حدود و تعزیرات

چند اہم مباحث

محمد عمار خان ناصر

حدود و تعزیرات

چند اہم مباحث

حدود و تعزیرات

چند اہم مباحث

تصنیف

محمد عمار خان ناصر

المورد

۵۱ کے ماڈل ٹاؤن لاہور

جملہ حقوق محفوظ ہیں

ناشر: المورد

طابع: فائن پرنٹرز، لاہور

طبع اول: جولائی 2008

قیمت: 110 روپے

ISBN: 978-969-8799-53-3

المورد : 51-K ماڈل ٹاؤن لاہور ○ فون: 042-5865145, 5834306 ○ URL: www.al-mawrid.org

ترتیب

دیباچہ (مولانا ابو عمار زاہد الراشدی) ۷

پیش لفظ ۱۵

تمہید ۱۷

شرعی سزاؤں کی ابدیت و آفاقیت ۲۵

سزا کے نفاذ اور اطلاق کے اصول ۴۶

قصاص کے معاملے میں ریاست کا اختیار ۶۸

دیت کی بحث ۸۹

قصاص و دیت میں مسلم اور غیر مسلم میں امتیاز ۱۰۷

زنا کی سزا ۱۲۳

قذف کی سزا ۱۷۴

سرقہ کا نصاب ۱۸۴

'حرابہ' اور 'فساد فی الارض' ۱۹۰

ارتداد کی سزا ۲۰۷

توہین رسالت کی سزا ۲۲۹

شہادت کا معیار اور نصاب ۲۴۳

غیر مسلموں پر شرعی قوانین کا نفاذ ۲۷۴

قضا اور شہادت کے لیے غیر مسلموں کی اہلیت ۳۰۸

ضمیمہ

شریعت، مقاصد شریعت اور اجتہاد ۳۲۳

دیباچہ

نحمده تبارك وتعالیٰ ونصلی ونسلم علیٰ رسوله الکریم وعلیٰ آله واصحابه واتباعه اجمعین.

مسلم ممالک میں شریعت اسلامیہ کے نفاذ اور اسلامی احکام وقوانین کی عمل داری کا مسئلہ جہاں اپنی نوعیت واہمیت کے حوالے سے ہمارے ملی فرائض اور دینی ذمہ داریوں میں شمار ہوتا ہے، وہاں اس کی راہ میں حائل متنوع مشکلات اور رکاوٹوں کے باعث وہ ایک چیلنج کی حیثیت بھی رکھتا ہے اور مسلم معاشروں میں اس سے نمٹنے کے لیے مختلف اطراف سے کوششیں جاری ہیں۔

ان مشکلات اور رکاوٹوں میں سیاسی، تہذیبی، اقتصادی اور عسکری امور کے ساتھ ساتھ یہ علمی رکاوٹ بھی نفاذ اسلام کی راہ روکے کھڑی ہے کہ آج کے بین الاقوامی حالات اور جدید عالمی تہذیبی ماحول میں اسلامی احکام وقوانین کی مقامی وبین الاقوامی سطح پر تطبیق کی عملی صورتیں کیا ہوں گی، اور گلوبلائزیشن کی اس فضا میں جبکہ دنیا کی کوئی قوم دوسری اقوام کے حالات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی اور اقوام عالم میں ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے اور ایک دوسرے کا اثر قبول کرنے کا دائرہ دن بدن وسیع اور ناگزیر ہوتا جا رہا ہے، اسلامی احکام وقوانین کی اس کے ساتھ ایڈجسٹمنٹ کی قابل قبول اور قابل عمل شکل کیا ہو سکتی ہے؟

مسلم ممالک میں اس حوالے سے تین رجحانات عام طور پر پائے جاتے ہیں اور ان کے

درمیان امتیاز، بلکہ کشاکش دن بدن واضح ہوتی جا رہی ہے:

○ آج کے عالمی ماحول، جدید ثقافتی فضا اور بین الاقوامی مطالبات کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے اسلامی احکام وقوانین کو اس علمی ورثے اور فقہی ذخیرے کی بنیاد پر بالکل اسی طرح نافذ کر دیا جائے جس طرح وہ ترکی کی خلافت عثمانیہ اور جنوبی ایشیا کی مغل سلطنت میں نافذ تھے اور جن کی اس وقت تک کی ارتقائی شکل ہمارے پاس ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' اور ''فتاویٰ عالمگیری'' کی صورت میں موجود ہے۔

○ اس علمی ورثے اور فقہی ذخیرے کو ایک طرف رکھتے ہوئے جدید عالمی تقاضوں اور بین الاقوامی مطالبات کو سامنے رکھ کر قرآن وسنت، بلکہ بعض حلقوں کے نزدیک صرف قرآن کریم کی بنیاد پر نئی فقہ تشکیل دی جائے اور اسے مسلم ممالک میں قانون سازی کی اساس قرار دیا جائے۔

○ گذشتہ چودہ سو سال کے علمی ورثے اور فقہی ذخیرے سے ترک تعلق اور اس سے براءت کا اظہار کرنے کے بجائے اسی کی بنیاد پر اور اس کے مسلمہ اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے نئے مسائل کا حل تلاش کیا جائے، جدید قانون سازی کے تقاضوں کی تکمیل کی جائے اور جن بین الاقوامی مطالبات اور تقاضوں کو پورا کرنے کی عملی صورتیں اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے نکالی جا سکتی ہیں، ان سے گریز نہ کیا جائے۔

پورے عالم اسلام میں ان تین حوالوں سے علمی کام جاری ہے اور ہر حلقہ اپنی سوچ کو آگے بڑھانے کے لیے تگ وتاز میں مصروف ہے۔ راقم الحروف خود کو اس تیسرے حلقے میں شمار کرتا ہے اور پورے شرح صدر کے ساتھ یہ سمجھتا ہے کہ پہلی دونوں صورتیں غیر متوازن اور غیر عملی ہیں، اس لیے کہ نہ تو یہ ممکن ہے کہ ہم آج کے عالمی ماحول کو کلیتاً نظر انداز کر دیں اور جدید بین الاقوامی تمدنی تقاضوں سے آنکھیں بند کرتے ہوئے دو سو سال قبل کے اجتہادی فیصلوں اور عمل کو آج کے لیے بھی مکمل طور پر واجب العمل قرار دے دیں، اور نہ ہی یہ ہوسکتا ہے کہ ہم امت مسلمہ کے

چودہ سو سالہ اجماعی تعامل، فقہاے امت کی علمی کاوشوں اور دنیا بھر کے مسلم معاشروں میں اسلامی احکام وقوانین کی حکمرانی کے کم وبیش ایک ہزار سالہ تسلسل کو بین الاقوامیت کے جدید ماحول کی بھینٹ چڑھاتے ہوئے قرآن کریم یا قرآن وسنت کی نئی تعبیر وتشریح کرنے بیٹھ جائیں، کیونکہ ایسا کوئی بھی عمل مسلمہ اسلامی اصولوں کے منافی ہونے کے ساتھ ساتھ امت مسلمہ کی غالب ترین اکثریت کے نزدیک بھی قابل قبول نہیں ہوگا اور اس کا عملی نتیجہ مسیحیت میں مارٹن لوتھر کی پراٹسٹنٹ تحریک کی طرح سوسائٹی کو دین سے کلیتاً لاتعلق کر دینے کے سوا کچھ برآمد نہیں ہوگا۔ اس لیے راقم الحروف کے نزدیک اسلامی قوانین واحکام کی تعبیر وتشریح کے لیے صحیح، قابل عمل اور متوازن راستہ یہ ہے کہ:

○ امت مسلمہ کے اجماعی تعامل اور اہل السنۃ والجماعۃ کے علمی مسلمات کے دائرہ کی، بہرحال پابندی کی جائے۔

○ امت مسلمہ کی غالب اکثریت کی فقہی وابستگیوں کا احترام کرتے ہوئے ہر ملک میں وہاں کی اکثریت کے فقہی رجحانات کو قانون سازی کی بنیاد بنایا جائے، البتہ قانون سازی کو صرف اسی دائرے میں محدود رکھنے کے بجائے دوسری فقہوں سے استفادہ یا بوقت ضرورت قرآن و سنت سے براہ راست استنباط کا دروازہ بھی کھلا رکھا جائے۔ مثلاً انڈونیشیا میں شوافع کی اکثریت ہے تو اس اکثریت کا یہ حق تسلیم کیا جائے کہ ان کے ملک میں قانون سازی کی بنیاد فقہ شافعی پر ہو، کیونکہ یہ ایک اصولی اور معقول بات ہونے کے علاوہ وہاں کی اکثریتی آبادی کا جمہوری حق بھی ہے۔

○ جدید عالمی ثقافتی ماحول اور گلوبلائزیشن سے پیدا ہونے والے مسائل اور بین الاقوامی مطالبات اور تقاضوں کو نہ تو حق اور انصاف کا معیار تصور کیا جائے کہ ہم ہر تقاضے کے سامنے سپر انداز ہوتے چلے جائیں اور اس کے لیے اسلامی اصولوں اور احکام سے دست برداری یا ان

کی مغرب کے لیے قابل قبول توجیہ وتعبیر ہی ہماری علمی کاوشوں کا ہدف بن کر رہ جائے اور نہ ہی ہم انھیں یکسر نظر انداز کرتے ہوئے نفاذ اسلام کے لیے اپنی پیش رفت کا راستہ خود ہی روکے کھڑے رہیں، بلکہ جن مطالبات اور تقاضوں کو ہم قرآن وسنت کی تعلیمات، اہل سنت کے علمی مسلمات اور اجتہاد شرعی کے دائرے میں قبول کر سکتے ہیں، انھیں کھلے دل سے قبول کریں اور جو امور قرآن وسنت کی نصوص صریحہ اور اجتہاد شرعی کے مسلمہ اصولوں سے متصادم ہوں، ان کے بارے میں کسی قسم کا معذرت خواہانہ رویہ اختیار کیے بغیر پوری دل جمعی کے ساتھ ان پر قائم رہیں۔

اس پس منظر میں اسلامی جمہوریہ پاکستان میں نفاذ شریعت اور اسلامی قوانین واحکام کی تعبیر و تشریح کے حوالے سے مختلف اطراف میں جو کام ہو رہا ہے، اس کے بارے میں بھی کچھ اصولی گزارشات ضروری سمجھتا ہوں:

۱۔ صرف قرآن کریم کو قانون سازی کی بنیاد بنانا اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو قانون سازی کا ماخذ تسلیم نہ کرنا قطعی طور پر ناقابل قبول اور خود قرآنی تعلیمات کے منافی ہے۔

۲۔ سنت رسول سے مراد وہی ہے جو امت مسلمہ چودہ سو سال سے اس کا مفہوم سمجھتی آ رہی ہے اور اس سے ہٹ کر سنت کا کوئی نیا مفہوم طے کرنا اور جمہور امت میں اب تک سنت کے متوارث طور پر چلے آنے والے مفہوم کو مسترد کر دینا بھی عملاً سنت کو اسلامی قانون سازی کا ماخذ تسلیم نہ کرنے کے مترادف ہے۔

۳۔ ایک رجحان آج کل عام طور پر یہ بھی پایا جاتا ہے کہ سنت مستقل ماخذ قانون نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت ثانوی ہے اور قرآن کریم کے ساتھ اس کی مطابقت کی صورت میں ہی اسے احکام وقوانین کی بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ بظاہر بہت خوب صورت بات ہے، لیکن اس صورت میں اصل اتھارٹی سنت نہیں، بلکہ مطابقت تسلیم کرنے یا نہ کرنے والے کا ذہن قرار پاتا

ہے کہ وہ جس سنت کو قرآن کریم کے مطابق سمجھ لے، وہ قانون کی بنیاد بن سکتی ہے اور جس سنت کو اس کا ذہن قرآن کریم کے مطابق قرار نہ دے، وہ احکام وقوانین کی بنیاد نہیں بن سکتی۔

یہاں ایک بات یہ بھی مغالطہ کا باعث بنتی ہے کہ قرآن کریم اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں مطابقت کے لیے عقل عام کو معیار تسلیم کرلیا جائے تو معاملہ قرین قیاس ہو جاتا ہے، مگر یہ سراسر مغالطہ ہے، اس لیے کہ عقل عام کی بنیاد میسر معلومات، مشاہدات اور تجربات پر ہوتی ہے جن کے دائرے زمان ومکان، دونوں حوالوں سے تغیر پذیر رہتے ہیں، اس لیے عقل عام کو قرآن وسنت کی تعبیر وتشریح یا ان کے درمیان تطبیق وتوفیق کا حتمی معیار قرار دینے کا مطلب قرآن و سنت کو کسی ایک دور یا علاقہ کی عقل عام کا پابند بنا دینے یا ہر زمانہ اور علاقہ کے لیے الگ الگ تعبیر و تشریح کا دروازہ کھول دینے کے مترادف ہوگا، اس لیے صحیح راستہ یہی ہے کہ سنت کو ثانوی درجہ کا ماخذ قانون قرار دینے کے بجائے اسلامی قانون سازی کا مستقل ماخذ اور قرآن وسنت کی تعبیر و تشریح کا حتمی معیار تسلیم کیا جائے، جیسا کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں ہوتا تھا اور اسی پر امت مسلمہ کا اجماعی تعامل چلا آ رہا ہے۔

البتہ، ان حدود کی پابندی کی یہ بات فیصلہ کے مراحل کی ہے اور میرے نزدیک علامہ محمد اقبال کی طرف سے قانون سازی کے لیے منتخب پارلیمنٹ کو حتمی اتھارٹی قرار دینے کی تجویز کا ایک افادی پہلو یہ بھی ہے کہ رائے عامہ کو مسترد کر کے کسی ایک گروہ کی رائے کو مسلط کر دینے کے امکانات کم ہو جاتے ہیں جس کا تجربہ ہم پاکستان میں اس طرح کر چکے ہیں کہ ہمارے ہاں ایک عرصہ تک سنت نبوی کو نظر انداز کر کے صرف قرآن کریم کو قانون سازی کا ماخذ قرار دینے کی تحریک چلتی رہی اور اس کے لیے سرکاری اور غیر سرکاری سطح پر بہت محنت کی گئی، لیکن جب عوام کی منتخب دستور ساز اسمبلی نے ۱۹۷۳ء میں قانون سازی کی دستوری بنیادیں طے کیں تو اس کے سامنے اس کے سوا

کوئی راستہ موجود نہیں تھا کہ وہ راے عامہ کا احترام کرتے ہوئے قرآن وسنت، دونوں کو قانون سازی کی بنیاد کے طور پر تسلیم کرے، بلکہ اگر کسی معاملے میں پارلیمنٹ نے بھی عوام کی جمہوری راے اور رجحانات کو نظر انداز کیا ہے تو راے عامہ نے اسے قبول نہیں کیا، جیسا کہ مروجہ عائلی قوانین کو اگرچہ پارلیمنٹ نے قبول کر رکھا ہے، لیکن اس کے باوجود اس کی قرآن وسنت سے متصادم شقوں کے بارے میں آج بھی عوام کی غالب اکثریت اپنے سابقہ رجحانات پر قائم ہے اور ذہنی طور پر انھیں تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔

اس لیے مجھے اس بارے میں کوئی شبہ یا پریشانی نہیں ہے کہ جب بھی حتمی فیصلہ کا مرحلہ آئے گا، عوام کے جمہوری اور اکثریتی رجحانات کو نظر انداز کر دینا کسی کے بس میں نہیں ہوگا اور نہ ہی ان سے ہٹ کر کیا جانے والا کوئی فیصلہ امت مسلمہ کو باور کرایا جا سکے گا، البتہ کسی نتیجے تک پہنچنے کے لیے علمی بحث ومباحثہ کا میدان محدود نہیں رہنا چاہیے اور نہ ہی ماضی میں اہل علم کے ہاں اس کا دائرہ کبھی تنگ رہا ہے۔ ہماری علمی روایت یہ چلی آ رہی ہے کہ کسی بھی مسئلہ پر بحث ومباحثہ ہمیشہ کھلے دل ودماغ سے کیا گیا ہے، مسئلہ کے ہر پہلو پر بات ہوئی ہے، تجزیہ وتنقیح کا کوئی پہلو تشنہ نہیں چھوڑا گیا اور استدلال واستنباط کی کوئی گنجایش ادھوری نہیں رہنے دی گئی، کیونکہ جس طرح کسی مقدمے میں صحیح فیصلے تک پہنچنے کے لیے تفتیش کے کسی امکانی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح کسی علمی مسئلے میں صحیح نتیجے تک رسائی کے لیے اس کے تمام امکانی پہلوؤں کو کھنگالنا بھی ضروری ہوتا ہے اور اسی وجہ سے میں اہل علم میں بحث ومباحثہ کے لیے کھلے ماحول کو پسند کرتا ہوں اور اس کی حوصلہ افزائی بھی کرتا ہوں۔

عزیزم حافظ محمد عمار خان ناصر سلمہ نے جب حدود وتعزیرات کے حوالے سے اپنی کاوش اس کتابچہ کی صورت میں پیش کی جو اسلامی نظریاتی کونسل نے شائع کیا ہے تو مجھے اس کے تمام مندرجات سے اتفاق نہیں تھا، لیکن اس نوعیت کے مسائل میں علمی بحث ومباحثہ کے کھلے ماحول

کو میں نے ہمیشہ نہ صرف پسند کیا ہے، بلکہ اسے ضروری بھی سمجھتا ہوں، جیسا کہ مجھ سے مفکر پاکستان علامہ محمد اقبال کے ''خطبۂ اجتہاد'' کے بارے میں پوچھا جاتا ہے تو میرا جواب یہ ہوتا ہے کہ بطور موقف اور فیصلے کے میں اسے قبول نہیں کرتا، لیکن بحث ومباحثہ کی بنیاد اور ایجنڈے کے طور پر اس کا احترام کرتا ہوں اور اس میں اٹھائے گئے نکات پر سنجیدہ علمی بحث ومباحثہ کی حمایت کرتا ہوں۔

آج کے نوجوان اہل علم جو اسلام کے چودہ سو سالہ ماضی اور جدید گلوبلائزیشن کے ثقافتی ماحول کے سنگم پر کھڑے ہیں، وہ نہ ماضی سے دست بردار ہونا چاہتے ہیں اور نہ مستقبل کے ناگزیر تقاضوں سے آنکھیں بند کرنے کے لیے تیار ہیں۔ وہ اس کوشش میں ہیں کہ ماضی کے علمی ورثہ کے ساتھ وابستگی برقرار رکھتے ہوئے قدیم وجدید میں تطبیق کی کوئی قابل قبول صورت نکل آئے، مگر انھیں دونوں جانب سے حوصلہ شکنی کا سامنا ہے اور وہ بیک وقت 'قدامت پرستی' اور 'تجدد پسندی' کے طعنوں کا ہدف ہیں۔ مجھے ان نوجوان اہل علم سے ہمدردی ہے، میں ان کے دکھ اور مشکلات کو سمجھتا ہوں اور ان کی حوصلہ افزائی کو اپنی دینی ذمہ داری سمجھتا ہوں، صرف ایک شرط کے ساتھ کہ امت کے اجماعی تعامل اور اہل السنة والجماعة کے علمی مسلمات کا دائرہ کراس نہ ہو، کیونکہ اس دائرے سے آگے بہرحال گمراہی کی سلطنت شروع ہو جاتی ہے۔

عزیزم حافظ محمد عمار خان ناصر سلمہ نے اسی علمی کاوش کا سلسلہ آگے بڑھایا ہے اور زیادہ وسیع تناظر میں حدود وتعزیرات اور ان سے متعلقہ امور ومسائل پر بحث کی ہے جو آپ کے سامنے ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے ہر پہلو سے اتفاق کیا جائے، البتہ اس علمی کاوش کا یہ حق ضرور بنتا ہے کہ اہل علم اس کا سنجیدگی سے جائزہ لیں، بحث ومباحثہ کو آگے بڑھاتے ہوئے اس کے مثبت ومنفی پہلوؤں پر اظہار خیال کریں اور جہاں کوئی غلطی محسوس کریں، اسے انسانی فطرت کا تقاضا تصور کرتے ہوئے علمی مواخذہ کا حق استعمال کریں تاکہ صحیح نتیجے تک پہنچنے میں ان کی معاونت بھی

شامل ہو جائے۔

میں دعا گو ہوں کہ اللہ رب العزت عزیزم عمار سلمہ کی اس کاوش کو حق تک رسائی کا ذریعہ بنائیں اور آج کے دور میں نفاذ اسلام کے حوالے سے درپیش علمی وفکری چیلنج کا سامنا کرنے کے لیے ہم سب کو اپنا اپنا کردار صحیح طور پر ادا کرنے کی توفیق عطا فرمائیں۔ آمین یا رب العالمین۔

ابو عمار زاہد الراشدی

ڈائریکٹر الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ

۱۰/ جون ۲۰۰۸

پیش لفظ

۲۰۰۷ء میں ''اسلامی نظریاتی کونسل'' نے حدود وتعزیرات سے متعلق قوانین کی اصلاح اور ترمیم کے لیے اپنی دس نکاتی سفارشات پیش کیں۔ ان سفارشات میں کونسل نے زنا اور چوری کی انتہائی سزا، زنا بالجبر کے معیار ثبوت، حرابہ اور فساد فی الارض کے مفہوم ومصداق، اولیاے مقتول کی طرف سے معافی کی صورت میں ریاست کے حق قصاص، دیت کی مقدار اور حدود میں شہادت کے معیار اور نصاب جیسے اہم مسائل کے حوالے سے اپنے نقطۂ نظر کو واضح کیا ہے۔ کونسل کی فرمایش پر ہم نے ان سفارشات پر ایک طالب علمانہ تبصرہ تحریر کیا جسے ''حدود وتعزیرات: اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا جائزہ'' کے زیر عنوان کونسل کی طرف سے شائع کیا گیا۔ اس کی تمہید میں ہم نے لکھا ہے:

''یہ سفارشات اس لحاظ سے تو بحث وتمحیص کا تقاضا کرتی ہی ہیں کہ یہ حیات اجتماعی کے ایک بے حد اہم دائرے میں شرعی قوانین کی تعبیر وتشریح سے متعلق ہیں اور ملک کے ایک موقر آئینی ادارے نے انھیں عمومی بحث کے لیے پیش کیا ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ اس پہلو سے بالخصوص تجزیہ طلب ہیں کہ ان میں تعبیر شریعت کے حوالے سے روایتی فقہی تعبیرات کی پابندی کرنے کے بجاے زیادہ تر بعض معاصر علمی آرا اور تعبیرات کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ اس طرح نہ صرف عملی اثرات ونتائج کے لحاظ سے ان سفارشات کا بغور جائزہ لیا جانا ضروری ہے، بلکہ ان کے فکری پس منظر، علمی استدلال اور روایتی فقہی موقف کے ساتھ ان کے اختلافی پہلوؤں پر بھی تفصیلی بحث ہونی چاہیے، اس لیے کہ علمی آرا کی تنقید وتمحیص اور ان کی قدر وقیمت کا تعین آزادانہ بحث ومباحثہ ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہے اور قوانین کے عملی نفاذ کی راہ میں جو بھی پیچیدگیاں حائل ہوں اور منزل تک پہنچنے کے لیے جتنے بھی دشت وبیاباں طے کرنا باقی ہوں،

قانونی دائرے میں سامنے آنے والے علمی وعملی سوالات پر نظری بحث وتمحیص بذات خود کسی طرح افادیت سے خالی نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک، اسے ایک مسلسل عمل کی صورت میں جاری رہنا چاہیے اور ہم نظریاتی کونسل کی حالیہ سفارشات کو اسی جذبے کے ساتھ زیر نظر صفحات میں موضوع بحث بنا رہے ہیں۔''

اس تبصرے میں اصلاً جس بات کی کوشش کی گئی، وہ یہ تھی کہ زیر بحث امور کے حوالے سے روایتی فقہی موقف کے بالمقابل جو نئی آرا وتعبیرات پیش کی گئی ہیں، ان کے علمی پس منظر اور استدلال کو واضح کیا جائے اور ان نکات کو متعین کیا جائے جن کی تنقیح بحث ومباحثہ کو علمی انداز میں آگے بڑھانے کے لیے ضروری ہے۔ زیر نظر کتاب بحث کے بنیادی دائرے اور اس کے مسائل و موضوعات کے لحاظ سے بظاہر اسی تبصرے کی ایک توسیع شدہ صورت ہے، تاہم متعدد پہلوؤں سے اسے ایک مستقل تصنیف کہا جا سکتا ہے۔ اس میں نہ صرف سابقہ مباحث کی تفصیل وتوضیح پہلے سے کہیں زیادہ وسعت کے ساتھ کی گئی ہے، بلکہ متعدد نئے اور مستقل مباحث کا اضافہ بھی کیا گیا ہے۔ مزید براں نظر ثانی کے دوران میں مزید غور وفکر کے نتیجے میں جن آرا میں کلی یا جزوی تبدیلی کی ضرورت محسوس کی گئی، کسی ہچکچاہٹ کے بغیر ان کی جگہ متبادل رائے اختیار کر لی گئی ہے۔ کتاب کے آخر میں ضمیمے کے طور پر ایک مقالہ بھی شامل کیا گیا ہے جو کتاب میں زیر بحث آنے والے بعض نکات کی تفہیم میں مفید اور مددگار ثابت ہوگا۔

اسلام کے ضابطۂ حدود وتعزیرات سے متعلق یہ طالب علمانہ کاوش اس توقع کے ساتھ اہل علم کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہے کہ اسے علمی بحث ومباحثہ کے سلسلے کو آگے بڑھانے کی ایک کوشش سمجھا جائے گا اور اس کے صحیح کو سقیم سے چھانٹنے کے لیے صحت مند علمی تنقید کے ذریعے سے مصنف کی رہنمائی کی جائے گی۔

محمد عمار خان ناصر

۲۹ رمئی ۲۰۰۸

تمہید

دورِ جدید میں اسلامی قانون کی تعبیرِ نو کی بحث ایک بے حد نازک بحث ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تعبیرِ نو کی ضرورت فکر و نظر کے دائرے میں سامنے آنے والے نئے زاویہ ہائے نگاہ کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے۔ اسلامی قانون کے تناظر میں نئے زاویہ ہائے نگاہ پیش کیے جانے اور ان کی تہذیب و تنقیح کی ایک روایت تو داخلی سطح پر ہمیشہ سے موجود رہی ہے، تاہم گذشتہ دو صدیوں میں انسانی تہذیب و تمدن کے ارتقا اور بالخصوص مغرب کے تہذیبی اثرات کے تحت جدید قانونی فکر نے بھی اسلامی قانون کی روایتی تعبیر کے حوالے سے بہت سے سوالات اٹھائے ہیں اور اپنے تئیں ان سوالات کے جوابات بھی متعین کیے ہیں۔ جدید مغربی فکر چونکہ اپنی اساس میں ایک غیر مذہبی فکر ہے اور اخلاقی و قانونی اقدار اور ترجیحات کے تعین میں مذہبی مآخذ کی فراہم کردہ رہنمائی کی پابندی کو قبول نہیں کرتی، اس لیے بدیہی طور پر اس کے زیرِ اثر متعین کیے جانے والے جوابات بھی مذہبی زاویۂ نگاہ سے کلیتاً قابلِ قبول نہیں ہو سکتے۔ اس تناظر میں اسلامی قانون کی تعبیرِ نو کا دائرۂ کار اور بنیادی ہدف یہ ہونا چاہیے کہ وہ جدید قانونی فکر کے اٹھائے ہوئے سوالات کو لے کر دین کے بنیادی مآخذ، یعنی قرآن و سنت کی طرف رجوع کرے اور اس بات کا جواب حاصل کرنے کی کوشش کرے کہ قرآن و سنت کی ہدایات و تصریحات یا ان کی متعین کردہ ترجیحات کی روشنی میں ان کے حوالے سے کیا موقف اختیار کیا جانا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ اسلامی قانون کی اطلاقی تعبیر کی جو روایت پہلے سے چلی آ رہی ہے، اس کا تنقیدی جائزہ لینا بھی تعبیرِ نو کے اس عمل کا ایک ناگزیر حصہ

ہے، تاہم اس ساری بحث میں بنیادی مآخذ قرآن وسنت کو مانتے ہوئے تگ وتاز کا اصل ہدف قرآن وسنت کے منشا کو دیانت داری کے ساتھ سمجھنا ہونا چاہیے۔

گویا تعبیر نو کا سوال درحقیقت اسلامی قانون کو جدید مغربی فکر کے سانچے میں ڈھالنے کا نہیں، بلکہ جدید قانونی فکر کے اٹھائے ہوئے سوالات کو قرآن وسنت کے نصوص پر از سر نو غور کرنے کے لیے ایک ذریعے اور حوالے کے طور پر استعمال کرنے کا سوال ہے اور ہمارے نزدیک اس عمل میں اہل سنت کے اصولی علمی مسلمات اور فقہی منہج اور مزاج کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے۔ اس ضمن میں سب سے اہم اصول، جسے افسوس ہے کہ بعض معاصر علمی مکاتب فکر نظر انداز کر رہے ہیں، شرعی احکام کو اصولی حیثیت میں ابدی وآفاقی اور شرعی واخلاقی اقدار کے تعین کے لیے قرآن وسنت کے نصوص کو حتمی معیار تسلیم کرنا ہے۔ اسلامی قانون میں یقیناً ثبات اور تغیر کے دونوں عنصر موجود ہیں، لیکن اس کے مستقل اور متغیر اجزا کے مابین فرق کرنے کا واحد معیار نصوص ہیں اور ان کا دامن تھامے رکھنا ہی دین کی مستقل اور ابدی قدروں کے تحفظ کی واحد ضمانت ہے۔ یہ درست ہے کہ انسانی ذہن جن بہت سے دیگر عوامل سے متاثر ہوتا ہے، قرآن وسنت پر غور کرتے ہوئے ان سے کلی طور پر مجرد نہیں ہوسکتا۔ یہ عوامل نصوص کے فہم پر بھی یقیناً اثر انداز ہوتے ہیں اور نتیجتاً مذہبی متن کے حقیقی مدعا تک رسائی میں اسے الجھنیں اور مشکلات بھی پیش آتی ہیں۔ یہ مشکلات ہمارے ہاں اصولی سطح پر اصول تفسیر اور اصول فقہ کے مباحث میں زیر بحث آئی ہیں اور نصوص کی تعبیر کے مختلف امکانات میں سے کسی ایک امکان کو راجح قرار دینے کے متنوع علمی اصولوں اور زاویہ ہائے نگاہ پر اس ذخیرے میں تفصیلی مباحث موجود ہیں۔ اس پیراڈائم میں دو باتیں نمایاں ہیں: ایک یہ کہ اس میں نصوص کے وضوح اور عدم وضوح کی دو الگ الگ صورتوں کو تسلیم کیا گیا ہے اور وضوح کے مختلف درجات ومراتب کی بنیاد پر نصوص سے کیے جانے والے استدلال کی قطعیت یا ظنیت کو طے اور اختلاف رائے کی گنجایش کو متعین کرنے کا ایک واضح نظام موجود ہے۔ دوسرا یہ کہ اس میں کوئی بھی موقف اختیار کرنے کے لیے حتمی اور آخری ماخذ خود نصوص

کو مانا گیا ہے اور نصوص ہی کے داخلی قرائن وشواہد کی روشنی میں ہر ہر مسئلے میں کسی بھی تعبیری امکان یا رجحان کی تفہیم کی کوشش کی گئی ہے۔ چنانچہ اس طریقۂ تعبیر میں جزوی اختلافات کا دائرہ کتنا ہی وسیع ہو جائے، شریعت کی اساسی اقدار اور اس کے احکام کا بنیادی سانچہ محفوظ رہتا ہے۔ اس کے برعکس اگر نصوص کو معیار قرار دینے کے بجائے شرعی احکام وقوانین کا محل خود شریعت کے داخلی اصولوں سے ہٹ کر کسی خارجی نظام فکر کے اثرات کے تحت متعین کرنے یا اس کی اہمیت کو تبدیل کرنے کی کوشش کی جائے گی تو اس کا نتیجہ شریعت کے پورے ڈھانچے کے منہدم ہو جانے کی صورت میں نکلے گا۔ اس وجہ سے ہم کسی تقلیدی ذہن کے تحت نہیں، بلکہ علیٰ وجہ البصیرۃ اہل سنت کے اساسی منہج اور علمی اصولوں کو درست سمجھتے اور اپنے فہم کی حد تک ان کی پابندی کو ضروری تصور کرتے ہیں۔

البتہ، ہمارے نزدیک اہل سنت کی علمی روایت اپنے ثوابت اور متغیرات، دونوں سے مل کر مکمل ہوتی ہے اور اختلاف، تنوع اور لچک بھی اس کا ایک لازمی حصہ ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ نصوص اور انسانی فہم کے باہمی تعامل سے نصوص کی تعبیر وتاویل کے مختلف، بلکہ بعض اوقات مخالف امکانات کا پیدا ہو جانا ناگزیر ہے اور اہل علم اصل خدمت ہی یہ انجام دیتے ہیں کہ اپنے اپنے فہم واستعداد، فکری پس منظر اور درپیش عملی حالات کی روشنی میں قرائن وشواہد کی مدد سے انسانی ذہن کو ان امکانات کی طرف متوجہ کر دیں۔ عہد صحابہ سے لے کر آج تک امت مسلمہ کی ساری مستند علمی و فکری روایت اپنے تمام تر اختلاف اور تنوع کے ساتھ اسی بنیادی نکتے سے پھوٹی ہے۔ اس عمل کو کسی خاص زمانے تک محدود نہیں کیا جا سکتا اور نہ عملاً کبھی ایسا ہوا ہے کہ فکر ونظر کا کوئی نیا زاویہ دریافت کیا گیا ہو، اسے مضبوط استدلال کی بنیاد پر پیش کیا گیا ہو اور علمی دنیا اس سے گریز کا تحمل کر سکی ہو۔

ہماری رائے میں نصوص کی تعبیر وتشریح میں اختلاف اور تنوع کی گنجایش جس قدر اسلام کے صدر اول میں تھی، آج بھی ہے اور سابقہ ادوار میں مخصوص علمی تناظر میں مخصوص نتائج کو حاصل

ہونے والا قبول ورواج اس گنجایش کو محدود کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ اس نکتے کا وزن اس تناظر میں مزید نمایاں ہو جاتا ہے کہ مدون علمی ذخیرہ گذشتہ چودہ سو سال میں ہر دور اور ہر علاقے کے اہل علم تو کیا، صدر اول کے علما وفقہا کے علمی رجحانات اور آرا کا بھی پوری طرح احاطہ نہیں کرتا۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ علم وفکر سے اشتغال رکھنے اور علمی مسائل پر غور کرنے والے اہل علم کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہوتی ہے جو نہ تو خود اپنے نتائج فکر کو تحریری صورت میں محفوظ کرنے کا اہتمام کرتی ہے اور نہ سب اہل علم کو ایسے تلامذہ ورفقا میسر آتے ہیں جو ان کے غور وفکر کے حاصلات کو آیندہ نسلوں تک منتقل کرنے کا اہتمام کریں۔ چنانچہ صحابہ میں سے علم وتفقہ کے اعتبار سے خلفاے راشدین، سیدہ عائشہ، معاذ بن جبل، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود، سیدنا معاویہ اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم نہایت ممتاز ہیں اور یہ حضرات عملی مسائل کے حوالے سے رائے دینے کے علاوہ قرآن مجید کو بھی خاص طور پر اپنے تفکر وتدبر کا موضوع بنائے رکھتے تھے، تاہم تفسیری ذخیرے میں ہمیں ابن عباس اور ابن مسعود کے علاوہ دیگر صحابہ کے اقوال وآرا کا ذکر شاذ ہی ملتا ہے۔

صحابہ کے دور کے جو فتاویٰ اور واقعات ہم تک پہنچے ہیں، ان میں سے زیادہ تر وہ ہیں جو اس وقت کے معروف علمی مراکز میں پیش آئے یا جن کی اطلاع مخصوص اسباب کے تحت وہاں تک پہنچ گئی اور آثار وروایات کی صورت میں ان کی حفاظت کا بندوبست ممکن ہو سکا۔ ان کے علاوہ مملکت کے دور دراز اطراف مثلاً یمن، بحرین اور مصر وغیرہ میں کیے جانے والے فیصلوں کی تدوین سرکاری سطح پر بھی نہیں کی گئی اور مکہ، مدینہ، کوفہ اور دمشق کی نمایاں تر علمی حیثیت کے تناظر میں اہل علم نجی طور پر بھی نسبتاً کم اہمیت کے حامل ان علاقوں کے علمی آثار کی حفاظت وتدوین کی طرف متوجہ نہ ہو سکے۔ بعد میں مستقل اور باقاعدہ فقہی مکاتب فکر وجود میں آئے تو صحابہ وتابعین کی آرا واجتہادات کا جو کچھ ذخیرہ محفوظ رہ گیا تھا، اس کو مزید چھلنی سے گزارا گیا۔ اس طرح مدون فقہی ذخیرہ سلف کے علم وتحقیق کو پوری طرح اپنے اندر سمونے اور اس کی وسعتوں اور تنوعات کی عکاسی کرنے کے بجائے عملاً ایک مخصوص دور کے ترجیح وانتخاب کا نمایندہ بن کر رہ گیا ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ مذاہب اربعہ (حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی) کی نسبت سیدنا عمر کی فقہ کے ساتھ وہی ہے جو مجتہد منتسب کو مجتہد مطلق کے ساتھ ہوتی ہے اور یہ چاروں فقہی مذاہب درحقیقت سیدنا عمر ہی کی آرا اور اجتہادات کی تفصیل پر مبنی ہیں[1]۔ شاہ صاحب کے اس تجزیے میں بڑا وزن ہے، تاہم یہ دیکھیے کہ خود سیدنا عمر کی بعض نہایت اہم آرا ان چاروں فقہی مذاہب میں کوئی جگہ نہیں پا سکیں۔ مثال کے طور پر سیدنا عمر بعض آثار کے مطابق غیر مسلم کو زکوٰۃ دینے کے جواز کے قائل تھے[2]۔ ان کے نزدیک مرتد ہونے والے شخص کو ہر حال میں قتل کر دینا ضروری نہیں تھا اور وہ اس کے لیے قید وغیرہ کی متبادل سزا کا امکان تسلیم کرتے تھے[3]۔ ان کی رائے یہ تھی کہ اگر کسی یہودی یا نصرانی کی بیوی مسلمان ہو جائے اور خاوند اپنے مذہب پر قائم رہے تو دونوں میں تفریق ہر حال میں ضروری نہیں اور سابقہ نکاح کے برقرار رکھے جانے کی گنجایش موجود ہے[4]۔ یہ اور ان کے علاوہ بہت سی آرا ایسی ہیں جنھیں مذاہب اربعہ میں کوئی نمایندگی میسر نہیں آ سکی۔

اس ضمن میں ایک حیرت انگیز امر یہ ہے کہ ہماری عام علمی روایت میں اہل سنت کے دو جلیل القدر فقیہوں، امام جعفر صادق اور امام زید بن علی کی آرا و اجتہادات کو جو باقاعدہ مدون صورت میں موجود ہیں اور ان کی نسبت سے دو مستقل فقہی مکتب فکر امت میں پائے جاتے ہیں، قریب قریب کلی طور پر نظر انداز کر دیا گیا ہے اور ان سے استفادے کا دائرہ محض اس وجہ سے محدود ہو گیا ہے کہ ان ائمہ کی فقہوں کی پیروی اختیار کرنے والے مکاتب فکر بعض کلامی اور سیاسی نظریات کے حوالے سے اہل سنت کے عمومی رجحانات سے اختلاف رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر خدانخواستہ امام ابو حنیفہ یا امام مالک کی آرا کو ابتدائی قبولیت اسی طرح کے کسی گروہ کے ہاں حاصل ہوئی ہوتی

1۔ ازالۃ الخفاء ۲/۸۵۔

2۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۱۰۴۰۶۔ ابو یوسف، کتاب الخراج ۱۳۶۔

3۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۶۹۶۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۶۶۵۔

4۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۰۰۸۱، ۱۰۰۸۳۔

تو آج ان کی فقہی بصیرت سے روشنی حاصل کرنے کا دروازہ بھی ہمارے لیے بند ہوتا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ائمۂ اہل بیت کے فقہی رجحانات کی نمایندگی جس خصوصیت کے ساتھ امام جعفر صادق اور امام زید بن علی کی فقہوں میں ہوئی ہے، عام فقہی مکاتب فکر میں، جن کے اخذ واستفادہ کا دائرہ دوسرے فقہاے صحابہ وتابعین تک وسیع ہے، نہیں ہو سکی اور اس تناظر میں اس ذخیرے سے صرف نظر کرنے کا رویہ زیادہ نا قابل فہم اور نا قابل دفاع قرار پاتا ہے۔

سابقہ علمی روایت کے ظاہری نتائج اور حاصلات کو حتمی قرار دینے کا رویہ بالخصوص فقہ اور قانون کے میدان میں اس وجہ سے بھی قبول نہیں کیا جا سکتا کہ یہ ذخیرہ اپنے ماخذ کے اعتبار سے فقہاے صحابہ وتابعین کی آرا اور فتاویٰ کی توضیح وتفصیل اور ان پر تفریع سے عبارت ہے اور ظاہر ہے کہ ان آرا اور فتاویٰ کا ایک مخصوص عملی پس منظر تھا جس سے مجرد کر کے ان کی درست تفہیم ممکن نہیں، جبکہ صدر اول کے ان اہل علم کی آرا کے حوالے سے جو مواد جس صورت میں ہم تک نقل ہوا ہے، اس سے یہ اندازہ کرنا کہ صحابہ اور تابعین نے کون سی متعین راے کس استدلال کی بنیاد پر اختیار کی تھی، بالعموم ممکن نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کے بغیر یہ طے کرنا بھی ممکن نہیں کہ مختلف نصوص یا احکام کے حوالے سے ان کی جو آرا بیان ہوئی ہیں، وہ آیا درپیش عملی صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے ایک 'اطلاقی تعبیر' کے طور پر پیش کی گئی تھیں یا ان میں اطلاقی صورت حال سے مجرد ہو کر نصوص کی کوئی ایسی تعبیر سامنے لانا پیش نظر تھا جو ان کی راے میں جملہ اطلاقی امکانات کو محیط تھی۔

یہی صورت حال مدون فقہی مکاتب فکر کی ہے۔ چنانچہ امام شافعی کے علاوہ، جن کی آرا بڑی حد تک خود ان کے اپنے بیان کردہ استدلال کے ساتھ میسر ہیں، باقی تینوں ائمہ کے طرز استدلال کے حوالے سے چند عمومی رجحانات کی نشان دہی کے علاوہ جزوی مسائل میں ان کی آرا کے ماخذ اور مقدمات استدلال کی تعیین کے ضمن میں تیقن سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مخصوص احکام کی تعبیر وتوجیہ اور ان کے ماخذ استدلال کے حوالے سے ان ائمہ کی راے اور منشا متعین کرنے کے باب میں ان مکاتب فکر میں اختلاف، تنوع اور وسعت کی ایک پوری دنیا آباد ہے، لیکن علما

کے روایتی حلقے میں اس ساری صورت حال سے صرف نظر کرتے ہوئے مدون فقہی ذخیرے میں بیان ہونے والے 'نتائج' کو اجتہاد کے عمل میں اصل اور اساس کی حیثیت دے دی جاتی ہے، جبکہ ان نتائج کے پس منظر میں موجود استدلالی زاویۂ نگاہ کے مختلف امکانات ومضمرات اور ان عملی عوامل کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو ان کی تشکیل پر اثر انداز ہوئے ہیں۔

