OPEN ACCESS: Al-Aijaz Research Journal of Islamic Studies & Humanities
ISSN (ONLINE): 2707-1219 & ISSN (PRINT): 2707-1200
http://www.arjish.com

عدالت کے تحقیق کے لیے اسلامی حکمرانی میں عوام کی استطاعت کے لحاظ کی اسٹریٹجک ضرورت کے فقہی مبانی

Jurisprudential foundations of the strategic need for public capacity in Islamic governance for judicial research

Professor Dr. Jafar Yousofi Hashtroodi
Professor, Al-Mustafa International Universyt Qom, Iran.

Dr. Khadim Hussain Al-Hussaini
PhD in Islamic Jurisprudence, Al-Mustafa International Universyt Qom, Iran.

Received on: 10-01-2025 Accepted on: 12-02-2025

Abstract

This paper explores the link between justice and public capacity (*istiṭāʿat*) in Islamic jurisprudence concerning religious governance. While jurists agree on the necessity of government, its legitimacy depends on being just rather than tyrannical Justice means recognizing people's rights and ensuring their access to physical and spiritual well-being without hardship. Foundational principles such as *nafī al-ʿusr wa al-ḥaraj* (removal of hardship), *nafī al-ḍarar* (prevention of harm), and *qaʿidat al-tashīl* (principle of facilitation) emphasize ease and fairness. However, most scholars apply these rules to individual duties, neglecting their collective and political dimensions. This study argues that religious governments must consider people's capacity in policymaking and governance. Ignoring this principle undermines the establishment of social justice. the ultimate aim of a religious state and poses a serious challenge to its moral and legal legitimacy.

Keywords: Government, Justice, Public Capacity, Public Means, Consideration of Capacity in the Realization of Justice, Religious Government, Hardship and Difficulty, Needs, Responsibilities Beyond One's Strength.

تمہید:

حکومت کی ضرورت کے تجزیے میں اختلاف کے باوجود،معاشرتی علوم، سیاسیات بلکہ عام لوگوں کے درمیان بھی حکومت کے اصل وجوب میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ شاید اسی وجہ سے حکومت کی نوعیت پر کم ہی فیصلہ کن توجہ دی گئی ہے، جس نے موقع پرستوں کے لیے اس میدان میں دراز ہونے کا موقع پیدا کیا اور صالح اور اہل افراد کے لیے راہ تنگ کر دی۔ حکومت عوام پر ایسے شکار خور اور دنیا طلب افراد کا اکھاڑہ بن گئی جنہوں نے اسے حاصل کرنے اور پھر اسے برقرار رکھنے کے لیے لاتعداد خون بہائے اور لامحدود حقوق پامال کیے۔ اس طرح حکومت کے قیام کا بنیادی مقصد فراموشی کے گھاٹ اتار دیا گیا اور طاقت کے پیاسوں کے ہاتھوں میں حکومت کے گردش کرنے کے لیے خاموش یا کبھی تحریری معاہدہ وجود میں آ گیا۔ اس راستے سے عوام کے اموال و ثروتیں جنگی غنائم کی طرح حاکموں کے درمیان ہاتھ بدلتی رہیں اور خود

عوام غلاموں کی مانند حاکموں کی توجہ کا مرکز بنے رہے اور ان کی تقدیر کے بارے میں فیصلے کیے جاتے رہے(نہج البلاغہ، خط62)۔ اور اگر کبھی ان کے کچھ حقوق انہیں دیے بھی جاتے ہیں تو وہ حاکم جماعت، قبیلے یا گروہ کے ووٹ اور تشہیر کے لیے ہوتے ہیں اور حق داروں کو ان کا حق دینا نہیں سمجھا جاتا۔ غافل ازیں کہ حکومت کے اصل وجود کی فلسفہ، عوام کی خدمت، عوام کے لیے کام اور حق داروں تک ان کے حقوق کی رسائی ہے اور اسی کے ذریعے یہ عقلانی جواز پاتی ہے۔ یہ ادارہ ہر گز جان و مال اور آبرو کے لیے خطرہ نہیں بننا چاہیے، لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ یہ دروازہ ہر گز اپنی جگہ پر نہیں رہا اور تاریخ کے گذر میں نااہل اور ظالم حکومتوں کی طرف سے عوام پر ہونے والے مظالم کا نقصان، حکومت کے فقدان سے پیدا ہونے والے فساد کے نقصان سے کسی طور قابل موازنہ نہیں ہے اور نہ ہو گا۔ اور اس کا مطلب ہے عوام کے حقوق کے ساتھ ایک بڑی تحریف اور ناقابل معافی زیادتی۔ اور یہیں سے کہا جا سکتا ہے کہ جس قدر حکومت کے اصل وجود پر توجہ ضروری ہے، اسی قدر اس کی نوعیت پر بھی توجہ و اہتمام ضروری ہے اور عوام کے لیے یہ بات واضح کی جائے کہ یہ حق انہیں حاصل ہے، جیسا کہ شرع انور کا قطعی حکم بھی یہی ہے، چنانچہ اللہ تعالی فرماتا ہے: إِنَّ اللَّهَ يأْمركُم أَنْ تؤَدُّوا الْأَمَانات إِلَىٰ أَهلها وإِذَا حكَمتم بين النَّاسِ أَنْ تَحْكُموا بِالْعدلِ إِنَّ اللَّهَ نعمَّا يعظُكُم به إِنَّ اللَّهَ كَانَ سميعا بصيرا (نساء58)

"بے شک اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کے حوالے کرو اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ فیصلہ کرو۔بے شک اللہ تمہیں بہتر نصیحت فرماتا ہے۔ بے شک اللہ سننے والا، دیکھنے والا ہے۔"

روایات میں آیا ہے کہ اس آیت میں امانت سے مراد امامت و خلافت ہے،جیسا کہ پچھلی آیات میں عظیم بادشاہت کا ذکر ہے جو آل ابراہیم کو عطا ہوئی اور جس کی تفسیر وجوبِ اطاعت سے کی گئی ہے۔ امام باقر(ع) نے فرمایا" :یہ حکام ہیں اے زرارہ "! مخاطب حکام ہیں کہ وہ عدل کے ساتھ حکم کریں۔ نیز زرارہ سے منقول ہے کہ امانت سے مراد ولایت ہے اور اس کے اہل آل محمد(ص) ہیں۔ طبرسی نے اسے آیت میں دوسرا احتمال قرار دیا ہے اور تین احتمالات میں سے اسی کی تائید کی ہے(طبرسی،1379 ھ، ج3، ص380؛ بحرانی، بی تا، ج4، ص384-385؛ طباطبائی،1393 ھ، ج4، ص234؛ طوسی، 63ھ، ج6، ص3۔) گذشتہ اور آئندہ آیات کا سیاق اس بیان شدہ حقیقت کی تائید کرتا ہے۔

حاکموں کی اہلیت کا بنیادی معیار وہ علمیت ہے جو حاکم کی جہالت سے عوام کو نقصان پہنچنے سے روکے اور وہ نفسانی پاکیزگی ہے جو حقوق عوام پر دست درازی سے باز رکھے،چنانچہ امام محمد باقر(ع) رسول خدا(ص) سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا" :لا تَصلُح الْإِمامةُ إِلَّا لرجلٍ فيه ثَلَاثُ خصالٍ :ورعٌ يحجزه عن معاصي اللَّه، و حلْمٌ يملك به غَضَبه، و حسن الْولَاية علَى من ولِي حتَّى يكُونَ لَهم كَالْوالد الرَّحيم (کلینی، بی تا، ج1، ص407)۔

"امامت کسی شخص کے لیے مناسب نہیں ہے مگر اس میں تین صفات ہوں: پہلی، پرہیزگاری جو اسے اللہ کی نافرمانیوں سے روکے؛ دوسری، حلم و بردباری جس سے وہ اپنے غصے پر قابو رکھے؛ تیسری، ان لوگوں پر جن کی وہ ولایت رکھتا ہے، احسن طریقے سے حکمرانی کرے یہاں تک کہ ان کے لیے رحمت کرنے والے باپ کی مانند ہو جائے۔"

صالح اور شائستہ حکومت وہ ہے جس میں حاکم، علم و عمل کے مراحل طے کر کے ان صفات کا حامل ہو جن کے فقدان سے عوام متاثر ہوں، اور وہ اہداف کی پیروی کرے جو عوام کی مشکلات کے حل کرنے والے ہوں، اور ایسے طریقے اختیار کرے جو عوام کے لیے کم سے کم قیمت پر سب سے زیادہ فائدہ دے۔ اس موضوع پر میں نے ایک علیحدہ مقالے میں تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ اس مقالے میں جو چیز زیر بحث ہے، وہ عدالت کے تحقق میں سے ایک اہم اسٹریٹیجک شرط ہے جس پر کم توجہ دی جاتی ہے، اور وہ ہے عوام کی استطاعت کا حکومت کے فیصلوں، پالیسیوں، خواہشات اور توقعات کے مقابلے میں لحاظ۔ کیونکہ یہ درست ہے کہ عوام اور حکومت کے درمیان باہمی حقوق ہیں اور حکومت کی طرف سے عوام کو دی جانے والی خدمات کے بدلے میں ان سے خواہشات و توقعات بھی ہیں، لیکن کبھی یہ خواہشات و توقعات اس قدر وسیع، پھیلے ہوئے اور طاقت فرسا ہوتے ہیں کہ حقیقتاً عوام خود کو انہیں پورا کرنے کے قابل نہیں پاتے اور مختلف طریقوں سے ان کے مقابلے میں موقف اختیار کرتے ہیں۔ احتجاج کی مختلف اقسام، خواہ وہ قولی ہوں یا عملی، کم کاری، دھوکہ دہی اور کبھی سرکاری اموال کی اختلاسی، اس قسم کی ناانصافی کے خلاف انہی ردعملوں کا حصہ ہیں۔ اور بغاوت اور قتل بھی اس کے دوسرے ردعمل کی قسم ہو سکتے ہیں۔ اور ہجرت، فرار اور ان ممالک میں پناہ لینا جن میں یہ مسئلہ کم ہے، اس روش کے دیگر نتائج ہیں، چنانچہ امام حق و ہدایت حضرت امیرالمؤمنین) ع (فرماتے ہیں" : فَإِنَّ الْعَسْفَ يَعُودُ بِالْجَلَاءِ وَالْحَيْفَ يَدْعُو إِلَى السَّيْفِ'(نہج البلاغہ، خط476)۔" بے تدبیری اور فیصلہ سازی میں انحراف لوگوں کو بے گھر ہونے اور اپنے وطن چھوڑنے پر مجبور کرتی ہے اور ظلم و ستم تلوار (یعنی مسلح بغاوت) کی طرف بلاتا ہے۔"

لہٰذا، چونکہ عدالت، اسلامی سیاسی فکر کے مطابق حکومت کا پہلا ہدف ہے اور کسی سیاسی نظام کی اسلامیّت کا سب سے اہم معیار ہے، اور عدالت کی تعریف عوام کے حقوق ان تک پہنچانے اور ظلم کو دور کرنے کے طور پر کی گئی ہے، اس لیے اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ عوام کی استطاعت کا لحاظ بھی ان کے حقوق میں شامل ہے، تو صرف وہی حکومت حکومتِ عدل اور اس کے حاکم حکومت کی اہلیت کے حامل قرار پائیں گے جو اس حق کو دیگر حقوق عوام کے ہمراہ ملحوظ رکھیں۔ استطاعت کیا ہے؟ طاقت سے زیادہ کیا چیز ہے؟ استطاعت کے لحاظ کی ضرورت اور اس کے دلائل کیا ہیں؟ اور کن موارد سے اس قاعدے سے خارج ہوا جا سکتا ہے؟ یہ وہ مسائل ہیں جن کی وضاحت اور ان کے مستندات کے ذکر کی اس مقالے میں کوشش کی گئی ہے۔

عدالت: لغوی اور اصطلاحی اعتبار سے

ا۔ لغت میں: عدالت کے مادہ" عدل "کو علماء لغت نے" جور "کے مقابل قرار دیا ہے۔ اور چونکہ جور کا مطلب میلان اور درمیانی حد سے انحراف ہے، اس لیے عدل کا مطلب استقامت اور درمیانی حد کا لحاظ ہوگا۔ اور ہر چیز میں درمیانی حد سے مراد وہ حالت ہے جو اس چیز کی شائستگی کے مطابق ہو۔ اسی لیے کہا گیا ہے: ہر چیز جو اپنی شائستہ حد سے باہر نہ ہو، عدل کے مطابق ہے، خواہ وہ چیز حکم ہو یا چیزوں کو ان کے مفید ہونے کے لیے متعین کردہ موقع پر رکھنا ہو(ابن منظور، 2005ء، ج11، ص430؛ فراہیدی،1425 ھ، ج2، ص1154؛ شرتونی،1392 ھ، ج3، ص61)۔ کبھی اسے ظلم کے مقابل میں قرار دیا جاتا ہے اور ظلم کو بھی جور کے مشابہ معنی میں لیا جاتا ہے اور غیر شائستہ مقام پر قرار پانے کے طور پر تعبیر کیا جاتا ہے، اور عربی مثال" مَنِ استَرعَی الذّئبَ فَقَدْ ظَلَم) "جس نے بھیڑیے کو چرواہا بنایا اس نے ظلم کیا۔ اس صورت میں بھی عدل کا مطلب استحقاق کا لحاظ ہے (شرتونی، ایضاً، ص444)۔ نیز یہ کہ ہر کام یا ہر چیز کے مناسب وقت و مقام کا لحاظ نہ کرنا بھی ظلم قرار دیا گیا ہے، اور ہر چیز کی مطلوبہ حد سے کمی کو ظلم اور اس کے مقابل کو عدل قرار دیا گیا ہے، اور ہر چیز کی حد سے تجاوز، اعتدال سے میلان، لوگوں کو ان کے حقوق سے محروم کرنا، زمین میں ناہمواری پیدا کرنا، نامناسب جگہ پر کنواں کھودنا، سب ظلم کہلاتے ہیں، یہ سب متقابل الفاظ عدل و ظلم و جور کے اصل معنی کی طرف پلٹائے جا سکتے ہیں، جو شائستگی، بائستگی اور برازندگی کے لحاظ یا عدم لحاظ ہے۔

اور یہ کہ اسی مادہ سے لفظ" ظلمت "شدت تاریکی کے لیے استعمال ہوتا ہے(شرتونی، ایضاً، ص444)۔ وہ بھی اسی اصل معنی کی طرف پلٹایا جا سکتا ہے کیونکہ چیزوں کا نہ دکھائی دینا بھی خود ان کی شائستگی اور مطلوبہ حد سے عدم مطابقت کی ایک قسم ہے۔ اور شاید اس استعمال کی وجہ یہی ہو۔ ورنہ ممکن ہے لفظ" ظلم "دو معانی میں مشترک لفظی ہو اور دونوں معانی کے درمیان کوئی مناسبت نہ ہو(ابن فارس،1429 ھ، ص617؛ راغب اصفہانی،1362 ھ، ص316)۔ چنانچہ عرب کہتا ہے" :لَقِيتُهُ فِي أَدْنَى ظُلْمٍ أَو ذِي ظُلْمَة "یعنی پہلی چیز جو نظر کو روک دے۔ اور" أَدْنَى ظُلْم "اس شخص کے لیے بولا جاتا ہے جو بہت قریب ہو، گویا وہ دیکھنے میں مانع بن رہا ہو۔ علامہ مصطفوی نے بہت سے علماء لغت کے برخلاف" ظلمت "کو" ظلم "کی طرف پلٹایا ہے اور چونکہ وہ ظلم کی اصل، خداوند یا اس کے بندوں کے حقوق کو ضائع کرنے کے طور پر سمجھتے ہیں، لہٰذا ظلمت بھی انہی مظالم میں سے ایک کا طبیعت میں ظہور ہے۔ کیونکہ عالم وجود اور طبیعت میں اصل چیز نور کا ظہور اور اس کا پھیلاؤ و انتشار ہے اور ہر چیز دیکھے جانے کی لائق ہے، کیونکہ وجود کی حقیقت نور ہے اور یہ نور مراتب رکھتا ہے، مطلق نورانیت سے لے کر عالم مادہ تک جس کی کمیوں اور قیدوں سے گھیرا ہوا ہے۔ پس جب نور درمیان میں نہ ہو تو چیزوں کا حق ضائع ہو جاتا ہے اور وہ ظلم و ظلمت کا شکار ہوتی ہیں اور طبیعت میں ظلم کا ظہور ظلمت کے ساتھ

