نے آپس میں گفتگو کی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ دونوں نے اپنے اپنے موقف پر صحیح حدیث پیش کی، امام ابو حنیفہؒ نے روات کے تفقہ کی بناء پر ترکِ رفع یدین کی حدیث کو ترجیح دی، جبکہ امام اوزاعیؒ نے سند کے برتر ہونے کی بناء پر رفع یدین کی حدیث کو ترجیح دی۔ اب اگر مقصدِ شریعت کو پیش نظر رکھا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا اصل مقصد عبادات میں آسانی پیدا کرنا ہے تو دونوں حدیثوں پر عمل ممکن ہے۔ (105)

سجدہ سہو کا طریقہ اور مقصد شریعت

دوسری مثال سجدہ سہو کی ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں شام کی دو نمازوں میں سے کوئی نماز (ابن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس نماز کا نام بھی بتایا تھا لیکن میں بھول گیا) پڑھائی اور ہمیں دو رکعتیں پڑھا کر سلام پھیر دیا، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں نصب شدہ لکڑی کی طرف تشریف لے جا کر اس پر ٹیک لگا لیا اور اپنے ہاتھوں کی انگلیاں آپس میں جوڑ کر اپنا دایاں رخسار مبارک اپنی بائیں ہتھیلی کی پشت پر رکھا۔ لوگ تو مسجد کے دروازوں سے جلدی جلدی باہر نکلنے لگے اور آپس میں ایک دوسرے سے پوچھنے لگے کہ کیا نماز کی رکعتوں میں کمی کا حکم آگیا ہے؟ وہاں صحابہ میں حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما بھی موجود تھے، لیکن وہ دونوں حضرات آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حوالے سے کوئی بات دریافت کرنے سے گھبرائے ،ان صحابہ کرام میں ایک صحابی کے ہاتھ کچھ لمبے تھے اور انہیں ذوالیدین کہا جاتا تھا، انہوں نے اس بابت دریافت کر لیا کہ: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا آپ بھول گئے ہیں یا نماز کم کر دی گئی ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہ تو میں بھولا ہوں اور نہ نماز میں کمی کی گئی ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیگر صحابہ کرام سے پوچھا کہ کیا معاملہ ایسا ہی ہے جیسے ذوالیدین کہہ رہے ہیں؟ تو صحابہ کرام نے عرض کیا کہ جی ایسا ہی ہے۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آگے بڑھ کر بقیہ نماز پڑھی، پھر سلام پھیرا، پھر تکبیر کہہ کر اپنے معمول کے سجدوں کی طرح یا اس سے بھی لمبا سجدہ کیا، پھر تکبیر کہہ کر اپنا سر مبارک اٹھایا، پھر تکبیر کہی اور اپنے معمول کے سجدوں کی طرح یا اس سے بھی لمبا سجدہ کیا، پھر تکبیر کہہ کر اپنا سر مبارک اٹھایا۔ (106) جبکہ ایک دوسری روایت میں عبداللہ بن بحینہ الاسدی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ نماز ظہر میں کھڑے ہو گئے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیٹھنا تھا، چنانچہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پوری فرما چکے تو سلام پھیرنے سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی جگہ بیٹھے بیٹھے اس بھول کے ازالے کے لئے دو سجدے کیے اور ہر سجدے میں جاتے وقت اللہ اکبر کہا، اور لوگوں نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں دو سجدے کیے۔ (107) اب ان دونوں حدیثوں میں سے پہلی حدیث میں اس بات کا ذکر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیرنے کے بعد سہو کے دو سجدے کیے، جبکہ دوسری حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیرنے سے قبل سہو کے دو سجدے کیے۔ لہٰذا ان احادیث میں تطبیق کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ اگر چار کی جگہ دو رکعتیں پڑھ لیں تو سلام کے بعد سجدہ سہو کریں، اور جب بیٹھنے کے بجائے کھڑے ہو جائیں تو سلام سے قبل سجدہ سہو کریں۔ لیکن اس سے بھی بہتر اور آسان تطبیق یہ

ہے کہ مقصد شریعت کو مد نظر رکھا جائے اور سجدہ سہو کی مشروعیت کا مقصد تو انسان کی غلطی کا ازالہ ہے، لہذا اب اس میں آسانی کے پیش نظر دونوں طریقوں میں سے جس طریقہ پر ہو سکے سجدہ سہو کر لیا جائے۔

عورت کے نکاح میں ولی کی شرط اور مقصد شریعت

تیسری مثال عورت کے نکاح میں ولی کی شرط سے متعلق ہے۔ اور اس حوالے سے احادیث میں بظاہر تعارض ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل یعنی جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے۔[108] جبکہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الأيم أحق بنفسها من وليها یعنی بیوہ عورت اپنی ذات سے متعلق اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے۔[109] اب ان دونوں متعارض صحیح احادیث پر عمل کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ شریعت کا مقصد تو عرف کا اعتبار کر کے عورت کے حقوق کی حفاظت اور اس کی بھلائی ہے، اور یہ بات عرف میں موجود ہے کہ عورت اگر اپنا معاملہ اپنے دل کے سپرد کر دے تو دونوں احادیث میں بیان کردہ حکم کے مطابق عمل کر کے ہی زیادہ بہتر طور پر معاملات انجام پاتے ہیں۔

دار الحرب میں مسلمانوں کا قیام اور مقصد شریعت

چوتھی مثال دار الحرب میں مسلمانوں کے قیام کے جواز اور عدم جواز سے متعلق ہے۔ چنانچہ اس حوالے سے احادیث بظاہر متعارض ہیں۔ کچھ احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دار الحرب میں کسی مسلمان کا رہنا جائز نہیں ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے: "من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثله" یعنی جو مشرک کے ساتھ باہمی سکونت اختیار کرے گا اور ان کے ساتھ مل جل کر رہے گا تو وہ انہی کی طرح شمار ہو گا۔[110] نیز ایک اور حدیث میں ہے: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين" قالوا: يا رسول الله، لم؟ قال: "لا تراءى ناراهما" یعنی میں ہر اس مسلمان سے بری الذمہ ہوں جو مشرکوں کے درمیان رہتا ہے، لوگوں نے پوچھا اے اللہ کے رسول آخر کیوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (مسلمان کو کافروں سے اتنی دوری پر سکونت پذیر ہونا چاہیے کہ) وہ دونوں ایک دوسرے (کے کھانے پکانے) کی آگ نہ دیکھ سکیں۔[111] نیز ایک تیسری حدیث میں ہے: "لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها" یعنی جب تک توبہ کا دروازہ بند نہیں ہو جاتا تب تک ہجرت کا سلسلہ بھی منقطع نہیں ہو گا اور توبہ کا دروازہ اس وقت تک بند نہ ہو گا جب تک سورج مغرب سے طلوع نہیں ہوتا۔[112] لہذا ان مذکورہ احادیث سے استدلال کرتے ہوئے دار الحرب میں مسلمانوں کے قیام کے عدم جواز کے قائلین کہتے ہیں کہ احادیث میں تو مشرکین کے مابین قیام کی ممانعت آئی ہے اور ہجرت کا سلسلہ قیامت تک جاری رہنے کا ذکر ہے، اسی لئے مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ دار الحرب میں نہ رہیں اور وہاں سے ہجرت کر کے کسی مسلم ملک میں سکونت اختیار کریں۔

دوسری طرف دار الحرب میں مسلمانوں کے قیام کے جواز کے قائلین صحیح بخاری کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں: قال النبي صلى الله عليه وسلم يوم افتتح مكة: "لا هجرة، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا" کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن فرمایا: اب ہجرت نہیں رہی، لیکن جہاد ہے اور نیت باقی ہے، اور جب تم سے جہاد کو نکلنے کے لیے کہا جائے تو تم جہاد کے لیے نکلا کرو۔[113] نیز ایک اور روایت میں جلیل القدر تابعی عطاء بن ابی رباحؒ اور عبید بن عمیر لیثیؒ فرماتے ہیں کہ ہم ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ملاقات کے لئے گئے اور ہم نے ان سے ہجرت کے متعلق سوال کیا، تو انہوں نے جواباً فرمایا: "لا هجرة اليوم، كان المؤمنون يفر أحدهم بدينه إلى الله تعالى وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم مخافة أن يفتن عليه،

فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام واليوم يعبد ربه حيث شاء، ولكن جهاد ونية" کہ اب ہجرت باقی نہیں رہی، پہلے مسلمان اپنا دین بچانے کے لیے اللہ اور اس کے رسول کی طرف پناہ لینے کے لیے آتے تھے، اس خوف سے کہ کہیں دین کی وجہ سے فتنہ میں نہ پڑ جائیں، اب جب کہ اللہ تعالی نے اسلام کو غالب کر دیا اور مسلمان جہاں بھی چاہے اپنے رب کی عبادت کر سکتا ہے تو اب صرف جہاد اور جہاد کی نیت کا ثواب باقی ہے۔[114] نیز جواز کے قائلین اس بات سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ سے پہلے اپنے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو مکہ میں رہنے کی اجازت دی جبکہ مکہ اس وقت دارالحرب تھا،[115] اسی طرح آپ ﷺ نے حبشہ کی طرف صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو ہجرت کرنے کی اجازت دی حالانکہ وہ کافروں کا ملک تھا۔[116] اب دونوں طرف کی احادیث میں غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کا اصل مقصد تو مسلمانوں کی جان، عزت اور املاک کا تحفظ ہے، لہذا جہاں ان چیزوں کا تحفظ زیادہ اچھے طریقے سے ہو وہاں ہجرت کر کے چلے جانا چاہیئے، چاہے وہ مسلم ممالک ہوں یا کوئی دارالحرب ہو۔ اور اگر کوئی مسلمان ناگزیر حالات میں دارالحرب کی طرف ہجرت کر کے وہاں قیام کرنا چاہے اور اسے مسلم ملک میں اپنی جان کا خطرہ ہو تو اس کے لیے دارالحرب کی طرف ہجرت کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ ذیل میں چند ایسے مسائل ذکر کئے جا رہے ہیں کہ جن میں مقاصد شریعت کی بناء پر دارالحرب اور دارالاسلام کا فرق کر کے جواز یا عدم جواز کا حکم دیا جاتا ہے۔

دارالحرب میں سودی لین دین کا مسئلہ:

دارالاسلام میں تو بالاتفاق سود کی لین دین قطعی طور پر حرام اور ناجائز ہے، لیکن دارالحرب میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ دارالحرب میں رہنے والے مسلمان وہاں کے حربی لوگوں سے سودی لین دین کر سکتے ہیں، اور ان کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ دارالحرب میں کسی حربی سے ایک درہم کے بدلے دو درہم کی خرید و فروخت کریں۔ اس سلسلے میں وہ مکحول رحمہ اللہ جیسے فقیہ اور ثقہ راوی کی اس مرسل روایت سے استدلال کرتے ہیں: "لا ربا بين المسلمين وبين أهل دار الحرب في دار الحرب" یعنی دارالحرب میں مسلمانوں اور اہل دارالحرب کے درمیان سود نہیں ہوا کرتا۔[117]

کتابیہ عورت سے نکاح کے جواز کا مسئلہ:

دارالاسلام میں تو ایک مسلمان مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ کسی کتابیہ یعنی یہودی یا عیسائی عورت سے نکاح کر لے، لیکن دارالحرب میں اس کے لئے کسی کتابیہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی ضرورتِ شدیدہ پیش آجائے مثلاً زنا میں مبتلا ہونے کا خوف ہو تو وہ دارالحرب میں بھی کتابیہ سے نکاح کر سکتا ہے، لیکن اس صورت میں پھر اس پر لازم ہے کہ وہ اولاد پیدا ہونے سے بچنے کے لیے تمام ممکنہ طریقے اختیار کرے۔[118]

دارالحرب میں مال غنیمت میں سے استفادہ کا مسئلہ:

دارالاسلام میں کسی مسلمان سپاہی کے لئے مال غنیمت میں سے کوئی چیز لینا جائز نہیں ہے، البتہ دارالحرب میں دورانِ جنگ وہ مال غنیمت میں سے ضرورت کے تحت کھانے پینے کی اشیاء لے سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر وہ دارالاسلام میں داخل ہوا اور اس کے پاس وہ بچا ہوا کھانا ہو جو اس نے مالِ غنیمت سے لیا تھا تو کیا اس بچے ہوئے کھانے کا واپس کرنا اس پر واجب ہو گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے دو قول ہیں، أصحهما: يجب رده؛ لأنا إنما جوزنا أخذه في دار الحرب للحاجة، وقد زالت بدخول دار الإسلام یعنی ان دو میں سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اسے واپس کرنا واجب ہے، کیونکہ ہم نے دارالحرب میں اسے یہ کھانا ضرورت کی وجہ سے لینے کی اجازت دی تھی، اور دارالاسلام میں داخل ہونے کے بعد یہ ضرورت ختم ہو گئی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ: لا يجب؛ لأن ما خص به من الغنيمة لا يجب ردها كالسلب یعنی بچا ہوا کھانا واپس کرنا واجب نہیں، کیونکہ غنیمت میں سے جو چیز خاص طور پر کسی کو دی گئی ہو وہ واپس کرنا واجب نہیں ہوتا، جیسے کہ مالِ سلب جو دشمن کو قتل کرنے والے مسلمان سپاہی کو بطور خاص دیا جاتا ہے۔[119]

متعارض احادیث میں ترجیح کی ایک صورت

صرف ایک صورت ایسی ہے کہ جہاں دو متعارض حدیثوں میں سے کسی ایک ہی حدیث کو ترجیح دی جائے گی۔ اور وہ صورت یہ ہے کہ نفس امر میں ہی تناقض ہو، مثلاً حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے نکاح کے بارے میں دو روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے کہ: أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے شادی کی اور اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت احرام میں تھے۔[120] جبکہ دوسری روایت یزید بن الاصم کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مجھے خود میمونہ بنت حارث رضی اللہ عنہا نے بتایا کہ: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم احرام کھول چکے تھے۔[121] اب یہاں ترجیح یزید بن الاصم کی روایت کو ہو گی، کیونکہ وہ یہ معاملہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے براہ راست ان کی زبانی ہی نقل کر رہے ہیں لہذا ان کی بات کو ترجیح حاصل ہو گی۔ دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا ينكح المحرم، ولا ينكح، ولا يخطب یعنی احرام پہننے والا شخص نہ نکاح کرے اور نہ اس کا نکاح کرایا جائے اور نہ ہی وہ حالت احرام میں نکاح کا پیغام بھجوائے۔[122] اس روایت میں خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں نکاح کرنے سے منع فرمایا ہے، اور جس چیز سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم خود منع فرمائیں اس کا ارتکاب کیسے کر سکتے ہیں۔

حاصل بحث

شریعت مطہرہ نے دنیوی اور اخروی اعتبار سے بندوں کو نفع پہنچانے اور نقصان سے بچانے کی خاطر جن مصلحتوں کا ہر جگہ اور ہر زمانے میں اعتبار کیا ہے انہی کا نام مقاصد شریعت ہے۔ اگرچہ چوتھی صدی ہجری تک مقاصد شریعت کے اصطلاح اس طرح مستعمل نہیں تھی جس طرح اس دور کے بعد ہوئی البتہ مصالح، دفع مضرت اور جلب منفعت جیسی اصطلاحات کا اصولیین اور فقہاء ذکر کرتے رہے ہیں۔ اسی طرح قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرۃ:۱۸۵) "اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی کرنا چاہتا ہے اور تمہیں مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا" واضح طور پر مقصد شریعت بیان کرتا ہے۔ اسی طرح قتل کے بدلے قصاص لیا جانا بھی حفظ جان کے مقصد کے حصول کے لیے ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ (البقرۃ:۱۷۹) "اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے اے سمجھنے والو"۔ مزید یہ کہ عدل وانصاف اور احسان کے قیام، قرابت داروں کی دادرسی اور برائی اور فحاشی سے روکنے کا