اس ساری طول بیانی کا مقصد اس نکتے کو واضح کرنا ہے کہ مدون فقہی وتفسیری ذخیرہ ان آرا کی نمایندگی تو یقیناً کرتا ہے جنھیں ہماری علمی تاریخ کے ایک مخصوص دور میں امت کے نہایت جلیل القدر اہل علم نے اختیار کیا اور جنھیں مختلف سیاسی وسماجی عوامل کے تحت ایک عمومی شیوع حاصل ہو گیا، تاہم یہ ذخیرہ کسی طرح بھی قرآن وسنت کے نصوص کی تعبیر کے جملہ علمی امکانات کا احاطہ نہیں کرتا۔ اس پس منظر میں ہم پوری دیانت داری سے یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن وسنت کی تعبیر وتشریح کے امکانات کو مدون ذخیرے کی تنگ نائے میں محدود کر دینا کسی طرح درست نہیں ہے اور قدیم وجدید زمانوں میں مختلف فکری وعملی اثرات کے تحت وجود میں آنے والی تعبیرات کی قدر وقیمت کو خود نصوص کی روشنی میں پرکھنا اور اس طرح قانون سازی کا ماخذ زمان ومکان میں محدود اطلاقی وعملی روایت کو نہیں، بلکہ براہ راست نصوص کو قرار دینا تجدید واجتہاد کا ایک لازمی تقاضا ہے۔

ہمارے نزدیک دور جدید میں اسلام کی علمی روایت کے احیا کے لیے قرآن وسنت پر براہ راست غور وتدبر کی ضرورت اور تفسیری، کلامی اور فقہی استنباطات وتعبیرات کا از سر نو جائزہ لینے کے امکان کو تسلیم کرنا بنیادی شرط (pre-requisite) کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ چیز بذات خود ہماری علمی روایت کا حصہ ہے، کیونکہ وہ کوئی جامد اور بے لچک روایت نہیں، بلکہ صدیوں کے علمی وفکری ارتقا کا نتیجہ اور توسع اور تنوع کا مظہر ہے۔ ہم اس علمی روایت کا اصل ترجمان ابن حزم، رازی، ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ، انور شاہ کشمیری اور حمید الدین فراہی رحمہم اللہ جیسے اکابر کو سمجھتے ہیں جو اصولی علمی منہج کے دائرے میں رہتے ہوئے سابقہ آرا وتعبیرات پر سوالات واشکالات بھی اٹھاتے ہیں اور جہاں اطمینان نہ ہو، نصوص کے براہ راست مطالعہ کی بنیاد پر متبادل تعبیرات بھی پیش کرتے ہیں۔ اس وجہ

سے ہم مخصوص نتائج فکر اور آرا و تعبیرات کو نہیں، بلکہ اس مزاج اور شرعی نصوص اور احکام کی تعبیر کے اس اصولی منہج کو معیار سمجھتے ہیں جو اہل سنت کے ان ائمہ اور اکابر نے اختیار کیا ہے۔ بعض مخصوص اور متعین تعبیرات کو معیار قرار دینا کسی فرقے یا گروہ کے امتیاز کے لیے تو مفید ہو سکتا ہے، لیکن یہ طریقہ اہل سنت کی مجموعی علمی روایت کو اپنی گرفت میں لینے سے پہلے بھی ہمیشہ قاصر رہا ہے اور آیندہ بھی ہمیشہ قاصر ہی رہے گا۔

آیندہ صفحات میں ہم اپنے امکان کی حد تک انھی اصولوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے حدود و تعزیرات سے متعلق شرعی نصوص کی مختلف تعبیرات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔

شرعی سزاؤں کی ابدیت وآفاقیت

شرعی قوانین اور بالخصوص سزاؤں سے متعلق شرعی احکام کی تعبیر وتشریح کے حوالے سے معاصر مسلم فکر جن چند در چند فکری اور عملی سوالات سے نبرد آزما ہے، ان میں سے اہم ترین اور بنیادی بحث یہ ہے کہ قرآن وسنت میں مختلف معاشرتی جرائم مثلاً قتل، زنا، چوری، قذف اور محاربہ[1] وغیرہ

---

[1] شریعت نے معاشرتی جرائم پر جو متعین سزائیں مقرر کی ہیں، فقہا کی اصطلاح میں انھیں 'حدود'، جبکہ ان کے علاوہ ایسی سزاؤں کو جن کی تعیین مسلمانوں کے اولوالامر کی صواب دید پر چھوڑ دی گئی ہے، تعزیر کہا جاتا ہے۔ اس ضمن میں جمہور فقہا قتل، زنا، چوری، قذف اور محاربہ کے علاوہ ارتداد اور شراب نوشی کی سزاؤں کو بھی شرعاً متعین اور ابدی قرار دیتے ہیں۔ ہم نے موخر الذکر، یعنی ارتداد اور شراب نوشی کو یہاں اس فہرست میں شمار نہیں کیا۔ ان میں سے ارتداد کی سزا پر ہم نے ایک مستقل باب میں بحث کی ہے، جبکہ شراب نوشی کے بارے میں ہمیں اہل علم کے اس گروہ کی رائے زیادہ وزنی دکھائی دیتی ہے جو اس کی سزا کے 'حد' یعنی از روے شریعت طے شدہ سزا ہونے سے اختلاف رکھتا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کی نافذ کردہ سزاؤں کو تعزیر قرار دیتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کے اولوالامر اس معاملے میں کسی مخصوص سزا کے نفاذ کے پابند نہیں ہیں۔ (ابن حزم، المحلّٰی ۱۳/۱۹۸۔ ابن حجر، فتح الباری ۱۲/۷۰- ۷۵۔ محمد بن سعد الغامدی، عقوبۃ الاعدام ۶۴۵ - ۶۴۶۔ سید سلیمان ندوی، حاشیہ ''علم الکلام اور الکلام'' از شبلی نعمانی ۲۳۸۔ ایضاً، ''کیا اسلام میں تجدید کی ضرورت ہے؟''، مشمولہ ''اسلامی تہذیب وثقافت'' ۱/۱۰۴، خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری۔ عمر احمد عثمانی، فقہ القرآن: حدود وتعزیرات اور قصاص ۵۵۹ - ۵۶۸۔ جاوید احمد غامدی، برہان ۱۳۸-۱۳۹)

سے متعلق جو متعین سزائیں بیان کی گئی ہیں، آیا وہ ابدی اور آفاقی نوعیت کی ہیں یا ان کی معنویت اور افادیت ایک مخصوص زمان و مکان تک محدود تھی۔ ایک مکتب فکر یہ راے رکھتا ہے کہ یہ سزائیں تجویز کرتے وقت اہل عرب کے مخصوص تمدنی مزاج اور معاشرتی عادات واطوار کو پیش نظر رکھا گیا تھا اور اس معاشرت میں جرائم کی روک تھام کے حوالے سے یہ موزوں اور موثر تھیں، تاہم ان کی ظاہری صورت کو ہر دور میں بعینہٖ برقرار رکھنا ضروری نہیں اور اصل مقصد، یعنی عدل وانصاف پر مبنی معاشرے کے قیام اور جرائم کی روک تھام کو سامنے رکھتے ہوئے کسی بھی معاشرے کی نفسیات اور تمدنی حالات وضروریات کے لحاظ سے قرآن کی بیان کردہ سزاؤں سے مختلف سزائیں تجویز کی جا

اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود شراب نوشی کی کوئی مخصوص سزا مقرر نہیں فرمائی۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جو شخص اس جرم میں پکڑ کر آپ کی عدالت میں لایا جاتا، آپ کے حکم پر گھونسوں، جوتوں اور چھڑیوں کے ساتھ اس کی پٹائی کی جاتی تھی۔ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کا دور آیا تو انھوں نے کہا کہ ہمیں اس کی کوئی باقاعدہ سزا مقرر کر دینی چاہیے۔ چنانچہ انھوں نے اندازہ کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں شرابی کو تقریباً کتنی ضربیں لگائی جاتی تھیں اور اس کی روشنی میں چالیس کوڑوں کی سزا مقرر کر دی۔ پھر سیدنا عمر نے اپنے دور میں صحابہ سے مشاورت کی تو سیدنا علی نے یہ راے دی کہ شراب نوشی کا مجرم ہوش کھونے کے بعد ہذیان بکتا ہے اور کسی پر بے بنیاد تہمت بھی لگا سکتا ہے، جبکہ تہمت لگانے کی سزا ۸۰ کوڑے ہے، اس لیے شرابی کو یہی سزا دی جانی چاہیے۔ (نسائی، السنن الکبریٰ، رقم ۵۲۸۸)

اس سے واضح ہے کہ شراب نوشی پر کوئی مخصوص سزا مقرر کرنے کے حق میں صحابہ کے سامنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی واضح حکم یا آپ کی قائم کردہ کوئی سنت نہیں تھی اور انھوں نے قیاسی استدلال کی بنیاد پر ۴۰ یا ۸۰ کوڑوں کی سزا مقرر کی تھی۔ سیدنا علی اسی بنیاد پر فرماتے تھے کہ اگر کوئی مجرم حد نافذ کرنے کے نتیجے میں مر جائے تو اس کی کوئی دیت نہیں، لیکن اگر کوئی شخص شراب نوشی کے جرم میں کوڑے لگائے جانے پر مر جائے تو اس کی دیت ادا کی جائے گی، کیونکہ اس کی سزا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں، بلکہ ہم نے خود مقرر کی ہے۔ (نسائی، السنن الکبریٰ، رقم ۵۲۷۱-۵۲۷۲)

سکتی ہیں۔[۲]

یہاں تنقیح طلب نکتہ یہ ہے کہ آیا شارع نے کیا فی الواقع ان سزاؤں کی اساس یہی بیان کی ہے کہ ان کے ذریعے سے محض معاشرے میں جان و مال اور آبرو وغیرہ کا تحفظ مقصود ہے اور یہ کہ سزا کے اصل مقصد کو ملحوظ رکھتے ہوئے، ان سزاؤں کی ظاہری صورت میں تبدیلی کی گنجایش موجود ہے؟ قرآن مجید کے متعلقہ نصوص کے مطالعے سے اس سوال کا جواب نفی میں ملتا ہے۔ قرآن سے واضح ہوتا ہے کہ اس معاملے میں اس کا زاویۂ نگاہ جوہری طور پر زیر بحث زاویۂ نگاہ سے مختلف ہے۔ قرآن ان سزاؤں کو اصلاً 'حقوق العباد'، یعنی جان و مال اور آبرو کے تحفظ کے ایک ذریعے کے طور پر بیان نہیں کرتا اور نہ اس نے ان سزاؤں کو بیان کرتے ہوئے وہ مقدمہ ہی قائم کیا ہے جو زیر بحث نقطۂ نظر میں ان سزاؤں کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے، یعنی یہ کہ انسانی معاشرے میں امن ہونا چاہیے، اور چونکہ مذکورہ جرائم امن وامان کو تباہ کر دیتے ہیں، اس لیے یہ معاشرے کے تحفظ کا تقاضا ہے کہ ان جرائم کی روک تھام کے لیے مجرموں کو مذکورہ سزائیں دی جائیں۔ قرآن نے یہ بات نہیں کہی، بلکہ وہ ان سزاؤں کو 'حق اللہ' کے طور پر بیان کرتا ہے اور اس کا مقدمہ یہ ہے کہ انسان کی جان، مال اور اس کی آبرو کو اللہ نے حرمت بخشی ہے اور اللہ کی اجازت کے بغیر یہ حرمت کسی صورت میں ختم نہیں کی جا سکتی، اس لیے اگر کوئی مجرم کسی انسان کی جان، مال یا آبرو پر تعدی کرتا ہے تو وہ دراصل خدا کی قائم کی ہوئی ایک حرمت کو پامال کرتا ہے اور اس طرح خدا کی طرف سے سزا کا مستحق قرار پاتا ہے۔ چنانچہ کسی بھی جرم پر خدا کی بیان کردہ سزا دراصل خدا کا حق ہے، جس کے نفاذ کو اس نے انسانوں کی ذمہ داری ٹھہرایا ہے۔

شرعی سزاؤں کا یہ پہلو قرآن مجید نے کم وبیش ہر موقع پر واضح کیا ہے۔ چنانچہ سورۂ بقرہ (۲) کی آیت ۱۷۸ میں اللہ تعالیٰ نے قاتل سے قصاص لینے کو فرض قرار دیا ہے۔ قصاص کا قانون

۲۔ اس طریقہ استدلال کے مضمرات کا تنقیدی جائزہ ہم نے ''شریعت، مقاصد شریعت اور اجتہاد'' کے عنوان سے ایک مفصل مقالے میں لیا ہے جو کتاب کے آخر میں ضمیمے کے طور پر شامل ہے۔

تورات میں بھی بیان کیا گیا تھا، تاہم اس میں قاتل کو معاف کر کے دیت لینے کی گنجایش نہیں رکھی گئی تھی۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت دی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ اجازت تمھارے رب کی طرف سے تخفیف اور رحمت ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قتل کی صورت میں قاتل کو قتل کرنا یا اس سے دیت لے کر معاف کر دینا انسانوں کی صواب دید پر مبنی نہیں، بلکہ یہ اجازت خدا کی طرف سے رحمت کی وجہ سے ملی ہے اور اگر وہ تورات کے قانون کو برقرار رکھتے ہوئے اس کی اجازت نہ دیتا تو قاتل کو قصاص میں قتل کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہوتا۔

سورۂ نور (۲۴) کی آیت ۲ میں زانی مرد اور زانی عورت کے لیے سو کوڑوں کی سزا بیان کی گئی ہے۔ یہاں قرآن نے اپنی بیان کردہ سزا کے نفاذ کو اللہ کے دین پر عمل درآمد کا معاملہ قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ مجرم پر کوئی ترس کھائے بغیر اس پر سزا کا نفاذ اہل ایمان کے ایمان کا تقاضا ہے۔

سورۂ مائدہ (۵) کی آیت ۳۸ میں چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس سزا کو 'نَکَالًا مِّنَ اللّٰهِ'، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرت کا نمونہ کہا گیا ہے۔ اس سے پہلے آیات ۳۳-۳۴ میں محاربہ اور فساد فی الارض کے مجرموں کی سزائیں بیان کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ مجرم قانون کی گرفت میں آنے سے پہلے توبہ کر لیں تو جان لو کہ اللہ معاف کرنے والا، مہربان ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ توبہ کی صورت میں اللہ کی طرف سے معافی کی پوری توقع ہے، اس لیے ایسے مجرموں پر سزا نافذ نہ کی جائے۔

ان سزاؤں کا یہ پہلو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد ارشادات سے بھی واضح ہوتا ہے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا کہ جو شخص قتل، زنا، چوری اور بہتان طرازی کا مرتکب ہو اور دنیا ہی میں اپنے کیے کی سزا پا لے، اس کی سزا اس کے گناہ کا کفارہ بن جائے گی، لیکن اگر دنیا میں وہ سزا سے بچ گیا تو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کا حق ہوگا کہ وہ چاہے تو اسے سزا دے اور چاہے تو معاف کر دے[۳]۔ ایک دوسری روایت میں آپ نے اس بات کو یوں بیان کیا کہ اگر کسی شخص کو دنیا ہی میں

۳؎ بخاری، رقم ۱۷۔

اس کے جرم کی سزا مل جائے تو یہ بات اللہ تعالیٰ کے عدل سے بعید ہے کہ وہ آخرت میں اسے دوبارہ اس کی سزا دے[۴]۔ دونوں روایتوں سے واضح ہے کہ دنیا میں ملنے والی سزا بھی دراصل اللہ کا حق ہے، جس کا نفاذ مجرم کو آخرت کے عذاب سے بچا لیتا ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عملاً بھی بہت سے مقدمات میں مجرم کے ساتھ ہمدردی محسوس کرنے، صاحب حق کے معاف کر دینے یا تلافی کی متبادل صورت موجود ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ سزا ہی کے نفاذ پر اصرار کیا۔ چنانچہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ اسلام میں سب سے پہلے جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا، اسے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا اور آپ کو بتایا گیا کہ اس نے چوری کی ہے تو آپ کا چہرہ مبارک اس طرح سیاہ ہو گیا، جیسے اس پر راکھ پھینک دی گئی ہو۔ صحابہ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ، آپ کو کیا ہوا؟ آپ نے فرمایا: ''میں اس پر سزا نافذ کرنے سے کیسے رک سکتا ہوں، جبکہ تم خود اپنے بھائی کے خلاف شیطان کی مدد کرنے والے ہو؟ اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں اور معاف کرنے کو پسند کرتے ہیں۔ (تمھیں چاہیے تھا کہ اس کو میرے سامنے پیش نہ کرتے، کیونکہ) حکمران کے سامنے جب سزا سے متعلق کوئی معاملہ پیش ہو جائے تو اس کے لیے سزا کو نافذ کرنا ہی مناسب ہے[۵]۔''

ایک شخص نے صفوان بن امیہ کی چادر چرا لی۔ اس کو پکڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا تو آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ صفوان نے چور پر ترس کھاتے ہوئے کہا کہ یا رسول اللہ، میرا مقصد یہ نہیں تھا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے، اس لیے میں اپنی چادر اس چور کو ہبہ کرتا ہوں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے میرے پاس لانے سے قبل اسے کیوں معاف نہیں کر دیا؟ چنانچہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا[۶]۔

۴؎ ترمذی، رقم ۲۵۵۰۔

۵؎ مسند احمد، رقم ۳۷۸۰۔

۶؎ نسائی، رقم ۴۷۹۵۔ ابن ماجہ، رقم ۲۵۸۵۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت نے چوری کی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ اس کی قوم کے لوگوں نے کہا کہ ہم اس کا عوض مال کی صورت میں دینے کے لیے تیار ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ انھوں نے کہا کہ ہم پانچ سو دینار تک دینے کے لیے تیار ہیں، لیکن آپ نے فرمایا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دو۔[7]

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بنا پر حدود کے معاملے میں سفارش کو سخت ناپسند کیا اور اس پر ناراضی کا اظہار کیا۔ آپ کے سامنے بنو مخزوم کی ایک خاتون فاطمہ کو چوری کے مقدمے میں پیش کیا گیا اور آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ سنا دیا تو اس کے قبیلے کے لوگوں کو یہ بات بہت ناگوار گزری اور انھوں نے اسامہ بن زید کو اس کے حق میں سفارش کے لیے آمادہ کیا۔ اسامہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں سفارش پیش کی تو آپ نے فرمایا: 'اتشفع فی حد من حدود اللّٰه'؟ (کیا تم اللہ کی مقرر کردہ حدود میں سے ایک حد کے معاملے میں سفارش کر رہے ہو؟) اس موقع پر آپ نے خطبہ ارشاد فرمایا اور کہا کہ تم سے پہلے لوگ بھی اسی وجہ سے ہلاک ہوئے کہ جب ان میں کوئی عزت دار شخص چوری کرتا تو وہ اسے چھوڑ دیتے اور اگر کوئی کم مرتبہ شخص چوری کا مرتکب ہوتا تو اس پر سزا نافذ کر دیتے۔ آپ نے فرمایا کہ بخدا، اگر فاطمہ بنت محمد نے چوری کی ہوتی تو میں اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیتا۔[8] آپ نے فرمایا کہ جس شخص کی سفارش اللہ کی مقرر کردہ سزاؤں میں سے کسی سزا کے نفاذ میں حائل ہوئی، اس نے گویا اللہ کا مقابلہ کرنے کی روش اختیار کی۔[9] آپ نے یہ بھی فرمایا کہ جن لوگوں کا عمومی چال چلن اچھا ہو، ان سے اگر کوئی غلطی سرزد ہو جائے تو اس سے درگذر کیا کرو، لیکن 'حدود' کے معاملے میں ایسا نہ کرو۔[10]

۷؎ مسند احمد، رقم ۶۳۷۰۔

۸؎ بخاری، رقم ۳۲۱۶۔

۹؎ ابوداؤد، رقم ۳۱۲۳۔

۱۰؎ ابوداؤد، رقم ۳۸۰۳۔

شرعی سزاؤں کو یہی حیثیت سابقہ شرائع میں بھی حاصل رہی ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب یہود نے تورات میں بیان ہونے والی بعض سزاؤں کو سنگین تصور کرتے ہوئے نرم سزا کی توقع پر بعض مقدمات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا تو قرآن نے ان کے اس طرز عمل پر تنقید کی اور فرمایا کہ ان کے پاس تورات ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہے، پھر یہ اس کو چھوڑ کر آپ کو کیسے حکم بنا سکتے ہیں؟[11] نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مقدمے میں یہود کے منشا کو بالکل الٹتے ہوئے، مجرموں پر تورات ہی کی سزا نافذ فرمائی اور پھر فرمایا: 'اللّٰھم انی اول من احیا امرك اذ اماتوه' (یا اللہ، میں پہلا وہ شخص ہوں جس نے تیرے حکم کو زندہ کیا، جبکہ انھوں نے اسے مردہ کر رکھا تھا[12])۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ قرآن وسنت ان سزاؤں کو اصلاً، ایک سماجی ضرورت کے طور پر نہیں، بلکہ خدا کے حق کے طور پر بیان کرتے ہیں جس میں خود اس کے حکم کے بغیر کسی تبدیلی کی علمی و عقلی طور پر کوئی گنجایش نہیں۔ جہاں تک جرائم کے سد باب کا تعلق ہے تو یقیناً وہ بھی ان سزاؤں کا ایک اہم پہلو ہے، لیکن اس کی حیثیت اضافی اور ثانوی ہے اور اسے بنیاد بنا کر سزا کی اصل اساس کو اس کے تابع بنا دینے، بلکہ بالکل نظر انداز کر دینے کو کسی طرح بھی شارع کے منشا کی ترجمانی نہیں کہا جا سکتا۔

نصوص کی روشنی میں اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ان استدلالات پر بھی تبصرہ کر دیا جائے جو اس ضمن میں بالعموم پیش کیے جاتے ہیں:

سیدنا عمر کا فیصلہ

پہلا استدلال یہ پیش کیا جاتا ہے کہ سیدنا عمر نے اپنے عہد حکومت میں قحط سالی کے زمانے میں چور کے لیے قطع ید کی سزا پر عمل درآمد روک دیا تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس سزا کے نفاذ کو ہر حالت میں ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ تاہم یہ نکتہ اصل بحث سے بالکل غیر متعلق ہے، اس

[11] المائدہ ۵: ۴۳۔

[12] مسلم، رقم ۳۲۱۲۔

لیے کہ کسی حکم کا اصولی طور پر واجب الاتباع نہ ہونا ایک چیز ہے اور کسی مخصوص صورت حال میں اس کے اطلاق میں کسی اخلاقی اور شرعی مصلحت کو ملحوظ رکھنا ایک بالکل دوسری چیز۔ سیدنا عمر کا مذکورہ فیصلہ دوسرے دائرے کی چیز ہے اور اپنی جگہ بالکل درست ہے۔ قرآن مجید نے حکم کے اطلاق کا یہ اصول خود واضح کیا ہے کہ ایک حکم کی تخصیص دین ہی کے کسی دوسرے حکم یا شرعی و اخلاقی اصول کی روشنی میں کی جا سکتی ہے۔ اس اصول کی روشنی میں دیکھیے تو شریعت میں مختلف معاشرتی جرائم پر جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان کے نفاذ میں ان تمام شروط و قیود اور مصالح کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو جرم وسزا کے باب میں عقل عام پر مبنی اخلاقیات قانون اور خود شریعت کی ہدایات سے ثابت ہیں اور جس کے بعض اہم پہلو ہم اسی کتاب میں ''سزا کے نفاذ اور اطلاق کے اصول'' کے زیر عنوان واضح کریں گے۔ جرم کی نوعیت و کیفیت اور مجرم کے حالات کی رعایت کرنا اور اگر وہ کسی پہلو سے معاف کیے جانے کا مستحق ہو تو اسے معاف کر دینا انھی اصولوں میں سے ایک بنیادی اصول ہے۔ کسی بھی مجرم پر سزا کا نفاذ اسی صورت میں قرین انصاف ہے جب مجرم کسی بھی پہلو سے رعایت کا مستحق نہ ہو۔ اگر جرم کی نوعیت و کیفیت اور مجرم کے حالات کسی رعایت کا تقاضا کر رہے ہوں تو اس پہلو کو نظر انداز کرتے ہوئے سزا کو نافذ کرنا عدل وانصاف اور خود شارع کے منشا کے خلاف ہے اور سیدنا عمر نے اسی کو ملحوظ رکھتے ہوئے قحط سالی کے زمانے میں قطع ید کی سزا پر عمل درآمد کو روک دیا تھا۔ ان کے اس فیصلے سے کسی طرح یہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ فی نفسہٖ ان سزاؤں کو ہی شریعت کا کوئی ابدی حکم تصور نہیں کرتے تھے۔

شاہ ولی اللہ کا نقطۂ نظر

دوسرا استدلال برصغیر کے جلیل القدر عالم شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے حوالے سے پیش کیا جاتا ہے۔ مولانا شبلی نعمانی نے اپنی کتاب ''علم الکلام اور الکلام'' میں شاہ صاحب کی تصنیف ''حجۃ اللہ البالغہ'' سے ایک اقتباس نقل کر کے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ شاہ صاحب قتل، زنا اور چوری وغیرہ سے متعلق قرآن کی بیان کردہ سزاؤں کو اہل عرب کی عادات پر مبنی اور ان کی مخصوص معاشرت ہی کے

لیے موزوں سمجھتے ہیں، جبکہ دنیا کے دیگر معاشروں میں ان سزاؤں کے نفاذ کو لازم قرار نہیں دیتے۔ یہ عبارت ''حجۃ اللہ البالغہ'' کے 'المبحث السادس' کے 'باب الحاجۃ الی دین ینسخ الادیان' سے لی گئی ہے۔ ذیل میں ہم سیاق وسباق کی روشنی میں، اس کا مفہوم واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

مذکورہ باب میں شاہ صاحب نے جو بحث اٹھائی ہے، اس کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ دنیا میں مختلف اقوام اور ملل کے وجود میں آ جانے اور ان کے اختیار کردہ سنن وشرائع میں راہ راست سے کجی اور انحراف واقع ہونے کے بعد اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ ایک ایسا امام راشد سامنے آئے جو تمام ملتوں کو ایک ملت پر جمع کر دے اور ان ملتوں میں پائے جانے والے انحراف کو درست کرنے کے لیے وہی کردار ادا کرے جو ایک خلیفہ راشد دوسرے ظالم حکمرانوں کے ظلم وجور کو ختم کر کے دنیا میں عدل قائم کرنے کے لیے ادا کرتا ہے۔ اس عالم گیر مقصد کے حصول کے لیے امام راشد کو ان عمومی اصولوں کے علاوہ جن کی وضاحت شاہ صاحب نے 'باب الارتفاق الرابع' میں کی ہے، چند مزید اصولوں کی بھی ضرورت ہے۔ شاہ صاحب نے اس ضمن میں حسب ذیل اصولوں کا تذکرہ کیا ہے:

۱۔ یہ امام راشد ایک مخصوص قوم کو تزکیہ وتربیت کے بعد اپنا آلہ وجارحہ بنائے اور پھر وہ قوم دنیا کی دیگر ملتوں کو اس امام کی لائی ہوئی ملت پر جمع کرنے کی ذمہ داری انجام دے۔

۲۔ یہ قوم صاحب ملت کی مقرر کردہ ملت کے لیے دینی حمیت کے ساتھ ساتھ نسبی حمیت بھی رکھتی ہو۔

۳۔ صاحب ملت اس مقصد کے لیے اپنے دین کو دنیا کے دوسرے سارے ادیان پر غالب کر دے جس کی صورت یہ ہو کہ اس دین کے شعائر کا عام چرچا کیا جائے، جبکہ دیگر ادیان کے شعائر کے عمومی اظہار کو ممنوع قرار دیا جائے۔ اسی طرح غیر مسلموں کو قانونی اور معاشرتی امور میں مسلمانوں کے ہم پلہ نہ سمجھا جائے، بلکہ انھیں پستی اور کہتری کا احساس دلا کر اسلام قبول کرنے پر آمادہ کیا جائے۔

۴۔ صاحب ملت لوگوں کو شریعت کے ظاہری احکام کا پابند بنائے اور ان احکام کے اسرار ومصالح کے ساتھ انھیں زیادہ مشغول نہ ہونے دے، کیونکہ اسرار ومصالح پر غور کے نتیجے میں اختلاف

پیدا ہوگا اور شریعت دینے سے اللہ تعالیٰ کے پیش نظر جو مقصد ہے، وہ فوت ہو جائے گا۔

۵۔اس دین کے بارے میں یہ واضح کر دیا جائے کہ یہی واضح، آسان اور معقول دین ہے اور اس میں مقرر کیے جانے والے طریقے انسانوں کی اکثریت کے لیے زیادہ فائدہ مند ہیں، جبکہ دیگر تمام ادیان تحریف اور انحراف کا شکار ہونے کی وجہ سے قابل اتباع نہیں رہے۔

باب کے اس پورے نظم سے واضح ہے کہ یہاں بنیادی نکتہ یہ زیر بحث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت اور شریعت پر پوری انسانیت کو جمع کرنے کے لیے کون کون سے اصولوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ان اصولوں میں سے پہلے اصول، یعنی ایک مخصوص قوم کو تزکیہ وتربیت کے بعد دنیا کی دیگر ملتوں کو امام راشد کی ملت پر جمع کرنے کا ذریعہ بنانے کی توضیح کرتے ہوئے شاہ صاحب نے وہ عبارت لکھی ہے جو شبلی نے نقل کی ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ وہ شرعی سزاؤں کو ابدی اور آفاقی نہیں سمجھتے۔ 'باب الحاجۃ الیٰ دین ینسخ الادیان' کا جو بنیادی نکتہ اور رخ اوپر واضح کیا گیا ہے، اس کی روشنی میں اب اس عبارت کو دیکھیے:

منها ان يدعو قومًا الى السنة الراشدة ويزكيهم ويصلح شانهم ثم يتخذهم بمنزلة جوارحه فيجاهد اهل الارض ويفرقهم فى الآفاق وهو قوله تعالىٰ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ وذلك لان هذا الامام نفسه لا يتاتى منه مجاهدة امم غير محصورة واذا كان كذلك وجب ان تكون مادة شريعته ما هو بمنزلة المذهب الطبيعى لاهل الاقاليم الصالحة عربهم وعجمهم ثم ما عند قومه

''ان اصولوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو سنت راشدہ کی طرف دعوت دے اور ان کا تزکیہ اور اصلاح کرنے کے بعد انھیں اپنا آلہ وجارحہ بنائے اور انھیں مختلف خطوں کی طرف بھیج کر ان کے ذریعے سے اہل زمین کے ساتھ جہاد کرے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد 'کُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ' کا یہی مطلب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام کے لیے بذات خود دنیا کی لاتعداد قوموں کے خلاف جہاد کرنا ممکن نہیں۔ اس صورت حال میں ضروری ہے کہ اس کی شریعت کا مادہ ایک تو وہ (احکام وقوانین)

مـن العلم و الارتفاقات و يراعى فيـه حـالهم اكثر من غيرهم ثم يحمل الناس جميعًا على اتباع تـلك الشريعة لانه لا سبيل الى ان يفوض الامر الى كل قوم او الى ائمة كل عصر اذ لا يحصل مـنـه فـائدة التشريع اصلاً و لا الـى ان يـنظر ما عند كل قوم ويمارس كلاً منهم فيجعل لكل شـريعة اذ الاحاطة بعاداتهم وما عـندهم على اختلاف بلدانهم وتبـايـن اديانهم كالممتنع وقد عـجز جمهور الرواة عن رواية شـريعة واحدة فما ظنك بشرائع مختلفة والاكثر انه لا يكون انـقيـاد الآخـريـن الا بعد عدد ومـدد لا يطول عمر النبى اليها كما وقع فى الشرائع الموجودة الآن فـان اليهـود والـنصـارى والمسلمين ما آمن من اوائلهم الا جمع ثم اصبحوا ظاهرين بعد ذلك. ... فـلا احسـن ولا ايسر من ان يعتبر فى الشعائر والحدود

ہوں جو عرب وعجم کی مہذب قوموں کے لیے ایک فطری طریقے کی حیثیت رکھتے ہیں اور پھر وہ علوم وارتفاقات جو امام کی مخاطب قوم کے ہاں پائے جاتے ہیں اور اس شریعت میں اس قوم کے حالات کی دوسروں کی نسبت زیادہ رعایت کی جائے۔ پھر امام راشد دنیا کے تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی پر مجبور کرے، کیونکہ نہ تو یہ ممکن ہے کہ وضع شریعت کا معاملہ ہر قوم یا ہر دور کے ائمہ کے سپرد کر دیا جائے، اس لیے کہ اس سے شریعت مقرر کرنے کا فائدہ ہی سرے سے فوت ہو جاتا ہے، اور نہ یہ طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے کہ امام راشد ہر قوم کے احوال وعادات کو دیکھے اور ان میں سے ہر ایک کے معاملات کا خود تجربہ حاصل کرے اور پھر سب کے لیے الگ الگ شریعت مقرر کرے، کیونکہ خطہ ہائے زمین اور مذاہب کے اختلاف اور تباین کے باعث ان سب قوموں کی عادات اور اطوار کا احاطہ کرنا ناممکن ہے۔ راویوں کی اکثریت ایک ہی شریعت کو (بہ حفاظت) آگے منتقل کرنے سے عاجز ہے تو الگ الگ شریعتوں کے نقل کیے جانے کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے! پھر یہ بھی ہے کہ دوسری قوموں کا امام راشد کے

والارتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم ولا يضيق كل التضييق على الآخرين الذين ياتون بعد ويبقى عليهم في الجملة والاولون يتيسر لهم الاخذ بتلك الشريعة بشهادة قلوبهم وعاداتهم والآخرون يتيسر لهم ذلك بالرغبة في سير ائمة الملة والخلفاء فانها كالامر الطبيعي لكل قوم في كل عصر قديمًا او حديثًا.

(حجۃ اللہ البالغہ ۱/۲۴۸)

دین کی پیروی اختیار کرنا عام طور پر عرصۂ دراز کی کوششوں اور کاوشوں کے بعد ہی ہوسکتا ہے اور نبی کی عمر اس قدر طویل نہیں ہوتی۔ چنانچہ دنیا کے موجودہ مذاہب میں ایسا ہی ہوا ہے، کیونکہ یہود ونصاریٰ اور مسلمانوں کی ابتدائی نسلوں میں ایک گروہ ہی ایمان لایا تھا جسے بعد میں غلبہ نصیب ہوا۔...اس صورت حال میں اس سے اچھا اور آسان طریقہ کوئی نہیں ہوسکتا کہ امام راشد شعائر، رسوم واحکام اور ارتفاقات میں اس قوم کی عادات کی رعایت کرے جس کی طرف اسے مبعوث کیا گیا ہے، جبکہ بعد میں آنے والوں کے لیے اس معاملے میں بہت زیادہ سختی کا طریقہ اختیار نہ کیا جائے، بلکہ ان کے لیے امام راشد کی شریعت اصولی حیثیت میں لازم رہے۔ (اولین قوم اور بعد کی اقوام میں فرق یہ ہوگا کہ) پہلوں کے لیے اس شریعت کو اختیار کرنا اپنے دلوں کی شہادت اور اپنی عادات کی موافقت کی بنیاد پر آسان ہوگا، جبکہ بعد میں آنے والوں کے لیے یہ یوں آسان ہوگا کہ وہ اس ملت کے ائمہ اور حکمرانوں کے طریقوں اور عادات کی پیروی میں راغب ہوں، کیونکہ حکمران قوم کے

طریقوں کی پیروی کی رغبت پیدا ہونا قدیم
اور جدید، ہر دور میں ہر قوم کے لیے ایک
فطری طریقہ رہا ہے۔''

مولانا شبلی نے اس اقتباس میں 'فلا احسن و لا ایسر من ان یعتبر فی الشعائر والحدود والارتفاقات عادۃ قومہ المبعوث فیھم و لا یضیق کل التضییق علی الآخرین الذین یاتون بعد' سے یہ نکتہ اخذ کیا ہے کہ ''اس اصول سے یہ ظاہر ہو گیا کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے[۱۳]''۔ تاہم باب کے پورے نظم اور خود اس جملے کے سیاق وسباق سے واضح ہوتا ہے کہ یہ بات کسی طرح بھی شاہ صاحب کے مدعا کی ترجمانی نہیں ہے۔ شاہ صاحب نے مذکورہ اقتباس میں بنیادی طور پر دو سوالات کا جواب دیا ہے:

پہلا یہ کہ تمام ملتوں کو ایک ملت پر جمع کرنے کے لیے امام راشد کو کسی مخصوص قوم کو اپنا آلہ وجارحہ بنانے کی ضرورت کیوں ہے؟

شاہ صاحب نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تمام ملتوں کو اس ایک ملت پر بالفعل جمع کرنے کی ذمہ داری براہ راست امام راشد پر ڈال دینا مناسب نہیں تھا، کیونکہ امام کے لیے بذات خود دنیا کی بے شمار اقوام کے خلاف جہاد کر کے انھیں مغلوب کرنا ممکن نہیں۔ چنانچہ مناسب یہی تھا کہ وہ ایک مخصوص قوم کو تزکیہ وتربیت کے ذریعے سے اس مقصد کے لیے تیار کرے اور پھر آفاق عالم میں اس ملت کی اشاعت کی ذمہ داری اس قوم کے سپرد کر دی جائے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ شاہ صاحب نے شرائع اور مناہج کے حوالے سے پیغمبر کی مبعوث الیہ قوم کی عادات اور سنن کو ملحوظ رکھنے کی جو اصولی بحث کی ہے، اس کی روشنی میں اس مخصوص قوم کو دی جانے والی شریعت کی نوعیت کیا ہوگی اور دنیا کی دوسری اقوام اور ملل کو کیونکر اس کا پابند کیا جا سکے

۱۳؎ الکلام ۱۲۴۔

گا؟

اس کے جواب میں شاہ صاحب نے تین امکانی طریقے بیان کیے ہیں: ایک یہ کہ شریعت کا معاملہ ہر قوم یا ہر زمانے کے ائمہ کے سپرد کر دیا جاتا۔ شاہ صاحب نے اس امکان کی صاف نفی کی ہے اور کہا ہے کہ یہ طریقہ، تشریع کے بنیادی مقصد اور فائدے ہی کو فوت کر دینے والا ہوتا، اس لیے یہ ضروری تھا کہ شریعت کے معاملے کو اقوام اور ائمہ کی صواب دید پر چھوڑنے کے بجائے تمام لوگوں کو امام راشد ہی کی دی ہوئی شریعت کا پابند کیا جاتا (ثم یحمل الناس جمیعًا علی اتباع تلك الشریعة لانه لا سبیل الی ان یفوض الامر الی کل قوم او الی ائمة کل عصر اذ لا یحصل منه فائدة التشریع اصلًا)۔

دوسرا امکان یہ ہو سکتا تھا کہ خود امام راشد دنیا کی ہر ہر قوم کے لیے الگ الگ شریعت مقرر کر دیتا۔ شاہ صاحب نے اس کو بھی ناممکن قرار دیا ہے، اس لیے کہ ایک تو دنیا کے دور دراز علاقوں میں آباد تمام اقوام کی عادات کا احاطہ عملاً محال ہے اور دوسرے ان اقوام کے دائرۂ ملت میں داخل ہونے کے لیے عادتاً ایک طویل عرصہ چاہیے، جبکہ امام راشد اس قدر طویل عرصے تک زندہ نہیں رہ سکتا۔

ان دو امکانات کی نفی کرتے ہوئے شاہ صاحب نے تیسرے امکان کو احسن اور ایسر قرار دیا ہے، یعنی یہ کہ امام راشد کو جو شریعت دی جائے، اس میں ان عادات کو تو ملحوظ رکھا ہی جائے جو عرب و عجم کے تمام صالح مزاج اقالیم کے لیے 'مذہب طبیعی' کی حیثیت رکھتی ہیں، لیکن اس مخصوص قوم کے علوم وارتفاقات اور اس کے حالات کی زیادہ رعایت کی جائے جس کی طرف امام راشد کو مبعوث کیا گیا ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس مخصوص قوم کی عادات کی رعایت سے مقرر کی جانے والی شریعت کو دنیا کی باقی اقوام کے لیے کیسے مانوس و مالوف بنایا جائے تو شاہ صاحب نے اس کی حکمت عملی یہ بیان کی ہے کہ یہ شریعت اصولی حیثیت میں تو ان کے لیے لازم رہے، لیکن انھیں عملاً اس کا پابند بنانے کے لیے زیادہ سختی اور تنگی سے کام نہ لیا جائے (لا یضیق کل التضییق علی الآخرین

الـذين ياتون بعد و يبقى عليهم فى الجملة)۔شاہ صاحب ان اقوام کو شریعت کے ان احکام سے مانوس کرنے کے لیے جو ان کے لیے 'بمنزلۂ مذہب طبیعی' کے نہیں ہیں، ایک دوسرا طریقہ تجویز کرتے ہیں جو ان کی رائے میں ہر زمانے میں ہر قوم کے لیے فطری طریقے کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی یہ کہ بعد میں آنے والی ان اقوام میں اپنے حکمرانوں (جو پیغمبر کی مبعوث الیہ قوم سے تعلق رکھتے ہیں) کی سیرت اور طور طریقوں کی طرف رغبت پیدا ہو اور وہ ان سے متاثر ہو کر رفتہ رفتہ اس شریعت کو اپنانے کے لیے آمادہ ہو جائیں (و الآخرون يتيسر لهم ذلك بالرغبة فى سير ائمة الملة و الخلفاء فانها كالامر الطبيعى لكل قوم فى كل عصر قديمًا و حديثًا)۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ شاہ صاحب کا مدعا ہرگز وہ نہیں جو شبلی وغیرہ نے اخذ کیا ہے۔ اول تو اس عبارت میں وہ فقہی اصطلاح کے مطابق خاص حدود کے حوالے سے کوئی بحث نہیں کر رہے، بلکہ عمومی طور پر شرعی احکام کے نفاذ کا فلسفہ اور اس کی حکمت عملی واضح کر رہے ہیں۔ دوسرے یہ کہ انھوں نے شرعی احکام کے اہل عرب کی عادات پر مبنی ہونے کے نکتے کو انھیں غیر ابدی اور غیر آفاقی قرار دینے کے لیے بنیاد نہیں بنایا، بلکہ ان احکام کو ابدی مان کر انھیں دیگر اقوام پر نافذ کرنے کی حکمت عملی کو موضوع بحث بنایا ہے۔ شاہ صاحب کی بیان کردہ حکمت عملی پر کئی سوال اٹھائے جا سکتے ہیں، لیکن اتنی بات واضح ہے کہ اہل عرب کو دی جانے والی شریعت کے احکام کو غیر عرب اقوام کے لیے لازم نہ سمجھنے کا نقطۂ نظر ان کی طرف کسی طرح منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

جہاں تک قتل، زنا اور چوری وغیرہ کی شرعی سزاؤں کا تعلق ہے تو شاہ صاحب نے اپنی اسی تصنیف میں ان کو الگ سے اور باقاعدہ موضوع بحث بنایا ہے اور غیر مبہم الفاظ میں یہ واضح کیا ہے کہ وہ انھیں اہل عرب کی مخصوص عادات پر مبنی نہیں سمجھتے، بلکہ ان قوانین میں شمار کرتے ہیں جو عرب و عجم کی سب قوموں کے لیے فطری طریقے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک یہ سزائیں دنیا کی تمام اقوام کے لیے لازم ہیں اور انھیں کسی حال میں ترک نہیں کیا جا سکتا۔ فرماتے

ہیں:

اعلم انه یجب ان یکون فی جماعة المسلمین خلیفة لمصالح لا تتم الا بوجوده وھی کثیرة جدًا یجمعها صنفان: احدهما ما یرجع الی سیاسة المدینة من ذب الجنود التی تغزوهم وتقهرهم وکف الظالم عن المظلوم وفصل القضایا وغیر ذلك ... والنبی صلی اللّٰه علیه وسلم جمع تلك الحاجات فی ابواب اربعة: باب المظالم وباب الحدود و باب القضاء وباب الجهاد. ثم وقعت الحاجة الی ضبط کلیات هذه الابواب وترك الجزئیات الی رای الائمة ووصیتهم بالجماعة خیرًا. (حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۳۸۲-۳۸۳)

''جان لو کہ مسلمانوں کی جماعت میں ایک حکمران کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ بہت سے مصالح اس کے وجود کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے۔ یہ مصالح بہت سے ہیں اور انھیں بنیادی طور پر دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: ایک وہ جن کا تعلق سیاست مدینہ سے ہے مثلاً، حملہ آور اور قابض ہونے والے لشکروں کی مدافعت، مظلوم کو ظالم کی دست رس سے بچانا اور مقدمات کا فیصلہ وغیرہ۔... نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام حاجات کو چار ابواب میں جمع فرما دیا ہے: ایک نزاعات، دوسرے حدود، تیسرے قضا اور چوتھے جہاد۔ پھر حاجت پیش آئی کہ ان چاروں ابواب کے کلیات طے کر دیے جائیں، جبکہ جزئیات کو ارباب حل وعقد کی صواب دید پر چھوڑ دیا جائے اور انھیں تاکید کر دی جائے کہ وہ عوام کے بارے میں خیر خواہی کا رویہ اختیار کریں۔''

اس کے بعد انھوں نے وہ ضروریات اور مصالح بیان کیے ہیں جو اس باب کے کلیات کو ضبط کرنے کے متقاضی ہیں۔ ان میں سے ایک مصلحت یہ ہے کہ جرم اور سزا کے مابین تناسب کی تعیین کو اگر لوگوں کی صواب دید پر چھوڑ دیا جاتا تو یہ افراط اور تفریط کا موجب ہوتا اور لوگ اس معاملے میں اعتدال پر قائم نہ رہ سکتے، اس لیے یہ مناسب تھا کہ شارع جرم وسزا کے باب میں 'کلیات' کو

خود متعین کر دے۔ وہ لکھتے ہیں:

ولا يمكن الاستقصاء فانه كالتكليف بالمحال فيجب ان تكون الاصول مضبوطة فان اختلافهم في الفروع اخف من اختلافهم في الاصول ومنها ان القوانين اذا كانت ناشئة من الشرع كانت بمنزلة الصلاة والصيام في كونها قربة الى الحق والسنة تذكر الحق عند القوم وبالجملة فلا يمكن ان يفوض الامر بالكلية الى اولى انفس شهوية او سبعية ولا يمكن معرفة العصمة والحفظ عن الجور في الخلفاء والمصالح التي ذكرناها في التشريع وضبط المقادير كلها متاتية ههنا.

