علوم السنہ
شعبہ حدیث اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور

ISSN: 2959-2224 (Online) and 2959-2216 (Print)
Open Access: https://journals.iub.edu.pk/index.php/uas/index
Publisher by: Department of Hadith, The Islamia University of Bahawalpur, Pakistan.

دلیلِ عقل: ایک اصولِ اجتہاد (فقہ جعفری کے تناظر میں)

The Authenticity of Wisdom as a Principle of Ijtihaad (in the perspective of Fiqh J'afri)

Manhaj ud Din *
Assistant Professor/PhD Scholar, Allama Iqbal Open University, Islamabad
Prof. Dr. Shah Mohyuddin Hashmi
Dean, Faculty of Arabic & Islamic Studies, Allama Iqbal Open University, Islamabad

Abstract:
Islam is the religion which guides the humanity not only in every aspect of life, but also solves the problems coming to be faced by humans upto the Day of judgement. On the other side, as the texts of the Holy Quran and Hadith are limited, and the expectedly coming problems are unlimited, so it is impossible to denote the solution of every problem clearly and vividly in the texts of Holy Quran and Hadith. For this purpose , Quran and Hadith put some principles explicitly or inexplicitly through which the solution of every problem may be solved in the light of the Holy Quran and Hadith. This activity is called Ijtihaad and the principles are called Principles of Ijtihaad. The article below is related to the Principles of Ijtihaad and it consists the explanation and critical analysis of the basic principle of Ijtihaad practiced in Fiqh Ja٬fri, that is the authenticity of Wisdom.

Keywords: Principles of Ijtihaad, Fiqh Ja'fari, Authenticity, Wisdom

تعارف:

حضور ﷺ چونکہ تا قیامت انس و جن دونوں کی رہنمائی کے لیے مبعوث کیے گئے، اس لیے آپ ﷺ کو جو دینِ ہدایت عطا کیا گیا، اس کے نصوص میں بھی ایسی جامعیت پیدا کی گئی جو ہر زمانے کے ہر قسم کے حالات میں رہنمائی کا کام دے سکے۔ رہنمائی کے اسی مقصد کے پیشِ نظر حضور ﷺ نے نہ صرف اجتہاد کی اجازت عطا فرمائی، بلکہ اس پر خوشی کا بھی اظہار فرمایا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ کی وفات کے بعد صحابہ کرامؓ نے پیش آمدہ کثیر مسائل میں اجتہاد سے کام لیا۔

جوں جوں تمدّن بڑھتا گیا، نئے نئے مسائل سامنے آتے رہے اور ان کا حکمِ شرعی معلوم کرنے کے لیے امّت میں اجتہاد کا عمل جاری رہا۔ چنانچہ فطری طور پر حکمِ شرعی کے حوالے سے اختلافات بھی سامنے آتے رہے اور بہت منظم و اصولی شکل میں آتے رہے۔ یہی اصولی اختلافات بعد میں فقہی مکاتبِ فکر (فقہ حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، جعفری وغیرہ) کی شکل میں ظہور پذیر ہوئے جن میں سے ہر

* Email of corresponding author: manhaju@gmail.com

ایک منفرد اصولِ اجتہاد کا حامل بن کر ابھرا۔ زیرِ نظر مضمون میں فقہ جعفری کے متعدد اصولِ اجتہاد میں سے ایک اصولِ اجتہاد یعنی دلیلِ عقل کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ پیش نظر ہے۔

فقہ جعفری کی رو سے مصادرِ احکام:

عقل بحیثیت ایک اصولِ اجتہاد کی بحث سے پہلے مختصراً اس بات کا تعیّن ضروری ہے کہ فقہ جعفری میں مصادرِ احکام شرعیہ (Source of divine directions) کتنے ہیں؟

مصادرِ احکام سے مراد وہ سرچشمے ہیں جہاں سے حکم شرعی اخذ کیا جاتا ہو۔ راقم الحروف کے تتبع کا حاصل یہ ہے کہ ابتدائی پانچ صدیوں تک فقہ جعفری کے اصولیین نے دلیلِ عقل کو مستقل عنوان اور اسی حیثیت (یعنی بحیثیتِ مصدرِ حکم / ماخذ) سے کہیں ذکر نہیں کیا۔ مثال کے طور پر شیخ طوسیؒ[1] (م460ھ) اور سیّد مرتضیٰ[2] (م436ھ) نے کسی دوسرے مسئلے کے ضمن میں متعدد مقامات[3] پر ادلّہ کا ذکر کرتے ہوئے کتاب و سنّت و اجماع کا ذکر تو کیا ہے، لیکن دلیلِ عقل کو مستقل عنوان سے کہیں ذکر نہیں کیا۔

البتہ شیخ مفیدؒ (م413ھ)[4] نے مستقلاً اس کا ذکر کیا ہے:

اعلم ان اصول الاحکام الشرعیة ثلاثة اشیاء : کتاب الله سبحانه و سنة نبیه صلی الله علیه و اله و اقوال الائمة الطاہرین من بعده صلوات الله علیہم و سلامه[5]

فرق صرف یہ ہے کہ سید مرتضیٰ (م436ھ) اور شیخ طوسیؒ (م460ھ) نے **اجماع**، جبکہ شیخ مفیدؒ نے **اقوالِ ائمہ** کو ذکر کیا ہے۔ مقالہ نگار کے نزدیک دونوں کے درمیان تطبیق ظاہر ہے کہ دونوں نے سنۃ کو مطلق ذکر کیا ہے جس میں غالباً اقوالِ ائمہ بھی مراد ہیں، کیونکہ ائمہؑ بھی فقہ جعفری کے مطابق معصوم، واجب الطاعۃ[6] اور حجت ہیں؛ جبکہ شیخ مفید نے چونکہ سنة نبیه ذکر کیا ہے، اس لیے الگ سے اقوالِ ائمہ ذکر کرنے پڑے۔ دوسری طرف چونکہ اجماع کی حجّیت فقہ جعفری میں اس بات پر مبنی ہے کہ اس میں قولِ معصوم کا وجود ضروری ہے[7]، اس لیے شاید شیخ مفید نے اسے الگ سے ذکر نہیں کیا ہے۔ بہر صورت فقہ جعفری میں ماٰخذِ احکام تین ثابت ہوتے ہیں: کتاب اللہ، سنت، اجماع۔

شیخ مفیدؒ اور عقل بحیثیتِ وسیلہ:

البتہ شیخ مفیدؒ نے مصادر ثلاثہ کے ذکر کے بعد "عقل" کا تذکرہ بحیثیتِ مصدرِ حکم نہیں کیا ہے، بلکہ دوسرے مصادرِ حکم کے پہچاننے کے لیے ایک وسیلہ (tool) کی حیثیت سے ذکر کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

اعلم ان اصول الاحکام الشرعیة ثلثة اشیاء کتاب الله سبحانه و سنة نبیه صلي الله علیه و سلم و اقوال الائمة الطاہرین صلوات الله علیہم و سلامه من بعده و الطرق الموصلة الي علم المشروع في ہذه الاصول ثلاثة احدها العقل و ہو سبیل الي معرفة حجیة القرآن و دلائل الاخبار[8]

ترجمہ: "جان لو کہ احکام شرعیہ کے لیے بنیادیں (مصادر وماٰخذ:Sources) تین ہیں: کتاب اللہ، حضور ﷺ کی سنت اور پاکباز ائمہ (اللہ کی رحمتیں اور سلام ہوں ان پر) کے اقوال۔ اور وہ ذرائع جن کے ذریعے انہی مصادر میں موجود حکم شرعی کے پہچاننے تک رسائی ہوتی ہے، تین ہیں؛ جن میں ایک عقل ہے۔ یہ عقل قرآن واحادیث کی حجیت (authenticity) کے پہچاننے کا ایک وسیلہ وذریعہ ہے۔"

ظاہر ہے کہ انہوں نے عقل کو بذاتِ خود حکم شرعی کے لیے مستقل مصدر وماخذ کے طور پر ذکر نہیں کیا ہے۔ چنانچہ اس طرح عقل بالواسطہ حکم شرعی تک رسائی کا وسیلہ ثابت ہو جاتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ پانچ صدیوں تک فقہ جعفری کے اصولیین علماء نے صراحت کے ساتھ عقل کو براہِ راست مصدرِ حکم کے طور پر ذکر نہیں کیا ہے۔

البتہ بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک ان کے ہاں عقل بطورِ ماخذ (Source) بھی مسلّم ہے۔ مثال کے طور پر شیخ طوسیؒ (م 460ھ) نے افعال کی تقسیم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بعض افعال کے حسن (goodness) اور بعض کے قبح (badness) کا ادراک عقل کے ذریعے ہوتا ہے، جیسا کہ قتل و ظلم کا قبیح ہونا اور شکرِ نعمت و احسان کا اچھا ہونا عقل ہی کے ذریعے معلوم ہوتا ہے۔ تو یہاں عقل ہی افعال کے حکم کی پہچان کے لیے وسیلہ ثابت ہوا[9]۔

لیکن یہ بھی ایک اجمال کے درجے میں ہے کیونکہ انہوں نے یہ تصریح نہیں کی ہے کہ عقل کے ذریعے مستفاد حکم عقلی ہونے کے ساتھ ساتھ حکم شرعی بھی ہو گا یا نہیں؟

مابعد پانچویں صدی کے تذکرے سے پہلے عقل کی چند دیگر حیثیات کا تذکرہ بھی ضروری ہے جو فقہ جعفری کے اصولیین علماء کی کتب میں پائی جاتی ہیں۔

عقل کی متعدّد حیثیات اور عقل بطورِ اصلِ اجتہاد:

تفصیل بالا سے اس قدر تو ثابت ہوا کہ متقدمین کے ہاں بھی عقل بطورِ ماخذِ حکم مسلّم ہے، لیکن تلاش و تحقیق سے معلوم ہوا کہ کتبِ متقدمین میں عقل متعدّد حیثیات وجہات سے ذکر ہوا ہے، اس لیے "عقل بطورِ اصلِ اجتہاد" کی تنقیح کے لیے عقل کی دیگر حیثیات کا ذکر بھی ضروری ہے۔ چنانچہ بنیادی طور پر یہ دو حیثیتوں سے استعمال ہوا ہے: "وسیلہ (Tool) کی حیثیت سے (نہ کہ ماخذ ومصدر کی حیثیت سے)" اور "نصوص پر اتھارٹی کی حیثیت سے (Authority on Verses)"۔ پھر پہلی حیثیت میں اس کی دو ذیلی قسمیں مذکور ہیں:

