QUALITATIVE RESEARCH JOURNAL FOR SOCIAL STUDIES
ISSN Online: 3006-4686, ISSN Print: 3006-4678
Volume No: 03 Issue No: 01 (2026)

تعاملِ امت بطور خارجی معیارِ نقدِ حدیث: ائمہ اربعہ کی آرا کا تجزیاتی مطالعہ

ʿAmal/Taʿāmul of the Ummah as an External Criterion of Ḥadīth Criticism: An Analytical Study of the Views of the Four Jurists (a'imma 'arb'a)

Dr. Ihsan ur Rahman Ghauri
Institute of Islamic Studies, University of the Punjab, Lahore, Pakistan.
Email: Ihsan.is@pu.edu.pk

Abstract

The dominant narrative of ḥadīth criticism privileges internal criteria: the continuity of the isnād, the probity and precision of transmitters, and the absence of shudhūdh and ʿillah in the matn. A close reading of the juristic and traditionist writings of the four imams, however, reveals a further criterion operating consistently in their reasoning, one that originates outside the report itself and is frequently decisive: the taʿāmul of the ummah, that is, the sustained communal practice and collective reception of a ruling across generations. This article examines the conceptual formation of this criterion, its historical development, and its differing articulations among Abū Ḥanīfah, Mālik, al-Shāfiʿī and Aḥmad b. Ḥanbal. Its central claim is that all four accept communal practice as a legitimate external indicator, but disagree fundamentally on its epistemic status: whether it constitutes a parallel channel of transmission or merely the sediment of juristic reasoning. This single disagreement, the article argues, largely determined the divergent architecture of the four schools, and cannot be reduced to the conventional dichotomy of ahl al-raʾy versus ahl al-ḥadīth.

Keywords: *Conduct of the Ummah (Community), Practice of the People of Medina (*Amal Ahl al-Madinah*), Unanimous acceptance by the Community (*Talaqqi al-Ummah bil-Qubul*), Extrinsic standard of criticism (for Hadith), Isolated report (*Khabar al-Wahid*), Matters of common occurrence (*Umum al-Balwa*),*

تحقیقی مسئلہ، منہج اور حدود

الف۔ تحقیقی مسئلہ

محدثین کے ہاں نقدِ حدیث کا جو نظام مدون ہوا، وہ بنیادی طور پر دو محوروں پر گھومتا ہے: سند اور متن۔ یہ دونوں محور روایت کے "اندر" سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے انہیں داخلی معیارات (Internal Criteria) کہا جا سکتا ہے۔ لیکن فقہاء، اور خصوصاً ائمہ اربعہ، کے ہاں ایک تیسرا محور بھی موجود ہے جو روایت کے "باہر" سے آتا ہے: کیا امت نے عملاً اس روایت کو قبول کیا؟ کیا اہلِ علم کی نسلیں اس پر عمل پیرا رہیں؟ کیا اس کے خلاف کوئی مستقل اور معتد بہ عملی روایت موجود ہے؟ اسی محور کو ہم اس مقالے میں "تعاملِ امت" کے عنوان سے خارجی معیارِ نقد (External Criterion of Criticism) کے طور پر زیرِ بحث لائیں گے۔

مسئلہ یہ ہے کہ اس معیار کو یا تو ایک مسلکی حجت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، یا اس پر بطور "فقہی تعصب" تنقید کی جاتی ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اس معیار کو ایک اصولی مقولے کے طور پر جانچا جائے: اس کی تعریف کیا ہے، اس کی حجیت کی بنیاد کیا ہے، اس کے اطلاق کی حدود کیا ہیں، اور چاروں ائمہ کے ہاں اس کے مختلف اطلاقات کا سبب کیا ہے۔

ب۔ تحقیقی سوالات

یہ مقالہ چار مرکزی سوالات کا جواب تلاش کرتا ہے۔ اولاً، "تعاملِ امت" کی اصطلاحی حدود کیا ہیں اور یہ اجماع، عرف، شہرتِ روایت اور عملِ اہلِ مدینہ سے کس طرح ممتاز ہے؟ ثانیاً، اس معیار کی تاریخی تشکیل کن مراحل سے گزری اور اسے بطور اصولی اصطلاح کب اور کیوں کر اختیار کیا گیا؟ ثالثاً، ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک نے اسے کس درجے کی حجیت دی اور اس کے دلائل کیا ہیں؟ رابعاً، ان اختلافات کی اصل بنیاد کیا ہے: جغرافیائی، فقہی، یا معرفتی؟

QUALITATIVE RESEARCH JOURNAL FOR SOCIAL STUDIES
ISSN Online: 3006-4686, ISSN Print: 3006-4678
Volume No: 03 Issue No: 01 (2026)

ج۔ سابقہ تحقیقات کا جائزہ

اس موضوع پر مغربی علمی روایت میں نسبتاً زیادہ کام ہوا ہے۔ جوزف شاخت (Joseph Schacht) نے ابتدائی فقہی مکاتب کے عمل کو "living tradition" (زندہ روایت) قرار دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ احادیث دراصل اسی عمل کو بعد میں سند فراہم کرنے کے لیے وضع کی گئیں۔[1] اس دعوے پر محمد مصطفیٰ اعظمی نے تفصیلی نقد کیا،[2] جبکہ ہرالڈ موٹزکی (Harald Motzki) نے اسنادی و متنی تجزیے کی بنیاد پر شاخت کے تاریخی مفروضات کو کمزور ثابت کیا۔[3] یاسین ڈٹن (Yasin Dutton) اور عمر فاروق عبد اللہ نے موطأ اور عملِ اہلِ مدینہ پر دو نہایت اہم مطالعات پیش کیے، جن میں عمل کو محض اجتہاد کے بجائے نقل کا ایک متوازی ذریعہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی۔[4] احمد الشمسی نے امام شافعیؒ کے کردار کو "قانون کی تشکیلِ متن" (canonization) کے تناظر میں سمجھایا،[5] اور جوناتھن براؤن نے "تلقی الامت بالقبول" کو حدیثی مجموعوں کی قانونی حیثیت کے تعین میں فیصلہ کن قرار دیا۔[6] اردو میں اس موضوع پر جو کام ہوا ہے وہ عموماً یا تو مالکی عمل کی بحث تک محدود ہے یا حنفی اصولِ "خبرِ واحد فیما تعم بہ البلویٰ" کے دفاع تک۔ چاروں ائمہ کے ہاں اس معیار کا ایک مربوط تقابلی مطالعہ اب تک ایک علمی خلا ہے، اور یہی خلا اس مقالے کا محلِ کار ہے۔

د۔ منہجِ تحقیق اور حدود

مقالے کا منہج استقرائی، تجزیاتی اور تقابلی ہے۔ استدلال کی بنیاد حتی الامکان اصل مآخذ (Primary Sources) پر رکھی گئی ہے: امام مالکؒ کے لیے *الموطأ* اور *المدونۃ*، حنفی موقف کے لیے محمد بن الحسن الشیبانیؒ کی *الحجۃ علی أہل المدینۃ* اور *کتاب الآثار* نیز بعد کی اصولی تدوین (سرخسی، بزدوی)، امام شافعیؒ کے لیے *الرسالۃ* اور *الأم* (بالخصوص "اختلاف مالک والشافعی" اور "جماع العلم")، اور امام احمدؒ کے لیے *مسائل* کی کتب اور ابن القیمؒ کی *إعلام الموقعین* میں محفوظ اصولی تلخیص۔ ثانوی مآخذ (Secondary Sources) کو تعبیری و تنقیدی سطح پر استعمال کیا گیا ہے، بنیادی حجت کے طور پر نہیں۔

ایک اہم منہجی احتیاط شروع ہی میں واضح کر دینی چاہیے: امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ نے اصولِ فقہ پر کوئی مستقل کتاب نہیں چھوڑی۔ چنانچہ ان کے اصول کا بیشتر حصہ بعد کے متکلمینِ مذہب کی تدوین سے ماخوذ ہے، جو ہمیشہ خالص تاریخی بازیافت نہیں بلکہ کہیں کہیں تعبیری تشکیل بھی ہے۔ اس مقالے میں جہاں بعد کی اصولی تدوین سے استفادہ کیا گیا ہے وہاں اس فرق کو ملحوظ رکھا گیا ہے، اور اسے امام کی صریح رائے کے مساوی قرار نہیں دیا گیا۔

تعاملِ امت کی مفہومی تشکیل اور اصطلاحی حدود

تمہید میں یہ طے ہوا کہ نقدِ حدیث کے داخلی معیارات کے ساتھ ساتھ ایک خارجی معیار بھی ائمہ کے ہاں کارفرما ہے۔ اب پہلا لازمی قدم یہ ہے کہ اس معیار کی حدود متعین کی جائیں، کیونکہ اصطلاحی ابہام ہی وہ بنیادی سبب ہے جس نے اس بحث کو مسلکی مناظرے میں تبدیل کیا۔ یہ فصل تعاملِ امت کی تعریف، اس کی ہم معنی اور متجاور اصطلاحات سے تفریق، اور داخلی و خارجی معیار کے فرق کو واضح کرتی ہے۔