(حجۃ اللہ البالغہ ۲/۳۸۳-۳۸۴)

’’تمام صورتوں کا حکم بیان کرنا ممکن نہیں تھا، کیونکہ یہ ایک امر محال کا مکلّف ٹھہرانے کے مترادف ہوتا، اس لیے یہ ضروری تھا کہ بنیادی باتیں طے کر دی جائیں (جبکہ فروع کو متعین نہ کیا جائے)، کیونکہ اصول کے مقابلے میں فروع میں لوگوں کا اختلاف کرنا نسبتاً قابل برداشت ہے۔ بنیادی سزاؤں کو طے کرنے کی ایک حکمت یہ تھی کہ یہ قوانین جب شارع کی طرف سے بیان کیے جائیں گے تو لوگ اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کے لیے انھیں نماز اور روزہ کے احکام ہی کے مانند سمجھیں گے، کیونکہ کسی قوم کے ہاں جس چیز کو حق سمجھا جاتا ہے، عملی طریقے اس کی یاددہانی کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس معاملے کو نہ تو بالکلیہ خواہشات اور درندگی جیسی خصلت سے مغلوب انسانی نفوس کے سپرد کر دینا ممکن تھا اور نہ یہ ہو سکتا تھا کہ عادل اور انصاف پسند حکمرانوں کو (پیشگی) ممتاز کر لیا جاتا (اور عادلانہ سزاؤں کی تعیین ان کی صواب دید پر چھوڑ دی جاتی)۔ چنانچہ شرعی قانون سازی اور احکام کی ظاہری صورتوں کو متعین کرنے میں جتنے بھی مصالح

پیش نظر ہو سکتے ہیں، وہ سب اس باب میں پائے جاتے ہیں (اور اسی لیے شارع نے بنیادی سزاؤں کی ظاہری صورت کو بھی متعین کر دیا ہے)۔"

ان 'اصول' یعنی بنیادی سزاؤں کی وضاحت کرتے ہوئے جنھیں شریعت نے متعین کر دیا ہے، شاہ صاحب لکھتے ہیں:

واعلم انه كان من شريعة من قبلنا القصاص فى القتل والرجم فى الزنا والقطع فى السرقة فهذه الثلاث كانت متوارثة فى الشرائع السماوية واطبق عليها جماهير الانبياء والامم ومثل هذا يجب ان يوخذ عليه بالنواجذ ولا يترك ولكن الشريعة المصطفوية تصرفت فيها بنحو آخر فجعلت مزجرة كل واحد على طبقتين: احداهما الشديدة البالغة اقصى المبالغ ومن حقها ان تجعل فى المعصية الشديدة والثانية دونها و من حقها ان تجعل فيما كانت المعصية دونها.

(حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۴۰۷)

"جان لو کہ قتل کی صورت میں قصاص، زنا کی صورت میں رجم اور چوری کی صورت میں ہاتھ کاٹنے کی سزائیں، ہم سے پہلی شریعتوں میں بھی موجود تھیں۔ یہ تینوں سزائیں آسمانی شریعتوں میں متوارث چلی آ رہی ہیں اور ان پر انبیا اور اقوام عالم کی اکثریت کا اتفاق رہا ہے۔ چنانچہ اس طرح کی سزاؤں کو مضبوطی سے تھامے رکھنا چاہیے اور انھیں چھوڑ نا نہیں چاہیے، البتہ شریعت محمدی میں ان سزاؤں میں ایک اور طرح کا تصرف کیا گیا ہے اور ان میں سے ہر جرم کی سزا کے دو درجے مقرر کیے گئے ہیں: ایک بے حد سخت اور آخری درجے کی سزا جس کا حق یہ ہے کہ اسے سنگین قسم کے جرم میں نافذ کیا جائے اور دوسری اس سے کم تر سزا جس کا حق یہ ہے کہ اسے پہلے کی بہ نسبت کم سنگین جرم میں نافذ کیا جائے۔"

شاہ صاحب کے نزدیک ان سزاؤں میں تخفیف یا رعایت کا فیصلہ بھی نصوص ہی کی روشنی میں کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ احادیث میں زنا کی سزا کے طور پر زانی کو جلاوطن کرنے کا جو ذکر ہوا ہے، اسے معاف بھی کیا جا سکتا ہے اور اس طریقے سے متعارض روایات میں تطبیق دی جا سکتی ہے۔[۱۴]

اس تفصیل سے پوری طرح واضح ہے کہ شاہ صاحب خود نصوص کے داخلی قرائن اور شرعی مصالح سے ہٹ کر محض زمان ومکان کی تبدیلی اور انسانی معاشروں کے تہذیبی مزاج کے تنوع کی بنیاد پر سزا کے متبادل طریقے اختیار کرنے کے جواز کے ہرگز قائل نہیں ہیں اور ان کا نقطۂ نظر اس معاملے میں امت کے اہل علم کے متفقہ اور مجمع علیہ موقف کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے۔

جدید تمدنی نفسیات

بعض اہل فکر کی طرف سے شرعی سزاؤں کے نفاذ کے ضمن میں ایک زاویۂ نظر یہ بھی سامنے آیا ہے کہ چونکہ جدید ذہن مختلف تمدنی اور نفسیاتی عوامل کے تحت شرعی سزاؤں سے اجنبیت محسوس کرتا ہے اور ان سزاؤں کا نفاذ نفسیاتی طور پر دین سے دوری کا سبب بن سکتا ہے، اس لیے موجودہ دور میں ان سزاؤں کا نفاذ مصلحت کے خلاف ہے۔ ہماری رائے میں یہ بات اس حد تک تو درست ہے کہ دین کے احکام پر موثر عمل درآمد ان کی اعتقادی واخلاقی اساسات پر مضبوط ایمان اور شکوک و شبہات کا ازالہ کیے بغیر ممکن نہیں، تاہم اس نکتے کی بنیاد پر شرعی سزاؤں کو جدید دور میں کلیتاً ناقابل نفاذ قرار دے کر مستقل بنیادوں پر متبادل سزاؤں کا جواز اخذ کرنا درست نہیں، اس لیے کہ پھر یہ معاملہ قانون کے عملی نفاذ کی مصلحت تک محدود نہیں رہتا، بلکہ فکر ونظر کے زاویے میں ایک نہایت بنیادی اختلاف کو قبول کرنے تک جا پہنچتا ہے۔ جدید ذہن کو ان سزاؤں پر یہ اشکال نہیں ہے کہ یہ جرائم کی روک تھام میں مددگار نہیں یا ان سے زیادہ موثر سزائیں دریافت کر لی گئی ہیں، بلکہ اسے یہ سزائیں سنگین، متشددانہ اور قدیم وحشیانہ دور کی یادگار دکھائی دیتی ہیں اور وہ انھیں انسانی عزت اور وقار کے

---

[۱۴] حجۃ اللہ البالغہ ۲/۲۱۱۔

منافی تصور کرتا ہے۔ زاویۂ نگاہ کا یہ فرق قانون کی مابعد الطبیعیاتی اور اعتقادی بنیادوں کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ اسلام خدا کے سامنے مکمل تسلیم اور سپردگی کا نام ہے۔ یہ سپردگی مجرد قسم کے ایمان و اعتقاد اور بعض ظاہری پابندیوں کو بجالانے تک محدود نہیں، بلکہ انسانی جذبات واحساسات بھی اس کے دائرے میں آتے ہیں۔ محبت، نفرت، ہمدردی اور غصے جیسے جذبات اور حب ذات، آزادی اور احترام انسانیت جیسے احساسات وتصورات نفس انسانی میں خدا ہی کے ودیعت کردہ اور اس اعتبار سے بجائے خود خدا کی امانت ہیں۔ چنانچہ اسلام کے نزدیک ان کا اظہار اسی دائرۂ عمل میں اور اسی حد تک قابل قبول ہے، جب تک وہ خدا کے مقرر کردہ حدود کے پابند رہیں۔ اس سے تجاوز کرتے ہوئے اگر ان کو کوئی مقام دیا جائے گا تو یہ خدا کی امانت کا صحیح استعمال نہیں، بلکہ اس میں خیانت کے مترادف ہوگا۔ چنانچہ جدید انسانی نفسیات اگر جرم وسزا سے متعلق قرآنی احکام سے نفور محسوس کرتی ہے تو یہ محض قانون کی مصلحت یا اس کے سماجی تناظر کے بدل جانے کا مسئلہ نہیں، بلکہ اس کی جڑیں قانون کی مابعد الطبیعیاتی اساسات میں پیوست ہیں اور اس معاملے میں جدید فکر کے ساتھ کمپرومائز کا جواز فراہم کرنے کے لیے 'اجتہاد' کے دائرے کو ایمان واعتقاد تک وسیع کرنا پڑے گا۔

سزاؤں سے متعلق مذکورہ زاویۂ نگاہ کی خامی کا یہ پہلو بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ مغربی مفکرین اخلاقیات اور انسانی فطرت کے بے حد محدود اور ناقص فہم کے تحت اس بات کو سمجھنے سے قاصر ہیں کہ کسی انسان کی جان ومال اور عزت وآبرو اسی وقت تک احترام اور تحفظ کی مستحق ہے، جب تک وہ قانونی اور اخلاقی حدود کو پامال نہ کرے۔ نیز یہ کہ جرم ضروری نہیں کہ ہمیشہ کسی نفسیاتی عدم توازن کا نتیجہ ہو اور مجرم کو اپنے ارادہ واختیار کے سوء استعمال کا قصوروار نہ ٹھہرایا جا سکے۔ انسان کی فطرت میں شر کا ایک قوی عنصر موجود ہے جس کے زیر اثر وہ دانستہ دوسرے انسانوں کے حقوق پر تعدی کا راستہ اختیار کرتا ہے اور اس کے لیے اسے اخلاقی طور پر پوری طرح ذمہ دار ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی اہل مغرب کی نگاہوں سے اوجھل رہ گئی ہے کہ معاشرتی جرائم پر موثر طریقے سے قابو پانا سخت اور سنگین سزاؤں ہی کی مدد سے ممکن ہے، جبکہ انسانی حقوق کے اس فلسفے کے زیر اثر

جرم وسزا کے باب میں مجرم کے ساتھ ہمدردی کا ایک نہایت غیر متوازن رویہ اپنا کر مغربی فکر ایک عجیب تضاد کا شکار ہو گئی ہے۔ چنانچہ ایک برطانوی مصنفہ Joanna Bourke نے اپنی کتاب "Rape: A history from 1860 to the present" میں ایک طرف یہ بیان کیا ہے کہ اعداد وشمار کے مطابق برطانیہ میں زنا بالجبر کے رپورٹ ہونے والے واقعات میں سے صرف پانچ فیصد مقدمات میں مجرم کیفر کردار کو پہنچتا ہے اور یہی امر مصنفہ کے لیے اس کتاب کی تصنیف کا محرک بنا ہے، لیکن جب اس کے سدباب کی بات آتی ہے تو مصنفہ تجویز کرتی ہے کہ ایسے مجرموں کو کوئی سخت سزا دینے کے بجائے دواؤں اور نفسیاتی بحالی کے طریقوں سے ان کا علاج کیا جائے۔[۱۵]

ظاہر ہے کہ یہ طرز فکر نہ انسانی فطرت کے صحیح فہم کی عکاسی کرتا ہے، نہ اس سے عدل وانصاف کے تقاضے پورے ہوتے ہیں اور نہ جرائم کی روک تھام میں ہی اس سے کوئی مدد مل سکتی ہے۔

۱۵؎ Daily Dawn, Books and Authors, January 13, 2008, page 1

سزا کے نفاذ اور اطلاق کے اصول

''شرعی سزاؤں کی ابدیت اور آفاقیت'' کے زیر عنوان ہم نے یہ بات واضح کی ہے کہ قرآن وسنت میں جن جرائم کی متعین سزائیں مقرر کی گئی ہیں، وہ ابدی ہیں اور اصولی طور پر ان سے مختلف اور متبادل سزائیں تجویز کرنے کی شرعاً کوئی گنجایش نہیں۔ یہاں ہم شرعی سزاؤں کے نفاذ اور اطلاق کے حوالے سے اس تصور کے مضمرات اور بعض دیگر عملی پہلوؤں کی وضاحت کریں گے۔

'حق اللہ' اور 'حق العبد' کا فرق

مذکورہ بحث میں ہم نے اپنے نقطۂ نظر کو ان سزاؤں کے 'حق اللہ' ہونے پر مبنی قرار دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں اصلاً اپنے حق کے طور پر بیان کیا اور ان کے نفاذ کو اسی حیثیت سے اہل ایمان کی ذمہ داری ٹھہرایا ہے۔ ہم نے روایات کی روشنی میں یہ بھی واضح کیا ہے کہ اگر ان جرائم سے متعلق کوئی مقدمہ عدالت میں پیش کر دیا جائے اور سزا کے نفاذ کی شرائط پوری اور موانع مفقود ہوں تو قاضی کو مجرم پر ترس کھا کر یا متاثرہ فریق کی طرف سے معافی کی بنیاد پر سزا معاف کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے۔ اس سے صرف وہی صورت مستثنیٰ ہوگی جہاں خود شارع نے مخصوص حکمت کے تحت متاثرہ فریق کو سزا معاف کر دینے کا اختیار دیا ہو، جیسا کہ مثال کے طور پر قصاص کو معاف کرنے کا اختیار اولیاے مقتول کو دیا گیا ہے۔ جن سزاؤں کے بارے میں خود نص میں یہ صراحت موجود نہیں، ان کی معافی کا اختیار کسی کو نہیں دیا جا سکتا۔ اگرچہ فقہاے شوافع نے

حد قذف کو، جبکہ فقہاے احناف نے حد سرقہ کو 'حق العبد' قرار دیتے ہوئے یہ راے اختیار کی ہے کہ متاثرہ فریق کی طرف سے معافی کی صورت میں مجرم سے یہ سزائیں ساقط ہو جائیں گی، تاہم جیسا کہ ہم نے واضح کیا، اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ ہونے کے پہلو سے تمام شرعی سزائیں 'حق اللہ' ہیں اور ان کا 'حق اللہ' ہونا اسی کا تقاضا کرتا ہے کہ مقدمہ عدالت میں پیش ہو جانے کے بعد معافی کے حوالے سے متاثرہ فریق کا اختیار ختم ہو جائے اور جرم ثابت ہونے کی صورت میں سزا کا نفاذ لازم قرار پائے۔

البتہ 'حق اللہ' اور 'حق العبد' کی تقسیم کسی جرم کے قابل دست اندازئ پولیس ہونے یا نہ ہونے کے پہلو سے درست، بلکہ قانون کے نفاذ اور اطلاق کے پہلو سے ضروری ہے۔ مثال کے طور پر زنا بالرضا میں کسی انسان کے حق پر تعدی نہیں پائی جاتی اور اس میں کسی دوسرے فرد یا معاشرے کو متاثرہ فریق قرار نہیں دیا جا سکتا۔ چنانچہ فقہا کا یہ موقف درست ہے کہ یہ اصلاً گناہ ہے اور اس کے ارتکاب پر ریاست کو از خود نہیں، بلکہ کسی کی طرف سے شریعت کی بیان کردہ کڑی شرائط کے مطابق شکایت کا اندراج کرائے جانے کے بعد ہی کارروائی کرنے کا اختیار حاصل ہونا چاہیے۔ اس ضمن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز اسلمی اور غامدیہ کے واقعات میں جو طرز عمل اختیار فرمایا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر زنا کا کوئی مقدمہ باقاعدہ عدالت کے نوٹس میں آ جائے، تب بھی عدالت اس سے صرف نظر کا رویہ اختیار کر سکتی ہے، بشرطیکہ ایسا کرنے سے وسیع تر دینی ومعاشرتی مصالح متاثر نہ ہوتے ہوں۔ اگر اس بات کا خدشہ ہو تو عدالت مثال کے طور پر کنواری لڑکیوں کے ہاں ظہور حمل کے واقعات کا از خود نوٹس لینے کا حق بھی رکھتی ہے۔ زنا کے علاوہ حدود سے متعلق باقی تمام جرائم میں دوسرے انسان متاثرہ فریق کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے بعض ــــــ مثلاً قتل، چوری، قذف اور زنا بالجبر ــــــ ایسے ہیں جن میں تعدی اصلاً کسی فرد تک محدود ہوتی ہے، جبکہ بعض ــــــ مثلاً ڈکیتی، اجتماعی آبروریزی اور حرابہ کی دیگر صورتیں ــــــ ایسے ہیں جن کی زد میں معاشرہ اور اس کا نظم اجتماعی بھی آتا ہے۔ پہلی نوعیت کے جرائم میں مجرم کے خلاف عدالتی کارروائی شروع کرنے

کا حق اصلاً اس فرد یا اس کے ساتھ قریبی تعلق اور ہمدردی رکھنے والے کسی شخص کو، جبکہ دوسری نوعیت کے جرائم میں مقدمہ چلانے کا اختیار نظم اجتماعی کو حاصل ہونا چاہیے۔ ہماری رائے میں پیشہ ورانہ بدکاری کو بھی معاشرے کے خلاف جرم شمار کرتے ہوئے اس کے خلاف قانونی چارہ جوئی کو نظم اجتماعی کا اختیار، بلکہ اس کی ذمہ داری قرار دیا جانا چاہیے۔

یہاں یہ واضح رہنا چاہیے کہ ہم نے قتل، چوری، قذف اور زنا بالجبر کو مطلقاً نہیں، بلکہ ''اصلاً'' فرد کے خلاف تعدی کے زمرے میں شمار کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر جرم کے اثرات اور مجرم اور متاثرہ فریق کے احوال واوصاف تقاضا کریں تو ان جرائم کو فرد کے بجائے معاشرے کے خلاف تعدی کی فہرست میں بھی شمار کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں جزئی قانونی صورتوں کی کوئی حتمی اور بے لچک تقسیم نہ ممکن ہے اور نہ ضروری۔ چنانچہ اسے کسی اصولی بحث کا موضوع بنانے کے بجائے قانون کے اطلاقی ماہرین اور عدالت کی صواب دید پر چھوڑ دینا چاہیے۔

حدود میں معافی یا تخفیف کی گنجایش

اوپر ہم نے شرعی سزاؤں کی حیثیت واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اگر ان جرائم سے متعلق کوئی مقدمہ عدالت میں پیش کر دیا جائے اور سزا کے نفاذ کی شرائط پوری اور موانع مفقود ہوں تو قاضی کو مجرم پر ترس کھا کر یا متاثرہ فریق کی طرف سے معافی کی بنیاد پر سزا معاف کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے۔'' یہاں ''شرائط پوری اور موانع مفقود'' ہونے کی قید بے حد اہم اور قابل توجہ ہے اور اس سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ شریعت کی مقرر کردہ سزاؤں کے اپنی اصولی حیثیت میں نا قابل تبدیل یا نا قابل معافی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان سزاؤں کے نفاذ کا معاملہ ہر اعتبار سے عام اور مطلق ہے اور ان میں علمی و عقلی تخصیص وتقیید کا کوئی امکان یا عملی حالات کے لحاظ سے لچک کی کوئی گنجایش نہیں پائی جاتی۔ قرآن مجید کے ہر طالب علم پر یہ بات واضح ہے کہ وہ بالعموم کسی بھی معاملے کی جزوی اور اطلاقی تفصیلات سے تعرض کرنے کے بجائے محض اصولی نوعیت کا ایک

حکم دینے پر اکتفا کرتا ہے، جبکہ اس حکم کے اطلاق اور نفاذ یا دوسرے لفظوں میں اس کی بنیاد پر عملی قانون سازی کے لیے دیگر عقلی و اخلاقی اصولوں اور عملی مصالح کی روشنی میں بہت سی قیود و شرائط کا اضافہ اور مختلف صورتوں میں حکم کے اطلاق و نفاذ کی نوعیت میں فرق کرنا پڑتا ہے۔

حکم کے اطلاق کا یہ اصول قرآن مجید نے خود واضح کیا ہے۔ چنانچہ جو مسلمان غیر مسلموں کے علاقے میں ان کے ظلم و جبر کا شکار ہوں، ان کی مدد کو مسلمانوں کا فرض قرار دیتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی قوم کے ساتھ مسلمانوں کا صلح کا معاہدہ ہو تو پھر اس قوم کے خلاف مظلوم مسلمانوں کی مدد نہیں کی جا سکتی[1]۔ اسی طرح جب مشرکین عرب کو ایمان نہ لانے کی صورت میں قتل کرنے کا حکم دیا گیا تو یہ واضح کیا گیا کہ جن مشرک قبائل کے ساتھ مخصوص مدت تک صلح کے معاہدے کیے گئے ہیں، مدت پوری ہونے سے پہلے ان کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا جا سکتا[2]۔

اس اصول کی روشنی میں دیکھیے تو شریعت کے دیگر تمام احکام کی طرح سزاؤں کے نفاذ میں بھی ان تمام شروط و قیود، مصالح اور موانع کا لحاظ رکھنا ضروری ہے جو جرم و سزا کے باب میں عقل عام پر مبنی اخلاقیات قانون اور خود شریعت کی ہدایات سے ثابت ہیں۔ ہمارے ہاں حدود کے بارے میں یہ بات بالعموم کہی جاتی ہے کہ مسلمانوں کے ارباب حل وعقد کو قرآن وسنت میں مقرر کردہ سزاؤں میں تخفیف یا معافی کا اختیار حاصل نہیں ہے۔ یہ بات، جیسا کہ ہم نے واضح کیا، اس مفہوم میں درست ہے کہ اصولی طور پر شریعت کی طے کردہ سزاؤں سے مختلف یا ان سے کم یا زیادہ سزا مقرر نہیں کی جا سکتی، یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ زنا کی سزا ۱۰۰ کے بجائے ۸۰ یا ۱۲۰ کوڑوں یا قید یا جرمانے کی صورت میں مقرر کر دی جائے۔ اسی طرح یہ بات بھی درست ہے کہ زنا اور چوری کی اصل سزا سو کوڑے اور ہاتھ کاٹنا ہے اور عمومی طور پر یہی سزا قابل نفاذ ہوگی، یعنی اگر کسی شخص سے لفظ کے عام اور متعارف مفہوم کے لحاظ سے چوری یا زنا کا فعل سرزد ہو جائے اور عقل عام اور

---

۱ الانفال ۸:۷۲۔

۲ التوبہ ۹:۴۔

اخلاقیات قانون اس کو جرم قرار دینے یا اس پر سزا کے نفاذ میں مانع نہ ہوں تو ایسے شخص پر قرآن مجید کی بیان کردہ سزائیں ہی نافذ کی جائیں گی، تاہم کسی مخصوص مجرم پر سزا کے اطلاق کا معاملہ بالکل بے لچک نہیں ہے، بلکہ جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کے لحاظ سے اس میں تخفیف ہو سکتی ہے اور معقول اسباب و وجوہ کسی رعایت کا تقاضا کریں تو مخصوص حالات میں مجرم کو سزا سے مستثنیٰ بھی کیا جا سکتا ہے۔ سزا کے نفاذ کا یہ اصول ایک عمومی نوعیت کا اخلاقی اصول ہے اور اس کا اطلاق جیسے عام سزاؤں پر ہوتا ہے، اسی طرح شرعاً مقرر کردہ سزاؤں، یعنی 'حدود' پر بھی ہوتا ہے، اس لیے یہ کہنا کہ کسی مجرم پر 'حد' نافذ کرتے ہوئے مخصوص اسباب و احوال کے پیش نظر سزا میں تخفیف یا معافی کی کوئی گنجایش نہیں ہے، شریعت کی منشا کی درست ترجمانی نہیں کرتا اور عہد نبوی اور عہد صحابہ و تابعین کے نظائر سے بھی اس کی تائید نہیں ہوتی۔

ذیل میں ہم چند ایسے اہم پہلوؤں کی نشان دہی کرنے کی کوشش کریں گے جو کسی بھی نوعیت کی سزا کی معافی یا اس میں تخفیف کا موجب بن سکتے ہیں۔

۱۔ اگر شریعت کا کوئی دوسرا اصول کسی مخصوص مجرم پر سزا کے نفاذ میں مانع ہو تو اسے سزا سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا یا اس کے لیے متبادل سزا تجویز کی جائے گی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں میں اس کی ایک مثال یہ ہے کہ جب بنو حنیفہ کے مدعی نبوت مسیلمہ کے دو قاصد اس کا خط لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تو آپ نے ان سے پوچھا کہ کیا وہ مسیلمہ کی نبوت پر ایمان رکھتے ہیں؟ انھوں نے اثبات میں جواب دیا تو آپ نے فرمایا کہ 'لو لا ان الرسل لا تقتل لضربت اعناقکما'[۳]، یعنی اگر قاصدوں کو قتل نہ کرنے کی روایت نہ ہوتی تو میں تم دونوں کی گردن مار دیتا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ اگرچہ ارتداد کی وجہ سے وہ دونوں قاصد قتل کے مستحق ہو چکے تھے، لیکن قاصدوں اور سفیروں کے احترام اور ان کی حفاظت کا ایک دوسرا اخلاقی اصول اس پر عمل کرنے میں مانع تھا اور آپ نے اسی کا لحاظ کرتے ہوئے انھیں بحفاظت واپس جانے دیا۔ آپ نے اسی

۳؎ ابوداؤد، رقم ۲۳۸۰۔

اصول پر یہ ہدایت کی کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اسے قصاص میں قتل نہ کیا جائے[۴]۔ ایک شخص نے اپنے غلام کو قتل کر دیا تو آپ نے اسے قصاص میں قتل کرنے کے بجائے سو کوڑے لگوائے اور ایک سال کے لیے جلا وطن کر دیا[۵]۔ گویا آپ نے باپ اور بیٹے کے مابین پائے جانے والے فرق مراتب اور مالک کو اپنے مملوک پر حاصل حق ملکیت کو قصاص کے استیفا سے مانع تصور کیا ہے۔

۲۔ سزا نافذ کرتے وقت یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آیا مجرم کو سزا دینے سے کسی بے گناہ کو تو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا اور یہ کہ مجرم اپنی جسمانی حالت کے لحاظ سے سزا کا تحمل بھی کر سکتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدکاری کی مرتکب ایک حاملہ عورت کو اس وقت تک رجم نہیں کیا جب تک وہ بچے کی ولادت سے فارغ نہیں ہوگئی[۶]۔ اسی طرح جب سیدنا علی نے ایک لونڈی پر زنا کی سزا نافذ کرنے سے اس لیے گریز کیا کہ وہ بچے کی ولادت کے بعد ابھی حالت نفاس میں تھی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عمل کی تحسین کی[۷]۔ آپ نے ایک بوڑھے کو، جو کوڑوں کی سزا کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا، حقیقی طور پر سو کوڑے لگوانے کے بجائے یہ حکم دیا کہ کھجور کے درخت کی ایک ٹہنی لے کر جس میں سو پتلی شاخیں ہوں، ایک ہی دفعہ اس کے جسم پر ماردی جائے[۸]۔ سیدنا عمر کے پاس ایک شخص لایا گیا جس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں چوری کے جرم میں پہلے ہی کاٹا جا چکا تھا۔ سیدنا عمر نے اس کا دوسرا پاؤں کاٹنے کا حکم دیا تو سیدنا علی نے کہا کہ ایسا کرنا مناسب نہیں، کیونکہ اس کے پاس چلنے کے لیے ایک پاؤں اور اپنی ضروریات کے لیے ایک ہاتھ رہنا چاہیے[۹]۔

۴۔ ترمذی، رقم ۱۳۲۰۔ ابن ماجہ، رقم ۲۶۵۲۔

۵۔ ابن ماجہ، رقم ۲۶۵۴۔

۶۔ مسلم، رقم ۳۲۰۷۔

۷۔ مسلم، رقم ۳۲۱۷۔

۸۔ ابوداؤد، رقم ۳۸۷۸۔ ابن ماجہ، رقم ۲۵۶۴۔

۹۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۸۷۶۶۔

۳۔ کسی مخصوص صورت حال میں سزا کے نفاذ سے کوئی مفسدہ پیدا ہونے کا خدشہ ہو تو بھی شارع کا منشا یہی ہوگا کہ سزا نافذ نہ کی جائے۔ چنانچہ جنگ کے لیے نکلنے والے لشکر میں سے کوئی شخص اگر چوری کرے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا[۱۰]۔ انصار کے قبیلہ خزرج کے سردار عبداللہ بن ابی نے آپ کی ذات کے بارے میں گستاخی کرنے، آپ کے اہل بیت کے بارے میں نہایت اذیت ناک پروپیگنڈا کرنے اور مسلمانوں کے مابین تفریق وانتشار پیدا کرنے کا رویہ اختیار کیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے محض اس مصلحت کے تحت اس سے درگذر فرمایا کہ وہ انصار کے ایک گروہ کا سردار تھا اور اس کو قتل کرنے سے اس بات کا خدشہ تھا کہ اس گروہ میں منفی جذبات پیدا ہوں گے اور لوگوں کو یہ کہنے کا موقعہ ملے گا کہ محمد اپنے ہی ساتھیوں کو قتل کر دیتے ہیں[۱۱]۔

۴۔ مجرم اگر اصلاً شریفانہ کردار کا حامل ہو اور کسی موقع پر وقتی داعیے کے تحت جرم کا ارتکاب کر بیٹھے تو اس کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنا بھی اسی اصول کی فرع ہے۔ عہد نبوی میں اس کی ایک عمدہ مثال حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کے واقعے میں ملتی ہے۔ حاطب ایک بدری صحابی تھے۔ فتح مکہ کے موقع پر انھوں نے ایک خاتون کے ذریعے سے اہل مکہ کو خفیہ پیغام بھیج کر انھیں اس حملے سے پیشگی آگاہ کرنے کی کوشش کی جس کی تیاریاں مدینہ منورہ میں جاری تھیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی اس سے آگاہ کیا گیا تو آپ نے اس خاتون کو گرفتار کرنے کے بعد حاطب کو اپنے پاس طلب کیا۔ حاطب نے ایک نہایت اہم جنگی راز فاش کرنے کی کوشش کر کے بظاہر بغاوت جیسے سنگین جرم کا ارتکاب کیا تھا جس کی سزا قتل بھی ہو سکتی تھی اور سیدنا عمر نے اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حاطب کو یہی سزا دینے کی اجازت مانگی تھی، تاہم آپ نے حاطب کو وضاحت پیش کرنے کا موقع دیا اور انھوں نے بتایا کہ انھوں نے ایسا بدخواہی کی نیت سے نہیں، بلکہ محض قریش پر احسان کرنے کی غرض سے کیا ہے تاکہ اس کے عوض میں وہ مکہ میں موجود حاطب

۱۰؎ ترمذی، رقم ۱۳۷۰۔

۱۱؎ ابن کثیر، البدایہ والنہایہ ۴/ ۱۵۸۔ بخاری، رقم ۳۲۵۷۔

کے اعزہ واقربا اور اموال واملاک کی دیکھ بھال اور حفاظت کرتے رہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حاطب کی اس وضاحت کو قبول کر لیا اور انھیں کوئی سزا نہیں دی گئی۔ اس موقع پر جب سیدنا عمر نے حاطب کو سزا دینے پر اصرار کیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاطب جنگ بدر میں شریک ہو چکا ہے اور کیا پتا اللہ تعالیٰ نے اہل بدر کو یہ پروانہ عطا کر دیا ہو کہ تم جو چاہو کرو، میں نے تمھاری بخشش کر دی ہے۔[۱۲]

۵۔ اگر مجرم کسی فعل کی حرمت سے ناواقف ہو تو یہ چیز سرے سے سزا کے سقوط یا اس میں تخفیف کا سبب بن سکتی ہے۔ سعید ابن المسیب روایت کرتے ہیں کہ شام میں ایک شخص نے کسی جھجک کے بغیر لوگوں کے سامنے اپنے زنا کرنے کا ذکر کیا۔ لوگوں کی طرف سے ناگواری کے اظہار پر اس نے تعجب سے کہا کہ اچھا، اللہ تعالیٰ نے اس کو حرام کہا ہے! میں تو اس بات سے واقف نہیں۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عامل کو لکھا کہ اگر یہ شخص زنا کی حرمت سے واقف تھا تو اس پر حد قائم کرو، ورنہ اسے بتاؤ کہ یہ حرام ہے اور اگر دوبارہ اس کا مرتکب ہو تو پھر حد جاری کرو۔[۱۳] عبد الرحمٰن بن حاطب کی ایک شوہر دیدہ لونڈی، جو آزاد ہو چکی تھی، حاملہ ہو گئی تو اسے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس سے پوچھا گیا تو اس نے بے تکلف انداز میں بتایا کہ ہاں، میں نے مرغوش نامی شخص سے دو درہم لے کر زنا کیا تھا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسے سزا دینا چاہی تو علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ جس انداز میں بے جھجک زنا کا ذکر کر رہی ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ اس کی حرمت اور شناعت سے واقف نہیں، جبکہ حد اسی شخص پر نافذ کی جا سکتی ہے جو اس فعل کی حرمت سے واقف ہو۔ چنانچہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسے رجم کرنے کے بجائے سو کوڑے لگانے اور ایک سال کے لیے جلا وطن کر دینے پر اکتفا کی۔[۱۴] امام جعفر صادق نے ایک مقدمے میں

۱۲؎ بخاری، رقم ۲۷۸۵۔

۱۳؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۷۱۴۔

۱۴؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۸۴۲۔

یہ فتویٰ دیا کہ اگر چور اس بات سے واقف نہیں تھا کہ چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے تو بھی اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔[15]

۶۔ حرمت محل میں واقع ہونے والے اشتباہ کی بنا پر سزا میں تخفیف کے نظائر بھی روایات و آثار میں موجود ہیں۔ چنانچہ ایک سریے میں صحابہ نے کچھ لوگوں کو اسلام قبول کرنے کے باوجود قتل کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتولوں کے لیے نصف دیت ادا کرنے کا حکم دیا۔[16] اصولی طور پر ان مقتولوں کا قصاص لیا جانا چاہیے تھا یا کم از کم ان کی پوری دیت ادا کی جانی چاہیے تھی، تاہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مخصوص صورت حال کے تناظر میں قاتلین سے قصاص بھی نہیں لیا اور انھیں آدھی دیت بھی معاف کر دی۔

زنا کے مقدمات میں اس اصول کے اطلاق کی مثال یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مقدمے میں، جس میں شوہر نے اپنی بیوی کی لونڈی سے جماع کیا تھا، یہ فیصلہ فرمایا کہ اگر تو خاوند نے بیوی کی اجازت کے بغیر ایسا کیا ہے تو اسے رجم کیا جائے گا، لیکن اگر اس میں بیوی کی رضامندی شامل تھی تو خاوند کو صرف سو کوڑے لگائے جائیں گے۔[17] اسی نوعیت کے ایک دوسرے مقدمے میں آپ نے یہ فیصلہ کیا کہ اگر شوہر نے لونڈی کے ساتھ زبردستی جماع کیا ہے تو لونڈی آزاد ہے، لیکن اگر لونڈی رضامند تھی تو پھر وہ شوہر کی ملکیت قرار پائے گی اور دونوں صورتوں میں شوہر کے لیے لازم ہوگا کہ وہ اپنی بیوی کو اس جیسی کوئی دوسری لونڈی خرید کر دے۔[18]

سیدنا عمر اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے بارے میں روایت ہے کہ انھوں نے ایک ایسے شخص کو جس نے اپنی بیوی کی لونڈی سے زبردستی زنا کیا تھا، رجم نہیں کیا، بلکہ اسے سو سے کم کوڑے

۱۵۔ الطّوسی، تہذیب الاحکام ۱۰/۱۲۱۔

۱۶۔ ترمذی، رقم ۱۵۳۰۔

۱۷۔ ترمذی، رقم ۱۳۷۱۔ نسائی، رقم ۳۳۷۰۔

۱۸۔ نسائی، رقم ۳۳۱۰۔ ابوداؤد، رقم ۳۸۶۸۔

لگانے کی سزا دی[19]۔ اس صورت میں سو کوڑے لگانے یا رجم کرنے کے بجائے تعزیری سزا دینے کا فتویٰ سفیان ثوری سے بھی مروی ہے[20]۔ سعید بن المسیب اور مدینہ کے بعض دیگر فقہا کا فتویٰ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی اور کسی دوسرے شخص کی مشترکہ لونڈی سے وطی کرے تو اسے ننانوے کوڑے لگائے جائیں[21]۔ ابن المسیب نے ایک مقدمے میں جس میں دو مالکوں نے اپنی مشترکہ لونڈی سے مجامعت کی تھی، فتویٰ دیا کہ دونوں کو پچاس پچاس کوڑے لگائے جائیں[22]۔ ابن المسیب ہی کا یہ فتویٰ ہے کہ اگر کوئی شخص مال غنیمت کے تقسیم ہونے سے پہلے ہی کسی لونڈی سے استمتاع کر لے تو اسے ننانوے کوڑے لگائے جائیں گے[23]۔ ایک عورت نے اپنے غلام سے نکاح کر لیا اور اس کے جواز پر یہ استدلال پیش کیا کہ قرآن مجید میں 'مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ' کو حلال کہا گیا ہے اور میرا غلام بھی میری ملک یمین ہے۔ سیدنا علی کے مشورے پر سیدنا عمر نے اسے محض سو کوڑوں کی سزا دی۔ اسی طرح ایک خاتون نے گواہوں اور سرپرست کے بغیر نکاح کر لیا اور کہا کہ میں ثیب ہوں اور اپنے معاملے میں خود مختار ہوں تو سیدنا عمر نے اسے بھی صرف سو کوڑے لگائے[24]۔

۷۔ جن حالات میں جرم کا ارتکاب کیا گیا، اگر وہ سزا میں تخفیف کے متقاضی ہوں تو بھی سزا معاف کی جا سکتی یا کم تر سزا دی جا سکتی ہے، چنانچہ عباد بن شرحبیل بیان کرتے ہیں کہ انھوں نے قحط کے زمانے میں مدینہ کے ایک باغ میں داخل ہو کر اس کا کچھ پھل کھایا اور کچھ کپڑے میں ڈال لیا۔ اتنے میں باغ کا مالک آ گیا اور اس نے پکڑ کر ان کی پٹائی کی اور ان کے کپڑے چھین لیے۔ عباد

۱۹؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۵۳۶، ۱۳۴۹۱۔

۲۰؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۵۳۳۔

۲۱؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۵۲۶۔

۲۲؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۵۲۸۔

۲۳؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۵۳۷۔

۲۴؎ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۷۶۰۔

شکایت لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گئے تو آپ نے باغ کے مالک سے فرمایا کہ تم نے نہ تو اسے سکھایا، حالانکہ یہ ناواقف تھا اور نہ اسے کھلایا، حالانکہ یہ بھوکا تھا۔ پھر آپ کے کہنے پر باغ کے مالک نے عباد کے کپڑے بھی واپس کر دیے اور انھیں کچھ غلہ بھی دے دیا۔[۲۵]

ابولولو مجوسی نے سیدنا عمر کو شہید کر دیا تو ان کے بیٹے عبید اللہ نے جوش انتقام سے مغلوب ہو کر قتل کی سازش میں شریک ہونے کے شبہے میں فارس کے نومسلم جرنیل ہرمزان، ایک نصرانی جفینہ اور ابولولو کی بیٹی کو قتل کر دیا۔ ان میں سے ہرمزان اور ابولولو کی بیٹی پہلے سے اسلام قبول کر چکے تھے۔ اس موقع پر سیدنا عثمان نے صحابہ سے مشورہ طلب کیا کہ عبید اللہ کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے۔ بعض صحابہ نے کہا کہ یہ مناسب نہیں ہوگا کہ کل عبید اللہ کے والد قتل ہوئے ہیں اور آج اسے قتل کر دیا جائے۔ چنانچہ سیدنا عمر کی شہادت اور اس مخصوص جذباتی کیفیت کی رعایت کرتے ہوئے جس میں عبید اللہ نے تہرے قتل کا ارتکاب کیا تھا، اس سے قصاص نہ لینے کا فیصلہ کیا گیا۔[۲۶]

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک عورت کا مقدمہ پیش کیا گیا جس نے زنا کا ارتکاب کیا تھا۔ اس سے دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ ایک سفر کے دوران میں اس نے ایک چرواہے سے پینے کے لیے پانی مانگا تو اس نے اس شرط پر پانی دینے پر رضامندی ظاہر کی کہ خاتون اسے اپنے ساتھ زنا کرنے کی اجازت دے۔ چنانچہ خاتون نے شدید پیاس سے مجبور ہو کر اس کی شرط پوری کر کے اس سے پانی حاصل کیا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس ضمن میں صحابہ سے مشورہ کیا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اس نے حالت اضطرار میں ایسا کیا ہے۔ چنانچہ اس خاتون کو کوئی سزا نہیں دی گئی۔[۲۷]

ایک دوسرے موقع پر ایک خاتون زنا ہی کے جرم میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائی گئی

---

۲۵ ابوداؤد، رقم ۲۲۵۲۔

۲۶ طبری، تاریخ الامم والملوک ۲/۵۸۶-۵۸۷۔

۲۷ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۸۲۷۔ القمی، من لا یحضرہ الفقیہ ۴/۳۵، رقم ۵۰۲۵۔

اور اس نے بتایا کہ وہ نادار اور محتاج ہے اور لوگ اس پر ترس کھا کر اس کی مدد کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے۔ چنانچہ وہ جسم فروشی کر کے کچھ نہ کچھ پیسے جمع کر لیتی ہے۔ یہ خاتون محصنہ ہونے کی بنا پر 'رجم' کی سزا کی مستحق تھی، لیکن سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے حالات کے پیش نظر اسے سو کوڑوں کی سزا دینے پر اکتفا کی۔[۲۸]

