

The Quran's Stance Against Genocide: A Critical and Research-Based Study

Hameed Reza Toosi¹ & Rafaqat hussain shah²

Abstract

This research addresses the lack of justificatory force in contemporary manifestations of the right to life within the international human rights system. Using an analytical-comparative methodology, the study clarifies the capacity of modern human rights frameworks while presenting the Quranic teachings as a viable approach to addressing the justificatory challenges of the right to life in the context of genocide. The paper argues that the Quran's perspective on the primacy of the individual (Asālat al-Fard) and the primacy of society (Asālat al-Mujtama') provides a comprehensive and appropriate foundation for the right to life, particularly in cases of genocidal crimes.

Keywords: The Holy Quran, International Human Rights System, Individualism and Communitarianism, Right to Life, Genocide.

1. Faculty Member, Higher Education Center for Qur'an and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. (hrtoosi123@gmail.com).

2. Master's Degree in Usul al-Fiqh, Higher Education Center of Fiqh and Ma'aref Islami, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. (syedhussain1214@gmail.com)



نسل کشی (Genocide) کے خلاف قرآن کا موقف: ایک تنقیدی و تحقیقی مطالعہ *

حمید رضا طوسی^۱ اور رفاقت حسین شاہ^۲

اشاریہ

اس تحقیق کا مسئلہ بین الاقوامی انسانی حقوق کے نظام میں حق حیات کے نئے مظاہر کی توجہی قوت کا فقدان ہے۔ موجودہ تحریر میں تحلیلی-تقابلی طریقہ کار کی بنیاد پر معاصر انسانی حقوق کی بنیاد سازی کی صلاحیت کو واضح کرتے ہوئے، قرآن کریم کی تعلیمات کو نسل زدائی کے جرم میں حق حیات کی توجہی چیلنجز سے نمٹنے کی صلاحیت پیش کی گئی ہے۔ یہ مضمون دعویٰ کرتا ہے کہ قرآن کا تصورِ اصالتِ فرد اور اصالتِ معاشرہ، نسل زدائی جیسے جرائم کے تناظر میں حق حیات کے لیے ایک جامع اور موزوں بنیاد فراہم کرتا ہے۔

کلیدی الفاظ: قرآن کریم، بین الاقوامی انسانی حقوق کا نظام، اصالتِ فرد اور اصالتِ معاشرہ، حق حیات، نسل زدائی۔

* موصول ہونے کی تاریخ: ۲۰۲۵/۱/۲۱ & آرکیکل کی تایید کی تاریخ: ۲۰۲۵/۴/۲۶

۱. فیکٹی میمر، قرآن و حدیث ہائر ایجوکیشن سینٹر، المصطفیٰ انٹرنیشنل یونیورسٹی، قم، ایران. (hrttoosi123@gmail.com).

۲. ایم فل، شعبہ فقہ و اصول، فقہ و معارف اسلامی ہائر ایجوکیشن سینٹر، المصطفیٰ انٹرنیشنل یونیورسٹی، قم، ایران.

(syedhussian1214@gmail.com)



تمہید

بین الاقوامی قانون میں سب سے عام تصور۔ ایسے متنوں کی تشکیل ہے جن کے موضوعات پر اس علم میں پہلے بحث نہیں ہوئی (ممتاز، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۷۱)۔ انسانی حقوق، بین الاقوامی قانون کی ایک شاخ کے طور پر، ایک ہنجاری فریم ورک میں نئے انسانی حقوق کے مظاہر کو مرتب کرنے کا عمل جاری رکھے ہوئے ہے۔ اگرچہ عرصے تک انسانی حقوق (جیسے حق حیات، حق آزادی، حق تعلیم، حق کافی غذا وغیرہ) کے مشترکہ بنیاد پر اتفاق رائے نے تفسیر اور ان کی یکسانیت پر زور دینے میں کوئی مسئلہ پیدا نہیں کیا، بلکہ بعض حقوق کے تعلق میں حق اور فرض کے رشتے کی تفہیم کا اختلاف صرف اس نکتے تک محدود تھا کہ بعض حقوق (جیسے شہری و سیاسی حقوق۔ پہلی نسل) کی پاسداری میں ریاست کی ذمہ داریاں معاشی، سماجی اور ثقافتی حقوق (دوسری نسل) سے مختلف ہیں، لیکن حق حیات کے نئے مظاہر جیسے اجتماعی حق حیات (جو نسل زدائی کے جرم کا نشانہ ہے) کی دریافت کے بعد ایک حساس چیلنج سامنے آیا۔ اس کے نتیجے میں حق دار اور ذمہ دار کے درمیان تعلق کی تشریح میں پیدا ہونے والی دشواری پہلے کے اختلافات سے کہیں زیادہ پیچیدہ ثابت ہوئی۔

انسانی حقوق سے متعلق دستاویزات جیسے اعلامیہ عالمی حقوق انسان اور دو عہد نامے (شہری۔ سیاسی حقوق اور معاشی۔ سماجی و ثقافتی حقوق) کو مجموعی طور پر "بین الاقوامی منشور انسانی حقوق" (Bill of Rights) کہا جاتا ہے۔ یہ دستاویزات واضح طور پر ان حقوق کو انسانی عزت و کرامت کی بنیاد سے جوڑتی ہیں۔ یہ بین الاقوامی اسناد انسانی حقوق کے قواعد کی عکاس ہیں جو عالمگیریت کی مشترکہ بنیاد رکھتے ہیں۔ اس نقطہ نظر میں، انسانی کرامت کی فطری حالت پر مبنی تصور کی بنیاد پر حقوق انسانی کے متنوع مظاہر کی "غیر قابل تقسیمیت" (Indivisibility) کو ان کا بنیادی وصف سمجھا گیا ہے (Donnelly, 2003, p 45–46)۔

کبھی یہ عظیم چیلنج عالمگیریت کے خیال کے مقابلے میں، تنقید کی شکل میں انسانی فردی کرامت پر اصرار کے حق مثلاً حق بر محیط زیست سالم کے تناظر میں سامنے آتا ہے (Gibson, 1990, p 11)۔ روایتی حقوق کی بعض مثالیں جواب تک مضبوط توجیہات کی بنیاد پر قابل قبول سمجھی جاتی تھیں، ان کی توجیہ میں ناکافی پن پایا جاتا ہے۔ مثلاً حق حیات جب نسل کشی (Genocide) جیسے جرم میں اس کی خلاف ورزی نمایاں ہوتی ہے، تو یہ سوال اٹھتا ہے کہ کس کا حق مجروح ہوا ہے: صرف انفرادی انسانوں کا یا پوری انسانی معاشرے کا؟



اب، یہ مقالہ قرآنی رہنمائیوں سے استفادہ کرتے ہوئے انسانی حقوق کے مغربی اصولوں پر غیر منطقی اصرار کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