1: عقل بطورِ وسیلہ (Tool):

ظاہر وبدیہی ہے کہ عقل نام ہی اس قوت کا ہے جس سے کسی چیز کا ادراک کیا جا سکے، یعنی عقل ہے ہی وسیلۂ علم ومعرفت۔ اب اس حیثیت سے بھی اس کے دو پہلو سامنے آئے۔

i: مصدرِ حکم کی پہچان کا وسلہ:

اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ شیخ مفیدؒ (م 413ھ) نے مصادر ثلاثہ کے ذکر کے بعد "عقل" بھی ذکر کی ہے، لیکن اسے بحیثیت مصدرِ حکم نہیں، بلکہ دوسرے مصدرِ حکم کی پہچان کے لیے بطورِ وسیلہ ذکر کیا ہے، جیسا کہ ان کی ذکر کردہ عبارت[10] سے واضح ہے۔ اسی حیثیت کے ساتھ سیّد مرتضیٰ (م 436ھ)[11] اور شیخ طوسیؒ (م 460ھ) کے ہاں بھی اس کا استعمال ملتا ہے۔ طوسیؒ کی عبارت ملاحظہ ہو:

فاما الادلة الموجبة للعلم: فبالعقل يعلم كونها ادلة، ولا مدخل للشرع في ذلك-[12]

ترجمہ: "پس وہ دلائل (قرآن، سنت اور اجماع) جن سے کسی حکم شرعی کا علم ثابت ہوتا ہے، اُن دلائل کا دلیل ہونا بالفاظِ دیگر حجت ہونا (Authenticity) "عقل" ہی کے ذریعے معلوم ہو جاتا ہے اور اس حوالے سے شریعت کا کوئی دخل نہیں۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ دلائل / مصادر (کتاب، سنت، اجماع) کی صحت اور حجیت (Authenticity/legitimacy) کا علم اُس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک عقل بعض معلومات کو تسلیم نہ کر لے[13]؛ مثلاً جب تک عقل اس بات کا علم حاصل نہ کر لے کہ پوری کائنات حادِث ہے، جس کے لیے ایک ایسے خالق کا وجود ضروری ہے جو تمام عیوب و نقائص سے منزّہ ہو، اُس وقت تک کسی دلیل مثلاً قرآن کی صحت معلوم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ قرآن کے کلام اللہ ہونے کی تصدیق تب کی جا سکتی ہے جب نبی کی نبوت تسلیم کی جائے اور اُس کی نبوت کسی معجزہ پر موقوف ہے اور معجزہ تب دلیلِ نبوت بن سکتی ہے جب یہ مقدّمہ ثابت ہو کہ خالق کسی کذّاب کی تصدیق نہیں کرتا، کیونکہ وہ عیوب سے منزّہ ہے[14]۔ ایک بار جب نبی کی نبوت ثابت ہو جائے تو پھر انکا پیش کردہ کلام بھی اللہ ہی کا کلام ثابت ہو جائے گا۔ اب یہاں ظاہر ہے کہ عقل قرآن کے کلام اللہ ہونے کی پہچان کے لیے شرط (Dependent) اور وسیلے (Tool) کا درجہ رکھتی ہے۔

ii: حکم کی پہچان کا وسیلہ:

جیسا کہ ابھی ذکر ہوا کہ متقدمین کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک ان کے ہاں عقل بطورِ ماخذ مسلّم ہے؛

چنانچہ شیخ طوسیؒ (م460ھ) نے افعال کی تقسیم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بعض افعال کے حسن (goodness) اور بعض کے قبح (badness) کا ادراک عقل کے ذریعے ہوتا ہے، جیسا کہ قتل و ظلم کا قبیح ہونا اور شکرِ نعمت و احسان کا اچھا ہونا عقل ہی کے ذریعے معلوم ہوتا ہے۔ اب یہاں عقل ہی افعال کے حکم کی پہچان کے لیے وسیلہ ثابت ہوا[15]۔

اس تفصیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ متقدّمین کے ہاں بھی عقل کسی حد تک بطورِ ماخذِ حکم مسلّم ہے، البتہ انہوں نے یہ تصریح نہیں کی ہے کہ جن صورتوں میں عقل سے حکم ثابت ہو گا، وہ حکم شرعی بھی ہو گا؟ یا یہ صرف حکمِ عقلی ہو گا؟

2: نصوص شرعیہ پر اتھارٹی کی حیثیت سے:

فقہ جعفری کے مطابق عقل کی ایک حیثیت یہ بھی ہے کہ یہ نصوص میں مؤثِّر و حاکم (Effective and Authority) ہے، بالفاظِ دیگر نصوص کے مفاہیم میں تغیر و تبدل عقل کی بنیاد پر بھی ممکن ہے۔ مثال کے طور پر اگر دلیلِ عقل کسی لفظِ عام میں تخصیص کا مطالبہ کرتا ہو، تو اسے خاص ماننا پڑے گا[16]؛ مثلاً اللہ خالق کل شیء میں فقہ جعفری کے مطابق دلیلِ عقل کا مطالبہ یہ ہے کہ یہاں "کل شیٔ" سے بندوں کے افعال خارج سمجھے جائیں، کیونکہ ان کے مطابق بندہ اپنے افعال خود ہی پیدا کرتا ہے۔

کس حیثیت میں عقل اصلِ اجتہاد ہے؟

اب دیکھتے ہیں کہ مذکورہ حیثیات میں عقل کو کس حیثیت سے اصلِ اجتہاد کہا جا سکتا ہے؟ اس کے لیے تعریفِ اجتہاد پیشِ نظر ہونا ضروری ہے؛ چنانچہ تعریفِ اجتہاد سے ظاہر ہے کہ عملِ اجتہاد کے ذریعے کسی حکم شرعی کی معرفت کی کوشش کی جاتی ہے۔ اب غور کیا جائے تو عقل کی پہلی حیثیت (مصدرِ حکم کی پہچان کا وسیلہ) میں عقل کی مدد سے صرف دوسرے مصدرِ حکم کی معرفت حاصل

کی جاتی ہے، یعنی اس میں "**حکم کے مصدر**" کی معرفت حاصل کی جاتی ہے، نہ کہ "**حکم**" کی معرفت؛ لہٰذا اس حیثیت سے یہ اصلِ اجتہاد نہ ہوا۔

دوسری حیثیت (**حکم کی پہچان کا وسیلہ**) میں چونکہ عقل کی مدد سے حکمِ شرعی معلوم کیا جاتا ہے، اس لیے اس حیثیت سے عقل بلاشبہ اصلِ اجتہاد کہلائے گا، کیونکہ اجتہاد کی تعریف یہی ہے: استفراغ الوسع من الفقیه لتحصیل ظن بحکم شرعی[17]، یعنی اجتہاد کسی فقیہ کا کسی حکمِ شرعی (جو نصوص میں صراحت کے ساتھ ذکر نہ ہو) کے بارے میں ظن حاصل کرنے کی اپنی پوری کوشش صرف کرنا ہے۔

تیسری حیثیت (**نصوص شرعیہ پر اثر انداز ی کی حیثیت سے**) میں بظاہر عقل کی وساطت سے کسی دلیل کی تخصیص کی جاتی ہے جس سے معنی مراد پر اثر پڑتا ہے اور معنی مراد کے بدل جانے سے ظاہر ہے حکمِ شرعی پر بھی اثر پڑے گا، لیکن حکمِ شرعی کے ساتھ عقل کا براہِ راست تعلّق چونکہ یہاں نہیں ہے، اس لیے مقالہ نگار کی دانست میں یہاں بھی عقل پر اصلِ اجتہاد کا اطلاق درست نہیں ہوگا۔

پس ثابت ہوا کہ صرف دوسری حیثیت (**حکم کی پہچان کا وسیلہ**) میں عقل بطور اصلِ اجتہاد استعمال ہوا ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ متقدّمین کی حد تک عقل بحیثیت اصلِ اجتہاد کی بحث **تشنہ اور تنقیح طلب** ہے، کیونکہ انہوں نے نہ تو "عقل بحیثیتِ دلیلِ حکم / ماخذِ حکم" یا "بطورِ اصلِ اجتہاد" کے عنوان سے یہ بحث صراحت کے ساتھ ذکر کی ہے اور نہ ہی اس کے حدودِ اربعہ کی تنقیح کی ہے۔

چھٹی صدی ہجری کے علماء اور دلیل عقل:

البتہ بعد کے علماء مثلاً ابن ادریس الحلّیؒ[18] (م 598ھ)، محقق حلّی (م 676ھ) اور شہید اوّل (م 734ھ) وغیرہ نے عقل بطورِ ماخذِ حکم (بالفاظِ دیگر بطور اصل اجتہاد) کو قدرے صراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ چنانچہ راقم الحروف کی تلاش کی حد تک اولین عبارت شیخ ابن ادریس الحلّیؒ (598ھ) کی ملتی ہے جس میں انہوں نے صراحت کے ساتھ عقل بطورِ ماخذ کا ذکر کیا ہے؛ لکھتے ہیں:

فاذا فقدت الثلاثة ای الکتاب و السنة و الاجماع فالمعتمد فی المسئلة الشرعية عند المحققين التمسک بدليل العقل فانها مبقاة عليه و موکولة اليه [19]

ترجمہ: "جب کسی حکمِ شرعی کے حوالے سے تینوں دلائل (کتاب، سنت اور اجماع) ساکت ہوں، تو محققین کے ہاں کسی مسئلہ شرعیہ میں دلیلِ عقل سے تمسک کیا جاتا ہے، کیونکہ آخر میں دلیلِ عقل کی طرف رجوع کی جاتی ہے۔"

لیکن شیخ ادریسؒ نے اسی پر اکتفا کیا ہے اور اس حیثیت سے کوئی تفصیل پیش نہیں کی ہے۔