سیدنا عمر کے سامنے کچھ غلاموں کو پیش کیا گیا جنھوں نے ایک شخص کی اونٹنی چرا کر اسے ذبح کر لیا تھا۔ سیدنا عمر نے پہلے تو ان کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، لیکن پھر ان کے مالک سے کہا کہ مجھے لگتا ہے کہ تم انھیں پیٹ بھر کر کھانا نہیں دیتے۔ چنانچہ انھوں نے غلاموں کو سزا دینے کے بجاے ان کے مالک پر تاوان کے طور پر لازم کیا کہ وہ اونٹنی کے مالک کو اس کی قیمت کے دوگنا رقم ادا کرے۔[۲۹] اسی اصول کے تحت سیدنا عمر اور سیدنا علی قحط سالی کے زمانے میں چور پر قطع ید کی سزا نافذ نہیں کیا کرتے تھے۔[۳۰]

۸۔ سزا تجویز کرتے وقت مجرم کے تمدنی پس منظر، اس کے ماحول اور صالح معاشرتی تربیت کے لیے اس کو میسر مواقع کا لحاظ کرنا بھی ناگزیر ہوگا۔ اس ضمن میں لونڈیوں کے لیے زنا کی آدھی سزا تجویز کرنے کا قرآنی حکم بطور خاص قابل توجہ ہے۔[۳۱] فقہا اس تخفیف کی توجیہ بالعموم غلاموں اور لونڈیوں کی فروتر معاشرتی اور قانونی حیثیت کے تناظر میں کرتے ہیں۔ ان کے زاویۂ نگاہ سے چونکہ غلاموں اور لونڈیوں کے معاشرتی و قانونی حقوق معاشرے کے آزاد افراد کے مقابلے میں کم تر ہیں، اس وجہ سے ان پر ذمہ داریاں بھی کم عائد کی گئی ہیں اور جرم کے ارتکاب کی صورت میں تخفیف شدہ سزا اسی کی ایک فرع ہے۔[۳۲] شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اس کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ

۲۸؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۶۴۹-۱۳۶۵۰۔

۲۹؎ موطا امام مالک، رقم ۲۳۳۰۔

۳۰؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۹۹۰-۱۸۹۹۱۔ ابن القیم، اعلام الموقعین ۶۰۵۔ الکلینی، الفروع من الکافی ۷/۲۳۱۔ الطّوسی، تہذیب الاحکام ۱۰/۱۱۳۔

۳۱؎ النساء ۴: ۲۵۔

چونکہ غلاموں اور لونڈیوں پر سزا نافذ کرنے کا اختیار ان کے مالکوں ہی کو دے دیا گیا تھا اور ان کی طرف سے اس اختیار کے استعمال میں زیادتی اور حدود سے تجاوز کا خدشہ موجود تھا، اس لیے مملوکوں کی سزا میں تخفیف کر دی گئی تا کہ انھیں امکانی حد تک مالکوں کی تعدی سے بچایا جا سکے۔[۴۳]

تاہم بعض معاصر اہل علم نے اس تخفیف کی توجیہ یہ کی ہے کہ غلام اور لونڈیاں چونکہ خاندان کی حفاظت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے مناسب اخلاقی تربیت سے محروم تھیں اور انھیں اپنی عصمت کی حفاظت کے لیے نکاح کا حق بھی آزاد لوگوں کی طرح حاصل نہیں تھا، اس لیے زنا میں ملوث ہونے کی صورت میں ان کے اس معاشرتی پس منظر کا لحاظ کرتے ہوئے ان کے لیے کم تر سزا تجویز کی گئی۔[۴۴]

۹۔ قرآن مجید نے 'حرابہ' کی سزائیں بیان کرتے ہوئے یہ ہدایت کی ہے کہ اگر مجرم قانون کی گرفت میں آنے سے پہلے تائب ہو جائیں تو ان پر سزا کا نفاذ لازم نہیں رہے گا۔ ارشاد ہوا ہے:

اِلَّا الَّذِیۡنَ تَابُوۡا مِنۡ قَبۡلِ اَنۡ تَقۡدِرُوۡا عَلَیۡہِمۡ فَاعۡلَمُوۡۤا اَنَّ اللّٰہَ غَفُوۡرٌ رَّحِیۡمٌ. (المائدہ ۵:۳۴)	''البتہ جو مجرم تمھارے ان پر قدرت پانے سے پہلے تائب ہو جائیں تو جان لو کہ اللہ بخشنے والا، مہربان ہے۔''

یہاں سزا کے نفاذ سے قطعی طور پر منع نہیں کیا گیا، اس لیے اس سے کوئی قانونی ممانعت اخذ نہیں کی جا سکتی اور عدالت اگر مصلحت عامہ کے تناظر میں مجرموں کو پوری یا تخفیف شدہ سزا دینا چاہے تو آیت میں کوئی چیز اس سے مانع نہیں، تاہم ایسی کوئی مصلحت پیش نظر نہ ہو تو 'فَاعۡلَمُوۡۤا اَنَّ اللّٰہَ غَفُوۡرٌ رَّحِیۡمٌ' کی نہایت بلیغ ترغیب یہ تقاضا کرتی ہے کہ عدالت مجرم کے لیے رعایت کے پہلو کو کسی حال میں نظر انداز نہ کرے۔

توبہ کی صورت میں سزا کو معاف کرنے کی یہ ترغیب اصلاً حرابہ کے حوالے سے بیان ہوئی ہے،

۴۲؎ کاسانی، بدائع الصنائع ۷/۵۷۔

۴۳؎ حجۃ اللہ البالغہ ۲/۴۲۵۔

۴۴؎ امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن ۲/۲۸۰۔ جاوید احمد غامدی، حدود و تعزیرات ۳۰۔

تاہم اپنی نوعیت کے لحاظ سے یہ چونکہ ایک عمومی اخلاقی اصول پر مبنی ہے، اس لیے اسے حرابہ تک محدود رکھنے کی کوئی وجہ نہیں اور حدود سے متعلق باقی جرائم پر بھی اس کا اطلاق یقیناً ہوگا۔

سزاؤں کے نفاذ کے حوالے سے مذکورہ مختلف پہلوؤں کے ساتھ ساتھ شریعت کا یہ عمومی رجحان بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ اس کا اصل زور مجرم کو ہر حال میں سزا دینے پر نہیں، بلکہ جہاں تک ممکن ہو، اسے سزا سے بچاتے ہوئے اصلاح احوال کا موقع فراہم کرنے پر ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی پہلو سے ان لوگوں کو جن سے جرم سرزد ہو جائے، یہ ترغیب دی ہے کہ (اگر جرم کے ساتھ کسی بندے کا حق متعلق نہیں ہے تو) وہ اپنے جرم پر پردہ ڈالے رکھیں اور توبہ و استغفار کے ذریعے سے اسے اللہ تعالیٰ سے معاف کرانے کی کوشش کریں۔ آپ نے فرمایا:

من اصاب من هذه القاذورات شيئًا فليستتر بستر الله فانه من يبدى لنا صفحته نقم عليه كتاب الله.

(موطا امام مالک، رقم ۱۲۹۹)

''جو شخص ان ناپاک چیزوں میں سے کسی میں ملوث ہو جائے تو وہ اس پردے سے اپنے آپ کو چھپا لے جو اللہ نے ڈال رکھا ہے، کیونکہ جو شخص ہمارے سامنے اپنے جرم کو بے نقاب کرے گا، ہم اس پر اللہ کے قانون کو نافذ کر دیں گے۔''

آپ نے معاشرے کے لوگوں کو بھی یہی ترغیب دی ہے کہ وہ ایسے مجرموں کو عدالت میں پیش کرنے سے گریز کریں، کیونکہ مقدمہ عدالت میں پیش ہو جانے کے بعد مجرم پر سزا کا نفاذ قاضی کی ذمہ داری قرار پاتا ہے۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

تعافوا الحدود فی ما بينكم فما بلغنى من حد فقد وجب.

(نسائی، رقم ۴۷۰۳)

''سزاؤں کو آپس ہی میں معاف کر دیا کرو، کیونکہ جو معاملہ مجھ تک پہنچ جائے گا، اس میں سزا دینا لازم ہو جائے گا۔''

ابن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ اسلام میں سب سے پہلے جس شخص کا ہاتھ کاٹا

گیا، اسے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا اور آپ کو بتایا گیا کہ اس نے چوری کی ہے تو آپ کا چہرہ مبارک اس طرح سیاہ ہو گیا، جیسے اس پر راکھ پھینک دی گئی ہو۔ صحابہ نے پوچھا کہ یارسول اللہ، آپ کو کیا ہوا؟ آپ نے فرمایا:

وما يمنعني وانتم اعوان الشيطان على صاحبكم والله عزوجل عفو يحب العفو ولا ينبغي لوالي امر ان يوتى بحد الا اقامه. (مسند احمد، رقم ۳۷۸۰)	''میں اس پر سزا نافذ کرنے سے کیسے رک سکتا ہوں، جبکہ تم خود اپنے بھائی کے خلاف شیطان کی مدد کرنے والے ہو؟ اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں اور معاف کرنے کو پسند کرتے ہیں۔ (تمھیں چاہیے تھا کہ اس کو میرے سامنے پیش نہ کرتے، کیونکہ) حکمران کے سامنے جب سزا سے متعلق کوئی معاملہ پیش ہو جائے تو اس کے لیے سزا کو نافذ کرنا ہی مناسب ہے۔''

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی ضمن میں ارباب حل وعقد کے لیے بھی یہ راہنما اصول بیان فرمایا ہے کہ ان کی اصل دلچسپی مجرم کو سزا دینے سے نہیں، بلکہ عدل وانصاف کے حدود میں رہتے ہوئے اس کے لیے معافی کی گنجایش تلاش کرنے سے ہونی چاہیے۔ ام المومنین عائشہ روایت کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ادرء وا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فان كان له مخرج فخلوا سبيله فان الامام ان يخطئ في العفو خير من ان يخطئ في العقوبة. (ترمذی، رقم ۱۳۴۴)	''جہاں تک ہو سکے، مسلمانوں سے سزاؤں کو ٹالو۔ پس اگر تمھیں کسی مسلمان کے لیے سزا سے بچنے کا کوئی راستہ ملے تو اس کو چھوڑ دو، کیونکہ حاکم کا معاف کر دینے میں غلط فیصلہ کرنا اس سے بہتر ہے کہ وہ کسی کو سزا دینے کا غلط فیصلہ کرے۔''

ماعز اسلمی نے جب زنا کا ارتکاب کیا تو اس کے سرپرست ہزال نے اسے ترغیب دے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عدالت میں پیش ہونے کے لیے آمادہ کیا۔ ماعز کے پیش ہونے پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تو بار بار اس سے اعراض کرتے ہوئے اسے واپس بھیجنے کی کوشش کی، لیکن جب اس نے سزا کے نفاذ پر اصرار کیا تو اسے رجم کرنے کا حکم دے دیا۔ پھر جب آپ کو بتایا گیا کہ ماعز سزا سے بچنے کے لیے بھاگ کھڑا ہوا تھا تو آپ نے لوگوں سے کہا کہ 'ھلا ترکتموہ لعلہ ان یتوب فیتوب اللّٰہ علیہ'، یعنی تم نے اس کو چھوڑ کیوں نہیں دیا، ممکن ہے کہ وہ توبہ کر لیتا اور اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کر لیتے۔ اس موقع پر آپ نے اس کے سرپرست ہزال سے فرمایا کہ 'لو کنت سترتہ بثوبك کان خیرًا مما صنعت بہ'، یعنی اگر تم اپنی چادر سے اس کو ڈھانپ دیتے تو یہ اس سے بہتر ہوتا جو تم نے اس کے ساتھ کیا ہے۔[۳۵]

ایک مقدمے میں ایک چور کو آپ کے پاس لایا گیا جس نے چوری کا اعتراف تو کر لیا تھا، لیکن اس کے پاس سے چوری شدہ مال برآمد نہیں ہوا تھا۔ آپ نے اس سے کہا کہ میرے خیال میں تم نے چوری نہیں کی، لیکن اس نے کہا کہ نہیں، میں نے چوری کی ہے۔ چنانچہ آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دے دیا۔[۳۶]

عطاء بیان کرتے ہیں کہ سیدنا ابوبکر اور سیدنا عمر کے پاس جب کسی چور کو لایا جاتا تو وہ اس سے پوچھتے کہ کیا تم نے چوری کی ہے؟ کہو: نہیں۔ یہی طریقہ ابوالدرداء اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے بھی منقول ہے، جبکہ ابن مسعود کے بارے میں روایت ہے کہ انھوں نے چوری کے ملزم سے کہا کہ کیا تم نے چوری کی ہے؟ کہو: یہ چیز مجھے کہیں سے ملی ہے۔[۳۷]

۳۵؎ مسند احمد، رقم ۲۰۸۸۵۔ یہاں یہ اشکال پیدا نہیں ہونا چاہیے کہ جرم ثابت ہو جانے کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو چھوڑ دینے کا امکان کیونکر تسلیم کیا، اس لیے کہ ماعز کا جرم محض اس کے اقرار سے ثابت ہوا تھا جو فقہا کی اصطلاح میں 'حجت قاصرہ' ہے اور درء حدود کے شرعی اصول کی روشنی میں مجرم کے اپنے اقرار سے پھر جانے کی بنیاد پر اس سے سزا کو ٹال دینا خود شریعت کا منشا ہے۔

۳۶؎ نسائی، رقم ۴۷۹۴۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ اسلام کی قانونی اخلاقیات کی رو سے مجرم پر سزا کا نفاذ اسی صورت میں قرین انصاف ہے جب وہ کسی پہلو سے رعایت کا مستحق نہ ہو۔ اگر جرم کی نوعیت و کیفیت اور مجرم کے حالات کسی رعایت کا تقاضا کر رہے ہوں تو اس پہلو کو نظر انداز کرتے ہوئے سزا کو نافذ کرنا عدل وانصاف اور خود شارع کی منشا کے خلاف ہے۔

یہاں بحث کے تتمہ کے طور پر کلاسیکی فقہی ذخیرے کے اس قانونی تصور پر بھی ایک مختصر تبصرہ برمحل معلوم ہوتا ہے کہ ''اگر 'شبہ' پایا جائے تو 'حد' ساقط ہو جائے گی''، اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہا نے اس تصور کی جو اساس اور جو دائرۂ کار متعین کیا ہے، وہ اس سے مختلف ہے جو ہم نے مذکورہ سطور میں واضح کیا ہے۔ فقہا نے اپنے موقف کا ماخذ استدلال کتب فقہ میں 'ادرء وا الحدود بالشبهات'[۳۸] (حدود کو شبہات کی بنیاد پر ٹال دو) کے الفاظ میں نقل ہونے والی ایک روایت کو بنایا ہے، تاہم یہ روایت سرے سے ثابت ہی نہیں اور کتب حدیث میں ان الفاظ کا کوئی وجود نہیں ملتا۔ اس باب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے جو بات کتب حدیث میں بیان ہوئی ہے، وہ ہم اوپر نقل کر چکے ہیں اور اپنے الفاظ کے لحاظ سے وہ کسی طرح بھی اسقاط حد کے حوالے سے فقہا کے بیان کردہ قانونی ضابطے کا ماخذ نہیں بن سکتی۔ اس ضمن میں فقہی ضابطے کے تین بنیادی نکات ہیں اور تینوں محل نظر ہیں:

ایک یہ کہ فقہا اسقاط سزا کے اس اصول کے اطلاق کو فقہی اصطلاح کے مطابق 'حدود'، یعنی شریعت کی متعین کردہ سزاؤں تک محدود قرار دیتے ہیں، حالانکہ روایت میں 'حدود' کے لفظ کو اگر فقہی اصطلاح کے مفہوم میں لیا جائے تو بھی 'فان الامام ان يخطئ في العفو خير من ان يخطئ في العقوبة' کے الفاظ سے واضح ہے کہ یہاں سزا کے نفاذ کے حوالے سے حد اور تعزیر میں فرق پر مبنی کسی تکنیکی ضابطے کا نہیں، بلکہ ایک عمومی اخلاقی اصول کا بیان پیش نظر ہے جس

۳۷؎ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۵۷۴-۲۸۵۸۰۔

۳۸؎ جصاص، احکام القرآن ۱۱۱/۵۔ سرخسی، المبسوط ۳۸/۹، ۵۲۔

کا اطلاق ہر قسم کی سزا پر یکساں ہوگا۔

دوسرے یہ کہ فقہی ذخیرے میں حد کو ٹالنے کی اساس 'شبہ' کو قرار دیتے ہوئے اس کی بعض متعین صورتیں، مثلاً شبہ فی الفعل اور شبہ فی المحل وغیرہ بیان کی گئی ہیں، جبکہ مذکورہ روایت کی رو سے سزا میں تخفیف اور رعایت کا اصول محض 'شبہے' کی صورتوں تک محدود نہیں، بلکہ ہر وہ وجہ جو عقلی اور اخلاقی طور پر مجرم کو رعایت کا مستحق بناتی ہو، اس اصول کے تحت داخل ہے۔

تیسرے یہ کہ فقہا نے شبہے کی بنیاد پر حد ٹالنے کو ایک قانونی اور تکنیکی ضابطے کے طور پر بیان کیا ہے جس کی رو سے شبہ پائے جانے کی صورت میں قانونی طور پر حد کے نفاذ کی کوئی گنجایش ہی نہیں رہتی، جبکہ روایت سے واضح ہے کہ اس کی نوعیت قاضی کے لیے ایک اصولی ہدایت کی ہے نہ کہ کسی بے لچک قانونی ضابطے کی۔ چنانچہ اگر سزا میں تخفیف کی کوئی وجہ پائی جائے تو مجرم پر سزا کے نفاذ کا امکان از خود ختم نہیں ہو جائے گا، بلکہ شبہے کو وزن دینے یا نہ دینے کا فیصلہ، بہر حال قاضی کی صواب دید پر منحصر رہے گا۔

حدود کے علاوہ اضافی سزاؤں کا جواز

سزا کے نفاذ میں عملی حالات کی رعایت کی اس بحث میں یہ امر بھی واضح رہنا چاہیے کہ جرم کی نوعیت، مجرم کے حالات اور دیگر اضافی اسباب جس طرح سزا میں تخفیف کا سبب بن سکتے ہیں، اسی طرح اگر ان کا تقاضا ہو تو حدود کے دائرے میں آنے والے کسی جرم کی شرعاً مقرر کردہ سزا کے علاوہ کوئی زائد سزا بھی دی جا سکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی بیان کردہ سزائیں اصلاً اس صورت سے متعلق ہیں جب جرم کا ارتکاب معمول کے حالات میں اپنی سادہ صورت میں کیا گیا ہو۔ اگر اضافی اسباب کے تحت جرم کی نوعیت سادہ نہ رہے اور حس انصاف معمول کی سزا کے علاوہ بھی کسی سزا کے اضافے کا تقاضا کرے تو ایسا کرنا یقیناً شارع کے منشا کے مطابق ہوگا۔ چنانچہ روایات میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب نوشی کے جرم میں بار بار ماخوذ

ہونے والے مجرموں کو قتل کر دینے کا حکم دیا[39]، اس لیے کہ شراب نوشی اپنی ذات میں ایک جرم ہے، جبکہ اس کو معمول یا پیشے کے طور پر اختیار کر لینا ایک دوسرا جرم ہے اور اگر کوئی مجرم بار بار سزا پانے کے باوجود جرم سے باز نہیں آتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ قابل اصلاح نہیں۔ اسی طرح آپ نے سوتیلی ماں کے ساتھ نکاح اور کسی محرم خاتون کے ساتھ بدکاری کرنے والے کو بھی قتل کرنے کا حکم دیا[40] جس کی وجہ واضح ہے کہ مجرم نے یہاں صرف زنا نہیں کیا، بلکہ اس کے ساتھ ایک دوسری شرعی حرمت کو بھی پامال کیا ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے رمضان میں شراب نوشی کرنے والے کو اسی اصول کے تحت رمضان کی ہتک حرمت کی پاداش میں ۲۰ کوڑے زائد لگائے تھے[41]۔ ام ورقہ رضی اللہ عنہا کا ایک غلام اور ایک لونڈی اپنی مالکہ کو قتل کر کے بھاگ گئے۔ جب انھیں پکڑ کر سیدنا عمر کے سامنے پیش کیا گیا تو انھوں نے ان دونوں کو سولی چڑھا دینے کا حکم دیا[42]۔ یہاں قصاص کی زیادہ تکلیف دہ صورت اختیار کرنے کی وجہ یہ تھی کہ یہ دونوں قتل کے ساتھ ساتھ اپنی مالکہ کے خلاف بدعہدی اور بغاوت کے بھی مرتکب ہوئے تھے۔ اسی طرح احناف کے نزدیک ایسے جرائم جن کی اصل سزا ان کے نزدیک قتل نہیں، مثلاً تیز دھار آلے کے بغیر قتل کرنا، غیر شادی شدہ کی بدکاری، کسی غیر مسلم کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سب وشتم کرنا وغیرہ، اگر مجرم بار باران کا ارتکاب کرے تو اسے تعزیراً قتل کیا جا سکتا یا مقررہ حد کے علاوہ کوئی اضافی سزا بھی دی جا سکتی ہے[43]۔

یہ بات عقل عام اور اخلاقیات قانون کی رو سے بھی مسلم ہے کہ جرم اگر اپنی سادہ شکل سے آگے بڑھ کر ایک سے زیادہ جرائم کا مجموعہ بن جائے تو اس کی سزا مفرد نہیں، بلکہ مرکب ہونی

۳۹؎ ترمذی، رقم ۱۳۶۴۔

۴۰؎ ترمذی، رقم ۱۳۸۲، ۱۴۶۲۔

۴۱؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۶۲۶۔ الکلینی، الفروع من الکافی ۷/ ۲۱۶۔

۴۲؎ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۳۵۸۵۰۔

۴۳؎ حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۲-۶۳۔

چاہیے۔اسی طرح اگر مخصوص صورت حالات میں معمول کی سزائیں جرائم کی روک تھام کے لیے موثر ثابت نہ ہوں تو بھی اضافی سزاؤں کا نفاذ درست ہوگا۔ابن العربی لکھتے ہیں:

وهذا ما لم يتتابع الناس فى الشر ولا احلولت لهم المعاصى حتى يتخذوها ضراوة ويعطف الناس عليهم بالهوادة فلا يتناهوا عن منكر فعلوه فحينئذ تتعين الشدة ويزيد الحد لاجل زيادةالذنب وقد اتى عمر بسكران فى رمضان فضربه مائة، ثمانين حد الخمر وعشرين لهتك حرمة الشهر فهكذا يجب ان تتركب العقوبات على تغليظ الجنايات وهتك الحرمات .(احکام القرآن ۴/ ۳۳۵)

''یہ سزا اس صورت میں ہے جب لوگ جرم کے خوگر نہ ہو چکے ہوں اور وہ انھیں اتنا مرغوب نہ ہو چکا ہو کہ انھوں نے اسے مستقل عادت بنالیا ہو۔اگر یہ صورت ہو اور جرم کی سنگینی کا احساس ختم ہو جانے کے باعث لوگوں نے ایک دوسرے کو اس سے روکنا بھی چھوڑ دیا ہو تو جرم کی شناعت بڑھ جانے کے باعث سزا کی سختی اور مقدار میں اضافہ ضروری ہو جائے گا۔سیدنا عمر کے پاس رمضان میں ایک شرابی کو لایا گیا تو انھوں نے اسے سو کوڑے لگوائے جن میں سے ۸۰ شراب نوشی کی سزا تھے اور بیس رمضان کی حرمت کو پامال کرنے کی۔اگر جرم کی سنگینی میں اضافہ ہو جائے اور دوسری حرمتیں بھی پامال کی گئی ہوں تو سزائیں بھی اسی طرح مرکب ہونی چاہییں۔''

اس ضمن میں فقہی ذخیرے اور بالخصوص فقہ حنفی کی بعض جزئیات بدیہی طور پر شریعت کے منشا اور عدل وانصاف کے تقاضوں کے منافی دکھائی دیتی ہیں۔مثال کے طور پر امام ابوحنیفہ کی طرف یہ راے منسوب ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی محرم خاتون کے ساتھ نکاح کر کے اس کے ساتھ مجامعت کرے تو اسے 'عقد نکاح' سے پیدا ہونے والے شبہے کا فائدہ دیتے ہوئے حد سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا اور صرف تعزیری سزا دی جائے گی، خواہ وہ اس فعل کی حرمت سے واقف ہو۔[۴۴] حالانکہ یہ

جرم کسی رعایت کا نہیں، بلکہ سخت تر سزا کا مستوجب ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بنا پر اپنی سوتیلی ماں سے نکاح کرنے والے کا سر قلم کرنے کا حکم دیا تھا۔[۴۵]

بعض فقہا مردہ عورت کے ساتھ بدکاری کو اس بنیاد پر حد سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں کہ یہ صورت 'زنا' کی عمومی تعریف کے تحت نہیں آتی، تاہم اس کے برعکس مالکیہ کی یہ رائے زیادہ قوی دکھائی دیتی ہے کہ مردہ عورت کے ساتھ بدکاری کرنا سنگین تر جرم ہے، کیونکہ اس میں بدکاری کے ساتھ ساتھ لاش کی بے حرمتی کا اضافی جرم بھی پایا جاتا ہے۔[۴۶]

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ اجرت طے کر کے بدکاری کرے تو امام ابوحنیفہ کی رائے میں اسے زنا کی سزا نہیں دی جا سکتی، کیونکہ معاہدۂ اجرت اس عمل میں حلت کا شبہ پیدا کرنے کا موجب ہے۔[۴۷] یہاں 'شبہ' کا ایک تکنیکی مفہوم مراد لیتے ہوئے سزا میں تخفیف کی گنجایش پیدا کی گئی ہے، حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جن وجوہ کے پیش نظر سزا کو ٹالنے کی ترغیب دی ہے، ان سے مراد بدیہی طور پر اسقاط سزا کے ایسے وجوہ ہیں جن کی موجودگی میں کسی مجرم پر سزا کا نفاذ حس انصاف کو مجروح کرتا ہو اور اسے معاف کر دینا ہی عدل وانصاف کا تقاضا محسوس ہوتا ہو۔ چنانچہ تکنیکی شبہات کی بنیاد پر سزا میں تخفیف کی گنجایش پیدا کرنا نہ قانون کی حکمت کا تقاضا ہے اور نہ اسے کسی طرح شارع کا منشا ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔

فقہی 'نکتہ رسی' کی دلچسپ ترین مثال اس جزیئے میں ملتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی نابالغ بچی کے ساتھ زنا کرے تو اس پر حد جاری کی جائے گی، لیکن اگر زنا کے نتیجے میں بچی کی دونوں شرم گاہیں آپس میں مل جائیں تو زانی حد سے مستثنیٰ قرار پائے گا۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ زنا کی حد

---

۴۴ سرخسی، المبسوط ۹/۹۹۔

۴۵ ترمذی، رقم ۱۳۸۲۔

۴۶ وہبۃ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/۲۷-۲۸، ۶۸۔

۴۷ سرخسی، المبسوط ۹/۵۸۔

تب واجب ہوتی ہے جب یہ فعل کامل صورت میں واقع ہوا ہو اور فعل کے کامل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس کا محل بھی کامل ہو۔ چنانچہ اگر زنا کے نتیجے میں بچی کی دونوں شرم گاہیں آپس میں نہیں ملیں تو یہ اس کی دلیل ہے کہ محل اس فعل کی صلاحیت رکھتا ہے، لیکن اگر شرم گاہیں مل گئی ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ محل جماع سرے سے اس فعل کا متحمل ہی نہیں تھا، اس لیے زنا کا فعل کامل صورت میں واقع نہیں ہوا اور اس پر حد نہیں لگائی جا سکتی[۴۸]۔ یہ جزرسی غالباً کسی داد کی محتاج نہیں ہے۔

---

[۴۸] سرخسی، المبسوط ۸۶/۹۔

قصاص کے معاملے میں ریاست کا اختیار

کلاسیکل فقہی موقف میں قصاص کو اصلاً مقتول اور اس کے ورثا کا حق قرار دیا گیا ہے جس کی رو سے مقتول یا اس کے ورثا کی طرف سے معافی کی صورت میں قاتل سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور قاضی کو قاتل پر قتل کی سزا نافذ کرنے کا اختیار حاصل نہیں رہتا۔ بعض معاصر اہل علم نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور ان کے نزدیک اس معاملے میں فیصلہ کن اختیار ورثا کو نہیں، بلکہ ریاست کو حاصل ہے اور مقتول کے اولیا کے معاف کر دینے کے باوجود قاتل سے قصاص لینا اس کی ذمہ داری ہے[1]۔

روایتی فقہی موقف کے حق میں بنیادی طور پر قرآن مجید کی درج ذیل دو آیات سے استدلال کیا گیا ہے:

سورۂ بقرہ میں ارشاد ہے:

یٰـاَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا کُتِبَ عَلَیۡکُمُ الۡـقِصَاصُ فِی الۡقَتۡلٰی اَلۡحُرُّ بِالۡحُرِّ وَالۡـعَبۡـدُ بِالۡعَبۡدِ وَالۡاُنۡثٰی بِالۡاُنۡثٰی فَـمَـنۡ عُـفِـیَ لَـهٗ مِنۡ اَخِیۡهِ شَیۡءٌ فَـاتِّبَاعٌ بِالۡمَعۡرُوۡفِ وَاَدَآءٌ اِلَیۡهِ

''اے ایمان والو، تم پر مقتولوں کے معاملے میں قصاص فرض کیا گیا ہے۔ آزاد کے بدلے میں وہی آزاد قتل کیا جائے، غلام کے بدلے میں وہی غلام، اور عورت کے بدلے میں وہی عورت۔ پھر جس کو اپنے

---

[1] عمار احمد عثمانی، فقہ القرآن: حدود وتعزیرات اور قصاص ۳۲۰-۳۳۱۔

بِاِحْسَانٍ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ. (۲:۱۷۸)

بھائی کی طرف سے کچھ رعایت مل جائے تو معروف کے مطابق اس معاملے کی پیروی کی جائے اور بھلے طریقے سے (دیت کی رقم) اس کو ادا کر دی جائے۔ یہ تمھارے رب کی طرف سے تخفیف بھی ہے اور رحمت بھی۔ پھر جو شخص اس کے بعد بھی حدود سے تجاوز کرے تو اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔"

یہاں مقتول کے ولی کی طرف سے معافی کی صورت میں دیت کی ادائیگی کا حکم دیا گیا ہے جس سے فقہا یہ اخذ کرتے ہیں کہ اولیاے مقتول کی معافی فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے اور اس کے بعد قاتل سے قصاص نہیں لیا جا سکتا۔[۲]

سورۂ بنی اسرائیل میں ارشاد ہوا ہے:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِىْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفْ فِّى الْقَتْلِ اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا. (۱۷:۳۳)

"اور تم اس جان کو جسے اللہ نے حرام قرار دیا ہے، کسی حق کے بغیر قتل نہ کرو۔ اور جس شخص کو ظلماً قتل کر دیا جائے تو ہم نے اس کے ولی کو پورا پورا اختیار دیا ہے، اس لیے وہ (قاتل کو) قتل کرنے میں حد سے تجاوز نہ کرے، کیونکہ بے شک (انتقام لینے میں) اس کی مدد کی گئی ہے۔"

یہاں 'فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا' کے الفاظ سے فقہا یہ استدلال کرتے ہیں کہ قصاص لینے یا نہ لینے کے معاملے میں 'سلطان'، یعنی حتمی اور فیصلہ کن اختیار مقتول کے ولی ہی کو حاصل ہے۔[۳]

۲۔ الشافعی، الام ۵/۱۰، ۱۴۔

اس کے بالمقابل قصاص کے استیفا یا اسقاط کے معاملے میں ریاست کو فیصلہ کن اتھارٹی قرار دینے والے اہل علم کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید نے 'یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی' اور 'مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَیْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِی الْاَرْضِ فَکَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِیْعًا' کے الفاظ سے یہ واضح کر دیا ہے کہ قتل دراصل ایک فرد کی جان کے خلاف نہیں، بلکہ پورے معاشرے کے خلاف جرم کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کا قصاص لینا بحیثیت مجموعی پورے معاشرے پر لازم ہے۔ چونکہ معاشرہ اپنی ذمہ داریاں نظم اجتماعی کی وساطت سے انجام دیتا ہے، اس لیے قتل کے مقدمات میں قاتل کو کیفر کردار تک پہنچانا صرف مقتول کے ورثا کا حق نہیں، بلکہ نظم اجتماعی کی ذمہ داری بھی ہے[۴]۔

ہماری رائے میں یہ دونوں نقطہ ہائے نظر اپنے اپنے محل میں وزن رکھتے ہیں اور دونوں میں کوئی ایسا تضاد نہیں جو توفیق وتطبیق کو قبول نہ کرتا ہو، بلکہ قرآن وسنت کا منشا غالباً ان دونوں کی تلفیق (synthesis) سے زیادہ بہتر طور پر متعین کیا جا سکتا ہے۔ یہاں ہم ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے استدلال کا جائزہ لیتے ہوئے اس ضمن میں اپنی رائے کی وضاحت کریں گے۔

جمہور فقہا کا موقف ہمارے نزدیک اس حد تک بہت مضبوط ہے کہ قاتل سے قصاص لینے یا نہ لینے میں مقتول کے اولیا کے فیصلے کی بڑی اہمیت ہے اور ان کی طرف سے معافی کے فیصلے کو عمومی حالات میں کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ شریعت میں قصاص سے دست بردار ہونے اور مجرم کو معاف کر دینے کی عمومی ترغیب دی گئی ہے جس کا مقصد یہی ہو سکتا ہے کہ ان کے معاف کر دینے سے قاتل کی جان بخشی ہو جائے۔ اس ضمن میں 'فَمَنْ عُفِیَ لَہٗ مِنْ اَخِیْہِ شَیْءٌ' کے علاوہ سورۂ مائدہ (۵) کی آیت ۴۵ میں 'فَمَنْ تَصَدَّقَ بِہٖ فَھُوَ کَفَّارَۃٌ لَّہٗ' (پھر جو اپنے قصاص کو معاف کر دے تو یہ اس کے گناہوں کی معافی کا ذریعہ بن جائے گا) کے الفاظ بھی یہی تاثر دیتے

۳؎ الشیبانی، الحجۃ علیٰ اہل المدینہ ۴/ ۳۸۲۔ طبری، جامع البیان ۲/ ۱۱۴۔

۴؎ عمر احمد عثمانی، فقہ القرآن: حدود وتعزیرات اور قصاص ۲۶۳ - ۲۶۹، ۳۲۰ - ۳۳۱۔

ہیں کہ اولیاے مقتول کی طرف سے معافی ہی اسقاط قصاص کے لیے موثر سمجھی جا رہی ہے، اس لیے کہ مقتول یا اس کے وارثوں کی طرف سے حق قصاص معاف کر دیے جانے کی صورت میں ان کے گناہوں کی بخشش ظاہر ہے کہ اسی صورت میں با معنی ہو سکتی ہے جب ان کے معاف کرنے پر مقتول کی جان بخشی ہو جائے۔ اگر ان کی معافی اس معاملے میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی تو کلام کا متبادر مفہوم اور اس کا سارا زور بالکل مجروح ہو جاتا ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات بھی اسی بات پر دلالت کرتے ہیں کہ عمومی حالات میں قصاص یا دیت کے انتخاب میں مقتول کے ورثا کی رضا مندی ہی بنیادی اہمیت رکھتی ہے:

ابو شریح خزاعی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من اصیب بقتل او خبل فانه یختار احدی ثلاث: اما ان یقتص و اما ان یعفو و اما ان یاخذ الدیة فان اراد الرابعة فخذوا علی یدیه و من اعتدی بعد ذلك فله عذاب الیم. (ابوداؤد، رقم ۴۴۹۶)

''جس کا کوئی عزیز قتل ہو گیا ہو، وہ تین طریقوں میں سے کوئی بھی طریقہ اختیار کر سکتا ہے: یا تو وہ قصاص لے لے یا معاف کر دے اور یا دیت لے لے۔ پھر اگر وہ کوئی چوتھا راستہ اختیار کرنا چاہے تو اس کے ہاتھوں کو پکڑ لو (اور آپ نے قرآن مجید کی یہ آیت پڑھی) اور جو اس کے بعد بھی حد سے تجاوز کرے، اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔''

عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

مـن قتل مومنًا متعمدًا دفع الی اولیاء المقتول فان شاء وا قتلوا وان شاء وا اخذوا الدیة.
(ترمذی، رقم ۱۳۰۸)

''جو شخص کسی مومن کو عمداً قتل کر دے، اسے مقتول کے اولیا کے سپرد کر دیا جائے۔ وہ چاہیں تو اسے قتل کر دیں اور چاہیں تو دیت لے لیں۔''

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول بھی یہی بیان ہوا ہے کہ آپ قصاص کے ہر مقدمے میں اولیاے مقتول کو معافی کی تلقین فرماتے تھے۔[5]

ان وجوہ سے قصاص کی معافی کے سلسلے میں اولیا کے فیصلے کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ہماری رائے میں شرعی نصوص سے اولیاے مقتول کی معافی کے موثر قرار پانے کا جو تاثر سامنے آتا ہے، وہ بڑی حکمت پر مبنی ہے۔ اس سے مقتول کے اولیا کو لاحق ہونے والے نقصان کی کسی حد تک تلافی کا امکان پیدا ہو جاتا ہے، ایک مزید انسانی جان کو تلف ہونے سے بچایا جا سکتا ہے اور فریقین کے مابین انتقام در انتقام کے سلسلے کو روکنے میں مدد ملتی ہے۔ چنانچہ اس حکمت کو عمومی حالات میں برقرار رہنا چاہیے، البتہ اس ضمن میں معاشرے اور اس کے نظم اجتماعی کو بالکل بے اختیار قرار دینا بھی درست نہیں اور اگر عدالت کسی موقع پر یہ محسوس کرے کہ قاتل کے لیے معافی کا فیصلہ عدل وانصاف کے اصولوں سے ہٹ کر کیا گیا ہے یا اس کو قبول کرنا مصلحت عامہ کے منافی ہے تو اسے اپنے صواب دیدی اختیار کو استعمال کرتے ہوئے قاتل سے قصاص لینے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔

۵؎ نسائی، رقم ۴۷۰۲۔

یہاں یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل سے کوئی قانونی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے اور کیا عدالت کو قتل کے مقدمات میں اصلاً صلح صفائی ہی کی کوشش کرنی چاہیے؟ اس سوال کے جواب میں یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم محض ایک غیر جانب دار قاضی نہیں تھے، بلکہ خدا کے پیغمبر، مصلح معاشرہ اور معلم اخلاق بھی تھے اور آپ کے طرز عمل اور فیصلوں میں آپ کی یہ مختلف حیثیتیں بیش تر اوقات یکجا ہو جاتی تھیں، لہٰذا اولیاے مقتول کو معافی پر آمادہ کرنے کے واقعات سے ریاست کے لیے کوئی قانونی حکم یا ضابطہ اخذ کرنے کے بجاے ان کی درست تر توجیہ یہ ہوگی کہ چونکہ شریعت میں عفو و درگذر کی بہت تاکید آئی ہے، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم حاکمانہ منصب کے لحاظ سے نہیں، بلکہ اپنی حیثیت نبوی میں اولیاے مقتول کو معافی کا اعلیٰ اخلاقی رویہ اپنانے پر رضامند کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ قتل محض ایک فرد کی جان لے لینے کا معاملہ نہیں، بلکہ انسانی معاشرے کی بقا اور تسلسل کی اصل بنیاد، یعنی انسانی جان کے تحفظ کو منہدم کر دینے کے مترادف ہے۔ چنانچہ سورۂ بقرہ میں قصاص و دیت سے متعلق ہدایات کا آغاز پورے معاشرے کو، جس کی نمایندگی نظم اجتماعی کرتا ہے، قصاص کے حکم کا مخاطب بنانے سے ہوا ہے، جبکہ حکم کے آخر میں 'وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِي الْاَلْبَابِ' کے الفاظ میں قصاص کی اصل حکمت یہ بتائی گئی ہے کہ معاشرے میں زندگی کے حق کا تحفظ اس کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ دونوں باتیں اس نکتے کو واضح کرتی ہیں کہ قصاص محض قاتل اور مقتول کا باہمی معاملہ نہیں، بلکہ قتل کے مقدمات میں مقتول کے اولیا کے ساتھ ساتھ نظم اجتماعی بھی ایک باقاعدہ فریق کی حیثیت رکھتا ہے اور قاتل سے قصاص کو ساقط کرنے کے لیے اولیاے مقتول کے علاوہ نظم اجتماعی کی رضامندی بھی ضروری ہے۔ چنانچہ اگر کسی مقدمے میں اولیاے مقتول اسقاط قصاص پر رضامند ہوں، جبکہ ریاست اس معافی کو مصلحت عامہ کے منافی اور قاتل سے قصاص لینے کو قانون وانصاف کے زاویے سے ضروری تصور کرتی ہو تو وہ اولیا کے معاف کرنے کے باوجود قصاص لے سکتی ہے۔

اس بنیادی نکتے کی روشنی میں، نصوص میں اولیاے مقتول کے معاف کر دینے پر قاتل سے قصاص کو ساقط کر دینے کی جس صورت کا ذکر ہوا ہے، اس کو عدالتی توثیق کی شرط کے ساتھ مشروط کرنے کی پوری گنجایش موجود ہے اور فقہا کے ہاں نصوص کی تعبیر کا یہ طریقہ مسلم ہے کہ اگر نقلی یا قیاسی و عقلی دلائل کسی حکم میں کوئی مخصوص قید یا شرط عائد کرنے کا تقاضا کریں تو نصوص کے ظاہر الفاظ کو ان کے اطلاق پر نہیں رکھا جاتا، بلکہ اس شرط یا قید کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر فقہاے احناف کا موقف یہ ہے کہ قصاص کی معافی کی صورت میں مقتول کے وارث کے لیے دیت کا اختیار اس بات سے مشروط ہے کہ خود قاتل بھی دیت دینے پر رضامند ہو۔ اگر وہ اس پر راضی نہ ہو تو اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا اور اس صورت میں اس سے قصاص ہی لیا جائے گا۔ جصاص نے اس قید کے حق میں یہ استدلال کیا ہے کہ قرآن کی رو سے قتل کی صورت میں اصل چیز

’قصاص‘ ہے اور اس سے مختلف صورت تبھی اختیار کی جا سکتی ہے جب معاملے کے سارے فریق جن میں خود قاتل بھی شامل ہے، اس پر رضامند ہوں۔ چنانچہ جصاص کی رائے میں ’فَمَنۡ عُفِیَ لَهٗ مِنۡ اَخِیۡهِ شَیۡ ءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالۡمَعۡرُوۡفِ‘ کا حکم اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ مقتول کے وارث کی طرف سے معافی کی صورت میں خود قاتل بھی دیت کی ادائیگی پر رضامند ہو، ورنہ اسے دیت کی ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جا سکتا اور اس سے قصاص ہی لیا جائے گا۔[6] اس رائے سے اتفاق ضروری نہیں، تاہم اس میں جس اصول کو برتا گیا ہے، وہ بجائے خود درست ہے اور اسی کی روشنی میں زیر بحث مسئلے میں ’فَمَنۡ عُفِیَ لَهٗ مِنۡ اَخِیۡهِ شَیۡ ءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالۡمَعۡرُوۡفِ‘ میں یہ قید لگانا خلاف اصول نہیں ہوگا کہ مقتول کے وارثوں کی معافی اسی صورت میں معتبر ہوگی جب عدالت قانون وانصاف اور معاشرتی مفاد کے وسیع تر تناظر میں اس پر کوئی تحفظات نہ رکھتی ہو۔

یہاں سورۂ بقرہ اور سورۂ بنی اسرائیل کی زیر بحث آیتوں کے مدعا اور مفہوم اور ان کے اصل رخ کو واضح کرنا بھی مناسب ہوگا تاکہ اولیاے مقتول کی معافی کو ریاستی اور عدالتی توثیق کے ساتھ مشروط کرنے کی گنجایش زبان وبیان کے پہلو سے پوری طرح واضح ہو سکے۔