لغوی و اصطلاحی مفہوم

"تعامل" باب تفاعل سے مصدر ہے، اور تفاعل کا صیغہ عربی میں باہمی و متبادل عمل پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ لغوی اعتبار سے تعامل محض "عمل" نہیں بلکہ ایسا عمل ہے جس میں تعدد، تسلسل اور اجتماعیت شامل ہو۔ اصطلاحی طور پر ہم اس مقالے میں تعاملِ امت سے مراد یہ لیتے ہیں: کسی شرعی حکم پر امت یا اہلِ علم کا وہ عملی تسلسل جو نسل در نسل منتقل ہوا ہو، جسے اہلِ علم کی اکثریت نے قبول کیا ہو، اور جس کے مقابل کوئی معتد بہ عملی روایت معلوم نہ ہو۔

---

[1] Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1950), خصوصاً حصہ اول، باب: "The Living Tradition of the Ancient Schools"۔

[2] M. M. Azami, On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence (Riyadh: King Saud University, 1985)۔

[3] Harald Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools, trans. Marion H. Katz (Leiden: Brill, 2002)۔

[4] Yasin Dutton, The Origins of Islamic Law: The Qurʾan, the Muwaṭṭaʾ and Madinan ʿAmal (Richmond: Curzon Press, 1999)؛ Umar F. Abd-Allah Wymann-Landgraf, Mālik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period (Leiden: Brill, 2013)۔

[5] Ahmed El Shamsy, The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History (Cambridge: Cambridge University Press, 2013)۔

[6] Jonathan A. C. Brown, The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon (Leiden: Brill, 2007)۔

اس تعریف میں تین قیود اہم ہیں۔ پہلی قید "عملی تسلسل" ہے، جو تعامل کو محض قولی اتفاق سے ممتاز کرتی ہے۔ دوسری قید "نسل در نسل منتقل" ہے، جو اسے کسی ایک زمانے کے فتویٰ سے الگ کرتی ہے۔ تیسری قید "معتد بہ مخالف کا نہ ہونا" ہے، جو اسے محض غالب رواج (عرف) سے جدا کرتی ہے۔ ان تینوں قیود کے بغیر تعامل کا مفہوم اس قدر وسیع ہو جاتا ہے کہ ہر مقامی رواج حجت بننے لگتا ہے، اور یہی وہ خطرہ ہے جس کی طرف امام شافعیؒ نے سب سے پہلے اور سب سے شدت سے توجہ دلائی۔ گویا تعریف کی یہ تنگی خود اس بحث کا حاصل ہے، اور اسی لیے اسے فصل کے آغاز میں طے کرنا ضروری تھا۔

متجاور اصطلاحات سے تفریق

تعاملِ امت کو کم از کم پانچ متجاور اصطلاحات سے ممتاز کرنا ضروری ہے۔ **اجماع**(Consensus) اصولیین کے ہاں امت کے مجتہدین کا کسی حکم پر قولی اتفاق ہے، اور وہ اپنے ثبوت کے بعد قطعی حجت ہے؛ تعامل اس کے برعکس استقرائی، عملی اور ظنی الثبوت ہے۔ **عرف**(Custom) ایک معاشرتی رواج ہے جس کی شرعی حجیت مشروط اور ثانوی ہے، جبکہ تعامل کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ نبوی سنت کا عملی تسلسل ہے۔ **عملِ اہلِ مدینہ**(Madinan ʿamal) تعامل کی ایک مخصوص، مقامی اور مالکی صورت ہے، لہٰذا وہ جزو ہے کل نہیں۔ **تلقی الامت بالقبول**(communal reception) کسی مخصوص روایت کے بارے میں امت کی اجتماعی قبولیت ہے، اور یہ تعامل کی وہ صورت ہے جو براہِ راست ایک متعین حدیث سے متعلق ہوتی ہے۔ **الحدیث المشہور** ایک اسنادی درجہ ہے جو تیسری صدی تک شہرت پا جانے والی روایت کو حاصل ہوتا ہے، اور حنفی اصول میں یہ خالص عملی تعامل اور خالص اسنادی معیار کے درمیان کی کڑی ہے۔[7]

یہ تفریق محض لغوی نہیں بلکہ اصولی نتائج رکھتی ہے۔ اگر تعامل کو اجماع کے مساوی مان لیا جائے تو وہ قطعی ہو جائے گا اور اس کی مخالفت کفر و تفسیق کے دائرے میں آسکتی ہے؛ اگر اسے محض عرف قرار دیا جائے تو وہ نقدِ حدیث میں کوئی مقام نہ پا سکے گا۔ ائمہ اربعہ کا اصل اختلاف انہی دو انتہاؤں کے درمیان کہیں واقع ہے، اور یہی نکتہ اس فصل کے مرکزی موضوع، یعنی تعامل کی معرفتی حیثیت کے تعین، سے براہِ راست مربوط ہے۔

داخلی و خارجی معیار کا فرق

نقدِ حدیث کے معیارات کو تین درجوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ **داخلی سندی معیار** راوی اور سلسلۂ روایت سے متعلق ہے۔ **داخلی متنی معیار** متن کے اندرونی قرائن سے متعلق ہے، مثلاً رکاکتِ لفظ، مبالغہ، یا قرآن سے صریح تصادم۔ **خارجی معیار** وہ ہے جو روایت سے باہر کے شواہد پر مبنی ہو: امت کا عمل، سلف کا فتویٰ، معاملے کا عام الابتلا ہونا، یا کسی حکم کے مقابل مسلسل عملی روایت کا وجود۔

یہاں ایک نازک نکتہ ہے جسے عموماً نظر انداز کیا جاتا ہے۔ خارجی معیار روایت کو "جھوٹا" ثابت نہیں کرتا؛ وہ اس کے ثبوت کے احتمال کو کم کرتا ہے، یا اس کے حکمی تسلسل (یعنی عدمِ نسخ) پر سوال اٹھاتا ہے۔ چنانچہ جب حنفیہ کہتے ہیں کہ فلاں روایت پر عمل نہیں، تو یہ راوی پر جرح نہیں بلکہ ایک احتمالی حکم ہے کہ یا تو روایت منسوخ ہے یا اس کا محل کچھ اور ہے۔ اس فرق کو ملحوظ نہ رکھنے ہی سے وہ سارا تنازع پیدا ہوا جس میں فریقین ایک دوسرے پر "ردِ حدیث" کا الزام لگاتے رہے۔ یہ تفریق پوری فصل کا اصل حاصل ہے، کیونکہ اسی سے یہ طے ہوتا ہے کہ تعامل ایک *مرجّح* ہے، ایک *مانع* ہے، یا ایک *ناسخ*۔

تاریخی پس منظر—"سنتِ ماضیہ" سے "اصولِ نقد" تک

گزشتہ بحث میں تعاملِ امت کو ایک خارجی معیار کے طور پر متعین کیا گیا۔ لیکن کوئی اصول خلا میں پیدا نہیں ہوتا۔ یہ فصل اس بات کا جائزہ لیتی ہے کہ صحابہ و تابعین کے عملی رویّے سے یہ معیار کیسے ایک اصولی مقولے میں ڈھلا، اور دوسری صدی ہجری کے علاقائی مکاتب نے اسے کیا شکل دی۔

عہدِ صحابہ: عمل بطور قرینۂ نقد

صحابہ کے ہاں سند کا باقاعدہ نظام ابھی موجود نہیں تھا، مگر روایت کی جانچ ضرور تھی، اور اس جانچ کا ایک بڑا ذریعہ معلوم و مسلّم عمل تھا۔ اس کی مشہور ترین مثال فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے، جس میں مطلقہ ثلاثہ کے لیے نفقہ و سکنیٰ کی نفی تھی۔ سیدنا عمرؓ نے اسے یہ کہہ کر قبول نہ کیا کہ ایک عورت کے قول کی بنا پر—جس کے بارے میں یقین نہیں کہ اس نے یاد رکھا یا بھول گئی—کتاب اللہ اور سنتِ نبوی کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔[8] یہاں ردِ روایت کی بنیاد راوی کی جرح نہیں بلکہ ایک مستقر و معلوم حکم کے ساتھ تصادم ہے۔ اسی طرح سیدہ عائشہؓ کی متعدد استدراکات کی نوعیت بھی خارجی نقد ہی کی ہے۔

---

[7]أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، باب أقسام السنة؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1974)، ج2.

[8]مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها.