مفہوم شناسی

۱. نظام بین الاقوامی حقوق بشر

انسانی حقوق عام تصور کے مطابق وہ مراعات ہیں جو انسانوں کو صرف انسان ہونے کی بنیاد پر حاصل ہیں، جس میں سماجی، سیاسی، مذہبی حالات یا ان کی استحقاق کی سطح کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ یعنی ان حقوق کے حصول کے لیے صرف انسان ہونا کافی ہے (Shestack, 1989, p 74)۔ ان سے متعلق قانونی اصول بین الاقوامی قانون کا حصہ سمجھے جاتے ہیں۔ دوسری جانب، منشور ملل متحد تمام بین الاقوامی قوانین کو اپنی ذمہ داری قرار دیتا ہے (مادہ ۱۳ منشور)، اور ان حقوق کی تعریف اور تفصیلات کو بین الاقوامی قانونی کمیشن کے سپرد کیا گیا (فلسفی، ۱۳۷۵، ص ۹۵)۔ لہذا، نظریاتی طور پر انسانی حقوق کے قواعد نئے حقوق کی تشکیل اور انہیں بین الاقوامی دستاویزات میں شامل کرنے کا عمل ہیں، جو انسانی حقوق کی نسلوں کی شکل میں سامنے آئے۔

۲. حق اور انفرادی ذمہ داری

کسی انفرادی تعلق میں حق اور ذمہ داری کے تین اہم ستون ہیں: حق، ذمہ داری اور حق و ذمہ داری کا باہمی تعلق۔ حق دو معانی میں استعمال ہوتا ہے: صفاتی حق یا "حق ہونا" (To be right) اور نجاتی حق یا "حق رکھنا" (Having a right)، البتہ مؤخر الذکر معنی انسانی حقوق کی نسلوں میں مراد لیا جاتا ہے (Donnelly, 1993, p 9)۔ اس تحریر میں ذمہ داری سے مراد کسی عمل کے کرنے یا ترک کرنے کا الزام ہے۔

۳. نسل کشی (Genocide)

"نسل کشی (Genocide) سے مراد درج ذیل میں سے کوئی بھی عمل ہے جو کسی قومی، نسلی، نسل پرستانہ یا مذہبی گروہ کو مکمل یا جزوی طور پر ختم کرنے کے ارادے سے کیا جائے:

(الف) گروہ کے اراکین کو قتل کرنا؛

(ب) گروہ کے اراکین کو شدید جسمانی یا ذہنی نقصان پہنچانا؛

(پ) جان بوجھ کر ایسے حالات پیدا کرنا جو گروہ کی مکمل یا جزوی جسمانی تباہی کا سبب بنیں؛



(ت) گروہ کے اندر بچوں کی پیدائش کو روکنے کے لیے اقدامات کرنا؛
(ث) گروہ کے بچوں کو زبردست دوسرے گروہ میں منتقل کرنا۔"
توجہی بنیاد—بین الاقوامی انسانی حقوق کے نظام میں

معاصر انسانی حقوق کے نظام کی توجہی میں، خاص طور پر پہلی اور دوسری نسل کے حقوق، دواہم نظریات قدرتی حقوق (جان لاک) اور معاہدہ محور (کانٹ) دیگر آراء سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔
۱. لاک کے قدرتی حقوق کی بنیاد

ایک عام تصور میں، انسان کے لیے حقوق کا قدرتی ہونا صرف انسان ہونے کی شرط پر منحصر ہے اور یہ کسی خاص معاہدے کے ذریعے حاصل نہیں ہوتے۔ یہ حقوق انسان کو ابتدائی لمحے ہی سے ملے ہیں (Rawls, 2005, p 506)۔ لاک کی انسانیت میں، انسان ایک عاقل وجود ہے اور یہی کافی ہے تاکہ امن اور مساوات میں باہمی رہائش ممکن ہو (Locke, 1947, p 243)۔ اس کے نزدیک انسان کا ذہن ایک خالی تختی ہے اور کسی فطرت سے مزین نہیں ہے (فلسفی اصطلاح میں "وضع طبعی واولیہ")، لہذا انسان پیدائش کے وقت کوئی علم اپنے ساتھ نہیں لاتا؛ ان کی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ معاشرے میں برابر کی حالت میں رہیں (مردیہا، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰۲)۔

لاک کی طبعی حالت میں، ایک معاشرتی معاہدہ موجود ہے جس میں عوام کے لیے زیادہ سے زیادہ آزادی اور حکمرانوں کے لیے کم سے کم اختیارات ہیں۔ انسانوں پر ولایت نہ ہونے کا اصل اسی ابتدائی حالت سے نکلتا ہے (قاری، ۱۳۸۱ش، ص ۱۳۰-۱۳۱)۔

۲. کانٹ کے معاہدہ پسندانہ بنیاد کی اساس

کانٹ کا نقطہ نظر انسانی حقوق کی بنیاد رکھنے اور ان کی توجہی حیثیت کو واضح کرنے میں اس لیے اہمیت رکھتا ہے کہ یہ "دستوری احکام" سے "وجودیاتی احکام" کے استخراج کے مغالطے (Naturalistic Fallacy) اور اخلاقیات سے حقوق کے اخذ کے مسئلے کو انسانوں کے درمیان ایک قسم کے معاہدے کے تصور کے ذریعے حل کرتا ہے، اور ایک ناقابلِ تنقید بنیاد فراہم کرتا ہے (مردیہا، ۱۳۸۷ش، ص ۳۰۸-۳۰۹)۔ اگرچہ جان لاک نے بھی معاشرتی معاہدے کی طرف توجہ دی تھی، لیکن وہ اسے انسانی حقوق کے نظریاتی بنیاد



کے طور پر نہیں، بلکہ حکومتوں کی مشروعیت کی بنیاد کے طور پر دیکھتا تھا، کیونکہ اس کے خیال میں انسانی حقوق کی جڑیں قدرتی حقوق میں مضبوطی سے پیوستہ تھیں (قاری، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۴۶)۔

اس فرضی معاہدے کا موضوع انسانی حقوق کے بنیادی اصول ہیں، جنہیں انسان اپنی انفرادی آزادی اور خود مختاری (Autonomy) کی بنیاد پر منتخب کرتے ہیں۔ کانٹ کے نزدیک تمام انسان فطری اور انسانی وقار کے اعتبار سے برابر ہیں، اور صرف انسان ہونے کی حیثیت سے وہ ان حقوق کے مستحق ہیں جو انہیں ایک فطری مقصد کے طور پر عزت دینے کا تقاضا کرتے ہیں۔ حقوقی ادب میں، جان رولز کے انصاف کے نمونے (Paradigm of Justice) میں اس انسان کو "عادل شخص" (Rational Person) کہا جاتا ہے۔ یہ عادل لوگ ایک فرضی اور ابتدائی حالت میں انصاف کے اصولوں کو منتخب کرتے ہیں۔ یہ انصاف کے اصول درحقیقت دو فرضی معاہداتی اصولوں کے سوا کچھ نہیں ہیں: ایک شہری اور سیاسی حقوق (انسانی حقوق کی پہلی نسل) سے متعلق ہے، اور دوسرا معاشرتی اور ثقافتی حقوق (انسانی حقوق کی دوسری نسل) سے متعلق ہے (Rawls, 2005, p 61)۔