محقق حلّی (696ھ)[20] نے بھی عقل بطورِ مستقل دلیل کا ذکر کیا ہے[21] اور اس حیثیت سے اس کی مزید تفصیل بھی ذکر کی ہے؛ چنانچہ ان کے مطابق دلیلِ عقل کی دو قسمیں ہیں: اول: جس میں خطاب پر بھی انحصار ہو۔ دوم: جس میں عقل دلالت کے حوالے سے منفرد ہو۔ اول کی دو قسمیں ہیں: لحن الخطاب یا فحوی الخطاب اور دلیل الخطاب۔ جبکہ قسم دوم میں افعال کا قبحِ عقلی اور حسن عقلی ذکر کیا ہے[22]۔

شہیدِ اول[23](م 734ھ) نے بھی اسے دلیلِ مستقل مان کر اس پر مزید تفصیل ذکر کی ہے[24]؛ چنانچہ پہلی قسم میں خطاب کی دونوں قسموں کے ساتھ مزید دو قسمیں (مقدّمہ ٔ واجب اور استلزامِ عقلی (کسی چیز پر حکم سے یہ بات لازم ہو جاتی ہے کہ اس کی ضدّ سے ممانعت ہو۔) بھی ذکر کیے ہیں۔ جبکہ قسم دوم (جس میں خطاب پر انحصار نہ ہو) میں حسن و قبح عقلی کے ساتھ براءۃ اصلیہ (تمسّک باصل البراءۃ)، دلیل کی نفی سے حکم کی نفی (لادلیل علیٰ کذا فینتفی)، کمترین مقدار سے استدلال (اخذ بالاقل)اور استصحاب الحال (بقاء ما کان علی ماکان) بھی ذکر کیے ہیں[25]۔ اب ذیل میں ہر ایک کا تعارف اور آخر میں اس کا تنقیدی تجزیہ ذکر کیا جاتا ہے:

خطاب پر مخصر دلیلِ عقل:

شہیدِ اوّل کے مطابق اس کی چار قسمیں ذکر کی گئیں جن میں پہلی قسم لحن الخطاب ہے۔

1: لحن الخطاب و فحوی الخطاب:

شیعہ اصول فقہ کی کتب میں عموماً لحن الخطاب اور فحوی الخطاب کو مترادف قرار دیا گیا ہے[26]۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اگر لفظ اپنے معنی پر بذاتِ خود صراحت کے ساتھ دلالت کرے تو اسے منطوق کہتے ہیں۔ اور اگر وہ معنی لفظ سے تو مفہوم ہوتا ہو، لیکن صریح لفظ اس پر دلالت نہ کرے (بلکہ صریح لفظ کا اپنا الگ مدلول ہوتا ہے۔) تو اسے مفہوم کہتے[27] ہیں۔ پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں: مفہومِ موافق اور مفہومِ مخالف۔ مفہومِ موافق کا مطلب[28] یہ ہے کہ محلِّ سکوت (جس دائرہ سے لفظ صراحتاً خاموش ہو) میں لفظ سے جو حکم مفہوم ہوتا ہو، وہ منطوق کے ساتھ اثبات اور نفی کے حوالے سے مساوی ہو؛ بالفاظِ دیگر منطوق اور مفہوم یا تو دونوں مثبت ہوں یا پھر دونوں منفی۔ اسی مفہوم موافقت کو لحن خطاب و فحوائے خطاب بھی کہتے ہیں[29]۔ مثلاً {و لا تقل لہما اف[30]} کا صریح مدلول (منطوق) تو یہ ہے کہ والدین کو اف تک نہ کہو، جبکہ اس سے یقینی طور پر یہ مفہوم بھی اخذ ہو رہا ہے کہ والدین کو قتل اور زخمی بھی نہ کرو وغیرہ[31]۔ اسی اخذ شدہ مفہوم (قتل نہ کرنا وغیرہ) کو لحن الخطاب و فحوائے خطاب کہتے ہیں جو اپنے منطوق (اف نہ کہنا) کے ساتھ نفی میں مساوی ہے۔ چونکہ یہ اخذ شدہ مفہوم عقل ہی کی وساطت سے حاصل کیا گیا ہے، اس لیے اسے دلیلِ عقل ہی کی قسم قرار دیا گیا ہے۔

2: دلیل الخطاب:

یعنی محلِّ سکوت میں لفظ سے جو حکم مفہوم ہوتا ہو، وہ منطوق کے ساتھ ایجاباً/سلباً مخالف ہو؛ اسی مفہومِ مخالف کو دلیل الخطاب بھی کہتے ہیں[32]۔ مثلاً حضور ﷺ کا یہ قول کہ في الغنم السائمة زكوة : اس کا منطوق تو یہ ہے کہ چرنے والے بھیڑ بکریوں میں زکوۃ فرض ہے، لیکن اس کا مفہوم یہ ہے کہ جن جانوروں کو گھر کے اندر ہی چارہ دیا جاتا ہو، ان میں کوئی زکوۃ نہیں۔[33]

3: مقدّمہ واجب بھی واجب ہوتا ہے:

یہ تیسری قسم ہے جس میں دلیلِ عقل کا دخل ہے: اس کی تعبیریوں کی گئی ہے: مالایتم الواجب الا بہ فہو واجب۔ اس کی تشریح کے حوالے سے شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی اور علامہ حلّی کے مواقف میں اگرچہ اختلاف موجود ہے (تفصیل بندے کے پی ایچ ڈی مقالے کا حصہ ہے)، تاہم علامہ حلّی کی تشریح کو راجح قرار دیا گیا ہے، جس کے مطابق اس سے مراد یہ ہے کہ واجب کی دو قسمیں ہیں: واجبِ مطلق، واجبِ مشروط۔ واجبِ مطلق کا مقدّمہ تو واجب ہو گا، بشرطیکہ مقدور ہو، جبکہ واجبِ مشروط کا مقدّمہ واجب نہ ہو گا[34]۔

واجب مطلق اور مشروط کی قدرے توضیح کے لیے عرض ہے:

واجبِ مطلق: جیسا کہ نماز جو کہ طہارت وحدث دونوں حالتوں میں واجب ہے۔

واجبِ مشروط: جیسا کہ زکوۃ؛ جس کا وجوب مال کے حصول کے ساتھ مشروط ہے۔ یا حج جس کا وجوب استطاعت کے ساتھ مشروط ہے، بغیر اس کے حج کا وجوب ہی نہیں۔

دونوں میں فرق کی توضیح یہ ہے کہ اگرچہ نصاب زکوۃ کے لیے، استطاعت حج کے لیے اور طہارت نماز کے لیے شرط کے درجے میں ہیں، تاہم شرطیت کی نوعیت میں فرق ہے، کیونکہ طہارت نہ ہوتے ہوئے حالتِ حدث میں بھی نماز کا وجوب ذمہ میں آجاتا ہے، جبکہ نصاب اور استطاعت نہ ہونے کی حالت میں زکوۃ اور حج کا وجوب ہی نہیں ہوتا؛ بالفاظِ دیگر طہارت نماز کے وجوب کے لیے نہیں، بلکہ اس کی صحتِ ادا کے لیے شرط ہے، جبکہ نصاب، استطاعت زکوۃ وحج کے وجوب کے لیے شرط ہے۔ لہٰذا نماز واجب مطلق ہوا کہ اس کے وجوب کے لیے کوئی شرط نہیں، جبکہ زکوۃ وحج واجبِ مشروط ہوا کہ ہر ایک کا وجوب شرط کے ساتھ مشروط ہے۔

اب علّامہ کے موقف کا حاصل یہ ہوا کہ واجبِ مطلق کا مقدّمہ تو واجب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ مقدّمہ مقدور ہو، جبکہ واجبِ مشروط کا مقدّمہ واجب نہیں ہوتا۔ تو یہاں جس مقدمے کا وجوب ثابت ہو رہا ہے، وہ فقہ جعفری کے مطابق دلیل عقل سے مستفاد ہے۔

4: مسئلہ ضد / مسئلہ استلزام عقلی:

راجح تشریح کے مطابق[35] اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی فعلِ واجب کسی دوسرے فعل کو ترک کیے بغیر پورا نہیں کیا جا سکتا، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ فعل کے امر کے ساتھ اُس دوسرے فعل کا ترک بھی ضروری ہوتا ہے، کیونکہ دوسرا فعل پہلے فعل کی ادائیگی میں رکاوٹ بنتا ہے جس کو دور کیے بغیر پہلا فعل ادا ہو ہی نہیں سکتا۔ اب یہاں ضد کی ممانعت فقہ جعفری کے مطابق دلیلِ عقل سے مستفاد ہے۔ (اس میں بھی کافی تفصیل موجود ہے، جو بندے کے پی ایچ ڈی مقالے کا حصہ ہے۔)

بحثِ مستقلات عقلیہ

ذکر کردہ دو قسموں میں سے دوسری قسم وہ ہے جس میں عقل کسی خطاب پر منحصر نہ ہو؛ جس کی پانچ قسمیں مذکور ہیں:

حسن و قبح عقلی ، تمسّک باصل البراءۃ ، لادلیل علیٰ کذا فینتفی ، اخذ بالاقل اور بقاء ما کان علی ماکان۔ بحیثیتِ دلیل ہر ایک کی تفصیل نیچے ذکر کی جا رہی ہے۔

1: مسئلہ حسن و قبح عقلی:

اس مسئلہ میں معتزلہ و اشاعرہ کا معروف اختلاف ہے کہ کیا افعال میں حسن و قبح عقلی ہے یا شرعی؟ پہلا موقف معتزلہ و شیعہ امامیہ کا ہے، جبکہ دوسرا اشاعرہ کا۔[36] حسن و قبح کے جس معنی میں نزاع و اختلاف ہے، اس کے مطابق حسن بمعنی استحقاق مدح، قبح بمعنی استحقاق ذمّ ہے؛ پس فعلِ حَسَن سے مراد وہ فعل ہے جس کا فاعل تمام عقلاء کے نزدیک قابلِ مدح ہو، جبکہ فعلِ قبیح سے مراد وہ فعل ہے جس کا فاعل تمام عقلاء کے نزدیک قابلِ ذمّ ہو۔ **"عقلی"** کا مطلب ہے کہ جس کا ادراک عقل سے ہو سکے اور عقل اس ادراک میں شرع کا محتاج نہ ہو؛ جبکہ شرعی سے مراد یہ ہے کہ جس کا ادراک شرع پر موقوف ہو[37]۔