مقصد بھی خود قرآن کریم نے بیان کر دیا ہے اور وہ ہے کہ انسان اللہ کو یاد کرنے والا بن جائے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل:۹۰)"بے شک اللہ عدل واحسان اور صلہ رحمی کا حکم دیتا ہے، فحش، منکر اور ظلم وزیادتی سے منع کرتا ہے وہ تمہیں نصیحت کرتا ہے تاکہ تم سبق لو۔" اسی طرح نبی کریم ﷺ کی اکثر احادیث میں مقاصد شریعت کی طرف واضح اشارے ملتے ہیں مثلاً حفظ نسل کے حوالے سے ابن ماجہ میں ضحاک بن مزاحم سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو کہتے سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:مَنْ أَرَادَ أَنْ يَلْقَى اللَّهَ طَاهِرًا مُطَهَّرًا، فَلْيَتَزَوَّجْ الْحَرَائِرَ جو چاہتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے طاہر اور مطہر ملے تو اسے چاہئے کہ آزاد عورتوں سے نکاح کرے۔[123]یعنی نکاح کا مقصد اس دنیا میں حفاظت نسل بھی ہے اور پاکیزگی نفس بھی اور اس کا اجر اللہ رب العزت سے اسی پاکیزہ حالت میں ملاقات کی صورت میں ملے گا۔ متاخرین ائمہ کرام نے ان مصالح اور مقاصد کو پانچ بنیادی اقسام میں تقسیم کیا ہے: حفاظت دین، حفاظت جان، حفاظت عقل، حفاظت نسل اور حفاظت مال۔ جبکہ امام غزالی انہیں ضروریات، حاجیات اور تحسینات کے ضمن میں "مصالح مرسلہ" کے نام سے ذکر کرتے ہیں۔ ناموں اور اصطلاحات کی کوئی بھی صورت لے لی جائے سب میں ایک قدر مشترک ہے اور وہ ہے شریعت کے نزول کا مقصد۔ مذکورہ بالا صفحات میں مقاصد کے ارتقاء اور اس کی ترقی کے ادوار کی وضاحت اور پھر احکام شریعت اور ان کے مقاصد میں ربط کی تلاش کے اسلوب کے ذریعے اسی مقصد کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے اور اس سب کا حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے انسان کی تخلیق سے لے کر اس کے واپس اپنے رب کے حضور پیش ہونے کے درمیان کے تمام دنیاوی احکام کو مقاصد سے جوڑا ہے،﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾(الذاریات:۵۶)اسی مقصد عظیم کو واضح الفاظ میں بیان کرتی ہے۔ دعا ہے اللہ تبارک وتعالیٰ ہماری اس مساعی کو شرف قبولیت بخشے اور اپنے دین میں داخلے کی پہلی شرط، لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر اس طور پر صدق دل سے ایمان لانے اور عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے کہ اس ایمان کے جتنے بھی مقاصد ہیں ہم ان کو سمجھ کر اس پر عمل کر سکیں۔ آمین

حوالہ جات

(1)ابن فارس القزوینی، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغۃ، دار الفکر، طبع اول:۱۹۷۹ء، ج:۵/ص:۹۵۔

Ibn Fāris al-Qazwīnī, Aḥmad b. Fāris b. Zakariyyā, *Muʿjam Maqāyīs al-Lugha*, Dār al-Fikr, 1st ed., 1979, Vol. 5, p. 95.

(2)ابن منظور الانصاری، ابو الفضل محمد بن مکرم بن علی، لسان العرب، بیروت: دار صادر، طبع ثالث، ۱۴۱۴ھ، ج:۳/ص:۳۵۳۔

Ibn Manẓūr al-Anṣārī, Abū al-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. ʿAlī, *Lisān al-ʿArab*, Bayrūt: Dār Ṣādir, 3rd ed., 1414H, Vol. 3, p. 353.

(3)فراہیدی، ابو عبد الرحمن خلیل بن احمد، کتاب العین، دار ومکتبہ ہلال، طبع اول، سن ندارد، ج:۵/ص:۵۵۔

Farāhīdī, Abū ʿAbd al-Raḥmān Khalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿAyn*, Dār wa Maktaba Hilāl, 1st ed., n.d., Vol. 5, p. 55.

(4)ابن منظور، لسان العرب، ج:۸/ص:۱۷۵۔

Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, Vol. 8, p. 175.

(5)ابن فارس، ج:۳/ص:۲۶۲۔

Ibn Fāris, Vol. 3, p. 262.

(6)فراہیدی، ج:1/ص:252۔

Farāhīdī, Vol. 1, p. 252.

(7)ابوہلال عسکری، حسن بن عبداللہ بن سہل، الفروق اللغویہ، قاہرہ: دارالعلم والثقافۃ للنشر والتوزیع، طبع اول، سن ندارد، ص:۲۲۔

Abū Hilāl al-ʿAskarī, Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Sahl, *al-Furūq al-Lughawiyya*, Qāhira: Dār al-ʿIlm wa al-Thaqāfa li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 1st ed., n.d., p. 22.

(8)آمدی، علی بن محمد، الإحکام فی اصول الأحکام، دمشق: المکتب الاسلامی، طبع دوم، ۱۴۰۲ھ، ج:۳/ص:۲۷۱۔

Āmidī, ʿAlī b. Muḥammad, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Dimashq: al-Maktab al-Islāmī, 2nd ed., 1402H, Vol. 3, p. 271.

(9)شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسی، الموافقات، سعودیہ عربیہ: دار ابن عفان، طبع اول، ۱۹۹۷ء، ج:۳/ص:۲۳۶۔

Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā, *al-Muwāfaqāt*, Saudi Arabia: Dār Ibn ʿAffān, 1st ed., 1997, Vol. 3, p. 236.

(10)جوینی، امام الحرمین ابوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف، غیاث الامم فی التیاث الظلم، مکتبہ امام الحرمین، طبع دوم، ۱۴۰۱ھ، ص:۲۰۴۔

Jūwaynī, Imām al-Ḥaramayn Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh b. Yūsuf, *Ghiyāth al-Umam fī al-tiyāth al-Ẓulam*, Maktabat Imām al-Ḥaramayn, 2nd ed., 1401H, p. 204.

(11)غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، بیروت: دارالمعرفۃ، طبع اول، سن ندارد، ج:۲/ص:۱۰۹۔

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, Bayrūt: Dār al-Maʿrifa, 1st ed., n.d., Vol. 2, p. 109.

(12)قرافی، ابوالعباس شہاب الدین احمد بن ادریس، الذخیرۃ، بیروت: دارالغرب الاسلامی، طبع اول، ۱۹۹۴ء، ج:۵/ص:۴۷۸۔

Qarāfī, Abū al-ʿAbbās Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs, *al-Dhakhīra*, Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st ed., 1994, Vol. 5, p. 478.

(13) غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، شفاء الغلیل فی بیان الشبہ والمخیل ومسالک التعلیل، بغداد: مطبعۃ الارشاد، طبع اول، ۱۹۷۱ء، ص: ۱۶۰۔

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *Shifāʾ al-Ghalīl fī Bayān al-Shubh wa-l-Makhīl wa-Masālik al-Taʿlīl*, Baghdād: Maṭbaʿat al-Irshād, 1st ed., 1971, p. 160.