تعبیر کیا جاتا ہے (مصطفوی،1442 ھ، ج7، ص209)۔

لہٰذا، اصل معنی کی طرف رجوع کرتے ہوئے، یہ معنی بھی لفظ" ظلم "کا نیا معنی نہیں ہو سکتا، بلکہ مصداق کا بیان یا جری و تطبیق کے باب سے ہے، نہ کہ نیا معنی و مفہوم۔ نیز یہ کہ جن موارد میں لوگوں(خواہ شخص ہو یا چیز)کی رضامندی ہو، اسے عدل کہا جاتا ہے، اور طریقے کو بھی عدل کہا جاتا ہے، یہ سب پہلے معنی) شائستگی و برازندگی کا حصول (کی طرف پلٹائے جا سکتے ہیں اور لفظ کے لیے کوئی مستقل معنی نہیں ہیں (ابن منظور،2005 ء، ج11، ص430؛ فراہیدی،1425 ھ، ج2، ص1154،مصطفوی،1442 ھ، ج7، ص208)۔

ا۔کبھی عدل کا استعمال موازنہ اور برابری کے معنی میں ہوتا ہے اور اس سے تعبیر استواء اور استقامت کی جاتی ہے (قرشی، 1367ھ، ج4، ص301) اور دیگر معانی اسی کی طرف پلٹائے جاتے ہیں۔ بعض نے" عدل"۔ کسر عین کے ساتھ۔کو برابری و موازنہ کے معنی میں لیا ہے، بخلاف" عدل"۔فتح عین کے ساتھ۔ کے جسے شائستگی کے معنی میں لیا جاتا ہے۔ اور عبارت" وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ "(سورہ انعام150)میں" یعدلون "کو خدا کے لیے(اگرچہ موہوم)برابر ٹھہرانے کے معنی میں لیا گیا ہے (راغبؔ اصفہانؔی،1362 ھ، ص325)۔ اور خدا کی افعال کو غیر کی طرف منسوب کرنا، جو" یعدلون " کی تفسیر میں ذکر ہوا ہے، اس کا کوئی دوسرا مستقل معنی نہیں ہے، کیونکہ یہی خدا کے لیے برابر ٹھہرانے کے ثمرات و نتائج میں سے ہے۔ اور شرک کو بھی جو" یعدلون"سورہ انعام، آیت 150کے معنی میں لایا گیا ہے، برابر ٹھہرانے کی طرف پلٹایا جا سکتا ہے، شاید عین وہی ہے۔ اور قرآنی تعبیر" لَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ"(سورہ البقرہ48) اسی معنی سے ہے، یعنی قیامت کے دن کوئی عوض یا فدیہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ لیکن یہ کہ عَبارت" یعدلون "کو اعراض اور عدول۔پھر جانے۔ کے معنی میں لیا جائے، صحیح اور قابل دفاع نہیں لگتا، جیسا کہ بعد میں بیان ہوگا کہ اعراض کا معنی حرف" عن "کے تقدیر سے حاصل ہوتا ہے جو عدم استقامت کی دلیل ہے جو اعراض اور انصراف کہلاتا ہے۔

ا۔کبھی عدل کو عدول کرنے، میلان کرنے اور راستے یا معمول سے نکل جانے کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے" :العَدْلُ :أَنْ تَعْدِلَ الشَّيءَ عن وَجْهِه "یعنی عدل یہ ہے کہ تو کسی چیز کو اس کے وجہ اور طبعی تقاضے سے باہر نکال دے اور اسے کسی اورَ طرف یا کام کی طَرَف پھیر دے (ابن منظور،2005 ء، ج11، ص430)۔ اور جیسا کہ اشارہ کیا گیا، یہ معنی پچھلے معانی سے مستقل اور مختلف نہیں لگتا، بلکہ محذوف حرف کی وجہ سے ہے جس نے اس تقابل معنوی کو پیدا کیا ہے اور یہاں محذوف حرف حرف" عن "ہے جس نے عدل کے لیے میلان اور انحراف کا بار پیدا کیا ہے۔ اس طرح لفظ عدل کے پچھلے دو معانی کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں ہے۔

بعض محققین نے" عدل"۔فتحہ کے ساتھ۔ کو بصیرت کے ذریعے قابل درک شائستگی کے لحاظ کے معنی میں لیا ہے اور "عدل"۔کسرہ کے ساتھ۔ کو بصارت کے ذریعے قابل درک شائستگی کے معنی میں لیا ہے۔ نیز مکلفات میں مساوات کو عدل کے معنی میں شمار کیا ہے جو لگتا ہے کہ پچھلے دو معانی میں سے ہر ایک کی طرف پلٹایا جا سکتا ہے(راغب اصفہانی، 1362ھ، ص325)۔

قسط :لغت اور اصطلاح میں

اسلامی متون و مصادر میں ان الفاظ میں سے ایک جو تھوڑے سے فرق کے ساتھ عدل کا مفہوم ادا کرتا ہے، لفظ" قسط" ہے جو اپنے ثلاثی استعمال میں عدل اور جور دونوں کے معنی میں آتا ہے۔ کیونکہ راغب اصفہانی کے مطابق قسط کا مطلب حصہ لینا ہے، اگر اپنا حصہ لے تو عدل ہے اور اگر دوسروں کا حصہ لے تو ظلم شمار ہوتا ہے اور اسی راستے سے جور میں شمار ہوتا ہے۔ اور البتہ ابن فارس" قسط"۔فتحہ کے ساتھ۔کو جور اور" قسط"۔کسرہ کے ساتھ۔ کو عدل قرار دیتے ہیں (مصطفوی،1442ھ، ج9، ص285؛ ابن فارس،1429ھ، ص403؛ راغب اصفہانی،1362ھ، ص403)۔لیکن افعال کے باب میں استعمال میں یہ صرف عدل کے معنی میں آتا ہے، کیونکہ اس میں ہمیشہ حصہ دینے کا معنی پایا جاتا ہے۔ خود یہ بھی کبھی عدل کے مساوی معنی میں آتا ہے اور کبھی حصہ، نصیب، مقدار اور تقسیم کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے (ابن منظور،2005ء، ج10، ص501؛ فراہیدی،1425ھ، ج5، ص130)۔اور یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ قسط کا معنی عدل سے زیادہ ایجابی ہے، کیونکہ عدل زیادہ تر استحقاق سے متعلق ہے، خیر و شر دونوں کو شامل ہے، جبکہ قسط میں عموماً خیر میں استحقاق ہوتا ہے اور حظ، نصیب اور اجر و پاداش زیر بحث ہوتا ہے(راغب اصفہانی،1362ھ، ص403؛ مصطفوی،1442ھ، ج9، ص285)۔شاید اسی راستے سے بعض محققین قسط کو ظہور و بروز پانے والی، محقق ہونے والی اور جامہ عمل پہن چکی عدل تصور کرتے ہیں، چنانچہ بعض آیات میں اس دعوے کی شہادت پائی جا سکتی ہے، جہاں ارشاد ہوتا ہے :فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ(سورہ حجرات9)،پس اگردو گروہ مومنین جو آپس میں لڑ رہے ہیں (باز آجائیں تو ان کے درمیان عدل کے ساتھ صلح کراؤ اورانصاف سے کام لو، بے شک اللہ انصاف کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔"قسط کا حکم عدل کے حکم کے بعد، عدل اور قسط کے درمیان فرق اور قسط کے عدل پر مترتب ہونے کی نازک اشارہ ہے۔ اس طرح کہ ہر ایک از متخاصمین عدل کے ذریعے اپنے حق کو پہچان لے اور قسط کے ذریعے اپنے حق تک پہنچ جائے۔ اور قسط عدل کا عملی نتیجہ ہے(مصطفوی،1442ھ، ج9، ص287)۔ اور اسی وجہ سے بعض نے عدالت کو فیصلہ سازی میں کردار ادا کرنے والی اور قسط کو حقوق اور ان کی بحالی سے متعلق قرار دیا ہے۔ اور اپنی بات کی دلیل وہ حدیث قرار دیتے ہیں جو فرماتی ہے" :إِذَا حكموا عَدَلُوا، وإِذَا قسموا أَقْسَطُوا "(ثعالبی،1418ھ،

ص70)" جب فیصلہ کریں تو عدل کریں اور جب تقسیم کریں تو انصاف سے کام لیں۔"

بیان کردہ توضیحات کی روشنی میں، اگرچہ قسط عدل کا نتیجہ ہے اور قرآن میں اس پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے، لیکن قسط کی بنیاد عدل ہے اور عدل کے بغیر قسط تک نہیں پہنچا جا سکتا۔ اور ساتھ ہی قسط کے بغیر عدل کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہے، اور شاید قسط کے بغیر عدل کو عدل ہی نہ کہا جائے۔ اسی وجہ سے ہم عدل کو اپنی گفتگو کا محور قرار دیتے ہیں، نہ کہ قسط کو۔ اور ظاہر ہے کہ ہمارا مقصد وہ عدل ہے جو قسط پر منتہی ہو اور عوام کے حقوق ان تک پہنچائے۔ نیز عرف عام میں بھی عدل زیادہ معروف ہے، اس لیے اسے بحث کا محور بنانا مناسب ہے۔

عدالت :اصطلاحی اعتبار سے

اصطلاحی تعریف میں عدالت کی کبھی لغوی معنی کے مشابہ تعریف کی گئی ہے اور اس سے برابری، موازنہ، استواء اور استقامت کی تعبیر کی گئی ہے (شیخ طوسی،1351 ھ، ص217؛ کرکی،1408 ھ، ج2، ص372؛ ابن ادریس حلی، 1410ھ، ج2، ص117؛ بحرانی، بی تا، ج10، ص13؛ حسینی العاملی،1419 ھ، ج6، ص67؛ اردبیلی،1403 ھ، ص312؛ انصاری،1430 ھ، ج5، ص379؛ قرشی،1367 ھ، ج4، ص301)۔ اور اس قسم کی تعریف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عدالت کی کوئی اصطلاحی معنی نہیں ہے اور یہ ہمیشہ اپنے لغوی معنی میں استعمال ہوتی ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے اور ہمیشہ اس لفظ پر لغوی معنی کے مطابق توجہ نہیں دی جاتی، بلکہ اس لفظ کے تین فقہی و کلاسیکی اصطلاحات اسلامی علوم میں رائج ہیں جنہیں ذیل میں بیان کرتے ہیں:

ا۔عدل بطور نفسیاتی و اخلاقی صفت (ذاتی صفت)

عدل و عدالت کی اصطلاحات میں سے ایک،جو عموماً فقہ و اخلاق میں زیر بحث آتی ہے، عدالت بطور نفسیاتی صفت ہے جس کی علم اخلاق و فقہ میں تعریفیں ہیں۔ علم اخلاق میں، نفسانی صفات کے چار متقابل گروہوں میں اعتدال، عدالت کی صفت کے انسان میں تکمیل کا باعث بنتا ہے۔ اسی عمل کو کبھی حکمت عملی بھی کہا جاتا ہے۔ یہ حکمت، یا دوسرے لفظوں میں عدالت، درمیانی حد اور تناسب ہے، نہ کہ مساوات، جس میں افراط و تفریط سے اجتناب کیا جاتا ہے اور نفس میں ملکہ اعتدال راسخ ہو جاتا ہے۔ ارسطو نے شجاعت کو تہور (بے باکی)اور جبن کے درمیان درمیانی حد قرار دیا ہے، اور عفت کو شہوت (خواہشات میں افراط)اور خمول(بے حسی)کے درمیان درمیانی حد، اور حکمت کو جربزہ (تیزی) اور جہل و بلاہت(کند ذہنی) کے درمیان درمیانی حد قرار دیا ہے۔ اور نفس انسانی میں دوہری نفسی نسبتوں کے دیگر حلقوں کے تکمیل کے ساتھ اسے عادل یا حکیم کہا جا سکتا ہے اور اس کی وجود میں فضائل کی تکمیل تصور کی جا سکتی ہے۔ اور دوسری طرف ان نسبتوں کے افراطی و تفریطی پہلو ہیں جو انسان کی شقاوت و بدبختی کا باعث بنتے ہیں (فروغی،1344 ھ، ج1، ص45-44)۔ علماء

اخلاق عموماً قدیم یونانی حکماء کے زیر اثر اسی تصور عدالت و حکمت عملی کو اختیار کرتے اور دینی متون سے اس پر شواہد پیش کرتے اور اس کی تکمیل میں کوشش کرتے رہے ہیں (ذراقی، بی تا، ص51)۔

لیکن فقہاء نے زیر بحث عدالت کو ایک شرعی اصطلاح قرار دیا ہے۔(صاحب جواہر،1365 ھ، ج13، ص280؛ شیخ طوسی، 1351ھ، ص217، ابن ادریس،1410 ھ، ج2، ص117)۔ جو شرعی احکام یعنی واجبات کی بجا آوری اور محرمات سے پرہیز اور امور خلاف مروت سے اجتناب کی مکمل التزام پر مشتمل ہے۔ خواہ یہ نفس میں کوئی راسخ ملکہ سے حاصل ہو جو نتیجتاً ایمان کے باعث انسان مؤمن کے نفس میں پیدا ہوئی ہو، یا صرف عملی التزام کو کافی سمجھا جائے اور ملکہ کی ضرورت نہ ہو، چنانچہ مرحوم مفید فرماتے ہیں" :عدالت یہ ہے کہ شخص دین اور مروت میں معروف ہو اور محرمات سے اجتناب کرتا ہو "(مفید، المقنعہ،1410 ھ، کتاب القضاء والشھادۃ، ص735)۔اس اصطلاح کے مطابق عدل کا مقابل فاسق ہے، نہ کہ ظالم، اگرچہ فاسق بھی شرعی ادبیات کے اعتبار سے ظلم کی ایک شاخ ہے، لیکن اس اصطلاح میں عدالت کا مقابل وہی فسق اور عبودیت و بندگی کے راستے سے خارج ہونا ہے۔ شیخ طوسی عدالت کو، جو شہادت کی قبولیت کی شرط ہے، اس طور پر تعریف کرتے ہیں کہ شخص عادل ہو دین و مروت اور احکام میں (طوسی،1351 ھ، ص217)۔اور محقق کرکی عدالت کو اس طور پر تعریف کرتے ہیں" : نفس میں ایک ایسی استواری کی کیفیت جو تقوی) کبائر کو ترک کرنا اور صغائر پر اصرار نہ کرنا (اور مروت) ایسے اعمال کو ترک کرنا جو نفس کی پستی پر دلالت کریں (کی التزام کا باعث بنے "(کرکی،1408 ھ، ج2، ص372)۔اور مجموعی طور پر متقدمین و متأخرین کے تمام اقوال کو عدالت کی تعریف میں تین نظریات میں خلاصہ کیا جا سکتا ہے :پہلا یہ کہ عدالت وہی اسلام و ایمان ظاہری ہے، شیخ مفید اور شیخ طوسی نے اپنی بعض کتب میں اور علامہ نے اپنی بعض تصنیفات میں اس تعریف کی طرف داری کی ہے (الحسینی العاملی،1434 ھ، ج8)

2۔علم کلام کی اصطلاح میں عدالت

اہل سنت کے اشاعرہ اور معتزلہ کو"عدلیہ "بھی کہا جاتا ہے۔ اور اس نامگذاری کی وجہ خدا کی صفات کے بحث میں ان کا وہ نظریہ ہے جس کی بنیاد پر حسن و قبح عقلی کو قبول کیا جاتا ہے اور خدا کی طرف سے ہر قبیح چیز کے صدور کو محال سمجھا جاتا ہے۔ اور ان کے مقابل میں اشاعرہ ہیں جو حسن و قبح کو شرع کے تابع سمجھتے ہیں اور خدا کو ہر ارادہ و اختیار میں مختار اور صاحب حق قرار دیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جو کچھ اس سے صادر ہو وہ عین حق ہے اور خدا کے لیے قبح کا کوئی تصور نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر وہ مؤمن صالح کو دوزخ میں ڈال دے اور کافر کو جنت میں داخل کرے تو اس عمل کو خدا کے لیے قبیح نہیں قرار دیا جا سکتا(لاحضی،1372 ھ، ص344؛ خواجہ نصیر،1376 ھ، ص421؛ علامہ حلی،1376 ھ، ص421؛ سبحانی،1409 ھ، ج1، ص231-248) عدالت کی یہ اصطلاح علم کلام و عقائد میں زیر بحث آتی ہے اور یہ