سورۂ بقرہ کی زیر بحث آیت میں معاملے کے دو فریقوں کو مخاطب بناتے ہوئے ان کی اخلاقی اور شرعی ذمہ داری کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ آیت کے پہلے حصے میں اہل ایمان کو بتایا گیا ہے کہ قتل کا قصاص لینا بحیثیت مجموعی اہل ایمان کی پوری جماعت کی ذمہ داری ہے۔ اس کے بعد واضح کیا گیا ہے کہ قصاص اسی فرد سے لینا جائز ہے جس نے قتل کا ارتکاب کیا ہو۔ نہ کسی آزاد کی جگہ غلام کو قتل کیا جا سکتا ہے اور نہ کسی غلام کی جگہ آزاد کو۔ اسی طرح عورت نے قتل کیا ہو تو وہی مستوجب قتل ہوگی نہ کہ اس کی جگہ کوئی مرد دھر لیا جائے گا۔ آیت کے دوسرے حصے میں حکم کا رخ قاتل کی طرف مڑ گیا ہے اور اسے تلقین کی گئی ہے کہ اگر اولیاے مقتول کی طرف سے اس کے لیے معافی کا فیصلہ ہو تو اسے ان کا احسان مانتے ہوئے معروف کے مطابق اس معاملے کی پیروی کرنی

---

[6] جصاص، احکام القرآن ۱/۱۵۰۔

چاہیے اور دیت کی ادائیگی میں شریفانہ طریقہ اختیار کرنا چاہیے۔ کلام کے رخ سے چونکہ اس کا اصل مقصود واضح ہوتا ہے، اس لیے اس کو ملحوظ رکھنا زیر بحث نکتے کے حوالے سے بے حد اہم ہے۔ یہاں قانون اور عدالت کو مخاطب کر کے یہ نہیں کہا جا رہا کہ مقتول کا ولی اگر قاتل کو معاف کر دے تو اب دیت کے سوا کوئی طریقہ اختیار نہیں کیا جا سکتا، بلکہ قاتل سے کہا جا رہا ہے کہ اگر مقتول کا ولی اس کو معاف کر دے تو اسے دیت کی ادائیگی میں ٹال مٹول یا خست کا رویہ اپنانے اور اولیا کو تنگ کرنے کے بجائے پوری خوش اسلوبی سے یہ رقم انھیں ادا کر دینی چاہیے۔ کلام کا یہ رخ ملحوظ رہے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ آیت اسقاط قصاص کے معاملے میں اولیاے مقتول کی معافی کے حتمی اور فیصلہ کن ہونے پر کسی طرح بھی 'نص' کی حیثیت نہیں رکھتی، کیونکہ کلام کا اصل مدعا اس معافی کی قانونی وشرعی پوزیشن کو بیان کرنا نہیں، بلکہ قاتل کو اس اخلاقی رویے کی تلقین کرنا ہے جو اسے اس صورت میں لازماً اختیار کرنا چاہیے۔ اس ضمن میں مقتول کے ولی کے معاف کرنے کا ذکر اس لیے ہوا ہے کہ قصاص ساقط کرنے کے لیے اس کی رضامندی ضروری ہے اور عدالت محض یک طرفہ طور پر قاتل کو معاف کرنے کا فیصلہ نہیں کر سکتی۔ گویا اس آیت سے یہ تو اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اولیاے مقتول کی رضامندی کے بغیر قاتل کو معافی نہیں دی جا سکتی، لیکن سیاق کلام میں اس پر کوئی دلالت نہیں پائی جاتی کہ اولیا کے معاف کرنے کی صورت میں قصاص لازماً ساقط ہو جائے گا۔

بالفرض اگر اس حکم کا مخاطب ارباب حل وعقد ہی کو مانا جائے تو بھی 'فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ' کو قطعی طور پر وجوب ولزوم پر محمول نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قتل کے مقدمے میں اصل قانون قصاص کو قرار دیتے ہوئے اولیاے مقتول کی طرف سے معافی کی صورت میں دیت لینے کی اجازت کو 'تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ' فرمایا ہے اور تخفیف اور رعایت پر مبنی اس حکم کی نوعیت خود اس کا تقاضا کرتی ہے کہ اولیا کے معاف کر دینے کی صورت میں قاتل سے قصاص نہ لینا صرف جواز کے حد تک محدود ہو، نہ یہ کہ اس کے بعد قصاص کا اصل حکم کالعدم قرار پائے اور 'رخصت' اور 'اجازت' وجوب ولزوم کا درجہ حاصل کر لے۔ یہ پہلو اس تناظر میں بطور خاص قابل توجہ

قرار پاتا ہے کہ تورات کے قانون کی رو سے قاتل سے قصاص ہی لیا جا سکتا تھا، جبکہ دیت لینے کی کوئی گنجایش نہیں رکھی گئی تھی۔ گنتی میں ہے:

''اور تم اس قاتل سے جو واجب القتل ہو، دیت نہ لینا، بلکہ وہ ضرور ہی مارا جائے۔...سو تم اس ملک کو جہاں تم رہو گے ناپاک نہ کرنا، کیونکہ خون ملک کو ناپاک کر دیتا ہے اور اس ملک کے لیے جس میں خون بہایا جائے، سوا قاتل کے خون کے اور کسی چیز کا کفارہ نہیں لیا جا سکتا۔''

(۳۵: ۳۱، ۳۳)

جہاں تک سورۂ بنی اسرائیل (۱۷) کی آیت ۳۳ میں 'فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا' کے الفاظ کا تعلق ہے تو وہ سرے سے معاملے کے زیر بحث پہلو سے تعرض ہی نہیں کرتے۔ اس آیت میں مقتول کے ولی کے لیے جس 'سلطان' اور اختیار کا ذکر ہوا ہے، وہ قصاص معاف کرنے کا نہیں، بلکہ قصاص لینے کا اختیار ہے۔ آیت کا واضح مدعا یہ ہے کہ چونکہ مقتول کے وارث کو انتقام لینے کا پورا پورا حق دیا گیا اور اس میں معاشرہ اور قانون پوری طرح اس کی مدد کرنے کے پابند ٹھہرائے گئے ہیں، اس لیے وہ بھی اپنے اس حق کے استیفا کے لیے اخلاقی و قانونی حدود کی پاس داری کرے اور انتقام لینے میں ان حدود سے تجاوز کا طریقہ اختیار نہ کرے۔ چنانچہ اس آیت کا قاتل کو معاف کرنے میں اولیاے مقتول کے فیصلے کے حتمی ہونے یا نہ ہونے سے سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ مزید براں یہ آیت مکی دور سے متعلق ہے، جہاں کسی باقاعدہ ریاستی نظم کا وجود نہیں تھا اور کسی مقتول کا قصاص لینا اصلاً اس کے ورثا اور اہل قبیلہ ہی کا حق اور ان کی ذمہ داری سمجھا جاتا تھا، اس لیے اس سے اس صورت حال کے لیے کوئی حکم اخذ نہیں کیا جا سکتا جب ایک باقاعدہ ریاستی نظم وجود میں آ چکا ہو اور 'كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى' کے تحت قصاص کی ذمہ داری اصلاً نظم ریاست سے متعلق ہو چکی ہو۔

نص میں موجود مذکورہ قرائن کے علاوہ 'قصاص' کو اصلاً مقتول کے ورثا کا حق قرار دے کر ریاست اور معاشرے کو اس معاملے میں بے اختیار قرار دینے کا موقف فقہی اصولوں کی رو سے بھی محل نظر ہے، اس لیے کہ کسی بھی معاشرتی جرم کا ارتکاب اصلاً اور براہ راست کسی فرد کے خلاف ہی

کیوں نہ کیا گیا ہو، اس کے اثرات ونتائج فرد کی ذات سے بڑھ کر معاشرے تک متعدی ہو جاتے ہیں اور ان کے خلاف مدعی بھی صرف براہ راست متاثر ہونے والا فرد نہیں، بلکہ پورا معاشرہ ہوتا ہے جس کی نمایندگی نظم اجتماعی کی سطح پر حکومت کرتی ہے۔ مثال کے طور پر چوری کے جرم میں کسی مخصوص فرد کو اس کے مال سے ناحق طریقے سے محروم کیا جاتا ہے، تاہم وسیع تر تناظر میں یہ جرم معاشرے میں مال کے تحفظ کے احساس کو بھی عمومی طور پر مجروح کرتا ہے اور اگر اس پر سزا نہ دی جائے تو دوسرے لوگوں کو بھی یہ راستہ اختیار کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے۔ اس پہلو سے یہ جرم صرف فرد کے خلاف نہیں، بلکہ معاشرے کے خلاف بھی ایک جرم ہے اور جمہور فقہا بجا طور پر یہ قرار دیتے ہیں کہ اگرچہ چوری کا مقدمہ درج ہونے سے پہلے مال مسروقہ کے مالک اور چور کے مابین باہمی مصالحت یا معافی کی گنجایش موجود ہے، لیکن مقدمہ عدالت میں پیش ہو جانے کے بعد یہ صاحب حق اور چور کا باہمی معاملہ نہیں رہ جاتا اور عدالت مالک کی طرف سے معاف کیے جانے کے باوجود چور پر سزا کے نفاذ کی مکلّف ہے۔ یہی معاملہ قذف کا ہے جو بدیہی طور پر کسی مخصوص فرد کی آبرو کے خلاف تجاوز ہے، تاہم فقہاے حنفیہ اس کو معاشرے میں لوگوں کی عزت وآبرو کے تحفظ کے عمومی تناظر میں دیکھتے ہوئے یہ قرار دیتے ہیں کہ صاحب حق کو یہ اختیار نہیں کہ وہ قاذف کو معاف یا سزا سے بری کر دے یا اس کے بدلے میں کوئی مالی معاوضہ وصول کر لے۔[۷]

اس تناظر میں قصاص کے معاملے کو بھی محض دو افراد کا باہمی معاملہ قرار دے کر ریاست اور عدالت کو اس سے قطعاً لاتعلق قرار نہیں دیا جا سکتا۔ انسانی جان ظاہر ہے کہ مال کے مقابلے میں زیادہ محترم ہے، اس وجہ سے قتل کا جرم بھی بدیہی طور پر زیادہ سنگین اور اس کی سزا بھی زیادہ سخت ہے۔ یہ بات بھی واضح ہے کہ کسی فرد کا قتل صرف ایک انسان یا اس کے قریبی اعزہ کے خلاف تعدی نہیں ہوتا، بلکہ اپنے اثرات کے لحاظ سے معاشرے کے پورے نظم کے خلاف بھی ایک اقدام ہوتا ہے۔ جب چوری اور قذف جیسے کم تر جرائم میں معاشرہ ایک باقاعدہ اور غالب حق

---

۷ کاسانی، بدائع الصنائع ۷/۵۶۔

رکھنے والے فریق کی حیثیت رکھتا ہے اور صاحب حق کی طرف سے معافی کے باوجود عدالت سزا کے نفاذ کی پابند قرار پاتی یا کم از کم اس کا اختیار رکھتی ہے تو قصاص کے معاملے کو، جسے اللہ تعالیٰ نے معاشرے میں زندگی کے تحفظ کی ضمانت قرار دیتے ہوئے پورے معاشرے کو قصاص کا نظام قائم کرنے کا ذمہ دار ٹھہرایا اور اولیاے مقتول کی طرف سے دعوے کا انتظار کرنے کے بجائے نظم اجتماعی کو از خود قاتل کے خلاف اقدام کا حکم دیا ہے، کیونکر قاتل اور مقتول کا باہمی معاملہ قرار دے کر معافی کا کلی اختیار اولیاے مقتول کے ہاتھ میں دیا جا سکتا ہے؟ مزید یہ کہ کسی شخص کے قتل کی صورت میں اس کے ورثا اور معاشرے کا نظم اجتماعی، دو الگ الگ جہتوں سے قصاص کا استحقاق رکھتے ہیں۔ ورثا کو حق قصاص اس جذبۂ انتقام کی تسکین کے لیے دیا گیا ہے جو انسان میں جبلی طور پر پایا جاتا ہے، جبکہ ریاست کسی جذباتی پہلو سے نہیں، بلکہ معاشرے میں انسانی زندگی کے تحفظ کی ذمہ دار ہونے کے ناتے سے قصاص لینے کی حق دار ہے۔ چنانچہ ایک جہت سے قائم ہونے والا حق ساقط ہو جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایک دوسری جہت سے ثابت ہونے والا حق بھی کالعدم قرار پائے۔[۸] چنانچہ معاملے کے اسی پہلو کے پیش نظر حنفی اور مالکی فقہا نے کم از کم یہ بات ضرور تسلیم کی ہے اور ماوردی اور ابو یعلیٰ نے بھی اس رائے کے حق میں رجحان ظاہر کیا ہے کہ ورثا کی طرف سے معافی کے باوجود عدالت کو مناسب تعزیری سزا کا اختیار حاصل رہے گا،[۹] جبکہ ''فقہ السنہ'' کے مصنف

۸؎ اس نکتے کو واضح کرنے کے لیے اس فقہی جزیئے کا حوالہ دینا شاید کسی حد تک مناسب ہو کہ اگر کوئی شخص قتل خطا کا نشانہ بن جائے اور مرنے سے پہلے اپنی دیت قاتل کو معاف کر دے تو جمہور فقہا کے نزدیک یہ معافی دیت کے ایک تہائی حصے کی حد تک ہی موثر ہوگی، جبکہ پوری دیت کی معافی کے لیے مقتول کے ورثا کی رضامندی شرط ہوگی۔ (مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۲۰۵-۱۸۲۰۶۔ ابن رشد، بدایۃ المجتہد ۳۰۲/۲) اس رائے سے اتفاق ضروری نہیں، تاہم دیکھ لیجیے کہ دیت اصلاً مقتول کی جان کا عوض ہے، لیکن فقہا کے نزدیک چونکہ مقتول کی موت کا امکان غالب ہونے کے باعث اس پر ورثا کا حق بھی ایک پہلو سے قائم ہو چکا ہے، اس لیے وہ ان کی رضامندی کے بغیر خود مقتول کو بھی اپنی دیت کلیتاً معاف کر دینے کا اختیار نہیں دیتے۔

السید السابق نے اس موقف کی تعبیر یوں کی ہے کہ اگر قاتل 'معروف بالشر' یعنی کوئی نامی گرامی مجرم ہو یا قاضی اس کو سزا دینے میں مصلحت سمجھے تو وہ قید یا قتل کی صورت میں اسے سزا دے سکتا ہے[10]۔

جلیل القدر مالکی فقیہ قاضی ابوبکر ابن العربی نے لکھا ہے کہ اگرچہ اصولی طور پر قصاص کو چوری اور زنا وغیرہ کی سزاؤں کی طرح کسی ایک فرد کا نہیں، بلکہ بحیثیت مجموعی پورے معاشرے کا حق قرار دینا چاہیے، لیکن اگر قصاص کو اولیاے مقتول کے بجاے معاشرے کا حق قرار دیا جاتا تو قاتل کے لیے معافی کی گنجایش نہ رہتی، جبکہ شریعت اس کو معاف کر دینے کو پسند کرتی ہے[11]۔ ہماری راے میں ابن العربی کا بیان کردہ یہ نکتہ بالکل درست ہے، تاہم اس کے ساتھ یہ بات بھی درست ہے کہ شریعت کو قاتل کی معافی انفرادی اخلاقیات کے دائرے میں مطلوب ہے نہ کہ قانون کے دائرے میں، ورنہ قاتل کو معاف کر دینے کو ہی شرعی طور پر لازم قرار دیا جاتا اور 'كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى' کے الفاظ میں نظم معاشرہ کو قصاص لینے کا پابند نہ کیا جاتا۔ البتہ یہ بات، جیسا کہ ہم واضح کر چکے ہیں، اپنی جگہ درست ہے کہ شریعت نے انفرادی اخلاقیات کے دائرے میں اولیاے مقتول کو معافی کی جو ترغیب دی ہے، وہ یہی تقاضا کرتی ہے کہ عمومی حالات میں اس معافی کو قانونی دائرے میں بھی موثر سمجھا جائے۔

مذکورہ بحث سے واضح ہے کہ قصاص کو اصلاً معاشرے اور ریاست کا حق قرار دینے کے باب میں معاصر اہل علم کی راے، جبکہ قصاص کی معافی کی صورت میں اولیاے مقتول کے فیصلے کو بنیادی اہمیت دینے کا روایتی فقہی موقف، دونوں اپنی اپنی جگہ وزن رکھتے ہیں اور ہمارے ناقص فہم کے مطابق دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ قرآن مجید کا 'قصاص' کو پورے معاشرے کا ایک فرض قرار دے کر اس معاملے میں اولیاے مقتول کے فیصلے کو اہمیت دینا، ظاہر ہے کہ اس اعتماد پر مبنی ہے کہ

---

9 عبدالرحمٰن الجزیری، الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱۹۶/۵۔ وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۹۱/۶-۲۹۲۔

10 فقہ السنہ ۲۰/۳۔

11 ابن العربی، احکام القرآن ۱۲۰۶/۳-۱۲۰۷۔

وارث مقتول کے ساتھ اپنی قرابت اور وابستگی کی بنا پر اس کا قصاص لینے کا ایک فطری جذبہ رکھتا ہے اور وہ اس کے لیے پوری سرگرمی دکھائے گا جس سے قانون قصاص کو معاشرے میں زندہ رکھنے کا مقصد پوری طرح حاصل ہو جائے گا۔ شرعی نصوص میں اولیاے مقتول کے لیے اسقاط قصاص کے حق کا ذکر جس تناظر میں ہوا ہے، وہ اصلاً عمومی حالات میں قتل کی سادہ صورت ہے جس میں کسی دوسرے پہلو سے شناعت یا سنگینی کا کوئی اضافی پہلو نہ پایا جاتا ہو اور جس میں قاتل کو معافی دینا قانون کے عمومی اصولوں اور معاشرتی مصلحتوں کے منافی نہ ہو۔ اگر کوئی بھی ایسی اضافی وجہ پائی جائے جو قاتل کو معافی کی اس رعایت سے محروم کرنے کا تقاضا کرتی ہو تو یقیناً اولیا کی دی گئی معافی کو غیر موثر قرار دیا جا سکتا ہے۔

مثال کے طور پر ورثا کسی دباؤ، جبر یا خوف کی بنا پر قصاص کے حق سے دست بردار ہونے کا فیصلہ کریں تو ان کی معافی کو غیر موثر قرار دینا چاہیے۔ یہ بات کہ عدالت کو اولیا کے اعلان معافی کے بارے میں یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ کسی دباؤ یا جبر کے تحت تو نہیں کیا گیا، نہ صرف معقول ہے، بلکہ بعض آثار سے بھی ثابت ہے۔ سیدنا علی نے ایک ذمی کے قتل کے مقدمے میں مسلمان قاتل کو قتل کرنے کا حکم دیا تو مقتول کے بھائی نے حاضر ہو کر ان سے کہا کہ میں نے اس کو معاف کر دیا ہے۔ امیر المومنین نے کہا کہ شاید ان لوگوں نے تمھیں ڈرایا دھمکایا ہے؟ اس نے کہا: نہیں، بلکہ بات یہ ہے کہ قاتل کو قتل کر دینے سے میرا بھائی واپس نہیں آ جائے گا، جبکہ ان لوگوں نے مجھے دیت دینے کی پیش کش کی ہے جس پر میں راضی ہوں۔ سیدنا علی نے فرمایا: اچھا پھر تم جانو۔[۱۲]

ورثا اگر سرے سے مقتول کے معاملے میں دلچسپی ہی نہ رکھتے ہوں یا ان کی ہمدردی الٹا قاتل کے ساتھ وابستہ ہو جائے، جیسا کہ جاگیردارانہ نظام میں کاروکاری اور قتل غیرت کے معاملات میں بالعموم ہوتا ہے تو انھیں حق قصاص سے محروم کر دینا بھی فقہی اصولوں کے خلاف نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی غلط نہیں ہوگا کہ قتل کی جن صورتوں مثلاً، کاروکاری وغیرہ میں رسم و رواج ورثا کے مدعی بننے کی راہ میں

۱۲؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۵۷۱۲۔

حائل ہوں یا قاتل کے اثر ورسوخ کی وجہ سے ورثا کے دباؤ میں آ کر صلح کر لینے کی عمومی صورت حال پائی جاتی ہو، ان کو سد ذریعہ کے اصول پر نا قابل صلح (non-compoundable) قرار دے دیا جائے۔ اس ضمن میں یہ ضابطہ بھی بنایا جا سکتا ہے کہ قتل کے ہر مقدمے میں عدالت اس امر کا جائزہ لے گی کہ آیا معافی کا فیصلہ ورثا کی آزادانہ رضامندی سے کیا گیا ہے؟ اور یہ کہ کہیں اس معافی کو قبول کرنے سے انصاف کے تقاضے اور معاشرے میں جان کے تحفظ کا حق تو مجروح نہیں ہوگا؟

عدالت جرم کی سنگینی اور شناعت کے پیش نظر بھی مجرم کو معافی کی صورت میں ملنے والی رعایت دینے سے انکار کر سکتی ہے۔ چنانچہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ایک روایت کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو وارث اپنے مقتول کی دیت لے لینے کے بعد قاتل کو قتل کرے گا، اس کے لیے معافی کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔[۱۳] آپ سے بعض ایسے واقعات بھی منقول ہیں جن میں آپ نے، اپنے عام معمول کے برعکس، جرم کی سنگینی کے پیش نظر قاتل سے قصاص لینا ہی پسند کیا اور اولیاے مقتول سے رسماً بھی نہیں پوچھا کہ آیا وہ قاتل کو معاف کرنا چاہتے ہیں یا نہیں؟ مثال کے طور پر حارث بن سوید نے زمانۂ جاہلیت میں قتل ہونے والے اپنے والد کا بدلہ لینے کے لیے غزوۂ احد کے موقع پر دھوکے سے اپنے والد کے قاتل مجذر بن زیاد کو قتل کر دیا جو اس وقت مسلمان ہو چکے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعے سے اس کی اطلاع ملی تو آپ نے حارث کی آہ وزاری اور فریاد اور عذر معذرت کے باوجود اسے قتل کرنے کا حکم دے دیا۔ اس موقع پر مجذر کے اولیا موجود تھے، لیکن آپ نے اس معاملے میں ان سے کوئی گفتگو نہیں کی۔[۱۴] اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر جن اشخاص کے بارے میں متعین طور پر یہ حکم دیا تھا کہ وہ اگر کعبے کے غلاف کے ساتھ بھی چمٹے ہوئے ہوں تو انھیں قتل کر دیا جائے، ان میں ایک مقیس بن صبابہ بھی تھا جس کا جرم یہ تھا کہ اس نے مدینہ منورہ آ کر اسلام قبول کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم

۱۳؎ ابوداؤد، رقم ۳۹۰۸۔

۱۴؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۵۸۳۰۔

نے اس کے مطالبے پر اسے اس کے مقتول بھائی کی دیت دلوائی، لیکن اس نے اپنے بھائی کے قاتل سے دیت وصول کرنے کے بعد اسے قتل کر دیا اور مرتد ہو کر مکہ مکرمہ چلا آیا۔[15] قرائن سے واضح ہے کہ مقیس کو ان افراد میں شمار کرنے کی وجہ محض اس کا مرتد ہو جانا نہیں، بلکہ اس کا مذکورہ جرم تھا۔ قتادہ اور عکرمہ سے منقول ہے کہ وہ قاتل سے دیت لینے کے بعد اسے قتل کرنے والے کے لیے معافی کے قائل نہیں تھے،[16] جبکہ ابن جریج اور عمر بن عبد العزیز سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص جارح سے قصاص یا دیت لے لینے کے بعد اس پر زیادتی کرے تو اسے معاف کرنے کا حتمی اختیار صاحب حق یا اس کے اولیا کو نہیں، بلکہ حکمران کو ہوگا۔[17]

امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص گلا گھونٹ کر کسی کو قتل کرنے کا بار بار مرتکب ہو تو اس کے لیے معافی کی گنجایش ختم ہو جائے گی اور اسے قتل کرنا لازم ہوگا۔[18] اسحاق بن راہویہ اور فقہاے مالکیہ کا موقف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو دھوکے سے کسی ویران جگہ پر لے جا کر قتل کر دے تو اس صورت کے حرابہ کے تحت آ جانے کی وجہ سے حق قصاص ریاست سے متعلق ہو جائے گا اور ورثا کو معافی کا اختیار نہیں ہوگا۔[19] فقہاے شافعیہ یہ قرار دیتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مسلمانوں کے حکمران کو قتل کر دے تو اس کے لیے معافی کی کوئی گنجایش نہیں اور اسے لازماً قتل کیا جائے گا۔[20]

مذکورہ تمام آرا جرم کی سنگینی کے تناظر میں معافی کے امکان کو کالعدم قرار دینے کی مثال ہیں۔

---

۱۵ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۲۵۶/۴-۲۵۷، ۱/۵۷۔

۱۶ جصاص، احکام القرآن ۱۵۱/۱۔ طبری، جامع البیان ۱۱۲/۲۔

۱۷ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۲۰۴۔ طبری، جامع البیان ۱۱۳/۲۔

۱۸ الماوردی، الحاوی الکبیر ۳۸/۱۲۔

۱۹ مسائل الامام احمد بن حنبل و اسحاق بن راہویہ ۲۳۰/۲، ۲۷۲۔ حاشیۃ الدسوقی ۲۳۸/۴۔ وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۲۷۲/۶۔

۲۰ الماوردی، الحاوی الکبیر ۱۰۳/۱۲۔

ہماری رائے میں سوچے سمجھے منصوبے کے تحت کسی شخص کی جان لے لینا، جتھے کی صورت میں کسی آدمی پر حملہ آور ہو کر اسے قتل کر ڈالنا، آگ لگا کر یا تیزاب ڈال کر ہلاک کرنا، خونخوار درندے کو کسی شخص پر چھوڑ دینا، اذیت دے دے کر کسی کی جان لینا، معصوم بچے کو درندگی کا نشانہ بنانا، کوئی ناجائز مطالبہ پورا نہ کرنے یا اپنے جائز حق کو استعمال کرنے سے روکنے کے لیے کسی کی زندگی چھین لینا، بہت سے افراد کو اجتماعی طور پر موت کے گھاٹ اتار دینا یا قتل کی کوئی بھی دوسری پر تشدد شکلیں اختیار کرنا، سب اسی دائرے میں آنی چاہییں۔ اسی طرح ایک سے زیادہ مرتبہ قتل کے مرتکب کے لیے بھی یہی قانون بنایا جا سکتا ہے۔

امام شافعی نے بعض اہل علم کا یہ موقف نقل کیا ہے کہ اگر قاتل اور مقتول کے مابین کوئی ذاتی مخاصمت نہ پائی جاتی ہو اور قاتل نے کسی اور محرک کے تحت قتل کا ارتکاب کیا ہو تو ایسی صورت میں حق قصاص مقتول کے ولی کے بجائے حکومت کو حاصل ہوگا۔[۲۱] ہمارے نزدیک اجرتی قاتلوں یا کسی دوسرے کے ترغیب یا اشتعال دلانے پر کسی کو قتل کرنے والوں کے معاملے میں بھی اولیا کے حق معافی کو اسی اصول پر غیر موثر قرار دیا جا سکتا ہے۔

اس ضمن میں یہ نکتہ بالخصوص ملحوظ رہنا چاہیے کہ قبائلی طرز زندگی کے خاتمے سے قرابت اور مراحمت کے اس تعلق میں جو قدیم معاشرت کی ایک امتیازی خصوصیت سمجھا جاتا ہے، بدیہی طور پر رخنہ پڑا ہے اور جدید معاشرے میں گوناگوں عوامل کے تحت قصاص اور انتقام کا جذبۂ محرکہ نسبتاً کمزور پڑ گیا ہے۔ اس کے مقابلے میں ریاست کے تصور کے ارتقا کے ساتھ اس کے قانونی اختیارات بھی بڑھ گئے ہیں اور اسی تناسب سے شہریوں کے جان و مال کے تحفظ کے حوالے سے اس کی ذمہ داریاں بھی زیادہ ہو گئی ہیں۔ اس صورت حال میں قصاص کے قانون کو زندہ رکھنے کے لیے افراد کے بجائے ریاست کو زیادہ بنیادی کردار سونپنا اگر کوئی مفید اور نتیجہ خیز اقدام ثابت ہو سکتا ہے تو ایسا کرنا قانون کی علت یا حکمت کے منافی نہیں ہوگا، تاہم اس سارے معاملے میں حالات کی عملی صورت کو

---

۲۱ الشافعی، الام ۴/۷/۳۱۷۔

نظر انداز کرنا کسی طرح بھی مناسب نہیں ہوگا۔ کسی بھی معاشرے میں ریاست کو کوئی اختیار سونپنے سے پہلے اس امر کا اطمینان حاصل کرنا ضروری ہے کہ ریاستی مشینری اپنے اخلاص اور خدمت معاشرہ کے جذبے کے لحاظ سے اس ذمہ داری کو اٹھانے کی پوری اہلیت رکھتی ہے اور اس میں نظام انصاف قابل اعتماد صورت میں موجود ہے۔ بصورت دیگر ریاست کا حق قصاص الٹا بے گناہوں یا رعایت کے مستحق خطا کاروں پر زیادتی اور ان کی حق تلفی پر بھی منتج ہو سکتا ہے۔

اولیاے مقتول کے قصاص کو معاف کرنے کی بحث سے متعلق ایک نکتہ یہ بھی ہے کہ کیا قاتل سے قصاص ساقط کرنے کے لیے تمام اولیا کا معافی پر متفق ہونا ضروری ہے یا ان میں سے کوئی ایک بھی معاف کر دے تو قصاص ساقط ہو جائے گا؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں نقل ہوا ہے کہ آپ نے ایک مقدمے میں اولیاے مقتول کو تلقین کی کہ ان میں سے سب سے قریبی تعلق رکھنے والا رشتہ دار قصاص کے حق سے دست بردار ہو جائے، چاہے وہ کوئی عورت ہی کیوں نہ ہو۔[22] بعض آثار کے مطابق سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مقدمے میں مقتول کے تین بھائیوں میں سے ایک بھائی کے معاف کر دینے کے باوجود قصاص دلانا چاہا تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ان سے اختلاف کیا اور کہا کہ کسی ایک وارث کے معاف کر دینے کے بعد قصاص نہیں لیا جا سکتا اور سیدنا عمر نے بھی ان سے اتفاق کر لیا۔[23] سیدنا عمر نے ایک اور واقعے میں، جس میں ایک شخص نے اپنی بیوی کے پاس کسی دوسرے مرد کو موجود پا کر بیوی کو قتل کر دیا تھا اور مقتولہ کے ایک بھائی نے اپنی بہن پر ناراض ہو کر اپنے حق قصاص سے دست برداری اختیار کر لی تھی، یہ فیصلہ کیا کہ سارے اولیا کو دیت ہی ملے گی۔[24]

---

[22] ابو داؤد، رقم ۴۵۳۸۔

[23] بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۵۸۵۳۔

[24] بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۵۸۵۱۔

جمہور فقہا نے ان واقعات سے یہ اصول اخذ کیا ہے کہ اگر اولیا میں سے کوئی ایک بھی قصاص سے دست بردار ہو جائے تو قصاص نہیں لیا جا سکتا، تاہم مالکیہ کی رائے میں کسی ایک وارث کے معاف کر دینے سے باقی ورثا کا حق قصاص کالعدم قرار نہیں پاتا۔[25] ہماری رائے میں مالکیہ کی رائے وزنی ہے، جبکہ جمہور فقہا نے جن واقعات سے اس کے خلاف استدلال کیا ہے، ان کی اس سے مختلف تعبیر کا امکان موجود ہے۔ اس ضمن میں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ واقعات بدیہی طور پر کسی معاملے کے جملہ قانونی امکانات کا احاطہ نہیں کرتے، بلکہ ان میں عملاً وقوع پذیر ہونے والی کوئی مخصوص صورت زیر بحث ہوتی ہے۔ چنانچہ ان میں کیے جانے والے فیصلے بھی مخصوص صورت حال میں عائد ہونے والی شرائط وقیود ہی پر مبنی ہوتے ہیں۔ دوسری یہ کہ روایات میں کسی بھی مقدمے سے متعلق وہ تمام تفصیلات نقل کرنے کا بالعموم اہتمام نہیں کیا جاتا جو اس مقدمے میں کیے جانے والے فیصلے کی قانونی تفہیم کے حوالے سے ضروری ہوں۔ راوی اپنے اپنے فہم اور زاویۂ نگاہ سے بعض ظاہری پہلوؤں کو نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جس سے بسا اوقات بعض بے حد اہم اور فیصلے پر اثر انداز ہونے والی تفصیلات سامنے نہیں آ پاتیں، جبکہ بظاہر میسر تفصیلات کی بنیاد پر فیصلے کی اصل وجہ اور قانونی بنیاد کا تعین قطعی طور پر ممکن نہیں ہوتا۔ ان وجوہ سے یہ بات فقہا کے ہاں کم وبیش مسلم ہے کہ واقعات اور مقدمات سے عمومی اصول یا ضابطے اخذ نہیں کیے جا سکتے، بلکہ وہ بجائے خود اس کے محتاج ہوتے ہیں کہ ان کی تعبیر وتوجیہ وسیع تر قانونی اور عقلی اصولوں کے تحت کی جائے۔ یہ بات بھی واضح ہے کہ اس نوعیت کی تعبیر وتوجیہ میں اختلاف کی گنجایش ہمیشہ موجود رہتی ہے۔

اس زاویے سے مذکورہ واقعات کا جائزہ لیا جائے تو اس بات کا پورا امکان موجود ہے کہ اسقاط قصاص کی اصل وجہ محض کسی ایک وارث کا حق قصاص سے دست بردار ہو جانا نہ ہو، بلکہ کچھ ایسے اضافی پہلو بھی موجود ہوں جن کا ذکر روایت میں نہیں کیا گیا۔ ان میں سے تیسری روایت میں، جس میں حضرت عمر کے، خاوند سے قصاص کو ساقط کر دینے کا ذکر ہے، اس کا ایک قرینہ بھی موجود ہے، اور وہ یہ کہ اس واقعے میں خاوند نے جس صورت حال میں، یعنی ایک غیر مرد کو اپنی بیوی کے

[25] الماوردی، الحاوی الکبیر ۱۲/ ۱۰۵۔

ساتھ پا کر اشتعال کی حالت میں اس کو قتل کر دیا، وہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے بذات خود رعایت کا تقاضا کرتی ہے۔ چنانچہ سیدنا عمر نے ایک دوسرے مقدمے میں، جس میں ایک آدمی نے اپنی بیوی کو ایک دوسرے مرد کے ساتھ نامناسب حالت میں دیکھ کر اسے قتل کر دیا تھا، اپنے عامل کو ظاہری طور پر تو خاوند سے قصاص لینے کا حکم دیا، لیکن خفیہ طور پر اسے ہدایت کی کہ وہ دیت پر معاملہ طے کرانے کی کوشش کرے[۲۶]۔ اس وجہ سے حتمی طور پر یہ کہنا ممکن نہیں کہ مذکورہ بالا واقعے میں خاوند سے قصاص کو ساقط کرنے کا فیصلہ مقتولہ کے بھائی کے معاف کر دینے ہی کی بنیاد پر کیا گیا تھا۔ اسی نوعیت کے احتمالات پہلی دو روایتوں میں بھی قیاس کیے جا سکتے ہیں۔

اس ضمن میں بعض روایات میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے حوالے سے ایک استدلال نقل ہوا ہے جو تنقیح طلب ہے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں:

كانت النفس لهم جميعًا فلما عفى هذا احيا النفس فلا يستطيع ان ياخذ حقه يعني الذى لم يعف حتى ياخذ حق غيره. (الشیبانی، کتاب الآثار ۵۹۳)	''قاتل کی جان لینا ان سب کا حق تھا۔ پھر جب اس نے اس کو معاف کر دیا تو اسے زندگی بخش دی۔ پس جنھوں نے معاف نہیں کیا، وہ اپنا حق اس وقت تک نہیں لے سکتے، جب تک کہ دوسرے کو اس کے حق سے محروم نہ کر دیں۔''

اگر بات کو نقل کرنے میں راویوں کی طرف سے کوئی نقص نہیں رہ گیا تو اس استدلال کی بظاہر دو صورتیں سمجھ میں آتی ہیں:

ایک یہ کہ قاتل کی جان لینا تمام ورثا کا حق تھا اور جب ان میں سے ایک نے معاف کر کے اسے زندگی کا حق دے دیا ہے تو اب قاتل کا زندہ رہنا معاف کرنے والے وارث کا حق بن گیا ہے۔ چنانچہ دوسرے ورثا کے لیے اس سے قصاص لینا اس کے بغیر ممکن نہیں کہ وہ معاف کرنے والے کو اس کے حق، یعنی قاتل کے زندہ رہنے کے حق سے محروم کر دیں۔

۲۶۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۸۸۵۔

اگر زیر بحث اثر کا مفہوم یہی ہے تو یہ استدلال اپنی ظاہری صورت میں کسی طرح بھی قابل فہم نہیں، اس لیے کہ قاتل سے قصاص لینے کو تو وارث کا حق قرار دینا سمجھ میں آتا ہے، لیکن یہ بات سمجھ سے بالاتر ہے کہ اس کا زندہ رہنا کیونکر معاف کرنے والے وارث کا حق قرار پا سکتا ہے؟ خود قاتل کو تو اپنے انسان ہونے کی بنا پر زندہ رہنے کا حق حاصل تھا جس سے اس نے اپنے آپ کو خود محروم کر لیا، لیکن اس کے بعد اگر کوئی وارث اپنے حق قصاص سے دست بردار ہو جائے تو اس سے یہ کیسے ثابت ہوا کہ اب قاتل کا زندہ رہنا اس وارث کا حق بن گیا ہے؟ ان دونوں باتوں میں منطقی طور پر کوئی لزوم نہیں پایا جاتا۔

استدلال کی دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ اولیا میں سے کسی ایک کے معاف کرنے کی صورت میں معاف کرنے والا دیت میں اپنے حصے کا حق دار بن جاتا ہے جو ظاہر ہے کہ قاتل کو قصاص سے بری کرنے اور اس پر دیت عائد کرنے کی صورت ہی میں اسے مل سکتا ہے، اس وجہ سے معاف کرنے والے کو اس کا حصہ دینے کے لیے باقی اولیا کو بھی دیت پر آمادہ کرنا ایک مجبوری اور ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتا ہے، تاہم اس پر یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ جب تک قصاص کا سقوط متحقق نہ ہو جائے، اس وقت تک دیت کی رقم پر کسی بھی وارث کا حق سرے سے قائم ہی نہیں ہوتا۔ گویا معاف کرنے والے وارث کا معاف کر دینا اس کو دیت کا حق دار نہیں بنا دیتا کہ اس نکتے کو اسقاط قصاص کی بنیاد بنایا جا سکے، بلکہ اس کو دیت کا حق دار قرار دینا بجائے خود اس کا محتاج ہے کہ اس سے پہلے قصاص کے سقوط کو ثابت مانا جائے۔

مزید براں اسی استدلال کو الٹ کر یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ معاف کرنے والے کو اس کا حق اس کے بغیر نہیں مل سکتا کہ قصاص لینے کے خواہش مند دوسرے وارثوں کو ان کے حق قصاص سے محروم کیا جائے، اس لیے اس کی معافی کو کوئی اہمیت نہیں دی جائے گی۔ یہ بات بدیہی ہے کہ ایک صاحب حق کے معاف کر دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے اصحاب حق کا حق بھی کالعدم ہو جائے۔ مثال کے طور پر اسی معاملے میں اگر ورثا دیت پر رضامندی ظاہر کر دیں اور پھر ان میں

سے بعض ورثا اپنے حصے کی رقم چھوڑ دیں تو باقی ورثا اس کے پابند نہیں ہوں گے کہ وہ بھی اپنے حصے سے دست بردار ہو جائیں۔ اور بالفرض ایک وارث کے معاف کر دینے کی صورت میں دیت کی رقم پر اس کا حق ثابت مان لیا جائے تو بھی دوسرے ورثا سے جو حق قصاص پر اصرار کر رہے ہیں، یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کا استیفائے حق چونکہ معاف کر دینے والے کے حق کو مجروح کیے بغیر ممکن نہیں، اس لیے اگر وہ قصاص ہی پر اصرار کرتے ہیں تو دیت پر رضامندی ظاہر کرنے والے وارث کو اس کے حصے کی رقم ادا کر دیں۔ چنانچہ ایک شخص نے ایک عورت کو قتل کر دیا تو سیدنا علی نے، جن کی رائے میں مرد اور عورت کی جان کی قیمت غالباً ایک جیسی نہیں تھی، مقتولہ کے اولیا سے کہا کہ وہ یا تو قاتل سے دیت لے لیں اور اگر قصاص لینا چاہتے ہیں تو آدھی دیت قاتل کے اہل خانہ کو ادا کر دیں۔[۲۷] سیدنا علی ہی سے یہ فتویٰ منقول ہے کہ اگر مقتول کے دو ولی ہوں اور ان میں سے ایک قاتل کو معاف کر دے، جبکہ دوسرا قصاص لینا چاہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے، البتہ اسے نصف دیت قصاص میں قتل کیے جانے والے قاتل کے اولیا کو واپس کرنی ہوگی۔[۲۸]

اس ضمن میں اس نکتے کو نظر انداز کرنا بھی کسی طرح مناسب نہیں ہوگا کہ قاتل کی معافی کو ورثا کی رضامندی کے ساتھ مشروط کرنے کی بنیادی حکمت ہی یہ ہے کہ ان کے جذبۂ انتقام کو تسکین ملے اور بدلہ نہ لے سکنے کی صورت میں دشمنی اور عداوت کے جو جذبات دلوں میں پرورش پاتے رہتے ہیں، ان کے اثرات و نتائج سے بچا جا سکے۔ اب اگر صرف ایک وارث کے معاف کر دینے کی صورت میں قاتل سے قصاص کو ساقط قرار دیا جائے، جبکہ باقی اولیا انتقام لینے کی خواہش رکھتے ہوں تو ظاہر ہے کہ اس سے مذکورہ حکمت کسی طرح ملحوظ نہیں رہتی۔

---

۲۷ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۴۸۳۔

۲۸ الطوسی، تہذیب الاحکام ۱۰/ ۱۷۷۔ الکلینی، الفروع من الکافی ۷/ ۳۵۶۔

دیت کی بحث

قرآن مجید میں قتل عمد میں قصاص کی معافی کی صورت میں، جبکہ قتل خطا میں مطلقاً مقتول کے ورثا کو دیت ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی مقدار سو اونٹ مقرر فرمائی۔ روایات سے ثابت ہے کہ دیت کی یہی مقدار اہل عرب میں پہلے سے ایک دستور کی حیثیت سے رائج چلی آ رہی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کو برقرار رکھا۔ کلاسیکی فقہی موقف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تقریر وتصویب کو شرعی حکم کی حیثیت دی گئی اور دیت کے باب میں سو اونٹوں ہی کو ایک ابدی معیار تسلیم کیا گیا ہے، تاہم بعض معاصر اہل علم یہ رائے رکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ تشریعی نوعیت کا نہیں تھا، بلکہ آپ نے عرب معاشرے میں دیت کی پہلے سے رائج مقدار کو بطور قانون نافذ فرما دیا تھا اور زمانہ اور حالات کے تغیر کے تناظر میں دیت کے اصل مقصد کو برقرار رکھتے ہوئے اس سے مختلف قانون سازی بھی کی جا سکتی ہے۔[1]

اس بحث کو اصولی سطح پر سمجھنے کے لیے دو مقدمے پیش نظر رہنے چاہییں: ایک یہ کہ مالی معاملات سے متعلق شریعت کے احکام میں مقدارات کو شرعاً متعین کرنے کا طریقہ بھی اختیار کیا گیا ہے اور ان کی تعیین کو لوگوں کے حالات، مقامی رواج اور انفرادی صواب دید پر منحصر چھوڑ دینے