(14) قرضاوی، علامہ یوسف، فقہ الزکاۃ، بیروت: موسسۃ الرسالۃ، طبع دوم، ۱۹۷۳ء، ج: ۲/ص: ۸۹۳۔

Qarḍāwī, Yūsuf, *Fiqh al-Zakāh*, Bayrūt: Muʾassasat al-Risāla, 2nd ed., 1973, Vol. 2, p. 893.

(15) دکتور جمال الدین عطیہ، حقوق الانسان فی الاسلام النظریۃ العامۃ، جامعہ قطر، عدد خامس، ۱۹۸۷ء، ص: ۱۱۴۔

Jamāl al-Dīn ʿAṭiyya, *Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām: al-Naẓariyya al-ʿĀmma*, Jāmiʿat Qaṭar, 5th issue, 1987, p. 114.

(16) محمد رشید رضا، الوحی المحمدی، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۲۰۰۵ء، ص: ۱۴۔

Muḥammad Rashīd Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1st ed., 2005, p. 14.

(17) قرضاوی، علامہ یوسف، کیف نتعامل مع القرآن العظیم، قاہرہ: دار الشروق، طبع سوم، ۲۰۰۰ء، ص: ۴۱۸۔

Qarḍāwī, Yūsuf, *Kayfa Nataʿāmal maʿa al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, Qāhira: Dār al-Shurūq, 3rd ed., 2000, p. 418.

(18) سورۂ توبہ، آیت نمبر: ۱۰۳۔

al-Qurʾān, Sūrat al-Tawba, āya 103.

(19) بخاری، ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بیروت: دار طوق النجاۃ، طبع اول، ۱۴۲۲ھ، ج: ۸، ص: ۵۴، حدیث نمبر: ۶۲۴۱۔

Bukhārī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ismāʿīl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bayrūt: Dār Ṭawq al-Najāh, 1st ed., 1422H, Vol. 8, p. 54, ḥadīth no. 6241.

(20) مسلم، ابو الحسین مسلم بن الحجاج النیشاپوری،، صحیح مسلم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، طبع اول، سن ندارد، ج: ۱، ص: ۴۹۰، حدیث نمبر: ۷۰۵۔

Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1st ed., n.d., Vol. 1, p. 490, ḥadīth no. 705.

(21) مالک بن انس، المؤطا، بیروت: داراحیاء التراث العربی، طبع اول، ۱۹۸۵ء، ص: ۳۰۲۔

Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭaʾ*, Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1st ed., 1985, p. 302.

(22)شاہ ولی اللہ دہلوی، احمد بن عبد الرحیم، حجۃ اللہ البالغۃ، بیروت: دار الجیل، طبع اول، ۲۰۰۵ء، ج:۱، ص:۲۲۷۔

Shāh Walī Allāh al-Dihlawī, Aḥmad b. ʿAbd al-Raḥīm, *Ḥujjat Allāh al-Bāligha*, Bayrūt: Dār al-Jīl, 1st ed., 2005, Vol. 1, p. 227.

(23)حکیم ترمذی، ابو عبد اللہ محمد بن علی، الصلاۃ ومقاصدہا، مصر: دار الکتاب العربی، طبع اول، ۱۹۶۵ء۔

Ḥakīm Tirmidhī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī, *al-Ṣalāh wa-Maqāṣiduhā*, Miṣr: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1st ed., 1965.

(24)حکیم ترمذی، ابو عبد اللہ محمد بن علی، الحج واسرارہ، مصر: مطبعۃ السعادۃ، طبع اول، ۱۹۶۹ء۔

Ḥakīm Tirmidhī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī, *al-Ḥajj wa-Asrāruh*, Miṣr: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1st ed., 1969.

(25)شاشی، ابو بکر محمد بن علی بن اسماعیل المعروف بالقفال الکبیر، محاسن الشریعۃ فی فروع الشافعیۃ، بیروت: دار الکتب العلمیہ، طبع اول، ۲۰۰۷ء۔

Shāshī, Abū Bakr Muḥammad b. ʿAlī b. Ismāʿīl al-Maʿrūf bi-l-Qaffāl al-Kabīr, *Maḥāsin al-Sharīʿa fī Furūʿ al-Shāfiʿiyya*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1st ed., 2007.

(26)باقلانی، قاضی ابو بکر محمد بن طیب، التقریب والارشاد، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، طبع دوم، ۱۹۹۸ء۔

Bāqillānī, Qāḍī Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṭayyib, *al-Taqrīb wa-l-Irshād*, Bayrūt: Muʾassasat al-Risāla, 2nd ed., 1998.

(27)جوینی، امام الحرمین ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ بن یوسف، البرہان فی اصول الفقہ، بیروت: دار الکتب العلمیہ، طبع اول، ۱۹۹۷ء۔

Jūwaynī, Imām al-Ḥaramayn Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh b. Yūsuf, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1st ed., 1997.

(28)جوینی، غیاث الامم فی التیاث الظلم۔

Jūwaynī, *Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth al-Ẓulam*.

(29) غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المنخول من تعلیقات الاصول، بیروت: دار الفکر المعاصر، طبع سوم، ۱۹۹۸ء۔

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *al-Manḫūl min Taʿlīqāt al-Uṣūl*, Bayrūt: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, 3rd ed., 1998.

(30)غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفیٰ، بیروت: دار الکتب العلمیہ، طبع اول، ۱۹۹۳ء۔

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *al-Mustaṣfā*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1st ed., 1993.

(31) غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، شفاء الغلیل فی بیان الشبہ والمخیل ومسالک التعلیل، بغداد: مطبعۃ الارشاد، طبع اول، ۱۹۷۱ء، ص: ۱۵۹۔

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *Shifāʾ al-Ghalīl fī Bayān al-Shubh wa-l-Makhīl wa-Masālik al-Taʿlīl*, Baghdād: Maṭbaʿat al-Irshād, 1st ed., 1971, p. 159.

(32) غزالی، احیاء علوم الدین۔

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*.

(33) سرخسی، شمس الائمہ ابو بکر محمد بن احمد، اصول سرخسی، بیروت: دار المعرفۃ، طبع اول، سن ندارد، ج: ۲، ص: ۲۹۱، ۲۹۴۔

Sarakhsī, Shams al-Aʾimma Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Bayrūt: Dār al-Maʿrifa, 1st ed., n.d., Vol. 2, pp. 291–294.

(34) آمدی، علی بن محمد، الإحکام فی اصول الأحکام، دمشق: المکتب الاسلامی، طبع دوم، ۱۴۰۲ھ۔

Āmidī, ʿAlī b. Muḥammad, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Dimashq: al-Maktab al-Islāmī, 2nd ed., 1402H.

(35) اس کتاب کا مکمل نسخہ نایاب ہے، البتہ اقتباسات کی شکل میں اس کتاب کے کچھ مندرجات کتابوں میں محفوظ ہیں۔

[Note on lost manuscript: "The complete copy of this book is rare, but some excerpts are preserved in other works."]

(36) عزالدین دمشقی، سلطان العلماء ابو محمد عبد العزیز بن عبد السلام، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، قاہرہ: مکتبۃ الکلیات الازہریۃ، طبع اول، ۱۹۹۱ء۔

ʿIzz al-Dīn al-Dimashqī, Sulṭān al-ʿUlamāʾ Abū Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Salām, *Qawāʿid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Qāhira: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azharīya, 1st ed., 1991.

(37) عزالدین دمشقی، سلطان العلماء ابو محمد عبد العزیز بن عبد السلام، شجرۃ المعارف والاحوال وصالح الاقوال والاعمال، بیروت: دار الکتب العلمیہ، طبع اول، ۲۰۰۳ء۔

ʿIzz al-Dīn al-Dimashqī, *Shajarat al-Maʿārif wa-l-Aḥwāl wa-Ṣāliḥ al-Aqwāl wa-l-Aʿmāl*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1st ed., 2003.

(38) عزالدین دمشقی، سلطان العلماء ابو محمد عبد العزیز بن عبد السلام، الفوائد فی اختصار المقاصد، دمشق: دار الفکر، طبع اول، ۱۴۱۶ھ۔

ʿIzz al-Dīn al-Dimashqī, *al-Fawāʾid fī Ikhtiṣār al-Maqāṣid*, Dimashq: Dār al-Fikr, 1st ed., 1416H.