عدل خدا سے متعلق ہے اور ہمارے بحث کے دائرے سے باہر ہے، لہٰذا اس میں تفصیلی بحث سے صرف نظر کرتے ہیں۔

۳۔ لوگوں کے ساتھ معاملات میں عدالت

عدالت کی تیسری اصطلاح،اگرچہ اس کے پہلے معنی (جو ذاتی خصائل سے متعلق ہے)سے مربوط ہے اور اس کے آثار و نتائج میں سے ایک ہے اور اس کے بغیر محقق نہیں ہو سکتی، لیکن ایک مستقل معنی رکھتی ہے اور ذاتی عدالت اس کے لیے ضروری شرط ہے، لیکن اس معنی کے لیے اس کا وجود ہی کافی نہیں ہے۔ کیونکہ انسان اپنے تعلق کو خدا کے ساتھ اس طرح مرتب کر سکتا ہے کہ اس سے کوئی حرام بلکہ مکروہ بھی صادر نہ ہو اور کوئی واجب بلکہ مستحب بھی ترک نہ ہو، لیکن عدالت بمعنی آخر میں ہر گز منصف عدل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ عوام کے حقوق اور ان کی اہلیتوں کو پہچاننا ایک عظیم علم کا متقاضی ہے جس کی کم از کم شرط کامل فقاہت ہے۔ لہٰذا ذاتی عدالت اس عدالت کے امکان کی حتمی شرط ہے اور نفس کی اس اعلیٰ سطح پر حفاظت کہ شیطان اور نفس کے وسوسے اسے متزلزل نہ کریں، اس اصطلاح عدالت کی قطعی شرط ہے۔ اور صلاحیت، درایت، عقلی و روحی قوت اور سیاسی تدبیر، جس کی بنیاد پر تشخیص دی گئی چیزوں کو عملی جامہ پہنایا جا سکے، اس عدالت کی شرط ہے۔ یہی عدالت ہماری گفتگو کا موضوع ہے جو ذاتی عدالت سے بالاتر ہے۔ قرآنی و روائی احکام کا بیشتر حصہ عدالت اور حکمرانی سے متعلق اسی اصطلاح سے متعلق ہے، کیونکہ عموماً دوسروں کے ساتھ عدالت کا حکم دیا گیا ہے۔ اور جہاں خدا فرماتا ہے« :إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُم بِالْعَدْلِ »یا فرماتا ہے« :لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ »یا فرماتا ہے« :اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ »تو اس کا نظر عدالت بمعنی دوسروں کے حقوق کے لحاظ پر ہے۔ اور جب عدالت بمعنی ذاتی اس کا نظر ہوتا ہے تو تعبیر« اتَّقُوا اللَّهَ»(خدا سے ڈرو) کے ساتھ گفتگو کرتا ہے۔ اور جب ظالم حاکم کی بات ہوتی ہے تو اس معنی میں عدالت کا فقدان مراد ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کے حقوق و شائستگیوں کا لحاظ نہیں کرتا۔ لیکن جب جائر حکومت یا حاکم کی بات ہوتی ہے تو اس میں ہر قسم کے انحراف کو شامل ہے، خواہ وہ ایمان و تقویٰ جیسی ذاتی صلاحیتوں سے محروم ہو، یا عوام کے حقوق سے جاہل ہو، یا عالم ہو لیکن لحاظ نہ کرے، یا اس کی حکومتی روش الٰہی حکومتی معیارات کے مطابق نہ ہو، سب حکومت جور کے دائرے میں آتے ہیں۔

عوام کی استطاعت :لغت و اصطلاح میں

"توان"(طاقت)اور" توانستن"(قدرت رکھنا)کسی کام کے کرنے پر قادر ہونے، قدرت رکھنے، طاقت رکھنے، مقدور ہونے اور ممکن ہونے کے مترادف ہیں (دہخدا،1385 ھ؛ معین،1386 ھ)۔ اور عربی میں یہ طاقت، وسع، قدرت، مکنت اور استطاعت کے مترادف ہے۔" طاقت "مادہ" طوق "سے لیا گیا ہے جو اصل میں اس مقدار کا نام ہے جسے انسان مشکل و مشقت کے ساتھ انجام دے سکتا ہے اور اس کی تشبیہ اس طوق سے دی گئی ہے جو گردن میں ڈالا جاتا ہے(فراہیدی،

1435ھ، ج2، ص1102؛ ابن فارس،1429 ھ، ص604؛ فیومی،1313 ھ، ص286) اور قرآنی دعا« **ولاَ تُحَمِّلْنَا ما لاَ طَاقَةَ لَنَا بِه**»(سورہ بقرہ، 286)اور ہم پر وہ بار نہ ڈال جس کی ہم میں طاقت نہیں ”میں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جس چیز پر ہماری قدرت نہیں ہے اسے ہم پر نہ ڈالو، بلکہ مراد یہ ہے کہ جو چیز ہمارے لیے سخت ہے اسے ہم پر نہ ڈالو۔ کیونکہ غیر مقدور کا تحمیل قبیح ہے، لیکن سخت چیز کا تحمیل ممکن ہے اور قبیح بھی نہیں ہے، لیکن لطف و کرم سے خالی ہے، چنانچہ خدا کے کلام میں جہاں وہ بنی اسرائیل کا قول نقل کرتا ہے کہ انہوں نے کہا« :**لاَ طَاقَةَ لَنَا الْيومَ بِجَالُوتَ**» (سورہ بقرہ، 249)مراد کام کی سختی تھی نہ کہ عقلی عدم امکان۔ اور البتہ کبھی نفی طاقت سے مراد نفی قدرت ہوتی ہے(راغب اصفہانی،1362 ھ، ص312) جیسے جہاں فرمایا« :**وعَلَى الذين يُطيقُونَهُ فدْيَةٌ طَعَامُ مسْكين** »(سورہ بقرہ، 184) بعض نے طاقت اور قدرت کو مترادف قرار دیا ہے اور البتہ مشقت کے ساتھ انجام دینے کا بھی دعویٰ کیا ہے (قرشی، 1367ھ، ج4، ص253)

علامہ طباطبائی” اطاقہ “کو کسی کام میں پوری قوت صرف کرنے کے معنی میں لیتے ہیں جسے وہ مشقت سے تعبیر کرتے ہیں (طباطبائی،1393 ھ، ج2، ص11) رشید رضا” اطاقہ “کو کسی عمل کی طاقت کی نچلی ترین حد و درجہ قرار دیتے ہیں جہاں اس عمل کا تحمل طاقت فرسا ہو (رشید رضا،1415 ھ)۔ علامہ مصطفوی اس لفظ کی اصل کو گھیرے میں لینا اور گردن یا کسی دوسری جگہ کے گرد لپٹ جانا قرار دیتے ہیں جو پابندی کا باعث ہو، خواہ محسوس ہو جیسے ہار یا کبوتر کا طوق، یا معقول ہو جیسے کسی امر کی التزام انسان کے لیے محدودیت پیدا کرے اور گردن گیر بن جائے۔ اور چونکہ یہ کام محدودیت، مجبوری اور تحمل کو جنم دیتا ہے، اس لیے لفظ” طاقت “یہ معنی اختیار کر لیتا ہے۔ اور طاقت کا انکار، قدرت کے انکار کے معنی میں نہیں ہے، کیونکہ قدرت کے فقدان میں بنیادی طور پر کوئی تکلیف نہیں ہے، کیونکہ قبیح کا خدا کی طرف سے صدور محال ہے، لیکن” اطاقہ “کے ساتھ تکلیف کا تصور ممکن ہے جو مشقت و صعوبت کے ساتھ ہوگی(مصطفوی،1442 ھ، ج7، ص174)۔

بیان کردہ باتوں کی بنیاد پر طاقت اور قدرت کے درمیان فرق بھی واضح ہو گیا، کیونکہ قدرت عقلی قوت ہے جس کے نہ ہونے پر تکلیف قبیح ہوگی اور طبعاً خدا کے لیے محال ہے۔ لیکن طاقت کا فقدان، عرفی قوت کا نہ ہونا ہے جس کے نہ ہونے پر مشقت و عسر و حرج لازم آئے گا۔ اور جہاں طاقت نہیں ہے، وہاں عقلی قدرت موجود ہے اور تکلیف قبیح نہیں ہے، لیکن کام میں کوئی سہولت نہیں ہے اور صعوبت و مشقت موجود ہے۔ اور یہیں سے ہم دعا کرتے ہیں کہ ایسی تکلیف ہم پر لازم نہ کی جائے۔

عسر و حرج :لغت و اصطلاح میں

"عسر "لغت میں سخت، صعوبت اور شدت کے معنی میں ہے اور اس کا مقابل" یسر "(آسانی)ہے۔ کبھی اسے مخالفت کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ کبھی اسے تنگدستی کے لیے بھی بولا جاتا ہے اور قرض میں بھی استعمال ہوتا ہے جو مصداق کا بیان ہے نہ کہ مفہوم۔ اور لفظ" اعسار "میں عسر کے فاعل پر قیام کا لحاظ کیا جاتا ہے (فیومی،1313 ھ، ص320؛ ابن فارس،1429 ھ، ص747؛ فراہیدی،1435 ھ، ج2، ص1196؛ ابن منظور،2005 ء، ج10، ص144؛ راغب اصفہانی،1362 ھ، ص334؛ طریحی،1386 ھ، ج3، ص401؛ مصطفوی،1442 ھ، ج8، ص152)۔

"حرج "لغت میں تنگی، عدم گشایش اور نہ کھلنے کے معنی میں ہے۔ کبھی اسے اثم (گناہ)کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اور کسرہ کے ساتھ اسے کتے کے بچہ دانے کے لیے بولا جاتا ہے۔ اصل میں کسی چیز کے اجتماع کو جو تنگی کا باعث ہو حرج کہتے ہیں۔ مردوں کے تابوت کو بھی حرج کہا جاتا ہے۔ تحریم، حیرت اور اضطراب بھی اس معنی کے مصادیق میں شمار ہوئے ہیں۔ علامہ مصطفوی اس کی اصل معنی" ضغط معنویہ "(معنوی دباؤ)قرار دیتے ہیں جس کا مطلب باطنی فشار، شدت و سختی ہے جو تکلف، مجبوری، تحمیل و اجباری کی وجہ سے پیدا ہو۔ صرف حرج اور ضغط میں فرق یہ ہے کہ حرج محسوس باطنی حس سے اور ضغط محسوس ظاہری حس سے متعلق ہے (فراہیدی،1435 ھ، ج1، ص363؛ ابن فارس، 1429ھ، ص240؛ راغب اصفہانی،1362 ھ، ص112؛ مصطفوی،1442 ھ، ج2، ص220)۔

عسر و حرج :اصطلاحی اعتبار سے

اگرچہ الفاظ عسر و حرج کی کوئی مخصوص شرعی اصطلاح نہیں ہے اور وہ اپنے لغوی معنی میں ہی استعمال ہوتے ہیں، لیکن ہمارے پاس فقہی قواعد میں سے ایک اہم اور معروف قاعدہ ہے جس کا نام" قاعدہ نفی عسر و حرج "ہے، جس کی ایک شرعی اصطلاح بھی ہے اور یہ الٰہی شریعت اسلام کے اہم ترین آوردہ ھا اور اموزہ ھا میں شمار ہوتے ہیں۔ فقہاء امامیہ اس قاعدہ کی اس طرح تعریف کرتے ہیں" : قاعدہ نفی عسر و حرج یہ ہے کہ ایسے حکم کو اٹھا لیا جائے جو مکلفین کے لیے حرج و تنگی کا باعث ہو، خواہ وہ حکم تکلیفی ہو یا وضعی۔ اور یہ قاعدہ احکام کے اولیہ ادلہ پر حاکم ہے اور ان کے محمول کے اعتبار سے تضییقی حکومت کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ اور قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ خداوند نے دین اسلام میں ایسا کوئی حکم جاری نہیں فرمایا ہے جو لوگوں کے لیے حرج، تنگی اور سختی کا باعث ہو، بلکہ سہولت و سماحت اس دین کی خصوصیات میں سے ہے اور یہ الٰہی اوامر کی قیود میں سے ہے۔ "میر فتاح مراغی بھی معیار ان احکام کو قرار دیتے ہیں جو عادتاً عرف عام کے نزدیک قابل تحمل نہ ہوں اور اس کے مناط ور حد کے تعین میں عام متوسط لوگوں کے نزدیک سہولت پر زور دیتے ہیں ۔(بجنوردی، 1419ھ، ج1، ص256؛ میرزای قمی،1431 ھ، ج1، ص282؛ میر فتاح مراغی،1437 ھ، ج1، ص117-118)

قابل ذکر ہے کہ کبھی شریعت میں بھی، جیسا کہ عرف متعارف میں ہے، اعلیٰ فوائد حاصل کرنے یا بڑے خطرات سے نجات پانے کے لیے انسان مشقتیں، سختیاں اور مصیبتیں برداشت کرنے پر راضی ہو جاتا ہے، جیسے جسم میں سرجری، کڑوی دوائیں کھانا یا دشمن کے مقابلے میں دفاع، جنہیں عرف عام ان کے تحمل کو ضروری سمجھتا ہے، شریعت میں بھی ایسی سختیاں تشریع کی گئی ہیں، جن کے فوائد بیان کرنے پر لوگ انہیں قبول کرتے ہیں، جیسے دفاعی امور یا قصاص، محارب، مفسد، زانی اور شراب پینے والے کے حدود کے احکام، جو بادی النظر میں حرجی لگتے ہیں۔ البتہ اس قسم کے احکام بہت کم ہیں، لیکن ہر حال میں موجود ہیں۔ یہ سب اپنی ضرورت کے ابعاد کی وضاحت کے فرض میں اپنا حرجی پہلو کھو دیتے ہیں اور لوگ خوش دلی سے انہیں قبول کرتے ہیں، بلکہ بسا اوقات طبیب سے سرجری کی درخواست کرتے ہیں اور خود ساختہ گروہ بنا کر ملک، اموال اور اپنی عزتوں کے دفاع پر اتر آتے ہیں۔ لہٰذا ایسا نہیں ہے کہ سختی ہمیشہ عرف عام کے لیے نامطلوب ہو، بلکہ مقصد یہ ہے کہ ہمیشہ یہی عرفی و عقلائی معیار مد نظر رہیں اور ان موارد کے سوا جن میں عرف عام سختیوں کو قبول کرتا ہے، ان پر مصنوعی سختیاں مسلط نہ کی جائیں۔

بیان کردہ توضیحات کی بنیاد پر معلوم ہوتا ہے کہ لفظ" توان "کے عرفی اور دینی مصادر میں استعمال میں کبھی عقلی طاقت مراد ہوتی ہے جس سے مراد اصل قدرت ہے، جس کے نہ ہونے پر تکلیف قبیح ہوگی اور خدا کے لیے غیر مقدور کی تکلیف دینا محال ہے، کیونکہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ذاتی حسن و قبح عدلیہ امامیہ و معتزلہ کے فکری مبانی میں سے ہے۔ اور غیر مقدور کی تکلیف، جو قبیح ہے، خدا کے لیے محال ہے اور ہرگز اس سے صادر نہیں ہوتی، جیسے کسی سے کہا جائے کہ آسمان پر چڑھ جائے۔ اور اسی وجہ سے فقہاء قدرت کو تکلیف کی عمومی شرائط میں سے قرار دیتے ہیں (نائینی،1404 ھ، اجود التقریرات، ج4، ص312-313؛ محقق خوئی، محاضرات، ج2، ص285؛ علم الهدی، الذریعہ، ج2، ص251؛ آخوند خراسانی، کفایۃ الاصول، ص298؛ عراقی، نہایۃ الافکار، ج1، ص104؛ شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج1، ص170؛)

