

# اساس الحکومت الاسلامیہ

مؤلف :  
آیۃ اللہ سید کاظم حارری

یہ کتاب برقی شکل میں نشر ہوئی ہے اور شبکہ الامامین الحسنین (علیہما السلام) کے گروہ علمی کی نگرانی میں تنظیم ہوئی ہے

کتاب: اساس الحکومتہ الاسلامیہ  
مؤلف: آیہ اللہ سید کاظم حاتری  
مترجم / مصحح: انیس الحسنین  
ناشر: ام - اے - تھیس آف فقہ و معارف کالج  
زبان: اردو

## مقدمہ مؤلف

﴿وَوُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ - (۱)

ہمیشہ سے یہ گفتگو رہی ہے کہ حکومت کی بہترین شکل کون سی شکل ہے، اور حکومت کے وہ بنیادی اصول کیا ہیں جو انسانیت کو سعادت و خوشبختی سے ہمکنار کر کے انسانیت کو تاریخی ظلم و ستم سے نجات دلا سکتے ہیں؟ غیر مسلم محققین عام طور پر اس بحث کے دوران دو اہم عناصر سے غافل رہے ہیں جو بہترین طریقہ حکومت کی تشخیص میں کلیدی حیثیت کے حامل ہیں، اور وہ اخروی سعادت اور خوشنودی پروردگار کا حصول ہے۔

طویل تجربات کی روشنی میں یہ ثابت ہو چکا ہے اور وقت گزرنے کے ساتھ اس کی حقانیت مزید نکھر کر سامنے آئے گی کہ دنیاوی سعادت فقط ایسی حکومت کے سایہ میں ممکن ہے جو خداوند متعال کی وحی اور احکام کی روشنی میں قائم کی جائے، وہ خدا جو بشریت کی مشکلات اور ان کے راہ حل سے مکمل طور پر آگاہ ہے، اخروی سعادت یا پروردگار کی خوشنودی کا حصول بھی بہ درجہ اولیٰ خداوند متعال کے احکام کی پیروی کئے بغیر ممکن نہیں ہے۔

آج ہم دیکھ رہے ہیں کہ دنیا ظلم و استبداد کے سمندر میں غرق ہے اور اسے ہر ان تباہی و بربادی کے خطرات لاحق ہیں، حالانکہ دنیا کے دانشوروں نے تاریخ کے طویل دور میں حاصل ہونے والے معاشرتی تجربات کی روشنی میں حکومت کرنے کے مختلف طریقے اور متعدد نظام اور اسلوب بیان کئے ہیں، علاوہ برائے انسانیت کے آرام و آسائش کے تمام ترمادی وسائل بھی فراہم ہیں، اور صنعت و ٹیکنالوجی حیران کن حد تک ترقی کر چکی ہے، پھر بھی سختیاں روز بروز بڑھتی جا رہی ہیں اور بشریت گرداب ہلاکت میں مزید اسیر ہوتی جا رہی ہے۔

جی ہاں یہ تمام (مادی ترقیاں) بشریت کو تباہی و بربادی سے نجات دلانے کی صلاحیت نہیں رکھتیں لہذا ان حالات میں ضرورت اس امر کی ہے کہ بارگاہ خداوندی میں دست نیاز دراز کریں اور اس کی پر نور آسمانی تعلیمات سے راہنمائی حاصل کریں۔

”جمہوریت“ بنیادی طور پر سرمایہ دارانہ نظام حکومت پر استوار ہے اور جیسا کہ خود ”جمہوریت“ پر اعتقاد رکھنے والوں کا ادعا ہے ”جمہوریت“ معاشری کے تمام افراد کو مکمل جمہوری حقوق عطا کرتی ہے جب کہ مارکسٹ اشتراکی نظام فقط مزدور طبقے یا خود حکمران اشتراکی پارٹی کی جمہوریت کا نعرہ لگاتا ہے اور معاشری کے تمام طبقوں کی کامل آزادی کا مخالف ہے ان کی نظر میں محنت کش طبقے کی ڈکٹیٹر شپ قائم کرنا ضروری ہے، مارکسیزم معتقد ہے کہ فقط محنت کش طبقہ ہی ایک آئیڈیل اشتراکی نظام کی برقراری کی ضمانت فراہم کرتا ہے، اور قوموں کو تاریخ بشریت کی ترقی یافتہ ترین مرحلہ یعنی اشتراکی نظام تک پہنچنے کے لئے آمادہ و تیار کرتا ہے، جب کہ

معاشری کے دوسری طبقے اس ہدف کے حصول کی راہ میں رکاوٹیں ایجاد کرتے ہیں اسے اپنے حقیقی راستے سے منحرف کرتے ہیں اور اس کے فطری عمل کے خلاف آواز اٹھاتے اور تحریک چلاتے ہیں۔

بنا بر این محنت کش طبقے کے علاوہ دوسری طبقات کو حکومت کے جمہوری حقوق نہیں ملنے چاہئے اور نہ ہی انھیں معاشری کے امور چلانے میں شریک کرنا چاہئے، دنیا میں رائج انسانوں کے ناپختہ افکار کے ایجاد کردہ نظام حکومت کے مقابل اسلام کا عالمی نظام حکومت ہے، جس کا بنیادی نعرہ یہ ہے کہ ”حکمرانی کا حق خداوند متعال کی جانب سے ہی تفویض ہوتا ہے کیونکہ خداوند متعال ہی دنیا کا حقیقی حاکم و مالک اور قانون ساز ہے اور خدا کے علاوہ کسی دوسری کو حق حکمرانی اور حق قانون سازی حاصل نہیں ہے۔

اسلام کے مطابق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پیغام الہی پہنچانے کے ساتھ ساتھ امت کے پیشوا اور ولی و سرپرست بھی ہیں اور مومنین کی جانوں پر خود ان سے زیادہ تصرف کا حق رکھتے ہیں، لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رحلت کے بعد نظام حکومت کس طرح کا ہوگا؟

اس سلسلے میں بعض شیعہ و سنی محققین نے تفصیلی بحثیں کی ہیں اور کتابیں تحریر کی ہیں، بعض اہل سنت علماء اور صاحبان قلم کا دعویٰ ہے کہ ”شوری“ یا منتخب افراد پر مشتمل ایک کمیٹی کی حکومت خدا کی طرف سے معین ہونے والا نظام حکومت ہے، اس نظریہ کی تائید میں انھوں نے قرآن مجید، سنت نبوی اور سیرت صحابہ سے دلائل بھی پیش کئے ہیں البتہ شوری کی بنیاد پر قائم ہونے والا نظام حکومت مغربی جمہوریت سے مکمل طور پر مختلف ہے، کیونکہ اسلامی نظام حکومت میں بنیادی قوانین و احکام انتخابات یا عوامی نمائندوں کے تعین سے وابستگی نہیں رکھتے جب کہ جمہوریت میں بنیادی قوانین کی بنیاد انتخابات اور عوامی نمائندگی پر استوار ہے، اسلام میں حکومت کے لئے اسلام کے مقرر کردہ اصولوں کے دائرے میں چلنا ضروری ہے کیونکہ اسلام کی رسالت تمام زمانوں اور تمام نسلوں کے لئے ہے، جہاں تک عالم تشیع کا سوال ہے، ان کا ایمان و عقیدہ ہے کہ پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی رحلت کے بعد کے لئے امت کے درمیان ایک مستقل نظام امامت کو معین کر دیا ہے اور یہ امامت کا سلسلہ منصوص من اللہ ہے۔

اس الہی نظام کی پہلی شکل امام علی بن ابی طالب علیہ السلام کی صورت میں سامنے آئی جن کے متعلق متعدد شرعی نصوص موجود ہیں کہ انھیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خدا کے حکم مطابق امت کا ولی اور احکام بیان کرنے والا پیشوا قرار دیا ہے، یہ سلسلہ الہی نص کے تحت یکے بعد دیگرے بارہویں امام حضرت مہدی علیہ السلام تک چلتا رہا ہے جو اس وقت بھی لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ، اور زندہ ہیں اور خدا سے رزق پارہے ہیں، جب دنیا ظلم و جور سے بھر جائے گی، خداوند متعال امام مہدی علیہ السلام بقیہ اللہ الاعظم علیہ السلام کے توسط سے حق و انصاف کی حکومت قائم کرے گا جس کے نتیجے میں دنیا عدل و انصاف کا گہوارہ بن جائے گی۔

اب جب کہ شیعوں کے نزدیک حکومت کی بنیاد معلوم ہوگئی تو ظاہر ہے اسلامی حکومت سے متعلق ہماری بحث و گفتگو امام مہدی علیہ السلام کے زمانہ غیبت سے تعلق رکھتی ہے۔

شیعی دنیا کے علمی منابع و ماخذ اور مکتب اہل بیت علیہ السلام کے بعض فقہاء و مجتہدین کے فتوؤں کی روشنی میں جو چیز سامنے آتی ہے وہ زمانہ غیبت میں اسلامی نظام حکومت کا نظریہ ”ولایت فقیہ“ ہے، البتہ مخصوص حالات جب مہیا ہو جائیں تو اس کو عملی جامہ پہنانا ضروری ہے (جب فقیہ میں لازم شرائط و خصوصیات موجود ہوں)۔

محترم قارئین کے پیش نظریہ مختصر تحریر جمہوریت، شوری اور ولایت فقیہ کے تقابلی جائزے پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کے تین باب ہیں۔

باب اول: اس میں جمہوریت اور ضمنی طور پر ڈکٹیٹر شپ کے متعلق مختصر گفتگو ہوگی۔

باب دوم: اس میں شوری کے متعلق بحث ہوگی۔

باب سوم: ولایت فقیہ سے متعلق بحثوں پر مشتمل ہے۔

دعا ہے کہ خداوند متعال میری اس حقیر کوشش کو شرف قبولیت بخشے اور اسے اپنی خوشنودی کے حصول کی مخلصانہ کوشش قرار

دے۔

وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب

السید کاظم حائری

۶ محرم الحرام ۱۳۹۹ھ

۱. سورہ قصص آیت: ۵۔

## باب اول: جمہوریت

### حکومت کی ضرورت

کسی بھی معاشری میں نظم و ضبط کے لئے ایک (حکومتی) ڈھانچے کی شدید ضرورت ہے جو زندگی کے مختلف شعبوں میں ہم آہنگی ایجاد کرے اور قومی امور کی باگ ڈور سنبھالے تاکہ طرح طرح معاشرتی مسائل، ضروریات کو پورا کرنے کے وسائل کے درمیان ہماہنگی قائم رہے، اور مفید و کارآمد قوتوں کو جمع کر کے انھیں صحیح رخ پر لگائے تاکہ وہ اپنی توانائیاں معاشری کے مصالح و مفادات کے حصول کی راہ میں استعمال کر سکیں اسی طرح عدل و انصاف کی برقراری اور دوسروں کے حقوق پر ڈاکہ ڈالنے والے ظالم و جابر افراد سے مقابلہ اس کا ایک اہم کام ہے اس کے ساتھ ہی ساتھ ایک معاشرہ کو اس لئے بھی کسی (حکومتی) ڈھانچے کی ضرورت ہے کہ جب ایک مضبوط، مؤثر اور قدرتمند اجتماعی موقف کی ضرورت پیش آئے وہاں یہ (حکومتی) ڈھانچہ مختلف آراء و افکار میں ہماہنگی ایجاد کر کے ایک مؤثر اور قومی و مفید موقف اختیار کر سکے ایسا موقف جو فیصلہ کن حقائق پر مبنی اور قابل اثر ہو، اس کے علاوہ اور بھی دیگر امور ہیں جو ایک معاشرہ میں حکومت کی شدید ضرورت کو نمایاں کرتے ہیں اور کسی کے لئے شک و شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

جب ایک مختصر سے خاندان کو (جو عظیم معاشری کی ہی ایک بنیادی اکائی ہے) ایک ایسے سرپرست کی ضرورت ہوتی ہے جو خاندان کے تمام امور کی نگرانی کرے، مختلف افراد کے فرائض اور ان کے امور میں ہماہنگی ایجاد کر سکے تو اس عظیم معاشری کے لئے جو مختلف سماجی اکائیوں، اور مختلف احساسات و جذبات اور مختلف افکار و خواہشات کے حامل گروہوں اور سیاسی جماعتوں سے تشکیل پاتا ہے بدرجہ اولیٰ ایک (حکومتی) ڈھانچے کی ضرورتی آشکار ہو جاتی ہے۔

### ولایت (سرپرستی و حکومت)

یہ ایک اہم حقیقت جو تمام اعلیٰ مرتبہ حکومتی عناصر یا حکومت میں نمایاں نظر آتی ہے یہ ہے کہ تمام حکام اور ارباب اقتدار میں کچھ خصوصیات کا ہونا ضروری ہے تاکہ ان کی بنیاد پر ان کا حکم نافذ ہو سکے وہ اپنے اہداف کی تکمیل کر سکیں اور اپنے طریقہ کار اور اقدامات کے لئے جواز اور قانونی حیثیت ثابت کر سکیں۔

ظاہر ہے حکومت کو اپنے مقاصد کی راہ میں معاشری کے افراد یا گروہوں کو زندگی کے مختلف شعبوں میں بعض ایسے امور سے بھی منع کرنا پڑتا ہے کہ اگر حکومت منع نہ کرتی تو وہ ضروریہ کام انجام دیتے، اسی طرح ان کو بعض ایسے کاموں کی انجام دہی پر مجبور کرنا

پڑتا ہے کہ اگر حکومت نہ ہوتی تو وہ ہرگز ان کاموں کو انجام نہ دیتے، چنانچہ اسی طرح کے امور کے لئے حکومت کو بعض اختیارات کی ضرورت ہے۔

یاد رہے اخلاقی طور پر انسان پوری طرح آزاد ہے کہ وہ اپنے لئے کسی بھی راستے کا انتخاب کرے اور جو کام چاہے انجام دے، کیونکہ تخلیقی طور پر انسان آزاد پیدا ہوا ہے کسی چیز کا چاہنا اور کسی چیز کا نہ چاہنا اس کی طبیعت اور فطرت میں شامل ہے، معلوم ہوا انسانی ضمیر انسان کی کسی کام سے نہیں روکتا اور نہ ہی اس کی آزادی کو سلب کرتا ہے مگر یہ کہ مندرجہ ذیل دو حالتوں میں سے کوئی ایک پیش آجائے گی۔

### (۱) خدا کی طرف سے امر و نہی

انسان مومن خدا کے حقیقی مالک اور ولی و حکمران ہونے پر ایمان و یقین رکھتا ہے اور جانتا ہے کہ انسان کو خدا کے اوامر و نواہی کی نافرمانی کا حق حاصل نہیں ہے اس عقیدہ کے پر تو میں آگاہ و بیدار انسانی ضمیر انسان کو فقط اس حد تک آزادی عطا کرتا ہے کہ جہاں تک خدا نے اجازت دی ہے، دوسری الفاظ میں ایک انسانی ضمیر انسان کو دوسری انسانوں کے مقابلے میں تو آزادی و خود مختاری عطا کر سکتا ہے، خدا مقابلے میں نہیں۔

### (۲) دوسروں کی آزادی

انسانی ضمیر حکم کرتا ہے کہ انسان کو اسی حد تک آزادی حاصل ہے کہ وہ دوسروں کی آزادی میں خلل ایجاد نہ کرے لہذا جب بھی انسان اس حد سے آگے بڑھتا ہے اسے اس کا اپنا ضمیر خبردار کرتا ہے کہ تم خطا کر رہے ہو اور اپنی حدوں سے آگے بڑھ رہے ہو، ان دونوں حالتوں کے علاوہ کوئی اور وجدانی قوت، فطری آزادی میں رکاوٹ نہیں ایجاد کر سکتی جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ فطری طور پر حکومت تقاضا کرتی ہے کہ بہت سی آزادیوں کو نظر انداز کر دینا اور صرف وجدان کے تقاضوں تک محدود نہ رکھنا ضروری ہے پابندیوں کا دائرہ اس سے وسیع تر ہونا چاہئے۔

مثلاً حکومت بعض کاموں کو عمومی سطح پر ممنوع کر دیتی ہے اور بعض امور (دوسروں کے خاطر) انجام دینے کا حکم دیتی ہے جیسا کہ ٹریفک وغیرہ کے قوانین میں نظر آتا ہے دوسری (۲) طرف حکمراں جماعت (ایک ایسے معاشرے میں جو شخصی ملکیت کا قائل ہو) بعض اوقات مجبور ہوتی ہے کہ وہ لوگوں کی ملکیت کے دائروں کو محدود کر دے مثلاً چیزوں کی قیمت معین کر دے کہ اس کے مطابق فلاں جنس کی خرید و فروخت ضروری ہے۔

اس قسم کے اور بہت سے کام جو بظاہر شخصی ملکیت کے ساتھ میل نہیں کھاتے اور اپنے مال پر اختیار باقی نہیں رہنے دیتے اب ایک ایسے معاشرے میں جو اس بات کا قائل ہے کہ لوگ اپنی اشیاء کے مالک ہیں اور ان میں ہر قسم کے تصرف کا حق رکھتے ہیں اگر ارباب حکومت اس اختیار کو سلب کرنا چاہتے ہیں اور شخصی ملکیت کے خلاف حکم نافذ کرنا چاہتے ہیں تو حکومت کے لئے اپنے اقدامات کے جواز میں کوئی راہ نکالنا ضروری ہے جس پر عوام اور حکومت دونوں متفق ہوں۔

یہاں پر ایک اور نکتہ بھی قابل ذکر ہے کہ متعدد امور میں حکومت کے لئے اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہوتا کہ لوگوں پر سختی کرے اور انہیں بعض ایسی پابندیاں قبول کرنے پر مجبور کرے جن میں لوگ آزاد رہنا پسند کرتے ہیں، یا لوگ اپنا فریضہ سمجھتے ہیں کہ ایک کام نہ کریں، لیکن حکومت مجبور کرتی ہے کہ یہ کام قومی اتحاد و یکجہتی کی خاطر یا کسی دوسری ہدف کے حصول کی خاطر ضرور کیا جائے، مثال کے طور پر حکومت سمجھتی ہے کہ ملک کی فوجی قوت کو قوی کرے تاکہ بیرونی حملے کی صورت میں پوری قوت سے دشمن پر کاری ضرب لگائی جاسکے اس دوران ممکن ہے ایک گروہ کا خیال ہو کہ فوجی بجٹ میں اضافہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ اقدام ملک کی اقتصادی ترقی کی راہ میں رکاوٹ بنے گا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ان حالات میں حکومت اس گروہ کو ان کے حال پر آزاد نہیں چھوڑ سکتی کہ وہ اپنے خیال کے مطابق جو چاہیں کریں لیکن سوال یہ ہے کہ حکومت کو وہ حق اور اختیار کیسے ملا کہ جس کی بنیاد پر لوگوں کو ان کی خواہشات و میلانات کے خلاف موقف اختیار کرنے پر مجبور کرے چنانچہ اگر حکومت کا معاملہ نہ ہوتا تو افراد پر اس طرح کا دباؤ ڈالنا ممنوع ہوتا۔ مختصر یہ کہ یہ ممکن ہی نہیں ہے ایک معاشرے میں اعلیٰ اختیار کی حامل حکمران کو نسل موجود ہو اور اس کے باوجود معاشرے کے تمام افراد ذاتی ملکیت کی بنیاد پر ہر قسم کے تصرفات میں شخصی طور پر آزاد ہوں، اور اپنی ذاتی آراء و خواہشات کے مطابق جو روش اپنانا چاہیں، انتخاب کریں۔

بنا بریں ایک ایسی حکومت کا وجود ضروری ہے جو حکم دے کہ فلاں کام انجام دیا جائے اور فلاں کام انجام نہ دیا جائے جو قوانین و ضوابط معین کرے اور جو معاشرے کو ایک معین رخ عطا کرے، جب یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ حکومت کو یہ حق کیسے حاصل ہو اور ارباب اقتدار کی حکمرانی کا سرچشمہ کیا ہو؟ کہ جس کی بنیاد پر حکومت کو جائز قرار دیا جاسکے؟

اب ہم اس سوال کا ”حکومت کی بنیاد“ یا ”سرچشمہ و ولایت“ کے عنوان سے جائزہ لیں گے تاکہ معلوم ہو جائے کہ ایک حکومت کو عوام اور معاشرے پر حکمرانی اور تسلط و اقتدار کا حق کیسے حاصل ہوتا ہے اور وہ کس حق کی بنیاد پر لوگوں کی بنیادی آزادیوں کو قانونی دائروں میں محدود کرتی ہے، اس منزل میں یہ بحث ناگزیر ہے کہ حکومت کو وسیع بنیادوں پر حکمرانی و تسلط کا حق کہاں سے حاصل ہوا اور حکمرانی و اقتدار کا وہ کون سا جواز ہے؟ جس نے اسے ایک ظالمانہ و استبدادی نظام حکومت سے الگ کر دیا ہے؟!

## حکومت کی اساس

کسی بھی حکومت کی برقراری کا تصور اس وقت تک نہیں کیا جا سکتا جب تک اس کی بنیادیں دو اہم ستونوں پر استوار نہ ہوں ان دونوں ستونوں کا استحکام کہ جن کی حقیقت کو غیر محسوس طور پر خود انسانی ضمیر دل کی گہرائیوں سے قبول کرتا ہے اور عوام کے درمیان حکومت کی برقراری کے لئے ضروری ہے۔

(۱) جس کی طرف گذشتہ بحثوں میں اشارہ ہو چکا ہے یعنی حکومت کا کوئی محکمہ و استوار سرچشمہ ہونا بے حد ضروری ہے تاکہ حکومت اپنی ولایت اور اقتدار کا جواز اس سے حاصل کر سکے۔

(۲) دوسرا یہ کہ حکومت کا نفاذ اور حکومت کی پالیسیاں اور منصوبے سماجی مصلحتوں اور بھلائیوں کے ساتھ میل کھاتی ہوں۔

## ڈکٹیٹر شپ اور جبر استبداد

اس منطقی بحث میں ”ڈکٹیٹر شپ“ جو جبر و استبداد پر استوار ہوتی ہے کوئی مفہوم نہیں رکھتی کیونکہ اس میں اپنا اقتدار و تسلط برقرار رکھنے اور معاشری کو اپنے احکام و فرامین ماننے پر مجبور کرنے کے لئے ظلم و استبداد اور قوت و غلبہ کا سہارا لیا جاتا ہے، طاقت کی زبان کے علاوہ استبدادی حکومتوں کے حق میں کسی قسم کی منطقی دلیل پیش کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ذکر شدہ دونوں ستونوں سے محروم ہوتی ہے نہ تو اس کو معاشری پر حکمرانی کا کوئی قانونی و شرعی حق حاصل ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے منصوبے اور پالیسیاں سماجی اور معاشرتی بھلائیوں کے ساتھ میل کھاتی ہیں۔

یقیناً بعض اوقات استبدادی حکومت بھی دعویٰ کرتی ہے کہ اس کے پاس انسانی بنیادوں پر عقل و وجدان کو مطمئن کرنے والا حکمرانی کا جواز اور دلیل موجود ہے اور وہ یہ کہ ہم ظلم و ستم کے شکار لوگوں کو ظالم کے ظلم سے نجات دینا اور ظلم و ستم کے ہاتھوں کو عدل و انصاف کی تلوار سے کاٹ دینا چاہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم نے معاشری میں بعض لوگوں پر بعض دوسری افراد کے ناروا سلوک کو ختم کر دینے کے لئے حکومت سنبھالی ہے، یا اس قسم کی دوسری باتیں، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ اہل استبداد دعویٰ کریں کہ وہ عقلی اصولوں کی بنیاد پر شخصی ملکیتوں کو ایک ایسے دائرے میں محدود کرنا چاہتے ہیں جو عملی طور پر قابل اجراء ہوں، ظاہر ہے اس طرح کے نظریات میں اگر واقعی طور پر قومی مفادات پیش نظر رکھے جائیں تو ملکیتوں میں انسانی تصرفات و اختیارات کو محدود کیا جا سکتا ہے اور حکومت کو دوام و استحکام بھی مل سکتا ہے، جیسا کہ ہماری گذشتہ بحثوں سے واضح ہو چکا ہے کہ حکومت کے احکام اور تسلط کا دائرہ ان حدود سے آگے بڑھ جاتا ہے کہ جس کا وہ دعویٰ کرتے ہیں اور انسانی عقل و وجدان کی نظر میں جو پابندیاں جائز کہی جاتی ہیں معلوم ہوا عام طور پر رائج استبدادی حکومت ضرورت سے زیادہ اپنا پاؤں پھیلا لیتی ہے خاص طور پر بڑے اور پیچیدہ معاشروں میں یہ بات بخوبی قابل مشاہدہ ہے۔

پس استبدادی حکومت لوگوں پر تسلط و اقتدار کے قانونی جواز سے پوری طرح محروم ہے اور طاقت و قدرت کے استعمال کے علاوہ حکمرانی کا کوئی اور چارہ اس کے پاس نہیں ہے، (طاقت و قدرت ہی سے استفادہ کرتی ہے)

بنا بریں استبدادی نظام حکومت کے پہلے ستون (عوام الناس پر حق حکومت کی) قانونی بنیاد سے عاری ہے اور صرف اس بات کا دعویٰ کر سکتی ہے کہ وہ دوسری ستون یعنی عوام الناس کی بھلائی کو پیش نظر رکھتی ہے (اور اس بنیاد پر استوار ہے) ان کا تمام ہم و غم معاشری کی ترقی اور فلاح و بہبود ہے لیکن کیا کیجئے گا ان کے پاس اس دعوے کی بھی کوئی دلیل نہیں ہے ڈکٹیٹر حکمران طاقت و اقتدار کے ذریعے تخت حکومت پر براجمان ہو کر اپنے تمام تر اعلیٰ مقاصد بھول جاتے ہیں، انسانی وجدان و ضمیر بھی اس طرز فکر کی مخالفت کرتا ہے، انسانی وجدان کا تقاضا کرتا ہے کہ حکومت اور عدل و انصاف کی برقراری کے لئے صحیح راہ سے قانونی جواز حاصل ہونا چاہئے، صرف معاشری کی فلاح و بہبود کے بہانے قہر و غلبہ سے حکومت کرنا صحیح نہیں ہے۔

انسانوں میں حب ذات کا مرض بھی بہت شدید ہے اور اس مادی دنیا میں ایک دوسری کے شخصی مفادات اور مصالح بھی آپس میں متصادم ہیں، ان تمام امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ تصور کر لینا معقول نہیں ہے کہ ایک ڈکٹیٹر پوری معاشری کے مفادات کو شخصی مفادات پر مقدم رکھنے کا پابند رہے گا، بلکہ عام طور پر سبھی انسان اپنے مفادات کو دوسروں کے تمام امور (قومی مفادات) پر ترجیح دیتے ہیں۔

اور بعید نہیں کہ ضمیر و وجدان کی نگاہ میں بھی اس کا یہ کام غلط اور ناروا محسوس نہ ہو کیونکہ قہر و غلبہ اور طاقت کے بل بوتے پر قائم ہونے والی حکومت خود کو کسی بھی قانون اور جواز کا پابند نہیں سمجھتی لہذا جو کسی بھی قسم کے جواز کے بغیر خلاف وجدان لوگوں کا حکمران بن بیٹھا ہے اگر اپنے ذاتی مفادات کو عوام الناس کی فلاح و ترقی پر ترجیح دے تو کوئی بعید بات نہ ہوگی۔

### ولایت و اقتدار کا سرچشمہ

کسی بھی معاشری پر حکمرانی کے لئے ولایت و اقتدار کے استحکام کی اساس و بنیاد صرف دو چیزوں پر قائم ہوتی ہے۔

(۱) عوام کی راہی

(۲) خداوند متعال کا انتخاب

کہا جاتا ہے کہ جب عوام کسی فرد خاص یا جماعت کو معاشری کا نظم و نسق اور معاشری کی حکمرانی اپنے اختیار و انتخاب سے سونپ دیں تو اس فرد یا جماعت کی حکومت ذکر شدہ قانونی جواز اور مصلحتوں کے تحفظ دونوں ستونوں پر استوار ہوگی، حکمرانی کی اس قسم کو ”جمہوریت“ کہا جاتا ہے، البتہ لفظ جمہوریت کی متعدد تعریفیں کی گئی ہیں اور اس منزل میں جمہوریت سے ہمارا مقصود یہ ہے

کہ راہ و روش کے تعین کا حق عوام کے ہاتھ میں ہو اور خود عوام ارادہ و اختیار سے نظم و نسق قائم کریں، قانون سازی کریں اور قانون پر عمل درآمد کے لئے افراد کا انتخاب کریں خواہ یہ کام عوام بلا واسطہ خود انجام دیں یا بالواسطہ منتخب نمائندوں کے ذریعہ انجام پائے، یا دونوں طریقوں سے یہ کام انجام دیا جائے۔

جمہوریت کی اصطلاح ”جان جاک روسو“ نے ایک خاص معنی میں استعمال کی ہے، ان کی نظر میں جب حکمران کو نسل کے ارکان کی تعداد پوری عوام پر یا عوام کی اکثریت پر یا عوام کی نصف تعداد پر مشتمل ہو (تو وہ جمہوری حکومت کہی جائے گی) ”جان جاک روسو“ کے الفاظ میں ”حکمران کو نسل حکومت کے امور کو پوری ملت کو یا عوام کی واضح اکثریت کو اس طرح سونپ سکتی ہے کہ حکمرانی میں شریک شہریوں کی تعداد غیر متعلقہ شہریوں (حکمرانی میں شریک نہ ہونے والوں) کی تعداد سے زیادہ ہو تو حکومت کے اس طرز کو (جمہوریت) کا نام دیا جاتا ہے۔

اسی طرح ارباب حکومت کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ زمام حکومت ایک اقلیت کے حوالے اس طور پر کر دیں کہ غیر متعلقہ شہریوں کی تعداد حکومت کے امور میں شریک شہریوں کی تعداد سے زیادہ ہو تو اس طرز حکومت کو ارسٹو کریسی<sup>(۲)</sup> کہا جاتا ہے اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ زمام اقتدار کسی شخصی واحد کے حوالے کر دیا جائے اور باقی تمام لوگ حکومت کے امور میں اپنے قانونی عہدے (قانونی جواز) اسی فرد واحد سے حاصل کریں اور حکومت کی یہ قسم جو باقی تمام کی نسبت زیادہ رائج ہے ”بادشاہت“ یا ”شاہی حکومت“ کے نام سے معروف ہے۔

یہاں پر اس امر کو مد نظر رکھنا ضروری ہے کہ مذکورہ تمام اقسام حکومت ”یا کم از کم پہلی دو قسموں میں حکومت کے دائروں میں بڑے پیمانے پر کسی و زیادتی ممکن ہے اور اہل اقتدار ان دونوں قسموں میں عملی طور پر وسیع حد تک تصرف میں آزاد ہیں کیونکہ جمہوریت کے دائری میں یہ صلاحیت اور گنجائش موجود ہے کہ قوم کے تمام لوگوں کو (امر حکومت میں) ساتھ رکھیں ان کی تعداد گھٹا کر عوام کی صرف نصف تعداد کو ساتھ ملائیں اسی طرح ”یعنی امراء کی حکومت میں بھی یہ صلاحیت اور گنجائش موجود ہے کہ حکومت کے امور میں دخیل لوگوں کی تعداد ایک بڑے دائری یعنی آدھے لوگوں سے گھٹا کر چند افراد کی قلیل تعداد تک محدود کر دی جائے (کسی بھی طرح کی کوئی پابندی نہیں ہے)

حتیٰ حکومت کی تیسری قسم یعنی ”بادشاہت“ میں بھی تقسیم بندی ممکن ہے مثال کے طور پر ”اسپاریٹوں“ کے اپنے ملکی آئین کے مطابق ہمیشہ بیک وقت دو بادشاہ ہوا کرتے تھے، یا سلطنت روم کے فرمانرواؤں کی تعداد کبھی کبھی ایک ہی وقت آٹھ افراد تک پہنچ گئی ہے بغیر اس کے کہ خود سلطنت مستقل خود مختار آٹھ حصوں میں تقسیم ہوئی ہو۔

اس ذیل میں ایک قابل غور بات کہ حکومت کی مذکورہ تینوں اقسام ممکن ہے کہیں ایک دوسری سے مخلوط اور ملی جلی نظر آئی، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عوام کی مشارکت کے لحاظ سے حکومت کی مذکورہ بالا تینوں قسمیں جمہوریت، ارسٹو کیسی اور بادشاہت مختلف

شکلوں میں قابل مشاہدہ ہیں بلکہ اس سے بھی بڑھ کر حکومت کے یہ سبھی طریقے اپنی جگہ کئی پہلوؤں سے وسیع ہونے اور اجزاء میں تقسیم کئے جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں چنانچہ اس کے مختلف اجزاء میں شیوہ حکمرانی بھی مختلف و متفاوت ہو سکتا ہے اس طرح مذکورہ تینوں طرز حکومت کی آمیزش سے کچھ ایسے نئے طرز حکومت پیش کئے جاسکتے ہیں جو مختلف ہونے کے باوجود مذکورہ کسی نہ کسی قسم کے ساتھ منطبق کئے جاسکتے ہیں۔

تاریخ کے تمام ادوار میں ہمیشہ حکومت کی بہترین قسم کے متعلق معرکہ الآراء بحثیں ہوتی رہی ہیں لیکن کبھی اس نکتے کی طرح توجہ نہیں دی گئی ہے کہ مذکورہ بالا تمام اقسام کی حکومتیں بعض شرائط اور حالات میں ممکن ہے بہترین اور مناسب ترین ہوں لیکن بعض شرائط و حالات میں بدترین ثابت ہوں حکمران اور محکوم طبقے کے درمیان نسبت کا معکوس ہونا ضروری ہے (۴)

تو اس قاعدے کے مطابق ”جمہوریت“ چھوٹی مملکتوں کے لئے مناسب ہے ارستو کرے سی ”مخصوص طبقے یعنی امراء کی حکومت“ متوسط ملکوں کے لئے ٹھیک ہے اور ”بادشاہت“ بڑی بڑی حکومتوں کے لئے مناسب ہوگی، یہ قاعدہ کلیہ ان ہی اصول و قواعد کی بنیاد پر اخذ کیا گیا ہے (جو گذشتہ بحثوں میں ثابت ہو چکے ہیں)

(لیکن سوال یہ ہے کہ) ان مخصوص حالات اور مخصوص زمان و مکان کے تقاضوں کا کسی طرح محاسبہ لگایا جائے جو غیر معمولی حالات اور مستثنیات کا سبب بنتے ہیں؟

یہ جو کچھ آپ نے پڑھا پوری تفصیل سے جان جا کر روسو نے اپنی کتاب پیمان معاشرت کے تیسری باب میں ذکر کیا ہے۔ (۵) کیونکہ جان جا کر روسو نے جمہوریت کی جو تعریف کی ہے اس کے تحت اس کا دعویٰ ہے کہ کسی بھی وقت حقیقی جمہوریت کا حصول ممکن نہیں ہے۔

جان جا کر روسو کے الفاظ ہیں ”جب ہم جمہوریت کا اس کے کسی بھی معنی میں دقت نظر سے جائزہ لیتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ حقیقی جمہوریت نہ تو کبھی وجود میں آئی ہے اور نہ کبھی وجود میں آئے گی کیونکہ یہ چیز نظام فطرت کے خلاف ہے کہ اکثریت حکمرانی کرے اور اقلیت محکوم ہو علاوہ ازیں یہ تصور کرنا بھی ممکن نہیں ہے کہ پوری قوم امور عامہ کے حل اور صلاح و مشورہ کے لئے ہر روز اکٹھا ہو سکے اور اگر اس بات کی اسانی کے لئے اپنی طرف سے مختلف کمیشن تشکیل دیں گے تو حکومت کے امور چلانے کے لئے نظام کی شکل تبدیل کرنا پڑے گی (اور وہ شکل) ڈیموکریسی کے علاوہ کوئی اور شکل ہوگی۔ (۶)

جب حکمران کو نسل سے مراد صرف وہ لوگ ہیں جو معاشری اور ملک کے نظام میں براہ راست مشغول ہیں تو (اس تعریف کے مطابق) اس گروہ میں تمام لوگ شامل نہیں ہو سکتے جو صرف اظہار نظر کی حد تک مداخلت کا حق رکھتے ہوں لہذا یہ تصور کوئی معنی نہیں رکھتا کہ معاشری کے تمام افراد یا ان کی اکثریت یا کم از کم ان کی نصف تعداد حکومت کے تمام امور میں دخیل ہو سکتی ہے !!

مگر یہ کہ یہ صورت ایک نہایت ہی مختصر معاشری کے باری میں تصور کریں، جس معاشری کی کوئی اہمیت نہ ہو لیکن اس کے باوجود یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ جمہوریت اس معنی میں جو ہم نے آغاز میں گفتگو پیش کیا ہے، چھوٹے بڑے تمام ممالک اور معاشروں میں قابل عمل اور مناسب ہے بلکہ اس سے بڑھ کر یہ دعویٰ بھی کیا جاسکتا ہے کہ عصر حاضر میں، تمام ممالک کے لئے جمہوریت ہی بہترین شیوہ حکومت ہے۔

بہر حال جمہوریت ایک مغربی اصطلاح ہے جس میں عوام ہی بیک وقت قانون ساز بھی ہیں اور قانون پر عمل درآمد کرنے والے بھی۔<sup>(۷)</sup>

بعید نہیں ہے کہ جمہوریت کے طرفدار اپنے نظریہ کے دفاع میں جمہوریت کو گزشتہ ستونوں (یعنی سرچشمہ حکومت اور قومی مفادات کا تحفظ) کے ساتھ ہماہنگ بنانے کے لئے یہ کہیں کہ درحقیقت جمہوریت ایک شخص کی دوسری شخص پر حکمرانی کے معنی میں نہیں ہے بلکہ جمہوریت سے مراد تمام لوگوں کو تمام لوگوں پر حکومت ہے یعنی عوام خود عوام پر حکمران ہوں، لہذا کسی قسم کا تسلط، اقدار اور زور زبردستی کا مسئلہ نہیں ہے تاکہ یہ سوال پیدا ہو کہ اس تسلط و حکمرانی کا سرچشمہ اور اس حکمرانی کا جواز کیا ہے؟ بہ الفاظ دیگر جمہوریت میں حکمران ٹولہ نے حکمرانی کا حق اور جواز خود عوام سے ہی اجتماعی معاہدے کی بنیاد پر حاصل کیا ہے اور اس معاہدے کے مطابق خود عوام نے یہ قوانین بنائے ہیں اور اس قانون پر عمل درآمد کے لئے نمائندے منتخب کئے ہیں۔

چنانچہ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ خود انسانی ضمیر و وجدان مختلف افراد اور معاشری پر ضروری قرار دیتا ہے کہ وہ معاہدے کی پابندی کریں اور اس کو بروئے کار لانے کی پوری کوشش کریں۔

اس دعوے کے جواب میں مخالفین کا کہنا یہ ہے کہ جمہوریت میں تمام عوام کو راضی رکھنے کی صلاحیت نہیں ہے اور نہ ہی تمام عوام کی رای اور افکار کے مطابق عمل کر سکتی ہے بہت کم دیکھنے میں آتا ہے کہ تمام عوام کسی خاص مسئلے پر متفق اور ہم آواز ہوں نتیجہ میں اکثریت کی رای پر عمل کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔

اور اس صورت میں اقلیت کے حقوق پامال ہو جاتے ہیں اور نہ چاہتے ہوئے بھی اقلیت کو اکثریت کی اطاعت کرنا پڑتی ہیں جسے انسانی ضمیر و وجدان قبول نہیں کرتا مگر یہ کہ جمہوریت کے طرفدار یہ دعویٰ کریں کہ ایک اساسی اور بنیادی مسئلے پر قومی اتفاق پایا جاتا ہے اور وہ یہ کہ فیصلوں میں اکثریت کی رای کو معیار قرار دیا جائے گا اور پھر اس عوامی معیار کو قبول کر لینے کے بعد اتفاق رای کے فیصلوں پر عمل، ضمیر و وجدان کے مطابق ہوگا (اقلیت اپنی مخالفت کے باوجود) اکثریت کی رای کا احترام کرے گی اور اکثریت کے فیصلے کو قبول کر لے گی۔

بعض اوقات مخالفین کہتے ہیں کہ شاید کسی معاشری میں ایک ایسی اقلیت موجود ہو جو اس امر کو قبول نہ کرتی ہو کہ قومی فیصلوں میں معیار و ملاک اکثریت کی خواہش کو بنایا جائے یا فرض کریں وہ اقلیت ایک ایسے دین و مکتب کی پیرو ہو جو اس معیار کو قبول نہ

کرتی ہو یا وہ لوگ اس معیار کو اپنے مفادات کے منافی سمجھتے ہوں، یا کسی اور وجہ سے اس معیار کو قبول نہ کرتے ہوں، تو اب اس اقلیت کے سلسلے میں کیا موقف اختیار کیا جائے گا؟ کیا انہیں ان کے حال پر آزاد چھوڑ دیا جائے کہ جو چاہیں انجام دیں اور اس بات کو بہانہ بنا کر کہ انہوں نے اس قرارداد کو قبول نہیں کیا تھا انہیں حکومت کے فیصلوں کا پابند نہیں بنایا جاسکتا چنانچہ اگر ایسا ہوا تو معاشری میں ہرج و مرج ایجاد ہوگا، یا انہیں مجبور کیا جائے کہ وہ اجتماعی معاشری کے نتیجے میں وضع ہونے والے قوانین کی پابندی کریں، لیکن ایسا کرنا انسانی ضمیر و وجدان کے خلاف ہوگا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

جمہوریت کے طرفدار اس کے جواب میں زور دے کر کہتے ہیں کہ اس طرح کے افراد جمہوریت کے راستے میں رکاوٹ نہیں بن سکتے کیونکہ اجتماعی معاہدوں کی مخالفت خود اس اقلیت کو معاشری میں الگ تھلگ اور تنہا کر دینے کا باعث بنے گی اور وہ معاشری میں زندگی گزارنے والے ان بیگانوں کی مانند تصور کئے جائیں گے کہ جنہوں نے خود کو (اکثریت کی آراء) کو قبول کرنے والی اکثریت کے ساتھ کھڑا کر لیا ہو تو ان کا ان حالات کے باوجود معاشری میں زندگی گزارنا اس بات کے مترادف ہوگا کہ وہ بھی اجتماعی معاہدے کے تحت بنائے جانے والے قوانین کو قبول کر رہے ہیں کیونکہ ان کا اس معاشری میں مکمل آزادی و اختیار کے ساتھ رہنا قوانین سے راضی ہونے کی علامت ہے۔

جان جاک روسو نے اپنی کتاب ”پیمان معاشرت“ میں لکھا ہے اگر کچھ لوگ اجتماعی معاہدہ کے وقت اس کے مخالف ہوں تو ان کی مخالفت اس معاہدے کو باطل نہیں کر سکتی۔ بلکہ اس کا مطلب فقط یہ ہوگا کہ وہ لوگ معاشری کے ہم پیمانوں کی صف سے الگ ہیں اور اس صورت میں مخالفین ان بیرونی عناصر کے مانند ہو جائیں گے جو ایک خاص طرز کی حکومت کے پابند افراد کے درمیان زندگی بسر کرنا قبول کر لیں، پس ان کا اس معاشری میں رہنا اس حکومت کے قوانین سے راضی ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کسی بھی مملکت میں سکونت اختیار کرنا اس ملک کے قوانین کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے مترادف ہے۔<sup>(۸)</sup>

یہ بات ڈیموکریسی کے ماننے والے اس کے قانونی جواز کے دفاع میں جو حکومت کا پہلا ستون ہے، کہتے ہیں۔

اب رہی حکومت کے دوسری ستون یعنی معاشرہ کی مفادات کے تحفظ کی بات تو اس سلسلے میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ جب جمہوریت سے عوام پر خود عوام کی حکومت مراد ہے تو قدرتی طور پر جمہوری حکومت کو معاشری کے مفادات کے لئے تگ و دو کرنی چاہئے۔

کیونکہ عوام اپنی مفادات و مصالح کے سوا اور کچھ نہیں چاہتے ہم نے فرض یہ کیا ہے کہ حکمران طبقہ عوام سے جدا نہیں (بلکہ) حاکم و محکوم دونوں عوام سے ہیں) لہذا یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ حاکم اپنے ذاتی مفادات کو قومی مفادات پر ترجیح دے گا اور یہ چیز بتاتی ہے کہ قومی مفادات و مصالح کے تحفظ کی ضمانت فراہم کرنے کے لئے جمہوریت سے بہتر کوئی اور طریقہ حکومت نہیں پایا جاتا۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ”جمہوریت“ کے طرفدار اپنے نظریہ کی تائید اور اس کی منطقی بنیادوں کے دفاع میں کہ یہ طرز حکومت دونوں ستون (حکومت کی قانونی حیثیت اور معاشری کے مفادات) کی حامل ہے اجتماعی معاہدوں کا سہارا لیتے ہیں۔

جمہوریت کے طرفدار دوسری لوگ تو ”قومی مفادات“ کو ہی جمہوری طریقہ حکومت کی قانونی حیثیت اور جواز کے لئے مستقل دلیل قرار دیتے ہیں جیسا کہ ڈاکٹر عبد الحمید متولی نے پروفیسر آرمین کی عبارت سے مطلب نکالا ہے ڈاکٹر عبد الحمید متولی لکھتے ہیں ”چونکہ قیادت اور حکمرانی کی فلسفی بنیاد اس امر پر استوار ہے کہ حکومت ایک ایسا الہی حق ہے (یا خدا نے ارباب اقتدار کو تفویض کیا ہے) لہذا حکمرانی کی بنیادیں فلسفی اعتبار سے روسو کے ”پیمان معاشرت“ کے نظریہ کی طرف پلٹتی ہیں۔

لیکن پروفیسر آرمین کی مانند بعض فرانسوی مفکر نے اس سے مختلف نظریہ پیش کیا وہ کہتے ہیں: حکمرانی کا ایک اور جواز ہے وہ یہ کہ عوامی حکومت کی ضرورت صرف اس لئے ہے کہ قومی مفادات محفوظ رہیں، اور اسی لئے ضروری ہے کہ قوم اپنی حکومت پر نظر رکھے کہ وہ کیا کر رہی ہے۔<sup>(۹)</sup>

اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ کہنے والا حکومت کی برقراری کو ایک مسلم امر مانتا ہے اور اس بات پر زور دیتا ہے کہ حکومت کی تشکیل قومی مفادات اور ان کی ضروریات کی تکمیل کے لئے وجود میں آتی ہے لہذا ارباب حکومت پر نظر رکھنے کے لئے قومی کنٹرول ضروری ہے۔

لیکن ہمارا اصلی سوال حکومت کے اصل جواز سے متعلق ہے ورنہ ہم اس بات کو قبول کرتے ہیں کہ حکومت چونکہ قومی مفادات کی تکمیل کے لئے وجود میں آتی ہے لہذا اس کی کارکردگی پر قوم کا کنٹرول اور نگرانی ضروری ہے لیکن یہ مسئلہ حکومت کی اصل بنیاد اور تسلط کے جواز کی دلیل نہیں بن سکتا و لو ہم حکومتی امور میں قوم کی نگرانی کے حق کو قبول بھی کر لیں۔ جی ہاں اگر ہم فرض بھی کر لیں کہ قوم کو حکومت کی نگرانی کا حق حاصل ہے کیونکہ حکومت قومی مفادات کی تکمیل کی غرض سے وجود میں آئی ہے پھر بھی اصل سوال باقی رہتا ہے کہ حکمرانوں کو حکومت کرنے یا قانون جاری کرنے، اپنا اثر و رسوخ استعمال کرنے اور عقل و وجدان کے فیصلوں کے خلاف ابتدائی ترین آزادیوں کو محدود کرنے اور معرض خطر میں ڈالنے کا یہ حق کہاں سے حاصل ہوا؟ اور اس کا سرچشمہ کیا ہے؟ اجتماعی معاہدے کے علاوہ کیا کوئی اور چیز ہونا ممکن ہے؟!

اس سے قبل ڈکٹیٹر شپ کے طرفداروں کے اس دعوے کے جواب میں کہ ہم قومی مفادات کی تکمیل کے لئے کام کرتے ہیں، ہم عرض کر چکے ہیں کہ فقط قومی مفادات کے لئے کام کرنا حکومت کی قانونی حیثیت اور جواز کی دلیل قرار پائے اس کو انسانی وجدان قبول نہیں کرتا۔

## جمہوریت کی مشکلات

ہم یہاں جمہوری نظام کی چند اہم مشکلات کا ذکر کرتے ہیں جن کے لئے مناسب راہ حل اور جواب تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔

### (۱) اکثریت کی جہالت اور خواہشات کا غلبہ

اس میں کوئی شک نہیں کہ عوام کی اکثریت معاشری کے لئے مفید امور سے جاہل ہو ا کرتی ہے عوام کی اکثریت جذباتی اور نفسانی خواہشات سے مغلوب ہوتی ہے اگر ہم ملک و قوم کی باگ ڈور (جاہل) عوام کے سپرد کریں تو اس کی کوئی ضمانت نہیں دی جا سکتی کہ عوام غلط راستوں پر گامزن نہیں ہوں گے اور خواہشات نفسانی کی پیروی نہیں کریں گے، اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ ”جب صدائیں زیادہ ہوں تو حق ضائع ہو جاتا ہے“ اس مشکل کو برطرف کرنے کی بہترین راہ یہ ہے کہ تجربہ کار، اور پختہ آراء کے حامل ارباب حل و عقد پر مشتمل ایک مجلس قومی اور ملکی وغیر ملکی امور اور تعلقات پر بحث و گفتگو اور تبادلہ خیال کے بعد ایک دوسری کی مدد سے ضروری قانون مرتب کریں، اس مشکل کے لئے نظام جمہوریت میں کہا گیا ہے کہ قانون سازی کی ذمہ داری دو طریقوں سے عوام کے سپرد کی جا سکتی ہے۔

الف) بلا واسطہ شرکت: (ریفرنڈم) یعنی معاشری کے تمام افراد قانون سازی کے تمام مراحل میں براہ راست شریک ہوں۔  
 ب) بالواسطہ شرکت: عوام اپنے منتخب نمائندوں کے ذریعے بالواسطہ طور پر قانون سازی کے عمل میں شریک ہوں یعنی عوام اہل حل و عقد کی ایک جماعت کو منتخب کریں جو اشتراک عمل کے ذریعہ قانون بنانے کے مختلف طور طریقوں پر غور و فکر کر کے بہترین اور مفید ترین روش کا انتخاب کریں۔ اس طرح پہلی مشکل حل کی جا سکتی ہے اور کسی کا حق ضائع ہونے بغیر جمہوریت کی روح بھی باقی رکھی جا سکتی ہے۔ کیونکہ عوام ہی درحقیقت حکمرانی کے لئے اپنے نمائندے منتخب کریں گے اور ان سے کہیں گے کہ ان کے لئے مفید قانون مرتب کریں، (البتہ اس صورت میں عوام کی تمام امور میں براہ راست مشارکت ممکن ہے قومی مفادات اور مصالح کے لئے نقصان دہ ثابت ہو) لہذا اس مشکل کو رفع کرنے کے لئے تمام قومی امور کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے جن امور میں عوام کی براہ راست شرکت قومی مفادات کے لئے نقصان دہ نہ ہو ان میں تمام لوگوں کو براہ راست مداخلت کا حق دیدیا جائے اور عوام قانون سازی کے عمل میں شرکت کریں لیکن وہ امور جن میں ماہرین کی نظر ضروری ہے عوام بالواسطہ شریک ہوں یعنی عوام کے قابل اعتماد منتخب نمائندوں کے ذریعہ قانون سازی ہو۔

### (۲) ووٹوں کی خرید و فروخت

اس مشکل کا شکار تقریباً وہ تمام ممالک ہیں کہ جن میں جمہوری طرز حکومت رائج ہے ہمیشہ گنتی کے کچھ لوگ جن کے ہاتھ میں اقتدار اور مادی وسائل ہوتے ہیں کہ اکثریت کے ووٹوں کو اپنے مفادات کی تکمیل کے لئے خرید لیتے ہیں یہ کام پیسے تقسیم کر کے گمراہ کن پروپیگنڈے اور کبھی کبھی کھوکھلے مالی اور سیاسی وعدوں، دھمکیوں اور اثر رسوخ کے ذریعے آسانی سے ممکن ہو جاتا ہے۔

ان حالات میں ہم دیکھتے ہیں ایک اقلیت اکثریت کے ووٹ اپنے حق میں خرید لیتی ہے اور اس کو مخصوص مقاصد مفادات کی تکمیل اور اپنی نفسانی خواہشات کے حصول کے لئے استعمال کرتی ہے اور عوام الناس کے قومی و معاشرتی مفادات کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیتی ہے۔

جمہوریت کے طرفدار اس مشکل کی برطرف کرنے کے لئے آزادی کے ساتھ ساتھ مالی مساوات کی بات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر پورا معاشرہ مال و ثروت کے اعتبار سے یکساں ہو تو ان کے معیارات بھی یکساں ہو جائیں گے بنا بر این جس جگہ مالی وسائل یکساں نہ ہوں آزادی فقط نام کی حد تک ہی باقی رہے گی آزادی کی حقیقی روح ختم ہو جائے گی کیونکہ اقلیت آسانی سے اکثریت پر مسلط ہو کر اکثریت سے قوت و اختیار سلب کر لے گی اور وہ اپنے مفادات کے حصول میں کمزور پڑ جائیں گے لیکن اگر معاشری میں مالی مساوات قائم ہو جائے خواہ مساوات (کیونسٹوں کے اشتراک نظام کے مطابق) مالی مشارکت کے معنی میں ہو یا مساوات سے مراد مال و ثروت کے اعتبار سے طبقاتی تفاوت اور اختلاف ختم ہو جانے کے معنی میں ہو یعنی کوئی بھی شہری نہ اتنا مالدار ہو کہ دوسری شہریوں کو خرید سکے اور نہ ہی کوئی شہری اتنا فقیر و تنگ دست ہو کہ ایک وقت کی روٹی کے بدلے اپنے آپ کو فروخت کر دے۔

اگر ہم معاشری میں اس طرح کا مساوات قائم کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو کسی بھی قسم کے استحصال اور لوگوں کے ووٹوں کی خرید و فروخت کے بغیر حقیقی معنی میں آزادی برقرار ہو سکتی ہے۔

جان جاک روسو اسی نکتہ کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں ”ضروری نہیں کہ اس لفظ ”مساوات“ سے یہ سمجھا جائے کہ تمام لوگ قدرت و توانائی اور مال و ثروت میں پوری طور پر یکساں اور برابر ہوں بلکہ طاقت و قدرت میں توازن سے ہمارا مقصود یہ ہے کہ کوئی بھی طاقت و قدرت اور قہر غلبہ کے بل بوتے پر قانون اپنے ہاتھ میں نہ لے سکے بلکہ سب قانون کے دائرے میں حرکت کریں اسی طرح مال و ثروت میں مساوات سے ہماری مراد یہ ہے کہ کوئی بھی شہری اس حد تک ثروتمند نہ ہو کہ اس کے ذریعے دوسری شہری کو خرید سکے، اور نہ ہی دوسری طرف کوئی شہری تنگ دستی کی اس حد کو پہنچ جائے کہ (اپنی ضروریات زندگی کی تکمیل کی خاطر) اپنے آپ کو خرید و فروخت کرنے پر مجبور ہو جائے دوسری الفاظ میں اہل دولت و ثروت بھی قوت و رسوخ کے لحاظ سے اعتدال میں رہیں اور کمزور و نادار افراد بھی بخل و طمع کے اعتبار سے حد اعتدال میں رہیں۔“ (۱۰)

وہ نمائندے جنہیں عوام منتخب کرتے ہیں اور قانون بنانے کا اختیار دیتے ہیں اکثر و بیشتر قومی مفادات کو نظر انداز کر کے اپنے اختیارات سے فائدہ اٹھا کر ذاتی وسائل پوری کرنے کی کوشش کرتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو ان کو قانون بنانے اور نافذ کرنے کے وسیع اختیارات مل جاتے ہیں دوسری طرف ان کے اپنے ذاتی مفادات بھی انہیں گھیری ہوتے ہیں جو عوام کی جانب سے منتخب ہو جانے اور وسیع اختیارات ہاتھ میں آجانے کے سبب ذاتی مفادات کی تکمیل اور انحراف کے وسائل میں اضافہ کر دیتے ہیں ایسی صورتحال میں اطمینان نہیں کیا جاسکتا کہ یہ عوامی نمائندے جس وقت قومی مفادات اور ذاتی مفادات میں تعارض پیش آئے گا ذاتی مفادات کو قومی مفادات پر ترجیح نہیں دیں گے۔ خاص طور پر جب کہ ہماری گفتگو مادیات کے دائرے میں ہے جہاں انسان کو بد ہوا سی پر کنٹرول کرنے والی کوئی قوت وجود نہیں رکھتی، انسان کے سامنے فقط یہی مادی دنیا ہوتی ہے جس پر حکومت کے تصور میں وہ کھویا ہوتا ہے اور اپنے ذاتی میلانات تمناؤں اور آرزوؤں کو حاصل کرنے کے سوا کچھ اور نہیں سوچتا۔

جب اتنے بڑے خطرے کا امکان موجود ہو تو ارباب حل و عقد کے انتخاب کا یہ طریقہ کار اور تمام امور چند افراد کے ہاتھوں میں دے دینے جانا ذاتی اغراض و مقاصد کی تکمیل کا راستہ ہموار کرنے کا وسیلہ بن سکتا ہے دوسری طرف اس خطری سے بچنے کے لئے اگر معاشری پر عوامی حکومت کو ہمہ گیر بنانے کے لئے بلا واسطہ انتخاب کا طریقہ اپنایا جائے تو وہ دشواری اور مشکل سامنے آکھڑی ہوگی کہ جس کا ہم آغاز بحث میں ذکر کر چکے ہیں۔

شاید (جمہوریت کی راہ میں موجود) ان ہی مشکلات نے جمہوریت کے طرفداروں کو قوۃ مقننہ (قانون ساز اسمبلی) اور قوۃ مجریہ (حکومتی کابینہ کے اراکین) کو الگ الگ، مستقل عنوان دینے پر مجبور کیا ہے اور وہ اسے ایک امر ضروری قرار دیتے ہیں یعنی قانون سازی کا اختیار عوام کے منتخب نمائندوں کو دیا جائے لیکن قانون پر عمل درآمد کے لئے کچھ اور نمائندے منتخب ہوں، اس طرح کا محتاط اقدام قانون ساز اسمبلی کا مقتدرانہ تسلط اور قدرت کا ذاتی مفادات اور ذاتی اغراض و مقاصد کے لئے غلط استعمال ممکن نہیں رہ جاتا اسی روشنی میں یہ لوگ عدلیہ اور قوۃ مجریہ کے استقلال و خود مختاری کی بھی توجیہ و تاویل کرتے ہیں۔

بہر حال قوت و اقتدار کی اس احتیاط تقسیم کے بعد بھی تینوں قوتوں کے درمیان گٹھ جوڑ کا امکان جوں کا توں باقی رہ جاتا ہے اور اسی طرح یہ امکان بھی موجود ہوتا ہے کہ قانون ساز اسمبلی یا ملک کی عدلیہ اپنے ذاتی مفادات کی تکمیل کے لئے اس اعتماد کے ساتھ اقدام کر سکتی ہے کہ حکومت کی کابینہ ”قوۃ مجریہ“، کو بہر حال ان کے فیصلوں پر عمل کرنا لازم و ضروری ہے یعنی اس کا احتمال یہ کہ قوۃ مجریہ پر قوۃ مقننہ یا قوۃ عدلیہ کا تسلط قائم ہو جائے۔ علاوہ ازیں بعض اوقات حکومت کو تین مستقل قوتوں میں تقسیم کر دینے کے طرفدار حضرات (جو ایک جمہوری طریقہ کار کے حامی ہیں) کے مقابلے میں جو حکومت و اقتدار ایک ہی ذات میں مرکوز قرار دینے کے قائل ہیں، اپنے نظریہ کے حق میں دوسری دلیلیں بھی بیان کرتے ہیں اگرچہ ان کی سبب ہی دلیلوں میں اسی طرح کی مشکل موجود ہے مثلاً کہتے ہیں ”کہ قوت و اقتدار قدرتی طور پر آدمی کے دل میں سامراجیت اور طغیان و سرکشی ایجاد کرتا ہے اور انسان کو اپنی

خواہشات کی پیروی پر اکتاتا ہے اور ذاتی مفادات اور خواہشات کی تکمیل کے لئے آمادہ کر دیتا ہے اور بالآخر جس حد تک بھی ممکن ہو آدمی کو ظلم و استبداد کی طرف کھینچ لیے جاتا ہے، لیکن طاقت و اقتدار کی مختلف مراکز میں تقسیم خود قوت و قدرت میں کمی کا سبب بنتا ہے اور ذاتی مفادات (کی تکمیل کا رجحان) بھی کم ہو جاتا ہے اور جبر و استبداد کی روش جس کے بُری نتائج بیان ہوئے ہیں ختم ہو جاتی ہے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہم تین الگ الگ مستقل قوتوں میں اقتدار کی تقسیم کے ذریعے تینوں قوتوں میں اندرونی طور پر ایک دوسری پر کنٹرول اور نظر رکھنے کی روح ایجاد کر دیتے ہیں جس کے نتیجے میں ہر قوت دوسروں کے کاموں کی نگرانی کرتی ہے اور قوم کے سامنے اس کو جواب کے لئے کھڑا کر دیتی ہے اس طرح ظلم و استبداد اور ڈکٹیٹر شپ کا سدباب ہو جاتا ہے۔

ایک اور بات جو ذاتی مفادات پر توجہ اور طغیان و سرکشی کی روح پیدا ہونے کے مواقع کم کر دینے کے سلسلے میں بیان کی جاتی ہے اقتدار کی مدت کم ہونے کی بات ہے البتہ مقصد کی تکمیل کے لئے اختیارات کی حدود، اختیارات کے مؤثر استعمال کے لئے مقررہ مدت، اجتماعی مشکلات کے مقابلے کے لئے توانائی، جبر و استبداد اور انانیت کے خطرات کے درمیان توازن پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

انتخابات کی میعاد مختصر ہونے کا نظریہ ایک طرف ارباب حکومت کے قوت و اقتدار کے دائرے کو کم کر دیتا ہے کہ جس کے ذریعے صاحب اقتدار نمائندے راہی عامہ کے ساتھ کھیلتے اور خود کو دوسروں سے ممتاز اور بڑا سمجھ کر تکبر و غرور میں مبتلا ہو جاتے ہیں دوسری طرف عوامی نمائندوں کو ذاتی مفادات پر قومی مفادات مقدم قرار دینے اور قومی مصلحتوں کو ترجیح دینے پر ابھارتا ہے ورنہ دوبارہ ووٹ حاصل کر کے اقتدار حاصل نہیں کر سکیں گے۔

### دین کے ساتھ جمہوریت کا رشتہ

واضح سی بات ہے کہ ایک فعال و حیات آفرین دین میں جو انسانی زندگی کے دونوں پہلوؤں میں قانون سازی اور قانون کا نفاذ خداوند متعال سے مخصوص جانتا ہے ایک ایسی جمہوریت کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے کہ جس کے مطابق قانون سازی اور قانون کے نفاذ کا حق پوری طرح انسان کو عطا کر دیا جاتا ہے اور کم از کم اجتماعی زندگی کے مسائل میں خداوند متعال کا کوئی کردار اور عمل دخل قابل قبول نہیں سمجھا جاتا اس منزل میں مناسب نہ ہوگا اگر دین اور مدنی معاشرے میں دین کے کردار کے متعلق جان جاگ روسو کے نظریات بیان کر دیئے جائیں تاکہ دین سے متعلق مغربی طرف تفکر اور نظریات کا ایک گوشہ واضح و آشکار ہو جائے۔

جان جاگ روسو کا کہنا ہے <sup>(۱۱)</sup> دین اور معاشرے کے درمیان جو رشتہ ہے خواہ وہ عمومی سطح کا ہو یا خصوصی سطح کا دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱ (ایک مستقل) انسان کا دین

۲ (معاشرہ کے ایک) باشندے کا دین

۱ ایک ایسے انسان کا دین جو معاشرہ سے بالکل آزاد ہو عبادت گاہوں اور مسجد و محراب کے مذہبی اصول و قواعد سے بھی آزاد عبادت و بندگی میں خداوند متعال سے رشتے اور اخلاقیات کے ناقابل تغیر مسلمہ اصولوں کی بجا آوری پر اکتفاء کرتا ہو اسے ہم الہی دین فطرت کا نام دے سکتے ہیں۔

۲) کسی مخصوص قوم و ملت کا معاشرتی دین: یہ کسی خاص قوم و ملت میں رائج اور مقبول دین ہے جس کا پیر و اپنے خداؤں اور معبودوں کو اپنی قوم اور جماعت سے مخصوص سمجھتا ہے، یہ دین مخصوص عقائد، شعائر اور اصول و قوانین کی روشنی میں خاص طرز پر عبادت اور دیگر مذہبی فرائض انجام دیتا ہے، اس دین میں، اپنے ہم مذہبوں کے علاوہ باقی سب لوگ کافر، جنگلی اور غیر شمار ہوتے ہیں اور سماجی حقوق اور شہری ذمہ داریوں سے محروم ہوتے ہیں، اس دین کو ہم الہی دین معاشرت کا نام دے سکتے ہیں اس دین میں انسان کے لئے واجبات اور حقوق کا دائرہ عبادت گاہوں تک محدود ہوتا ہے۔

دین کی تیسری قسم بھی موجود ہے جو پہلی دو قسموں سے زیادہ عجیب و غریب ہے کیونکہ یہ دین لوگوں کے لئے دو طرح کے قانون، دو سربراہ اور دو وطنوں کا قائل ہے اور لوگوں کو دو متضاد فرائض کی ادائیگی پر مجبور کرتا ہے اور اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ ایک انسان ایک ہی وقت میں دیندار مومن بھی ہو اور وطن پرست شہری قوانین کا پابند دنیا دار انسان بھی۔

اس طرح کا دین بودھ لاماؤں L A MA اور، جاپانیوں نیز رومی عیسائیوں کا ہے اس کو مذہبی قائدین کا دین کہا جاسکتا ہے، اس دین کی بنیاد خلط ملط آپس میں الجھے ہوئے ایسے قوانین پر قائم ہے کہ جس کو کوئی نام نہیں دیا جاسکتا، جب ہم سیاسی نقطہ نظر سے ان تین قسموں کے ادیان کا جائزہ لیتے ہیں تو پتہ چلتا ہے ان تینوں قسموں کے دین میں کیا اور نقائص موجود ہیں۔

تیسری قسم کے دین میں موجود خرابیاں اس قدر واضح اور نمایاں ہیں کہ اس کی خرابیوں اور نقائص کے باری بحث کرنا وقت ضائع کرنے کے مترادف ہوگا۔

دین کی دوسری قسم اس پہلو سے کہ اس میں خدا پرستی کا جذبہ قوانین کے احترام کے ساتھ جڑا ہوا ہے بڑی حد تک ٹھیک ہے، یہ دین لوگوں کو تعلیم دیتا ہے کہ ملک و وطن کی حکومت کے ذریعے خدمت اس ملک کے خداؤں کی خدمت ہے اور وطن کی راہ میں موت شہادت کا درجہ رکھتی ہے اور قوانین کی خلاف ورزی شرک و الحاد ہے، لیکن اس طرح کے دین کی خرابی ہے کہ اس نے اپنی بنیاد جھوٹ اور بشریت کو فریب دینے پر رکھی ہے اہل مذہب کو وہم و خرافات پر جلدی سے یقین کر لینے کا عادی اور عبادت کو کھوکھلی رسومات کی بھینٹ چڑھا دیتا ہے اس کی ایک اور خرابی یہ ہے کہ یہ آدمی کو تنگ نظر اور سرکش بنا دیتا ہے اور یہ چیز لوگوں کو خونخوار اور متعصب بنا دیتی ہے اور وہ کشت و خونریزی کی فکر میں رہتے ہیں اور دوسری مذاہب کے افراد کا قتل ایک مقدس عمل

سمجھنے لگتے ہیں چنانچہ اگر کوئی شخص اس دین پر ایمان نہ لائے تو اس دین کے مطابق واجب القتل ہے۔ اس طرح کی قویں دوسری اقوام کے ساتھ ہمیشہ جنگ و دشمنی کی حالت میں رہتی ہیں اور خود ان کی سلامتی بھی ہمیشہ خطری میں رہتی ہے۔

باقی رہ گئی پہلی انفرادی یا درونی دین کی قسم جسے دین انسانیت یا دین مسیحیت کہا جا سکتا ہے، البتہ موجودہ عیسائی مذہب نہیں جو اصل انجیل کی تعلیمات سے میلوں دور ہو چکا ہے اس مقدس دین اور اس کے پاکیزہ آئین کے مطابق جو ایک اکیلا حقیقی دین سمجھا جاتا ہے تمام لوگ اپنے آپ کو خدا کا بیٹا تصور کرتے ہیں اور آپس میں بھائی اور برادری کا رشتہ رکھتے ہیں جس معاشری کو مل کر تعمیر کرتے ہیں موت کی منزلوں تک بکھرنے نہیں پاتا لیکن اس دین کا سیاسی امور اور حکمرانوں سے کوئی تعلق و رابطہ نہیں ہوتا قوانین کو اپنے حال پر چھوڑ دیتے ہیں۔

قانون کی مزید تقویت کی کوئی فکر نہیں کرتا، اس طرح انسان جو ایک دوسری سے جڑے ہوئے ہیں اکٹھا ہوتے ہیں لیکن یہ رشتہ اور اجتماع ان کی زندگی میں کوئی اثر مرتب نہیں کرتے بلکہ اس سے بڑھ کر دین مسیحیت (عیسائی مذہب) کی مشکل یہ ہے کہ اس میں نہ صرف یہ کہ ہم وطنوں کا حکومت کے امور سے کوئی رابطہ ایجاد کرنا نہیں چاہتا بلکہ ان کے درمیان فاصلہ بڑھانے کی کوشش کرتا ہے بلکہ تمام دنیاوی امور کی نسبت اپنے پیروں کے دل میں یہی تصور پیدا کرتا ہے، کہا جاتا ہے کہ اصل عیسائی قوم قابل تصور حد تک کامل ترین معاشرہ ہے مگر ہماری خیال میں اس تصور کے برخلاف ”یہ کامل معاشرہ“ ایک انسانی معاشرہ کے خصوصیات سے محروم ہے بلکہ اس طرح کا معاشرہ میری نظر میں اس طرح کا معاشرہ نہ قوت رکھتا ہے نہ دوام اور نہ ہی اس کے عوام کے درمیان کوئی مستحکم رشتہ پایا جاتا ہے اور یہی بے عیب و نقص ہونا اس کے زوال اور خاتمہ کا باعث بنے گا۔

یقیناً اس طرح کے معاشری میں ہر شخص اپنا فریضہ انجام دے گا قوم قانون کو مقدس سمجھے گی سربراہان مملکت انصاف پسند اور خوش اخلاق ہوں گے حکمران نیک نیت اور سچائی پر گامزن ہوں گے، فوجوں میں موت سے خوف نہیں ہوگا عوام میں تکبر اور غرور نہیں ہوگا، یہ سب وہ خوبیاں ہیں جو معاشری میں حسن پیدا کرتی ہیں لیکن ہم بحث کی گہرائی میں جانے کی اجازت طلب کریں گے۔

عیسائیت مکمل طور پر ایک معنوی دین ہے جو فقط آخرت اور اسمانی امور پر نگاہ رکھتا ہے جس کے مطابق یہ دنیا انسان کا حقیقی وطن نہیں ہے اگرچہ عیسائی اپنے معاشرتی فرائض پر عمل کرتے ہیں لیکن اس کا کوئی مقصد نہیں ہوتا کیونکہ اس دین کے مطابق ان کے انجام دینے کا کوئی اچھا یا بُرا نتیجہ مرتب ہونے والا نہیں ہے بس شرط یہ ہے کہ خود انسان اپنی جگہ مرتکب گناہ نہ ہو۔ ایک عیسائی کے لئے یہ امر بالکل اہمیت نہیں رکھتا کہ دنیاوی امور حسن و خوبی کے ساتھ آگے بڑھیں گے یا خرابی کے ساتھ، کیونکہ مملکت خوشحال ہو اور اسائش و آرام کے تمام وسائل فراہم ہوں تو بھی ایک عیسائی اس اسائش سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ اسے خوف لاحق ہوتا ہے کہ اگر اپنے ملکی افتخارات پر فخر و مباہات کرے گا تو ایک ناقابل معافی گناہ اور تکبر کا مرتکب ہو جائے گا اگر مملکت ویران اور تباہ و برباد ہو جائے تو گناہگار بندوں کو ان کے اعمال کی سزا ملنے اور ہلاک ہو جانے پر خدا کا شکر

ادا کرتا ہے ایک ایسے معاشرے میں فلاح و بہبود اور نظم و نسق کی برقراری کے لئے ضروری ہے کہ مملکت کے تمام باشندے کسی بھی استثناء کے بغیر پوری طور پر اچھے عیسائی بن جائیں۔ اگر خدا نخواستہ ان میں کوئی ایک شخص بھی خود غرضی جاہ و مقام کا حریص پیدا ہو جائے تو پاکیزہ نفس باشندوں کو دھوکا دیکر اپنے مذموم مقاصد کے حصول کے لئے زمین ہموار کر لے گا کیونکہ نیک سادہ دل عیسائی اسانی سے اپنے ایک ہم مذہب بھائی کے متعلق بدگمانی کی اجازت نہیں دے سکتا، اور جب مکر و فریب کے ذریعے ایک ایسا شخص اپنا تسلط قائم کرے گا اور قوت و اقتدار اس کے ہاتھ میں آجائے گا تو اپنے لئے بلند و بالا مقام کا قائل ہوگا اور لوگوں سے کہے گا کہ میرا احترام کرو مجھے بڑا سمجھو اب اگر اس نے اپنے اقتدار سے غلط فائدہ اٹھلکھا تو لوگ کہیں گے خدا کی یہی مصلحت ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کی تنبیہ کرے گویا یہ خدائی لاٹھی ہے جس کے ذریعے خدا اپنے بندوں کو سزا دے رہا ہے۔

اس طرح ایک عیسائی کا ضمیر و وجدان اجازت نہیں دیتا کہ اس غاصب انسان کو (اقتدار سے) برطرف کر دے کیونکہ اگر ایسا کیا جائے تو لوگوں کے آرام و اسائش میں خلل واقع ہوگا اسے اقتدار سے ہٹانے کے لئے طاقت کا استعمال کرنا پڑے گا جس سے خونریزی ہوگی عیسائیوں کی نرم دلی اور امن پسندی کے ساتھ یہ چیز میل نہیں کھاتی۔

علاوہ ازاں ایک عیسائی کی نظر میں اس چیز کی کوئی اہمیت نہیں کہ انسان رنج و الم کی اس فانی دنیا میں آزاد رہے یا غلام بن کر رہے؟ اصل ہدف و مقصد تو محبت ہے جس کے حصول کا راستہ تسلیم و رضا ہے۔ اب اگر کسی دوسری قوم سے جنگ چھڑ گئی تو تمام عیسائی باشندے بڑی اسانی سے میدان جنگ میں نکل آئیں گے کسی کے ذہن میں فرار کی فکر پیدا نہیں ہوگی کیونکہ انہیں اپنا مذہبی فریضہ انجام دینا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ان کے دلوں میں فتح و کامیابی کا نشہ بھی نہیں ہوتا وہ کامیابی سے زیادہ اس امر کی مہارت رکھتے ہیں کہ کیسے مر جائے؟

ان کی نظر میں فتح و شکست کی کوئی اہمیت نہیں! کیا خدا سے زیادہ کوئی ان کی مصلحت سے آگاہ ہے؟ اب یہ دیکھنا ہے کہ ایک معاشرتی دین کے عقائد کیا اور کیسے ہوں؟

جواب یہ ہے کہ معاشرتی دین کے عقائد اسان و مختصر اور دائری معین و واضح ہو جانے چاہئے کسی تفسیر و تشریح کی ضرورت نہ ہو ایک حکیم و فرزانہ قوی و قادر، محسن و کریم، بصیر و دور اندیش مدبر و آگاہ، خدا پر ایمان، اخروی زندگی، نیکو کاروں کی سعادت و خوشبختی اور بدکاروں پر عذاب کا یقین معاشرتی معاہدہ اور قوانین کے تقدس پر ایمان و اعتقاد یہ وہ امور ہیں جو معاشرتی دین کے بنیادی عقائد ہونے چاہئے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ دیگر تمام ادیان سے نرم روی و خوش رفتاری بھی ضروری ہے لیکن ان ہی کے ساتھ جو خود بھی اس اصول پر یقین رکھتے ہوں لیکن جو شخص معاشرتی امور میں خوش رفتاری اور دینی امور میں نرمی و سہل انگاری کے درمیان فرق کا قائل ہے اور فقط معاشرتی میدان میں حسن خلق اور نرمی کا قائل ہے غلطی پر ہے دونوں کو جدا کرنا ممکن نہیں ہے سیاسی،

عقائد، مذہبی عقائد کے ساتھ وابستہ ہیں یا دونوں میدانوں میں سخت رویہ اپنایا جائے گا یا دونوں میں سہل انگاری سے کام لیا جائے گا۔

ایسے لوگوں کے ساتھ امن و محبت کے ساتھ زندگی گزارنا محال ہے کہ جن کو یقین ہو آخرت کا عذاب اور سزا ان کو مقدر بن چکا ہے کیونکہ ایک ایسے شخص سے محبت کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا سے جنگ و دشمنی مول لی جائے کہ جس نے اسے عذاب میں مبتلا کرنے کا فیصلہ کیا ہے، پس ضروری ہے کہ ایسے لوگوں کو یا تو راہ راست پر لکھا جائے اور وہ سچا دین قبول کر لیں یا انھیں سزا دی جائے۔

لیکن عصر حاضر میں کوئی ایک خطہ ارض ایسا نہیں جہاں پر فقط ایک ہی قومی دین رائج ہو لہذا ضروری ہے کہ ان تمام ادیان کے ساتھ جو دوسری ادیان کے پیروں سے نرمی اور خوش رفتاری سے پیش آتے ہیں خوش رفتاری کا رویہ اختیار کیا جائے بشرطیکہ اپنے دین و عقائد اور قوم و وطن کے تئیں فرایض کو ضرور نقصان نہ پہنچے۔<sup>(۱۲)</sup>

جان جاک روسو کی (دین سے متعلق) اس تحریر کو پڑھ کر یہ حقیقت آشکار ہو جاتی ہے کہ ”روسو“ نے دین کو انسان کے خود ساختہ اصولوں اور تحریف شدہ آئین و دستور کی روشنی میں دیکھا ہے ایسے آئین جو دین کی حقیقی روح سے بے بہرہ ہیں اور انسانی تمدن اور زندگی کے اصولوں سے دور کچھ خشک تعلیمات کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اسلام اس طرح کے کھوکھلے تصورات سے بیزار ہے اور اگر ہم دین اسلام کی حیات آفریں تعلیمات کی روشنی میں ”روسو“ کی اس گفتگو کا جائزہ لیں تو اس میں متعدد کمیاں اور کمزوریاں موجود ملیں گی ان میں سے بعض کی طرف ہم یہاں اشارہ کرتے ہیں تاکہ حقیقت واضح ہو سکے۔

(۱) روسو نے ادیان کی تقسیم کرتے ہوئے دین کی تیسری قسم کے باری میں لکھا ہے کہ ”اس طرح کا دین حکومت کے نظام قوانین اور وطن سے مختلف نظام قوانین اور وطن کا تصور پیش کرتا ہے اور انسان دو نظام دو وطن اور دو حکمران کے درمیان سرگرداں اور تقسیم ہو جاتا ہے جس کا نتیجہ بد عنوانی اور انحراف کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا، یہ چیز معاشرہ کو صحیح سمت میں حرکت سے روک دیتی ہے۔“

اسلام میں ایسا غلط تصور نہیں پایا جاتا ہے اس طرح کی دوگانگی اسلام میں کہیں نہیں ملے گی اسلام کے مطابق صرف خداوند متعال کو قانون سازی کا حق اور اختیار حاصل ہے اور صرف خدا ہی دنیا کا حقیقی حاکم ہے اور اسی نے امت واحدہ کے لئے صحیح سمت میں حرکت کی راہ معین کی ہے، جس طرح خدا کی ذات میں کوئی اس کا شریک نہیں اسی طرح عبودیت و تشریح یعنی بندگی اور قانون سازی کے حق میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔

بنا بریں دین اسلام نے ہرگز امت اسلامیہ کو دو نظاموں میں سرگرداں نہیں چھوڑا ہے، اسلام میں فقط ایک ہی نظام ہے جو ایک پوری معاشرہ کی اجتماعی سعادت اور فلاح و نجات کا ضامن ہے اور انسان کے لئے حقیقی کمال کے راستے کی نشان دہی کرتا ہے،

انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں اور شعبوں کو صحیح رخ دیتا ہے اور خداوند متعال کے لامحدود علم کی روشنی میں انسان کی تمام مشکلات کا حل پیش کرتا ہے اسلام صرف عالم تخلیق اور انسان کے اندر محدود نہیں ہے، بنا بریں ایک حقیقی مسلم معاشرہ وہ معاشرہ ہے جس میں اسلام کی حکمرانی ہے اور کسی بھی قسم کے غیر اسلامی تسلط و حکمرانی کو قبول نہیں کرتا غیروں کی دست درازی سے ”اسلامی چہار دیواری“ کی پوری طرح حفاظت رکھتا ہے۔

(۲) روسو کی گفتگو سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے دین کی حقیقت کو ایک حکومت کے لئے اس کی افادیت کے پر تو میں پرکھا ہے کہ دین معاشرے کے امور کو آگے بڑھنے کے لئے حکومت کو کس قدر وسائل فراہم کرتا ہے یعنی ان کی نظر میں دین کی پرکھ کا اعلیٰ ترین معیار یہ ہے کہ دین سیاسی اور معاشرتی نظام کی گاڑی آگے بڑھانے میں کس قدر کامیاب ہے!! گویا انھوں نے معیار ہی کو الٹ دیا ہے!! دین کی شناخت اور اس کی حقانیت پر ایمان کے لئے دین کے عقلی و فطری سرچشموں کو معیار قرار دینا چاہئے اگر ایک دین کے معتقدات اور آئین و دستور قابل قبول منطقی ماخذ اور مسلم عقلی دلائل پر استوار و ثابت ہوں اور خداوند متعال کی طرف دین کا منسوب ہونا درست ہو اور دین کی حقانیت پوری طرح ثابت ہو جائے تو انسان اپنے امور کی باگ ڈور دین کے سپرد کر دے گا اور اس الہی دین سے زندگی گزارنے کے طریقے اور پروگرام طلب کرے گا، نہ یہ کہ پہلے اسمانی تعلیمات سے بی نیاز ہو کر نظام بنائیں اور پھر کسی دین کو اس وقت تک قبول نہ کریں جب تک وہ دین خود ہماری تیار کردہ نظام کے رائج کرنے میں مددگار نہ ہو اور ہماری طور طریقے کی تائید نہ کرے۔

(۳) روسو نے ادیان کی دوسری قسم بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ دین لوگوں کو خرافات اور توہمات میں مبتلا کر دیتا ہے اور پروردگار کی عبادت کو کھوکھلے طور طریقوں کا اسیر بنا دیتا ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کے لئے ہرگز یہ بات صادق نہیں آتی، اسلام میں عبادات کا نظام اور انسانی کمال اور تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام کا تعمیری کردار بت پرستی اور اسکیم اندہر قسم کے توہمات و خرافات سے بالکل پاک ہے اور یہی بات کافی ہے کہ ہم اس طرح کے تصورات کی حقیقی الہی دین کے بھی گنجائش کی نفی کر دیں کسی سلسلے میں، یہ حقیقت اس وقت مزید آشکار ہو جاتی ہے جب ہم اسلامی نظام کے حدود اربعہ کا جائزہ لیتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اس پیکر الہی کے وجود اور حیات میں عبادات کا کس قدر اہم کردار ہے پھر بھی شفاعت اور شفاعت کرنے والوں سے متعلق روسو نے جو اشارہ کیا ہے اسلام میں اس کا ایک تعمیری اور حیات آفریں پہلو ہے اور وسیع نتائج کا حامل ہے۔ اسلام نے بیہودہ قسم کی وہم و خرافات پر بنی (بتوں کی) شفاعت کو قبول نہیں کیا ہے بلکہ شفاعت کا وہ تصور دیا ہے جو مثبت اور تعمیری ہے جو انسان کو اہم اہداف و مقاصد کے حصول کی طرف رغبت دلائے اور اسے امیدوار بنائے۔

(۴) روسو نے ادیان کی عالمی حیثیت کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان ادیان کے پیرو فتح و کامرانی کی نسبت موت کی زیادہ مہارت رکھتے ہیں اور اس تصور کی تائید میں عیسائی دین اور آئین سے استفادہ کیا ہے کیونکہ عیسائیت اپنے پیروں کو تعلیم دیتی ہے کہ

دنیا سے کنارہ کش رہیں اور اپنی روح کو دنیا کی فانی لذتوں سے پاک رکھیں اور فتح و کامیابی کی امیدیں معاشرتی اہداف کی تکمیل کے لئے شرکت نہ کریں۔

یہ تصورات و نظریات جو روسو نے دینائے عیسائیت کو سامنے رکھ کر بیان کئے ہیں اسلام سے ان کا دور کا بھی واسطہ نہیں ہے اسلام نے خدا کے دین کی حکمرانی اسلامی مقاصد کی تکمیل اور اسلام معاشرتی کی عزت و سر بلندی کے لئے جہاد کو بہترین عبادت قرار دیا ہے، بیشک اس راہ میں حرکت کے اسباب و عوامل فتح و کامرانی کی لذتوں سے کہیں زیادہ بلند محرکات کے حامل ہوتے ہیں اور وہ خاموش بیٹھے رہنے کی اجازت نہیں دیتے مسلمان کے نزدیک فتح کا مطلب یہ ہے کہ انسانی کمال و ارتقاء کی گاڑی تاریخ کے ہر دور میں اپنے اعلیٰ مقاصد اور عظیم اہداف کے حصول کے لئے ہمیشہ آگے بڑھتی رہے، اس کا اصل مقصد ایک کامل توحید پرست معاشرہ تشکیل دینا ہے جو تمام پہلوؤں سے سعادت و کامرانی کا حامل ہو اسی حقیقت کے تحت ہر مسلمان پر فرض ہے کہ اس ہدف کے حصول کے لئے ہر ممکن کوشش کرے ایک لمحے کے لئے بھی غفلت سے کام نہ لے۔ چنانچہ اس ہدف کے حصول کے لئے ہر وقت آمادہ و تیار رہنے پر جن کیات و روایات زور دیا گیا ہے بہت فراوان ہیں، نمونے کے طور پر قرآن کہتا ہے: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَرِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ - (۱۳) ”اور تم سب ان کے مقابلہ کے لئے امکانی قوت اور گھوڑوں کی صف بندی کا انتظام کرو“

انسان مومن اجتماعی مفادات کے لئے کام کرنا ذاتی مفادات کی تکمیل سے مقدم سمجھتا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ اسلام میں زہد اور دنیا سے دوری کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ انسان خود کو مادی دنیا کی حقیر لذتوں سے آزاد کر لے اور معنویت کی روحانی فضاؤں میں پرواز کرے تاکہ اگر کوئی مادی چیز ہاتھ سے چلی جائے تو اس کے لئے افسوس نہ کرے اور اگر کوئی چیز حاصل ہو جائے تو اس پر فخر و مباحت نہ کرے، اسلامی نظام میں انسانی زندگی میں نظم و ضبط ایجاد کرنے، زندگی کے کاروان کو رواں دواں رکھنے عدل و انصاف قائم کرنے اور معاشرتی کو بہترین انداز میں سعادت اور کمال و ترقی سے ہمکنار کرنے کی تمام راہیں دکھائی گئی ہیں۔ اگرچہ یہ موضوع وسیع بحث کا طالب ہے اور اس کتاب میں اس کی گنجائش نہیں ہے اس کتاب میں صرف ”اسلام میں حکومت کی بنیاد“ کے متعلق بحث کرنا مقصود ہے لہذا جس حد تک یہ موضوع حکومت کی بحث سے مربوط ہے اسی حد تک ہم بحث و گفتگو کریں گے۔

(۵) روسو نے دین کی دوسری قسم بیان کرنے کے ضمن میں کہا ہے کہ اس طرح کے دین آئین دوسری ادیان سے دشمنی و عداوت کو رواج دیتے ہیں اور انسانی معاشرتی میں بدگمانی اور جنگ و نزاع کی ذہنیت ایجاد کرتے ہیں۔

جب کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ صورت حال اسی وقت ممکن ہے جب ایک معاشرتی نظام میں توسیع پسندانہ مادی معیارات کارفرما ہوں، لیکن اگر ہم اسلام پر نظر ڈالیں اور خوشنودی پروردگار پر مرکوز اس کے توحیدی نظام میں انسانی محرکات کا جائزہ لیں تو دین سے دشمنی و عداوت کے بجائے مفاہمت اور امن و آشتی کی توقع وابستہ نظر آئی گی۔

علاوہ ازیں اسلام قبول کرنے والوں کے متعلق اسلام کے موقف اس موقف سے مختلف ہے جو روسوں نے متمدن ادیان کے متعلق تصور کیا ہے اسلام اگرچہ اپنے مخالفین کو دشمن تصور کرتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسلام اپنے دشمنوں کو قتل کر دینے کا خواہشمند ہے جب اسلام انسانیت کے دشمن مشرکین سے درگزر کرتا ہے تو بدرجہ اولیٰ اسمانی کتابوں پر ایمان رکھنے والے دین دار افراد کو عدالت پر بنی بعض معین شرائط کے تحت اپنے دین کے مطابق زندگی گزارنے کی اجازت دیتا ہے حتیٰ بعض اوقات اسلام نے ان (کافر کتابی) کے ساتھ نیکی کرنے کو قابل ستائش اور پسندیدہ قرار دیا ہے جو اپنے مقام پر بیان ہوا ہے۔

لہذا اس دشمنی و عداوت کی منطقی دلیل اور توجیہ و تاویل موجود ہے اس دلیل کی طرف ہم نے اس وقت اشارہ کیا جب ہم نے بحث کی کہ دین کی قدر و قیمت درج ذیل دو امور کی روشنی میں معلوم کی جا سکتی ہے:

(۱) دین کس حد تک واقعت پر بنی ہے

(۲) دین کس حد تک عدالت کی ضمانت فراہم کرتا ہے اور معاشری کو سعادت و خوشبختی سے ہمکنار کرتا ہے۔

جب دین کی حقانیت ثابت ہو جائے اور یہ بھی ثابت ہو جائے کہ کی بنیادیں عدالت، حقیقی مصلحتوں اور مفادات پر استوار ہیں تو دین کی ہر قسم کی مخالفت حقیقی عدالت اور انسانیت کی حقیقی مصلحتوں اور مفادات کی مخالفت کے مترادف ہوگی۔