یہ مثالیں ایک اہم بات ثابت کرتی ہیں: خارجی معیار کوئی بعد کی فقہی ایجاد نہیں بلکہ نقدِ روایت کی قدیم ترین صورت ہے، بلکہ تاریخی ترتیب کے اعتبار سے وہ اسنادی نقد سے مقدم ہے۔ یہی نکتہ اس فصل کے مرکزی دعوے، یعنی تعامل کی تاریخی اصالت، کی پہلی کڑی ہے۔

عہدِ تابعین اور علاقائی مکاتب

تابعین کے دور میں یہ رویہ ایک باقاعدہ اصطلاحی زبان اختیار کرنے لگا۔ "السنة الماضية"، "الأمر الذی أدرکت علیه الناس"، اور "الأمر المجتمع علیه عندنا" جیسے کلمات مدینہ، کوفہ اور بصرہ کے فقہاء کے ہاں کثرت سے ملتے ہیں۔ امام مالکؒ کے موطأ میں یہ تعبیرات ایک منظم اصطلاحی نظام کی شکل اختیار کر لیتی ہیں، جہاں "الأمر المجتمع علیه عندنا" اور "السنة عندنا التی لا اختلاف فیها" واضح طور پر مختلف درجات پر دلالت کرتی ہیں۔[9]

اس مرحلے پر ایک اہم تاریخی حقیقت یہ ہے کہ عمل کا تصور علاقائی تھا۔ کوفہ کا عمل ابن مسعودؓ اور علیؓ کی روایات سے، اور مدینہ کا عمل عمرؓ، ابن عمرؓ اور فقہائے سبعہ سے وابستہ تھا۔ چنانچہ جب دوسری صدی کے وسط میں یہ مکاتب ایک دوسرے سے متصادم ہوئے تو سوال یہ نہیں رہا کہ عمل حجت ہے یا نہیں، بلکہ یہ کہ کس کا عمل حجت ہے۔ محمد بن الحسن الشیبانیؒ کی *الحجۃ علی أہل المدینۃ* اسی بین العلاقائی مناظرے کی سب سے اہم دستاویز ہے، اور یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ حنفیہ عمل کے اصول کو تسلیم کرتے تھے، صرف اس کے مدنی انحصار کو نہیں مانتے تھے۔[10] یہ نکتہ فصل کے مرکزی موضوع سے یوں مربوط ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف اصولِ تعامل میں نہیں بلکہ اس کے محل اور حجیت کے درجے میں تھا۔

امام شافعیؒ اور اصولی زبان کی تشکیل

اس مرحلے کا فیصلہ کن موڑ امام شافعیؒ کی *الرسالہ* ہے۔ شافعیؒ نے پہلی بار اس بحث کو ایک نظری ڈھانچہ دیا: انہوں نے پوچھا کہ عمل کی سند کیا ہے، اس کا ناقل کون ہے، اور کیا وہ نبی ﷺ تک متصل ہے۔ ان کے نزدیک ان سوالات کا تشفی بخش جواب نہ ہونے کی صورت میں عمل ایک حجت نہیں بلکہ ایک دعویٰ ہے۔[11] احمد الشمسی نے اسی عمل کو "قانون کی تشکیلِ متن" قرار دیا ہے، یعنی وہ عمل جس کے ذریعے شرعی استدلال کو زبانی و مقامی روایت سے نکال کر تحریری و متنی بنیاد پر منتقل کیا گیا۔[12]

تاہم اس تعبیر پر ایک اہم تنقید وائل حلاق کی ہے، جنہوں نے یہ سوال اٹھایا کہ کیا امام شافعیؒ کو واقعی اصولِ فقہ کا *master architect* (بنیادی معمار) کہنا درست ہے؟ ان کے مطابق شافعیؒ کے نظری ڈھانچے کو عمومی قبولیت چوتھی صدی سے پہلے حاصل نہیں ہوئی۔[13] یہ تنقید ہمارے موضوع کے لیے اہم ہے، کیونکہ اگر حلاق درست ہیں تو تعامل کی حجیت کا زوال ایک فوری واقعہ نہیں بلکہ ایک طویل عملی ارتقا تھا۔

مستشرقانہ تعبیر اور اس پر نقد

جوزف شاخت نے اسی تاریخی مواد سے ایک بہت زیادہ جسور نتیجہ نکالا۔ ان کے نزدیک ابتدائی مکاتب کی بنیاد *living tradition* (زندہ روایت) پر تھی، اور احادیث بعد میں اس زندہ روایت کو نبوی سند فراہم کرنے کے لیے وضع ہوئیں۔[14] یہ نتیجہ منطقی طور پر لازم نہیں آتا: اس سے یہ بھی ثابت ہو سکتا ہے کہ عمل خود نبوی تعلیم کا عملی تسلسل تھا، اور روایات اسے بعد میں لفظی شکل میں محفوظ کرتی گئیں۔ یہی متبادل تعبیر ہے جسے یاسین ڈٹن اور عمر فاروق عبد اللہ نے مدنی مواد کی روشنی میں مضبوط کیا۔[15] اسی طرح موٹزکی کے تجزیے نے یہ ظاہر کیا کہ پہلی صدی کے آخر تک منسوب مواد کا ایک قابلِ لحاظ حصہ تاریخی طور پر قابلِ اعتماد ہے، جس سے شاخت کا زمانی مفروضہ کمزور پڑ جاتا ہے۔[16]

---

[9] مالك بن أنس، الموطأ، رواية يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985)؛ ان اصطلاحات کی درجہ بندی کے لیے دیکھیے: Wymann-Landgraf, Mālik and Medina, باب 3۔

[10] محمد بن الحسن الشيباني، الحجة على أهل المدينة، تحقيق مهدي حسن الكيلاني (بيروت: عالم الكتب، 1403هـ/1983م)۔

[11] محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1940)، باب الإجماع، و باب الحجة في تثبيت خبر الواحد۔

[12] El Shamsy, The Canonization of Islamic Law, باب 2–3۔

[13] Wael B. Hallaq, “Was al-Shāfiʿī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?,” International Journal of Middle East Studies 25, no. 4 (1993): 587–605۔

[14] Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, باب: “The Living Tradition”۔

[15] Dutton, The Origins of Islamic Law, باب 1؛ Wymann-Landgraf, Mālik and Medina۔

[16] Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence، خصوصاً باب اول و خاتمہ۔

یہاں توازن ضروری ہے۔ شاخت کے نتائج قابلِ قبول نہ ہونے کے باوجود ان کی ایک بصیرت درست ہے: ابتدائی فقہ میں عمل کا کردار محض ثانوی نہیں تھا۔ فرق یہ ہے کہ شاخت اسے سنت کا بدل سمجھتے ہیں، جبکہ ائمہ اربعہ اسے سنت کا ذریعۂ نقل یا کم از کم قرینۂ تصدیق سمجھتے ہیں۔ یہ فرق پوری فصل کا محور ہے۔

امام ابو حنیفہؒ—تعامل بطور شرطِ عملِ خبرِ واحد

پچھلی فصل میں یہ ثابت ہوا کہ دوسری صدی میں عمل کا اصول علاقائی صورت اختیار کر چکا تھا اور کوفہ اس کا ایک بڑا مرکز تھا۔ اب ہم اس مرکز کے سب سے نمایاں فقیہ، امام ابو حنیفہؒ، کے موقف کا تجزیہ کرتے ہیں۔ یہ فصل یہ دکھانے کی کوشش کرتی ہے کہ حنفی اصول میں تعامل کا کردار روایت کو رد کرنے کا نہیں بلکہ خبرِ واحد پر عمل کی شرائط متعین کرنے کا ہے۔

تاریخی سیاق

کوفہ ایک ایسا شہر تھا جہاں ابن مسعودؓ اور ان کے تلامذہ کی فقہی روایت نے ایک مضبوط عملی تسلسل قائم کیا تھا، اور جہاں روایات کی کثرت کے ساتھ ساتھ وضع کا خطرہ بھی زیادہ تھا۔ اس ماحول میں ایک ایسے معیار کی ضرورت فطری تھی جو نئی سنی ہوئی روایت کو مستقر و معلوم عمل کی روشنی میں جانچ سکے۔ یہی ضرورت حنفی اصول میں تعامل کے کردار کی تاریخی بنیاد ہے۔

دعویٰ

حنفی اصول کا مرکزی دعویٰ یہ ہے کہ خبرِ واحد ظنی الثبوت ہے، اور جہاں وہ کسی قطعی یا شبہ قطعی دلیل—یعنی نصِ قرآن، سنتِ مشہورہ، یا امت کے مستقر تعامل—سے متصادم ہو، وہاں اس پر عمل موقوف رہے گا، اگرچہ اس کے راوی ثقہ ہوں۔ اس دعوے کی سب سے مشہور صورت وہ اصول ہے جسے بعد کے حنفی اصولیین نے "خبرِ واحد فیما تعم بہ البلویٰ" کا نام دیا: یعنی جس معاملے میں عوام و خواص کی حاجت عام ہو، اس میں ایک ہی راوی کی روایت کا مشہور نہ ہونا اس کے ثبوت پر سوال کھڑا کرتا ہے۔[17]