لیکن کبھی توان سے مراد عرفی طاقت ہوتی ہے جس سے تعبیر وسع و طاقت کی جاتی ہے، جس کا نہ ہونا صرف عمل میں مشقت، سختی، طاقت فرسائی، عسر و حرج اور ضرر کا باعث ہوگا۔ اس معنی کی بنیاد پر، جن امور پر ہماری طاقت نہیں ہے، وہ شدنی امور ہیں لیکن بہت سخت اور مشقت طلب ہیں، یہاں تک کہ عام متوسط لوگ انہیں ناگوار اور طاقت فرسا قرار دیتے ہیں (میرزای قمی،1431 ھ، ج1، ص294؛ محقق نراقی، عوائد الایام، ص118؛ میر فتاح مراغی،1437 ھ، ج1، ص19)۔ قواعد نفی ضرر، نفی عسر و حرج اور قاعدہ مصلحت تسہیل اسی قسم کی طاقت سے متعلق ہیں۔ اور مدعا یہ ہے کہ خداوند نے طاقت فرسا، مشقت بار اور سخت امور کو بھی لوگوں سے نہیں چاہا ہے اور ایسی تکلیفوں کے ترک کو جائز قرار دیا ہے۔ اس مقالے میں ہم جس چیز پر بحث اور اس کے اثبات کی کوشش کر رہے ہیں، وہ یہ ہے کہ کیا استطاعت بمعنی

وسع و طاقت عوام کا لحاظ اور ان پر مشقت کا تحمیل نہ کرنا اور انہیں حرجی حالات میں قرار نہ دینا، عدالت کی شرائط میں شامل ہے یا نہیں؟ عدالت محور حکومت کہاں تک لوگوں سے تعاون، تکالیف اور فرائض کی توقع رکھ سکتی ہے؟ کیا عوام کی تکالیف کی حد صرف حق و باطل ہے؟ لہٰذا جب حکومت کا موقف حق ہو تو اس کے ساتھ تعاون کرنا چاہیے؟ اور ضروری ہے کہ آخری سانس اور آخری فرد تک حق، حقیقت، حقوق کے احقاق اور کلمہ حق کے اعلان کے لیے جہاد کیا جائے اور صالحین کی طرح شہادت کے عظیم فیض سے سرفراز ہوا جائے، اور جو کوئی اس کارواں سے پیچھے رہ جائے وہ یا تو کافر ہے یا منافق یا فاسق؟ یا پھر استطاعت بمعنی وسع و طاقت بھی عدالت کی حدود و شرائط میں شامل ہے اور عوام کا حق ہے کہ اس کا لحاظ کیا جائے اور انہیں مشقت بار اور طاقت فرسا حالات میں نہ ڈالا جائے اور عدالت محور حکومت کو ان پر حرجی اور مشقت آور تکالیف مسلط کرنے کا حق نہیں ہے؟

لہٰذا سوال اور مقالے کا اصل عنوان یہ ہے کہ :کیا گذشتہ معنی میں عوام کی استطاعت کا لحاظ، حکومت کی طرف سے سماجی عدالت کے تحقق میں شرط ہے یا نہیں؟ اگر شرط ہے تو کیوں اور کیسے؟ اس کے اثبات کے لیے ہمارے پاس کون سے دلائل ہیں؟ اور اس حق کی حدود و ثغور کہاں تک ہیں؟ اور استطاعت سے کیا مراد ہے؟

چونکہ ہم نے عدالت کو لغتاً و اصطلاحاً شائستگیوں اور اہلیتوں کے لحاظ کے معنی میں جانا ہے اور اس بحث میں اس کے مراد معنی، جو حکمرانی و حکومت کی عدالت سے متعلق ہے، کو عوام کے حقوق کی ادائیگی اور انہیں حق داروں تک پہنچانے کے طور پر سمجھا ہے، تو اس سوال کا جواب کہ کیا پالیسی سازی، سماجی قوانین اور حکومتی فیصلوں میں، جہاں عوام کا عمل دخل ہے، استطاعت عوام کا لحاظ، اس کے دوسرے معنی(جس سے تعبیر عرفی و عقلائی طاقت کی جاتی ہے، نہ کہ عقلی، اور حرجی، مشقت بار اور طاقت فرسا تکالیف سے اجتناب)حکومت کے لیے ضروری ہے یا نہیں؟ اس بات پر منحصر ہے کہ پہلے ہم اس سوال کا جواب دیں:

کیا آرام، رفاہ، آسودگی اور سختیوں و محرومیوں سے دوری عوام کے حقوق میں شامل ہے یا نہیں؟ اگر ہم کسی بھی فلسفہ و فکری رجحان کی بنیاد پر ان امور کو ان کے حقوق میں شمار نہ کریں، بلکہ سختیوں اور محرومیوں کو انسان کی اولاد کے لیے مفید اور آرام و رفاہ کو دل و جان آدمی کے لیے مخرّب سمجھیں، تو ظاہر ہے حکومت ہر شکل میں اس سلسلے میں کوئی ذمہ داری نہیں رکھتی، بلکہ اگر اس نے یہ روش اختیار کی تو وہ ملامت کا بھی مستحق ہوگی، جیسا کہ بعض حکومتیں ووٹ اور رائے حاصل کرنے کے لیے ایسے قوانین منظور و نافذ کرتی ہیں جو یقینی طور پر عوام کے مصالح کے خلاف ہوتے ہیں اور محض پست نفسانی خواہشات کی تکمیل اور ان کے ووٹ حاصل کرنے کے لیے ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ہم آرام، آسودگی، رفاہ اور برخورداری، خواہ معقول حد تک ہی بغیر افراط کے، عوام کے حقوق میں شمار کریں اور نفسوں کی تربیت کے خواہش مندوں

کے لیے سختی کے سازندہ ہونے کو ایسا امر سمجھیں جسے انہیں اپنے اختیار سے نہ کہ دوسروں کے تحمیل سےاس کی پیروی کرنی چاہیے، اور نیز ان مواقع پر جب حکومت کے ارادے کے بغیر کوئی زمینی یا آسمانی آفت کسی قوم پر آپڑے جس میں حکومت کے بروز و حدوث میں کوئی قصور و تقصیر نہ ہو، تو ضروری ہے کہ حکومت اور عوام مل کر اس آفت سے نکلنے کا راستہ تلاش کریں اور اس کے لیے مصیبتیں اور سختیاں برداشت کریں۔ اور اگر ایسا نہ ہو اور ان دو فرض کے علاوہ ہم رفاہ و آرام کو عوام کے عام حقوق میں شمار کریں، تو اس صورت میں کسی کو ان سے یہ حقوق سلب کرنے کا حق نہیں ہوگا اور اس حق کے سلب کرنے اور عوام کو عسر و حرج و مشقت کے حالات میں ڈالنے کی صورت میں وہ جور و ظلم کا مرتکب قرار پائے گا۔

ہم اس قسم کی جبری جنگوں کو اس طرح تحلیل کرتے ہیں کہ ناخواستہ ایک غدار و بدسرشت دشمن نے انقلاب کے موقع سے فائدہ اٹھایا اور ایران پر اپنا حملہ کر دیا، جیسا کہ تاریخ میں اس کی نظیریں بکثرت ہیں، اور اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ مقاومت کی جائے اور جانوں اور عزیزوں کو قربان کیا جائے، اور قوم نے حکومت کے ساتھ مل کر ایک سخت لیکن قابل فخر امتحان دے دیا۔ قدرتی آفتیں جیسے زلزلے، سیلاب اور وبائی امراض بھی اسی قبیل سے ہیں۔ اور اس قسم کی سختیاں نہ صرف عقلا کو آرام و آسودگی کے بارے میں نہیں سوچنے دیتیں، بلکہ ان مواقع پر رفاہ طلبی اور تن آسائی کی مذمت کرتے ہیں اور انسانیت فداکاری کی طرف بڑھتی ہے۔ اس قسم کے موارد ہماری بحث کے دائرے سے خارج ہیں اور استطاعت کے معیار کا عقلائی ہونا اسی وجہ سے تھا۔

لیکن معمولی حالات میں یا ان حالات میں جنہیں تدابیر کے ذریعے معمول کی طرف لوٹایا جا سکتا ہو، ہمیں حالات کو اس طرح مرتب نہیں کرنا چاہیے کہ گویا عوام کا آرام اور ان کی عرفی استطاعت کا لحاظ ایک مستحب اور شاید مکروہ امر سمجھا جائے اور اس کے لحاظ کو ان کے حقوق میں سے تسلیم نہ کیا جائے۔ کیا اس قسم کے امور، جن کا نتیجہ فراخی، آسودگی اور رفاہ ہے، عوام کے حقوق میں شامل ہیں یا نہیں؟

عرفی استطاعت عوام کے حقوق میں سے ہے

انسانی حقوق کا منبع وہ رجحانات اور خواہشات ہیں جو ان کے جان و تن سے نکلتی ہیں اور جن کے پیچھے کوئی مفسدہ (نقصان) نہ ہو اور جو بعض مشکلات کے حل اور بعض کمالات کے پیدا کرنے میں انسانی توجہ کا مرکز ہوں۔ اور درحقیقت انسان کے لیے کسی حق کی تعریف کرنے کے لیے پہلے ہم ان کی فطری و غریزی خواہشات پر توجہ دیتے ہیں، پھر ان کے نتائج اور ممکنہ مفاسد پر، اور پہلی چیز کے ثابت ہونے اور منفی نتائج کے نہ ہونے کی صورت میں اسے ایک حق کے طور پر پہچانتے ہیں۔ یہ کہ انسان رفاہ، برخورداری اور آرام کی تلاش میں ہے اور ہمیشہ مصیبتوں، سختیوں اور مشکلات سے بھاگتا ہے، شاید

تجرباتی بدیہیات میں سے ہے اور شاید علم حضوری اور انسان کے باطنی حس سے متعلق ہے، جو ہر حال میں قابل انکار نہیں ہے۔ کیا رفاہ عوام پر منفی نتائج اور فاسد توالی مترتب ہوتے ہیں یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ صرف لذت جوئی میں افراط کے فرض میں فاسد توالی کا تصور و تصدیق ممکن ہے، اور وہ بھی آسمانی ادیان کی تعلیمات کی اطاعت کی بنیاد پر، جو دنیوی لذتوں میں قناعت سے منع کرتی ہیں، ورنہ شاید لذتوں میں غرق ہونے کو کوئی مذمت نہ کرتا، سوائے بعض فلسفوں اور صوفیانہ مکاتب فکر کی تعلیمات کی بنیاد پر جن کے حامی عوام میں اکثریت نہیں رکھتے اور ان کے دعوے کو عوام کے بنیادی حقوق کی بنیاد نہیں قرار دیا جا سکتا۔

اور اس طرح حقوق کی تعریف کا عقلانی مبنی، استطاعت عوام کے لحاظ کی ضرورت کے سلسلے میں حاصل ہو جاتا ہے اور شرع کی توثیق بھی اس کی مشروعیت کے بارے میں کسی بھی شک و تردید کو دور کر سکتی ہے۔ اتفاقاً دینی تعلیمات بھی ان فطری خواہشات کی توثیق اور انہیں انسان کے حقوق میں سے ایک کے طور پر تسلیم کرنے میں بہت زیادہ وارد ہوئی ہیں اور ہر گز اس غریزی و فطری خواہش کو چیلنج نہیں کیا ہے۔ مثال کے طور پر فقر کو انسان کے کفر کے قریب ہونے کا باعث قرار دیا ہے (کلینی، الکافی، بی تا، ج3، باب الحسد، ص417)اور اسے سب سے بڑی آفت کے طور پر متعارف کرایا ہے، اور رفاہ، آسودگی اور برخورداری کو عوام کے حاکم پر حقوق میں شمار کیا ہے (نہج البلاغہ، خطبہ34)۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ خداوند ہمیشہ اپنی کتاب کریم میں انسانوں کی دینی و عبودیتی تکالیف کو ان کی طاقت و وسع کے دائرے میں متعارف کراتا ہے اور یہ کہ وہ ہر گز لوگوں کے لیے مشقت و حرج پیدا کرنے کی intention نہیں رکھتا، بلکہ تشریع احکام میں تسہیل اور مشقت سے دوری کی اسٹریٹیجی مد نظر رہی ہے۔ محترم قاری کی توجہ اس کی چند آیات کی طرف مبذول کرتا ہوں:

1. ارشاد باری ہے :لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (سورہ بقرہ،286)"اللہ کسی جان کو اس کی وسعت کے سوا مکلف نہیں کرتا"

آیت اور دیگر قرائن کی بنیاد پر یہ الٰہی کلام لوگوں پر احسان و منت کے مقام پر نازل ہوا ہے،کیونکہ اسی آیت میں سکھاتا ہے کہ ہم خدا سے دعا کریں کہ وہ ہم پر اصر (بھاری عہد اور سخت تکلیف) مسلط نہ کرے، جیسا کہ اس نے ہم سے پہلے لوگوں پر کیا تھا، اور یہ کہ جو چیز ہماری طاقت میں نہیں ہے اسے ہم پر مسلط نہ کرے۔ اور یہ دو قرینہ ہیں اس بات پر کہ وسع سے مراد وہی ہے جو اصر اور طاقت فرسا شمار نہ ہو اور یہ ایک بڑی نعمت ہے۔ اور روایات میں آیا ہے کہ یہ آیت آیت شریفہ« إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ) »(سورہ بقرہ، 248)کے نسخ کے طور پر تسہیل کے مقام پر نازل ہوئی، جو ایک سخت تکلیف تھی، کیونکہ دلوں میں چھپائی یا ظاہر کی گئی چیزوں کا حساب لینا بہت بھاری تکلیف

تھی، لیکن خدا نے امت اسلامیہ کو تخفیف دی اور ہماری وسعت و طاقت کے مطابق ہم سے تکلیف چاہی (مجلسي، بحارالانوار، 1403ھ، ج66، ص39؛ دیلمی، ارشاد القلوب، ص66)۔البتہ علامہ طباطبائی نے اس آیت میں وسع کو عقلی طاقت پر محمول کیا ہے، جو قابل نقد و مناقشہ لگتا ہے (طباطبائی، المیزان،1393 ھ، ج2، ص443)جبکہ شیخ طوسی نے اس آیت کو آیت نفی حرج« وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ »(سورہ بقرہ،220) کے مانند قرار دیا ہے(طوسی، التبیان، بی تا، ج7، ص344)۔ آلوسی دونوں احتمالات(عقلی طاقت یا آسانی کے ساتھ مقدور)کو دیتے ہیں (آلوسی، روح المعانی،1430 ھ، ج2، ص85) یہ آیت ہمارے مدعا کی دلیل چند وجوہ سے ہے :اولاً، اس آیت کے مطابق خداوند، جو مالک الرقاب، خالق کل اور رازق کل ہے، وسع کے مطابق اور غیر طاقت فرسا و غیر متحمل تکلیف ہی کرتا ہے، تو پھر غیر خدا، جو انسانوں پر الٰہی حقوق کا ہزارواں حصہ بھی نہیں رکھتا، کیسے وسع سے زیادہ اور طاقت فرسا تکلیف لوگوں پر مسلط کر سکتا ہے؟ ثانیاً، جب خدا سکھاتا ہے کہ ہم اس سے دعا کریں کہ وہ اس قسم کی حرجی تکالیف، جو اس نے دوسروں پر بطور آزمائش مسلط کی تھیں، ہم پر مسلط نہ کرے، تو مسئلہ اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے کہ غیر خدا کو ہرگز ایسا حق حاصل نہیں ہے، کیونکہ عذاب، آزمائش اور تنبیہ کے مقام پر شاید خدا کے لیے یہ صحیح ہو کہ وہ طغیان گروں کے ساتھ ایسا معاملہ کرے، لیکن حاکموں اور حکومتوں کے لیے ہرگز یہ حق ثابت نہیں ہے اور نہ ہوگا۔ ثالثاً، خدا کی سنت کے بارے میں اطلاع کہ وہ لوگوں کی وسعت کے قدر ہی انہیں مکلف کرتا ہے، ہر اس شخص کے لیے اعلان ہے جو لوگوں کے ساتھ کیسا تعامل رکھے، خصوصاً جب ہم نے وسع کو عقلی طاقت نہیں قرار دیا اور اس کے فقدان کو حرجی و مشقت بار تکالیف قرار دیا۔ قاعدہ نفی عسر و حرج کے اہم ترین دلائل میں سے یہی آیت ہے (بجنوردی، القواعد الفقهیہ،1419 ھ، ج1، ص250؛ میر فتاح مراغی، العناوین،1437 ھ، ج1، ص284)۔