---

[1] امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن ۳۶۱/۲۔ جاوید احمد غامدی، برہان ۱۱۔ عمر احمد عثمانی، فقہ القرآن: حدود و تعزیرات اور قصاص ۴۵۲-۴۶۷۔

کا بھی۔ زکوٰۃ کی مقدارات پہلی صورت کی جبکہ مہر وغیرہ کی مقدار دوسری صورت کی مثال ہے۔ دوسرا یہ کہ جہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل اور تصویب سے ثابت بہت سے احکام ابدی تشریع کی حیثیت رکھتے ہیں، وہاں ان کی ایسی قسم بھی موجود ہے جو اصلاً 'قضا' اور 'سیاسہ' کے دائرے میں آتی ہے اور جن میں زمان ومکان کے تغیر سے تبدیلی ممکن ہے۔ ان اصولی مقدمات پر اتفاق کے بعد اہل علم کے مابین بعض مخصوص احکام کے حوالے سے یہ اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان کو پہلی قسم کے دائرے میں رکھا جائے یا دوسری قسم کے۔ ظاہر ہے کہ فریقین اپنے اپنے نقطۂ نظر کے حق میں نصوص اور عقل وقیاس پر مبنی قرائن وشواہد پیش کرتے ہیں۔

جہاں تک دیت کی مقدار کا تعلق ہے تو کلاسیکی فقہی موقف میں دیت کے حوالے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ مقدارات کو شرعی حیثیت سے تا ابد لازم تسلیم کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں فقہا کا عمومی زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ سورۂ نساء (۴) کی آیت ۹۲ میں قتل خطا کے احکام بیان کرتے ہوئے 'دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖ' (قاتل پر دیت لازم ہوگی جو مقتول کے اہل خانہ کو ادا کی جائے گی) کے جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں، وہ مجمل ہیں اور اپنی مقدار کی تعیین کے لیے تبیین کے محتاج ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشادات کے ذریعے سے فرما دی ہے۔[۲] اس کے برعکس جلیل القدر اصولی فقیہ جصاص نے اس آیت میں 'دِيَةٌ' کو مجمل اور محتاج بیان ماننے کے بجائے یہ رائے اختیار کی ہے کہ دیت کا لفظ اپنے مفہوم اور مقدار کے اعتبار سے قرآن کے مخاطبین کے لیے پہلے سے واضح اور معروف تھا اور جب قرآن مجید نے قتل خطا کی صورت میں 'دیت' ادا کرنے کا حکم دیا تو اس کا مطلب یہی تھا کہ اہل عرب کے ہاں دیت کی جو بھی مقدار معروف ہے، اس کی پیروی کی جائے۔[۳] پہلی رائے کی رو سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اصول فقہ کی اصطلاح میں ابتداءً تشریع کرتے ہوئے دیت کی مقدار مقرر فرمائی، جبکہ دوسری رائے کے مطابق آپ نے اہل عرب کے

۲؎ کاسانی، بدائع الصنائع ۲۵۷/۷۔ قاضی ثناء اللہ، تفسیر مظہری ۸۴۱/۲۔

۳؎ جصاص، احکام القرآن ۲۳۸/۲۔

پہلے سے رائج معروف کی تصویب فرما کر اسے شرعی حیثیت دے دی۔

یہ دونوں استدلالی زاویے الگ الگ تنقیح کا تقاضا کرتے ہیں:

پہلے زاویۂ استدلال کے حوالے سے یہ اصولی نکتہ بحث طلب ہے کہ عربیت کی رو سے کوئی ایسا لفظ جس کا مصداق تعداد یا مقدار کے اعتبار سے اپنی تعیین کا تقاضا کرتا ہو، لیکن متکلم اس سے تعرض کیے بغیر محض ایک اجمالی حکم بیان کرنے پر اکتفا کرے تو اس سے اس کا منشا کیا ہوتا ہے؟ فقہا بالعموم اس طرح کے مواقع پر دیگر نقلی یا قیاسی دلائل کی روشنی میں اس اجمال کی تفصیل وتعیین کی کوشش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر آیت حج[۴] میں بحالت عذر قبل از وقت سر منڈ وا لینے کی صورت میں روزے، صدقہ یا قربانی کا کفارہ عائد کیا گیا ہے: 'فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ'، لیکن روزوں کی تعداد یا صدقے کی مقدار بیان نہیں کی گئی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ کو یہ صورت حال درپیش ہونے پر تین روزے رکھنے یا تین صاع غلہ چھ مسکینوں میں بانٹ دینے یا ایک بکری قربان کرنے کی ہدایت کی تھی۔[۵] جمہور فقہا کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد قرآن مجید کے بیان کی حیثیت رکھتا ہے اور شرعی طور پر اسی کی پابندی لازم ہے،[۶] تاہم سعید بن جبیر، علقمہ، حسن بصری، نافع اور عکرمہ جیسے کبار تابعین سے اس صورت میں دس روزے رکھنے یا دس مسکینوں کو فی کس دو مکوک صدقہ دینے کا فتویٰ مروی ہے۔[۷] یہ فتویٰ ظاہر ہے کہ رائے اور قیاس پر مبنی ہے اور اگر کعب بن عجرہ کی روایت، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں تین روزے رکھنے یا چھ مسکینوں میں تین صاع غلہ تقسیم کرنے کا حکم دیا، ان حضرات کے پیش نظر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو تشریع پر محمول

۴؎ البقرہ ۲: ۱۹۶۔

۵؎ بخاری، رقم ۱۶۸۶۔

۶؎ الشافعی، الام ۶/ ۱۹۰-۱۹۱۔ السرخسی، المبسوط ۴/ ۷۵۔

۷؎ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم ۱/ ۲۳۳۔ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن ۲/ ۳۸۳۔

نہیں کرتے۔

اس ضمن میں بعض ایسی مثالیں بھی موجود ہیں جہاں قرآن میں وارد کسی مجمل لفظ کی دوسرے نصوص میں سرے سے کوئی تفصیل ہی نہیں کی گئی۔ چنانچہ سورۂ مائدہ (۵) کی آیت ۹۵ میں احرام کی حالت میں کسی جانور کا شکار کرنے پر اسی جانور کی مثل ایک چوپایہ قربان کرنے کا حکم دیا گیا ہے جس کا فیصلہ دو عادل آدمی کریں گے۔ اس کے متبادل کے طور پر کچھ مسکینوں کو کھانا کھلانے یا اس کے برابر روزے رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جس کے لیے 'اَوْ کَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسٰکِیْنَ اَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِیَامًا' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ یہاں اس بات کی کوئی وضاحت شارع سے ثابت نہیں کہ کتنے مسکینوں کو کتنا کھانا کھلایا جائے یا کتنے روزے اس کے برابر تصور ہوں گے۔ اس کے برعکس سورۂ مائدہ (۵) کی آیت ۸۹ میں قسم کے کفارے کے طور پر دس مسکینوں کو کھانا کھلانے کی، جبکہ سورۂ مجادلہ (۵۸) کی آیت ۴ میں ظہار کے کفارے کے طور پر دو ماہ کے روزے رکھنے یا اس کی عدم استطاعت کی صورت میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی تصریح کی گئی ہے۔ مفسرین نے مائدہ (۵) کی آیت ۹۵ میں 'طَعَامُ مَسٰکِیْنَ' کے بارے میں یہ بات سیاق کلام سے اخذ کی ہے کہ جس جانور کا شکار کیا گیا ہو، اس کی قیمت کے برابر کھانا مسکینوں کو دے دیا جائے۔ اس استنباط کی ایک حد تک گنجایش نکلتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ مساوات یہاں متکلم کا مقصود ہے؟ اسی طرح اس امر کی تعیین کہ کتنے روزے اس کے مساوی قرار پائیں گے، سراسر قیاسی اور اجتہادی ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ ہر مسکین کے کھانے کے عوض میں ایک روزہ رکھا جائے۔ دوسری رائے کے مطابق ایک صاع طعام کے بدلے میں ایک روزہ رکھنا ہوگا۔ ابن عباس سے نصف صاع کے عوض میں ایک روزہ رکھنے کی رائے مروی ہے۔ ان سے متعین جانوروں کے شکار کی صورت میں طعام کی مقدار اور روزوں کی تعیین بھی منقول ہے۔ چنانچہ وہ ہرن کے شکار کی صورت میں چھ مسکینوں کا کھانا یا تین دن کے روزے، اونٹ کے شکار کی صورت میں بیس مسکینوں کا کھانا یا بیس روزے اور شتر مرغ یا جنگلی گدھے کے شکار کی صورت میں تیس مسکینوں کا کھانا یا تیس روزے تجویز

کرتے ہیں[8]۔ مفسرین کا ایک اور گروہ شکار کیے جانے والے جانور کے مماثل جانور کی تعیین کی طرح مسکینوں کے کھانے کی مقدار یا روزوں کی تعداد متعین کرنے کے معاملے کو بھی دو عادل افراد کی صواب دید پر منحصر قرار دیتا ہے[9]۔

ان مثالوں سے اس اصولی سوال کی جانب توجہ دلانا مقصود ہے کہ اگر شرعی نصوص میں اس طرح کے اسلوب میں مجمل لفظ کا کوئی متعین مصداق متکلم کے پیش نظر ہو تو اس کی وضاحت ہر جگہ عقلاً شارع کی ذمہ داری ہے، کیونکہ اس کے بغیر اس کے منشا تک پہنچنے کا کوئی دوسرا ذریعہ میسر نہیں، لیکن عملاً بعض معاملات میں شارع کی طرف سے وضاحت میسر ہے اور بعض میں نہیں۔ اس کا مطلب کیا یہ سمجھا جائے کہ جہاں جہاں اس کی صراحت موجود ہے، وہاں تو تعیین ہی شارع کا منشا ہے، جبکہ عقل وقیاس یا عرف کی طرف رجوع شارع کی طرف سے کوئی صراحت موجود نہ ہونے کی صورت میں ہی کیا جائے گا یا اس کے برعکس، یہ تصور کیا جائے کہ قرآن مجید میں کسی تحدید اور تعیین کے بغیر وارد ہونے والے حکم میں شارع کا اصل منشا عدم تعیین ہی ہے، جبکہ اس حکم پر عمل کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اختیار یا تجویز کردہ کوئی مخصوص طریقہ مختلف امکانی صورتوں میں سے ایک صورت ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دیگر امکانات کے لیے بھی گنجایش موجود ہے؟

اب دوسرے زاویۂ نگاہ کو لیجیے:

جصاص کی یہ بات کہ 'دیة' کا لفظ اپنے مفہوم اور مصداق کے اعتبار سے اس مخصوص مقدار پر دلالت کرتا ہے جو قرآن کے مخاطبین کے نزدیک معروف تھی، عربیت کی رو سے قابل اشکال ہے۔ یہ بات اس کے لغوی مفہوم، یعنی ''وہ مال جو خوں بہا کے طور پر ادا کیا جائے'' کی حد تک درست ہے، لیکن اگر اس کی اس مخصوص مقدار کی طرف اشارہ پیش نظر ہوتا جو مخاطب کے نزدیک

8۔ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم ۲/۱۰۰۔

9۔ ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن ۱/۵۰۴۔ امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن ۲/۵۹۶۔

معروف تھی تو عربیت کی رو سے لفظ 'دیۃ' کو معرف باللام ہونا چاہیے تھا، کیونکہ اسم نکرہ کسی لفظ کے سادہ لغوی مفہوم سے بڑھ کر اس کے کسی مخصوص و متعین مصداق پر دلالت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ چنانچہ قرآن مجید کا یہاں لفظ 'دیۃ' کو نکرہ لانا درحقیقت اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اس کی کسی مخصوص مقدار کی تعیین یا اس کی طرف اشارہ سرے سے اس کے پیش نظر ہی نہیں ہے۔ اس ضمن میں سورۂ بقرہ (۲) کی آیت ۱۷۸ میں دیت کی ادائیگی کے حوالے سے 'فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ' کے الفاظ قابل غور ہیں جن کا مفہوم یہ ہے کہ اگر مقتول کے اولیا قاتل کو معاف کر دینے پر راضی ہو جائیں تو پھر قاتل کو معروف کے مطابق اس معاملے کی پیروی کرنی چاہیے۔ تنقیح طلب سوال یہ ہے کہ آیا یہاں اہل عرب کے عرف اور رواج کو شرعی طور پر لازم قرار دے کر اس کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے یا دیت کے معاملے کو اصلاً عرف پر منحصر قرار دیا گیا ہے؟ اس حوالے سے یہ نکتہ قابل توجہ ہے کہ قرآن مجید میں جن دیگر معاملات میں 'معروف' کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے، وہ بالاتفاق ہر دور اور معاشرے کے اپنے اپنے عرف اور رواج پر ہی منحصر مانے جاتے ہیں۔ چنانچہ بیویوں کے نان و نفقہ سے متعلق 'وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ'[۱۰]، متعۃ الطلاق کے بارے میں 'وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ'[۱۱]، مہر سے متعلق 'وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ'[۱۲] اور یتیم کے مال میں سرپرست کے حق کے بارے میں 'فَلْيَاْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ'[۱۳] کے الفاظ آئے ہیں۔ یہاں معروف کا حوالہ دینے سے اگرچہ اصلاً یہ مراد نہیں ہے کہ نان و نفقہ اور مہر وغیرہ کی مقدار رواج کے مطابق طے کی جائے، بلکہ یہ ہے کہ ان معاملات میں معاشرے کے دستور کے مطابق شریفانہ اور ذمہ دارانہ رویہ اختیار کیا جائے، تاہم ظاہر ہے کہ اس سے ضمناً اور

۱۰؎ البقرہ ۲: ۲۳۳۔

۱۱؎ البقرہ ۲: ۲۴۱۔

۱۲؎ النساء ۴: ۲۵۔

۱۳؎ النساء ۴: ۶۔

بالواسطہ نان ونفقہ اور مہر وغیرہ کی مقدار کی تعیین بھی معروف ہی پر منحصر قرار پاتی ہے۔

دیت کی مقدار کو ہر معاشرے کے عرف ورواج پر مبنی قرار دینے کی رائے کے پس منظر میں مزید براں یہ عقلی استدلال بھی کارفرما ہے کہ مالی تقدیرات کے باب میں اسی چیز کو معیار مقرر کیا جا سکتا ہے جو کسی مخصوص ماحول اور کلچر میں معاشی اہمیت کے لحاظ سے معیار بننے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ چنانچہ اہل عرب کے مخصوص تمدنی پس منظر میں تو اونٹوں کو دیت کے لیے معیار بنانا درست تھا، لیکن دنیا کے باقی تمام معاشروں کے لیے ہر زمانے میں اسی معیار کو لازم قرار دینا درست نہیں ہو سکتا۔[14]

یہاں یہ نکتہ بھی ملحوظ رہے کہ بعض تابعین کے علاوہ فقہاے احناف اور مالکیہ کم از کم قتل عمد کی صورت میں دیت کی کسی مخصوص مقدار کو شرعاً لازم نہیں مانتے اور ان کے نزدیک فریقین جس مقدار پر بھی باہم صلح کر لیں، درست ہوگا۔ اس ضمن میں ایک زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ اس صورت میں ورثا کو ادا کی جانے والی رقم سرے سے 'دیت'، یعنی مقتول کی جان کا عوض ہے ہی نہیں، بلکہ درحقیقت حق قصاص سے دست بردار ہونے کا معاوضہ ہے جس کی کوئی مقدار شریعت میں مقرر نہیں کی گئی، جبکہ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ رقم مقتول کی جان ہی کا عوض ہے اور اولیاے مقتول جتنی رقم چاہیں، مانگنے کا حق رکھتے ہیں۔[15]

دیت کے معاملات کے کسی بھی معاشرے کے عرف پر مبنی ہونے کے تناظر میں دیت کی مقدار کے علاوہ 'عاقلہ' کا فقہی تصور بھی قابل غور ہے۔ 'عاقلہ' سے مراد سماجی سطح پر افراد کا وہ مجموعہ ہے جو اپنے میں سے کسی ایک فرد پر عائد ہونے والی دیت کی ادائیگی میں اجتماعی طور پر شریک ہو۔ جاہلی عرب میں یہ حیثیت قبیلے کو حاصل تھی، اور اگر مجرم کی مالی حیثیت تاوان ادا کرنے کی اجازت نہ دیتی تو اہل قبیلہ

---

[14] جاوید احمد غامدی، برہان ۱۸۔ عمر احمد عثمانی، فقہ القرآن: حدود وتعزیرات اور قصاص ۴۵۲-۴۶۷۔

[15] الشیبانی، المبسوط ۴/ ۴۸۴-۴۸۵۔ سحنون، المدونۃ الکبریٰ ۱۱/ ۳۷۰، ۱۴/ ۴۴۳۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۲۱۱-۱۸۲۱۲۔ طبری، تہذیب الآثار، مسند ابن عباس، رقم ۵۰-۵۲۔ سرخسی، المبسوط ۲۶/ ۱۲۳۔ ابن رشد، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۷۔ وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/ ۳۰۹۔ السید السابق، فقہ السنہ ۳/ ۴۷۔

اس کی ادائیگی کے ذمہ دار سمجھے جاتے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی قتل کے ایک مقدمے میں عاقلہ پر دیت لازم کرنے کا فیصلہ ثابت ہے۔[16] جہاں تک اس کی قانونی بنیاد کا تعلق ہے تو عقل و قیاس کی رو سے کسی شخص کی جنایت کا تاوان کسی دوسرے شخص پر اس کی رضامندی کے بغیر نہیں ڈالا جا سکتا۔ چنانچہ عاقلہ پر دیت کی ادائیگی کی ذمہ داری ڈالنا کوئی اجباری معاملہ نہیں، بلکہ قبائلی معاشرے کی روایات کے مطابق تعاون و تناصر ہی کے اصول پر مبنی ایک ضابطہ تھا۔ قبائلی نظام میں ایک قبیلے کے افراد عصبیت کے ایک مستحکم رشتے میں بندھے ہوتے ہیں جس کی رو سے پورا قبیلہ اپنے ہر فرد کے جان و مال کے تحفظ اور اس پر عائد ہونے والی مالی ذمہ داریوں میں شریک اور ضرورت کے موقع پر اس کی مدد کرنے کا پابند سمجھا جاتا ہے۔ کسی فرد سے کوئی جنایت سرزد ہو جانے کی صورت میں تاوان کی ادائیگی میں 'عاقلہ' کا شریک ہونا اسی تصور پر مبنی تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفا نے اہل عرب کے بے حد حکمت و مصلحت پر مبنی اس عرف کو برقرار رکھا، تاہم اس ضمن میں خود صحابہ کے ہاں حالات کے تغیر کی روشنی میں اجتہاد کی ایک واضح مثال ملتی ہے۔ عرب جاہلیت میں تو، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، مجرم کے قبیلے ہی کو اس کی 'عاقلہ' سمجھا جاتا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی دستور کو قائم رکھا، لیکن سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد میں جب نئی انتظامی تقسیم کرتے ہوئے 'دیوان' کا نظام رائج کیا تو قبیلے کے بجائے ایک دیوان میں شریک لوگوں کو 'عاقلہ' قرار دیا۔ سرخسی سیدنا عمر کے اس اجتہاد کی اساس کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فان قیل کیف یظن بھم الاجماع علی خلاف ما قضی بہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و سلم؟ قلنا ھذا اجتماع علی وفاق ما قضی بہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و سلم	''اگر یہ کہا جائے کہ صحابہ کے بارے میں کیسے یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے خلاف اجماع کر لیا ہو تو ہم جواب میں کہیں گے کہ یہ اجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

[16] نسائی، رقم ۴۷۴۳۔

فـانهم علموا ان رسول الله قضى بـه على العشيرة باعتبار النصرة و كانت قوة المرء و نصرته يو مئذ بعشيرته ثم لما دو ن عمر رضى الله عنه الدو اوين صارت القوة و النصرة بالديوان فقد كان المرء يقاتل قبيلته عن ديو انه.
(المبسوط ۲۷/۱۲۸-۱۲۹)

فیصلے کے (خلاف نہیں، بلکہ اس کے) مطابق ہے، کیونکہ صحابہ یہ جانتے تھے کہ رسول اللہ نے قبیلے پر دیت کی ادائیگی امداد باہمی کے اصول پر لازم کی ہے اور آپ کے زمانے میں کسی شخص کا قبیلہ ہی اس کی قوت اور نصرت کا مدار ہوتا تھا۔ پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیوان کا نظام بنا دیا تو اب قوت اور نصرت کا مدار دیوان بن گیا۔ چنانچہ (اگر لڑائی کا موقع آ جاتا تو) ایک شخص اپنے دیوان کے دفاع میں اپنے ہی قبیلے کے خلاف جنگ کیا کرتا تھا۔''

فقہاے احناف نے اسی اصول پر بعد میں دیوان کا نظام ختم ہو جانے کے بعد ایک پیشے سے منسلک افراد کے مجموعے کو عاقلہ قرار دیا تھا[۱۷]، جبکہ فقہا یہ بھی قرار دیتے ہیں کہ جہاں عاقلہ کی کوئی بھی شکل باقی نہ رہ گئی ہو، وہاں اگر قاتل کے لیے دیت کی ادائیگی مشکل ہو تو اس کی ذمہ داری بیت المال کو اٹھانا ہوگی۔[۱۸]

اس تناظر میں ظاہر ہے کہ دور جدید میں عاقلہ سے متعلق قدیم فقہی قوانین کو بعینہٖ رائج نہیں کیا جا سکتا۔ تمدن کے ارتقا نے شہری معاشرے میں بالعموم نہ وہ قبائلی عصبیت باقی رہنے دی ہے جو 'عاقلہ' کے تصور کی بنیاد تھی اور نہ 'دیوان' کی طرز کا کوئی متبادل نظام موجود ہے۔ چنانچہ یہ سراسر ایک اجتہادی معاملہ ہے جس میں تمدنی نفسیات اور احوال وظروف کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی بھی نوعیت کی

۱۷؎ وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/۳۲۶۔

۱۸؎ مسائل الامام احمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ ۲/۲۲۶۔ الدر المختار ۶/۶۴۶-۶۴۷۔ وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/۳۲۴۔ السید السابق، فقہ السنہ ۳/۵۱۔ محمد متین ہاشمی، اسلام کا قانون شہادت ۳۷۶۔

مناسب قانون سازی کی جا سکتی ہے۔

عورت کی دیت

دیت کی مقدار کے حوالے سے ایک اور اہم اور نازک بحث بھی یہاں تنقیح کا تقاضا کرتی ہے:

فقہا کم و بیش اس بات پر متفق ہیں کہ عورت قصاص کے معاملے میں تو مرد کے مساوی ہے، لیکن اس کی دیت مرد کی دیت کے برابر نہیں۔ اس باب میں فقہا کے موقف کی بنیاد اصلاً صحابہ اور تابعین سے منقول فیصلوں پر ہے، تاہم خود صحابہ اور تابعین کے اس موقف کا ماخذ کیا ہے؟ یہ ایک نازک سوال ہے، اس لیے کہ جہاں تک قرآن مجید اور صحیح احادیث کا تعلق ہے تو ان میں مرد اور عورت کی دیت میں فرق کا کوئی ذکر نہیں۔ قرآن مجید میں تو دیت کی مقدار سرے سے زیر بحث ہی نہیں آئی، جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول مستند ارشادات یا فیصلوں میں کہیں بھی مرد اور عورت کی دیت کے مابین تفریق نہیں کی گئی، بلکہ ہر جگہ کسی فرق کے بغیر انسانی جان کی دیت سو اونٹ ہی بیان کی گئی ہے۔

عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من قتل خطأ فديته مائة من الابل. (نسائی، رقم ۴۷۱۹)	”جو شخص خطا سے قتل ہو جائے، اس کی دیت سو اونٹ ہے۔“

یہاں مرد اور عورت کی دیت میں کوئی فرق نہیں بیان کیا گیا جو اس تناظر میں بالخصوص قابل توجہ ہے کہ اسی روایت میں دیت سے متعلق بعض دیگر تفصیلات کا ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ روایت کے آخر میں عورت کے حوالے سے اس خصوصی اور امتیازی حکم کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے کہ اگر عورت کسی کو قتل کر دے تو اس کی طرف سے دیت اس کی عاقلہ ادا کرے گی۔ اگر مرد اور عورت کی دیت میں فرق بھی دیت کے احکام کا حصہ ہوتا تو موقع کلام اس کا مقتضی تھا کہ یہاں اس کی تصریح

کی جائے۔

ایک دوسری روایت میں عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

كانت قيمة الدية على عهد رسول اللّٰه ثمان مائة دينار او ثمانية آلاف درهم و دية اهل الكتاب يومئذ النصف من دية المسلمين. (ابوداؤد، رقم ۳۹۴۷)	”رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے عہد میں دیت (کے اونٹوں) کی قیمت آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم تھی، جبکہ اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کی دیت سے نصف مقرر کی گئی تھی۔“

یہاں مسلمانوں اور غیر مسلموں کی دیت کا فرق تو واضح کیا گیا ہے، لیکن مرد اور عورت کی دیت میں فرق کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔

اس ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے گورنر عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو دیت سے متعلق جو ہدایات لکھ کر دیں، وہ خاص طور پر قابل توجہ ہیں۔ آپ نے تحریر فرمایا:

ان من اعتبط مومنًا قتلًا عن بينة فانه قود الا ان يرضى اولياء المقتول وان فى النفس الدية مائة من الابل وفى الانف اذا اوعب جدعه الدية وفى اللسان الدية وفى الشفتين الدية وفى البيضتين الدية وفى الذكر الدية وفى الصلب الدية وفى العينين الدية وفى الرجل الواحدة نصف الدية وفى المامومة ثلث الدية وفى الجائفة ثلث الدية وفى المنقلة خمس عشرة من	”جو شخص کسی مومن کو قتل کر دے اور اس کا قاتل ہونا مبرہن ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، سوائے اس کے کہ مقتول کے اولیا قصاص نہ لینے پر رضامند ہو جائیں۔ پوری انسانی جان کی دیت سو اونٹ ہے۔ اسی طرح ناک اگر جڑ سے کاٹ دی جائے تو اس کی پوری دیت ہے۔ زبان اور دونوں ہونٹوں اور دونوں خصیوں اور آلۂ تناسل اور ریڑھ کی ہڈی اور دونوں آنکھوں کی بھی پوری دیت ہے۔ ایک پاؤں کی دیت نصف ہوگی۔ سر کا زخم دماغ تک جا پہنچے تو ایک تہائی دیت ہوگی۔

الابل وفی کل اصبع من اصابع الید والرجل عشر من الابل و فی السن خمس من الابل وفی الموضحة خمس من الابل وان الرجل یقتل بالمراة وعلی اهل الذهب الف دینار.

(سنن النسائی، رقم ۴۷۷۰)

پیٹ کا زخم اندر تک چلا جائے تو بھی ایک تہائی دیت ہوگی۔ جس چوٹ سے ہڈی ٹوٹ جائے، اس کی دیت پندرہ اونٹ ہے۔ ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر انگلی کی دیت دس اونٹ ہے۔ ایک دانت کی دیت پانچ اونٹ ہے۔ جس زخم سے گوشت ہٹ کر ہڈی نظر آنے لگے، اس کی دیت بھی پانچ اونٹ ہے۔ اگر مرد کسی عورت کو قتل کرے تو اسے بھی بدلے میں قتل کیا جائے گا۔ جن لوگوں کے پاس سونا ہے، ان کے لیے دیت کی مقدار (سو اونٹ کے بجائے) ایک ہزار دینار ہے۔''

یہ ہدایات ایک باقاعدہ سرکاری دستاویز کی حیثیت رکھتی ہیں اور قتل یا جراحات کے باب میں مرد اور عورت کی دیت میں شرعی طور پر فرق موجود ہونے کی صورت میں یہاں اس کا ذکر نہ کرنا کسی طرح قابل فہم نہیں۔ چنانچہ دوسری صدی ہجری کے کم از کم دو معروف فقیہ ابوبکر اصم اور ابن علیہ اسی بنیاد پر یہ رائے رکھتے ہیں کہ مرد اور عورت کی دیت مقدار کے اعتبار سے بالکل یکساں ہے۔[19]

اس باب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جانے والی روایات سب کی سب ضعیف ہیں۔ چنانچہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت 'دیة المراة علی النصف من دیة الرجل'[20] کے ایک راوی بکر بن خنیس کو ناقابل اعتبار قرار دیا گیا ہے،[21] جبکہ دوسرے راوی عبادہ بن

---

۱۹ ابن قدامہ، المغنی ۵۳۲/۹۔ ابو اسحاق الحنبلی، المبدع ۳۵۰/۸۔

۲۰ بیہقی، رقم ۱۶۰۸۴۔ ''عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہے۔''

۲۱ الکامل فی الضعفاء ۲۵/۲۔ الضعفاء الکبیر ۱۴۸/۱۔ الجرح والتعدیل ۳۸۴/۲۔ تہذیب الکمال ۲۱۰/۴۔

نسی کی بیش تر روایات کو محدثین منقطع قرار دیتے ہیں[22]۔ اسی طرح عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے مروی روایت 'عقل المراۃ مثل عقل الرجل حتی یبلغ الثلث من دیتھا'[23] کی سند میں اسماعیل بن عیاش ہے جس کی غیر شامی اور بالخصوص حجازی راویوں سے نقل کردہ روایت کو محدثین صحیح تسلیم نہیں کرتے۔ امام بیہقی نے اسی بنا پر معاذ بن جبل کی روایت کو غیر ثابت اور عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے[24]۔ تیسری روایت امام شافعی نے مسلم بن خالد عن عبداللہ بن عمر عن ایوب بن موسیٰ کی سند سے ابن شہاب، مکحول اور عطا سے نقل کی ہے جس میں وہ آزاد مسلمان خاتون کی دیت پانچ سو دینار یا پچاس اونٹ، یعنی مرد کی دیت کے نصف بیان کرتے ہیں[25]، اس کا ایک راوی مسلم بن خالد الزنجی نہایت ضعیف ہے[26]۔ مزید براں یہ مرسل روایت ہے اور اس کو روایت کرنے والے تابعین میں سے عطاء بن ابی رباح اور ابن شہاب کی مراسیل بطور خاص ناقابل اعتبار سمجھی جاتی ہیں۔ عطاء ہر طرح کے لوگوں سے روایت لے لیا کرتے تھے[27]، جبکہ زہری کی مراسیل کو 'بمنزلة الریح' اور 'شر المراسیل' کہا جاتا ہے[28]۔

یہ بحث تو عورت کی جان کی دیت کے متعلق ہے، جبکہ عورت کے اعضا و جوارح کی دیت کے حوالے سے صحابہ اور تابعین کی آرا میں پایا جانے والا باہمی اختلاف یہ واضح کرتا ہے کہ ان کی بنیاد کسی نص یا مسلمہ تعامل پر نہیں، بلکہ رائے اور قیاس پر ہے۔ چنانچہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی

---

[22] جامع التحصیل ۱/۲۰۶۔ الکاشف ۱/۵۳۳۔

[23] دارقطنی ۳/۹۱۔ ''دیت کے ایک تہائی حصے تک عورت کی دیت مرد کے برابر ہے۔''

[24] بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۰۹۱۔

[25] الشافعی، الام ۶/۱۱۷۔

[26] الضعفاء الکبیر ۴/۱۵۱۔ الجرح والتعدیل ۸/۱۸۳۔

[27] تہذیب التہذیب ۷/۱۸۲۔

[28] ابن الہمام، فتح القدیر ۵/۵۰۳۔ شوکانی، نیل الاوطار ۷/۲۶۴۔

رائے میں دیت کی ایک تہائی مقدار تک تو مرد اور عورت، دونوں کی دیت یکساں ہے، جبکہ اس کے بعد عورت کی دیت نصف ہو جائے گی۔ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے یہ ہے کہ دانتوں میں اور ایسے زخم میں جس سے ہڈی ننگی ہو جائے، عورت اور مرد کی دیت یکساں اور باقی صورتوں میں نصف ہوگی، جبکہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی رائے میں کم یا زیادہ ہر مقدار میں عورت کی دیت مرد کے نصف ہے۔[29]

پھر عورت کی دیت کے بارے میں ان فیصلوں کا خلاف قیاس ہونا بھی سلف کے ہاں زیر بحث رہا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ربیعۃ الرائے نے سعید بن المسیب سے پوچھا کہ عورت کی ایک انگلی کی دیت کتنی ہے؟ انھوں نے کہا: دس اونٹ۔ ربیعہ نے پوچھا کہ دو انگلیوں کی؟ سعید نے کہا: بیس اونٹ۔ ربیعہ نے کہا کہ تین انگلیوں کی؟ سعید نے کہا کہ تیس اونٹ۔ ربیعہ نے پوچھا کہ چار انگلیوں کی؟ تو سعید نے کہا کہ بیس اونٹ۔ اس پر ربیعہ نے کہا کہ یہ کیا بات ہوئی کہ زیادہ زخمی اور مبتلائے مصیبت ہونے پر دیت بجائے بڑھنے کے کم ہوگئی ہے؟ سعید نے یہ کہہ کر انھیں ڈانٹ دیا کہ کیا تم عراقی (یعنی شرعی احکام میں عقل وقیاس کو دخل دینے والے) ہو؟ سنت یہی ہے۔[30] تاہم یہ جواب اس لیے تسلی بخش نہیں ہے کہ تعبدی امور کا دائرہ ماورائے عقل تو ہوتا ہے، لیکن خلاف عقل نہیں، جبکہ یہاں عورت پر کم تر درجے کی تعدی کی صورت میں جانی پر زیادہ دیت عائد کرنے اور زیادہ تعدی کی صورت میں کم دیت وصول کرنے کا مسئلہ بدیہی طور پر خلاف عقل اور قانون وانصاف کے مبادیات کے منافی ہے۔ سعید ابن المسیب کے اس فیصلے کو 'سنت' قرار دینے سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اس لیے کہ تابعین اور اتباع تابعین کے ہاں نہ صرف ناقص اور غیر مستند معلومات کی بنا پر کسی عمل کو 'سنت' قرار دینے کی مثالیں مل جاتی ہیں، بلکہ بعض اوقات وہ منصوص اور مرفوع احکام کے علاوہ صحابہ وتابعین کے طرز عمل اور وسیع تر

---

۲۹ الشیبانی، کتاب الآثار، رقم ۵۷۹۔ ابن رشد، بدایۃ المجتہد ۲/۳۱۹۔ قاضی ثناء اللہ، تفسیر مظہری ۲/۳۸۰۔

۳۰ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۰۹۰۔

مفہوم میں بعض مستنبط آرا پر بھی 'سنت' کے لفظ کا اطلاق کر دیتے ہیں۔ امام زہری کے اقوال میں اس کی کچھ مثالیں ہم ''شہادت کا معیار اور نصاب'' کے زیر عنوان ذکر کریں گے۔ یہی وجہ ہے کہ ان بیانات سے کوئی ٹھوس علمی نتیجہ اخذ کرنا اہل علم میں ہمیشہ سے محل نزاع رہا ہے۔ امام ابو یوسف امام اوزاعی کی ایک رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

رای بعض مشایخ الشام ممن لا یحسن الوضوء ولا التشهد ولا اصول الفقه صنع هذا فقال الاوزاعی بهذا مضت السنة. (الرد علیٰ سیر الاوزاعی ۲۱)

''شاید اوزاعی نے شام کے بعض بزرگوں کو، جنھیں نہ اچھی طرح وضو کرنا آتا ہے اور نہ تشہد پڑھنا اور نہ وہ تفقہ کے اصولوں سے واقف ہیں، ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہوگا اور یہ کہہ دیا ہوگا کہ سنت یہی چلی آ رہی ہے۔''

امام شافعی نے اسی نکتے کی روشنی میں دیت سے متعلق سعید ابن المسیب کے مذکورہ قول پر اپنے موقف کی بنیاد نہیں رکھی اور فرمایا ہے:

کنا نقول به علی هذا المعنی ثم وقفت عنه واسأل الله الخیرة من قبل انا قد نجد منهم من یقول السنة ثم لا نجد لقوله السنة نفاذًا بانها عن النبی صلی الله علیه وسلم والقیاس اولی بنا فیها. (بیہقی، معرفۃ السنن والآثار ۱۲/۱۳۶)

''ہم بھی اس کو سنت ہی قرار دیتے تھے، لیکن پھر ہم نے اس سے رجوع کر لیا اور ہم اللہ سے خیر کے طلب گار ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم بعض لوگوں کو 'سنت' کا لفظ کہتے ہوئے سنتے ہیں، لیکن پھر ہمیں اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے کی کوئی دلیل نہیں ملتی۔ ایسی صورت میں ہم قیاس کرنے کو زیادہ بہتر سمجھتے ہیں۔''

اس ضمن میں ایک قیاسی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ چونکہ وراثت میں عورت کا حصہ مرد کے مقابلے میں نصف ہے اور اس کی گواہی بھی آدھی قرار دی گئی ہے، اس لیے اس کی دیت بھی آدھی مقرر کی گئی ہے۔[۱۳۱] یہ قیاس اس لیے محل نظر ہے کہ مذکورہ دونوں حکموں میں مرد اور عورت کے مابین

فرق کی وجہ عورت کا انسانی حیثیت سے مرد کے مقابلے میں کم تر ہونا نہیں، بلکہ بعض اضافی پہلو ہیں، جبکہ قصاص اور دیت کا تعلق انسانی جان کی حرمت سے ہے جس میں مرد اور عورت، دونوں بالکل یکساں درجہ رکھتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ مرد اور عورت کی دیت میں تفریق اس کے بغیر ممکن نہیں کہ خود انسانی حیثیت میں عورت کے وجود کو مرد سے فروتر اور اس کی جان کو مرد کے مقابلے میں کم قیمت قرار دیا جائے۔ ابن قیم جیسے بالغ نظر عالم بھی اس فرق کی یہی عقلی توجیہ کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ ان کی رائے میں مرد، عورت کے مقابلے میں انسانی معاشرت اور تمدن کے لیے زیادہ نفع بخش کردار ادا کرتا ہے اور اجتماعی زندگی کی جن ذمہ داریوں، مثلاً دینی مناصب، حکومت واقتدار، جنگ و پیکار، کھیتی باڑی، صنعت وحرفت اور جان و مال کی محافظت وغیرہ سے مرد عہدہ برآ ہوسکتا ہے، عورت نہیں ہوسکتی۔ چنانچہ عورت کی جان کی قیمت بھی مرد کی جان کے برابر نہیں ہوسکتی اور اسی لیے اس کی دیت بھی نصف رکھی گئی ہے[۳۲]، تاہم امام صاحب نے اس پہلو سے تعرض نہیں کیا کہ خود حیات انسانی کی بقا اور نسل انسانی کے تسلسل میں عورت جو کردار بچوں کی ولادت اور ان کی پرورش کی صورت میں ادا کرتی ہے، اس کے بغیر نہ معاشرت اور تہذیب وتمدن وجود میں آسکتے ہیں اور نہ مردوں کے لیے مذکورہ ذمہ داریوں کی انجام دہی کا کوئی موقع ہی پیدا ہوسکتا ہے۔ مزید براں امام صاحب کے زاویۂ نگاہ سے یہ سوال بھی تشنہ جواب رہتا ہے کہ اگر عورت کی جان مرد کے مقابلے میں کم تر قیمت کی حامل ہے تو پھر قتل کی صورت میں مرد اور عورت کے باہمی قصاص کے معاملے میں اس فرق اور تفاوت کو کیوں نظر انداز کر دیا گیا ہے؟

بہرحال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مستند ارشادات میں مرد اور عورت کی دیت میں فرق کی کوئی بنیاد موجود نہ ہونے کی صورت میں غور طلب سوال یہ سامنے آتا ہے کہ صحابہ اور تابعین کے ہاں اس

۳۱۔ ابن عبد البر، التمہید ۳۵۸/۱۷۔ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن ۳۲۵/۵۔

۳۲۔ اعلام الموقعین ۴۰۶۔

تصور کی اساس کیا ہے؟ اگر اس کی جڑیں اہل عرب کے مخصوص معاشرتی تصورات میں پیوست ہیں تو پھر یہ بحث ایک دوسری اہم تر اور زیادہ گہری بحث سے متعلق ہو جاتی ہے۔ دیت کو مقتول کے قتل سے لاحق ہونے والے معاشی نقصان کا بدل مانا جائے یا قاتل کے لیے جرمانہ اور تاوان، دونوں صورتوں میں عورت کی دیت آدھی مقرر کرنے کے پس منظر میں اس کی جان کی قیمت کے مرد سے کم تر ہونے کا تصور کارفرما ہے۔ اگر قرآن نے اس تصور کی تائید نہیں کی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو سند جواز عطا نہیں کی تو اس پر مبنی ایک قانون کو چاہے وہ اہل عرب کے معروف اور دستور ہی کی صورت کیوں نہ اختیار کر چکا ہو، صحابہ اور تابعین کے ہاں کیوں پذیرائی حاصل ہوئی؟ کیا اس سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ عورت کے بارے میں جاہلی معاشرت کے بہت سے تصورات اور رسوم کی عملی اصلاح کر دی گئی، تاہم بعض تصورات ــــــ جن میں عورت کی جان کی حرمت اور قدر و قیمت کے حوالے سے زیر بحث تصور بھی شامل ہے ــــــ کی اصلاح کی کوششیں نتیجہ خیز اور موثر نہ ہو سکیں اور صحابہ و تابعین کو معروضی معاشرتی تناظر میں ایسے قوانین تجویز کرنا پڑے جن میں انھی سابقہ تصورات کی عملی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہو؟ معروضی تصورات اور حالات کی رعایت کا اصول بجائے خود درست، حکیمانہ اور نصوص سے ماخوذ ہے، لیکن اس صورت میں فقہی اجتہادات میں ایک 'مسلمہ' کی حیثیت سے مانے جانے والے اس تصور پر سوالیہ نشان کھڑا ہو جاتا ہے کہ منصوص احکام کے ساتھ ساتھ مستنبط اور اجتہادی قوانین و احکام کی وہ عملی صورت بھی جو تاریخ اسلام کے صدر اول میں اختیار کی گئی، مذہبی زاویۂ نگاہ سے ایک آئیڈیل اور معیار کی حیثیت رکھتی ہے۔

اصول فقہ کے ایک طالب علم کو اس بحث میں فقہاے احناف کے اصولی منہج میں بے قاعدگی (inconsistency) کے اس سوال سے بھی سابقہ پیش آتا ہے جس کی مثالیں احناف کی آرا میں جا بجا پائی جاتی ہیں۔ یہ بات ناقابل فہم ہے کہ احناف مسلم اور غیر مسلم کے باہمی قصاص اور غیر مسلم کی دیت کے معاملے میں تو قرآن مجید کے الفاظ کے عموم کی روشنی میں صحابہ کے فتاویٰ اور

فیصلوں اور قانونی تعامل کو نظر انداز کرتے یا ان کی توجیہ وتاویل کا طریقہ اختیار کرتے ہیں، لیکن عورت کی دیت کے معاملے میں قرآن مجید کے عموم، صحیح وصریح احادیث اور عقل وقیاس کو نظر انداز کرتے ہوئے نہ صرف عورت کی دیت کو مرد سے نصف قرار دیتے ہیں، بلکہ جراحات میں مرد اور عورت کے مابین سرے سے قصاص ہی کے قائل نہیں۔[۳۳]