استدلال

اس دعوے کے حق میں تین بنیادی دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ پہلا دلیل عقلی واستقرائی ہے: اگر نبی ﷺ نے کوئی ایسا حکم دیا ہو جس سے ہر مسلمان کا روزانہ واسطہ پڑتا ہو، تو عادتاً محال ہے کہ اسے صرف ایک فرد نقل کرے اور صحابہ کی جماعت اس سے بے خبر رہے۔ دوسری دلیل نصی ہے: خبرِ واحد کے مقابل قرآن کی قطعیت کو ترجیح دینا خود قرآنی تعلیم کے مطابق ہے۔ تیسری دلیل تعاملی ہے: صحابہ خود ایسا کرتے تھے، جیسا کہ سیدنا عمرؓ کا تعامل ہمیں فصلِ دوم میں معلوم ہوا۔

اس کے متوازی حنفی اصول میں تعامل کا ایک مثبت کردار بھی ہے۔ "الحدیث المشہور" کا درجہ اسی کی پیداوار ہے: جو روایت اصلاً خبرِ واحد ہو مگر دوسری اور تیسری صدی میں امت کے ہاں مقبول و معمول بہ ہو جائے، وہ حنفیہ کے نزدیک علمِ طمانینہ کا فائدہ دیتی ہے اور اس سے قرآن کے عموم پر زیادت بھی جائز ہو جاتی ہے۔[18] اسی اصول پر حدیثِ مسح علی الخفین اور حدیثِ رجم کو خاص مقام دیا گیا۔ گویا حنفیہ کے ہاں تعامل صرف مانع نہیں، مقوّی بھی ہے، اور یہی وہ پہلو ہے جسے ناقدین عموماً نظر انداز کر دیتے ہیں۔

اطلاقی مثالیں

اس اصول کا سب سے معروف اطلاق مسِ ذکر سے وضو کی روایت پر ہے۔ حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا معاملہ ہے جس سے ہر شخص روزانہ دوچار ہوتا ہے، اس لیے اس میں ایک روایت کا شہرت نہ پانا اور اس کے مقابل عملِ عام کا موجود ہونا اسے موجبِ عمل نہیں رہنے دیتا۔ دوسری مثال خیارِ مجلس کی حدیث ہے، جسے حنفیہ اور مالکیہ دونوں نے مستقر تعامل کے خلاف قرار دیا۔ تیسری مثال حدیثِ مصراۃ ہے، جس میں دودھ روک کر بیچے گئے جانور کے بدلے ایک صاع کھجور دینے کا حکم ہے؛ حنفیہ نے اسے ضمان کے اُس قاعدے سے متصادم پایا جو مثل یا قیمت کی ضمانت پر قائم ہے۔

---

[17] السرخسي، أصول السرخسي، باب الطعن في خبر الواحد فيما تعم به البلوى؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج2.
[18] السرخسي، أصول السرخسي، باب أقسام السنة: المتواتر والمشهور وخبر الواحد.

QUALITATIVE RESEARCH JOURNAL FOR SOCIAL STUDIES
ISSN Online: 3006-4686, ISSN Print: 3006-4678
Volume No: 03 Issue No: 01 (2026)

یہاں ایک اہم تصحیح ضروری ہے۔ ان تینوں مثالوں میں حنفیہ نے راوی پر جرح نہیں کی، نہ روایت کے وضعی ہونے کا دعویٰ کیا۔ ان کا موقف یہ ہے کہ روایت یا منسوخ ہے، یا اس کا محل مخصوص ہے، یا وہ استحبابی حکم پر محمول ہے۔ یہ فرق فصلِ اول میں طے شدہ اصول کی عملی تصدیق ہے کہ خارجی معیار تکذیب نہیں بلکہ توقفِ عمل پیدا کرتا ہے۔

تنقیدی جائزہ

اس منہج پر تین سنجیدہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں، اور علمی دیانت کا تقاضا ہے کہ انہیں کمزور کیے بغیر پیش کیا جائے۔

پہلا اعتراض امام شافعیؒ اور بعد میں ابن حزمؒ کا ہے: "عموم البلویٰ" کی کوئی منضبط تعریف موجود نہیں۔ کون سا معاملہ عام الابتلا ہے اور کون سا نہیں، اس کا فیصلہ بالآخر مجتہد کے ذاتی اندازے پر ہوتا ہے، اور یوں ایک ظنی اندازہ ایک ثابت شدہ روایت کو معطل کر دیتا ہے۔ یہ اعتراض میرے نزدیک سب سے قوی ہے اور اس کا کوئی مکمل تشفی بخش جواب حنفی اصولی ادب میں نہیں ملتا؛ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اجتہادی اندازہ ہر اصولی نظام میں کسی نہ کسی مقام پر داخل ہوتا ہے، بشمول جرح و تعدیل کے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ کوفی تعامل کو "امت کا تعامل" قرار دینا ایک مقامی رویّے کو عالمی حجت بنا دینا ہے۔ اس کا جزوی جواب یہ ہے کہ حنفیہ نے کبھی کوفی عمل کی حجیت کا وہ دعویٰ نہیں کیا جو مالکیہ نے مدنی عمل کے لیے کیا؛ ان کے ہاں معیار "شہرت" ہے، جو بذاتِ خود ایک بین العلاقائی مفہوم ہے۔ تاہم عملاً یہ فرق ہمیشہ برقرار نہیں رہا، اور یہ اعتراض جزوی طور پر درست ہے۔

تیسرا اعتراض منہجی ہے اور خود اس مقالے کے منہج سے پیدا ہوتا ہے: مذکورہ اصول کی مدون شکل ہمیں سرخسیؒ اور بزدویؒ جیسے پانچویں صدی کے اصولیین سے ملتی ہے، امام ابو حنیفہؒ سے براہِ راست نہیں۔ چنانچہ ان اصولوں کو بعینہٖ امام ابو حنیفہؒ سے منسوب کرنا تاریخی طور پر محتاط رویہ نہیں۔ زیادہ درست بات یہ ہے کہ محمد بن الحسنؒ کی *الحجۃ* اور *کتاب الآثار* میں ہمیں اس منہج کی عملی صورت ملتی ہے، اور بعد کی تدوین اسی عمل کی نظری تعبیر ہے۔

نتیجہ

امام ابو حنیفہؒ کے ہاں تعاملِ امت ایک شرطِ عمل ہے، نہ کہ ذریعۂ ثبوت۔ یعنی وہ روایت کی صحت کا فیصلہ نہیں کرتا بلکہ اس پر عمل کے جواز کا۔ یہ موقف اصولی طور پر مربوط ہے، مگر اس کی سب سے کمزور کڑی "عموم البلویٰ" کے تعین کا غیر منضبط ہونا ہے۔ یہ نتیجہ فصلِ اول کے اُس دعوے کی تائید کرتا ہے کہ خارجی معیار کا اصل اثر حکمی ہے، ثبوتی نہیں۔

امام مالکؒ — تعامل بطور متوازی ذریعۂ نقل

گزشتہ فصل میں حنفی ماڈل کا تجزیہ ہوا، جہاں تعامل خبرِ واحد پر عمل کی شرط تھا۔ امام مالکؒ کا موقف اس سے ایک درجہ آگے ہے: ان کے ہاں مدینہ کا عمل صرف روایت کو جانچنے کا آلہ نہیں بلکہ خود سنت تک پہنچنے کا ایک متوازی راستہ ہے۔ یہ فصل اسی دعوے، اس کے دلائل اور اس پر وارد شدہ سنجیدہ تنقیدات کا جائزہ لیتی ہے۔

دعویٰ

امام مالکؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ مدینہ کے اہلِ علم کا متوارث عمل ایک ایسی شہادت ہے جو خبرِ واحد سے قوی تر ہے، اس لیے تعارض کی صورت میں عمل کو ترجیح حاصل ہو گی۔ موطأ میں یہ دعویٰ اصطلاحی صورت میں ظاہر ہوتا ہے: "الأمر المجتمع عليه عندنا"، "السنة عندنا التي لا اختلاف فيها"، اور "الأمر عندنا"۔ ان تعبیرات کے درجات مختلف ہیں، اور ان کی تفریق مالکی اصول کا ایک نازک باب ہے۔[19]

[19] مالك، الموطأ؛ أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)؛ القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1965–1983).