2. ارشاد ہے« :وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ »(سورہ حج78)"اور اس نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔"

خدا اس آیت میں جہاد کا حکم دیتا ہے اور تاکید کرتا ہے کہ جہاد کے حق کو ادا کرو۔ ثمرہ بخش جہاد۔ لیکن فوراً ہی ایک اہم نکتہ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جہاد اور اس کے حق کی ادائیگی یہ وہم پیدا نہ کرے کہ ہمیں مشقتوں اور حرجوں کے گھاٹیوں میں داخل ہونا چاہیے، ہرگز ایسا نہیں ہے، بلکہ احکام کی سرحد حرجی و مشقت آمیز ہونے سے ہے اور خدا نے دین اور دینی تکالیف کے معاملے میں ہرگز ایسا حکم قرار نہیں دیا جو لوگوں کے لیے حرج، مشقت اور تنگنا کا باعث ہو۔ اور نفی حرج، ذاتی اور عارضی حرج دونوں کو شامل ہے (طباطبائی، المیزان،1393 ھ، ج14، ص41؛ طبرسی، مجمع البیان،1379 ھ، ج7، ص97؛ طوسی، التبیان، بی تا، ج7، ص744)

البتہ کبھی واقعات اس طرح پیش آتے ہیں کہ انسان گھیرے میں آ جاتے ہیں اور ناچار جان و مال کا نقصان برداشت کرتے

ہیں، لیکن یہ اس سے مختلف ہے کہ ابتدا میں اور بطور عمل بشریعت و بامر الہی خود کو طاقت فرسا امور میں ڈالیں۔ اور اسی جگہ سے قاعدہ نفی حرج کی تأسیس ہوئی ہے اور وہ احکام اولیہ پر حاکم سمجھا جاتا ہے، اس معنی میں کہ ہر واجب یا حرام جو مکلف کے لیے حرج کا باعث ہو، اس سے حرج کے دور ہونے کے قدر اس پر سے اٹھا لیا جاتا ہے۔ یہ بھی اس بات کی حجت ہے کہ عرفی استطاعت دینی تکالیف کی حدود میں ہے اور ہر گز حرجی و طاقت فرسا حکم مشروع نہیں ہوا، سوائے ان موارد کے جو ناخواستہ مسلط ہو جائیں اور حکومت و دیگران کی ان کے پیدا ہونے میں کوئی قصور و تقصیر نہ ہو۔ اوپر والی آیت بھی قاعدہ نفی عسر و حرج کے اہم ترین مستندات میں سے ہے۔(بجنوردی، ایضاً، ج1، ص249؛ میر فتاح مراغی، ایضاً، ج1، ص282)۔

3۔ ارشاد ہے« :ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُم لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»(سورہ مائدہ ۶)

"اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر کوئی تنگی ڈالے،بلکہ وہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے اور تم پر اپنی نعمت پوری کرے، شاید کہ تم شکر گزار بنو۔"

یہ آیت شریفہ وضو و غسل کے نماز کے لیے تیاری کے حکم کے بعد نازل ہوئی اور جہاں پانی نہ ہو یا نمازی بیمار ہو یا سفر میں ہو جہاں پانی کا حصول مشکل ہو،وہاں تیمم کا حکم دیتی ہے، پھر اصل حکم اور اس تنزل و تخفیف کی یوں تعلیل کرتی ہے کہ خدا لوگوں پر مشقت ڈالنے اور انہیں تنگنا میں ڈالنے کا قصد نہیں رکھتا، بلکہ ارادہ فرماتا ہے کہ لوگوں کو پاک کرے اور ان پر اپنی نعمت کامل کرے، شاید کہ لوگ ان نعمتوں کے شکر گزار ہوں۔ یہ آیت بھی قاعدہ نفی عسر و حرج کے اہم مستندات میں شمار ہوتی ہے (میر فتاح مراغی، ایضاً، ج1، ص382؛ بجنوردی، ایضاً، ج1، ص250)۔

4۔ارشاد ہے« :يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسرَ»(سورہ بقرہ185)"اللہ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے اور تمہارے لیے سختی نہیں چاہتا۔"

یہ آیت بھی گذشتہ آیات کی مانند قاعدہ نفی عسر و حرج کے دلائل میں سے ہے۔دوسرے لفظوں میں، علماء شیعہ ان آیات سے زمان و مکان، افراد و افعال کے اعتبار سے ایک فراگیر و عمومی قانون اخذ کرتے ہیں اور اسے کسی خاص مورد تک محدود نہیں سمجھتے (میر فتاح مراغی، ایضاً، ج1، ص282؛ بجنوردی، ایضاً، ج1، ص250)اوپر والی آیت میں خداوند نے رمضان کے روزوں کی فرضیت کے تشریع اور یہ اعلان کرنے کے بعد کہ سفر یا بیماری کی صورت میں وہ دوسرے دنوں میں رمضان کے روزوں کی قضا کر سکتے ہیں، اس تخفیف کی سبب کو ایک فراگیر الہی ارادہ اور علم الشمول قرار دیا ہے، جس کی بنیاد پر خدا لوگوں کے لیے آسانی کا خواہش مند ہے اور ہر گز ان کے لیے مشقت کا خواہش مند نہیں ہے (طباطبائی، المیزان،

1393ھ، ج2، ص24؛ طبرسی، مجمع البیان،1379 ھ، ج2، ص277)۔ یہ سنت بھی ہمارے مدعا کی دلیل ہے، کیونکہ جب خدا لوگوں کے لیے آسانی و آسودگی کا خواہش مند ہو تو دوسروں کو بطریق اولی یہ حق لوگوں کے لیے تسلیم کرنا چاہیے اور اس کا لحاظ رکھنا چاہیے۔ اور قابل ذکر ہے کہ یہ سنت صرف روزہ تک محدود نہیں ہے، بلکہ روزہ کے حکم کے بیان کے بہانے سے خدا کی فراگیر و علم الشمول سنت سے پردہ اٹھایا گیا ہے۔

5. ارشاد ہے«يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُم وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا »(سورہ انعام۲۸)"اللہ چاہتا ہے کہ تم سے(تکلیف)ہلکی کر دے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔"

اوپر والی آیت میں انسان کے بعض لذتوں سے بہرہ مند ہونے کے لیے بعض تسہیلات کے بیان کے بعد ان احکام کے منشأ،خاستگاہ اور مقتضی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اسے نفسانی خواہشات کے گھاٹیوں میں انسان کی کمزوری اور ان کا مقابلہ کرنے میں ناتوانی قرار دیا گیا ہے، جو الہی تشریع کے تخفیف و سہولت پر مبنی ہونے کی دلیل ہے، جہاں تک ممکن ہو اور مصالح کے فوت ہونے اور مقاصد میں کمی کا باعث نہ ہو۔ لیکن ہماری گذشتہ بات کہ استطاعت کا مناط عقلی طاقت نہیں بلکہ عرفی طاقت مراد ہے، بعض روایات سے بھی قابل اخذ ہے، مثلاً اسحاق بن عمار نے امام موسیٰ بن جعفر ؑ سے پوچھا کہ آیت« فَمَن لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّام »(سورہ بقرہ196)(حج میں اگر قربانی نہ پائے تو تین دن حج میں اور سات دن واپسی کے بعد روزہ رکھے)میں" لم یجد "(نہ پائے)سے کیا مراد ہے؟ کیونکہ وہ بھیک مانگ کر یہ مال حاصل کر سکتا ہے۔ حضرت نے فرمایا :جب اس کے پاس اپنے اخراجات سے زیادہ نہ ہو تو" من لم یجد "کے عبارت کے تحت آتا ہے (نورالثقلین، ج1، ص667، حدیث336)۔ اور یہ استطاعت کے عرفی ہونے کو ظاہر کرتا ہے، جیسا کہ عسر و حرج کے عرفی ہونے پر بھی تاکید ہوئی ہے (بجنوردی، ایضاً، ص264)۔

6۔ارشاد ہے :يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُن مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُن مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُن مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُن مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ (سورہ انفال66-65)

"اے نبی!مومنوں کو جہاد پر ابھارو، اگر تم میں بیس ثابت قدم ہوں گے تو دو سو پر غالب آجائیں گے اور اگر تم میں سو ہوں گے تو ان کافروں میں سے ہزار پر غالب آجائیں گے، اس لیے کہ وہ لوگ ہیں جو سمجھتے نہیں ہیں اب اللہ نے تم سے(تکلیف) ہلکی کر دی ہے اور اسے معلوم ہو گیا ہے کہ تم میں کمزوری ہے، پس اگر تم میں سو ثابت قدم ہوں گے تو دو سو پر غالب آجائیں گے اور اگر تم میں ہزار ہوں گے تو دو ہزار پر اللہ کے حکم سے غالب آجائیں گے، اور اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔"

خدا نے ان دو آیات میں بہت نازک حقائق بیان کیے ہیں جو کفار سے مقابلے اور ان سے جنگ سے متعلق ہیں۔جب کافروں سے سخت جنگ کا ارادہ ہوتا ہے تو الٰہی حکم آتا ہے کہ اے رسول مومنوں کو جہاد کی ترغیب دو، کیونکہ سچے مومن عددی برتری کے فرض میں اپنے سے دس گنا دشمن سے جنگ کی طاقت رکھتے ہیں، اور ان کے بیس آدمی دو سو پر اور سو آدمی ہزار کافروں پر غالب آ سکتے ہیں، اور اس برتری کی وجہ کافروں کے فہم عمیق کے فقدان اور ان کے باور کے پوشالی ہونے میں بتائی گئی ہے۔ لیکن تیس افراد کے گروہ کی کمزوری محسوس ہونے پر، جو حمزہ کی قیادت میں تین سو مشرکین (ابو جہل کی قیادت میں)کے مقابلے میں گئے تھے، تخفیف کا حکم نازل ہوا اور اعلان کیا کہ خدا نے تم پر تخفیف کی اور تمہاری ذمہ داری کا بار ہلکا کر دیا، کیونکہ اسے تم میں کمزوری کا علم ہو گیا(یعنی تم میں ایسی کمزوری ظاہر ہوئی جو پہلے نہ تھی)۔ لہٰذا اس نے تمہاری تکلیف کو دس گنا سے مقابلے کے وجوب سے کم کر کے دو گنا سے مقابلے کے لزوم تک پہنچا دیا۔ فاضل مقداد کہتے ہیں کہ آیت میں موجود جملے خبری ہیں لیکن حکم تکلیفی کو شامل ہیں (فاضل مقداد، کنز العرفان، 1343ھ، ص358)۔

لہٰذا اگر سو ثابت قدم ہوتے تو دو سو پر غالب آتے اور اگر ہزار ہوتے تو دو ہزار پر غالب آتے، شرط یہ ہے کہ ثبات قدم و استقامت ہو، کیونکہ اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے (یعنی اگر یہ صبر نہ ہو تو شاید اس موازنے میں بھی فاتح نہ ہوں)۔ اور دوسرا نکتہ جو تخفیف کی ایک اور وجہ ظاہر کرتا ہے، یہ ہے کہ کمزوری کے فرض میں بیس یا اس سے زیادہ پر بھی کوئی حساب نہیں کھلتا، بلکہ فتح کے لیے کم از کم مثال سو افراد سے شروع ہوتی ہے جو دو سو کے مقابل ہوں یا ہزار افراد جو دو ہزار کے مقابل ہوں۔ فخر رازی نے خبر کو امر پر محمول کیا ہے، لیکن آلوسی اور زمخشری نے خبری اور بشارت ہونے کو ترجیح دی ہے۔ اور علامہ طباطبائی نے دوسری آیت میں تخفیف کو اس بات کی قرینہ قرار دیا ہے کہ دونوں آیات حکم تکلیفی کو شامل ہیں، کیونکہ تخفیف کا تصور تکلیف میں ہی ہوتا ہے، نہ کہ اخبار میں(طباطبائی، المیزان،1393 ھ، ج9، ص125؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، بی تا، ج15، ص194؛ آلوسی، روح المعانی،1429 ھ، ج6، ص37)۔

اور اسی جگہ سے دشمن سے میدان جنگ میں فرار کی حرمت بھی اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ دشمن دو گنا سے زیادہ نہ ہو، کیونکہ امام صادق ؑسے منقول ہے کہ دو دشمنوں کے مقابلے سے فرار، فرار از زحف اور گناہ کبیرہ ہے، لیکن تین افراد کے مقابلے سے فرار اس حرمت کے تحت نہیں آتا (حر عاملی، وسائل الشیعہ،1439 ھ، ج13، ص629، باب 27 من ابواب جہاد العدو)۔ لہٰذا محقق حلی فرماتے ہیں" :لَا يَجوزُ الْفِرارُ إذا كَانَ الْعَدُوُّ عَلَى الضّعْف أَوِ الْأَقَل "(محقق حلی، شرائع الاسلام،1362 ھ، ج1، ص56)۔"فرار جائز نہیں ہے جب دشمن دو گنا یا اس سے کم ہو۔"اور صاحب جواہر نے ابن ادریس سے کوئی اختلاف نقل نہیں کیا (نجفی، جواہر الکلام،1362 ھ، ج21، ص56)۔ اور تصریح فرمائی کہ اگر

مسلمانوں کی تعداد اس سے کم ہو، یعنی دشمن دو گنا سے زیادہ ہو تو" لم یجِبِ الثَّبَاتُ "مقاومت واجب نہیں ہے (محقق حلی، ایضاً، ج1، ص63؛ نجفی، ایضاً، ج21، ص63)۔ اور اس فرض میں کہ شکست و ہلاکت کا قوی احتمال ہو، بعض نے انصراف (پیچھے ہٹنا) کو واجب قرار دیا ہے اور صاحب جواہر نے استحباب کو ترجیح دیا ہے (نجفی، ایضاً، ج21، ص63)۔اور دو دشمنوں کے ایک مومن کے مقابلے میں بھی مشہور فتویٰ مقاومت و جنگ کے وجوب کا نہیں ہے، کیونکہ دو گنا کے ساتھ جنگ کا وجوب اس وقت ہے جب" زحف"(منظم لشکر)صدق کرے تاکہ آیت شریفہ« إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ »(سورہ انفال15)

"اے مومنو !جب کافروں کو منظم لشکر کی صورت میں ملنا ہو تو ان کی طرف پیٹھ نہ پھیرنا "پر تطبیق ہو سکے۔ اور "زحف "اس وقت صدق کرتا ہے جب ایک جماعت ہو جو آہستہ آہستہ ایک دوسرے کی طرف حرکت کر رہی ہو، اور شاید آہستہ حرکت کی وجہ سے یا ایک دوسرے کے مقابلے میں مقاومت کی وجہ سے گویا عاجز ہو گئے ہوں اور ان کی حرکت سست ہو (ابن منظور، لسان العرب،2005 ء، ج7، ص19؛ فراہیدی، العین،1435 ھ، ج3، ص743؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغہ،1429 ھ، ص449)۔اور ہر حال میں زحف کے صدق کی لازمہ لشکر کا وجود ہے جسے ایک دو افراد پر تطبیق نہیں دی جا سکتی۔ فاضل مقداد نے بھی دونوں احتمالات پیش کیے ہیں اور اس طرح کے فرض میں مقاومت کے لزوم کے عدم شمول کو تقویت دی ہے (فاضل مقداد، کنز العرفان،1343 ھ، ص360)۔

جیسا کہ آیات، روایات اور فقہاء شیعہ کے فتاویٰ سے معلوم ہوتا ہے، اسلام کے اہم ترین احکام میں بھی لوگوں کے معاملے کو آسان بنانے کی ہدف الٰہی توجہ کا مرکز رہا ہے اور ہرگز ان کی طاقت سے زیادہ ان سے مطالبہ نہیں کیا گیا۔ اور یہ ان حاکموں کے لیے جو عدالت کے نفاذ اور شریعت کے مطابق عمل کے خواہش مند ہیں، الہام بخش بلکہ لازم الاتباع حکم ہے، اور ہرگز یہ حق عوام سے سلب نہیں کیا جا سکتا اور اس کا لحاظ ضروری ہے۔

7- ارشاد ہے«أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (سورہ بقرہ187)