رولز کا پہلا انصاف کا اصول، جو بنیادی حقوق اور فرائض میں انسانوں کی برابری پر مبنی ہے، کانٹ کے خیال میں انسان کو ایک مقصد سمجھنے سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے۔ دوسرا اصول معاشی اور سماجی مواقع کی دوبارہ تقسیم ہے تاکہ نا انصافیوں کو روکا جاسکے۔

انسانی حقوق کا نظام ایکنجاری (Normative) نظام ہے، یعنی یہ افراد کے باہمی فرائض کو ایک "لازمی فریم ورک" میں منظم کرتا ہے۔ دوسری طرف، اس حقوقی نظام میں عالمگیر اور فطری خصوصیات کے حامل حقوق کا وجود انسانی وقار (Dignity) سے ان کے گہرے تعلق کی وجہ سے ہے، اور انسان پیدائش کے فوراً بعد یکساں طور پر ان سے مستفید ہوتے ہیں۔

حق اور انفرادی ذمہ داری

حق اور ذمہ داری کے باہمی تعلق کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے اس رشتے کے ارکان اور عناصر کی واضح تصویر ضروری ہے۔ انسانی حقوق کے ادب میں حق ایک ایسے مراعات کے مجموعے کو کہا جاتا ہے جس میں اعلیٰ انسانی معانی اور مفہوم پوشیدہ ہوں، اور جو انسان کو مذہب، نسل، جنس، زبان یا دیگر وابستگیوں سے بالاتر ہو کر حاصل ہوں، اور جو انسانی وقار، احترام اور شخصیت سے جڑے ہوں۔ حقوق کا مالک، جدید لبرل اور انفرادیت



پسندانہ بنیادوں پر، فطری حالت میں موجود انفرادی انسان ہے۔ اس تصور میں انفرادی شناخت بیرونی قوتوں کی بجائے اندرونی قوتوں سے تشکیل پاتی ہے (انصاری، ۱۳۹۰ ش، ص ۲۸)۔

جدید لبرلز جیسے رولز کی "ابتدائی حالت" (Original Position) کی تعبیر اس لبرل نقطہ نظر کو واضح کرتی ہے جو فرد کو خالی الذہن تصور کرتی ہے۔ وقار کی صفت، جو حقوق کے مالک کی وضاحت میں بار بار استعمال ہوتی ہے، درحقیقت فرد کی خود مختاری اور اپنی تقدیر کا فیصلہ کرنے کی صلاحیت سے زیادہ کچھ نہیں۔ لہذا، یہ فطری ہے کہ انسانی حقوق بنیادی طور پر انفرادی حقوق ہیں، یا انفرادی حقوق میں تحلیل کیے جا سکتے ہیں (Waldron, 1984, p 8)۔

اس سلسلے میں قانونی ذمہ داری ہمیشہ حکومت پر عائد ہوتی ہے؛ دوسرے الفاظ میں، حق اور فرض کا باہمی تعلق ایک ایسی ساخت میں دکھائی دیتا ہے جہاں حق رکھنے والا اور ذمہ دار الگ الگ ہیں اور حکومتیں فرد کی آزادیوں کے دائرے کا احترام کرنے کی پابند ہیں (فلسفی، ۱۳۷۳ ش، ص ۲۲۲)؛ کیونکہ لبرل ازم کے نقطہ نظر میں حکومت کی طاقت انسانی حقوق اور مراعات کا دشمن ہے اور فرد انسان کو اس کے خلاف محفوظ رکھنا چاہیے۔

حق حیات میں حق اور فرض کا تعلق

حق حیات میں حق اور فرض کا تعلق عمودی ہے؛ یعنی صرف افراد حق کے مالک ہوتے ہیں اور حکومتیں اس کے احترام اور نفاذ کی پابند ہیں؛ اس لیے، ہم حق حیات کے تناظر میں حق اور فرض کے تجزیہ کو انسانی حقوق کی پہلی نسل کی واضح ترین مثال قرار دیتے ہیں۔

بین الاقوامی انسانی حقوق کے دستاویزات میں حق حیات کو انسانی فطرت، مطلق، بنیادی اور دوسرے حقوق کی اساس کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ "حق حیات" جو کہ عالمی انسانی حقوق کے اعلامیے کے آرٹیکل ۳ میں درج ہے، اس طرح بیان کیا گیا ہے: "ہر شخص کو زندگی، آزادی اور تحفظ کا حق حاصل ہے"۔ اسی طرح، شہری اور سیاسی حقوق کے معاہدے کے آرٹیکل ۶ میں اس حق کو یوں بیان کیا گیا ہے: "زندگی کا حق ہر انسان کا فطری حق ہے۔ اس حق کو قانون کے ذریعے تحفظ دیا جانا چاہیے۔ کسی کو بھی خود سُرگی سے زندگی سے محروم نہیں کیا جاسکتا..."۔ بین الاقوامی انسانی حقوق کے نظام میں اس حق کے تحفظ کو مسلمہ مانتے ہوئے، حق حیات کو عام طور پر اس کی مختلف صورتوں جیسے سزائے موت، تشدد، اجتماعی قتل وغیرہ کے تناظر میں زیر بحث لایا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں، حق اور فرض کے تعلق میں حق کا مالک ہر فرد ہے اور حکومت کو ایک مخصوص اخلاقی



ڈھانچے میں اس حق کا تحفظ کرنا ضروری ہے، اگرچہ اس نظریاتی نمونے میں دوسروں کا فرض صرف یہ ہے کہ وہ حق حیات کے مالک کو قتل نہ کریں (قربان نیا، ۱۳۸۷ش، ص ۶۲)۔

قرآن کے نقطہ نظر میں حق حیات کی توجیہ کی بنیاد

اس حصے میں ہمارا مقصد یہ ہے کہ فرد کی اصالت اور اجتماع کی اصالت کے درمیان توجیہی بنیاد کے حوالے سے قرآن کی تعلیمات سے کیا اخذ کیا جاسکتا ہے اور حق اور فرض کا تعلق کس طرح قابل توجیہ ہے؟ پہلے ہم یہ بات واضح کرتے ہیں کہ بعض مغربی قانون دانوں کے دعووں کے برعکس، جو یہ کہتے ہیں کہ مذہبی متون خاص طور پر قرآن کریم جو کہ توحیدی اسلام کی بنیادی کتاب ہے، میں "حق رکھنے" کا تصور مفقود ہے (Donnelly, 1993, p12-13)، یہ تصور اسی لفظ کے ساتھ اور ایک اخلاقی سفارش سے بڑھ کر ایک امتیاز اور اختیار کے طور پر آیات الہی میں استعمال ہوا ہے (ملاحظہ کریں: معارج/۳۴-۳۵) «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ»؛ رستم نژاد، ۱۳۸۷ش، ص ۱۴۱؛ قربان نیا، ۱۳۹۱ش)۔ تاہم، یہ دعویٰ نہیں کیا جا رہا کہ قرآن کریم، جو ایک الہامی متن ہے، قانونی علوم کی طرح انسانی حقوق یا کسی اور متعلقہ علم کے میدان میں حقوقی اصول اور قواعد پیش کرتا ہے، بلکہ یہ مانا جاسکتا ہے کہ کلام الہی بلند تعلیمات پر مشتمل ہے جو علمی استنباط کے لیے مضبوط بنیاد فراہم کرتی ہیں۔