QUALITATIVE RESEARCH JOURNAL FOR SOCIAL STUDIES
ISSN Online: 3006-4686, ISSN Print: 3006-4678
Volume No: 03 Issue No: 01 (2026)

استدلال

امام مالکؒ کا بنیادی استدلال معرفتی ہے، جذباتی نہیں۔ ان کے نزدیک مدینہ وہ مقام ہے جہاں وحی نازل ہوئی، جہاں نبی ﷺ نے دس برس عملی زندگی گزاری، اور جہاں ہزاروں صحابہ نے احکام کو دیکھ کر سیکھا۔ جب کسی حکم پر مدینہ کی نسلیں مسلسل عمل کرتی چلی آ رہی ہوں تو یہ عملی تواتر ہے، اور عملی تواتر لفظی روایت سے زیادہ قابلِ اعتماد ہے، کیونکہ اس میں سماع کی غلطی، بھول یا انفرادی وہم کا احتمال کم ہو جاتا ہے۔

اس استدلال کی سب سے واضح تعبیر امام مالکؒ کے اُس مکتوب میں ملتی ہے جو انہوں نے لیث بن سعدؒ کو لکھا، جس میں انہوں نے مدینہ کے علمی تقدم اور وہاں کے عمل کی حجیت کو بیان کیا۔[20] اس مکتوب کی اہمیت یہ ہے کہ یہ اصولِ عمل کی قدیم ترین صریح توجیہ ہے جو ہمیں براہِ راست ایک امام کی زبان سے ملتی ہے۔

اقسامِ عمل: ایک ضروری تفریق

جدید تحقیق نے یہ واضح کیا ہے کہ مالکی عمل ایک یکساں چیز نہیں بلکہ کم از کم دو مختلف اقسام کا مجموعہ ہے۔ پہلی قسم **عملِ نقلی** ہے، یعنی وہ عمل جو نبی ﷺ سے عملی تواتر کے ساتھ منتقل ہوا، مثلاً صاع و مد کی مقدار، اذان و اقامت کی صورت، اور مدینہ میں زکوٰۃ کے نصاب سے متعلق تفصیلات۔ دوسری قسم **عملِ اجتہادی** ہے، یعنی وہ عمل جو مدنی فقہاء کے اجتہاد سے پیدا ہوا اور پھر رواج پا گیا۔ عمر فاروق عبد اللہ نے اس تفریق کو مالکی اصول کے مرکز میں رکھا ہے، اور یہی وہ نکتہ ہے جس سے مالکی موقف کا دفاع ممکن ہوتا ہے۔[21]

یہ تفریق ہمارے موضوع کے لیے فیصلہ کن ہے۔ اگر عمل کی پہلی قسم مراد ہو تو وہ حقیقتاً نقل ہے اور اس کی حجیت پر اختلاف مشکل ہے؛ چاروں ائمہ عملی تواتر کو کسی نہ کسی درجے میں تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن اگر دوسری قسم مراد ہو تو یہ اجتہاد ہے، اور اجتہاد کو ثابت شدہ روایت پر ترجیح دینا اصولاً مشکل ہے۔ ائمہ کے مابین جھگڑے کا بیشتر حصہ دراصل اسی ابہام سے پیدا ہوا کہ فریقین ایک ہی لفظ "عمل" سے مختلف چیزیں مراد لیتے رہے۔

اطلاقی مثالیں

موطأ میں اس اصول کا سب سے واضح اطلاق خیارِ مجلس کی روایت پر ہے۔ امام مالکؒ اسے نقل کرنے کے بعد صراحت کرتے ہیں کہ اس کی کوئی معلوم حد اور اس پر کوئی معمول بہ عمل ان کے ہاں نہیں۔[22] یہ ایک نہایت اہم مثال ہے، کیونکہ یہاں امام مالکؒ خود روایت درج کرتے ہیں — یعنی اس کے ثبوت کا انکار نہیں کرتے — مگر عمل کی عدم موجودگی کی بنا پر اسے موجبِ حکم نہیں سمجھتے۔ یہی رویہ ہمیں کئی دوسرے ابواب میں ملتا ہے جہاں وہ "ولیس علیہ العمل" کہہ کر روایت کے حکمی اثر کو معطل کرتے ہیں۔

ان مثالوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کا موطأ محض ایک حدیثی مجموعہ نہیں بلکہ ایک عملی دستور ہے، جس میں روایت اور عمل کو ساتھ ساتھ درج کیا گیا ہے تاکہ قاری دیکھ سکے کہ کہاں دونوں متفق ہیں اور کہاں مختلف۔ یہ تدوینی منہج بذاتِ خود اس فصل کے دعوے کی تائید کرتا ہے کہ ان کے ہاں عمل ایک مستقل ماخذ ہے۔

تنقیدی جائزہ

مالکی موقف پر سب سے قدیم اور سب سے مؤثر تنقید خود ان کے ہم عصر لیث بن سعدؒ کی ہے، جس کا مکتوب ابن القیمؒ نے محفوظ کیا ہے۔ لیثؒ کا استدلال تین نکات پر مبنی ہے: اول، صحابہ خود مدینہ سے نکل کر مختلف امصار میں پھیل گئے اور اپنے ساتھ سنت لے گئے، لہٰذا علم کا انحصار ایک شہر پر نہیں؛ دوم، خود مدینہ کے صحابہ و تابعین کے مابین بہت سے مسائل میں اختلاف موجود رہا، لہٰذا "اجماعِ اہلِ مدینہ" ایک مبالغہ ہے؛ سوم، بعد کے مدنی فقہاء کے فتاویٰ کو صحابہ کے عمل کے ساتھ خلط کر دیا گیا ہے۔[23] یہ تنقید علمی اعتبار سے نہایت مضبوط ہے اور اسے نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔

---

[20] القاضي عياض، ترتيب المدارك؛ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، 1973)، ج3۔
[21] Wymann-Landgraf, Mālik and Medina، خصوصاً حصہ دوم۔
[22] مالك، الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الخيار۔
[23] ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج3: رسالة الليث بن سعد إلى مالك بن أنس۔

QUALITATIVE RESEARCH JOURNAL FOR SOCIAL STUDIES
ISSN Online: 3006-4686, ISSN Print: 3006-4678
Volume No: 03 Issue No: 01 (2026)

دوسری بڑی تنقید امام شافعیؒ کی ہے، جس کا تفصیلی جائزہ اگلی فصل میں آئے گا۔ تیسری تنقید جدید ہے: شاخت نے مالکی عمل کو اپنے "زندہ روایت" کے نظریے کا سب سے مضبوط ثبوت قرار دیا، یعنی انہوں نے مالکی موقف کو مالکیہ کے خلاف استعمال کیا۔ اس کے جواب میں ڈٹن کا استدلال یہ ہے کہ عمل کو حدیث کا حریف سمجھنا ہی غلط ہے؛ عمل قرآنی حکم کی وہ عملی تفسیر ہے جو مدینہ میں محفوظ رہی۔[24] یہ ایک قابلِ توجہ تعبیر ہے، اگرچہ یہ ہر مالکی مسئلے پر یکساں طور پر منطبق نہیں ہوتی۔

انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اس تنقیدی جائزے کا حاصل دو طرفہ ہو۔ ایک طرف یہ درست ہے کہ عملِ نقلی کو رد کرنا مشکل ہے اور شافعیؒ کی مطلق تنقید اس پہلو سے سخت ہے؛ دوسری طرف یہ بھی درست ہے کہ مالکی ادب میں عملِ نقلی اور عملِ اجتہادی کے درمیان خط ہمیشہ واضح نہیں رہا، اور یہی ابہام لیثؒ اور شافعیؒ کے اعتراض کی اصل جڑ ہے۔

نتیجہ

امام مالکؒ کے ہاں تعامل کا درجہ حنفی موقف سے بلند تر ہے: وہ صرف شرطِ عمل نہیں بلکہ ذریعۂ نقل ہے۔ یہ موقف اپنے مضبوط ترین دائرے (عملِ نقلی) میں اصولاً قابلِ دفاع ہے، مگر اس کا اطلاقی دائرہ عملاً اس سے کہیں وسیع ہو گیا، اور یہی وسعت اس پر ہونے والی تنقید کا اصل ہدف ہے۔ یہ نتیجہ اس مقالے کے مرکزی دعوے کو مزید تقویت دیتا ہے کہ اصل نزاع تعامل کے وجود پر نہیں بلکہ اس کی معرفتی حیثیت پر ہے۔

امام شافعیؒ—تعامل کی تحدید اور نص کی مرکزیت

پچھلی گفتگو میں مالکی ماڈل کا جائزہ لیا گیا اور یہ واضح ہوا کہ اس پر سب سے قوی داخلی تنقید عملِ نقلی و اجتہادی کے خلط سے متعلق ہے۔ امام شافعیؒ نے اسی تنقید کو ایک منظم اصولی نظریے میں ڈھالا۔ یہ فصل ان کے دعوے، دلائل، اور ان کے موقف میں موجود ایک اہم اندرونی تناؤ کا تجزیہ پیش کرتی ہے۔

دعویٰ

امام شافعیؒ کا دعویٰ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ منفی حصہ یہ ہے کہ کسی خاص شہر کے اہلِ علم کا عمل، خواہ وہ مدینہ ہی کیوں نہ ہو، شرعی حجت نہیں، کیونکہ حجت صرف اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے کلام میں ہے۔ مثبت حصہ یہ ہے کہ ثقہ راویوں کی متصل سند سے مروی خبرِ واحد بذاتِ خود موجبِ عمل ہے، اور اسے قبول کرنے کے لیے کسی خارجی تائید کی ضرورت نہیں۔[25]