اب شیعہ و معتزلہ کے نزدیک "افعالِ اختیاریہ میں حُسن و قبح عقلی ہے"، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس بات کا فیصلہ عقل خود کر سکتی ہے کہ بعض افعال مثلاً احسان، انصاف وغیرہ کی وجہ سے فاعل تمام عقلاء کے نزدیک قابلِ مدح ہو جاتے ہیں، جبکہ بعض افعال مثلاً ظلم، جھوٹ وغیرہ کی وجہ سے فاعل تمام عقلاء کے نزدیک قابلِ ذمّ ہو جاتے ہیں۔ یعنی افعال کے اندر ایک ایسی خوبی ہوتی ہے جس کی بنیاد پر وہ تمام عقلاء کے نزدیک قابلِ مدح / ذمّ بن جاتے ہیں؛ البتہ عقل کو یہ ادراک کبھی بداہۃً حاصل ہو جاتا ہے؛ جیسا کہ صدقِ نافع کا حسن؛ اور کبھی نظر و استدلال سے، جیسے "ضرر کے حامل صدق" کا حسن؛ اور کبھی حسن یا قبح کی معرفت میں عقل مستقل نہیں ہوتی، بلکہ شرع کی محتاج ہوتی ہے، جیسا کہ رمضان کے روزے کا حسن اور عید کے روزے کی قباحت جو بدونِ شرع کے معلوم نہیں ہو سکتی تھی۔[38] یہاں تک تو حکمِ عقلی ثابت ہوتا ہے، اب فقہ جعفری کے مطابق اسی حکمِ عقلی کو حکمِ شرعی ثابت کرنے کے لیے اس کے ساتھ ایک دوسرا مقدّمہ عقلیہ (ملازمہ عقلیہ) ملایا جاتا ہے، جس کے بعد ایک حکمِ شرعی کا استنباط کیا جاتا ہے؛ لہٰذا اس مسئلہ کو دلیلِ عقل کے تحت ذکر کرتے وقت مذکورہ ملازمہ عقلیہ بھی ملحوظ ہوتا ہے، جس کے بعد اسے دلیلِ عقل کے تحت لانے کا جواز بن جاتا ہے[39]۔

ملازمہ عقلیہ:

اس کی توضیح یہ ہے کہ مسئلہ حسن و قبح عقلی سے ایک مقدّمہ صغریٰ (پہلا مقدمہ) ثابت ہوتا ہے؛

مثلاً عدل عقل کی نظر میں / تمام عقلاء کے نزدیک قابلِ مدح عمل ہے۔

پھر اس کے ساتھ ایک مقدّمہ کُبریٰ ملایا جاتا ہے کہ

"جو عمل تمام عقلاء کے نزدیک مستحقِ مدح ہو، وہ شارع کے نزدیک بھی حسن ہوتا ہے۔"

دونوں کو ملا کر یہ نتیجہ قطعی طور پر ثابت ہو جاتا ہے کہ عدل شارع کے نزدیک بھی امر حسن ہے۔ مقدّمہ کبری کے لیے دلیل یہ ہے کہ شارع بھی چونکہ عقلاء میں سے ہے، بلکہ رئیس الکل ہے، اس لیے اُس کے ہاں مذکورہ عمل حسن ہوگا، ورنہ اگر اس کے ہاں وہ حسن نہ ہو تو مقدمہ صغری بھی درست نہیں ہو سکتا، کیونکہ تمام عقلاء میں شارع بھی داخل ہے۔

پس جس طرح مقدّمہ صغری (پہلا مقدمہ) ایک عقلی مقدمہ ہے، مقدّمہ کبری (دوسرا مقدمہ) بھی ایک ملازمہ پر مشتمل ہے جس کا ثبوت عقل سے ہے، نہ کہ شرع سے۔ اور دونوں کو ملا کر ایک حکمِ شرعی کا استنباط ہو جاتا ہے؛ پس ثابت ہوا کہ نفسِ عقل بھی حکمِ شرعی کے لیے ایک ماخذ ہے اور چونکہ یہاں دونوں مقدمے عقلی ہیں، اس لیے اسے دلیلِ عقل کی دوسری قسم (مستقلّاتِ عقلیہ) کے تحت ذکر کیا گیا[40]۔ یہ وہ توضیح ہے جسے فقہ جعفریہ کے اصولی کتب میں مذکور ہے، جس کا تنقیدی جائزہ بعد میں پیش کیا جائے گا۔

2: قاعدہ براءۃ اصلیہ سے استدلال (تمسک باصل البراءۃ):

اس کا مطلب یہ ہے کہ مکلّف کا ذمّہ اپنی اصل میں کسی بھی قسم کی تکلیف سے اُس وقت تک فارغ ہے جب تک کہ کسی تکلیف پر کوئی دلیلِ شرعی واضح نہ ہو۔ یعنی مکلّف کو اگر کسی معاملے کے وجوب یا عدم وجوب یا اُس کی حرمت یا عدمِ حرمت سے متعلّق شک لاحق ہو جائے اور وہ اپنی پوری کوشش کے باوجود کسی دلیلِ شرعی تک رسائی حاصل نہ کر سکے، تو پھر اسے اصلِ براءۃ کے اقتضا پر عمل کرنا پڑے گا، چنانچہ پہلی صورت (جب وجوب یا عدم وجوب سے متعلق شک لاحق ہو) میں اسے وجوب کی ذمہ داری سے اور دوسری صورت (جب معاملے کی حرمت وعدم حرمت سے متعلق شک لاحق ہو) میں اُسے حرمت کی ذمہ داری سے آزاد تصوّر کیا جائے گا اور معاملہ مذکورہ واجب کی بجائے مباح اور حرام کی بجائے جائز تصوّر کیا جائے گا۔

یہی حال "کسی معاملہ" کی بجائے "عین / شئ" کا بھی ہے کہ اُس کی حرمت / حلّ کے متعلّق شک ہو اور حتی الامکان کوشش کے باوجود دلیل شرعی واضح نہ ہو جائے تو وہ عین حلال سمجھی جائے گی[41]۔

البتہ اپنی پوری کوشش کے باوجود دلیلِ شرعی نہ پاسکنا چونکہ اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ خارج و حقیقت میں بھی وہ موجود نہ ہو، اس لیے براءۃ کی بنا پر جو حکمِ اباحت ثابت ہو گا، وہ حکمِ واقعی نہ سمجھا جائے گا[42]۔

براءۃ الذمّۃ کی حجیت (authenticity):

فقہ جعفری کے مطابق براءۃ الذمّۃ کی حجّیت عقل سے ماخوذ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ باوجود تتبع واستقراء کے مکلّف کو کوئی دلیلِ شرعی نہ ملے تو عقل کا مطالبہ یہی ہے کہ اُس کا ذمّہ فارغ ہو، ورنہ اگر دلیلِ شرعی نہ پانے کی صورت میں بھی اُسے مکلّف اور ذمہ دار سمجھا جائے، تو لا محالہ مخالفت کی بنا پر وہ سزا کا مستحق ہو گا، حالانکہ خود عقل کے ہاں بھی یہ مسلّم ہے کہ بغیر کسی بیان و توضیح کے کسی کو عقاب دینا قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ قبائح سے منزّہ ہے[43]۔

3: دلیل کی نفی سے حکم کی نفی: (لا دلیل علی کذا فینتفی):

فقہ جعفری کی کتبِ متاخرین میں[44] دلیلِ عقلی کی ایک قسم "تمسّک بعدم الدلیل" بھی ذکر کی جاتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی معاملے کے وجوب یا حرمت سے متعلّق شک ہو تو اُسے مباح / جائز قرار دیا جاتا ہے، اس استدلال کی بنیاد پر کہ چونکہ اس کے وجوب یا حرمت پر کوئی دلیل قائم نہیں، اس لیے یہ معاملہ واجب / حرام نہیں۔ پس وہ اپنی اصل پر قرار دیا جاتا ہے جو کہ اباحت ہے[45]۔

تمسک بعدم دلیل کے لیے شرط اور محل:

اس استدلال کا محلّ وہ معاملہ[46] ہے جس کی شان یہ ہو کہ اگر اس سے متعلّق کوئی دلیل موجود ہوتی، تو وہ لازماً مشتہر ہو جاتی؛ بالفاظِ دیگر وہ عمومِ بلویٰ کا معاملہ ہو، کیونکہ عقلاً اسی معاملے کے حوالے سے عدم دلیل کے ساتھ استدلال درست ہو سکتا ہے۔ البتہ اس تمسّک کے لیے شرط تتبّعِ تام (کامل تلاش)[47] ہے کیونکہ تتبع تام نہ ہونے کی صورت میں یہ امکان موجود رہتا ہے کہ کوئی دلیل موجود ہو، جس کی وجہ سے نتیجہ درست نہیں ہو سکتا۔

4: اخذ بالاقل: (کمترین مقدار کو لینا)

اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کسی مسئلہ میں صریح نص وارد نہ ہونے کی بنا پر اس نوعیت کا اختلافِ اقوال ثابت ہو جائے کہ بعض اقوال بعض میں داخل ہوں، یعنی ایک قول کم مقدار اور دوسرا زیادہ پر دلالت کرے، تو کس قول پر عمل کیا جائے گا؟ بعض کے مطابق اقلّ پر، جبکہ بعض کے مطابق اکثر پر عمل کیا جائے گا۔ فقہ جعفری میں راجح قولِ اوّل ہے۔ اس کی مثال حدِّ خمر ہے کہ بعض کے نزدیک 80، اور بعض 40 کوڑوں کے قائل ہیں۔