"تمہارے لیے روزے کی رات میں اپنی عورتوں کے پاس جانا حلال کر دیا گیا ہے۔وہ تمہارا لباس ہیں اور تم ان کا لباس ہو۔ اللہ کو معلوم تھا کہ تم) پہلے (اپنے آپ سے خیانت کرتے تھے، پس اس نے تمہاری توبہ قبول کی اور تمہیں معاف کر دیا۔ اب تم ان کے پاس جاؤ اور جو کچھ اللہ نے تمہارے لیے لکھا ہے (یعنی اولاد) اس کی طلب کرو اور کھاؤ پیو یہاں تک کہ تمہارے لیے صبح کا سفید دھاگہ (روشنائی)سیاہ دھاگے (تاریکی)سے نمایاں ہو جائے۔"

اس آیت میں بھی شریعت میں تسہیل کی سنت اور امت پر تخفیف واضح ہے، یہاں تک کہ وہ خیانت، جو عقلاً و عرفاً پسندیدہ نہیں ہے، لیکن چونکہ اس کا منشأ انسان کی کمزوری ہے، اس نے حکم میں تبدیلی کا باعث بنا اور تسہیل کے مطابق نیا حکم وضع و اعتبار کیا گیا (طباطبائی، المیزان،1393 ھ، ج2، ص47)۔

شریعت حقیقت گرا، باگذشت اور سہولت سے پر

اور یہ سب اس حقیقت کی مثالیں ہیں جسے نبی اکرمؐ نے صراحتاً اعلان فرمایا کہ" :بُعثْتُ بالْحَنیفیَّة السَّمْحَة السَّهْلَة"(کلینی، الکافی، ج2، ص317؛ مجلسی، بحارالانوار،1403 ھ، ج64، ص136؛ طوسی، الامالی، ص588)" میں حنیفیت (یکتا پرستی)بخشندہ، آسان اور سہل پر مبعوث کیا گیا ہوں۔ "امام صادقؑ سے منقول ہے کہ عثمان بن مظعون عبادت میں اپنے اوپر سخت گیری کرتے تھے اور رسول خداؐ نے حدیث فوق کے حوالے سے انہیں ان کے کاموں سے منع فرمایا اور ان کے کاموں کو رہبانیت قرار دیا (کلینی، الکافی، ج5، ص494؛ ابن اثیر، اسد الغابہ، ج3، ص590)۔ اگرچہ سند میں سہل بن زیاد کی شخصیت موجود ہے، لیکن حق یہ ہے کہ وہ قابل اعتماد ہے۔ اور ایک اور روایت میں امیرالمؤمنین ؑ سے پوچھا گیا کہ وہ پانی جس میں مسلمانوں نے وضو کیا ہو، اس کے باقی ماندہ پانی سے وضو کرنا افضل ہے یا نئے پانی سے؟ اور حضرت نے مسلمانوں کے وضو کے باقی ماندہ پانی کو ترجیح دی اور شریعت کی سماحت و سہولت کی طرف استناد فرمایا(صدوق، من لا یحضرہ الفقیہ، ج1، ص239؛ حر عاملی، وسائل الشیعہ،1440 ھ، ج1، ص16)۔ اور ایک روایت میں امامؑ سے پوچھا گیا : جس شخص کا غسل ہو اور پانی اطراف کے برتنوں میں چھلک جائے، اس کا کیا حکم ہے؟ حضرت نے فرمایا" :لَا بأْس، ما جعل اللَّهُ علَيْكُم فِي الدّينِ منْ حرجٍ "کوئی حرج نہیں، خدا نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی (حر عاملی، ایضاً، ج1، ص224؛ طوسی، التہذیب، ج1، ص86)۔ ایک حدیث میں امام ؑ سے پوچھا گیا :میں پھسل گیا اور میرے پیر کا ناخن ٹوٹ گیا، میں نے اس پر مرہم رکھا ہے، میں وضو کیسے کروں؟ حضرت نے فرمایا :مرہم پر مسح کرو۔ اور اس قسم کے مسائل کو آپ آیت« ما جعل علَيْكُم فِي الدّينِ منْ حرجٍ »سے اخذ کر سکتے ہیں (کلینی، الکافی، ج3، ص61؛ طوسی، التہذیب، ج1، ص168)۔ اور ایک روایت میں امامؑ سے پوچھا گیا کہ محرم حالت احرام میں وضو کرنا چاہتا ہے اور اس کی داڑھی یا بدن کے چند بال گر جاتے ہیں، وہ کیا کرے ۔کیونکہ محرم کے لیے بال کاٹنا کفارہ لاتا ہے؟ ۔حضرت نے نفی حرج کی طرف استناد کرتے ہوئے مسئلہ کو بے اشکال اعلان کیا (کلینی، الکافی، ج4، ص339)۔

اہل سنت کے روائی مصادر میں بھی شریعت کی سماحت و سہولت پر زور دیا گیا ہے اور اس کی روایات نقل ہوئی ہیں (علی بن متقی ہندی، کنز العمال، ج11، ص900-899؛ احمد بن حنبل، المسند، بی تا، ج1، ص236)۔ مرحوم سید مرتضیٰ نے اپنی کتاب" الناصریات "میں امامیہ اثنا عشریہ کی برتری کے دلائل میں سے ایک اس مذہب کے فتاویٰ کی دیگر مذاہب کے

مقابلے میں سہولت کو قرار دیا ہے اور حدیث فوق کے حوالے سے اس خصوصیت کو حقانیت مذہب کا معیار و قرینہ قرار دیا ہے اور اس امر کے لیے بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں (شریف مرتضی، الناصریات، ج1، ص46)۔ بحث کے سلسلے میں شریعت کی سہولت سے متعلق مؤیدات میں سے یہ ہے کہ یہ حدیث قاعدہ نفی عسر و حرج کے اہم ترین دلائل میں شمار ہوتی ہے (بجنوردی، ایضاً، ج1، ص252؛ میر فتاح مراغی، ایضاً، ج1، ص289)۔

البتہ اس بات میں خلط نہ ہونا چاہیے کہ شریعت کا اصل، لوگوں کے امور اور ان کی طاقت کے قدر تکالیف کو آسان بنانے پر مبنی ہے، اور اس شریعت کے اجرا اور اس کے دستورات پر عمل و التزام میں مسامحہ و سہل انگاری۔ اور ایک کو کہہ کر دوسرے کا ارادہ نہ کریں، کیونکہ الٰہی آیین کو کھیل بنانا ناقابل معافی گناہ ہے۔

ادلہ نفی ضرر بھی شریعت اسلام میں سماحت و سہولت کی جریان و حکمرانی کے دیگر دلائل ہیں جو نفی حرج کے ہمراہ موجود ہیں (کلینی، الکافی، ج5، ص292)۔ البتہ ضرر کے وہ موارد جو اٹھا لیے گئے ہیں، حرجی موارد سے مختلف ہیں۔ ضرر میں، جیسے مریض پر روزہ کا ثابت ہونا، کہا جاتا ہے کہ اگر بیماری کے شدت پکڑنے کا خوف ہو تو روزہ نہ رکھے۔ لیکن حرج میں نقصان بھی درمیان میں نہیں ہوتا اور محض طاقت فرسا ہوتا ہے، اور اس کے باوجود اٹھا لیا جاتا ہے، اور یہ الٰہی رحمت کی انتہا ہے جو اس شریعت میں حکم فرما ہے، اور یہ حقیقت سہولت کی خصوصیت کے اثبات کے لیے زیادہ دلالت رکھتی ہے۔

قاعدہ تسہیل اور قاعدہ نفی حرج کے درمیان نسبت

یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ قاعدہ یا مصلحت تسہیل اور قاعدہ نفی حرج عین ایک نہیں ہیں،کیونکہ ہمارے پاس ایسے امور ہیں جو نہ تو حرجی ہیں اور نہ ہی آسان۔ بعض اوقات ایسے موارد پیش آتے ہیں جنہیں ہم نہیں جانتے کہ وہ حرج کی حد تک پہنچتے ہیں یا نہیں، لیکن وہ قاعدہ تسہیل کے تحت آتے ہیں۔ اور اس مقالے کے مقصد کے لیے جو چیز مناسب ہے، وہ قاعدہ تسہیل ہے۔ البتہ حرجی و ضرری موارد میں تینوں قواعد تحمیل شدہ صورت حال کے مقابلے میں ہوتے ہیں، مثلاً کوئی عمل جو آسان نہیں ہے، بہت سخت بھی ہے اور نقصان دہ بھی ہے، تو تینوں قواعد دخالت کرتے ہیں اور اس کے اٹھانے کا حکم دیتے ہیں۔ لیکن جہاں نقصان نہیں ہے اور سخت ہے، وہاں صرف دو قواعد (نفی حرج و تسہیل) محکم ہیں۔ اور جہاں مشقت نہیں ہے لیکن آسان بھی نہیں ہے، وہاں صرف قاعدہ تسہیل حکم فرما ہوگا۔ نیز نفی حرج کا مناط عموماً شخصی ہوتا ہے، اور ممکن ہے کوئی عمل کسی کے لیے حرجی ہو اور کسی کے لیے حرجی نہ ہو، جہاں صرف حرج کے مورد میں حکم نفی حرج جاری ہوگا، لیکن قاعدہ تسہیل میں عموماً حکم عمومی و فراگیر ہوتا ہے۔

تسہیل کے دیگر موارد و مصادیق میں کفارہ ہیں، جن میں تین چیزیں مقرر کی گئی ہیں تاکہ لوگوں پر سخت نہ ہو، اور کبھی کفارات میں ایک مقدار سے کم مقدار پر تنزل بھی ہوتا ہے، اور حتی کبھی استغفار پر منتہی ہو جاتا ہے۔ اور بعض روایات

میں، اس سوال کے جواب میں کہ خدا نے حج کو صرف ایک بار کیوں واجب کیا، فرمایا" :وَكُلِّفَ سَائِرُ الْفَرَائِضِ إِنَّمَا وضعتْ عَلَى أَدْنَى الْقَوْمِ قُوَّةً "(نور الثقلین، ج1، ص185)" اور دیگر تمام فرائض کو ۔حج کے برعکس۔ضعیف ترین لوگوں کی قوت پر رکھا گیا ہے۔ "یعنی تشریع کا مدار کمزور ترین افراد پر تھا (محقق خوئی، محاضرات، ج3، ص264؛ فراند، تنقیح الاصول، ج4، ص483؛ قوانین الاصول، ج4، ص95)۔

8۔ ارشاد ہے«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (سورہ اعراف157) "جو لوگ اس رسول نبی امی کی پیروی کرتے ہیں جسے وہ اپنے پاس تورات و انجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں،وہ انہیں نیکی کا حکم دیتا ہے اور برائی سے روکتا ہے، اور ان کے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کرتا ہے اور ناپاک چیزیں ان پر حرام کرتا ہے، اور ان سے ان کے بھاری بوجھ اور وہ زنجیریں اتار دیتا ہے جو ان پر تھیں۔"

اس آیت کو دین اسلام کی کلی تعریف قرار دیا جا سکتا ہے اور یہ ان قضایا میں سے ہے جنہیں" قیاساتہا معہا "(جن احکام کی دلالت ان کے ساتھ ہی ہو)کہا جاتا ہے۔ اسلام کی حفاظت اس سے عیاں ہے، کیونکہ پیامبر اکرم ﷺوہ دین لائے ہیں جو نیکیوں کا حکم دیتا ہے، پستیوں، گندگیوں اور انحرافات سے منع کرتا ہے، پاکیزہ چیزوں کو حلال اور خبیث چیزوں، مفاسد اور تباہی کے عوامل کو حرام قرار دیتا ہے، اور لوگوں کے کندھوں سے بھاری بوجھ اتارتا ہے اور ان کے پاؤں سے زنجیریں ہٹاتا ہے۔ یہ آیت بھی ہر اس حکم کو، جو دین کے نام پر تحمل و حرجی ہو اور پاؤں میں زنجیر اور کندھوں پر بوجھ سمجھا جائے، آسمانی دین اسلام کی شان سے دور قرار دیتی ہے اور عوام کے آرام و آسودگی کے حق کو تسلیم کرتی ہے۔

حدیث رفع اور تسہیل کی اسٹریٹجی

حدیث رفع،جو رسول خداﷺ سے نقل ہوتی ہے، اس مفہوم پر ہے کہ" :رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ :الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وما أُكْرِهُوا عَلَيْه، وما لَا يعلَمونَ، وما لَا يُطيقُونَ، وما اضْطُرُّوا إلَيْه، والْحسَدُ، والطِّيَرَةُ، والتَّفكُّرُ في الْوَسْوَسَةِ في الْخَلْقِ ما لَمْ ينْطقْ بشَفَة" (صدوق، الخصال،1443ھ، ص9؛ طوسی، الفہرست، ج1، ص118؛)"میری امت سے نو چیزیں اٹھا لی گئی ہیں :خطا، بھول، جس چیز پر وہ مجبور کیے جائیں، جو وہ نہ جانتے ہوں، جس کی وہ طاقت نہ رکھتے ہوں، جس کی وہ مجبور ہو جائیں، حسد، بدفالی، اور خلقت کے بارے میں وسوسے میں پڑنا جب تک کہ زبان سے نہ کہے۔ "یہ حدیث فقہ و اجتہاد امامیہ میں موجود رہی ہے اور سب سے زیادہ مورد استناد رہی ہے اور ہے، اور اس میں لوگوں پر تسہیل کی اسٹریٹجی موجزن ہے۔ اس کے موارد میں سے خاص طور پر طاقت فرسا امور ہیں، البتہ دیگر موارد بھی اسی سلسلے میں قابل اعتمادو استناد ہیں۔

وجوب تقیہ اور تسہیل کی اسٹریٹجی

وجوب تقیہ اور جان،مال اور اہل کی حفاظت کی ضرورت، سوائے اس صورت کے جب دفاع کا مسئلہ ہو یا دین الٰہی بغیر خطرہ مول لیے محفوظ نہ رہ سکے، اسلام کی سلامتی آموز تعلیمات میں سے ہے۔ کم از کم تین آیات قرآن سے اس کے جواز بلکہ وجوب پر دلالت کرتی ہیں اور ہمارے پاس دروں معتبر روایات ہیں جو تقیہ کی عدم رعایت کو دین سے خروج کے درجے میں شمار کرتی ہیں۔ ہم یہاں صرف بعض آیات کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور روایات میں داخل ہونے سے صرف نظر کرتے ہیں:

۱۔ ارشاد باری ہے :مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (سورہ نحل106)"جو شخص اپنے ایمان کے بعد خدا کا کافر ہو جائے(وہ موردِ غضب ہے)، سوائے اس کے جسے مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔" شأن نزول میں نقل ہوا ہے کہ جب کفار نے یاسر و سمیہ کو شہید کر دیا،تو عمار نے خوف کے مارے زبان سے کفر کا اظہار کیا اور نجات پا گئے، اور رسول خدا(ص) نے ان کے کام کی تصدیق فرمائی اور حکم دیا کہ اگر پھر ایسا کریں تو پھر وہی کریں (طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج2، ص122)۔

۲۔ ارشاد ہے« وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ »(سورہ غافر28)"اور فرعون کے خاندان کے ایک مؤمن شخص نے،جو اپنا ایمان چھپاتا تھا، کہا : کیا تم ایک شخص کو صرف اس وجہ سے قتل کرتے ہو کہ وہ کہتا ہے میرا رب اللہ ہے؟"

یہاں بات بنی اسرائیل کے ایک مؤمن بلکہ صدیق حزقیل کی ہے جو اپنے ایمان کو چھپاتا تھا اور ظاہر میں کفر کا اظہار کرتا تھا،اور اس کے باوجود حضرت موسیٰ(ع) کا دفاع کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، وہ مکمل طور پر تقیہ کرتا ہے اور جان بچانے کے ساتھ ساتھ اپنے مقام و رسوخ کو بھی محفوظ رکھتا ہے اور اپنے مقام و نفوذ کو دین و حقیقت کے دفاع کے لیے استعمال کرتا ہے، جیسا کہ حضرت ابوطالب(ع) نے بھی یہی روش اختیار کی تھی۔ اور مسلم ہے کہ اس مؤمن شخص(جسے خدا خصوصاً کئی بار مؤمن کے عنوان سے متعارف کراتا ہے)کو خدا اور اس کے زمانے کے رسول سے تقیہ کی اجازت مل چکی تھی۔ اور یہ تجویز الٰہی تکالیف کو آسان بنانے کے سلسلے میں بھی امتحان کے قابل ہے اور ایک عقلانی تدبیر بھی ہے جو دینی پالیسی کے سلسلے میں قابل امتحان ہے کہ ایمان کے اظہار نہ کرنے کی صورت میں ،حق و حقیقت کا زیادہ دفاع ممکن ہو، جو عقلی اور عقلانی طور پر بھی مطلوب ہے۔