استدلال

اس دعوے کے حق میں ان کے دلائل نہایت منظم ہیں۔ اول، اگر مقامی عمل حجت ہو تو ہر شہر اپنا عمل پیش کرے گا اور اختلاف کے حل کا کوئی معیار باقی نہ رہے گا؛ چنانچہ عمل کو حجت ماننا بذاتِ خود اختلاف کو ناقابلِ حل بنا دیتا ہے۔ دوم، عمل کا دعویٰ ایک تاریخی دعویٰ ہے، اور تاریخی دعوے کو ثبوت درکار ہے؛ جب ہم پوچھتے ہیں کہ یہ عمل کس سے منقول ہے تو یا تو ایک سند سامنے آتی ہے (اور تب وہ روایت ہے، عمل نہیں) یا کچھ سامنے نہیں آتا (اور تب وہ محض دعویٰ ہے)۔ سوم، خود مدینہ میں اختلاف کا وجود اس دعوے کی نفی کرتا ہے کہ وہاں ایک متفق علیہ عمل موجود تھا۔

یہ استدلال *الأم* میں "اختلاف مالک والشافعي" کے تحت اپنی مفصل ترین صورت میں ملتا ہے، جہاں وہ مسئلہ بہ مسئلہ یہ دکھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ جسے مالکیہ عمل کہتے ہیں وہ دراصل بعد کے فقہاء کی رائے ہے۔[26] یہی منہج *جماع العلم* میں بھی کارفرما ہے، جہاں وہ خبرِ واحد کے منکرین کے خلاف نبرد آزما ہیں۔

ایک اہم استثنا: اجماع اور تلقی بالقبول

یہاں ایک ایسا نکتہ ہے جسے عام طور پر شافعی موقف کے بیان میں نظرانداز کر دیا جاتا ہے، حالانکہ وہ اس مقالے کے موضوع کے لیے مرکزی اہمیت رکھتا ہے۔ امام شافعیؒ مقامی عمل کے منکر ضرور ہیں، مگر *اجماعِ امت* کے منکر نہیں۔ *الرسالۃ* میں وہ اجماع کو ایک حجت تسلیم کرتے ہیں، البتہ اس کا دائرہ اُن امور تک محدود رکھتے ہیں جنہیں پوری امت نے نبی ﷺ سے نقل کیا ہو، یعنی فرائض و اصولِ دین جیسے معاملات۔[27] اسی طرح ان کا یہ اصول کہ امت مجموعی طور پر کسی سنت کے خلاف جمع نہیں ہو سکتی، عملاً تعاملِ امت ہی کا ایک محدود اعتراف ہے۔

[24] Dutton, The Origins of Islamic Law باب خصوصاً 1، و خاتمہ۔

[25] الشافعي، الرسالة، باب الحجة في تثبيت خبر الواحد؛ الشافعي، الأم (بيروت: دار المعرفة، 1410هـ/1990م)، ج7: كتاب جماع العلم.

[26] الشافعي، الأم، ج7: اختلاف مالك والشافعي.

[27] الشافعي، الرسالة، باب الإجماع.

QUALITATIVE RESEARCH JOURNAL FOR SOCIAL STUDIES
ISSN Online: 3006-4686, ISSN Print: 3006-4678
Volume No: 03 Issue No: 01 (2026)

اس سے ان کے نظام میں ایک اندرونی تناؤ پیدا ہوتا ہے۔ اگر امت کا اجماعی عمل حجت ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کا دائرہ اتنا تنگ کیوں رکھا جائے؟ اور اگر عمل کی معرفتی بنیاد کمزور ہے تو وہ اصولِ دین میں مضبوط اور فروع میں کمزور کیوں ہو جاتی ہے؟ اس تناؤ کا بہترین جواب یہ ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک فرق درجے کا ہے: عالمی اجماع میں غلطی کا احتمال عملاً معدوم ہے، جبکہ مقامی عمل میں یہ احتمال حقیقی ہے۔ یہ جواب معقول ہے، مگر یہ اصولی نہیں بلکہ احتمالی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ بعد کے شافعی اصولیین کو اجماع کی تعریف پر مسلسل کام کرنا پڑا۔ یہ نکتہ فصل کے مرکزی موضوع سے یوں مربوط ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیؒ نے تعامل کو ختم نہیں کیا، اس کی حدبندی کی۔

تنقیدی جائزہ

شافعی موقف کی سب سے بڑی قوت اس کی معیاری وضاحت ہے: وہ ایک ایسا اصول فراہم کرتا ہے جسے بین العلاقائی سطح پر لاگو کیا جا سکتا ہے، اور جو مسلکی خود مختاری کو محدود کرتا ہے۔ اسی لیے احمد الشمسی نے اسے شرعی استدلال کی "متن پر مبنی تشکیلِ نو" قرار دیا۔[28]

تاہم اس پر تین تنقیدیں وارد ہوتی ہیں۔ پہلی مالکی و حنفی تنقید یہ ہے کہ شافعیؒ کا معیار عملی طور پر ناقابلِ عمل ہے: اگر ہر ثقہ روایت بلا تائید واجب العمل ہو تو متعارض روایات کی صورت میں فقہ ایک ناقابلِ حل تضاد میں پھنس جاتی ہے، اور اسی لیے خود شافعیؒ کو نسخ و ترجیح کا ایک پیچیدہ نظام وضع کرنا پڑا۔ دوسری تنقید یہ ہے کہ عمل کو "بعد کی رائے" قرار دینا ہر مقام پر ثابت نہیں کیا جا سکتا؛ صاع و مد جیسے امور میں عملی تواتر ایک ٹھوس تاریخی حقیقت ہے۔ تیسری تنقید جدید ہے: حلاق کے مطابق شافعیؒ کے نظام کو فوری اور عمومی قبولیت حاصل نہیں ہوئی، لہٰذا انہیں اصولِ فقہ کا واحد معمار قرار دینا ایک بعد کی تعبیر ہے۔[29]

نتیجہ

امام شافعیؒ کے ہاں تعامل ماخذ نہیں بلکہ ایک محدود اور مشروط قرینہ ہے، جو صرف اُس وقت معتبر ہے جب وہ امت کے مجموعی اجماع کی صورت اختیار کر لے۔ ان کی اصل خدمت یہ ہے کہ انہوں نے تعامل کے دعوے کو ثبوت کے تابع کیا؛ اور ان کی اصل کمزوری یہ ہے کہ انہوں نے عملی تواتر کے اُس دائرے کو بھی مسترد کر دیا جو تاریخی طور پر قابلِ دفاع تھا۔

امام احمد بن حنبلؒ — نص کی اولیت اور عملِ سلف کا مؤیدانہ کردار

پچھلی گفتگو میں یہ واضح ہوا کہ امام شافعیؒ نے تعامل کو اجماع کے تنگ دائرے تک محدود کر دیا۔ امام احمدؒ اس تحدید سے اتفاق کرتے ہیں، مگر ایک اہم فرق کے ساتھ: وہ اجماع کے دعوے پر شافعیؒ سے بھی زیادہ محتاط ہیں، جبکہ عملِ سلف اور اقوالِ صحابہ کو ان سے زیادہ وزن دیتے ہیں۔ یہ بظاہر متضاد رویہ اس فصل کا مرکزی موضوع ہے۔

دعویٰ

امام احمدؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ حکم کی بنیاد نص ہے، اور نص کی موجودگی میں کسی خارجی معیار کو اس پر مقدم کرنا جائز نہیں۔ تاہم جہاں نص متعدد ہو، یا اس کا محل مبہم ہو، وہاں سلف کا عمل اور صحابہ کا فتویٰ ایک معتبر مرجّح ہے۔ ابن القیمؒ نے ان کے فتاویٰ کے استقرا سے جو اصولی ترتیب اخذ کی ہے، اس میں نصوص کے بعد فتاویٰ صحابہ کو مقام حاصل ہے، اور قیاس کو سب سے آخر میں رکھا گیا ہے۔[30]

استدلال اور اطلاق

اس موقف کی سب سے دلچسپ تعبیر امام احمدؒ کا وہ مشہور قول ہے جس میں انہوں نے اجماع کے دعوے کو ناقابلِ اعتبار قرار دیا اور کہا کہ ایسا دعویٰ کرنے والا حقیقت میں یہ نہیں جانتا کہ کسی نے اختلاف کیا یا نہیں، لہٰذا اسے "ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں" کہنا چاہیے۔[31] یہ قول ہمارے موضوع کے لیے نہایت اہم ہے، کیونکہ یہ تعامل کے دعوے پر ایک معرفتی تنقید ہے: مسئلہ اجماع کی حجیت کا نہیں، اس کے علم کے حصول کا ہے۔

[28]El Shamsy, The Canonization of Islamic Law.
[29]Hallaq, "Was al-Shāfiʿī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," 587–605.
[30]ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج1: الأصول التي بنى عليها الإمام أحمد فتاويه.
[31]ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج1؛ آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة المدني، د.ت).