(39)قرافی، ابو العباس شہاب الدین احمد بن ادریس، انوار البروق فی انواء الفروق، بیروت: دار الکتب العلمیہ، طبع اول، ۱۹۹۸ء۔

Qarāfī, Abū al-ʿAbbās Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs, *Anwār al-Burūq fī Anwāʾ al-Furūq*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1st ed., 1998.

(40)قرافی، ابو العباس شہاب الدین احمد بن ادریس، شرح تنقیح الفصول، بیروت: دار الفکر، طبع اول، ۲۰۰۴ء۔

Qarāfī, Abū al-ʿAbbās Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1st ed., 2004.

(41)قرافی، ابو العباس شہاب الدین احمد بن ادریس، نفائس الاصول فی شرح المحصول، مکتبۃ نزار مصطفی الباز، طبع اول، ۱۹۹۵ء۔

Qarāfī, Abū al-ʿAbbās Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs, *Nafāʾis al-Uṣūl fī Sharḥ al-Maḥṣūl*, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1st ed., 1995.

(42)قرافی، انوار البروق فی انواء الفروق، ج:2/ص:41۔

Qarāfī, *Anwār al-Burūq fī Anwāʾ al-Furūq*, Vol. 2, p. 41.

(43)قرافی، انوار البروق فی انواء الفروق، ج:۱/ص:۱۱۸۔

Qarāfī, *Anwār al-Burūq fī Anwāʾ al-Furūq*, Vol. 1, p. 118.

(44)قرافی، شرح تنقیح الفصول، ص:۳۰۴۔

Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, p. 304.

(45)امام ابن حنبل، احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، طبع اول، ۲۰۰۱ء، ج:۵/ص:۵۵، حدیث نمبر:۲۸۶۵۔

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad Aḥmad*, Bayrūt: Muʾassasat al-Risāla, 1st ed., 2001, Vol. 5, p. 55, ḥadīth no. 2865.

(46)طوفی، نجم الدین سلیمان بن عبد القوی، البلبل فی اصول الفقہ، ریاض: مکتبۃ الامام الشافعی، طبع اول، ۱۴۱۰ھ۔

Ṭūfī, Najm al-Dīn Sulaymān b. ʿAbd al-Qawī, *al-Bulbul fī Uṣūl al-Fiqh*, Riyāḍ: Maktabat al-Imām al-Shāfiʿī, 1st ed., 1410H.

(47)ابن قدامہ مقدسی، ابو محمد موفق الدین عبد اللہ بن احمد، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، بیروت: مؤسسۃ الریان، طبع دوم، ۲۰۰۲ء۔

Ibn Qudāma al-Maqdisī, Abū Muḥammad Muwafaq al-Dīn ʿAbd Allāh b. Aḥmad, *Rawḍat al-Nāẓir wa-Junnat al-Manāẓir*, Bayrūt: Muʾassasat al-Rayyān, 2nd ed., 2002.

---

(48)ابن تیمیہ، تقی الدین ابو العباس احمد بن عبد الحلیم، الصارم المسلول علی شاتم الرسول، سعودیہ عربیہ: الحرس الوطنی السعودی، طبع اول، سن ندارد، ص:۴۳۸۔

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm, *al-Ṣārim al-Maslūl ʿalā Shātim al-Rasūl*, Saudi Arabia: al-Ḥaras al-Waṭanī al-Saʿūdī, 1st ed., n.d., p. 438.

(49)ابن تیمیہ، تقی الدین ابو العباس احمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوی، سعودیہ عربیہ: مجمع الملک فہد، طبع اول، ۱۹۹۵ء، ج:۲۰/ص:۳۴۰۔

Ibn Taymiyya, *Majmūʿ al-Fatāwā*, Saudi Arabia: Majmaʿ al-Malik Fahd, 1st ed., 1995, Vol. 20, p. 340.

(50)ابن تیمیہ، تقی الدین ابو العباس احمد بن عبد الحلیم، تنبیہ الرجل العاقل علی تمویہ الجدل الباطل، ریاض: دار عطاءات العلم، طبع سوم، ۲۰۱۹ء، ص:۱۱۷۔

Ibn Taymiyya, *Tanbīh al-Rajul al-ʿĀqil ʿalā Tamwīh al-Jadal al-Bāṭil*, Riyāḍ: Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm, 3rd ed., 2019, p. 117.

(51)ابن تیمیہ، تقی الدین ابو العباس احمد بن عبد الحلیم، الزھد والورع والعبادۃ، اردن: مکتبۃ المنار، طبع اول، ۱۴۰۷ھ، ص:۴۴۔

Ibn Taymiyya, *al-Zuhd wa-l-Waraʿ wa-l-ʿIbāda*, ʿUrdun: Maktabat al-Manār, 1st ed., 1407H, p. 44.

(52)ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی، ج:۳۰/ص:۳۴۴۔

Ibn Taymiyya, *Majmūʿ al-Fatāwā*, Vol. 30, p. 344.

(53)احمد الریسونی، نظریۃ المقاصد عند الامام الشاطبی، ریاض: الدار العالمیۃ للکتاب الاسلامی، طبع دوم، ۱۹۹۲ء، ص:۵۲۔

Aḥmad al-Raysūnī, Naẓariyyat al-Maqāṣid ʿinda al-Imām al-Shāṭibī, Riyāḍ: al-Dār al-ʿĀlamiyya lil-Kitāb al-Islāmī, 2nd ed., 1992, p. 52.

(54)بدوی، یوسف احمد محمد، مقاصد الشریعۃ عند ابن تیمیہ، اردن: دار النفائس، طبع اول، سن ندارد، ص:۹۵۔

Badawī, Yūsuf Aḥmad Muḥammad, Maqāṣid al-Sharīʿa ʿinda Ibn Taymiyya, ʿUrdunn: Dār al-Nafāʾis, 1st ed., n.d., p. 95.

(55)ابن قیم الجوزیہ، ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر بن ایوب، اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت: دار الکتب العلمیہ، طبع اول، ۱۹۹۱ء۔

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr b. Ayyūb, Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1st ed., 1991.

(56)ابن قیم الجوزیہ، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر بن ایوب، شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل، بیروت: دارالمعرفۃ، طبع اول، ۱۹۷۸ء۔

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr b. Ayyūb, Shifāʾ al-ʿAlīl fī Masāʾil al-Qaḍāʾ wa'l-Qadar wa'l-Ḥikma wa'l-Taʿlīl, Bayrūt: Dār al-Maʿrifa, 1st ed., 1978.

(57)ابن قیم الجوزیہ، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر بن ایوب، مفتاح دار السعادۃ ومنشور ولایۃ العلم والارادۃ، ریاض: دار عطاءات العلم، طبع سوم، ۲۰۱۹ء۔

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr b. Ayyūb, Miftāḥ Dār al-Saʿāda wa-Manshūr Wilāyat al-ʿIlm wa'l-Irāda, Riyāḍ: Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm, 3rd ed., 2019.

(58)شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسی، الموافقات، سعودیہ عربیہ: دار ابن عفان، طبع اول، ۱۹۹۷ء، ج:۲/ص:۷، ج:۳/ص:۷۔

al-Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā, al-Muwāfaqāt, Sāʿūdiyya ʿArabiyya: Dār Ibn ʿAffān, 1st ed., 1997, Vol. 2, p. 7; Vol. 3, p. 7.

(59)شاہ ولی اللہ دہلوی، احمد بن عبدالرحیم، حجۃ اللہ البالغۃ، بیروت: دارالجیل، طبع اول، ۲۰۰۵ء، ج:۱، ص:۳۹، ۲۷۵۔

Shāh Walī Allāh al-Dihlawī, Aḥmad b. ʿAbd al-Raḥīm, Ḥujjat Allāh al-Bāligha, Bayrūt: Dār al-Jīl, 1st ed., 2005, Vol. 1, pp. 275, 39.