۳۔ ارشاد ہے :لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ "مومنوں کو چاہیے کہ مومنوں کے سوا کافروں کو دوست نہ بنائیں،اور جو ایسا کرے گا وہ خدا

(کی مدد) سے کچھ بھی نہیں ہے، سوائے اس کے کہ تم ان سے (خوف کے باعث)تقیہ کرو، اور خدا تمہیں خود(اپنے عذاب) سے ڈراتا ہے۔"(سورہ آل عمران ۲۸)

اس آیت میں بھی لوگوں کی تکالیف میں تسہیل کی اسٹریٹجی کامل طور پر ظاہر ہے،کیونکہ خود آیت اور دیگر آیات کے مطابق سب سے خطرناک دینی رویہ یہ ہے کہ مومن کافروں کو اپنا دوست بنائیں، جس سے ان کا تعلق بالکل خدا سے قطع ہو جاتا ہے، لیکن یہی خطرناک کام بھی تقیہ کے فرض میں، اس کی شرائط کے ساتھ، جائز قرار دیا جاتا ہے، اور آخر میں پھر خدا ضروری ہدایت کرتا ہے کہ جانب خود (اپنے عذاب)کی طرف سے احتیاط برتو۔

اسلامی فقہ میں تسہیل کی مصلحت اہم ترین محوروں میں سے ہے جسے ہر جگہ دیکھا جا سکتا ہے، مثلاً فوت شدہ عبادات کے احکام، خواہ مالی ہوں یا غیر مالی، میں یہ حکم کہ کم سے کم احتمال اور کم سے کم مقدار کو بجا لانا کافی ہے۔ اور حدیث نفی ضرر، نفی حرج اور قاعدہ تسہیل، سب آیات، روایات اور عقل سے مستفاد ہیں، جن سے فقہ و اصول اجتہاد شیعہ میں بہت اہم قواعد پیدا ہوئے ہیں، تفصیل سے اجتناب کے لیے ہم ان کے کامل بیان سے صرف نظر کرتے ہیں اور مطالعہ کے لیے مصادر پیش کرتے ہیں : قاعدہ الضرر کے لیے (جنوردی،1419 ھ، ج1، ص212؛ حسینی مراغی،1437 ھ، ج1، ص304؛ شہید اول، بی تا، ج1، ص141)، قاعدہ نفی حرج کے لیے (بجنوردی،1419 ھ، ج1، ص249؛ حسینی مراغی، 1437ھ، ج1، ص282)، اور قاعدہ تسہیل یا مصلحت تسہیل کے مطالعہ کے لیے (نائینی، فوائد الاصول،1406 ھ، ج1، ص300؛ مظفر، اصول الفقہ، ج2، ص247؛ مکارم شیرازی، انوار الاصول، ج2، ص 93و ج3، ص41؛ آشتیانی، رسائل التسع، ص45)۔

بہت سے فقہاء و اصولیین نے شریعت کے تدریجی بیان کی علت، عوام پر تسہیل کی مصلحت قرار دی ہے، مثلاً مرحوم خوئی فرماتے ہیں" :**إنّ بيانَ الْأَحْكَامِ عَلَى نَحْوِ التَّدْرِيجِ لِمَصْلَحَةِ التَّسهِيلِ عَلَى النَّاسِ نَظَرًا إِلَى أَنَّ بيانَهَا دَفْعَةً واحِدَةً يُوجِبُ الْمَشقَّةَ عَلَيْهِم وطَبعا يُوجِبُ النُّفُورَ والْإِعْرَاضَ عَنِ الدِّينِ ...ومِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هذهِ الْمَصلَحَةَ أَقوى مِنْ مَصْلَحَةِ الْوَاقِعِ الَّتِي تَفُوتُ عَنِ الْمُكَلَّفِ** "۔"بے شک احکام کا تدریجی بیان، عوام پر تسہیل کی مصلحت کی بنیاد پر تھا، کیونکہ تمام احکام کا ایک ہی دفعہ بیان لوگوں پر مشقت کا باعث ہوتا اور طبعاً لوگوں کے نفور) گریز (اور دین سے اعراض کا باعث ہوتا ...اور واضح ہے کہ یہ مصلحت کہ لوگ دین سے نہ بھاگیں، ان شرعی احکام واقعی کی مصلحت سے جو تدریجی بیان کی وجہ سے مکلفین سے فوت ہو جاتی یا مؤخر ہو جاتی ہیں، زیادہ قوی و اہم ہے۔"(محقق خوئی، محاضرات، ج3، ص264؛ فرائد، تنقیح الاصول، ج4، ص483؛ قوانین الاصول، ج4، ص95)

یہ تمام آیات، روایات، عقل و اجماع، الٰہی شرع میں ایک ثابت اسٹریٹجی سے پردہ اٹھاتے ہیں کہ دین لوگوں کی آسودگی کے

لیے ہے، نہ کہ ان کی مشقت کے لیے، اور ان کی عرفی استطاعت سے زیادہ ان پر مسلط نہیں کیا جانا چاہیے۔

لوگوں پر سماجی امور کو آسان بنانے کے لیے رسول خداﷺ کی تدابیر کی ایک مثال

جنگ احزاب ان خطرناک ترین حالات میں سے تھی جو دشمن نے مسلمانوں اور نوزائیدہ اسلامی معاشرے کے لیے پیدا کی تھی۔ تمام مشرکین جزیرۃ العرب، قریش و مکہ کی قیادت میں، یہود و منافقین کے تعاون سے متحد و ہم سو ہو گئے تھے کہ اسلام کا خاتمہ کر دیں۔ انہوں نے دس ہزار سے زیادہ کی فوج اکٹھی کی (طبری، تاریخ،1429 ھ، ج2، ص344)۔ رسول خدا(ص) کی طرف سے جو تدابیر سوچی گئیں، ان میں سے ایک یہ تھی کہ عیینہ بن حصن اور حارث بن عوف کے پاس، جو غطفان کے رہنما تھے، کسی کو بھیجا۔ قبیلہ بنی غطفان ان قبائل میں سے تھا جو مال کے لالچ میں احزاب میں شامل ہو گئے تھے۔ پیامبر(ص) نے انہیں پیشکش فرمائی کہ اس سال مدینہ کی کھجوروں کے ایک تہائی کے عوض دشمن کے صف سے علیحدہ ہو کر اپنے وطن واپس چلے جائیں۔

جب بنی غطفان نے پیشکش قبول کر لی اور معاہدہ لکھا گیا، تو پیامبر(ص) نے اس کی تنفیذ کو اصحاب خصوصاً انصار کے سران کی موافقت پر مشروط فرمایا۔ اور یہاں پیامبر(ص) نے سعد بن معاذ اور سعد بن عبادہ سے مشورہ کیا۔ ان دونوں نے جب معاملہ جانا تو عرض کیا: یا رسول اللہ! اگر یہ الٰہی حکم ہے یا آپ کا پسندیدہ مسئلہ و خواہش ہے تو ہم موافقت کرتے ہیں اور ضرور اس پر عمل کریں گے، لیکن اگر یہ کوئی کام ہے جو ہمارے لیے امر کو آسان بنانے کے لیے کیا گیا ہے تو ہم اسے پسند نہیں کریں گے، کیونکہ ہم زمانہ کفر میں دشمن کو تاوان نہیں دیتے تھے، اور اب جو ہم آپ کے وجود کے برکت سے ہدایت یافتہ ہوئے ہیں، ان کے لیے ہم شمشیر کے سوا کوئی تحفہ پیش نہیں کریں گے۔ پیامبر(ص) نے فرمایا: نہ تو یہ الٰہی امر تھا اور نہ ہی میری ترجیح، بلکہ یہ تمہارے لیے اور تمہارے امر کو آسان بنانے کے لیے تھا۔ جب میں نے دیکھا کہ سارے عرب ایک ہی کمان سے تم پر تیر چلا رہے ہیں اور ہر طرف سے تم پر حملہ آور ہو رہے ہیں، میں نے چاہا کہ اس طرح ان کی شوکت توڑ دوں۔ دوسرے لفظوں میں، میں نے چاہا کہ مال کو جان پر قربان کر دوں اور دشمن کے اس بھاری بوجھ کا کچھ حصہ تمہارے کندھوں سے اتار دوں۔ اس واقعہ کی نقل و تحلیل میں اکثریت قاطع سیرت و تاریخ کے مصنفین کا اتفاق ہے، اور محقق بزرگ جعفر مرتضی عاملی نے اس پر شک کے سلسلے میں تقریباً دس اشکالات پیش کیے ہیں، لیکن بالآخر اصل واقعہ کو قبول کیا ہے، لیکن اس میں دستکاری و تحریف کا احتمال دیتے ہیں (طبری، ایضاً، ج2، ص-345 342؛ ابن ہشام، السیرہ،1413 ھ، ج3، ص234؛ ابن اثیر، الکامل،1425 ھ، ج2، ص126؛ واقدی، المغازی، ص477؛ صنعانی، المصنف، ج5، ص367؛ مفید، الارشاد، ص52-51؛ اربلی، کشف الغمہ، ج1، ص202؛ ذہبی، تاریخ الاسلام، ص238؛ ابن کثیر، البدایہ والنہایہ، ج4، ص104؛ جعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرہ النبی الاعظم،1428 ھ،

ج11، ص29؛ شمس شامی، سبل الہدیٰ والرشاد، ج4، ص(544-43)۔

اور مصنف سطور کے نزدیک، رسول خدا(ص) کی طرف سے یہ تدبیر قابل توجہ ہے اور اشکالات قابل رفع ہیں، اور یہ تمام شرعی، عقلی و عرفی معیارات کے ساتھ مکمل مطابقت رکھتی ہے۔ اس کے مشابہ مسئلہ سطح جزیہ اور جنگی غنائم اور دیگر موارد میں رسول خدا(ص) سے اور امیرالمؤمنین (ع) کی زمانہ خلافت ظاہری میں ہونے والی تین جنگوں میں بھی ملتا ہے۔ اور اس طرح عوام کے اہم ترین حقوق میں سے ایک، ان کی استطاعت کا لحاظ اور ان پر ایسے فیصلوں کا تحمیل نہ کرنا ہے جنہیں وہ کسی بھی وجہ سے پورا نہیں کر سکتے۔

خلاصہ و نتیجہ

معاشرے میں انصاف کا مفہوم لوگوں کو ان کے حقوق پہنچانے کے سوا کچھ نہیں ہے، اور اس اہم ذمہ داری کے سب سے بڑے عہدہ دار حکومتیں ہیں۔ ان حقوق میں سے ایک حق جس پر عقل اور شرع دونوں متفق ہیں، وہ لوگوں کی استطاعت کا خیال رکھنا ہے، جسے فقہی زبان میں "قاعدہ نفی عسر و حرج"، "قاعدہ نفی ضرر" اور "قاعدہ تسہیل" جیسے عنوانات سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ اصل شارع مقدس کی طرف سے عوام کے ساتھ تعامل میں ایک بنیادی حکمت عملی کے طور پر مورد توجہ رہی ہے۔ آیات، روایات، اجماع اور عقل سبھی اس حکمت عملی پر دلالت کرتے ہیں۔

اگرچہ یہ حکم عموماً فردی شرعی ذمہ داریوں میں مورد توجہ رہا ہے، لیکن ادلہ کی عمومیت و اطلاق اور بعض موارد میں ان کی تصریحات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ حکومتی احکام اور ان حکمت عملیوں کو بھی شامل ہے جنہیں حاکمان کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اس مقالے میں ہم نے اسے پیش کیا اور اس پر استدلال کیا ہے۔ یہ اہم مسئلہ عوام کے حقوق میں سے ایک حق کے طور پر قابل پیگیری ہے، اور صرف انہی موارد میں عوام کو سخت اور طاقت فرسا ذمہ داریوں میں ڈالا جا سکتا ہے جہاں نرم راستہ اختیار کرنے کا کوئی چارہ نہ ہو، جیسے جب دشمن کے حملہ کا سامنا ہو۔ اس کے علاوہ حکومتی فیصلوں کے ذریعے عوام کو مشقت اور دشواری میں نہیں ڈالا جانا چاہیے اور نہ ہی انہیں بھاری اور طاقت فرسا ذمہ داریوں میں گھیرا جانا چاہیے۔ انہی اصولوں کے تناظر میں انقلاب اسلامی کے معظم رہبر کی دشمن سے مذاکرات کی اجازت کو بھی پرکھا جا سکتا ہے۔

منابع و مآخذ:

اس مقالہ میں قرآن کریم اور نہج البلاغہ کے علاوہ مندرجہ ذیل کتب سے مدد لی گئی ہے۔

1- آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، الرسائل التسع، 1425، قم، نشر: المؤتمر العلامہ الآشتیانی

2- آلوسی بغدادی محمود بن عبداللہ، روح المعانی، 1430، بیروت، نشر: دار الفکر

3- اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفایدۃ والبرھان، 1403، قم، نشر: مؤسسۃ النشر الاسلامی

4- ابن الاثیر، مبارک بن محمد، النہایۃ، 1432، بیروت، نشر: المکتبۃ العصریہ

5- ابن الاثیر، محمد بن محمد بن عبدالکریم، اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابۃ، 1409، بیروت، نشر: دار الفکر

6- ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا، مقاییس اللغۃ، 1429، بیروت، نشر: دار احیاء التراث العربی

7- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایۃ والنہایۃ، 1410، بیروت، نشر: مکتبۃ المعارف

8- ابن منظور، محمد بن المکرم، لسان العرب، 2005، بیروت، نشر: دار صادر

9- ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ لابن ہشام، 1413، بیروت، نشر: دار احیاء التراث العربی

10- اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمۃ فی معرفۃ الائمۃ، 1426، قم، نشر: مجمع جہانی اہل بیت

11- انصاری، شیخ مرتضی، کتاب العدالۃ (مطبوع ضمن کتاب مکاسب باحواشی ہدایۃ الطالب) 1430، قم، نشر: سماقلم

12- انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، 1442، قم، نشر: مجمع الفکر الاسلامی

13- بجنوردی، محمد حسن، القواعد الفقہیۃ، 1419، قم، نشر الہادی

14- بحرانی، سید ہاشم، البرہان فی تفسیر القرآن، بی تا، قم، نشر: مؤسسہ مطبوعاتی اسماعیلیان

15- بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرہ فی احکام العترۃ الطاہرہ، بی تا، قم، نشر: منشورات جامعۃ المدرسین

16- دہخدا، علی اکبر، لغت نامہ دہخدا، 1385، تہران، نشر: انتشارات دانشگاہ تہران

17- دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب، 1412، قم، نشر: الشریف الرضی

18- ذہبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، 1409، بیروت، نشر: دار الکتب العربی

19- ثعالبی نیشابوری، اسماعیل، فقہ اللغۃ وسر العربیۃ، 1390، قم، نشر: ذوی القربی

20- جزایری مروج، محمد جعفر، منتہی الدرایہ، 1403، قم، نشر: مؤلف

21- الحلی، محمد بن ادریس، کتاب السرائر، 1410، قم، نشر: مؤسسۃ النشر الاسلامی

22- حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، 1376، تہران، نشر: کتابفروشی اسلامیۃ

23- حلی، جعفر بن الحسن، شرائع الاسلام، 1408، قم، نشر: مؤسسۃ اسماعیلیان

24- الحویزی، علی بن جمعہ، نور الثقلین، 1415، قم، نشر: اسماعیلیان

25- امام خمینی، سید روح اللہ، تنقیح الاصول (بہ تقریر حسین تقوی اشتہاردی) 1427، قم، نشر: مؤسسۃ نشر آثار الامام الخمینی

26- خوئی، سید ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقہ، 1410، قم، نشر: دار الہادی

27- راغب اصفہانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، 1362، تہران، نشر: المکتبۃ المرتضویہ