۳۳۔ الشیبانی، المبسوط ۴/۳۵۰۔

قصاص و دیت میں مسلم اور غیر مسلم میں امتیاز

قصاص کے قانون کے ضمن میں ایک اہم بحث یہ ہے کہ آیا کسی غیر مسلم کو قتل کرنے کی صورت میں اس کے مسلمان قاتل سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟ مسلم اور غیر مسلم کی دیت میں فرق کا سوال بھی اسی بحث کا حصہ ہے۔ بیش تر فقہی مکاتب فکر غیر مسلم کی جان کو قانونی اعتبار سے مسلمان کی جان کے مساوی نہیں سمجھتے۔ چنانچہ ان کے نزدیک غیر مسلم کو قتل کرنے کی صورت میں مسلمان سے قصاص نہیں لیا جا سکتا اور غیر مسلموں کی دیت بھی مسلمانوں کی دیت کے نصف ہوگی، البتہ فقہاے احناف دونوں حوالوں سے مسلم اور معاہد غیر مسلم کے مابین کسی فرق اور امتیاز کے قائل نہیں۔

اصولی طور پر یہ سوال اس بحث کے ساتھ جڑا ہوا ہے کہ آیا شارع کی نظر میں تمام انسانی جانیں دنیوی حرمت کے لحاظ سے یکساں درجہ اور قیمت رکھتی ہیں یا عقیدہ و مذہب کا اختلاف اس معاملے میں تفاوت پیدا کرنے کا موجب بن سکتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ کفر فی نفسہٖ انسان کی جان کو محترم نہیں رہنے دیتا۔ چنانچہ ان کے نزدیک ہر وہ غیر مسلم جس تک اسلام کی دعوت پہنچ چکی ہو اور اس نے اس کے بعد بھی کفر پر قائم رہنے کا فیصلہ کیا ہو، مباح الدم ہے، الّا یہ کہ مسلمانوں کی طرف سے دی گئی کسی امان کے تحت اسے جان کا تحفظ حاصل ہو جائے۔ البتہ ان کے مابین اس نکتے میں اختلاف ہے کہ غیر مسلموں کو اسلامی ریاست کے ساتھ معاہدۂ ذمہ کی صورت میں جو امان دی جاتی ہے، آیا اس سے اباحت دم کا سبب بالکلیہ

ختم ہو جاتا اور غیر مسلم کی جان قانونی احکام کے اعتبار سے مسلمان کے مساوی قرار پاتی ہے یا جان کو تحفظ حاصل ہو جانے کے باوجود قانونی دائرے میں اس کی جان کی قیمت مسلمانوں سے کم تر ہی تصور کی جائے گی؟ احناف پہلے نقطۂ نظر کے قائل ہیں، جبکہ جمہور فقہا کے نزدیک اہل ذمہ کو جان کا تحفظ حاصل ہونے کے بعد بھی اباحت دم کا شبہ باقی رہتا ہے جس کا اثر قصاص اور دیت کے احکام پر مرتب ہوگا۔

قرآن مجید کے نصوص سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسانی جان کی دنیوی حرمت کے دائرے میں اصولی طور پر مسلم اور غیر مسلم میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ چنانچہ 'مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ' اور 'لَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ' اور ان کے ہم معنی نصوص میں قتل ناحق کو مطلقاً حرام قرار دیا گیا ہے۔ یہ نکتہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ کسی بھی شخص کے قتل کیے جانے پر، چاہے وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم، قاتل کو سزا بھی ایک جیسی دی جائے اور سزا میں، چاہے وہ قصاص کی صورت میں ہو یا دیت کی شکل میں، مذہب کی بنیاد پر کوئی فرق نہ کیا جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول متعدد روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ فتح مکہ کے موقع پر بنوکعب کے ایک فرد نے بنوبکر کے ایک مشرک کو قتل کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول کے قبیلے کے لوگوں سے کہا کہ وہ چاہیں تو قاتل سے قصاص لے لیں اور چاہیں تو دیت[1]۔ آپ نے بنوخزاعہ سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ:

انکم معشر خزاعة قتلتم هذا الرجل من هذيل القتيل و انى عاقله فمن قتل له قتيل بعد اليوم فاهله بين خيرتين اما ان يقتلوا او يأخذوا العقل. (ترمذی، رقم ۱۳۲۶)

"اے گروہ خزاعہ، تم نے ہذیل کے اس شخص کو قتل کیا ہے اور میں اس کی دیت ادا کر رہا ہوں، لیکن آج کے بعد اگر کسی شخص کو قتل کیا جائے گا تو اس کے اہل خانہ کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہیں تو قاتل سے قصاص لے لیں اور چاہیں تو دیت قبول کر لیں[2]۔"

---

[1] طبری، تہذیب الآثار، مسند ابن عباس، رقم ۴۲۔

ایک ضعیف روایت میں بیان ہوا ہے کہ جب ایک مسلمان نے ایک ذمی کو قتل کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر اس کے مسلمان قاتل کو قتل کرنے کا حکم دے دیا کہ 'انا احق من اوفی بذمته'[۳]، یعنی جس نے اپنا عہد پورا کیا ہو، اس کا بدلہ لینے کا سب سے زیادہ حق میں رکھتا ہوں۔

اسی طرح متعدد واقعات میں یہ نقل ہوا ہے کہ آپ نے غیر مسلم مقتولین کے لیے مسلمانوں کے برابر دیت ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا۔ یہ واقعات حسب ذیل ہیں:

عمرو بن امیہ الضمری نے واقعہ بئر معونہ کے شہدا کا بدلہ لینے کے لیے بنو عامر کے دو آدمیوں کو قتل کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی دیت ادا کی جو دو آزاد مسلمانوں کی دیت کے مساوی تھی۔[۴]

فتح مکہ کے موقع پر آپ نے اپنے خطبے میں جاہلیت کے دور سے چلے آنے والے انتقامی سلسلوں کو ختم کرنے کا اعلان کیا اور دیت کے حوالے سے یہ عمومی قانون بیان فرمایا کہ:

الا ان دية الخطا شبه العمد ما	''سنو، ایسے قتل خطا کی دیت جو عمد کے
كان بالسوط والعصا مائة من	مشابہ ہو، یعنی جس میں چھڑی اور لاٹھی کے
الابل منها اربعون في بطون	ذریعے سے کسی کو قتل کیا گیا ہو، سو اونٹ

۲؎ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے منقول ایک روایت میں بیان ہوا ہے کہ جب بنو خزاعہ کی طرف سے بنو ہذیل کے مشرک کو قتل کرنے کا واقعہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آیا تو آپ نے فرمایا کہ 'لو کنت قاتلا مومنًا بکافر لقتلته به' (طبرانی، المعجم الکبیر ۱۸/۱۱۰۔ مسند البزار، رقم ۳۵۹۴۔ سنن الدار قطنی ۳/۱۳۷) یعنی اگر میں کسی کافر کے قصاص میں کسی مومن کو قتل کرتا تو اس شخص کو قتل کر دیتا، تاہم یہ روایت متن میں مذکور ان مستند روایات کے منافی ہے جن کے مطابق آپ نے اس موقع پر بنو ہذیل کے مشرک مقتول کی نہ صرف پوری دیت دلوائی، بلکہ یہ اعلان بھی فرمایا کہ اب اگر کسی نے کسی کو قتل کیا تو مقتول کے اولیا کو قاتل سے قصاص لینے کا حق حاصل ہوگا۔

۳؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۵۶۹۵-۱۵۷۰۳۔

۴؎ ترمذی، رقم ۱۳۲۴۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۱۲۷، ۱۶۱۲۹۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۴/۱۳۹۔

او لادھا. (ابوداؤد، رقم ۴۵۴۱) ہوگی اور ان میں چالیس ایسی اونٹنیاں ہونی چاہییں جن کے پیٹ میں بچہ ہو۔"

اس خطبے کے مخاطب قریش کے مسلمان بھی تھے اور غیر مسلم بھی، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کی دیت میں فرق کا کوئی ذکر نہیں فرمایا جو موقع کلام کے تناظر میں اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت ایسا کوئی فرق قائم کرنا نہیں چاہتی۔ چنانچہ فتح مکہ ہی کے موقع پر خراش بن امیہ خزاعی نے، جو مسلمان تھے، ایک مشرک کو قتل کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر بنوخزاعہ نے اس کی دیت کے طور پر سو اونٹ ادا کیے۔[۵]

فتح مکہ ہی کے موقع پر خالد بن الولید نے بنوجذیمہ کے لوگوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر قتل کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدنا علی کو بھیج کر ان سب کی دیت ادا کی۔ اس واقعے میں آپ نے سیدنا علی کو وافر مال دے کر بھیجا جس سے بنوجذیمہ کے جانی اور مالی ہر طرح کے نقصان کی کھلے دل سے تلافی کی گئی، یہاں تک کہ جب تمام معاوضے ادا کرنے کے بعد بھی کچھ رقم بچ گئی تو سیدنا علی نے وہ بھی انھیں دے دی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عمل کی تحسین کی۔[۶] یہاں قرائن یہی بتاتے ہیں کہ مسلم اور غیر مسلم کی دیت کے فرق کا سوال اٹھائے بغیر اہل عرب کے عرف میں دیت کی جو مقدار رائج تھی، وہی ادا کی گئی تھی۔

ایک مقدمے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانۂ جاہلیت میں قتل ہونے والے ایک شخص کے قاتل کو، جو مسلمان تھا، حکم دیا کہ وہ مقتول کے بیٹے کو سو اونٹ ادا کرے۔[۷]

ابن عمر روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ذمی کے قتل پر مسلمان کی دیت کے برابر دیت ادا کی۔[۸] روایت کے ایک طریق میں یہ الفاظ ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ 'دیة الذمی دیة

---

۵ طبری، تہذیب الآثار، مسند ابن عباس، رقم ۴۲۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۹/۵۷۔ ابن حجر، الاصابہ ۱/۵۰۶۔

۶ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۹۶/۵۔

۷ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۲۶۷۔ جصاص، احکام القرآن ۲۰۵/۳۔

المسلم[9]، یعنی ذمی کی دیت مسلمان کے مساوی ہے۔

اسامہ بن زید کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معاہد کی دیت مسلمان کے برابر، یعنی ایک ہزار دینار مقرر کی۔[10]

مذکورہ روایات میں سے بعض اگرچہ محدثین کے کڑے فنی معیار پر پورا نہیں اترتیں، تاہم ان کو بالکلیہ بے اصل بھی قرار نہیں دیا جا سکتا اور ان میں تاریخی یا فقہی استدلال کا ماخذ بننے کی پوری صلاحیت موجود ہے۔

کتب حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی بعض روایات میں قصاص اور دیت کے معاملے میں مسلم اور غیر مسلم کے مابین فرق کرنے کا ذکر بھی ملتا ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

المؤمنون تكافؤ دماؤهم وهم يد على من سواهم، يسعى بذمتهم ادناهم، لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد فى عهده.

(نسائی، رقم ۴۶۵۴)

''مسلمانوں کے خون آپس میں یکساں درجہ رکھتے ہیں اور وہ دوسروں کے مقابلے میں ایک دوسرے کے مددگار ہیں۔ ان میں سے کم ترین آدمی بھی ان کی طرف سے کسی کو پناہ دینے کا اہل ہے۔ نہ کسی مسلمان کو کسی کافر کے بدلے میں قتل کیا جائے اور نہ ایسے غیر مسلم کو جس کا مسلمانوں کے ساتھ معاہدہ ہو۔''

اس مفہوم کی روایات سیدہ عائشہ[11]، ابن عباس[12]، عبد اللہ بن عمرو بن العاص[13]، عبد اللہ بن عمر[14] اور

---

۸ جصاص، احکام القرآن ۳/ ۲۱۳۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۱۳۰۔

۹ المعجم الاوسط، رقم ۷۹۱۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ ہی سے مروی ایک روایت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہد کی دیت کو مسلمان کی دیت کے نصف قرار دینا بھی نقل ہوا ہے، (المعجم الاوسط، رقم ۷۵۸۲) اس طرح ابن عمر کی یہ دونوں روایتیں باہم متعارض قرار پاتی ہیں۔

۱۰ ابن ابی عاصم، الدیات ۱/ ۴۷۔

معقل بن یسار[15] رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہیں۔

عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

عقل الکافر نصف عقل المومن. ''کافر کی دیت مسلمان کی دیت کے نصف ہے۔''
(نسائی، رقم ۴۷۲۵)

جمہور فقہا نے 'لا یقتل مومن بکافر' کا مفہوم یہ مراد لیا ہے کہ کسی مسلمان کو غیر مسلم کے قصاص میں قتل نہیں کیا جا سکتا، تاہم روایت کا موقع و محل یہ مفہوم مراد لینے میں مانع ہے۔ روایات کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات فتح مکہ کے موقع پر اپنے خطبے میں ارشاد فرمائی تھی۔[16] ہم واضح کر چکے ہیں کہ اس موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف ایک مشرک مقتول کے اولیا کو اس کے مسلمان قاتل سے قصاص یا دیت لینے کا اختیار دیا تھا، بلکہ یہ عمومی قانون بھی بیان فرمایا کہ آج کے بعد اگر کسی شخص کو قتل کیا جائے گا تو اس کے اہل خانہ کو حق ہوگا کہ وہ چاہیں تو قاتل سے قصاص لے لیں اور چاہیں تو دیت قبول کر لیں۔ ظاہر ہے کہ اس موقع پر مسلمان کو غیر مسلم کے قصاص میں قتل نہ کرنے کا قانون بیان کرنا ایک تناقض قرار پاتا ہے جس کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں تصور نہیں کیا جا سکتا۔

جصاص نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ 'لا یقتل مسلم بکافر' میں کافر سے مراد وہ کافر ہے جسے کسی مسلمان نے زمانہ جاہلیت میں قتل کیا ہو۔[17] گویا نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہاں سرے سے مسلم اور

۱۱؎ سنن الدارقطنی ۳/۱۳۱۔ مسند ابی یعلیٰ، رقم ۷۴۵۷۔

۱۲؎ ابن ماجہ، رقم ۲۶۵۰۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۸۴۷۵۔

۱۳؎ ابوداؤد، رقم ۲۲۷۴۔ مسند احمد، رقم ۶۴۰۳۔

۱۴؎ صحیح ابن حبان، رقم ۵۹۹۶۔

۱۵؎ طبرانی، المعجم الکبیر ۲۰/۲۰۶۔

۱۶؎ مسند احمد، رقم ۶۴۰۵۔

۱۷؎ احکام القرآن ۱/۱۷۶۔

غیر مسلم کے قصاص کے حوالے سے کوئی قانونی حکم بیان ہی نہیں فرما رہے۔ آپ دراصل فتح مکہ کے موقع پر مشرکین کے بڑی تعداد میں مسلمان ہو جانے کے تناظر میں لوگوں کو یہ تلقین کر رہے ہیں کہ ان کے مابین اس سے پہلے قتل اور قصاص کے جو معاملات چلے آ رہے تھے، اسلام قبول کرنے کے بعد وہ کالعدم ہو چکے ہیں، اس لیے اگر کسی شخص نے حالت کفر میں کسی کو قتل کیا تھا تو اب اسلام قبول کرنے کے بعد اسے اس کے قصاص میں قتل نہ کیا جائے۔ چنانچہ یہ بات 'الاسلام یجب ما کان قبله' (اسلام قبول کر لینا اس سے پہلے کے تمام گناہوں کا خاتمہ کر دیتا ہے) کے اصول کی وضاحت ہے اور آپ حالت کفر میں کیے گئے قتل کا بدلہ حالت اسلام میں لینے کی ممانعت بیان کر رہے ہیں، نہ کہ قصاص کے معاملے میں مسلم اور غیر مسلم کے مابین عدم مساوات کا حکم۔ اس تناظر میں 'ولا ذو عهد فی عهده' کی تصریح سے مقصود یہ ہے کہ جس طرح ایمان لانے کے بعد ایک مسلمان سے کسی ایسے قتل کا قصاص نہیں لیا جا سکتا جس کا ارتکاب اس نے حالت کفر میں کیا تھا، اسی طرح جن قبائل کے مسلمانوں کے ساتھ معاہدے ہیں، ان کے کسی فرد کو بھی زمانہ جاہلیت میں کیے جانے والے کسی قتل کی پاداش میں قتل نہیں کیا جا سکتا۔

اس رائے کو اس بات سے بھی تقویت ملتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ کے مختلف مسلمان گروہوں کے مابین جو معاہدہ کرایا تھا، اس میں بھی یہ بات شامل تھی کہ 'لا یقتل مومن مومنًا فی کافر'[۱۸]، یعنی یہ کہ کوئی مومن کسی مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کرے گا۔ ظاہر ہے کہ یہاں قصاص سے متعلق کوئی قانونی حکم بیان نہیں کیا جا رہا، بلکہ ایسا نہ کرنے کا عہد لیا جا رہا ہے اور مدینہ کے قبائل کے مابین زمانۂ جاہلیت سے چلے آنے والے انتقامی سلسلوں کے تناظر میں یہ بات پوری طرح قابل فہم اور برمحل دکھائی دیتی ہے۔

مزید براں اس مشہور ومعروف خطبے میں بیان کی جانے والی ہدایت کی نوعیت اگر کسی قانونی حکم کی ہوتی تو فقہائے صحابہ یقیناً اس سے واقف ہوتے، لیکن روایات سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔

۱۸؎ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۲/ ۳۳۔

سیدنا عمر کے فیصلوں سے معلوم ہوتا ہے کہ قصاص کے معاملے میں ان کا اصل رجحان مسلم اور غیر مسلم کے مابین مساوات ہی کو ملحوظ رکھنے کا تھا، تاہم دیگر صحابہ کے توجہ دلانے پر انھوں نے ایک دوسرے پہلو سے دونوں میں فرق کرنے کو درست تسلیم کر لیا۔ چنانچہ ایک مقدمے میں انھوں نے ایک غیر مسلم کو قتل کرنے والے مسلمان کو قصاص میں قتل کرنا چاہا تو ابوعبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ آپ ایسا نہیں کر سکتے۔ بتائیے، اگر اس شخص نے اپنے کسی غلام کو قتل کیا ہوتا تو کیا آپ قصاص میں اسے قتل کرتے؟ اس پر سیدنا عمر خاموش ہو گئے اور قاتل پر آدھی کے بجائے پوری دیت لازم کر دی۔[19] یہ تصور کرنا مشکل ہے کہ سیدنا عمر اور حضرت ابوعبیدہ جیسے اکابر مہاجرین، جو فتح مکہ کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے، آپ کے خطبے سے غیر حاضر رہے ہوں گے یا اس کی اطلاع ان تک نہیں پہنچی ہو گی۔ اس تناظر میں سیدنا عمر کا ایک مسلمان سے غیر مسلم کا قصاص لینے کا حکم دینا اور حضرت ابوعبیدہ کا اس کے معارضے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا حوالہ دینے کے بجائے ایک قیاسی استدلال پیش کرنا بے حد ناقابل فہم ہے۔

حیرہ میں اس طرح کا واقعہ پیش آیا تو سیدنا عمر نے خط لکھا کہ قاتل کو مقتول کے ورثا کے سپرد کر دیا جائے تاکہ وہ چاہیں تو اسے قتل کر دیں اور چاہیں تو معاف کر دیں۔ پھر بعد میں انھوں نے دوبارہ لکھا کہ اگر قاتل کو قتل نہ کیا گیا ہو تو اسے قتل نہ کرو، لیکن اسے قتل کیا جا چکا تھا۔ بعض مقدمات میں انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ اگر قاتل نے اشتعال میں آ کر اتفاقیہ قتل کا ارتکاب کیا ہے تو اس سے قصاص نہ لیا جائے، لیکن اگر وہ پہلے بھی قتل کے مقدمات میں ملوث اور عادی مجرم ہے تو اسے قتل کر دیا جائے۔[20]

امام مالک کی روایت کے مطابق سیدنا عمر نے اپنے ایک سالار کو لکھا کہ مجھے خبر ملی ہے کہ لشکر کے کچھ لوگ دشمن سپاہیوں کو امان دے کر ہتھیار ڈالنے پر آمادہ کرتے ہیں اور پھر انھیں قتل کر دیتے

---

[19] بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۵۷۰۵۔

[20] بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۵۷۰۷۔

ہیں۔ بخدا، اگر مجھے کسی کے بارے میں بھی یہ پتا چلا کہ اس نے ایسا کیا ہے تو میں اس کی گردن اڑا دوں گا۔[21]

سیدنا عثمان سے منقول فتووں میں باہم تعارض دکھائی دیتا ہے۔ ایک طرف ان کا یہ قول نقل ہوا ہے کہ اگر مسلمان کسی یہودی یا نصرانی کو جان بوجھ کر قتل کر دے تو بھی اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا،[22] جبکہ دوسری طرف شام کے ایک ذمی کے قتل کا مقدمہ ان کے سامنے پیش ہوا تو انھوں نے مسلمان قاتل کو قتل کرنے کا حکم دے دیا، لیکن پھر سیدنا زبیر اور دیگر صحابہ کے منع کرنے پر انھوں نے مقتول کے ورثا کو ایک ہزار دینار بطور دیت دلوائے۔[23]

سیدنا علی سے بھی، جو مذکورہ ارشاد نبوی کے راوی ہیں، متعارض آرا نقل ہوئی ہیں۔ ایک طرف ان کا یہ قول نقل ہوا ہے کہ سنت یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے،[24] جبکہ دوسری طرف ان سے غیر مسلم کا قصاص لینے کا ثبوت بھی ملتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے ایک ذمی کے قتل کے مقدمے میں مسلمان قاتل کو قتل کرنے کا حکم دیا تو مقتول کے بھائی نے حاضر ہو کر ان سے کہا کہ میں نے اس کو معاف کر دیا ہے۔ امیر المومنین نے کہا کہ شاید ان لوگوں نے تمھیں ڈرایا دھمکایا ہے؟ اس نے کہا: نہیں، بلکہ بات یہ ہے کہ قاتل کو قتل کر دینے سے میرا بھائی واپس نہیں آ جائے گا، جبکہ ان لوگوں نے مجھے دیت دینے کی پیش کش کی ہے جس پر میں راضی ہوں۔ سیدنا علی نے فرمایا: اچھا پھر تم جانو۔ اس موقع پر انھوں نے فرمایا کہ 'من کانت له ذمتنا فدمه کدمنا و دیته کدیتنا'۔[25] یعنی جس شخص کو ہمارا ذمہ حاصل ہو، اس کا خون بھی ہمارے خون کی طرح ہے اور اس

۲۱؎ الشافعی، الام ۷/۲۴۱۔

۲۲؎ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۴۷۵۔

۲۳؎ الشیبانی، الحجۃ علیٰ اہل المدینہ ۴/۳۵۷۔

۲۴؎ سنن الدارقطنی ۳/۱۳۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۴۷۷۔

۲۵؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۵۷۱۲۔

کی دیت بھی ہماری دیت کے برابر ہے۔ ایک دوسری روایت میں ان کا قول یہ نقل ہوا ہے کہ مسلمان اگر کسی یہودی یا نصرانی کو قتل کر دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔[۲۶]

عبداللہ بن مسعود سے بھی بعض مقدمات میں مسلمان سے غیر مسلم کا قصاص لینا منقول ہے۔[۲۷]

دیت کے معاملے میں بھی صحابہ اور تابعین کی آرا اور فتاویٰ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ غیر مسلم کی دیت کی مقدار کے حوالے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قائم کردہ کوئی سنت یا آپ کا کوئی ارشاد ان کے پیش نظر نہیں ہے اور وہ قیاس واجتہاد سے کام لیتے ہوئے راے قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ سیدنا عمر سے بعض روایات میں اہل کتاب کی پوری دیت اور بعض میں چار ہزار درہم دلوانے کا ذکر ملتا ہے۔[۲۸] ابوموسیٰ اشعری نے خط لکھ کر ان سے دریافت کیا کہ مسلمان اگر مجوسی کو قتل کر دے تو کیا کیا جائے؟ سیدنا عمر نے جواب میں لکھا کہ مجوسیوں کی حیثیت غلاموں کی سی ہے، اس لیے تمھارے ہاں جو قیمت ایک غلام کی ہے، وہی دیت کے طور پر ادا کی جائے۔ ابوموسیٰ نے انھیں لکھا کہ غلام کی قیمت آٹھ سو درہم ہے تو سیدنا عمر نے مجوسی کی دیت یہی مقرر کر دی۔[۲۹] صحابہ اور تابعین کے بیش تر آثار میں مجوسی کی دیت کی مقدار آٹھ سو درہم ہی بیان ہوئی ہے، تاہم ابن مسعود مجوسی کے لیے پوری دیت کے قائل تھے اور سیدنا علی سے بھی ایک روایت میں یہی بات نقل ہوئی ہے۔[۳۰]

سیدنا عثمان سے یہودی اور نصرانی کی دیت چار ہزار درہم دلوانا منقول ہے، لیکن خود ان سے اور ان کے علاوہ سیدنا ابوبکر، سیدنا عمر، اور سیدنا علی سے یہ راے بھی منقول ہے کہ معاہد غیر مسلم کی دیت مسلمان کے مساوی ہے۔[۳۱]

۲۶؎ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۴۶۱۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۴۹۴۔

۲۷؎ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۴۶۰-۲۷۴۷۷۔ ابن ابی عاصم، الدیات ۱/۷۰۔

۲۸؎ ابو یوسف، کتاب الآثار، رقم ۹۷۲۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۴۵۴۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۵۷۰۵۔

۲۹؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۴۸۴۔

۳۰؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۴۹۴، ۱۸۴۹۷۔

متعدد تابعین کے ہاں بھی اس بات کا ذکر ملتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے ادوار میں غیر مسلموں کی دیت پوری ہی ادا کی جاتی تھی۔ چنانچہ ابن شہاب زہری کا بیان ہے کہ یہودی، نصرانی اور مجوسی کی دیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر سیدنا عثمان کے عہد تک مسلمان کے برابر ہی ادا کی جاتی تھی، لیکن امیر معاویہ نے نصف دیت مقتول کے ورثا کو ادا کرنے، جبکہ باقی نصف بیت المال میں جمع کرنے کا طریقہ اختیار کر لیا۔[۳۲] اسی طرح یعقوب بن عتبہ، صالح اور اسماعیل بن محمد بیان کرتے ہیں کہ معاہد غیر مسلموں کی دیت مسلمانوں کے برابر ادا کیے جانے کا طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے چلا آ رہا ہے۔[۳۳] سلیمان بن یسار بیان کرتے ہیں کہ پہلے دور میں مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم دی جاتی تھی، جبکہ یہودی اور نصرانی مقتول کی دیت اسی مقدار کے مطابق ادا کی جاتی تھی جو مسلمانوں کے مابین رائج تھی۔[۳۴]

یقیناً ان آثار سے اس بات کی نفی لازم نہیں آتی کہ اس سے مختلف مقداریں ادا کرنے کا طریقہ بھی موجود رہا ہو، لیکن پوری دیت ادا کرنے کا طریقہ ان سے، بہر حال ثابت ہوتا ہے۔

صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ میں پائے جانے والے مذکورہ اختلاف اور تنوع کے تناظر میں یہ قرار دینا مشکل ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قصاص اور دیت کے معاملے میں مسلم اور غیر مسلم کے مابین امتیاز کو ایک 'سنت' کی حیثیت سے جاری کیا ہوگا یا قانونی طور پر اس کی پابندی لازم قرار دی ہوگی۔ چنانچہ فقہاے احناف نے عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی زیر بحث روایت کو دیگر دلائل کے منافی ہونے کی بنیاد پر ثابت تسلیم نہیں کیا۔[۳۵] جصاص نے اس روایت کے بارے میں بجا طور پر

۳۱؎ ابو یوسف، کتاب الآثار، رقم ۹۷۲۔ الشیبانی، الحجۃ علیٰ اہل المدینہ ۴/۳۵۷۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۴۴۴-۲۷۴۵۶۔ طبرانی، المعجم الکبیر، رقم ۹۷۳۹۔

۳۲؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۴۹۱۔

۳۳؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۴۹۸۔

۳۴؎ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۴۵۷۔

یہ سوال اٹھایا ہے کہ اگر آپ نے یہ بات فتح مکہ کے موقع پر اپنے خطبے میں ارشاد فرمائی ہوتی تو اکابر صحابہ اور تابعین کو پوری طرح اس سے واقف ہونا چاہیے تھا۔ امام شافعی نے بھی اس ارشاد کو عمرو بن شعیب سے منقول ہونے کی بنا پر قبول نہیں کیا اور اس کے بجائے یہودی اور نصرانی کی دیت کے ایک تہائی ہونے کے حق میں سیدنا عمر اور سیدنا عثمان کے آثار کا حوالہ دیا ہے۔[36]

روایت کی صحت کو ثابت ماننے کی صورت میں یہ امکان قابل غور ہوسکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمومی طور پر غیر مسلموں کی دیت مسلمانوں کے نصف مقرر کرنے کے بجائے کسی مخصوص مقدمے میں بعض اضافی وجوہ سے اس کا فیصلہ فرمایا ہو۔ بعض روایات میں ہے کہ جب ایک سریے میں صحابہ نے کچھ لوگوں کو اسلام قبول کرنے کے باوجود قتل کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتولوں کے لیے نصف دیت ادا کرنے کا حکم دیا۔[37] اصولی طور پر ان مقتولوں کی پوری دیت ادا کی جانی چاہیے تھی، تاہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مخصوص صورت حال کے تناظر میں قاتلین کو آدھی دیت معاف کر دی۔ جن مقدمات میں آپ نے غیر مسلم مقتولوں کے لیے آدھی دیت کا فیصلہ فرمایا، اگر وہ بھی اسی نوعیت کے تھے تو ظاہر ہے کہ اسے عمومی اصول کی حیثیت نہیں دی جا سکتی۔

امام شافعی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات کے علاوہ مسلم اور غیر مسلم کے مابین امتیاز کی ایک اصولی اساس بھی بیان کی ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورۂ توبہ (۹) کی آیت ۲۸ میں اہل ذمہ پر 'جزیہ' عائد کرنے کا حکم دیا ہے جو ان کی محکومانہ حیثیت کی ایک علامت ہے اور اس کی رو سے وہ قانونی ومعاشرتی امور میں مسلمانوں کے ہم پلہ نہیں ہو سکتے۔[38] ابن حزم نے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مابین قانونی ومعاشرتی امتیاز کے بعض دیگر مظاہر، مثلاً انھیں سلام

---

۳۵ جصاص، احکام القرآن ۲۱۴/۳۔ سرخسی، المبسوط ۵۸/۲۶۔

۳۶ الشافعی، الام ۲۸۹/۴، ۱۰۵/۶، ۳۲۴/۷۔

۳۷ ترمذی، رقم ۱۵۳۰۔

۳۸ الشافعی، الام ۳۲۱/۷۔

کرنے میں پہل سے گریز کرنے اور راستے میں انھیں تنگ جگہ پر چلنے پر مجبور کرنے،[39] ان کی گردنوں پر علامتی مہر لگانے،[40] مسلمانوں کے ساتھ مشابہت سے بچنے کے لیے مخصوص لباس اور سواریوں کو ان کے لیے ممنوع قرار دینے[41] اور مسلمانوں کے خلاف غیر مسلموں کی گواہی قبول نہ کرنے وغیرہ کو بھی مذکورہ اصول ہی کے فروع قرار دیا ہے۔[42]

ہمارے نزدیک اس استدلال میں وزن پایا جاتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ معاملے کے ایک اور پہلو کو ملحوظ رکھنا بھی بے حد اہم ہے۔ کلاسیکی فقہا اہل ذمہ کے حقوق واختیارات سے متعلق بعض جزوی اختلافات سے قطع نظر، اصولی طور پر اس بات پر متفق ہیں کہ غیر مسلموں کے ساتھ اسلامی ریاست کے تعلق کی آئیڈیل صورت عقد ذمہ ہی ہے جس میں ان پر جزیہ کی ادائیگی اور دیگر شرائط کی پابندی لازم ہو اور وہ کفر واسلام کے اعتقادی تناظر میں اہل اسلام کے محکوم اور ان کے مقابلے میں ذلیل اور پست ہو کر رہیں۔ فقہا کے نزدیک یہ اصول تمام غیر مسلموں پر لاگو ہوتا ہے، خواہ وہ جنگ کے نتیجے میں مفتوح ہوئے ہوں یا صلح کے کسی معاہدے کے تحت مسلمانوں کے زیر نگیں آئے ہوں یا دار الحرب کی شہریت سے دست بردار ہو کر دار الاسلام میں قیام پذیر ہونا چاہتے ہوں، تاہم معاصر فقہی زاویۂ نگاہ میں اس موقف سے اتفاق کو ضروری نہیں سمجھا گیا اور یہ نقطۂ نظر عام ہے کہ جدید اسلامی ریاستوں میں غیر مسلموں کی حیثیت 'اہل ذمہ' کی نہیں ہے۔ چنانچہ ان پر جزیہ عائد کرنے یا روایتی فقہی ذخیرے میں اہل ذمہ کے لیے مقرر کردہ امتیازی پابندیوں اور علامات کو نافذ کرنے پر اصرار نہیں کیا جا سکتا۔[43]

---

[39] مسلم، رقم ۴۰۳۰۔

[40] بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۸۴۹۸۔

[41] بیہقی، رقم ۱۸۴۹۸۔

[42] ابن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام ۴۸۹/۱۔

[43] ابو الاعلیٰ مودودی، رسائل ومسائل ۲۴۶/۴۔ امین احسن اصلاحی، اسلامی ریاست ۲۲۱ - ۲۲۷۔

یہ زاویۂ نگاہ قابل لحاظ فکری بنیادیں رکھتا ہے، لیکن اس کو اختیار کرنے والے اہل فکر کی تحریریں اس معاملے میں بالعموم واضح نہیں کہ ان کے نزدیک روایتی فقہی تصور سے اختلاف کی اصل بنیاد کیا ہے۔ آیا وہ اسے اصولی طور پر غلط اور بے بنیاد سمجھتے ہیں یا محض معاصر بین الاقوامی سیاسی وقانونی ڈھانچے میں اسے ناقابل عمل پاتے ہوئے متبادل راستہ تجویز کر رہے ہیں؟ ایک نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ عقیدہ و مذہب کی بنیاد پر اسلامی ریاست کے باشندوں کے مدنی حقوق میں امتیاز کا رویہ مخصوص تاریخی اسباب کا نتیجہ تھا اور سیدنا عمر نے اس وقت کی معاصر اقوام میں محکوم ومفتوح قوموں کے لیے رائج قانونی نظام ہی کو اہل ذمہ پر نافذ کر دیا تھا[۴۴] تاہم یہ بات درست دکھائی نہیں دیتی، کیونکہ 'اہل ذمہ' اور ان کی مخصوص محکومانہ حیثیت کے فقہی تصور کی اساسات قرآن وسنت کے نصوص میں پائی جاتی ہیں اور اگر جدید معاشرے میں اس کا تسلسل ضروری نہیں تو بھی شرعی وعقلی طور پر اس تصور کی توجیہ تاریخی نہیں، بلکہ مذہبی بنیادوں پر کی جانی چاہیے۔

اس ضمن میں جناب جاوید احمد غامدی کا نقطۂ نظر قابل غور ہے۔ ان کی رائے میں سورۂ توبہ (۹) کی آیت ۲۸ میں اہل کتاب کو محکوم بنا کر ان پر جزیہ عائد کرنے کا حکم، جو اہل ذمہ سے متعلق روایتی فقہی تصور کی اصل بنیاد ہے، شریعت کا کوئی ابدی قانون نہیں، بلکہ اس کا تعلق رسولوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی ایک مخصوص سنت سے ہے۔ اس کی تفصیل وہ اس طرح کرتے ہیں کہ قرآن مجید کی رو سے منصب رسالت پر فائز کوئی ہستی جب کسی قوم میں مبعوث کر دی جاتی ہے تو اس فیصلے کے ساتھ کی جاتی ہے کہ رسول اور اس کے پیروکار اپنے مخالفوں پر، بہرحال غالب آ کر رہیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جزیرۂ عرب میں مبعوث کیا گیا تو اس سنت الٰہی کے مطابق یہ دوٹوک اعلان کر

نجات اللہ صدیقی، اسلام، معاشیات اور ادب ۴۱۹۔ سید حامد عبد الرحمٰن الکاف، ماہنامہ ترجمان القرآن لاہور، دسمبر ۲۰۰۲، ۶۵-۶۶۔ یوسف القرضاوی، فقہ الزکوٰۃ، مترجم: ساجد الرحمٰن صدیقی ۱/۱۳۶-۱۳۸۔

۴۴۔ سید سلیمان ندوی، ''کیا اسلام میں تجدید کی ضرورت ہے؟''، مشمولہ اسلامی تہذیب وثقافت ۱/۱۰۴، خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ۔

دیا گیا کہ آپ پر ایمان نہ لانے والوں کے لیے مغلوبیت اور محکومیت مقدر ہو چکی ہے۔ اس وعدے کا عملی ظہور جزیرۂ عرب کی حد تک تو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہو گیا اور غلبۂ دین کی جدوجہد کے آخری مرحلے میں دین حق کے غلبہ کی دو صورتیں واضح طور پر متعین کر دی گئیں۔ مشرکین کے لیے تو لازم کیا گیا کہ وہ دائرۂ اسلام میں داخل ہو جائیں، ورنہ انھیں قتل کر دیا جائے گا، جبکہ اہل کتاب سے کہا گیا کہ وہ جزیہ دے کر مسلمانوں کی محکومی اور زیردستی قبول کر لیں۔ آپ کے بعد جزیرۂ عرب سے باہر روم، فارس اور مصر کی سلطنتوں تک اس غلبے کی توسیع کی ذمہ داری صحابۂ کرام پر عائد کی گئی جنھیں اس مقصد کے لیے 'شہادت علی الناس' کے منصب پر فائز کیا گیا تھا۔

غامدی صاحب کے نزدیک قانون رسالت کے تحت رسول اور اس کے پیروکاروں کا یہ غلبہ پوری دنیا کی قوموں پر نہیں، بلکہ ان مخاطبین پر ہوتا ہے جن پر اتمام حجت کیا جا چکا ہو۔ ان اقوام پر مذکورہ سنت الٰہی کا نفاذ چونکہ خدا کے براہ راست اذن کے تحت کیا جاتا ہے اور اس میں انسانوں حتیٰ کہ پیغمبروں کے اجتہادی فیصلے کا بھی کوئی دخل نہیں ہوتا، اس لیے اسلامی تاریخ کے صدر اول میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے پیروکاروں نے جو جہاد کیا، وہ غلبۂ دین کے اسی وعدے کی تکمیل کے لیے اور انھی اقوام تک محدود تھا جن کے خلاف اقدام کی اجازت اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی گئی تھی اور جن کی تعیین نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سربراہوں کو خطوط لکھ کر، کر دی تھی۔ جزیرۂ عرب اور روم وفارس کی سلطنتوں پر دین حق کا غلبہ قائم ہو جانے اور ان علاقوں کے غیر مسلم باشندوں کے محکوم بنا لیے جانے کا یہ عمل تاریخ میں مختلف مراحل سے گزرتے ہوئے تکوینی طور پر اختتام پذیر ہو چکا ہے۔ یہ شریعت کا کوئی ابدی اور آفاقی حکم نہیں تھا اور نہ اس کا ہدف پوری دنیا کے کفار کو مسلمانوں کا محکوم بنانا تھا، اس لیے اس کے بعد قیامت تک کے لیے غیر مسلموں کے ساتھ تعلقات کی بنیاد عمومی انسانی اخلاقیات ہی پر رکھی جائے گی۔[45]

اگر غیر مسلموں کو محکوم بنا کر ان پر جزیہ عائد کرنے کو شریعت کے عمومی قانون کے بجاے

45۔ جاوید احمد غامدی، قانون جہاد ۳۲-۳۸۔

قانون رسالت پر مبنی قرار دینے کا مذکورہ نقطۂ نظر درست ہے تو اس سے یہ بات اخذ کی جا سکتی ہے کہ جو غیر مسلم قانون رسالت کے تحت 'جزیہ' عائد کرنے کے مذکورہ حکم کے دائرۂ اطلاق سے باہر ہیں، وہ اپنے انسانی اور قانونی حقوق کے لحاظ سے مسلمانوں کے مساوی تصور کیے جائیں گے اور شافعی فقہا کے ایک گروہ نے کم از کم اصولی طور پر اس بات کو تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ جن کفار تک اسلام کی باقاعدہ دعوت نہ پہنچی ہو، ان کی جانیں محفوظ ہیں اور اگر مسلمان انھیں قتل کر دیں تو ان کی دیت ادا کی جائے گی اور اس کی مقدار مسلمانوں کی دیت کے مساوی ہوگی۔ ماوردی اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ انسانوں کی جان اصل میں محفوظ اور محترم ہے، جبکہ مباح الدم انھی کفار کو قرار دیا جا سکتا ہے جن کی طرف سے اسلام کے خلاف معاندت کا رویہ ظاہر ہو جائے۔[۴۶]

فقہا بالعموم کسی غیر مسلم تک اسلام کی دعوت پہنچ جانے اور اس کے اسلام قبول نہ کرنے کو ہی اسلام کے خلاف محاربہ اور عناد کے ہم معنی قرار دیتے ہیں۔ یہ بات کلاسیکی فقہی دور میں اپنا ایک محل رکھتی تھی، تاہم ''ارتداد کی سزا'' کے زیر عنوان ہم واضح کریں گے کہ اتمام حجت کے تحقق میں بہت سے عوامل کارفرما ہوتے ہیں اور زمان و مکان کا تغیر بھی اتمام حجت کی کیفیت پر اثر انداز ہوتا ہے، اس لیے اگر دور جدید کے اہل علم اتمام حجت پر مبنی قوانین و احکام کے نفاذ کو معاصر تناظر میں غیر موزوں محسوس کرتے ہیں تو یہ زاویۂ نگاہ بے بنیاد نہیں، بلکہ فقہی و شرعی اصولوں کے مطابق اور ہر لحاظ سے توجہ کا مستحق ہے۔

---

[۴۶] الحاوی الکبیر ۱۲/ ۳۱۳۔

زنا کی سزا

قرآن مجید میں زنا کی سزا دو مقامات پر بیان ہوئی ہے اور دونوں مقام بعض اہم سوالات کے حوالے سے تفسیر و حدیث اور فقہ کی معرکہ آرا بحثوں کا موضوع ہیں۔

عبوری سزا

پہلا مقام سورۂ نساء میں ہے۔ ارشاد ہوا ہے:

وَالّٰتِیۡ یَاۡتِیۡنَ الۡفَاحِشَۃَ مِنۡ نِّسَآئِکُمۡ فَاسۡتَشۡہِدُوۡا عَلَیۡہِنَّ اَرۡبَعَۃً مِّنۡکُمۡ فَاِنۡ شَہِدُوۡا فَاَمۡسِکُوۡہُنَّ فِی الۡبُیُوۡتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰہُنَّ الۡمَوۡتُ اَوۡ یَجۡعَلَ اللّٰہُ لَہُنَّ سَبِیۡلًا. وَالَّذٰنِ یَاۡتِیٰنِہَا مِنۡکُمۡ فَاٰذُوۡہُمَا فَاِنۡ تَابَا وَاَصۡلَحَا فَاَعۡرِضُوۡا عَنۡہُمَا اِنَّ اللّٰہَ کَانَ تَوَّابًا رَّحِیۡمًا. (۴: ۱۵-۱۶)

”اور تمھاری عورتوں میں سے جو بدکاری کا ارتکاب کرتی ہوں، ان پر اپنے میں سے چار گواہ طلب کرو۔ پھر اگر وہ گواہی دے دیں تو ایسی عورتوں کو گھروں میں محبوس کر دو، یہاں تک کہ انھیں موت آ جائے یا اللہ تعالیٰ ان کے لیے کوئی اور راستہ بیان کر دیں۔ اور تم میں سے جو مرد و عورت بدکاری کا ارتکاب کرتے ہوں، انھیں اذیت دو۔ پھر اگر وہ توبہ اور اصلاح کر لیں تو ان سے درگذر کرو۔ بے شک، اللہ توبہ قبول کرنے والا، مہربان ہے۔“