انسانی حقوق کے میدان میں، خاص طور پر فرد اور معاشرے کے حقوق کے حوالے سے، "حقوق اللہ" اور "حقوق الناس" جیسے الفاظ، جو قرآن کریم کی تعلیمات سے ماخوذ ہیں، مسلم علماء اور قانون دانوں کی علمی تحریروں میں ایک طویل تاریخ رکھتے ہیں۔ جیسا کہ حقوق اللہ کا ایک بڑا حصہ، جو عوامی امن، نظم اور مصلحت کی نشاندہی کرتا ہے، معاشرے کے افراد پر فرض اور ذمہ داری عائد کرتا ہے (Emon, 2006, p 326)، اسی طرح حقوق الناس ایک ایسا تصور ہے جو "حق العباد" یا "حق الآدمی" جیسے الفاظ کے ساتھ مفسرین اور فقہائے اسلام کی تحریروں میں قرآن کریم کی آیات کے منضبط استنباط کی بنیاد پر ایک معروف عنوان رہا ہے (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۳، ص ۱۹)۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا قرآن کریم انسان کو فردی اور اجتماعی طور پر جدید انسانی حقوق کی طرح خاص امتیازات دیتا ہے؟ کیا اسلام کے انسانی وقار [۲] اور موجودہ انسانی حقوق کے نظام کے درمیان بنیادی فرق کو



نمایاں کرنے کے بغیر، اس الہامی متن سے ترقی پذیر قواعد کے چیلنجز کو حل کرنے کے لیے ایک ڈھانچہ اخذ کیا جاسکتا ہے؟

قرآن کے مطابق فرد کی اصالت کا دائرہ صرف انفرادی طور پر حق اور ذمہ داری کو برداشت کرنے کی صلاحیت [۳] سے لے کر معاشرے کو تبدیل کرنے میں خود مختاری [۴] تک پھیلا ہوا ہے (مطہری، ۱۳۸۹ ش، ص ۸۰۴ - ۸۰۵)۔ بعد الذکر صورت میں حتیٰ کہ معروف کا حکم دینے والی آیات [۵] میں فرد کو معاشرے کے رد عمل میں ایک قسم کی خود مختاری دی گئی ہے (مطہری، ۱۳۸۹ ش، ص ۸۰۷)۔ اس نقطہ نظر میں فرد معاشرے کا تابع نہیں بلکہ اس کی ایک آزاد حیات ہے۔ لیکن قرآن کریم کے پاس ایسے تعلیمات بھی ہیں جن کی بنیاد پر معاشرے کو حق دینے کا جواز ثابت کیا جاسکتا ہے، پہلے معاشرے کے وجود کے امکان کو ثابت کر کے اور پھر معاشرے کے وجود پر دلیل پیش کر کے۔ معاشرے کی ان خصوصیات کو اجاگر کرنے کے طریقے کا استعمال کرتے ہوئے جو افراد سے منسوب نہیں ہیں ("معاشرے کی خصوصیات")۔

کئی آیات کا خطاب افراد کو ان کے انفرادی روپ میں نہیں بلکہ اجتماعی شکل میں ہے۔ جیسا کہ اس آیت مبارکہ میں «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ» جو سورہ بقرہ میں دوبار (آیات ۱۳۴ اور ۱۴۱) نازل ہوئی ہے (طباطبائی، ۱۳۹۳ ش، ج ۱۳، ص ۴۰)۔ «لَهَا» اور «لكُمْ» میں "لام" انحصار کا ہے اور لفظ «أُمَّةٌ» (Gokkir, 2007, p 255) [۶] مخاطب ہے (مطہری، ۱۳۸۹ ش، ۷۸۵)۔ اسی طرح اس آیت مبارکہ میں، لغوی علوم میں کی گئی معنوی تحلیل کے مطابق، دونوں الفاظ «کسب» اور «اکتساب» انسان کے اختیاری عمل سے مخصوص ہیں، اس صورت میں حتیٰ کہ «اکتساب» کے معنی میں حقیقی معنی مراد ہیں نہ کہ مجازی جیسے تشبیہ یا استعارہ، اور یہ اختیار سے ہے نہ کہ جبر سے (طباطبائی، ۱۳۹۳ ش، ج ۴، ص ۵۳۷-۵۳۸)۔

معاشرے کی خصوصیات یا ان احکامات کے دائرے میں جو اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ معاشرے کی اپنی ایک خاص ہویت ہے، متعدد آیات بیان کی گئی ہیں (ملاحظہ کریں: اعراف/۱۸۱؛ انعام/۱۰۸؛ یونس/۴۷؛ مؤمنون/۴۳؛ الجاثیہ/۲۸؛ طباطبائی، ۱۳۹۳ ش، ج ۴، ص ۹۶)۔ قرآن کریم کی آیات اس سلسلے میں کئی قسموں پر مشتمل ہیں:



۱. وہ آیات جو ہر امت کو ایک خاص عمل اور روش سے منسوب کرتی ہیں: «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ»۔
 ۲. وہ آیات جو ہر امت کے لیے اس امت کا شعور، فہم، ادراک، سوچ کا انداز اور فیصلہ کے معیارات ثابت کرتی ہیں: «كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ»؛
 ۳. وہ آیات جو امتوں کو افراد کی طرح ثواب اور سزا کا مستحق ٹھہراتی ہیں: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ»؛
 ۴. وہ آیات جو ہر امت کے لیے ایک خاص حیات اور موت کو تسلیم کرتی ہیں: «مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ»؛
 ۵. وہ آیات جو امتوں کے لیے افراد کی طرح حشر اور حساب کتاب کو تسلیم کرتی ہیں: «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا»؛
 ۶. وہ آیات جو معاشرے کے کسی فرد یا کسی نسل کے عمل کو خود معاشرے سے منسوب کرتی ہیں: «فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهُمَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِم رَبُّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّاهَا»۔
- البتہ اس تفسیر میں قرآن کریم کی تعلیمات کے مطابق، فرد کا حقیقی وجود اور معاشرے کا حقیقی وجود ایک حقیقت کے دو پہلو ہیں جنہیں انسان کی نفس کی حقیقت سے تشبیہ دی جاسکتی ہے جو اپنی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے تمام قوتوں کو محیط ہے (رجوع کریں: پارسا نیا، ۸۲-۱۳۸ ش)، اور اس تفسیر کے ذریعے کچھ فلسفیانہ تنقیدوں سے بچا جاسکتا ہے۔
- اب اگر ہم اس تحقیق کے مسئلے کے مطابق، یعنی انسانی حقوق کے قوانین کی ترقی میں ایک جامع اور مضبوط بنیاد کی موجودگی کے تناظر میں، معاشرے کو حق کا مستحق ٹھہرانے کی بات کریں تو سوال یہ ہے کہ کیا معاشرے کی خود مختار ہویت سے متعلق شرائط (معروضی اور ذہنی معیارات) قرآن کی مذکورہ آیات میں بیان ہوئی ہیں؟