اس کے بعد ہم کہیں گے: اسلام نے اپنے دامن میں موجود خصوصیات اور خوبیوں کی وجہ سے دینی اور دنیاوی حکمرانی میں اتحاد و ہماہنگی ایجاد کرنے کے میدان میں عظیم کامیابی حاصل کی ہے لیکن مسیحیت اس میدان میں ناکام رہی ہے (جیسا کہ روسوں نے اس کی تصدیق کی ہے، روسوں نے اس کامیابی پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدح ستائش کی ہے کیونکہ روسوں نے گمان کیا کہ یہ سب کامیابیاں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتی مہارت دور اندیشی اور تدبیر امور کا نتیجہ تھیں لیکن روسوں نے اس امر سے غافل رہا ہے کہ یہ میدان مہارت ذہانت، دور اندیشی اور تدبیر کا نہیں بلکہ اس کی بنیادیں اسلام کی حقیقی روح اور اسلام کی فطری حقانیت پر استوار ہیں، وہ اسلام جو وحی کی صورت میں نبی اکرم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوا۔

روسو کہتا ہے کیونکہ ہر دور میں حکومت اور مدنی قوانین موجود رہی ہیں لہذا مخلوط حکمرانی اور تسلط کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ ہمیشہ سے کشمکش اور نزاع بھی موجود رہی جو صحیح نظام اور بہترین پالیسیاں مرتب کرنے کی راہ میں رکاوٹ بنی۔ (۱۴)

لہذا لوگ نہ سمجھ سکے کہ کیا حاکم کی اطاعت ضروری ہے یا پاپ کی اطاعت؟

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نظریات اور ان کی پالیسیاں بہترین تھیں اور انھوں نے بہترین سیاسی نظام مرتب کیا جب تک ان کی حکومت خلفاء کے زیر سایہ رہی ایک ایسی حکومت تھی جو مکمل طور پر ان امور سے نمٹنے کی صلاحیت رکھتی تھی۔

جب عربوں نے ترقی کی، تہذیب و تمدن سے آشنائی کے نتیجے میں ثقافت یافتہ اور تہذیب و تمدن یافتہ ہونے تو نازک مزاج اور سست و کاہل بن گئے لہذا بربری نژاد لوگ ان پر مسلط ہو گئے، یہی وقت تھا نئے سری سے دو حکمرانوں (حکمران اور پاپ کی حکمرانی) کے درمیان تقسیم اور جدائی شروع ہوئی۔ بہر حال یہ تقسیم بندی اور جدائی مسیحیت کی نسبت مسلمانوں میں کم تھی جگہ جگہ مسلمانوں میں یہ تقسیم قابل مشاہدہ ہے بالخصوص علی کے پیروکاروں میں، فارس حکومتوں میں یہ تقسیم بندی اور جدائی قابل مشاہدہ

ہے۔ (۱۵)

روس نے ان دو حکمرانوں کے درمیان جدائی کے مسئلہ کے لئے راہ حل پیش کرتے ہوئے کہا ہے: ”دین حکمرانی کو فقط شخصی مسائل تک محدود کر کے پس پشت ڈال دیا جائے،“

اگر روسو مسیحیت کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ راہ حل پیش کرے تو یہ راہ حل درست اور قابل قبول ہے، لیکن مجموعی طور پر اس مشکل کا حقیقی علاج اور صحیح راہ حل ان دو حکمرانوں (حکمران اور پاپ کی حکمرانی) کے درمیان اتحاد و ہماہنگی ایجاد کرنا ہے جسے اسلام نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مہارت اور بالغ نظری کے نتیجے میں نہیں بلکہ تعلیمات الہی کی روشنی میں پیش کیا ہے

## وطن

وطن سے مراد کیا ہے؟ روسو کی مذکورہ بالا عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وطن سے مراد زمین کا ایسا حصہ ہے جس پر افراد زندگی بسر کرتے ہیں، اور پیمان معاشرت کی اکائیوں کو تشکیل دیتے ہیں اور حکومت کی اقسام میں سے کسی ایک قسم کو نافذ کرتے ہیں، حکومت سے متعلق اسلامی تصور وطن کی اس تعریف کو قبول نہیں کرتا (چنانچہ عنقریب بحث آئے گی) اسلام میں وطن سے مراد وہ تمام مسلم ممالک ہیں جن میں ایک ایسی اسلامی حکومت حکم فرما ہو جو اسمانی تعلیمات ک بنیاد پر بنائے ہوئے قوانین کے مطابق حکمرانی کرے، یہ حکومت پیمان معاشرت کی بنیاد پر استوار نہ ہو امام (معصوم علیہ السلام) کے دور میں متعدد اسلامی حکومتوں کا تصور ممکن نہیں ہے لیکن امام علیہ السلام کی غیبت کے زمانے میں متعدد علاقے (ممالک) قابل تصور ہیں جن میں ایسے حکمرانوں کی حکومت ہو جو اسلامی نظام اور اسلامی قوانین کو نافذ کرنے والے ہوں، اور ان حکمرانوں کی حکومت کا جواز یہ ہو کہ یہ ساری حکمران، امام کی نیابت اور نمایندگی میں حکمرانی کرتے ہیں، اسی بنیاد پر اسلام میں متعدد وطن متصور نہیں ہیں۔

بلکہ فقط ایک اسلامی وطن قابل تصور ہے جسے اسلامی فقہ کی اصطلاح میں ”دارالاسلام“ کہا جاتا ہے۔

## وطن کی اصطلاح کے متعلق ایک تجویز

ہمارا مشورہ ہے کہ اسلامی سرزمین کی بجائے ”دارالاسلام“ کی اصطلاح استعمال کی جائے اور وطن کی تعبیر فقط وہاں پر استعمال کی جائے جہاں پر مسافر اور غیر مسافر کے فقہی احکام بیان کرنا مقصود ہوں کیونکہ اگر شخص وطن (وہ جگہ جہاں پر وہ رہائش پذیر ہے) میں ہو تو اس کے (نماز و روزے) کے احکام کچھ اور ہیں جب کہ سفر میں ہو تو اس کے احکام کچھ اور ہیں۔

ہم نے یہ تجویز اس لئے پیش کی ہے کیونکہ وطن کی اصطلاح میں بعض مغربی رنگ اور ابہامات پائے جاتے ہیں جس کی بنیاد پر دو ایسے علاقے (ممالک) کہ جن میں لوگ زندگی گزار رہے ہوں (دو علیحدہ علیحدہ) پیمان معاشرت کی بنیاد پر دو وطن شمار ہوتے ہیں، یا قومیت کی بنیاد پر، یا جغرافیائی حدود کی بنیاد پر یا بعض دوسری عناصر کی بنیاد پر دو وطن شمار ہوتے ہیں۔

کیونکہ ان میں درج ذیل امتیازات اور فرق پائے جاتے ہیں لہذا ان امتیازات کی بنیاد پر ان کے لئے متعدد وطن قابل تصور ہیں:

(۱) پیمان معاشرت

(۲) قومیت و نژاد

(۳) جغرافیائی حدود

(۴) فوجی اثر و رسوخ

جب کہ اسلام میں دو وطنوں کے درمیان حقیقی فرق اور حد فاصل اسلام اور کفر ہے (کفر کی بنیاد پر ایک وطن اور اسلام کی بنیاد پر دوسرا وطن)

## نظریہ جمہوریت پر اعتراضات

اب تک ہم جمہوری طرز تفکر، جمہوریت کے جواز کے دلائل، جمہوریت کی راہ میں موجود رکاوٹوں اور مشکلات کے راہ حل اور جمہوریت سے متعلق دین کے موقف سے آشنا ہو چکے ہیں اب ایک اور زاویے سے جمہوریت کی راہ میں موجود رکاوٹوں اور جمہوریت پر کئے جانے والے اعتراضات کو بیان کر رہے ہیں۔ ہم وضاحت کریں گے کہ جمہوریت کے پاس ان اعتراضات کا کوئی (قابل قبول) جواب موجود نہیں ہے۔ وہ اشکالات اور اعتراضات درج ذیل ہیں:

## (۱) اقلیت کے حقوق کی پامالی

جمہوریت کے نتیجے میں اقلیت کے حقوق پامال ہو جاتے ہیں کیونکہ کوئی ضمانت فراہم نہیں کی جا سکتی کہ کسی بھی مسئلے پر مکمل اتفاق رائی ہو سکتا ہے، یہاں تک کہ اس بنیادی اور کئی اصول پر بھی اتفاق رائی نہیں ہوتا کہ اکثریت آراء کو معیار قرار دیا جائے، اگر عوام کی کچھ تعداد اس بنیادی اصول (اکثریت آراء معیار ہو) کو قبول نہ کرے (اگرچہ ان کی تعداد کم ہو) تو ایسے لوگوں کے ساتھ (جمہوریت) کا رویہ کیا ہوگا؟

اس سلسلے میں جان جان روسو کہتے ہیں: ”حکومت فقط ان لوگوں کے درمیان قائم ہوتی ہے جو پیمان معاشرت میں شریک ہوتے ہیں اور اس پیمان کے مخالفین کو ملک کے شہریوں کے درمیان اجنبی اور بیگانے لوگوں کی حیثیت حاصل ہوتی ہے، اگر یہ اقلیت مکمل اختیار کے ساتھ اس ملک میں سکونت اختیار کرے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ پیمان معاشرت میں شریک ہے۔ یہ مخالفین اس پیمان معاشرت کے نتیجے میں قائم ہونے والی حکومت کے سامنے سر تسلیم خم کرتے ہیں۔ لہذا ہماری سامنے اقلیت کے مسئلہ کے نام سے کوئی رکاوٹ اور مشکل موجود نہیں ہے (یعنی درحقیقت ہماری پاس اس کا راہ حل موجود ہے) لیکن حیران کن (لاجواب) سوال یہ ہے کہ اس اقلیت نے کس بنیاد پر اس ملک میں رہنے کا فیصلہ کیا ہے؟ آپ کس اختیار کی بنیاد پر اس اقلیت کو دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے پر مجبور کرتے ہوئے کہتے ہیں: ”اگر اس ملک میں رہائش اختیار کرو گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تم لوگ حکومت کی اطاعت کرتے ہو ورنہ دوسری صورت یہ ہے کہ اس ملک کو چھوڑ کر چلے جاؤ“ سوال یہ ہے کہ اس اقلیت کو یہ اختیار کیوں حاصل نہیں ہوتا کہ تیسری صورت (اس ملک میں رہتے ہوئے پیمان معاشرت میں شامل نہ ہو اور اس پر حکومت کی اطاعت بھی ضروری نہ ہو) کو اختیار کر سکے؟

کیا یہ اقلیت اس حکومت کو قبول کرتی ہے؟ کیا ان کی نظر میں حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ انہیں دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو اختیار کرنے پر مجبور کرے؟ یہ ایک بے معنی فرض ہے کہ پیمان معاشرت میں شریک نہ ہونے والا فرد یا جماعت (جو ایک ملک میں رہائش پذیر ہے) کے روابط پیمان معاشرت میں شریک ہو کر حکومت تشکیل دینے والی جماعت سے مکمل طور پر کٹ جائیں، اب یہ کہنا کہ کیونکہ ایک دوسری سے ان دو جماعتوں کے روابط مکمل طور پر کٹ چکے ہیں لہذا اقلیت نامی کوئی مسئلہ ہی موجود نہیں ہے (تاکہ اسے حل کرنے کی ضرورت محسوس ہو)

یہ نامعقول بات ہے کیونکہ ہر حکومت کی ذمہ داری ہے کہ اپنے باشندوں اور شہریوں پیمان (جو معاشرت میں شامل ہوتے ہوں) کے دوسری لوگوں کے ساتھ روابط و تعلقات کی نوعیت کو مشخص کرے، یہ معین کرنا بھی حکومت کی ذمہ داری ہے کہ اگر کچھ اور لوگ (جو قرارداد میں شامل نہیں ہوتے) اس ملک میں سکونت اختیار کرنا چاہیں تو اس کا طریقہ کیا ہوگا اور ان لوگوں پر کون سے قوانین لاگو ہوں گے؟

جب صورت حال یہ ہے تو دوبارہ یہ سوال اٹھ کر سامنے آتا ہے کہ حکومت اس شخص کی آزادیوں کو کس جواز کی بنیاد پر محدود کرتی ہے جس نے پیمان معاشرت کو قبول نہیں کیا، اور اس حکومت کو اس شخص پر اپنے قوانین لاگو کرنے کا حق کہاں سے حاصل ہوا ہے یہ شخص نہ تو حکومت کو قبول کرتا اور نہ ہی اس پیمان میں شریک ہوا ہے جس کی بنیاد پر حکومت قائم ہوئی ہے۔

جمہوریت کے پاس اس سوال کا کوئی معقول جواب نہیں ہے۔

## (۲) اقلیت کی حکومت

ہم نے پہلے اعتراض کے ضمن میں ملاحظہ کیا کہ جمہوری نظام میں کسی معقول دلیل کے بغیر اکثریت، اقلیت پر حکمرانی کرتی ہے لیکن یہاں پر صورت حال برعکس ہے جس کی وجہ سے جمہوریت پر اعتراض میں مزید شدت آجاتی ہے کیونکہ آخر کار اقلیت اکثریت پر حکومت کرتی ہے آپ سوال کریں گے یہ کیسے ممکن ہے۔؟

ہم جانتے ہیں معاشری میں مال و دولت، تعلیم اور سیاسی، اجتماعی، دینی اثر و رسوخ نیز مہارت و ذہانت کے اعتبار سے طبقاتی فاصلہ پایا جاتا ہے ممکن ہے مندرجہ بالا وسائل (طبقاتی فاصلوں کے اسباب) ایک خاص اقلیت کے ہاتھ میں ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اقلیتی گروہ مالی سیاسی دینی وسائل اور پرپگنڈہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے لوگوں کے ووٹ خرید لے یا یہ کہ ان وسائل کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنے اغراض و مقاصد کے حصول کے لئے عوامی آراء کو استعمال کرے اور آخر کار یہ نتیجہ سامنے آئے کہ (یہ اقلیت) اکثریت کے آراء (فیصلوں) پر اثر انداز ہو۔

جمہوریت کے پیروکار اس اعتراض کا جواب مال و دولت اور قدرت و طاقت کے اعتبار سے لوگوں میں نسبی مساوات اور برابری کے ذریعے دیتے ہیں، (جب مال و دولت اور قدرت و طاقت کے اعتبار سے لوگ مساوی ہوں گے تو اقلیت، اکثریت کی آراء پر تسلط حاصل نہیں کر سکے گی) لیکن یہ راہ حل ہماری اعتراض کا جواب فراہم نہیں کر سکتا کیونکہ مساوات کا قانون اس صورت میں رائج اور نافذ ہو سکتا ہے جب حکومت وسیع سطح پر اقتصادی نظام وضع کرے اور متعدد طریقوں سے مختلف قوتوں میں ہماہنگی ایجاد کرے۔ لیکن پھر وہی سوال سامنے آتا ہے کہ حکومت کو ان امور کی انجام دہی اور لوگوں پر حکمرانی کا حق کہاں سے حاصل ہوا ہے؟

غیر اشتراکی معاشری میں معمولی فاصلے (ولو نسبی فاصلے) کا فرض کیا جائے تو یہ احتمال دیا جا سکتا ہے کہ لالچ دینے اور فریب و دھوکہ جیسے ہتھکنڈوں کے ذریعے لوگوں کے ووٹوں کو خرید جا سکتا ہے۔

جمہوریت کے طرفداروں کا دعویٰ ہے کہ حکومت اس مخصوص گروہ (ثروتمند اقلیتی گروہ) کو چھوٹ نہیں دیتی کہ یہ گروہ مختلف سیاسی و مالی وسائل کے ذریعے عوام کے ووٹ خرید سکے، لیکن ہم پھر وہی سوال دہرائیں گے: حکومت کی حکمرانی کا جواز کیا ہے؟

یہ دعویٰ کیونکر کیا جا سکتا ہے کہ حکومت اپنے اقتدار اور طاقت و قوت کے ذریعے صاف و شفاف انتخابات منعقد کروا سکتی ہے، جب کہ حکومت کو اثر و رسوخ استعمال کرنے کا قانونی حق حاصل نہیں ہے۔

فرض کریں ایک ایسی حکومت موجود ہے جو اقلیت کو اکثریت کے خلاف مالی و سیاسی وسائل سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دیتی لیکن کیا ضمانت دی جا سکتی ہے کہ خود حکومتی وسائل، سیاسی اثر و رسوخ اور پروپگنڈہ جیسے وسائل کو اپنے حق میں استعمال نہیں کرے گی!!

لیکن اشتراکی معاشرہ، جس میں فرض یہ ہوتا ہے کہ حکومت کا وجود نہیں ہے (اگرچہ فقط یہ ایک فرضیہ ہے کیونکہ کوئی نہ کوئی حکومت موجود ہوتی ہے) ہماری بحث سے خارج ہے کیونکہ ہماری بحث کو موضوع حکومت کی شکل اور حکومت کی کیفیت ہے اور اس معاشرے میں فرض یہ ہے کہ کوئی حکومت ہی نہیں ہوتی تاکہ اس کی شکل و کیفیت کے بارے میں بحث کی جائے، لیکن اگر اس معاشرہ میں حکومت کے معدوم ہونے سے پہلے والے مرحلہ کو مد نظر رکھا جائے تو کم از کم ایک حکمران قوت موجود ہوتی ہے اور وہ قوت اقلیتی پارٹی کی صورت میں موجود ہوتی ہے جو اکثریت کے ووٹوں کو اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرتی ہے البتہ اس امر سے چشم پوشی کرتے ہوئے کہ اشتراکیت کا رواج (جو حکومت کے معدوم ہونے کا مقدمہ ہے) بھی قدرتمند حکومت ہی کے ذریعے ممکن ہے ہم پھر وہی سوال دہرائیں گے کہ حکومت کے اقتدار اور امت پر حکومت کے احکام و قوانین کے واجب ہونے کا عقلی و قانونی جواز کیا ہے؟

ہم نے جو اعتراضات جمہوریت پر کئے ہیں درحقیقت محنت کش طبقے کی حکومت کہ اشتراکی نظام جس حکومت کا نعرہ لگاتا ہے اس پر بھی یہی اشکالات و اعتراضات کئے جا سکتے ہیں کیونکہ اشتراکی نظام کا دعویٰ ہے: محنت کش طبقے کی حکومت درحقیقت محنت کش طبقے میں جمہوری حکومت ہے اور محنت کش طبقے کا دوسری طبقوں پر ایک قسم کا استبداد اور ڈکٹیٹر شپ ہے، اس لئے استبدادی حکومت پر کئے جانے والے اعتراضات اس حکومت پر بھی وارد ہوں گے۔

لیکن یہ حکومت ان اعتراضات سے بالاتر ہے کیونکہ اشتراکی نظام کے حامی جبر تاریخ کے قائل ہیں اور ان کی حکومت کی بنیاد بھی جبر تاریخ پر استوار ہے جیسا کہ (مادیت تاریخ) کا نظریہ ہے۔ لہذا جو چیز دائرہ اختیار سے خارج ہو اس سے متعلق یہ بحث ممکن نہیں کہ کیا یہ ظلم ہے یا عدل و انصاف؟ اس نظریے کے مطابق ہر زمانے میں عدالت وہی ہے جس کا جبر تاریخ تقاضا کرے اور ظلم وہ ہے جسے جبر تاریخ ٹھکرا دے، اپنے مقام پر جبر تاریخ کے نظریے کو اعتراض و تنقید کا نشانہ بنایا گیا ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ تاریخ سازی میں انسانیت اور انسانی ارادے کا نہایت اہم کردار ہے ایسا نہیں کہ اس کا واحد سبب ٹیکنالوجی اور مادی ترقی ہے۔

(۱) اگر ہم حکومت کی اقسام کو مذکورہ اقسام میں منحصر سمجھیں تو یہ اعتراض جمہوریت کی بعض اقسام کو شامل ہے جب کہ بعض

اقسام کو شامل نہیں ہے۔

اعتراض و اشکال یہ ہے کہ عوام کی رای حاصل کرنا اور آراء کی جمع اور ی اگرچہ اپنی جگہ پر مفید ہے (دوسری اعتراضات سے قطع نظر) لیکن اس کا فائدہ صرف یہ ہے کہ قانون سازی کرتے وقت قانون سازی کرنے والے افراد قلبی طور پر مطمئن ہوں کہ انھیں عوامی تائید حاصل ہے،

وونٹنگ اجتماعی مفادات و مصالح کی حفاظت کے لئے بہترین اور کامیاب راہ حل کی تشخیص اور مفید نظام کی حفاظت کا سبب نہیں بن سکتی، بلکہ اس سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ ماہر، تجربہ کار صاحب نظر سلجھے اور ملجھے ہوئے افراد کا انتخاب کیا جائے اور انھیں یہ اختیار دیا جائے کہ تبادلہ خیال اور بحث و گفتگو کر کے اجتماعی مشکلات کا بہترین حل تلاش کریں۔

لیکن تمام عوام کی طرف رجوع کرنا اور ان کی رای معلوم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اتنی بڑی اکثریت کو اجتماعی مشکلات کا مناسب راہ حل تلاش کرنے کا ذمہ داری سونپی جائے کہ جس کے افکار و خیالات پر جہالت اور ذاتی اغراض و مقاصد کا غلبہ ہے، ایسی صورت حال میں احتمال دیا جا سکتا ہے کہ کثرت آراء اور شور و غل کے نتیجے میں حق ضائع ہو جائے گا، یہ صورت میں ہے کہ جب قانون سازی کے لئے بلا واسطہ طور پر عوام سے رجوع کیا جائے لیکن اگر لوگوں کو ایسے نمائندے منتخب کرنے کا حق دیا جائے جو لائق، اپنے فن میں ماہر، صاحب نظر اور اس امر کے لئے موزون و مناسب ہوں تو یہ مشکل بہت حد تک کم ہو جائے گی، لیکن پھر بھی ضمانت نہیں دی جا سکتی کہ منتخب افراد اس ذمہ داری کو نبھانے کے لئے موزون و مناسب ہوں گے خواہ عوام انھیں قرعہ اندازی کے ذریعے معین کرے خواہ انتخابات کے ذریعے۔ یہ بات معقول نہیں کہ قرعہ اندازی کے ذریعے منتخب ہونے والا نمائندہ دوسروں سے بہتر ہوگا اور اسی طرح انتخابات کے نتیجے میں منتخب ہونے والے نمائندگان بھی ضروری نہیں کہ دوسروں کی نسبت بہتر صفات و شرائط کے حامل ہوں گے کیونکہ انھیں ایک ایسی اکثریت ووٹ دیتی ہے جن پر جہالت اور ذاتی اغراض و مقاصد کا غلبہ ہوتا ہے۔

بہر حال خدائی راہ حل سے قطع نظر، اہل فن اور صاحب نظر نمائندگان کے انتخاب کا طریقہ باقی طریقوں سے بہتر ہے۔ ہم سوال کرتے ہیں کہ حکومت کے ساتھ قرارداد باندھنے والا کون ہے کیا موجودہ زندہ لوگ ہیں (تاکہ انھیں قوم و ملت کا نام دیا جائے) یا طرف قرارداد معنوی شخص ہے کہ جس کا دائرہ موجودہ زندہ افراد سے وسیع تر ہے اور کم از کم گذشتہ افراد کو شامل ہے (تاکہ اسے امت کا نام دیا جائے) پس حکمرانی کا حق کس کو حاصل ہے؟ قوم و ملت کو یا امت کو؟ جمہوریت میں یہی دو مختلف مسلک و مکتب پائے جاتے ہیں۔

ڈاکٹر عبدالمجید متولی نے اپنی کتاب ”اسلام اور نظام حکومت کی بنیادیں“ میں ملت کی حاکمیت اور امت کی حاکمیت میں موجودہ فرق کی اہمیت کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے (۱۶) ”یہ اہمیت دو مسئلوں میں ظاہر ہوتی ہے۔“

۲) قوم و ملت کی حکمرانی کے نظریہ کے مطابق انتخاب ایک حق شمار کیا جاتا ہے کیونکہ حکمرانی موجودہ اہل وطن کی ملکیت شمار ہوتی ہے یعنی ہر اہل وطن حکمرانی و اقتدار کے ایک جزء کا مالک ہوتا ہے لہذا اسے حکمرانی کے امور میں شرکت کا حق حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اگر امت کی حکمرانی کے نظریے کو مد نظر رکھا جائے تو (قدری بہتر راہی کے مطابق) انتخاب یا ایک فرض کی حیثیت رکھتا ہے یا بعض فرانسوی دانشوروں کی تعبیر کے مطابق انتخاب قانونی حکمرانی ہے۔ اس نظریہ کے مطابق ووٹ امت کے فرد کی حیثیت سے انتخاب کو انجام دیتا ہے اپنے مخصوص حق کے طور پر انتخاب میں شرکت نہیں کرتا گویا وہ اپنا عمومی فرض انجام دیتا ہے (انتخاب کے نتیجے میں) قانون ساز کو حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنے فرائض کو مکمل حق انجام دینے کی خاطر فرد کے لئے (اسے ووٹ اور راہی دہندہ فرض کرتے ہوئے) شرائط اور قیود وضع کرے۔

۳) نہایت اہم نتیجہ جو اس اختلاف (حق حکمرانی ملت کو حاصل ہے یا امت کو) پر مرتب ہوتا ہے یہ ہے کہ دونوں نظریوں کے مطابق جمہوریت کی ایک شکل سامنے نہیں آتی بلکہ ہر ایک نظریے کے نتیجے میں جمہوریت کی مختلف شکلیں سامنے آتی ہیں، ملت کی حکمرانی کا نظریہ رکاوٹیں ایجاد کرنے اور سیاسی توازن برقرار کرنے جیسی روشوں کی اجازت نہیں دیتا جب کہ امت کی حکمرانی کا نظریہ یہ روشیں اختیار کرنے کی اجازت دیتا ہے۔

الف) مذکورہ بالا نکتہ کی وضاحت یہ ہے (امت کی حکمرانی کے نظریہ کے مطابق) جائز ہے کہ پارلیمانی اکثریت کے فیصلوں اور تجاویز کے مقابلے میں (ان کے فیصلوں کو روکنے کی خاطر) قوانین وضع کئے جائیں تاکہ پارلیمنٹ عارضی اور وقتی عوامل کی بنیاد پر قوانین پاس نہ کر سکے، اور اطمینان حاصل ہو سکے کہ پارلیمنٹ کے فیصلے غور و خوض کرنے کے بعد حاصل ہونے والے مستحکم و پائیدار ارادہ سے وجود میں آئے ہیں وقتی اور عارضی رجحانات کے نتیجے میں وجود میں نہیں آئے ہیں دوسری لفظوں میں ان قوانین اور فیصلوں کے پس پردہ ایک ایسا ارادہ کار فرما تھا جس میں قومی مفادات کو مد نظر رکھا گیا تھا اور یہ ارادہ (چنانچہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں) کہ امت کا دائرہ آئندہ نسلوں کو بھی شامل ہے) امت کا ارادہ تھا۔

بنا بریں امت کی حکمرانی کے نظریہ کے حامی جائز سمجھتے ہیں کہ پارلیمنٹ کے فیصلوں کے مقابلے میں قوہ مجریہ (حکومت کی کابینہ کے اراکین) کو اعتراض کا حق "ویٹو" حاصل ہے۔

اسی طرح امت کی حکمرانی کے نظریہ کے مطابق یہ بھی جائز ہے کہ پارلیمنٹ امت کی منتخب نمائندہ اسمبلی کے علاوہ ایک دوسری اسمبلی (ایوان بالا یا سینٹ) پر مشتمل ہو، تاکہ اطمینان حاصل ہو سکے کہ پارلیمنٹ کے فیصلے قومی ارادے اور خواہشات کے مطابق ہیں چنانچہ ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں (یا فرانسوی دانشوروں کے مطابق) اکثر اوقات ایوان بالا (سینٹ) قومی اسمبلی کے ساتھ اختلاف راہی رکھتی ہے اس صورت حال میں کہا جاسکتا ہے کہ:

ب) لیکن ملت کی حکمرانی کے نظریے (جس نظریے کا سرچشمہ روسو ہے چنانچہ اس کا تذکرہ ہو چکا ہے) (۱۸) کے مطابق صورت حال برعکس ہے کیونکہ اس نظریے کے مطابق اکثریت کے ارادہ کا احترام اور نفاذ ضروری ہے اور اس نظریے کے مطابق یہ بحث کرنا ضروری نہیں کہ پارلیمانی قوانین کا سرچشمہ ہماگیر اور مصمم ارادہ ہو جو امت سے جاری ہوتا ہے، بنا براین اس نظریے کو قبول کرنے والوں کی نظر میں جائز نہیں ہے کہ قوہ مجریہ کو (پارلیمنٹ کے مقابلے میں) ویٹو کا حق حاصل ہو اور یہ بھی جائز نہیں کہ پارلیمنٹ دو اسمبلیوں (قومی اسمبلی اور ایوان بالا یعنی سینٹ) پر مشتمل ہو بلکہ پارلیمنٹ کی تشکیل کے لئے ایک ہی اسمبلی پر اکتفاء کیا جائے مگر فیڈرل اور متحدہ ریاستی حکومتوں میں متعدد اسمبلیوں کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ (۱۹)

ج) روسو کا عقیدہ ہے کہ ملت کے (منتخب) نمائندوں کو قومی ارادے کے سامنے سر تسلیم خم کرنا رہتا ہے اور رای دہندگان انہیں اپنی خواہشات و تقاضوں سے آگاہ کرتے ہیں اور نمائندے ان ہی خواہشات و تقاضوں کو عملی جامہ پہناتے ہیں رای دہندگان کو حق حاصل ہوتا ہے کہ جب چاہیں نمائندوں کو برطرف کر دیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روسو حتمی وکالت کے نظریے کا قائل ہے جو نظریہ جمہوریت کے متعلق مغربی نظریہ سے منافی ہے جس میں حکمران قوم کا نمائندہ ہوتا ہے۔ (۲۰) ڈاکٹر عبد الحمید متولی کی عبارت کا یہی حصہ نقل کرنا مقصود تھا۔

بہر حال اگر جمہوریت کے طرفدار یہ کہیں کہ پیمان معاشرت کی طرف ملت (موجودہ لوگ) ہے تو آئندہ آنے والے لوگوں کے حقوق سے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے اور اسی طرح ان لوگوں کے حقوق سے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے جن میں (پیمان برقرار ہوتے وقت) رای (ووٹ) دینے کی شرائط موجود نہیں تھیں مثلاً ان کی عمر ووٹر کی قانونی عمر سے کم تھی، کس دلیل کی بنیاد پر حکمرانی کا حق فقط موجودہ افراد سے مخصوص ہے جن میں رای (ووٹ) دینے کی شرائط پائی جاتی ہیں؟ اگر یہ جواب دیا جائے کہ آئندہ آنے والے اور مستقبل میں رای دینے کی شرائط پر پورا اترنے والے لوگ اگر محسوس کریں کہ فلاں قانون ان کے مفادات کے خلاف ہے تو یہ لوگ موجودہ قانون کو تبدیل کر سکتے ہیں شرط یہ ہے کہ انہیں اکثریت کی حمایت حاصل ہو لیکن اگر اکثریت حاصل نہ کر سکیں تب بھی کوئی حرج نہیں (یعنی اس سابقہ قانون کو تسلیم کریں) یہاں پر ہم سابقہ بات (اشکال) کو دہرائیں گے کہ اکثریت، اقلیت کے حقوق پامال کرتی ہے اور یہ کہا جائے گا کہ یہ اقلیت (آئندہ آنے والے لوگ) موجودہ قانون پر راضی نہیں ہے اور یہ بھی قبول نہیں کرتی کہ اکثریت آراء کو معیار قرار دیا جائے اور اس محور پر اکثریت سے ہم عقیدہ نہیں ہے۔

۳) فرض کیا جاسکتا ہے (اگرچہ عقلی احتمال کے طور پر) کہ تمام ملت مکمل طور پر اس عام قانون پر متفق ہو جائے کہ معیار اکثریت کی رای ہوگی لیکن یہ فرض ہماری مورد بحث اقلیت کے باری میں صحیح نہیں ہے کیونکہ ضمانت نہیں دی جاسکتی کہ آئندہ آنے والے افراد اور مستقبل میں بالغ ہونے والے افراد موجودہ افراد کے فیصلے سے اتفاق کریں گے اگر وہ اتفاق نہ کریں تو کس طرح پیمان معاشرت معقول مدت تک قائم رہ سکے گا؟

۵) کبھی کبھار قاصر<sup>(۲۱)</sup> کا قصور (نقص) واضح ہوتا ہے مثلاً اتنا کم سن بچہ جو اچھے کو بری سے تمیز نہ دے سکے اور کبھی کبھار اس کا نقص اور قصور واضح نہیں ہوتا لہذا ہمیں جامع قانون کی ضرورت ہے جو قاصر کو غیر قاصر سے تمیز دے سکے۔ جب تک یہ قانون پاس نہ ہو جائے ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ رای (ووٹ) دینے کی اہلیت رکھنے والے افراد کی تعداد کتنی ہے؟ کیونکہ ہمیں بالغ افراد (ووٹ کی اہلیت رکھنے والے) کی تعداد معلوم نہیں ہو سکتی کیسے دعویٰ کیا جاسکتا کہ فلاں قانون پر اتفاق رای پایا جاتا ہے۔ حتیٰ اس جامع اور بنیادی قانون پر بھی اتفاق رای کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا ہے جس کے مطابق اکثریت کی آراء معیار قرار پاتی ہیں؟!

۶) آئندہ نسل یا آئندہ ووٹ کی اہلیت حاصل کرنے والے افراد بتدریج اکثریت حاصل کر لیں گے اور ممکن ہے وہ اپنی خواہشات اور اپنے مفادات کے مطابق موجودہ قانون کو تبدیل کر دیں تاکہ (کم از کم) مستقبل میں اپنے حقوق کی پامالی کا سدباب کر سکیں اور اپنے مفادات کا تحفظ کر سکیں انہوں نے جو نقصان سابقہ قوانین کے نتیجے میں اٹھکیا ہے اس کی تلافی کس طرح کریں گے واضح ہو کہ ماضی میں ہونے والے نقصان اور ماضی میں پامال ہونے والے حقوق کی تلافی اور ازالہ ممکن نہیں ہے۔

مثال کے طور پر ایک علاقے میں تیل کے ذخائر موجود ہوں موجودہ اکثریت تمام ذخائر کو فروخت کر دے یعنی ذخائر سے اتنا استفادہ کیا جائے کہ ذخائر ختم ہو جائیں جب کہ آئندہ نسل کو تیل کی شدید ضرورت ہو اور وہ عالمی منڈی سے مہنگے داموں تیل خریدنے پر مجبور ہوں؟

اسی طرح اگر موجودہ نسل جنگلات کی کٹائی کر کے جنگلات کا صفحہ کر دے جب کہ جنگلات ماحول کو آلودگی سے بچانے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں اور اسی طرح تجارت اور سیاست کے میدان میں طویل المیعاد معاہدے وغیرہ (بھی آئندہ نسلوں کے حقوق کو پامال کرتے ہیں) یہ سب اعتراضات پہلے نظریہ کو قبول کرنے کے صورت میں سامنے آتے ہیں جس نظریہ کے مطابق قوم و ملت پیمان معاشرت کا ایک فریق اور طرف ہوتی ہے، لیکن اگر دوسری نظریہ کو قبول کیا جائے (جس کے مطابق طرف پیمان امت ہے اور ملت آئندہ نسلوں کو بھی شامل ہے) تو اس سوال کے لئے زمین ہموار ہوگی کہ آئندہ نسلوں اور مستقبل میں ووٹ کی صلاحیت حاصل کرنے والے افراد کے حقوق کے تحفظ کی ضمانت کس طرح فراہم کی جاسکتی ہے؟ جمہوریت پر ضروری ہے کہ اس سوال کا جواب دینے کی غرض سے بعض ایسے قدم اٹھائے جن کے ذریعے آئندہ نسلوں کے حقوق کے تحفظ کی ضمانت فراہم ہو سکے۔

مثال کے طور پر درج ذیل اقدامات کرے جو ڈاکٹر عبد الحمید متولی کی اس عبارت سے سمجھے جاتے ہیں جسے ہم گذشتہ صفحات پر نقل کر چکے ہیں:

۴) رای دہندگان فقط اپنے مفادات و خواہشات کو مد نظر نہ رکھیں بلکہ پوری امت کے مشترکہ مفادات اور مصلحتوں کو مد نظر رکھیں (امت موجودہ نسل کے علاوہ آئندہ نسلوں کو بھی شامل ہے)۔ کیونکہ آئندہ نسلیں بھی قدرتی وسائل اور معدنی ذخائر میں شریک

ہیں اور آئندہ نسلیں اجتماعی زندگی میں شریک ہوں گی عوامی نمائندے بھی فقط ان افراد کے مفادات کے تحفظ پر اکتفاء نہ کریں جنہوں نے انہیں منتخب کیا ہے بلکہ ان کا زاویہ نگاہ وسیع ہونا چاہئے اور پوری امت کے مفادات اور مصلحتوں کو مد نظر رکھیں۔

۸) ارکان پارلیمنٹ کو رای دہندگان سے ہٹ کر بھی کچھ اور اختیارات حاصل ہونے چاہئیں تاکہ آئندہ نسلوں کے حقوق کو بھی مد نظر رکھ سکیں اور ان کا مطمع نظر فقط ان افراد کے حقوق کا تحفظ نہ ہو جنہوں نے انہیں منتخب کیا ہے۔

۹) قانون بنانے والا، رای دہندگان کے لئے بعض قیود و شرائط معین کرے تاکہ رای دہندگان اپنا فریضہ بخوبی انجام دے سکیں اور پوری امت کے مفادات کو مد نظر رکھتے ہوئے فیصلہ کریں۔

۱۰) پارلیمنٹ دو اسمبلیوں پر مشتمل ہو ۹۱ منتخب قومی اسمبلی جو نمائندگان پر مشتمل ہو!! سینٹ یا ایوان بالا، جس کے ارکان مہارت طویل تجربات اور لیاقت و اہلیت کی بنیاد پر منتخب ہوں تاکہ طویل المیعاد مصلحتوں اور مفادات کے باری میں سوچ بچار کر سکیں۔

۱۱) آئندہ نسلوں کے حقوق کے تحفظ کی خاطر توہ مجریہ (کابینہ کے اراکین) کو پارلیمنٹ میں پاس ہونے والے بلوں کو رد کرنے کے لئے ویٹو کا حق دیا جائے۔

مندرجہ بالا امور مذکورہ مشکل کے لئے موثر اور کامیاب راہ حل پیش نہیں کر سکتے حتی اگر اس امر سے چشم پوشی بھی کر لی جائے کہ یہ فرضیہ معقول نہیں کہ ملت (موجودہ نسل) اور حکومت، آئندہ نسلوں سمیت پوری امت کی مصلحتوں اور مفادات کو مد نظر رکھتے ہوئے حرکت کرے گی یہ ضمانت فراہم کرنا بھی معقول نہیں کہ ملت اس راستے (پوری امت کے مفادات) سے منحرف نہیں ہوگی کیونکہ ملت کے فیصلوں اور اقدامات میں دین کا ذرہ برابر بھی عمل دخل نہیں ہوتا بلکہ ان اقدامات کا سرچشمہ محدود مادی اور دنیاوی مقاصد کا حصول ہوتا ہے اور صحیح معنی میں دین کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔

ہاں اگر ان امور کی طرف توجہ نہ کریں تو (پیمان معاشرت کے وجود میں آنے کی کیفیت سے متعلق سوال بدستور باقی رہتا ہے) جب آئندہ نسل خود اس وقت موجود نہیں ہے کون اس کی نمائندگی کرتے ہوئے پیمان معاشرت میں شریک ہو کر اسے قبول کرتا ہے۔!؟

یہ دعویٰ ممکن نہیں کہ موجودہ ملت یا اس کے بعض افراد آئندہ نسلوں کی نمائندگی کرتے ہیں کیونکہ اس نمائندگی کے لئے بھی ایک پیمان اور معاہدے کی ضرورت ہے جو نمائندگی دینے والوں اور نمائندگی لینے والوں کے درمیان برقرار ہو اگر یہ کہا جائے کہ اس قسم کے پیمان، کفالت اور نمائندگی کی بالکل ضرورت ہی نہیں ہے تو جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ حکومت کی حکمرانی کے لئے بھی اس پیمان کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو ملت (موجودہ افراد) کی رضامندی سے وجود میں آتا ہے، لہذا اس صورت میں ہماری لئے استبداد ی حکومت کی طرف رجوع کرنا ممکن ہو گا۔ اب تک آپ کی کوششیں یہ ثابت کرنے پر مرکوز تھیں کہ حکومت کی بنیاد پیمان معاشرت

پر استوار ہے لہذا ہر صورت میں آپ کو مذکورہ بالا رکاوٹ اور مشکل کا سامنا کرنا پڑے گا اور آپ اس مشکل سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکتے اور اس رکاوٹ کو برطرف نہیں کر سکتے کیونکہ ایسے پیمان معاشرت کا تحقق ممکن نہیں جس میں وہ لوگ شامل ہوں جو فی الحال موجود نہیں ہیں، اگرچہ یہ شمولیت نمایندوں ہی کے ذریعے ہو۔ پس ہم نے ملاحظہ کیا کہ ہم حکومت کی ایسی بہتر قسم یا شکل تک دسترسی حاصل نہیں کر سکے جو انسانی عقل اور انسانی وجدان و ضمیر کے لئے قابل قبول ہو۔ خواہ یہ جمہوریت ہو یا ڈکٹیٹر اور استبدادی حکومت۔ حتیٰ اگر ہم حکومت کو اسلامی نقطہ نگاہ سے نہ بھی دیکھیں تب بھی ہم عقل و وجدان کے لئے قابل قبول حکومت کی بہتر قسم تک دسترسی حاصل نہیں کر سکتے۔

### اسلام اور جمہوریت

اگر ہم مسلمان ہونے کے ناطے جمہوریت کا مطالعہ کریں تو جمہوریت پر گذشتہ اعتراضات کے علاوہ درج ذیل اعتراضات اور اشکالات بھی سامنے آتے ہیں۔

(۱) مکمل اور مطلق ولایت فقط خداوند وحدہ لا شریک کو حاصل ہے۔ خداوند متعال کی ولایت کے مقابلے میں کسی کو بطور مستقل ولایت حاصل نہیں ہے اور اگر کسی کو ولایت حاصل ہے تو اس کا منبع اور سرچشمہ خداوند متعال کی ولایت ہے، یعنی خداوند متعال ہی سے یہ ولایت حاصل ہوتی ہے اسلامی فقہ کے مطابق پیمان معاشرت گذشتہ مشکل کا حل پیش نہیں کر سکتا، حکومت کے امور چلانے کے لئے متعدد امور ضروری ہیں کہ جن کو انجام دینا حکمراں جماعت پر ضروری ہے جب کہ اسلامی نقطہ نگاہ سے یہ امور ابتدائی طور پر حرام ہیں یہاں تک کہ پیمان معاشرت منعقد ہونے کے بعد بھی حرام ہیں مگر یہ کہ ان امور کو انجام دینے کے لئے اسلام سے حکمرانی کا حق حاصل کیا جائے، اسی طرح پیمان معاشرت کی بنیاد پر اسلامی حدود کا نفاذ اور قاصر<sup>(۲۳)</sup> کی املاک میں تصرف جائز نہیں ہے بلکہ فقط اسلام سے ولایت کا حق حاصل کرتے ہوئے ان امور کا انجام دیا جا سکتا ہے۔

ارشاد رب العزت ہے ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾۔ ”حکم کرنے کا حق صرف خدا کو ہے اور اسی نے حکم دیا ہے کہ اس کے علاوہ کسی کی عبادت نہ کی جائے کہ یہی مستحکم اور سیدھا دین ہے لیکن اکثر لوگ اس بات کو نہیں جانتے ہیں۔“<sup>(۲۳)</sup> یوں اسلامی تعلیمات کے مطابق حاکمیت کا حق فقط خدا کو حاصل ہے اور خدا کے علاوہ کسی دوسری کو ذاتی طور پر یہ حق حاصل نہیں ہے۔

(۲) مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ فقط خداوند متعال حکیم و علیم ہی انسان کے مفادات اور مصلحتوں سے بخوبی آگاہ ہے لہذا وہی خدا ہی انسانی ضروریات کو عادلانہ اور تخلیفی قوانین سے ہماہنگ طریقوں سے پورا کر سکتا ہے کیونکہ خدا ہی کائنات، معاشری اور انسان کا خالق ہے لہذا انسان کی ضروریات اور انسان کو کمال تک پہنچانے والے راستوں اور طریقوں سے بخوبی آگاہ ہے بنا بریں

جب خداوند عظیم و حکیم موجود ہے اور خدا نے انسان کے لئے ایسا نظام اور ایسے احکام نازل فرمائے ہیں جو اسے سعادت و خوشبختی سے ہمکنار کرتے ہوئے سیدھے راستے کی طرف ہدایت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں تو معقول نہیں کہ قانون سازی اور حکومت کی شکل جیسے امور لوگوں کے ہاتھ میں دے دیئے جائیں جب لوگ خود اپنی معرفت نہیں رکھتے اور اپنے آپ سے جاہل ہیں تو بہ درجہ اولی کائنات اور کائنات کے اسرار و رموز سے زیادہ جاہل ہوں گے۔

ان دو حاشیوں کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان جمہوریت کے سامنے گردن نہیں جھکایا سکتا اور اس پر عمل نہیں کر سکتا (یہاں تک کہ صرف قانون نافذ کرنے کے لئے بھی حکمراں جماعت کا انتخاب نہیں کر سکتا) مگر اس صورت میں کہ جب اسلام اس کا حکم دے اور اس کی اجازت دے۔

### ولایت و حاکمیت کا دوسرا سرچشمہ

ولایت اور حکمرانی حاصل کرنے کا دوسرا سرچشمہ خداوند متعال ہے جو خالق ہے، نعمتیں عطا کرنے والا ہے انسان اور کائنات کا حقیقی مولیٰ ہے (گذشتہ اجاٹ کے دوران) ہم جان چکے ہیں کہ یہی واحد سرچشمہ ہے جس سے حاکمیت و ولایت حاصل کرنا ضروری ہے انسانی عقل اور ضمیر نہ صرف اس کو قبول کرتا ہے بلکہ اسے مورد تاکید بھی قرار دیتا ہے کیونکہ یہ وہ صورت ہے جس میں ولایت اور حکمرانی کے حقیقی مالک سے حکمرانی اور ولایت کا حق حاصل کیا جا رہا ہے۔

خداوند متعال سے ولایت اور حکمرانی حاصل کرنے والے حکمران کی حکومت کی بنیاد پر امت کے دنیاوی مفادات اور مصلحتوں کے حصول کی ضمانت فراہم کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح یہی امر خداوند کائنات کی خوشنودی اور اضروی سعادت و خوشبختی کی ضمانت بھی فراہم کرتا ہے۔

اسی نظریہ اور سرچشمہ (ولایت و حکمرانی کا سرچشمہ) کے مطابق یہ بحث بے فائدہ اور بے معنی ہے کہ کیا حکمرانی اور ولایت کا حق امت کو حاصل ہے یا ملت کو؟ کیونکہ اس نظریہ کے مطابق حکمرانی اور ولایت کا حق فقط خداوند متعال کو حاصل ہے خدا کے علاوہ کسی اور کو حکمرانی کا حق حاصل نہیں ہے وہی خدا صاحبان حاکمیت اور صاحبان ولایت کو معین کرتا ہے یہاں پر یہ بحث ضروری ہے کہ خدا کی طرف سے عطا کی جانے والی ولایت اور حکمرانی کی نوعیت اور کیفیت کیا ہے اور خدا کی طرف سے کس کو یہ ولایت عطا ہوئی ہے؟

کیا اسلامی حکومت کا انجام ظلم و استبداد ہے؟

کبھی دعویٰ کیا جاتا ہے کہ الہی حکومت سے مراد یہ ہے کہ ہم ”تھیوکریسی (THEOCRACY)“ کو قبول کر لیں جس میں زور دے کر کہا جاتا ہے کہ حکومت حکمرانی کا حق اور اپنے احکام و اوامر کا تقدس خداوند متعال سے کسب کرتی ہے۔

جس کے نتیجے میں یہ حکومت بے حساب کتاب اور لامحدود ہوتی ہے اور اسے وسیع اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور اس میں کسی قسم کا اختلاف و نزاع نہیں ہوتا کیونکہ اس حکومت کی مخالفت کرنے والا خدا کی مخالفت کرنے والا شمار کیا جاتا ہے اور خدا حقیقی مولیٰ و سرپرست ہے وہ جسے چاہے حکومت عطا کرتا ہے اس حکومت میں حکمرانوں کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ جیسے چاہیں حکومت کریں، آخر کار یہ حکومت بدترین ظالم و استبدادگر اور ڈکٹیٹر حکومت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ دعویٰ بلا دلیل اور باطل ہے جب فرض یہ ہے کہ حکومت کا سربراہ خطا، لغزش اور انحراف سے معصوم ہے جیسے پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور شیعہ عقیدہ کے مطابق ائمہ معصومین علیہم السلام تو اس تصور کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی جب ایسا ہو تو درحقیقت خداوند متعال اپنی تمام تر ولایت، عطوفت اور علم و حکمت کے ذریعے حاکم ہوتا ہے (۲۵) اور اسی طرح (حقیقی حاکم خدا ہوتا ہے) جب امام معصوم علیہ السلام کا نائب خاص حکمران ہو جو امام علیہ السلام کی خدمت میں شرفیاب ہو کر راہنمائی حاصل کرے چنانچہ شیعہ عقیدے کے مطابق امام زمانہ علیہ السلام کے چار خاص نمائندے تھے، (۲۶) لیکن اگر حاکم معصوم نہ ہو (بلکہ نائب امام ہو جس سے متعلق بحث بعد میں آئے گی) یا شوروی کے ذریعے منتخب ہوا ہو (جیسا کہ بعض علماء اہل سنت کا نظریہ ہے) تو صرف اس صورت میں مذکورہ بالا دعویٰ ممکن ہے لیکن اگر درج ذیل دو نکات کو مد نظر رکھا جائے تو اس صورت میں بھی یہ دعویٰ درست نہیں ہوگا:

### معاشرہ اور حکمرانوں کی اسلامی تربیت

اسلام بطور عام تمام مسلمانوں کی تہذیب نفس پر مکمل توجہ دیتا ہے اور مسلم قائد و حکمران کی تربیت پر خصوصی توجہ دیتا ہے اور مسلمانوں کے قائد و حکمران کی ایسی تربیت کرتا ہے جس کے نتیجے میں حکمران کے دل کی گہرائیوں میں ایسے حقیقی دینی اور اخلاقی عوامل ایجاد ہو سکیں جن کی وجہ سے وہ ہمیشہ صحیح موقف اختیار کرے اور ہر حالت میں حق کی پیروی کرے اور خدا کی راہ، شریعت کے نفاذ اور حقیقی عدالت کے رواج کے لئے اپنی جان تک کی قربانی دینے سے دریغ نہ کرے۔

جمہوری نظام حکومت پر ہمارا اعتراض یہ تھا کہ اس نظام میں اس امر کی ضمانت فراہم نہیں کی جاسکتی کہ حکمران اپنے ذاتی اغراض و مقاصد اور نفسانی خواہشات کی پیروی نہیں کریں گے اور ذاتی اغراض و مقاصد اور ذاتی مفادات کو قومی مفادات پر ترجیح نہیں دیں گے (کیونکہ جمہوری نظام کا دائرہ مادی امور تک محدود ہے) ہم بخوبی درک کرتے ہیں کہ کیونکہ مسلمان اور مسلم حکمران

خداوند عظیم، آخرت اور اعلیٰ اسلامی قدروں پر ایمان رکھتے ہیں اور اسلامی تربیت کے سایے میں زندگی گزارتے ہیں لہذا مستحکم ضمانت فراہم کی جا سکتی ہے کہ حکمران (راہ راست سے) منحرف نہیں ہوں گے۔

اس سلسلے میں (اس عالیشان تربیت کے اصولوں اور طریقوں سے آشنائی کے لئے) میری استاد معظم آیت اللہ العظمیٰ سید محمد باقر الصدر کی گراں قدر کتاب ”فلسفتنا“ اور ان کی دوسری کتب اور ہماری کتاب ”الاخلاق“ کا مطالعہ فرمائیں۔ دوسری نکتے سے متعلق بحث کا آغاز کرنے سے پہلے مناسب ہے کہ ”مونٹسکیو“ کی کلام کا خلاصہ بیان کردوں جس میں انہوں نے بیان کیا ہے کہ حکومتوں کو کن بنیادی امور پر توجہ مرکوز کرنی چاہئے تاکہ حکومت کنٹرول میں رہ سکے اور معقول حد تک (خرابیوں سے) پاک صاف رہ سکے۔

”مونٹسکیو“ نے حکومت کی اقسام کے مطابق تین امور بیان کئے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک حکومت کو تین قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) جمہوری حکومت۔

(۲) بادشاہی حکومت۔

(۳) ظالم و استبدادگر حکومت۔

لہذا حکومتوں کو درج ذیل تین بنیادی امور پر پوری توجہ دینی چاہئے:

تقویٰ یا فضیلت، شرافت، خوف و وحشت اور رعب و دبدبہ۔

جمہوری حکومت کو پہلی بنیاد، شاہی حکومت کو دوسری بنیاد جب کہ استبدادی حکومت کو تیسری بنیاد پر استوار ہونا چاہئے تقویٰ یا فضیلت سے مونٹسکیو کی مراد دین داری اور پسندیدہ صفات سے مزین ہونا نہیں چنانچہ علماء اخلاق بیان کرتے ہیں بلکہ اس کی مراد حب وطن مساوات اور ذات کی بجائے حکومت سے محبت کرنا ہے۔

مونٹسکیو کے مطابق (جمہوریت) کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ڈیموکریسی (۲۷)

(۲) ارسٹوکریسی۔ (۲۸)

جمہوریت

جمہوری حکومت میں دراصل حکومت تمام لوگوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے لہذا اگر معاشرہ حب وطن اور مساوات میں فنا ہو جائے تو حکومت فاسد اور تباہ و برباد ہو جائے گی کیونکہ کوئی مرکزی طاقت موجود نہیں ہوتی تاکہ پوری طاقت سے امور پر کنٹرول کر سکے اور لوگوں کو ایک دوسری کے خلاف سرکشی سے روک سکے جس کے نتیجے میں حکومت مستحکم و پائیدار رہ سکے۔

صرف ایک عامل جو حکومت کو فساد اور تباہی و بربادی سے محفوظ رکھ سکتا ہے وہ ہے تقویٰ اور فضیلت کا رواج۔

### ارسٹو کرسی

(یعنی اشراف کی حکومت) اس حکومت میں زمام امور قوم کے مخصوص طبقے کے ہاتھ میں ہوتی ہے اس حکومت کو بھی (گذشتہ حکومت کی طرح) تقویٰ و فضیلت کی ضرورت ہے کیونکہ قوم کے بعض افراد (اشرافی طبقے کے علاوہ باقی لوگ) بادشاہی نظام حکومت اور بادشاہت کے سامنے رعلیا کی حیثیت رکھتے ہیں۔

رعلیا، اشراف و اعیان یعنی حکمران طبقہ کے میلانات کے مطابق بنائے گئے قوانین کے سامنے بے بس ہوتے ہیں اور ان قوانین کے مطابق عمل کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

اشرافی حکومت (ارسٹو کرسی) ذاتی طور پر جمہوری حکومت سے زیادہ محکم اور مضبوط ہوتی ہے اور عوام کو کنٹرول کرنے اور صحیح رخ دینے میں جمہوری حکومت کی نسبت زیادہ قدرت مند ہوتی ہے لیکن طبقہ اشراف قانون کے پابند نہیں ہوتے تقویٰ و فضیلت کے علاوہ کسی اور عامل کے ذریعے یہ ضمانت فراہم نہیں کی جا سکتی کہ طبقہ اشراف حقوق میں مساوات کو مد نظر رکھے گا، اگر ان میں تقویٰ کی صفت اس حد تک مستحکم و مضبوط ہو کہ انھیں اپنے اور رعایا کے درمیان مساوات پر مجبور کرے تو جمہوریت کا دائرہ وسیع تر ہوتا جائے گا (ارسٹو کرسی و وسیع جمہوریت میں بدل جائے گی) لیکن اگر تقویٰ کی صفت مستحکم نہ ہو تو کم از کم طبقہ اشراف اپنے درمیان مساوات کو مد نظر رکھے گا اور اس طرح اپنے آپکو تباہ و بربادی سے محفوظ رکھے گا۔

شرافت سے مراد قومی شرافت و بزرگی، قومی خودداری، برتری طلبی کی روح اور بخل و پستی مزاج سے پرہیز ہے۔ مونتسکیو کے نزدیک تقویٰ و فضیلت کو بادشاہی حکومت کی بنیاد و اساس ہونا چاہئے جب ایک اعتبار سے یہ امر مشکل ہے کہ بادشاہ کے اطرافوں اور حلقہ بگوشوں سے توقع رکھی جائے کہ وہ ظلم، سرکشی اور بد خلقی سے اجتناب کریں تو نتیجہ یہ فرض بھی مشکل ہے کہ ان کے زیر سایہ زندگی گزارنے والے افراد صاحب تقویٰ، محب وطن اور محب حکومت بن جائیں کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حکمران عوام پر ظلم و ستم کرتے ہیں، عوام کو غافل رکھتے ہیں عوام محکوم اور غافل رہتے ہیں اور ہمیشہ کی طرح ظلم و ستم میں حکمرانوں کی مدد کرتے ہیں۔

ایک اور اعتبار سے بادشاہی حکومت میں تقویٰ کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اس نظام حکومت میں قوانین کے ساتھ شرافت کو ضمیرہ کرنا تقویٰ کے مترادف ہے۔ (۲۹)

قانون کی طاقت لوگوں کو پابند بناتی ہے اور انہیں کنٹرول کرتی ہے (ہرج و مرج سے محفوظ رکھتی ہے) اور انہیں صحیح سمت میں حرکت کرنے پر مجبور کرتی ہے جب کہ شرافت اور عزت کی طاقت بھی انہیں شہرت اور محبوبیت حاصل کرنے کی غرض سے نیکی کی طرف حرکت کرنے پر مجبور کرتی ہے۔

اگرچہ یہ شرافت فلسفی اور حقیقی شرافت نہیں (بلکہ ظاہری و مصنوعی ہے) لیکن حکومت میں شامل افراد کو کنٹرول میں رکھتی ہے، اور حکومت کو صحیح و سالم رکھتی ہے۔

لیکن استبدادی حکومت معاشری میں موجود شرافت کے ساتھ یکجا نہیں ہو سکتی کیونکہ ملت کا ظالم اور استبدادگر حکمران سے وہی رابطہ ہے جو رابطہ غلام کا آقا سے ہے جب کہ عزت و شرافت اور خودداری نفس اس کی راہ میں رکاوٹ ہے، ظالم اور استبدادگر حکمران ملت سے عزت و شرافت خودداری نفس اور موت سے نہ گھبرانے جیسی صفات کو کسب نہیں کر سکتا، پس شرافت جو بادشاہی نظام حکومت میں پائی جاتی ہے اور قوانین و احکام کی تقویت کا سبب بنتی ہے بلکہ تقویٰ و فضیلت کی بھی تقویت کا سبب ہوتی ہے ان ممالک میں نہیں پائی جاتی جن ممالک میں ظالم اور استبدادگر حکومت حکم فرما ہو، پس استبدادی حکومت کو کس بنیاد پر استوار ہونا چاہئے؟ وہ بنیاد تقویٰ نہیں اور نہ ہی (اس حکومت کے لئے) اس کی ضرورت ہے اور وہ بنیاد شرافت بھی نہیں کیونکہ آج کل کے ہیں کہ شرافت بعض مشکلات و خطرات کا سبب بنتی ہے، پس وہ بنیاد خوف و رعب و دبدبہ ہے تاکہ ایک طرف سے (عوام میں سے) کوئی شخص مقام و منصب کی لالچ نہ کرے اور دوسری طرف سے حکمرانوں اور حکومت میں شامل ذمہ دار عناصر کو قوم پر ظلم کرنے سے باز رکھا جائے، اگر قوم حکمران سے خوف نہ کھائے تو اسے کنٹرول نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ شرافت و تقویٰ جیسی صفات موجود نہیں ہوتیں اور نہ ہی پایدار اور تسلی بخش قوانین موجود ہوتے ہیں بلکہ (اس حکومت میں) فقط اور فقط حکمران کا ارادہ اور اس کی ذاتی پسند حکم فرما ہوتی ہے۔

لیکن دین اور دینداروں کی قدر و منزلت کے باری میں مونٹسکیو کہتے ہیں: ”ظالم و استبدادگر حکمران کی طاقت و قدرت اور ارادہ کے سامنے دین کے علاوہ کوئی اور طاقت نہیں ٹھہر سکتی، اگر حکمران کسی شخص کو حکم دے کہ اپنے والد کو قتل کر دو تو وہ شخص یہ کام کر گزری گا اور اگر حاکم اس کام سے باز رہنے کا حکم دے تو وہ شخص اس کام سے باز رہے گا، لیکن اگر حاکم لوگوں کو شراب خواری کا حکم دے تو لوگ اس حکم کو تسلیم نہیں کریں گے کیونکہ وہ دین اس کام کی اجازت نہیں دیتا جو عوام اور خود حکومت پر حاکم ہے، آئینی اور معتدل حکومتوں میں شرافت بادشاہ کی طاقت و قدرت کو کم کرتی ہے، کوئی شخص بادشاہ کے ساتھ دین سے

متعلق بات نہیں کرتا، اگر بادشاہ کے قریبی افراد میں سے کوئی شخص بادشاہ کے ساتھ دین کے باری میں بات کرے تو اس کا یہ عمل تمسخر آمیز اور مذاح کے قابل ہے، بادشاہ کے ساتھ فقط اور فقط عظمت و شرافت اور بلندی نفس کی بات کی جاسکتی ہے، اگر آئینی سلطنت میں بادشاہ اور عوام کے درمیان رابطہ برقرار رکھنے اور واسطہ بننے والے لوگ اور طاقتیں موجود نہ ہوں تو فطری طور پر یہ حکومت استبدادی حکومت میں تبدیل ہو جائے گی، ایک اعتبار سے قوانین کے نفاذ اور عوام میں قوانین کے رواج کی غرض سے اشراف و بزرگان کی موجودگی ضروری ہے تاکہ بادشاہ ظالم و جابر حکمران کی شکل اختیار نہ کرے جب کہ دوسری طرف حکومتی نفوذ اور اثر و رسوخ کے مقابلے میں بزرگان (علماء) کو قدرت و طاقت اور عوام میں اثر و رسوخ حاصل ہونا چاہئے خصوصاً (اس صورت میں) جب حکومت ظلم و استبداد کی طرف میلان رکھتی ہو لیکن جمہوری حکومت میں دینی عناصر کے لئے قدرت اور اثر و رسوخ کا ہونا نہ فقط صحیح نہیں بلکہ ایک خطرہ بھی ہے،

یہ اس بحث کا خلاصہ تھا جسے مونتسکیو نے اپنی کتاب ”روح القوانين“ میں متعدد مقامات پر پیش کیا ہے۔ ہم مونتسکیو کی عبارت کے متعلق فقط یہ کہیں گے کہ مونتسکیو اور اس کی مانند لوگ ایسی خیالی اور آئیڈیل حکومت کے باری میں بحث و گفتگو کرتے ہیں جس کا خارج میں نام و نشان نہیں پایا جاتا اور یہ لوگ فلسفی فرضیوں، تصورات اور خالص عقلی تصورات کے ماحول میں زندگی بسر کرتے ہیں۔

ورنہ ذاتی اغراض و مقاصد، ذاتی مفادات اور حب ذات کے نتیجے میں پیدا ہونے والے ظلم و استبداد اور سرکشی کے سامنے کوئی طاقت نہیں ٹھہر سکتی و لو خارج میں موجود حقیقی حکومت کے متعلق بحث و گفتگو کرنا مقصود ہو، فقط ایک چیز اس ظلم و سرکشی کے مقابلے میں ٹھہرنے کی صلاحیت رکھتی ہے جو دین اور اخلاق سے عبارت ہے جس کے بیج خداوند متعال نے انبیاء اور وحی کے ذریعے انسانوں کے دلوں میں بوائے ہیں۔

دین سے ہماری مراد وہ دین نہیں جس کی طاقت و قدرت فقط اس حد تک محدود ہو کہ لوگوں کو شراب خواری سے روک سکے لیکن بیٹے کو باپ کے قتل سے باز نہ رکھ سکے (چنانچہ مونتسکیو کی کلام میں یہ بات گزر چکی ہے) بلکہ دین سے مراد ایسا دین ہے جسے مونتسکیو جیسے قراردادی قوانین کے امام سمجھنے کی صلاحیت و قدرت ہی نہیں رکھتے، وہ دین جو ہرنیکی کا حکم دیتا ہے اور ہر برائی سے روکتا ہے اور انسان کی اس طرح تربیت کرتا ہے کہ انسان عقیدہ کی راہ میں مال و دولت، مقام و منصب اور خون تک قربان کر دیتا ہے اور اس کا واحد مقصد خداوند متعال کی خوشنودی کا حصول ہوتا ہے۔

لیکن اگر عقیدہ اور دین سے صرف نظر کریں تو آئینی نظام اور جمہوری نظام میں ایسی کوئی چیز نظر نہیں آتی جو ضمانت فراہم کر سکے (کہ حکومت) حق و حقیقت اور عدالت کا اتباع کرے گی، اس شخص میں کون سی شرافت قابل تصور ہے جو زندگی کے کاروان کو آگے بڑھانے والے اس نظام پر ایمان نہیں رکھتا جو نظام قومی مفادات اور عقیدہ کی راہ میں اپنے ذاتی مفادات کو قربان کرنے

والے شخص کو ہمیشہ رہنے والی کامیاب اور باسعادت زندگی عطا کرتا ہے اور اسے ایسی جنت کی بشارت دیتا ہے جس کی وسعتیں اسمانوں اور زمینوں کے برابر ہیں۔

جو شخص اسمانی تعلیمات و اوامر کے نتیجے میں انسانی دلوں میں موجود اخلاقی کمالات اور انسانی قدروں کی حقیقت پر ایمان و عقیدہ نہ رکھتا ہو اس کے لئے کون سی شرافت و بزرگی متصور ہے؟!

جب تک انسان میں ذاتی اغراض اور نفسانی خواہشات موجود ہوں اور اسے دوسروں پر برتری حاصل کرنے اور دنیا کی مادی اور عارضی لذتوں کے حصول کی دوڑ میں شامل ہونے پر مجبور کریں اور جب تک الہی تربیتی اصولوں کی روشنی میں ان لذتوں اور خواہشات و میلانات کی حدود معین نہ کی جائیں اس وقت تک یہ ضمانت نہیں دی جاسکتی کہ مساوات کے رواج کے لئے کی جانے والی کوششیں مفید اور کامیاب ثابت ہوں گی۔

### حب وطن

حب وطن کا (مغربی معنی کے مطابق) نتیجہ یہ ہوگا کہ محب وطن افراد اپنے وطن کے مفادات اور مصلحتوں کے سامنے (اپنے ملک کے مفادات کے تحقق کی غرض سے) دوسری ممالک کے وسائل کو طمع اور لالچ کی نگاہ سے دیکھیں گے دوسری ممالک میں موجود (قدرتی و غیر قدرت) وسائل اور اموال کو تاراج کریں گے، لوگوں کو یعنی دوسری ممالک کے باشندوں کو اپنا غلام بنائیں گے اور ان ممالک پر قبضہ کریں گے، یہ سب کچھ وطن سے باہر کی نسبت تھا لیکن وطن کے اندر ذاتی اور قومی مفادات میں تعارض کی صورت میں اپنے ذاتی مفادات کو دوسروں کے مفادات پر ترجیح دیں گے یہ سب کچھ حب ذات کی خواہش کی پیروی کا نتیجہ ہے۔

جمہوری نظام یا آئینی سلطنتی نظام میں نہ شرافت ہے نہ تقویٰ تاکہ اس کی بنیاد پر قومی مفادات کے تحفظ کی ضمانت فراہم کی جاسکے۔

فقط دین (اپنے صحیح معنی میں) معاشری میں حق و حقیقت اور عدل و انصاف کے رواج کا کفیل ہے اور ضمانت فراہم کرتا ہے کہ جب تک معاشرہ (لوگ) حقیقی طور پر دین دار باقی رہیں گے حکمران راہ راست سے منحرف ہو کر ظلم و استبداد کی راہ اختیار نہیں کر سکتا، جب ہم اسلامی حکومت کو ملاحظہ کرتے ہیں کہ جس کا سربراہ غیر معصوم انسان ہے لیکن اس نے حکمرانی کا حق اور جواز دین سے حاصل کیا ہے، جب حکومت اور معاشری کے لئے دینی اعتبار سے حدیں معین کی جائیں تو پاک و پاکیزہ اچھے نتائج کی توقع کی جاسکتی ہے۔

بہر حال جو واحد عنصر اسلامی حکومت کو ظلم و استبداد کی حکومت میں بدل جانے سے روکتا ہے، وہ عنصر خود اسلامی حکومت کی روح اور ذات میں پنہاں ہے یعنی دین اور دینداری۔

مناسب ہے کہ جس معاشرے میں دین کی حکمرانی ہے اولیاء خدا اس معاشرے کی تربیت کریں جن زمانوں میں اسلام کا صحیح نفاذ ہوا ان زمانوں میں عملی طور پر معاشرہ کی تربیت کی گئی، مثال کے طور پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ تجربہ ایسے خطہ میں کیا جو انسانیت، شرافت، تقویٰ اور اخلاق سے کوسوں دور تھا لیکن اس کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تقویٰ و عدالت کی بنیاد پر استوار معاشرہ وجود میں لکھا۔

جب کہ (اسلام کے علاوہ) دوسری (حکومتی) نظاموں میں وہ عنصر مفقود ہے جو نظام کو ظلم استبداد کی طرف جانے سے روک سکے جس طرح عام طور پر ان نظاموں میں دراصل کوئی ایسا عامل نہیں پایا جاتا جو اس تلخ نتیجے اور بری انجام (نظام کا استبدادی نظام میں بدل جانا) کی راہ میں رکاوٹ پیدا کر سکے۔

ہم آج دنیا میں رائج جمہوریتوں اور ان کے آثار و نتائج کا ملاحظہ کر رہے ہیں۔ ہم مشاہدہ کر رہے ہیں کہ ان جمہوریتوں کے آثار و نتائج، تباہی و بربادی، ممالک پر قبضے، ضعیفوں اور مزدوروں کا خون چوسنے کی صورت میں سامنے آرہے ہیں، آج دنیا جمہوریتوں کے حرص و لالچ کے آتش فشاں کے دہانے پر کھڑی ہے اور اسے ہر لمحہ عالمی جنگوں کا تصور اور ان جنگوں کے نتیجے میں ہونے والی تباہی و بربادی کے خطرات لاحق ہیں۔

ہم یہ بھی مشاہدہ کر رہے ہیں کہ مساوات (اگر بذات خود صحیح ہو) اس کا جمہوری معاشروں میں بالکل نام و نشان نہیں پایا جاتا لیکن جن معاشروں میں جبری مساوات مسلط ہے ان معاشروں میں جمہوریت کے آثار بالکل نظر نہیں آتے، جس حکومت سے عدالت، حق و حقیقت کے رواج اور حکومت کے حقیقی وظائف کی رعایت کی توقع کی جا سکتی ہے، وہ ایسی حکومت ہے جس کا مطمح نظر عبودیت و بندگی کی ادائیگی اور خدا کی خوشنودی حاصل کرنا ہے، نہ وہ حکومت جس پر نفسانی خواہشات اور ذاتی مفادات کا غلبہ ہوتا ہے اور یہ حکومت (اپنے اہداف حاصل نہ کرنے کی صورت میں) عوام کا استحصال کرتے ہوئے اپنی ذاتی اور محدود خواہشات اور تمناؤں کو پورا کرتی ہے، یہ پہلا عامل تھا جو اسلامی حکومت کو ظلم و استبداد کی حکومت میں تبدیل ہونے سے روکتا ہے۔

(۲) دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اسلامی حکومت اور ظلم استبداد کا آپس میں کوئی تعلق اور واسطہ نہیں ہے کیونکہ (حکومت کی) وہ شکل جسے حکومت اسلامی کے لئے ثابت کیا جا سکتا ہے اور جو حکمران جماعت کو ولایت (حق حکومت) عطا کرتی ہے (البتہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ خدا کی طرف سے (حکومت کے لئے) کسی کو معین نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ تمام مسلمانوں کے نزدیک رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، منصوص من اللہ تھے، اور شیعوں کے نزدیک (پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد) ائمہ معصومین علیہ السلام بھی منصوص من اللہ تھے۔

## شورائی نظام یا ولایت فقیہ کا نظام

### (۱) شورائی نظام

بعض علماء اہل سنت کا دعویٰ ہے کہ رسول خدا کی وفات کے بعد سے حکومت کا قیام اس بنیاد پر تھا جب کہ شیعہ معتقد ہیں کہ خدا کے حکم کے مطابق اور پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نص کے مطابق رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد حکومت بارہ اماموں کو سونپی گئی، لہذا اگر (ان کے نزدیک) شورائی نظام کا تصور ممکن ہو تو امام زمانہ علیہ السلام کی غیبت کبریٰ کے زمانے میں قابل تصور ہے۔

بہر حال شورائی نظام (اگر ہم اسے زمانہ غیبت میں قبول کریں) جمہوریت سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ شورائی نظام میں اہم اور بنیادی قانون سازی کا اختیار، الہی احکام اور اسلامی شریعت کے مطابق لوگوں کے بجائے خداوند متعال کو حاصل ہے اسلام نے منطقۃ الفراغ چھوڑا ہے جس کی حدود اور علامتیں معین ہیں اور اس منطقۃ الفراغ کو اسلامی حدود کی روشنی میں ولی امر پر کرتا ہے، پس اگر شوری کا تصور ممکن ہو تو فقط اور فقط اس منطقۃ الفراغ کو اسلامی تعلیمات و افکار کی روشنی میں پر کرنے کی حد تک محدود ہے، یا ایسے شخص کے انتخاب تک محدود ہے جو منطقۃ الفراغ کو پر کر سکے اور اسلامی قوانین کو نافذ کر سکے

شورائی نظام استبدادی نظام سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ شورائی نظام میں سربراہ حکومت کسی بھی میدان میں استبدادگر اور آزاد نہیں ہے نہ بنیادی اور کلان قانون سازی میں، نہ قوہ مجریہ کے انتخاب میں اور نہ ہی ہماری بقول منطقۃ الفراغ کو پر کرنے میں کیونکہ بنیادی اور اہم نوعیت کے قوانین وضع کرنا خدا اور اسلام کے ہاتھ میں ہے جب کہ باقی امور استبداد کے ذریعے نہیں بلکہ شوری کے ذریعے انجام پاتے ہیں۔

لیکن ہم (شوری کی بحث کے دوران) وضاحت کریں گے کہ اسلامی حکومت کے لئے یہ تصور (شورائی نظام) باطل ہے اور شورائی نظام کا کوئی شرعی جواز موجود نہیں ہے۔

### (۲) امام معصوم علیہ السلام کی نیابت میں ولایت فقیہ کا نظام۔

حقیقی ولی امام معصوم علیہ السلام ہیں اور انہوں نے فقیہ کو اپنے نائب کے طور پر معین فرمایا ہے حکومت کی یہ شکل شیعہ مسلک سے ہماہنگ و سازگار ہے۔

## ولایت فقیہ اور استبدادی نظام حکومت میں فرق

ولایت فقیہ کا نظام استبدادی نظام حکومت سے درج ذیل تین نکات کے اعتبار سے مختلف ہے:

- (۱) ولایت فقیہ کی بنیاد پر قائم ہونے والی حکومت میں بنیادی قوانین کو فقیہ نہیں بلکہ خداوند متعال ہی بناتا ہے۔
- (۲) ولایت کسی ایک فقیہ میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہ ولایت ہر جامع الشرائط فقیہ کو حاصل ہے ساری جامع الشرائط فقہاء اس حکومت کے سربراہ فقیہ پر نظارت کرتے ہیں یا فقہاء کی اس کمیٹی پر نظارت کرتے ہیں جو فی الحال قیادت کے امور کو سرانجام دے رہی ہوتی ہے۔

نظارت کے ساتھ ساتھ حکمران جماعت کی لغزشوں اور خطاؤں کو کم کرتے ہیں اور ان موارد میں (فقہیہ یا فقہاء کی کمیٹی کے) حکم کی مخالفت کرتے ہیں جن موارد میں مخالفت کا نقصان خطا کے نقصان سے کم ہو وہ خطا کہ جس کا سبب فقیہ کا حکم بنا ہو اور ان موارد میں تمام جامع الشرائط فقہاء فقیہ یا فقہاء کی کمیٹی کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں کہ جہاں پر ان کی نظر میں حاکم کی مخالفت ان نقصانات اور تفرقے سے بہتر ہو جو اس کے حکم کسی وجہ سے وجود میں آئے گا۔

(۳) اس نظام میں ولایت کی بنیاد قہر و غلبہ پر استوار نہیں ہوتی بلکہ ولایت اپنی شرائط مکمل ہونے کی صورت میں تحقق پیدا کرتی ہے، ان شرائط میں سے اہم ترین شرائط، فقاہت، عدالت، لیاقت اور صلاحیت ہیں، یہ شرائط ولی امر کے اقدامات کو صحیح سمت اور صحیح رخ، فراہم کرتی ہیں۔ اور امت ولی امر پر نظارت کرتی ہے اور امت اس امر پر بھی نظارت کرتی ہے کہ ولی امر میں مندرجہ بالا شرائط موجود ہونی چاہئیں کیونکہ امت کی تربیت ہی اس طرح ہوئی ہے کہ وہ ان شرائط کی طرف متوجہ رہتے ہیں (اور ان شرائط کو ضروری سمجھتے ہیں) جس طرح ولایت کا دائرہ کار امت کے مفادات اور بھلائیوں تک محدود ہے اور یہ امر بھی ولی کے تصرفات کو صحیح سمت اور صحیح رخ کی طرف راہنمائی کرتا ہے، اور ان امور کی طرف پوری طرح متوجہ امت ولی کا اعمال پر نظارت کرتی ہے اور جب کوئی قانون وضع کرتے وقت مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ قوم سے رای لی جائے اور اکثریت آراء پر عمل کیا جائے تو قوم سے رای لینا اور اکثریت کے آراء عمل کرنا ولی امر کے لئے ضروری ہے۔

فقہیہ کی نیابت اور ولایت کا نظام، جمہوری نظام سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اسلام میں ووٹنگ اور آراء کی جمع اور یہ نہ تو اسلام کے بنیادی قوانین کی بنیاد فراہم کرتی ہے اور نہ ہی منطقۃ الفراغ کے لئے بنیاد قرار پاتی ہے اور نہ ہی حکومت یعنی کابینہ کی تشکیل کے لئے بنیاد فراہم کرتی ہے، بلکہ بنیادی قوانین تو اسلام نے عطا کئے ہیں اور فقیہ یا تو خود منطقۃ الفراغ کو پورا کرتا ہے یا کسی شخص کو منطقۃ الفراغ کو پر کرنے کے لئے منتخب کرتا ہے۔

اور اسی طرح فقیہ قوہ مجریہ (کابینہ کے اراکین) کو معین کرتا ہے اور قوہ مجریہ کو معین کرنے والوں کو معین کرتا ہے ہاں اگر کبھی مصلحت کا تقاضا ہو (جیسا کہ اشارہ ہو چکا ہے) کہ فقیہ منطقۃ الفراغ یا قوہ مجریہ معین کرنے کے لئے ووٹنگ کروائے تو اس پر ووٹنگ کروانا ضروری ہے اس کام کے لئے فقیہ جو شرائط اور طریقہ کار معین کرے اس کا اتباع اور پیروی ضروری ہے۔

۲. اس کا وجدانیت سے کوئی ربط نہیں بلکہ اس کی بنیاد قاعدہ ”الزام بما التزم بہ“ پر ہے۔

۳. ایک مخصوص طبقے یعنی امراء کی حکومت (مترجم)۔

۴. یعنی ایک حکومت میں عوام طبقے کی تعداد جس تناسب سے بڑھتی جائے گی اسی تناسب سے حکام کی تعداد کم ہوتی چلی جائے گی تاکہ ملک کا اقتدار مرکوز ہو کر پوری قدرت کے ساتھ احسن طریقے سے چلایا جاسکے۔

۵. پیمان معاشرت، ص ۱۱۶، ۱۱۷، فصل ۸، ص ۱۳۳، پر بھی یہ بحث کی ہے کہ بعض عوامل و اسباب اس امر میں دخیل ہیں کہ کون سے ملک میں حکومت کا کون سا شیوہ اور حکومت کی کون سی قسم مناسب ہے کیونکہ یہ شیوہ حکومت تمام ممالک کے لئے سود مند اور مناسب نہیں ہوتا۔

۶. پیمان معاشرت، ص ۱۱۸-۱۱۹۔

۷. شاید نامناسب نہ ہو کہ یہیں بعض مسلمان مصنفین کی ایک غلط فہمی کی طرف اشارہ کر دیا جائے کہ جس کے تحت انہوں نے ”جمہوری نظام حکومت، کا دفاع کیا ہے۔ اور اس کی نسبت اسلام کی طرف ہے وہ اس بات سے غافل ہیں کہ ”جمہوریت“ ایک غیر اسلامی اصطلاح ہے۔ کیونکہ اس دور میں رائج جمہوریت کا مطلب یہی نہیں ہے کہ قوم ارکان حکومت اور قانون نافذ کرنے والوں کو منتخب کرتی ہے، جو ممکن ہے اسلام کی نظر میں قابل قبول ہو۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ خود عوام کا بنایا ہوا قانون عوام پر حکمران ہو۔ اور یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اسلام میں بنیادی طور پر قانون بنانے والا دنیا کا حاکم مطلق صرف اور صرف خداوند متعال ہے۔

۸. العقد الاجتماعي، ترجمہ ذوقان مرقوط، مطبوعہ بیروت، ص ۱۷۳۔

۹. الاسلام ومبای نظام الحکم، ڈاکٹر عبد الحمید متولی۔ ص: ۱۰۹۔

۱۰. العقد الاجتماعي، ص ۹۷۔

۱۱. مؤلف نے روسو کے نظریات کا خلاصہ بیان کیا ہے لیکن ہم روسو کی کتاب سے اس کی مکمل عبارت نقل کر رہے ہیں۔ (مترجم)

۱۲. العقد الاجتماعي، ص ۲۰۶ تا ۲۱۳ البتہ کچھ اختصار کے ساتھ۔

۱۳. سورہ انفال آیت ۶۰۔

۱۴. روسو کی یہ گفتگو مسیحی حکومت کے متعلق ہے۔ (مترجم)

۱۵. العقد الاجتماعي، ص ۲۰۴۔

۱۶. ہم اجنبی، غیر عربی، تعییرات کو حذف کر کے موصوف کی عبارت نقل کر رہے ہیں۔ (مؤلف)

۱۷. ویٹو سے مراد چنانچہ حاشیے میں تصریح ہو چکی ہے۔ یہ ہے کہ پارلیمنٹ کے بل کو اس غرض سے روک دیا جائے کہ اس پر نظر ثانی کی جاسکے اور ایسا قانون پاس کیا جائے جس پر مخصوص پارلیمانی اکثریت متفق ہو یعنی ایسی اکثریت جو اس اکثریت سے، تعداد کے اعتبار سے، زیادہ ہو جس کی بنیاد پر عام طور پر پارلیمنٹ میں بل اور قوانین پاس کئے جاتے ہیں

۱۸. اس کلام کی طرف اشارہ ہے جسے ہم نے نقل نہیں کیا (مؤلف)

۱۹. مختلف ریاستوں پر مشتمل حکومت جو مرکزی حکومت کے زیر نظر ہوتی ہے جیسے امریکہ - (مترجم)

۲۰. حاشیے میں یہ کلام نقل ہوئی ہے ”اشارہ کرنا ضروری ہے کہ روایتی مغربی جمہوریت کے نیابتی نظام کو خصوصیات سے ایک خاصیت یہ ہے کہ پارلیمنٹ کے ارکان راہی دہندگان سے قطع نظر اپنی حکمرانی اور اقتدار کے استعمال میں کسی حد تک استقلال حاصل ہوتا ہے کیونکہ ارکان پارلیمنٹ امت کے نمائندے ہوتے ہیں۔ اور امت کا دائرہ موجود نسلوں سمیت آئندہ نسلوں کو بھی شامل ہوتا ہے۔ اور امت کے اعلیٰ و ارفع اہداف و مقاصد اور مفادات کے محافظ ہوتے ہیں کیونکہ یہ نمائندے فقط موجود نسل کے نمائندے نہیں ہوتے لہذا راہی دہندگان۔ موجود نسل۔ کو ان پر اپنا ارادہ مسلط کرنے کا حق حاصل نہیں ہوتا اور نہ ہی انھیں برطرف کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔

۲۱. وہ شخص جس میں فی الحال ووٹ کی اہلیت اور صلاحیت نہیں پائی جاتی - (مترجم)

۲۲. فقہ اہل بیت علیہ السلام کے مطابق قاصر وہ جو شرعی طور پر اپنے اموال میں تصرف کا حق نہیں رکھتا مثلاً شخص ابھی تک بلوغ کی حد تک نہیں پہنچایا اموال میں درست عاقلانہ تصرفات نہیں کر سکتا فقہ کی اصطلاح میں اسے قاصر کہا جاتا ہے - (مترجم)

۲۳. سورہ یوسف آیت ۴۰ -

۲۴. دینی حکومت - مترجم

۲۵. جب کہ ظاہری حکمران خدا کا نمائندہ ہوتا ہے (مترجم)

۲۶. غیبت صغریٰ کے زمانے میں امام زمانہ علیہ السلام کے چار خاص نمائندے - (مترجم)

۲۷. DAMOCRACY.. یعنی جمہوریت (مترجم)

۲۸. ARITTOCRASY.. یعنی اشراف و اعیان کی حکومت (مترجم)

۲۹. گویا دو طاقتیں اکٹھی ہو جاتی ہیں ایک قانون اور دوسری طاقت وہ جو قانون کے ساتھ شرافت کو ضمیمہ کرنے سے وجود میں آتی ہے - (مترجم)

## باب دوم: شوری

بعض علماء اہل سنت نے ”شوری“ کی بنیاد پر حکومت اسلامی کے قیام کی تصویر پیش کرنے کی کوشش کی ہے یعنی ایک ایسی حکومت کہ جس حکومت اسلامی کی روح روان اور بنیاد ”شوری“ ہو

### ایک حیران کن سوال

ابتداءً امر میں نظریہ (شوری) کو ایک اہم سوال کا سامنا کرنا پڑتا ہے وہ سوال یہ ہے کہ جب اسلام نے شوری کو خشت اول اور ولایت و حکمرانی کا سرچشمہ قرار دیتے ہوئے نظام حکومت کے خطوط ترسیم کئے تو فطری طور پر ملازم تھا کہ اسلام وسیع سطح پر امت کو اس ثقافت (شوری) کی تعلیم دیتا اور امت کو اس اہم اساس کی حدود و قیود سے مکمل طور پر آگاہ کرتا اور اس کی مکمل تفصیلات جزء جزء کر کے بیان کرتا کیونکہ موضوع کی اہمیت اور غیر معمولی ضرورت کا تقاضا یہی تھا لیکن ہمیں کتاب و سنت میں اس امر کی تعلیم اور اسے وسیع سطح پر ایک ثقافت میں تبدیل کرنے کے کوئی آثار نہیں ملتے بنا براین اس نوموود نظر کی تفسیر کیسے کی جائے؟

بعض اہل قلم اور بعض اہل سنت علماء اس سوال کا جواب دینے کے لئے آگے بڑھے ہیں ان جوابوں میں سے بہترین جواب یہ ہے کہ اس بات کو مورد تاکید قرار دیا جائے کہ اسلام نے جان بوجھ کر شوری کو مطلق چھوڑا ہے یعنی اس کے لئے کوئی خاص قالب اور شکل و صورت معین نہیں فرمائی بلکہ اس کی شکل و صورت کی تعیین کا کام امت کے سپرد کیا ہے کیونکہ اسلام میں ایک ایسی حقیقی صفت پائی جاتی ہے جو اسلامی شریعت کو دوسری شریعتوں سے ممتاز بناتی ہے اور وہ نرمی<sup>(۲۰)</sup> کی صفت ہے جس کی وجہ سے اسلامی نظام ہمیشہ باقی رہے گا اور تمام زمانی، مکانی اور معاشرتی شرائط کے باوجود اسلامی نظام تمام زمانوں اور تمام مکانوں میں قابل تطبیق اور قابل نفاذ ہے۔ واضح رہے کہ شوری کا مسئلہ معاشرتی حالات کے اختلاف سے مختلف ہوگا اور شوری کی شکل و صورت اور قالب کی تعیین میں درج ذیل مختلف عوامل دخیل ہیں:

ملک و سلطنت کی وسعت، آبادی، شوری کے موضوع کی اہمیت اور اس کے علاوہ زمان و مکان کے اختلاف سے وجود میں آنے والے عارضی عناصر جو زمان و مکان کے اختلاف کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

بنا براین ابتداءً رسالت (صدر اسلام) کے معاشری میں اس معاشری کے سادہ فطرت کے ساتھ سازگار و ہماہنگ شوری کی نوعیت کا فرض ممکن نہیں۔ اور شکل و صورت کا ایسا فرض ممکن نہ تھا جو اس وقت کے معاشری کی سادگی کے ساتھ ہماہنگ ہوتا یہ نوعیت اور شکل و صورت تمام حالات اور تمام اقوام کے لئے تمام زمانوں میں ممکن نہیں۔ کیونکہ نظاموں کی صلاحیت اضافی حیثیت رکھتی ہے نسبی ہے<sup>(۲۱)</sup>

کبھی ایک نظام ایک قوم کے لئے مفید ہے جبکہ وہی نظام دوسری قوم کے لئے مفید نہیں ہوتا۔ قحطان عبدالرحمن دوری اپنی کتاب (الشوریٰ بین النظریہ والتطبیق) میں کہتے ہیں حکومت کی شکل و صورت کے باری میں (مرونت یعنی نرمی) ایک نمایاں خوبی ہے جس کے ذریعے اسلام دوسری نظاموں سے ممتاز ہے (اور ان پر برتری رکھتا ہے) یہی نرمی ہے جو اسے ہر زمان و مکان کے لئے اسے باصلاحیت اور قابل نفاذ بناتی ہے۔<sup>(۳۲)</sup>

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ نرمی کہ جس کا دعویٰ کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ اسلام نے امت کے لئے نظام شوری کے کلی خطوط ترسیم کر دیے ہیں اور امت کو بنیادی قواعد اور اہم بنیادیں عطا کر دی ہیں جب کہ ان قواعد کی تطبیق شرائط کے اختلاف کے ساتھ ساتھ مختلف ہوگی اور اسلام نے اس امر کو مورد تاکید قرار دیا ہے کہ ہر فضا کے لئے اس نظام (شوری) کی مناسب شکل و صورت موجود ہے اگرچہ یہ شکل و صورت تطبیق کے اعتبار سے دوسری ظروف (زمانی، مکانی شرائط) میں تطبیق ہونے والی شکل و صورت سے متفاوت ہے۔