قائلینِ اقلّ کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ مقدارِ اقلّ اتفاقی ہے، کیونکہ اکثر کے ضمن میں بھی اقلّ موجود ہے، لہٰذا اقلّ اجماعی مقدار ہوا اور اجماع حجّت ہے۔ جبکہ قولِ اکثر کے حوالے سے چونکہ اختلاف ہے اور نصّ شرعی نہ ہونے کی صورت میں اصل براءۃِ اصلیہ ہے، اس لیے قدرِ زائد معتبر نہیں ہو گا۔ حاصل یہ کہ اقلّ کا ثبوت اجماع کے ذریعے اور مقدارِ اکثر کی نفی براءۃِ اصلیہ سے ہو گی[48]۔

5: استصحاب الحال: بقاء ماکان علی ماکان (اپنی اصلی حالت کو برقرار رکھنا)

متقدّمین میں شیخ مفید، سید مرتضٰی، شیخ طوسیؒ نے استصحاب الحال کی تعریف کیے بغیر اس کا حکم ذکر کیا ہے؛ شاید اس کے مفہوم کے متعارف ہونے کی بنیاد پر اس کی تعریف سے بحث نہیں کی ہے۔ بعد کے علماء سے اس کی متعدّد تعریفیں منقول ہیں، مثلاً ابقاء ما کان[49] یا ابقاء ماکان علی ماکان[50] یا اثبات الحکم في الزمن الثاني تعويلا علي ثبوته في الاول[51] سب کا حاصل یہ ہے کہ کسی معاملے کے حکم شرعی کے حوالے سے ایک وقت / حال میں یقین موجود ہو اور دوسرے وقت میں شک ثابت ہو جائے، نیز اس کی نفی کی کوئی واضح دلیل موجود نہ ہو، تو وہی یقینی حکم دوسرے وقت / حال میں بھی اس بنیاد پر ثابت قرار دیا جائے کہ پہلے وقت میں موجود تھا۔ فقہ جعفری میں استصحاب الحال سیّد مرتضٰی[52] کے علاوہ اکثر کے نزدیک مطلقاً حجت ہے[53]۔

تحقیقی و تنقیدی جائزہ:

حاصل کلام یہ کہ فقہ جعفری کی رشنی میں "دلیلِ عقل" کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں؛ خطاب پر منحصر دلیلِ عقل، مستقل دلیلِ عقل، پھر پہلی قسم کے تحت لحن الخطاب / فحوی الخطاب، دلیل الخطاب، مقدّمہٗ واجب اور استلزام عقلی آتے ہیں، جبکہ دلیلِ عقل مستقل میں حسن و قبح عقلی کے ساتھ اصل براءت سے استدلال، دلیل کی نفی کی بنیاد پر حکم کی نفی، اخذ بالاقل اور استصحاب الحال آتے ہیں۔ ذیل میں دونوں قسموں کے حوالے سے نقد درج کیا جاتا ہے:

دلیلِ عقل (خطاب پر منحصر): تحقیق و تنقید

پہلا سوال یہ ہے کہ بحثِ مفاہیم (فحوی الخطاب / لحن خطاب، دلیل خطاب) کو دلیلِ عقل کے تحت کیسے داخل کیا گیا ہے؟ وجہ یہ کہ مفہومِ موافق ہو یا مخالف (اگر مخالف کو بھی حجت قرار دیا جائے۔) دونوں میں جو حکم ثابت ہوتا ہے، وہ لفظ ہی کا مدلول ہوتا ہے[54]؛ اتنی سی بات مزید ہے کہ دونوں میں حکم کا ثبوت عقل کی وساطت اور عقل کی مدد سے ہوتا ہے۔ حالانکہ دلیلِ عقل کو کتاب، سنت اور اجماع کے بعد ذکر کرنے کا ضروری اقتضا یہی ہے کہ دلیلِ عقل کے تحت وہ احکام ذکر کیے جائیں جو مجرّد عقل سے ثابت ہوں؛ جن کے ثبوت میں عقل مستقلّ طور پر مؤثر ہو۔

یہی وجہ ہے کہ شیخ رضا مظفرؒ[55] نے دلیلِ عقل پر مبسوط بحث ذکر کرتے ہوئے یہی اعتراض نقل کیا ہے کہ دلیلِ عقل کے تحت بحثِ مفاہیم کو ذکر کرنا محلِّ نظر ہے، کیونکہ مفاہیم کا تعلّق الفاظ کے ساتھ ہے اور کتاب، سنت اور اجماع کے مقابل دلیلِ عقل کے ساتھ اس کا کوئی تعلّق نہیں[56]۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ مفہومِ مخالف سے قطع نظر کہ اس کی حجیت میں اختلاف ہے، مفہومِ موافق (جو کہ بالاتفاق حجّت ہے) کے حوالے سے اشکال یہ ہے کہ اس سے ثابت شدہ حکم قطعی[57] ہوتا ہے، جبکہ اجتہاد کا اثر مرتّب تو یہ ہوتا ہے کہ اس سے حکمِ شرعی کے حوالے سے ظنّ (غالب گمان) حاصل ہوتا ہے، نہ کہ قطع ویقین، جیسا کہ اجتہاد کی تعریف ہی اس کی نشاندہی کرتی ہے۔

پہلے سوال کا درست جواب معلوم نہ ہو سکا، البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ مفاہیم کو دلیلِ عقل کے تحت ذکر کرنا معمولی مناسبت کی بنا پر توسعًا ہے، **ورنہ حقیقت وہی ہے جو سوال میں مذکور ہے۔**

دوسرے سوال کا جواب یہ ممکن ہے کہ اگر اس عمل کو اجتہاد قرار بھی دیا جائے تب بھی تعریفِ اجتہاد اس پر پورا اترتی ہے، کیونکہ کسی حکمِ شرعی سے متعلّق غالب گمان کی تحصیل کی غرض سے پوری کوشش صرف کرنا اجتہاد کہلاتا ہے۔ اب یہ ممکن ہے کہ کوشش تو اسی غرض سے کی جائے، لیکن مجتہد کو اپنی کوشش کے بعد گمان کی بجائے یقین حاصل ہو جائے، کیونکہ اجتہاد کی تعریف میں یہ قید مذکور نہیں کہ پوری کوشش کے بعد جو حاصل ہو گا، وہ ظنّ ہی ہو گا۔ اجتہاد کی تعریف کی یہ وضاحت علّامہ تقیؒ (م1248ھ) نے کی ہے[58]۔

دلیلِ عقل (مستقل): تحقیق وتنقید

ملازمہ عقلیہ پر نقد:

دلیلِ عقل کی دوسری قسم کے تحت جو پانچ اقسام آتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کا دلیلِ عقل ہونا ذکر کردہ ملازمہ عقلیہ (اس کی توضیح بحث حسن وقبح عقلی کے تحت ذکر کی گئی ہے۔) کے ثبوت ہی پر مبنی ہے۔ کیونکہ ملازمہ عقلیہ نہ ہو تو پانچوں اقسام (مسئلۂ حسن و قبح عقلی، استصحاب الحال، مسئلۂ ضدّ، براءۃ اصلیہ اور تمسک بعدم دلیل) سے صرف حکمِ عقلی ثابت ہوتا ہے، نہ کہ حکمِ شرعی؛ جبکہ ملازمہ عقلیہ کے ملانے سے اُسی حکمِ عقلی کا حکمِ شرعی ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔

مثال کے طور پر فقہ جعفری کے مطابق عدل کے حوالے سے یوں کہا جائے گا: **عدل تمام عقلاء کے نزدیک حسن ہے (صغریٰ) اور جو فعل تمام عقلاء کے نزدیک حسن ہو، وہ شارع کے نزدیک بھی حسن ہو گا (کبریٰ)، کیونکہ شارع بھی عقلاء میں داخل ہے۔**

منطقی اصطلاحات کی روشنی میں ذکر کردہ دونوں مقدموں سے بنے اس استدلال کو "شکل اول" کہتے ہیں، اس میں پہلا مقدمہ صغریٰ کہلاتا ہے، دوسرا مقدمہ "کبریٰ" کہلاتا ہے۔ یہاں کبریٰ ہی ملازمہ عقلیہ ہے، کیونکہ اسی میں دو باتوں کے درمیان ایک لزوم بیان کیا گیا ہے جو عقل کی وساطت سے ثابت ہے۔ اس میں حدِّ اوسط (جو لفظ دونوں مقدموں میں تکرار کے ساتھ آیا ہو) "تمام عقلاء کے نزدیک حسن ہونا" ہے۔ اس حدّ اوسط کے لیے یہ ضروری ہے کہ دونوں مقدموں میں اُس مکرّر لفظ کا مفہوم بھی کسی کمی بیشی کے بغیر ایک ہی ہو۔ اب غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ صغریٰ میں "تمام عقلاء" کا لفظ جو آیا ہے، اس کے مصداق میں دیگر عقلاء تو داخل ہو سکتے ہیں، لیکن اس میں شارع داخل نہیں ہو سکتا، کیونکہ اسی شارع کو داخل کرنے کے لیے تو اس کے ساتھ کبریٰ ملایا جارہا ہے اور استدلال کیا جارہا ہے۔ بصورتِ دیگر اگر صغریٰ کے اندر تمام عقلاء میں شارع بھی مرادِ متکلم سمجھا جائے تو پھر کبریٰ کے ملانے کی کیا

ضرورت ہے؟ پھر تو بات ہی ختم ہو گئی؛ کیونکہ جب یہ بات صغریٰ ہی میں مراد ہو گئی کہ شارع کے نزدیک بھی عدل حسن ہے تو پھر متکلم کو استدلال کی سرے سے ضرورت ہی نہ رہی، کیونکہ استدلال جس نتیجے کے لیے لایا جا رہا تھا (وہ یہ کہ عدل شارع کے ہاں بھی حسن ہے) وہ تو متکلم کو پہلے سے معلوم ہے۔ پس ثابت ہوا کہ صغریٰ میں شارع مراد نہیں ہو سکتا۔