حق سے فائدہ اٹھانے اور اسے نافذ کرنے کے لیے معروضی اور ذہنی دونوں معیارات کی ضرورت ہے
(Makinson, 1988, p 75)؛ مثال کے طور پر، آیت مبارکہ «مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ» (مائدہ/۶۶)
میں معروضی معیار یعنی میانہ روی پر زور دیا گیا ہے۔

حقوق کا مالک اپنی انفرادی شکل میں، یعنی انسانی فرد، فطرت اور معاشرہ پر مشتمل ایک مظہر ہے۔ قرآن
کے مطابق انسان کا فطری واقعہ انسانی فطرت ہے اور معاشرہ اس پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ (مطہری، ۱۳۸۹ش،
ص ۱۳۸)۔

قرآن ہر دو نظریات اصالت فرد اور اصالت معاشرہ میں، دوسرے مبنی سے یہ فرق رکھتا ہے کہ اولاً
لبرل بنیاد کے برخلاف، جیسے لاک کا نظریہ کہ انسان کا ذہن کسی فطرت سے خالی ہوتا ہے، قرآن انسان کو کوئی
خالی تختی (مردیہا، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰۰) نہیں سمجھتا، بلکہ معاشرے کے مقابلے میں اس کی ایک فطرت ہے جو
تعال کی صلاحیت اور نشوونما کی استعداد رکھتی ہے (مطہری، ۱۳۸۹ش، ص ۷۹-۷۹۰) اور معاشرہ اگرچہ
مختار ہے، لیکن وہ بھی فطرت الہی سے متصف ہے (مطہری، ۱۳۸۹ش، ص ۸۲۳)۔

هَآ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّهُ
يَبْخُلْ عَنْ نَفْسِهِ ۗ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا
أَمْثَالَكُمْ (محمد/۳۸)۔

قرآن کا نقطہ نظر اور انسانی حقوق کے مبنی کے تطبیق میں چیلنج

اس حصے میں، انسانی حقوق کی فرد پرستانہ بنیادوں کو جواز دینے کے مسائل سے آگاہی کے بعد، ہم قرآن
کے تعلیمات سے حل تلاش کریں گے۔

حق حیات اور جواز کا مسئلہ

اگرچہ اس فرض میں کہ حق حیات ہر فرد کا حق ہے، کانٹ یا جان لاک کے فطری حقوق کے قابل قبول
مبنی پر کم ہی اعتراضات ہوتے ہیں، لیکن حال ہی میں یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ کیا یہ حق اپنی تمام شکلوں میں،
جیسے نسل کشی (Genocide) کے جرم میں حق زندگی کی خلاف ورزی، صرف ایک انفرادی حق ہے یا نہیں؟



عام بنیاد اسے ایک انفرادی حق سمجھتی ہے اور حکومتیں اس حق کے تحفظ کی پابند ہیں (قاری فاطمی، ۱۳۷۹ھ، ص ۱۵۱)، لیکن ۱۹۴۸ء کے کنونشن میں نسل کشی [۷] کے جرم کی تعریف میں، کسی قوم یا نسل، نسل یا مذہبی گروہ کے کسی حصے یا پورے گروہ کو تباہ کرنے کے ارادے پر زور دیا گیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس جرم میں حق حیات کی خلاف ورزی کا شکار کون ہے؟ کیا یہ عظیم جرم کے متاثرین انفرادی افراد ہیں یا افراد کے علاوہ، معاشرہ اپنی کلیت میں؟ ۸۔ واضح ہے کہ لبرل نقطہ نظر اجتماعی نقطہ نظر کے خلاف مزاحمت کرتا ہے (ibid, p ۹۵)؛ اس لیے، کچھ دانشور انفرادی حقوقی مبانی پر قائم رہتے ہوئے اس حق کو صرف فرد تک محدود کر دیتے ہیں (Scheinen, 2004, p 222)۔ اب، کیا انفرادی بنیاد اور "نسل کشی" کی قانونی تعریف میں حق حیات کے اجتماعی ظہور اور حق و فرض کے انفرادی تعلق کو جواز دینے میں ناکامی کے ساتھ، انسانی حقوق کے اصولوں کی بات کی جاسکتی ہے؟

قرآنی تعلیمات اور حق حیات کی بنیاد کو جواز فراہم کرنے کا حل

ذیل میں، بین الاقوامی انسانی حقوق کے نظام کے سامنے موجود مسئلہ کے حوالے سے قرآن کریم کی آیات سے قابل استنباط نقطہ نظر پیش کیا جاتا ہے۔

چونکہ انسانی حقوق کی پہلی اور دوسری نسل دونوں فردیت کے تصور حق پر مبنی ہیں (مشہدی و کشاورز ۱۳۹۱ھ، ص ۵۹)، قرآنی تحلیل میں ہم صرف حق حیات کی بنیادی پیمادات کو پہلی نسل میں ہی زیر بحث لاتے ہیں۔ قرآن کریم نے قانونی اجازت کے بغیر کسی نفس کو قتل کرنے کو بڑے گناہوں میں شمار کیا ہے: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (الانعام: ۱۵۱)۔ یاد دوسری آیت میں فرمایا: «...وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدِّيًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا...» (النساء: ۹۳)۔

قرآن نے ایک فرد کو قانونی اجازت کے بغیر قتل کرنے کو تمام دنیا کے لوگوں کے قتل کے برابر اور حدود اللہ کو توڑنے کی مثال قرار دیا ہے: «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (البقرة: ۲۹)؛ "جو لوگ اللہ کی حدود سے تجاوز کرتے ہیں، وہی ظالم ہیں"۔

قرآن نے آیات جیسے «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» (البقرة: ۱۷۸)، «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (البقرة: ۱۷۹) اور «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ



بِالْأَنفِ وَالْأُذُنِ بِالْأُذُنِ وَاللِّسَنِ بِاللِّسَنِ وَالْجُرُوحِ قِصَاصٌ» (المائدہ: ۴۵) کے ذریعے قصاص کے ادارے کو متعارف کرواتے ہوئے انسانی فردی حق کو مفروضہ قرار دیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ قرآن کے نقطہ نظر سے نسل کشی (Genocide) کے مسئلے میں، جو حق حیات کی سب سے خوفناک شکل ہے، کس کا حق پامال ہوا ہے؟ صرف فرد کا حق یا اس کے علاوہ معاشرے کا حق بھی؟ قرآنی تعلیمات کی وضاحت سے پہلے یہ یاد رکھنا چاہیے کہ نسل کشی کی تعریف میں ایک فرد کے بجائے پوری گروہ یا اس جیسے کو تباہ کرنے پر زور دیا گیا ہے۔