جب ہر ظرف خاص کے لئے خاص شکل و صورت موجود ہے اور لوگ بھی تائید کرتے ہیں کہ بے شک یہی شکل و صورت مطلوب شکل و صورت ہے تو (کہا جاسکتا ہے کہ) ہاں اگر مرونت و نرمی سے مراد یہی ہو تو اسے اسلام کے لئے برجستہ خوبی قرار دیا جاسکتا ہے کہ جس کی وجہ سے اسلام (قحطان عبدالرحمن دوری کی تعبیر کے مطابق) دوسری نظاموں پر برتری رکھتا ہے کیونکہ اسلامی نظام ہر زمانے اور ہر جگہ نفاذ کے لئے صلاحیت رکھتا ہے۔ لیکن حقیقت مکمل طور پر اس کے برعکس ہے: شوری کے لئے مختلف صورتیں اور مصادیق ہیں حتیٰ ایک ہی زمانے میں اور ایک ہی شرائط و ظروف میں شوری کی کئی صورتیں قابل تصور ہیں۔

لہذا درجہ ذیل سوالات لاجواب باقی رہ جاتے ہیں:

(۱) بطور مثال اگر مشورہ کرنے والے افراد دو گروپوں میں تقسیم ہو جائیں اور ان میں اختلاف نظر پیدا ہو جائے ایک طرف اکثریت ہو جبکہ دوسری طرف ایسی اقلیت ہو جو صاحبان نظر باصلاحیت اور معاشرتی اعتبار سے مشہور افراد پر مشتمل ہو تو کونسی طرف کو ترجیح دی جائے گی؟ کیا یہاں کمیٹ معیار ہوگی یا کیفیت؟

(۲) دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر دو طرف مقدار اور کیفیت دونوں اعتبار سے مساوی ہوں تو کس طرف کو ترجیح دی جائے گی؟

(۳) کیا ایک ووٹ<sup>(۳۳)</sup> کے ذریعے ترجیح دی جائے گی یا نہیں؟

(۴) کن لوگوں کا شوری میں شریک ہونا ضروری ہے؟ کیا ہر وہ شخص جو مشورہ دینے کی صلاحیت رکھتا ہو اسے شوری میں شریک ہونے کا حق حاصل ہے یا بعض (خاص افراد) پر اکتفاء کیا جائے گا؟

(۵) ان خاص افراد کی مقدار کیا ہے؟ کہ جنہیں مشورہ کی صلاحیت رکھنے والے افراد میں سے شوری میں شرکت کے لئے انتخاب کیا

جائے گا؟

۶) ہم ان سب امور کا شورے کی نصوص سے کیسے استفادہ کر سکتے ہیں؟

اس سلسلے میں بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ وہ تمام افراد شورے میں شریک ہوں گے جن کے لئے شورے کا موضوع قابل اہمیت ہوگا (۲۴) کیونکہ خداوند متعال نے ارشاد فرمایا ہے ﴿وامرہم شورے بینہم﴾ اور آپس کے معاملات میں مشورہ کرتے ہیں (۲۵) کیونکہ ”امرہم“ میں موجود ضمیر ”ہم“ اور ”بینہم“ میں موجود ضمیر ”ہم“ کا مرجع ایک ہی ہے لہذا اس سے سمجھا جاتا ہے کہ شورے (مشورت کے کام) میں وہ تمام لوگ شریک ہوں گے کہ مورد مشورہ امر ان سے تعلق رکھتا ہے۔

لیکن (سوال یہ ہے کہ) جس صورت میں ایک موضوع ایک حد تک تمام لوگوں یعنی جماعت سے مربوط ہو جبکہ اس جماعت کے خاص گروہ سے اس کا گہرا ربط ہو تو ایک اعتبار سے اس موضوع کو ایک خاص گروہ جبکہ عرف ایک اعتبار سے اس موضوع کو وسیع تر دائرے کی طرف نسبت دیتا ہے کہ جو دائرہ اس خاص گروہ کو بھی شامل ہے اور اس کے علاوہ باقی گروہوں کو بھی شامل ہے (تو یہاں پر یہ امر موضوع پوری جماعت کا امر شمار ہوگا یا ایک خاص گروہ کا امر کہ جس سے اس امر کا گہرا ربط ہے؟)

اور ان میں سے کون لوگ شورے میں شرکت کریں گے پوری جماعت یا وہ گروہ خاص؟

یہاں پر بہت سی عملی مثالیں ہیں کہ جن پر یہ صورت صدق کر سکتی ہے مثلاً اگر امت (اجمالی طور پر) حکومت چلانے کے لئے ملک یا علاقے کے فقہاء کے انتخاب پر اتفاق کر لے اور پھر لوگوں کی ایسی اکثریت (جس میں فقہاء بھی شامل ہوں) کے درمیان اور خود اکثریت فقہاء کے درمیان امور کی تقسیم (مثلاً کس فقیہ کو کونسی ذمہ داری دی جائے اور کونسا کام اس کے سپرد کیا جائے) پر اختلاف پیدا ہو جائے تو یہاں پر کس طرف کو ترجیح دیں گے جبکہ ہم قبول کر چکے ہیں کہ ترجیح کا معیار اکثریت ہے؟ ہم ایک جہت سے ملاحظہ کرتے ہیں کہ لوگوں کی اکثریت معتقد ہے اور متفق القول ہے کہ تمام امور فقہاء کے سپرد کئے جائیں اور ہم دوسری جہت سے یہ بھی ملاحظہ کرتے ہیں کہ یہی اکثریت معتقد ہے کہ فلاں معین شخص کو حکومت کا سربراہ ہونا چاہئے یا یہ کہ فرد کی قیادت کے بجائے فقہاء پر مشتمل کمیٹی کو قیادت کی ذمہ داری سونپی جائے۔

ہم تیسری جہت سے یہ بھی ملاحظہ کرتے ہیں کہ خود فقہاء کی اکثریت اس سلسلے میں اکثریت امت کی راہی کے مخالف ہے۔ کیا یہاں پر لوگوں کی اکثریت کو معیار قرار دیا جائے گا کیونکہ امر لوگوں کا امر ہے یا اکثریت فقہاء کی راہی کو معتبر جانا جائیگا کیونکہ امر ان کے دائرہ کار سے اور ان کے وظائف سے مربوط اور ان سے مخصوص ہے اور وظائف کی تقسیم کار کا طریقہ کار بھی خود فقہاء سے مخصوص ہے کیونکہ یہ بھی انہی امور میں سے ہے کہ جن کی انجام دہی کی ذمہ داری لوگوں نے فقہاء کے سپرد کی ہے۔

یہ ایک مثال تھی یہاں ایک اور مثال بھی دی جا سکتی ہے: فرض کریں دو جماعتیں ہیں اور ہر ایک جماعت کی طرف سے ایک نمائندے کا انتخاب کرنا ہے جو نمائندہ اپنی جماعت کے مصلح و مفادات کی معرفت میں مہارت رکھتا ہو تاکہ اس جماعت کی نمائندگی کر سکے اور یہ دونوں نمائندے مشترکہ کوشش کر کے اجتماعی اور انفرادی مفادات و مصلح کے درمیان ہماہنگی ایجاد کر سکیں

جس کے نتیجے میں تمام لوگوں کے مفادات و مصالح تحقق پذیر ہو سکیں نہ یہ کہ ہر شخص فقط اس جماعت کے مفادات کا دفاع کرے کہ جس جماعت کا یہ نمائندہ ہے اس صورت میں ان دو افراد کو منتخب کرنے کا حق کس نے دیا ہے؟ کیا دونوں جماعتوں کے مجموعے کو دو نمائندوں کے انتخاب کا حق دیا جائے؟ یا ہر نمائندے کے انتخاب کی ذمہ داری فقط اسی جماعت کو سونپی جائے کہ یہ نمائندہ جس جماعت کے مفادات و مصالح سے آگاہ ہو اور ان کے مفادات و مصالح کو اہمیت دیتا ہے؟

جس طرح ممکن ہے کہ عرفی اعتبار سے موضوع کو خاص جماعت سے نسبت دی جائے اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں جماعتوں کے مجموعے کی طرف اس موضوع کی نسبت دی جائے کیونکہ تمام لوگوں کا متعلقہ موضوع ہے۔

### تیسری مثال:

اگر ایسے قانون کے باری میں مشورہ کرنا مقصود ہو جو قانون مردوں کی بہ نسبت خواتین سے زیادہ مربوط ہو تو کیا فقط خواتین سے رای لی جائے گی کیونکہ امر خواتین کا امر ہے یا یہ کہ خواتین کے ساتھ ساتھ مردوں سے بھی رای لی جائے گی کیونکہ یہ امر تمام لوگوں کا امر ہے؟

اور اگر اختلاف پیدا ہو جائے تو کونسی اکثریت کو ترجیح دی جائے گی (مردوں کی اکثریت کو یا خواتین کی اکثریت کو؟) اس سبب کچھ کے بعد اگر ان لوگوں میں سے بعض لوگ شوری میں شرکت نہ کریں کہ امر جن کا امر ہے تو کیا شوری باطل ہو جائے گی یا نہیں؟ کتنے لوگ کنارہ کشی کریں (شرکت نہ کریں) تو شوری باطل قرار دی جائے گی (اگر ہم بطلان کے قائل ہو جائیں)؟ کیا سابقہ حکمران جو ماضی میں حق حکمرانی حاصل کر چکے ہیں ان افراد کو مشورہ (شوری) میں شرکت کرنے پر مجبور کریں گے؟ منتخب کرنے والوں اور مشوری کی غرض سے شوری میں شریک ہونے والوں میں بہت سے ایسے مستضعف اور پسماندہ لوگ موجود ہوتے ہیں کہ امت کے لئے بہترین اور حق سے زیادہ قریب تر راستے کے انتخاب میں ان کی (شوری) میں شرکت کا کوئی اثر اور عمل دخل نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ (شوری) کے موضوع کے متعلق صحیح و ہمہ گیر اور جامع فکر کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

جیسے عوامی اکثریت اور بعض معاشروں میں جاہل و پسماندہ خواتین۔ مستضعفین کی یہ جماعت (اکثر اوقات) امت کے بہت بڑے حصے کو تشکیل دیتی ہے۔

کیا انہیں شوری میں شریک کیا جائے گا کیونکہ امر ان کا امر ہے اور فقط چھوٹے بچوں، دیوانوں اور کم خرد و نادان لوگوں کو استثناء کیا جائے گا۔ اور ﴿امرہم شوریٰ بینہم﴾ کے اطلاق کے تقاضے کے مطابق باقی تمام لوگ شوری میں شریک ہوں گے اور انہیں مشورہ کے لئے دعوت دی جائے گی اگرچہ ان کی رضامندی اور ہمدردیاں حاصل کرنے کی غرض سے ہی سہی۔ یا یہ کہا جائے گا کہ کیونکہ شوری کا ہدف و مقصد بہترین اور مفید راستے کا انتخاب ہے لہذا اس ہدف کو مد نظر رکھتے ہوئے ”امرہم شوریٰ بینہم“ کی عبارت سے اطلاق نہیں سمجھا جاسکتا (یہ ہدف اس اطلاق سے مانع ہے) اور اگر اس فرض کو قبول کر لیا جائے تو کیا معیار اور کیا

قواعد و ضوابط ہیں کہ جن کی روشنی میں یہ معین کیا جائے کہ کس کو انتخاب (شوری) میں شرکت کا حق حاصل ہے اور کس کو یہ حق حاصل نہیں ہے؟ یہ سوالات اور ان کے علاوہ اور دسیوں سوالات لاجواب باقی ہیں یہی وجہ ہے کہ معاشرہ حیران و سرگردان ہے کہ شوری کی مختلف اقسام اور مختلف صورتوں میں سے کون سی قسم اور کون سی صورت کا انتخاب کیا جائے جو ان کے زمانے اور موجودہ شرائط میں بہترین اور صحیح شکل و صورت ہو۔

یہیں سے یہ اشکال مزید شدید ہو جاتا ہے کہ اسلامی مروت و نرمی اس صورت میں اسلام کے لئے ایک نمایاں اور ممتاز صفت قرار پاسکتی ہے (البتہ اگر فرض کیا جائے کہ اسلام شوری کا قائل ہے) کہ جب اسلام نے اس نظام کی حدود اور اس نظام کی بنیادوں کو اس طرح معین و مشخص طور پر بیان کیا ہو کہ جسکے ذریعے امت اس عجیب و غریب حیرانی و سرگردانی سے نجات پاسکے لیکن ان امور کو ترک کرنے اور امت کو شوری کے متعلق قواعد و ضوابط کی تعلیم نہ دینے بلکہ ایک قرآنی آیہ مبارکہ کے ذریعے (شوری کی طرف) اشاری پر اکتفاء کرنے کو اور تو کوئی نام نہیں دیا جاسکتا بلکہ اسے فقط ایک واضح و آشکار خرابی کہا جاسکتا ہے جس کی نسبت اسلام، اسلام کے مبلغ اور اسلام کے موسس و جاعل کی طرف نہیں دی جاسکتی۔

یہ وہ حیران کن سوال ہے جو نظام شوری کے قائل اہل سنت کے نظریہ کے سامنے موجود ہے ہمیں اس سوال کے ممکنہ جواب کی معرفت حاصل کرنی چاہیے۔

اور اس سلسلے میں درج ذیل جوابات قابل تصور ہیں:

### پہلا جواب:

یہ دعویٰ کیا جائے چونکہ قیادت و حکومت اور حکومت کی کیفیت دنیاوی امر ہے لہذا اس میں اسلامی شریعت کی دخالت متصور نہیں ہے بلکہ یہ بھی دوسری دنیاوی امور میں سے ایک ہے لہذا اگر اسلام اس موضوع کے باری اظہار نظر نہ کرے تو اسے نقص شمار نہیں کیا جاسکتا لیکن (باوجود اس کے کہ یہ ایک دنیاوی امر ہے) اسلام نے پھر بھی اس موضوع کے باری اظہار نظر کیا ہے فطری طور پر اسلام نے شوری کے کلی ڈھانچے کے بیان پر اکتفاء کیا ہے اور اس کی حدود و قیود کو بیان نہیں کیا تاکہ تمام زمانوں اور تمام مکانوں میں اس کی تطبیق کی جاسکے لہذا شریعت نے ایک عام اور کلی مفہوم دیا ہے اور اس کی شکل و صورت اور مناسب خصوصیات کی تعیین کا کام امت کے سپرد کیا ہے اسلام کو حق حاصل ہے کہ نظام شوری کے انتخاب میں بھی امت کو آزاد چھوڑے یا حتی نظام شوری کو سری سے رد کر دے اور اسے نقص بھی شمار نہ کیا جائے کیونکہ یہ امر دنیاوی امور میں سے ہے۔ اس طرح یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ شورائی نظام کی ایسی شکل و صورت تعیین نہ کرنا جو مختلف شرائط کے ساتھ سازگار نہ ہو اسلام کی نمایاں خوبی ہے۔

### جواب:

یہ سوال درج ذیل امور کی وجہ سے بالکل باطل ہے:

(۱) چونکہ مسئلہ حکومت و قیادت ان ضروریات میں سے ہے کہ جن سے چشم پوشی ممکن نہیں خصوصاً اس وجہ سے کہ اصل اسلام اور معاشری میں اسلامی قوانین کا تحفظ اسی پر موقوف ہے جب اسلام اپنی حفاظت اور اپنی شریعت کی حفاظت کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے تو یہ قبول کرنا بھی ضروری ہے کہ مسئلہ حکومت کے باری میں مثبت موقف اپنایا ہے (کیونکہ اس کے بغیر اسلام اور اسلامی شریعت کی بقاء ممکن نہیں ہے) اگرچہ یہ موقف ایسا قابل انعطاف نظام عطا کرنے کی صورت میں ہو کہ جس کے قواعد و ضوابط انعطاف پذیر ہوں اور مختلف شرائط زمان و مکان میں منطبق و نافذ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور اسلام نے اس مسئلہ کو ان انسانی عقلوں کے سپرد نہیں کیا جو عقلیں مختلف وجوہات سے ضعف و ناتوانی کا شکار ہوتی ہیں جس کے نتیجے میں آخر کار اصل شریعت کے پامال ہونے کا خدشہ ہوتا ہے۔

(۲) اسلام ایک کامل اور زندگی کے مختلف پہلوؤں اور شعبوں پر محیط نظام ہے اور اسلام انسان کی دنیاوی زندگی کے تمام شعبوں کو منظم کرنے سے غافل نہیں رہا البتہ اس مقدار میں کہ جس کی توقع شریعت اور حقیقی دین سے کی جاسکتی ہے جائے تو اور اس فردی و اجتماعی رفتار کے متعلق اسلام کی طرف سے معین ہونے والے مختلف اسلوبوں اور روشوں اور اسی طرح خاندانی امور وغیرہ کو منظم کرنے کے متعلق اسلام کے قوانین و احکام کو ملاحظہ کیا جائے تو یہ امر مزید آشکار ہو جاتا ہے۔

بلکہ دنیاوی امور میں اسلام کی دخالت ضروریات اسلام یا (کم از کم) ضروریات فقہ میں سے ہے کہ جس کا انکار فقط ضدی شخص ہی کر سکتا ہے (ان سب امور کے باوجود) کیسے تصور کیا جاسکتا ہے کہ اسلام مسئلہ حکومت سے غافل رہا ہے جب کہ حالت یہ ہے کہ جس معاشری کی بنیاد اسلام نے رکھی ہے مسئلہ حکومت اسی معاشری کے اہم ترین حیاتی مسائل میں سے ایک ہے۔

(۳) قیادت اور حکومت کی تشکیل میں ضمنی طور پر (چنانچہ ہم وضاحت کر چکے ہیں) یہ بات پائی جاتی ہے کہ فرد (حکمران) یا افراد مختلف میدانوں میں اپنا اثر رسوخ استعمال کریں گے اور یہ ایسی چیز ہے جو لوگوں کے ابتدائی حقوق سے سازگار و ہماہنگ نہیں ہے۔

بنا بریں اگر حکومت اسلامی ایسی ولایت کی بنیاد قائم نہ ہو جو ولایت خاص نظام کے ضمن میں ایسے شخص کو عطا کی جاتی ہے جس میں مطلوبہ شرائط موجود ہوں تو یہ تصور ممکن ہے کہ حکومت متعدد محرقات میں غوطہ زن ہو جائے یہ ایسا امر ہے جو کسی بھی صحیح اسلامی حکومت کی تشکیل سے مانع ہے اور نتیجہً دین دار معاشری کو شدید حیرانی و سرگردانی میں مبتلا کر سکتا ہے۔

### دوسرا جواب:

یہ کہا جائے کہ شورائی نظام کی شکل و صورت اور بنیادی قوانین معین نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مختلف زمانوں اور مختلف مکانوں میں مشترک عناصر موجود نہیں ہوتے جب تمام زمانوں اور مکانوں میں مشترک عناصر نہیں پائے جاتے تو مشترک اور کلی قواعد

وضع کر کے مختلف مشکلات کو حل نہیں کیا جاسکتا اگرچہ یہ مشترک اور کلی قواعد تطبیق و نفاذ کے اعتبار سے مختلف ہی کیوں نہ ہوں یہی وجہ ہے کہ اسلام نے (حقائق و واقعات کے تقاضے کے مطابق) اس نظام کو مطلق چھوڑ دیا ہے اور اس کے لئے کوئی خاص شکل و صورت (اور قواعد) معین نہیں فرمائے۔

اشکالات: ہم اس سلسلے میں درج ذیل اشکالات کریں گے:

الف: مندرجہ بالا جواب کا مقصد یہ نہیں کہ اسلام کو اس نقص و عیب سے پاک و مبرا قرار دیا جائے اور کہا جائے کہ اسلام نے زندگی کو منظم کرنے کی غرض سے زندگی کے مختلف شعبوں کے لئے جامع قانون سازی نہیں کی (اور اس جواب کا مقصد یہ بھی نہیں کہ یہ اسلامی قوانین کامل ہیں اور سعادت و خوشبختی کی ضمانت فراہم کرتے ہیں لیکن چونکہ مسلمانوں نے ان قوانین کو صحیح طریقے سے نافذ نہیں کیا لہذا یہ نقائص سامنے آرہے ہیں۔

اس جواب کا مطلب صرف یہ ہے کہ اسلام ناقص ہے لیکن یہ نقص قابل تاویل ہے کیونکہ مختلف زمانوں اور مکانوں میں مشترک عناصر نہیں پائے جاتے تاکہ ان مشترک عناصر کو مد نظر رکھتے ہوئے کلی قواعد وضع کئے جائیں لہذا یہ نقص اجتناب ناپذیر ہے

اگر اس احتمال کا راستہ کھل جائے (یہ احتمال دیا جائے کہ نظام حکومت کے سلسلے میں اسلام میں نقص پایا جاتا ہے لیکن یہ نقص اجتناب ناپذیر ہے) تو یہی احتمال اسلام کے دوسری شعبوں میں بھی دیا جاسکتا ہے جیسے اقتصادی شعبہ، اجتماعی شعبہ، کیونکہ ان شعبوں کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ شاید اسلام زندگی کے مختلف شعبوں کو بخوبی منظم کرنے سے عاجز و ناتوان ہے لہذا اسلام نے بعض اوقات نظاموں کی بنیادوں کو ناقص چھوڑ دیا ہے (جیسا کہ شورائی نظام میں کیا ہے) یا بعض اوقات ان نقائص اور خلاؤں کو اس طرح پر کیا ہے کہ یہ نظام فقط بعض شرائط میں مفید واقع ہو سکتا ہے۔

اسلام نے اسی (خاص نظام کا) دائرہ وسیع کیا ہے حتیٰ اسے ان شرائط میں بھی قرار دیا ہے کہ جن شرائط کے ساتھ یہ خاص نظام سازگار و ہماہنگ نہیں ہے۔ اور یہ امر ناگزیر تھا۔ ایسی علامات اور نشانیاں معین کرنا ناممکن تھا کہ جنہیں لوگ سمجھ سکتے اور ان کے ذریعے یہ تشخیص دے سکتے کہ یہ شرائط اس نظام کی تطبیق اور نفاذ کے لئے مناسب و سازگار ہیں اور فلاں شرائط اس نظام کے لئے مناسب نہیں ہیں جب کوئی امر و چیزوں کے درمیان دائرہ تھا کہ یا تو لوگوں کو کوئی نظام نہ دیا جاتا کہ جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ تمام زمانوں اور مکانوں کے لوگ حیران و سرگردان رہتے یا ایک مطلق اور کلی نظام دیا جاتا کہ جس کی وجہ سے (کم از کم) بعض زمانوں اور مکانوں کے لوگ سعادتمند ہو سکتے۔ اسلام نے لوگوں کی مصلحت کو مد نظر رکھتے ہوئے دوسری صورت کو منتخب کیا بنا بر این اسے اسلام کے لئے عیب و نقص شمار نہیں کیا جاسکتا اس نقص کا سرچشمہ یہ ہے کہ درحقیقت مناسب (اور قابل انعطاف اور مختلف زمانوں میں

قابل تطبیق و نفاذ) راہ حل موجود نہیں تھا۔ نہ یہ کہ راہ حل موجود تھا لیکن اسلام کی اس تک رسائی نہ ہو سکی کیا اس احتمال کو اس کے تمام تر خطرات و بری نتائج کے ساتھ اخذ کیا جاسکتا ہے!؟

ہم نے اس احتمال کو وسعت دی ہے تاکہ نظام حکومت کے علاوہ باقی جوانب اور باقی شعبوں کو شامل ہو سکے لیکن ہمارا واحد ہدف و مقصد انسانی ضمیر و وجدان کو متوجہ و بیدار کرنا تھا کہ یہ احتمال واضح طور پر ضروریات دین یا کم از کم ضروریات فقہ کے خلاف ہے۔

ب: اس فرض شدہ نقص و عیب کے باری میں تین احتمالات ممکن ہیں:

پہلا احتمال: ہم فرض کریں کہ شوریٰ کے لئے متعدد نظام اور مختلف صورتیں موجود ہیں اور یہ تمام نظام اور تمام صورتیں تمام ظروف اور تمام زمانوں میں منطبق و نافذ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں اسلام نے باقی صورتوں کو چھوڑ کر فقط کسی ایک صورت کو معین نہیں کیا کیونکہ یہ ترجیح بلا مرجح اور الزام بلا ملزم<sup>(۲۶)</sup> ہے کیونکہ شورائی نظام اور دوسری نظاموں مثلاً اجتماعی نظام اقتصادی نظام وغیرہ میں (کہ جن میں تخییر کا حکم کیا جاسکتا ہے) اہم فرق پایا جاتا ہے اور وہ بنیادی فرق یہ ہے کہ جب اسلام کو ایسی اجتماعی یا اقتصادی مشکل کا سامنا ہو کہ جس کے حل کے لئے دو مساوی اور کارآمد راہ حل اور اسلوب موجود ہوں اور ان دو راہ حل کے درمیان تخییر بھی ممکن ہو تو اسلام لوگوں کو آزاد چھوڑ دیتا ہے تاکہ ان دو میں سے کسی ایک اسلوب اور کسی ایک راہ حل کو اختیار کریں اس طرح مذکورہ نقص برطرف ہو جاتا ہے لیکن حکومت، شوریٰ اور رای گیری کے شعبے میں ممکن نہ تھا کہ مثلاً دو معین نظاموں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حکم دیا جاتا کیونکہ فرض یہ ہے کہ دونوں نظام مشکل کو حل کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے یہ اختیار نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ لوگ ان دو میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے میں اختلاف کر سکتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم ایسے بنیادی راہ حل تک نہیں پہنچ سکیں گے جسکے ذریعہ حکومت کے انحرافات کی اصلاح کی جاسکے یہی وجہ ہے کہ مثال کے طور پر اسلام نے (شورائی نظام کی) دو شکلیں معین نہیں کیں تاکہ امت ان دو میں سے کسی ایک کو اختیار کرے بلکہ اسلام نے (شورائی نظام کو) شکل و صورت کے اعتبار سے مبہم و مجمل اور آزاد چھوڑا ہے اور اس کی شکل و صورت اور اسکے قوانین کی تعیین کا کام لوگوں کے سپرد کیا ہے۔

ہم اس جواب کو رد کرنے کے لئے فقط اس وضاحت پر اکتفا کریں گے کہ اسلام کے لئے ممکن ہے کہ (مختلف نظاموں اور نظام کی مختلف شکلوں میں سے) کسی ایک نظام کو معین کرے (اگرچہ ترجیح بلا مرجح کی بنیاد پر ہی) اور یہ ایسا امر ہے جو افعال اختیاری میں جائز ہے پس خداوند متعال ان نظاموں (جو ساری نظام مشکلات کو حل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں) میں سے کسی ایک نظام کو بغیر کسی ترجیح کے اختیار کر سکتا ہے تاکہ مندرجہ اشکال وارد نہ ہو سکے نہ یہ کہ اسلام ناقص ہے اور لوگوں کو واحد صحیح اسلوب کی طرف

ہدایت نہیں کر سکتا جسکی وجہ سے امت مسلمہ بہتر اور باصلاحیت نظام کی تعیین کے سلسلے میں اختلافات اور فزع کا شکار ہو جاتی ہے<sup>(۳۷)</sup>

دوسرا احتمال: اگر اسلام کے لئے (امت کو) بعض ایسی علامتیں اور خصوصیات عطا کرنا ممکن ہوتا کہ جن خصوصیات اور علامتوں کے ذریعہ تشخیص دی جاسکتی کہ یہ ظرف خاص (شرائط زمان و مکان وغیرہ) فلان نظام کے لئے مناسب ہیں (اور امت ان علامتوں کے ذریعہ نظام کو معین کرتی) تو ایسا کرنا اسلام کے لئے ضروری تھا ورنہ فطری طور پر ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ ہر ظرف کے لئے اور ہر زمانے (مختلف شرائط) کے لئے نئے رسول کا انا ضروری ہے تاکہ لوگوں کو ایسے دین کی طرف ہدایت کر سکے جو دین موجودہ ظرف (شرائط) کے مطابق ہو یا یہ فرض ممکن ہے کہ اسلام کے خاص وصی اور جانشین کا انتخاب کرے جو اس عظیم خلا پر کر سکے۔

تیسرا احتمال: یہ فرض کیا جائے کہ شوری کے لئے قابل تصور تمام نظام اور تمام صورتیں انسان کو سعادت و خوشبختی سے ہمکنار کرنے سے عاجز و ناتوان ہیں لیکن چونکہ شوری کو (حکومت کی) بنیاد اور اساس قرار دینا ہرج و مرج اور شور و غل سے افضل تھا لہذا اسلام نے لفظ ”شوری“ کو مطلق چھوڑ دیا اور اس کے لئے کوئی ضابطہ و قاعدہ معین نہیں کیا۔

یہاں پر ہم کہیں گے حقیقت یہ ہے کہ شوری کے تمام نظام (اور تمام صورتیں) بشریت کو حقیقی سعادت و خوشبختی سے ہمکنار کرنے سے عاجز ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسلام کے پاس صورت حال میں ایک مبہم اور غیر منظم نظام عطا کرنے کے علاوہ کوئی اور راستہ نہیں تھا اسلام کے لئے ضروری تھا کہ نظام شوری سے (اس نظام کی طرف عدول کرتا کہ جس میں قائد و رہبر معین و منصوص)

خلاصہ کلام: اسلام ایسا نظام تشکیل دینے سے عاجز نہیں تھا کہ جس نظام کو صحیح نافذ کیا جائے تو انسانیت کی سعادت اور خوشبختی کا ضامن ہو اور نہ ہی اسلام نے اس کام میں سستی و کاہلی کی ہے یقینی طور پر بشریت کی بدبختی و نامرادی کا واحد سبب اس نظام کی تطبیق و نفاذ میں خود ان کی سستی اور ان کی کوتاہی ہے (اگر تطبیق میں سستی نہ کرتے تو سعادت مند ہوتے) اور درج ذیل دو آیہ کریمہ اس مطلب کی طرف اشارہ کرتی ہیں: ارشاد رب العزت ہے: ﴿ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات في

السماء والارض ولكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون﴾<sup>(۳۸)</sup>

ترجمہ آیت: اور اگر اہل قریہ ایمان لے آتے اور تقویٰ اختیار کر لیتے تو ہم ان کے لئے زمین و آسمان سے برکتوں کے دروازے کھول دیتے لیکن انہوں نے تکذیب کی تو ہم نے ان کو ان کے اعمال کی گرفت میں لے لیا۔

ایک اور مقام پر خداوند متعال ارشاد فرماتا ہے:

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ الرِّبِّ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمَنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ

وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ - (۳۹)

ترجمہ آیت: اور اگر یہ لوگ توریت و انجیل اور جو کچھ ان کی طرف پروردگار کی جانب سے نازل کیا گیا ہے سب کو قائم کرتے تو اپنے اوپر اور قدموں کے نیچے سے رزق خدا حاصل کرتے ان میں سے ایک قوم میاں رو ہے اور زیادہ حصہ لوگ بدترین اعمال انجام دے رہے ہیں۔

### تیسرا جواب:

یہ کہا جائے کہ اگرچہ (ابتدائی نظریں) نظام شوریٰ مبہم اور غیر مشخص معلوم ہوتا ہے لیکن اگر بیشتر غور و خوض کیا جائے تو اس نظام میں پایا جانے والا ابہام برطرف ہو جاتا ہے۔ درج ذیل امور کے ذریعہ شورائی نظام میں پائے جانے والے ابہام کو برطرف کیا جاسکتا ہے:

(۳) یہ کہا جائے کہ شوریٰ کی اصل دلیل میں اطلاق<sup>(۴۰)</sup> پایا جاتا ہے اور دلیل میں پایا جانے والا اطلاق اور عدم تعیین امت کو مکمل اختیار عطا کرتا ہے کہ امت ایک زمانے اور متحد ظروف (شرائط) میں شورائی نظام کے لئے قابل تصور نظاموں اور مختلف شکلوں میں سے کسی ایک نظام اور کسی ایک شکل و صورت کا انتخاب کر سکتی ہے۔

اشکال: اس اطلاق کا جواب یعنی اس پر (اشکال) واضح ہے کیونکہ اگر امت نظام کو اختیار کرنے میں اختلاف کرے (کچھ لوگ ایک نظام کو جبکہ کچھ اور لوگ دوسری نظام کو اختیار کریں) تو ہم کیا کریں گے؟ یہی اشکال اور یہی سوال موجب بنتا ہے کہ عرف اس دلیل سے وہ اطلاق نہ سمجھے جس کا دعویٰ کیا گیا ہے۔

(۵) یہ دعویٰ کیا جائے کہ شوریٰ کے ذریعہ شورائی نظام کو معین کرنا ممکن ہے۔

اس جواب پر وہی اشکال کیا جائے گا جو گزشتہ جواب پر کمرچلے ہیں کیونکہ اگر امت نظام کی اس شکل و صورت کے تعین میں اختلاف کرے اور آخر کار اس مشکل کے حل کے لئے کوئی راہ حل پیدا نہ کر سکے تو ایسی صورتحال میں ہمارا موقف کیا ہوگا؟ فرض کریں امت نے اتفاق کر لیا کہ (حکومت کے) امور کی باگ ڈور فقہاء کے سپرد کی جائے اور امت نے اسے افضل و بہتر تشخیص دیا پھر امت کی اکثریت اور فقہاء کی اکثریت کے درمیان امور کی تقسیم کار (فقہاء کے درمیان) میں اختلاف نظر پیدا ہو گیا تو ہم مسلسل امت سے سوال کریں گے کہ اگر ایک ایسا امر (موضوع) ہو کہ جو ایک اعتبار سے (امت کی وسیع تعداد اور وسیع دائری سے منسوب ہو) (اور ایک اعتبار سے یہی موضوع امت کے خاص طبقے اور خاص دائری کی طرف منسوب ہو) تو ایسی حالت میں آخری

فیصلے کے لئے کس مرجع کی طرف رجوع کیا جائے گا اور کس سے رای گیری کی جائے گی (کیا اس وسیع دائری میں شامل افراد سے یا خاص دائری میں شامل افراد سے رای لی جائے گی؟)

امت اس سوال کا جواب یہ دے گی کہ ہماری پاس کوئی قاعدہ کلیہ اور جامع معیار و میزان موجود نہیں ہے کہ تمام حوادث و واقعات میں جس کی طرف رجوع کیا جائے بلکہ ہر مسئلے میں رای گیری ضروری ہے اور کبھی وسیع دائری کی طرف رجوع کرنے (ان سے رای لینے) میں بہتری ہوتی ہے جبکہ کبھی کبھار محدود و خاص دائری کی طرف رجوع کرنا بہتر ہوتا ہے (لہذا مسئلہ کی نوعیت کے مطابق رای گیری کی جائے) ہم مسلسل اس مسئلے (فقہاء کے درمیان امور کی تقسیم) کے باری (امت سے) رای طلب کریں گے (یعنی امت سے سوال کریں گے) کہ کیا اس مسئلے میں فقط فقہاء سے رای گیری کی جائے؟ یا عمومی رای گیری کی جائے کہ جس کے دائری میں فقہاء بھی شامل ہوں۔ اب اگر امت کی اکثریت اور فقہاء کی اکثریت کے درمیان اس مسئلے پر اختلاف نظر ہو جائے تو اس عظیم ہرج و مرج اور شور و غل میں ہمارا موقف کیا ہوگا؟

(کیا اکثریت امت کی رای پر عمل کیا جائے یا اکثریت فقہاء کی رای پر؟) اگر امت کے سامنے یہ مشکل (ایک طرف کیمیت و مقدار کے لحاظ سے رجحان پایا جائے جبکہ دوسری طرف کیفیت کے اعتبار سے) پیش کی جائے کہ (جن دو گروہوں کے درمیان اختلاف نظر وجود میں کیا ہے ان میں سے) ایک گروہ کے پاس امت کی اکثریت ہے یعنی ان کے پاس کیمیت کے اعتبار سے رجحان اور برتری پائی جاتی ہے جبکہ دوسرا گروہ کیفیت کے اعتبار سے برتری رکھتا ہے اس صورتحال میں کس کو مقدم کیا جائے؟ (کیا اس گروہ کو مقدم کیا جائے جو کیفیت کے اعتبار سے برتری رکھتا ہے یا اس گروہ کو مقدم کیا جائے جو کیمیت و مقدار کے اعتبار سے برتری رکھتا ہے) اس مشکل سے نجات حاصل کرنے کے لئے کونسا راستہ اپنایا جائے اور اس مسئلے کا راہ حل کیا ہے؟ اسی طرح جب امت کے سامنے ان لوگوں کا مسئلہ پیش کیا جائے جنہوں نے شوری اور رای گیری میں شرکت نہیں کی اور اسی طرح جب یہ مسئلہ مورد بحث قرار دیا جائے کہ ان کا شوری اور رای گیری میں شرکت نہ کرنا کس حد تک نقصان دہ ہے اور امت سے اس مسئلہ پر رای گیری کی جائے لیکن خود اس رای گیری میں امت کے بعض افراد سستی کرتے ہوئے شریک نہ ہوں تو اس صورتحال میں کیا موقف اپنایا جائے؟

جب ہم امت سے اس مسئلہ (کیا مردوں اور عورتوں میں سے مستضعف و پسماندہ افراد رای گیری میں شرکت کر سکتے ہیں؟ ان میں سے کون لوگ مستثنیٰ ہیں یا ملاک و معیار کیا ہے کہ جس کی بنیاد پر کسی کو رای گیری میں شامل کیا جائے جبکہ کسی اور کو رای گیری میں شامل نہ کیا جائے) کے باری میں فتویٰ (رای) طلب کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ کس سے یعنی رای لی جائے؟ کیا ساری امت سے رای لی جائے یا مستضعفین کے علاوہ باقی امت سے؟ اور کسی کو رای گیری سے مستثنیٰ کرنے کی حدود و قیود اور ضابطہ کیا ہے؟

البتہ یہ جانتے ہوئے کہ اگر بعض (مستضعف وغیرہ) افراد کو رای گیری میں شامل کیا جائے تو نتیجہ کچھ اور ہوگا جبکہ اگر ان کو شامل نہ کیا جائے تو نتیجہ کچھ اور ہوگا!؟

(۶) یہ دعویٰ کیا جائے کہ اگرچہ شورائی نظام خداوند متعال کے نزدیک مبہم و ناقص ہے لیکن ہر زمانے اور ہر مکان میں مجتہد کو حق حاصل ہے کہ (فقہ اہل سنت کے مشہور مبانی)

استحسان، و مصالح مرسلہ (۴۱) کے مطابق اجتہاد کے اس نقصان اور خلا کو پر کر سکے لیکن اگر ایک ہی وقت اور ایک ہی طرف (شرائط) میں زندگی گزارنے والے فقہاء کے درمیان اختلاف نظر پیدا ہو جائے تو اس صورت میں ہمارا وظیفہ کیا ہوگا؟ اور اس نظام حکومت کے متعلق کیا موقف اپنائیں گے کہ جس نظام کے بانیوں کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے؟ کبھی کبھار اس مشکل کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ ان (اختلاف نظر کرنے والے) تمام فقہاء کی ایک کمیٹی بنائی جائے گی اور انہیں کہا جائے گا کہ شورائی نظام (باہمی مشوری) کے ذریعے کسی ایک اجتہاد (نظرے) پر اتفاق کر لیں۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ ہم دوبارہ اس شوریٰ کی طرف رجوع کر رہے ہیں جو خود ابھی تک مبہم و غیر معین ہے اور اس کے بنیادی قوانین اور حدود و قیود بھی مشخص نہیں ہیں!! پس اس طرح واضح ہو گیا کہ شوریٰ، رای گیری اور انتخاب کو حکومت کی بنیاد و اساس کے طور پر قبول کرنے والوں کی تمام دلیلوں پر اعتراض و اشکال وارد ہیں۔

کیونکہ اگر واقعاً رسول خدا اپنے بعد امت کو اپنے امور چلانے کے لئے شوریٰ کے ذریعے حکومت کے انتخاب کی طرف اشارہ و ہدایت کرنا چاہتے تو آنحضرت پر لازم تھا کہ (حکومت کی) اس بنیاد و اساس کی مختلف شقوں اور اس کے مختلف نظاموں کی تفصیلات بیان فرماتے اور واقعاً ائمہ معصومین علیہ السلام کا ہدف یہ تھا کہ زمانہ غیبت میں شیعوں کو شوریٰ اور انتخاب کی طرف رہنمائی کریں تو ان پر ضروری تھا کہ شیعوں کے لئے شوریٰ کے مختلف نظاموں اور شوریٰ کے مختلف بندوں کی تشریح کرتے اور تفصیلات و جزئیات بیان کرتے۔

(ان سب اعتراضات کے باوجود) ہم شوریٰ کی اہم دلیلوں کو ذکر کرتے ہیں تاکہ دیکھا جاسکے کہ کیا یہ دلیلیں اشکال و اعتراض سے سالم و محفوظ ہیں یا نہیں؟ اگر ہم گزشتہ عمومی اشکالات سے چشم پوشی کر لیں؟

### کتاب و سنت سے شوریٰ کے دلائل

جب وادی تشیع میں شوریٰ کے متعلق بحث کی جاتی ہے (تو چونکہ حکومت کی شکل و صورت کے بارے میں بحث زمانہ غیبت میں ہے) تو ہم ابتداء ہی سے روایات شوریٰ سے ان بعض روایات کو مستثنیٰ کر دیتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ حتیٰ ائمہ معصومین علیہ السلام کے زمانہ حضور میں بھی امامت یا قیادت و رہبری کی تعیین انتخاب اور شوریٰ کی بنیاد پر ہے گویا حضرت علی علیہ السلام کی

امامت کی تشکیل بھی شوری اور انتخاب کے ذریعہ ہوئی بطور نمونہ حضرت علی علیہ السلام کا وہ قول ہے جو نبج البلاغہ میں حضرت کی طرف سے معاویہ کے نام خط میں کیا ہے:

(جن لوگوں نے ابوبکر، عمر، اور عثمان کی بیعت کی تھی انہوں نے میری ہاتھ پر اسی اصول کے مطابق بیعت کی جس اصول پر وہ ان کی بیعت کر چکے تھے اور اس کی بنا پر جو حاضر ہے اسے پھر نظر ثانی کا حق نہیں اور جو بروقت موجود نہ ہو اسے رد کرنے کا اختیار نہیں اور شوری کا حق صرف مہاجرین و انصار کو ہے وہ اگر کسی پر ایک کریں اور اسے خلیفہ سمجھ لیں تو اسی میں اللہ کی رضا و خوشنودی سمجھی جائے گی)۔ (۴۲)

نصر بن مزاحم نے حضرت علی علیہ السلام کی یہی عبارت اپنی کتاب (وقعة صفین) (۴۳) میں ان الفاظ کے اضافے کے ساتھ نقل کی ہے (اما بعد فان بیعتی لزمتمک و انت بالشام، لانه بايعني القوم الذين بايعو ابابکر و عمر و عثمان) (اما بعد) (اے معاویہ) باوجود یہ کہ تم شام میں ہو میری بیعت تم پر بھی لازم ہے کیونکہ انہی لوگوں نے میری بیعت کی جنہوں نے ابوبکر و عمر و عثمان کی بیعت کی تھی)

نصر بن مزاحم کی کتاب میں معاویہ کے نام حضرت علی علیہ السلام کے خط میں کیا ہے۔

(اما قولك ان اهل الشام هم الحکام علي اهل الحجاز فهات رجلا من قريش الشام يقبل في الشوري او تحل له الخلافة فان زعمت ذلك كدبك المهاجرون والانصار) (۴۴)

(تمہارا یہ کہنا کہ اہل شام حجاز پر حکمران ہیں تو (اس کا جواب یہ ہے کہ) قریش شام میں سے کوئی ایسا فرد لاؤ جسے شوری قبول کرے یا اس کے لئے خلافت حلال ہو اگر تمہارا اپنا یہ گمان ہے تو تمہیں مہاجرین و انصار نے جھٹلایا ہے۔۔۔)

نج البلاغہ میں امیر المؤمنین کا ارشاد ہے: (ایہا الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواہم علیہ و اعلمہم بامر اللہ فیہ فان شغب شاغب استعتب فان ابی قوتل و لعمری لئن کانت الامامة لاتنعقد حتی یحضرها عامة الناس فما الی ذلك سبیل ولكن اهلها یحکمون علي من غاب عنها ثم لیس للشاهد ان یرجع ولالغائب ان یختار) (۴۵)

اے لوگو! تمام لوگوں میں اس خلافت کا زیادہ اہل وہ ہے جو اس (کے نظم و نسق کو برقرار رکھنے) کی سب سے زیادہ قوت رکھتا ہو اور اسکے باری میں اللہ کے احکام کو سب سے زیادہ جانتا ہو اس صورت میں اگر کوئی فتنہ پرداز فتنہ کھڑا کرے تو (پہلے) اسے توبہ و بازگشت کے لئے کہا جائے گا اگر وہ انکار کرے تو اس سے جنگ و جدال کیا جائے گا۔ اپنی جان کی قسم! اگر خلافت کا انعقاد تمام افراد امت کے ایک جگہ اکٹھا ہونے سے ہو تو اسکی کوئی سبیل ہی نہیں بلکہ اسکی صورت تو انہوں نے یہ رکھی تھی کہ اسکے کرتا دھرتا لوگ اپنے فیصلہ کا ان لوگوں کو بھی پابند بنائیں گے جو بیعت کے وقت موجود نہ ہوں گے پھر موجود کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ (بیعت سے) انحراف کرے اور نہ غیر موجود کو یہ حق ہوگا کہ وہ کسی اور کو منتخب کرے۔

## مؤلف:

اس قسم کی روایا (۴۶) حتی اگر سند کے اعتبار سے ان کی حالت سے چشم پوشی کر لی جائے) اس بحث میں شامل نہیں ہوں گی جو شیعہ زمانہ غیبت میں نظام حکومت کے متعلق کرتے ہیں کیونکہ شیعہ پہلے ہی روایات اور قطعی دلائل کے ذریعہ ثابت کر چکے ہیں کہ امام معصوم کے حضور کے زمانے میں امامت و حکومت کی سربراہی نص صریح کے ذریعہ معین انسان کے لئے ثابت ہو چکی ہے اور وہ معین انسان امام معصوم علیہ السلام ہے۔

مکتب شیعہ میں فقط حکومت کی شکل و صورت اور اس امر کے باری میں بحث کی جاتی ہے کہ زمانہ غیبت میں (حکومت کا سربراہ) کس کا نائب ہوتا ہے کیا وہ زمانہ غیبت میں حکومت کے حقیقی سربراہ یعنی امام علیہ السلام معصوم کا نمائندہ ہوتا ہے۔  
البتہ ان روایات کو دو میدانوں میں بحث کرتے وقت پیش کیا جاسکتا ہے:  
(۱) نظام حکومت کے متعلق اہل سنت کی بحث کے میدان میں۔

(۲) رسول خدا کی وفات کے بعد امامت کے سلسلے میں شیعہ و سنی بحث کے میدان میں کہ کیا (رسول خدا کے بعد) امامت نص کے ذریعہ سے ثابت یا انتخاب کے ذریعے؟ ہم نے یہ کتاب رسول خدا کے زمانے کے بعد کے لئے نہیں لکھی کہ بلافاصلہ رسول خدا کے زمانے کے بعد حکومت کی بنیاد کیا ہے یہ ایک تفصیلی بحث ہے کہ جس کے متعلق کتابیں لکھی جا چکی ہیں اور بحث و گفتگو کی جا چکی ہے۔ لیکن یہاں پر ہم یاد آوری کرائیں گے کہ یہ روایات ان عمومی اشکالات سے محفوظ نہیں ہیں جن کے متعلق ہم تفصیلی وضاحت کر چکے ہیں۔ اگر رسول خدا نے اپنی وفات کے بعد امامت کے مستقبل میں مثبت دخالت کی ہوتی تو فطری طور پر ہم دیکھتے کہ حضرت نے امت کے لئے اس نظام (شورائی نظام) کے قواعد و ضوابط اور راہنما اصول تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں لیکن اس سلسلے میں آنحضرت کے سکوت اختیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت امت کے مستقبل اور دین حنیف کے مستقبل کے لئے کسی قسم کی اہمیت کے قائل نہیں تھے اور یہ ایسی چیز ہے کہ مسلمان آنحضرت کے متعلق اس کا احتمال بھی نہیں دے سکتا۔

ساتھ امام صادق علیہ السلام سے نقل ہوا ہے کہ اپنے فرمایا: جس نے مسلمانوں کی جماعت سے جدائی اختیار کی اور امام کی بیعت کو توڑ ڈالا قیامت کے دن خدا کی بارگاہ میں جزام کی بیماری میں مبتلا حاضر ہوگا اصول کافی جلد ۱ ص ۳۰۵ بحار الانوار جلد ۲ ص ۵۲ اس طرح کی روایات کو تقیہ پر حمل کیا جائے لگیا صدور کے اعتبار سے تقیہ یا بہ این معنی کہ جماعت کے ساتھ نبھا کرنے کا حکم تقیہ صادر ہوا ہے۔

(اس چیز کا آنحضرت کے حق میں احتمال دینا کسی مسلمان کے لئے سزاوار و شایستہ نہیں ہے) اس بنا پر مذکورہ روایات (اگر سند کے اعتبار سے بھی صحیح ہوں) تو انہیں ہماری نزدیک اس معنی پر حمل کیا جائے گا کہ امیر المؤمنین علیہ السلام اپنے مخالفین سے

مخاطب تھے اور ان کے سامنے ان کے مورد قبول معیاروں کے مطابق احتجاج کر رہے تھے اور انہیں اس چیز کا مپابند بنا رہے تھے جس چیز کے وہ خود ملتزم اور پابند تھے۔

اور انہیں ان چیزوں کے ذریعے ملتزم بنا رہے تھے جنکے وہ خود ملتزم تھے امیر المؤمنین علیہ السلام (امت کی مصلحت کی خاطر) نیچے آئے جب وہ لوگ نیچے آئے اور اوپر گئے جب وہ لوگ اوپر گئے جیسا کہ مشہور و معروف خطبہ شقیہ میں امیر المؤمنین علیہ السلام کا قول ہے

فبالله وللشوري حتي اعترض الريب في مع الاول منهم حتي صرت اقرن الي هذه النظائر لکني اسففت اذا اسفوا و طرت اذا طاروا۔

(اے اللہ مجھے اس شوری سے کیا لگاؤ؟ ان میں سے سب سے پہلے کے مقابلے ہی میں میری استحقاق و فضیلت میں کب شک تھا جو اب ان لوگوں میں میں بھی شامل کر لیا گیا ہوں مگر میں نے یہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ جب وہ لوگ زمین کے نزدیک پرواز کرنے لگیں تو میں بھی ایسا ہی کرنے لگوں اور جب وہ اوپر ہو کر اڑنے لگیں تو میں بھی اسی طرح پرواز کروں یعنی حتی الامکان کسی نہ کسی صورت سے نباہ کرتا رہوں) (۴۷)

شوری کے لئے بہترین دلیل دو آیات کرمہ ہیں:

### پہلی آیت:

﴿فَمَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَئِنَّ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾۔ (۴۸)

پیغمبر یہ اللہ کی مہربانی ہے کہ تم ان لوگوں کے لئے نرم ہو ورنہ اگر تم بد مزاج اور سخت دل ہوتے تو یہ تمہاری پاس سے بھاگ کھڑے ہوتے لہذا اب انہیں معاف کر دو ان کے لئے استغفار کرو اور ان سے امر میں مشورہ کرو اور جب ارادہ کر لو تو اللہ پر بھروسہ کرو کہ وہ بھروسہ کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔

### دوسری آیت:

﴿فَمَا أوتَيْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾۔ (۴۹)

(پس تم کو جو کچھ بھی دیا گیا ہے وہ زندگانی دنیا کا چین ہے اور بس جو کچھ اللہ کی بارگاہ میں ہے وہ خیر اور باقی رہنے والا ہے ان لوگوں کے لئے جو ایمان رکھتے ہیں اور اپنے پروردگار پر بھروسہ کرتے ہیں اور بڑے بڑے گناہوں اور فحش باتوں سے پرہیز کرتے ہیں

اور جب غصہ آجاتا ہے تو معاف کر دیتے ہیں اور جو اپنے رب کی بات کو قبول کرتے ہیں اور نماز قائم کرتے ہیں اور آپس کے معاملات میں مشورہ کرتے ہیں اور ہماری رزق میں سے ہماری راہ میں خرچ کرتے ہیں اور جب ان پر کوئی ظلم ہوتا ہے تو اس کا بدلہ لے لیتے ہیں)

متعدد روایات بھی موجود ہیں جو شوریٰ کی ترغیب دلاتی ہیں ان روایات کی غالب اکثریت یا تمام کی تمام روایات اگرچہ سند کے اعتبار سے ضعیف ہیں لیکن تواتر اور استفاضہ<sup>(۵۰)</sup> کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں ان روایات کی کثیر تعداد کتاب (وسائل الشیعہ) کے (ابواب احکام العشرة)<sup>(۵۱)</sup> میں موجود ہے ان میں سے کچھ روایات درج ذیل ہیں:

(۱) عن ابی ہریرہ قال: سمعت ابا القاسم یقول: استرشد والعاقل ولا تعصوه فتندموا۔<sup>(۵۱)</sup> ابو ہریرہ نقل کرتے ہیں کہ میں نے ابا القاسم (رسول خدا) صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا کہ آپ فرما رہے تھے ”عاقل سے رہنمائی حاصل کرو اور اسکی مخالفت نہ کرو ورنہ پشیمانی کا سامنا کرنا پڑے گا“

(۲) عن ابن القداح عن جعفر بن محمد عن ابیہ علیہ السلام قال قیل یا رسول اللہ ما الحزم؟ قال مشاورۃ ذوی الراي و اتباعہم<sup>(۵۲)</sup>

ابن قداح سے انہوں نے جعفر بن محمد سے انہوں نے اپنے والد گرامی (امام باقر علیہ السلام) سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: ”پوچھا گیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پائیداری و استحکام (دوراندیشی) کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: صاحبان نظر اور صاحبان رای سے مشورہ کرنا اور (ان کے مشورے کی) پیروی کرنا۔“

(۳) عن السري بن خالد عن ابی عبد اللہ علیہ السلام قال: فیما اوصی بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم علیا علیہ السلام قال: لامظاہرہ اوثق من المشاورۃ ولا عقل کالتدبیر<sup>(۵۳)</sup>

سری بن خالد سے اور انہوں نے امام صادق علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: ”جن چیزوں کے باری میں رسول خدا نے علی علیہ السلام کو نصیحت و سفارش فرمائی (ان میں سے ایک یہ ہے کہ) آپ نے فرمایا مشورے سے بڑھ کر کوئی چیز پشت کو مضبوط نہیں بناتی اور کوئی عقل و خرد تدبیر کی مانند نہیں“

(۴) عن ابی الجارود عن ابی جعفر علیہ السلام قال: فی التوراة اربعة اسطر من لا یستشریندم، والفقر الموت الاکبر، کما تدین تدان ومن ملک استاثر

ابی الجارود سے اور انہوں نے امام باقر علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: (تورات میں چار سطریں موجود ہیں۔۔ جو مشورہ نہیں کرے گا وہ پشیمان ہوگا فقر و تنگدستی بڑی موت ہے جیسا کروگے ویسا بھروگے جو مالک بنا اس نے اپنے لئے جمع کیا)<sup>(۵۴)</sup>

(۵) عن سماعة بن مهران عن ابی عبد اللہ علیہ السلام قال: قال لن یهلك امرء عن مشورة<sup>(۵۴)</sup>

سماعة بن مهران سے اور انہوں نے امام صادق علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا ”مشورہ کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک نہیں ہوگا“

(۶) عن معمر بن خالد قال: هلك مولي لابي الحسن الرضا يقال له سعد فقال له: اشر علي برجل له فضل و امانة فقلت: انا اشير عليك! فقال شبه المغضب: ان رسول الله صلي الله عليه وآله وسلم كان ليستشير اصحابه ثم يعزم علي ما يريد (۵۷)

معمر بن خالد سے نقل ہوا ہے وہ کہتے ہیں امام رضا علیہ السلام کا غلام ہلاک ہوا جسے سعد کہا جاتا تھا حضرت نے اسے فرمایا: ”ایسے شخص کی نشاندہی کرو جو با فضیلت اور امانت دار ہو میں نے کہا: میں آپ علیہ السلام کے لئے نشاندہی کروں؟! آپ نے غصے کی حالت میں فرمایا: رسول خدا اپنے اصحاب سے مشورہ کیا کرتے تھے اور پھر جو چاہتے تھے اس کو انجام دینے کا فیصلہ کرتے تھے“

(۷) عن نهج البلاغه عن اميرالمومنين انه قال لعبدالله بن عباس و قد اشار في شي لم يوافق رايه: عليك ان تشير علي فاذا خالفتك فاطعني (۵۸)

نہج البلاغہ میں امیر المومنین علیہ السلام سے نقل ہوا ہے جب ابن عباس نے کسی چیز کے متعلق آپکو مشورہ دیا لیکن آپ ابن عباس کی رائی (مشوری) سے موافق نہ تھے آپ نے عبد اللہ ابن عباس کو فرمایا: تمہارا کام یہ ہے مجھے مشورہ دو اور اگر میں تمہاری مخالفت کروں (اس مشوری میں) تو تم میری اطاعت کرو۔

(۸) عن علي بن مهزيار قال: كتب الي ابو جعفر ان سل فلانا ان يشير علي و يتخير لنفسه فهو اعلم بما يجوز في بلده و كيف يعامل السلاطين فان المشورة مباركة قال الله لنبيه في محكم كتابه) و شاور هم في الامر فاذا عرفت فتوكل علي الله) فان كانما يقول مما يجوز كتبت اصوب رايه و ان كان غير ذلك رجوت ان اضعه علي الطريق الواضح انشاء الله و شاور هم في الامر قال يعني الاستخاره۔ (۵۹)

ابن مہزیار نقل کرتے ہیں کہ مجھے امام باقر علیہ السلام نے خط لکھا اور فرمایا: فلاں شخص سے کہو مجھے مشورہ دے اور اپنے لئے اختیار کرے کیونکہ وہ اپنے ملک کے حالات سے (دوسروں کی نسبت) زیادہ آگاہ اور باخبر ہے اور وہ بہتر جانتا ہے کہ حکمرانوں کے ساتھ کیا رویہ اور کیا سلوک اپنانا چاہئے مشورہ ایک بابرکت چیز ہے خداوند متعال نے اپنی محکم کتاب قرآن مجید میں اپنے نبی سے فرمایا: ”اور ان سے امر میں مشورہ کرو اور جب ارادہ کر لو تو پھر اللہ پر بھروسہ کرو۔ اور جو کچھ وہ کہے گا اگر جائز ہو تو میں خط لکھ کر اسکی تائید کروں گا اور اگر اس نے ناجائز امر کا مشورہ دیا تو مجھے امید ہے کہ انشاء اللہ اسے واضح راستے پر گامزن کروں گا۔ اور شاور ہم فی الامر یعنی ان سے امر میں مشورہ کرو (کے باری) میں فرمایا اسکا مطلب ہے طلب خیر۔

۹) عن سليمان بن خالد قال سمعت ابا عبدالله يقول: استشر العاقل من الرجال الورع فانه لكيامر الا بخير و كياك والخلاف فان مخالفة الورع العاقل مفسدة في الدين والدنيا۔ (۶۰)

سليمان بن خالد سے نقل ہوا ہے کہ میں نے امام صادق علیہ السلام سے سنا: باتقوي لوگوں میں سے عقلمند شخص سے مشورہ کرو وہ فقط نیکی اور خیر ہی کا حکم دیتا ہے خبردار اس کی مخالفت نہ کرنا کیونکہ باتقوي اور عاقل کی مخالفت میں دین و دنیا کی خرابی اور فساد ہے۔

۱۰) عن منصور بن حازم عن ابي عبدالله قال: قال رسول الله صلي الله عليه وآله وسلم مشاورة العاقل الناصح رشدو يمن و توفيق من الله فاذا اشار عليك الناصح والعاقل فكياك والخلاف فان في ذلك العلب۔ (۶۱)

منصور ابن حازم نے امام صادق علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ اپنے فرمایا: رسول خدا نے فرمایا "عاقل و ناصح (خیر خواہ) سے مشورہ کرنے میں رشد و ہدایت اور خیر و برکت ہے اس سے توفیق خداوندی حاصل ہوتی ہے جب عاقل و خیر خواہ کوئی مشورہ دے تو خبردار اس کی مخالفت نہ کرنا کیونکہ اس (مخالفت) میں خرابی اور فساد ہے"

۱۱) عن الصدوق باسناده عن اميرالمومنين في وصية لمحمد بن حنفيه قال: اضمم آراء الرجال بعضها الي بعض ثم اختر اقربها من الصواب و ابعدها من الارتياب (الي ان قال) قد خاطر بنفسه من استغني براهه و من استقبل الاوجوه آراء عرف مواضع الخطاء (۶۲)

شیخ صدوق نے اپنی سن کے ساتھ نقل کیا ہے کہ حضرت علی علیہ السلام نے محمد ابن حنفیہ کے نام اپنی وصیت میں فرمایا: مختلف آراء کو ایک دوسری کے ساتھ ضمیمہ کرو پھر ان میں سے ایسی رای کا انتخاب کرو جو شک و ریب سے زیادہ دور اور حقیقت سے زیادہ قریب ہو جس نے اپنی رای پہ اکتفاء کیا اس نے اپنے آپکو خطری میں ڈالا اور جس نے مختلف آراء کی طرف رجوع کیا اس نے خطا و لغزش کے موارد کو پہچان لیا "یہاں پر اہل سنت کی نبوی روایات کے کچھ نمونے ذکر کرنا نامناسب نہیں ہیں۔ اور میں اس سلسلے میں انہی روایات پر اکتفاء کروں گا جن کی جمع آوری قحطان عبدالرحمن الدوری نے اپنی کتاب (الشوری بین النظریہ والتطبیق) میں کی ہے (۶۳)

## روایات اہل سنت

۱) المستشار مؤتمن جس سے مشورہ طلب کیا جاتا ہے وہ قابل اعتماد اور قابل اطمینان ہے۔

۲) المستشار مؤتمن فاذا استشير فليشر بما هو صانع لنفسه جس سے مشورہ کیا جاتا ہے وہ قابل اطمینان ہے پس جب اس سے مشورہ کیا جائے تو اسے ایسا مشورہ دینا چاہیے جسے اپنے لئے مفید اور سود بخش سمجھتا ہو۔

(۳) اذا كان امراءكم خياركم و اغنيائكم سمحائكم و اموركم شوري بينكم فظهر الارض خير لكم من بطنها، واذا كان امراءكم اشراركم و اغنيائكم بخلاءكم و اموركم الي نساءكم فبطن الارض خير لكم من ظهرها۔ جب تمہارے حکمران تمہارے نیک و صالح افراد ہوں تمہارے مالدار و ثروتمند افراد تمہارے سخاوت مند افراد ہوں اور تمہارے امور شورے (مشورہ) کے ذریعہ انجام پائیں تو تمہارے لئے زمین کی پشت زمین کے بطن سے بہتر ہے (۶۴) لیکن اگر تمہارے حکمران تمہارے برے افراد ہوں، مالدار بخیل لوگ ہوں، اور تمہارے امور عورتوں کے مشورہ سے انجام پائیں تو تمہارے لئے زمین کا بطن زمین کی پشت سے بہتر ہے۔

(۴) اذا استشار احدكم اخاه فليشر عليه جب تم میں سے کوئی شخص اپنے (مسلمان) بھائی سے مشورہ طلب کرے تو اسے مشورہ دینا چاہئے۔

(۵) قال الزهري: قال ابوهريره: ما رايت احدا اكثر مشورة لاصحابه من رسول الله، و في المبسوط للسرخسي: حتي انه كان ليستشيرهم في قوت اهله و ادامهم

زہری کہتا ہے ابوہریرہ نے کہا میں نے کسی شخص کو رسول خدا سے زیادہ اپنے اصحاب کے ساتھ مشورہ کرنے والا نہیں پایا سرخسی کی کتاب المبسوط میں ہے یہاں تک کہ رسول خدا اپنے اہل و عیال کے کھانے پینے کی اشیاء کے باری میں بھی اصحاب سے مشورہ کیا کرتے تھے۔

(۶) ماخاب من استخار ولا ندم من استشار، ولا عال من اقتصد  
جس نے استخارہ (طلب خیر) کیا وہ پشیمان نہیں ہوگا جس نے مشورہ کیا وہ نادم و شرمندہ نہیں ہوگا اور جس نے میانہ روی اپنائی وہ فقیر و تنگدست نہیں ہوگا۔

(۷) من استشاره اخوه فاشار عليه بغير رشده فقد خانه  
اگر کسی سے اس کے بھائی نے مشورہ کیا اور اس نے درست مشورہ نہیں دیا تو اس نے اپنے بھائی سے خیانت کی۔

(۸) ما يستغني رجل عن مشوره۔۔۔ کوئی شخص بھی مشوری سے بے نیاز نہیں ہے۔

(۹) من اراد امرا فشاور فيه و قضیٰ هدي لارشاد الامور  
جس نے کسی کام کا ارادہ کیا (اور اسے انجام دینے سے پہلے) مشورہ کیا اور (مشوری کے بعد اس کام کو) انجام دینے کا فیصلہ کیا تو اسے درست ترین امر کی طرف ہدایت ملی۔

(۱۰) لما نزلت و شاورهم في الامر قال رسول الله: اما ان الله و رسوله لغنيان عنها ولكن جعلها الله تعالى رحمة

لامتی، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا و من تركها لم يعدم غيا۔

جب آیہ مبارکہ ”وشاور ہم فی الامر“ نازل ہوئی تو رسول خدا نے فرمایا: خدا و رسول مشورہ سے بے نیاز ہیں لیکن خداوند متعال نے امت پر لطف و کرم کرتے ہوئے مشورہ قرار دیا ہے (اسکا حکم دیا ہے) پس امت میں سے جو لوگ مشورہ کریں گے وہ رشد و ہدایت پائیں گے اور امت میں سے جو لوگ مشورہ کو ترک کریں گے وہ گمراہ ہوں گے۔

درحقیقت حکومت اسلامی کا قیام ایک ناگزیر حقیقت ہے اور (جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں) حکومت اسلامی کا قیام ممکن نہیں مگر وسیع ولایت (حق حاکمیت) کے ذریعہ جو خداوند متعال حکمران کمیٹی یا شخص حاکم کو عطا فرماتا ہے اور اس ولایت کا دائرہ ان تمام اقدامات اور تصرفات کو شامل ہے جن کے بغیر حکومت کا قیام ممکن نہ ہو مثلاً:

(۱) قاصر کی ملکیت میں تصرف (۶۵)

(۲) گناہکاروں (نافرمانوں) کو تنبیہ کرنا۔

(۳) مختلف پروگراموں اور منصوبوں کا نفاذ، شرعی قوانین کا نفاذ (اگرچہ یہ کام ان افراد کو مجبور کرنے کے ذریعہ انجام پائے جو اختیاری صورت میں ان قوانین کو قبول نہیں کرتے)

(۳) شکلیات کا فیصلہ۔

(۵) جہاں پر متفقہ (قومی) موقف کی ضرورت ہو وہاں پر متفقہ (قومی) موقف اپنانا جیسے جہاد وغیرہ (کہ جس کے لئے قومی اتفاق رائی کی ضرورت ہوتی ہے)

(۶) بہت سے موارد میں بعض ایسے امور کو لازمی قرار دیا جاتا ہے جو ابتدائی طور پر یعنی عنوان اولی (۶۶) کے تحت ضروری نہیں ہوتے یعنی وہ امور ذاتا اور حکومتی احکام سے قطع نظر لازمی و ضروری نہیں تھے اور اسی طرح اس ولایت (حق حکمرانی) (۶۷) کے نتیجے میں بعض امور جائز قرار پاتے ہیں جبکہ عنوان تحت اولی کے تحت وہ امور ناجائز تھے۔ (۶۸)

شوری کو حکومت کی بنیاد و اساس قرار دینے کے متعلق بحث کو اس نکتے پر مرکوز ہونا چاہیے کہ کیا شوری کے دلائل سے یہ بات ثابت کی جاسکتی ہے کہ شوری اس وسیع و عریض (حق حکمرانی) کا سرچشمہ اور بنیاد بن سکتی ہے یا نہیں؟ ہم کہیں گے ابتدائی طور پر مسئلہ شوری کے متعلق تین احتمالات دیے جاسکتے ہیں:

### پہلا احتمال

یہ دعویٰ کیا جائے کہ شوری (حاکم کو) شرعی تسلط اور ولایت عطا کرتی ہے اگر شوری کے ذریعہ کسی فرد واحد یا چند افراد پر مشتمل کمیٹی کو ولی بنایا جائے تو اس فرد یا کمیٹی کے لئے اس حد تک ولایت ثابت ہو جائے گی جس حد کو شوری مقرر کرے گی۔ اگر کسی حکم پر شوری قائم ہو جائے۔ اور اکثریت اس کی تائید کر دے تو یہ حکم نافذ ہو جائے گا حتیٰ ان موارد میں بھی (یہ حکم نافذ ہوگا) جہاں پر

شخص کے نزدیک ثابت شدہ حکم، واجب لازمی ظاہری کے مفاد کے خلاف ہو (اس حکم سے قطع نظر فرد کے نزدیک اس حکم کا واجب لازمی ظاہری ہونا ثابت ہو) (۶۹)

شوری کے ذریعے تعیین شدہ ولی سزا و جزا سے متعلق قوانین اور ان کے علاوہ دوسری ایسے قوانین کے نفاذ پر قادر ہوتا ہے جن کا نفاذ فقط ولی پر واجب ہے دوسروں پر واجب نہیں جس طرح ولی کے لئے یہ بھی ممکن ہے کہ ان اجتماعی امور (زندگی کے مختلف شعبے) پر نظارت کرے کیونکہ ان امور کے نقائص کو فقط ولایت (ولی فقیہ) ہی کے ذریعے برطرف کیا جاسکتا ہے۔  
المختصر شوری کے لئے ممکن ہے کہ ولی کے لئے ولایت مطلقہ کے تمام شعبوں (تمام جہات) کو ثابت کرے۔

### دوسرا احتمال

یہ دعویٰ کیا جائے کہ جب شوریٰ ایک خاص راستے پر حرکت کرنے کو لازمی قرار دے تو یہ حکم سب کے لئے لازم الاجراء ہے (حتیٰ اس شخص کے لئے بھی لازم ہے جس کی شخصی رای کے مخالف ہو اور اگر شوریٰ نہ ہوتی تو وہ شخص اس حکم کو اپنے لئے لازمی نہ سمجھتا) اس طرح شوریٰ کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جواز، وجوب میں بدل جائے گا جبکہ شوریٰ قادر نہیں کہ ولی کے لئے اتنی وسیع حد تک ولایت مطلقہ کی تمام جہات کو ثابت کرے۔ اس کی وضاحت یوں ممکن ہے: شوریٰ کی دلیل سے یہ نہیں سمجھا جاتا کہ شوریٰ اتنی وسیع حد تک (ولی کو) ولایت عطا کرنے کا حق رکھتی ہے بلکہ شوریٰ کی دلیل کالب و لہجہ وہی ہے جو نذر، عہد، یمین، شرط اور عقد کو لازم الوفاء قرار دینے والی دلیل کالب و لہجہ اور انداز ہے۔ مندرجہ بالا امور (نذر، عہد) جواز کے دائرے میں واجب الوفاء ہیں (۷۰)  
جب یہ امور جائز ہوں گے تو الزام متصور نہیں ہوگا (لہذا مندرجہ بالا امور (نذر و عہد) کے ذریعے ضروری قرار پائیں گے) جبکہ شوریٰ احکام اس قانون کے خلاف ہیں یعنی شوریٰ کے احکام کا دائرہ جائز امور تک محدود نہیں بلکہ الزامی امور کو بھی شامل ہوتا ہے (اگرچہ حکم ظاہری کے طور پر) یہ دعویٰ (اگر صحیح ہو) تو ہمیں اسلامی حکومت کی تاسیس کے میدان میں بے نیاز نہیں کرتا ایسی اسلامی حکومت جو تمام اجتماعی خلاؤں کو پر کرتی ہے۔ اسلامی حکومت (چنانچہ ہم کہہ چکے ہیں) کا قیام اس وسیع ولایت کے ثبوت پر موقوف ہے جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں اور اتنی محدود ولایت اسلامی حکومت کی تاسیس کے لئے بنیاد و اساس قرار نہیں پاسکتی جس کے ذریعے فقط جواز کو وجوب میں تبدیل کیا جاسکے۔

### تیسرا احتمال

شوریٰ فقط ایک روش ہے جس کے ذریعے دوسروں کی آراء و افکار، تجربات اور نظریات سے استفادہ کیا جاتا ہے، شوریٰ (کے فیصلوں) میں ولایت، تسلط اور کسی کام پر التزام نہیں پایا جاتا (شوریٰ کسی امر کو لازم قرار نہیں دیتی) (یعنی شوریٰ کے نتیجے میں وسیع و عریض ولایت حاصل نہیں ہوتی)

چنانچہ پہلے احتمال کے مطابق شوریٰ کے احکام لازمی طور پر واجب ہوتے ہیں یہاں تک کہ شوریٰ کے ذریعے یہ ولایت بھی حاصل نہیں ہوتی کہ جس کے ذریعہ جواز کو وجوب تبدیل کر دیا جائے جب کہ دوسری احتمال میں (شوریٰ کے ذریعے) اس حد تک ولایت حاصل ہوتی ہے۔

اس طرح کی چیز (اس طرح کی شوریٰ) کے لئے کسی صورت میں بھی حکومت اسلامی کی اساس و بنیاد تشکیل نہیں دے سکتی خصوصاً اس چیز کو مد نظر رکھتے ہوئے جس کی وضاحت گزر چکی ہے کہ سب سے پہلے حکومت ولایت کی محتاج ہے اور فرض یہ ہے کہ یہ شوریٰ (اس معنی کے ساتھ) حکومت کو ولایت عطا نہیں کر سکتی پس اس طرح واضح ہو گیا کہ شوریٰ فقط اس صورت میں حکومت اسلامی کی بنیاد و اساس تشکیل دے سکتی ہے جب ہم سے گانہ احتمالات میں سے پہلے احتمال کو معین کر سکیں اور اس احتمال کو دلائل کے ذریعے ثابت کر سکیں۔

(اگر) شوریٰ کے دلائل کامل ہوں تو ولایت فقیہ کے دلائل سے ان کا رابطہ اور ان کی نسبت ہمیں معلوم ہے کیونکہ ایسے دلائل موجود ہیں جو تصریح کرتے ہیں کہ ولایت مطلقہ فقط خداوند متعال کے لئے خدا کے بعد رسول خدا کے لئے (اور شیعہ عقیدے کے مطابق) رسول کے بعد امام معصوم علیہ السلام کے لئے ہے اور امام کی غیبت کے زمانے میں بعض شرائط کے حامل فقیہ کے لئے یہ ولایت ثابت ہے چنانچہ اس سلسلے میں گفتگو کی جائے گی لہذا ہماری لئے سزاوار ہے کہ ولایت فقیہ اور شوریٰ کے دلائل کے درمیان موجود رابطے و نسبت کا ملاحظہ کریں بشرطیکہ شوریٰ کے دلائل کی دلالت پہلے احتمال کے مطابق (جو گذر چکا ہے) کامل اور اشکال سے خالی ہو کیونکہ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ جب ولایت فقیہ کے دلائل موجود ہوں تو شوریٰ کے دلائل (حتیٰ اگر وسیع و عریض ولایت عامہ پر دلالت کریں جو کہ پہلا احتمال ہے) تب بھی شوریٰ اور رای گیری کو تمام امت کے ہاتھ میں دینے کے میدان میں نفع بخش اور مفید نہیں ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ شوریٰ فقط اس دائری اور ان حدود میں فرض کی جاتی ہے جنہیں شریعت نے ترک کر دیا ہو<sup>(۷۱)</sup> اور وہاں پر خدا و رسول نے کوئی حکم نہ دیا ہو۔

ارشاد رب العزت ہے: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا - (۷۲)

ترجمہ آیت: اور کسی مومن مرد یا عورت کو اختیار نہیں ہے کہ جب خدا و رسول کسی امر کے باری میں فیصلہ کر دیں تو وہ بھی اپنے امر کے باری میں صاحب اختیار بن جائے اور جو بھی خدا اور رسول کی نافرمانی کرے گا وہ بڑی کھلی ہوئی گمراہی میں مبتلا ہوگا۔ جب قائد و رہبر خدا کی طرف سے معین ہو چکا ہو چنانچہ رسول خدا کے دور میں تھا (رسول خدا کی طرف سے معین ہوئے تھے) تو خدا کا فیصلہ ہے کہ وہی (معین رہبر) حکومت اسلامی کا سربراہ ہے لہذا یہ مورد شوریٰ کا مورد نہیں ہے اور ائمہ معصومین علیہ السلام کے زمانے میں بھی صورتحال یہی ہے (شیعہ عقیدے کے مطابق) اور ائمہ معصومین علیہ السلام کی امامت نص (دلائل مثلاً

روایات واضح) کے ذریعے ثابت ہے۔ اور یہی صورت حال اس وقت بھی ہوگی جب ولایت فقیہ کے دلائل کامل ہوں اور یہ دلائل ثابت کریں کہ ولی فقیہ معاشری کا قائد و رہبر ہے، امام معصوم علیہ السلام کی غیبت کے زمانے میں لہذا مسئلہ شوریٰ کو یہاں پیش کرنا بے معنی ہے یعنی شوریٰ کے مطابق امت کی قیادت اور تمام امت کے ذریعے اسکا انتخاب بے معنی ہے۔

پس شوریٰ کی دلیل (اگر احتمال اول کے مطابق کامل ہو) تو قائد و رہبر کی تعیین میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں ہوگا۔ ہاں اگر دو دلیلوں (ولایت فقیہ کے دلائل اور شوریٰ کے دلائل) کے درمیان جمع کی جائے تو ہم جان لیں گے کہ واجب ہے شوریٰ اور رای گیری خود فقہاء کے درمیان کامل ہوگی (انجام پائے گی)

اس طرح اس اعتراض کی کوشش ہے کہ شوریٰ کے ذریعے حکومت اسلامی کے نظام کے قیام میں پوری امت سے بنیادی کردار کو سلب کر لیا جائے۔

حتیٰ اگر اس فرض کو بھی قبول کر لیا جائے کہ شوریٰ کے دلائل ولایت عامہ پر دلالت کرتے ہیں بعض اوقات یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ دلائل میں تعارض پایا جاتا ہے شوریٰ کے لئے پوری امت میں میدان کھلا رکھا جائے (یعنی شوریٰ میں پوری امت شرکت کرے) لیکن اس کی تاثیر قانون نافذ کرنے والے قائد و رہبر کی تعیین کے مورد کے علاوہ باقی موارد میں ہو (رہبر کے تعیین میں اسکا کوئی عمل دخل نہ ہو) اور ان موارد سے مراد وہ حدود ہیں جہاں شریعت نے کوئی حکم نہ دیا ہو۔ (یعنی حکم شرعی سے خالی حدود)۔ اس دعویٰ کی وضاحت یوں ممکن ہے کہ جب قانون نافذ کرنے والی بلند مرتبہ صاحب قدرت (حاکم و رہبر) خدا کی طرف سے تعیین شدہ ہو غیبت کے زمانے میں فقیہ کی شکل میں سامنے آتی ہے تو امامت کے ذریعہ قائم ہونے والی شوریٰ اور رای گیری کی کوئی گنجائش نہیں اور اس امر میں اس کا کوئی کردار نہیں۔ (جب خدا کی طرف سے معین ہے تو) لوگوں کو اس میں کوئی اختیار حاصل نہیں ہے۔ لیکن وسیع منطقۃ الفراغ ہے جسے اسلامی مروت و نرمی نے خالی چھوڑا ہے کیونکہ یہ زندگی کے حدود سے مربوط ہے اور زندگی جو تغیر و تبدل کا شکار ہے اور قواعد کلی (عناصر مشترکہ) کے ذریعے اس کے حدود مشخص نہیں ہیں لہذا شریعت نے اس مورد میں بلا واسطہ حکم اور خاص قانون کے ذریعہ حکم نہیں کیا لیکن اس دائرہ (منطقۃ الفراغ) کو شرائط زمان و مکان کے تقاضوں کے مطابق پر کرنے کے لئے جس کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے اسے شریعت نے معین کیا ہے اس مرجع کی تعیین کے مورد میں دلائل کے درمیان تعارض و تنافی پائی جاتی ہے بعض دلائل تاکید کرتے ہیں کہ یہ مرجع فقیہ ہے جبکہ دوسری دلائل کے مطابق یہ مرجع امت اور اکثریت امت ہے۔ پس اس بیان کے مطابق دو دلیلیں (ولایت کی دلیل اور شوریٰ کی دلیل) مساوی درجہ رکھتی ہیں اور اس مورد میں (ان دو دلیلوں میں سے) کوئی ایک دلیل دوسری دلیل پر مقدم نہیں ہے۔

جواب:

جیسا کہ گذر چکا حقیقت یہ ہے کہ یہ بیان کامل نہیں ہے اگرچہ ہم یہ کہ قول خداوند متعال ”وامرہم شوریٰ بینہم“ قرار دیتا ہے کہ شوریٰ فقط ان لوگوں کے درمیان ہوگی مورد بحث موضوع جن سے متعلق ہوگا اور وہ امر ان کا امر شمار ہوگا۔

پس اگر ایسا موضوع ہو جو ایک اعتبار سے امت کے وسیع دائرے سے مربوط ہو اور ایک اعتبار سے امت کے محدود دائرے مثلا ایک خاص جماعت سے مربوط ہو جو جماعت اس وسیع دائرے کا حصہ ہو اور اس میں شامل ہو تو امر (موضوع شوریٰ) کا اس جماعت سے رابطہ گہرا ہوگا۔ (۷۳)

یہ امر سبب بنے گا کہ سابقہ نص مجمل ہو جائے اور نص دو امروں میں مردود ہو جائے کہ شوریٰ وسیع دائرے میں شامل افراد کے ذریعہ تشکیل پائے گی یا فقط خاص دائرے میں شامل افراد کے ذریعہ اس کی تشکیل ہوگی یعنی رای گیری میں کون لوگ شریک ہوں وسیع دائرے والے لوگ یا محدود دائرے والے لوگ ولایت فقیہ کی دلیل دلالت کرتی ہے کہ منطقۃ الفراع کو پر کرنے کا موضوع بھی اسی قسم میں سے ہے کیونکہ یہ موضوع ایک اعتبار سے پوری امت کے لئے اہمیت کا حامل ہے اور امت کی زندگی کا نظم و ضبط اسی پر موقوف ہے لہذا اس اعتبار سے یہ امر (موضوع) پوری امت کی سے مربوط ہے جبکہ ایک اور اعتبار سے (ولایت فقیہ کے دلائل کے مطابق) یہ موضوع فقط فقہاء کی طرف منسوب ہے اور فقہاء امت کے طبقوں میں سے ایک خاص طبقہ ہیں۔

بنا بریں ولایت فقیہ کی دلیل کے مطابق دلیل ”وامرہم شوریٰ بینہم“ اس مورد میں مجمل ہو جائے گی لیکن اس کے باوجود اس دلیل میں اتنی گنجائش نہیں کہ اسے ولایت فقیہ کی دلیل (جو مجمل نہیں ہے) سے معارض دلیل کے طور پر پیش کیا جاسکے

پس نتیجہ ثابت ہوا کہ ولایت (خواہ قانون نافذ کرنے والی قدرت کے مورد میں ہو خواہ منطقۃ الفراع کو پر کرنے کے مورد میں) فقط فقیہ کو حاصل ہے اس کے علاوہ کسی اور کو حاصل نہیں ہے اگرچہ آیہ شوریٰ کی رو سے فقہاء کے لئے ضروری ہے کہ احکام و قوانین کے نفاذ اور منطقۃ الفراع کو پر کرنے کی کیفیت کے متعلق آپس میں مشورہ کریں۔

فقط فقہاء کو حق انتخاب عطا کرنے کے ذریعہ دو دلیلوں کے درمیان جمع:

گزشتہ مطلب پر کبھی یہ اعتراض کیا جاتا ہے اگر ہم قبول کر لیں کہ ولایت فقیہ کے دلائل کی دلالت صحیح ہے اور ان دلائل کی بنیاد پر فقیہ کو قوانین و احکام کے نفاذ کی طاقت و قوت اور منطقۃ الفراع کو پر کرنے کا حق عطا کر دیں تو شوریٰ کی دلیل کے دامن میں فقہاء کے باہمی مشورے کے علاوہ اور کیا رہ جاتا ہے جبکہ آیہ شوریٰ بطور عام تمام مومنین کی توصیف میں وارد ہوئی ہے۔ (۷۴)

یہ تاویل کیسے ممکن ہے کہ ”ہم“ سے مراد فقط فقہاء ہوں؟ فہم عرفی اس کو قبول نہیں کرتا (۷۵)

پس عرف یہاں پر دو دلیلوں کے درمیان تنافی اور تعارض دیکھتا ہے البتہ اگر سابقہ نتیجے کو قبول کر لیں (۷۶) (اگر دونوں دلیلیں مندرجہ بالا امور سے قطع نظر اپنے مقام پر صحیح ہوں) تو دونوں دلیلوں پر عمل کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ امت کو فقط یہ حق دیا جائے کہ وہ اپنے نمائندوں کو انتخاب کرے لیکن امت کو یہ حق حاصل نہ ہو کہ فقہاء کے علاوہ دوسری لوگوں میں سے اپنے نمائندوں کا

انتخاب کمرے۔ پس جب امت فقہاء میں سے اپنے نمائندوں کا انتخاب کمرے تو اب نمائندگان باہمی مشوری کے ساتھ امور (حکومت) کو آگے بڑھائیں۔

لہذا جب ہم نے امت کو امر میں سے اتنا حصہ عطا کر دیا تو ہم نے اس فہم عرفی کے ساتھ ہماہنگی کر لی اور متفق ہو گئے جو فہم عرفی آیہ شوریٰ کو تخصیص لگانے اور اسے فقط فقہاء کے دائرے میں محدود کرنے کی اجازت نہیں دیتا تھا (۷۷)

یہ ساری بحث اس بات پر موقوف ہے کہ ہم شوریٰ کی دلیل سے رای گیری اور اکثریت یا اکثریت کے منتخب نمائندگان کو ولایت عطا کرنا سمجھ سکیں۔

اب ہم شوریٰ کی دلیل کو مورد بحث و تنقید قرار دیتے ہیں اور بحث کرتے ہیں کہ اس دلیل سے گزشتہ تین احتمالوں میں سے پہلے احتمال کو سمجھنا کس حد تک ممکن ہے۔

### شوریٰ کے دلائل پر ایک نظر

سب سے پہلے ہم ان دلائل (روایات) کو مستثنیٰ کر دیں گے جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ائمہ معصومین علیہ السلام کے زمانے میں بھی امامت کی تعیین شوریٰ اور انتخاب کے ذریعے ہوگی۔

ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ شوریٰ کے متعلق بعض روایات میں شوریٰ کے متعلق حکم یا شوریٰ کی مخالفت سے نہی نہیں پائی جاتی اور ان سے فقط یہ سمجھا جاتا ہے کہ شوریٰ کی ترغیب دلائی جا رہی ہے مثلاً رسول اکرم سے یہ قول نقل ہوا ہے مظاہرہ اوثقا من المشاورہ لامظاہرہ اوثق من المشاورہ (مشوری سے بڑھ کر کوئی چیز پشت کی مضبوطی کا سبب نہیں)

اس قسم کی روایات (مقصود پر دلالت نہیں کرتیں) چنانچہ واضح ہے۔ اسی طرح شوریٰ کی روایات کی ایک اور قسم وہ ہے جو مشوری کا حکم تو دیتی ہے لیکن مشورہ دینے والوں کی رای کی مخالفت سے منع نہیں کرتی چنانچہ محمد بن حنفیہ کے نام امیر المؤمنین علیہ السلام کی وصیت میں کیا ہے:

اضمم آراء الرجال بعضها الي بعض ثم اختر اقربها الي الصواب و ابعدها من الارتباب

(مردوں کی آراء کو ایک دوسری سے ضمیمہ کرو اور پھر ان میں سے ایسی رای کا انتخاب کرو جو حقیقت سے زیادہ قریب اور شک و شبہ سے زیادہ دور ہو) (۷۸) اگر فرض کر لیا جائے کہ (۷۹)

روایات کی یہ قسم بہ طور مطلق اور کسی قسم کی قید و شرط کے بغیر مشوری کے وجوب پر دلالت کرتی ہے لیکن روایات کی یہ قسم اس امر پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ شوریٰ میں ولایت پائی جاتی ہے لہذا مشورہ واجب و لازم ہے کیونکہ (نہ لغت کے اعتبار سے اور نہ ہی عرف کے اعتبار سے) لفظ شوریٰ میں ولایت کا معنی نہیں پایا جاتا لہذا ہم کہہ سکتے ہیں اس قسم کی روایات کے مطابق گزشتہ تین احتمالوں میں سے تیسری احتمال کے مطابق مشورہ واجب ہے یعنی دوسروں کی آراء اور تجربات سے استفادہ کرنے کی خاطر مشورہ

ضروری ہے چنانچہ گزشتہ وصیت (پھر ان میں سے اس رای کو منتخب کرو جو حقیقت سے زیادہ قریب اور شک و شبہ سے زیادہ بعید ہو) (۸۰)

حضرت علی علیہ السلام کا یہ قول مشورہ لینے والوں کو اختیار دیتا ہے اس شخص کو اختیار نہیں دیتا جس سے مشورہ لیا جا رہا ہے۔ شوری کے متعلق موجود روایات کی تیسری قسم بھی پائی جاتی ہے جو شوری کے نتیجے کی مخالفت سے منع کرتی ہے نبی کریم کا ارشاد ہے (عقل سے رہنمائی حاصل کرو اور اس کی مخالفت نہ کرو ورنہ پشیمان ہونا پڑے گا) اس قسم کی روایات کو وجوب کے بجائے فقط تشویق و رغبت دلانے پر حمل کیا جاسکتا ہے کیونکہ اگر دقت کی جائے تو یہ روایت بہ طور خاص اجتماعی امور میں وارد نہیں ہوئی بلکہ فقط انفرادی امور کو شامل ہے واضح ہے کہ انفرادی امور میں مشوری کا مطلب فقط یہی ہے کہ دوسروں کی آراء سے رہنمائی لی جائے لیکن کسی قسم کا جواب نہیں پایا جاتا کہ مشوری پر عمل بھی کیا جائے شاید مقصود (مورد نظر معنی) پر دلالت کے اعتبار سے رسول خدا کی وہ روایت باقی تمام روایات سے قوی ہے (زیادہ دلالت کرتی ہے) جو گزر چکی ہے یعنی جب تمہاری حکمران نیک افراد میں سے ہوں، تمہاری غنی و مالدار افراد سخی اور کھلے ہاتھ والے ہوں اور تمہاری امور شوری یعنی باہمی مشوری سے انجام پائیں تو تمہاری لئے زمین کی پشت زمین کے بطن سے بہتر ہے لیکن جب تمہاری حکمران تمہاری بری افراد ہوں تمہاری غنی و مالدار بخیل و کنجوس افراد ہوں اور تمہاری امور خواتین سے مشوری کے ذریعے انجام پائیں تو تمہاری لئے زمین کا بطن زمین کی پشت سے بہتر ہے (یعنی مرجانا بہتر ہے) یہاں کچھ نکتے پائے جاتے ہیں جو اس حدیث سے استدلال کو قوت بخشتے ہیں:

### پہلا نکتہ:

اس حدیث کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث انفرادی امور (موضوعات) کو بالکل شامل نہیں ہوتی کیونکہ رسول خدا کا یہ قول (امور کم شوری بینکم جب تمہاری امور باہمی مشوری اور شوری سے انجام پائیں) معاشرہ کو بہ عنوان معاشرہ مورد خطاب قرار دے رہا ہے لہذا انفرادی اور شخصی امور نظر نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ حدیث میں جداگانہ طور پر مشورہ کرنے والے اور مشورہ دینے والے کا کوئی فریضہ ذکر نہیں ہوا جب (۸۱) ہم نے جان لیا کہ روایت انفرادی امور کو شامل نہیں ہے تو یہ روایت اس اشکال میں بتلا نہیں ہوگی جو اشکال ہم باقی روایت پر کر چکے ہیں کیونکہ اگر روایت انفرادی امور کو شامل ہو تو معنی یہ ہوگا کہ فقط دوسروں کی آراء سے استفادہ اور رہنمائی مقصود ہے اور مشوری کے نتیجے میں کسی قسم کی ولایت وجود میں نہیں آتی (تاکہ اس کی مخالفت ممکن نہ ہو) یہ وہی معنی ہے جس پر گزشتہ تین احتمالوں میں سے تیسرا احتمال دلالت کرتا ہے۔

اگر ہم یہ ثابت کر لیں کہ روایت شوری کے متعلق گزشتہ تین احتمالوں میں سے پہلے احتمال (یعنی اکثریت کو ولایت عطا کرنا یا اکثریت کے منتخب نمائندگان کو ولایت عطا کرنا) پر دلالت کرتی ہے تو اس جہت سے اس دلالت کے ساتھ کوئی چیز تعارض نہیں رکھتی

## دوسرا نکتہ:

روایت میں قرینہ پایا جاتا ہے جو روایت کو تیسری احتمال پر دلالت کرنے کے بجائے پہلے احتمال پر دلالت کرنے کی طرف پھیر دیتا ہے وہی قرینہ جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں یعنی روایت میں مشورہ کرنے والے اور مشورہ دینے والے کے درمیان وحدت پائی جاتی ہے اور ان کو دو فرض نہیں کیا گیا۔

(قرینہ مقابلہ کی رو سے) دوسرا جملہ بھی انفرادی و شخصی موضوعات کو شامل ہے کیونکہ ”امورکم الی نساءکم“ میں موجود ضمیر مردوں کی طرف پلٹی ہے کیونکہ عورتوں کو ذکر کرنا اس بات پر قرینہ ہے بنا بریں یہ روایت مردوں کے امور میں عورتوں کی دخالت کو بیان کر رہی ہے اور ترغیب دلا رہی ہے۔ کہ بہتر یہ ہے کہ مرد مردوں ہی سے مشورہ کریں اور ان امور میں عورتوں کو شامل نہ کریں۔ لیکن اس دعویٰ پر یہ اشکال کیا جاسکتا ہے کہ رسول خدا کے قول ”امورکم الی نساءکم“ سے مراد اجتماعی امور ہوں یعنی وہ امور جو تمام مسلمانوں کے امور ہیں اس حیثیت سے کہ مسلمانوں میں مرد و عورتیں دونوں شامل ہیں۔ اور دوسری جملے سے ان اجتماعی امور میں عورتوں کی دخالت مراد ہے۔ اس بحث میں کبھی یہ کہا جاتا ہے جب ہم متردد ہیں کہ ”امورکم الی نساءکم“ سے مراد کیا ہے؟ کیا یہ انفرادی امور پر ناظر ہے یا اجتماعی امور پر؟ تو ایسی صورت میں ہم یہ احتمال دے سکتے ہیں کہ یہ جملہ ”امورکم الی نساءکم“ قرینہ ہے کہ پہلا جملہ ”امورکم شورئ بینکم“ انفرادی امور کو شامل ہے کیونکہ اس کا قرینہ بنا پہلے فرض کے مطابق ثابت ہے پس جب یہ احتمال ممکن ہے تو پہلا جملہ ”امورکم شورئ بینکم“ مجمل و مبہم ہو جائے گا جملہ اور اس سے مقصودہ معنی کا استفادہ نہیں کیا جاسکتا (مقصود یہ ہے کہ یہ جملہ اجتماعی امور پر دلالت کرے) جس طرح جمع کے صیغے کے ذریعے تعبیر لانا (امورکم) بھی مؤید ہے کہ روایت انفرادی امور کو شامل ہے کیونکہ صیغہ جمع کے مقابلے میں صیغہ جمع لانے سے مراد امور کو مختلف اقسام میں تقسیم کرنا ہے۔

## وضاحت

شوریٰ کی اکثر روایات میں مشورہ کرنے والے اور مشورہ دینے والے کا تذکرہ ہوا ہے اور فرض کیا گیا ہے کہ مشورہ کرنے والا مشورہ دینے والے سے جدا ہے (انہیں دو فرض کیا گیا ہے) اور مورد مشورہ موضوع کو مشورہ دینے والے کے لئے نہیں بلکہ مشورہ لینے والے کے لئے رحمان رکھنے والا موضوع فرض کیا گیا ہے ان روایات میں سے ایک امیر المؤمنین علیہ السلام کی جانب سے محمد بن حنفیہ کے نام وصیت ہے جو گزر چکی ہے، مثلاً مشورہ لینے والا محمد بن حنفیہ ہے اور مردوں سے مشورہ لیا جا رہا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ قول (مشوری سے بڑھ کر کوئی چیز پشت کی مضبوطی کا سبب نہیں) بھی اس احتمال پر دلالت کرتا ہے یعنی ایک ایسا شخص ہے جسے اپنی پشت مضبوط کرنے کی ضرورت ہے لہذا روایت کہہ رہی ہے دوسروں سے مشوری کے

ذریعہ پشت مضبوط ہوگی اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ قول جو گزر چکا ہے (عاقل سے رہنمائی (مشورہ) حاصل کرو اور اس کی مخالفت نہ کرو) دلالت کرتا ہے کہ ایک ایسا شخص ہے جو عاقل سے مشورہ کر رہا ہے۔

قول نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے (جس نے مشورہ کیا وہ پشیمان نہیں ہوگا) ظاہر ہے کہ انسان اپنے آپ سے نہیں بلکہ کسی اور سے مشورہ کرتا ہے اس طرح انحضرت کا یہ قول (مشورہ کے سبب کوئی شخص ہلاک نہیں ہوگا) اسی طرح انحضرت کا یہ قول ”جب تم میں سے کوئی اپنے مسلمان بھائی سے مشورہ کرے تو اس پر ضروری ہے کہ مشورہ دے“ اور اس کے علاوہ متعدد دوسری روایات بھی اس معنی پر دلالت کرتی ہیں کیونکہ مندرجہ بالا تمام روایات میں فرض کیا گیا ہے کہ ایک مشورہ لینے والا ہے جو کسی موضوع میں مشوری کا محتاج ہے اور اس کے علاوہ ایک دوسرا شخص ہے جس سے مشورہ لیا جا رہا ہے لہذا ممکن ہے ان روایات کو تیسری احتمال پر حمل کیا جائے اور کہا جائے کہ آخر کار مشورہ لینے والا مشورہ دینے والے کی رائی پر نہیں بلکہ اپنی رائی پر عمل کرتا ہے اور فقط علم و معرفت کسب کرنے کی غرض سے کسی سے مشورہ کرتا ہے اور اس لئے مشورہ کرتا ہے کہ شاید مشورہ دینے والے کا مشورہ اس کی رائی پر اثر کرے اور اس مشورہ کی وجہ سے اس کی رائی تبدیل ہو جائے جبکہ دوسری روایات میں مشورہ دینے والے کی مخالفت سے نہی کی گئی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جب تک اس مشورہ کی مخالف رائی کی درستگی واضح طور پر ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی رائی پر عمل کرنے کی طرف ترغیب دلائی جا رہی ہے۔ کیونکہ روایت میں قرینہ موجود ہے کہ مشورہ عمومی و اجتماعی امور سے مخصوص نہیں۔ (چنانچہ اس سے متعلق بحث گزر چکی ہے)

خداوند متعال کے فرمان ”امور کم شوریٰ بینکم اور جب تمہاری امور شوریٰ کے ذریعہ انجام پائیں،، میں یہ فرض نہیں ہوا کہ مشورہ کرنے والا اور مشورہ دینے والا دو مختلف افراد ہیں بلکہ فقط یہ فرض ہوا کہ امر (موضوع) سب کا امر ہے لیکن یہ موضوع سب سے مربوط ہے اور سب کے سب اس مشترک امر میں مشیر بھی ہیں اور مشورہ لینے والے بھی۔ بنا براین جب مفہوم عرفی کے مطابق یہ احتمال نہیں دیا جاسکتا کہ مشورہ لینے والا مشورہ دینے والوں کی رائی پر عمل نہ کرے بلکہ اپنی ہی رائی پر عمل کرے تو اسے تیسری احتمال پر حمل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مشورہ لینے والا مشورہ دینے والوں سے جدا نہیں ہے جس طرح یہ احتمال نہیں دیا جاسکتا کہ مشورہ سے ہٹ کر کسی ولی (صاحب ولایت و سرپرستی) کی رائی پر عمل کیا جائے البتہ اس نکتہ کی بنیاد پر کہ جس کی وضاحت مشورہ کے متعلق دوسری جہت سے استدلال کرتے وقت کی جائے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

بنا براین فہم عرفی کے مطابق کلام کا مفہوم یہ ہوگا کہ اجتماعی رائی حتمی رائی قرار پائے گی رائی ہوگی مثلاً اکثریت کی رائی پر عمل کیا جائے گا وغیرہ مندرجہ بالا بحث کے نتیجے میں پہلا معنی ثابت ہو جائے گا اور یہ بھی ثابت ہو جائے گا کہ شوریٰ کے ذریعہ ولی امر کی تعیین ممکن ہے۔

حاصل: بحث یہ ہے کہ مشورہ کی بحث کی ابتدا میں وارد ہونے والے عمومی اعتراض و اشکال سے قطع نظر یہ کہا جاسکتا ہے کہ (شوری پر) اس روایت کی دلالت کامل ہے لیکن سند کے لحاظ سے اس روایت کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے واضح ہے کہ بالفرض مان بھی لیا جائے کہ شوری کے متعلق روایات مجموعی طور پر متواتر یا مستفیض ہیں) لیکن اس کے باوجود یہ کہا جائے گا کہ وہ حد تو اتر تک بلکہ حد استفاضہ تک بھی نہیں پہنچیں لہذا ضعف سند کی وجہ سے ان کا کوئی اعتبار نہیں۔

## شوری کے متعلق آیات میں مناقشہ

شوری کے متعلق آیات دو آیتوں میں منحصر ہیں:

پہلی آیت: ارشاد رب العزت ہے: وشاور ہم فی الامر اور ان سے امر میں مشورہ کرو۔

اس آیت مبارکہ کے ذریعہ استدلال دو اعتبار سے قابل مناقشہ ہے۔

اس آیت مبارکہ کے ذریعہ استدلال یا اس دعوی پر مبنی ہے کہ مشورہ دینے والوں کے علاوہ دوسروں کی آراء کو اخذ کرنا شوری کے مفہوم میں شامل ہے جب لفظ شوری اور اس سے مشتق ہونے والے دوسری الفاظ مطلق یعنی قید کے بغیر ہوں تو اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ تمام لوگوں سے رای لی جائے اور مثلاً اکثریت آراء پر عمل کیا جائے یا اس آیت مبارکہ سے استدلال اس دعوی پر مبنی ہے کہ شوری کا حکم فقط اس لئے ہوا ہے تاکہ حقیقت سے قریب قرار پائی تک پہنچا جاسکے اور یہ اس صورت میں ممکن ہے جب مشورہ کرنے والے دوسروں کی آراء پر عمل کرے اگر وہ ان سے مشورہ تو کرے لیکن ان کی رای پر عمل کرے تو یہ شوری اپنے مطلوبہ ہدف کو تحقق پذیر نہیں کر سکتی بنا براین شوری کی یہ صفت طریقت (۸۲) عرفی اعتبار سے قرینہ قرار پاتی ہے کہ شوری کے متعلق امر سے مراد یہ ہے کہ مثلاً اکثریت کو ولایت عطا کی جائے۔

پہلا فرض تو یقینی طور پر باطل ہے اور (لغوی طور پر) شوری کے معنی و مفہوم میں یہ شامل نہیں کہ مشورہ دینے والوں کے علاوہ کسی اور کی رای پر عمل کیا جائے اور اس طریقہ سے ان کے لئے ولایت ثابت کی جائے۔ پس ہم نے جان لیا کہ شوری کے مفہوم میں کوئی ایسی دلیل نہیں پائی جاتی جو ہمیں مجبور کرے کہ ہم آیت مبارکہ میں آنے والے لفظ "شوری" کو پہلے یا دوسری احتمال پر حمل کریں۔

پہلے فرض کی طرح دوسرا فرض بھی صحیح نہیں ہے حتی اگر ہم قبول بھی کر لیں کہ آیت میں فرض ہونے والا مشورہ (دوسری راستوں کی نسبت) بہتر اور زیادہ باصلاحیت راستے تک پہنچنے کے لئے ہے یا امت کو اس سرچشمہ و منبع کا عادی بنانے کے لئے ہے جو امت کو بہتر و باصلاحیت راستے تک پہنچا دے (اگرچہ نبی اکرم اس کے محتاج نہیں) حتی اگر ہم اسے قبول بھی کر لیں تو یہ الزام اور نہیں ہے اور نہ ہی اس چیز کے متقاضی ہے کہ اکثریت کو ولایت عطا کی جائے کیونکہ احتمال دیا جاسکتا ہے کہ شوری کا حکم

دوسروں کی آراء و افکار سے آگاہی، انکے تجربات اور آراء و افکار سے استفادہ کرنے اور انکے تجربات کو مشورہ لینے والے شخص کے تجربات و افکار سے ضمیمہ کر کے بہتر و نفع بخش اور زیادہ باصلاحیت راہی تک پہنچنے کے لئے ہے اگرچہ اکثریت آرا پر عمل نہ کیا جائے۔ یہاں مشورہ کرنے والے شخص نے فقط مختلف آراء و مشورے جمع کئے اور ان میں سے (اپنے فہم و تصور کے مطابق) بہتر راہی کو منتخب کیا اور ممکن ہے فقط یہ راہی چند افراد کی راہی سے تجاوز نہ کرے اور یہ بھی ممکن ہے کہ منتخب شدہ راہی فقط اسکی اپنی راہی ہو دوسروں کی نہ ہو کیونکہ اسکی نظر میں اسکی اپنی راہی کے علاوہ باقی تمام آراء باطل تھیں۔

دوسرا فرض: یہ ہے کہ آیہ مبارکہ میں شوری کا حکم اس اعتبار سے نہیں کیونکہ شوری بہتر راہی تک پہنچنے کا وسیلہ ہے بلکہ یہ حکم فقط اس اعتبار سے ہے کہ اسکے ذریعہ لوگوں کو راضی رکھا جائے اور انکے احساسات و عواطف کا احترام کیا جائے اور وہ شوری کے موضوع کے سامنے اپنے آپکو زیادہ مسئول سمجھیں جب آیہ مبارکہ کے سیاق کا ملاحظہ کیا جائے تو یہی معنی سیاق سے زیادہ مناسب اور ہماہنگ معلوم ہوتا ہے کیونکہ خداوند متعال نے فرمایا ہے:

﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم و شاورهم في

الامر﴾

”پیغمبر! اللہ کی مہربانی ہے کہ تم ان لوگوں کے لئے نرم ہو ورنہ اگر تم بدمزاج اور سخت دل ہوتے تو یہ تمہاری پاس سے بھاگ کھڑے ہوتے لہذا اب انہیں معاف کر دو اور ان کے لئے استغفار کرو اور ان سے امر میں مشورہ کرو” آیہ مبارکہ کا یہ سیاق دلوں کو خوش کرنے اور انہیں دعوت اسلامی کے بندھن میں باندھنے کا سیاق ہے لہذا اس آیہ مبارکہ سے استدلال درست و کامل نہیں ہے۔

اگرچہ ہم فرض کر لیں کہ درست تر راستے تک پہنچنے کا راستہ اکثریت کی آراء کو اخذ کرنے میں منحصر ہے بعض اوقات علی بن مہزیار کی روایت (جن کا تذکرہ گزر چکا ہے) کو اس بات پر شاہد کے طور پر لکھا جاتا ہے کہ آیہ مبارکہ میں حق اور درست قرار سے تک پہنچنے کا عنصر مد نظر رکھا گیا ہے فقط دلوں کو خوش کرنے اور احساس مسئولیت کی تقویت مد نظر نہیں تھی۔

فقد روي العياشي عن احمد بن محمد عن علي بن مهزيار قال: كتب الي ابو جعفر ان سل فلانا ان اشير علي و يتخير لنفسه فهو اعلم بما يجوز في بلده و كيف يعامل السلاطين فان المشورة مباركة قال الله لنبيه في محكم كتابه و شاورهم في الامر فاذا عزم فتوكل فان كان مما يجوز كتبت اصوب رايه و ان كان غير ذلك رجوت ان اضعه علي الطريق الواضح انشاء الله شاورهم في الامر قال: الاستخارة

عياشي نے احمد بن محمد سے اس نے علی بن مہزیار سے نقل کیا ہے علی بن مہزیار کہتے ہیں ”مجھے امام باقر علیہ السلام نے خط لکھ کر حکم دیا کہ فلاں شخص سے کہو مجھے مشورہ دے اور اپنے لئے اختیار کرے کیونکہ وہ اپنے شہر (یا ملک) کے حالات کو بہتر سمجھتا ہے

اور بخوبی آگاہ ہے کہ حکمرانوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے مشورہ مبارک ہے خداوند متعال نے اپنی محکم کتاب میں اپنے نبی کو حکم دیا ہے ”ان سے امر میں مشورہ کرو اور جب فیصلہ کر لو تو خدا پر بھروسہ کرو“

اگر اس نے جائز امر کا مشورہ دیا تو میں خط لکھ کر اس کی تائید کروں گا اور اگر اس نے غیر جائز امر کا مشورہ دیا تو انشاء اللہ میں اسے واضح و آشکار راستے پر گامزن کروں گا ”شاور ہم فی الامر ان سے امر میں مشورہ کرو،، کے متعلق فرمایا یعنی ”استخارہ، طلب خیر کرنا۔ بہ تحقیق یہ روایت دلالت نہیں کرتی کہ آیہ مبارکہ میں مشورہ کا حقیقی ہدف و مقصد درست قرار سے (رای) کو کشف کرنا ہے لہذا ہماری لئے آیہ کریمہ سے ثابت کرنا ممکن نہیں کہ مشورہ ایک عمومی و کلی قاعدہ و اصول کے طور پر واجب ہے کہ جس کے ذریعہ اس چیز تک پہنچا جاسکتا ہے کہ جس کا انجام دینا شایستہ و سزاوار ہے۔

اس کے علاوہ بر این یہ روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہے کیونکہ عیاشی اور احمد بن محمد کے درمیان سلسلہ سند میں واقع ہونے والے راویوں کی حالت معلوم نہیں۔ (۸۳)

جب ہم نے ثابت کر دیا آیہ مبارکہ دلالت نہیں کرتی کہ شوری (مشورہ) فقط اس لئے ہے تاکہ اکثریت آراء پر عمل کیا جائے اب یہ کہنا ممکن ہے کہ آیت اس کے برعکس معنی پر دلالت کرتی ہے جس معنی کو آیہ فاذا عزمتم فتوکل کے ذیل سے استفادہ کیا جاسکتا ہے یہ جملہ واضح طور پر دلالت کرتا ہے کہ مشورہ دینے والوں کی رای پر عمل کرنا واجب نہیں آیہ مبارکہ میں مشورہ کا مطلب یہ نہیں کہ ان کی رای جیسی بھی ہو اس کی پیروی کی جائے۔ بلکہ آیہ مبارکہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فقط یہ مطالبہ ہوا ہے کہ ان سے مشورہ کرو اور پھر حتمی فیصلہ خود کرو اور خدا پر توکل کرو (۸۴)

گزشتہ بیان کی روشنی میں یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ فاذا عزمتم فتوکل علی اللہ، کی وہ تفسیر درست نہیں جو تفسیر المنار میں ذکر ہوئی ہے صاحب تفسیر المنار نے اس جملے کی تفسیریوں کی ہے: شوری جسے ترجیح دے اس کی تائید کا عزم و ارادہ کرو تو خدا پر بھروسہ کرو (۸۵)

اگر صدر آیہ مبارکہ میں اکثریت کی رای کی پیروی کو لازم قرار دیا جاتا تو اس صورت میں یہ معنی درست تھے لہذا اس صورت میں ”فاذا عزمتم جب ارادہ کرو“ کو شوری کے مورد ترجیح فیصلے کی تائید پر حمل کیا جاتا لیکن صدر آیہ اس معنی (اکثریت آراء کی پیروی لازم ہے) پر دلالت نہیں کرتی اور فاذا عزمتم کا متعلق بھی محذوف ہے یعنی ذکر نہیں ہوا کہ کس چیز کا ارادہ کرو (بلکہ فقط کہا گیا ہے جب ارادہ کرو) چونکہ متعلق (مورد ارادہ) حذف ہے لہذا ظاہر یہ ہے کہ عزم و ارادہ کا متعلق پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اپنا ہی فیصلہ ہے (۸۶) پس آیہ کریمہ شوری کے متعلق ذکر ہونے والے تین احتمالات میں سے تیسری احتمال میں ظہور (۸۷) رکھتی ہے اور وہ احتمال یہ ہے کہ دوسروں کی آراء و افکار سے فقط رہنمائی لی جائے جبکہ ان کے مشورہ اور رای پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے

(۸۷) اس فرض کے ساتھ آیہ مبارکہ کی تفسیر ممکن نہیں کہ مشورہ دینے والوں یا اکثریت کو ایک قسم کی ولایت حاصل ہے کیونکہ واضح ہے کہ آیہ کے مصداق (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے متعلق کسی بھی اعتبار سے کسی قسم کی حاکمیت یا ولایت قابل تصور نہیں (۸۸)

کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مومنین کے نفوس پر خود ان سے بھی زیادہ حق تصرف رکھتے ہیں (یعنی حق ولایت و حاکمیت رکھتے ہیں)۔

اگر کوئی کہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا شوریٰ پر عمل کرنا فقط اس لئے تھا تاکہ لوگوں کو اس نظام کا عادی بنایا جائے اگرچہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شوریٰ کے محتاج نہیں تھے اور نہ ہی مشورہ دینے والوں کو آپ پر کسی قسم کی ولایت حاصل تھی اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے جب ہم نے مورد نزول آیت (جس کی آیہ میں تصریح ہوئی ہے) (یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے لئے شوریٰ کے ذریعہ ولایت کو قبول نہیں کیا تو غیر مورد پر آیت کی دلالت کو کیسے قبول کر سکتے ہیں!؟ (۸۹)

دوسری آیت: ارشاد رب العزت ہے ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمَا﴾ آپس کے معاملات میں مشورہ کرتے ہیں (۹۰)

### آیہ مبارکہ سے استدلال

کوئی شک نہیں کہ عام طور پر مشورہ کے باب میں مشورہ کرنے والا شخص مشورہ کرنے کے بعد کسی ایک رای کو منتخب کرتا ہے (لیکن سوال یہ ہے کہ) وہ رای کونسی رای ہے جس پر مشورہ کے باب میں عمل کیا جاتا ہے کیا ضروری ہے کہ مشورہ دینے والے تمام افراد کی رای یا مثلاً مشورہ دینے والوں کی اکثریت کی رای پر عمل کیا جائے یا ضروری نہیں ہے؟ بلکہ کبھی مشورہ لینے والا مشورہ دینے والے تمام افراد کی رای کو درج ذیل دلائل کی بنیاد پر ٹھکراتے ہوئے اپنی ہی رای پر عمل کرتا ہے۔

کیونکہ مشورہ دینے والے افراد ایک دوسری کی رای کے نقاط ضعف کی نشاندہی کر دیتے ہیں یا کیونکہ معاشری میں اکثریت کے علاوہ کوئی دوسرا ولی (صاحب ولایت) پایا جاتا ہے یا جسے اکثریت نے منتخب کیا ہو اس کی رای پر عمل کرنا ضروری ہے اور مشورے کا مقصد فقط یہ ہے کہ لوگوں کے افکار و نظریات سے راہنمائی حاصل کی جاسکے کیونکہ بعض اوقات لوگوں کے افکار و آراء ولی پر اثر انداز ہوتے ہیں اور ولی کے سامنے راستہ روشن کرتے ہیں؟

پس اس طرح تین فرض سامنے آتے ہیں:

- (۱) مشورہ دینے والے کی رای پر عمل کیا جائے
- (۲) مشورہ کا واحد مقصد لوگوں کے افکار و نظریات سے آشنائی ہے اور آخر کار مشورہ لینے والا (اپنی ذاتی تشخیص) اور اپنی رای پر عمل کرتا ہے۔

۳) مشورہ کا مقصد لوگوں کے آراء و افکار سے آشنا ہونا ہے اور معاشرہ کے ولی کو فیصلہ کرنا ہے کہ کس کی رای یا مشورہ پر عمل کیا جائے اور اس کی پیروی دوسروں کے لئے ضروری ہے اکثریت کو یہ فیصلہ نہیں کرنا۔

پہلا فرض مطلوب و مقصود ہے (یعنی اس فرض کے مطابق آیہ شوریٰ پر دلالت کر سکتی ہے) لیکن دوسرا فرض اس چیز پر متوقف ہے کہ مشورہ کرنے والے اور مشورہ دینے والے دو علیحدہ علیحدہ شخص ہوں جبکہ یہ آیہ مبارکہ کے ظاہری معنی کے خلاف ہے

کیونکہ آیہ مبارکہ میں (امر) کو اس ضمیر کی طرف مضاف کیا گیا ہے جو خود مشورہ دینے والوں کی طرف لوٹی ہے۔ (۹۱)

لیکن تیسری فرض میں ایسے شخص (صاحب ولایت) کا فرض ہوا ہے جو تمام مشورہ دینے والوں یا ان کی اکثریت کے علاوہ ہے اور اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہے اگرچہ ہماری بحث میں یہ احتمال دیا جاسکتا ہے لیکن یہ احتمال بھی آیہ مبارکہ کے ظہور کے خلاف ہے جس طرح روایت ﴿وَأْمُرْكُمْ شُورَىٰ بَيْنَكُمْ﴾، تمہاری امور باہمی مشورے سے انجام پائیں) میں بھی یہ احتمال ممکن ہے۔ تیسری احتمال کے خلاف ظاہر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں اس ولی کے وجود کی طرف کسی قسم کا اشارہ (نہ قریب سے کوئی اشارہ نہ بعید سے) نہیں ملتا کہ اس ولی کی رای پر عمل کیا جائے (۹۲)

پس (جب دو فرض رد ہو گئے) پہلا فرض متعین ہے اور پہلا فرض یہ ہے کہ مشورہ کرنے والا تمام مشورہ دینے والوں یا، ان کی اکثریت کی رای پر عمل کرے۔ اور اس فرض کا مطلب امت یا اکثریت کو ولایت عطا کرنا ہے یا جزوی ولایت (جواز کو وجوب میں تبدیل کرنے کی حد تک چنانچہ شوریٰ کے دلائل کے متعلق پائے جانے والے تین احتمالات میں سے دوسری احتمال کا مطلب یہی ہے) یا کلی و عمومی ولایت کہ جس کی بنیاد پر حکومت اسلامی کی تاسیس درست ہے چنانچہ پہلا احتمال اس معنی پر دلالت کرتا تھا۔ اور یہی احتمال دلیل کے اطلاق کی رو سے متعین ہے کیونکہ ولایت کو اس خاص دائری تک محدود و مقید کرنے کے لئے قرینہ کی ضرورت ہے۔ (جو مفقود ہے) (۹۳)

بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ آیہ مبارکہ سے یہ استفادہ ممکن نہیں کہ شوریٰ پر عمل کرنا واجب ہے کیونکہ آیہ مبارکہ کا سیاق و وجوب پر دلالت کرنے سے مانع ہے خداوند متعال کا ارشاد ہے:

﴿فَمَا أوتَيْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ إِذَا اصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ (۹۴)

(پس تم کو جو کچھ بھی دیا گیا ہے وہ زندگانی کا چین ہے اور بس جو کچھ اللہ کی بارگاہ میں ہے وہ خیر اور باقی رہنے والا ہے ان لوگوں کے لئے جو ایمان رکھتے ہیں اور اپنے پروردگار پر بھروسہ کرتے ہیں اور بڑے بڑے گناہوں اور فحش باتوں سے پرہیز کرتے ہیں

اور جب غصہ آجاتا ہے تو معاف کر دیتے ہیں اور جو اپنے رب کی بات کو قبول کرتے ہیں اور نماز قائم کرتے ہیں اور آپس کے معاملات میں مشورہ کرتے ہیں اور ہماری رزق میں سے ہماری راہ میں خرچ کرتے ہیں اور جب ان پر کوئی ظلم ہوتا ہے تو اس کا بدلہ لے لیتے ہیں۔

کیونکہ ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ جملہ ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ اور آپس کے معاملات میں مشورہ کرتے ہیں (ایسے متعدد جملوں کے سیاق میں واقع ہوا ہے جو شریعت کی اخلاقی تعلیمات کو بیان کر رہے ہیں جن میں سے بعض امور واجب جبکہ بعض مستحب ہیں اور بعض ایسے امور ہیں جو بعض حالات میں واجب جبکہ بعض دوسری حالات میں غیر واجب ہیں بلکہ بعض اوقات غیر صحیح ہیں (مثلاً خدا کی طرف سے عطا ہونے والا مال خرچ) یہ سیاق ایسا سیاق ہے جو وجوب پر دلالت کرنے سے مانع ہے لیکن یہ مناقشہ تب صحیح ہے جب آیہ مبارکہ کو شوریٰ کے متعلق تین احتمالات میں سے (تیسری احتمال پر تطبیق کیا جائے اور کہا جائے کہ آیت مبارکہ وجوب پر دلالت کر رہی ہے اس صورت میں آیت مبارکہ دوسروں کے آراء و افکار سے مستفید ہونے کی غرض سے مشورہ کا امر دیتی ہے اس طرح یہ امر، امر وجوبی اور امر استجبائی میں متردد ہو جائے گا۔ (معلوم نہیں واجب ہے یا مستحب)

اب کہا جائے گا مذکورہ سیاق اجازت نہیں دیتا کہ امر وجوب پر دلالت کرے لیکن جب ہم آیہ کرمہ کی یہ تفسیر کریں کہ مسلمان اپنے امور میں باہمی مشورہ کریں اور پھر اکثریت کی راہ کی پیروی کریں اور یہ تفسیر کریں کہ شوریٰ کا ہدف مختلف افکار و تجربات سے مطلع ہونا ہے اگر یہ تفسیر کی جائے تو عرف احتمال نہیں دیتا کہ (آیہ شوریٰ میں انے والا) امر، امر استجبائی ہو کیونکہ امر ایسے اہم نفع و سرچشمہ سے متعلق ہے کہ جس کی بنیاد پر اسلامی معاشرہ کی مشکلات کو حل کیا جاسکتا ہے اور قومی امور کی باگ ڈور سنبھالی جاسکتی ہے اب کہا جائے گا کیا شوریٰ ایسی عمومی ولایت وجود میں آتی ہے جو ولایت، اجتماعی مشکلات کے راہ حل کی بنیاد فراہم کر سکے یا شوریٰ کے نتیجے میں ایسی ولایت وجود میں نہیں آتی؟

اگر شوریٰ کے نتیجے میں ایسی ولایت حاصل نہ ہو تو شوریٰ اجتماعی مشکلات کو حل نہیں کر سکتی لہذا شوریٰ کے متعلق امر کرنا بے معنی ہو جائے گا خواہ یہ امر وجوبی ہو خواہ استجبائی۔ اور اگر شوریٰ اکثریت یا اکثریت کے نمائندگان کو شرعی ولایت عطا کرتی ہے تاکہ اس کے ذریعہ اجتماعی مشکل کو حل کیا جاسکے تو اس صورت میں شوریٰ کے متعلق امر، امر وجوبی ہوگا اور ولی امر کی اتباع و پیروی واجب ہوگی اس صورت میں امر کو امر مستحبی قرار دینا بے معنی ہے کیونکہ استجبائی و غیر حتمی (غیر واجب) اتباع اجتماعی مشکلات کے راہ حل کی بنیاد نہیں بن سکتی۔

اس آیہ مبارکہ سے شوریٰ کو اسلامی حکومت کی بنیاد قرار دینے کے لئے استدلال کرتے وقت جو کہنا ممکن ہے ہم نے اسے بیان کر دیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس استدلال کا کامل و صحیح ہونا ممکن نہیں حقیقت یہ ہے کہ آیہ کریمہ کے مورد میں یہ فرض بہت بعید ہے کہ مشورہ کرنے والا ایسا شخص ہو جس کی نظر میں موضوع (امر) اہمیت کا حامل ہو لیکن وہ مشورہ کی غرض سے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جس کا مذکورہ موضوع سے کوئی رابطہ و تعلق نہ ہو آیہ کریمہ میں امر خود مشورہ دینے والوں ہی کی طرف مضاف ہے (یہ امر مشورہ کرنے والوں ہی کا امر ہے)

لیکن یہاں پر آیہ کریمہ کے مورد میں دو احتمال ممکن ہیں:

(۱) مقصود یہ ہو کہ عمومی امور و واقعات میں موقف معین کرنے کے لئے مشورہ دینے والوں کی رای یا ان کی اکثریت کی رای کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

(۲) شوریٰ اپنے تیسری احتمال کی صورت میں مقصود ہو یعنی لوگ آراء و افکار اور تجربات کے ذریعے ایک دوسری کی مدد و اعانت کریں جبکہ فرض یہ ہو کہ ولی امر موجود ہے جو ہر موضوع میں اس موضوع کے ماہر افراد کے آراء و افکار سے مطلع ہو کر اور صلاح و مشورہ کر کے حتمی فیصلہ دے گا اور مختلف امور کے متعلق موقف معین کرے گا یہی دوسرا احتمال آیہ کریمہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

اور ہم نے استدلال کی تقویت کے لئے جو کچھ کہا تھا (کہ ولی امر کی رای اخذ کرنے کا فرض خلاف ظاہر ہے کیونکہ اس (فرض) کے لئے قرینہ اور مزید بیان کی ضرورت ہے جبکہ قرینہ و بیان آیہ کریمہ میں موجود نہیں ہے) وہ درجہ ذیل وجوہ کی بنا پر صحیح نہیں ہے:

آیہ کریمہ کا ظاہری معنی یہ ہے کہ آیہ کریمہ بعض پسندیدہ صفات کے ذریعے مومنین کی جماعت کی توصیف کر رہی ہے جو جو صفات (پسندیدہ امور کو انجام دینا اور ناپسندیدہ امور کو ترک کرنا) کم از کم فزول آیہ کے وقت شرعی طور پر مطلوب و مرغوب تھیں لیکن یہ فرض کرنا کہ ان اوصاف میں سے بعض ایسی صفات ہیں جن کی پابندی فقط مستقبل میں مطلوب و مرغوب ہے کیونکہ ان کے متعلق امر فقط اس ظرف میں پسندیدہ اور بہتر ہوگا جو ظرف نزول آیہ کے بعد مستحق ہوگا۔

یہ فرض آیہ کریمہ کے ظاہر (ظاہری معنی) کے خلاف ہے واضح رہے کہ نبی اکرم کے زمانے میں خدائی ولایت شوریٰ کو نہیں بلکہ آپکو حاصل تھی اور آپ مومنین کے نفوس پر خود ان سے (تصرف کا زیادہ حق رکھتے تھے اور (اس کے باوجود) آپکو مشورے کا حکم دیا گیا اور آپکو اختیار دیا گیا کہ فیصلہ کریں (کسی بھی رای کو منتخب کریں خواہ وہ مشورہ دینے والے کی رای ہو یا آپکی اپنی رای) اور اپنے عزم و ارادے کے نفاذ کے لئے خدا پر توکل کریں لیکن لوگوں کے ساتھ مشورہ کرنا لوگوں کے دل خوش کرنے اور انہیں اسلام کی طرف مائل کرنے کی غرض سے تھا یا زیادہ سے زیادہ دوسروں کی آراء و افکار سے معرفت حاصل کرنا مقصود تھا (یعنی تیسرا احتمال مقصود ہے)۔

آیہ کریمہ کا ظہور یہ ہے کہ لوگوں میں سے مومنین اور نمونہ عمل افراد کی توصیف کی جا رہی ہے وہ افراد جن میں آیہ کریمہ کے نازل ہوتے وقت یہ صفات پائی جاتی ہیں نہ یہ کہ فقط آیہ کریمہ کے نازل ہونے کے بعد ان میں یہ صفات وجود میں آئیں گی اور اسی طرح یہ بھی واضح ہے کہ (اس وقت) ولی امر موجود تھا یعنی رسول خدا موجود تھے اور آپکو شوری کے ذریعہ کوئی دوسری ولایت حاصل نہیں ہوئی تھی (یعنی وہ تو پہلے ہی سے صاحب ولایت تھے) یہ سب امور مل کر دلیل بنتے ہیں اور قرینہ تشکیل دیتے ہیں جسے قرینہ متصلہ کہا جاسکتا ہے گویا یہ دلیل تصریح کر رہی ہے کہ اس وقت مشورہ کرنے کے بعد ولی امر کی رای کو اخذ کرنا ضروری تھا۔

صحیح وہی ہے جو ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اگر قرینہ نہ پایا جائے تو یہ فرض کہ مشورہ کرنے کے بعد مشورہ دینے والے کی رای کو نہیں بلکہ ولی امر کی رای کو اخذ کیا جائے آیہ کریمہ کے ظاہر کے خلاف ہے لیکن ہم جان چکے ہیں کہ وضاحت مانند قرینہ موجود تھا کیونکہ فزول آیہ کریمہ کے وقت لوگوں کے اذہان میں مکمل طور پر واضح تھا۔

پس اس طرح واضح ہو گیا ہے کہ اس آیہ مبارکہ کے ذریعہ یہ استدلال کرنا کہ شوری ولایت شرعی عطا کرتی ہے باطل ہے۔ ہم اس بحث کے اختتام پر ایک اور آیہ کے ذریعہ شورائی نظام کے لئے استدلال کرنے والوں سے اپنے شدید تعجب کا اظہار کرنا چاہیں گے وہ آیہ مبارکہ یہ ہے:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (۹۵)

(اور تم میں سے ایک گروہ کو ایسا ہونا چاہیے جو خیر کی دعوت دے نیکیوں کا حکم دے برائی سے منع کرے اور یہی لوگ نجات یافتہ ہیں)

اس آیہ کریمہ سے شوری پر استدلال کرنے والوں میں سے شیخ محمد عبدہ ہیں چنانچہ تفسیر المنار (۹۶) میں یہ استدلال موجود ہے اور قحطان الدوری بھی انہیں افراد میں سے ہیں چنانچہ ان کی کتاب ”الشوریٰ بین النظریہ والتطبیق“ (۹۷) میں یہ استدلال موجود ہے۔ ہمیں معلوم نہیں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے حکم سے کس طرح شورائی نظام کے اثبات کے لئے استدلال کیا جاسکتا ہے؟ کیا یہ (حکم) دلالت کرتا ہے کہ معروف کی تطبیق (مروج) اور منکر کے خاتمے کی روش شوری اور رای کی اتباع سے عبارت ہے (۹۸)؟ آیہ مبارکہ کس طرح دلالت کرتی ہے کہ شوری اس ولایت عامہ کا سرچشمہ ہے جو ولایت، حکومت کی شرعی بنیاد و اساس ہے اور اس ولایت کے علاوہ کوئی اور چیز تشکیل حکومت اور حکومت چلانے کی شرعی بنیاد و اساس نہیں بن سکتی؟!!

بہر حال شوری کو ثابت کرنے کے لئے کسی آیت یا روایت سے استدلال (حتی اگر آیت و روایت پر کوئی خصوصی اشکال نہ بھی کیا جائے) اس عمومی اور ہماگیر اشکال میں مبتلا ہے جسے ہم شوری کی بحث میں تفصیلی طور پر بیان کر چکے ہیں۔ اور وہ عمومی اعتراض (۹۹) اشکال (خصوصی اشکالات کے یہ ہے کہ ہم نے واضح طور پر ملاحظہ کیا کہ قائد اعظم رسول خدا نے شوری کے مختلف نظاموں (شوری کی مختلف زمانوں کے اعتبار سے قابل نفاذ صورتیں) اور اس کے بنیادی اصول و ضوابط کے بیان کو اہمیت نہیں دی اور

اسی طرح اس سلسلے میں (شیعوں میں بھی) زمانہ غیبت سے پہلے ائمہ اہل بیت علیہ السلام کی طرف سے کوئی تفصیل بیان نہیں ہوئی۔

اگر مان لیا جائے (فرض کر لیا جائے) کہ رسول خدا یا ائمہ علیہم السلام میں سے کسی ایک امام معصوم علیہ السلام نے اس مسئلہ کو (جو نہایت اہم اور زندگی ساز مسئلہ ہے کہ جسے مبہم و مجمل چھوڑنا ممکن نہیں) اہمیت دی ہے تو (کم از کم) ان حضرات کے بیانات اور شرعی نصوص کی کچھ مقدار ہم تک ضرور پہنچتی لیکن ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ ہم تک اس قسم کا کوئی بیان یا شرعی نص نہیں پہنچی۔

مگر ہم یہ احتمال دیں کہ قول خداوند متعال ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ اور آپس کے معاملات میں مشورہ کرتے ہیں (۱۰۰) اس مستقبل کی طرف اشارہ ہے جو ابھی تک نہیں کیا اور جب وہ مستقبل (مورد نظر زمانہ) آپہنچے گا تو شوریٰ کی مختلف اقسام، شوریٰ کی حدود و قیود اور شرائط بیان کی جائیں گی اور یہ کام امام مہدی علیہ السلام کے ذریعہ انجام پائے گا جب آپ ظہور فرمائیں گے۔ یہ احتمال آئیہ مبارکہ کے ظہور کے خلاف ہے کیونکہ ہم نے بیان کیا ہے کہ آئیہ مبارکہ کا ظاہر یہ ہے کہ شوریٰ (مشورہ) آئیہ کے فزول کے زمانے میں ایک پسندیدہ صفت تھی اور اس وقت موجود تھی آئیہ مبارکہ ایسے نظام کو بیان نہیں کر رہی جس کی تطبیق و نفاذ مستقبل بعید میں واجب ہے۔

بہر حال ہم کسی بھی آیت و روایت یا کسی بھی دوسری دلیل سے یہ استفادہ نہیں کر سکتے کہ رسول اعظم کے بعد یا زمانہ غیبت میں شوریٰ، اسلامی نظام حکومت کی بنیاد بن سکتی ہے۔ پس واضح ہو گیا کہ شورائی نظام بھی جمہوری نظام کی طرح حکومت کے لئے صحیح و منطقی بنیاد و اساس فراہم نہیں کر سکتا۔

### فقیہ کا شوریٰ سے رشتہ

ممکن ہے کہا جائے ہم آئندہ ذکر ہونے والے ولایت فقیہ کے دلائل (اگر مکمل ہوں) اور آئیہ مبارکہ،، وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ،، جو تیسری احتمال کے مطابق دوسروں کے آراء و افکار سے مطلع ہونے اور ان کے تجربات سے رہنمائی و ہدایت حاصل کرنے کی طرف ناظر ہے، کے درمیان یوں جمع کر سکتے ہیں کہ فقیہ کے لئے مختلف امور میں مشورہ کرنا اور دوسروں کے افکار سے مدد لینا واجب ہے البتہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ مثلاً اکثریت کی رای پر عمل کیا جائے بلکہ فقط دوسروں کی آراء سے مطلع ہونے، حقیقت سے قریب ہونے اور ان کے تجربات کو اپنے تجربات سے ملانے کی خاطر مشورہ کرنا ضروری ہے۔

واضح ہے کہ شوریٰ کو اس معنی پر حمل کرنا سزاوار و شائستہ نہیں کہ جتنے لوگوں کے لئے بھی شوریٰ کا موضوع قابل اہمیت ہو اور وہ ان کا امر کہا جائے تو ان سب لوگوں کے آراء و افکار سے ضروری ہے بلکہ معنی یہ ہوگا کہ شوریٰ ایک عقلی منبع و سرچشمہ (قانون) کی طرف ناظر ہے جو عملی قدم اٹھانے سے پہلے مختلف تجربات کی جمعاوری اور دوسروں کی آراء کے ملاحظہ کی دعوت دیتا ہے۔

واضح ہے کہ اس عقلی منبع و سرچشمہ میں اس امر کو مد نظر نہیں رکھا گیا ہے کہ جتنے لوگ بھی شوریٰ کے موضوع سے وابستہ ہوں ان سب کے آراء و افکار کو جمع کیا جائے۔ ہاں جمہوریت کے طرفدار اس نظریہ کے قائل ہیں کہ جتنے لوگ بھی شوریٰ کے موضوع سے مربوط ہوں اور وہ امر ان کا امر شمار ہو، انہیں اظہار نظر اور اپنی راہ معین کرنے کا حق حاصل ہے لیکن اس نظریہ کے مطابق ایسا ضروری نہیں جس نظریہ کے مطابق لوگوں کی آراء و افکار اور تجربات سے روشنی لیتے ہوئے بہتر راستے کی معرفت اور حقیقت کا حصول مقصود ہے کیونکہ اکثر اوقات مشورہ ایک خاص گروہ کے درمیان بحث و گفتگو اور تبادلہ خیال کے ذریعہ تحقق پذیر ہوتا ہے اور بعض اوقات محدود افراد کے درمیان انجام پانے والے مشورہ کے ذریعہ حقیقت تک پہنچنے کا زیادہ امکان ہوتا ہے جب کہ اس مشورہ میں یہ امکان کم ہوتا ہے جس میں تمام لوگوں کو مشوری میں شامل کیا جاتا ہے اور تمام لوگوں کے آراء جمع کیئے جائیں۔

البتہ کبھی کبھار مورد مشورہ ایسا موضوع ہوتا ہے جس میں جتنے زیادہ لوگ شرکت کریں اور شریک ہونے والے فیصدی کے اعتبار سے زیادہ ہوں، اتنے ہی بہتر اثرات مرتب ہوتے ہیں<sup>(۱۰۱)</sup> یہ ایک دوسرا موضوع ہے۔

### خلاصہ بحث

جب ہم نے آیہ مبارکہ کو شوریٰ کے تیسری معنی پر حمل کیا تو آیہ اس امر کی طرف ناظر نہیں ہے کہ تمام لوگ یا ان کی اکثریت سے مشورہ کیا جائے۔ لیکن (سوال یہ ہے کہ) کیا یہ جمع اور اس کا نتیجہ صحیح ہے اور کیا ولی فقیہ یا فقہا پر واجب ہے کہ اجتماعی امور میں لوگوں سے مشورہ کریں؟

بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ آیہ مبارکہ سے یہ استفادہ کرنا اور یہ نتیجہ لینا درست نہیں ہے کیونکہ یہ نتیجہ اس بات پر موقوف ہے کہ آیہ مبارکہ شوریٰ کے وجوب پر دلالت کرے لیکن اگر آیہ مبارکہ کو شوریٰ کے متعلق تین احتمالات میں سے تیسری احتمال پر حمل کیا جائے اور سیاق آیہ کو مد نظر رکھا جائے تو آیہ مبارکہ شوریٰ کے وجوب پر دلالت نہیں کرتی (چنانچہ ہم تذکرہ کر چکے ہیں) ہاں اگر ہم شوریٰ کو اس معنی پر حمل کریں کہ مشورہ دینے والے کی راہ اپنائی جائے تو اس صورت میں مشورہ کے متعلق امر کو استجاب پر حمل نہیں کیا جاسکتا بنا بریں آیہ مبارکہ (اپنے سیاق کے لحاظ سے) اس سے زیادہ معنی پر دلالت نہیں کرتی کہ شوریٰ،

اسلامی آداب میں سے ایک ادب ہے جو کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی مستحب، اس کا وجوب و استحباب موارد و خصوصیات کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے بنا بریں اس آیہ مبارکہ کے ذریعہ یہ ثابت کرنا ممکن نہیں کہ ولی امر (ولی فقیہ) پر مشورہ کرنا واجب ہے۔

ہاں ہم عنقریب بحث کریں گے کہ ولی امر کو اس لئے ولی قرار دیا گیا ہے تاکہ ان لوگوں کی ضروریات اور نقائص کو برطرف کر سکے جن لوگوں پر اسے ولایت حاصل ہے بنا بریں فقیہ کو اس لئے معاشری کا ولی قرار نہیں دیا گیا کہ وہ اپنی آراء ان لوگوں پر مسلط کرے بلکہ اسے ولی قرار دینے کا مقصد یہ ہے کہ عوام کی خدمت کر سکے اور ان کے مفادات اور مصلحتوں کا تحفظ کر سکے لہذا اگر ولی فقیہ تشخیص دے کہ شدید مصلحت اس چیز میں پائی جاتی ہے کہ امور میں لوگوں سے مشورہ کیا جائے تو فقیہ کے لئے ضروری ہے کہ لوگوں سے مشورہ کرے اور اگر بعض اوقات ولی فقیہ تشخیص دے کہ اس وقت مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ لوگوں سے فقط مشورہ ہی نہ کیا جائے بلکہ اکثریت آراء پر عمل بھی کیا جائے تو اکثریت کی آراء پر عمل کرنا فقیہ پر واجب ہوگا۔

بعض اوقات کچھ لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ چونکہ آیہ مبارکہ قابل نمونہ مومنین کی صفتیں بیان کر رہی ہے اور ان صفتوں میں سے ایک صفت مشورہ ہے لہذا آیہ مبارکہ سے استفادہ ہوتا ہے کہ مشورہ ہمیشہ امت کی مصلحت و نفع میں ہوتا ہے اور جب فرض یہ ہے کہ ولی پر لازم ہے کہ اپنے ماتحت لوگوں کے مفادات کی رعایت کرے تو ثابت ہو جائے گا کہ فقیہ پر مسلمانوں کے تمام امور میں ہمیشہ مشورہ کرنا ضروری ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ جب ہم نے شوری کو تیسری معنی پر حمل کیا ہے تو اب آیہ سے یہ استفادہ نہیں ہوتا کہ بہ طور مطلق (بغیر کسی قید و شرط کے) فقیہ پر مشورہ کرنا واجب ہے (حتی اگر ہم گزشتہ کو بھی ضمیمہ کریں) لہذا یہ کہنا بے جا ہے کہ کیونکہ مشورہ ہمیشہ (بلا استثناء) امت کے لئے مفید و نفع بخش ہے لہذا ہمیشہ اور ہر امر میں مشورہ واجب ہے۔

بلکہ یہ احتمال بھی ممکن ہے کہ شوری کے متعلق حکم اس عقلائی اور قابل انعطاف مشورہ کی طرف ناظر ہو کہ جس کا حکم موارد کے اختلاف کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے اس احتمال کی دلیل یہ ہے کہ آیہ شریفہ میں مورد بحث جملہ، انفاق (راہ خدا میں مال خرچ کرنا) و مغفرت کے سیاق میں واقع ہوا ہے اور واضح ہے کہ انفاق و مغفرت وہ امور ہیں جن کے احکام موارد کے اختلاف کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتے ہیں پس یہ امور کبھی واجب ہوتے ہیں اور کبھی مستحب، جب کہ بعض اوقات پسندیدہ نہیں ہوتے یہ ایسے امور نہیں کہ جن میں ہمیشگی پائی جائے اور ان کا حکم (ہمیشہ کے لئے) معین و مشخص ہو۔

پس ہم اس نتیجے پر پہنچے کہ آیہ مبارکہ سے اس مقدار سے زیادہ استفادہ ممکن نہیں ہے جو مقدار اس آیہ مبارکہ سے قطع نظر پہلے سے ثابت شدہ ہے۔ اور وہ ثابت شدہ مقدار یہ ہے کہ عام طور پر اکثر امور میں ولی امر (فقیہ جامع الشرائط) پر واجب ہے کہ شوری پر اعتماد کرے تاکہ اس کے لئے بہتر راستہ کی نشان دہی ہو سکے اور اگر آیہ مبارکہ کے سیاق سے چشم پوشی بھی کر لی جائے تب بھی ہماری

لئے ممکن نہیں کہ آیہ مبارکہ سے بہ طور مطلق (تمام شرائط میں) مشورہ کا وجود ثابت کر سکیں کیونکہ ہم نے آیہ مبارکہ میں آنے والے لفظ شوریٰ کو شوریٰ کے متعلق پائے جانے والے تین احتمالات میں سے تیسری احتمال پر حمل کیا ہے (یعنی لوگوں کے آراء و افکار سے آگاہی) اور یہ عقلانی (قانون) خود شوریٰ کی حدود کو سمجھنے میں موثر ہے اور موجب بنتا ہے کہ ہم آیہ مبارکہ سے یہ استفادہ کر سکیں کہ آیہ مبارکہ مذکورہ قابل انعطاف اور غیر حتمی عقلانی قانون کی طرف اشارہ کر رہی ہے اور اس قانون کا دائرہ اسی نرمی اور انعطاف پذیری سے تجاوز نہیں کرتا۔

۳۰. یہاں پر مؤلف نے لفظ ”مروء“ استعمال کیا ہے جس کا معنی ہے نرمی اور لچک دار ہونا جس طرح نرم اور لچک دار جسم مختلف شکلوں میں بدلنے کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح اسلامی نظام کے لئے شوریٰ کو بنیاد قرار دیا گیا ہے لیکن اس کی خاص شکل و صورت بیان نہیں کی گئی تاکہ تمام زمانوں اور تمام مکانوں میں تمام تر معاشرتی شرائط کے اختلاف کے باوجود قابل تطبیق اور قابل نفاذ ہو۔ مترجم۔

۳۱. یعنی ممکن ہے ایک نظام میں زیادہ صلاحیت پائی جائے اور وہ دوسری نظام کی نسبت زیادہ مناسب و موزوں ہو یا ایک ہی نظام بعض شرائط میں زیادہ مناسب ہو جبکہ دوسری حالات و شرائط میں کمتر مفید و موزوں ہوں

۳۲. یعنی خاص شکل و صورت معین نہ کرنا بلکہ مطلق چھوڑ دینا تاکہ ہر زمانے کے مطابق شکل و صورت اور نوعیت کا انتخاب کیا جائے۔ الشوریٰ بین النظریہ والتطبیق ۶۷۔

۳۳. مثلاً ایک طرف ایک ووٹ زیادہ ہو جائے جسے COSTING.. یعنی فیصلہ کن ووٹ کہا جاتا ہے۔

۳۴. مثلاً اگر شوریٰ کا موضوع زراعت سے مربوط ہو تو یہ موضوع کاشتکاروں کے لئے زیادہ قابل اہمیت ہے اگرچہ دوسری لوگوں سے بھی اس کا تعلق ہے لیکن کاشتکار کے لئے زیادہ اہمیت کا حامل ہے اسی طرح اگر شوریٰ کا موضوع میڈیکل سے مربوط ہو تو یہ موضوع باقی افراد کی نسبت ڈاکٹروں کے لئے زیادہ اہمیت کا حامل ہے (مترجم)

۳۵. سورہ شوریٰ آیت ۲۸

۳۶. بعض اوقات دو افراد میں سے کسی ایک کو دوسری پر مقدم کیا جاتا ہے اسکی دو صورتیں ہیں۔ الف. ایک دفعہ کسی خصوصیت کو مد نظر رکھے بغیر اور کسی ضابطے اور معیار کو مد نظر رکھے بغیر ایک کو دوسری پر ترجیح دی جاتی ہے یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

۳۷. بنا بر این نظام کی مختلف اقسام اور مختلف شکلوں جو سب کی سب مشکلات کو حل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا اسے مہمل اور آزاد چھوڑنے سے افضل تھا۔ علاوہ بران نظام کی مختلف اقسام میں سے ایک شکل و قسم کو اختیار کرنے کا حق پوری امت کو دیا گیا ہے، افراد کو نہیں بنا بر این اگر لوگ اس امر میں اختلاف کرتے تو سب کے سب مستحق سزا و عقاب ہوتے ہیں۔ قائد کے تعین کے نظام کی طرف عدول کرتا اور اسے ولایت مطلقہ عطا کرتا اور مخصوص صفات کے حامل افراد کو ولایت مطلقہ عطا کرتا اسی طرح اسلام کے لئے ممکن تھا کہ انسانیت کو ساحل سعادت سے ہمکنار کرنے کے لئے بلا واسطہ دخالت کرتا اور کسی قسم کا نقص بھی لازم نہ آتا اور یہ ایسا امر ہے جسے اسلام نے پوری دقت کے ساتھ انجام دیا ہے چنانچہ قابل مشاہدہ ہے۔

۳۸. سورہ اعراف آیت ۹۶

۳۹. سورہ مائدہ آیت: ۶۶

۴۰. اطلاق پایا جاتا ہے یعنی اسے کسی خاص قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا اطلاق اصول کی اصطلاح میں تقید کے مقابلے میں ہے (مترجم)

۴۱. استحسان اس کے لغوی معنی ہیں طلب حسن۔ اور اہل سنت کے نزدیک اجتہاد کے منابع و ماخذ میں سے ایک ”استحسان“ ہے یعنی جس طرح قرآن و سنت سے حکم اخذ کیا جاسکتا ہے اسی طرح قیاس و استحسان سے بھی کسی موضوع کا حکم دریافت کیا جاسکتا ہے اگر مجتہد کے پاس قرآن و سنت سے کوئی دلیل موجود نہ ہو تو وہ اپنی سوچ و فکر کے مطابق کسی چیز کو بہتر قرار دیتا ہے مثلاً بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع کا حکم یہ ہونا چاہیے۔ یہی استحسان ہے۔ مترجم۔

۴۲. نہج البلاغہ، مکتوب نمبر ۶

۴۳. وقعتہ صفین، مطبوعہ قم ص ۲۹

۴۴. وقعتہ صفین، ص ۵۸

۴۵. نہج البلاغہ، خطبہ نمبر ۱۷۱

۴۶. اور ان روایات کے ساتھ ان روایات کا بھی اضافہ کیا جائے گا جو جماعت سے جدائی کی حرمت کے متعلق ائمہ معصومین سے نقل ہوئی ہیں اور ان روایات کا ظہور اس معنی میں ہے کہ مسلمانوں کی ایسی عظیم اکثریت جو خلیفہ وقت کے تابع ہو اس سے مفارقت و جدائی حرام ہے اور وہ خلیفہ وقت (ائمہ علیہ السلاکی نظریں) غاصب ہو جیسے کافی میں اصحاب امامیہ کی جماعت سے اس جماعت نے احمد بن محمد سے اس نے ابن فضال سے اس نے ابی جمیلہ سے اس نے محمد حلبی سے اور محمد حلبی نے امام جعفر صادق سے نقل کیا ہے کہ حضرت نے فرمایا ”جو شخص مسلمانوں کی جماعت سے ایک بالشت کے برابر جدا ہوا، دور ہوا، گویا اس نے اپنی گردن سے اسلام کا قلابہ ہار اتار دیا اور اس“ سند کے

۴۷. نہج البلاغہ خطبہ (۳) ششقیہ

۴۸. آل عمران آیت ۱۵۹

۴۹. سورہ شوریٰ آیت ۳۶ تا ۳۹

۵۰. علم حدیث کی رو سے تواتر یہ ہے کہ، راویوں کی اتنی تعداد کسی روایت کو نقل کرے جس سے اس حدیث کے صادر ہونے کا یقین حاصل ہو جائے۔ تواتر کے لئے کسی خاص عدد کو معین نہیں کیا گیا اور تواتر سے نچلے درجے کو استفاضہ کہا جاتا ہے یعنی راویوں کی اتنی تعداد کسی روایت کو نقل کرے جس سے انسان کو یقین حاصل نہ ہو تو اسے استفاضہ کہا جاتا ہے یا بہ الفاظ دیگر خبر واحد اور تواتر کے درمیانی مرتبہ کو استفاضہ کہا جاتا ہے۔ (مترجم)

۵۱. وہ ابواب کہ جن میں معاشرت کے احکام بیان ہوئے ہیں۔ (مترجم)

۵۲. وسائل الشیعہ، جلد ۸ ص ۴۰۹، باب: ۹، ابواب احکام عشرہ، حدیث: (۴)

۵۳. وسائل الشیعہ، جلد ۸ ص ۴۲۴، باب: ۲۱، ابواب: احکام العشرہ، حدیث: (۱)

۵۴. وسائل الشیعہ، ج ۲ ص ۴۲۴، باب: ۸، ابواب: احکام العشرہ، حدیث: (۲)

۵۵. وسائل الشیعہ، جلد ۲ ص ۴۲۴، باب: ۸، ابواب: احکام العشرہ، حدیث: (۳)



۷۳. کیونکہ اگر وسیع دائری سے رای لی جائے تب بھی یہ جماعت اس میں شامل ہے اور اگر صرف اس خاص جماعت سے رای لی جائے اور اسکے ذریعے شوروی تشکیل پائے تب بھی یہ جماعت شوروی اور رای گیری میں شریک ہے (مترجم)

۷۴. کہ مومنین کی صفت یہ ہے کہ اپنے امور میں باہمی مشورہ کرتے ہیں ”وامرهم شورى بينهم“

۷۵. یعنی اگر ایک عربی داں شخص کے سامنے یہ آیت رکھی جائے تو وہ یہ نہیں سمجھتا کہ فقط فقہاء مراد ہیں (مترجم)

۷۶. علماء اصول فقہ کی اصطلاح میں یہ کہا جاتا ہے کہ بعض دلائل مثلاً آیت و روایت قابل تخصیص. استثناء. نہیں ہے

۷۷. ہمیں اس مشکل کا سامنا تھا کہ عرف اس تخصیص کی اجازت نہیں دیتا تھا جب ہم نے امت کو یہ اختیار دے دیا کہ فقہاء میں سے اپنے نمائندگان کا انتخاب کر لیں تو امت کو عطا شدہ اختیار کہ یہی مقدار اس مشکل کو حل کرنے کے لئے کافی ہے اور یہی مقدار یقینی طور پر امت کے لئے ثابت ہے (مترجم)

۷۸. اور اسی طرح ان روایات کو استثناء کریں گے جنہیں ہم حاشیے میں ذکر کر چکے ہیں۔

۷۹. اشارہ ہے کہ اس دلالت کو یہ کہتے ہوئے رد کیا جاسکتا ہے کہ روایت اس عقلائی قاعدے کی طرف رہنمائی کر رہی ہے جس کے مطابق دوسروں کے تجربات سے استفادہ کرنے کی غرض سے ان سے مشورہ کرنا پسندیدہ کام ہے اس قاعدے کا ملاک وجوب و استحباب کے لحاظ سے ہر مورد میں دوسری موارد سے مختلف ہے بلکہ کبھی شخص کی نگاہ میں امر. موضوع. مکمل طور پر اتنا واضح ہوتا ہے کہ وہ اسے مشورے کا مورد ہی نہیں سمجھتا۔

۸۰. ثم اختر اقربها الى الصواب و ابعدها من الارتباب

۸۱. یہاں پر کوئی کہہ سکتا ہے کہ اگر روایت میں موجود جملوں ”امورکم شورى بینکم“ جب تمہاری امور شوروی سے انجام پائیں اور ”امورکم الی نساءکم“ جب تمہاری امور عورتوں کے مشورہ سے انجام پائیں، کو مد نظر رکھا جائے تو ان دو جملوں کے درمیان ایک قرینہ مقابلہ یا قرینہ تقابل پایا جاتا ہے جو تقاضا کرتا ہے کہ جس تمہارا دوسرا جملہ انفرادی موضوعات و واقعات کو شامل ہے

۸۲. علم اصول میں طریقت کے مقابلے میں موضوعیت کا لفظ استعمال ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلاں صفت موضوعیت رکھتی ہے یعنی فی نفسہ مطلوب نہیں جبکہ اس کے مقابلے میں کہا جاتا ہے فلاں صفت طریقت رکھتی ہے یعنی فی نفسہ مطلوب نہیں ہے بلکہ مطلوبہ ہدف تک پہنچنے کا وسیلہ اور طریق ہے (مترجم)

۸۳. اگرچہ عیاشی اور احمد بن محمد ثقہ ہیں لیکن ان دو کے درمیان سلسلہ سند میں واقع ہونے والے راویوں کی حالت معلوم نہیں کہ کیا وہ ثقہ قابل اعتماد ہیں یا نہیں لہذا روایت ضعیف ہے (مترجم)

۸۴. یعنی اگر تمہارا فیصلہ ان کے مشوروں اور ان کی آراء کے مخالف ہو تو گھبرانے کی ضرورت نہیں بلکہ خدا پر توکل کرو (مترجم)

۸۵. تفسیر المنار رشید رضا جلد (۴) ص ۲۰۵ یعنی جب شوروی کے نتیجے میں ترجیح پانے والے راستے. مشورے. کی تائید کرنا چاہو تو گھبراؤ نہیں. بلکہ خدا پر توکل کرو۔ (مترجم)

۸۶. یعنی جب عزم و ارادہ کا متعلق حذف ہو اور اس کی تعیین پر کوئی قرینہ بھی موجود نہ ہو تو اس کا ظہور یہ ہے کہ عزم و ارادہ کا متعلق ارادہ کرنے والے کی اپنی رای ہے

۸۷. علم اصول میں ظہور سے مراد یہ ہے کہ اس لفظ یا جملے کا ظاہری معنی یہ ہے یعنی اس معنی کا احتمال قوی ہے جبکہ دوسری معنی کا احتمال بھی ممکن ہے اگرچہ وہ احتمال بہت ضعیف ہے جبکہ اس کے برعکس جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں لفظ فلاں معنی میں نص ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے علاوہ کسی اور معنی کا احتمال نہیں دیا جاسکتا ہے یعنی احتمال خلاف بالکل منتفی ہے. مترجم.

۸۸. فرض نہیں کیا جاسکتا کہ آیہ مبارکہ شوریٰ کے ذریعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حاکمیت و ولایت عطا کر رہی ہے کیونکہ نبی اکرم تو پہلے ہی سے مومنین کے مولیٰ و سرپرست اور ان کے نفوس پر خود ان سے بھی زیادہ حق تصرف رکھتے ہیں (مترجم)

۸۹. علماء اصول فقہ کہتے ہیں کہ عرفاً مورد کا عام سے خارج ہونا قبح و ناپسندیدہ ہے۔

۹۰. سورہ شوریٰ آیہ ۳۸

۹۱. وَإِنَّهُمْ لَشُورِيٌّ بِئِنَّهُمْ. امر ہم میں. ہم کی ضمیر کی بازگشت مشورہ کرنے والوں کی طرف ہے اور بئِنَّهُمْ میں. ہم کی ضمیر بھی انہی کی طرف لوٹتی ہے لہذا آیہ مبارکہ میں جداگانہ طور پر مشورہ کرنے والوں اور مشورہ دینے والوں کو فرض نہیں کیا گیا بلکہ مشورہ لینے والے اپنے ہی درمیان مشورہ کرتے ہیں۔ (مترجم)

۹۲. ضمیرہ نمبر ۱

۹۳. ضمیرہ نمبر ۲

۹۴. سورہ شوریٰ آیہ ۳۶ تا ۳۹

۹۵. سورہ آل عمران آیہ ۱۰۴

۹۶. تفسیر المنارج ۴ ص ۴۵ صاحب تفسیر محمد رشید رضا نے اپنے استاد شیخ محمد عبدہ سے نقل کیا ہے۔

۹۷. الشوریٰ بین النظریۃ والتطبیق قحطان الدوری ص ۲۶

۹۸. شوریٰ اور رای گیری کی پیروی کرتے ہوئے معاشری میں معروف کی ترویج اور منکر کا خاتمہ ممکن ہے (مترجم)

۹۹. عمومی سے مراد یہ ہے کہ یہ اشکال شوریٰ کے تمام دلائل، کیات و روایات پر وارد ہے اگرچہ ہر ایک دلیل پر خصوصی اعتراضات و اشکالات بھی وارد ہیں (مترجم)

۱۰۰. سورہ شوریٰ آیہ ۳۸

۱۰۱. فرض کریں اگر ساٹھ فیصد لوگ شرکت کریں تو تھوڑا اثر ہوگا اور اگر پچانوے فیصد لوگ شرکت کریں تو زیادہ اثر مرتب ہوگا مثلاً وہ مسائل جن کے باری میں ریفرنڈم کرو کیا جاتا ہے ان میں شرکت کرنے والوں کی تعداد جتنی زیادہ ہوگی اتنے ہی بہتر اثرات مرتب ہوں گے۔ (مترجم)

## باب سوم: ولایت فقیہ

ہم بیان کر چکے ہیں کہ کوئی بھی باصلاحیت حکومت وہ ہوتی ہے جس کی اساس درج ذیل دو چیزوں پر ہو:

(۱) صحیح ماخذ سے شرعی طور پر ولایت حاصل کرے۔

(۲) معاشری کی سعادت و خوشبختی اور معاشرتی مفادات اور مصلحتوں کے تحقق کی کفیل و ضامن ہو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ ولایت فقیہ جو شیعہ مکتب فکر سے مطابقت رکھنے والی ایک الہی حکومت ہے اس کی اساس بھی ان دو چیزوں پر استوار ہے؟ ہماری موجودہ بحث کا ہدف و مقصد اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ ولایت فقیہ نبی و امام علیہ السلام کی ولایت کے تسلسل کا نام ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک ولایت کا سرچشمہ ذات کردگار ہے جو ہر چیز کی خالق و موجد ہے خدا ہی حقیقی مولا ہے اور تمام لوگ اسکے بندے ہیں اور ان پر اسکے احکام کا اتباع کرنا (یعنی خدا نے جن کاموں سے منع کیا ہے انہیں ترک کرنا اور جنکا حکم دیا ہے انکو انجام دینا) واجب ہے۔

ان ہی احکام میں سے ایک یہ ہے کہ خداوند حکیم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ولایت عطا فرما کر لوگوں کو آپکی پیروی کا حکم دیا ہے ارشاد رب العزت ہے ”بے شک نبی تمام مومنین سے ان کے نفس کی نسبت زیادہ اولی ہے“ (۱۰۲) شیعہ عقیدے کے مطابق (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رحلت کے بعد) یہ ولایت آپکے معصوم جانشینوں کی طرف منتقل ہو گئی جن کے (ناموں) کی تصریح (روایات) میں کی گئی ہے۔ (۱۰۳)

واضح ہے کہ ہماری بحث کا ہدف و مقصد اللہ تعالیٰ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولایت کو ثابت کرنا نہیں ہے کیونکہ تمام مسلمان اسے قبول کرتے ہیں اور نہ ہی ائمہ اطہار علیہم السلام کی ولایت کو ثابت کرنا ہمارا مقصود ہے کیونکہ عالم تشیع ائمہ اطہار علیہم السلام کی ولایت کا صدق دل سے اقرار کرتا ہے (اس کے باری میں مفصل بحث مسلمانوں اور شیعوں کے عقائد سے متعلق کتابوں میں کی گئی ہے)

ہماری یہاں پر بحث، اسلام اور تشیع کے مبانی کے باری میں ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ کیا مذہب شیعہ کے پاس موجود دلائل یہ ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ولایت فقیہ کا سرچشمہ اور ماخذ اسلام اور وحی پروردگار ہے؟ ہم یہاں پر اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ اگر شیعوں کا یہ دعویٰ صحیح نہ ہو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نص اور تصریح کے ذریعہ اپنے بعدانے والے خلیفہ کو معین فرمایا ہے تو وہ اسلامی نظام (جسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بشریت کو دنیا و آخرت میں سعادت مند و خوشبخت بنانے کے لئے لائے تھے) لامحالہ طور پر ناقص رہ جائے گا۔

پھر اس نقص کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو یہ نقص خدا کی طرف سے ہے یا پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تبلیغ میں کوتاہی کی ہے اور یہ بات اسلام کے مسلمات میں سے ہے کہ خدا اور رسول اس سے ہمت بالاتر ہیں کہ ان کی طرف اس نقص کی نسبت دی جائے۔

اب جبکہ ہم تفصیل سے جان چکے ہیں کہ اسلام میں رسول خدا کے بعد شوری کو اسلامی حکومت کی بنیاد اور اساس قرار نہیں دیا گیا ہے اور یہ بھی واضح ہے کہ ایک طرف سے بشریت کی سعادت و خوشبختی اور دوسری طرف سے اسلامی احکام کا نفاذ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ ایک اسلامی حکومت نہ قائم کی جائے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی طے ہے کہ اسلام نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اسلامی حکومت کے لئے شوری اور نص کے علاوہ کوئی اور بنیاد اور اساس نہیں قرار دی ہے اور شوری کو قبول نہیں کیا جاسکتا لہذا اب نص کا انکار اسلام یا مبلغ اسلام (رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) پر کوتاہی کی تہمت لگانے کا باعث بنے گا۔ (۱۰۴)

شیعہ معتقد ہیں کہ بارہویں امام حضرت مہدی علیہ السلام نے اپنی غیبت صغریٰ میں چار افراد کو اپنا نائب قرار دیا تھا اور ان میں سے ہر ایک کے نام کی تصریح خود حضرت نے فرمائی۔ وہ چار نائب یہ ہیں:

(۱) عثمان بن سعید العمري

(۲) محمد بن عثمان العمري

(۳) حسين بن روح النوبختي

(۴) علي بن محمد السمری۔

شیعہ روایات سے استفادہ ہوتا ہے کہ ان چار نائبوں کی مدت ختم ہو جانے کے بعد امام زمانہ علیہ السلام نے اپنی نیابت و نمایندگی اور عمومی ولایت ان فقہاء کو عطا فرمائی جن کے اندر آئندہ ذکر ہونے والی صفات پائی جاتی ہوں، فقہاء کے لئے عمومی ولایت کے ثبوت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فقہاء نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و امام علیہ السلام کی طرح تمام مومنین سے ان کے نفس کی نسبت زیادہ اولیٰ ہیں۔ ولایت سے اگر مومنین کے نفسوں پر اولویت مراد لی جائے تو نص کے مطابق ایسی ولایت صرف نبی اور امام علیہ السلام کے پاس ہے لیکن عرفی (۱۰۵) طور پر ولایت کے دلائل (خواہ وہ والد کی اولاد پر ولایت سے متعلق ہوں خواہ فقیہ کی معاشری پر ولایت کے باری میں ہوں) جو بات ذہن میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے مراد ایسی ولایت ہے جس کے ذریعہ مولیٰ علیہ (جس پر ولایت حاصل ہے) کا نقص برطرف کیا جاسکے اور اس کے خامیوں کا علاج ہو سکے۔

ولایت فقیہ سے متعلق حضرت امام خمینی علیہ الرحمۃ کا بیان

متعدد شیعہ علماء نے فتویٰ دیا ہے کہ اس طرح کی عمومی ولایت اس فقیہ کو حاصل ہے جس کے

اندر روایات میں ذکر شدہ صفات پائی جاتی ہوں ہم ان علماء میں سے بہ طور خاص آیت اللہ العظمیٰ امام الحاج سید روح اللہ الموسویٰ الخمینی علیہ الرحمۃ کا ذکر کریں گے جنہوں نے فقہ کے لئے عمومی ولایت ثابت کی ہے اور ان کے نزدیک اسلامی نظام حکومت اسی ولایت کی بنیاد پر استوار ہے انہوں نے اپنی کتاب ”البیع“ میں اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے ہم ان کی بحث سے بعض اقتسابات نقل کر رہے ہیں امام خمینی علیہ الرحمۃ نے فرمایا: اسلام نے حکومت کی بنیاد نہ تو استبداد پر رکھی ہے کہ جس میں فرد کی رای اور اس کے ذاتی رجحانات معاشری پر مسلط ہوتے ہیں اور نہ ہی آئینی بادشاہت پر یا ایسی جمہوریت پر جو ایسے بشری قوانین کی بنیاد پر قائم ہو جو انسانوں کی ایک جماعت کے نظریات اور افکار کو پوری معاشری پر مسلط کرتے ہیں، بلکہ اسلامی حکومت کی بنیاد و اساس یہ ہے کہ زندگی کے تمام شعبوں میں خدائی قوانین سے الہام و امداد لی جائے، کسی بھی حکمران کو اپنی ذاتی رای مسلط کرنے کا حق حاصل نہیں ہے بلکہ حکومت اور اس کے مختلف شعبوں اور اداروں میں جاری ہونے والے تمام قوانین حتیٰ صاحبان امر کی اطاعت بھی، لازمی ہے کہ خدائی قانون کے مطابق ہو۔ مصلحت کو مد نظر رکھتے ہوئے فیصلے کرنے البتہ یہ چیز اپنی رای مسلط کرنا نہیں کہلاتی بلکہ انہیں مسلمانوں کی مصلحت کے پیش نظر کئے جانے والے فیصلے شمار کیا جاتا ہے اس اعتبار سے حاکم کی رای اس کے عمل کی طرح عوام کی مصلحت کے تابع ہوتی ہے۔۔

اب حکمران (صاحبان ولایت) سے متعلق بحث باقی رہ گئی ہے مذہب حق (شیعہ) کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد صاحبان امر و ولایت ائمہ اطہار علیہم السلام ہیں جو سید الوصیین امیر المؤمنین حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام اور آپ کی معصوم اولاد ہیں، یہ ائمہ اطہار یکے بعد دیگرے اس دنیا میں آتے رہے اور یہ سلسلہ زمانہ غیبت تک جاری رہا ان ائمہ اطہار علیہم السلام کے لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عمومی ولایت اور کلی خلافت ہی کی طرح خدا کی طرف سے ولایت و خلافت قرار دی گئی ہے زمانہ غیبت کبریٰ میں ولایت و حکومت کسی فرد خاص کے لئے قرار نہیں دی گئی ہے لیکن عقل و نقل کے اعتبار سے کسی نہ کسی شکل میں باقی رہنا بہر حال واجب ہے۔

جب اسلامی حکومت ایک قانونی حکومت ہے بلکہ خدائی قانون کی حکومت فقط یہی ہے اور اس حکومت کا واحد ہدف یہ ہے کہ قانون کے نفاذ کے ساتھ ساتھ لوگوں کے درمیان خدا پسند عدالت کا رواج ہے تو والی (حکمران) میں دو صفتوں کا پایا جانا ضروری ہے جو قانونی حکومت کی بنیاد و اساس ہیں کیونکہ ان کے بغیر کسی بھی (اسلامی) قانونی حکومت کا وجود میں آنا ممکن ہی نہیں ہے وہ

صفات یہ ہیں -

(۱) قانون کا علم -

(۲) عدالت -

علم کے وسیع دائرے میں لیاقت اور شایستگی بھی شامل ہے کیونکہ اس میں شک نہیں کہ ان دونوں کا ہونا بھی حاکم کے لئے ضروری ہے اگر آپچاہیں تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ صفتیں حکومت کی تین بنیادی شرطوں میں سے تیسری شرط ہیں، ولایت کی بازگشت اس فقیہ عادل کی طرف ہے جو مسلمانوں پر ولایت (سرپرستی) کی صلاحیت رکھتا ہو اب چونکہ یہ ضروری ہے کہ حاکم، فقہ و عدالت سے بہرہ مند ہو لہذا حکومت اور اسلامی حکومت کو تشکیل دینا دنیا کے تمام عادل فقہاء پر واجب کفائی ہو جاتا ہے اس اعتبار سے ان میں سے کوئی ایک حکومت تشکیل دینے میں کامیاب ہو جائے تو بقیہ پر اس کی اطاعت واجب ہو جاتی ہے۔

اور اگر حکومت کا قیام اس وقت تک ممکن ہی نہ ہو جب تک ساری فقہاء اٹھٹے ہو کر اسے انجام نہ دیں تو یہ کام اجتماعی طور پر ان پر واجب ہو جاتا ہے۔ یعنی سب کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ مل کر حکومت تشکیل دیں اور اگر کسی بھی صورت میں حکومت کی تشکیل ممکن نہ ہو (نہ انفرادی طور پر اور نہ ہی اجتماعی طور پر) تو فقہاء کا منصب ساقط نہیں ہوتا۔ اگرچہ تشکیل حکومت کے سلسلے میں ان کا عذر قابل قبول ہوتا ہے اس کے باوجود ان سب فقہاء کو بیت المال میں تصرف کا حق بھی حاصل ہوتا ہے اور ان کے لئے حدود کا جاری کرنا (اگر ممکن ہو تو) واجب ہو جاتا ہے، اسی طرح صدقات لینا ٹیکس اور خمس کا وصول کرنا اور اسے مسلمانوں اور تنگ دست سادات وغیرہ اور اسلام و مسلمین کی دوسری ضروریات پوری کرنے کے لئے خرچ کرنا بھی واجب ہو جاتا ہے کیونکہ فقہاء کو حکومتی امور میں وہی ولایت حاصل ہے جو ولایت پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے بعد ائمہ اطہار علیہم السلام کو حاصل تھی، اور حکومت و سیاست جیسے امور میں فقہ عادل کو وہ تمام حقوق حاصل ہیں جو رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ائمہ اطہار کو حاصل تھے

یہ امام خمینی کی عبارت سے چند اقتباس تھے جنہیں ہم نے نقل کیا۔ (۱۰۶)

اس اعتبار سے اگر ولایت فقیہ کو اسلامی حکومت کی بنیاد و اساس قرار دینے کے لئے (شیعوں کے پاس) تام و کامل دلیل ہو تو یہ چیز اس مذہب کی حقانیت پر ایک اور شاہد قرار پائے گی کیونکہ مذہب تشیع کے علاوہ بقیہ ساری مذاہب کی شریعت میں موجودہ زمانے میں اسلامی حکومت کی تشکیل کے لئے اسی شورائی نظام کے علاوہ کوئی اور بنیاد و اساس نظر نہیں آتی جس کا بطلان واضح و آشکار ہو چکا ہے لہذا ان کے نظریہ کا لازمہ یہ ہے کہ اسلام میں نقص ہے یا پھر العیاذ باللہ مبلغ اسلام (رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے تبلیغ میں کوتاہی کی ہے۔

اب ہم ولایت فقیہ کی عمومی دلیلوں کو پیش کریں گے۔

دو طریقوں سے ولایت فقیہ کا اثبات:

اس ولایت کو ثابت کرنے کے دو طریقے ہیں پہلا طریقہ، یقینی اور حتمی امور کو انجام دینا:

اس بات کی وضاحت کے لئے درج ذیل دو نکات پر توجہ ضروری ہے:

## پہلا نکتہ

یہ بات واضح و روشن ہے کہ زمانہ غیبت میں (امکانی صورت میں) اسلامی حکومت کی تشکیل واجب ہے اگر اسلام کی فطرت (حقیقت) میں معمولی غور فکر کیا جائے تو یہ امر واضح اور آشکار ہو جاتا ہے۔ اسمانی ادیان میں سے سب سے آخری دین اسلام ہے جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اسمانی ادیان پر خاتمے کی مہر لگائی ہے اسلام تمام ادیان کے درمیان بہترین اور کامل ترین دین ہے۔ جسے رسول اعظم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس زمانے میں لے کر آیا جسے زمانہ فطرت (یعنی رسولوں سے خالی زمانہ) کہا جاتا ہے جب انسانیت ترقی کر کے اس مرحلے تک پہنچ چکی تھی کہ اس عظیم اور کامل رسالت کی ہدایت سے استفادہ کرے گزشتہ زمانہ سے انسانیت (کسی حد تک) درک و فہم، علم و معرفت اور احساس ذمہ داری کے اعتبار سے کامل اور قدرتمند ہو چکی تھی اس کے پس پردہ بہت سے اسباب کار فرماتے ان میں سب سے اہم سبب یہ تھا کہ انسانیت ایسی متعدد اسمانی اور خدائی رسالتوں کا زمانہ دیکھ چکی تھی جو کہ انبیا کرام کے ذریعے آئی تھیں اور کامل ترین اور عظیم رسالت یعنی اسلام کے لئے تمہید اور مقدمہ قرار پائی تھیں اسلام نے آکر وہ تمام چیزیں مہیا کیں جن کا انسان اپنی سعادت و خوشبختی اور اپنی روحی و معنوی ضرورتوں نیز علمی اور عملی ترقی اور نشوونما کے سلسلے میں محتاج ہے ساتھ ہی ساتھ اسلام نے وہ چیزیں بھی فراہم کیں جو بشری نظام زندگی عبد و معبود کے روابط انسانوں کے باہمی تعلقات اور فرد کے اپنی ذات پر حقوق سے متعلق ہیں اگر اس دعویٰ کی حقانیت کی بہترین دلیل حاصل کرنے کے لئے کتاب و سنت میں موجود احکام کا وقت کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور ان کے باری میں غور و خوض سے کام لیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ احکام جامع، وسیع اور تمام ابواب پر محیط ہیں اس بات کی تصریح و وضاحت متعدد احادیث میں ہوئی ہے ان احادیث میں سے چند حدیثیں درج ذیل ہیں:

(۱) عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول: مامن شي الا وفيه كتاب او سنة (۱۰۷) کافی میں شیخ یعقوب کلینی نے علی ابن ابراہیم سے انہوں نے محمد بن عیسیٰ سے انہوں نے یونس سے انہوں نے حماد سے اور حماد نے امام صادق علیہ السلام سے نقل کیا، حماد کہتے ہیں میں نے سنا کہ آپ نے فرمایا کوئی بھی چیز ایسی نہیں ہے کہ جس کے باری میں کتاب و سنت میں (ذکر) نہ کیا ہو

(۲) کافی میں یعقوب کلینی نے اصحاب کی ایک جماعت سے انہوں نے احمد بن محمد سے

عن عدة من اصحابنا عن احمد ابن محمد عن ابن فضال عن عاصم عن حميد عن ابي حمزة ثمالی عن ابي جعفر عليه السلام قال: خطب رسول الله صلي الله عليه وآله وسلم في حجة الوداع فقال: يا ايها الناس والله ما من

شي يقربكم من الجنة و يباعدكم من النار الا وقد امرتكم به وما من شي يقربكم من النار و يباعدكم من الجنة وقد نهيتمكم عنه۔۔۔) (۱۰۸)

ترجمہ: انہوں نے ابن فضال سے انہوں نے عاصم بن حمید سے انہوں نے ابو حمزہ ثمالی سے اور ابو حمزہ ثمالی نے امام محمد باقر علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ اپنے فرمایا رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: اے لوگو! خدا کی قسم جن چیزوں کا میں نے حکم دیا ہے ان کے علاوہ کوئی بھی چیز ایسی نہیں رہ گئی ہے جو تمہیں جہنم سے قریب اور جنت سے دور کر سکے۔

مندرجہ بالا دونوں حدیثیں سند کے اعتبار سے کامل ہیں۔

واضح ہے کہ دین اسلام اپنی جامعیت اور وسعت کے ساتھ انسانی زندگی کے مختلف شعبوں کو منظم کرنے کے لئے کیا ہے لہذا یہ ممکن نہیں ہے کہ یہ دین حکومت سے بے نیاز ہو جائے کیونکہ حکومت ہی کے ذریعہ اسلام مکمل نافذ ہو سکتا ہے خود رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے زمانے میں اسلامی حکومت کے سربراہ تھے امیر المؤمنین علی علیہ السلام کو بھی جتنی مہلت ملے اتنے دن آپ اسلامی حکومت کے سربراہ رہے امام حسن علیہ السلام صلح سے پہلے اسلامی حکومت کے سربراہ تھے امام حسین علیہ السلام نے بھی حکومت حق قائم کرنے کے لئے قیام کیا تھا، البتہ یہ اس بات سے منافات نہیں رکھتی کہ آپکو اپنی شہادت کا علم تھا اور یہ بھی علم تھا کہ آپکی شہادت سے دین حنیف کی نصرت ہوگی اسی طرح امام زمانہ (ارواحنا فداه) بھی انشاء اللہ اسلام کی بنیاد پر حکومت قائم کرنے کے لئے ظہور فرمائیں گے۔

فطرت (حقیقت) اسلام سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ امکانی صورت میں اسلامی حکومت کا قائم کرنا واجب ہے حضرت امام خمینی علیہ الرحمۃ اپنی کتاب ”البیع“ میں ارشاد فرماتے ہیں: وہ دلیل جو امامت ائمہ علیہم السلام کے سلسلے میں ہے بعینہ وہی دلیل امام زمانہ علیہ السلام کی غیبت کے زمانے میں حکومت کی ضرورت کو ثابت کرتی ہے خصوصاً ایسے حالات میں جب کہ امام زمانہ علیہ السلام کی غیبت کو شروع ہونے کا کافی عرصہ گزر چکا ہے شاید اب بھی یہ غیبت کئی سال تک باقی رہے کیونکہ اس کا علم صرف خدا کے پاس ہے (۱۰۹)

## دوسرا نکتہ

جیسا کہ جمہوریت کی بحث میں بیان کیا گیا تھا کہ چونکہ حکومت کی اساس عمومی ولایت پر ہوتی ہے لہذا اسلام (جس کے لئے امت کی قیادت کرنا اور امت کو ساحل سعادت و خوشبختی اور خیر و صلاح تک پہنچانا فقط حکومت کے ذریعے ہی ممکن ہے) کے ذریعے قائم ہونے والی حکومت میں بھی یقیناً عمومی ولایت پائی جاتی ہے اور اگر یہ شک ہو جائے کہ یہ ولایت کس کو حاصل ہے تو

اس صورت میں قدر متیقن (یقینی مقدار) پر اکتفا کرنا واجب ہو جائے گا کیونکہ کسی بھی انسان کی کسی دوسری انسان پر ولایت، اسلامی اصولوں اور ابتدائی قواعد (قواعد اولیہ) کے خلاف ہے<sup>(۱۱۰)</sup> واضح ہے کہ ایسی صورت میں قدر متیقن یہ ہے کہ یہ ولایت اس شخص کے حصے میں آئے گی جس میں درج ذیل مخصوص صفات پائی جاتی ہوں:

(۱) اسلام کے احکام کی معرفت اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشرے کا ولی (سرپرست و حکمران) فقیہ ہو

(۲) عدالت

(۳) لیاقت

امور حکومت کو چلانے کی اہلیت و لیاقت رکھتا ہو) لہذا معاشری کا ولی ایسا فقیہ ہوگا جو عادل اور باصلاحیت (لائق) ہو۔ یہ تھا ولایت فقیہ کو ثابت کرنے کا پہلا طریقہ مگر یہ طریقہ صحیح نہیں ہے کیونکہ قدر متیقن کو اخذ کرنے کا تصور وہاں پر ہوتا ہے جہاں امر و چیزوں کے درمیان مشتبہ ہو جبکہ ان دو چیزوں میں سے ایک کا دائرہ وسیع ہو اور دوسری کا دائرہ تنگ ہو کہ وہ وسیع دائری میں شامل ہو<sup>(۱۱۱)</sup> ایسے موقع پر قدر متیقن کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ تنگ دائرہ کو لے لیا جاتا ہے یعنی اس تنگ دائرہ میں اس حکم کا ثبوت یقینی ہوتا ہے لیکن جب حالت یہ ہو کہ امر ایسی دو عدد چیزوں کے درمیان مشتبہ ہو اور ان کے درمیان تباین اور اختلاف پایا جاتا ہو تو اس صورت میں قدر متیقن کا فرضیہ بے معنی ہو جاتا ہے۔