دوسری طرف مقدّمہ کبریٰ کے ثبوت کے لیے جو دلیل پیش کی گئی ہے (کہ شارع بھی عقلاء میں داخل ہے) اس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ کبریٰ میں جو "تمام عقلاء" کا لفظ آیا ہے، اس میں شارع بھی داخل ہے۔ پس کبریٰ کے اندر حدِ اوسط "تمام عقلاء" میں شارع بھی داخل ہے، جبکہ صغریٰ کے اندر اسی لفظ سے شارع مراد نہیں ہو سکتا، نتیجہ یہ نکلا کہ اس استدلال (جسے منطقی اصطلاح میں قیاس کہتے ہیں) میں حدّ اوسط لفظی طور پر اگرچہ مکرّر ہے، لیکن معنوی طور پر مکرّر نہ ہوا، حالانکہ استدلال کی صحت کے لیے لفظی و معنوی دونوں اعتبار سے تکرار شرط ہے، جیسا کہ علم منطق میں یہ بات معروف ہے۔ مقالہ نگار کے نزدیک مذکورہ استدلال میں یہ ایک بنیادی اشکال ہے، لیکن اس کا حل کسی جگہ معلوم نہ ہو سکا۔

حاصل یہ ہے کہ دلیلِ عقل کی پوری عمارت اسی ایک استدلال پر کھڑی ہے؛ جب اس استدلال میں یہ بنیادی نقص موجود ہو تو استدلال میں یہ صلاحیت ہی ختم ہو جاتی ہے کہ اس سے پیشِ نظر نتیجہ حاصل ہو جائے۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ فقہ جعفریہ میں جو "مستقل دلیلِ عقل" ہے، اس کی تمام اقسام کے لیے جو بنیادی استدلال پیش کیا جاتا ہے، وہ استدلال ہی درست نہیں۔ لہذا "دلیلِ عقل" کی بنیاد ہی متزلزل ہے، یہ ہے وہ بنیادی نقص۔

دلیل کی نفی سے حکم کی نفی (تمسک بعدمِ دلیل) پر نقد

اس پر سوال یہ ہے کہ براءۃِ اصلیہ کا حاصل بھی یہی "دلیل کی نفی سے حکم کی نفی" (تمسّک بعدمِ دلیل) بنتا ہے، کیونکہ وہاں بھی جب استقراء و تلاش کے بعد کسی دلیل تک رسائی نہ ہو جائے تو پھر اصلی اباحت / حلّ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، فما الفرق بين البراءة و التمسک بعدم الدليل؟

جواب:

اگرچہ شہیدِ اوّل نے اپنے قول {و مرجعه الى اصل البراءة[59]} سے دونوں کو ایک ہی اصل قرار دیا ہے، تاہم عموماً دونوں میں فرق کیا جاتا ہے[60]، جس کا حاصل یہ ہے کہ قاعدہ مذکورہ "واقع و حقیقت" میں عدمِ حکم (حکم کی نفی) کا اثبات کرتا ہے، جبکہ براءۃِ اصلیہ میں جو عدمِ حکم ثابت ہوتا ہے، وہ باعتبارِ مکلّف کے ہوتا ہے، چاہے واقع میں وہ حکم ثابت ہو یا نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ قاعدہ مذکورہ عمومِ بلویٰ (عمومی طور پر ہر ایک کو پیش آنے والی صورتِ حال) کے ساتھ مختص ہے، کیونکہ عموم بلوی کے مسائل میں جب دلیل تک رسائی نہ ہو سکے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ وہ دلیل و حکم واقع و حقیقت میں بھی موجود نہیں۔ ورنہ اگر موجود ہوتا تو لازماً وہ لوگوں کے درمیان مشہور ہو جاتا، کیونکہ معاملہ ایک دو بندوں سے نہیں، بلکہ عمومی صورتِ حال سے متعلق ہے۔

اس کے برخلاف براءۃِ اصلیہ میں یہ صورتِ حال ضروری نہیں کہ مکلّف کو دلیل نہ ملنے سے وہ واقع میں بھی موجود نہ ہو۔ پس فرق کا حاصل یہ ہے کہ براءۃِ اصلیہ سے **"حکمِ ظاہری"** کی، جبکہ تمسّک بعدمِ دلیل سے **"حکمِ واقعی"** کی نفی ہوتی ہے۔ بالفاظِ دیگر براءۃ اصلیہ سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ "ظاہری طور پر یہ معلوم ہوتا ہے (اگرچہ حقیقت میں ایسا نہ ہو) کہ وجوب یا حرمت یہاں موجود نہیں، بلکہ اصلی حکم یعنی اباحت موجود ہے۔" جبکہ "دلیل کی نفی سے حکم کی نفی" کا نتیجہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے

کہ "چونکہ مذکورہ صورتِ حال ہر ایک کو پیش آنے والی ہے، اس کے باوجود شارع کی طرف سے اس کے بارے میں کوئی دلیل نہ کسی سے نقل نہ ہوئی، تو ہم یقینی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ واقع و حقیقت میں یہاں کوئی دلیل موجود ہی نہیں۔" اس لحاظ سے دونوں میں فرق واضح ہے۔

اخذ بالا قلّ کے حوالے سے اشکال:

سوال یہ ہے کہ اخذ بالا قلّ کو دلیل عقل کے تحت کیوں ذکر کیا گیا، حالانکہ ذکر کردہ تفصیل کے مطابق اس کا ثبوت اجماع سے قرار دیا گیا ہے؟ اس پر بحث کسی نے نہیں کی ہے، البتہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ چونکہ یہاں تردّد اقلّ و اکثر کے مابین ہے، اس لیے اکثر کی نفی کے بغیر اقلّ کا فیصلہ ناممکن ہے اور اکثر کی نفی تفصیل بالا کے مطابق براءۃِ اصلیہ سے ہو گئی ہے، اس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ **اقلّ کے ثبوت کے لیے براءۃِ اصلیہ بھی بنیادی عامل ہے**۔ شاید اسی وجہ سے اسے دلیلِ عقل کے تحت ذکر کیا گیا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ محقّقِ حلیّ (م676ھ) اور شہید اوّل (م734ھ) دونوں نے اس قسم (اخذ بالا قلّ) کو براءۃِ اصلیہ کی طرف راجع کر کے مستقل قسم تسلیم نہیں کیا ہے[61]۔

حاصلات و نتائج بحث:

مقالہ ہٰذا سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے، ترتیب وار درج ذیل ہیں:

1. متقدمین مثلاً شیخ مفید (م413ھ)، سید مرتضٰی (م436ھ) اور شیخ طوسیؒ (م460ھ) نے عقل بحیثیتِ اصولِ اجتہاد کی کوئی صریح تفصیل ذکر نہیں کی ہے۔
2. متقدمین نے اگرچہ صراحت کے ساتھ عقل بطورِ مصدرِ حکم ذکر نہیں کیا ہے، لیکن بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک ان کے ہاں عقل بطورِ ماخذ / بحیثیتِ اصلِ اجتہاد مسلّم ہے۔
3. بعد کے شیعی اصولیین میں سب سے پہلے شیخ بن ادریس الحلیؒ (م598ھ) نے صراحت کے ساتھ عقل بطورِ ماخذ کا ذکر کیا ہے، لیکن اس کی مزید تنقیح نہیں کی ہے۔
4. ابن ادریسؒ کے بعد محقق حلیّ (696ھ) نے بھی عقل بطورِ مستقل دلیل کا ذکر کیا اور اس حیثیت سے عقل کی تفصیل و تنقیح بھی ذکر کی ہے؛ چنانچہ ان کے مطابق دلیلِ عقل کی دو قسمیں ہیں: اول: جس میں خطاب پر بھی انحصار ہو۔ دوم: جس میں عقل دلالت کے حوالے سے منفرد ہو۔ اول کی تین قسمیں ہیں: لحن الخطاب، فحوی الخطاب اور دلیل الخطاب۔ قسم دوم میں افعال کا قبح عقلی اور حسن عقلی ذکر کیا ہے[62]۔
5. شہید اول (م734ھ) نے مذکورہ اقسام کے ساتھ مزید اقسام کا اضافہ بھی کیا ہے؛ چنانچہ خطاب کی اقسام کے ساتھ مقدمۂ واجب اور استلزامِ عقلی، جبکہ دوسری قسم میں حسن و قبح عقلی کے ساتھ اصل البراءۃ، تمسک بعدم الدلیل، اخذ بالا قل اور استصحاب الحال کا اضافہ بھی کیا ہے۔

نقد کا خلاصہ: دلیلِ عقل کے حوالے سے ذکر کردہ تفصیل پر جو نقد پیش کیا گیا، وہ بھی ملاحظہ ہو:

6. مفاہیم کی دونوں قسموں کو "دلیلِ عقل کے تحت لانا محلِّ نظر ہے، کیونکہ "دلیلِ عقل" کو کتاب وسنت واجماع کے مقابل ذکر کرنے کا معنی یہی ہے کہ دلیلِ عقل کے تحت وہی احکام آئیں گے، جو مجرّدِ عقل سے ثابت ہوں، حالانکہ مفاہیم کا تعلّق خطاب ولفظ سے ہے، نہ کہ مجرّدِ عقل سے۔

7. اسی طرح دلیل کی نفی سے حکم کی نفی (تمسک بعدم الدلیل) کی انتہا براءۃ اصلیہ کی طرف ہے، پھر اسے الگ قسم بنانے کی کیا ضرورت ہے ؟اگرچہ علّامہ تقیؒ نے فرق یہ ذکر کیا ہے کہ تمسک بعدمِ دلیل کا تعلق واقع ونفس الامر سے ہے، جبکہ براءۃ اصلیہ کا تعلّق مکلّف کے اعتبار سے ہے۔

8. یہی حال اخذ بالاقل کا بھی ہے کہ اس کی حجیّت کا مبنیٰ "اجماع اور براءۃ اصلیہ" ہے، نہ کہ مجرّدِ عقل؛ اس لیے اسے بھی مستقل ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

9. مفاہیم، تمسک بعدمِ دلیل اور اخذ بالاقل کے علاوہ جو باقی رہ جاتے ہیں (یعنی مقدّمہ ٔواجب، مسئلہ ٔضدّ، براءۃ اصلیہ، حسن وقبح عقلی اور استصحاب الحال) ان میں کسی حد تک یہ درست ہے کہ حکمِ شرعی کا ثبوت مجرّدِ دلیل عقل سے ہے۔