(60)شاہ ولی اللہ دہلوی، حجۃ اللہ البالغۃ، ج:۱، ص:۲۲۵۔

Shāh Walī Allāh al-Dihlawī, Ḥujjat Allāh al-Bāligha, Vol. 1, p. 225.

(61)شاہ ولی اللہ دہلوی، حجۃ اللہ البالغۃ، ج:۲، ص:۴۸۔

Shāh Walī Allāh al-Dihlawī, Ḥujjat Allāh al-Bāligha, Vol. 2, p. 48.

(62)تھانوی، مولانا اشرف علی، احکام اسلام عقل کی نظر میں، کراچی: مکتبہ عمر فاروق، اشاعت اول، ۲۰۰۹ء، حصہ اول، ص:۱۷۔

Thānawī, Mawlānā Ashraf ʿAlī, Aḥkām al-Islām ʿAql kī Naẓar mein, Kārachi: Maktaba ʿUmar Fārūq, 1st ed., 2009, Vol. 1, p. 17.

(63) تھانوی، مولانا اشرف علی، اشرف الجواب، کراچی: مکتبہ عمر فاروق، اشاعت اول، سن ندارد۔

Thānawī, Mawlānā Ashraf ʿAlī, Ashraf al-Jawāb, Kārachi: Maktaba ʿUmar Fārūq, 1st ed., n.d.

(64)ابن عاشور، محمد طاہر بن محمد، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، قطر: وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیۃ، طبع اول، ۲۰۰۴ء۔

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad Ṭāhir b. Muḥammad, Maqāṣid al-Sharīʿa al-Islāmiyya, Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa'l-Shuʾūn al-Islāmiyya, 1st ed., 2004.

(65)ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ج:۱/ص:۴۱۲۔

Ibn ʿĀshūr, Maqāṣid al-Sharīʿa al-Islāmiyya, Vol. 1, p. 412.

(66)ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ج:۳/ص:۶۳، ۵۶، ۶۲۔

Ibn ʿĀshūr, Maqāṣid al-Sharīʿa al-Islāmiyya, Vol. 3, pp. 56, 62, 63.

(67)خادمی، نورالدین بن مختار، علم المقاصد الشرعیۃ، ریاض: مکتبۃ العبیکان، طبع اول، ۲۰۰۱ء، ص:۵۷۔

Khādimī, Nūr al-Dīn b. Mukhtār, ʿIlm al-Maqāṣid al-Sharʿiyya, Riyāḍ: Maktabat al-ʿUbaykān, 1st ed., 2001, p. 57.

(68)فاسی، علال بن عبد الواحد، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ ومکارمہا، بیروت: دارالغرب الاسلامی، طبع پنجم، ۱۹۹۳ء۔

al-Fāsī, ʿAllāl b. ʿAbd al-Wāḥid, Maqāṣid al-Sharīʿa al-Islāmiyya wa-Makārimuhā, Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 5th ed., 1993.

(69)احمد الریسونی، نظریۃ المقاصد عند الامام الشاطبی، ریاض: الدار العالمیۃ للکتاب الاسلامی، طبع دوم، ۱۹۹۲ء۔

Aḥmad al-Raysūnī, Naẓariyyat al-Maqāṣid ʿinda al-Imām al-Shāṭibī, Riyāḍ: al-Dār al-ʿĀlamiyya lil-Kitāb al-Islāmī, 2nd ed., 1992.

(70)احمد الریسونی، مدخل الی مقاصد الشریعۃ، قاہرہ: دارالکلمۃ للنشر والتوزیع، طبع اول، ۲۰۱۳ء۔

Aḥmad al-Raysūnī, Madkhal ilā Maqāṣid al-Sharīʿa, Qāhira: Dār al-Kalima lil-Nashr wa'l-Tawzīʿ, 1st ed., 2013.

(71)احمد الریسونی، الفکر المقاصدی قواعدہ وفوائدہ، قاہرہ: دارالکلمۃ للنشر والتوزیع، طبع دوم، ۲۰۱۳ء۔

Aḥmad al-Raysūnī, al-Fikr al-Maqāṣidī Qawāʿiduhu wa-Fawāʾiduhu, Qāhira: Dār al-Kalima lil-Nashr wa'l-Tawzīʿ, 2nd ed., 2013.

(72)احمد الریسونی، من اعلام الفکر المقاصدی، بیروت: دارالھادی، طبع اول، ۲۰۰۳ء۔

Aḥmad al-Raysūnī, Min Aʿlām al-Fikr al-Maqāṣidī, Bayrūt: Dār al-Hādī, 1st ed., 2003.

(73)ڈاکٹر یوسف حامد العالم، المقاصد العامۃ للشریعۃ الاسلامیۃ، ورجینیا: المعہد العالمی للفکر الاسلامی، طبع دوم، ۱۹۹۴ء۔

Dr. Yūsuf Ḥāmid al-ʿĀlam, al-Maqāṣid al-ʿĀmma lil-Sharīʿa al-Islāmiyya, Virginia: al-Maʿhad al-ʿĀlamī li'l-Fikr al-Islāmī, 2nd ed., 1994.

(74)الیوبی، دکتور محمد سعد بن احمد بن مسعود، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ وعلاقتھا بالادلۃ الشرعیۃ، مصر: دار الامل، طبع اول، ۲۰۱۸ء۔

al-Ayyūbī, Dr. Muḥammad Saʿd b. Aḥmad b. Masʿūd, *Maqāṣid al-Sharīʿa al-Islāmiyya wa-ʿAlāqatuhā bi'l-Adilla al-Sharʿiyya*, Miṣr: Dār al-Amal, 1st ed., 2018.

(75)العلوانی، طہ جابر، مقاصد الشریعۃ، بیروت: دار الھادی، طبع اول، ۲۰۰۱ء۔

al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, *Maqāṣid al-Sharīʿa*, Bayrūt: Dār al-Hādī, 1st ed., 2001.

(76)خادمی، دکتور نور الدین بن مختار، علم المقاصد الشرعیۃ، ریاض: مکتبۃ العبیکان، طبع اول، ۲۰۰۱ء۔

Khādimī, Dr. Nūr al-Dīn b. Mukhtār, *ʿIlm al-Maqāṣid al-Sharʿiyya*, Riyāḍ: Maktabat al-ʿUbaykān, 1st ed., 2001.

(77)دکتور عبد العزیز بن عبد الرحمن، علم مقاصد الشارع، ریاض: مکتبۃ الملک فہد، طبع اول، ۲۰۰۲ء۔

Dr. ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Raḥmān, *ʿIlm Maqāṣid al-Shāriʿ*, Riyāḍ: Maktabat al-Malik Fahd, 1st ed., 2002.

(78)قرضاوی، دکتور یوسف، دراسۃ فی فقہ مقاصد الشریعۃ، قاہرہ: دار الشروق، طبع سوم، ۲۰۰۸ء۔

Qaraḍāwī, Dr. Yūsuf, *Dirāsa fī Fiqh Maqāṣid al-Sharīʿa*, Qāhira: Dār al-Shurūq, 3rd ed., 2008.

(79)دکتور محمد بکر اسماعیل حبیب، مقاصد الشریعۃ تاصیلا وتفعیلا، رابطۃ العالم الاسلامی، طبع اول، ۱۴۲۷ھ۔

Dr. Muḥammad Bakr Ismāʿīl Ḥabīb, *Maqāṣid al-Sharīʿa Taʾṣīlan wa-Tafʿīlan*, Rābiṭat al-ʿĀlam al-Islāmī, 1st ed., 1427 AH.