ہماری بحث بھی اسی دوسری قسم میں شامل ہے کیونکہ جس طرح ہم یہ احتمال دیتے ہیں کہ عمومی ولایت، فقیہ کے ہاتھ میں ہوتی ہے اسی طرح یہ احتمال بھی پایا جاتا ہے کہ مذکورہ ولایت، (بہت سے میدانوں اور شعبوں میں) اکثریت کے ہاتھ میں ہو سکتی ہے البتہ اس شرط کے ساتھ کہ قوانین کے فقہی پہلوؤں پر فقیہ کی کڑی نظارت ہو، تاکہ یہ ضمانت فراہم کی جاسکے کہ قوانین، شریعت اسلامی سے مطابقت رکھتے ہوں اس قسم کی نظارت ایک دوسرا موضوع ہے جو فقیہ کی عمومی ولایت سے الگ ہے۔

اسی طرح ہم یہ بھی ملاحظہ کرتے ہیں کہ انسانی معاشرہ میں بہت سے حیاتی اور بے پناہ اہمیت کے حامل شعبے پائے جاتے ہیں جن میں سے ہر ایک کے لئے ماہر افراد ہوتے ہیں اس سلسلے میں فقیہ کی ولایت کے قابل افراد یہ احتمال دیتے ہیں کہ فقیہ کو (ان شعبوں میں بھی) عمومی ولایت حاصل ہوتی ہے اور وہ ان شعبوں کے نقائص کو انہی شعبوں کے ماہرین پر بھروسہ کرتے ہوئے دور کرتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس یہ احتمال بھی دیا جاسکتا ہے کہ خود ان شعبوں کے ماہرین کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور ان کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ فقہ سے متعلق مسائل میں فقیہ کی طرف رجوع کریں۔ ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے یقینی اور حتمی امور کو انجام دینے کے نظریے میں اختلاف نظر سے اس کے عملی نتائج میں بھی اختلاف پیدا ہو جائے گا۔

دوسرا طریقہ: روایات سے تمسک

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس سلسلے میں موجود روایات سے تمسک کیا جائے اس موضوع سے متعلق سب سے عمدہ روایات یہ ہیں:

### پہلی روایت

الروایات التي ذكرت قوله صلي الله عليه وآله وسلم "اللهم ارحم خلفائي: قيل، يا رسول الله ومن خلفاؤك، قال: الذين ياتون من بعدي يروون حديثي و سنتي وزاد بعضها، ثم يعلمونها في بعض، فيعلمونها الناس من بعدي۔ (۱۱۲)

یہ روایت متعدد طریقوں سے نقل ہوئی ہے جس میں رسول خدا کا یہ قول ذکر ہوا ہے "اے خدا میری خلفاء پر رحم فرما کہا گیا! اے رسول اللہ آپ کے خلفاء کون ہیں؟ اپنے فرمایا جو میری بعد آئیں گے اور میری حدیث اور میری سنت کو نقل کریں گے بعض روایات میں اس جملے کا اضافہ ہے "پھر میری سنت کی تعلیم دیں گے" جبکہ بعض روایات میں یوں نقل ہوا ہے پھر میرے بعد لوگوں کو میری سنت کی تعلیم دیں گے۔

اگر یہ مان لیا جائے کہ یہ تمام روایات سند کے اعتبار سے کامل ہیں (چونکہ ان کے باری میں دعویٰ ہے کہ اس قسم کی روایات استفاضہ (۱۱۳) کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں) لیکن پھر بھی ان کی دلالت کامل نہیں ہے کیونکہ ان روایات سے استدلال کے لئے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان سے خلافت مطلق (قید و شرط کے بغیر خلافت) ثابت ہوتی ہے لہذا جن کے باری میں یہ شبہ ہو کہ کیا ان کو رسول خدا نے خلافت عطا فرمائی تھی یا نہیں تو وہاں پر ان روایات کے اطلاق سے تمسک کر کے ان کے لئے ولایت مطلقہ کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔

اس بات کی طرف توجہ کرنی چاہیے کہ اطلاق ہمیشہ شمول اور سرایت کا موجب بنتا ہے لیکن معمول میں اطلاق جاری نہیں ہو سکتا (یعنی اطلاق کبھی بھی معمول میں شمول اور سرایت کا موجب نہیں بنتا) مثلاً اگر کہا جائے زید عالم، زید عالم ہے تو یہ قضیہ اپنے اطلاق کے ذریعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہر وہ چیز جس کے متعلق عالم ہونے کا احتمال دیا جائے زید اس کا عالم ہے اگر کہا جائے فلاں شخص کی غذا نفع بخش ہے (۱۱۴) تو یہ جملہ تمام احتمالی منفعتوں کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ معمول کی حالت اس کے موضوع کی حالت کی طرح نہیں ہے جس میں اطلاق جاری ہوتا ہے اور سرایت کا سبب بنتا ہے جب کہا جائے "النار حارہ" آگ گرم ہے تو اطلاق کا تقاضہ یہ ہے کہ آگ کی تمام قسمیں گرم ہیں۔

اس سلسلے میں تفصیلی گفتگو علم اصول میں کی جاتی ہے وہاں مراجعہ کیا جائے ہماری اس بیان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان روایات سے خلافت ثابت نہیں ہوتی اور جو خلافت ثابت ہوتی ہے وہ اجمالی ہے جس کا قدر تيقن یہ ہے کہ یہ خلافت تعلیم و ارشاد اور راہنمائی کے سلسلے میں ہے گویا یہ روایات راویوں، روایت اور راہنمائی و ارشاد کی عظمت کو بیان کر رہی ہے اور اس روایت میں اس عمل کو رسول خدا کی خلافت قرار دیا گیا ہے۔

جب یہ روشن ہوگا کہ کس نکتے کی بنیاد پر محمول میں اس معنی کے ساتھ اطلاق نہیں ہو سکتا، تو اب اس بات کی ضرورت نہیں رہ گئی کہ کس قسم کی روایات (جن کا ذکر ابھی انے والا ہے) کے متعلق دلالت، سند اور متن کے اعتبار سے بحث کر کے کلام کو طولانی کیا جائے <sup>(۱۱۵)</sup> وہ روایات درج ذیل ہیں:

(۱) رسول خدا کا ارشاد گرامی ہے: ان العلماء ورثة الانبياء <sup>(۱۱۶)</sup> علما انبياء کے وارث ہیں۔

(۲) آپ کا ارشاد ہے: الفقهاء امنا الرسل مالم يدخلوا في الدنيا <sup>(۱۱۷)</sup> فقهاء رسولوں کے امین ہیں جب تک کہ دنیا میں داخل نہ ہو جائیں۔

(۳) امام موسیٰ کاظم علیہ السلام کا قول ہے: ان المومنین الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها <sup>(۱۱۸)</sup> وہ مومن جو فقیہ ہوں اسلام کے محکم قلعے ہیں جس طرح پتھر کی دیوار شہر کے لئے محکم قلعہ ہوتی ہے۔

## دوسری روایت

کتاب تحف العقول میں یہ روایت ہے کہ:

عن سيد الشهداء حسين ابن علي عن اميرالمومنين علي عليه السلام وقد جاء فيها مجاري الامور والاحكام علي ايد العلماء بالله الامناء علي حلاله و حرامه <sup>(۱۱۹)</sup>

سید الشہداء امام حسین علیہ السلام نے امیر المومنین علی علیہ السلام سے نقل کیا ہے ”تمام امور و احکام کی باگ ڈور علماء ربانی کے ہاتھوں میں ہے جو کہ خدا کے حلال و حرام کے امین ہیں“

یہ روایت دلالت کے اعتبار سے عبدالواحد احمدی کی اس روایت سے زیادہ قوی ہے جسے انہوں نے اپنی کتاب غرر الحکم میں امیر المومنین علی سے نقل کیا ہے اپنے فرمایا: عن اميرالمومنين عليه السلام قال ”العلماء حکام علي الناس (علماء لوگوں پر حاکم ہیں) <sup>(۱۲۰)</sup> یہ دونوں روایتیں سند کے اعتبار سے ناقابل عمل ہیں۔

بعض اوقات دوسری روایت کی دلالت میں اشکال کیا جاتا ہے کہ روایت میں لفظ حکام موضوع نہیں ہے بلکہ محمول واقع ہوئی ہے لہذا محمول میں اطلاق کے جاری و ساری ہونے کا موجب نہیں بنے گا۔

اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب خطاب کے وقت قدرتیقن نہ پایا جاتا ہو اور اطلاق بدلی بھی معقول ہو ساتھ ہی ساتھ امران دو چیزوں کے درمیان منحصر ہو اطلاق شموی روایت مہمل ہو اور قضیہ بھی ایسا ہو کہ جس میں فقط خبر نہ دی جا رہی ہو بلکہ اس قضیہ میں حکم بیان ہو رہا ہو تو ایسی صورت میں عرف اس سے اطلاق سمجھتا ہے۔

یہ جواب قابل قبول نہیں ہے کیونکہ جو مقدار یقینی ہے وہ یہ ہے کہ فقہاء کو تطبیق میں ولایت حاصل ہے مثلاً اگر دو لوگ ایک دوسری کے خلاف مقدمہ دائر کریں تو فقیہ کو یہ حق حاصل ہے کہ جو شخص حق پر نہ ہو اس پر حدود اور احکام کا نفاذ کرے فقیہ کو اس سے زیادہ ولایت حاصل نہیں ہے تاکہ وہ غیر ضروری کو ضروری کر سکے یعنی جو چیز عنوان اولی کے اعتبار سے غیر ضروری ہو اسے ضروری قرار دے سکے کبھی یہ بھی اشکال کیا جاسکتا ہے کہ اتنی مقدار (حدود و احکام کی تطبیق و نفاذ) بھی مقام خطاب میں یقینی نہیں ہے

### تیسری روایت

”ما رواه الكليني عليه الرحمة عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داؤد بن الحصين عمر بن حنظله قال: سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الي السلطان والي القضاة اجل ذلك؟ قال: من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الي الطاغوت وما يحكم فانما ياخذ سحتاوان كان حقا ثابتاً له لانه اخذه بحكم الطاغوت وما امر الله ان يكفر به قلت: فكيف يضعان؟ قال:

ينظر ان من كان منكم ممن قد روي حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استحف بحكم الله علينا رد والراد علينا الراد علي الله وهو علي حد الشرك بالله

شیخ کلینی علیہ الرحمۃ نے محمد بن یحییٰ سے انھوں نے محمد بن الحسین سے انھوں نے محمد بن عیسیٰ سے انھوں نے صفوان بن یحییٰ سے انھوں نے داؤد بن حصین سے اور انھوں نے عمر بن حنظلہ سے نقل کیا ہے، عمر بن حنظلہ کا کہنا ہے: میں نے امام صادق علیہ السلام سے ہماری مسلک کے اصحاب کے باری میں سوال کیا جن کے درمیان قرض یا وراثت کے سلسلے میں اختلاف ہو گیا تھا اور وہ دونوں اپنے شکایت حاکم وقت اور اس کے قاضیوں کے پاس لے گئے تھے تو کیا یہ کام جائز ہے؟ حضرت نے فرمایا: جس نے حق یا باطل میں سے کسی کے لئے ان کی طرف رجوع کیا تو بیشک اس نے طاغوت کی طرف رجوع کیا اور وہ (قاضی یا حاکم) جو حکم کرے گا اس حکم کے نتیجے میں حاصل ہونے والا مال ناحق اور ناجائز ہوگا۔ اگرچہ حقیقتاً یہ مال اس شخص کا حق ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اس نے طاغوت کے حکم کے ذریعے یہ مال حاصل کیا ہے، میں نے کہا: پھر وہ کیا کریں؟ حضرت نے فرمایا: وہ دونوں ڈھونڈتے کہ تم میں سے جو ہماری احادیث کو نقل کرنے والا ہو ہماری حلال و حرام سے آگاہ ہو اور ہماری احکام کو جانتا ہو، تو اسے حاکم تسلیم کرتے ہیں نے اس شخص (ان صفات کے حامل مجتہد) کو تم لوگوں پر حاکم قرار دیا ہے، اگر وہ ہمارے احکام کے مطابق فیصلہ کرے

اور اس کا فیصلہ قبول نہ کیا جائے تو یہ حکم خدا کی اہمیت کو کم کرنے اور ہماری بات کو رد کرنے اور ٹھکرانے کے برابر ہوگا اور جو ہمیں ٹھکرایا گا اس نے خدا کو ٹھکر کیا اور جس نے خدا کو ٹھکر کیا اس نے شرک اختیار کیا۔

اس روایت کو شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے اپنے سند کے ساتھ محمد بن یحییٰ سے نقل کیا ہے اور انھوں نے محمد بن الحسن بن شمون سے اور انھوں نے محمد بن عیسیٰ سے نقل کیا ہے۔ (۱۲۱)

شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے اپنے سند کے ساتھ محمد بن علی بن محبوب سے انھوں نے محمد بن عیسیٰ سے اسی طرح نقل کیا ہے۔ (۱۲۲) اور ان تین سندوں میں سے پہلی اور تیسری سند کامل ہے۔ (۱۲۳)

## روایت عمر بن حنظلہ کی دلالت

### پہلا استدلال

دلالت کی بحث میں بعض اوقات حضرت کے قول ”فانی جعلتہ حاکما“ کے اطلاق سے استدلال کیا جاتا ہے لیکن اس استدلال میں وہی اشکال پایا جاتا ہے جو گذشتہ روایت میں تھا وہ یہ کہ محمول میں اطلاق جاری نہیں ہوتا (کیونکہ اطلاق شمول و عموم نہیں رکھتا) اور اگر قدر یقین کو اخذ کیا جائے تو حدیث کے موقع و محل کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ ولایت کی یقینی مقدار یہ ہے کہ فقہاء کو باب قضاوت میں اور نزاع و اختلاف کو حل کرنے کے سلسلہ میں ولایت حاصل ہے۔ (۱۲۴)

### دوسرا استدلال

بعض اوقات مذکورہ روایت سے استدلال کرتے وقت حضرت کے اس قول مبارک ”فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منہ فانما استخف بحکم اللہ“ کے اطلاق (۱۲۵) سے استفادہ کیا جاتا ہے لیکن اس استدلال میں یہ اعتراض ہے کہ عرف میں اس بات کا احتمال پایا جاتا ہے کہ حضرت کے اس قول ”اذا حکم“ جب وہ حکم کرے ”میں موجد ضمیر ”ہو“ اس حاکم کی طرف پلٹ رہی ہے جس کے پاس وہ دونوں افراد اپنی شکایت اور اپنا مقدمہ لے کے گئے تھے۔

اس احتمال کے مطابق عرفی طور پر حضرت کے اس قول سے یہ مفہوم لیا جائے گا کہ ”جب وہ ہماری حکم کے ذریعے نزاع و اختلاف کو حل کرے اور فیصلہ کرے اور اس کے فیصلہ کو قبول نہ کیا جائے تو یہ خدا کے حکم کو کم اہمیت اور سبک شمار کرنے کے برابر ہے، اس طرح مذکورہ روایت سے فقہ کے لئے ولایت مطلقہ کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ (۱۲۶)

چوتھی روایت: ”ما جاء فی کتاب ”اکمال الدین واتمام النعمۃ“ عن محمد بن محمد بن عصام عن محمد بن یعقوب عن اسحق بن یعقوب قال: سالت محمد بن عثمان العمري ام یوصل لی کتابا سئلت فی عن مسائل اشکلت علی،

فوردالتوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: اما ما سئلت عنه ارشدك الله وثبتك الي ان قال: واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الي رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله “-

”اكمال الدين واتمام النعمة“ میں صاحب کتاب نے محمد بن محمد بن عصام سے انھوں نے محمد بن یعقوب سے انھوں نے اسحق بن یعقوب سے نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں: میں نے محمد بن عثمان سے کہا کہ وہ میری خاطر (یہ زحمت کریں کہ میری) ایک خط کو پہچادیں جس میں، میں نے ان مسائل کے باری میں سوال کیا تھا جو میری لئے واضح نہیں تھے پھر ہماری مولیٰ صاحب الزمان علیہ السلام کے دست مبارک سے تحریر کی ہوئی تو توفیق (۱۲۷) مجھ تک پہنچی (جس میں لکھا تھا): اور جس چیز کے متعلق تم نے سوال کیا ہے خداوند تمہاری ہدایت کمرے اور تمہیں ثابت قدم رکھے ہاں تک کہ حضرت نے فرمایا: اور پیش آنے والے حوادث و واقعات میں ہماری احادیث نقل کرنے والوں کی طرف رجوع کرو وہ تم پر میری حجت ہیں اور میں حجت خدا ہوں۔

اس روایت کو شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے کتاب ”الغیۃ“ میں ایک جماعت سے نقل کیا ہے اور اس جماعت نے جعفر بن محمد بن قولیہ اور ابو غالب رازی سے نقل کیا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ یہ روایت ان دو کے علاوہ دوسروں سے بھی نقل ہوئی ہے اور ان سب نے محمد بن یعقوب سے نقل کیا ہے اس روایت کو طبرسی نے بھی اپنی کتاب ”الاحتجاج“ میں ا طرح نقل کیا ہے۔ (۱۲۸)

اس روایت کی دوسری سند نقل کے اعتبار سے اسحاق بن یعقوب تک تقریباً یقینی ہے کیونکہ روایت کو ایک جماعت (۱۲۹) نے ایک دوسری جماعت (۱۳۰) سے اور اس جماعت نے شیخ کلینی علیہ الرحمۃ سے نقل کیا ہے اور پہلی سند بھی اس کو اور قوی کر رہی ہے پس اس روایت کا شیخ کلینی علیہ الرحمۃ سے نقل کیا جانا شخصی اطمینان کا باعث ہے۔ پھر شیخ کلینی نے یہ روایت ایک شخص یعنی اسحاق بن یعقوب کے واسطے سے امام زمانہ علیہ السلام سے نقل کی ہے، سند میں نقص یہ ہے کہ اسحاق بن یعقوب کا نام علماء رجال نے اپنی کتابوں میں نقل نہیں کیا ہے لہذا کیا یہ شخص مجہول الحال شمار کیا جائے گا جب کہ یہ شخصیت اتنی عظیم الشان ہے کہ ان کے باری میں شیخ کلینی نے نقل کیا ہے کہ ان کے پاس امام زمانہ علیہ السلام کی توفیق مبارک آئی تھی۔ لہذا اس صورت میں اس جھوٹ اور کوتاہی کے باری میں یوں بحث کی جائے گی۔ پہلی دفعہ اس شخصیت کے سلسلے میں جھوٹ یا کوتاہی کا احتمال خود توفیق کے صادر ہونے باری میں ہے اور دوسری دفعہ اس توفیق کے جملوں اور خصوصیات کے سلسلے میں ہے۔

لیکن پہلا فرضیہ بہت بعید ہے کیونکہ یہ احتمال قابل توجہ نہیں ہے کہ شیخ کلینی سے یہ بات چھپی رہی ہو کہ ان کے زمانے میں کوئی شخص توفیق کا جھوٹا دعویٰ کر رہا ہے، یعنی توفیق کے باری میں جھوٹے دعویٰ کا احتمال شیخ کلینی کے لئے اس حد تک قابل اعتناء نہیں تھا کہ انھیں اس کے نقل کرنے سے روک دیتا، خصوصاً جب اس باب کو بھی ملحوظ خاطر رکھا جائے کہ معمولاً امام زمانہ علیہ السلام کی توفیق مبارک فقط خاص افراد کے لئے صادر ہوتی تھی، کیونکہ اس وقت تک امام علیہ السلام کی غیبت کے زمانہ شروع ہو چکا تھا اور آپ معاشری اور خلیفہ سے مخفی تھے، اس زمانے میں تقیہ کی شدت کا یہ حال تھا کہ امام علیہ السلام نے لوگوں کے لئے آپ کا نام

لینا تک حرام قرار دیا تھا، اگرچہ یہ حکم اس لئے تھا تاکہ لوگوں کی جان و مال کی حفاظت ہو سکے۔ کیونکہ اگر امام علیہ السلام کا نام لیا جاتا تو اس شخص کو حاکم وقت کے پاس طلب کیا جاتا۔ ان حالات میں یہ بات کیسے تصور کی جاسکتی ہے کہ خاص افراد کے علاوہ کسی اور کے لئے آپکی توقع مبارک صادر ہو؟! اور یہ کیسے فرض کیا جاسکتا ہے کہ شیخ کلینی اپنے زمانے کے خواص کو عوام سے تمیز دینے پر قادر نہیں تھے؟ یا یہ تصور کیسے ممکن ہے کہ خواص میں سے کسی ایک کی طرف سے ایک مکمل توقع جعل کی گئی ہو؟

کتاب ”الغیبة“ ہی میں ایک اور جگہ ص ۲۲۰ پر اس حدیث کی سند ذکر ہوئی ہے لیکن متن حدیث کا ذکر نہیں ہے۔ اس سند میں لفظ ”وغیرہما“ کے بجائے لفظ ”وابی محمد التلعکبری“ ذکر ہوئی ہے۔ یہ تینوں (جعفر بن محمد بن قولیہ ابو غالب رازی اور ابو محمد التلعکبری) ثقہ اور جلیل القدر ہیں۔ لیکن دوسری فرضیہ میں جب یہ ثابت ہے کہ اصل نص (توقع) کی بنا پر جھوٹ و بہتان پر نہیں تھی اور توقع فقط خاص افراد کے لئے صادر ہوتی تھی تو پھر کیفیت نقل میں کوتاہی عام طور پر درج ذیل صورتوں ہی میں ممکن ہے:

(۱) توقع میں تبدیلی کسی اہم ذاتی مصلحت کی وجہ سے کی گئی ہو، لیکن ہماری محبت میں ایسی کسی مصلحت کا کوئی تصور نہیں ہے۔  
 (۲) نسیان یا شک و تردید وغیرہ کی وجہ سے نقل کرنے میں کوتاہی ہوئی ہو اور دقت سے کام نہ لیا گیا ہو، عام طور پر یہ چیز زبانی نقل میں پائی جاتی ہے لیکن اگر کتبی شکل میں

نقل کیا جائے تو یہ چیز قابل تصور نہیں ہے، لہذا اب بڑے ہی اطمینان سے یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ یقیناً اسحاق بن یعقوب نے اس روایت کے سلسلے میں جھوٹ سے کام نہیں لیا، اور اس بات کا بھی یقین ہے کہ نہ تو اصل توقع کے صادر ہونے میں اور نہ ہی توقع کی بعض خصوصیات میں ایسا ہو ہے۔ (۱۳۱) یہاں تک تو حدیث کی سند کی کیفیت کے باری میں بحث تھی۔

روایت کی دلالت: یہ روایت دلالت کے اعتبار سے کامل ہے کیونکہ عرف کی نگاہ میں امام علیہ السلام کے اس جملے فانہم حجتی علیکم میں مناسبات مقام کی وجہ سے اطلاق پایا جاتا ہے، یعنی امام علیہ السلام تمام میدانوں اور تمام صورتوں میں اہل بیت علیہم السلام کی حدیث نقل کرنے والوں کی طرف رجوع کرنے کا حکم دے رہے ہیں۔ کیونکہ ارشاد و ہدایت اور موقف عملی کی تعیین و تشخیص کے لئے امام کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور یہ (راویان احادیث = فقہاء) امام علیہ السلام کی طرف سے لوگوں پر حجت ہیں۔ کیا اس کا مطلب (فقہ کی) ولایت عامہ کے علاوہ کچھ اور ہو سکتا ہے؟ (۱۳۲)

پانچویں روایت: یہ روایت اصول کافی میں محمد بن عبداللہ (حمیری) و محمد بن یحییٰ (عطار) سے نقل ہوئی ہے کہ جسے ان دونوں نے عبد ابن جعفر حمیری سے نقل کیا ہے۔ عبد اللہ بن جعفر حمیری کہتے ہیں:

میں اور شیخ ابو عمرو عثمان بن سعید عمری رحمۃ اللہ علیہ احمد بن عبد اسحاق کے پاس آئے ہوئے تھے اس وقت احمد بن اسحاق نے اشارہ کیا کہ میں عثمان بن سعید عمری سے امام عسکرے کا نائب و جانشین کے متعلق سوال کروں، میں نے ان سے کہا: اے ابو عمرو! آپ سے ایک چیز کے باری میں پوچھنا چاہتا ہوں البتہ جس چیز کے متعلق سوال کر رہا ہوں مجھے اس میں کوئی شک و شبہ

نہیں ہے، میرا عقیدہ اور دین یہ ہے کہ زمین حجت خدا سے خالی نہیں رہ سکتی سوائے ان چالیس دنوں کے جو قیامت سے پہلے آئیں گے جب حجت خدا کو زمین سے اٹھا لیا جائے گا اور توبہ کا دروازہ بند ہو جائے گا، جو لوگ اس وقت تک ایمان نہیں لائے ہوں گے اور جنہوں نے ایمان کے ساتھ نیک عمل نہیں کئے ہوں گے اب ان کا ایمان لانا انہیں کوئی فائدہ نہیں پہنچائے گا، یہ لوگ خدا کی بدترین مخلوق ہوں گے اور ان پر ہی قیامت برپا ہوگی۔ میں یہ سوال صرف اپنے یقین میں اضافے کی خاطر کر رہا ہوں، ابراہیم علیہ السلام نے خدا سے درخواست کی کہ اے خدا مجھے یہ دکھا دے کہ تو کیسے مردوں کو زندہ کرتا ہے؟ خدا نے فرمایا: کیا تم (اس پر) ایمان نہیں رکھتے ہو؟ ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: (ایمان تو رکھتا ہوں) لیکن اطمینان قلب کی خاطر (سوال کر رہا ہوں)۔

میری لئے ابو احمد بن اسحاق نے امام علی نقی علیہ السلام سے نقل کیا ہے۔ احمد بن اسحاق کہتے ہیں میں نے امام علی نقی علیہ السلام سے پوچھا: میں کس سے رابطہ رکھوں؟ کس سے احکام وغیرہ لوں؟ اور کس کا قول قبول کروں؟ امام علیہ السلام نے فرمایا: عمری میرا قابل اعتماد شخص ہے وہ جو کچھ ہماری طرف نسبت دیتے ہوئے تم تک پہنچائے گا وہ درحقیقت ہماری ہی طرف سے ہوگا اور ہماری طرف سے جو کچھ تم سے کہے گا وہ حقیقتاً ہماری ہی طرف سے ہوگا۔ اس کی باتوں کو سنو اور اس کی اطاعت کرو (کیونکہ) وہ ہماری نگاہ میں قابل اعتماد اور امین ہے۔

مجھے ابو علی نے بتایا ہے کہ انہوں نے امام حسن عسکر علیہ السلام سے مندرجہ بالا سوال کئے تو امام حسن عسکر علیہ السلام نے ابو علی کے جواب میں فرمایا: عمری اور اسکا بیٹا قابل اعتماد ہیں، یہ دونوں ہماری طرف سے جو کچھ تم تک پہنچائیں (نقل کریں) وہ ہماری طرف سے پہنچاتے ہیں جو کچھ ہماری طرف سے تم سے کہتے ہیں وہ واقعاً ہماری طرف سے کہتے ہیں، ان دونوں کی بات غور سے سنو اور ان دونوں کی اطاعت کرو کیونکہ یہ دونوں قابل اطمینان اور امین ہیں، یہ آپ (عمری) کے باری میں ان دو اماموں کا ارشاد تھا جو دنیا سے رحلت فرما چکے ہیں، عبد اللہ بن حمیری کہتے ہیں (یہ سن کر) ابو عمرو عثمان بن سعید عمری روتے ہوئے سجدے میں گر گئے، پھر مجھ سے کہنے لگے اپنا سوال بیان کرو، میں نے ان سے کہا

کیا اپنے امام حسن عسکر علیہ السلام کے جانشین کو دیکھا ہے؟ انہوں نے کہا خدا کی قسم میں نے دیکھا ہے ان کی مبارک گردن اس طرح ہے (انہوں نے اپنے ہاتھ سے اشارہ کیا) پھر میں نے

ان سے کہا: فقط ایک سوال اور رہ گیا ہے انہوں نے کہا: بیان کرو میں نے کہا: ان (امام عسکر علیہ السلام) کے جانشین کا نام کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ان کے نام کے باری میں سوال کرنا تم لوگوں پر حرام ہے یہ بات میں اپنے طرف سے نہیں کہہ رہا ہوں کیونکہ مجھے کسی چیز کو حلال یا حرام کرنے کا حق حاصل نہیں ہے، میں یہ (حکم) خود امام زمانہ علیہ السلام کی طرف نقل کر رہا ہوں، حاکم وقت کو یہ اطلاع ملی ہے کہ امام حسن عسکر علیہ السلام اس دنیا سے رحلت کر چکے ہیں اور ان کی کوئی اولاد نہیں۔

لہذا اس نے امام حسن عسکر علیہ السلام کی میراث تقسیم کر دی ہے، اس طرح انحضرت کی میراث اس نے حاصل کی ہے جو حقدار (۱۳۳) نہ تھا، اس وقت حضرت کا خاندان در بدر ہے اور کسی میں یہ جرات نہیں کہ ان کے سامنے اپنا تعارف کروائے یا ان تک کوئی چیز پہنچائے، اگر حضرت کا نام لیا جائے تو حاکم وقت انھیں ڈھونڈھنے لگے گا لہذا خدا کا تقویٰ اختیار کرو اور آپ کا نام پوچھنے سے گریز کرو۔

شیخ کلینی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں: ہماری اصحاب میں سے ایک شیخ (۱۳۴) (جن کا نام میں بھول گیا ہوں) نے میری لئے نقل کیا ہے کہ ابو عمرو نے احمد بن اسحاق سے اس طرح کے سوال کئے تھے اور انھوں نے اسی طرح کے جواب دیئے تھے۔ (۱۳۵)

اس حدیث کی سند تو اعلیٰ درجے تک معتبر ہے۔ (لیکن دلالت کے باری میں ابھی بحث کی جائے گی)

روایت کی دلالت: روایت کی دلالت اس بات پر موقوف ہے کہ کلمہ ”اطعہ“ اس کی اطاعت کرو ”اور“ ”اطعمہما“ ان دو کی اطاعت کرو“ سے عمری اور ان کے بیٹے کی اطاعت کو ان تمام صورتوں میں واجب سمجھا جائے جب وہ کسی بھی طرح کا حکم دیں۔

امام علیہ السلام نے عمری اور ان کے بیٹے کی اطاعت کا حکم فقط اس صورت میں نہیں دیا ہے کہ جب وہ امام علیہ السلام سے روایات نقل کر رہے ہوں یا فقیہ ہونے کے اعتبار سے فتویٰ دے رہے ہوں، بلکہ امام علیہ السلام کا حکم اس فرضیہ کو بھی شامل کئے ہے کہ وہ جب بھی کسی چیز کا حکم دیں ان کی اطاعت واجب ہے اب وہ چاہے ولی امر کے طور پر حکم دیں یا حد اقل امام علیہ السلام کے نمائندے کے عنوان سے امر کریں کیونکہ اطاعت کا حقیقی مصدق روایت و فتویٰ میں نہیں بلکہ حکم میں جلوہ گر ہوتا ہے، اور پھر راوی یا مفتی (بمعنوان راوی یا بعنوان مفتی) حکم دینے والا شمار نہیں ہوتا تاکہ اس کی اطاعت کی جائے بلکہ ہمیشہ حاکم کو (بمعنوان حاکم) امر کرنے والا شمار کیا جاتا ہے۔

امام کے اس قول ”اطعہ یا اطعمہما“ کو روایت یا فتویٰ سے مخصوص کرنا، اطاعت کو مجازی اور ناقابل اعتنا معنی سے مخصوص کرنے کے برابر ہے اور اس قسم کی تخصیص غیر عرفی ہے۔ (۱۳۶)

اگرچہ فطری طور پر حدیث ”عمری“ اور ان کے فرزند کے سلسلے میں گفتگو ہوئی ہے لیکن چونکہ روایت میں حکم اطاعت کی یہ علت بیان کی گئی ہے کہ وہ دونوں ہماری نگاہ میں قابل اعتماد ہیں اس لئے (ان کی اطاعت تم پر واجب ہے) لہذا اس تعلیل کے قرینے سے روایت میں مذکورہ حکم کو ان تمام فقہاء پر نافذ کیا جائے گا جو فہم اور نقل احکام میں قابل اعتماد اور مورد اطمینان ہوں۔

اس تفصیلی بحث کے بعد بھی اگر کوئی یہ فرض کرے کہ ان روایات کے ذریعے ولایت فقیہ کو ثابت نہیں کیا جاسکتا اور یہ کہے کہ یا تو سند کے اعتبار سے یہ روایتیں ضعیف ہیں یا پھر دلالت میں نقص ہے لیکن پھر بھی درج ذیل دو روشوں میں سے کسی ایک کے ذریعے تو یقیناً ولایت فقیہ کو ثابت کیا جاسکتا ہے:

## ولایت فقیہ کے اثبات کے لئے پہلی روش

واضح ہے کہ ہمیشہ سے شیعوں کو ایک ایسے ولی کی شدید ضرورت رہی ہے جو ان کے امور کو آگے بڑھائے حتیٰ یہ ضرورت اسلامی حکومت کے قائم نہ ہونے کی صورت میں بھی رہی ہے ہماری زندگی میں متعدد ایسی صورتیں آتی ہیں جہاں حاکم شرعی کے حکم کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، (چنانچہ واضح ہے) اگر یہ کہا جائے کہ فقیہ کا حکم صرف باب قضاوت اور باب شکلیات یعنی فزاع وغیرہ کے فیصلے کے باب میں ہی نافذ ہوتا ہے تب بھی یہ ضرورتیں حکومت کے بغیر پوری نہیں ہو پاتیں اور ان خلاؤں کو پر نہیں کر پاتے، اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ بعض صورتوں میں مؤمنین ہی میں سے کسی ایک عادل شخص کو شرعی ولایت حاصل ہے جو ان کاموں کو انجام دے تو اگر اس فرض کو قبول کر بھی لیا جائے تب بھی یہ ضروریات پوری نہیں ہوتیں۔

اب وہ واحد نظریہ جو ان خلاؤں کو پر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور جو روایات سے ان خلاؤں کو پر کرنے کے سلسلے میں راہ حل کے طور پر سامنے آتا ہے (اگرچہ روایات میں سند و دلالت کے اعتبار سے شکوک و شبہات پائے جاتے ہیں) وہ ہے ولایت فقیہ یا راویان حدیث کی ولایت کا نظریہ۔ ان روایات کی سند کے متعلق اس وقت جو شکوک و شبہات پائے جاتے ہیں شاید وہ شبہات نص کے (صادر ہونے کے) زمانے میں نہیں پائے جاتے تھے، اور اسی طرح دلالت کے متعلق پائے جانے والے شبہات بھی نص کے صادر ہونے کے زمانے میں موجود نہیں تھے، کیونکہ وہ لوگ جس ماحول اور جن افکار کے درمیان زندگی گزار رہے تھے ان کے پاس ایسے اطمینان بخش قرائن موجود تھے جو ان کو روایت کے مقصود کو سمجھنے میں مدد دیتے تھے (لیکن اب وہ قرائن مفقود ہیں لہذا ان روایات کے مقصود کو سمجھنے میں شکوک و شبہات پیدا ہو گئے ہیں) اس حقیقت کے مقابلے میں ہماری سامنے دو فرضیے آتے ہیں:

### پہلا فرضیہ

شیعوں کے نزدیک غیبت کے کیام میں یا اس سے کچھ پہلے (ائمہ کی تعلیمات کی بنیاد پر) یہ بات بالکل واضح ہو چکی تھی کہ ایسی صورت حال میں ائمہ اطہار علیہ السلام کا پسندیدہ نظریہ، یہی ولایت فقیہ، یا راویان حدیث کی ولایت کا نظریہ ہے۔ اگرچہ ہمیں اتفاقاً طور پر روایات کی سند میں شک ہو گیا ہے اور قواعد کی رو سے روایات کو قبول نہیں کیا ہے ساتھ ہی ساتھ ہم نے یہ احتمال بھی دیا ہے کہ مثلاً اسحاق بن یعقوب شاید خدا کے نزدیک نیک مؤمنین میں سے تھے یا پھر ہماری نظر میں حدیث کی دلالت اس لئے کامل نہیں

تھی کہ جب راوی مذکورہ حدیث کو نقل کر رہا تھا تو مثلاً! اس پر غفلت طاری ہو گئی تھی لہذا نتیجے میں ہمیں حدیث کے متعلق شک ہونے لگا جس کی وجہ سے روایت کی دلالت کامل نہ ہو سکی یا یہ کہ ہم نص کے ماحول اور قرائن کو محسوس نہیں کر سکے۔

## دوسرا فرضیہ

شیعہ زمانہ غیبت اس سے کچھ پہلے تک ائمہ اطہار علیہم السلام کی تعلیمات سے ولایت فقیہ کا نظریہ نہیں سمجھ پائے تھے اس میں کوئی شک نہیں کہ دوسرا فرضیہ بالکل باطل ہے، اگر ایسا ہوتا کہ شیعہ ائمہ اطہار علیہم السلام کی تعلیمات سے ولایت کو نہ سمجھ چکے ہوتے تو شیعوں کی طرف سے غیبت صغریٰ میں یا اس سے پہلے سوالوں کی بوچھاڑ ہو جاتی کہ امور حسبیہ اور ان احکام میں، جن میں ولی امر کی ضروری ہوتی ہے شیعوں کا مرجع کون ہوگا اور کس طرف رجوع کیا جائے گا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ائمہ اطہار علیہم السلام کی طرف سے متعدد جواب موجود تھے جو ولایت فقیہ کے نظریے کے علاوہ کسی اور نظریے کی وضاحت کرتے تھے (اگر یہ نظریہ (ولایت فقیہ) درست نہیں تھا) تو فطری طور پر اس دوسری نظریے کے متعلق کچھ جوابات اور کچھ روایات ہم تک پہنچتیں اگر ان کی سندوں میں ضعف ہی ہوتا یا دلالت میں شک و شبہ پایا جاتا یا کم از کم بعض قدیم فقہاء کے فتاویٰ میں یہ نظریہ ملتا، جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ولایت فقیہ کے علاوہ کوئی اور نظریہ دکھائی نہیں دیتا، اس سے دوسری فرضیہ کا بطلان واضح ہو جاتا ہے، اور پہلو فرضیہ ثابت ہو جاتا ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

## ولایت فقیہ کے اثبات کے لئے دوسری روش

یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ فقیہ اجمالی طور پر ولی ہوتا ہے جیسے باب قضاوت میں، کیوں کہ اس پر مقبولہ عمر بن حنظلہ دلالت کرتی ہے اسی طرح فقیہ کو فتویٰ اور تقلید کے سلسلے میں بھی ولایت حاصل ہوتی ہے چنانچہ تقلید کے دلائل اس پر دلالت کرتے ہیں فقط ان ہی امور میں فقیہ کے لئے ولایت کا ثابت ہو جانا فقیہ کو ولی امر قرار دینے کے لئے کافی ہے، کیونکہ امام زمانہ علیہ السلام پردہ غیبت میں ہیں، اور انحضرت کی طرف سے معین کیا ہوا کوئی ایسا نائب و وکیل بھی موجود نہیں ہے (جس کی اپنے نام بنا نام تصریح کی ہو) نیز ولایت فقیہ کے علاوہ کوئی دوسرا نظریہ بھی نہیں پایا جاتا ہے۔

اب جب فقیہ پر ولی امر کو عنوان آگیا تو فقیہ بھی خداوند متعال کے اس قول کے اطلاق (۱۳۷) میں شامل ہو جائے گا کہ ”اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اپنے درمیان سے صاحبان امر کی“ (۱۳۸) لہذا اس صورت میں فقیہ کے لئے عام ولایت ثابت ہو جائے گی۔ (۱۳۹)

ان دو روشوں کو ملانے والی راہ

ہماری لئے یہ بات ممکن ہے کہ ان دو روشوں کو یکجا کر کے ایک ایسی روش بنادیں جس سے ان دونوں روشوں میں پایا جانے والا نقص دور ہو سکے، دوسری روش میں اس نقص کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے، کہ فقیہ کے لئے فقط منصب فتویٰ اور منصب قضاوت ثابت ہو جانے سے اسے ولی امر کہنے میں شک و شبہ پایا جاتا ہے، جب کہ پہلی روش (آئندہ ذکر ہونے والے نقص کے باوجود کہ اس میں اطلاق کامل نہیں ہے) بے شک فقیہ کی حاکمیت کے دائری کو وسعت عطا کرتی ہے، جب اس وسیع حاکمیت کے دائری کو منصب فتویٰ کے ساتھ ضمیمہ کیا جائے اور اس بات کو مد نظر رکھا جائے کہ امام زمانہ علیہ السلام پر وہ غیبت میں ہیں اور آپکی جانب سے کوئی نائب خاص بھی معین نہیں ہوا ہے تو کسی قسم کے اشکال کے بغیر کم از کم ان دونوں کے مجموعے پر ولی امر کا عنوان صدق کمرے گا اور جب اس مجموعے پر ولی امر صدق کرنے لگے لگا تو اسے مذکورہ آیہ مبارکہ کے اطلاق میں شامل کیا جا سکے گا۔

لیکن پہلی روش میں یہ نقص پایا جاتا ہے کہ چون کہ اس روش میں معین لفظی دلیل کے اطلاق سے تمسک نہیں کیا گیا ہے لہذا بعض اوقات کچھ صورتوں میں شک و تردید باقی رہ جاتی ہے جسے اطلاق کے ذریعے برطرف نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن جب اس آیہ مبارکہ: ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم﴾ اطاعت کرو خدا کی اور اطاعت کرو رسول کی اور صاحبان امر کی جو تم میں سے ہوں کا ضمیمہ کر دیا جائے تو اطلاق لفظی مکمل ہو جاتا ہے اور تمام شکوک و شبہات زائل ہو جاتے ہیں۔

### شرائط ولایت

گذشتہ بحثوں میں سے یہ واضح ہو گیا کہ ولایت فقیہ کے لئے تین اہم دلیلیں ہیں۔

(۱) اسحاق بن یعقوب کو توقع ”پیش آنے والے حوادث و واقعات میں ہماری احادیث کے راویوں (فقہاء) کی طرف رجوع کرو۔

(۲) احمد بن اسحاق کی روایت جس میں عمری اور ان کے بیٹے کی شان و شوکت بیان کرتے ہوئے عمری یا عمری اور ان کے بیٹے کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، اور اس حکم میں یہ علت (فلسفہ) بیان کی ہے کہ یہ دونوں قابل اطمینان اور لائق اعتماد ہیں۔

(۳) اس آیہ مبارکہ ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم﴾ میں یہ فرض کرتے ہوئے کہ جب دوسرا ولی موجود نہ ہو کہ جس کی ولایت مطلق ہے (جیسے امام علیہ السلام) چون کہ فقیہ کے لئے منصب فتویٰ، منصب قضاوت اور وسیع دائری میں ولایت ثابت ہے لہذا فقیہ پر ولی امر کا عنوان صادق آتا ہے اب ہم ان تین دلیلوں کی روشنی میں ولایت کی شرطوں کے باری میں بحث کریں گے ولایت کی چار اہم شرطیں ہیں:

### پہلی شرط؛ فقاہت

مذکورہ دلیلوں میں فقیہ کا عنوان ذکر نہیں ہوا ہے لیکن اس کے باوجود اس شرط کے ضروری ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے کیوں کہ تینوں ہی دلائل کے ذریعہ اس شرط کی ضروری کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔

### پہلی دلیل کے مطابق ولی امر میں فقہت کی ضرورت

اس بات کو سمجھنے کے لئے اس امر پر بنا رکھنی ہوگی کہ قرآن و مناسبات کے ذریعے امام علیہ السلام کے قول ”فارجعوا فیہا الی رواة احادیثنا“ اور پیشانے والے حوادث و واقعات میں ہماری احادیث کو نقل کرنے والوں (فقہاء) کی طرف رجوع کرو۔“ سے عرف یہ سمجھتا ہے کہ امام علیہ السلام کے اس جملے میں روایات نقل کرنے والوں سے مراد یہ ہے کہ وہ سب احکام و روایات کو سمجھتے ہوں نہ یہ کہ وہ سب فقط روایات کو حفظ کرتے ہوں اور الفاظ روایات کو نقل کرتے ہوں، اور نہ ہی روایات کی کتابیں حمل کرنے والے مراد ہیں۔

### دوسری دلیل کے مطابق فقہت کی ضرورت

دوسری دلیل (روایت احمد بن اسحاق) سے درحقیقت درج ذیل تین امور سمجھے جاتے ہیں (جس طرح توقع سے بھی یہی تین امور سمجھے جاتے ہیں):

(۱) نقل روایت اور روایت کی حجیت

(۲) فتویٰ کی حجیت

(۳) منصب ولایت و قضاوت

امام علیہ السلام نے اس روایت میں اس حکم کی یہ علت بیان کی ہے کہ عمری اور ان کے فرزند قابل اطمینان اور لائق اعتماد ہیں، ہم جانتے ہیں کہ کسی بھی چیز میں قابل اعتماد ہونا خود اس چیز کے مطابق ہوتا ہے، لہذا حجیت روایت میں وثاقت یہ ہے کہ راوی روایت نقل کرنے میں ثقہ اور قابل اعتماد ہو اگرچہ فقیہ نہ ہو اور روایات سے حکم کو نہ سمجھ سکتا ہو۔ جب کہ فتویٰ میں وثاقت (قابل اعتماد ہونا) یہ ہے کہ فتویٰ دینے والا فقیہ ہو اور دلائل سے حکم شرعی کا استنباط کر سکے، اور قضاوت و فیصلہ اور ولایت کے استعمال میں وثاقت کا تقاضا یہ ہے کہ شخص ایک طرف سے موضوعات اور مصالح و مفادات کی بصیرت رکھتا ہو اور دوسری طرف سے حکم شرعی میں بھی صاحب نظر ہو تب یہ شخص حکم (قضاوت) میں ثقہ اور قابل اعتماد ہوگا، کیونکہ اگر اس میں مندرجہ بالا دو صفات و خصوصیات پائی جاتی ہوں تو اس کے لئے کسی ماخذ کے تحت فیصلہ اور قضاوت کرنا سزاوار ہوگا، اب یہ واضح ہے کہ احکام شرعی میں با بصیرت (صاحب نظر) ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ شخص فقیہ ہو۔

## تیسری دلیل کے اعتبار سے فقہت کی ضرورت

تیسری دلیل سے بھی ولی امر میں فقہت کی شرط کو ثابت کیا جاسکتا ہے یہ ممکن ہے کہ اس آیہ مبارکہ ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم﴾ میں پایا جانے والا اطلاق ولی امر کے لئے فقہت کی شرط کی نفی کرے کیونکہ آیہ مبارکہ میں ولی امر کو موضوع قرار دیا گیا ہے۔

لیکن وہ ولی امر کون ہے؟ اس سلسلے میں آیت نے کچھ بیان نہیں کیا۔<sup>(۱۴۱)</sup>

ہم نے فرض کیا ہے کہ منصب قضاوت و فتویٰ اور وسیع دائری میں ولایت کا ثابت ہونا (جو کہ آیت کے علاوہ کسی دوسری طریقے سے ثابت ہیں) زمانہ غیبت میں فقیہ پر ولی امر کا عنوان صادق آنے کے لئے کافی ہے۔ اور جب فقیہ پر ولی امر صدق کرے گا تو وہ آیہ مبارکہ کے موضوع میں داخل ہو جائے گا، جب کہ غیر فقیہ کے لئے یہ امور (منصب فتویٰ، قضاوت و ولایت) ثابت نہیں ہیں۔<sup>(۱۴۲)</sup>

### دوسری شرط؛ صلاحیت و لیاقت

(ولایت کی تین شرائط میں سے دوسری شرط صلاحیت و لیاقت ہے) اس میں شبہ نہیں کہ مناسبات و قرآن کے ذریعے ولایت کے دلائل (خواہ ولایت فقیہ یا اولاد (کم سن) پر والد کی ولایت یا ان دو کے علاوہ کوئی اور ولایت) کے اطلاقات سے عرف میں یہ سمجھا جاتا کہ چونکہ ولایت کا اصلی ہدف تحت ولایت افراد کے نقائص کی تلافی ہے اور ولایت کا دائرہ تحت ولایت افراد کے مفادات کے تحفظ تک محدود ہے۔ لہذا اس ہدف کا حصول اس وقت تک ممکن ہی نہیں ہے جب تک ولی اپنے دائرہ ولایت میں لیاقت و صلاحیت نہ رکھتا ہو اگر کوئی باپ اپنی کم سن اولاد کے امور کو انجام دینے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس کی ولایت ان امور کے سلسلے میں عملی نہیں ہوگی، اور اگر ایسی صورت میں بھی والد کی ولایت کو عملی سمجھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ والد بچے کے مفادات و مصالح کو مد نظر رکھے بغیر اس کے امور میں ایسے تصرفات و اقدامات کر سکتا ہے جو اس کے لئے نقصان دہ ہوں، مکمل طور پر یہی صورت حال مسلمانوں کے امور میں ولایت کی بھی ہے کہ جو شخص کسی بھی وجہ سے اس عظیم ذمہ داری (ولایت) کو نبھانے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اسے یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اس ذمہ داری کو سنبھالے، لہذا اس قسم کی ولایت میں ان تمام امور میں صلاحیت کا ہونا ضروری ہے

جو امور اس ولایت کے تحقق میں بنیادی نقش ادا کرتے ہیں، مثلاً علم و آگہی، حالات سے مطلع ہونا، توجہ، ذہانت، فراست، اور قوت فیصلہ وغیرہ، ہم پہلے ہی جان چکے ہیں کہ احمد بن اسحاق کی روایت میں وثاقت (اعتماد) کی شرط کا ذکر ہوا ہے اور فطری طور پر کسی بھی حکم میں وثاقت کا تقاضا یہ ہے کہ آگاہی اور صلاحیت بھی پائی جاتی ہو۔ (۱۴۳)

یہ روایت بھی اس شرط (وثاقت) کے ضروری ہونے کی تائید کرتی ہے۔ سدید نے امام باقر علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ اپنے فرمایا: رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: عہدہ امامت سزاوار و شائستہ نہیں ہے مگر ایسے شخص کے لئے جس میں تین صفات پائی جائیں: ورع (تقویٰ و پرہیزگاری) جو اسے معصیت پروردگار سے روکے، حلم جس کے ذریعے اپنے غصے کو قابو میں رکھ سکے، اپنے تحت ولایت افراد پر اچھی طرح ولایت کرے تاکہ (ان کے لئے) مہربان والدی کی طرح ہو۔ (۱۴۴)

### تیسری شرط: عدالت

#### ولایت کی شرائط میں سے تیسری شرط عدالت ہے

روایت سے استفادہ ہوتا ہے کہ امام جماعت کے لئے عدالت شرط ہے جب نماز کی امامت کے لئے عدالت شرط ہے تو امامت کی امامت، امت کے مسائل حل کرنے، امت کی تقدیر بدلنے اور امت کے مقدرات میں تصرف کرنے کے لئے کیا عدالت کی شرط نہیں ہوگی؟! اسی طرح سدید کی گذشتہ روایت بھی اس شرط کی تائید کرتی ہے۔

### چوتھی شرط: مرد ہونا

#### ولایت کی چوتھی شرط یہ ہے کہ ولی مرد ہو

عورتوں کے سلسلے میں ارشاد رب العزت ہے ”﴿اومن ینشو فی الخلیہ وهو فی الخصام غیر مبین﴾ (۱۴۵) ترجمہ آیت: کیا جس کو زیورات میں لکھا جاتا ہے اور وہ جھگڑے کے وقت صحیح بات بھی نہ کر سکے“ جب عورت کے متعلق اسلام کا نظریہ ہے کہ وہ جھگڑے میں صحیح فیصلہ نہیں کر سکتی تو ہم یہ احتمال نہیں دے سکتے کہ اسلام اس بات کی اجازت دے گا کہ عورت کو مسلمانوں کے امور میں ولایت عطا کی جائے۔ شیعہ فقہاء کے درمیان یہ بات مشہور یا تسالم علیہ (تسلیم شدہ) ہے کہ قاضی کے لئے مرد ہونا شرط ہے اور نماز جمعہ و نماز جماعت عورت سے ساقط ہے، یہ مطالب مذکورہ روایات میں بھی موجود تھے (حتیٰ اگر ان روایت کی سند صحیح نہ ہو) اس کے علاوہ باب شہادت (گواہی) میں مرد و عورت مساوی نہیں ہیں بلکہ بعض اوقات دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں۔

یہ تمام امور اور ان کے مانند دوسری امور ہمیں (کم از کم) یہ احتمال دینے پر مجبور کرتے ہیں کہ ولایت فقیہ سے متعلق تمام روایتیں صادر ہونے کے زمانے میں اس وقت موجود دینداروں کی ذہنیت کے مطابق عورت پر دلالت سے منصرف ہیں اور عورت کو اپنے اندر شامل نہیں کئے ہیں، لہذا اس صورت میں اطلاق کا یقین حاصل نہیں ہوگا اور اصل عدم ولایت کو اس قرار دیا جائے گا۔ (۱۴۶)

اس کے علاوہ قضاوت کے متعلق ابی خدیجہ کی روایت سند کے اعتبار سے کامل ہے روایت یہ ہے: ”انظروا الی رجل منکم لیعلم شیئاً من قضکیانا فاجعلوه بینکم قد جعلتہ قاضیاً فتحاکمو الیہ“ اپنے درمیان سے ایسے شخص کو تلاش کرو جو ہماری احکام و معارف کی معرفت رکھتا ہو اسے اپنے درمیان فیصلے کے لئے منتخب کرو میں نے اسے قاضی قرار دیا ہے اپنے اختلافات وغیرہ کے فیصلے کے لئے اس کی طرف رجوع کرو۔“ (۱۴۷)

یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ قضاوت اور طرفین کے درمیان اختلاف کی صورت میں فیصلہ کرنے کے لئے قاضی کا مرد ہونا ضروری ہے، اگرچہ روایت باب قضاوت سے متعلق ہے لیکن اس شرط کو وسعت دی جائے گی اور ہر اس منصب کے لئے اس شرط کو ضروری قرار دیا جائے گا جس منصب میں قضاوت و حکم (فیصلہ) یکساں جاتا ہو اس تجاوز (شرط کو وسعت دینے) کی بنیاد یا تو فہم عرفی ہے یا پھر یہ کہ ہم ان صورتوں کے درمیان فرق کا احتمال نہیں دیتے کہ بعض موارد قضاوت میں شرط معتبر ہو لیکن وہ منصب جس میں قضاوت و حکم پایا جاتا ہو اس کے لئے یہ شرط معتبر نہ ہو۔

لیکن ان مطالب سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہئے کہ عورت کے متعلق اسلام کا زاویہ نظر تحقیر آمیز ہے یا اسلام نے عورت کے بعض حقوق کو پائمال کیا ہے، بلکہ اس فرق کی بازگشت تقسیم کار کے سرچشمہ کی طرف ہے، اور جو کام جس کے شکیانہ شان تھا اسکی طرف اسکی نسبت دی گئی ہے یعنی اس کے سپرد کیا گیا ہے۔

## اعلیٰ کی شرط

(دوسروں کی نسبت زیادہ علم والا ہونا)

ولایت و حکومت میں اعلم ہونا، باب فتویٰ و تقلید میں اعلم ہونے سے مختلف ہے۔ باب فتویٰ میں اعلم ہونے سے مراد یہ ہے کہ فقیہ دوسروں کی نسبت زیادہ عمدہ طریقے سے احکام شرعی کو ان کے دلائل سے استنباط کر سکتا ہو، جب کہ ولایت و حکم میں اعلم ہونے کا مطلب فقط یہ نہیں کہ وہ احکام شرعی استنباط کرنے کے لئے دوسروں کی نسبت بہتر ذہنیت کا مالک ہو بلکہ حکم کے لئے یہ بھی مؤثر اور ضروری ہے کہ وہ سماجی حالات سے باخبر ہو نیز سماجی و سیاسی بصیرت رکھتا ہو۔

ولایت فقیہ کے دلائل کے اطلاقات اعلم ہونے کی قید سے خالی ہیں لیکن حکم میں اس شرط کا اثر دو حکموں میں اختلاف کی صورت میں ظاہر ہوگا جس طرح فتویٰ میں اس شرط کا اثر دو فتوؤں میں ٹکراؤ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ دو فتوؤں یا دو حکموں میں ٹکراؤ

کی صورت میں اصل یہ ہے کہ دونوں فتوے یا دونوں حکم ساقط ہو جائیں گے ان میں سے کوئی ایک فتویٰ یا حکم قابل اعتبار نہیں ہوگا، لیکن جب دو (فتویٰ دینے والوں یا حکم کرنے والوں) میں سے ایک اعلم ہو اور اس کا مرتبہ دوسری سے بلند ہو (اعلم کا مرتبہ اس قدر بلند ہو کہ اختلاف کی صورت میں یہ اختلاف و ٹکراؤ اعلم کی رای کو بے اعتبار اور ناقابل اعتماد نہ بنا دے) تو اس صورت میں اعلم کے فتویٰ کی حیثیت برقرار رہے گی چنانچہ اجتہاد و تقلید کی بحث میں اس کی وضاحت موجود ہے یہ تو تھا دو فتوؤں میں ٹکراؤ کا حکم لیکن اگر دو حکموں میں ٹکراؤ پیدا ہو جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ کبھی یہ ٹکراؤ ایسے حکم میں ہے کہ جس میں حکم شرعی کو معلوم (کشف) کرنے کا پہلو پایا جاتا ہے جیسے چاند (نظر آنے) کا حکم۔ اور کبھی یہ اختلاف ایسے حکم میں پیش آتا ہے جو حکم ولایت کو بروئے کار لاتے ہوئے فقط منطقہ فراغ کو پر کرنے کی غرض سے دیا جاتا ہے جیسے اشیاء کی قیمتیں معین کرنا۔ پہلی صورت میں اعلم کی رای مقدم ہوگی بشرطیکہ اعلم اور غیر اعلم کے درمیان فرق واضح ہو۔ اس حیثیت سے کہ اس ٹکراؤ کے باوجود اعلم کی رای پر اعتماد و بھروسہ برقرار رہتا ہے (اور یہ اختلاف سلب اعتماد کا سبب نہیں بنتا) کیونکہ عرفی اعتبار سے اس میں کاشفیت کا پہلو پایا جاتا ہے، جب کہ ایسے موقع پر غیر اعلم کی رای لازمی اعتماد کو کھودیتی ہے۔

دوسری قسم میں حکم غالباً (۱۴۸) اس ملاک کو کشف کرتا ہے جسے حاکم مورد حکم میں لحاظ کرتا ہے، یہاں پر بھی اعلم کی رای مقدم ہوگی۔ جب اعلم و غیر اعلم کے درمیان فرق کی مقدار بہت زیادہ ہوگی، کیونکہ غیر اعلم کی رای لازمی اعتماد و وثوق سے عاری ہو جائے گی۔ جب کہ اعلم کی رای پر اعتماد و وثوق برقرار رہے گا۔ اور ہم گذشتہ بحثوں میں یہ جان چکے ہیں کہ ولایت کی دلیل و ثوق کی قید سے مقید ہوئی ہے (۱۴۹) یہاں پر ٹکراؤ کے باوجود اعلم کی رای قابل اعتماد اور لائق بھروسہ ہے، پس حیثیت کی دلیل فقط اعلم کی رای کو اپنے اندر شامل کرے گی، اور دونوں دلیلوں کو حیثیت کی دلیل شامل نہیں کرے گی جس کی وجہ سے دونوں کے درمیان (عالم و غیر اعلم کی رای آپس میں ٹکراؤ پیدا ہو جائے گا اور دونوں ساقط ہو جائیں گی اور کسی بھی رای کی پرواہ نہیں کی جائے گی۔

ہم یہاں پر یہ اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں (اگرچہ انشاء اللہ تفصیلی بحث آئندہ ہوگی)، کہ عام طور پر اسلامی حکومت میں حکام کے درمیان حکم کے اعتبار سے کبھی ٹکراؤ نہیں پیدا ہوتا بلکہ جن فقہاء کے ہاتھ میں امور (حکومت) کی باگ ڈور ہو ان پر عام حالات میں واجب ہے کہ باہمی مشورت سے حاصل ہونے والے اتفاق رای کے ذریعے اعلم کی رای کو غیر اعلم کی رای پر ترجیح دیتے ہوئے یا باقی طریقوں پر عمل کرتے ہوئے امت کے لئے متفقہ رای کے طور پر ایک ہی حکم کو پیش کریں کیونکہ عام طور پر امت کی مصلحت اس میں ہے کہ جس رای کا اظہار کیا جائے وہ ایک اور متفقہ رای ہو۔ اور ولی امر پر واجب ہے کہ وہ اپنے تحت ولایت افراد کے مصلح کو مد نظر رکھے۔

مسئلہ بیعت کو دو طریقوں سے مورد بحث قرار دیا جاسکتا ہے۔

### پہلا طریقہ

یہ فرض کیا جائے کہ بیعت ایک عہد و پیمان ہے جس کے ذریعے بیعت کئے جانے والے شخص کو ولایت حاصل ہو جاتی ہے اور اگر اس شخص کی بیعت نہ کی جاتی تو اس کو ولایت امت حاصل نہیں ہو سکتی تھی کیونکہ اس کی ولایت کے لئے بیعت کے علاوہ کوئی دوسری دلیل نہیں ہے ہم جان چکے ہیں کہ ولایت، حکومت کی اساس و بنیاد ہے۔ اور بیعت کے نافذ و با اثر ہونے کی بہترین دلیل یہ آئی کہ:

﴿يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود﴾ (۱۵۰) اے ایمان والو! اپنے عہد و پیمان کی پابندی کرو،

اور دوسری دلیل وہ روایات ہیں جو شرط کو قابل نفاذ قرار دیتی ہیں جیسے:

عبد اللہ بن سنان کی روایت (رواہ عبد اللہ بن سنان عن ابی عبد اللہ علیہ السلام قال: المسلمون عند شروطهم، الاکل

شرط خالف کتاب اللہ عز وجل فلا یجوز) (۱۵۱) جسے انھوں نے امام صادق علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ اپنے فرمایا: مسلمان کو اپنی شرائط کی پابندی کرنی چاہئے آگاہ رہو ہر وہ شرط ناجائز ہے جو کتاب خدا کی مخالف ہو۔

اگر بیعت کی یہی تعریف کی جائے تو اس کی بازگشت اس عمومی معاہدہ کی طرف ہے جس کی بحث ہم پہلی فصل (جمہوریت) میں کر چکے ہیں ہم نے وہاں عمومی معاہدہ پر جو اشکالات کئے تھے ان کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) اسلام میں عہد و پیمان، معاہدہ یا شرط کسی حرام چیز کو حلال نہیں بنا سکتے اور بہت ساری اختیارات عطا کرنے کا سبب بھی نہیں بن سکتے جیسے حدود نافذ کرنے کا اختیار اور اسی طرح کے کچھ دوسری اختیارات جو اس شخص کے پاس اس قرارداد سے پہلے موجود نہ تھے، جب کہ جو ولایت تشکیل حکومت کی بنیاد بننے کے لئے کافی ہے وہ ایسی عمومی ولایت عامہ ہے اور اس کا دائرہ اتنا وسیع کہ بعض اوقات ابتدائی طور پر حرام کام کو حلال قرار دینے کا حق بھی رکھتی ہے (۱۵۲) اور اس کے علاوہ بھی اس ولایت میں بہت سے اختیارات پائے جاتے ہیں ہم اسلام میں غور و خوض سے یہ بات درک کرتے ہیں کہ عہد و پیمان اور شرط، اسلام کے ابتدائی احکام کی حدود میں نافذ و قابل اجراء ہیں اور یہ ولایت کے علاوہ ایک اور موضوع ہے۔

(۲) اس عہد و پیمان یا شرط کو اس اقلیت پر کیسے نافذ کیا جائے جو اس عہد و پیمان یا شرط کی موافق نہیں ہے؟

(۳) جو شخص اس عہد و پیمان کے وقت موجود نہیں تھا اس کے متعلق کیا موقف اپنایا جائے جو اس عہد و پیمان کے وقت

موجود نہیں تھا تاکہ اس کی طرف سے بھی اس کے حق میں یہ عہد و پیمان کامل ہو، یا اس کے ولی کی طرف سے؟!

۳) کتاب و سنت میں ایسے دسیوں سوالات کا جواب مذکور نہیں ہے جو سوالات بیعت کی حدود و شرائط کے سلسلے میں اٹھائے جاتے ہیں لوگوں کی کتنی مقدار (تعداد) بیعت کے لئے کافی ہے تاکہ بیعت کے ذریعے مسلمانوں پر حکمرانی ثابت ہو سکے، اور اختلاف کی صورت میں کمیت (مقدار) کے ذریعے ترجیح دی جائے گی یا کیفیت کے ذریعے اور اس کے علاوہ دوسری متعدد سوالات (جو تشنہ جواب ہیں)

بعض اوقات یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بیعت (شخص کو مسلمانوں پر ولایت عطا کرتی ہے، اور بیعت کا وفادار رہنا واجب ہے اور بیعت توڑنا حرام ہے، متعدد روایات سے تمسک کیا جاتا ہے۔

اگر یہ روایات سند و دلالت کے اعتبار سے صحیح ہوں تب بھی چوتھے اشکال کی وجہ سے ان سے یہ استفادہ نہیں کیا جا سکتا کہ بیعت، حکومت اسلامی کی بنیاد و اساس بن سکتی ہے۔

اب وہ روایات بھی ملاحظہ ہوں:

(۵) (عن ماجیلویہ عن عمہ عن ہارون ابن زیاد عن جعفر بن محمد عن ایبہ علیہما السلام: ان النبی قال: ثلاث موبقات: نکث الصنفقہ و ترک السنۃ و فراق الجماعۃ، وثلاث منجیات: تکف لسانک تبکی علی خطیئتک و تلزم بیتک) (۱۵۳)

کتاب خصال میں جیلویہ سے نقل ہوا ہے انھوں نے اپنے چچا سے، انھوں نے ہارون سے انھوں نے ابن زیاد سے انھوں نے جعفر بن محمد سے اور انھوں نے اپنے والد بزرگوار (امام باقر علیہ السلام) سے نقل کیا ہے کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: تین چیزیں باعث ہلاکت ہیں، بیعت کا توڑنا، سنت کا ترک کرنا اور جماعت سے جدائی اختیار کرنا اور تین چیزیں باعث نجات ہیں زبان پر کنٹرول رکھو، اپنی خطاؤں اور لغزشوں پر گریہ کرو اور اپنے گھر سے چپکے رہو (گھر میں رہو)

(۶) (عن عبد اللہ بن علی العمري عن علي بن الحسن عن علي بن جعفر عن اخيه موسیٰ قال: ثلاث موبقات عليه الرحمة نکث الصنفقة، و ترک السنۃ و فراق الجماعۃ) (۱۵۴)

انھوں نے عبد اللہ بن علی العمري سے انھوں نے علی بن الحسن سے انھوں نے علی بن جعفر سے اور انھوں نے اپنے بھائی موسیٰ علیہ السلام (امام کاظم علیہ السلام) سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: تین چیزیں باعث ہلاکت ہیں، بیعت کا توڑنا، سنت کا ترک کرنا اور جماعت سے جدائی اختیار کرنا۔ یہ دونوں ہی روایتیں سند کے لحاظ سے ضعیف ہیں۔

(۷) (عن عدة اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابي جميله عن محمد الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من فارق جماعة المسلمين و نکث صنفقة الامام جاء الي الله تعالى اجذم وفي بعض النسخ " صنفقه

الاجہام)۔ (۱۵۵)

اصحاب امامیہ کی ایک جماعت سے نقل ہوا ہے اور ان سب نے احمد بن محمد سے انھوں نے ابن فضال سے انھوں نے ابی جمیلہ سے انھوں نے محمد حلبی سے اور انھوں نے امام صادق علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: جس نے مسلمانوں کی جماعت سے جدائی اختیار کی اور امام کی بیعت توڑی، (قیامت کے دن) اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں جذام کی بیماری میں گرفتار حاضر ہوگا۔ بعض نسخوں میں ”صفقۃ الامام“ کی بجائے ”صفقۃ الالبھام“ کیا ہے۔

بحار الانوار میں ایک جگہ پر یہی روایت کافی کے حوالے سے اسی طرح نقل ہوئی ہے جس طرح ہم نے نقل کی ہے۔ (۱۵۶)

(۸) (عن المحاسن عن ابن فضال عن ابی جمیلہ عن محمد بن علی الحلبي عن ابی عبد اللہ علیہ السلام قال: من خلع

جماعة المسلمین قدر شبر خلع ربی الاسلام من عنقه و من نکث صفقہ الامام جاء الی اللہ اجذم) (۱۵۷)

اور محاسن کے حوالے سے ابن فضال سے اس نے ابی جمیلہ سے اس نے محمد بن علی حلبی سے اور حلبی نے امام صادق علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: جس نے جماعت مسلمین سے ایک بالشت کے برابر جدائی اختیار کی اس نے اپنے گروہ سے اسلام کی پیروی کا طوق اتار دیا اور جس نے امام علیہ السلام کی بیعت کو توڑا خدا کی بارگاہ میں جذام کے مرض میں گرفتار حاضر ہوگا۔ توجہ رہے کہ علامہ مجلسی علیہ الرحمۃ کی سند محاسن تک معلوم نہیں ہے۔ لیکن چونکہ روایت اصول کافی میں اس طریقے سے نقل ہوئی ہے جسے آپ جان چکے ہیں، لہذا محاسن تک علامہ مجلسی علیہ الرحمۃ کی سند معلوم نہ ہونا قابل اہمیت نہیں ہے۔

ہاں روایت کے سلسلہ سند میں ابو جمیلہ ہے جس کے معلق ابن غضائری کا کہنا ہے ”ضعیف، بہت زیادہ جھوٹ بولنے والا اور حدیث گڑھنے والا ہے ہماری لئے احمد بن عبد الواحد نے نقل کیا ہے، احمد بن عبد الواحد کا کہنا ہے ہماری لئے علی بن محمد بن زبیر نے نقل کیا ہے علی بن محمد بن زبیر کا کہنا ہے کہ ہماری لئے علی بن فضال نے نقل کیا ہے ابن فضال کہتے ہیں میں نے سنا معاویہ بن حکم کہہ رہا تھا میں نے ابو جمیلہ سے سنا ہے کہ ابی جمیلہ کہہ رہا تھا ”محمد بن ابی بکر کے نام معاویہ کا خط میں نے جعل کیا (گڑھا) ہے“ توجہ رہے کہ (ابن غضائری کے ابو جمیلہ کی تضعیف کرنے کی کوئی اہمیت نہیں، نجاشی نے جابر بن یزید جعفی کے حالات زندگی میں کہا ہے ”اس سے ایک ایسی جماعت نے نقل کیا ہے جن کی صوت حال واضح نہیں ہے ان میں سے عمر بن شمر اور مفضل بن صالح کو ضعیف قرار دیا گیا ہے“ شاید یہ عبارت اس پر دلالت نہیں کرتی کہ نجاشی نے شہادت دی ہو کہ ابی جمیلہ مفضل بن صالح کے متعلق صحیح تضعیف موجود ہے۔

ابو جمیلہ سے ان تین بزرگوں نے روایت نقل کی ہے جن کے متعلق شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے شہادت دی ہے کہ یہ تین افراد غیر ثقہ سے روایت نقل نہیں کرتے وہ تین افراد احمد بن محمد بن ابی نصر بن زنی، صفوان بن یحییٰ، اور محمد ابی عمیر ہیں، بہر حال خلفاء کے زمانے میں صادر ہونے والی ان روایات سے عرفی طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ مسلمانوں کی جماعت (مسلمانوں کی اکثریت جو خلیفہ وقت کی پیرو تھے) سے جدائی اور خلیفہ کے ہاتھ پر کی گئی بیعت کو توڑنا جائز نہیں ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ امام صادق علیہ السلام و امام کاظم علیہ السلام کے ہم عصر خلفاء کے متعلق شیعوں کے ائمہ علیہم السلام کا عقیدہ یہ تھا کہ یہ خلفاء، ظالم و جابر اور خلفاء ناحق (باطل) ہیں، اور یہ کہ ان خلفاء کی بیعت کو توڑنا مسلمانوں کی جماعت کی مخالفت کرنا اور امام معصوم علیہ السلام کی موجودگی میں امکان کی صورت میں امام معصوم علیہ السلام کی طرف رجوع کرنا حرام نہیں ہے۔ پس اگر یہ روایات ائمہ اطہار علیہم السلام سے صادر ہوئی ہوں تو حتماً بعنوان تقیہ صادر ہوئی ہیں یا یہ کہ حالت تقیہ میں صادر ہوئی ہیں یا یہ حکم بعنوان تقیہ ہے کہ ظاہری طور پر خلیفہ کی بیعت پر باقی رہو اور جماعت مسلمین سے جدائی اختیار نہ کرو، عرفی طور پر ان روایات کو ایسے معنی پر منطبق نہیں کیا جاسکتا ہے جو معنی خلیفہ کی بیعت کو توڑنے اور مسلمانوں کی جماعت (اکثریت) سے جدائی کو شامل نہ ہو، ہاں ان روایات کی حقیقی تاویل اور ان کا واقعی معنی کچھ اور ہے، لیکن بنا بر فرض ظاہر احادیث سے استدلال کرنا حجیت سے ساقط ہے۔ بعض سند کے اعتبار سے ضعیف روایات میں جماعت کی یہ تاویل ذکر ہوئی ہے کہ جماعت سے مراد اہل حق کی جماعت ہے، جیسے کتاب (بحار الانوار) میں متعدد روایات موجود ہیں:

(۹) ما نقله عن امالي لصدوق عن الهمداني عن علي بن ابيہ نصر بن علي الجهمضي عن علي بن جعفر عن اخيه

موسى عن ابائه قيل يا رسول الله وما جماعة المسلمين؟ قال: جماعة اهل الحق و ان قلوا۔ (۱۵۸)

علامہ مجلسی نے امالی شیخ صدوق علیہ الرحمۃ کے حوالے سے، ہمدانی سے اس نے علی سے اس نے اپنے والد سے اس نے نصر ابن علی جہضمی سے اس نے علی ابن جعفر سے انھوں نے اپنے بھائی موسیٰ (امام کاظم علیہ السلام) سے اور اپنے ابا و اجداد سے نقل کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: جس نے مسلمین کی جماعت سے جدائی اختیار کی اس نے اپنے گردن سے اسلام کا ہار (پھندا) اتار دیا پوچھا گیا یا رسول اللہ مسلمین کی جماعت سے مراد کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: اہل حق کی جماعت اگرچہ کم ہی کیوں نہ ہو، ابن برقی نے محاسن میں اپنے والد سے اسی طرح کی روایت نقل کی ہے۔

(۱۰) ما نقله عن معاني الاخبار للشيخ الصدوق عليه الرحمة عن ابيہ عن سعد عن البرقي هارو بن الجهم دن حفص

بن عمر بن ابي عبدالله عليه السلام قال: سئل رسول الله عن جماعة امته فقال: جماعة امتي اهل الحق وان قلوا جيسے علامہ مجلسی نے شیخ صدوق کی کتاب معانی الاخبار سے نقل کیا ہے شیخ صدوق نے اپنے والد سے انھوں نے سعد سے انھوں نے ابن برقی سے انھوں نے ہارون ابن جہم سے انھوں نے حفص بن عمر سے اور انھوں نے امام صادق علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ اپنے فرمایا: رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آپ کی امت کے باری میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: میری امت کے جماعت (سے مراد) اہل حق کی جماعت ہے اگر کم ہی کیوں نہ ہوں۔ یہی روایات ابن برقی نے اپنی کتاب ”المحاسن“ میں اپنے والد سے اور انھوں نے ہارون سے نقل کی ہے۔ (۱۵۹)

(۱۱) ما نقله ايضاً عن معاني الاخبار للشيخ الصدوق عليه الرحمة عن ابي عن سعد عن البرقي ابي يحيى الواسطي عن عبدالله ابن يحيى بن عبدالله العلوي رفعه قال: قيل يا رسول الله ما جماعة امتك؟ قال: من كان علي الحق و ان كانوا عشره۔

یہ روایت بھی علامہ مجلسی علیہ الرحمۃ نے شیخ صدوق کی کتاب معانی الاخبار سے نقل کی ہے شیخ صدوق نے اپنے والد سے انھوں نے سعد سے اس نے برقی سے اس نے ابي يحيى واسطي سے اس نے عبد الله ابن يحيى بن عبد الله علوي اور اس نے حدیث مرفوع

کے طور پر نقل کیا ہے: کہا گیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آپ کی امت کی جماعت سے مراد کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: جو حق پر ہوں اگرچہ ان کی تعداد کم ہی کیوں نہ ہو۔ (۱۶۰)

(۱۲) ما نقله ايضاً عن معاني الاخبار للشيخ الصدوق عن ابيه عن سعد عن البرقي عن الحجال عن ابن ابي حميد رفعه قال: جاء رجل الي امير المؤمنين عليه السلام فقال: اخبرني عن السنة والبدعه وعن الجماعه وعن الفرقة فقال امير المؤمن عليه السلام: السنة ما سن رسول الله والبدعهما حدث من بعده والجماعه اهل الحق وان كانوا قليلاً و الفرقة اهل الباطل وان كانوا كثيراً۔

یہ روایت بھی علامہ مجلسی علیہ الرحمۃ نے شیخ صدوق کی کتاب معانی الاخبار سے نقل کی ہے، شیخ صدوق نے اپنے والد سے انھوں نے سعد سے انھوں نے برقی سے انھوں نے جمال سے انھوں نے ابن ابي حميد سے اور انھوں نے چند واسطہ حذف کرتے ہوئے نقل کیا ہے: امیر المؤمنین کے پاس ایک شخص کیا اور کہا: مجھے سنت، بدعت، جماعت، اور فرقہ (گروہ) کے متعلق بتائیے امیر المؤمنین نے فرمایا: سنت وہ ہے جس کی بنیاد رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رکھی، بدعت وہ ہے جو رسول خدا کے بعد (دین کے طور پر) ایجاد کی جائے، جماعت سے مراد اہل حق ہیں خواہ کم ہی کیوں نہ ہوں اور فرقہ سے مراد اہل باطل ہیں اگرچہ زیادہ ہی کیوں نہ ہوں۔ (۱۶۱)

## دوسرا طریقہ

### (بیعت سے متعلق بحث کا دوسرا طریقہ)

یہ دعویٰ کیا جائے کہ ہم یہ فرض نہیں کرتے ہیں کہ جس صورت میں ولایت موجود نہ ہو وہاں پر بیعت ولایت کو ایجاد کرتی ہے بلکہ ہمارا عقیدہ ہے کہ ولایت (جس صورت میں دلیل کے ساتھ ولایت ثابت ہو) کو بروئے کار لانے کے لئے بیعت شرط ہے، مثلاً ہم ولایت فقیہ کو گذشتہ دلائل کی روشنی میں قبول کرتے ہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ جس فقیہ کے ہاتھ پر امت نے اس لئے بیعت کی ہو کہ وہ

ان کے امور کی باگ ڈور سنبھالے اور یہ کہ اس کے احکام کی اطاعت کریں تو اس فقیہ کی ولایت عملی ہوگی اور جن امور میں اس کی بیعت کی گئی ہے صرف انہی امور میں اس کی ولایت عملی قرار پائے گی۔

مثلاً بعض اوقات فقط جھگڑے و نزاع کے فیصلے کی حد تک فقیہ کی بیعت کی جاتی ہے تو ان ہی حدود میں فقیہ کی ولایت عملی ہوگی جیسا کہ مقبولہ (عمر بن حنظلہ) میں امام کا قول ہے: ”یہ دونوں دیکھیں گے کہ تم میں سے جو شخص ہماری حدیث نقل کرتا ہے اور ہماری حلال و حرام سے آگاہ ہے اور ہماری احکام کی معرفت رکھتا ہے اسے فیصلہ کرنے والا قرار دینے پر راضی ہو جاؤ“ یعنی وہ تب قاضی بنے گا جب یہ دونوں اسے اختیار اور رضامندی سے اپنے لئے قاضی منتخب کر لیں حدیث میں دوسری لفظوں میں اس مطلب کو بیان کیا گیا ہے کہ اس کا فیصلہ نافذ ہونے کے لئے اس کی بیعت کی جا رہی ہے۔

بعض اوقات فقیہ کے ہاتھ پر بیعت تمام امور اور ساری واقعات و حوادث کے لحاظ سے کی جاتی ہے اس صورت میں اس کے لئے تمام امور میں ولایت ثابت ہوگی۔ اس سلسلے میں امام زمانہ علیہ السلام نے توفیق شریف میں فرمایا ہے ”پیش آنے والے حوادث و واقعات میں ہماری احادیث کے راویوں کی طرف رجوع کرو“ فقیہ کو اختیار کرنے اور اسکی بیعت کرنے کو رجوع کی تعبیر کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔

احمد بن اسحاق کی روایت میں سائل کا سوال یہ تھا کہ کس کی طرف رجوع کیا جائے اور کس کی راہ پر عمل کیا جائے، اس سوال کا مطلب یہ ہے کہ سوال کرنے والا تحقیق و جستجو کر رہا ہے کہ کس کی طرف رجوع کیا جائے اور اسے ولی کے طور پر اختیار کیا جائے تاکہ وہ اس کے وظائف معین کرے، امام نے یہ کہتے ہوئے عمری اور ان کے بیٹے کی طرف سوال پوچھنے والے کی راہنمائی کی: ”ان دونوں کی بات غور سے سنو اور ان کی اطاعت کرو یہ دونوں قابل اطمینان اور لائق اعتماد و بھروسہ ہیں“ البتہ یہ روایت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ قابل اعتماد فقیہ کے اوامر و احکام ہر شخص پر نافذ ہوتے ہیں حتیٰ اگر کوئی شخص اسے اختیار نہ کرے اور اس پر اس کی بیعت نہ بھی کرے۔

(ولایت کے لئے) بیعت کی شرط کو ثابت کرنے کے لئے یہ شاہد لکیا جاتا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے سے لے کر خلفاء راشدین کے زمانے تک بلکہ ان کے بعد آنے والے خلفاء کے زمانے میں بھی مسلمانوں کی مسلسل سیرت رہی ہے کہ وہ سب رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اور خلفاء کی بیعت کرتے تھے۔

البتہ وہ مصداق جمعہ وہ بیعت کے لئے اختیار کرتے تھے بعض اوقات صحیح تھا جیسے رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم امیر المؤمنین علیہ السلام، امام حسن علیہ السلام، امام حسین علیہ السلام، امام رضا علیہ السلام کی بیعت میں نظر آتا ہے (یہ بیعت کے صحیح مصداق تھے)۔ جب کہ بعض اوقات وہ مصداق صحیح نہیں تھا جمعہ بیعت کے لئے اختیار کرتے تھے۔ لیکن ہماری بحث مصداق کے صحیح یا خطا ہونے کے متعلق نہیں ہے۔

رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیعت بعض اوقات محدود حد تک تھی جو جنگ کو اپنے اندر شامل نہیں کئے تھی اور بعض اوقات وسیع تھی جو جنگ کو بھی اپنے اندر شامل کر لیتی تھی، یہ بیعت اپنی حدود میں نافذ ہے۔ عورتوں کا رسول اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت کرنا پہلی قسم میں سے تھا (یعنی ان کی بیعت میں جنگ شامل نہ تھی)

ارشاد رب العزت ہے: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعْنَكَ عَلَيَّ أَنْ لَا يَشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلِكَيَاتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَعْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (۱۶۲)

اے پیغمبر! اگر ایمان لانے والی عورتیں آپ کے پاس اس امر پر بیعت کرنے کے لئے آئیں نہ کسی کو خدا کا شریک نہیں بنائیں گی اور چوری نہیں کریں گی، زنا نہیں کریں گے، اولاد کو قتل نہیں کریں گی اور اپنے ہاتھ پاؤں کے سامنے سے کوئی بہتان (لڑکا) لے کر نہیں آئیں گی اور کسی نیکی میں آپ کی مخالفت نہیں کریں گی تو آپ ان سے بیعت کا معاملہ کر لیں اور ان کے حق میں استغفار کریں کہ خدا بڑا بخشنے والا اور مہربان ہے۔

بیعت شجرہ (یا بیعت رضوان) دوسری قسم میں سے تھی یعنی اس کا دائرہ وسیع تھا لہذا اس بیعت میں جو جنگ بھی شامل تھی۔ خداوند متعال کا ارشاد گرامی ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَيَّ نَفْسِهِ وَمَنْ أُوْفِيَ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ ﴿۱۰﴾ سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلْنَا أَمْوَالَنَا وَاهْلُونَا فَاَسْتَغْفِرْ لَنَا يُقُولُونَ بِالْإِسْنَةِ لِمَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ ﴿۱۱﴾ بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزُيِّنَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَّتُمْ ظَنًّا سَوِيًّا وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا﴾ ﴿۱۲﴾ وَمَنْ لَمْ يُؤْمَرْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا﴾ ﴿۱۳﴾ وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ ﴿۱۴﴾ سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَعَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يَبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ ﴿۱۵﴾ قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُوهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ فَإِنْ تَطِيعُوا يُؤْتِكُمْ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يَعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ ﴿۱۶﴾ لَيْسَ عَلَيَّ الْأَعْمَىٰ حَرْجٌ وَلَا عَلَيَّ الْأَعْرَجُ حَرْجٌ وَلَا عَلَيَّ الْمَرِيضُ حَرْجٌ وَمَنْ يَطْعِ اللَّهُ وَرَسُولَهُ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يَعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ ﴿۱۷﴾ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ ﴿۱۸﴾ وَمَعَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ ﴿۱۶۲﴾

بیشک جو لوگ آپ کی بیعت کرتے ہیں وہ درحقیقت اللہ کی بیعت کرتے ہیں اور ان کے ہاتھوں کے اوپر اللہ ہی کا ہاتھ ہے اب اس کے بعد جو بیعت توڑ دیتا ہے وہ اپنے ہی خلاف اقدام کرتا ہے اور جو عہد الہی کو پورا کرتا ہے خدا عنقریب اس کو اجر عظیم عطا

کرے گا عنقریب یہ پیچھے رہ جانے والے گنوار آپسے کہیں گے کہ ہماری اموال اور اولاد نے مصروف کر لیا تھا لہذا آپ ہماری حق میں استغفار کر دیں، یہ اپنی زبان سے وہ کہہ رہے ہیں جو یقیناً ان کے دل میں نہیں ہے تو آپ کہہ دیجئے کہ اگر خدا تمہیں نقصان پہنچانا چاہے یا فائدہ ہی پہنچانا چاہے تو کون ہے جو اس کے مقابلہ میں تمہاری امور کا اختیار رکھتا ہے حقیقت یہ ہے کہ اللہ تمہاری اعمال سے خوب باخبر ہے اصل میں تمہارا خیال یہ تھا کہ رسول اور صاحبان ایمان اب اپنے گھر والوں تک پلٹ کر نہیں آسکتے ہیں اور اس بات کو تمہاری دلوں میں خوب سجایا گیا تھا اور تم نے بدگمانی سے کام لیا اور تم ہلاک ہو جانے والی قوم ہو اور جو بھی خدا اور رسول پر ایمان نہ لائے گا ہم نے ایسے کافرین کے لئے جہنم کا انتظام کر رکھا ہے اور اللہ ہی کے لئے زمین و آسمان کا ملک ہے وہ جس کو چاہتا ہے بخش دیتا ہے اور جس پر چاہتا ہے عذاب کرتا ہے اور اللہ بہت بخشنے والا مہربان ہے عنقریب یہ پیچھے رہ جانے والے تم سے کہیں گے جب تم مال غنیمت لینے کے لئے جانے لگو گے کہ اجازت دو ہم بھی تمہاری ساتھ چلے چلیں یہ چاہتے ہیں کہ اللہ کی کلام کو تبدیل کریں تو تم کہہ دو کہ تم لوگ ہماری ساتھ نہیں آسکتے ہو اللہ نے یہ بات پہلے سے طے کر دی ہے پھر یہ کہیں گے کہ تم لوگ ہم سے حسد رکھتے ہو حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ لوگ بات کو بہت کم سمجھ پاتے ہیں آپ ان پیچھے رہ جانے والوں سے کہہ دیں کہ عنقریب تمہیں ایک ایسی قوم کی طرف بلکیا جائے گا جو انتہائی سخت جنگجو قوم ہوگی کہ تم ان سے جنگ ہی کرتے رہو گے یا وہ مسلمان ہو جائیں گے تو اگر تم خدا کی اطاعت کرو گے تو وہ تمہیں بہترین اجر عنایت کرے گا اور اگر پھر منہ پھیر لو گے جس طرح پہلے کیا تھا تو تمہیں دردناک عذاب کے ذریعے سزا دے گا اندھے آدمی کے لئے کوئی گناہ نہیں ہے، اور لنگڑے آدمی کے لئے بھی کوئی گناہ نہیں ہے۔ اور مریض کی بھی کوئی ذمہ داری نہیں ہے اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا خدا اس کو ایسی جنتوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی، اور جو روگردانی کرے گا وہ اسے دردناک عذاب کی سزا دے گا

یقیناً خدا صاحبان ایمان سے اس وقت راضی ہو گیا جب وہ درخت کے نیچے آپکی بیعت کر رہے تھے پھر اس نے وہ سب کچھ دیکھ لیا جو ان کے دلوں میں تھا تو ان پر سکون نازل کر دیا اور انہیں اس کے عوض قلبی فتح عنایت کر دی اور بہت سے منافع بھی دے دیئے جنہیں وہ حاصل کریں گے اور اللہ ہر ایک عذاب پر غالب آنے والا اور صاحب حکمت ہے۔

ہاں معصوم کی بیعت (جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور امام معصوم علیہ السلام) اس وقت واجب عینی ہو جاتی ہے جب وہ بیعت طلب کریں لیکن فقیہ کی بیعت واجب عینی نہیں ہے حتیٰ اگر وہ مطالبہ بھی کرے، کیونکہ شریعت نے تمام فقہاء کے لئے ولایت قرار دی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ امت کو معین کرنے کا حق حاصل ہے وہ جسے بھی منتخب کرے۔

لہذا ولایت فقیہ کی دلیل اور ولایت کے عملی ہونے میں بیعت کی دخالت کی دلیل کو ملانے کی یہ صورت ہے کہ امت اپنے ولی امر کو بیعت کے ذریعے منتخب کرتی ہے لیکن امت پر واجب ہے کہ اپنے انتخاب میں فقہاء کے دائرہ سے خارج نہ ہو۔

## اشکال

ہماری اعتبار سے بیعت کو اس طرح پیش کرنا بھی صحیح نہیں ہے، احمد بن اسحاق کا یہ سوال کہ ”کس کے ساتھ معاملہ کیا جائے (کس کی طرف رجوع کیا جائے) اور کس کے امر کو بجا لکھیا جائے“ رغبت اور تمایل کے علاوہ کسی اور چیز پر دلالت نہیں کرتا تاکہ ان کے لئے واضح ہو سکے کہ کس کے ارشادات و اوامر کے سامنے خضوع کر کے سر تسلیم خم کرے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان کا اس شخص کو منتخب کرنا (اس کی ولایت) میں شامل تھا یا اس کا ان کی بیعت کرنا محور سوال کو معین کرنے میں دخل رکھتا تھا، تاکہ جواب میں پائے جانے والے اطلاق کے لئے مضرو نقصان دہ ہو، امام علیہ السلام کا قول ”اس (عمری) کی بات کو سنو اور اس کی اطاعت کرو“ یا ”ان دونوں (عمری اور ان کا بیٹا) کی بات سنو اور ان کی اطاعت کرو“ اپنے اطلاق کے ذریعے ان کی بات سننے اور ان کی اطاعت کے وجوب پر دلالت کرتا ہے خواہ شخص نے اس پر ان کی بیعت کی ہو خواہ نہ کی ہو۔ (خواہ ان کی بات سننے پر اور ان کی اطاعت کرنے پر بیعت کی ہو خواہ نہ کی ہو)