QUALITATIVE RESEARCH JOURNAL FOR SOCIAL STUDIES
ISSN Online: 3006-4686, ISSN Print: 3006-4678
Volume No: 03 Issue No: 01 (2026)

دوسری طرف امام احمدؒ کے ہاں "علیہ العمل عند أہل العلم" اور "الناس علی ہذا" جیسی تعبیرات ان کے مسائل کی کتب میں کثرت سے ملتی ہیں، اور وہ ان کی بنیاد پر روایات میں ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرح ان کا وہ معروف اصول کہ ضعیف روایت قیاس پر مقدم ہے، دراصل اس بات کا اعتراف ہے کہ منقول مواد — خواہ اس کی سند کمزور ہو — اگر سلف کے عمل سے مؤید ہو تو وہ خالص عقلی استنباط سے بہتر ہے۔ ابن تیمیہؒ نے وضاحت کی ہے کہ امام احمدؒ کے ہاں "ضعیف" کی اصطلاح بعد کے محدثین کے "ضعیف" سے مختلف ہے اور اس کا اطلاق اکثر اُس روایت پر ہوتا ہے جسے بعد میں "حسن" کہا گیا۔[32] یہ وضاحت ان پر لگائے گئے اس الزام کو بڑی حد تک کمزور کر دیتی ہے کہ وہ ضعیف روایات پر فقہ کی بنیاد رکھتے تھے۔

تنقیدی جائزہ

پہلا اعتراض تناقض کا ہے: جو شخص اجماع کے دعوے کو مسترد کرتا ہو، وہ عملِ سلف پر انحصار کیسے کر سکتا ہے؟ اس کا جواب فصلِ اول کی تفریق میں موجود ہے۔ اجماع ایک قطعی اور حصری دعویٰ ہے (کوئی مخالف نہیں تھا)، جبکہ عملِ سلف ایک ظنی اور ترجیحی قرینہ ہے (اکثر اہلِ علم اس پر تھے)۔ امام احمدؒ نے پہلے کو رد کیا اور دوسرے کو قبول، اور یہ اصولاً متناقض نہیں بلکہ معرفتی اعتبار سے نہایت محتاط موقف ہے۔ بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ اس معاملے میں وہ چاروں ائمہ میں سب سے زیادہ منہجی احتیاط کے حامل ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ فتاویٰ صحابہ کو نصوص کے بعد رکھنے سے عملاً ایک وسیع خارجی مواد فقہ میں داخل ہو جاتا ہے، اور اس کی جانچ کا کوئی منضبط معیار نہیں۔ یہ اعتراض جزوی طور پر درست ہے، اگرچہ حنبلی اصولی ادب میں بعد ازاں اس پر کافی کام ہوا۔ کرسٹوفر ملشرٹ نے یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ امام احمدؒ کی حیثیت ایک محدث کی تھی جنہوں نے فقہی نظام سازی سے شعوری گریز کیا، اور یہی گریز ان کے ہاں اصولی تنظیم کی کمی کا سبب ہے۔[33] یہ تعبیر مفید ہے، اگرچہ اسے کمزوری کے بجائے ایک منہجی ترجیح بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔

نتیجہ

امام احمدؒ کے ہاں تعامل نہ ماخذ ہے (بخلافِ مالکؒ) اور نہ شرطِ عمل (بخلافِ ابو حنیفہؒ)، بلکہ ایک مؤید و مرجّح ہے۔ ان کی اصل علمی خدمت یہ ہے کہ انہوں نے اجماع اور تعامل کے دعوے کو معرفتی جانچ کے تابع کیا، اور یہ سوال اٹھایا کہ ہم جانتے کیسے ہیں کہ اجماع ہوا۔ یہ سوال آج بھی اپنی پوری قوت کے ساتھ قائم ہے۔

تقابلی تجزیہ اور اختلاف کی اصل بنیاد

مشترکات: ایک نظر انداز شدہ حقیقت

چاروں ائمہ اس پر متفق ہیں کہ روایت کو خلا میں نہیں پرکھا جا سکتا؛ چاروں کسی نہ کسی صورت میں امت کے اجتماعی رویّے کو ایک معتبر شہادت مانتے ہیں؛ اور چاروں اس اصول کو تسلیم کرتے ہیں کہ امت مجموعی طور پر ایک ثابت سنت کو ترک کرنے پر جمع نہیں ہو سکتی۔ اختلاف اس اصول کے وجود میں نہیں بلکہ اس کے دائرے، درجے اور ثبوت کے طریقے میں ہے۔ یہ نکتہ اس مقالے کا مرکزی دعویٰ ہے، اور جدول اسے بصری صورت میں واضح کرتا ہے۔

اختلاف کی اصل بنیاد: ایک معرفتی سوال

اختلاف کی وضاحت عموماً تین طرح سے کی جاتی ہے۔ پہلی وضاحت **جغرافیائی** ہے: مدینہ میں عمل کا تسلسل زیادہ تھا، کوفہ میں روایات کی کثرت اور وضع کا خطرہ زیادہ، اور شافعیؒ کا مکہ و مصر کا سفر انہیں تعددِ عمل سے آشنا کرتا تھا۔ یہ وضاحت درست مگر ناکافی ہے۔ دوسری وضاحت **فقہی** ہے: ہر امام کے فقہی مسائل نے اس کے اصول کو متعین کیا۔ یہ وضاحت جزوی طور پر درست ہے مگر اس میں الٹ سبب و نتیجہ کا خطرہ ہے۔

تیسری اور میرے نزدیک سب سے مضبوط وضاحت **معرفتی** ہے۔ اصل سوال یہ ہے: *کیا عمل نقل کا ایک ذریعہ ہے یا اجتہاد کا نتیجہ؟* امام مالکؒ نے پہلی صورت اختیار کی، اسی لیے ان کے ہاں عمل روایت پر مقدم ہوا۔ امام شافعیؒ نے دوسری صورت اختیار کی، اسی لیے ان کے ہاں عمل کی حجیت ساقط ہوئی۔ امام ابو حنیفہؒ نے ایک درمیانی موقف اختیار کیا: عمل نقل تو نہیں، مگر وہ ایسی شہادت ضرور ہے جو خبرِ واحد کے ثبوت کے احتمال کو متاثر کرتی ہے۔ امام احمدؒ نے سوال کو ایک قدم پیچھے لے

---

[32] ابن تیمیة، مجموع الفتاوی، جمع عبد الرحمن بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ/2004م)، ج1۔
[33] Christopher Melchert, Ahmad ibn Hanbal (Oxford: Oneworld, 2006).

QUALITATIVE RESEARCH JOURNAL FOR SOCIAL STUDIES
ISSN Online: 3006-4686, ISSN Print: 3006-4678
Volume No: 03 Issue No: 01 (2026)

جا کر پوچھا کہ ہمیں عمل کے وجود کا علم کیسے ہوا، اور اسی لیے وہ ثبوت کے مطالبے میں سب سے سخت ہیں۔ اس تعبیر کی قوت یہ ہے کہ وہ چاروں مواقف کو ایک ہی سوال کے چار مختلف جوابات کے طور پر پیش کرتی ہے، اور یوں انہیں مسلکی تعصب کے بجائے اصولی اختلاف کے دائرے میں لے آتی ہے۔

بعد کے اصولی مباحث پر اثرات

اس اختلاف کے اثرات ائمہ کے زمانے تک محدود نہیں رہے۔ اس کا سب سے اہم بعد کا مظہر وہ نزاع ہے جو ابن الصلاحؒ کے اس دعوے سے پیدا ہوا کہ صحیحین کی متفق علیہ روایات علمِ یقینی کا فائدہ دیتی ہیں، کیونکہ امت نے انہیں قبولیت سے نوازا۔[34] امام نوویؒ نے اس سے اختلاف کیا اور کہا کہ تلقی بالقبول عمل کو واجب کرتی ہے مگر خبر کو ظنی سے قطعی نہیں بناتی۔[35] بعد میں ابن تیمیہؒ نے ابن الصلاحؒ کی تائید کی اور امت کی قبولیت کو ایک مستقل معرفتی ذریعہ قرار دیا۔[36] یہ نزاع دراصل وہی ہے جو ائمہ اربعہ کے مابین تھا، اب صرف اس کا میدان فقہ سے منتقل ہو کر علوم حدیث میں آ گیا۔

اسی طرح امام شاطبیؒ نے عمل کو مقاصدِ شریعت کے تناظر میں دیکھا اور اسے کلیاتِ شریعت کے استقرا سے جوڑا،[37] جبکہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے *الانصاف* اور *حجۃ اللہ البالغۃ* میں ائمہ کے اختلاف کو تطبیقی نظر سے دیکھتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ان کے مناہج ایک دوسرے کے مکمل کرنے والے ہیں، متصادم نہیں۔[38] برصغیر کی اصولی روایت میں اسی تطبیقی رجحان کو خاص مقبولیت حاصل ہوئی۔