اس سلسلے میں سب سے اہم آیت جسے حوالہ دیا جاسکتا ہے، وہ ہے: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (البقرہ: ۲۰۵)۔ اس آیت میں لفظ «تولی» کے دو معنی ہوئے ہیں: کبھی اس سے مراد ولایت اور حکمرانی ہے (طباطبائی، ۱۳۹۳ش، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷) اور کبھی اعراض کرنے اور دور ہونے سے (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۷-۳۸)۔ البتہ پہلا معنی زیادہ مناسب ہے اور فساد سے مراد تشریحی فساد ہے، یعنی وہ فساد جو انسان کے ہاتھوں وجود میں آتا ہے (طباطبائی، ۱۳۹۳ش، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷)۔

معاصر مسلم قانون دانوں کے مطابق اس آیت میں ممنوعیت کا حکم نسل کشی کے ہتھیاروں کے استعمال کی مثال ہے (حکمت نیا، ۱۳۹۲ش، ص ۸۰؛ قربان نیا، ۱۳۹۲ش، ص ۹۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۶)۔ اس آیت کے اسلوب کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ انسانی گروہ کے اجتماعی حق پر زور دیا گیا ہے، خاص طور پر جب اسے کسی گروہ کو تباہ کرنے کے لیے نقص کیا جائے۔



خاتمہ و تجویز

چونکہ بین الاقوامی انسانی حقوق کا نظام ایک عالمی خیال نہیں بلکہ فرد پرستانہ لبرل ازم کی خاص نظریہ کا تابع ہے، اس لیے انسانی حقوق کی نسلوں کے قواعد بڑے چیلنجز کا سامنا کر رہے ہیں۔ جیسا کہ اس تحریر میں آیا ہے، حق حیات میں فردی حق اور فرض کے درمیان تعلق کی ناکافی وضاحت لبرل فرد پرستانہ تشریح کی ناقابل توجیہ وفاداری کی واضح مثال ہے۔ لہذا، حق و فرض کے تعلقات میں معاشرے کا انکار نہ صرف انسانی حقوق کی نئی نسلوں کی قانونی توجیہ کو ناممکن بنا دیتا ہے، بلکہ فردی حق و فرض کے تعلق پر بھی منفی اثرات مرتب کرتا ہے، جس کی وجہ سے انسانی حقوق کے قواعد میں ایک معقول تصویر پیش نہیں ہوتی۔

اس کے برعکس، قرآنی تعلیمات انسانی حقوق کے قواعد کی ترقی کے بیانیے کو درست کرنے کے لیے حق کی فردیت کے پیراڈائم کو تبدیل کرنے اور فرد و معاشرے کے حقوق کے ڈائیکٹیکل پیراڈائم کو متعارف کروانے کی تجویز دیتی ہیں۔ اس الہی نقطہ نظر میں فرد اور معاشرے کی اصل (فطرت الہی) کو پیش کیا جاتا ہے۔ اگر کانٹ کے حق پر مبنی نقطہ نظر میں اخلاقی بنیاد صرف فرد کو انسانی حقوق کا مستحق اور حقدار ٹھہراتی ہے اور فردی و اجتماعی حقوق کے چیلنجز کے سامنے یا تو غیر ہم آہنگ توجیہات پیش کرتی ہے یا کچھ حقوق کی مثالیں رد کر دیتی ہے، تو اس الہی کتاب سے طریقہ کار اخذ کرتے ہوئے، فردی حقوق کو رد کیے بغیر اور پھر معاشرے کو مناسب حقوق دیتے ہوئے، انسانی حقوق کے قواعد کی ترقی کے لیے ایک جامع بنیاد حاصل کی جاسکتی ہے۔

حواشی

[۱] عنصر یعنی یہ ہے کہ ایک نسلی یا قومی گروہ کا مشترکہ تاریخ کا حامل ہونا ضروری ہے... عنصر ذہنی یہ ہے کہ صرف نسلی یا قومی یا تاریخی تعلق کا ہونا کافی نہیں ہے۔ ضروری ہے کہ موجودہ وقت میں قومی روایات یا ذہنی حالت موجود ہو۔

[۲] جیسے کرامت ذاتی و اکتسابی میں فرق۔ (جعفری، ۷۰: ۱۳، ص ۲۷۹) یا فطرت و طبیعت میں فرق۔ (جوادی آملی، ۷۸: ۱۳، ص ۲۲)۔

[۳] «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (المائدہ: ۱۰۵) اور «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (الأنعام: ۱۶۴؛ الباسراء: ۱۵؛ فاطر: ۱۸؛ الزمر: ۷)۔



[۴] «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (النساء: ۹۷).

[۵] «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴).

[۶] لفظ "امت" اپنے مفرد شکل میں قرآن میں ۶۴ مرتبہ استعمال ہوا ہے، جس میں سے ۵۳ بار مکی سورتوں میں اور ۱۱ مرتبہ مدنی سورتوں میں ہے۔ البتہ اس لفظ کا جمع کے طور پر استعمال ۱۳ بار قرآن میں موجود ہے۔ اس لفظ کا معنی اختلاف موارد کے مطابق مختلف ہوتا ہے (طباطبائی، ۱۳۹۳ ش، ج ۱، ص ۲۹۷)۔ کبھی ایک شخص کے معنی میں (نحل/۱۲۰) یا چند افراد کے معنی میں، اور کبھی ان تمام لوگوں کے معنی میں جو ایک دین پر ایمان لائے ہوں (ایضاً)۔