لیکن مقبولہ عمر بن حنظلہ میں امام علیہ السلام کا یہ فرمان ”قاضی قرار دینے پر راضی ہو جاؤ“ اور اسی طرح توفیق شریف میں امام زمانہ علیہ السلام کا یہ قول ”پیش آنے والے واقعات میں ہماری احادیث کے راویوں کی طرف رجوع کرو“ جس طرح ان دو قولوں میں یہ احتمال پایا جاتا ہے کہ رضامندی اور رجوع (یہ کہ بیعت کہا جائے) راوی حدیث کی حاکمیت اور اس کی رای کی حجیت میں شامل ہے، اسی طرح یہ احتمال بھی پایا جاتا ہے کہ یہ ارادہ کیا گیا ہو کہ اس پر رضامندی اور اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہے کیونکہ پہلے ہی سے اس کی رای حجت تھی لہذا انسان پر واجب ہے کہ حجت پر رضامند ہو جائے اور واجب ہے کہ اس کی طرف رجوع کرے۔

اگر فرض کر لیا جائے کہ ان دو روایتوں میں اجمال پایا جاتا ہے، تو احمد ابن اسحاق کی روایت کا اطلاق اپنے حال پر باقی رہے گا کیونکہ ان دو روایتوں کے اندر اس کے اطلاق کو مقید کرنے (تقیید لگانے) کی صلاحیت نہیں ہے۔ اور اگر ان دو روایتوں میں اجمال فرض نہ کیا جائے تو دونوں روایتیں دوسری معنی میں ظہور رکھتی ہیں کیونکہ امام علیہ السلام نے اپنے قول ”فلیرضوا بہ حکما“ اسے قاضی قرار دینے پر رضامند ہو جاؤ“ کی علت اپنے اس قول ”فانی قد جعلتہ علیکم حاکما“ میں نے اسے تم پر حاکم قرار دیا ہے“ کے ذریعے بیان فرمائی ہے اور امام علیہ السلام نے اپنے قول ”فارجعوا فیہا الی رواة احادیثنا“ اور پیش آنے والے واقعات میں ہماری احادیث کے راویوں کی طرف رجوع کرو“ کی علت اپنے اس قول ”فانہم حجتی علیکم“ وہ تم پر ہماری طرف سے حجت ہیں“ کے ساتھ بیان فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے ہی سے اس کی حاکمیت اور حجیت ثابت شدہ اور تسلیم شدہ ہے۔

## بیعت کے سلسلے میں مسلمانوں کی دائمی سیرت

بیعت کے سلسلے میں مسلمانوں کی سیرت کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

(۱) مسلمانوں کا ایسے شخص کے ہاتھ پر بیعت کرنا کہ وہ پہلے سے جس کی ولایت کے معتقد نہیں تھے اور بیعت سے پہلے اس کی ولایت پر اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس کی بیعت کریں کیونکہ اس کی شان میں نص کا دعویٰ نہیں تھا، چنانچہ شیعوں کے ائمہ اطہار علیہ السلام کے علاوہ باقی تمام خلفاء کی حالت یہی ہے، درحقیقت یہ بیعت اس لئے تھی تاکہ جس شخص کی بیعت کی جا رہی تھی اسے ولایت کی پوشاک پہنائی جائے اس تصور اور اس عقیدے کے ساتھ کہ بیعت اس طرح کی ولایت عطا کرتی ہے۔

خواہ ہم اس قسم کی بیعت کو صحیح فرض کریں خواہ اسے باطل فرض کریں یہ اس چیز سے غیر مربوط ہے جس کے متعلق ہم بحث کر رہے ہیں فقط بیعت کو پہلے طریقے سے پیش کرنا ہماری بحث سے مناسب و سازگار ہے۔

(۲) مسلمانوں کی سیرت اس پر تھی کہ ایسے شخص کی بیعت کرتے تھے جس کے باری میں ان کا عقیدہ یہ تھا کہ یہ شخص پہلے ہی سے بیعت کے علاوہ کسی اور ماخذ سے ولایت حاصل کر چکا ہے، جیسے مسلمانوں کا رسول خدا کی بیعت کرنا، اور شیعوں کا اپنے معصوم ائمہ علیہم السلام کی بیعت کرنا (مسلمانوں کا پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق اور شیعوں کا ائمہ علیہم السلام کے متعلق عقیدہ ہے کہ بیعت سے پہلے ان کو ولایت حاصل ہے)۔

معلوم نہیں کہ مسلمانوں کے نزدیک یہ بیعت ولی کے اوامر کی اطاعت کے وجوب کے لئے قید (شرط) ہے۔ تاکہ اس کے ذریعے اطاعت کے دلائل کو مقید کیا جائے (قید لگائی جائے) جیسے (اطیعوا الرسول)، رسول کی اطاعت کرو "شاید بیعت لینا اس طرح تھا جیسے کسی شخص سے ایسے عمل کو انجام دینے کا عہد و پیمانہ لیا جاتا ہے جو عمل اس پر پہلے سے واجب تھا، تاکہ یہ عہد و پیمانہ اس عمل کو انجام دینے کے لئے اس کے ضمیر و وجدان کے لئے ایک جدید محرک ثابت ہو۔

بلکہ یہ احتمال نہیں دیا جاسکتا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیعت آپ کے اوامر کی اطاعت کے واجب ہونے کے لئے شرط تھی اور اسی طرح شیعوں کے سلسلے میں یہ احتمال نہیں دیا جاسکتا کہ ان کا معصوم علیہ السلام کی بیعت کرنا ان کے اوامر کی اطاعت واجب ہونے کے لئے شرط ہے۔ (۱۶۴) ولایت فقیہ کی حدود ضروری ہے کہ ہم تین پہلوؤں سے ولایت فقیہ کی حدود کے سلسلے میں بحث قرار دیں۔

(۳) ولایت فقیہ کے موارد

(۴) (اگر ہمیں اتفاقاً علم ہو جائے) کہ ولی فقیہ کا حکم خطا پر مبنی ہے تو یہ علم کس حد تک اس کی ولایت کے نفوذ کی راہ میں رکاوٹ

بنے گا؟

(۵) ولایت کے اعتبار سے فقہاء کے درمیان ایک دوسری سے نسب۔

اب ہم ان تین پہلوؤں کی تفصیل بیان کر رہے ہیں:

### ولایت فقیہ کے موارد

ولایتوں (جمع ولایت) کے دلائل (روایات) کا اطلاق (عرفی مناسبات کی مدد سے) عام طور پر اس چیز کی طرف منحصر ہے کہ ولایتوں کو تحت ولایت فرد کے نقص و خلاء کو پر کرنے اور اس کی کمیوں کا جبران کرنے کے لئے جعل کیا گیا ہے (بنایا گیا ہے) قرار دیا گیا ہے) اور ولایت فقیہ کے دلائل بھی اس قاعدے سے مستثنیٰ نہیں ہیں ولایت فقیہ کی دلیل فقط ان ہی حدود میں فقیہ کی ولایت پر دلالت کرتی ہے۔ (۱۶۵)

۱) قاصرین (۱۶۶) کے اموال میں تصرف: کیونکہ خود قاصر کی اجازت بے اثر ہے لہذا اگر اس کا کوئی معین ولی (سرپرست) نہ ہو تو اسے ہر صورت میں ولی امر کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔

ولایت فقیہ کی دلیل کا اطلاق بھی اسے شامل ہے (۱۶۷) اور فطری اعتبار سے ولی پر واجب ہے کہ اپنے زیر سرپرستی افراد کے اموال میں تصرف کرتے وقت ان کے مفادات اور بھلائیوں کو مد نظر رکھے۔ (۱۶۸)

عرفی اعتبار سے ولایت کا مفہوم (چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں) یہ ہے کہ جو چیز زیر سرپرستی شخص کو غیر قاصر بنا دیتی ہے گویا ولایت کی وجہ سے اس کا نقص اور کمی برطرف ہو چکی ہے، اور غیر قاصر انسان کے کام میں مصلحت شرط نہیں اور نہ ہی یہ شرط ہے کہ غیر قاصر ایسا کام انجام دے سکتا ہے جس کا انجام دینا اس کے ترک کرنے سے بہتر ہو بنا بریں اگر غیر قاصر کوئی کام انجام دے (کسی بھی غرض سے) اور اس کام کو ترک کرنا بہتر نہ ہو تو اس کا یہ کام سفاہت (کم عقلی) پر مبنی نہیں ہے اور مصلحت و مفسدہ کے معیاروں کے خلاف نہیں ہے، جب کہ فرض یہی ہے کہ اس کام میں عقلانی مصلحت بھی نہیں پائی جاتی، لیکن یتیم کے متعلق آیہ مبارکہ ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ سورہ انعام آیت ۱۵۲۔ اور خبردار! مال کے قریب بھی نہ جانا مگر اس طریقہ سے جو بہترین طریقہ ہو۔

شاید مناسبات حکم و موضوع کی مدد سے ایسے معنی پر دلالت کرے جو مذکورہ معنی کے مخالف نہ ہو۔ کیونکہ یہ حکم جعل کرنے (قرار دینے) کے پس پردہ یہ حکمت کار فرما ہے کہ یتیم کی بھلائی اور اس کے حالات کو مد نظر رکھا جائے واضح ہے کہ جس کام کو انجام دینا، انجام نہ دینے کے مساوی ہو اگر اسے حرام قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کام میں یتیم کے لئے مصلحت نہیں پائی جاتی۔

اگر ولایت کی دلیل اس اعتبار سے مطلق ہو تو اس دلیل کو آیہ کے ذریعے تخصیص نہیں لگائی جا سکتی۔

کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ ولایت کا حقیقی فلسفہ زیر سرپرستی افراد کے نقائص کمر بر طرف کرنا اور اس کی ضروریات کو پورا کرنا ہے، یہ ولایت، نبی اور امام معصوم علیہ السلام کی ولایت کی مانند نہیں کیونکہ نبی اور امام معصوم علیہ السلام کی ولایت نص کے ذریعے ثابت ہے بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ ولی (نبی اور امام معصوم) مومنین کے نفوس پر خود ان کی نسبت زیادہ حق تصرف رکھتا ہے۔

زیر سرپرستی شخص کے مصالح و مفاسد کی تشخیص کا معیار ولی کی رائی ہے خواہ اس کی رائی خطا پر مبنی ہو، حقیقی مصالح و مفاسد معیار نہیں ہیں ولایت کا معنی یہ ہے کہ ولی کی رائی کی پیروی ضروری ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے ذریعے زیر سرپرستی افراد کے نقائص بر طرف ہو جاتے ہیں۔

مثلاً یہ سفیہ (کم عقل) یا کم سن بچہ اس ولایت کے بعد اپنی سفاہت اور کم سنی کے (بڑی) اثرات سے نجات پالیتا ہے (کیونکہ اب ولی اس کی مصلحت کے مطابق اس کے امور کو انجام دیتا ہے) یہ احتمال کہ ولی مصلحت و مفاسد کی تشخیص میں اشتباہ کر سکتا ہے، زیر سرپرستی افراد کے حق میں اس کے تصرفات جاری اور مؤثر ہونے کی راہ میں رکاوٹ نہیں بن سکتا۔ افراد کے نقائص بر طرف کرنا اور ان کی ضروریات کو پورا کرنا۔

اس احتمال (غلطی کے امکان) سے منافی ہے۔ غلطی اور خطا ایسی چیز ہے کہ زیر سرپرستی شخص خود بھی کبھی کبھار اس کا مرتکب ہو سکتا ہے اگر اس کا نقص بر طرف ہو جائے مثلاً بالغ ہو جائے اور اس میں پختگی آجائے، تب بھی بعض اوقات اپنے تصرفات میں غلطی اور خطا کر سکتا ہے، لیکن اسے نقص یا عیب شمار نہیں کیا جاتا، تاکہ ولایت کے ذریعے اس نقص کو بر طرف کیا جائے۔ نقص سے مراد فقط سفاہت (کم عقلی، درست تصرفات پر قادر نہ ہونا) اور کم سنی ہے جس کی تلافی اس کے ولی کی ولایت کے ذریعے ہو جاتی ہے۔

(۲) معاشرہ میں ایسے گناہگار، نافرمان اور سرکش افراد پائے جاتے ہیں جو احکام الہی اور حق کی بنیاد پر قائم ہونے والی اسلامی حکومت کے قوانین پر عمل نہیں کرتے لہذا ولی امر کو قوہ مجریہ تشکیل دینے کا حق حاصل ہے تاکہ سرکش اور نافرمان افراد پر پوری قوت کے ساتھ ضرب لگا سکے اور انہیں حرام کاموں سے روک سکے۔ اور حدود و تعزیرات (۱۶۹) جاری کر سکے۔ ولایت کی دلیل میں پایا جانے والا اطلاق اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ (۱۷۰)

(۳) بعض اوقات معاشری میں اختلافات، نزاع جھگڑے وغیرہ پیش آتے ہیں لہذا ایک ولی کا وجود ضروری ہے جو اپنے حکم کے ذریعے فزاع وغیرہ کو ختم کرے، ولایت فقیہ کے عمومی دلائل اپنے اطلاق کے ذریعے اس مورد کو بھی شامل ہیں، علاوہ براین یہ منصب (منصب قضاوت) ولی کے لئے نص خاص کے ذریعے بھی ثابت ہے مثلاً مقبولہ عمر بن حنظلہ (جس کے مطابق فقیہ کے لئے قضاوت کا منصب ثابت ہوتا ہے)

۳) معاشری کے افراد (کیونکہ معاشری کی اکثریت یا تو جاہل ہے یا مطلع اور آگاہ نہیں ہے) بعض اوقات سماجی مصلح مفاسد کو تشخیص دینے اور صحیح موقف معین کرنے کی توانائی نہیں رکھتے تاکہ مثال کے طور پر یہ جانا جائے کہ صحیح موقف جہاد ہے یا سکوت؟ اور اس کے علاوہ دوسری امور، پس انہیں ایک قائد و رہبر کی ضرورت ہے جس کی قیادت کے ذریعے ممکن حد تک معاشرہ میں بہتری اسکے اور معاشری کی اصلاح ہو سکے، اس مورد کو ولایت فقیہ کی دلائل کا اطلاق شامل ہے۔

لیکن اولی الامر کی اطاعت پر دلالت کرنے والی آیت اور احمد بن اسحاق کی روایت (جو اطاعت کا حکم دیتی ہے) میں وہ اشکال ممکن نہیں جو اشکال ولایت کے پہلے مورد میں بیان ہو چکا ہے، پس کہا جائے گا: یہ دونوں دلیلیں (آیت اور روایت) فقط یہ دلالت کرتی ہیں کہ ان کے اوامر کی انجام دہی واجب ہے لیکن اس چیز پر دلالت نہیں کرتیں کہ ولی کو حق حاصل ہے کہ طاقت و قوت کے ذریعے لوگوں کو اطاعت پر مجبور کرے اور حدود و تعزیرات جاری کرے۔ اس کا جواب وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ پس جواب میں کہا جائے گا: جب عرف، شخص کے لئے حق اطاعت کی دلیل اور اسلام میں اجبار اور حدود و تعزیرات کے قانون کی ضرورت پر دلالت کرنے والے دلائل کے درمیان جمع کرتا ہے (ہماہنگی پیدا کرتا ہے) تو عرف حکم کرتا ہے کہ ولایت مطلق ہے۔ پس اس اطلاق میں تشکیک عرفی نہیں عقلی ہے۔

۵) بعض اوقات اجتماعی مفادات اور بھلائیاں، شخصی مفادات، شخصی خواہشات اور شخصی ارادوں سے معارض ہوتے ہیں، عنوان اولی کے مطابق کسی شخص کو اپنی ذاتی مصلحت، ذاتی ارادے اور ذاتی رغبت کے خلاف عمل کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ اپنے اس ارادے میں ابتدائی عمومی قوانین کی حدود سے خارج نہیں ہوتا۔ پس اگر اسے ایسے کام پر مجبور کرنا مقصود ہو جو اجتماعی مفادات کے مطابق ہو تو ایسے ولی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے جو اپنی ولایت کا استعمال کرتے ہوئے یہ کام انجام دے، مثلاً اگر اجتماعی مصلحت کا تقاضا قیمتیں معین کرنا ہو، جنس کا مالک عنوان اولی کے مطابق مجبور نہیں کہ اپنی جنس کو مشخص قیمت پر فروخت کرے، اسے اس کام پر مجبور کرنے کے لئے حق ولایت استعمال کرنے کی ضرورت ہے اسے بھی ولایت فقیہ کی دلیل کا اطلاق شامل ہے۔

۶) بعض اوقات خود متفقہ موقف میں مصلحت پائی جاتی ہے مثلاً امت کی مصلحت کا تقاضا ہو کہ متفقہ طور پر ایک موقف اور ایک لائحہ عمل اپنایا جائے مثلاً چاند کی پہلی تاریخ کا ثابت ہونا، حج کے اوقات روزہ رکھنے اور افطار کرنے کے اوقات مشخص کرنا، جب اجتماعی ضرورت کا تقاضا ہو کہ اس قسم کے اوقات معین کئے جائیں تو ظاہراً یہ مورد بھی ولایت فقیہ کے دلائل کے اطلاق میں شامل ہوگا۔ (۱۷۱)

### حاکم کے حکم میں خطا و لغزش

اگر علم ہو جائے کہ حاکم کا حکم خطا پر مبنی ہے تو اس علم کا حاکم کے حکم کے نافذ ہونے پر کیا اثر پڑے گا۔

حاکم کا حکم دو طرح کا ہے

(۱) ایسا حکم جس میں حاکم فقط یہ چاہتا ہے کہ حکم شرعی نافذ ہو، جب کہ حاکم اس کام کو ضروری قرار نہیں دیتا ہے، لہذا اگر حکم سے پہلے وہ کام ضروری نہ ہو تو حاکم اسے ضروری قرار نہیں دیتا، مثلاً حاکم چاند نظر آنے کا حکم کرتا ہے، درحقیقت حاکم خبر دیتا ہے کہ چاند نظر آچکا ہے اور چاند کا ثابت ہونا جن امور (احکام) کا تقاضا کرتا ہے حاکم ان امور کو انجام دینے کا مطالبہ کرتا ہے، دوسری مثال: شکلیات کی صورت میں حاکم نزاع وغیرہ کا فیصلہ اپنی تشخیص کے مطابق کرتا ہے یعنی خود تشخیص دیتا ہے کہ طرفین میں سے کون حق پر ہے، حاکم کے ایسے حکم کو فقہ کی اصطلاح میں حکم کاشف کہا جاتا ہے۔

(۲) وہ حکم جس میں حاکم کا کردار یہ ہوتا ہے کہ (اپنے منصب ولایت کو بروئے کار لاتے ہوئے) اگرچہ حاکم کے حکم سے پہلے وہ کام شرعی طور پر لازم و ضروری نہیں لیکن حاکم اپنے حکم کے ذریعے اس چیز کو لازم و ضروری قرار دیتا ہے، حکم کی اس دوسری قسم کو فقہ کی اصطلاح میں ولایتی حکم کا نام دیا جاتا ہے (۱۷۲)

جب حاکم کسی شے کو لازمی و ضروری قرار دیتا ہے (حتیٰ اس صورت میں بھی کہ جب حکم سے پہلے وہ چیز شرعاً لازمی نہیں ہوتی) تو اس کا پردہ درج ذیل دو امور میں سے کوئی ایک امر ہوتا ہے:

(۳) حاکم حکم کے متعلق میں ملاک و مصلحت دیکھتا ہے اور اس کے باوجود اس کے بعض اوقات حکم سے پہلے فرد کے لئے وہ چیز لازمی نہیں ہوتی، اس بنیاد پر کہ خود حکم حاکم مصلحت کے وجود میں آنے میں مؤثر ہوتا ہے۔ جیسے حاکم بعض اجناس کی قیمتیں معین کرنے کا حکم دیتا ہے، کبھی معاشری کا فرد رک کرتا ہے کہ معاشری کو اجناس کی تعیین شدہ قیمتوں کا پابند بنانے میں شدید مصلحت پائی جاتی ہے کیونکہ اگر انہیں پابند نہ بنایا جائے تو مسلم معاشری کے بعض افراد کی اقتصادی حالت اس حد تک خراب ہو جاتی ہے کہ ہمیں یقین ہے کہ اسلام اسے پسند نہیں کرتا وہ اسلام جس کا نظریہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایسی حالت میں صبح کی کہ اس نے مسلمانوں کے امور کو اہمیت نہ دی وہ مسلمان نہیں ہے۔

لیکن اس کے باوجود حاکم کے حکم سے پہلے اس شخص پر واجب نہیں کہ اپنے آپ کو اس مقرر ہونے والی قیمت کا پابند بنائے کیونکہ وہ جانتا ہے اگر قائد و رہبر موجود نہ ہو جو اس طرح اشیاء کی قیمتیں مقرر کرنے کے معاملہ میں معاشری کی رہبری و قیادت کرے تو اس حالت میں، اگرچہ میں مقرر قیمت کی پابندی کروں تب بھی اس پر کوئی خاطر خواہ فائدہ مرتب نہیں ہوگا کیونکہ دوسری لوگ جنہوں نے اس اقتصادی مصلحت کو درک نہیں کیا یا اسے اہمیت نہیں دیتے وہ اس مقرر قیمت کی پابندی نہیں کریں گے، اگر میں اکیلا مقرر قیمت کی پابندی کروں تو اس کا کوئی خاص اثر نہیں ہوگا، اس صورت حال میں قائد و رہبر معاشری کی قیادت کی غرض سے اشیاء کی قیمتیں مقرر کرنے کے ذریعے مداخلت کرتا ہے اور یہ چیز مصلحت کو وجود میں لانے میں مؤثر ہے، اسلام کے لئے ممکن نہ

تھا کہ صالح قیادت کی نظارت کو فرض کئے بغیر جو مخصوص حالات اور شرائط زمان و مکان کو مد نظر رکھتی، اپنے قوانین میں اس قسم کی مصلحتوں کو معین کرتا۔

گویا یہ منطقہ الفراغ ہے جس کو پر کرنے کی ذمہ داری ولی امر کو سونپی گئی ہے۔

۳) حاکم تشخیص دیتا ہے کہ ان حالات میں متقفہ موقف اختیار کرنے میں وجوب کی حد تک مصلحت پائی جاتی ہے اور اس سے قوم میں اتحاد و یکجہتی وجود میں آئے گی اور ان کی صفوں میں نظم و ضبط اور استحکام پیدا ہوگا، لہذا حاکم ایک معین موقف اختیار کرتا ہے اور اسے معاشری کے لئے ضروری قرار دیتا ہے، حتیٰ اگر فرض کر لیا جائے کہ یہ موقف اور لائحہ عمل قابل تصور دوسری لائحہ عمل سے اس حد تک بہتر نہیں ہے تاکہ اسے لازمی طور پر اپنایا جائے لہذا حاکم کے حکم سے پہلے معاشری اس موقف کو اپنانا واجب نہیں تھا)

لیکن دوسری قسم یعنی حکم کاشف (جیسے رویت ہلال سے متعلق حکم) اس شخص کے لئے مؤثر اور نافذ نہیں ہے جسے علم ہو کہ اس حکم میں حاکم نے خطا کی ہے، کیونکہ قرآن اور عرفی مناسبتوں (۱۷۳) کا تقاضا ہے اور حکم کو حجت قرار دینے والی دلیل سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کیونکہ حکم، امارہ (۱۷۴) ہے اور واقع کو کشف کرتا ہے اس لئے حکم کو حجت قرار دیا گیا ہے۔ اور جب علم ہو جائے کہ حاکم کا حکم خطا پر مبنی ہے تو اب یہ حکم اپنی کاشفیت کھو دیتا ہے (واقع کو کشف نہیں کرتا) اور حجیت سے ساقط ہو جاتا، حکم کی اس قسم کی حالت وہی ہے جو روایت و فتویٰ کی ہے ان سب میں اصل یہ ہے کہ جب خطا کا علم ہو جائے تو ان کی حجیت ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن قضاوت اور شکلیات کے فیصلہ کے باب میں حاکم کا حکم اس قانون سے مستثنیٰ ہے یعنی اگرچہ اس کا خلاف واقع ہونا ثابت ہو جائے اس کے باوجود اس کی حجیت برقرار رہتی ہے کیونکہ مقبولہ عمر بن حنظلہ دلالت کرتی ہے کہ اس باب میں حاکم کا حکم نافذ ہے حتیٰ اس شخص پر بھی نافذ ہے جو علم رکھتا ہو کہ حاکم کا حکم خلاف واقع ہے، یعنی اس کے لئے اس حکم کے خلاف عمل کرنا جائز نہیں ہے جسے حاکم نے لازمی و ضروری کر دیا ہے پس مثلاً محکوم علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہے) کو علم ہے کہ میں حق پر ہوں لیکن اس کے باوجود اس پر واجب ہے کہ حاکم کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کرے کیونکہ قرآن و مناسبات عرفی کی مدد سے ہم دلیل سے یہ سمجھتے ہیں کہ فقط اس لئے قاضی کے لئے منصب قضاوت قرار دیا گیا ہے تاکہ وہ فزاع و جھگڑوں میں فیصلہ کر سکے، اب اگر یہ کہا جائے کہ جسے حکم کی خطا کا علم ہو جائے اس پر یہ حکم نافذ نہیں ہوگا، تو محکوم علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہے) اکثر و اوقات دعویٰ کر سکتا ہے کہ مجھے علم ہے یہ حکم خطا پر مبنی ہے، اور یہ فزاع، جھگڑے اور دشمنی کو ختم کرنے سے منافی ہے (یعنی اس صورت میں نزاع وغیرہ ختم نہیں ہو سکے گی)

جب کہ حکم کی دوسری قسم یعنی حکم ولایتی احکام ظاہری کی سنخ سے نہیں ہے، مذکورہ مطالب کا تقاضا یہ ہے کہ اگرچہ خود حکم کی خطا کا علم نہ ہو لیکن حاکم کے حکم کے منبع و ماخذ کی خطا کا علم ہو جائے تب بھی حکم کی حجیت ختم ہو جائے۔

ہاں قاضی کا حکم اس شخص کے لئے کسی حرام کام کو جائز نہیں بناتا جسے اس کام کی حرمت کا علم ہو، پس جس کے حق میں فیصلہ ہوا ہے اگر وہ جانتا ہو کہ میرا مخالف حق پر ہے تو اس پر واجب ہے کہ اس کا حق اس کے حوالے کر دے۔ فقط حاکم کا اس کے حق میں فیصلہ دینا اس کے لئے جائز قرار نہیں دیتا ہے کہ وہ باطل پر ڈٹا رہے۔

لیکن ولایتی حکم میں خطا کا معلوم ہونا درحقیقت بے معنی ہے کیونکہ ولایتی حکم میں حاکم کو وجود میں لانے والا ہے قطع نظر اس سے کہ حاکم کے حکم سے پہلے اس طرح کا حکم شریعت میں موجود تھکیا نہیں تھا، (۱۷۵) ہاں بعض اوقات شخص دعویٰ کر سکتا ہے کہ مجھے علم ہے کہ اس حاکم نے فلاں موقف اختیار کرنے میں خطا کی ہے اور بہتر تھا کہ حاکم یہ حکم نہ کرتا یا بہتر تھا کہ اس کے برعکس حکم کرتا، لیکن یہ علم حکم کو نفوذ و حجیت سے نہیں گراتا کیونکہ حاکم کی ولایت کا معنی یہ ہے کہ زیر سرپرستی شخص نے نہیں بلکہ حاکم نے موقف معین کرنا ہے حاکم کی ولایت کی دلیل کے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا حکم اس صورت میں بھی نافذ ہے جب شخص کو علم حاصل ہو جائے کہ حاکم نے موقف اپنانے میں خطا کی ہے۔

ہاں اگر شخص معتقد ہو کہ جس کام کا حاکم نے حکم دیا ہے وہ حرام ہے تو اس شخص پر حاکم کا حکم نافذ نہیں ہوگا (اگرچہ حاکم کے لئے جائز ہے کہ اسے یہ حکم ماننے پر مجبور کرے بشرطیکہ اجتماعی مصلحت کا تقاضا یہی ہو) یہاں پر حاکم کے حکم کے نافذ نہ ہونے اور حجت نہ ہونے کا سبب واضح ہے کیونکہ حاکم کی ولایت فقط واجبات شرعی کے دائرہ تک محدود ہے اور فقیہ کو حق حاصل نہیں کہ حرام کو حلال قرار دے دیا واجب کو ساقط کرے (جائز قرار دے)۔ یہ موارد عرفی مناسبتوں اور عرفی ذہنیت کی رو سے اطلاقات کے دائرہ سے خارج ہیں۔

صاحب شریعت کی طرف سے کسی شخص کو ولی قرار دینے کا عرفی طور پر مطلب یہ ہے کہ صاحب شریعت نے اسے شریعت اور احکام شریعت کے دائرہ اور شریعت کی حدود میں ولی بنایا ہے۔ (۱۷۶)

### فقہ حاکم کا حکم اور دوسری جامع الشرائط فقہاء

ہم یہاں پر اس کلام کی وضاحت درج ذیل امور کے ضمن میں کرتے ہیں:

(۱) حاکم کا قاصرین کے اموال میں تصرف نافذ ہے یہاں تک کہ فقہاء کو اس حکم کی مخالفت نہیں کرنی چاہئے اگرچہ بعض فقہاء معتقد ہوں کہ حاکم نے قاصر کی مصلحت کی تشخیص میں خطا کی ہے کیونکہ ولی کا تصرف خود مالک کے تصرف کا حکم رکھتا ہے جس طرح ولی زیر سرپرستی افراد کی مصلحت تشخیص دیتے وقت بعض اوقات اشتباہ کر سکتا ہے اسی طرح خود مالک بھی بعض اوقات اس اشتباہ کا مرتکب ہو سکتا ہے۔

ولی کی اجازت سے انجام پانے والا معاملہ جس دلیل کی بنیاد پر صحیح ہے اسی دلیل کی بنیاد پر یہاں بھی معاملہ صحیح کے آثار مرتب ہوں گے (خواہ یہ معاملہ خود شخص انجام دے یا بعض مخصوص حالات میں اس کا ولی و سرپرست انجام دے)

(۲) اختلافات و شکلیات کے فیصلہ کے باب میں قاضی کا حکم سب کے لئے حتیٰ فقیہ کے لئے بھی نافذ ہے۔

مقبولہ عمر بن حنظلہ میں حکم کے نفاذ کے لئے یہ شرط پائی جاتی ہے کہ طرفین نزاع میں سے کوئی ایک طرف جامع الشرائط فقیہ نہ ہو، وہ قرآن اور عرفی مناسبتیں جو فہم الفاظ میں مؤثر ہیں ان کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حکم کا نفاذ اس شرط سے مشروط نہیں ہے اختلافات اور شکلیات کا فیصلہ کرنا ضروری ہے اور ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا کہ طرفین جامع الشرائط فقہاء کے علاوہ دوسری لوگ ہوں اسی طرح دشمنی و اختلافات کو ختم کرنے کے باب میں بھی قرآن اور عرفی مناسبتوں کا تقاضا یہی ہے کہ قاضی کا حکم حتیٰ طرفین نزاع کے علاوہ باقی تمام لوگوں کے لئے بھی نافذ و قابل اجراء ہے جن میں فقہاء بھی شامل ہیں۔

(۳) حاکم کا وہ حکم جو واقع کو کشف کرتا ہے (اگرچہ باب قضاء کے علاوہ کسی اور باب میں ہو جیسے رویت ہلال کا حکم) اس فقیہ پر بھی نافذ ہے جو حاکم کے حکم کے منبع و ماخذ سے آگاہ نہ ہو۔ معاشری پر حاکم کی ولایت ثابت کرنے والی دلیل کے اطلاق کا تقاضا یہی ہے کہ ولایت کا فلسفہ معاشری کے نقائص کو برطرف کرنا ہے وہی نقص جو باقی تمام افراد میں موجود ہے (وہ حاکم کے حکم کے منبع و ماخذ سے آگاہ نہیں ہیں) اس فقیہ میں بھی (موجودہ فرض کے مطابق) پایا جاتا ہے۔

احمد بن اسحاق کی روایت بھی دلالت کرتی ہے کہ امام علیہ السلام نے احمد بن اسحاق کو عمری سے رجوع کرنے کا حکم اس لئے دیا کہ عمری روایات نقل کرنے والا قابل اعتماد اور مورد اطمینان شخص ہے جب کہ خود احمد بن اسحاق بھی جلیل القدر اور قابل اعتماد راویوں میں سے تھے۔

(۳) قاصرین کے اموال میں تصرف کے علاوہ باقی موارد میں حاکم کا ولایتی حکم (اگر ہم اس کا مقایسہ ایک اور جامع الشرائط فقیہ کے ساتھ کریں) درج صورتوں سے خارج نہیں ہے:

پہلی صورت: یہ فقیہ آگاہ نہ ہو کہ حاکم کی طرف سے اپنایا جانے والا موقف کس حد تک صحیح ہے۔ دلیل میں پائے جانے والے اطلاق کی بنیاد پر اس فقیہ پر حاکم کا حکم نافذ ہوگا خصوصاً جب اس چیز کو مد نظر رکھا جائے جسے ہم نقل کر چکے ہیں کہ احمد بن اسحاق کو امام علیہ السلام نے عمری سے رجوع کرنے کا حکم اس لئے دیا کیونکہ عمری، راوی قابل اعتماد اور مورد اطمینان شخص تھے جب کہ خود احمد بن اسحاق بھی عظیم الشان قابل اعتماد راویوں میں سے تھے۔

دوسری صورت: یہ فقیہ جانتا ہو کہ کیونکہ اس موقف میں وجوب کی حد تک مصلحت پائی جاتی تھی لہذا حاکم نے یہ موقف اختیار کیا ہے لہذا یہ موقف صحیح ہے تو اس فقیہ کے لئے حاکم کے حکم پر عمل کرنا واجب ہے البتہ نہ اس بنیاد پر کہ حاکم کا حکم نافذ ہے بلکہ اپنی رای کی بنیاد پر (کیونکہ اسے موقف کے صحیح ہونے کا علم ہے) اور ولایت کی دلیل بہ طور مساوی دونوں (حاکم فقیہ اور عام فقیہ)

کو شامل ہے، اور یہ فقیہ اس نقص (موقف سے عدم آگاہی) میں مبتلا نہیں ہے جس میں دوسری لوگ مبتلا ہیں۔ عرفی طور پر اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ حاکم کی ولایت پر دلالت کرنے والی دلیل کا اطلاق اس مورد سے منصرف ہے (اس مورد کو شامل نہیں ہے) تیسری صورت: یہ فقیہ مطلع ہو کہ حاکم کی طرف سے اپنایا جانے والا موقف صحیح ہے لیکن یہ اعتقاد نہ رکھتا ہو کہ خود اس موقف میں وجوب کی حد تک مصلحت پائی جاتی ہے۔

مثلاً دیکھتا ہے کہ اس موقف کے علاوہ ایک اور موقف بھی پایا جاتا ہے جس کو اپنانا صحیح تھا اگرچہ فقیہ نے جو موقف اپنایا ہے وہ اپنے مقام پر صحیح ہے لیکن دوسری موقف سے وجوب کی حد تک بہتر و برتر نہیں ہے اس صورت میں عام طور پر فقیہ پر واجب ہے کہ حاکم کے حکم کا اتباع کرے تاکہ متفقہ موقف وجود میں آئے اور مسلمانوں کی صفوں میں نظم و ضبط اور استحکام پیدا ہو۔ چوتھی صورت: یہ فقیہ جانتا تو ہے کہ حاکم کا موقف خطا پر مبنی ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ معتقد ہے کہ حاکم کے اتباع میں وجوب کی حد تک مصلحت پائی جاتی ہے تاکہ متفقہ موقف اور لائحہ عمل اپنایا جائے اور مسلمانوں کی صفوں میں نظم و ضبط اور استحکام پیدا ہو سکے۔ پس اس فقیہ پر اس بنیاد پر نہیں کہ حاکم کا حکم نافذ ہے بلکہ خود اپنی رای کی بنیاد پر حاکم کا اتباع واجب ہے، چنانچہ گذر چکا ہے کہ ولایت فقیہ کے دلائل کا اطلاق اس مورد کو شامل نہیں ہے۔

پانچویں صورت: فقیہ جانتا ہو کہ حاکم کا موقف خطا پر مبنی ہے لیکن عقیدہ نہ رکھتا ہو کہ حاکم کی اطاعت میں وجوب کی حد تک مصلحت پائی جاتی ہے بلکہ اس کا عقیدہ یہ ہو کہ حاکم کے حکم میں پائے جانے والے نقص و عیب کا اعلان نہ کرنے میں وجوب کی حد تک مصلحت پائی جاتی ہے، تاکہ مسلمانوں کی صفوں میں انتشار پیدا نہ ہو اس صورت میں اس فقیہ پر حاکم کے حکم کا اتباع واجب نہیں ہے لیکن حاکم کے حکم کو نقص کرنا حرام ہے۔

چھٹی صورت: یہ فقیہ جانتا ہو کہ حاکم کا حکم خطا پر مبنی ہے لیکن یہ عقیدہ نہ رکھتا ہو کہ حاکم کے حکم کے اتباع میں وجوب کی حد تک مصلحت پائی جاتی ہے اور نہ ہی یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ اس وقت سکوت اختیار کرنے میں وجوب کی حد تک مصلحت پائی جاتی ہے مثلاً اس فقیہ کا عقیدہ ہو کہ حاکم کی خطا پر خاموش رہنے کا نقص مسلمانوں کی صفوں کو مستحکم کرنے کی مصلحت سے زیادہ شدید ہے، یہاں پر بھی اس فقیہ کے لئے حاکم کے حکم کو نقص کرنا جائز ہے۔

### شوری اور ولایت فقیہ کا تقابلی جائزہ

واضح ہو چکا ہے کہ حکومت اسلامی کا نظام عادل، باصلاحیت اور لائق فقیہ کی ولایت کی بنیاد

پر استوار ہے اور شوریٰ (دوسروں کے آراء و افکار خصوصاً زندگی کے ہر شعبہ میں اس شعبے کے ماہر افراد کے آراء و افکار سے راہنمائی لینا) عام حالات میں واجب ہے کیونکہ امت کی مصلحت اسی میں ہے اور امت کی مصلحت کو مد نظر رکھنا ولی امر پر واجب ہے۔

لیکن زمانہ غیبت میں حکومت کی شکل سے متعلق جزئیات و تفصیلات کتاب سنت میں ذکر نہیں ہوئیں مثلاً یہ کہ کیا حکومت کا سربراہ ایک فقیہ ہوگا یا فقہاء کی کمیٹی؟

کیا امت قانون سازی اور قانون نافذ کرنے کے لئے فقط ایک اسمبلی یا دو اسمبلیاں یا دو سے زیادہ اسمبلیاں منتخب کرے گی؟ اگر انتخاب میں فقہاء کے درمیان یا امت کے درمیان اختلاف پیدا ہو جائے تو کیا کیفیت و کثرت کو معیار قرار دیا جائے گا یا کیفیت کو؟

فقہ منطقہ الفراع میں احکام شرعی کی حدود میں رہتے ہوئے جو قانون سازی کرتا ہے کیا اس قانون سازی میں عام لوگوں کے آراء کو مد نظر رکھا جائے گا کیا عام لوگوں کے آراء کو شمار کیا جائے گا؟ کیا ان کے آراء و نظریات قانون سازی میں مؤثر ہوں گے؟ اور اگر مؤثر ہوں گے تو کس حد تک مؤثر ہوں گے اور کن شرائط کی موجودگی میں مؤثر ہوں گے یا بالکل مؤثر نہیں ہوں گے؟ لوگوں کے مختلف طبقوں میں سے کس طبقہ کے سامنے امور کو مشورہ کی غرض سے پیش کیا جائے گا؟ تمام لوگوں سے مشورہ لیا جائے گا یا فقط فقہاء سے یا فقط ان موضوع کے ماہرین سے؟ اور کیا مشورہ کرنے کے بعد حکومت اپنی مرضی پر عمل کرے گی یا ہر حالت میں حکومت مشورہ دینے والوں کے آراء کا اتباع کرے گی؟ اور اس اتباع کی حد کیا اور کہاں تک ہوگی؟ اور ان کے علاوہ دوسری متعدد سوالات۔

ان سب سوالات کا جواب یہ ہے: اسلام نے اس سلسلے میں کوئی خاص شکل و صورت معین نہیں کی بلکہ زمان و مکان اور شرائط کے اختلاف سے یہ امر (حکومت کی شکل) بھی مختلف ہوگا یہ تشخیص دینا ولی فقیہ کی ذمہ داری ہے کہ کن شرائط میں نظام کی کون سی شکل مناسب ہے۔ اور اسی طرح ان مناسب بنیادی قوانین و ضوابط کا انتخاب بھی ولی فقیہ کی ذمہ داری ہے جن قوانین پر حکومت عمل پیرا ہوگی۔

اسلام کی طرف سے مختلف حالات و شرائط سے ہماہنگ مختلف نظام پیش نہ کرنا اسلام کے لئے نقص کا سبب نہیں بلکہ اسلام کی نمکیا خوبی ہے گویا مختلف نظام پیش نہ کرنے کے ذریعے یہ بیان کیا گیا ہے کہ اسلام میں لچک پائی جاتی ہے اور اسلام قابل انعطاف ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام مختلف زمانی و مکانی شرائط اور مختلف حالات میں نافذ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یہاں پر وہ اشکال نہیں کیا جاسکے گا جو بعض اہل سنت اہل قلم کے قول پر کیا گیا تھا کہ حکومت کی تاسیس شوریٰ کی بنیاد پر ہے، ان کا کہنا تھا کہ اسلام کا شوریٰ کی شکل اور اس کی حدود و شرائط کا معین نہ کرنا اسلام کے لئے ایک زبردست خوبی ہے

جو اسلام کو دوسری اویان سے ممتاز بنا دیتی ہے اور یہی اسلامی نرمی اور اسلام کا قابل انعطاف ہونا اسلام کو ہر زمان و مکان میں نفاذ کے قابل بنا دیتا ہے۔

ہم نے اس کلام پر یہ اشکال کیا تھا کہ اگر اسلام نے لچک دار اور قابل انعطاف قاعدہ عطا کیا ہوتا جو ہر زمان و مکان میں یکساں تھا لیکن مصادیق اور نفاذ میں مختلف تھا اس کے باوجود کہ یہ قاعدہ مصادیق کے اعتبار سے مشخص تھا، لیکن پھر بھی عام طور پر مشخص تھا اور اس کے عمومی پہلو میں کوئی ابہام اور پیچیدگی موجود نہ تھی تو اسے اسلام کی نمایاں خوبی کہا جاسکتا تھا لیکن شورائی نظام نے اس طرح عام اصول عطا نہیں کیا، اور یہ نظام عظیم پیچیدگیوں اور تردیدوں میں مبتلا ہے اور اس سے متعلق متعدد سوالات کئے جاتے ہیں جن میں سے بعض سوالات گزر چکے ہیں لیکن اسلام کی طرف سے ان سوالات کا کوئی جواب اور راہ حل سامنے نہیں کیا لہذا یہ اسلام کے لئے نمایاں خوبی نہیں بلکہ واضح طور پر ایک نقص اور خامی ہے مثلاً ہم نہیں جانتے کیا ولایت کا حق ان کو حاصل ہے جو تعداد کے اعتبار سے اکثریت میں ہوں یا ولایت ان کا حق ہے جو کیفیت کے اعتبار سے بہتر ہوں (مثلاً فقہاء)؟ اور اس کے علاوہ متعدد دسیوں سوالات۔

جب کہ ولایت فقیہ میں ہم نے جس چیز کو بنیاد قرار دیا ہے اس میں اس طرح کی خوبیاں نہیں پائی جاتیں۔ اور بطور کبریٰ (قاعدہ کلی) ولایت معین حدود و قیود کے ساتھ مشخص صفات کے حامل فقیہ کے لئے ثابت ہے اور ہر زمان و مکان میں ولی اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتا ہے اور اپنی ولایت کے ذریعے نظام حکومت اور ان نظاموں کے بنیادی قوانین اور تفصیلات طے کرتا ہے جن نظاموں پر امور مرتب ہوتے ہیں، اور ولی معین کرتا ہے کہ کس طرح

اور کس حد تک شوری، لوگوں کے آراء و افکار، انتخابات اور اسمبلی وغیرہ پر اعتماد کیا جائے البتہ فقیہ مصلحت کو مد نظر رکھتے ہوئے ان امور کو خود تشخیص دیتا ہے اور یہ مصلحت زمان و مکان اور ظروف وغیرہ کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہے، ولو اسلام نے ان امور کو تشخیص نہیں کیا لیکن یہ بیان کیا ہے کہ ہر زمان و مکان میں ان امور کی تشخیص کے لئے کس کی طرف رجوع کیا جائے، اور بیان کیا ہے کہ وہ مرجع فقیہ ہے جس میں ولایت کی شرائط موجود ہوں بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ اس اسلامی نرمی اور اس مسئلہ میں تفصیلات طے کرنے کی ذمہ داری فقیہ کے سپرد کرنے کی کوئی ضرورت ہے نہیں تھی۔

بلکہ بہتر یہ تھا کہ تفصیلات بیان کی جاتیں کیونکہ انسان کا انسان سے رابطہ اور انسان کی بعض ضروریات دائمی اور ہمیشگی ہیں اور ان میں تبدیلی نہیں آتی مورد نیاز ثابت وغیر متغیر امور جب کہ انسان کا طبیعت سے رابطہ اس نوعیت کا ہے جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اور طبیعی قوتوں پر انسانی تسلط کی مقدار کے مختلف ہونے، اور پیداوار کے وسائل کی ترقی کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے لہذا فطری طور پر (اسلام نے) اقتصادی احکام میں منطقہ الفراغ چھوڑا ہے تاکہ ولی اس خلاء کو پر کرنے کے لئے اقتصادی قوانین وضع کرے لیکن یہ فطرت سے ہماہنگ نہیں کہ اسلام نظام حکومت میں خلاء (منطقہ الفراغ) باقی رکھے جسے ولی امر پر کمرے کیونکہ

انسانوں کے باہمی روابط جس چیز کے نیاز مند ہیں اس میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی لہذا وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ نظام حکومت کی تفصیلی شکل بھی تبدیل نہیں ہوتی تاکہ منطقہ الفراغ فرض کرنے کی ضرورت پیش آئے جس کو ولی پر کرے۔  
لیکن حقیقت یہ ہے کہ نظام حکومت میں دو امر مؤثر ہیں:

(۱) وہ دوسری ممالک جو اپنے لئے مخصوص قوانین بناتے ہیں ان ممالک کے مقابلے میں اسلامی حکومت کے پاس اپنی مخصوص پالیسیاں اور منصوبے ہوتے ہیں اور ان ممالک سے روابط کی کیفیت بھی مشخص ہوتی ہے کیونکہ ان ممالک کے بنائے ہوئے قوانین فطری طور پر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتے رہتے ہیں جس کے نتیجے میں حکومت اسلامی کی بعض پالیسیاں بھی تبدیل ہو جاتی ہیں کہ اسلامی حکومت عالم نظاموں کے درمیان اپنی اہم اور حساس حیثیت کو برقرار رکھتے ہوئے اس حیثیت سے ہماہنگ قوانین کے ذریعے اسلامی نظام حکومت کو منظم کر سکے۔

(۲) نظام حکومت کی سطح<sup>(۱۷۷)</sup> پر لوگوں کے باہمی روابط کے تقاضے درج ذیل امور کے مختلف ہونے سے تبدیل ہوتے رہتے ہیں: زمانے کے اعتبار سے اختلاف، معاشرتی اختلاف و مسائل کے لحاظ سے اختلاف، افراد کی قلت و کثرت، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اجتماعی مسائل و پیچیدگیوں میں اضافہ، حکومت کی حدود میں توسیع اور حکومت کا متعدد معاشروں پر مشتمل ہونا وغیرہ، بلکہ بعض اوقات ایک ہی زمانہ میں ایک مسئلہ دو معاشروں میں مختلف ہوتا ہے، مثلاً شوری یا انتخاب (اگر ولی تشخیص دے کہ شوری یا انتخاب میں مصلحت پائی جاتی ہے) کی شکل معاشری کے افراد کی تعداد، معاشری کی پیچیدگی اور معاشری کے اندرونی حالت اور دوسری شرائط کے اختلاف اور معاشرتی تفاوت کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے۔

پس کیا نرمی اور اسلام کا انعطاف پذیر ہونا ضروری تھا؟ کیا ایسے مرجع کو معین کرنا ضروری تھا جس کی طرف ہر زمان و مکان میں اسلامی نرمی کے نتیجے میں چھوڑے جانے والے خلاء کو پر کرنے کے لئے رجوع کیا جاتا، اس سلسلے میں اسلام نے جامع الشرائط فقیہ کو معین کیا ہے۔

یہ بات مکمل طور پر اس نرمی سے مختلف ہے جو نرمی اور لچک شوری نظام میں فرض کی گئی تھی اور اس نرمی سے پیدا ہونے والے خلاء (منطقہ الفراغ) کو پر کرنے کے لئے کسی مرجع کو معین نہیں کیا گیا جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

لیکن اس کے باوجود ممکن ہے ولایت فقیہ پر شوری نظام پر کئے جانے والے اشکال سے مشابہ اشکال کیا جس کے یہ اشکال درج ذیل مختلف طریقوں سے بیان کیا جا سکتا ہے:

ولایت فقیہ کو ثابت کرنا اور اس کی حدود و شرائط معین کرنا (چنانچہ گذشتہ بحثوں کی طرف رجوع کرنے سے واضح ہو جاتا ہے) کوئی انسان کام نہیں بلکہ ان سب امور کو ثابت کرنے یا ان کی نفی کرنے کے لئے بحث و گفتگو کی ضرورت ہے اسلام نے شریعت کے اہم ترین امر کی وضاحت نہیں کی جس کے ذریعے اسلامی حکومت الہی حدود کی حفاظت کرتی ہے اور احکام کا نفاذ کرتی ہے، اسلام میں اس اہم امر کی وضاحت نہ کرنا اور اسلامی نظاموں اور اسلامی قوانین کی تفصیلات و جزئیات کے بیان پر مشتمل تفصیلی شرعی نصوص کا شارع کی طرف سے جاری نہ ہونا کیا معنی رکھتا ہے؟!

مگر یہ فرض کیا جائے کہ خداوند متعال کو معلوم تھا کہ غیبت کے زمانے میں مومنین ہرگز صحیح اسلامی حکومت قائم کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکیں گے۔

جواب: زمانہ غیبت میں اسلامی حکومت کی بنیاد و اساس کچھ ابہاموں اور پیچیدگیوں سے دوچار ہے جس کی وجہ سے ضروری ہے کہ علمی بحث کے ذریعے اس کے چہری سے گرد و غبار کو صاف کیا جائے لہذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسلام میں نقص ہے، اس دعویٰ پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے کہ اسلام نے حکومت کے لئے کوئی نظریہ اس لئے پیش نہیں کیا کیونکہ معلوم تھا کہ زمانہ غیبت میں مسلمان اسلامی حکومت تشکیل دینے میں کامیاب نہیں ہوں گے نصوص کے زمانہ کو کئی سو سال گزرنے جانے بعد دلیل میں اس قسم کی پیچیدگیوں کا وجود میں آنا ایک فطری امر ہے۔ خصوصاً یہ موضوع بھی ایسا ہے کہ نہ ہی نص کے زمانہ میں اور نہ اس کے بعد جس کے نفاذ کی شرائط فراہم نہیں ہو سکیں تاکہ یہ موضوع لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہو جاتا، ہم سب جانتے ہیں کہ زمانہ نص سے دوری نصوص کے ضائع ہونے اور سندوں کی پیچیدگی میں کس قدر مؤثر ہے، بلکہ زمانہ نص سے دوری بعض اوقات دلالت میں بھی پیچیدگیوں کا سبب بنتی ہے۔

### دوسرا بیان

اسلامی شریعت میں ولایت کو کسی خاص فقیہ کے لئے نہیں معین کیا گیا ہے بلکہ تمام جامع الشرائط فقہاء کے لئے قرار دیا گیا ہے اس حکم میں ایک عظیم حکمت پوشیدہ ہے کیونکہ کوئی بھی جامع الشرائط فقیہ امام علیہ السلام کی طرح معصوم نہیں ہے تاکہ یہ عظیم منصب اس کو عطا کیا جائے۔ بلکہ ممکن ہے کہ کوئی فقیہ کسی موقع پر کسی بڑی خطا کا مرتکب ہو جائے اور اسلامی معاشرے کو عظیم خطرات لاحق ہو جائیں، لہذا ضروری ہے کہ کسی خاص فقیہ کو اس منصب کے لئے معین نہ کیا جائے بلکہ تمام جامع الشرائط فقہاء کو ولایت حاصل ہو، تاکہ بعض

فقہاء ان امور میں دخالت کریں جو امور بعض دوسری فقہاء کے سپرد ہوں، اس طرح فقہاء ایک دوسری کو خطا سے محفوظ رکھ سکیں اور جہاں پر مصلحت کا تقاضا ہو وہاں پر حکمران فقیہ کے حکم کو نقص کریں (چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ بعض صورتوں میں

حکمران فقیہ کے حکم کو دوسرا فقیہ نقض کر سکتا ہے) تاکہ ایک ہی غیر معصوم فقیہ، مسلمانوں کے امور پر مسلط نہ ہو جائے (اپنی رای مسلط نہ کر سکے۔)

لیکن دوسری طرف یہ چیز اسلامی حکومت میں واضح طور پر نقص کا موجب ہے، جس کی وجہ سے مسلمانوں کے امور میں مشکلات پیدا ہو جائیں گی اور ان کا نظام ناکارہ ہو جائے گا اور سب جہنم میں جا گریں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب سربراہ متعدد ہوں تو امت کی حالات خراب ہو جاتے ہیں، جب فقہاء متعدد ہوں اور ان میں سے ہر ایک ولی امر بن جائے اور مسؤلیت کا بوجھ اٹھانے کے لئے قیام کرے، اور سب کے آراء و افکار اور تصورات بھی مختلف ہوں، تو ایسی صورت حال میں اسلامی حکومت کی تشکیل ممکن نہیں جو اپنے قدموں پر کھڑی ہو سکے! ہرج مرج سے کیسے بچا جائے اور کیسے اطمینان حاصل ہو کہ ان فقہاء میں سے ہر فقیہ دوسری فقیہ کے حکم کو یہ کہتے ہوئے نقض نہیں کرے گا کہ میں نے اسی مخالفت میں مصلحت تشخیص دی ہے (کیونکہ ہر فقیہ کے پاس دوسری فقیہ کے حکم کو نقض کرنے کی یہ دلیل ہوتی ہے کہ مصلحت کا تقاضا یہی ہے) اس کے علاوہ بہت سی دوسری خرابیاں کہ جن کی وجہ سے حکومت کی قابل قبول شکل باقی نہیں رہتی۔

### جواب:

(۱) ایک دفعہ ہم اسلامی شریعت کو اس اعتبار سے دیکھتے ہیں کہ اس پر نقص وارد ہونے کا کتنا امکان ہے جو نقص نظام کو درہم برہم کر دے اور امور میں بد نظمی اور انتشار پیدا کر دے۔

(۲) دوسری دفعہ اس اعتبار سے شریعت اسلامی کا ملاحظہ اس فرض کو مد نظر رکھتے ہوئے کرتے ہیں کہ (خدا نخواستہ) فقہاء مخلص نہیں ہیں یا فقہاء آگاہ نہیں ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ اس کا نتیجہ تشویش اور امور میں بد نظمی و انتشار ہے واضح رہے کہ دوسری صورت کو اسلام کے منصوبوں اور پروگراموں میں نقص شمار نہیں کرنا چاہیے اور یہ نہیں کہنا چاہئے کہ اسلام کے پاس باصلاحیت اور امت کو حیرانی و پریشانی سے نجات دلانے والا کوئی منصوبہ موجود نہیں تھا یہاں تک کہ فقہاء کے مخلص نہ ہونے اور آگاہ نہ ہونے کی صورت میں بھی اسلام کے پاس کوئی قابل عمل پروگرام نہیں تھا۔

وضاحت: اگر فرض کر لیا جائے کہ زمام امور سنبھالنے والے تمام یا اکثر فقہاء آگاہ اور مخلص ہیں تو عام طور پر امور منظم ہوں گے اور ہر لحاظ سے مکمل حکومت قائم ہوگی۔ کیوں کہ وہ جانتے ہیں کہ ان کی ولایت اسلامی امت کے مفادات اور بھلائیوں کی حدود میں ہے اور ان کی ولایت امت کی اصلاح کے لئے ہے امت کو تباہ و برباد کرنے کے لئے نہیں ہے، اور یہ بھی جانتے ہیں کہ انتشار اور عدم وحدت کی وجہ سے کتنی خرابیاں اور کتنے عظیم خطرات لاحق ہو سکتے ہیں اور کس حد تک مسلمین زوال کا شکار ہو سکتے ہیں، لہذا وہ باہمی مشورہ کے ذریعے متفقہ رای اپناتے ہیں، مراد یہ نہیں کہ ہمیشہ تمام امور میں ان کی رای ایک ہوتی ہے کیونکہ یہ فرض اکثر

اوقات غیر علمی ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ بعض اوقات ایک رای پر اتفاق کمر لیتے ہیں اور بعض فقہاء اپنی رای سے دست بردار ہو جاتے ہیں (اگرچہ وہ اپنی رای کو صحیح سمجھتے ہیں) اور بعض اوقات وحدت کلمہ کی مصلحت کو اپنی رای کی مصلحت سے افضل سمجھتے ہوئے۔

اور ممکن ہے بعض اوقات خود کسی نظام کو معین کریں اور اس کی پیروی کریں تاکہ اختلافات ایجاد نہ ہوں مثال کے طور پر طے کیا جاتا ہے کہ اکثریت کی رای کو معیار قرار دیا جائے گا کیا طے پاتا ہے کہ اگر اختلاف پیش کیا تو فلاں شخص کی رای پر عمل کیا جائے گا جو شخص سب کی نظروں میں افضل اور سب سے زیادہ ذہین ہوگا، یاہر ایک فقیہ کے لئے ایک شعبہ معین کر دیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس شعبہ میں مشوری کے بعد اس فقیہ کی رای قابل اطاعت ہوگی یا ایک فقیہ کو حکومت کا سربراہ بنا دیا جاتا ہے اور باقی فقہاء پر اس فقیہ کی رای کی پیروی اس وقت تک واجب قرار دی جاتی ہے جب تک اکثریت یا اجماع اس کی خطا کو دیکھ نہ لے، یا اس قسم کے دوسری معاہدے، اگر حکومت کے امور میں شریک فقہاء کے دائری سے باہر ایک آگاہ اور مخلص فقیہ موجود ہو اور اس کا حکومت کے سربراہ یا نظارت کرنے والی کمیٹی کے احکام میں سے کسی حکم کو نقص کرنا حکومتی امور میں مداخلت اور مسلمانوں کی صفوں میں اختلاف کا سبب بنے اور اس کے نتیجہ میں ایسی عظیم خرابیاں پیدا ہوں جن کا نقصان، حکمران فقیہ یا نظارت کرنے والی کمیٹی کے حکم کی خلاف ورزی کرنے میں پائی جانے والی مصلحت سے زیادہ ہو تو اس صورت میں اس فقیہ کے لئے حکم کو نقص کرنا (خلاف ورزی کرنا) جائز نہیں ہوگا بلکہ اس پر واجب ہے کہ سکوت اختیار کرے اور ان احکام کے سامنے سر تسلیم خم کرے۔

### تیسرا بیان

یہ کہا جائے کہ فقہاء کے فتوؤں میں اختلاف مسلمانوں کے امور میں تشویش کا سبب بنتا ہے جس کی وجہ سے ایک منظم نظام کی بنیاد پر حکومت کا قیام ممکن نہیں ہوتا۔

بعض اوقات فقہاء کے فتوؤں میں اختلاف شخصی احکام سے متعلق ہوتا ہے مثلاً نماز میں تسبیحات اربعہ<sup>(۱۷۸)</sup> کا پڑھنا کیا ایک مرتبہ واجب ہے یا تین مرتبہ؟ یہ اختلاف ہماری بحث میں مشکل ایجاد کرنے کا سبب نہیں بنتا، کیونکہ ہر فقیہ اپنی رای پر عمل کرتا ہے اور ہر فقیہ کا مقلد اپنے مرجع تقلید کی رای پر عمل کرتا ہے لوگوں میں تسبیحات اربعہ کی تعداد سے متعلق پائے جانے والے اختلاف پر کوئی خاص اجتماعی مشکل مرتب نہیں ہوتی۔

جب کہ بعض اوقات فقہاء کے فتوؤں میں اختلاف ایسے احکام سے متعلق ہوتا ہے جو سماجی نظام سے مربوط ہوتے ہیں یہ فرض بعض اوقات مشکلات ایجاد کرتا ہے۔ مثلاً فرض کریں جامع الشرائط فقیہ کی قیادت میں اسلامی حکومت نے اسلامی معاشری میں

ایک اقتصادی قانون واجب قرار دیا اور حکومت نے مصلحت تشخیص دی کہ اس قانون کو تمام لوگوں پر نافذ کیا جائے امت مختلف مراجع کی تقلید کرتی ہے امت کے بعض افراد ایسے فقیہ کی تقلید کرتے ہیں جو اس قانون کو صحیح سمجھتا ہے۔

جب کہ کچھ افراد ایسے فقیہ کی تقلید کرتے ہیں جس کے نزدیک یہ قانون خطا پر مبنی ہے مثال کے طور پر فرض کریں حکومت نے ان اموال میں خمس ضروری قرار دیا جن اموال کے متعلق فقہاء میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ کیا ان اموال سے خمس تعلق پکڑتا ہے یا نہیں؟ ہم یہاں پر اس صورت حال میں کیا کریں گے؟

توجہ رہے کہ یہ مشکلات عام طور پر حکمران کے حکم کے قابل نفاذ ہونے کے ذریعے حل ہو جاتی ہیں جب اسلامی حکومت کا سربراہ کوئی حکم کرتا ہے تو وہ ایسی چیز کا حکم نہیں کرتا جسے بعض لوگ حرام سمجھتے ہوں، تاکہ حکم نافذ نہ ہو، بنا براین حکمران کا حکم تمام امت پر نافذ ہوگا، حتیٰ اس شخص پر بھی جو مثلاً فلاں مال میں خمس کے وجوب کا قائل نہیں ہے، خمس نکالنا واجب ہوگا کیونکہ خمس نکالنا حرام کام نہیں ہے، جس طرح دوسری لوگوں کے لئے جائز ہے کہ اس طریقے سے حاصل ہونے والے مال کے ذریعے انجام پانے والے معاملے کا ایک فریق (بچنے والا یا خریدنے والا) بن سکیں کیونکہ وہ فرض کیا جائے کہ یہ مال جبری طور پر حاصل کیا گیا ہے (یعنی مال کا مالک راضی نہیں تھا حتیٰ کہ حاکم کے حکم کے بعد بھی راضی نہیں تھا) پس اس سے یہ مال زبردستی لیا گیا ہے۔

لیکن زبردستی حق پر مبنی ہے کیونکہ اس کا حکم ایسے ولی نے دیا ہے جسے زبردستی کرنے کا حق حاصل ہے بلکہ میں ایسے اسلامی نظام حکومت میں جو تجویز دوں گا وہ یہ ہے: تمام مدنی قوانین (CIVIL LAW) اور شخصی قوانین (PERSONAL LAW)، عبادتوں کے نظام اور باقی احکام ایک متفقہ توضیح المسائل میں منظم طور پر جمع کئے جائیں جو توضیح المسائل درج ذیل مراحل طے کرنے بعد مرتب کی جائے:

برجستہ فقہاء پر مشتمل کمیٹی کے افراد باہمی مشورہ کریں، اور کسی بھی موضوع کے متعلق دیتے جانے والے فتویٰ کے باری میں آپس میں بحث گفتگو کریں، موضوعات کی تشخیص اور امت کے مفادات اور بھلائیوں (اسلامی شریعت میں جن مفادات کو مد نظر رکھتے ہوئے منطقہ الفراغ کو پر کیا جاتا ہے) کو تشخیص دینے کے لئے ہر شعبے کے ماہرین اور اہل فن افراد سے مدد لیں اگر کسی مور د میں اختلاف فتویٰ پیش آجائے حتیٰ مشورہ اور باہمی افہام و تفہیم کے بعد بھی یہ اختلاف بر طرف نہ ہو سکے تو (عام طور پر یہ ممکن ہے کہ) احتیاط پر عمل کیا جائے۔ یا اگر ان فقہاء کے درمیان کوئی ایسا فقیہ موجود ہو جو تمام فقہاء کی نگاہ میں اعلم (دوسروں کی نسبت زیادہ علم والا) ہو اور تمام فقہاء اس کی علمیت کا اس طرح اعتراف کریں کہ امت کے لئے دوسری فقہائی کا فتویٰ نہیں بلکہ اسی اعلم فقیہ کا فتویٰ حجت بن جائے تو اس صورت میں اس اعلم کی رای کو اپنایا جائے، یا کسی ایک فقیہ کو ولایتی حکم جاری کرنے کے لئے مقدم کیا جائے (کیونکہ وہ ولی امر ہے لہذا ولایتی حکم جاری کر سکتا ہے) اور یہ ولایتی حکم اس کے اپنے فتویٰ کے مطابق ہو، تاکہ امت کے تمام گروہوں پر اس کا حکم نافذ ہو۔

ان سب مراحل کو طے کرنے کے بعد ایک متفقہ توضیح المسائل مرتب کمر کے شایع کی جائے جس پر عمل کرنا امت کے تمام افراد پر واجب ہو۔

ولایت فقیہ اور معاشرہ کو سعادت و خوشبختی سے ہمکنار کرتی ہے

قراردادی حکومتوں (حتی انتخاب کے نتیجے میں قائم ہونے والی حکومت) میں نفوذ کلام کی قوت ایک یا ایک سے زیادہ افراد (مثلاً دو یا تین) کے ہاتھ میں ہوتی ہے یا اس تعداد کے ہاتھ میں ہوتی ہے جنہیں امت منتخب کرتی ہے تو حکم (حکومت کے احکام و قوانین) مرکزیت طاقت و قدرت اور مکمل کنٹرول سے بہرہ مند ہوگا اور یہ چیز حکومت کے نظم و ضبط کے لئے مفید ہے لیکن بعض اوقات اس کا نتیجہ استبداد (ممنانی اور اپنی رای مسلط کرنا) اور امت کو دھوکے میں رکھنے کی صورت میں برآمد ہوتا ہے، جس طرح صاحبان اختیار (حکمران) کا دائرہ وسیع ہوتا جائے گا اس حساب سے حکومت کے معرض استبداد میں واقع ہونے کے امکانات کم ہوتے جائیں گے۔ اور اسی مقدار میں حکومت کی طاقت و قدرت، تسلط و کنٹرول اور نظم و نسق میں کمی آجائے گی۔ لیکن امام معصوم علیہ السلام کی غیبت کے زمانہ میں اسلام نے (حکومت کی) جو شکل پیش کی ہے وہ تیسری شکل ہے جس کی وضاحت ہم ولایت فقیہ کی بحث میں کر چکے ہیں کیونکہ اسلام نے (غیبت کبریٰ کے زمانے میں) ولایت فرد واحد کے ہاتھ میں نہیں دی تاکہ نظام حکومت استبداد کے قریب ہو، اور نہ ہی تمام فقہاء کو اس طرح ولایت عطا کی ہے کہ ہر فقیہ منصب ولایت کے ایک حصے کا مالک ہو جس کے نتیجے میں مرکزیت کمزور پڑ جائے۔

بلکہ اسلام نے ولایت تمام جامع الشرائط فقیہ کے ہاتھ میں دی ہے اور ان میں سے ہر فقیہ مستقل حاکم ہے لیکن جب ان میں سے کوئی ایک فقیہ حکومت کی تشکیل اور امور کو منظم کرنے کی غرض سے آگے بڑھے تو باقی فقہاء کے لئے جائز نہیں کہ مسلمانوں کی صفوں میں تفرقہ ایجاد کریں (اس کی مخالفت کریں) اور جب تک حکومت قائم کرنے والا فقیہ منحرف نہ ہو اور جب تک اتنی بڑی خطا کا مرتکب نہ ہو جس کے مفاسد و نقصانات مسلمانوں کی صفوں میں تفرقہ ایجاد کرنے کے نقصانات و مفاسد سے زیادہ ہوں تو باقی سب فقہاء پر واجب ہے کہ حکومت کے قائم کرنے والے فقیہ کے سامنے سر تسلیم خم کر لیں۔

اس شکل میں اسلام نے (حکومت کی) دونوں شکلوں کے امتیازات اور خوبیوں کو یکجا محفوظ

رکھا ہے ایک طرف سے طاقت و قدرت، مکمل کنٹرول اور تسلط باقی رکھا ہے کیونکہ دوسری فقہاء اس وقت تک مخالفت کا اظہار نہیں کرتے جب تک امور کی باگ ڈور سنبھالنے والے فقہاء منحرف نہ ہوں اور اتنی بڑی خطا کے مرتکب نہ ہوں جس کے مفاسد و نقصانات مخالفت کے مفاسد و نقصانات سے زیادہ ہوں اور دوسری طرف سے (حکومت یا فقیہ حاکم کو) استبداد (ممنانی) سے دور رکھا ہے کیونکہ دوسری فقہاء بھی نفوذ کلام کی طاقت سے بہرہ مند ہیں (وہ بھی حاکم ہیں) اور وہ حاکم پر نظارت کرتے ہیں اور جہاں پر

مصلحت کا تقاضا ہو اپنی نظر بیان کرتے ہیں۔ جب حکومت کا سربراہ غیر معصوم ہو تو یہ روش اپنائے بغیر اور کوئی چارہ کار نہیں ہوتا۔ اور یہ اسلامی حکومت کی خوبیوں میں سے ایک نمایاں خوبی ہے۔

اور ان دلائل میں سے ایک دلیل ہے جو دلائل دلالت کرتے ہیں کہ اسلامی حکومت (کے قوانین) مرتب کرتے وقت دقت سے کام لیا گیا ہے جب ایک طرف سے یہ نظام زہد و تقویٰ کی روکاؤں سے ملا ہوا ہو اور دوسری طرف سے یہ نظام قراردادی ہو اور امت فقہاء پر نظارت کرے وہ امت جو معرفت رکھتی ہے کہ فقہاء میں عدالت اور لیاقت و صلاحیت کی شرط ضروری ہے، وہ امت کہ جس کی تربیت الہی تعلیمات کی روشنی میں ہوئی ہے اور جب تیسری طرف سے ہر فن کے ماہرین اور صاحب رای لوگوں سے مشورہ کیا جائے تو امام معصوم علیہ السلام کی غیبت کے زمانہ میں حکومت کے لئے قابل تصور نظاموں میں سے سب سے بہترین نظام تشکیل پائے گا جو ہر قسمی ظلم و استبداد سے دور ہوگا، لوگوں کو خوشنودی پروردگار سے نزدیک ہونے کی طرف رغبت دلائے گا اور یہی اسلام کا بلند ترین هدف ہے جو انسانی معاشری کو دنیا و آخرت میں سعادت و خوشبختی سے ہمکنار کرتا ہے۔

### خلاصہ بحث

- (۱) غیبت کبریٰ کے زمانہ میں اسلامی حکومت (مکتب اہل بیت علیہم السلام کے مطابق) ولایت فقیہ کی بنیاد پر قائم ہے۔
- (۲) ولایت فقیہ کے لئے شرط ہے کہ فقیہ عالم اور لائق ہو (امور کو انجام دینے کی صلاحیت رکھتا ہو)۔
- (۳) (عام حالات میں) اسلامی حکومت پر واجب ہے کہ زندگی کے مختلف شعبوں میں مہارت رکھنے والے افراد اور مضبوط رای کے مالک افراد سے مشورہ کرے۔

(۴) اگر معاشری کی مصلحت (مخصوص حالات و شرائط میں یا جن عالمی حالات و واقعات میں معاشرہ زندگی گزار رہا ہے) کا تقاضا یہ ہو کہ قوہ تضننہ (قانون ساز اسمبلی یا قوہ مجریہ (کابینہ) کے ارکان معین کرنے کے لئے یا کسی دوسری شعبے میں یا قانون سازی کے بعض شعبوں میں لوگوں کے آراء و افکار کو مد نظر رکھنے کے لئے انتخاب کروائے جائیں تو فقیہ پر واجب ہے کہ اس پر دستخط کرے (اس کی تائید کرے)۔

(۵) ہماری تجویز کے مطابق ایک قانونی منبع و ماخذ (کتابی صورت میں) ہونا چاہئے جس میں زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اسلام کے احکام اور قوانین موجود ہوں یا شیعوں کے بقول ”توضیح المسائل“ ہونی چاہئے تاکہ امت اس کے مطابق عمل کر سکے۔ توضیح المسائل ایسا رسالہ ہے جسے فقہاء کی کمیٹی موضوعات اور مصالح و مفادات کی تشخیص کے لئے ہر شعبے کے ماہرین اور پائیدار رای کے حامل افراد سے مشورہ کرنے کے بعد باہمی مشورہ کے بعد مرتب کرتی ہے، اگر باہمی مشورہ اور بحث و گفتگو کے ذریعے (فقہاء کے فتوؤں میں موجود) اختلاف کو حل نہ کیا جاسکے تو فقہاء اپنے درمیان سے کسی ایک فقیہ کی رای کو اعلیٰ کی بنیاد پر منتخب

کرتے ہیں یا حکمران فقیہ کے حکم کی بنیاد پر (کسی ایک رای کو منتخب کرتے ہیں) یا احتیاط پر عمل کرتے ہیں ان سب مراحل کو طے کرنے کے بعد یہ ”توضیح المسائل“ مرتب کی جاتی ہے تاکہ امت اس کے مطابق عمل کر سکے۔

(۶) ہماری تجویز ہے کہ ”وطن“ کی اصطلاح جو مغربی مفاہیم پر مشتمل ہے، کو حذف کر کے اس کی جگہ اسلامی فقہی اصطلاح ”دارالاسلام“<sup>(۱۷۹)</sup> کی اصطلاح استعمال کرنی چاہئے۔ اور لفظ وطن اس دوسری معنی میں استعمال ہوتا ہے جو معنی نماز و روزہ کے متعلق مسافر کے احکام (پوری نماز یا قصر نماز یا روزہ رکھنا یا افطار کرنا وغیرہ) میں مد نظر ہوتا ہے۔

(۷) اسلامی حکومت کی نظریاتی حدود پوری کرہ ارض کو شامل ہیں جب کہ عملی اعتبار سے حکومت اسلامی کا دائرہ کار وہاں تک ہے جہاں تک اس کی قدرت و استطاعت ہو۔

(۸) حکومت اسلامی کا مالی نظام درجہ ذیل چار بنیادوں پر استوار ہے:

(۹) وہ چیزیں جو حکومت اور امامت کی ملکیت ہیں جنہیں اسلامی فقہ کی اصطلاح میں انفال کہا جاتا ہے، جیسے بنجر وغیر آباد زمینیں (بلکہ زمین کی اکثر انواع و اقسام) اور معدنیات جیسے تیل وغیرہ۔

(۱۰) امت اسلامی کی ملکیت میں داخل ہونے والی چیزیں مثلاً جزیہ کے طور پر حاصل ہونے والی زمینیں جنہیں امام کی اجازت سے جہاد کرتے ہوئے فتح کیا جائے ان اموال میں اسلامی حکومت، معاشری کے ولی اور سرپرست کی حیثیت سے مسلمانوں کی ضروریات کو پورا کرنے کی غرض سے تصرف کرتی ہے۔

(۱۱) کتاب و سنت میں موجود اسلامی ٹیکس جیسے خمس و زکات۔ کیونکہ اسلامی حکومت کو معاشری پر ولایت کا حق حاصل ہے لہذا ان ٹیکسوں کے ذریعے حاصل ہونے والا سرمایہ ان ضروریات کو پورا کرنے کے لئے خرچ کرے گی جو ضروریات اسلامی فقہ میں معین کی گئی ہیں۔

(۱۲) وہ ٹیکس جنہیں اسلامی حکومت (اگر اسلامی حکومت مصلحت کی تشخیص دے) ولایت فقیہ کی بنیاد پر ضروری قرار دیتی ہے۔

(۱۳) حکومت کا ہدف و مقصد یہ ہے کہ خداوند متعال کی رضا کے مطابق عمل کرے، اور معاشری کو خداوند متعال کی خوشنودی حاصل کرنے کی ترغیب دلائے ہم جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لئے درج ذیل امور ضروری ہیں: لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کا قیام، ظلم و استبداد کا خاتمہ کرہ ارض پر الہی نظاموں اور کلمۃ اللہ (الہی قوانین) کا نفاذ۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

اللهم انا نرغب اليك في دولة كريمة تعزّ بها الاسلام واهله وتذل بها النفاق واهله وتجعلنا فيها من الدعاء الي

طاعتك والقادة الي سبيلك۔ (۱۸۰)

۱۰۳. فریقین کی کتب میں ایسی روایات موجود ہیں جنکے مطابق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے بعد بارہ جانشینوں کا نام بیان فرمایا ہے (مترجم).

۱۰۴. اس سلسلے میں ہماری استاذ بزرگوار حضرت آیت اللہ العظمی سید باقر الصدر علیہ الرحمۃ کی گرانقدر اور جاذب (مگر مختصر) بحث کی طرف رجوع فرمائیں۔

۱۰۵. حکم و موضوع کی مناسبت سے حکم کی نوعیت کا ملاحظہ کرتے ہوئے اور عرفی طور پر اس حکم کے موضوع کے ساتھ تناسب کو ملاحظہ کرتے ہوئے۔

۱۰۶. کتاب البیع، امام خمینی، ج: (۲) ص: ۴۶۱-۴۶۷

۱۰۷. اصول کافی، ج: (۱) ص: ۵۹، باب الردالی الکتاب والسنۃ حدیث: (۴)

۱۰۸. اصول کافی، جلد ۲ ص ۷۴، باب الطاعۃ والتقوی، حدیث: (۲)

۱۰۹. کتاب البیع، امام خمینی، ج: (۲) ص: ۴۶۱

۱۱۰. اصل اولی (ابتدائی قاعدہ) یہ ہے کہ کسی بھی انسان کو کسی دوسری انسان پر ولایت کا حق حاصل نہیں ہے مگر یہ کہ کسی معتبر دلیل کے ذریعہ کسی کے لئے ولایت ثابت ہو جائے۔ (مترجم)

۱۱۱. مثال کے طور پر امر ولایت مشتبہ ہے دو گروہوں کے درمیان (۱) فقہاء (۲) تمام لوگ پہلے گروہ کا دائرہ تنگ ہے اور وہ دوسری گروہ میں شامل ہے کیونکہ فقہاء بھی معاشری کا حصہ ہیں یہاں پر قدرتی یقین یہ ہے کہ پہلے گروہ کو یقینی طور پر ولایت حاصل ہے کیونکہ اس طرح یہ ولایت دوسری گروہ کے بعض افراد کو بھی حاصل ہو جائے گی۔ (مترجم)

۱۱۲. وسائل الشیعہ، ج ۱۸، ص: ۱۸ ص ۵۳، باب ۸، ابواب صفات قاضی حدیث: (۴)

۱۱۳. یعنی تو اتر کی حد تک نہیں پہنچیں لیکن خبر واحد بھی نہیں ہیں بلکہ ان کی تعداد زیادہ ہے (مترجم)

۱۱۴. زید عالم، میں زید موضوع اور عالم محمول ہے اسی طرح النار حارۃ، النار موضوع اور حارہ محمول ہے۔ جب موضوع میں اطلاق پایا جائے تو یہ سبب بنتا ہے کہ متعدد صورتوں کو اپنے اندر شامل کئے ہو مثلاً جب کہا گیا آگ گرم ہے تو اس صورت میں حرارت کا حکم آگ (موضوع) کی تمام اقسام کے لئے قرار پائے گا جبکہ (زید عالم) کہا جائے تو اگر عالم (محمول) میں اطلاق پایا جائے تو اسکا مطلب یہ نہیں کہ جن چیزوں کے باری میں علم کا احتمال دیا جائے زید ان سبب کا عالم ہے۔ (مترجم)

۱۱۵. کیونکہ حاشیے میں بیان کر چکے ہیں کہ اگر محمول میں اطلاق پایا جائے تو یہ سرایت کا باعث نہیں بنتا فقط موضوع میں پایا جانے والا اطلاق سرایت کا موجب بنتا ہے (مترجم)

۱۱۶. اصول کافی، ج ۱، ص: ۳۴ وسائل جلد ۱۸ ص ۵۳، باب ۸، ابواب صفات قاضی حدیث: ۲

۱۱۷. اصول کافی، ج ۱ ص ۴۶

۱۱۸. اصول کافی، ج ۱ ص ۳۸

۱۱۹. مستدرک الوسائل، باب: ۱۱، از ابواب صفات قاضی

۱۲۰. مستدرک الوسائل، باب: ۱۱، از ابواب صفات قاضی۔

۱۲۱. یہ سند ضعیف ہے کیونکہ اس سلسلہ سند میں محمد بن الحسن بن شمون موجود ہے۔

۱۲۲. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص: ۹۹۔ باب: ۱، ابواب صفات قاضی حدیث: ۴۔

۱۲۳. علماء رجال نے عمر بن حنظلہ کی توثیق نہیں کی ہے لیکن صحیح السنن احادیث میں صفوان نے عمر بن حنظلہ سے روایت نقل کی ہے اور صفوان ان تین افراد میں سے ہیں جن کے باری میں شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے گواہی دی ہے کہ یہ تین افراد ثقہ افراد کے علاوہ کسی اور سے روایت نقل نہیں کرتے یہ تین افراد: صفوان بن یحییٰ الجبلی، محمد بن ابی عمیرا زوی اور احمد بن محمد بن ابی نصر بن ظنی ہیں اسی طرح ایک اور حدیث ہے جس کی سند زید بن خلیفہ تک صحیح (زید وہ ہیں جن سے صفوان نے روایت نقل کی ہے۔ راوی کہتا ہے کہ جب میں نے امام صادق علیہ السلام سے کہا: ایک دفعہ عمر بن حنظلہ نے ایک حدیث کو ہم سے بیان کیا ہے تو امام صادق علیہ السلام نے فرمایا: وہ ہماری طرف جھوٹ کی نسبت نہیں دیتے، وسائل الشیعة ج: ۳، ص: ۹۷ و ج: ۱۸ ص: ۵۹۔

۱۲۴. مزید تحقیق یہ ہے کہ اگر جملہ "جعلتہ حاکما" کے اطلاق سے یہ مراد ہو کہ کلمہ "حاکما" کے اطلاق سے تمسک کیا جائے تو اس میں بھی سابقہ اشکال پیدا ہو جائے کہ معمول میں اطلاق جاری نہیں ہوتا اور اطلاق کے ذریعہ شمول اور وسعت کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا اور اگر اطلاق سے یہ مراد ہو کہ کلمہ "حاکما" کے متعلق کے اطلاق سے تمسک کیا جائے جو کہ محذوف ہے (یعنی در حقیقت عبارت یوں ہے "جعلتہ حاکما" (فی کل شیء). تو اس صورت میں یہ اشکال ہو گا کہ کسی کلمہ کا اطلاق اس کلمہ کو اس وقت تک شمول و وسعت عطا کرتا ہے جب خود کلمہ معین ہو نہ یہ کہ کسی کلمہ کے اطلاق کو ذریعہ بنا کر کسی اور محذوف کلمہ کو معین کیا جائے اور اگر مراد یہ ہو کہ چونکہ کلمہ "حاکما" کا متعلق محذوف ہے لہذا اسے اطلاق کا استفادہ ہوتا ہے تو اس میں سے اعتراض پیدا ہو جائے گا (جسے ہم علم اصول فقہ میں ثابت کر چکے ہیں۔ کہ ہماری نزدیک کلمہ کے محذوف ہونے سے اس صورت میں اطلاق کا فائدہ ہوتا ہے جب خطاب کے وقت قدرتیقن موجود نہ ہو، جب کہ ہماری اس بحث میں مذکورہ حدیث میں قدرتیقن موجود ہے جسے حدیث میں موجود قرینہ سے سمجھا جاتا ہے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ صرف باب قضاوت اور نزاع و اختلاف کے حل کے سلسلہ میں فقیہ کو ولایت حاصل ہے۔

۱۲۵. حضرت نے فرمایا ہے: جب وہ ہماری احکام کے مطابق حکم کرے اور اس کا فیصلہ نہ مانا جائے تو یہ حکم خدا کو کم اہمیت شمار کرنے کے برابر ہے، امام نے بطور مطلق فقیہ کے فیصلہ کو قبول کرنے کا حکم دیا ہے یعنی تمام صورتوں میں اس کے حکم کو ٹھکرانا خدا کے حکم کو کم اہمیت شمار کرنے کے برابر ہے امام نے اس روایت میں کسی قسم کی کوئی قید نہیں لگائی کہ فلاں صورت کے لئے میرا یہ حکم ہے جب کہ فلاں دوسری روایات کے لئے نہیں ہے لہذا اس استدلال سے فقیہ کی مطلق ولایت کو ثابت کرنا صحیح ہے۔ (مترجم)

۱۲۶. ضمیمہ - ۳ ملاحظہ ہو۔

۱۲۷. غیبت صفری کے زمانے میں لوگ امام مہدی علیہ السلام کے چار خاص ناموں کے ذریعے امام علیہ السلام سے مسائل کا جواب حاصل کرتے تھے امام علیہ السلام کی طرف سے آنے والے (جو ابی۔ نامہ مبارک کو توفیق کہا جاتا ہے۔) (مترجم)

۱۲۸. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۰۱۔ اکمال الدین و اتمام النعمۃ، ص ۴۸۴۔ کتاب الغیبة شیخ طوسی ص ۱۷۷ مطبوعہ نجف۔

۱۲۹. بظاہر اس جماعت میں سے ایک شیخ مفید علیہ الرحمۃ ہیں کیونکہ شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے جعفر بن محمد بن قولیہ اور ابو غالب رازی کی جتنی کتابوں اور روایتوں کو ایک جماعت سے نقل کیا ہے ان سب میں اس جماعت میں سے ایک فرد شیخ مفید علیہ الرحمۃ ہیں۔

۱۳۰. گذشتہ حاشیہ سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ یہ جماعت جعفر بن محمد بن قولیہ اور ابو غالب رازی وغیرہ ہیں۔

۱۳۱. ضمیمہ نمبر ۴۔

۱۳۲. ضمیمہ - ۵۔

۱۳۳. غیر حقدار سے مراد جعفر کذاب ہے۔ (مترجم۔ مرآة العقول ج ۴، ص ۷۔)

۱۳۴. علم حدیث میں شیخ سے مراد وہ شخص ہے جس سے روایت نقل کی جاتی ہے اور اس کی جمع مشائخ ہے۔ جب کہ لغت میں شیخ کا معنی ہے بزرگ۔ (مترجم)

۱۳۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۲۰ روایت کا محل شاہد وسائل الشیعہ ج ۱۸، ص ۱۰۰ پر بھی نقل ہوا ہے۔

۱۳۶. ضمیمہ نمبر ۶۔

۱۳۷. آیہ مبارکہ صاحبان امر کی اطاعت کا حکم دے رہی ہے اور یہ حکم بھی مطلق ہے یعنی کسی قسم کی قید نہیں لائی گئی اور ولی فقیہ پر بھی صاحب امر کا عنوان صادق ہے آیہ مبارکہ کا اطلاق ولی فقیہ کو بھی شامل ہے اور اس کی اطاعت واجب ہے۔ (مترجم)

۱۳۸. سورہ نساء آیت ۵۹۔

۱۳۹. ضمیمہ نمبر ۷۔

۱۴۰. سورہ نساء، آیت: ۵۹۔

۱۴۱. علماء اصول کا کہنا ہے: حکم کی دلیل (جس دلیل میں حکم بیان ہوا ہو۔ اپنے موضوع کے صادقانے کی ضامن نہیں ہے۔) (مترجم)

۱۴۲. اگر ولایت عامہ کے لئے ہماری دلیل مقبولہ عمر بن حنظلہ ہو تو فقہت کی شرط کا ضروری ہونا بھی واضح ہے کیونکہ اس روایت کے لفظ ہیں ”یہ دونوں شخص ڈھونڈھیں گے کہ آپ میں سے کون ہماری حدیثیں نقل کرنے والا ہے اور ہماری حلال و حرام میں نظر رکھتا ہے اور ہماری احکام کی معرفت رکھتا ہے، یہ عبارت واضح طور پر فقہت کی شرط پر دلالت کرتی ہے لیکن کیا حکم کے نفاذ کے لئے حاکم کا مجتہد متجزی ہونا کافی ہے یا اجتہاد مطلق کے مرتبہ تک پہنچنا ضروری ہے اس سلسلے میں ضمیمہ نمبر ۸ ملاحظہ فرمائیں۔

۱۴۳. اگر اطلاق کو درست مان لیا جائے اور یہ بھی مان لیا جائے کہ اطلاق شرط وثاقت کی نفی کرتا ہے تو یہ روایت اس اطلاق کو مقید کر دے گی۔ اگر تعارض و تساقط فرض کیا جائے تو ہم قدر یقین کے علاوہ باقی میں اصل کی طرف رجوع کریں گے، اور اصل عدم ولایت کا تقاضا کرتی ہے مگر یہ کہ اس اصل سے دلیل کے ذریعے (بعض افراد کو۔ خارج کیا جائے، اور یقینی مقدار (در یقین۔ وثاقت اور صلاحیت ہے۔

۱۴۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۷۔ روایت کے سلسلہ سند میں ایک راوی صالح بن سندی ہے جس کی وثاقت ثابت نہیں ہے لیکن آیہ اللہ خوئی علیہ الرحمۃ کے معنی کے مطابق اس کی وثاقت ثابت ہوتی ہے کیوں کہ ان کے نزدیک کامل الزیارات کی سند میں آنے والے تمام راوی ثقہ ہیں اور اس شخص (صالح بن سندی۔ سے کامل الزیارات میں روایت نقل ہوئی ہے۔ کامل الزیارات باب ۴۷ حدیث ۲۔

۱۴۵. سورہ زخرف آیت ۱۸۔

۱۴۶. گذشتہ بیانات ایسے ہیں جو کم از کم انصاف کا احتمال کا موجب ہیں، ولی کے لئے حلال زادہ ہونے کی شرط بھی قابل اثبات ہے۔ بعض گذشتہ بیانات یا ان کی مانند دوسری دلائل کے ذریعے بھی بلوغ کی شرط کو بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔

۱۴۷. وسائل الشیعہ، ج ۱۱، ص ۴۔

۱۴۸. غالباً کی قید اشارہ ہے اس چیز کی طرف کہ بعض اوقات حکم اپنے متعلق میں پائے جانے والے ملاک کا انکشاف نہیں کرتا بلکہ باب ترجیح بلا مرجح کے طور پر ایک طرف کو دوسری پر مقدم کیا جاتا ہے کیونکہ ضرورت تقاضا کرتی ہے کہ معین متحد موقف اپنایا جائے، اس فرض میں وہ نکتہ نہیں پایا جاتا جس کی بنیاد پر اعلم کی رای کو مقدم کیا جاتا ہے۔