معاصر معنویت

جدید تحقیق میں یہ بحث ایک نئی زبان میں واپس آئی ہے۔ جوناتھن براؤن نے دکھایا کہ صحیحین کی مرکزی حیثیت کسی ابتدائی فیصلے کا نتیجہ نہیں بلکہ ایک طویل عمرانی و علمی عمل کا حاصل ہے جسے وہ "canonization" کہتے ہیں، اور جس کا اصل محرک امت کی قبولیت ہے۔[39] یہ تصور دراصل "تلقی الامت بالقبول" ہی کا جدید علمی ترجمہ ہے۔ اس سے یہ اہم نتیجہ نکلتا ہے کہ تعامل کا اصول محض ایک فقہی حربہ نہیں بلکہ ایک تاریخی حقیقت ہے جس کے بغیر خود حدیثی مجموعوں کی موجودہ حیثیت کی تشریح ممکن نہیں۔

عملی سطح پر اس بحث کے کم از کم دو معاصر مضمرات ہیں۔ پہلا یہ کہ ڈیجیٹل ذخائر اور متنی تجزیے کے نئے آلات نے اب یہ ممکن بنا دیا ہے کہ کسی روایت کی "شہرت" اور اس پر "تعامل" کو محض دعوے کے بجائے مقداری شواہد سے جانچا جائے—یعنی امام احمدؒ کا وہ سوال جو آٹھویں صدی میں لاینحل تھا، اب جزوی طور پر قابلِ تحقیق ہو گیا ہے۔ دوسرا یہ کہ معاصر فقہی مسائل میں جہاں نصوص خاموش ہیں، وہاں امت کے تعامل کو ایک ضابطہ بند معیار کے طور پر متعین کرنا اجتہاد کے لیے ایک قابلِ عمل راستہ فراہم کر سکتا ہے، بشرطیکہ فصلِ اول میں طے شدہ قیود ملحوظ رکھی جائیں۔

تحقیقی حاصل

تقابلی تجزیے سے چار نتائج نکلتے ہیں۔ اول، ائمہ اربعہ کے مابین اتفاق کا دائرہ اختلاف سے وسیع تر ہے۔ دوم، اختلاف کی اصل بنیاد جغرافیائی یا فقہی نہیں بلکہ معرفتی ہے۔ سوم، یہ اختلاف بعد میں علومِ حدیث میں منتقل ہو کر ابن الصلاح و نووی کے نزاع کی صورت اختیار کر گیا۔ چہارم، جدید مطالعاتِ حدیث میں "canonization" اور "reception" کے مباحث اسی قدیم اصول کی نئی صورت ہیں۔

یہ آرٹیکل اس دعوے سے شروع ہوا تھا کہ نقدِ حدیث کے داخلی معیارات کے پہلو بہ پہلو ایک خارجی معیار بھی ائمہ اربعہ کے ہاں مسلسل کارفرما رہا ہے۔ تجزیے سے یہ دعویٰ ثابت ہوا، مگر ایک اہم تصحیح کے ساتھ: یہ معیار چاروں کے ہاں یکساں نہیں بلکہ چار مختلف معرفتی درجات پر کام کرتا ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں وہ ذریعۂ نقل ہے، امام ابو حنیفہؒ کے ہاں شرطِ عمل، امام احمدؒ کے ہاں مرجّح، اور امام شافعیؒ کے ہاں ایک محدود و مشروط قرینہ جو صرف اجماع کی صورت میں معتبر ہے۔

---

[34] ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، 1406هـ/1986م)، النوع الأول۔
[35] يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، ج1، المقدمة۔
[36] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18۔
[37] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان (الخبر: دار ابن عفان، 1417هـ/1997م)، ج1۔
[38] شاه ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف (بيروت: دار النفائس، 1404هـ)؛ نيز حجة الله البالغة (بيروت: دار الجيل، 1426هـ/2005م)، ج1۔
[39] Brown, The Canonization of al-Bukhārī and Muslim۔

QUALITATIVE RESEARCH JOURNAL FOR SOCIAL STUDIES
ISSN Online: 3006-4686, ISSN Print: 3006-4678
Volume No: 03 Issue No: 01 (2026)

دوسرا بنیادی نتیجہ یہ ہے کہ اس بحث کو "حدیث بمقابلہ رائے" کے فریم میں رکھنا تاریخی اور اصولی دونوں اعتبار سے غلط ہے۔ کوئی امام حدیث کا مخالف نہیں تھا؛ اصل سوال یہ تھا کہ امت کا عملی تسلسل بذاتِ خود سنت کا ایک ذریعہ ہے یا نہیں۔ یہ ایک خالص معرفتی سوال ہے، اور اسی کے مختلف جوابات نے چار مختلف اصولی نظام پیدا کیے۔

تیسرا نتیجہ منہجی ہے: ائمہ کے اصولوں کا مطالعہ کرتے وقت اُن کی اپنی تحریروں اور بعد کی مذہبی تدوین کے درمیان امتیاز قائم رکھنا ناگزیر ہے۔ حنفی و حنبلی اصول کی مدون شکل ائمہ سے دو تین صدیوں بعد کی ہے، اور اسے بعینہٖ امام کا قول قرار دینا تاریخی طور پر نا قابلِ دفاع ہے۔

سفارشات کے طور پر تین امور پیش کیے جاسکتے ہیں۔ اولاً، مالکی ادب میں عملِ نقلی اور عملِ اجتہادی کی تفریق پر ایک مستقل تحقیقی کام کی ضرورت ہے، کیونکہ اسی تفریق پر مالکی موقف کی قوت و کمزوری کا انحصار ہے۔ ثانیاً، حنفی اصولِ "عموم البلویٰ" کے لیے ایک منضبط معیار کی تدوین ایک اہم تحقیقی خلا ہے۔ ثالثاً، جدید ڈیجیٹل ذخائر کی مدد سے "تلقی الامت بالقبول" کے دعووں کی مقداری تصدیق ایک ایسا میدان ہے جو اس قدیم بحث کو نئی بنیادوں پر منتقل کر سکتا ہے۔

آخر میں یہ کہنا مناسب ہو گا کہ ائمہ اربعہ کے یہ اختلافات امت کے لیے کمزوری نہیں بلکہ ایک معرفتی ذخیرہ ہیں۔ ہر ماڈل ایک مخصوص خطرے سے بچاؤ کی تدبیر ہے: مالکی ماڈل عملی تسلسل کے ضیاع سے، شافعی ماڈل مقامی رواج کے غلبے سے، حنفی ماڈل غیر معروف روایات کے بے احتیاط اطلاق سے، اور حنبلی ماڈل غیر مصدقہ اجماعی دعووں سے۔ ایک متوازن معاصر منہج وہی ہو گا جو ان چاروں تدابیر کو ایک ساتھ ملحوظ رکھے۔

مصادر و مراجع

الف۔ بنیادی مآخذ (Primary Sources)

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. معرفة أنواع علم الحديث. تحقيق نور الدين عتر. دمشق: دار الفكر، 1406هـ/1986م.
ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. جمع عبد الرحمن بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ/2004م.
ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الجيل، 1973م.
الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. إحكام الفصول في أحكام الأصول. تحقيق عبد المجيد تركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986م.
البخاري، عبد العزيز بن أحمد. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1974م.
الدهلوي، شاه ولي الله. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف. بيروت: دار النفائس، 1404هـ.
الدهلوي، شاه ولي الله. حجة الله البالغة. بيروت: دار الجيل، 1426هـ/2005م.
السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. أصول السرخسي. تحقيق أبو الوفا الأفغاني. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1940م.
الشافعي، محمد بن إدريس. الأم. بيروت: دار المعرفة، 1410هـ/1990م.
الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات. تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. الخبر: دار ابن عفان، 1417هـ/1997م.
الشيباني، محمد بن الحسن. الحجة على أهل المدينة. تحقيق مهدي حسن الكيلاني. بيروت: عالم الكتب، 1403هـ/1983م.
عياض بن موسى، القاضي. ترتيب المدارك وتقريب المسالك. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1965–1983م.
مالك بن أنس. الموطأ. رواية يحيى بن يحيى الليثي. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985م.
مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1955م.
النووي، يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

ب۔ ثانوی مآخذ (Secondary Sources)

Azami, M. M. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Riyadh: King Saud University, 1985.

Brown, Jonathan A. C. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. Leiden: Brill, 2007.

Dutton, Yasin. *The Origins of Islamic Law: The Qurʾan, the Muwaṭṭaʾ and Madinan ʿAmal*. Richmond: Curzon Press, 1999.

El Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

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

Melchert, Christopher. *Ahmad ibn Hanbal*. Oxford: Oneworld, 2006.

Motzki, Harald. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Translated by Marion H. Katz. Leiden: Brill, 2002.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.

Wymann-Landgraf, Umar F. Abd-Allah. *Mālik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period*. Leiden: Brill, 2013.