10. لیکن ان بقیہ امور میں بھی دلیلِ عقل کا دلیلِ عقل ہونا در حقیقت ملازمہ عقلیہ پر مبنی ہے، لیکن مقالہ نگار کی رائے میں ملازمہ عقلیہ بھی محلِّ نظر ہے (نقد اوپر پیش کیا گیا)، جس کا جواب مقالہ نگار کو کہیں نہ ملا۔

تلك عشرة كاملة ۔

حوالہ جات وحواشی:

[1] : طوسی: ابوجعفر محمد بن حسن طوسی 385ھ میں ولادت ہوئی، آپ شیخ مفیدؒ کے تلمیذ خاص ہیں، فقہ، اصول، کلام، ادب، رجال وغیرہ تقریبا ہر فن کے امام ہیں، شیعہ کے ہاں شیخ الامامیہ کے لقب سے ملقب ہیں، کثیر تعداد میں علمی تصانیف لکھیں۔ شیعہ کے اصولِ اربعہ میں دو بڑی کتابیں الاستبصار، تہذیب الاحکام انہی کی ہیں۔ مشہد کے مقام پر 460ھ میں فوت ہوئے۔ رحمہ اللہ۔

نجاشی (م450ھ)، رجال النجاشي -ص403۔ ایضاعلامہ حلّی (م726ھ)، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال۔ ص249، 250۔

[2] : سید مرتضیٰ: آپ حضرت حسینؓ کے اولاد میں سے ہیں؛ معروف شارحِ کافیہ "علامہ رضی" کے بھائی ہیں، 355ھ میں ولادت ہوئی، علمِ کلام وادب میں امام تھے، دیگر فنون میں بھی ماہر متبحر تھے۔؛ اپنے زمانے میں فائق الاقران تھے۔ کثیر تعداد میں اعلیٰ پایہ کی علمی تصانیف لکھیں، مثلاً کتاب الخلاف، المقنع، کتاب الشافی، المصباح وغیرہ۔ 436ھ میں فوت ہوئے۔ رحمہ اللہ۔ نجاشی، (م450ھ)، رجال النجاشي۔ ص270، 271۔

[3] :علمنا أن مخبره ليس على ما تناوله بدليل عقلي أو بالكتاب أوالسنة أو الاجماع--مرتضىٰ (م 436ھ) ،الذريعة الي اصول الشيعة، ج2، ص 201 - ولامانع من أن تنزل حادثة لايوجد في أدلة الكتاب والسنة المقطوع بها وإجماع--- ولاخلاف في أن الكتاب والسنةالمقطوع بها دلالة على الاحكام . وقد دللنا على أن الاجماع أيضا كذلك - مرتضىٰ (م 436ھ) ،الذريعة الي اصول الشيعة، ج2 ص 22-

وجملة ما نقوله: انه ليس لاحد أن يقلد حاكما على أن يحكم بمذهب كذا، أو يقضى برأي فلان بل يقلده على ان يحكم بالكتاب والسنة والاجماع، ولم يول القوم احدا الا على هذا.-- طوسى (م 460ھ) ، عدة الاصول ،ج2 ص 292-

لان من عمل بخبر الواحد، فانما يعمل به إذا دله دليل (3) * على وجوب العمل به اما من الكتاب أو السنة أو الاجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم--- طوسى (م 460ھ) ، عدة الاصول ،ج1 ص 81 - وقد علمنا انه ليس في الشرع دليل على ان القياس دين الله

تعالى يجوز استعماله، ولا من جهة الكتاب، ولا من جهة السنة المتواتر بها، ولا من الاجماع. **طوسی (م 460ھ)** ، عدة الاصول ،ج2 ص 249 ۔

[4] : شیخ مفید: نام محمد بن محمد بن نعمان ہے۔ فقہ جعفریہ میں جس شخص کو شیخ الطائفہ کہتے ہیں، یعنی شیخ طوسیؒ، وہ آپ کے شاگردوں میں سے ہیں، کلام، حدیث، فقہ اور اصول فقہ کے امام ہیں، سینکڑوں تصانیف کے مصنف ہیں۔ 413ھ میں فوت ہوئے، سید مرتضیٰؒ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔ نجاشی، (م 450ھ)، رجال النجاشي۔ ص399–402

[5] : **مفید ، محمد بن محمد بن نعمان (م 413ھ)** ،التذكرة باصول الفقه ، **قم** : دار المفيد ، **1431ھ ۔ ص 33 ۔**

[6] :قال: قلت: فما أنتم؟ قال نحن خزان علم الله، نحن تراجمة أمر الله، نحن قوم معصومون۔ **کلینی (م 329ھ)** ،اصول الكافي، كتاب الايمان و الكفر ، بَابُ ما رفع عن الامة ، **رقم الحديث 208 ۔ ج1 ص 161 ۔** اعلم ان من صفات الامام ان يكون معصوما عن كل قبيح منزها من كل معصية ۔ **مرتضیٰ (م 436ھ)** ، الذخيرة فى علم الكلام ۔ **ص 429 ۔**

[7] : لحل والعقد والمجتهدين معها واما عند الخاصة فليس حجة بنفسه اتفاقا بل لاجل انه يستكشف منه قول المعصوم او رضاه سواء استكشف من الكل او اتفاق جماعة ، ولعل تسمية ماهو الدليل الحقيقى (السنة) بالاجماع لافادة ان لهم نصيبا منها۔ **علامہ حلّی (م 726ھ)** ، تهذيب الوصول الى علم الاصول۔**ص 283۔**

[8] : **مفید، محمد بن محمد بن نعمان (م 413ھ)** ،التذكرة باصول الفقه ، **قم** : دار المفيد ، **1431ھ ۔ ص 33 ۔**

[9]: فاما القتل والظلم: فمعلوم بالعقل قبحه.--- فاما الاحسان: فإنه يعلم بالعقل انه ندب۔ **ایضاً۔ ج2ص761۔**

[10] : **و الطرق الموصلة الي علم المشروع في هذه الاصول ثلاثة احدها العقل و هو سبيل الي معرفة حجية القرآن و دلائل الاخبار۔** **مفید، محمد بن محمد بن نعمان** (م413ھ) ،التذكرة باصول الفقه ، **قم** : دار المفيد ، 1431ھ۔ ص33۔

[11]:فأما نحن فنستدل على صحة الاجماع وكونه حجة في كل عصر بأن العقل قد دل على أنه لابد في كل زمان من إمام معصوم ، لكون ذلك لطفا في التكليف العقلي۔ **مرتضیٰ**،الذريعة ،ج2ص79۔

[12]:**طوسی**(م460ھ)،عدة الاصول،ج2ص762۔

[13]: واما المكتسب الذي لا يصح أن يعلم الا بالعقل، فهو كل علم لو لم يحصل للمكلف لم يمكنه معرفة السمع، وما لا يتم هذا العلم الا به، وذلك نحو العلم بان هاهنا حوادث لا يقدر عليها أحد من المحدثين،فمتى علم هذه الجملة صح ان يعلم صحة السمع، متى لم يعلمها أو لم يعلم شيئا منها لا يصح أن يعلم صحة السمع۔ **طوسی**(م460ھ)،عدة الاصول،ج2ص338۔

[14]:**ایضاً۔**

[15]: فاما القتل والظلم: فمعلوم بالعقل قبحه.--- فاما الاحسان: فإنه يعلم بالعقل انه ندب۔ **ایضاً۔ ج2ص761۔**

[16]: اعلم أن تخصيص العموم بكل دليل أوجب العلم من عقل وكتاب وسنة مقطوع عليها وإجماع لاشبهة فيه۔ **مرتضیٰ**(م436ھ)، الذريعة في اصول الشيعة۔ ص213۔

[17] : **حسن بن شہید ثانی**(م1011ھ)، معالم الاصول ،**ایران: دار الفکر، قم**،1374ھ۔ ص327۔ **ایضاً محقق حلّی**(م676ھ) ، معارج الاصول ، **ایران:** مؤسسة آل البيت للنشر و الطباعة ،1403ھ۔ ص179۔ **ایضاً جمال الدین، حسن بن یوسف، علامہ حلّی**(م726ھ)، تهذيب الوصول الى علم الاصول، **ستارہ**،1421ھ۔ ص283۔ ---- مبادي الوصول الي علم الاصول ،**بیروت: دار الاضواء**،1406ھ۔ ص240

[18] : ابن ادریس حلی: محمد بن منصور بن احمد بن ادریس الحلی: 543ھ میں ان کی ولادت ہوئی، فقہاء میں ابن ادریس سے مشہور ہیں، متعدد تحقیقی کتب کے مصنف ہیں، مثلاً السرائر، الحاوي لتحرير الفتاوي، مختصر تفسير التبيان وغیرہ۔ 18 شوال 598ھ میں فوت ہوئے۔ موضع حلّہ کی طرف نسبت کی بنا پر الحلی کہلاتے ہیں۔ طہرانی، آقا بزرگ (م1970ء)،طبقات اعلام الشيعة ،**بیروت: دار احیاء التراث العربی**،1430ھ۔ ج3ص290،91۔

[19]: حلی، محمد ابن ادریس (م 598ھ)، کتاب السرائر۔ عراق : مکتبة الروضة الحيدرية ، 1429ھ۔ ج1 ص108۔

[20] : محقق حلی: نجم الدین جعفر بن حسن الحلی 602ھ میں ولادت ہوئی، تحصیل علوم کے بعد اس مقام تک پہنچ گئے کہ شیعہ کے ہاں جب مطلق "محقق" کا لفظ بولا جاتا ہے تو مراد آپ ہی ہوتے ہیں۔ آپ کے شاگرد ابن داود الحلی کے مطابق آپ اپنے زمانے کے فصیح ترین، حجت کے اعتبار سے اقوم اور استحضار کے حوالے سے اسرع تھے۔ آپ کی شہرت شیعہ کے ہاں محتاج بیان نہیں۔ یہاں تک کہ نصیر الدین طوسی جیسے سلطان الحکماء بھی آپ کی مجلس درس میں شریک ہو جاتے۔ متعدد تحقیقی کتب لکھی ہیں، مثلاً شرائع الاسلام ، النافع ، المعتبر ، المعارج ، الکهنة وغیرہ۔ 676ھ میں آپ فوت ہوئے۔ آپ کی قبر موضع حلّہ میں ہے، بعد میں نجف منتقل کیا گیا۔ رحمہ اللہ۔ محسن امین (م 1952ء)، اعیان الشیعة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، 1403ھ۔ ج4 ص89۔ اصفہانی، مرزا عبد اللہ افندی (م 1100ھ۔۔۔)، ریاض العلماء، قم: مکتبه آیت الله العظمی ، 1403ھ۔ ج1 ص103۔