یہ معنی کا فرق حتیٰ کہ مکی سورتوں میں بھی ایک معاشرتی نمونے کی طرف لے جاتا ہے۔



کتابیات

قرآن مجید-

۱. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۹۲ق). احکام القرآن (محمد بجاوی، محقق). دارالحیئل.
۲. آملی، میرزاهاشم. (۱۴۱۳ق). الکاسب والبیع (تقریرات النائینی). مؤسسه النشر الاسلامی.
۳. انصاری، باقر. (۱۳۹۰ش). مبانی حقوق همبستگی. فصلنامه حقوق، (۴)، ۷-۲۸.
۴. انصاری، باقر. (۱۳۹۲ش). موازین وضع تحریم‌های شورای امنیت و وضعیت حقوق بشر در برررسی حق بر غذای عنوان یکی از حقوق اقتصادی-اجتماعی-فرهنگی. فصلنامه مطالعات اسلامی حقوق بشر، (۳)، ۱۵-۳۲.
۵. پارسایان، حمید. (۱۳۸۲ش). چستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری: اندیشه سیاسی آیت الله مطهری (نخف لک زبانی، کوشنگر). بوستان کتاب.
۶. جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۰ش). حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب. دفتر خدمات حقوقی بین الملل جمهوری اسلامی ایران.
۷. جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۷۲ش). کرامت در قرآن. نشر فرهنگ رجا.
۸. حکمت نیا، محمود. (۱۳۹۲ش). سلاح‌های نسل زدایی: مبانی فقهی و حقوقی ممنوعیت استفاده از آنها. حقوق اسلامی، (۳۸)، ۴۵-۶۸.
۹. رستم نژاد، مهدی. (۱۳۸۷ش). قرآن و نظام توزیع ثروت. قرآن و علم، (۲)، ۹۳-۱۱۰.
۱۰. طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. فاضل لنکرانی، محمد جواد. (۱۳۹۲ش). استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی از دیدگاه فقه اسلامی. حقوق اسلامی، (۳۹)، ۳۳-۵۲.
۱۲. فخر رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. دار احیاء التراث العربی.
۱۳. فلسفی، هدایت الله. (۱۳۷۵-۷۵ش). تدوین و اعتلای حقوق بشر. مجله تحقیقاتی حقوقی، (۱۶-۱۷)، ۵-۲۸.
۱۴. فلسفی، هدایت الله. (۱۳۷۵ش). جایگاه بشر در حقوق بین الملل معاصر. مجله تحقیقات حقوقی، (۱۸)، ۷-۳۰.
۱۵. قاری سید فاطمی، محمد. (۱۳۷۹ش). حق حیات: تحلیلی اخلاقی و حقوق بشری. مجله تحقیقات حقوقی، (۳۱)، ۱۵-۳۲.



۱۶. قاری سید فاطمی، محمد. (۱۳۸۰ش). تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر: حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت. مجلہ تحقیقات حقوقی، (۳۳-۳۴)، ۷۵-۷۸.

۱۷. قاری سید فاطمی، محمد. (۱۳۸۱ش). مبانی توجہی-اخلاق حقوق بشر معاصر. مجلہ تحقیقات حقوقی، (۳۵-۳۶)، ۲۳-۵۶.

۱۸. قربان نیا، ناصر. (۱۳۸۷ش). حقوق بشر و حقوق بشر دوستانہ. پڑھشگاہ فرہنگ و اندیشہ اسلامی.

۱۹. قربان نیا، ناصر. (۱۳۹۱ش). کشاکش میان فیلسوفان و دولتها. روزنامہ اعتماد، (۲۶۱۰)، ۵.

۲۰. قربان نیا، ناصر. (۱۳۹۲ش). سلاح ہستہ ای: ممنوعیت مطلق کاربست. حقوق اسلامی، (۳۹)، ۶۷-۸۹.

۲۱. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لاحکام القرآن. ناصر خسرو.

۲۲. مردیہا، مرتضی. (۱۳۸۳ش). ریشہ های فلسفی آثار شمس. نامہ مفید، (۴۴)، ۲۵-۴۸.

۲۳. مردیہا، مرتضی. (۱۳۸۷ش). جنس فلسفی حقوق بشر. فصلنامہ حقوق، (۴)، ۱۱۳-۱۳۴.

۲۴. مشہدی، علی؛ کشاورز، اسماعیل. (۱۳۹۱ش). تائلی بر مبانی فلسفی حق بر محیط زیست سالم. پڑھشنامہ حقوق اسلامی، (۶۳)، ۷۵-۱۰۲.

۲۵. مطہری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). مجموعہ آثار (ج. ۱۰). صدر ا.

۲۶. ممتاز، جشید. (۱۳۷۵ش). سازمان ملل متحد و تدوین حقوق بین الملل. مجلہ تحقیقات حقوقی، (۱۸)، ۳۱-۵۴.

1. Donnelly, J. (1992). Human rights in the new world order. World Policy Journal, 9(2), 249-277.
2. Donnelly, J. (1993). Universal human rights in theory and practice (2nd ed.). Cornell University Press.
3. Emon, A. M. (2006). Huqūq Allāh and huqūq al-ʿibād: A legal heuristic for a natural rights regime. Islamic Law and Society, 13(3), 325-391. [https://doi.org/\[DOI if available\]](https://doi.org/[DOI if available])
4. Gibson, N. (1990). The right to a clean environment. Saskatchewan Law Review, 54(1), 5-42.
5. Gökkir, N. (2007). Political language of tafsir: Redefining of "ummah", a religio-communal concept of the Qur'an - past and present. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15, 121-158.
6. Locke, J. (1947). Two treatises of government. Hafner. (Original



work published 1689)

7. Makinson, D. (1988). Rights of peoples: Point of view of a logician. *Journal of Philosophy of International Law*, 5, 1-14.
8. Rawls, J. (2005). *A theory of justice*. Oxford University Press. (Original work published 1971)
9. Scheinin, M. (2004). How to resolve conflicts between individual and collective rights. In M. Scheinin & R. Toivanen (Eds.), *Rethinking non-discrimination and minority rights* (pp. 249-267). Institute for Human Rights, Åbo Akademi University.
10. Shestack, J. J. (1989). The jurisprudence of rights. In T. Meron (Ed.), *Human rights in international law: Legal and policy issues* (pp. 49-78). Clarendon Press.
11. Waldron, J. (Ed.). (1984). *Theories of rights*. Oxford University Press.

Bibliography

1. Qur'ān-i majīd [The Holy Quran].
2. Āmulī, Mīrzā Hāshim. (1992). *al-Makāsib wa al-Bay' (taqrīrāt al-Nā'inī)* [al-Makāsib wa al-Bay' (Lecture Notes of al-Nā'inī)]. Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (Original work published 1413 AH)
3. Anṣārī, Bāqir. (2011). *Mabānī-ye huqūq-e hambastagī* [Foundations of Solidarity Rights]. *Faslnāmeḥ-ye Huqūq*, 4, 7–28.
4. Anṣārī, Bāqir. (2013). *Mavāzīn-e waḥ'-e taḥrīmḥā-ye Shūrā-ye Amniyat va waḥ'-iyat-e huqūq-e bashar dar barrasī-ye ḥaqq-e bar ghazā* [Criteria of UN Sanctions and the Status of Human Rights in Studying the Right to Food]. *Islamic Human Rights Studies Quarterly*, 3, 15–32.
5. Donnelly, J. (1992). Human rights in the new world order. *World Policy Journal*, 9(2), 249-277.
6. Donnelly, J. (1993). *Universal human rights in theory and practice* (2nd ed.). Cornell University Press.
7. Emon, A. M. (2006). *Huqūq Allāh and huqūq al-'ibād: A legal heuristic for a natural rights regime*. *Islamic Law and Society*, 13(3), 325-391. [https://doi.org/\[DOI if available\]](https://doi.org/[DOI if available])
8. Fāḍil Lankarānī, Muḥammad Jawād. (2013). *Estefādeḥ az salāḥḥā-ye kashtār-e jam'ī az didgāḥ-e fiqh-e Islāmī* [Use of Weapons of Mass Destruction from the Viewpoint of Islamic Jurisprudence]. *Huqūq-e Islāmī*, 39, 33–52.
9. Fakhr al-Rāzī, Abū 'Abdullāh Muḥammad b. 'Umar. (1999).