۱۴۹. صحیح یہ ہے کہ احمد بن اسحاق کی روایت نے عمری اور اس کے بیٹے کی اطاعت کی تعلیل (علت) یہ بیان کی ہے کہ کیونکہ یہ دونوں مورد وثوق (قابل اعتماد) ہیں نہ یہ کہ ان دونوں کا حکم مورد وثوق (قابل اعتماد) ہے، لیکن عرف قرائن و مناسبات کی مدد سے یہ درک کرتا ہے کہ حاکم کی وثاقت کو اس کے حکم پر اعتماد و بھروسہ کی غرض سے ضروری قرار دیا گیا ہے اور اس لئے اس کی وثاقت کو ضروری قرار دیا گیا ہے تاکہ ہمیں اطمینان ہو اور ہم کشف کر سکیں کہ اس نے (اس حکم کے ذریعے ایک ٹھوس اور مضبوط موقف اختیار کیا ہے، اس طرح وہ دلائل جن میں وثاقت کی قید ذکر نہیں ہوئی وہ بھی عرفاً انہی قرائن و مناسبات کی وجہ سے ان موارد سے منصرف ہیں (ان موارد کو شامل نہیں۔ جہاں پر معمولاً اس طرح کا وثوق نہ پایا جائے، غیر العلم کی رای جو العلم کی رای سے معارض ہو عام طور پر اس میں اس طرح کا وثوق و اعتماد نہیں پایا جاتا ہے۔

۱۵۰. سورہ مائدہ آیت ۱۔

۱۵۱. وسائل الشیعہ، ج ۱۲، ص ۳۵۳، باب ۶، از ابواب الخیار، حدیث: (۲)

۱۵۲. گذر چکا ہے کہ یہاں حرمت سے مراد یہ حرمت ظاہری ہے یا یہ حرمت ایسے موضوع پر عارض ہوتی تھی جو موضوع حاکم کی دخالت سے اٹھ جاتا ہے (پس حکم یعنی حرمت بھی اٹھ جاتی ہے۔

۱۵۳. بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۶۸، بحوالہ خصال۔ باب ۳، کتاب الامامہ، حدیث: (۴)

۱۵۴. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۶۶۔ باب ۳۳، از کتاب العلم، حدیث: ۲۵

۱۵۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۵۔ باب: ما امر النبی بالنصیحہ، حدیث: (۵)

۱۵۶. بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۷۲، باب: (۳) کتاب الامامہ حدیث: (۵)

۱۵۷. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۶۷۔ باب: ۳۳ کتاب العلم حدیث: ۲۸

۱۵۸. بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۶۷، باب: (۳) کتاب العلم، حدیث: (۱)

۱۵۹. بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۶۷، باب: (۳) کتاب العلم، حدیث: (۱)

۱۶۰. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۶۶۔ باب: ۳۳ کتاب العلم، حدیث: ۲۲

۱۶۱. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۶۶۔ باب: ۳۳ کتاب العلم، حدیث: ۲۳

۱۶۲. سورہ ممتحنہ۔ آیہ ۱۲۔

۱۶۳. سورہ فتح آیہ ۱۰ تا ۱۹۔

۱۶۴. ضمیمہ نمبر ۹۔ ملاحظہ ہو۔

۱۶۵. خصوصاً۔ ولایت فقیہ کے دلائل میں اطلاق فقط مقدمات کے ذریعے نہیں آیہ مبارکہ (اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم) میں اطاعت کا حکم احمد بن اسحاق کی روایت ”فاسمع له واطعہ۔ اس کی بات کو سنو اور اس کی اطاعت کرو“ ”فاسمع لهما واطعہما۔ ان دونوں کی بات سنو اور ان کی اطاعت کرو“ دلالت کرتی ہے کہ (جس کی اطاعت کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اس کی طرف سے جاری ہونے والے تمام احکام میں اطاعت کا وجوب مطلق (غیر مشروط) ہے۔ اس کا معیار یہ ہے کہ جب مقام خطاب میں قدرتیقن

(یقینی مقدار پائی جائے تو متعلق کو حذف کر دیا جاتا ہے) جب اطاعت کا متعلق حذف ہوگا، اطاعت مطلق (غیر مشروط) ہوگی، ہماری بحث میں قدرت یقین زبر ولایت (سرپرستی) افراد کے نقائص کو برطرف کرنے اور ان کی ضروریات اور ان کی کمیوں کو پورا کرنے کی حدود میں ہے اور توفیق میں امام علیہ السلام کا فرمان ”فانہم حجتی علیکم“ امام کے ظاہر حال اور امام کی غیبت کی مناسبت سے اطلاق پر دلالت کرتا ہے۔ (چنانچہ اس کا بیان گذر چکا ہے۔ اور وہ مناسبت اس سے زیادہ مقدار کا تقاضا نہیں کرتی۔

۱۶۶. فقہ کی رو سے بعض افراد کو قاصر کہا جاتا ہے کیونکہ ان میں اپنے اموال میں مناسب تصرف کرنے کی صلاحیت نہیں پائی جاتی لہذا ان کے ولی (سرپرست) کو ان کے اموال میں ان کی مصلحت اور بھلائی کو مد نظر رکھتے ہوئے تصرف کی اجازت دی جاتی ہے۔ مثلاً کم سن افراد، دیوانے اور سفید (کم عقل) جو مالی تصرفات کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ (مترجم)

۱۶۷. ایک شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کے احکام کی اطاعت کی جائے

۱۶۸. قاصر کے اموال کے لئے کسی ولی (سرپرست) کا ہونا ضروری ہے کہ درمیان جمع (ہماہنگی) ایجاد کرنا۔ کرتا ہے تو عرف بخوبی درک کرتا ہے کہ اسے بطور ولی تصرف کا حق حاصل ہے، اطلاق میں پائی جانے والی تشکیک و تردید عقلی ہے عرفی نہیں ہے۔

۱۶۹. اسلامی فقہ میں دو قسم کی سزائیں پائی جاتی ہیں، پہلی وہ سزائیں ہیں جنہیں حدود کہا جاتا ہے کیونکہ ان میں سزا کی مقدار معین ہوتی ہے مثلاً زنا کے بعض موارد میں زانی کو سنگسار کیا جاتا ہے یا کچھ موارد میں اسی (۸۰) کوڑے لگائے جاتے ہیں، دوسری قسم وہ سزائیں جن کی مقدار معین نہیں ہے بلکہ حاکم شرعی کو حق حاصل ہے کہ ہر مورد میں جرم کے اعتبار سے سزا معین کرے، دوسری قسم کو تعزیرات کا نام دیا جاتا ہے۔ (مترجم)

۱۷۰. توفیق میں اطلاق کا پایا جانا واضح ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ہر چیز میں رجوع کرنے کا معنی خود اس چیز کے مطابق ہے۔

۱۷۱. ضمیمہ نمبر ۱۰ ملاحظہ ہو۔

۱۷۲. اس قسم میں شرط نہیں کہ حاکم کے حکم سے پہلے اس چیز کا شرعی اعتبار سے لازمی ہونا ثابت نہ ہو۔ بلکہ کبھی حکم سے پہلے اس چیز کا شرعی اعتبار سے لازمی ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن حاکم کا ہدف و مقصد یہ ہوتا ہے کہ اسے لازمی قرار دے حتیٰ اس صورت میں بھی کہ جب حکم حاکم سے پہلے اس کا لازمی ہونا ثابت نہ ہو (اگرچہ یہ تقدیر (فرض) خلاف واقع ہے۔ اور کبھی حاکم کے حکم میں دونوں صورتیں مفقود ہوتی ہیں یعنی نہ حکم کاشف ہوتا ہے اور نہ ہی حکم ولایتی۔

۱۷۳. یہیں سے عرف کے لئے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ حکم کی یہ قسم احکام ظاہری کی سنخ سے ہے مثلاً ہمیں علم ہو جائے کہ حاکم نے رؤیت ہلال کا حکم دینے کے لئے جس بینہ (دو گواہوں کی شہادت) پر اعتماد کیا وہ بینہ درست نہیں تھا لیکن اس کے باوجود ہم احتمال دیتے ہیں کہ ممکن ہے حاکم کا حکم اتفاقی طور پر واقع کے مطابق ہو، یہ حکم حجت سے گرجائے گا کیونکہ حکم اپنی کاشفیت (واقع کو کشف کرنے) کی خصوصیت کھو چکا ہے۔

۱۷۴. ایسی دلیل جس میں کاشفیت کا پہلو پایا جائے۔

۱۷۵. دوسری لفظوں میں اس حکم کی حجت حکم واقعی ہے حکم ظاہری نہیں ہے تاکہ اس کا خلاف واقع ہونا معقول ہو۔

۱۷۶. ضمیمہ نمبر ۱۱۔

۱۷۷. بلکہ حکومتی سطح سے نیچے بھی، باہمی روابط کے تقاضے مختلف ہوتے ہیں مثلاً متعدد بیویوں کا مسئلہ جنگ اور صلح کے زمانے میں یکساں نہیں ہے۔

۱۷۸. سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ والہ اکبر۔ (مترجم)

۱۷۹. ضمیمہ نمبر ۱۲۔ ملاحظہ ہو۔

۱۸۰. دعائے افتتاح سے اقتباس

## ضمیمہ جات مؤلف

### پہلا ضمیمہ

علم منطقی میں اسے قضیہ حملیہ کہا جاتا اشکال: کلام میں قرب و بعید سے اس قسم کے ولی (جس کی رای پر عمل کرنا ضروری ہے) کی طرف کسی بھی طرف سے اشارہ کا موجود نہ ہونا تیسری احتمال کی نفی پر قرنہ نہیں بن سکتا اگرچہ مشورہ کے باب میں فرضیہ یہی ہوتا ہے کہ مشورہ کرنے کے بعد کسی ایک رای پر عمل کیا جائے لیکن کلام میں یہ فرضیہ نہیں پایا جاتا، یعنی کلام سے یہ نہیں سمجھا جاتا کہ حتیٰ اس صورت میں بھی کسی ایک رای پر عمل کرنا ضروری ہے کہ جب کلام میں کسی ولی کو فرض نہ کیا جائے اور مشورہ کرنے والے بھی مشورہ دینے والوں سے مختلف نہ ہوں۔

لہذا معنی یہ ہوگا کہ جس رای پر عمل کرنا ضروری ہے یا وہ رای مشورہ دینے والوں کی رای ہو یا ان کی اکثریت کی رای ہو یا ان افراد کی رای ہو جنہیں مشورہ دینے والے معین کرس، ہماری لئے پہلے سے یہ ثابت شدہ ہے کہ مشورہ کے باب میں ضروری ہے کہ کسی ایک رای پر عمل کیا جائے لہذا آیت اس معنی میں ظہور نہیں رکھتی کہ مشورہ دینے والوں یا ان کی طرف سے معین ہونے والے افراد کی رای پر عمل کرنا ضروری ہے۔

جواب: اگر ”شاوروانی امور کم“ اپنے امور میں مشورہ کرو“ جیسی تعبیر لائی جاتی تو مندرجہ بالا اشکال صحیح تھا لیکن ”وامر ہم شوریٰ ینہم“ کی تعبیر پر یہ اشکال نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس تعبیر میں مشورہ کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ فقط لفظ ”شوریٰ“ کو ”امر ہم“ کے لئے محمول (۱۸۸) قرار دیا گیا ہے۔

لہذا اس کلام کا معنی یہ ہے کہ ان کے امور مشورہ کے ذریعے انجام پاتے ہیں بنا براین کلام میں یہ فرضیہ موجود ہے کہ امور کے آگے بڑھانے کی غرض سے مخصوص آراء پر عمل کرنا ضروری ہے، اب ہم سوال کرس گئے کہ کیا شوریٰ کے نتیجے میں حاصل ہونے والی رای پر عمل کرنا ضروری ہے یا شوریٰ سے ہٹ کر کسی ولی کی رای پر عمل کرنا مقصود ہے جب کہ شوریٰ کا فائدہ فقط یہ ہے کہ ولی کے سامنے (مشورہ کے نتیجے میں) راستہ واضح و روشن ہو جائے۔

فطری طور پر ان دو احتمالوں میں سے پہلا احتمال یقینی ہے، کیونکہ آیہ کریمہ نے فقط شوریٰ کا تذکرہ کیا ہے لیکن ولی کا تذکرہ نہیں کیا، اب اگر کہا جائے ولی کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے تو یہ چیز آیہ کریمہ سے نہیں سمجھی جاتی لہذا مزید بیان کی ضرورت ہے تاکہ شوریٰ سے ولایت حاصل کرنے والے ولی کی رای پر عمل کیا جائے۔ کلام میں اس قسم کے ولی کا تذکرہ نہ کرنا اس بات پر قرنہ ہے کہ پہلا احتمال ہی مقصود ہے۔ بعید نہیں کہا جائے: اگر مشورہ کا حکم دیتے وقت (شاوروانی الامر) اپنے امور میں باہمی مشورہ کرو“ جیسی تعبیر پر اکتفاء کیا جاتا تب بھی مذکورہ اشکال وارد نہ ہوتا کیونکہ عمومی ذہنیت یہ ہے کہ عام طور پر مشورہ کرنا طرف مشورہ شخص کی رای پر عمل کرنے کا مقدمہ اور پیش خیمہ ہے، جب مشورہ کرنے والے شخص کے پاس مشورہ دینے والے شخص کی رای سے

بہتر رای موجود نہ ہو یا اس کے پاس موجود رای مشورہ دینے والے شخص کی رای سے مساوی ہو، اس عمومی ذہنیت کے مطابق آیہ مبارکہ (جو اس فرض میں وارد ہوئی ہے کہ جب مشورہ لینے والے مشورہ دینے والوں سے جدا نہ ہوں) کا ظاہری معنی یہ ہے کہ مشورہ دینے والوں کی رای کی طرف رغبت دلائی جا رہی ہے۔

ان مطالب اور متن کتاب میں موجود مطالب کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مورد بحث آیہ مبارکہ ان دلائل میں سے سب سے بہتر دلیل ہے جن دلائل کی بنیاد پر شوریٰ کو مقصودہ معنی کے مطابق حکومت و ولایت کا سرچشمہ اور منبع و ماخذ قرار دیا جاتا ہے، جس طرح روایت ”امور کم شوریٰ بینکم“ دلالت کے اعتبار سے مستحکم ہے اسی طرح یہ آیہ مبارکہ بھی دلالت کے اعتبار سے مستحکم ہے۔ اور آیہ مبارکہ اس اشکال میں بتلا نہیں جس اشکال میں روایت ”امور کم شوریٰ بینکم“ بتلا تھی ”اشکال یہ تھا کہ روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہے (لیکن آیہ پر سندی اشکال قابل تصور نہیں ہے۔) (۱۸۲)

بلکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ آیہ مبارکہ کی دلالت بھی روایت کی دلالت سے زیادہ محکم و پائیدار ہے کیونکہ: اولاً: بعض اوقات دعویٰ کیا جاتا ہے کیونکہ ”امور کم شوریٰ بینکم“ کا ”امور کم الی نسانکم“ کے مقابلے میں ذکر ہونا اس بات پر قرینہ ہے کہ لفظ ”الامور“ انفرادی امور کو شامل ہے، جب کہ آیہ مبارکہ میں یہ خصوصیت نہیں پائی جاتی۔

ثانیاً: بعض اوقات کہا جاتا ہے آیہ مبارکہ میں لفظ ”الامر“ کے ذریعے تعبیر لانا بہتر طور پر دلالت کرتا ہے کہ جس طرح روایت میں اجتماعی امور مراد ہیں اسی طرح آیہ مبارکہ میں بھی اجتماعی امور مراد ہیں کیونکہ اگر آیہ مبارکہ میں انفرادی امور مراد ہوتے تو جمع کے مقابلے میں جمع کا صیغہ لکھا جاتا جو تقسیم سے زیادہ مناسب و ہماہنگ ہے۔ مثلاً یوں کہا جاتا ”امور ہم شوریٰ بینکم“ لیکن یہ تعبیر نہیں لائی گئی بلکہ ”امر ہم شوریٰ بینکم“ کی تعبیر لائی گئی ہے۔ جب کہ آیہ مبارکہ کے برعکس روایت میں جمع کے صیغہ کے ذریعے تعبیر لائی گئی ہے اور کہا گیا ہے ”امور کم شوریٰ بینکم“۔ لیکن تمام تر بحث و گفتگو کے باوجود ہم متن کتاب میں وضاحت کر چکے ہیں کہ اس آیہ مبارکہ کے ذریعے شورائی نظام پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

## دوسرا ضمیمہ

درجہ ذیل تفصیلی بیان ناگزیر ہے تاکہ حقیقت کھل کر سامنے آسکے:  
شوریٰ کی دو قسمیں ہیں (چنانچہ ہم وضاحت کر چکے ہیں)

## پہلی قسم

وہ شوریٰ جس میں مشورہ لینے والا مشورہ دینے والے سے مختلف ہوتا ہے یعنی شوریٰ انفرادی امور سے متعلق ہوتی ہے، مثلاً کسی شخص کے لئے ایک موضوع اہمیت کا حامل ہے لہذا اس موضوع سے متعلق دوسروں سے مشورہ کرتا ہے۔

## دوسری قسم

وہ شوری جس میں مشورہ لینے والوں اور مشورہ دینے والوں کو دو فرض نہیں کیا جاتا (مختلف نہیں ہوتے) یعنی جس جماعت و گروہ سے امور متعلق ہوتے ہیں اسی جماعت کے درمیان شوری برقرار ہوتی ہے مثلاً قانون سازی اور ولی امر کی تعیین وغیرہ جیسے امور۔ اگر آیہ مبارکہ میں شوری سے متعلق حکم کو پہلی قسم پر منطبق کیا جائے تو دو ہی صورتیں قابل تصور ہیں۔

(۱) شوری سے متعلق حکم کو فقط دوسروں کے آراء و افکار سے آگاہی اور ان کے راء سے بہرہ مند ہونے پر حمل کیا جائے۔ اس معنی پر حمل نہ کیا جائے کہ ہر صورت میں مشورہ دینے والوں کی رای پر عمل کرنا ضروری ہے یہ احتمال شوری کے متعلق پائے جانے والے تین احتمالوں میں سے تیسرا احتمال ہے۔

(۲) شوری سے متعلق حکم کو اس معنی پر حمل کیا جائے کہ مشورہ کرنے کا حکم اور مشورہ پر عمل کرنے کا حکم دونوں تعبیدی ہیں۔ شوری کے متعلق حکم کو اس معنی پر حمل کرنے کے لئے قرنہ کی ضرورت ہے کیونکہ شوری سے متعلق حکم اس معنی پر دلالت نہیں کرتا۔ مشورہ کرنا اور مشورہ پر عمل کرنا دو علیحدہ علیحدہ موضوع ہیں اور آیہ مبارکہ فقط مشورہ کرنے کا حکم دے رہی ہے لہذا اگر یہ آیہ مبارکہ کا معنی یہ کیا جائے کہ مشورہ پر عمل کرنا بھی ضروری ہے تو اس معنی کے لئے قرنہ و دلیل کی ضرورت ہے جو آیہ مبارکہ میں موجود نہیں ہے۔ بہر حال جب شوری کے متعلق حکم اس معنی پر عمل کیا جائے تو مناسبات حکم و موضوع کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ کہنا ضروری ہے کہ آیہ مبارکہ فقط مباح (جائز) امور میں دوسروں کی رای پر عمل کرنے کا حکم دے رہی ہے اور آیہ مبارکہ میں موجود حکم ضروری و لازمی (واجب و حرام) امور میں ترخیص کمر شامل نہیں ہوتا اگرچہ یہ لازمی احکام، احکام ظاہری ہوں اور ولایت کا دوسری شعبوں کو شامل نہ ہوں مشورہ دینے والے کی رای پر عمل کرنے کا حکم بالکل اسی طرح ہے جس طرح والد کی رای یا قسم نذر وغیرہ پر عمل کرنے کا حکم ہے۔ یہ سب احکام، ثانوی احکام ہیں جو شریعت میں احکام اولی (خواہ واقعی ہوں خواہ ظاہری) کی تکمیل کے بعد وارد ہوئے ہیں، یعنی ان احکام کے موضوع میں متعلق کی مشروعیت کو اخذ کیا گیا ہے (۱۸۴)

یہ احتمال شوری کے متعلق تین احتمالوں میں سے دوسرا احتمال ہے۔

ہم ذکر کر چکے ہیں آیہ مبارکہ ”امر ہم شوری ینہم“ میں مشورہ دینے والے مختلف نہیں بلکہ ایک ہی ہیں لہذا اس آیہ مبارکہ میں شوری کے متعلق حکم کو پہلی قسم پر منطبق نہیں کیا جاسکتا یعنی اس شوری پر منطبق نہیں کیا جاسکتا جو ایسے موضوعات سے متعلق ہو جن موضوعات میں مشورہ کرنے والے مشورہ دینے والوں سے مختلف ہوں۔ خواہ ہم اسے تیسری احتمال کی طرح پلٹائیں خواہ دوسری احتمال کی طرف۔ لیکن اگر شوری کے متعلق حکم کو دوسری قسم پر منطبق کیا جائے (یعنی ایسے امور جن میں مشورہ کرنے والے اور مشورہ دینے والے متحد ہوں) تو ہم پہلے ہی ثابت کر چکے ہیں کہ پہلا فرض قابل تصور نہیں ہے تاکہ شوری کے متعلق حکم کو فقط دوسروں کے آراء و افکار سے آگاہی حاصل کرنے پر حمل کیا جائے۔ بلکہ اس صوت میں ضروری ہوگا کہ ہم شوری کے

متعلق حکم کو اس معنی پر حمل کرس کہ مشورہ کرنے اور مشورہ پر عمل بھی کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں پر تیسرا احتمال ممکن نہیں ہے۔

اب صرف ایک بحث باقی ہے کہ شوریٰ کا دائرہ کار کیا ہے؟ آیا فقط مباح (جائز امور) میں دوسروں کی آراء پر عمل کرنا ضروری ہے (یہ دوسرا احتمال ہے) یا شوریٰ کا دائرہ کار مباح امور تک محدود نہیں بلکہ بہ طور مثال لازمی ظاہری احکام کی مخالفت میں رخصت دینا بھی شوریٰ کے دائرہ کار میں شامل ہے۔ یا یہ کہ شوریٰ کا دائرہ کار مورد بحث ولایت کے تمام شعبوں کو شامل ہو یعنی شوریٰ مباحات (جائز امور) ظاہری لازمی احکام کی مخالفت میں رخصت دینے (جہاں پر ممکن ہو) اور واقعی لازمی احکام کی مخالفت میں رخصت دینے (جن موارد میں ولایت کے ذریعے موضوع تبدیل کرنا ممکن ہو یا ولی امر کی تعیین یا اسلامی حدود کا نفاذ وغیرہ) کو بھی شامل ہوگی۔ (۱۸۴) یہ شوریٰ سے متعلق تین احتمالوں میں سے پہلا احتمال ہے۔

فطری طور پر اطلاق اور مقدمات حکمت (۱۸۵) کی رو سے پہلا احتمال متعین ہے، اور دوسرا احتمال (یعنی ولایت کو مباح و جائز امور تک محدود کرنا) تقید بلا مقید ہے۔ (۱۸۶)

یہاں پر اس کلام کی کوئی گنجائش نہیں جسے ہم پہلے احتمال کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں کہ مناسبات حکم و موضوع، اس کا تقاضا کرتی ہیں۔

بلکہ یہاں پر مناسبات حکم و موضوع کا تقاضا برعکس ہے۔ جب شوریٰ مسلمانوں کے اجتماعی امور سے متعلق ہے اور شوریٰ کا ہدف و مقصد سماجی مسائل کو حل کرنا ہے (فقط ان امور کو حل کرنا مقصود نہیں جن میں مشورہ کرنے والے مشورہ دینے والوں میں مختلف ہوں اور شوریٰ کا ہدف و مقصد ایک دوسری کے آراء و افکار سے مدد لینا ہے تو ان اہداف کا حصول عام ولایت کے بغیر ممکن نہیں وہ عام ولایت جس کے متعلق ہم کہہ چکے ہیں کہ یہی عام ولایت کا نظام حکومت کی اساس و بنیاد ہے۔

### تیسرا ضمیمہ

تائید کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کیونکہ ”لم یقبل“ اور ”استخف“ اور ”رد“ فعل معلوم کے صیغے ہیں لہذا ہم یہ احتمال دے سکتے ہیں کہ ان میں موجود ضمیر کی بازگشت اس طرف دعویٰ کی طرف ہو جس کے خلاف (اور اس کے طرف مقابل کے حق میں) فیصلہ دیا گیا ہو۔ اگر اس روایت کے ذریعے استدلال (خواہ پہلے جملے سے استدلال کیا جائے خواہ دوسری جملے سے) کیا جائے تو اس پر دو اشکال وارد ہوتے ہیں:

### پہلا اشکال

اگر یہ روایت دلالت کے اعتبار سے کامل ہو تو صرف امام صادق علیہ السلام کی طرف سے فقیہ کو نیابت عطا کرنے پر دلالت کرتی ہے لہذا یہ نیابت و نمایندگی امام صادق علیہ السلام کی وفات (شہادت) کے ساتھ ختم ہو جائے گی جب کہ ہمیں ضرورت اس امر کی ہے کہ امام زمانہ علیہ السلام کی طرف سے فقیہ کے لئے نیابت و نمایندگی ثابت کر سں۔

جواب: درج ذیل دو طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعے مندرجہ بالا اشکال کا جواب دیا جا سکتا ہے۔

یہ دعویٰ کیا جائے کہ ہم روایت سے واضح طور پر سمجھتے ہیں کہ اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں پایا جاتا کیونکہ اگر امام صادق علیہ السلام امام زمانہ علیہ السلام کے دور میں موجود ہوتے تب بھی فقیہ کو اپنا نائب و نمایندہ قرار دیتے پس امام زمانہ علیہ السلام نے بہ طریق اولیٰ زمانہ غیبت میں فقیہ کو نائب قرار دیا ہے۔

یہ دعویٰ کیا جائے: ہم درک کرتے ہیں کہ فقیہ کو اس طریقہ سے بطور نمایندہ و نائب منتخب نہیں کیا گیا کہ امام علیہ السلام کی وفات (شہادت) کے ساتھ فقیہ کی نمایندگی و نیابت ختم ہو جائے بلکہ امام علیہ السلام نے اپنے حق ولایت کو بروئے کار لاتے ہوئے فقیہ کو ولایت عطا فرمائی ہے پس فقیہ کی ولایت اس وقت تک برقرار رہے گی جب تک دوبارہ حق ولایت استعمال کرتے ہوئے اس کی ولایت ختم نہ کر دیا جائے۔ مندرجہ بالا اشکال اور اس کا جواب ولایت کے متعلق امام زمانہ علیہ السلام کی روایت کے علاوہ باقی تمام روایات میں ممکن ہے۔

### دوسرا اشکال

یہ کہا جائے کہ لفظ ”الحکم“ نص کے زمانے میں اکثر و بیشتر قضاوت (فیصلہ) کے معنی میں استعمال ہوتا تھا اگر یہ دعویٰ (لفظ حکم کا فیصلہ کے معنی میں استعمال ہونا) ثابت ہو جائے تو اس ولایت کا اطلاق منعقد نہیں ہو سکے گا یعنی یہ روایت باب قضاء کے علاوہ باقی ابواب کو شامل نہیں ہو سکے گی بلکہ باب قضاوت کے ساتھ مخصوص ہو جائے گی، جن روایات میں ”جعلتہ قاضیا“ میں نے اسے قاضی فیصلہ کرنے والا قرار دیا ہے کی تعبیر موجود ہے ان روایات کا مطلق نہ ہونا (قضاوت کے علاوہ باقی ابواب کو شامل نہ ہونا) اس روایت کی نسبت زیادہ واضح و روشن ہے، جیسے یہ روایت:

رواہ الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن ابي الجهم عن ابي خديجه قال: بعثني ابو عبد الله عليه السلام الي اصحابنا فقال: قل لهم: کیا کم اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الي احد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلتہ عليكم قاضيا اياكم ان تخاصم بعضهم بعضا الي السلطان الجائر“۔ (۱۸۷)

شیخ (طوسی علیہ الرحمۃ) نے اپنی سند کے ذریعے محمد بن علی محبوب سے انھوں نے احمد بن محمد سے انھوں نے حسین بن سعید سے انھوں نے ابو الجہم سے انھوں نے ابو خدیجہ

سے نقل کیا ہے۔ ابو خدیجہ کہتے ہیں: مجھے امام صادق علیہ السلام نے ہماری شیعہ اصحاب کی طرف بھیجا اور فرمایا: انھیں کہو: خبردار! اگر تمہاری درمیان کوئی نزاع یا اختلاف وغیرہ پیدا ہو جائے یا لین دین کے حوالے سے کوئی مشکل پیش آجائے تو ان فاسق و فاجر (حکمرانوں) میں سے کسی کے پاس اپنی شکایت لے کر نہ جانا (تاکہ وہ تمہارا فیصلہ کرے) بلکہ اپنے درمیان میں سے کسی ایسے شخص کو منتخب کرو جو ہماری حلال و حرام (احکام) کی معرفت رکھتا ہو۔ میں نے ایسے شخص کو تمہاری لئے قاضی قرار دیا ہے۔ خبردار! ظالم و جابر حکمران کے پاس شکایت مت لے جانا۔

سلسلہ سند میں ابو الجہم ہے جو دو افراد میں مشترک ہے یعنی ابو الجہم دو افراد کی کنیت ہے، ممکن ہے اس سے مراد ثور ابن ابی فاخہ ہو، اور یہ بھی معلوم نہیں کہ جس ابو الجہم سے ابن ابی عمیر نے روایت نقل کی ہے وہ وہی ابو الجہم ہو جو اس روایت کا راوی ہے۔ لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ ابن عمیر (۱۸۸) نے ابو الجہم سے روایت نقل کی ہے پس ابو الجہم ثقہ اور قابل اعتماد ہے (کیونکہ جس ابو الجہم سے ابن ابی عمیر نے روایت نقل کی ہے ممکن ہے دوسرا ابو الجہم ہو) شاید اس روایت کا راوی وہ ابو الجہم ہو جس کا نام ثور ابن ابی فاخہ ہے، اور جس ابو الجہم سے ابن ابی عمیر نے روایت نقل کیا ہے وہ بکیر ابن اعین ہے۔ اور اس مطلب کے لئے اس روایت کو تائید کے طور پر لایا جاسکتا ہے جسے ابن ابی عمیر نے بکیر ابن اعین سے نقل کیا ہے۔

"رواہ الصدوق باسناده عن احمد بن عائد عن ابی خدیجہ سالم بن مکرم الجمال قال: قال ابو عبد اللہ جعفر بن محمد الصادق علیہ السلام: ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی اهل الجور ولكن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیہ۔"

شیخ صدوق علیہ الرحمۃ نے اپنے سلسلہ سند کے ذریعے احمد بن عائد سے انھوں نے ابو خدیجہ سالم بن مکرم جمال سے نقل کیا ہے ابو خدیجہ کہتے ہیں امام جعفر صادق علیہ السلام نے فرمایا: خبردار! تم میں سے کوئی شخص (اختلاف و نزاع کی صورت میں) اپنی شکایت (کسی) ظالم و جابر (حکمران) کے پاس (فیصلے کی غرض سے) نہ لے جاؤ، بلکہ غور غوض کرو اور تم میں سے جو شخص ہماری تعلیمات (احکام و معارف) کا علم رکھتا ہو اسے فیصلہ کرنے کے لئے منتخب کرو میں نے اسے قاضی قرار دیا ہے پس اس کے پاس فیصلے کے لئے رجوع کرو۔

شیخ کلینی علیہ الرحمۃ نے حسین بن محمد سے انھوں نے معلی بن محمد سے انھوں نے حسن بن علی سے انھوں نے ابو خدیجہ سے یہی روایت فقط اس فرق کے ساتھ نقل کی ہے کہ لفظ "قضایانا" کی بجائے لفظ "قضائنا" نقل کی ہے۔

شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے اپنے سلسلہ سند کے ذریعے حسین بن محمد سے اسی طرح کی روایت نقل کی ہے۔ (۱۸۹)

اگر ابو خدیجہ کی وثاقت ثابت ہو جائے تو پہلی سند کامل و بے عیب ہے، جس طرح مذکورہ روایت میں بھی لفظ "حکم" کو قضاوت و فیصلہ کے معنی پر حمل کیا جاسکتا ہے اسی طرح درج ذیل روایت میں بھی لفظ "حکومت" کا معنی قضاوت ہے۔

روي الكليني عليه الرحمة عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن ابي عبدالله المؤمن عن ابن مسكان عن سليمان بن خالد عن ابي عبدالله عليه السلام قال: اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لني (كني خ ل) او وصي نبي-

شیخ کلینی علیہ الرحمۃ نے اصحاب امامیہ کی ایک جماعت سے انھوں نے سهل بن زیاد سے انھوں نے محمد بن عیسیٰ سے انھوں نے ابو عبد اللہ مومن سے انھوں نے مسکان سے انھوں نے سلیمان بن خالد سے اور انھوں نے امام صادق علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ آپ نے

فرمایا: حکومت سے پرہیز کرو کیونکہ یہ منصب، قضاوت کے امور کے عالم اور مسلمانوں میں عدل و انصاف کرنے والے امام کے لئے مخصوص ہے (یہ منصب) نبی یا نبی کے وصی کے لئے ہے یا روایت کے دوسری نسخہ کے مطابق جیسے نبی یا نبی کا جانشین "یہی روایت شیخ صدوق نے اپنے سلسلہ سند کے ذریعے سلیمان بن خالد سے نقل کی ہے۔

اور شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے اپنی سند کے ذریعے سهل بن زیاد سے اسی روایت سے مشابہ روایت نقل کی ہے۔ (۱۹۰) اور شیخ صدوق کی سند صحیح ہے۔

روایت میں لفظ حکومت استعمال ہوئی ہے (اگرچہ ہم یہ نہ کہیں کہ روایت کے زمانے میں لفظ حکومت عام ولایت کے معنی میں نہیں بلکہ قضاوت کے معنی میں استعمال ہوتا تھا) لیکن پھر بھی امام علیہ السلام کا قول "لا امام العالم بالقضاء" قرنہ ہے کہ لفظ حکومت سے امام علیہ السلام کی مراد قضاوت ہے، اس حدیث میں امامت کو حکومت کے استحقاق و شائستگی کا موضوع قرار دیا گیا ہے جب کہ معلوم نہیں کہ ہر فقیہ امامت کا مصداق ہو (تاکہ فقیہ کی نسبت حکومت کا موضوع متحقق ہو سکے) بلکہ اگر امامت سے مراد وہ اصطلاحی امامت ہو جس کے شیعہ معتقد ہیں (چنانچہ اس کی تائید حدیث کے دوسری نسخہ سے ہوتی ہے جس میں "لنبي او وصي نبي" کی تعبیر موجود ہے تو اس صورت میں واضح ہے کہ فقیہ امامت کے اس معنی کے مطابق امامت کا مصداق نہیں ہے۔

اور اگر امامت سے مراد ولایت ہو تو یہ خود قرنہ ہے کہ حدیث میں لفظ حکومت کا معنی ولایت نہیں بلکہ قضاوت ہے، حدیث میں یہ بات ذکر نہیں کوئی کہ یہ ولایت کس کو حاصل ہے، یعنی ولایت کا مصداق روایت میں ذکر نہیں ہوا۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے: اگر مان لیا جائے کہ روایت میں امامت سے مراد ولایت ہے تو یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ منصب قضاوت فقط اس شخص کو حاصل ہے جسے منصب ولایت حاصل ہو، اور ہم روایات سے ثابت کر چکے ہیں کہ فقیہ کو منصب قضاوت حاصل ہے، پس فقیہ کو منصب ولایت حاصل ہے۔ (۱۹۱)

لیکن روایت سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ فقیہ کو منصب قضاوت عطا کرنے والی دلیلیں (روایات) فقط اس معنی پر دلالت کرتی ہیں کہ امام علیہ السلام نے اپنا حق ولایت استعمال کرتے ہوئے فقیہ کو قاضی بنایا ہے یا اپنی نیابت میں

اسے قاضی بنایا ہے یعنی فقیہ کو خود سے (امام علیہ السلام کے عطا کئے بغیر) قضاوت کرنے کا حق حاصل نہیں ہے، یہ احتمال بھی ممکن ہے کہ روایت میں امام علیہ السلام کا قول ”فان الحكومة انما هي للامام“ اسلام کے بنیادی قانون کو بیان کر رہا ہو یعنی امام علیہ السلام بیان فرما رہے ہیں کہ اسلام میں کس شخص کو قضاوت کا منصب حاصل ہے۔ امام علیہ السلام یہ بیان نہیں فرما رہے کہ اسلام میں جس شخص کو قضاوت کا منصب حاصل ہے (یعنی امام علیہ السلام) اس کی طرف سے فقیہ کو قضاوت کا منصب عطا ہوا ہے۔

### چوتھا ضمیمہ

یہ امر اسحاق بن یعقوب کے قابل اعتماد ہونے کی تائید کا سبب ہے کہ صاحب کتاب ”قاموس الرجال“ (۱۹۲) نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اسحاق بن یعقوب، محمد بن یعقوب کلینی علیہ الرحمۃ کے بھائی اور دلیل کے طور پر وہ کلام ذکر کی ہے جو کتاب ”اکمال الدین“ میں امام علیہ السلام کی توقع کے ذیل میں نقل ہوئی ہے یعنی ”والسلام علیک یا اسحاق بن یعقوب کلینی“۔ مؤلف: لیکن میں نے ”اکمال الدین“ مطبوعہ تہران کے نسخہ میں لفظ ”کلینی“ موجود نہیں پایا بلکہ اس کتاب میں فقط یہ عبارت نقل ہوئی ہے ”والسلام علیک یا اسحاق بن یعقوب وعلی من اتبع الهدی“۔ (۱۹۳)

آقایی خویی علیہ الرحمۃ نے بھی اپنی کتاب ”معجم الرجال الحدیث“ (۱۹۴) میں اسحاق بن یعقوب کے لئے کلینی کی صفت نہیں لائی جب کہ کتاب ”اکمال الدین“ بھی ان کے مد نظر تھی، (یعنی اگر اکمال الدین میں اسحاق بن یعقوب کے لئے کلینی کی صفت موجود ہوتی تو آقایی خویی علیہ الرحمۃ بھی اپنی کتاب میں لاتے)

اسحاق بن یعقوب کی وثاقت پر یہ دلیل لائی جاتی ہے کہ شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے کتاب ”الغیبة“ میں شہادت دی ہے کہ غیبت صغریٰ کے زمانے میں توقعات فقط قابل اعتماد افراد کے لئے صادر ہوتی تھیں شیخ طوسی علیہ الرحمۃ کی شہادت کے سبب اصل توقع میں جھوٹ و جعل سازی کا احتمال نہیں دیا جاسکتا۔ شیخ طوسی علیہ الرحمۃ کی اس شہادت کا مطلب یہ ہے کہ اس زمانے میں توقع کے لئے خاص تقدس و احترام تھا، اپنی طرف توقع کی جھوٹی نسبت دینے کو امام علیہ السلام کی طرف جھوٹی نسبت دینے سے بھی زیادہ قبیح و ناپسندیدہ سمجھا جاتا تھا، پس اسحاق بن یعقوب کا معاملہ دو حالتوں میں دائر ہے۔

(۱) یا خباثت کے بلند مرتبہ پر فائز ہے (اگر اس نے اپنی طرف توقع کی غلط نسبت دی ہو)۔

(۲) ثقہ اور قابل اعتماد ہے (کیونکہ توقع فقط ثقہ اور قابل اعتماد افراد کے لئے صادر ہوئی تھی)

یہ احتمال نہیں دیا جاسکتا کہ اسحاق بن یعقوب ایک عام انسان تھا یعنی نہ ہی ثقہ تھا اور نہ ہی بہت زیادہ حیثیت، بہت بعید ہے کہ شیخ کلینی اس کی حقیقت سے غافل رہے ہوں اور اس کی حالت و کیفیت کو صحیح طریقہ سے نہ سمجھ سکے ہوں۔

بہت بعید ہے کہ جس شخص کا حال دو متضاد صفتوں میں دائر ہے (یا ثقہ ہے یا خبیث) شیخ کلینی اس کی حالت کو صحیح طرح سے نہ سمجھ سکے ہوں یعنی غافل رہے ہوں۔ یہ بھی بعید ہے کہ اگرچہ یہ شخص بہت زیادہ خبیث تھا لیکن اس کی باوجود شیخ کلینی اس بات کی طرف متوجہ نہ تھے۔

اگر ثابت ہو جائے کہ اسحاق بن یعقوب کے نام امام علیہ السلام کی طرف سے توقع صادر ہوئی ہے تو اس کی وثاقت ثابت ہو جائے گی کیونکہ (شیخ طوسی علیہ الرحمۃ کی شہادت کے مطابق) توقع فقط ثقہ اور قابل اعتماد افراد کے نام صادر ہوتی تھی، اور جب اسحاق بن یعقوب کی وثاقت ثابت ہو جائے گی تو توقع کی جزئیات و خصوصیات میں جھوٹ کے احتمال کی بھی نفی ہو جائے گی۔ مندرجہ بالا بیان درست نہیں ہے، لہذا اس بیان کی مدد سے اسحاق بن یعقوب کی وثاقت ثابت نہیں کی جا سکتی۔

### وضاحت

میں نے کتاب "الغیبة" میں کوئی ایسی عبارت نہیں دیکھی جس سے یہ گمان کیا جا سکے کہ اس سے اسحاق بن یعقوب کی وثاقت ثابت ہو سکتی ہو مگر شیخ طوسی علیہ الرحمۃ کی یہ عبارت "وقد کان فی زمان السفراء المحمودین اقوام ثقات ترد علیہم التوقعات من قبل المنصوبین للسفارة من الاصل"

تحقیق محترم سفیروں (امام زمانہ کے چار خاص نمائندوں) کے زمانے (غیبت صغریٰ) میں کچھ ثقہ و قابل اعتماد افراد موجود تھے جن کو امام زمانہ علیہ السلام کے نمائندوں کے ذریعے امام زمانہ علیہ السلام کی طرف صادر ہونے والی توقعات موصول ہوتی تھی۔

(۱۹۵)

اگرچہ ابتدائی طور پر اس کلام سے یہ معنی ذہن میں آتا ہے کہ ان افراد کو امام زمانہ علیہ السلام کی طرف سے توقعات موصول ہوتی تھیں لیکن اگر شیخ طوسی علیہ الرحمۃ کی مکمل عبارت کا ملاحظہ کریں تو یہ عبارت واضح طور پر اس معنی پر دلالت نہیں کرتی یعنی واضح طور پر یہ معنی نہیں سمجھا جا سکتا کہ ان افراد کو توقعات موصول ہو کر تھیں بلکہ شیخ طوسی علیہ الرحمۃ کی عبارت سے یہ مفہوم سمجھا جاتا ہے کہ ان افراد کو (یا ان کے علاوہ دوسری لوگوں کو) امام زمانہ علیہ السلام کی طرف سے ایسی توقعات موصول ہوتی تھیں جن میں ان افراد کی شان و شوکت اور وثاقت بیان کی جاتی تھی کیونکہ شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے مذکورہ بالا عبارت کے بعد مصادیق کو ذکر فرمایا ہے "ان (قابل اعتماد) افراد میں سے فلاں فلاں ہیں"۔ پس شیخ طوسی علیہ الرحمۃ کی عبارت دوسری معنی پر دلالت کرتی ہے پہلے معنی پر نہیں، یعنی ان افراد کی شان میں توقعات خود ان افراد کو نہیں بلکہ دوسری لوگوں کو موصول ہوئی ہیں۔

ہم شیخ طوسی علیہ الرحمۃ کی مکمل عبارت نقل کر رہے ہیں تاکہ آپ خود ملاحظہ فرما سکیں: "قال علیہ الرحمۃ: وقد کان فی زمان السفراء المحمودین اقوام ثقات ترد علیہم التوقعات من قبل المنصوبین للسفارة من الاصل، منهم ابوالحسین محمد بن

جعفر الاسدي رحمة الله، اخبرنا ابو الحسين ابن ابي جنيد القمي عن محمد بن الوليد عن محمد بن يحيى العطار عن محمد بن احمد بن يحيى عن صالح بن ابي صالح قال: سألني بعض الناس في سنة تسعين ومائتين قبض شيء فامتنعت من ذلك وكتبت استطلع الراي فاتاني الجواب بالرى محمد بن جعفر الاسدي فليدفع اليه فانه من ثقاتنا - (١٩٦)

تحقيق محترم سفیروں (امام زمانہ کے چار خاص نمائندوں) کے زمانے (غیبت صغریٰ) میں کچھ ثقہ و قابل اعتماد افراد موجود تھے جن کی شان میں امام زمانہ علیہ السلام کے نمائندوں کے ذریعے امام زمانہ علیہ السلام کی طرف سے توقعات موصول ہوتی تھیں، ان افراد میں سے ایک ابو حسین محمد بن جعفر اسدی ہیں ہماری لئے ابو حسین ابن ابي جنيد قمي نے محمد بن وليد سے انھوں نے محمد بن يحيى عطار سے انھوں نے محمد بن احمد بن يحيى سے اور انھوں نے صالح بن ابي صالح سے نقل کیا ہے صالح کا کہنا ہے: کچھ لوگوں نے ۲۹۰ھ میں مجھ سے تقاضا کیا کہ میں مال (شرعی وجوہات، خمس زکوٰۃ وغیرہ) وصول کروں لیکن میں نے اس کام سے انکار کر دیا اور میں نے خط کے ذریعے امام زمانہ علیہ السلام کی راہی درمافت کی (کہ شرعی وجوہات کس کو دی جائیں)۔

مجھے امام کی طرف سے جواب موصول ہوا: "ری" (۱۹۷) میں محمد بن جعفر اسدی رہتا ہے یہ مال اسے دیا جائے کیونکہ وہ ہماری قابل اعتماد افراد میں سے ہے۔

"وروي محمد بن يعقوب الكليني عليه الرحمة عن احمد بن يوسف الساسي قال: قال لي محمد بن حسن الكاتب المروزي: وجهت الي حاجز الوشاء مائتي دينا وكتبت الي الغرم بذلك فخرج الوصول وذكرانه كان قبلي الف دينا واتي وجهت اليهماتي دينارو قال: ان اردت ان تعامل احداً فعليك بابي الحسين الاسدي بالرى فورد الخبر بوفاة حاجز رضي الله عنه بعد يومين او ثلاثة فاعلمته بموته فاغتم، فقلت: لا تغتم، فانك في التوقيع دالتين احدهما، علامه كياك ان المال الف دينا والثانية امره كياك بمعاملة ابي الحسين الاسدي لعلمه بموت حاجز"

محمد بن يعقوب كليني نے احمد بن يوسف ساسي سے نقل کیا ہے ساسي کہتا ہے مجھے حسن بن کاتب مروزي (۱۹۸) نے کہا میں نے حاجز و شاء کو دو سو دینار بھیجے اور امام زمانہ علیہ السلام کو خط لکھ کر اس کی اطلاع دی (کچھ دنوں بعد) میری پاس امام علیہ السلام کی طرف سے ان الفاظ پر مشتمل رسید پہنچی، تمہاری ذمہ ایک ہزار دینار تھے میں جن میں سے تم نے دو سو دینار ادا کر دیئے ہیں اگر کسی کو وجوہات شرعی دینا چاہو تو ابو الحسين اسدي کو دیا کرو جو شہر "ری" میں رہتا ہے۔ (ساسی کہتا ہے) مجھے دو یا تین دن بعد حاجز کی وفات کی خبر موصول ہوئی میں نے محمد بن حسن کاتب کو حاجز کی وفات کی خبر سنائی تو وہ غمگین ہو گئے، میں نے کہا: مغموم و پریشان ہونے کی ضرورت نہیں کیونکہ امام علیہ السلام کی طرف سے تمہاری لئے صادر ہونے والی توقع تمہاری لئے دو باتوں پر دلالت کرتی ہے، ایک یہ کہ امام علیہ السلام نے تمہیں خبر دی ہے کہ مال کی مقدار ایک ہزار دینار ہے، دوسرا یہ کہ کیونکہ امام علیہ السلام کو معلوم تھا کہ حاجز فوت ہو جائے گا لہذا امام علیہ السلام نے تمہیں حکم دیا ہے کہ آئندہ ابو الحسين اسدي سے لین دین کرنا (شرعی وجوہات اس کے پاس جمع کرانا)

"وبهذا الاسناد عن ابي جعفر محمد بن علي بن نوبخت قال: عزمت علي الحج فتاهبت فورد علي: نحن لذلك كارهونفضاق صدرى واغتمت وكتبت: انا مقيم بالسمع و الطاعة، غير اني مغتم بتخلفي عن الحج فوقع: لا يضيغن صدرك انك تحج من قابل فلما كان من قابل استاذنت، فورد الجواب فكتبت: اني عادل محمد بن العباس وانا واثق بديانته و صيانتته، فورد الجواب: الاسدي نعم العديل، فان قدم فلا تختبر عليه قال: فقدم الاسدي فعادلته "۔

اسي سند کے ذریعے ابو جعفر محمد بن علي بن نوبخت سے نقل ہوا ہے کہ انھوں نے کہا: میں نے حج کا ارادہ کیا اور سفر حج کے لئے تیار تھا کہ اسی اثناء میں امام زمانہ علیہ السلام کا خط موصول ہوا جس میں آپ نے لکھا تھا: ہمیں یہ ناپسند ہے۔ یعنی ہم (بعض وجوہات کی بنیاد پر) اس سال تمہارا حج پر جانا پسند نہیں کرتے یہ خط پڑھ کر میرا سینہ بوجھل ہو گیا میں مغموم ہو گیا میں نے امام علیہ السلام کی خدمت خط لکھا: میں آپ کے حکم کی مکمل اطاعت کرتا ہوں لیکن حج پر نہ جانے کی وجہ سے مغموم و پریشان ہوں، امام علیہ السلام کی طرف سے توفیق خط) صادر ہوئی: پریشان ہونے کی ضرورت نہیں تم آئندہ سال حج کرو گے، اگلے سال میں نے خط کے ذریعہ امام سے حج پر جانے کی اجازت طلب کی امام علیہ السلام کی طرف سے (ثبت) جواب موصول ہوا۔ میں نے خط لکھ کر امام علیہ السلام کو اطلاع دی کہ میں نے (اپنے امور میں) محمد بن عباس کو اپنا جانشین بنایا ہے کیونکہ مجھے اعتماد ہے کہ محمد بن عباس دیندار اور با تقوی شخص ہے امام علیہ السلام کی طرف سے جواب موصول ہوا: اسدی اچھا جانشین ہے۔ اگر اسدی واپس آجائے تو (اس کی موجودگی میں) کسی اور کو جانشین نہ بنانا۔ ابو جعفر کہتا ہے: اسدی واپس آگیا اور میں نے اسی کو اپنا جانشین بنایا۔ "محمد بن یعقوب عن علي بن محمد عن محمد بن شاذان النيشاپوري قال: اجتمعت عندي خمسة درهم ينقص عشرون درهما فلم احب ان ينقص هذا المقدار، فوزنت من عندي عشرين درهما و دفعتها الي الاسدي ولم اكتب بخبر نقصانها واني اتمتها من مالي، فورد الجواب: قد وصلت الخمسة التي لك فيها عشرون، ومات الاسدي علي ظاهر العدالة، لم يتغير ولم يطعن عليه في شهر ربيع الآخر سنة اثنتي عشرة وثلاثمائة"

محمد بن یعقوب نے علي بن محمد سے انھوں نے محمد بن شاذان نیشاپوری سے نقل کیا ہے کہ نیشاپوری نے کہا: میری پاس چار سو اسی درہم ۳۸۰ جمع ہو گئے، مجھے پسند نہ تھا کہ پانچ سو سے بیس درہم کم ہوں لہذا میں نے اپنی طرف سے تیس درہم ملا کر (پانچ سو درہم مکمل کر کے) اسدی کے حوالے کر دیئے لیکن یہ نہ بتایا کہ اصل رقم چار سو اسی ۳۸۰ دینار تھی، امام علیہ السلام سے خط موصول ہوا: ہم نے وہ پانچ سو درہم موصول کر لئے جن میں سے بیس درہم آپ کے ذاتی ہیں۔ اسدی ۳۱۲ھ میں ربیع الثانی میں فوت ہوا اور مرتے دم تک عادل تھا۔ اس کی عدالت کی صفت برقرار رہی اور اس کی عدالت میں کسی قسم کا خدشہ وارد نہ ہوا۔

"ومنهم: احمد بن بن اسحاق و جماعة وخرج التوقيع في مدحهم"۔

ان مورد اعتماد افراد میں سے ایک احمد بن اسحاق ہے اور اس کے علاوہ کچھ اور لوگ ہیں جن کی مدح و ستائش میں امام علیہ السلام کی طرف سے توفیق صادر ہوئی ہے۔

"وروي احمد بن ادرس عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابى محمد الرازى قال: كنت واحمد بن ابى عبد الله بالعسكر فورد علينا رسول من قبل الرجل فقال: احمد بن اسحاق الاشعري و ابراهيم بن محمد الهمداني واحمد بن حمزه ابن اليسع ثقات"۔ (۱۹۹)

احمد بن ادرس نے احمد بن محمد بن عيسى سے انھوں نے ابو محمد رازي سے نقل کیا ہے ابو محمد رازي کہتے ہیں: میں اور احمد بن ابو عبد الله عسکر (فوجي چھاؤني) میں تھے کہ مرو (۲۰۰) کی طرف سے ہماری پاس قاصد آیا اور کہا: احمد بن اسحاق اشعري، ابراهيم بن محمد ہمداني اور احمد بن حمزه بن يسع قابل اعتماد اور ثقہ افراد ہیں۔

یہ تھی شیخ طوسی علیہ الرحمۃ کی مکمل عبارت اپنے ملاحظہ فرمایا کہ یہ عبارت اسی معنی پر دلالت کرتی ہے جس کا ہم نے دعویٰ کیا ہے یعنی ان افراد کی شان میں توقعات صادر ہوئی ہیں نہ یہ کہ خود ان افراد کو توقعات موصول ہوئی ہیں۔ پس شیخ طوسی علیہ الرحمۃ کی عبارت اس معنی پر دلالت نہیں کرتی کہ توقع فقط ثقہ اور قابل اعتماد افراد ہی کے لئے صادر ہوتی تھیں یعنی ان ہی کو موصول ہوتی تھیں۔

### پانچواں ضمیمہ

اس سلسلہ میں تفصیلی تحقیق یہ ہے کہ روایت کے ذریعہ فقیہ کے لئے ولایت مطلقہ ثابت کرنے کے لئے درج ذیل طریقوں کے ذریعے استدلال ممکن ہے۔

(۱) امام علیہ السلام کے قول ”واما الحوادث الواقعة فارجعوا فیہا الی راۃ احادیثنا، اور پیشانے والے حوادث و واقعات میں ہماری حدیثوں کے راویوں سے رجوع کرو“ کے اطلاق سے تمسک کیا جائے، اور اس چیز کو مد نظر رکھا جائے کہ حوادث و واقعات کی درج ذیل مختلف اقسام ہیں:

(الف) ایسے واقعات جن میں راویوں کی طرف رجوع کرنا درحقیقت روایات کی طرف رجوع کرنا ہے۔ بطور مثال فقیہ کمر پیشانے والے نئے واقعات جن کا حکم دریافت کرنا فقیہ کے لئے ضروری ہے، ان امور میں فقیہ راویوں کی طرف رجوع کرتا ہے تاکہ ان کی روایت کے ذریعے ان واقعات کا حکم معلوم کر سکے۔

(ب) وہ واقعات جن میں فتویٰ حاصل کرنے کی غرض سے راویوں کی طرف رجوع کیا جاتا ہے یہ اس صورت میں ہے جب راوی فقیہ بھی ہو اور احکام کی معرفت رکھتا ہو۔ جیسے وہ واقعات جن میں عام لوگ بتلا ہوتے ہیں اور ان کا حکم شرعی معلوم کرنا چاہتے ہیں اور خود روایات سے حکم شرعی استنباط کرنے کی قدرت و صلاحیت نہیں رکھتے۔

(ج) وہ واقعات جن میں راویوں کی طرف رجوع کیا جاتا ہے تاکہ اپنا وہ وظیفہ معلوم کیا جاسکے جو ولایت کے ذریعے معین ہوتا ہے۔ جیسے وہ افرادی و اجتماعی امور و واقعات جنہیں ولایت استعمال کئے بغیر حل نہیں کیا جاسکتا۔

(د) وہ واقعات جن میں حکم شرعی کے نفاذ کی غرض سے راویوں کی طرف رجوع کیا جاتا ہے تاکہ وہ حکم شرعی نفاذ سے متعلق اپنا حق ولایت استعمال کر کے حکم شرعی کو نفاذ کر سکیں۔

لفظ ”حوادث“ کے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ یہ لفظ ہر اس حادثہ (واقعہ) کو شامل ہے جس میں دوسری شخص کی طرف رجوع کرنا معقول ہو، خواہ یہ واقعہ ایسے حادثہ و واقعات میں سے ہو جن میں راویوں کی طرف پہلے طریقے کے مطابق رجوع کیا جاتا ہے یا یہ واقعہ ان واقعات میں سے ہو جن میں دوسری طریقے کے مطابق رجوع کیا جاتا ہے۔ یا یہ واقعہ ایسے واقعات میں سے ہو جن میں تیسری طریقے کے مطابق رجوع کیا جاتا ہے پس موضوع میں اطلاق جاری ہونے کا تقاضا ولایت مطلقہ ہے۔

اشکال: احتمال دیا جاسکتا ہے کہ ”الحوادث“ میں الف لام ”الف لام عہد ہو اور اس کے ذریعے ان حوادث و واقعات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو جنہیں سائل نے امام علیہ السلام کے نام لکھے گئے سوالات میں ذکر کیا اور وہ سوالات ہم تک نہیں پہنچ پائے، پس اس اعتبار سے ہماری لئے روایت مجمل ہو جائے گی۔

(۲) امام علیہ السلام کے قول ”فانہم حجتي عليكم“ وہ تم پر میری (طرف سے) حجت میں ”میں موجود لفظ ”حجت“ کے اطلاق سے تمسک کرتے ہوئے کہا جائے: لفظ حجت کے اطلاق کے تقاضا یہ ہے کہ ائمہ اطہار علیہم السلام کی حدیثوں کا راوی ان سب امور میں حجت ہے جن امور میں خود امام علیہ السلام حجت ہیں۔ اور اس کا مطلب (فقہیہ کے لئے) ولایت مطلقہ کا اثبات ہے۔ اگر مندرجہ بالا بیان کی اسی مقدار پر اکتفاء کیا جائے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عموم و شمول کا فائدہ دینے والا اطلاق محمول میں جاری نہیں ہوتا۔ اور ہماری مورد بحث روایت میں بھی لفظ ”حجت“ محمول ہے، لہذا اطلاق عموم و شمول کا فائدہ نہیں دے گا۔

ہاں اگر ہمیں یقین ہو کہ مقام خطاب میں قدر تیقن (یقینی مقدار) موجود نہیں ہے اور امر و چیزوں میں دائر ہے یعنی یا اطلاق کو قبول کیا جائے یا کلام کے مہمل ہونے کو قبول کیا جائے تو اس صورت میں عرف اطلاق سمجھتا ہے لیکن یہاں پر ہمیں قدر تیقن کا یقین نہیں ہے، کیونکہ یہ توفیق اسحاق بن یعقوب کے سوالوں کے جواب میں صادر ہوئی ہے (اور ہم اس کے سوال سے آگاہ و باخبر نہیں ہیں) جس کا جواب امام علیہ السلام نے اپنے قول ”واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الي رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم“ کے ذریعے دیا ہے۔ ممکن ہے اس کا سوال اس نوعیت کا ہو جو مقام خطاب میں جواب کے لئے قدر تیقن کو تشکیل دیتا ہے۔ مثلاً اس کا سوال مخصوص حوادث و واقعات سے متعلق تھا اور قدر تیقن یہ تھی کہ (فقہاء) انہی واقعات میں حجت ہیں جن کے متعلق سوال ہوا ہے۔ اور ان واقعات میں بھی فقہاء حجت ہیں جو واقعات مورد سوال واقعات سے مختلف نہ ہوں، اور ان میں فرق کا احتمال نہ دیا جاسکے۔

۳) یہ کہا جائے کہ امام علیہ السلام کے قول ”فانھم حجتی علیکم“ اور ”وانا حجتہ اللہ“ کے درمیان پائے جانے والے قرنہ مقابلہ کی مدد سے ”فانھم حجتی علیکم“ میں پایا جانے والا اطلاق صحیح و کامل ہو کیونکہ یہ دو جملے ایک دوسری کے مقابلہ میں صادر ہوئے ہیں لہذا عرف ان کے تقابل سے یہ سمجھتا ہے کہ فقیہ ان تمام اور میں امام علیہ السلام کی طرف سے حجت ہے جن امور میں امام علیہ السلام خدا کی طرف سے حجت ہیں اس بیان کی مدد سے فقیہ کی ولایت مطلقہ ثابت ہو جائے گی۔

ممکن ہے یہ کہا جائے کہ اگر مراد یہ ہے کہ کیونکہ امام علیہ السلام نے ”فانھم حجتی علیکم“ کے بعد ”وانا حجتہ اللہ“ کہا ہے لہذا عرف یہ سمجھتا ہے کہ ان دو جملوں میں تقابل پایا جاتا ہے اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ جس طرح امام علیہ السلام خدا کی طرف سے حجت ہیں اسی طرح فقیہ امام علیہ السلام کی طرف سے حجت ہے۔

اور فقیہ ان تمام امور میں حجت ہے جن امور میں امام علیہ السلام حجت ہیں اس بیان پر درج ذیل اشکال کیا جا سکتا ہے: اشکال: فہم عرفی کے مطابق یہاں پر ایک اور ہدف و مقصد بھی سمجھتا جاتا ہے اور وہ ہدف یہ ہے کہ امام اپنے قول ”وانا حجتہ اللہ“ کے ذریعے راوی کو عطا کی گئی حجیت کی علت و فلسفہ بیان فرما رہے ہیں یعنی امام علیہ السلام کہنا چاہتے ہیں کیونکہ میں حجت خدا ہوں لہذا (میری طرف سے) فقیہ بھی حجت ہے، کیونکہ اگر امام علیہ السلام خود حجت نہ ہوں تو راوی کو کیسے حجیت عطا کر سکتے ہیں؟ اس صورت میں فقیہ کو عطا کی جانے والے حجیت کی کیا قدر و قیمت ہوگی؟ (۲۰۱)

گویا امام علیہ السلام یہ فرما رہے ہیں: میں حجت خدا ہوں اور میں اپنی حجیت (کالحق) استعمال کر کے تمہاری لئے کسی کو حجت قرار دے سکتا ہوں پس میں نے تمہاری لئے حدیثوں کے روایوں کو حجت قرار دیا ہے۔

اور اگر مراد یہ ہو کہ اگرچہ امام علیہ السلام کا قول ”انا حجتہ اللہ“ یہی فائدہ بیان کرنے کے لئے ہے پھر بھی عرف اس مقدار سے تقابل سمجھتا ہے جسے ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی فقیہ ان تمام امور میں حجت ہے جن امور میں امام حجت ہیں اس دعویٰ کو ثابت کرنے کی ذمہ داری صاحب دعویٰ پر عائد ہوتی ہے، میں نہیں سمجھتا کہ عرف یہاں سے یہ مفہوم سمجھتا ہو (جس کا دعویٰ کیا گیا ہے) اگر ایک شخص کسی سے سوال کرے کہ میں کس سے زید کا گھر خریدوں؟ اور وہ اسے جواب میں کہے: زید کا گھر عمرو سے خریدو کیونکہ میں زید کا وکیل ہوں اور عمرو میرا وکیل ہے (پس عمرو زید کا وکیل ہے) یہاں پر عرف یہ نہیں سمجھتا کہ عمرو ان تمام امور میں اس شخص کا وکیل ہے جن امور میں وہ شخص زید کا وکیل ہے، بلکہ یہاں پر اس کلام کی قدر متقین (یعنی مقدار) یہ ہے کہ عمرو فقط زید کا گھر (جو کہ زید کی ملکیت ہے) فروخت کرنے میں اس شخص کا وکیل ہے۔ اس کی وکالت کا جواز یہ ہے کہ کیونکہ وہ شخص زید کا وکیل ہے لہذا عمرو کو وکیل بنانے کا حق رکھتا ہے لہذا عمرو کی وکالت نافذ اور قابل عمل ہوگی عرفی طور پر اس کلام سے اطلاق نہیں سمجھا

جاتا۔

۳) یہ کہا جائے: اگرچہ معمول میں فقط مقدمات حکمت کے ذریعے اس معنی میں اطلاق جاری نہیں ہوتا لیکن کیونکہ خود معمول اطلاق کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا جہاں پر مناسبات و قرائن اطلاق کا تقاضا کرس وہاں پر اطلاق صحیح ہوگا، اور جہاں پر اس قسم کی مناسبات موجود نہ ہوں وہاں پر اطلاق کامل نہیں ہوگا، مثلاً ایک دفعہ عام حالات میں زید کہتا ہے عمرو سے میرا گھر خردو کیونکہ وہ میرا وکیل ہے اس کلام سے اطلاق نہیں سمجھا جاتا یعنی یہ نہیں سمجھا جاتا کہ عمرو تمام مالی امور میں زید کا وکیل ہے، اس کلام سے جو مقدار یقینی طور پر سمجھی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ گھر فروخت کرنے میں عمرو، زید کا وکیل ہے۔

لیکن اگر فرض کیا جائے کہ زید سفر پر جانا چاہتا ہے اور پچاس سال تک اپنے اموال سے غائب (دور) ہونا چاہتا ہے تو اس صورت میں عام طور پر زید کو ایسے وکیل کی ضرورت ہے جو تمام مالی امور میں اس کا وکیل ہو، اب فرض کرس زید سے کوئی سوال کرتا ہے: تمہارا گھر کس سے خردو؟ زید جواب دیتا ہے: عمرو سے میرا گھر خردو کیونکہ وہ میرا وکیل ہے یہاں پر عرف زید کے کلام سے اطلاق سمجھتا ہے، اور ہمارا مورد بحث مسئلہ بھی اسی نوعیت کا ہے، کیونکہ امام علیہ السلام غائب ہیں اور ممکن ہے ان کی غیبت کی مدت بہت زیادہ طولانی ہو جس کا علم فقط اللہ تعالیٰ کے پاس ہے فطری طور پر یہ فرض معقول ہے کہ امام علیہ السلام ایسی حجت قرار دینے کی ضرورت ہے جو ان تمام امور میں حجت ہو جن امور میں خود امام علیہ السلام حجت ہیں اور امت محتاج ہے کہ ان تمام امور میں حجت (فقیہ) کی طرف رجوع کرے۔ جب اس فضاء اور ماحول میں معین حوادث و واقعات کے باری میں سوال کیا جائے اور امام جواب میں فرمائیں: ”ارجعوا فیہا الی رواة احادیثنا“ ان واقعات میں ہماری روایت نقل کرنے والوں کی طرف رجوع کرو کیونکہ میں حجت خدا ہوں اور وہ میری طرف سے تم لوگوں پر حجت ہیں” (یعنی فقیہ کو مطلقاً حجت قرار دیا گیا ہے) یہاں پر عرف بطور مطلق حجت کو سمجھتا ہے، اور فقیہ کا امام علیہ السلام کی طرف سے حجت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فقیہ ان تمام امور میں امام علیہ السلام کی طرف سے منصوب ہے جن امور میں اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

### چھٹا ضمیمہ

یہاں پر تین امور ہیں اور اس روایت کے ذریعے ان میں سے بعض امور کو یا تمام امور کو ثابت کیا جاسکتا ہے:

(۱) ثقہ (قابل اعتماد) راوی کی روایت حجت ہے۔

(۲) ثقہ (قابل اعتماد) فقیہ کا فتویٰ حجت ہے۔

(۳) ثقہ (قابل اعتماد) فقیہ کو ولایت حاصل ہے اور اس کا حکم نافذ اور لازم الاجراء ہے۔

فقیہ کا حکم دو قسم کا ہوتا ہے:

(۱) حکم کاشف۔

۳) حکم ولایتی -

۱) وہ حکم جو حکم کے ماوراء واقعت کو کشف کرتا ہے - جیسے رویت ہلال کا حکم، یا طرفین فزاع میں سے کسی ایک طرف کے حق میں فیصلہ دینا یہاں پر جدید حکم ایجاد کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ ایک حقیقت کو کشف کرنا مقصود ہوتا ہے جو حقیقت اس حکم کے پس پردہ موجود ہوتی ہے۔

۲) وہ حکم جس میں حق ولایت استعمال کرتے ہوئے ایک جدید حکم کی تاسیس کی جاتی ہے جیسے فقیہ ایک معین لائحہ عمل اپنانے کا حکم دے لیکن نہ اس بنیاد پر کہ ان حالات میں بہتر لائحہ عمل یہی ہے بلکہ اس بنیاد پر فقیہ ایک معین موقف اپنانے کا حکم دیتا ہے کیونکہ فقیہ معتقد ہے کہ قومی یکجہتی، وحدت کلمہ اور مسلمانوں کی صفوں میں استحکام پیدا کرنے کی غرض سے معاشری کے لئے ضروری ہے کہ ایک مشخص و معین سماجی لائحہ عمل اپنایا جائے۔

ہم پہلی قسم کے حکم کے لئے حکم کاشف کی اصطلاح جب کہ دوسری قسم کے حکم کے لئے ولایت حکم کی اصطلاح استعمال کر سگے۔ کوئی اشکال نہیں کہ یہ روایت قابل اعتماد راوی کی روایت کی حجیت پر دلالت کرتی ہے، بلکہ اس حدیث سے یقینی طور پر جو مقدار سمجھی جاسکتی ہے وہ یہی ہے کہ قابل اعتماد راوی کی روایت حجت ہے۔

اور امام علیہ السلام کے درج ذیل اقوال سے واضح طور پر یہی مقدار سمجھی جاتی ہے امام علیہ السلام نے فرمایا: "العمری ثقتی، فما ادي اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول" اسی طرح یہ بھی فرمایا: "العمری وابنه ثقتان فما اديا اليكم عني فعني يؤديان وما قال لك عني فعني يقولان"

"عمری ہمارا قابل اعتماد ہے، وہ جو کچھ تمہاری لئے ہماری حوالے سے نقل کرتا ہے درحقیقت ہماری ہی طرف سے نقل کرتا ہے اور جو کچھ ہماری طرف سے تمہیں کہتا ہے درحقیقت ہماری ہی طرف سے کہتا ہے" حضرت نے یہ بھی فرمایا: "عمری اور اس کا بیٹا ہماری قابل اعتماد افراد ہیں، وہ دونوں جو کچھ ہماری طرف سے آپ کے لئے نقل کر س وہ درحقیقت ہماری ہی طرف سے نقل کرتے ہیں اور وہ دونوں جو کچھ ہماری طرف سے آپ کو کہیں درحقیقت وہ ہماری ہی طرف سے کہتے ہیں"

لیکن کیا یہ روایت فقیہ کے فتویٰ اور فقیہ کے دونوں قسم کے حکموں کی حجیت پر بھی دلالت کرتی ہے یا نہیں؟

بعض اوقات یہ مفہوم باقی مفاہیم کی نسبت پہلے ذہن میں آتا ہے کہ امام علیہ السلام کے مندرجہ بالا دونوں جملے فقیہ کے فتویٰ اور فقیہ کے (دونوں قسم کے) حکموں کی حجیت پر دلالت نہیں کرتے، فقیہ کے فتویٰ کی حجیت پر اس لئے دلالت نہیں کرتے کیونکہ فقیہ کے حکم پر یہ صدق نہیں کرتا کہ یہ حکم امام علیہ السلام سے نقل کر رہا ہے تاکہ فقیہ "ما ادي فعني يؤدي" یا "ما ادي اليك فعني يؤديان" کا مشمول قرار پائے۔

اور امام علیہ السلام کے مذکورہ بالا جملے فتویٰ کی حیثیت پر بھی دلالت نہیں کرتے کیونکہ اگرچہ ایک اعتبار سے فتویٰ کا مطلب یہ ہے کہ فتویٰ کے ذریعے امام علیہ السلام کی راہی نقل کی جاتی ہے، لیکن فتویٰ کے ذریعے امام علیہ السلام کی راہی نقل کرنا نقل حدسی ہے، جب کہ روایت کے ذریعے امام علیہ السلام کی راہی نقل کرنا نقل حدسی ہے، اگر ان دو جملوں کے ساتھ ایک اور نکتے کو ضمیمہ نہ کیا جائے تو ذاتی طور پر یہ دونوں جملے نقل حدسی کی طرف منحرف ہیں یعنی ان سے نقل حدسی سمجھا جاتا ہے۔

لیکن اس کے باوجود درج ذیل تین بیانات میں سے کسی ایک بیان کی بنیاد پر اس حدیث سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ حاکم کا حکم نافذ ہے اور مقلدین کے لئے فقیہ کا فتویٰ حجت ہے۔

پہلا بیان: امام علیہ السلام کے قول ”فاسمع له واطعه“ اس کی بات کو سنو اور اس کی اطاعت کرو ”یا“ فاسمع لهما واطعهما“ عمری اور اس کے بیٹے کی باسنو اور ان کی اطاعت کرو“ کے اطلاق سے تمسک کیا جائے کیونکہ امام علیہ السلام کے قول کے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ تمام امور میں ان دونوں کی بات سنی جائے اور ان کی اطاعت کی جائے، یعنی روایت کے مطابق، فتویٰ اور حکم دونوں میں ان کی اطاعت ضروری ہے۔

اشکال: اس بیان پر متعدد اشکال وارد ہوتے ہیں:

(۱) کیونکہ ”فاسمع له واطعه“ کو ”فاء تفرع“ کے ذریعے ”نا ادي اليك فعني يودي“ پر تفرع کیا گیا ہے لہذا (کم از کم) احتمال دیا جا سکتا ہے کہ یہ بات اس پر قرنہ ہے کہ اس کی بات سننا اور اس کی اطاعت کرنا فقط اسی دائرہ تک محدود ہے جہاں پر امام علیہ السلام کی طرف سے نقل کرنا اور امام کی طرف سے پہچانا صدق ہے۔

(۲) اور اگر مراد یہ ہو کہ صیغہ امر ”اسمع“ اور ”اطع“ کے متعلق کے اطلاق سے تمسک کیا جائے تو علم اصول میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ متعلق امر میں اطلاق شمولی جاری نہیں ہوتا، بلکہ فقط اور فقط متعلق امر کے متعلق میں اطلاق شمولی جاری ہوتا ہے۔ بطور مثال اگر کہا جائے ”اکرم العالم“ عالم کا احترام کرو“ یہ جملہ دلالت کرتا ہے کہ ہر عالم کا احترام واجب ہے لیکن بطور شمول و استغراق دلالت نہیں کرتا یعنی اس پر دلالت نہیں کرتا کہ ہر قسم کا احترام واجب ہے، متعلق امر کا اطلاق فقط اطلاق بدلی ہوتا ہے اور اگر محذوف متعلق میں جاری ہونے والے اطلاق سے تمسک مقصود ہو یعنی ”اسمع له واطعه في كل شيء“ تو یہ بات بھی اصول فقہ میں ثابت کی جا چکی ہے کہ جب محذوف لفظ معین ہو تو اس صورت میں اطلاق کے ذریعے لفظ کو عموم و شمول عطا کیا جاتا ہے لیکن اطلاق کے ذریعے محذوف لفظ کو معین نہیں کیا جا سکتا۔

اور اگر اس سے تمسک کرنا مقصود ہو کہ متعلق کا محذوف ہونا اطلاق و شمول کا فائدہ دیتا ہے تو اس سلسلہ میں بھی ہم علم اصول فقہ میں ثابت کر چکے ہیں کہ ہماری نزدیک یہ قاعدہ ثابت اور قابل قبول نہیں ہے مگر ایک صورت میں کہ جب مقام خطاب میں قدر یقین کو اخذ کرنا واجب نہ ہو اور مورد بھی ان موارد میں سے ہو جو اہمال سے مناسب و سازگار نہ ہو۔

فقط اسی ایک صورت میں اطلاق متعین ہوگا، کیونکہ ”مادی الیک فعنی یؤدی“ واضح طور پر روایت کو حجت قرار دیتا ہے لہذا ہماری بحث میں قدر تیقن روایت ہے یعنی روایت کو حجت قرار دیا جانا یقینی ہے لہذا یہاں پر قدر تیقن کو اخذ کرنا واجب ہے بنا براین متعلق کا محذوف ہونا اطلاق و شمول کا فائدہ نہیں دیتا۔

دوسرا بیان: سوال کو قرنہ قرار دیتے ہوئے جواب میں اطلاق ثابت کیا جا سکتا ہے، سوال یہ ہے: ”من اعامل؟ و عمن آخذ؟ و قول من اقبل؟ کس سے (شروعی وجوہات کا) لین دین کروں؟ کس کی رای اخذ کروں؟ کس کا قول قبول کروں؟“ اور یہ سوال مطلق ہے یعنی روایت، فتویٰ اور حکم تینوں کو شامل ہے، یا تو اس دلیل کی بنیاد پر اطلاق کا استفادہ کیا جا سکا ہے کہ متعلق محذوف ہے۔ یعنی ”من اعامل؟ عمن آخذ کلا من الروایہ والفتویٰ والحکم؟“ کا متعلق محذوف ہے یعنی کس سے روایت فتویٰ اور حکم حاصل کروں۔

یہاں پر وہ قدر تیقن بھی نہیں پائی جاتی جو متعلق کے محذوف ہونے سے اطلاق کا استفادہ کرنے کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ یا عرفی مناسبات و قرائن کے ذریعے اطلاق کا استفادہ کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہاں پر عرفی مناسبتوں کا تقاضا یہ ہے کہ محذوف مطلق ہے، جس کو مناسبات و قرائن کے ذریعے معین کیا جائے گا، اور یہاں پر مناسبات و قرائن اطلاق کا تقاضا کرتے ہیں، کیونکہ مسائل امام علیہ السلام کے پیروکاروں میں سے کوئی ایک شخص تھا کہ ان حالات میں اس کی امام علیہ السلام ملاقات نہیں ہوتی تھی۔ لہذا ان حالات میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سائل نے یہ سوال کیا ہو کہ جن امور میں امام علیہ السلام کی طرف رجوع کیا جاتا ہے امام علیہ السلام کی عدم موجودگی میں کس کی طرف رجوع کیا جائے، خواہ ایسے امور ہوں جن میں امام علیہ السلام کی طرف اس لئے رجوع کیا جاتا ہے کہ امام علیہ السلام ابتدائی طور پر خدا کا حکم بیان کرتے ہیں یا ایسے امور ہوں جن میں ولی امر کے طور پر امام علیہ السلام کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ یا جملہ ”قول من اقبل؟ کس کا قول قبول کروں“ میں موجود لفظ ”القول“ کے اطلاق سے تمسک کیا جائے، جب سوال کا مطلق ہونا ثابت ہو جائے گا تو جواب بھی مطلق ہوگا تاکہ سوال و جواب میں مطابقت ہو۔

بلکہ بعض دوسری سندوں کے مطابق اسی روایت میں یہ جملہ نقل ہوا ہے ”امر من نمثل؟“ ہم کس کے حکم کی تعمیل کرس؟“ شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے کتاب ”الغیبة“ میں روایت نقل کی ہے

عن جماعة عن ابي محمد هارون بن موسى عن ابي علي محمد بن همام الاسكافي قال: حدثنا عبد الله بن احمد بن اسحاق بن سعد القمي، قال: دخلت علي ابي الحسن علي بن محمد صلوات الله عليه في يوم من الكيام فقلت: يا سيدي انا اغيب واشهد، ولايتها لي الوصول اليك اذا شهدت في كل وقت فقول من نقبل؟ وامر من نمثل؟ فقال لي صلوات الله عليه: هذا ابو عمرو الثقة الا مينما قاله لكم فعني يقول واداه اليكم فعني يؤديه فلما مضى ابو الحسن عليه السلام وصلت الي ابي محمد ابنه العسكري عليه السلام ذات يوم فقلت له مثل قولي لايه فقال لي: هذا ابو عمرو الثقة الامين الماضي ثقة و ثقتي في الحيا والممات فما قاله لكم فعني يقوله، وما ادي اليكم فعني يؤديه" (۲۰۲)

شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے کتاب الغیۃ میں ایک جماعت سے انھوں نے ابو محمد ہارون بن موسیٰ (۲۰۴) سے انھوں نے ابو علی محمد بن ہمام اسکافی سے نقل کیا ہے کہ: ہماری لئے عبد اللہ بن احمد بن اسحاق بن سعد قتی نے نقل کیا ہے: میں ایک دن امام علی نقی علیہ السلام کی خدمت میں شرفیاب ہوا اور کہا: مولیٰ میں بعض اوقات آپکی خدمت میں حاضری کا شرف حاصل کرتا ہوں اور بعض اوقات اس سے محروم رہتا ہوں اور میری لئے ممکن نہیں کہ ہر وقت آپکی بارگاہ میں حاضری دوں پس (جب آپکی خدمت میں حاضر ممکن نہ ہو تو) ہم کس کا قول قبول کرس؟ اور کس کا فرمان بجالائیں؟ امام نے مجھے فرمایا: یہ ابو عمرو (موجود) ہے جو امین اور قابل اعتماد ہے، یہ تمہیں جو کچھ کہے گا ہماری ہی طرف سے کہے گا، اور جو کچھ تمہاری لئے نقل کرے گا ہماری ہی طرف سے نقل کرے گا، جب امام نقی علیہ السلام اس دنیا سے کوچ کر گئے تو میں ایک دن ان کے بیٹے امام حسن عسکر علیہ السلام کی خدمت میں شرفیاب ہوا اور

### وضاحت

وہ جماعت کہ جس نے شیخ کے لئے جعفر محمد بن ابن قولہ سے روایت نقل کی ہے وہ جماعت شیخ کی اپنی وضاحت کے مطابق مفید، حسین بن عبید اللہ، احمد بن عبدون، وغیرہ پر مشتمل ہے شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے بالکل یہی تعبیر اس جماعت کے لئے استعمال کی ہے جنھوں نے ابو غالب رازی سے شیخ کے لئے روایات نقل کی ہیں، اس روایت سے پہلے اسحاق بن یعقوب کی توثیح گذر چکی ہے، شیخ طوسی علیہ الرحمۃ نے یہ توثیح ابن قولیہ، ابو غالب رازی اور ہارون بن موسیٰ سے نقل کی ہے، اور ان سب سے (مساوی طور پر) ایک جماعت کے واسطے سے نقل کیا ہے، پس ابن قولیہ اور رازی سے روایت نقل کرنے والی جماعت بعینہ وہی جماعت ہے جنھوں نے ہارون بن موسیٰ سے روایت نقل کی ہے اور آپجان چکے ہیں کہ ابن قولیہ اور رازی کی تمام روایات شیخ طوسی علیہ الرحمۃ تک ایک جماعت کے ذریعے پہنچی ہیں جس جماعت میں شیخ مفید علیہ الرحمۃ شامل ہیں۔

جو کچھ ان کے والد سے پوچھا تھا ان سے بھی پوچھا امام نے فرمایا: یہ ابو عمری (موجود) جو امین اور قابل اعتماد ہے چنانچہ ہماری والد کے نزدیک بھی قابل اعتماد تھا۔

یہ زندگی و موت میں میرا قابل اعتماد شخص ہے، یہ آپ لوگوں سے جو کچھ کہتا ہے میری ہی طرف سے کہتا ہے۔ اور آپ لوگوں کے لئے جو کچھ نقل کرتا ہے میری ہی طرف سے نقل کرتا ہے۔ کیونکہ ”امر“ کا حقیقی معنی روایت و فتویٰ نہیں بلکہ حکم ہے لہذا لفظ ”امر“ کا اس چیز پر دلالت کرنا کہ امام علیہ السلام کی مراد ”حکم“ ہے اور ”امر“ کا حکم پر دلالت کرنا اطلاق پر دلالت کرنے کی نسبت اس پر زیادہ قوی طور پر اور تاکید کے ساتھ دلالت کرتا ہے کہ امام علیہ السلام کی مراد حکم ہے کیونکہ حکم میں امر کا حقیقی معنی پایا جاتا ہے جب کہ روایت و فتویٰ میں نہیں پایا جاتا۔

یہ بیان بھی قابل اعتراض ہے۔ فرض کرس سوال فقط نقل روایت سے متعلق نہیں تھا بلکہ سوال کا دائرہ حکم کو بھی شامل تھا (یعنی حکم کے متعلق بھی سوال کیا جا رہا تھا) لیکن کیا مشکل ہے کہ ”ما ادي اليك عني فعني يؤدى“ کو قرنہ قرار دیتے ہوئے جواب یہ ہو: جو کچھ ہم سے نقل کرے اسے لے لو۔

اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ جواب سوال سے مختصر ہے کیونکہ ممکن ہے امام علیہ السلام یہ کہنا چاہتے ہوں: کیونکہ عمری ہماری خدمت میں کثرت سے شرفیاب ہوتا رہتا ہے لہذا اس کے لئے ممکن ہے کہ ہماری طرف سے آپ تک کلام خداوندی کو پہنچا سکے (وہ احکام جنہیں وہ نقل کرتا ہے) اور اس کے لئے آپ تک (آپ کے مورد نیاز مسائل میں سے) وہ احکام پہنچانا بھی ممکن ہے؟ جو احکام ہم سے بعنوان ولی امر صادر ہوتے ہیں۔

تیسرا بیان: ممکن ہے ہم امام علیہ السلام کی طرف سے آنے والے جواب میں موجود لفظ (اطع) سے استفادہ کرس، البتہ لفظ (اطع) کے اطلاق سے استفادہ کرنا مقصود نہیں (چنانچہ پہلے بیان میں اطلاق سے استفادہ کیا گیا) بلکہ لفظ (اطع) سے یوں استفادہ کیا جائے کہ عرف یہ نہیں سمجھتا کہ لفظ (اطع) فقط روایت یا روایت اور فتویٰ سے مخصوص ہے (یعنی عرف یہ نہیں سمجھتا کہ امام علیہ السلام عمری کی اطاعت کو فقط اس صورت میں واجب قرار دے رہے ہیں جب وہ روایت نقل کر رہا ہو یا فتویٰ دے رہا ہو) کیونکہ اطاعت حقیقی معنی میں اطاعت فقط وہاں پر صدق کرتی ہے جہاں حکم کیا جاتا ہے، کیونکہ اطاعت حکم کی فرع (شاخ) ہے اور اطاعت حکم پر مرتب ہوتی ہے لہذا جہاں پر اصل (حکم) نہ ہو وہاں پر فرع (اطاعت) کوئی معنی نہیں رکھتی، لیکن روایت اور فتویٰ، نقل حسنی (۲۰۵) عبارت ہیں در اصل راوی کی بعنوان راوی یا مفتی کی بعنوان مفتی اطاعت نہیں کی جاتی، ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ کبھی کبھار اپنی روایت یا اپنے فتویٰ کے مطابق حکم (ولایتی حکم یا کاشف حکم) کرتا ہے لہذا اس صورت میں وہ حاکم قرار پاتا ہے اور اس کی اطاعت کی جاتی ہے۔

یا نقل حدسی سے لہذا لفظ (اطع) کو اپنے غیر حقیقی مصداق سے مخصوص کرنا فہم عرفی کے خلاف ہے۔ امام علیہ السلام نے ((فاء تفریح)) (۲۰۶) کے ذریعے اپنے قول ”فاسمع لہ واطعہ“، کو اپنے قول ”ما اذا اليك عني فعني يؤدى“، پر تفریح (مرتب) کیا ہے، احتمال دیا جا سکتا ہے کہ ”فاء تفریح“، قرنہ ہو کہ عمری کی اطاعت اور اس کی بات غور سے سننا فقط اس مورد سے مخصوص ہے جہاں پر وہ امام علیہ السلام سے کوئی مطلب (حکم شرعی وغیرہ) نقل کر رہا ہو یا امام علیہ السلام کی طرف سے کوئی چیز (حکم) پہنچا رہا ہو۔

لیکن کیونکہ حکم کے علاوہ باقی موارد میں حقیقی معنی میں اطاعت نہیں پائی جاتی لہذا ہم بخوبی درک کرتے ہیں کہ عمری کی اطاعت فقط ان موارد سے مخصوص نہیں ہے جہاں وہ بہ طور حسنی نقل کر رہا ہو یا امام علیہ السلام کی طرف سے کسی چیز (حکم) کو پہنچا رہا ہو، بلکہ اطاعت کا حکم، نقل حسنی کے فرضیہ کو بھی شامل ہے اور اسی طرح اطاعت کا حکم وہاں پر بھی ہوگا جہاں پر حکم کرنے والا

(ولی امر) نقل پر اعتماد کرتے ہوئے حکم کرے، کیونکہ حاکم شرعی اپنے حکم میں (اس صورت میں کہ جب حکم کاشف ہو) اپنے فہم پر اعتماد کرتا ہے یعنی جو کچھ اس نے امام علیہ السلام کے کلام سے سمجھا ہے اسی کے مطابق حکم کرتا ہے، اگرچہ اس نے حدس اور اجتہاد ہی کی بنیاد پر اسے امام علیہ السلام کے کلام سے سمجھا ہو۔

لہذا اگر وہ حکم کرے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ بلا واسطہ اور حسی طور پر امام علیہ السلام سے نقل کر رہا ہے، ہاں بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ اس بیان کی مدد سے ولایتی حکم (حکم کی دوسری قسم) کا نفاذ اور رائج ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ولایتی حکم کے موارد میں امام معصوم علیہ السلام سے نقل کرنا اور امام علیہ السلام کی طرف سے (کوئی چیز یعنی حکم) پہنچانا صدق نہیں کرتا، حتیٰ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ولایتی حکم کا منبع و سرچشمہ امام علیہ السلام کا قول تھا، بلکہ ولایتی حکم میں تو منطقۃ الفراع کو پر کرنے کے لئے صرف اور صرف ولایت کو بروئے کار لایا جاتا ہے، لیکن اگر حکم کی پہلی قسم (کاشف حکم) کا نفاذ ہونا ثابت ہو جائے تو درج ذیل دعویٰ کے ذریعے دوسری قسم کا نفاذ ہونا بھی ثابت کیا جائے گا، عام طور پر اتنی دقت نہیں کی جاتی اور اس دقیق عقلی فرق کی بنیاد پر حکم کے مختلف ہونے کا احتمال نہیں دیا جاتا (حکم کی ایک قسم نافذ ہو جب کہ دوسری قسم نافذ نہ ہو کیونکہ ان دو قسموں میں فرق پایا جاتا ہے) پس جب عرفی اعتبار سے دو حکموں میں فرق کا احتمال نہیں دیا جاتا تو لفظی دلیل کا اطلاق صحیح ہوگا (یعنی دونوں صورتوں میں حکم نافذ ہوگا کیونکہ امام علیہ السلام کے کلام میں کوئی قید و شرط نہیں ہے اور حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے)