[21]: ثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه و هو اما وجوب كرد الوديعة او قبح كالظلم و الكذب او حسن كالانصاف و الصدق۔ محقق حلّی (م 676ھ)، مقدمة المعتبر، قم: الحوزة العلمية، 1406ھ۔ ج1 ص32۔

[22]: ایضاً۔

[23] : شہید اول: محمد بن جمال الدین مکی، شمس الدین: 734ھ میں جزین کے مقام پر پیدا ہوئے، پھر عراق کی طرف ہجرت کی، مکہ، مدینہ، بغداد، مصر، دمشق کے علماء سے استفادہ کر کے علوم نقلیہ وعقلیہ میں مہارت و کمال حاصل کیا۔ کثیر تصانیف لکھیں، مثلا الاربعین، البیان، التکلیف، الدروس، الذکری وغیرہ۔ بعض دینی مسائل میں متفردانہ رائے اختیار کرنے پر دمشق میں آپ کو جیل میں محبوس کیا گیا اور پھر 786ھ میں آپ کو شہید کیا گیا۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔ طہرانی، آقا بزرگ (م 1970ء)، طبقات اعلام الشيعة ، بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1430ھ۔ ج5 ص206، 205۔

[24]: الاصل الرابع دليل العقل و هو قسمان: الاول قسم لا يتوقف على الخطاب و هو خمسة : الاول ما يستفاد من قضية العقل كوجوب قضاء الدين و رد الوديعة ------ و ورود السمع فى هذه مؤكد۔ شہید اول، محمد بن مکی (م 786ھ)، ذکری الشیعة فی احکام الشریعة، قم: مطبعہ باقریہ، 1435ھ۔ ج1 ص16۔

[25]: ایضاً۔

[26]: ويقال للاول :فحوى الخطاب أيضا ولحن الخطاب۔ حسن بن شہید ثانی (م 1011ھ)، معالم الاصول ، ایران: دار الفکر، قم، 1374ھ۔ ص317۔ ☆ تونی خراسانی، عبد اللہ بن محمد (م 1071ھ)، الوافية فى اصول الفقه ، قم: مجمع الفکر الاسلامی، 1424ھ۔ ص229۔

[27]: المنطوق ما دل عليه اللفظ بصريحه دلالة اولية و المفهوم ما فهم من اللفظ فى غير محلّ النطق۔ علامہ حلّی (م 726ھ)، نهاية الوصول الي علم الاصول۔ قم: مطبعة الوفاء، 1435ھ۔ ج3 ص354۔ ☆ عاملی (1030ھ)، زبدة الاصول، ایران: انتشارات دار البشیر، 1425ھ۔ ص408۔

[28]: علامہ حلّی (م 726ھ)، نهاية الوصول الي علم الاصول۔ ج3 ص356۔

[29]: و فحوى الخطاب هو ما فهم منه المعنى و إن لم يكن نصا صريحا فيه بمعقول عادة أهل اللسان في ذلك۔ کراجکی طرابلسی (م 449ھ)، کنز الفوائد۔ ص23۔

[30]: الاسراء : 23

[31]: طوسی (م 460ھ) ، عدة الاصول ، ج1 ص 377 ۔

[32]: ایضاً۔ عاملی (1030ھ)، زبدة الاصول ، ص408۔ ☆ کراجکی طرابلسی (م 449ھ)، کنز الفوائد۔ ص24۔

[33] : عاملی (1030ھ)، زبدة الاصول ، ص395۔

[34]:علامہ حلّی(م726ھ)، نہایۃ الوصول الی علم الاصول، قم:مطبعۃ الوفاء،1435ھ ۔ج2ص 187۔ ☆علامہ حلّی(م726ھ)، تھذیب الوصول الی علم الاصول۔ قم:ستارہ،1421ھ۔ص110۔

[35]:مرتضیٰ(م436ھ)،الذریعۃ الی اصول الشیعۃ،ص88۔

[36]:حلّی(م726ھ)،نہایۃ الوصول الی علم الاصول۔ج1ص132۔

[37]:طوسی، نصیر الدین، محمد بن حسن(م672ھ)،کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت:مؤسسۃ الاعلمی للمطبوعات،ت۔ن۔ص 280۔☆حسن بن یوسف،علامہ حلّی(م726ھ)،نھج الحق و کشف الصدق،قم:دار الھجرۃ،1414ھ۔ص82۔۔۔۔۔۔مناھج الیقین فی اصول الدین،ایران:مطبعہ یاران،1416ھ۔ص229۔

[38]:علامہ حلی، نہایۃ الاصول،ج1ص134۔ ☆طوسی(م460ھ)،تمھید الاصول فی علم الکلام،قم:حسن مجتبی زادہ ،1394ھ۔ص 160۔

[39]:رضا مظفر(1383ھ)،اصول الفقہ،قم:منشورات العزیزی،2007ء۔ص157۔

[40]:حوالہ بالا۔

[41]:عاملی(1030ھ)،زبدۃ الاصول ، ایران : انتشارات دار البشیر ، 1425ھ ۔ ص 244۔☆ مرتضیٰ(م436ھ)،الذریعۃ الی اصول الشیعۃ،ص561۔☆رضا مظفر(1383ھ)،اصول الفقہ،ص466۔☆کاظم خراسانی(1911ء)،کفایۃ الاصول،بیروت : مؤسسۃ آل البیت لاحیاء التراث ، 1429ھ ۔ص337۔

[42]:و اما اصالۃ البراءۃ فانما تفید انتفاء الحکم بالنسبۃ الیناو ان فرض ثبوتہ فی الواقع ۔ تقی رازی(م1248ھ)،ھدایۃ المسترشدین۔ج3ص 545۔

[43]:کاظم خراسانی(1911ء)،کفایۃ الاصول۔ص343۔

[44]:محقق حلّی(م676ھ)،المعتبر،ص32۔☆تونی خراسانی(م1071ھ)،الوافیۃ فی اصول الفقہ۔ص199۔☆شہید اول(م786ھ)، ذکری الشیعۃ فی احکام الشریعۃ۔ج1ص17۔☆ تقی رازی(م1248ھ)،ھدایۃ المسترشدین۔ج3ص544۔

[45]:ایضاً

[46]:محقق حلّی(م676ھ)،المعتبر،ص32۔

[47]:شہید اول(م786ھ)،ذکری الشیعۃ فی احکام الشریعۃ۔ج1ص17۔

[48]:محقق حلّی(م676ھ)،معارج الوصول، ایران : مؤسسۃ آل البیت للنشر و الطباعۃ ، 1403ھ ۔ ص213۔

[49]:مرتضیٰ انصاری(م1281ھ)،فرائد الاصول ،قم:مجمع الفکر الاسلامی ، 1380ھ۔ج3ص9۔

[50]:محقق حلّی(م676ھ)،معارج الاصول،ص208۔

[51]:عاملی(1030ھ)،زبدۃ الاصول ،ص223۔

[52]:مرتضیٰ(م436ھ)،الذریعۃ الی اصول الشیعۃ،ص557۔

[53]:مرتضیٰ(م436ھ)،الذریعۃ الی اصول الشیعۃ،ج2ص756۔☆محقق حلّی(م676ھ)،المعتبر،ص32۔۔۔۔۔معارج الاصول،ص206۔ ☆عاملی(1030ھ)،زبدۃ الاصول،ص244۔

[54]:واما فحوی القول: فلا یمتنع نسخہ لان اللفظ یدل علیہ کما یدل علی ما یتناولہ صریحۃ۔ مرتضیٰ(م436ھ) ،الذریعۃ الی اصول الشیعۃ ،ص329۔

وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق۔ تقی رازی(م 1248ھ)،هداية المسترشدين۔ج3ص44۔

[55]: رضا مظفر: آپ نجف میں شعبان 1322ھ میں پیدا ہوئے، ولادت سے پانچ ماہ پہلے ان کے والد فوت ہوئے، تحصیل علوم کے سلسلے میں محنتیں برداشت کرکے علوم عقلیہ ونقلیہ کے ماہر بن گئے، عروض، قافیہ اور شعر وبلاغت میں بھی بارع وفائق تھے۔ آپ کی دقت نظری پر ان کی کتابیں شاہد ہیں۔ بہت سی تحقیقی کتابیں مثلاً عقائد الامامة ، اصول الفقه ، المنطق ، فلسفه ابن سينا ، احلام اليقظة ، كتاب فی علم العروض وغیرہ لکھیں۔ 1383ھ میں نجف میں داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ رحمہ اللہ۔ طہرانی، آقابزرگ (م1970ء)،طبقات اعلام الشيعة،بیروت:دار احياء التراث العربي، 1430ھ۔ج14،ص772۔

[56]: رضا مظفر(1383ھ)،اصول الفقه ،قم:منشورات العزيزى،2007ء۔ص362۔

[57]: اتفق العلماء عليه ، خلافا لداود الظاهري ، لان اللفظ يدل عليه دلالة ظاهرة بل قطعية۔علامہ حلّی(م726ھ)، نهاية الوصول الي علم الاصول۔ج3ص358۔

[58]: تقی رازی(م1248ھ)،هداية المسترشدين ۔ج3ص621۔

[59]: شہید اول(م786ھ)، ذكرى الشيعة فى احكام الشريعة۔ج1ص17

[60]: تقی رازی(م1248ھ)،هداية المسترشدين۔ج3ص544۔☆تونی خراسانی(م1071ھ)،الوافية فى اصول الفقه۔ص199۔

[61]: محقق حلّی(م676ھ)،معارج الاصول، ص 212۔ ☆تونی خراسانی (م1071ھ)،الوافية في اصول الفقهص198۔ ☆شہید اول (م 786ھ)،ذكرى الشيعة فى احكام الشريعة۔ج1ص17۔

[62]: ایضاً۔