28- رشید رضا، محمد بن علی رضا، تفسیر المنار، 1414، بیروت، نشر: دار المعرفۃ

29- روحانی الحسینی، سید محمد، منتقی الاصول، 1430، قم، نشر: تک

30- سبحانی، جعفر، الہیات، 1412، قم، نشر: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیۃ

31- سیوری، فاضل مقداد، کنز العرفان فی فقہ القرآن، 1343، تہران، نشر: المکتبہ المرتضویہ

32- شمس شامی، محمد بن یوسف، سبل الہدی والرشاد فی سیرۃ خیر العباد، 1418، نشر: المکتبۃ الوقفیۃ

33- شرتونی، سعید الخوری، اقرب الموارد، 1434، قم، نشر: دار الاسوۃ

34- الشیبانی، احمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل، بی تا، بیروت، نشر: دار صادر

35- صدوق، محمد بن علی بن بابویہ،الخصال،1443، قم، نشر: مؤسستہ النشر الاسلامی

36- صدوق، محمد بن علی بن بابویہ، من لایحضرہ الفقیہ، بی تا، قم، نشر: جامعہ المدرسین

37- صنعانی، عبدالرزاق، المصنف،1403، بیروت، نشر: المجلس العلمی

38- طبرسی، فضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، 1379ق، بیروت، نشر: داراحیاء التراث العربی

39- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک،1429، بیروت، نشر: داراحیاء التراث

40- طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین،1386، تہران، نشر: المکتبۃ المرتضویہ

41- طوسی، محمد بن الحسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا، بیروت، نشر: داراحیاء التراث العربی

42- طوسی، محمد بن الحسن، امالی،1414، قم، نشر: دارالثقافۃ

43- طوسی، محمد بن الحسن، تہذیب الاحکام،1365، تہران، نشر: دارالکتب الاسلامیہ

44- طوسی، محمد بن الحسن، المبسوط، بی تا، تہران، نشر: المکتبہ المرتضویۃ

45- طوسی، محمد بن الحسن، الفہرست، بی تا، تہران، نشر: المکتبہ المرتضویۃ

46- طوسی، خواجہ نصیرالدین، تجرید الاعتقاد،1376، تہران، نشر: کتابفروشی اسلامیۃ

47- طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، 1393، قم، نشر: اسماعیلیان

48- العاملی الحسینی، محمد جواد، مفتاح الکرامۃ،1434، قم، نشر: مؤسستہ النشر الاسلامی

49- العاملی، محمد بن الحسن الحر، وسائل الشیعۃ،1440، قم، نشر: مؤسستہ النشر الاسلامی

50- العاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیرۃ النبی الاعظم،1428، بیروت، نشر: المرکز الاسلامی للدراسات

51- عراقی، ضیاءالدین، نہایۃ الافکار،1422، قم، نشر: مؤسستہ النشر الاسلامی

52- علم الہدی، سید مرتضی، الذریعۃ الی اصول الشریعۃ،1376، تہران، نشر: دانشگاہ

53- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بی تا، تہران، نشر: دارالکتب العلمیۃ

54- فراہیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین،1435، تہران، نشر: دارالاسوہ

55- فروغی، محمد علی، سیر حکمت دراروپا،1344، تہران، نشر: کتابفروشی زوار

56- فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر،1414، قم، نشر: دارالھجرۃ

57- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن،1367، تہران، نشر: دارالکتب الاسلامیۃ

58- کرکی، علی بن الحسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد،1408، قم، نشر: مؤسستہ آل البیت لاحیاء التراث

59- کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، بی تا، تہران، نشر: انتشارات علمیہ اسلامیہ

60- لاہیجی، ملاعبدالرزاق، گوہر مراد،1372، تہران، نشر: سازمان فرہنگ وارتباطات اسلامی

61- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار،1403، بیروت، نشر: داراحیاء التراث العربی

62- مراغی الحسینی، میر فتاح، العناوین،1437، قم، نشر: مؤسستہ النشر الاسلامی

-63 مصطفوی، سید حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، 1442، بیروت، نشر: مرکز نشر آثار علامہ مصطفوی

-64 معین، محمد، فرہنگ معین، 1386، تہران، نشر: زرین

-65 مفید، محمد بن محمد بن نعمان، المقنعہ، 1410، قم، نشر: مؤسسۃ النشر الاسلامی

-66 مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد فی معرفۃ حجج اللہ علی العباد، 1413، قم، نشر: کنگرہ شیخ مفید

-67 میرزای قمی، ابوالقاسم، القوانین المحکمۃ، 1431، قم، نشر: مؤسسۃ احیاء الکتب الاسلامیۃ

-68 نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول (تقریرات کاظمی) 1404، قم، نشر: مؤسسۃ النشر الاسلامی

-69 نائینی، محمد حسین، اجود التقریرات (سید خوئی) 1368، قم، نشر: کتابفروشی مصطفوی

-70 نراقی، احمد بن محمد مہدی، عوائد الایام، 1417، قم، دفتر تبلیغات اسلامی

-71 نراقی، ملا احمد، معراج السعادۃ، بی تا، بی جا، نشر: سازمان انتشارات جاویدان

-72 نجفی، محمد حسن، جواہر الکلام، 1362، تہران، نشر: دار الکتب الاسلامیہ

-73 واقدی، محمد بن عمر، المغازی، 1376، قم، نشر: مؤسسۃ بوستان کتاب

-74 ہندی، علی بن متقی، کنز العمال، 1419، بیروت، نشر: دار الکتب العلمیہ

Refrences

1- Ashtiani, Muhammad Hassan bin Jafar, The Nine Letters, 1425, Qom, published by Al-Mu'tamar Al-'Ulama Ashtiani

2- Alusi Baghdadi Mahmud bin Abdullah, Ruh Al-Ma'ani, 1430, Beirut, published by Dar Al-Fikr

3- Ardebili, Ahmad bin Muhammad, Majma' Al-Fayda Wal-Burhan, 1403, Qom, published by Mastashtat Al-Nashr Al-Islami

4- Ibn Al-Atheer, Mubarak bin Muhammad, Al-Nihayyah, 1432, Beirut, published by Al-Muktab Al-Asriya

5- Ibn Al-Atheer, Muhammad bin Muhammad bin Abdul Karim, Asad Al-Ghabah Fi Ma'rifat Al-Sahaba, 1409, Beirut, published by Dar Al-Fikr

6- Ibn Faris, Ahmad bin Faris bin Zakaria, Maqa'is Al-Lughah, 1429, Beirut, published by Dar Al-Hiya' Al-Turaht Al-Arabi

7- Ibn Kathir, Ismail bin Omar, Al-Bidayah Wal-Nihayyah, 1410, Beirut, published by Maktaba-tul-Ma'arif

8- Ibn Manzoor, Muhammad ibn al-Mukarram, Lisan al-Arab, 2005, Beirut, published by Dar Sadr

9- Ibn Hisham, Al-Siraat al-Nabawiyyah la Ibn Hisham, 1413, Beirut, published by Dar Hayya al-Turat al-Arab

10- Arbali, Ali ibn Isa, Kashf al-Ghammah fi Ma'rifat al-Imam, 1426, Qom, published by Majma' Jahani Ahl al-Bayt

11- Ansari, Sheikh Murtaza, Kitab al-Adalat (published within Kitab al-Makasib with footnotes for the guidance of the student) 1430, Qom, published by Sama Qalam

12- Ansari, Murtaza, Fara'id al-Usul, 1442, Qom, published by Majma' al-Fikr al-Islami

13- Bojnourdi, Muhammad Hassan, Al-Qawwa'id al-Fiqhiyyah, 1419, Qom, published by Al-Hadi

14- Bahrani, Sayyid Hashim, Al-Burhan fi Tafsir al-Quran, bi-ta, Qom, published by Ismaili Publishing House

15- Bahrani, Yusuf, Al-Hadayek Al-Nadhra fi Ahakham Atrah Al-Tahirah, Bita, Qom, published by Mansourat Jamiat Al-Mudrasin

16- Dehkhoda, Ali Akbar, Lakht-Nama Dehkhoda, 1385, Tehran, published by Tehran University Press

17- Daylami, Hassan bin Muhammad, Irshad Al-Qulub, 1412, Qom, published by Al-Sharif Al-Radi
18- Dhahabi, Muhammad bin Ahmad, Tarikh Al-Islam, 1409, Beirut, published by Dar Al-Kutb Al-Arabi
19- Tha'alabi Nishaburi, Ismail, Fiqh Al-Lughah and Sural Al-Arabiya, 1390, Qom, published by Dhu al-Qirbi
20- Jazayeri Muruj, Muhammad Ja'far, Muntahi Al-Dira'yah, 1403, Qom, published by Al-Mu'affar
21- Al-Hilli, Muhammad bin Idris, Kitab Al-Sara'ir, 1410, Qom, published by Al-Nashar al-Islami Institute
22- Hali, Hassan bin Yusuf, Kashf al-Murad, 1376, Tehran, published by: Kitabfuroshi Islamiya.
23- Hali, Jafar ibn al-Hasan, Sharia al-Islam, 1408, Qom, published by Ismailian Institute.
24- Al-Hawazi, Ali bin Juma, Nawal al-Saqaleen, 1415, Qom, published by Ismailian.
25- Imam Khomeini, Seyyed Ruhollah, Tanqih al-Asul (by the speech of Husain Taqwi al-Akhdi) 1427, Qom, published by: Imam Al-Khomeini Publishing House.
26- Khoi, Sayyid Abul Qasim, Lectures on the principles of jurisprudence, 1410, Qom, published by Dar al-Hadi.
27- Raghib Esfahani, Hussain bin Muhammad, Al-Mufradat Awad Al-Qur'an, 1362, Tehran, Published: Al-Muktaba Al-Murtazwiyyah.
28- Rashid Raza, Muhammad bin Ali Raza, Tafsir al-Manar, 1414, Beirut, Published by: Darul-Mu'rifah
29- Rouhani al-Husseini, Sayyid Muhammad, Muntaqi al-Usul, 1430, Qom, published by: Tak
30- Subhani, Ja'far, Theology, 1412, Qom, published by: Al-Markaz Al-Alami for Islamic Studies
31- Sayuri, Fadel Miqdad, Kanz al-Irfan fi fiqh al-Quran, 1343, Tehran, published by: Al-Muktabah al-Murtazawiya
32- Shams Shami, Muhammad ibn Yusuf, Sabl al-Huda al-Rashid fi Sirat khair al-Ibad, 1418, published by Al-Muktab al-Waqfiyyah
33- Shartouni, Saeed al-Khouri, Aqrab al-Mawarid, 1434, Qom, published by Dar al-Aswa
34- Al-Shaybani, Ahmad ibn Hanbal, Musnad Ahmad ibn Hanbal, bi-ta, Beirut, published by Dar al-Sadr
35- Saduq, Muhammad ibn Ali ibn Babuyyah, Al-Khassal, 1443, Qom, published by Mastasht al-Nashr al-Islami
36- Saduq, Muhammad ibn Ali ibn Babuyyah, Min la-Ihazrah al-Faqih, bi-ta, Qom, published by Jamia al-Mudrasin
37- Sanani, Abdul Razzaq, Al-Musannaf, 1403, Beirut, published by Al-Majlis al-Ilmimi
38- Tabarsi, Fadl ibn al-Hasan, Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, 1379 AH, Beirut, published by Dar Ihya al-Turaht al-Arab
39- Tabari, Muhammad ibn Jarir, History of Nations and Kings, 1429, Beirut, published by Darahiya al-Turah
40- Turahi, Fakhr al-Din, Majma' al-Bahrayn, 1386, Tehran, published by Al-Muktabah al-Murtazawiyyah
41- Tusi, Muhammad ibn al-Hasan, Al-Tabiyan fi Tafsir al-Quran, 1414, Qom, published by Dar al-Thaqafah
43- Tusi, Muhammad ibn al-Hasan, Tahzib al-Ahkam, 1365, Tehran, published by Darah al-Kutb al-Islamiya
44- Tusi, Muhammad ibn al-Hasan, Al-Mabsut, 1414, Tehran, published by Al-Muktabah al-Murtazawiyyah
45- Tusi, Muhammad ibn al-Hasan, Al-Fihrist, 1414, Tehran, published by Al-Muktabah al-Murtazawiyyah
46- Tusi, Khwaja Nasir al-Din, Abstraction of Belief, 1376, Tehran, published by Islamic Bookstore
47- Tabatabai, Muhammad Hussein, Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, 1393, Qom, published by Ismailiyan
48- Al-Amili Al-Hussaini, Muhammad Jawad, Miftah al-Karama, 1434, Qom, published by Islamic Publishing House
49- Al-Amili, Muhammad bin al-Hasan al-Harr, Wasa'il al-Shi'ah, 1440, Qom, published by Islamic

Publishing House
50- Al-Amili, Ja'far Murtaza, Al-Sahih min Sirat al-Nabi al-A'zam, 1428, Beirut, published by Islamic Center for Studies
51- Iraqi, Zia al-Din, Nihayat al-Ifkar, 1422, Qom, published by Islamic Publishing House
52- Ilm al-Huda, Sayyid Murtaza, Al-Dhari'ah ili Usul al-Shari'ah, 1376, Tehran, published by University
53- Fakhr Razi, Muhammad Ibn Omar, Tafsir al-Kabir, B.T.A., Tehran, published by Dar al-Kutb al-Ilmiyyah
54- Farahidi, Khalil bin Ahmad, Kitab al-Ayn, 1435, Tehran, published by Dar al-Aswah
55- Foroughi, Muhammad Ali, Siyar al-Hikmat dar Europe, 1344, Tehran, published by Kitabfuroshi Zuwar
56- Fayumi, Ahmad bin Muhammad, Misbah al-Munir, 1414, Qom, published by Dar al-Hijra
57- Qureshi, Sayyid Ali Akbar, Qamoos al-Quran, 1367, Tehran, published by Dar al-Kutb al-Islamiyyah
58- Karki, Ali bin al-Hussein, Jame' al-Maqassid fi Sharh al-Qawa'id, 1408, Qom, published by Mas'at-e-Aal al-Bayt la-Hiya al-Turaht
59- Kulani, Muhammad bin Ya'qub, Kafi, B.T.A., Tehran, published by Ilmiyyah al-Islamiyyah
60- Lahiji, Mulla Abdul Razzaq, Gohar Murad, 1372, Tehran, Publishing: Organization of Islamic Culture and Communications
61- Majlisi, Muhammad Baqir, Bihar al-Anwar, 1403, Beirut, published by Darahiya al-Tarath al-Arabi.
62- Maraghi al-Husseini, Mirftah, Al-Anaween, 1437, Qom, published by: Musisat al-Nashar al-Islami.
63- Mustafawi, Seyyed Hasan, Tahaqiq fi Kalamat al-Qur'an, 1442, Beirut, published: Allama Mustafawi Publishing Center
64- Moin, Muhammad, Farhang Moin, 1386, Tehran, Published: Zareen
65- Mufid, Muhammad bin Muhammad bin Nu'man, Al-Muqnaqa, 1410, Qom, published by: Musisat al-Nashar al-Islami.
66- Mufid, Muhammad bin Muhammad bin Numan, Al-Arshad fi Ma'rifat Hajjullah Ali al-Abad, 1413, Qom, published by: Congress Sheikh Mufid
67- Mirzai Qumi, Abul Qasim, Al-Quwanin al-Muhakmah, 1431, Qom, published by: Masisat Ihya Al-Kitab al-Islamiya
68- Naini, Muhammad Hussain, Fawad al-Asul (The Speeches of Kazmi) 1404, Qom, Published by: Masisat al-Nashar al-Islami.
69- Naini, Muhammad Hussain, Ajud al-Taqarirat (Sayyed Khoi) 1368, Qom, published by: Mustafawi Bookseller.
70- Naraqi, Ahmad bin Muhammad Mahdi, Awaid al-Ayyam, 1417, Qom, Islamic Propaganda Office
71- Naraqi, Mulla Ahmad, Miraj Al-Saada, Bita, Bija, Published: Organization of Antarhat Javidan
72- Najafi, Muhammad Hasan, Jawahar Al-Kalam, 1362, Tehran, Publisher: Dar al-Kitab al-Islamiya.
73- Waqidi, Muhammad Bin Umar, Al-Maghazi, 1376, Qom, Published by: Bustan Book Institute.
74- Hindi, Ali bin Muttaqi, Kunzal-Amal, 1419, Beirut, published by Darul Kutub Al-Ilmiyah.