اس بحث میں فقط ایک اشکال باقی رہ جاتا ہے کہ اگر یہ حدیث ولایت فقیہ پر دلالت کرے تو عمری علیہ الرحمۃ کے قول (محرم علیکم ان تسالوا عن ذلك ولا اقول هذا من عندي فليس لي ان احلل ولا احرم ولكن عنه عليه السلام) آپ پر حرام ہے کہ اس سے متعلق سوال کرس، میں یہ اپنی طرف سے نہیں کہہ رہا، کیونکہ مجھے تو کسی چیز کو حلال یا کسی چیز کو حرام کرنے کا حق نہیں پہنچتا بلکہ یہ امام علیہ السلام کی طرف سے ہے، کی کیا تفسیر کی جائے گی جب کہ (ولایت فقیہ کی بنیاد پر) یہ بات واضح ہے کہ جہاں پر ولی امر مصلحت تشخیص دے وہاں پر اپنی ولایت کو بروئے کار لاتے ہوئے کسی چیز کو حرام کر سکتا ہے، (جب کہ عمری کی کلام سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ امام علیہ السلام کے نائب کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ کسی چیز کو حرام قرار دے)۔

### جواب:

(۱) شاید، محرم علیکم، سے عمری کی مراد فقط خدا اور شریعت کی طرف سے کسی چیز کو حرام قرار دینا ہو، فقیہ کی طرف سے حکم کے ذریعے کسی چیز کو حرام قرار دینا مراد نہ ہو اور اہل شریعت کی اصطلاح میں یہ استعمال رائج ہے۔

(۲) فقیہ کا حکم، متعلق حکم (جس چیز کے متعلق حکم کیا جا رہا ہے) اور خود حکم میں پائی جانے والی مصلحت پر موقوف ہے یعنی اگر مورد حکم اور خود حکم میں مصلحت پائی جائے تو فقیہ حکم کرتا ہے ورنہ حکم نہیں کرتا شاید عمری علیہ الرحمۃ نے اس وقت کسی چیز

کو حرام قرار دینے کا حکم دینے میں مصلحت تشخیص نہ دی ہو کیونکہ اس وقت عمری کے لئے امام علیہ السلام کی خدمت میں شرفیاب ہونا ممکن تھا اور کیونکہ امام علیہ السلام مصلحتوں اور خرابیوں کو فطری طور پر سب سے بہتر تشخیص دیتے ہیں لہذا عمری خود امام علیہ السلام سے حکم لیتے تھے (ان کی نظر میں خود حکم کرنے میں مصلحت نہیں پائی جاتی تھی)

(۳) جب ہم نے امام علیہ السلام سے نقل ہونے والی اس حدیث سے ولایت فقیہہ کو سمجھ لیا تو ہمارا فہم ہماری لئے حجت ہے لہذا جب ہم نے فقیہ کے لئے ولایت ثابت کر دی اس کے بعد ہماری لئے اس کی کوئی اہمیت نہیں کہ عمری نے اس کبریٰ (قاعدہ اور عام قانون) کی اس مورد میں تطبیق کیوں نہیں کی (عمری نے اپنا حق ولایت استعمال کرتے ہوئے کسی چیز کی حرمت کا حکم کیوں نہیں دیا) ممکن ہے عمری نے کبریٰ یا صغریٰ میں غفلت کے نتیجے میں اس کبریٰ کی تطبیق نہ کی ہو۔

### ساتواں ضمیمہ

اگر کہا جائے یہاں پر اطلاق نہیں پایا جاتا کیونکہ اطاعت کا متعلق محذوف ہے اور مقدمات حکمت کے ذریعے محذوف کو معین نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مقدمات حکمت کے ذریعے فقط معین چیز سے قیود و شرائط کی نفی کی جاسکتی ہے۔

### جواب:

(۱) یہاں پر اطلاق ثابت ہے کیونکہ قدر تیقن پائی جاتی ہے کیونکہ اگر متعلق محذوف ہو لیکن قدر تیقن پائی جائے تو اطلاق صحیح ہوتا ہے اور اولی الامر کی اطاعت کو خدا و رسول کی اطاعت پر عطف کیا گیا ہے۔  
اگر کوئی شخص ہم پر یہ اعتراض کرے کہ آیہ مبارکہ میں ولی امر کی اطاعت کا حکم خود اس کی ولایت اور اس کی اطاعت کے دائرہ سے وسیع تر نہیں ہے، جب آیہ مبارکہ سے چشم پوشی کی جائے تو اس کے لئے وہ وسیع ولایت ثابت نہیں ہے کیونکہ آیہ کا معنی یہ ہے کہ جن حدود میں وہ اولی الامر ہے ان ہی حدود میں اس کی اطاعت واجب ہے۔

جواب: اس تفسیر کے مطابق آیہ مبارکہ قضیہ بہ شرط محمول (۲۰۷) کی سنخ سے قرار پائے گی اور یہ خلاف ظاہر ہے۔

علامہ طباطبائی علیہ الرحمۃ نے تفسیر المیزان میں آیہ مبارکہ سے اطلاق کا استفادہ کیا ہے اور قید نہیں لگائی کہ اطاعت فقط اس مورد میں واجب ہے جہاں وہ معصیت کا حکم نہ دیں یا اس مورد میں اطاعت واجب ہے جہاں ان کی خطا کا معلوم نہ ہو جائے، اور اولی الامر سے مراد معصومین علیہم السلام ہیں۔

تو ہم جواب میں کہیں گے: آیہ مبارکہ کی یہ تفسیر قضیہ شرط محمول کی سنخ سے ہوگی اور یہ خلاف ظاہر ہے۔

۲) معصیت کا حکم دینے کی صورت میں اس کی اطاعت کا واجب نہ ہونا اور اسی طرح جب کم گناہ کا حکم دے یا علم ہو جائے کہ حاکم کا حکم خطا پر مبنی ہے تو اس کی اطاعت واجب نہیں ہے، یہ شرط ایسی شرط ہے جس کے لئے جداگانہ شرط لانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ موارد اس کی اطاعت کے دائرے سے پہلے ہی خارج ہیں، کیونکہ کسی بھی شخص کے حکم کا اتباع یا نذر (منت) قسم، شرط اور عقد وغیرہ جب اموصاحب شریعت سے صادر ہوتے ہیں تو عرف سمجھتا ہے کہ یہ کلام اور ولایت کا طریق پہلو اس فرض کو شامل نہیں ہوا جہاں پر حکم کی خطا کا علم ہو چنانچہ ان تمام امور میں بھی صورت حال یہی ہے جن میں طریق پہلو

۳) اولی الامر کو فقط معصومین پر حمل کرنا (معصومین سے مخصوص کرنا) موجب بنتا ہے کہ اطیعوا مطلق ہے یعنی اس میں کوئی قید و شرط نہیں لگائی گئی (یعنی کیونکہ اولی الامر معصومین ہیں لہذا بلا قید و شرط ان کی اطاعت واجب ہے) اولی الامر کو معصومین سے مخصوص کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اولی الامر کے عنوان کو مقید کیا جا رہا ہے جب کہ خارج میں اولی الامر ائمہ معصومین علیہم السلام میں منحصر نہیں ہیں کیونکہ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ غیبت کے زمانہ میں غیر امام اولی الامر کی ضرورت ہے خواہ یہ ضرورت امور حسبیہ کی حد تک ہو کہ جنہیں حکومت و قدرت کے بغیر بھی انجام دیا جا سکتا ہے۔

ہم بحث کر رہے تھے کہ ہماری دور میں اولی الامر کون ہے کیا فقیہ اولی الامر ہے یا جسے شوریٰ وغیرہ کے ذریعے منتخب کیا جائے؟ لیکن یہ ناقابل انکار حقیقت ہے کہ غیبت کے زمانہ میں اسلام کی طرف سے اولی الامر موجود ہے کیونکہ اگر غیبت کے زمانہ میں کوئی اولی الامر نہ پایا جائے تو اسے اسلام کا نقص اور عیب شمار کیا جائے گا، لہذا آیہ مبارکہ میں اولی الامر کو معصومین سے مخصوص کرنا آیہ مبارکہ کے اطلاق کے خلاف ہے۔

اگر اولی الامر کو معصومین علیہ السلام سے مخصوص کیا جائے تو یہ ایک قید کے ذریعے دوسری قید سے فرار کرنے کے مترادف ہے، ہاں اگر پہلا اور دوسرا اشکال نہ ہوتا تو یہ دعویٰ کیا جا سکتا تھا کہ تیسرے اشکال کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دونوں اطلاق آپس میں تعارض کرس گے لہذا آیہ مبارکہ مجمل ہو جائے گی۔

اگر آپ کہیں بعض روایات میں آیہ مبارکہ میں موجود لفظ „اولی الامر، کی تفسیر معصومین علیہم السلام کے ذریعے کی گئی ہے شیخ کلینی: نے کافی میں روایت نقل کی ہے: (عن عدہ من اصحابنا عن احمد بن محمد بن محمد بن علی بن الحکم عن الحسين بن ابی العلاء قال: ذکرک لا بی عبد اللہ علیہ السلام قولنا فی الاوصیاء ان طاعتهم مفترضہ قال، فقال: نعم، ہم الذین قال اللہ تعالیٰ،، اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم،، وهم الذین قال اللہ عزوجل،، انما ولیکم اللہ ورسوله والذین

شیخ کلینی علیہ الرحمۃ نے اصحاب کی ایک جماعت سے انہوں نے احمد بن محمد سے انہوں نے علی بن حکم سے انہوں نے حسین بن ابی العلاء سے نقل کیا ہے سین بن ابی العلاء کہتے ہیں: میں

نے امام صادق علیہ السلام کی خدمت میں عرض کیا (نبی اکرم) کے جانشینوں کے متعلق ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ ان کی اطاعت واجب ہے، امام علیہ السلام نے جواب دیا: ہاں (ایسا ہی ہے) اور ان ہی کے متعلق ارشاد رب العزت ہے (ایمان والو بس تمہارا ولی اللہ ہے اور اس کا رسول اور وہ (صاحبان ایمان جو نماز قائم کرتے ہیں اور حالت رکوع میں زکوٰۃ دیتے ہیں) (۲۰۸) حدیث: ۱، حدیث کی سند بھی درست ہے۔

شیخ کلینی نے کافی میں نقل کیا ہے ((عن محمد بن یحییٰ عن احمد بن عیسیٰ عن محمد بن خالد البرقی عن القاسم بن محمد الجوہری عن الحسين بن ابی العلاء قال: قلت لابی عبد اللہ علیہ السلام: الاوصیاء طاعتهم مفترضة؟ قال: نعم، ہم الذین قال اللہ عزّو جل ،، انما ولیکم اللہ ورسولہ والذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یوتون الزکوٰۃ و ہم راکعون)) شیخ کلینی نے محمد بن یحییٰ سے انہوں نے احمد بن محمد بن عیسیٰ سے انہوں نے محمد بن خالد برقی سے انہوں نے قاسم بن محمد جوہری سے انہوں نے حسین بن ابو علاء سے نقل کیا ہے ابو علاء کہتے ہیں میں نے امام صادق علیہ السلام سے پوچھا: کیا (پیغمبر اکرم کے) جانشینوں کی اطاعت فرض ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں، ان ہی کے باری میں ارشاد رب العزت ہے، ایمان والو بس تمہارا ولی اللہ ہے اور اس کا رسول اور وہ صاحبان ایمان جو نماز قائم کرتے ہیں اور حالت رکوع میں زکوٰۃ دیتے ہیں (۲۰۹)

دوسری روایت کی سند میں قاسم بن محمد جوہری ہے اور معلوم نہیں کہ یہ وہی قسم بن محمد ہو جس سے ازدی اور بجلی نے روایت کی ہے ازدی اور بجلی وہ ہیں جو غیر ثقہ (غیر قابل اعتماد) شخص سے روایت نقل نہیں کرتے البتہ پہلی روایت کی سند درست ہے (۲۱۰)

ایک اور ضعیف السند روایت میں نقل ہوا ہے: عن ابی بصیر عن ابی عبد اللہ الصادق علیہ السلام، فی آیہ ،، اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم،، قال: نزلت فی علی بن ابی طالب والحسن والحسین،، ابو بصیر نے آیہ مبارکہ ،، اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم،، کی تفسیر میں امام صادق علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: یہ آیہ مبارکہ علی بن ابی طالب علیہ السلام اور حسن علیہ السلام و حسین علیہ السلام کی شان میں نازل ہوئی (۲۱۱) اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بھی ان روایات کی طرح ہے جن روایات میں قرآن مجید میں آنے والے بعض عنوانوں کی تفسیر ائمہ علیہم السلام کے حق میں کی گئی ہے (کہا گیا ہے کہ اس عنوان سے مراد ائمہ علیہم السلام ہیں) مثلاً صادقین، الآیات، اہل ذکر، اور الذین یعلمون وغیرہ جیسے عنوان۔

ان روایات کا ظاہری معنی یہ ہے کہ آیات کو اپنے مصداق میں سے سب سے واضح اور روشن مصداق پر تطبیق کیا جا رہا ہے، فہم عرضی تسلیم نہیں کرتا کہ ان روایات کو قرآن قرار دیتے ہوئے کہا جائے، آیات کا مقصود فقط یہی مصداق (یعنی ائمہ علیہم السلام) ہیں، عرفی اعتبار سے روایات کو اس معنی (کہ آیات کا مصداق فقط ائمہ علیہم السلام ہیں) پر حمل کرنے کے بجائے درج

ذیل معنی بہتر ہے: ان روایات میں اولی الامر کے سب سے افضل و بہتر اور واضح مصداق بیان کئے جا رہے ہیں، دوسری لفظوں میں ان مصداقوں کو بیان کیا جا رہا ہے جو روایات کے زمانے (جس وقت یہ روایات ائمہ علیہم السلام کی زبان سے جاری ہو رہی تھیں) موجود تھے، اس قول کے مقابلہ میں ان لوگوں کا قول ہے جنہوں نے انحراف کا شکار ہونے والے خلفاء کو کیات کا مصداق قرار دیا ہے۔

جو روایات آیہ مبارکہ میں ذکر ہونے والے عنوان (اولی الامر) کا مصداق ائمہ علیہم السلام کو قرار دیتی ہیں (جب کہ ائمہ علیہم السلام کی حالت یہ تھی کہ ان کے پاس اقتدار اور قدرت موجود نہ تھی، اور امور کی باگ ڈور ان کے ہاتھ میں نہیں تھی) ان روایات کا فائدہ یہ ہے کہ ہم اس شخص کے اعتراض کو برطرف کر سکیں جس نے ہماری بحث میں یہ اشکال کیا ہے ((اولی الامر کا عنوان فقط ایسے ولی امر کو شامل ہے جس کے پاس اقتدار ہو لہذا اگر فقیہ کے پاس اقتدار اور وسائل نہ ہوں تو آیہ مبارکہ کے ذریعے اس کے لئے ولایت مطلقہ ثابت کرنا ممکن نہیں ہے)) دوسری لفظوں میں یہ اعتراض کرنے والا شخص یوں کہتا ہے ((شاید اولی الامر سے مراد ہر حکم اور اقتدار پر قابض ہر طاقت ہو خواہ اس نے ظلم و ستم ہی کے ذریعے اقتدار پر قبضہ کیا ہو اور اقتدار سنبھالا ہو، لہذا معاشری کا نظام محفوظ رہنے کی غرض سے اس کی اطاعت ہماری اوپر واجب ہے)) پس اس قسم کے اعتراضات اور شبہات برطرف ہو جاتے ہیں کیونکہ روایات نے ائمہ علیہم السلام کو آیات میں آنے والے عنوان، اولی الامر، کا مصداق قرار دیا ہے (ولو ظاہری طور پر اقتدار ائمہ علیہم السلام کے ہاتھوں میں نہ ہو)

### آٹھواں ضمیمہ

اگر ولی امر مجتہد متجزی<sup>(۲۱۲)</sup> ہو تو کیا مجتہد متجزی ہونا اس کے حکم کے نفاذ کے لئے کافی ہے یا ضروری ہے کہ وہ مجتہد مطلق ہو (یعنی فقہ کے تمام ابواب میں مجتہد اور صاحب نظر ہو، احکام کو استنباط کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو) دوسری لفظوں میں مجتہد متجزی ہونا کافی ہے تاکہ اس کا حکم نافذ ہو یا نہیں بلکہ تمام ابواب میں مجتہد ہونا ضروری ہے؟

جواب: اکثر اوقات ولی امر کا تمام ابواب میں صاحب نظر ہونے کا اثر یہ سامنے آتا ہے کہ ہمیں اعتماد اور اطمینان حاصل ہو جاتا ہے کہ ولی امر درست فقہی موقف اختیار کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، لیکن اگر وہ تمام ابواب میں صاحب نظر نہ ہو اور کسی ایک باب (جس میں وہ صاحب نظر نہیں ہے) میں کوئی ایسا نکتہ یا کوئی ایسی علمی بحث موجود ہو جس کا اس باب سے گہرا ربط ہو جس میں یہ شخص صاحب نظر اور مجتہد ہے، (کیونکہ یہ شخص اس باب میں صاحب نظر نہیں ہے لہذا وہ بحث اس باب میں بھی اثر انداز ہوگی جس میں وہ اجتہاد کر رہا ہے لہذا اطمینان حاصل نہیں ہوگا کہ اس نے درست فقہی موقف اور نظرہ اختیار کیا ہے) لہذا وہ

اعتماد اٹھ جاتا ہے اور احتمال دیا جاسکتا ہے کہ ولی امر نے درست موقف اختیار نہ کیا ہو، جب کہ اس کا حکم اس صورت میں نافذ ہے جب اس قسم کا اعتماد پایا جائے۔

عام شخص (جو شخص فقہی پیچیدگیوں سے آگاہ نہ ہو) یہ تشخیص دینے کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ فلاں نکتہ اور فلاں بحث کی وجہ سے اس باب میں مجتہد کا حکم قابل اعتماد نہیں ہوگا، جب کہ فلاں باب میں اس کا حکم قابل اعتماد ہوگا، جب ہر شخص ان موارد کو تشخیص نہیں دے سکتا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اجتہاد کے تمام ابواب میں ولی امر کا حکم قابل اعتماد نہیں رہے گا۔

کوئی شک و شبہ نہیں (شاید آپ کے لئے گزشتہ بحثوں سے یہ واضح ہو چکا ہو) کہ ولی امر کا حکم اس صورت میں نافذ ہوگا جب یہ شرط (اس کے حکم پر اعتماد) موجود ہو، یعنی جب اعتماد اطمینان حاصل ہوگا کہ اس نے صحیح فقہی موقف اختیار کیا ہے، اس صورت میں اس کا حکم نافذ ہوگا، درج ذیل بیانوں کے ذریعے اس شرط کے ضروری ہونے کو ثابت کیا جاسکتا ہے:

یا حکم کے نافذ قرار دینے والی کی دلیل واضح طور پر اس شرط پر دلالت کرتی ہے جیسے احمد بن اسحاق کی روایت کہ جس میں اطاعت کے حکم کی علت اور فلسفہ یہ بیان کی ہے کہ اس کے حکم پر اعتماد ہوتا ہے۔

یا کہا جائے حکم کے نافذ ہونے پر دلالت کرنے والی دلیل میں اطلاق نہیں پایا جاتا لہذا اس شرط کی ضرورت کو ثابت کرنے کے لئے کہا جائے گا کہ کسی بھی حکم کو دلیل اپنے حکم کے موضوع کو وجود میں لانے کی کفیل اور ذمہ دار نہیں ہے (بلکہ دلیل میں فقط حکم بیان ہوتا ہے لہذا جب یہ موضوع ہوگا یہ حکم بھی ہوگا اب حکم بیان کرنے والی دلیل کے ذمہ داری نہیں کہ موضوع کو وجود میں لائے۔) اب صرف یہ بحث باقی ہے کہ اگر کسی مورد میں معلوم ہو جائے کہ مجتہد متجزی نے اجتہاد کے نتیجے میں جو حکم دیا ہے اس حکم کا ان بحثوں سے کوئی تعلق نہیں ہے جو ان ابواب سے مربوط ہیں جن میں وہ درجہ اجتہاد پر فائز نہیں ہے تو کیا جن موارد میں وہ اجتہاد کرے گا اس کا حکم نافذ ہوگا؟

کیا اس صورت میں اس کے اجتہاد کے دائرہ میں اس کا حکم نافذ ہوگا یا نہیں؟ (۲۱۳)۔ اور اگر اپنے اجتہاد کے دائرے سے مربوط شکلیات کا فیصلہ دے تو اس کا فیصلہ اور حکم نافذ ہوگا یا نافذ نہیں ہوگا؟

ان سوالات کا جواب اس امر پر موقوف ہے کہ کیا توقع میں آنے والے جملہ ”رواۃ احادیثنا، کے عنوان سے یا مقبولہ عمر بن حنظلہ میں موجود جملہ ”و روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا، کے عنوان سے انخلاق (۲۱۴) سمجھا جاتا ہے یا مجموعیت (۲۱۵)

بعید نہیں کہا جائے کہ مختلف مناسبتوں سے یہ امر مختلف ہوتا ہے۔ روایت نقل کرنے کے مورد میں مناسبتیں انخلاق کا تقاضا کرتی ہیں لہذا روایت نقل کرنے میں اس کا حجت ہونا اس پر موقوف نہیں کہ وہ تمام روایات کا راوی ہو یا کم از کم روایات کی اچھی خاصی مقدار کا راوی ہو، لیکن فتویٰ اور حکم (فیصلہ) میں مناسبتیں انخلاق کا نہیں بلکہ مجموعیت کا تقاضا کرتی ہیں کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکثر اوقات حکم اور فتویٰ پر اعتماد کی خاطر تمام ابواب میں مجتہد ہونا دخیل ہے یعنی اگر تمام ابواب میں مجتہد نہ ہو تو اعتماد

حاصل نہیں ہوتا کیونکہ حکم اور فیصلہ میں ضروری ہے کہ شخص تمام ابواب میں درجہ اجتہاد پر فائز ہو لہذا عرف دلیل سے انحال نہیں بلکہ مجموعیت سمجھتا ہے، یا اس کی وجہ سے (کم از کم) دلیل کا اطلاق منعقد نہیں ہو سکتا لہذا اس کا حکم اور فتویٰ اس مورد میں حجت نہیں ہوگا

جہاں ہمیں اتفاقی طور پر معلوم ہو جائے کہ ولی امر جس باب میں حکم کر رہا ہے اس باب سے اس نکتہ اور اس علمی بحث کا کوئی تعلق نہیں جو اس باب سے مربوط ہے جس میں یہ شخص درجہ اجتہاد پر فائز نہیں ہے۔

احمد بن اسحاق کی روایت عمری اور ان کے بیٹے کی شان میں صادر ہوئی ہے اور یہ دونوں افراد جلیل القدر راویوں اور عظیم الشان فقہاء میں سے تھے لہذا (فطری طور پر) اس حکم (ان دونوں کی

اطاعت کے حکم) کو مماثلت پر حمل کیا جائے گا یعنی کہا جائے گا یہ حکم ان دو سے مخصوص نہیں ہے بلکہ جو شخص بھی ان کے مثل ہوگا (روایت نقل کرنے اور فقہت کے اعتبار سے) اس کا حکم اور فتویٰ بھی حجت ہے، لہذا ان دو افراد سے تجاوز کیا جائے گا لیکن تجاوز فقط ان حدود میں کیا جائے گا جہاں عرفی اعتبار سے موارد میں فرق کا احتمال نہ دیا جائے (مثلاً عرف کہے ان کا حکم اور فتویٰ فلاں خصوصیات کی وجہ سے حجت تھا لیکن آپ جن افراد کے حکم اور فتویٰ کو حجت قرار دینا چاہتے ہیں ان میں وہ خصوصیات نہیں پائی جاتیں) لیکن مجتہد متجزی کی نسبت فرق کا احتمال پایا جاتا ہے (لہذا اس کا حکم اور فتویٰ حجت نہیں ہوگا)

پس واضح ہو گیا کہ حکم کے نافذ ہونے اور فتویٰ کے حجت ہونے کے لئے شرط ہے کہ شخص تمام ابواب میں درجہ اجتہاد پر فائز ہو لیکن جس باب میں حکم کرنا چاہتا ہے اس کے علاوہ باقی ابواب میں عملی طور پر اجتہاد اور استنباط حکم کرنا شرط نہیں ہے، کیونکہ تمام ابواب میں اجتہاد کی صلاحیت کا پایا جانا کافی ہے و لو عملی طور پر باقی ابواب میں اجتہاد و استنباط نہ کرے، تمام ابواب میں درجہ اجتہاد پر فائز ہونا اس لئے شرط تھا تا کہ اعتماد حاصل ہو سکے کہ اس نے صحیح فقہی موقف اپنایا ہے، اور یہ اعتماد اس صورت میں بھی حاصل ہوتا ہے جب شخص تمام ابواب میں درجہ اجتہاد پر فائز ہو لہذا ضروری نہیں کہ باقی ابواب میں بھی عملی طور پر اجتہاد استنباط کرے۔

### نواں ضمیمہ

مسلمانوں اور شیعوں کے نزدیک نبی اور امام کی بے قید و شرط اطاعت کا مطلب یہ نہیں کہ نبی اور امام علیہ السلام کی بیعت کی جائے تاکہ ان کی اطاعت واجب ہو، بلکہ اسلام اور مکتب شیعہ ایمان رکھتے ہیں کہ بیعت سے پہلے بھی نبی اور امام علیہ السلام کی اطاعت واجب ہے۔

جن امور میں خواتین نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیعت کی (چنانچہ آیت مبارکہ سے ظاہر ہوتا ہے) وہ امور واجب احکام تھے جنہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فقط ولی امر کے عنوان سے نہیں بلکہ مبلغ دین کے عنوان سے بیان کیا وہ احکام اس قسم کے تھے، کسی کو خدا کا شریک نہ ٹھہرایا جائے، قتل، چوری اور زنا سے اجتناب کی جائے۔ بے شک ان امور کا واجب ہونا بیعت کا پر موقوف نہیں ہے (بلکہ بیعت سے پہلے بھی ان کا وجوب ثابت ہے مثلاً بیعت سے پہلے شرک، زنا اور چوری سے بچنا واجب ہے) لیکن اگر فرض کیا جائے کہ معصوم کی بیعت واجب کی قید ہے (واجب سے مراد معصوم سے بعنوان ولی جاری ہونے والے احکام کی اطاعت ہے) وجوب کی قید نہیں ہے تو اسے دلیل اور قرینہ نہیں بنایا جاسکتا کہ ولایت فقیہ کے لئے بیعت شرط ہے تاکہ ثابت ہو سکے کہ فقہاء میں سے ولی امر کا انتخاب امت کے ہاتھ میں ہے، امت جس کی بیعت کرے وہی ولی امر قرار پائے گا۔

بیعت کو شرط قرار دینے کے لئے سیرت (۲۱۶) سے استدلال بعض بیانوں اور بعض طریقوں کے مطابق اس قول کے حق میں جانے گا کہ ”نصوص کے ذریعہ ثابت شدہ ولایت فقیہ کے عملی ہونے کے لئے بیعت شرط ہے،، جب کہ بعض بیانوں کے مطابق سیرت سے استدلال اس قول کے حق میں جانے گا کہ ”خود بیعت کے ذریعہ ولایت عطا کی جاتی ہے اور ولایت سے مربوط کسی اور نص کی ضرورت نہیں ہے جس کے ذریعہ سے ولایت ثابت کی جائے۔“

### وضاحت

سیرت سے درج ذیل تین بیانوں میں سے کسی ایک بیان کے ذریعے استدلال کیا جاسکتا ہے:

### پہلا بیان

سیرت اس نکتہ پر قائم تھی کہ جن افراد کی ولایت نص کے ذریعے ثابت ہو چکی تھی، ان ہی کی بیعت کی جاتی تھی جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ائمہ معصومین علیہم السلام، یہ بیان اس قول کے حق میں ہے کہ ”ولایت فقیہ کے لئے بیعت شرط ہے“ یعنی جب تک شخص کی بیعت نہ کی جائے اسے ولایت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ شرط مفقود ہوگی۔

لیکن آپ جان چکے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور امام معصوم علیہ السلام کی بیعت ان کی ولایت کے مکمل ہونے کے لئے شرط نہیں تھی بلکہ جو کچھ واجب تھا (یعنی ان کی اطاعت) بیعت اس پر عمل کرنے کا عہد و پیمان تھا (یعنی اطاعت بیعت سے پہلے بھی واجب تھی بیعت کے ذریعے فقط عہد و پیمان کی تجدید کی جارہی تھی) اس پیمان کے ذریعے ضمیروں کو جھنجھوڑا جاتا تھا اور تاکید کی جاتی تھی کہ قائد کی اطاعت و پیروی کی جائے۔

## دوسرا بیان

مسلمانوں کی سیرت یہ تھی کہ ایسے شخص کی بیعت کرتے تھے جو خدا کی طرف سے معین نہیں ہوا تھا اور حقیقت اسی بیعت کے ذریعے اس شخص کو ولایت عطا کی جاتی تھی جس کے ہاتھ پر بیعت کی جاتی تھی۔

لہذا یہ دلیل ہے کہ اس شخص سے متعلق کسی قسم کی نص موجود نہیں تھی بلکہ بیعت ہی کے ذریعے اسے ولایت عطا کی جاتی تھی، درست ہے کہ جن خلفاء کی بیعت کی گئی وہ شیعہ عقیدے کے مطابق بیعت کے اہل اور مستحق نہیں تھے، ان میں علم، عدالت، لیاقت و صلاحیت جیسی شرائط نہیں پائی جاتی تھیں یا کیونکہ امام معصوم علیہ السلام موجود تھے لہذا کسی اور شخص کی نہیں تھی مگر وہ شخص جسے معصوم نے معین فرمایا ہو اور وہ شخص عالم، عادل لائق اور باصلاحیت بھی ہو، (یعنی اس کی بیعت کی جا سکتی تھی)۔

اس بیعت کے بارے میں تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں نے مصداق میں خطا کی لیکن سیرت کی دلالت اس قانون پر بدستور باقی ہے۔ کہ جس شخص میں شرائط موجود تھیں اسے بیعت کے ذریعے ولایت عطا کی جاتی تھی۔

خواہ یہ سیرت مشرعہ (شرعیات کے پابند لوگوں کی سیرت) یا سیرت عقلاء (عقلاء کی سیرت) تھی اور شارع کی طرف سے اسے ٹھکرایا نہیں گیا بلکہ شارع نے اس کی تائید بھی کی ہے۔ چنانچہ بیعت توڑنے کو حرام قرار دینے والی روایات اسی چیز پر دلالت کرتی ہیں۔

اس تائید کو بھی تفسیر پر حمل کیا جائے گا یعنی معین مصداق پر تطبیق کرنے میں تفسیر اختیار کیا گیا، لیکن پھر بھی یہ سیرت اس قانون (کہ بیعت کے ذریعے ولایت عطا ہوتی ہے) کے صحیح ہونے پر بدستور دلالت کرتی ہے۔

لیکن ہم علم اصول فقہ میں ثابت کر چکے ہیں مدلول مطابقی ساقط ہونے کے بعد سیرت کے تحلیلی جزء اور مدلول التزامی سے تمسک نہیں کیا جا سکتا۔

## تیسرا بیان

یہ ثابت ہے کہ روایات کے زمانے میں مسلمانوں کی عملی سیرت بیعت پر قائم تھی خواہ ایسے شخص کے ہاتھ پر بیعت کہ جس کی ولایت نص کے ذریعے ثابت ہو چکی تھی خواہ اس کے علاوہ کسی اور شخص کے ہاتھ پر بیعت، لہذا یہ امر سبب بنتا ہے کہ جہاں پر بیعت نہ کی گئی ہو ولایت کی دلیل کا اطلاق اس فرض کو شامل نہ ہو اور اسی طرح یہ امر موجب بنتا

ہے کہ عرفی طور پر ولایت کی دلیل کا مفہوم یہ ہو کہ بیعت اس لئے واجب ہے تاکہ وہ شخص ولی بن سکے، یہ بیان ان لوگوں کے حق میں ہے جو اعتقاد رکھتے ہیں کہ جب شخص کی ولایت نص کے ذریعے ثابت ہو جائے اس کی ولایت کے لئے بیعت شرط ہے۔ (یعنی بیعت کے ذریعے ولایت عطا نہیں کی جاتی لیکن ولایت کے لئے بیعت شرط ہے)

جواب: جب فرض یہ ہے کہ یا بیعت کے ذریعے اس شخص کو ولایت عطا کی جاتی ہے جس کی ولایت پر نص نہ ہو یا یہ بیعت اس شخص کی اطاعت کے واجب ہونے کی مزید تاکید کرتی ہے اور ضمیر و وجدان کو اس کی اطاعت کرنے پر اکسانے کا سبب بنتی ہے، تو اس طرح کی سیرت اس انصراف اور عدم شمول کا سبب نہیں بن سکتی، اس امر سے غفلت نہ برتی جائے کہ اگر سیرت یا کسی اور دلیل سے ثابت کر لے کہ بیعت ولایت فقہیہ کے لئے شرط ہے یا بیعت ہی کے ذریعے ولایت عطا ہوتی ہے تو دراصل اس کی باز گشت و وٹنگ اور انتخاب کے مسئلہ کی طرف ہے لہذا وہی اشکال سامنے آئے گا جسے ہم شروع بحث میں ذکر کر چکے ہیں کہ اسلامی شریعت نے اس انتخاب کی تفصیلات اور شرائط بیان نہیں فرمائیں، مثلاً بیان نہیں کیا کہ کیا امت کی اکثریت کا بیعت کرنا شرط ہے یا فقط ذمہ دار اور برجستہ افراد کا بیعت کرنا کافی ہے؟ یہ بھی بیان نہیں کیا کہ وہ ذمہ دار اور برجستہ افراد کون ہیں؟ یا یہ کہ کیا کچھ لوگوں کا بیعت کر لینا اہمیت رکھتا ہے جس کے ذریعے معاشرہ کے امور سنبھالنے اور زمام امور سنبھالنے کی طاقت و قدرت حاصل ہو سکے، یا کوئی اور صورت؟

یہ بھی بیان نہیں ہوا کہ اختلاف کی صورت میں کمیّت و کثرت کو معیار قرار دیا جائے گا یا کیفیت کو؟ اور اس طرح کے دوسری سوالات کہ جن کا جواب قرآن و سنت میں موجود نہیں ہے۔

### دسواں ضمیمہ

لیکن جب ہم فرض کرس کہ یہ اجتماعی ضرورت فقہیہ کو معین کرنے کے ذریعے پوری نہیں ہوتی کیونکہ مثلاً فقہیہ کے پاس طاقت و قدرت (اقتدار) اور وسائل نہیں ہیں یعنی وہ اپنے احکام کو معاشرہ میں نافذ نہیں کر سکتا، اور امت بھی اس کی پیروی نہیں کرتی تو اس کام کے فوائد شخصی نوعیت کے ہوں گے مثلاً کوئی شخص اس سے راہنمائی لیتے ہوئے اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو سکتا ہے۔ اس قسم کی ولایت ثابت کرنے میں اشکال ہے، اور اس اشکال کا منبع اور سرچشمہ یہ ہے کہ جب ولی امر کی اطاعت کا حکم کیا جاتا ہے تو عرفی طور پر (مناسبت حکم و موضوع کے ذریعے) اس کا مفہوم یہ ہے کہ ان امور میں ولی کی اطاعت ضروری ہے جن امور میں عام طور پر ولی امر کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ فزاع اور جھگڑوں کو ختم کیا جاسکے، یا اجتماعی مصلحت کا تقاضا یہی ہوتا ہے، یا شخص میں کوئی کمی اور نقص پایا جاتا ہے، یا عنوان میں نقص پایا جاتا ہے جیسے سفیہ (کم عقل اور نا پختہ) کے ساتھ معاملہ کرنا، غرب و نادار لوگوں کا عنوان، مسجد کا عنوان (وہ مسجد جو وقف شدہ اموال کی مالک ہو) وغیرہ۔ عرفیہ مفہوم

نہیں سمجھتا کہ فقط شخصی مصلحتوں میں ولی کی اطاعت ضروری ہے مثلاً ولی تشخیص دیتا ہے کہ میری شخصی مصلحت یہ ہے کہ میں فلاں دن سفر نہ کروں، ولایت کے دلائل کا اطلاق ولی کو اس قسم کی ولایت عطا نہیں کرتا تاکہ وہ مجھے اس دن سفر نہ کرنے کا حکم دے سکے، یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کیونکہ اس قسم کی ولایت نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے ثابت ہے جو مومنین کی جانوں پر خود ان سے زیادہ تصرف کا حق رکھتے ہیں، یا کیونکہ یہ حق ائمہ معصومین علیہم السلام کے لئے ثابت ہے پس فقہاء کو بھی اس قسم کی ولایت حاصل ہے کیونکہ یہ امور اس نوعیت کے نہیں جن میں عام طور پر ولی امر کی طرف رجوع کیا جاتا ہے پس فقیہ کو ولایت عطا کرنے والے عام دلائل، حکم و موضوع کی مناسبت سے اس فرض اور اس صورت کو شامل نہیں ہوتے، خصوصاً اگر ہماری دلیل اس قسم کی دلیل ہو جس میں اطلاق اس طریقہ سے ثابت کیا جائے ”جب متعلق محذوف ہو اور قدر تیقن بھی نہ پائی جائے تو متعلق کا محذوف ہونا و شمول عموم کا فائدہ دیتا ہے” یا مناسبت حال کی وجہ سے عموم ثابت کیا جائے پس اس صورت میں اطلاق کا نہ ہونا زیادہ واضح ہے۔ بنا بر این ہم کہیں گے: وقت معین کرنے جیسا موضوع، شخصی مصلحتوں اور شخصی تصرفات میں داخل ہوگا جن میں فقیہ کو ولایت حاصل نہیں ہے، بشرط کہ اس موضوع پر اتحاد یکجہتی جیسی مصلحت مرتب نہ ہو اور فقیہ کے پاس سائل موجود ہونے کی صورت میں اس پر دوسری اجتماعی مصلحتیں مرتب نہ ہوں۔

لیکن چاند کی پہلی تاریخ اور مہینوں کا وقت معین کرنے کے سلسلہ میں یہ کہتے ہوئے اشکال کو برطرف کیا جا سکتا ہے کہ مذکورہ حکم اس فرض (جس میں اتحاد و یکجہتی جیسی اجتماعی مصلحتیں پائی جاتی ہیں) کے علاوہ باقی فرضوں میں ولی کی اطاعت کا حکم دینے والی آیت مبارکہ کے ذریعے تو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

لیکن احمد بن اسحاق کی روایت کے اطلاق سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ درج ذیل دو نکات کو مد نظر رکھتے ہوئے ثابت کیا جا سکتا ہے مجموعی طور پر درج ذیل دو نکات کافی ہیں تاکہ آیہ مبارکہ کے اطلاق کے ذریعے امور میں سے کسی امر میں ولایت ثابت کی جا سکے اور آیہ مبارکہ کا اطلاق اس صورت سے منصرف نہ ہو یعنی اس صورت کو شامل ہو، اور اس صورت کے علاوہ کوئی اور صورت قدر تیقن نہ بن سکے اور متعلق کے حذف ہونے کی مدد سے اطلاق کی راہ میں رکاوٹ ایجاد نہ کر سکے۔

### پہلا نکتہ

اس وقت ان امور میں ولی کی طرف رجوع کرنا رائج تھا، وقت کی تعیین اور چاند کی پہلی تاریخ ثابت ہونے جیسے امور میں یہ روشن یقینی طور پر پائی جاتی تھی۔

### دوسرا نکتہ

صاحبان ولایت اور لوگوں میں اس روش کا رواج صغریٰ میں خطا کی بنیاد پر تھا کیونکہ حکمران زبردستی امامت کی قمیص پہن لیتا تھا (اپنے آپ کو امام خیال کرتا تھا) اور یہ رواج کبریٰ میں خطا کی بنیاد پر نہیں تھا، حکمران خیال کرتے تھے کہ ان کے لئے وہ حق حاصل ہے حتیٰ جو حق اس حکمران کے لئے بھی ثابت نہیں تھا جس کے پاس وسائل موجود تھے، یہ چیز بھی ثابت شدہ ہے، کیونکہ کوئی شک نہیں چاند کی پہلی تاریخ ثابت ہونے کا اعلان اس امام حق کا حق ہے جس کے پاس طاقت و قدرت ہو اور وسائل ہوں۔

چنانچہ شیخ کلینی نے صحیح سند کے ساتھ عن محمد بن قیس (علیٰ اختلاف یسیر جداً فی العبارة) عن ابی جعفر علیہ السلام قال: اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رايَا الهلال منذ ثلاثين يوماً امر الامام بالافطار في ذلك اليوم اذا كانا شهدا قبل زوال الشمس، فان شهدا بعد زوال الشمس امر الامام بافطار ذلك اليوم و اخر الصلاة الي الغد فصلي لهم، (۲۱۷)

اگر دو افراد امام کے سامنے گواہی دیں کہ ہم نے تیس دن پہلے چاند دیکھا تھا (یعنی تیس دن مکمل ہو چکے ہیں اور آج پہلی تاریخ ہے) اگر وہ زوال آفتاب سے پہلے گواہی دیں تو امام حکم کرس گے کہ آج روزہ نہ رکھا جائے لیکن اگر ظہر کے بعد گواہی دیں تو امام حکم کرس گے کہ آج روزہ نہ رکھا جائے لیکن نماز (عمید) کل تک موخر کرس گے اور (کل) نماز پڑھائیں گے، یہ اس صورت میں جب ولایت فقیہ کی دلیل احمد بن اسحق کی روایت ہو، لیکن اگر ولایت فقیہ کی دلیل اسحق بن یعقوب کی توفیق ہو (اگر اس توفیق کی سند صحیح ہو) اور ہم امام علیہ السلام کے قول ”فانهم حجّتي عليكم“ کے اطلاق سے استفادہ کرتے ہوئے استدلال کرس جو اطلاق اس طرح ثابت ہو کہ امام علیہ السلام کا ظاہر حال دلالت کرتا ہے کہ فقیہ اور حدیث کا راوی ان تمام زمانوں میں امام کا نائب اور نمائندہ ہے جن زمانوں میں امام علیہ السلام کے لئے یہ حق ثابت ہے۔

یہ گذشتہ دونکات کے علاوہ اس پر بھی موقوف ہے کہ ہم ثابت کر چکے ہوں کہ رویت ہلال کے باری میں حکم کرنا امام علیہ السلام کا حق ہے۔ ولو امام کے پاس اقتدار نہ ہو اور امام کے اس حکم پر مطلوبہ اجتماعی اثر بھی مرتب نہ ہو۔

اگر امام رویت ہلال کا حکم کرس تو امام کا حکم استصحاب پر مقدم ہے اس سے قطع نظر کہ کیونکہ امام علیہ السلام معصوم ہیں لہذا امام کا حکم علم کا سبب بنتا ہے اور اس کے ذریعے وقوع امر کشف ہوتا ہے لہذا استصحاب یا بینہ کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کا موضوع ختم ہو جائے گا اسے پہلے مرحلہ میں ثابت کرنا ضروری ہے تاکہ ثابت کیا جاسکے کہ یہ امام کا حق ہے۔

لہذا امام علیہ السلام کے قول ((فانهم حجّتي عليكم)) کا اطلاق اس مورد کو بھی شامل ہوگا جو قول دلالت کرتا ہے کہ جہاں پر امام (کا قول) حجّت ہے وہاں پر فقیہ اور روایت نقل کرنے والے راوی کا قول بھی حجّت ہے، اور اسے محمد بن قیس کی روایت کے اطلاق کے ذریعے ثابت کیا جائے گا۔

البتہ اگر ہم قائل نہ ہوں کہ یہ حکم اس امام سے مخصوص ہے جس امام کے پاس اپنا حکم نافذ کرنے کے لئے قدرت و طاقت موجود ہو اس پر قرنہ یہ ہے کہ امام علیہ السلام نے روزہ نہ رکھنے اور عید ادا کرنے کا حکم دیا ہے (اور حکم اس وقت عملی طور پر نافذ ہو سکتا ہے جب امام کے پاس اپنا حکم نافذ کرنے کی طاقت و قدرت (اقتدار ہو) کیونکہ آج کل تو رائج ہے کہ علماء نماز عید پڑھا سکتے ہیں اور اگر ان کے پاس اقتدار نہ ہو اور اپنا حکم نافذ کرنے کی قدرت بھی نہ رکھتے ہوں تب بھی اعلان کر سکتے ہیں کہ آج روزہ نہ رکھا جائے لیکن اس زمانے میں ایسا نہیں تھا (بلکہ فقط وہ امام اس کا حکم دیتا تھا جس کے پاس اپنا حکم نافذ کرنے کے لئے طاقت و قدرت موجود ہوتی تھی۔)

بعض اوقات کہا جاتا ہے: لفظ امام (عرف کے نزدیک اس جملہ کو قرنہ قرار دیتے ہوئے) اس امام کی طرف انصراف رکھتا ہے جس کے پاس طاقت و قدرت ہو، یا کم از کم یہ کہا جاتا ہے کہ لفظ امام اس اعتبار سے مجمل ہے (یعنی یا ہر امام پر دلالت کرتا ہے یا فقط اس امام پر دلالت کرتا ہے جس کے پاس قدرت موجود ہو)

### گیارہواں ضمیمہ

علاوہ براین ہم جان چکے ہیں کہ ولایت کی دلیل کے اطلاقات فقط مقدمات حکمت کے ذریعے ثابت کئے جائیں تو نامکمل ہیں بلکہ مقام میں پائی جانے والی مناسبتوں، متعلق کے محذوف ہونے اور قدر تیسقن موجود نہ کے ذریعے ہم نے ولایت کی دلیل کے اطلاقات کو مکمل کیا تھا، واضح ہے کہ اس قسم کا اطلاق اس صورت میں نامکمل ہوگا جب اس اطلاق سے کسی کام کی حرمت یا وجوب پر دلالت کرنے والی دلیل تعارض کرے جب کہ یہ حرمت اور وجوب ولی فقیہ کے حکم کرنے سے پہلے ثابت ہو۔

ہاں بعض اوقات حاکم (ولی فقیہ) کا الزامی حکم کے موضوع کو تبدیل کر دیتا ہے۔

لہذا حاکم کا حکم نافذ ہوتا ہے، ہم اس کی وضاحت درج ذیل دو مثالوں کے ذریعے کرتے ہیں:

(۱) اگر حاکم کے حکم کے ذریعے یتیم کا مال مورد معاملہ (خرید و فروخت) قرار پائے تو جس شخص کو حاکم کے حکم کا خطا پر بنی ہونا معلوم ہو جائے وہ اس مال کو خرید سکتا ہے کیونکہ بیع کا موضوع درست ہونے اور اس مال کی خریداری جائز ہونے کے لئے صاحب مال کے ولی (سرپرست) کا راضی ہونا کافی ہے، یہاں پر بھی ولی (حاکم) اس مال کی خرید و فروخت پر راضی ہے ولو اس نے یہ موقف اپنانے میں خطا کی ہے۔

(۲) اگر حاکم جہاد کا حکم دے جب کہ شخص کا عقیدہ یہ ہو کہ جہاد حرام ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ موجودہ شرائط میں جہاد کی وجہ سے مسلمانوں کو پہنچنے والے نقصانات خود جہاد کے فوائد اور مصلحتوں سے زیادہ ہیں، لیکن وہ شخص دیکھتا ہے کہ کیونکہ حاکم نے جہاد کا حکم صادر کر دیا ہے لہذا یہ نقصانات بہر حال یقینی ہیں کیونکہ معاشری کی اکثریت ان نقصانات سے بے خبر ہے، لہذا وہ حاکم کے حکم

کو عملی جامہ پہنائیں گے بنا بر این اقلیت کی مخالفت ان نقصانات میں کمی کا سبب نہیں بن سکتی بلکہ ممکن ہے اقلیت کی مخالفت مزید نقصان کا سبب بنے کیونکہ اس کے نتیجے میں معاشرہ میں تفرقہ اور اختلاف پیدا ہوگا۔

جب صورتحال یہ ہو تو اس حرمت کا موضوع ختم ہو جائے گا جس کا یہ شخص عقیدہ رکھتا تھا لہذا اس شخص پر بھی حاکم کا حکم نافذ ہوگا، لیکن اگر حاکم کا حکم وجوب و حرمت کے لازمی حکم کے موضوع کو تبدیل نہ کرے تو یہ حکم شخص کے وظیفہ و ذمہ داری کو تبدیل نہیں کر سکتا ہے (یعنی وہ جس حکم کا معتقد تھا وہی حکم برقرار رہے گا) فرق نہیں ہے کہ یہ حکم واقعی ہو یا ظاہری جس کی فقیہ نے ولایتی حکم کے ذریعے مخالفت کی ہے۔

ہاں اگر حکم کاشف اس ظاہری الزامی حکم کے ساتھ تعارض کرے جس کا شخص عقیدہ رکھتا ہے اور اس شخص کو علم بھی نہ ہو کہ حاکم کا حکم خطا پر مبنی ہے یا اسے علم نہ ہو کہ جس دلیل پر حاکم نے اعتماد کیا ہے وہ غلط ہے تو اس صورت میں حاکم کا حکم اس پر بھی نافذ ہوگا اگر اس کا مورد عقیدہ ظاہری حکم اصل کے ذریعے ثابت ہوا ہو یا امارہ نہ ہونے کی صورت میں ایسے ظن (دلیل ظنی) کے ذریعے ثابت ہوا ہو کہ اس مورد میں اس ظن کی پیروی واجب ہو، جیسے وہ موارد جن میں ہمیں سو فیصد یقین ہو کہ شارع حکم واقعی کے لئے اس حد تک اہمیت کا قائل ہے کہ اگر حکم واقعی کو معین کرنے کے لئے امارہ نہ ہو تب بھی اس حکم واقعی کے مورد میں ظن (ظنی دلیل) کا اتباع ضروری ہے اس صورت میں ولی امر کا حکم اصل یا اس ظن پر مقدم ہوگا، کیونکہ ولی امر کا حکم واقع کو کشف کرنے کے لئے امارہ ہے اور شرعی امارات اصول اور اس قسم کے ظن پر مقدم ہیں، لیکن اگر حکم ظاہری ایک اور شرعی امارہ کے ذریعے ثابت ہوا ہو تو یہاں پر دو امارہ کے درمیان تعارض پیش آجائے گا (۲۱۸)

الزامی (واجب یا حرام) حکم ظاہری اور حاکم کے حکم میں تعارض کی ایک اور مثال: حاکم حکم کرتا ہے کہ شوال کا چاند نظر آگیا ہے جب کہ شخص ماہ رمضان کی لقا کا استصحاب جاری کرتا ہے، یہاں پر حکم ظاہری (جو استصحاب کے نتیجے میں ہاتھ آیا ہے) یہ ہے کہ روزہ رکھنا واجب اور روزہ نہ رکھنا حرام ہے اور شخص یہ بھی نہیں جانتا کہ حاکم کا حکم یا حاکم کے حکم کا منبع و سرچشمہ خطا پر مبنی ہے یہاں پر حاکم کا حکم ظاہری وظیفہ پر مقدم ہے کیونکہ حاکم کا حکم امارہ ہے اور امارہ اصل پر مقدم ہے، البتہ اس مورد (چاند کی پہلی تاریخ) کے باری میں خاص روایت موجود ہے جو دلالت کرتی ہے کہ حاکم کا حکم نافذ ہے جسے ہم ضمیمہ نمبر ۱ میں ذکر کر چکے ہیں۔

### بارہواں ضمیمہ

متعدد اصطلاحیں پائی جاتی ہیں جن میں مغربی رنگ نظر آتا ہے، مناسب ہے کہ ان اصطلاحات کو تبدیل کیا جائے یا جب مسلمان ان اصطلاحات کو استعمال کرس تو ان کے مفہیم کو تبدیل کیا جائے (یعنی مسلمان اس معنی میں یہ اصطلاحات استعمال نہ کرس

جس معنی میں مغربی مفکرین استعمال کرتے ہیں بلکہ مسلمانوں کے ہاں ان اصطلاحات کے مفاہیم کو تبدیل کیا جائے) ہم ان میں سے بعض اصطلاحات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

(۱) وطن: مغربی مفہوم کے مطابق درج ذیل بنیادوں پر وطن مختلف ہوتے ہیں: سرزمین، زبان، قومیت و نسل، پیمان معاشرت یا اس طرح کے اور امور اسلام میں مندرجہ بالا امور کے اختلاف سے مختلف وطن وجود میں نہیں آتے بلکہ پورا کرہ ارض (اپنی تمام تر وسعتوں کے ساتھ) کسی قسم کی قید و شرط اور حد بندی کے بغیر اسلامی حکومت کی ملکیت ہے۔

(۲) استعمار: مغربیوں کے ہاں اس اصطلاح کا مغربی مفہوم بھی ان کی نظر میں وطن کے مفہوم سے مربوط ہے، جب ان کے نزدیک (سرزمین، زبان اور نسل کے اختلاف کی بنیاد پر) مختلف وطن فرض کئے جاتے ہیں لہذا یہ کہا جاتا ہے فلاں اجنبی حکومت (ملک) نے اس دوسری حکومت کو استعمار کیا ہے لیکن اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ پوری کرہ ارض میں زندگی گزارنے والے لوگ ایک ہی پرچم یعنی توحید کے پرچم کے سایہ میں زندگی گزارتے ہیں اور کافر غاصب شمار ہوتا ہے خواہ وہ ظاہری طور پر کسی ملک پر قبضہ ہی کیوں نہ کر لے، پس معرکہ، کفر و اسلام کا معرکہ ہے، بنا بر این اگر ہم لفظ „استعمار“ استعمال کرس تو ضروری ہے کہ اس لفظ کے ساتھ لفظ „کافر“، کو ضمیمہ کرس یعنی یوں کہیں „کافر استعمار“، تاکہ یہ اصطلاح مغربی مفہوم سے عاری اور پاک ہو جائے۔

(۳) استقلال: (خود مختاری) اس اصطلاح کا مغربی مفہوم بھی وطن کی اس اصطلاح سے مربوط ہے جس میں مذکورہ بنیادوں پر مختلف وطن فرض کئے جاتے ہیں، لیکن اگر مسلمان اس اصطلاح کو استعمال کرنا چاہیں تو اس معنی کا ارادہ کرنا ضروری ہے کہ مسلمان کفر کے تسلط اور غلبہ کو قبول نہیں کرتے کیونکہ „اسلام کو سب پر برتری حاصل ہے، کسی کو اسلام پر برتری حاصل نہیں ہے۔“

(۴) حریت (آزادی) یہ لفظ بھی اپنے مغربی مفہوم کے مطابق بہت سے انحرافات پر مشتمل ہے یعنی صحیح اسلامی لائن سے انحراف رکھتا ہے

(الف) اقتصادی آزادی: سرمایہ دارانہ اقتصادی نظام کی طرف اشارہ کرتی ہے جب کہ اسلام کے پاس اپنا مستقل اقتصادی نظام ہے جو سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی نظام سے جدا اور مختلف ہے۔

(ب) شخصی آزادی کا مغربی مفہوم یہ ہے کہ شخص مکمل طور پر آزاد اور بے لگام ہے جو چاہے کمرے بشرطیکہ اس کی آزادی دوسروں کی آزادی سے نہ ٹکرائے، لیکن اسلام انسان کو ان حدود کے دائرے میں آزادی عطا کرتا ہے جن حدود کو خداوند متعال نے انسانی اعمال و کردار میں ضروری قرار دیا ہے۔

(ج) فکرے آزادی سے متعلق اسلام کا نظریہ یہ ہے کہ عقائد کے میدان میں فکرے آزادی کی کوئی گنجائش نہیں البتہ اسلام اس حد تک فکرے، آزادی کو قبول کرتا ہے جبری طور پر کسی شخص کو کسی عقیدہ کا پابند نہیں بنایا جاسکتا۔

لیکن انسان پر واجب ہے کہ صحیح اصول عقائد کے باری میں تحقیق و جستجو کرے، اس کام کو انجام دینے یا ترک کرنے میں اسے یہ آزادی حاصل نہیں ہے کہ اگر چاہے تو صحیح اصول عقائد کے باری میں تحقیق کرے اور اگر چاہے تو یہ کام نہ کرے۔

اگر وہ سوچ بچار کرے نتیجے میں ایک ایسا عقیدہ اپنائے جو اسلام کے مخالف ہو تو وہ اپنے اس (غلط) عقیدہ کی ترویج میں آزاد نہیں ہے اور اس عقیدہ کی وجہ سے ان حقوق سے بھی محروم ہو جائیگا جو مسلمانوں سے مخصوص ہیں۔

(د) سیاسی آزادی:- اگر اس سے مراد دوسری ممالک کے مقابلے میں خود مختاری ہو تو اس کی بازگشت مذکورہ بالا عنوان، استقلال، کی طرف ہے لیکن سیاسی آزادی کی وہ مقدار جو انتخاب اور رای گیری میں آزادی سے مربوط ہے اس کی بازگشت جمہوریت اور شوری کے متعلق ہماری بحثوں کی طرف ہوگی جس کے باری میں ہم نے تفصیلی طور پر بحث کی ہے۔

(۵) تقدیر کا فیصلہ کرنے کا حق: اس عنوان کی بازگشت بھی آزادی کے عنوان کی طرف ہے، حقیقت یہ ہے کہ اسلام کا عقیدہ ہے فرد یا معاشرہ کی تقدیر کا حق کائنات کے حقیقی مولیٰ خالق کے ہاتھ میں ہے وہی جاننے والا اور صاحب حکمت معبود ہے، فرد یا معاشرے کو تقدیر کا حق حاصل نہیں ہے مگر ان حدود میں جنہیں اسلامی تعلیمات نے بشرت کی تقدیر کے لئے معین کیا ہے۔

(۶) جمہوریت: اس اصطلاح کا مغربی مفہوم سربراہ حکومت وغیرہ کا انتخاب، ووٹنگ اور اکثریت کی رای پر عمل کرنا وغیرہ ہے، اس سلسلے میں کوئی ایسی قید و شرط نہیں ہے جس کا انسان اپنے آپکو پابند نہیں سمجھتا۔

لیکن اسلام میں امام معصوم علیہ السلام کی موجودگی میں کسی قسم کے انتخابات اور ووٹنگ کے بغیر سربراہ حکومت خود معصوم علیہ السلام ہے جب کہ امام معصوم علیہ السلام کی غیبت کے زمانے میں شورائی نظام یا ولایت فقیہ کی طرف رجوع کیا جائے گا، ان تفصیلات کے مطابق جن کے باری میں ہم تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔ اور فقیہ کو یہ اختیار اور حق حاصل ہے کہ (اگر مصلحت کی تشخیص دے) تو اسلام احکام اور قرآن و سنت کی تعلیمات کے دائرہ میں انتخاب، ووٹنگ اور اکثریت کی رای پر عمل کرنے کا حکم دے سکتا ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

۱۸۱. علم منطق میں اسے قضیہ حملیہ کہا جاتا ہے جس میں ایک موضوع اور ایک محمول ہوتا ہے۔ مثلاً زید قائم میں زید موضوع جب کہ قائم محمول ہے اسی طرح مندرجہ بالا تعبیر میں لفظ "امر" موضوع جب کہ لفظ "شوری" محمول ہے۔ (مترجم)

۱۸۲. کیونکہ قرآن کرم قطعی الصدور ہے یعنی یقیناً خدا کی طرف سے ہے لہذا کوئی شبہ نہیں پایا جاتا کہ کیا یہ کلام واقعا خدا کا کلام ہے یا نہیں ہے، ہاں قرآن کرم ظنی الدلالہ ہے جب کہ روایات قطعی الصدور نہیں ہیں یعنی یقینی طور پر روایت کے باری میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ روایت معصوم سے صادر ہوئی ہے لہذا روایات میں سند کے حوالے سے بحث کی جاسکتی ہے جب کہ قرآن کرم کے متعلق سند کی بحث غیر معقول اور بے معنی ہے۔ (مترجم)

۱۸۳. ہمیشہ احکام موضوعات پر آتے ہیں مثلاً استطاعت، حج کے حکم کا موضوع ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر استطاعت ہوگی تو وجوب حج کا حکم لاگو ہوگا اور استطاعت نہیں ہوگی تو کیونکہ حج کا موضوع موجود نہیں ہے لہذا حج واجب نہیں ہوگا۔

۱۸۴. یعنی وہ تمام امور کو جن کی انجام دہی کے لئے ولایت کی ضرورت ہو شوری کے دائرہ کار میں شامل ہیں۔ خواہ مباح امور ہوں خواہ ظاہری احکام الزامی ہوں خواہ واقعی الزامی احکام ہوں۔ (مترجم)

۱۸۶. یعنی کوئی ایسی چیز موجود نہیں جو کلام کو قید لگائے لیکن اس کے باوجود آپ کلام کو قید لگا رہے ہیں۔

۱۸۷. وسائل الشیعہ، ج ۱۸، ص ۱۰۰۔

۱۸۸. شیخ طوسی نے تین افراد کے باری میں یہ جملہ کہا ہے ”لایردون ولا یرسلون الا عن ثقہ“ یعنی یہ تین افراد فقط ثقہ اور قابل اعتماد شخص ہی سے روایت نقل کرتے ہیں۔ علماء رجال نے شیخ کے اس قول کو ان تین افراد جس سے روایت نقل کر سگے وہ ثقہ ہوگا کیونکہ ان کی روش یہ ہے کہ غیر ثقہ سے روایت نقل ہی نہیں کرتے، پس کسی سے انکار روایت نقل کرنا اس شخص کی وثاقت کی دلیل ہے وہ تین افراد: ابن ابی عمیر، احمد بن محمد بن ابی نصر زینبی۔

۱۸۹. وسائل الشیعہ، ج ۱۸، ص ۴۔ باب ۱: ابواب صفات قاضی حدیث: ۵

۱۹۰. وسائل الشیعہ، ج ۱۸، ص ۷۔ باب ۳، ابواب صفات قاضی حدیث: ۳

۱۹۱. فرض یہ ہے کہ جس شخص کو منصب قضاوت حاصل ہوگا اسے منصب ولایت عطا کیا جائے گا۔ یعنی اگر ولایت ہوگی تو قضاوت کا حق بھی حاصل ہوگا اور دوسری طرف سے ہم روایات سے ثابت کر چکے ہیں کہ فقیہ کو منصب قضاوت حاصل ہے اس کا لازمہ یہ ہے کہ فقیہ کے پاس منصب ولایت بھی موجود ہے کیونکہ اگر اس کے پاس منصب ولایت نہ ہوتا تو اسے منصب قضاوت عطا نہ کیا جاتا پس فقیہ کو منصب ولایت حاصل ہے۔ (مترجم)

۱۹۲. قاموس الرجال، شوشتری ج ۱، ص ۵۰۷۔

۱۹۳. معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۷۳۔

۱۹۴. توقعات، توقع کی جمع ہے یعنی ایسا خط جس کے ذریعے امام زمانہ کی طرف سے لوگوں کے سوالات کے جوابات دیئے جاتے تھے اور امام علیہ السلام کے دستخط مبارک بھی اس خط پر موجود ہوتے تھے۔ (مترجم)

۱۹۵. الغیۃ، شیخ طوسی، ص ۲۵۷، مطبوعہ نجف۔

۱۹۶. الغیۃ، شیخ طوسی، ص ۲۵۷، مطبوعہ نجف۔

۱۹۷. ”ری“ ایران میں واقع ایک شہر کا نام ہے جو تہران کے قرب واقع ہے یہ وہی شہر ”ری“ ہے جس کی حکومت کے لالچ میں عمر بن سعد نے نواسہ رسول کو قتل کرنے کی ذمہ داری قبول کی۔ (مترجم)

۱۹۸. مروزی سے مراد ”مرو“ کا رہنے والا ہے، شہر ”مرو“ دنیا کے موجودہ نقشہ کے مطابق ترکمانستان میں واقع ہے۔ لیکن پہلے ایران کا حصہ تھا اور جب عباسی خلیفہ مامون الرشید نے امام رضا علیہ السلام کو مدینہ سے بلایا تھا اس وقت مامون کی حکومت کا دار الخلافہ یہی شہر ”مرو“ تھا جہاں امام رضا علیہ السلام کو بلایا گیا تاکہ آپ مامون کی ولایت عہدی قبول کر سکیں، مروزی میں یاء نسبتی پائی جاتی ہے یعنی ”مرو“ سے منسوب شخص، عرب جب کسی عجمی شہر کے ساتھ ”یاء نسبت“ لانا چاہتے ہیں تو کسی ایک حرف کا اضافہ کر دیتے ہیں،

اصل میں ”مرو“ سے ”مروی“ بنتا ہے لیکن ایک حرف ”زاء“ کا اضافہ ہوا ہے تاکہ معلوم ہو سکے یہ شہر عجمی ہے عربی نہیں، جس طرح شہر ”ری“ کے رہنے والوں کو ”رازی“ کہا جاتا ہے جیسے فخر الدین رازی یہاں بھی ایک حرف ”زاء“ کا اضافہ ہوا ہے۔ (مترجم)

۱۹۹۔ الغیۃ، شیخ طوسی، ص ۲۵۷-۲۵۸۔

۲۰۰۔ مرو سے مراد امام زمانہ علیہ السلام ہیں تفسیر کرتے ہوئے نام کی بجائے مرد کی لفظ استعمال ہوئی ہے۔ (مترجم)

۲۰۱۔ یعنی اس صورت میں فقیہ کو عطا کی جانے والے حیثیت کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوگی، اگرچہ یہ جملہ سوالیہ جملہ ہے لیکن انکار پر دلالت کرتا ہے اس جملہ کو استفہام انکاری کہا جاتا ہے۔ (مترجم)

۲۰۲۔ یعنی حدس اور اندازہ لگایا جاتا ہے کہ اس فتویٰ کے پیچھے امام کی رائی ہے کیونکہ فقیہ امام علیہ السلام کی حدیث کی بنیاد پر فتویٰ دیتا ہے۔ پس جب فتویٰ موجود ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پس پردہ امام کی روایت موجود ہے، جب کہ روایت کے ذریعے حسی طور پر امام کی رائی نقل کی جاتی ہے۔

۲۰۳۔ الغیۃ، شیخ طوسی ص ۲۱۵۔

۲۰۴۔ ابو محمد ہارون بن موسیٰ سے آخر تک تمام راوی قابل اعتبار ہیں: فقط ایک بات باقی رہ جاتی ہے کہ ہم اس جماعت کو نہیں جانتے جن کے ذریعے شیخ نے ہارون بن موسیٰ سے روایت نقل کی ہے۔

۲۰۵۔ امام علیہ السلام کے کلام کو دو طریقوں سے نقل کیا جاتا ہے، (۱) حسی طور پر (۲) حدسی (ظنی طور پر)۔ اگر راوی کئی واسطوں سے نقل کرتا ہے کہ فلاں نے فلاں سے فلاں نے فلاں سے اور میں نے فلاں سے سنا ہے کہ امام علیہ السلام نے فرمایا، تو اسے نقل حسی کہا جاتا ہے، لیکن دوسری قسم یہ ہے کہ انسان ظن و گمان کے ذریعہ کہتا ہے امام کا یہ حکم ہے مثلاً مجتہد نے فتویٰ دیا کہ فلاں کام حرام ہے اب شخص ایمان رکھتا ہے کہ مجتہد امام علیہ السلام کے حکم کے بغیر فتویٰ نہیں دیتا، لہذا اب جو فقیہ یا مجتہد نے فتویٰ دیا ہے کہ فلاں کام حرام ہے اس کے پس پردہ امام علیہ السلام کا قول موجود ہے، یہ بات ظنی طور پر کہی جاتی ہے یعنی شخص حسی طور پر نقل نہیں کرتا ہے، لہذا اسے نقل حدسی کہا جاتا ہے

۲۰۶۔ فاء تفریح: اسے فاء نتیجہ بھی کہا جاتا ہے، اردو میں اس کا معنی ہے، پس،، مثلاً کہا جاتا ہے: حضرت علی علیہ السلام امام ہیں پس ان کی اطاعت واجب ہے، یعنی کیونکہ امام ہیں لہذا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی اطاعت واجب ہے، دوسری لفظوں میں اطاعت کا حکم، امامت پر مرتب اور تفریح ہو رہا ہے، (مترجم)

۲۰۷۔ قضیہ بشرط محمول: قضیہ کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے (۱) قضیہ بشرط موضوع (۲) قضیہ بشرط محمول، معمولاً قضیہ بشرط محمول کی مثال یوں دی جاتی ہے، اگر آج جمعہ ہے تو آج جمعہ ہے، پایا جائے، (یعنی ولایت اور ولی امر کا حکم واقع تک پہنچنے کی طریق یعنی راہ ہو۔)

۲۰۸۔ اصول کافی، ج: ۱، ص: ۱۸۷،

۲۰۹۔ اصول کافی، ج: ۱، ص: ۱۸۹، حدیث: ۱۶، باب فرض طاعتہ الأئمہ، سورہ مائدہ، آیت: ۵۵،

۲۱۰۔ ظاہراً ایک ہی روایت ہے جسے شیخ کلینی نے دو مختلف سندوں کے ذریعے نقل کیا ہے اور اگر ثابت ہو جائے کہ یہ وہی قسم بن محمد ہے جس سے ازدی اور بجلی نے روایت نقل کی ہے تو اس شخص کا ثقہ اور قابل اعتماد ہونا ثابت کیا جاسکتا ہے، البتہ علم رجال میں پائے جانے والے اس نظرہ کے مطابق کہ ازدی اور بجلی جس سے روایت نقل کرس وہ ثقہ (قابل اعتماد) ہے کیونکہ ان دونوں کی روش یہ ہے کہ غیر ثقہ سے روایت نقل نہیں کرتے ہیں لہذا اگر کسی سے روایت نقل کرس تو وہ ثقہ ہے، (مترجم)

۲۱۱۔ اصول کافی، ج: ۱، ص: ۲۸۶، حدیث: ۱

۲۱۲. مجتہد متجزی: یعنی جزوی مجتہد، وہ مجتہد جو فقہ کے بعض ابواب میں صاحب نظر ہو جب کہ مجتہد مطلق سے مراد وہ مجتہد ہے جو کسی قید و شرط کے بغیر مجتہد ہو یعنی یہ قید نہ لگائی جائے کہ وہ فلاں باب میں مجتہد ہے بلکہ تمام ابواب میں صاحب نظر ہو (مترجم)

۲۱۴. انحلال سے مراد یہ ہے کہ لازمی نہیں کہ وہ تمام روایات کا راوی ہو اور اگر مجموعیت مراد ہو تو یہ معنی کیا جائے گا کہ اگر وہ تمام روایات کا راوی ہو تب اس کا حکم حجت ہوگا، اسی طرح فتویٰ کے باب میں انحلال سے مراد یہ ہوگی کہ خواہ وہ بعض ابواب فقہ میں مجتہد ہو خواہ تمام ابواب فقہ میں، یعنی لازمی نہیں کہ تمام ابواب فقہ میں مجتہد ہو تب اس کا فتویٰ حجت ہے اور اگر مجموعیت سمجھی جائے تو معنی یہ ہوگا کہ اس صورت میں اس کا حکم حجت ہے جب وہ تمام ابواب میں مجتہد ہو۔ (مترجم)

۲۱۵. انحلال سے مراد یہ ہے کہ لازمی نہیں کہ وہ تمام روایات کا راوی ہو اور اگر مجموعیت مراد ہو تو یہ معنی کیا جائے گا کہ اگر وہ تمام روایات کا راوی ہو تب اس کا حکم حجت ہوگا، اسی طرح فتویٰ کے باب میں انحلال سے مراد یہ ہوگی کہ خواہ وہ بعض ابواب فقہ میں مجتہد ہو خواہ تمام ابواب فقہ میں، یعنی لازمی نہیں کہ تمام ابواب فقہ میں مجتہد ہو تب اس کا فتویٰ حجت ہے اور اگر وہ مجموعیت سمجھی جائے تو معنی یہ ہوگا کہ اس صورت میں اس کا حکم حجت ہے جب وہ تمام ابواب میں مجتہد ہو۔ (مترجم)

۲۱۶. سیرت سے مراد وہ روش اور وہ ذہنیت ہے جو عموماً رکھتی ہو یعنی معاشرہ کے خاص گروہ تک محدود نہ ہو بلکہ تمام گروہوں کا طریقہ کار اور روش یہی ہو، سیرت کی دو قسمیں ہیں:

۲۱۷. وسائل الشیعہ، ج: ۵، ص: ۱۰۴، ج: ۷، ص: ۱۹۹

۲۱۸. ممکن ہے کوئی کہے اس صورت میں بھی حاکم کا حکم مقدم ہوگا کیونکہ ولی کی طرف رجوع کا حکم دینے والی دلیل سے حکم و موضوع کی مناسبت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی شریعت نے ان امور میں ولی کے حکم کو فیصلہ کن قرار دیا ہے اور یہ کہ جب اس کے حکم سے کوئی دوسرا امارہ تعارض کرے تو ولی کا حکم مقدم ہوگا۔ لیکن ہم ولی کی طرف رجوع کرنے کا حکم دینے والی دلیل سے یہ معنی نہیں سمجھتے۔

## بیان اصطلاحات از مترجم

### منطقۃ الفراع

ان امور پر اطلاق ہوتا ہے جہاں حتمی مصلحت یا مفسدہ موجود نہ ہو (اباحہ لا اقتضائی) لیکن زمان و مکان کے تقاضوں کی وجہ سے مصلحت یا مفسدہ پیدا ہو (مسائل مستحدثہ) اور وہ موارد جہاں مصلحت اور مفسدہ میں تعارض پیش آجائے، ان موارد میں حاکم شرعی کو حق حاصل ہے کہ مصلحت یا مفسدہ کو مد نظر رکھتے ہوئے قانون سازی کرے۔

جب کہ بعض لوگوں کی نظر میں منطقۃ الفراع کی تعریف یہ ہے: وہ موارد جن میں شرعی دلائل سے وجوب یا حرمت یا استتباب یا کراہت نہ سمجھی جائے، یا وہ موارد جن میں شارع نے انجام دینے یا ترک کرنے کا اختیار مکلف کو سونپا ہے۔

### مقدمات حکمت

وہ قرآن جن کو مد نظر رکھتے ہوئے عقل حکم کرتی ہے کہ متکلم کی مراد مطلق ہے یعنی اس میں کوئی قید و شرط نہیں پائی جاتی، وہ قرآن درج ذیل ہیں:

- (۱) متکلم مقام بیان میں ہو؛
- (۲) کوئی اور کلام موجود نہ ہو جس کے ذریعے متکلم کے کلام کو مقید کیا جاسکے۔
- (۳) کلام میں قید و شرط کی صلاحیت بھی پائی جاتی ہو۔

### مناسبت حکم و موضوع

حکم اور موضوع کے درمیان پائے جانے والے وہ ارتکازی قرآن جو سبب بنتے ہیں کہ کلام سے خصوصیت نہ سمجھی جائے مثلاً ”من کان مرضاً فعدة من ایام اخر“ میں مرض میں یہ قید لگائی جائے گی کہ جس کے لئے روزہ رکھنا نقصان دہ ہو۔

### عموم و عام

اصطلاح اصول میں عموم سے مراد یہ ہے کہ مفہوم ہر اس مورد کو شامل ہو جس پر منطبق ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ جب کہ عام سے مراد وہ لفظ ہے جو ایک مفہوم اور اس مفہوم کے شمول پر دلالت کرے مثلاً ”اکرم کل عالم“ میں لفظ عالم عام ہے یعنی احترام کا حکم علماء کے تمام افراد کو شامل ہے۔

عموم کی مختلف اقسام ہیں:

(۱) عام بدلی -

(۲) عام استغراقی -

(۳) عام ازمانی -

## تخصیص

عموم کے مقابلہ میں تخصیص کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے اگر لفظ مختلف موارد کو شامل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو لیکن قید کی وجہ سے اسے بعض موارد سے مخصوص کر دیا جائے تو اسے تخصیص کہا جاتا ہے مثلاً ”اکرم العالم“ کے بعد متکلم کہے ”لا تکرم الفساق من العلماء“ تو احترام کا حکم علماء کے ان افراد کو شامل ہوگا جن میں عدالت کی صفت پائی جائے، جب کہ غیر عادل افراد کو احترام کا حکم شامل نہیں ہوگا۔

علم اصول میں کہا جاتا ہے کہ دوسری دلیل نے پہلی دلیل کو تخصیص لگا دی ہے یعنی اس کے حکم سے بعض افراد کو خارج کر دیا ہے لفظ عالم کو خاص کہا جائے گا کیونکہ مورد تخصیص قرار پایا ہے یا کہا جائے گا کہ حکم خاص ہے۔

## مطلق

لغت میں لفظ مطلق کا معنی آزاد ہے جس کے لئے کوئی قید نہ ہو، جب کہ اصطلاح اصول میں مطلق اس لفظ کو کہا جاتا ہے جو ایسے معنی پر دلالت کرے جس میں شمول پایا جائے، مطلق کبھی لفظ کی صفت قرار پاتا ہے اور کبھی معنی کی۔ اطلاق وہاں پر پایا جاتا ہے جہاں پر قید لگانا ممکن ہو لیکن اس کے باوجود قید نہ لائی جائے، یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے مطلق اور مقید کے درمیان تقابل ملکہ و عدم ملکہ پایا جاتا ہے۔

مطلق کے متعدد مصداق ہیں:

(۱) اسمائے اجناس: مثلاً موی کہے: یجب علیک فی اول الشهر اعطاء الخنطہ للفقیر، تو لفظ اعطاء،

الخنطہ، اور الفقیر سب مطلق ہیں کیونکہ ان کے معنی میں شمول پایا جاتا ہے۔

(۲) نکرہ: اس سے مراد وہ اسم جنس ہے جس پر ایسی تنوین موجود ہو جو وحدت کا فائدہ دے فرق نہیں کہ شمول مخاطب کی نظر میں

ہو جیسے: وجاء رجلٌ یا متکلم اور مخاطب دونوں کی نظر میں، جیسے: جئنی برجلٍ۔

## مقید

مطلق کے مقابلہ میں مقید کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے، یعنی جس میں شمول کی صلاحیت پائی جائے لیکن عملی طور پر اس میں شمول نہ پایا جائے مثلاً اکرم العالم العادل، لفظ عالم میں شمول کی صلاحیت پائی جاتی ہے لیکن عملاً شمول پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ اسے صفت عدالت کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے۔

### حکم واقعی اور حکم ظاہری

حکم ظاہری کی تعریف علماء اصول نے ان لفظوں کے ذریعہ کی ہے: ما اخذنی موضوعہ الشک فی الحکم الواقعی، یعنی ایسا حکم جس کے موضوع میں حکم واقعی سے متعلق شک اخذ نہ ہوا ہو، یہ حکم اس صورت میں ہے جب مکلف حکم واقعی سے جاہل ہو یعنی اس کے موضوع میں مکلف کا جاہل ہونا اخذ ہوا ہے۔

حکم ظاہری کی تعریف سے حکم واقعی کی تعریف بھی واضح ہو جاتی ہے یعنی ایسا حکم جس کے موضوع میں حکم واقعی سے متعلق شک اخذ نہ ہوا ہو، مثلاً ایک دفعہ شخص جانتا ہے کہ قالین نجس ہے یہاں پر شخص (مکلف) حکم واقعی سے جاہل نہیں ہے لہذا اس کے لئے حکم ظاہری نہیں ہوگا لیکن اگر شخص کو علم نہ ہو کہ قالین نجس ہے یا نجس نہیں ہے تو یہاں پر مکلف حکم واقعی سے جاہل ہے اور نہیں جانتا کہ اس قالین کے سلسلہ میں اس کی ذمہ داری کیا ہے اسے حیرانی اور سرگردانی سے نکالنے کے لئے جو حکم بیان کی جاتا ہے یا جس حکم کے ذریعہ اس کا وظیفہ معین کی جاتا ہے اسے حکم ظاہری کہا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے: اگر کسی چیز کے نجس ہونے کا علم نہ ہو تو وہ پاک ہے یہ حکم، حکم ظاہری کہلاتا ہے۔

امارہ و اصل: وہ دلائل جن میں کاشفیت کا پہلو پایا جائے یا دوسری لفظوں میں وہ دلائل جو حکم واقعی کو کشف کرس انہیں امارہ کہا جاتا ہے جب کہ حکم ظاہری کو بیان کرنے والے دلائل یا مکلف کے لئے عارضی اور وقتی وظیفہ بیان کرنے والے دلائل کو اصول (اصل کی جمع) کہا جاتا ہے۔

### عنوان اولیٰ اور عنوان ثانوی

ابتدائی طور پر نجس چیز کا کھانا حرام ہے دوسری لفظوں میں عنوان اولیٰ کے تحت نجس چیز کھانے کا حکم حرمت ہے لیکن اگر انسان موت و حیات کی کشمکش میں ہو تو نجس چیز کھانا جائز ہے جو اس کا حکم عنوان ثانوی کے تحت ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ پہلے حکم (حرمت) کے لئے کسی خاص حالت کو مد نظر نہیں رکھا گیا جب کہ دوسرا حکم (جواز) مخصوص حالات میں ہے۔

فقہ میں قاصر سے کہا جاتا ہے جس میں نقص یا کمی پائی جائے مثلاً کم سن بچہ اپنے مال میں صحیح تصرف کی صلاحیت نہیں رکھتا، گویا اس میں ایک کمی پائی جاتی ہے جس کی کوپورا کرنے کے لئے اس کے لئے ولی (سرپرست) قرار دیا جاتا ہے جو اس کی مصلحت اور بھلائی کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کے امور انجام دیتا ہے۔

اس طرح سفیہ یعنی وہ شخص جو اپنے مال میں عاقلانہ تصرفات کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، شریعت کی رو سے یہ شخص قاصر ہے یعنی اپنے اموال میں تصرفات کا حق نہیں رکھتا لہذا حاکم شرع اس کا ولی و سرپرست ہے جو اس کی مصلحتوں اور بھلائیوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کے اموال میں تصرف کرتا ہے۔

### انصراف

اگر ایک دلیل کے لئے متعدد مصادیق قابل تصور ہوں لیکن بعض وجوہات کی بنیاد پر دلیل تمام مصادیق کو شامل نہ ہو بلکہ فقط بعض مصادیق کو شامل ہو، یہاں پر کہا جاتا ہے کہ فلاں دلیل اس معنی یا اس مصداق کی طرف منصرف ہے یا انصراف رکھتی ہے، یعنی دوسری مصادیق کو شامل نہیں ہے۔

بیان اصطلاحات میں آیۃ اللہ مشکینی (دام ظلہ) کی کتاب اصطلاحات الاصول سے استفادہ کیا ہے۔

## فہرست مأخذ

- البیع؛ حضرت امام خمینی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶
- مصباح الفقاه؛ سید ابوالقاسم خوئی، موسسه انصارمان، قم، ۱۳۱۷ھ
- ولایۃ الامر فی عصر الغیبه؛ سید کاظم الحسینی الحائری، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۱۳ھ
- ولایۃ الفقیہ؛ حسین علی منتظری، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیہ، قم، ۱۳۰۷ھ
- الحکم فی الاسلام؛ سید محمد حسین شیرازی، مطبعہ خیام، قم
- ولایت فقیہ؛ جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۹
- ثلاث رسائل؛ سید مصطفیٰ خمینی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام علیہ الرحمۃ ۱۳۷۶
- ولایت فقیہ در اسلام؛ سید محمد حسین حسینی تهرانی، انتشارات علامہ طباطبائی، تہران، ۱۳۱۳ھ
- ولایت فقیہ از دیدگاہ فقہاء؛ احمد آذری قمی، موسسه مطبوعاتی دارالعلم، قم، ۱۳۷۲
- ولایت فقیہ حکومت صالحان؛ صالحی نجف آبادی، معراج، ۱۳۶۳
- ولایت فقیہ از دیدگاہ فقہاء و مراجع؛ علی عطائی، نمونہ، قم، ۱۳۳۶
- حکومت در اسلام
- مقالات چہارمین کنفرانس اندیشہ اسلامی؛ سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶

## فہرست

۳	مقدمہ مؤلف.....
۷	باب اول: جمہوریت.....
۷	حکومت کی ضرورت.....
۷	ولایت (سرپرستی و حکومت).....
۸	(۱) خدا کی طرف سے امر و نہی.....
۸	(۲) دوسروں کی آزادی.....
۱۰	حکومت کی اساس.....
۱۰	ڈکٹیٹر شپ اور جبر استبداد.....
۱۱	ولایت و اقتدار کا سرچشمہ.....
۱۶	جمہوریت کی مشکلات.....
۱۷	(۱) اکثریت کی جہالت اور خواہشات کا غلبہ.....
۱۷	(۲) ووٹوں کی خرید و فروخت.....
۱۸	(۳) نمائندوں کے ذاتی مفادات.....
۲۰	دین کے ساتھ جمہوریت کا رشتہ.....
۲۸	وطن.....
۲۹	وطن کی اصطلاح کے متعلق ایک تجویز.....
۲۹	نظریہ جمہوریت پر اعتراضات.....
۲۹	(۱) اقلیت کے حقوق کی پامالی.....
۳۱	(۲) اقلیت کی حکومت.....

۳۸	اسلام اور جمہوریت.....
۳۹	ولایت و حاکمیت کا دوسرا سرچشمہ.....
۳۹	کیا اسلامی حکومت کا انجام ظلم و استبداد ہے؟.....
۳۰	معاشرہ اور حکمرانوں کی اسلامی تربیت.....
۳۱	جمہوریت.....
۳۲	ارسٹو کریمی.....
۳۵	حب و وطن.....
۳۷	شورائی نظام یا ولایت فقیہ کا نظام.....
۳۷	(۱) شورائی نظام.....
۳۷	(۲) امام معصوم علیہ السلام کی نیابت میں ولایت فقیہ کا نظام۔.....
۳۷	ولایت فقیہ اور استبدادی نظام حکومت میں فرق.....
۵۱	باب دوم: شوری.....
۵۱	ایک حیران کن سوال.....
۵۳	تیسری مثال:.....
۵۵	پہلا جواب:.....
۵۵	جواب:.....
۵۶	دوسرا جواب:.....
۶۰	تیسرا جواب:.....
۶۲	کتاب و سنت سے شوری کے دلائل.....
۶۳	مولف:.....

۶۵	.....	پہلی آیت:
۶۵	.....	دوسری آیت:
۶۸	.....	روایات اہل سنت
۷۰	.....	پہلا احتمال
۷۱	.....	دوسرا احتمال
۷۱	.....	تیسرا احتمال
۷۳	.....	جواب:
۷۵	.....	شوری کے دلائل پر ایک نظر
۷۶	.....	پہلا نکتہ:
۷۷	.....	دوسرا نکتہ:
۷۷	.....	وضاحت
۷۹	.....	شوری کے متعلق آیات میں مناقشہ
۸۲	.....	آیہ مبارکہ سے استدلال
۸۷	.....	فقیہ کا شوری سے رشتہ
۸۸	.....	خلاصہ بحث
۹۵	.....	باب سوم: ولایت فقیہ
۹۹	.....	پہلا نکتہ
۱۰۰	.....	دوسرا نکتہ
۱۰۱	.....	دوسرا طریقہ: روایات سے تمسک
۱۰۲	.....	پہلی روایت

---

۱۰۳	..... دوسري روايت
۱۰۳	..... تيسري روايت
۱۰۵	..... روايت عمر بن حنظلہ کي دلالت
۱۰۵	..... پہلا استدلال
۱۰۵	..... دوسرا استدلال
۱۱۰	..... ولايت فقيه کے اثبات کے لئے پہلي روش
۱۱۰	..... پہلا فرضيه
۱۱۱	..... دوسرا فرضيه
۱۱۱	..... ولايت فقيه کے اثبات کے لئے دوسري روش
۱۱۱	..... ان دو روشوں کو ملانے والي راہ
۱۱۲	..... شرائط ولايت
۱۱۲	..... پہلي شرط؛ فقاہت
۱۱۳	..... پہلي دليل کے مطابق ولي امر میں فقاہت کي ضرورت
۱۱۳	..... دوسري دليل کے مطابق فقاہت کي ضرورت
۱۱۳	..... تيسري دليل کے اعتبار سے فقاہت کي ضرورت
۱۱۳	..... دوسري شرط؛ صلاحيت و لياقت
۱۱۵	..... تيسري شرط؛ عدالت
۱۱۵	..... ولايت کي شرائط میں سے تيسري شرط عدالت ہے
۱۱۵	..... چوتھی شرط؛ مرد ہونا
۱۱۵	..... ولايت کي چوتھی شرط یہ ہے کہ ولي مرد ہو

۱۱۶	.....	اعلمیت کی شرط
۱۱۶	.....	(دوسروں کی نسبت زیادہ علم والا ہونا)
۱۱۷	.....	بیعت
۱۱۸	.....	پہلا طریقہ
۱۲۲	.....	دوسرا طریقہ
۱۲۲	.....	(بیعت سے متعلق بحث کا دوسرا طریقہ)
۱۲۶	.....	اشکال
۱۲۷	.....	بیعت کے سلسلے میں مسلمانوں کی دائمی سیرت
۱۲۸	.....	ولایت فقیہ کے موارد
۱۳۰	.....	حاکم کے حکم میں خطا و لغزش
۱۳۳	.....	فقیہ حاکم کا حکم اور دوسری جامع الشرائط فقہاء
۱۳۵	.....	شوریٰ اور ولایت فقیہ کا تقابلی جائزہ
۱۳۸	.....	پہلا بیان
۱۳۹	.....	دوسرا بیان
۱۳۰	.....	جواب:
۱۳۱	.....	تیسرا بیان
۱۳۳	.....	خلاصہ بحث
۱۵۲	.....	ضمیمہ جات مؤلف
۱۵۲	.....	پہلا ضمیمہ
۱۵۳	.....	دوسرا ضمیمہ

۱۵۳	.....	پہلی قسم
۱۵۳	.....	دوسری قسم
۱۵۵	.....	تیسرا ضمیمہ
۱۵۵	.....	پہلا اشکال
۱۵۶	.....	دوسرا اشکال
۱۵۹	.....	چوتھا ضمیمہ
۱۶۰	.....	وضاحت
۱۶۳	.....	پانچواں ضمیمہ
۱۶۶	.....	چھٹا ضمیمہ
۱۷۰	.....	وضاحت
۱۷۲	.....	جواب:
۱۷۳	.....	ساتواں ضمیمہ
۱۷۳	.....	جواب:
۱۷۶	.....	آٹھواں ضمیمہ
۱۷۸	.....	نواں ضمیمہ
۱۷۹	.....	وضاحت
۱۷۹	.....	پہلا بیان
۱۸۰	.....	دوسرا بیان
۱۸۰	.....	تیسرا بیان
۱۸۱	.....	دسواں ضمیمہ

---

۱۸۲	پہلا نکتہ.....
۱۸۲	دوسرا نکتہ.....
۱۸۳	گیارہواں ضمیمہ.....
۱۸۵	بارہواں ضمیمہ.....
۱۹۱	بیان اصطلاحات از مترجم.....
۱۹۱	منطقۃ الفراغ.....
۱۹۱	مقدمات حکمت.....
۱۹۱	مناسبت حکم و موضوع.....
۱۹۱	عموم و عام.....
۱۹۲	تخصیص.....
۱۹۲	مطلق.....
۱۹۲	مقید.....
۱۹۳	حکم واقعی اور حکم ظاہری.....
۱۹۳	عنوان اولی اور عنوان ثانوی.....
۱۹۳	قاصر.....
۱۹۳	انصراف.....
۱۹۵	فہرست مآخذ.....