(80)دکتور جمال الدین محمد عطیہ، نحو تفعیل مقاصد الشریعۃ، ورجینیا: المعہد العالمی للفکر الاسلامی، طبع دوم، ۲۰۰۸ء۔

Dr. Jamāl al-Dīn Muḥammad ʿAṭiyya, *Naḥwa Tafʿīl Maqāṣid al-Sharīʿa*, Virginia: al-Maʿhad al-ʿĀlamī li'l-Fikr al-Islāmī, 2nd ed., 2008.

(81)عبد الرحمن عبد الخالق، المقاصد العامۃ للشریعۃ الاسلامیۃ، کویت: مکتبۃ الصحوۃ الاسلامیۃ، طبع اول، ۱۹۸۵ء۔

ʿAbd al-Raḥmān ʿAbd al-Khāliq, *al-Maqāṣid al-ʿĀmma li'l-Sharīʿa al-Islāmiyya*, Kuwait: Maktabat al-Ṣaḥwa al-Islāmiyya, 1st ed., 1985.

(82)بخاری کے الفاظ یہ ہیں:لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ،جبکہ مسلم کے الفاظ میں نماز ظہر کا ذکر ہے:لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الظُّهْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ۔دیکھیے صحیح البخاری،کتاب المغازی،باب مَرْجِعِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم مِنْ الْأَحْزَابِ، وَمَخْرَجِهِ إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ وَمُحَاصَرَتِهِ إِيَّاهُمْ، حدیث نمبر4119؛اور صحیح مسلم،کتاب الجہاد والسیر،باب: المبادرة بالغزو، وتقديم أهم الأمرين المتعارضين،حدیث نمبر ۱۷۷۰۔

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: *Kitāb al-Maghāzī*, Bāb Marjiʿ al-Nabī ﷺ min al-Aḥzāb wa-Makhrajihi ilā Banī Qurayẓa wa-Muḥāṣaratihim, ḥadīth no. 4119; and Ṣaḥīḥ Muslim: *Kitāb al-Jihād wa'l-Siyar*, Bāb al-Mubādara bi'l-Ghazw wa-Taqdīm Aham al-Amrayn al-Mutaʿāriḍayn, ḥadīth no. 1770.

(83)طبرانی،ابو قاسم سلیمان بن احمد، معجم کبیر، قاہرہ:مکتبہ ابن تیمیہ، طبع دوم، سن ندارد،ج:۱۹/ص:۷۹،حدیث نمبر:۱۶۰۔

al-Ṭabarānī, Abū'l-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad, *al-Muʿjam al-Kabīr*, Qāhira: Maktabat Ibn Taymiyya, 2nd ed., n.d., Vol. 19, p. 79, ḥadīth no. 160.

(84)بخاری، صحیح،ج:۵/ص:۱۱۲،حدیث نمبر:۴۱۱۹۔

al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Vol. 5, p. 112, ḥadīth no. 4119.

(85)ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد، صحیح ابن حبان،بیروت:مؤسسۃ الرسالۃ، طبع اول،۱۹۸۸ء،ج:۱۱/ص:۱۹،حدیث نمبر:۴۷۱۹۔

Ibn Ḥibbān, Muḥammad b. Ḥibbān b. Aḥmad, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Bayrūt: Muʾassasat al-Risāla, 1st ed., 1988, Vol. 11, p. 19, ḥadīth no. 4719.

(86)نووی،ابوزکریا محیی الدین یحی بن شرف،المنہاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج،بیروت:دار احیاء التراث العربی، طبع دوم،۱۳۹۲ھ،ج:۱۲/ص:۹۸۔

al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā b. Sharaf, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj*, Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2nd ed., 1392 AH, Vol. 12, p. 98.

(87)ابن ماجہ القزوینی،ابوعبداللہ محمد بن یزید،السنن،ابواب التیمم،بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغُسْلِ مِنْ الْجَنَابَةِ،حدیث نمبر572۔

Ibn Māja al-Qazwīnī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yazīd, *al-Sunan*, Abwāb al-Tayammum, Bāb mā Jāʾ fī'l-Ghusl min al-Janāba, ḥadīth no. 572.

(88)بخاری، صحیح،ج:۴/ص:۱۶۸،حدیث نمبر:۳۴۴۷۔

al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Vol. 4, p. 168, ḥadīth no. 3447.

(89)بخاری، صحیح،ج:۶/ص:۷۱،حدیث نمبر:۴۶۷۹۔

al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Vol. 6, p. 71, ḥadīth no. 4679.

(90)سورۃ الکہف،29:18۔

Ṣūrat al-Kahf, 18:29.

(91)طبری،ابوجعفر محمد بن جریر،جامع البیان عن تاویل آی القرآن المعروف تفسیر طبری،مصر:دار ہجر للطباعة والنشر والتوزیع والاعلان،طبع اول،۲۰۰۱ء،ج:۱۱/ص:۵۲۲۔

al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr, *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān (Tafsīr al-Ṭabarī)*, Miṣr: Dār Hajr li'l-Ṭibāʿa wa'l-Nashr wa'l-Tawzīʿ wa'l-Iʿlān, 1st ed., 2001, Vol. 11, p. 522.

(92)سمر قندی،ابولیث نصر بن محمد،بحر العلوم المعروف تفسیر سمر قندی،بیروت:دار الکتب العلمیہ، طبع اول،۱۹۹۳ء،ج:۲/ص:۵۷۔

al-Samarqandī, Abū'l-Layth Naṣr b. Muḥammad, *Baḥr al-ʿUlūm (Tafsīr al-Samarqandī)*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1st ed., 1993, Vol. 2, p. 57.

(93)سید سابق،فقہ السنة،بیروت:دار الکتاب العربی، طبع سوم،۱۹۷۷ء،ج:۱/ص:۳۹۰۔

Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunna*, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 3rd ed., 1977, Vol. 1, p. 390.

(94)امام ابویوسف،یعقوب بن ابراہیم،کتاب الخراج،تونس:دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزیع، طبع اول،۱۹۸۴ء،ص:۶۴۔

al-Imām Abū Yūsuf, Yaʿqūb b. Ibrāhīm, *Kitāb al-Kharāj*, Tūnis: Dār Būsālama li'l-Ṭibāʿa wa'l-Nashr wa'l-Tawzīʿ, 1st ed., 1984, p. 64.

(95)قرافی،ابوالعباس شہاب الدین احمد بن ادریس،الذخیرة،بیروت:دار الغرب الاسلامی، طبع اول،۱۹۹۴ء،ج:۳/ص:۷۵۔

al-Qarāfī, Abū'l-ʿAbbās Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs, *al-Dhakhīra*, Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st ed., 1994, Vol. 3, p. 75.

(96)ابن قیم،ابوعبداللہ محمد بن ابو بکر،الوابل الصیب من الکلم الطیب، قاہرہ:دار الحدیث، طبع سوم،۱۹۹۹ء،ص:۱۳۔

Ibn Qayyim, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr, *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib*, Qāhira: Dār al-Ḥadīth, 3rd ed., 1999, p. 13.

(97)ابن قیم،ابوعبداللہ محمد بن ابو بکر،اعلام الموقعین عن رب العالمین،ریاض:دار عطاءات العلم، طبع دوم،۲۰۱۹،ج:۵/ص:۱۶۵۔

Ibn Qayyim, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*, Riyāḍ: Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm, 2nd ed., 2019, Vol. 5, p. 165.

(98)ابن تیمیہ، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم،شفاء العلیل فی اختصار ابطال التحلیل،ریاض:دار عطاءات العلم، طبع سوم،۲۰۱۹ء،ص:۱۱۵۔

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Abū'l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm, *Shifāʾ al-ʿAlīl fī Ikhtiṣār Ibṭāl al-Taḥlīl*, Riyāḍ: Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm, 3rd ed., 2019, p. 115.

---

(99)شوکانی، محمد بن علی بن محمد، الفتح الربانی من فتاوی الامام الشوکانی، صنعاء: مکتبۃ الجیل الجدید، طبع اول، سن ندارد، ج:۶/ص:۲۸۴۴۔

al-Shawkānī, Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad, *al-Fatḥ al-Rabbānī min Fatāwā al-Imām al-Shawkānī*, Ṣanʿāʾ: Maktabat al-Jīl al-Jadīd, 1st ed., n.d., Vol. 6, p. 2844.