- Mafātūh al-ghayb [Keys to the Unseen]. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (Original work published 1420 AH)
10. Falsafī, Hidāyatullāh. (1996). Jāygāh-e bashar dar ḥuqūq-e bayn al-milal-e mu'āshir [The Status of the Human Being in Contemporary International Law]. Majallah-ye Taḥqīqāt-e Ḥuqūqī, 18, 7–30.
 11. Falsafī, Hidāyatullāh. (1996). Tadmīn va i'tilā'-ye ḥuqūq-e bashar [Compilation and Elevation of Human Rights]. Majallah-ye Taḥqīqāt-e Ḥuqūqī, 16–17, 5–28.
 12. Gibson, N. (1990). The right to a clean environment. Saskatchewan Law Review, 54(1), 5–42.
 13. Gökkir, N. (2007). Political language of tafsir: Redefining of "ummah", a religio-communal concept of the Qur'an - past and present. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15, 121–158.
 14. Hikmatnīyā, Maḥmūd. (2013). Salāḥhā-ye nasl-zadāyī: mabānī-ye fiqhī va ḥuqūqī-ye mamnū'iyat-e estefādeh az ānhā [Genocidal Weapons: Jurisprudential and Legal Foundations of Their Prohibition]. Ḥuqūq-e Islāmī, 38, 45–68.
 15. Ibn 'Arabī, Muḥammad b. 'Alī. (1972). Aḥkām al-Qur'ān [Aḥkām al-Qur'ān] (Muḥammad Bajāwī, Ed.). Dār al-Jīl. (Original work published 1392 AH)
 16. Ja'farī, Muḥammad Taqī. (1991). Ḥuqūq-e jahānī-ye bashar az didgāh-e Islām va Gharb [Universal Human Rights from the Perspective of Islam and the West]. Daftar-e Khadamat-e Ḥuqūqī-e Bayn al-Milālī-ye Jomhūrī-ye Islāmī-ye Irān.
 17. Jawādī Āmulī, 'Abdullāh. (1993). Karāmat dar Qur'ān [Dignity in the Qur'an]. Nashr-e Farhangī-ye Rajā.
 18. Locke, J. (1947). Two treatises of government. Hafner. (Original work published 1689)
 19. Makinson, D. (1988). Rights of peoples: Point of view of a logician. Journal of Philosophy of International Law, 5, 1–14.
 20. Mardīhā, Murtazā. (2004). Rīshehā-ye falsafī-ye anārshīm [Philosophical Roots of Anarchism]. Nāmeḥ-ye Mofīd, 44, 25–48.
 21. Mardīhā, Murtazā. (2008). Jens-e falsafī-ye ḥuqūq-e bashar [The Philosophical Nature of Human Rights]. Faslnāmeḥ-ye Ḥuqūq, 4, 113–134.
 22. Mashhadī, 'Alī & Keshāvarz, Esmā'īl. (2012). Ta'ammulī bar mabānī-ye falsafī-ye ḥaqq bar moḥīṭ-e zīst-e sālem [Reflections on



- the Philosophical Foundations of the Right to a Healthy Environment]. Pazhūheshnāmeḥ-ye Ḥuqūq-e Islāmī, 63, 75–102.
23. Moṭahharī, Murtazā. (2010). Majmū'eh-ye Āthār (Vol. 10) [Collected Works, Vol. 10]. Ṣadrā.
 24. Mumtāz, Jamshīd. (1996). Sāzmān-e Mellal-e Moṭahed va tadwīn-e ḥuqūq-e bayn al-mīlāl [The United Nations and the Codification of International Law]. Majallah-ye Taḥqīqāt-e Ḥuqūqī, 18, 31–54.
 25. Pārsānīyā, Ḥamīd. (2003). Chīstī va hastī-ye jāme'eh az didgāh-e Ustād Moṭahharī [The Nature and Being of Society in the View of Ustādh Motahhari]. In Najaf Lakzaee (Ed.), Andīsheh-ye sīyāsī-ye Āyatullāh Moṭahharī [Political Thought of Ayatollah Motahhari]. Būstān-e Kitāb.
 26. Qārī Sayyid Fāṭimī, Muḥammad. (2000). Ḥaqq-e ḥayāt: taḥlīlī akhlāqī va ḥuqūq-e basharī [The Right to Life: An Ethical and Human Rights Analysis]. Majallah-ye Taḥqīqāt-e Ḥuqūqī, 31–32, 15–42.
 27. Qārī Sayyid Fāṭimī, Muḥammad. (2001). Taḥlīl-e mafāhīm-e kalīdī-ye ḥuqūq-e bashar-e mu'āṣir [Analysis of Key Concepts in Contemporary Human Rights]. Majallah-ye Taḥqīqāt-e Ḥuqūqī, 33–34, 45–78.
 28. Qārī Sayyid Fāṭimī, Muḥammad. (2002). Mabānī-ye tawjīhī-akhlāqī-ye ḥuqūq-e bashar-e mu'āṣir [Normative-Ethical Foundations of Contemporary Human Rights]. Majallah-ye Taḥqīqāt-e Ḥuqūqī, 35–36, 23–56.
 29. Qurbānnīyā, Nāṣir. (2008). Ḥuqūq-e bashar va ḥuqūq-e bashardūstī [Human Rights and Humanitarian Law]. Pazhūheshgāh-e Farhang va Andīsheh-ye Islāmī.
 30. Qurbānnīyā, Nāṣir. (2012). Keshākeh-e mīyān-e falsafah-pishagān va dolathā [Tension Between Philosophers and Governments]. Rūznāmeḥ-ye E'temād, 2610, 5.
 31. Qurbānnīyā, Nāṣir. (2013). Salāḥ-e hastah'ī: mamnū'iyat-e motlaq-e kārbast [Nuclear Weapons: Absolute Prohibition of Use]. Ḥuqūq-e Islāmī, 39, 67–89.
 32. Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad. (1985). al-Jāmi' li-aḥkāṁ al-Qur'ān [The Compendium of Quranic Rulings]. Nāṣir Khosrow.
 33. Rawls, J. (2005). A theory of justice. Oxford University Press. (Original work published 1971)
 34. Rustamnizhād, Mahdī. (2008). Qur'ān va neẓām-e towzī'-e



- sarmāyeh [The Qur'an and the System of Wealth Distribution].
Qur'ān wa 'Ilm, 2, 93–110.
35. Scheinin, M. (2004). How to resolve conflicts between individual and collective rights. In M. Scheinin & R. Toivanen (Eds.), Rethinking non-discrimination and minority rights (pp. 249-267). Institute for Human Rights, Åbo Akademi University.
 36. Shestack, J. J. (1989). The jurisprudence of rights. In T. Meron (Ed.), Human rights in international law: Legal and policy issues (pp. 49-78). Clarendon Press.
 37. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1973). al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān [al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān]. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (Original work published 1393 AH)
 38. Waldron, J. (Ed.). (1984). Theories of rights. Oxford University Press.