(100)ابن قدامہ مقدسی، ابو محمد موفق الدین عبداللہ بن احمد، الکافی فی فقہ الامام احمد، بیروت: دارالکتب العلمیہ، طبع اول، ۱۹۹۴ء، ج:۱/ص:۴۳۵۔

Ibn Qudāma al-Maqdisī, Abū Muḥammad Muwafaq al-Dīn ʿAbd Allāh b. Aḥmad, *al-Kāfī fī Fiqh al-Imām Aḥmad*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1st ed., 1994, Vol. 1, p. 435.

(101)ابن قیم، اعلام الموقعین عن رب العالمین، ج:۲/ص:۴۴۶۔

Ibn Qayyim, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*, Vol. 2, p. 446.

(102)شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسی، الاعتصام، سعودیہ عربیہ: دارابن عفان، طبع اول، ۱۹۹۲ء، ج:۲/ص:۸۱۹۔

al-Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā, *al-Iʿtiṣām*, Saudi Arabia: Dār Ibn ʿAffān, 1st ed., 1992, Vol. 2, p. 819.

(103)جوینی، امام الحرمین ابوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف، نھایۃ المطلب فی درایۃ المذھب، جدہ: دارالمنہاج، طبع اول، ۲۰۰۷ء، ص:۷۲۔

al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn Abū'l-Maʿālī ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh b. Yūsuf, *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyat al-Madhhab*, Jidda: Dār al-Minhāj, 1st ed., 2007, p. 72.

(104)شوکانی، محمد بن علی بن محمد، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، دمشق: دارالکتاب العربی، طبع اول، ۱۹۹۹ء، ج:۲/ص:۲۶۱۔

al-Shawkānī, Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ʿIlm al-Uṣūl*, Dimashq: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1st ed., 1999, Vol. 2, p. 261.

(105)زیلعی، فخر الدین عثمان بن علی، تبیین الحقائق شرح کنزالدقائق، قاہرہ: المطبعۃ الکبری الامیریۃ، طبع اول، ۱۳۱۳ھ، ج:۱/ص:۱۲۰۔

al-Zaylaʿī, Fakhr al-Dīn ʿUthmān b. ʿAlī, *Tabyīn al-Ḥaqāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq*, Qāhira: al-Maṭbaʿa al-Kubrā al-Amīriyya, 1st ed., 1313 AH, Vol. 1, p. 120.

(106)بخاری، صحیح، ج:۱، ص:۱۰۳، حدیث نمبر:۴۸۲۔

al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Vol. 1, p. 103, ḥadīth no. 482.

(107)ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی، سنن ترمذی، بیروت: دارالغرب الاسلامی، طبع اول، ۱۹۹۸ء، ج:۱، ص:۵۰۳، حدیث نمبر:۳۹۱۔

al-Tirmidhī, Abū ʿĪsā Muḥammad b. ʿĪsā, *Sunan al-Tirmidhī*, Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st ed., 1998, Vol. 1, p. 503, ḥadīth no. 391.

(108)ترمذی، سنن، ج:۲، ص:۳۹۸، حدیث نمبر:۱۱۰۲۔

al-Tirmidhī, *Sunan*, Vol. 2, p. 398, ḥadīth no. 1102.

(109)مسلم، صحیح مسلم، ج:۲، ص:۱۰۳۷، حدیث نمبر:۱۴۲۱۔

Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2, p. 1037, ḥadīth no. 1421.

(110)ابوداؤد، سنن ابوداؤد، ج:۴، ص:۴۱۳، حدیث نمبر:۲۷۸۷۔

Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 4, p. 413, ḥadīth no. 2787.

(111)ابوداؤد، سنن ابوداؤد، ج:۴، ص:۲۸۱، حدیث نمبر:۲۶۴۵۔

Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 4, p. 281, ḥadīth no. 2645.

(112)ابوداؤد، سنن ابوداؤد، ج:۴، ص:۱۳۶، حدیث نمبر:۲۴۷۹۔

Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 4, p. 136, ḥadīth no. 2479.

(113)بخاری، صحیح، ج:۳، ص:۱۴، حدیث نمبر:۱۸۳۴۔

al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Vol. 3, p. 14, ḥadīth no. 1834.

(114)بخاری، صحیح، ج:۵، ص:۵۷، حدیث نمبر:۳۹۰۰۔

al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Vol. 5, p. 57, ḥadīth no. 3900.

(115)ابن سعد، ابوعبداللہ محمد بن سعد بغدادی، الطبقات الکبری، بیروت: دار صادر، طبع اول، ۱۹۶۸ء، ج:۴/ص:۳۱۔

Ibn Saʿd, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Saʿd al-Baghdādī, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Bayrūt: Dār Ṣādir, 1st ed., 1968, Vol. 4, p. 31.

(116)ابن ہشام، ابومحمد جمال الدین عبدالملک بن ہشام حمیری، السیرۃ النبویۃ، بیروت: دارالکتاب العربی، طبع سوم، ۱۹۹۰ء، ج:۱/ص:۳۴۹۔

Ibn Hishām, Abū Muḥammad Jamāl al-Dīn ʿAbd al-Malik b. Hishām al-Ḥimyarī, *al-Sīra al-Nabawiyya*, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 3rd ed., 1990, Vol. 1, p. 349.

(117)سرخسی، شمس الائمہ ابو بکر محمد بن احمد، المبسوط، بیروت: دارالمعرفۃ، طبع اول، سن ندارد، ج:۱۴/ص:۵۶۔

al-Sarakhsī, Shams al-Aʾimma Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad, *al-Mabsūṭ*, Bayrūt: Dār al-Maʿrifa, 1st ed., n.d., Vol. 14, p. 56.

(118)عبدالعزیز بن مبروک الاحمدی، اختلاف الدارین وآثارہ فی احکام الشریعۃ الاسلامیۃ، مدینہ منورہ: عمادۃ البحث العلمی بالجامعۃ الاسلامیۃ، طبع اول، ۲۰۰۴ء، ج:۲/ص:۲۵۹۔

ʿAbd al-ʿAzīz b. Mabrouk al-Aḥmadī, *Ikhtilāf al-Dārīn wa-Āthāruhu fī Aḥkām al-Sharīʿa al-Islāmiyya*, Madīna Munawwara: ʿImādat al-Baḥth al-ʿIlmī bi'l-Jāmiʿa al-Islāmiyya, 1st ed., 2004, Vol. 2, p. 259.

(119)بغوی، ابو محمد الحسین بن مسعود الشافعی، التھذیب فی فقہ الامام الشافعی، بیروت: دارالکتب العلمیہ، طبع اول، ۱۹۹۷ء، ج:۵/ص:۱۷۸۔

al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Masʿūd al-Shāfiʿī, *al-Tahdhīb fī Fiqh al-Imām al-Shāfiʿī*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1st ed., 1997, Vol. 5, p. 178.

(120)مسلم، صحیح مسلم، ج:۲، ص:۱۰۳۲، حدیث نمبر:۱۴۱۰۔

Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2, p. 1032, ḥadīth no. 1410.

(121)مسلم، صحیح مسلم، ج:۲، ص:۱۰۳۲، حدیث نمبر:۱۴۱۱۔

Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2, p. 1032, ḥadīth no. 1411.

(122)مسلم، صحیح مسلم، ج:۲، ص:۱۰۳۰، حدیث نمبر:۱۴۰۹۔

Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2, p. 1030, ḥadīth no. 1409.

(123)ابن ماجہ، السنن، ابواب النکاح، باب تزویج الحرائر والولود، حدیث نمبر 1862۔

Ibn Māja, *al-Sunan*, Abwāb al-Nikāḥ, Bāb Tazwīj al-Ḥarāʾir wa'l-Walūd, ḥadīth no. 1862.