سزا کی نوعیت اور 'حَتّٰی یَجۡعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیۡلًا' کے الفاظ سے واضح ہے کہ یہ ایک عبوری سزا تھی جس کی جگہ بعد میں زنا کی سزا سے متعلق حتمی احکام نے لے لی۔ اس لحاظ سے عملاً یہ آیت اب شریعت کے کسی مستقل حکم کا ماخذ نہیں رہی، تاہم ان آیتوں کے مفہوم کی تعیین میں مفسرین کو بڑی الجھن کا سامنا ہے۔ ان میں سے پہلی آیت میں صرف خواتین کی سزا بیان ہوئی ہے، جبکہ دوسری آیت میں زانی مرد اور عورت، دونوں کی۔ بنیادی الجھن یہ ہے کہ خواتین کی سزا کو پہلے الگ ذکر کرنے اور پھر اس کے بعد مرد وعورت، دونوں کی سزا بیان کرنے کا مقصد اور باعث کیا ہے؟

مفسرین کے ایک گروہ کی رائے میں دوسری آیت میں مردوں کے ساتھ جن خواتین کا ذکر ہوا ہے، وہ وہی ہیں جنھیں پہلی آیت میں گھروں میں محبوس کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ گویا گھروں میں محبوس کرنے کی سزا تو خواتین کے ساتھ مخصوص تھی، جبکہ اذیت کی سزا زانی مرد اور عورت، دونوں کے لیے مشترک طور پر مقرر کی گئی تھی۔[1] تاہم آیت اس توجیہ کو قبول نہیں کرتی، اس لیے کہ یہاں 'وَالّٰتِیۡ یَاۡتِیۡنَ الۡفَاحِشَةَ' اور 'وَالَّذٰنِ یَاۡتِیٰنِهَا' کے جملے ایک دوسرے کے مقابل آئے ہیں اور یہ اسلوب اپنے متبادر مفہوم کے لحاظ سے اس کا تقاضا کرتا ہے کہ دونوں آیتوں کو الگ الگ صورتوں پر محمول کیا جائے۔ اس کو مزید تقویت اس سے ملتی ہے کہ دونوں آیتوں میں سزا کی نوعیت بھی بدیہی طور پر ایک دوسرے سے مختلف، بلکہ معارض ہے۔ چنانچہ پہلی آیت میں توبہ واصلاح کے امکان کا ذکر کیے بغیر حتمی طور پر خواتین کو گھروں میں محبوس کرنے کا حکم دیا گیا ہے تا آنکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی دوسرا حکم آ جائے، جبکہ دوسری آیت میں توبہ واصلاح کے امکان کو آزمانے کی ہدایت کی گئی اور اس کے تحقق کی صورت میں زانی مرد اور عورت سے درگزر کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ فرق اس امر کی دلیل ہے کہ پہلی آیت میں جن خواتین کی سزا بیان کی گئی ہے، وہ دوسری آیت میں زیر بحث نہیں۔ چنانچہ یہ سوال باقی رہتا ہے کہ پہلی آیت

---

[1] ابوحیان، البحر المحیط ۲۰۶/۳۔ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن ۸۷/۵۔

میں کون سی خواتین زیر بحث ہیں اور مردوں کو چھوڑ کر خاص طور پر انھیں سزا کا موضوع بنانے کی کیا وجہ ہے؟

بعض مفسرین نے اس اشکال کے جواب میں یہ راے ظاہر کی ہے کہ زیر بحث آیتوں کی نزولی ترتیب قرآن میں ان کی ظاہری ترتیب کے برعکس ہے اور ان میں دوسری آیت جس میں زانی مرد وعورت کو اذیت دینے کا حکم دیا گیا ہے، پہلے نازل ہوئی تھی۔ پھر اس کے بعد پہلی آیت میں خواتین کے لیے محبوس کیے جانے کی مزید سزا مقرر کی گئی، تاہم اس راے کی روشنی میں دونوں آیتوں کے قرآن مجید میں ایک ہی جگہ درج کیے جانے کے باوجود نزولی ترتیب سے برعکس ترتیب اختیار کرنے کی کوئی وجہ قابل فہم نہیں۔ پھر یہ کہ دوسری آیت میں 'یَاْتِیٰنِهَا' کی ضمیر منصوب پہلی آیت میں 'الْفَاحِشَةَ' کی طرف راجع ہے اور یہ ظاہری ترتیب کے حقیقی ترتیب ہونے ہی کی صورت میں درست ہوسکتا ہے۔[2]

ایک راے یہ ہے کہ 'وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ' میں شادی شدہ خواتین کی سزا بیان ہوئی ہے، جبکہ 'وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِهَا' میں کنوارے زانی اور زانیہ کی۔[3] اس پر ایک اشکال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ 'نساء' کا لفظ اپنے اصل مفہوم کے لحاظ سے ہر طرح کی خواتین کے لیے عام ہے، جبکہ اسے شادی شدہ خواتین کے ساتھ خاص قرار دینے کے لیے سیاق کلام میں کوئی قرینہ درکار ہوگا۔ قرآن مجید میں بعض دوسرے مقامات پر، مثال کے طور پر 'لِلَّذِیْنَ یُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ'[4] اور 'اَلَّذِیْنَ یُظٰهِرُوْنَ مِنْکُمْ مِّنْ نِّسَآئِهِمْ'[5] میں یہ لفظ ''بیویوں'' کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ ایلا اور ظہار کا فعل خاوند اور بیوی ہی کے مابین ہوتا ہے، جبکہ زیر بحث آیت میں ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں۔[6] پھر یہ کہ یہاں اگر 'نِسَآئِکُمْ' کو بیویوں کے

۲؎ جصاص، احکام القرآن ۳/ ۴۳۔

۳؎ طبری، جامع البیان ۴/ ۲۹۴۔

۴؎ البقرہ ۲: ۲۲۶۔

۵؎ المجادلہ ۵۸: ۲۔

مفہوم میں لیا جائے تو 'نساء' کا مضاف الیہ بننے والی ضمیر خطاب یعنی 'کم' کا مصداق لازماً ان خواتین کے شوہر ہوں گے، کیونکہ 'نساء' کے لفظ میں بیوی کا مفہوم شوہروں کی طرف اضافت ہی سے پیدا ہو سکتا ہے، ورنہ اگر 'کم' کا مصداق بحیثیت مجموعی پورے معاشرے کو مانا جائے تو 'نساء' کو شادی شدہ خواتین پر محمول کرنے کا کوئی قرینہ باقی نہیں رہتا۔ اب اگر اس تاویل کو مانا جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ خواتین کو سزا دینے کے حکم کے مخاطب مسلمانوں کے اہل حل وعقد نہیں، بلکہ انفرادی حیثیت میں ان خواتین کے شوہر قرار پائیں گے اور انھیں گھروں میں محبوس کرنے کی ہدایت اندرون خانہ اختیار کی جانے والی ایک تدبیر قرار پائے گی، جبکہ 'فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ' اس تاویل کو قبول کرنے میں مانع ہے اور اسے صریحاً نظم اجتماعی اور عدالت وقضا سے متعلق کر رہی ہے۔ اس کے علاوہ زیر بحث تاویل سے یہ اشکال بھی حل نہیں ہوتا کہ اگر کنوارے زانی کی سزا بیان کرتے ہوئے مرد اور عورت، دونوں کا ذکر کیا گیا ہے تو پہلی آیت میں صرف شادی شدہ خواتین کیوں زیر بحث ہیں اور شادی شدہ مردوں کی سزا کیوں بیان نہیں کی گئی؟

ایک اور رائے یہ ہے کہ پہلی آیت صرف زانی خواتین کی سزا بیان کرتی ہے، جبکہ دوسری آیت صرف مرد زانیوں کی اور یہاں تثنیہ کا صیغہ لانے سے مقصود اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ زانی چاہے شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، اس کے لیے ایک ہی سزا ہے[7]، لیکن اس پر یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ کسی قرینے کے بغیر مجرم کی ازدواجی زندگی کی دو مختلف حالتوں پر تثنیہ کے صیغے کی دلالت غیر واضح ہے۔ مزید یہ کہ اگر مطلقاً ہر طرح کے زانی کے لیے ایک ہی سزا کی طرف اشارہ پیش نظر ہوتا تو اس کے لیے تثنیہ کا صیغہ لانے کی ضرورت ہی نہیں تھی اور اس کے بجائے 'وَالَّذِي يَأْتِيهَا' یا 'وَالَّذِينَ يَأْتُونَهَا' کا معروف اسلوب ہی کافی تھا، جیسا کہ پہلی آیت میں 'وَالَّتِي يَأْتِينَ' کا اسلوب ہر طرح کی زانی عورتوں پر دلالت کرنے کے لیے کافی ہے[8]۔ جب مقصد دونوں

---

٦ ابن العربی، احکام القرآن ۱/۴۵۸۔

٧ ابن عطیہ، المحرر الوجیز ۲/۲۲۔ ابن العربی، احکام القرآن ۱/۴۶۵۔

٨ جصاص، احکام القرآن ۳/۴۲۔

آیتوں میں ایک ہی ہے تو دوسری آیت میں پہلی سے مختلف اسلوب اختیار کرنے کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

ایک رائے یہ ہے کہ پہلی آیت میں وہ صورت زیر بحث ہے جب بدکاری کے فعل پر چار گواہ میسر ہوں اور مقدمے پر باقاعدہ عدالتی کارروائی کی جا سکتی ہو، جبکہ دوسری آیت میں اس صورت کا حکم بیان ہوا ہے جب چار گواہ موجود نہ ہوں[9]۔ یہ بھی ایک غیر متبادر اور الفاظ سے بعید تاویل ہے، اس لیے کہ اگر یہ مقصود ہوتا تو 'فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ' کے تقابل میں 'وَاِنْ لَّمْ یَشْهَدُوْا فَاٰذُوْهُمَا' یا 'وَاِنْ لَّمْ یَكُوْنُوْا فَاٰذُوْهُمَا' سے ملتا جلتا کوئی اسلوب اختیار کیا جاتا جو مدعا کے ابلاغ کے پہلو سے زیادہ واضح اور صریح ہوتا۔ موجودہ صورت میں زیادہ متبادر مفہوم یہ ہے کہ چار گواہوں کی شرط دوسری آیت میں بھی مقدر سمجھی جائے جسے اقتضاے عقلی کے اصول پر واضح ہونے کی بنیاد پر لفظوں میں ذکر نہیں کیا گیا۔ مزید براں یہ اشکال اس تاویل میں بھی برقرار رہتا ہے کہ پہلی آیت میں خواتین ہی خاص طور پر کیوں زیر بحث ہیں اور مردوں کی سزا بیان کرنے سے کیوں گریز کیا گیا ہے؟

ابو مسلم اصفہانی نے زیر بحث آیات کو زنا کے بجاے لواطت اور 'سحاق'، یعنی خواتین کی ہم جنس پرستی سے متعلق قرار دیا ہے۔ ان کی راے میں 'وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ' میں خواتین کی ہم جنس پرستی کی، جبکہ 'وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِهَا' میں لواطت کی سزا بیان کی گئی ہے[10]۔ تاہم یہ راے بھی کئی پہلوؤں سے محل نظر ہے:

اولاً، 'فاحشة' کا لفظ اگرچہ اپنے لغوی مفہوم کے لحاظ سے زنا، لواطت اور خواتین کی ہم جنس پرستی، سب کے لیے بولا جا سکتا ہے، لیکن کسی زبان کے عرف میں الفاظ کا استعمال ان میں ایک نوع کی تخصیص پیدا کر دیتا ہے اور جب وہ لفظ بولا جائے تو اس کا وہی متبادر مفہوم مراد ہوتا ہے جس میں وہ بالعموم استعمال ہوتا ہے، الّا یہ کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ پایا جائے۔ 'فاحشة' کا لفظ اور خاص طور

9۔ رازی، التفسیر الکبیر ۹/۱۹۰۔

10۔ رازی، التفسیر الکبیر ۹/۱۸۷۔

پر 'اتی الفاحشۃ' کی ترکیب بھی عربی زبان میں زنا کے لیے معروف ہے، اس لیے جب تک کوئی قرینہ نہ پایا جائے، اس کا کوئی دوسرا مفہوم مراد نہیں لیا جا سکتا۔ چنانچہ 'اِلَّآ اَنْ یَّاْتِیْنَ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ'[۱۱] اور 'مَنْ یَّاْتِ مِنْکُنَّ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ'[۱۲] میں یہ تعبیر زنا ہی کے لیے استعمال ہوئی ہے، کیونکہ اس کے برخلاف کوئی قرینہ موجود نہیں، البتہ سورۂ اعراف (۷) کی آیت ۸۰ اور سورۂ نمل (۲۷) کی آیت ۵۴ میں یہی ترکیب لواطت کے مفہوم میں استعمال ہوئی ہے اور دونوں جگہ 'مَا سَبَقَکُمْ بِھَا مِنْ اَحَدٍ مِّنَ الْعٰلَمِیْنَ' اور 'اَئِنَّکُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ' کا واضح قرینہ موجود ہے۔

اگر 'الْفَاحِشَۃَ' کا مصداق زنا ہے تو پھر 'وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِھَا' کو بھی لازماً زنا ہی سے متعلق ماننا ہوگا، کیونکہ 'یَاْتِیٰنِھَا' میں ضمیر منصوب پچھلی آیت میں مذکور اسی 'الْفَاحِشَۃَ' کی طرف لوٹ رہی ہے۔ چنانچہ اس کا مفہوم بھی زنا کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا۔ اگر قرآن کا مدعا 'وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ' سے زنا کی، جبکہ 'وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِھَا' سے بدکاری کی کسی دوسری صورت کی سزا بیان کرنا ہوتا تو لازم تھا کہ اس کے لیے کوئی زائد قرینۂ کلام، مثال کے طور پر 'وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِھَا مِنْ رِّجَالِکُمْ فَاٰذُوْھُمَا' کلام میں رکھا جاتا۔ اس اضافی قرینے کے بغیر 'یَاْتِیٰنِھَا' میں مذکور بدکاری کو 'یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ' میں ذکر ہونے والی بدکاری سے کسی طرح الگ نہیں کیا جا سکتا۔

ثانیاً، 'وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِھَا' کی تعبیر عربیت کی رو سے لواطت کے لیے کسی طرح موزوں نہیں، اس لیے کہ اس میں فعل کی نسبت فریقین کی طرف کی گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ زنا کے ارتکاب کی نسبت تو مرد اور عورت، دونوں کی طرف کی جا سکتی ہے، لیکن لواطت میں ایسا نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ قرآن مجید میں قوم لوط کا جرم جہاں بھی بیان کیا گیا ہے، وہاں 'تَاْتُوْنَ الرِّجَالَ' کی تعبیر استعمال ہوئی ہے جس میں فعل کی نسبت ایک ہی فریق کی طرف کی گئی ہے۔ یہاں بھی اگر لواطت زیر بحث ہوتی تو 'وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِھَا' کے بجائے 'وَالَّذِیْنَ یَاْتُوْنَھَا' ہی کی تعبیر اختیار کی جاتی۔[۱۳]

۱۱؎ النساء ۴: ۱۹۔ ''سوائے اس کے کہ وہ کھلی بے حیائی کی مرتکب ہوں۔''

۱۲؎ الاحزاب ۳۳: ۳۰۔ ''(اے ازواج نبی) تم میں سے جو کھلی بے حیائی کی مرتکب ہوگی۔''

۱۳؎ آلوسی، روح المعانی ۴/ ۲۳۷۔

ثالثاً، جرم اور سزا کے مابین مناسبت بھی یہ تقاضا کرتی ہے کہ اس ہدایت کو زنا سے متعلق مانا جائے۔ اگر اس تدبیر سے مقصود ہم جنس پرستی کا سد باب تھا تو یہ کہنا چاہیے تھا کہ ایسی خواتین کو باہمی میل ملاقات سے روک دیا جائے، جبکہ 'اَمسِکُوھُنَّ فِی البُیُوتِ' کی تعبیر انھیں علی الاطلاق گھروں میں محبوس کر دینے کو بیان کرتی ہے اور یہ بات ہم جنس پرستی کے بجائے زنا کے سد باب کے ساتھ زیادہ مناسبت رکھتی ہے۔[۱۴] مزید براں قرآن مجید نے اس جرم کے اثبات کے لیے چار گواہ طلب کرنے کی بات کی ہے جس سے واضح ہے کہ وہ اس معاملے کو عدالت سے متعلق قرار دے رہا ہے، جبکہ خواتین کی ہم جنس پرستی کے سد باب کے لیے اس اہتمام کی ضرورت نہیں۔ اگر دو خواتین اس عادت میں مبتلا ہیں تو انھیں عدالت میں پیش کرنے اور باقاعدہ مقدمہ چلانے کی ضرورت نہیں، بلکہ ان کے اہل خانہ کو یہ ہدایت دینا کافی ہے کہ وہ ان کے باہمی میل جول کو روک دیں۔ اس کے ساتھ ساتھ مولانا مودودی کا یہ تبصرہ بھی بالکل برمحل دکھائی دیتا ہے کہ:

> "...قرآن انسانی زندگی کے لیے قانون و اخلاق کی شاہراہ بناتا ہے اور انھی مسائل سے بحث کرتا ہے جو شاہراہ پر پیش آتے ہیں۔ رہیں گلیاں اور پگڈنڈیاں تو ان کی طرف توجہ کرنا اور ان پر پیش آنے والے ضمنی مسائل سے بحث کرنا کلام شاہانہ کے لیے ہرگز موزوں نہیں ہے۔ ایسی چیزوں کو اس نے اجتہاد کے لیے چھوڑ دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عہد نبوت کے بعد جب یہ سوال پیدا ہوا کہ مرد اور مرد کے ناجائز تعلق پر کیا سزا دی جائے تو صحابۂ کرام میں سے کسی نے بھی یہ نہ سمجھا کہ سورۂ نساء کی اس آیت میں اس کا حکم موجود ہے۔" (تفہیم القرآن ۱/ ۳۳۲-۳۳۳)

رابعاً، قرآن مجید نے یہاں 'حَتّٰی یَجعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیلًا' سے واضح کیا ہے کہ یہ ایک عبوری سزا ہے جس کے بعد حتمی سزا مقرر کی جائے گی۔ قرآن و سنت کے نصوص میں لواطت اور سحاق کی کوئی متعین سزا مقرر نہیں کی گئی اور اس کے بعد سورۂ نور میں اللہ تعالیٰ نے جنسی انحرافات میں سے زنا ہی کی سزا کو موضوع بنایا ہے۔ عبادہ بن صامت کی نقل کردہ روایت کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد جب زنا کی حتمی سزا بیان کی تو اسی آیت کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا کہ

۱۴؎ آلوسی، روح المعانی ۴/ ۲۳۶۔

'خذوا عنی خذوا عنی قد جعل اللّٰہ لھن سبیلاً'۔ آپ کے اس ارشاد سے بھی واضح ہے کہ زیر بحث آیت میں زنا ہی زیر بحث ہے۔[15]

مذکورہ تمام توجیہات اور ان پر وارد ہونے والے اشکالات کے تناظر میں قاضی ابن العربی نے یہ تبصرہ کیا ہے کہ 'ھذہ معضلة فی الآیات لم اجد من یعرفھا'[16]، یعنی یہ ایک بے حد مشکل آیت ہے اور مجھے کوئی ایسا شخص نہیں ملا جو اس کا مطلب جانتا ہو۔ خود ابن العربی نے اگرچہ یہ راے اختیار کی ہے کہ پہلی آیت صرف زانی خواتین کی سزا بیان کرتی ہے، جبکہ دوسری آیت صرف مرد زانیوں کی اور یہاں تثنیہ کا صیغہ لانے سے مقصود اس سزا کے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ، ہر دو طرح کے زانیوں پر قابل اطلاق ہونے کو واضح کرنا ہے، تاہم یہ توجیہ بھی، جیسا کہ ہم واضح کر چکے ہیں، تشفی بخش نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس آیت کے حوالے سے مختلف تفسیری امکانات کا جائزہ لینے کا سلسلہ ختم نہیں ہوا اور متاخرین کے ہاں بھی اس ضمن میں بعض نئی آرا سامنے آئی ہیں۔

صاحب ''تدبر قرآن'' مولانا امین احسن اصلاحی نے یہ راے ظاہر کی ہے کہ نساء کی مذکورہ آیات میں سے پہلی آیت اس صورت کو بیان کرتی ہے جب زنا کی مرتکب عورت کا تعلق مسلمانوں سے، جبکہ مرد کا تعلق کسی غیر مسلم گروہ سے ہو، جبکہ دوسری آیت میں وہ صورت زیر بحث ہے جب دونوں مسلمان اور اسلامی ریاست کے قانونی دائرۂ اختیار میں رہتے ہوں۔ دوسری صورت میں مرتکبین کو توبہ واصلاح کا موقع دینے، جبکہ پہلی صورت میں خواتین کو اس طرح کا کوئی موقع دیے بغیر تا مرگ محبوس کر دینے کی وجہ مولانا کی راے میں یہ تھی کہ:

''...دوسری صورت میں تو دونوں فریق اسلامی معاشرہ کے دباؤ میں ہیں، ان کے رویے میں جو تبدیلی ہوگی وہ سب کے سامنے ہوگی۔ نیز ان کے اثرات اور وسائل معلوم و معین ہیں، ان کے لیے بہر حال اپنے خاندان اور قبیلے سے بے نیاز ہو کر کوئی اقدام ناممکن نہیں تو نہایت دشوار ہوگا، لیکن پہلی صورت میں مرد جو اصل جرم میں شریک غالب کی حیثیت رکھتا ہے، مسلمانوں

---

[15] شافعی، الام ۸۲/۷۔

[16] احکام القرآن ۴۵۷/۱۔

کے معاشرہ کے دباؤ سے بالکل آزاد ہے۔ نہ اس کے رویے کا کچھ پتا، نہ اس کے عزائم کا کچھ اندازہ، نہ اس کے اثرات و وسائل کے حدود معلوم و معین۔ ایسی حالت میں اگر عورت کو یہ موقع دے دیا جاتا کہ توبہ کے بعد اس سے درگذر کی جائے تو یہ بات نہایت خطرناک نتائج پیدا کر سکتی تھی۔ اول تو مرد کے رویہ کو نظر انداز کر کے عورت کی توبہ و اصلاح کا صحیح اندازہ ہی ممکن نہیں ہے اور ہو بھی تو جب مرد بالکل قابو سے باہر اور مطلق العنان ہے تو اغوا، فرار اور قتل و خون کے امکانات کسی حال میں بھی نظر انداز نہیں کیے جا سکتے۔ اس پہلو سے اس میں احتیاط کی شدت ملحوظ ہے۔'' (تدبر قرآن ۲/۲۶۵)

مولانا نے اس تاویل میں سابق مفسرین سے ایک بنیادی اختلاف کیا ہے اور ان کے اختلاف کی بنیاد وزنی دکھائی دیتی ہے۔ وہ یہ کہ 'وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ' اور 'وَاللَّذٰنِ یَاْتِیٰنِھَا' میں اسم موصول کا صلہ فعل مضارع کی صورت میں لانے کا جو اسلوب اختیار کیا گیا ہے، وہ عربی زبان میں کسی فعل کے نفس وقوع کے بیان کے لیے بھی آ سکتا ہے اور کسی عادت اور معمول کو بیان کرنے کے لیے بھی۔ چنانچہ 'وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ' کا ترجمہ ''وہ عورتیں جو بدکاری کی مرتکب ہوں'' بھی ہو سکتا ہے اور ''وہ عورتیں جو بدکاری کیا کرتی ہیں'' بھی۔ سابق مفسرین نے اس کو پہلے مفہوم پر محمول کرتے ہوئے آیت کی تاویل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس ضمن میں جتنی مختلف تاویلیں ممکن تھیں، ان سب کی نشان دہی کی ہے، لیکن، جیسا کہ ہم تفصیل سے واضح کر چکے ہیں، ان میں سے ہر تاویل پر وزنی اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس ان آیات میں زنا کے عادی مجرموں کا زیر بحث ہونا، جیسا کہ مولانا اصلاحی کی راے ہے، خود آیات کے داخلی قرائن سے واضح ہے۔ چنانچہ دوسری آیت میں زنا کے مرتکب مرد و عورت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر وہ توبہ و اصلاح کر لیں تو ان سے درگذر کیا جائے، جس سے واضح ہے کہ ان دونوں کے مابین یاری آشنائی کا تعلق تھا، ورنہ اگر یہ کسی اتفاقی صورت کا ذکر ہوتا تو انھیں سزا دینے کے بعد ان کی مزید نگرانی کرنے اور توبہ و اصلاح کی صورت میں درگذر کی ہدایت کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ اسی طرح ان آیات کے ساتھ متصل اگلی آیات بھی، جن میں قرآن مجید نے وقتی جذبات کے تحت گناہ

کے مرتکب ہونے والوں اور اسے ایک عادت بنا لینے والوں کے مابین فرق کو واضح کیا ہے اور بتایا ہے کہ کسی گناہ کو معمول بنا لینے والوں کے لیے توبہ کی قبولیت کا امکان کم سے کم ہوتا چلا جاتا ہے، اسی بات کو واضح کرتی ہیں۔ ارشاد ہوا ہے:

وَالَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا فَاِنْ تَابَا وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا. اِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السُّوْٓءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوْبُوْنَ مِنْ قَرِيْبٍ فَاُولٰٓئِكَ يَتُوْبُ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا. وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّاٰتِ حَتّٰٓى اِذَا حَضَرَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ اِنِّيْ تُبْتُ الْئٰنَ وَلَا الَّذِيْنَ يَمُوْتُوْنَ وَهُمْ كُفَّارٌ اُولٰٓئِكَ اَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا اَلِيْمًا. (النساء ۴: ۱۶-۱۸)

”اور تم میں سے جو مرد و عورت بدکاری کا ارتکاب کرتے ہوں، انھیں اذیت دو۔ پھر اگر وہ توبہ اور اصلاح کر لیں تو ان سے درگذر کرو۔ بے شک اللہ توبہ قبول کرنے والا، مہربان ہے۔ اللہ پر انھی لوگوں کی توبہ قبول کرنا لازم ہے جو جذبات میں بہ کر کوئی برائی کر بیٹھتے ہیں اور پھر جلد ہی توبہ کر لیتے ہیں۔ یہی لوگ ہیں جن کی توبہ کو اللہ قبول کر لیتا ہے اور اللہ جاننے والا، حکمت والا ہے۔ ان لوگوں کے لیے توبہ کا کوئی موقع نہیں جو برابر برائیاں کرتے رہتے ہیں، یہاں تک کہ جب ان میں سے کسی کی موت کا وقت آ جاتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ اب میں توبہ کرتا ہوں۔ اسی طرح ان کی توبہ بھی قبول نہیں جو کفر کی حالت میں مر جاتے ہیں۔ ان کے لیے ہم نے ایک دردناک عذاب تیار کر رکھا ہے۔“

ہماری رائے میں یہ آیات اس بات کا ایک مضبوط قرینہ ہیں کہ اوپر کی آیتوں میں زنا کو عادت بنا لینے والی خواتین اور جوڑے ہی زیر بحث ہیں، تاہم مولانا اصلاحی نے دونوں آیتوں میں جو فرق متعین کیا ہے، وہ تشفی بخش نہیں اور اس پر ایک بڑا اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زنا کے واقعات میں جتنا

امکان خاتون کے مسلمان، جبکہ مرد کے غیر مسلم ہونے کا پایا جاتا تھا، اتنا ہی اس کے برعکس صورت کے پائے جانے کا بھی موجود تھا، لیکن قرآن مجید نے اس کو سرے سے موضوع ہی نہیں بنایا۔ مولانا کی رائے کے مطابق قرآن مجید نے دوسری آیت میں زانی مرد و عورت کو اذیت دینے اور انھیں توبہ و اصلاح پر آمادہ کرنے کی جو ہدایت دی ہے، اس کا موثر ہونا اس امر پر منحصر تھا کہ دونوں مسلمان معاشرے کے افراد ہوں، جبکہ مرد کے کسی غیر مسلم گروہ کا فرد ہونے کی صورت میں اس تدبیر کا موثر ہونا مخدوش تھا۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو اگر مسلمانوں کے لیے اپنی خواتین کو توبہ و اصلاح کا موقع دینا ممکن نہیں تھا اور اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا کہ انھیں گھروں میں محبوس کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ مردوں کے معاملے میں توبہ و اصلاح کے امکان کو آزمانے کا خطرہ مول لینا بدرجۂ اولیٰ ممکن نہیں تھا۔ یہ صورت زیادہ اعتنا کی مستحق تھی اور تقاضا کرتی تھی کہ زانی مرد کے مسلمان، جبکہ عورت کے غیر مسلم ہونے کی صورت میں بھی متعین ہدایات دی جاتیں اور بتایا جاتا کہ ایسے مرد کو زنا سے روکنے کے لیے اس پر کس طرح کی قدغنیں عائد کی جائیں۔ تاہم قرآن نے ایسا نہیں کیا جس کی کوئی وجہ، مولانا اصلاحی کی بیان کردہ صورت واقعہ کے لحاظ سے، سمجھ میں نہیں آتی۔

مولانا نے جو صورت واقعہ فرض کی ہے، وہ بھی حقیقت سے دور دکھائی دیتی ہے۔ اول تو سب کے سب غیر مسلم گروہ ایسے نہیں تھے جو ریاست مدینہ کے دائرۂ اختیار سے باہر ہوں، کیونکہ یہود کے بیش تر قبائل کا مسلمانوں کے ساتھ باقاعدہ معاہدہ تھا اور ان میں سے بعض قبائل مدینہ کے حدود میں آباد تھے۔ چنانچہ خواتین کو محبوس کر دینے کی تدبیر کا محرک اگر وہی ہوتا جو مولانا اصلاحی نے بیان کیا ہے تو دونوں طرح کے گروہوں میں فرق کیا جانا ضروری تھا، جبکہ قرآن مجید کا بیان بالکل مطلق ہے۔ جہاں تک یہود کے علاوہ مدینہ کے اطراف میں آباد غیر مسلم قبائل کا تعلق ہے تو ان کے مردوں کا مدینہ کی خواتین کے ساتھ اس نوعیت کا کوئی پائدار تعلق قائم کرنے کا امکان قبائلی معاشرت میں بہت کم تھا۔ یاری آشنائی کا تعلق بالعموم ایک ہی علاقے میں رہنے اور آپس میں

عمومی میل جول رکھنے والے مردوں اور عورتوں کے مابین استوار ہوتا ہے، جبکہ الگ الگ قبیلوں اور مقامات سکونت (localities) سے تعلق رکھنے والے افراد میں ایسا نہیں ہوتا اور اگر ہو بھی تو اس طرح کے واقعات کی تعداد اتنی نہیں ہو سکتی کہ اسے باقاعدہ قانون کا موضوع بنانا پڑے۔ بالفرض ریاست مدینہ کے دائرۂ اختیار سے باہر کسی مجرم کے خلاف کوئی اقدام کرنا مشکل ہوتا تو بھی خود مدینہ کے حدود کے اندر بے بسی کی ایسی کوئی فضا موجود نہیں تھی کہ ایسے مجرموں کی آمد و رفت اور آزادانہ نقل و حرکت پر کوئی قدغن عائد نہ کی جا سکتی۔ عورت کے لیے توبہ و اصلاح کے امکان یا اس کے رویے میں تبدیلی کا اندازہ کرنے میں مرد کے غیر مسلم ہونے کو مانع قرار دینا بھی قابل فہم نہیں، کیونکہ خاتون کا تعلق، بہر حال مسلمانوں ہی کے گروہ سے تھا اور قبائلی معاشرت میں نہ تو ایسے آزادانہ مواقع اور امکانات ہوتے ہیں اور نہ افراد، بالخصوص خواتین کو اتنی آزادی حاصل ہوتی ہے کہ معاشرہ ان کی نگرانی اور محاسبہ سے عاجز ہو جائے۔

جناب جاوید احمد غامدی نے مولانا اصلاحی کی رائے کے اس پہلو سے تو اتفاق کیا ہے کہ یہ آیت زنا کے ان مجرموں سے متعلق نہیں جو کسی وقت جذبات کے غلبے میں زنا کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں، بلکہ دراصل زنا کو ایک عادت اور معمول کے طور پر اختیار کرنے والے مجرموں سے متعلق ہے، البتہ دونوں آیتوں کے باہمی فرق کے حوالے سے ان کی رائے یہ ہے کہ پہلی آیت کا مصداق وہ پیشہ ور بدکار عورتیں ہیں جن کے لیے زنا شب و روز کا شغل تھا، جبکہ دوسری آیت میں ایسے مردوں اور عورتوں کی سزا بیان ہوئی ہے جن کا ناجائز تعلق یاری آشنائی کی صورت میں روزمرہ کے معمول کی صورت اختیار کر چکا تھا۔ ان کی رائے میں قرآن مجید نے دوسرے مقامات پر ان میں سے پہلی صورت کو 'مُسٰفِحِیْنَ' اور 'مُسٰفِحٰتٍ' جبکہ دوسری صورت کو 'مُتَّخِذِیْ اَخْدَانٍ' اور 'مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ' کے الفاظ سے بیان کیا ہے[۱۷]۔

ہماری رائے میں آیت کی یہ تاویل اس پہلو سے قرین قیاس لگتی ہے کہ اس میں جرم کی جن

---

۱۷ برہان ۱۲۵-۱۲۶۔

دو صورتوں کو متعین کیا گیا ہے، ان کا عرب معاشرت میں پایا جانا مسلم ہے، ان کی سزا کو قانون کا موضوع بنانا بھی قابل فہم ہے اور اس سے دونوں صورتوں میں تجویز کی جانے والی الگ الگ سزاؤں کی وجہ اور حکمت بھی واضح ہو جاتی ہے۔ چنانچہ پہلی آیت میں صرف خواتین کی سزا کو موضوع بنانے کی وجہ یہ ہے کہ پیشہ ورانہ بدکاری میں بنیادی کردار خواتین ہی کا ہوتا ہے اور جرم کے سد باب کے لیے اصلاً انھی کی سرگرمیوں پر پہرہ بٹھانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس مرد وعورت میں یاری آشنائی کے تعلق کی صورت میں دونوں جرم میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور دونوں ہی کی تادیب وتنبیہ کو قانون کا موضوع بنانا پڑتا ہے۔ مزید براں جہاں تک ہم غور کر سکے ہیں، آیت کے الفاظ اور سیاق وسباق میں کوئی چیز اس تاویل کو قبول کرنے میں مانع نہیں، اس لیے جب تک کوئی قابل غور اعتراض سامنے نہ آئے، یہ کہنا ممکن دکھائی دیتا ہے کہ اس تاویل کی روشنی میں آیت کی مشکل بظاہر قابل اطمینان طریقے سے حل ہو جاتی ہے۔

اوپر کی سطور میں ہم نے سورۂ نساء کی ان آیات کا جو مفہوم متعین کیا ہے، اگر وہ درست ہے تو اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قرآن مجید نے زنا کی عبوری سزا بیان کرتے ہوئے صرف زنا کے عادی مجرموں کو موضوع بنایا ہے، جبکہ اتفاقیہ اس جرم کا ارتکاب کرنے والوں سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ اصول تدریج کے تناظر میں اس کی حکمت واضح ہے۔ اگر کسی معاشرے میں مناسب اخلاقی تربیت کے فقدان اور زنا کے محرکات کی کثرت کے سبب سے کسی جرم کا سد باب فوری طور پر ممکن نہ ہو تو ابتدائی مرحلے پر ہلکی سزاؤں پر اکتفا کرنا اور سزا کے لیے جرم کو عادت اور معمول بنا لینے والے مجرموں پر توجہ مرکوز کرنا ہر اعتبار سے قابل فہم ہے۔

زنا کی سزا سے متعلق حتمی احکام

اس عبوری سزا کے بعد زنا کی حتمی سزا سورۂ نور میں بیان کی گئی ہے۔ ارشاد ہوا ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيُ فَاجُلِدُوُا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنُهُمَا مِائَةَ جَلُدَةٍ وَّلَا تَاُخُذُكُمُ بِهِمَا رَاُفَةٌ فِيُ دِيُنِ اللّٰهِ اِنُ كُنُتُمُ تُؤُمِنُوُنَ بِاللّٰهِ وَالۡيَوُمِ الۡاٰخِرِ وَلۡيَشُهَدُ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الُمُؤُمِنِيُنَ. (۲:۲۴)

''زانی عورت اور زانی مرد، ان میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔ اور اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر فی الواقع ایمان رکھتے ہو تو اللہ کے دین کے معاملے میں ان دونوں کے ساتھ ہمدردی کھانے کا جذبہ تم پر حاوی نہ ہو جائے۔ اور ان دونوں کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کا ایک گروہ موجود ہونا چاہیے۔''

سورۂ نور کی یہ آیت اپنے ظاہر کے لحاظ سے حکم کے جن اہم پہلوؤں پر دلالت کرتی ہے، انھیں درج ذیل نکات کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے:

ایک یہ کہ یہاں حکم زنا کی ان مخصوص صورتوں تک محدود نہیں رہا جو عبوری سزا کا موضوع بنی تھیں، بلکہ اتفاقیہ زنا کا مرتکب ہونے یا اسے عادت اور معمول بنا لینے کے پہلو سے مجرد کرتے ہوئے فی نفسہٖ زنا کے جرم کو موضوع بنایا گیا ہے۔ اس طرح یہ حکم اپنے دائرۂ اطلاق کے اعتبار سے زنا کی تمام صورتوں کو شامل اور اس میں بیان ہونے والی سزا زنا کی ہر صورت پر یکساں قابل نفاذ ہے۔

دوسرے یہ کہ قرآن نے نفس زنا کی سزا بیان کرتے ہوئے مجرم کی ازدواجی حیثیت کو بھی موضوع نہیں بنایا اور زنا کی سزا مطلقاً سو کوڑے بیان کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نفس زنا کے ارتکاب پر ہر طرح کے زانی کو، چاہے وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، بس یہی سزا دینا چاہتا ہے۔ اس بات کی تائید، جیسا کہ ہم آگے چل کر واضح کریں گے، قرآن مجید کے دیگر مقامات سے بھی ہوتی ہے۔

تیسرے یہ کہ نفس زنا کی سزا کے بیان کو قرآن نے چونکہ یہاں خود موضوع بنایا ہے، اس لیے یہ سزا کسی کمی بیشی کے بغیر صرف وہی ہو سکتی ہے جو قرآن نے بیان کی ہے۔ جرم کی نوعیت اور اس کی سنگینی اگر تقاضا کرے تو یقیناً مجرم کو اس کے علاوہ کوئی مزید سزا بھی دی جا سکتی ہے، تاہم اگر جرم

صرف زنا ہے تو قرآن کا بیان اس سزا میں کسی اضافے کو قبول کرنے سے مانع ہے۔

سورۂ نساء (۴) کی آیت ۱۵ میں زنا کے جن عادی مجرموں کے لیے عبوری سزا بیان کی گئی ہے، ان کا جرم چونکہ زنا کے عام مجرموں کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ سنگین تھا اور ان میں سے بالخصوص یاری آشنائی کا تعلق رکھنے والے بدکار جوڑے اس عرصے میں توبہ واصلاح کا موقع دیے جانے کے باوجود اپنی روش سے باز نہیں آئے تھے، اس لیے عام مجرموں کے برخلاف زنا کے یہ عادی مجرم بدیہی طور پر اضافی سزاؤں کے بھی مستحق تھے۔ چنانچہ ان کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ ہدایت کی گئی کہ سو کوڑوں کے ساتھ ساتھ ان پر جلاوطنی اور رجم کی اضافی سزائیں بھی نافذ کی جائیں۔ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ:

كان نبي الله صلى الله عليه وسلم اذا انزل عليه كرب لذلك وتربد له وجهه قال فانزل عليه ذات يوم فلقي كذلك فلما سري عنه قال خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلاً: الثيب بالثيب والبكر بالبكر، الثيب جلد مائة ثم رجم بالحجارة، والبكر جلد مائة ثم نفي سنة. (مسلم، رقم ۳۲۰۰)

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جب وحی نازل ہوتی تو آپ کو تکلیف ہوتی اور اس کی شدت سے آپ کا چہرہ کسی قدر سیاہ ہو جاتا۔ ایک دن آپ پر وحی نازل ہوئی اور یہی کیفیت آپ پر طاری ہوگئی۔ جب یہ کیفیت ختم ہوئی تو آپ نے فرمایا: مجھ سے لے لو۔ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لیے راہ پیدا کر دی ہے۔ شادی شدہ زانی شادی شدہ زانیہ کے ساتھ ہے اور کنوارا زانی کنواری زانیہ کے ساتھ۔ شادی شدہ کو سو کوڑے مارنے کے بعد سنگسار کیا جائے، جبکہ کنوارے کو سو کوڑے مارنے کے بعد ایک سال کے لیے جلاوطن کر دیا جائے۔"

سورۂ نساء کی زیر بحث آیت کے حوالے سے ہم جناب جاوید احمد غامدی کی اس رائے کا ذکر کر

چکے ہیں کہ یہاں زنا کے عام مجرم نہیں، بلکہ صرف عادی مجرم زیر بحث ہیں۔ اگر یہ رائے درست ہے تو پھر عبادہ بن صامت کی زیر بحث روایت بھی زنا کے عام مجرموں سے متعلق نہیں بلکہ، جیسا کہ 'خذوا عنی خذوا عنی قد جعل اللّٰہ لھن سبیلًا' کے الفاظ سے واضح ہے، قحبہ عورتوں اور ان زانیوں سے متعلق قرار پائے گی جن کے ہاں یاری آشنائی ایک مستقل تعلق کی صورت اختیار کر چکی تھی۔ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسے مجرموں میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کی سزا میں تفریق کرنے اور قرآن مجید میں بیان کردہ سو کوڑوں کی سزا کے علاوہ جلاوطنی اور رجم کی اضافی سزائیں دینے کا حکم دیا گیا ہو تو اس سے قرآن مجید کے ساتھ تعارض کا سوال پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ وہاں کسی قسم کے اضافی پہلو سے قطع نظر کرتے ہوئے نفس زنا کی سزا بیان کی گئی ہے۔ تاہم صدر اول سے اہل علم کی غالب ترین اکثریت کا نقطۂ نظر یہ رہا ہے کہ عبادہ بن صامت کی روایت اور اس کے علاوہ جلاوطنی اور رجم کی سزا سے متعلق دیگر روایات زنا کے عام مجرموں ہی سے متعلق ہیں اور متعدد روایات سے بظاہر اس رائے کی تائید ہوتی ہے۔ اس رائے کے مطابق ان اضافی سزاؤں کو ہر طرح کے زانی پر قابل اطلاق مانا جائے تو یہ بات بظاہر قرآن مجید کے مدعا سے متجاوز قرار پاتی ہے اور اس تناظر میں یہ سوال ہمیشہ سے اہل علم کی توجہ کا مرکز رہا ہے کہ قرآن مجید کی بیان کردہ سزا اور مذکورہ روایات میں تطبیق وتوفیق کی صورت کیا ہو؟

یہاں ہم اس ضمن میں مختلف نقطہ ہائے نظر کا مطالعہ کریں گے۔

جلاوطنی کی سزا

فقہا کا ایک گروہ کنوارے زانی کے لیے روایت میں بیان ہونے والی سزا، یعنی جلاوطنی کو بھی سزا کا لازمی حصہ سمجھتا ہے، تاہم فقہاے احناف نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کی رائے میں جلاوطنی کی سزا محض ایک تعزیری سزا ہے اور اس کے نفاذ کا مدار قاضی کی صواب دید پر ہے۔ اس ضمن میں احناف کا اصولی استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید مطلقاً ہر قسم کے زانی کے لیے صرف سو کوڑوں کی

سزا بیان کرنے کے حوالے سے بالکل واضح اور قطعی ہے اور اس سزا پر کوئی اضافہ کسی قطعی دلیل کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ وہ شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی سزا کو تو شہرت اور تواتر سے ثابت ہونے کی بنیاد پر قرآن مجید کے ناسخ کی حیثیت سے قبول کرتے ہیں، لیکن کنوارے زانی کے لیے حدیث میں بیان ہونے والی اضافی سزا، یعنی ایک سال کی جلاوطنی کو خبر واحد سے ثابت ہونے کی بنا پر سزا کا لازمی حصہ تسلیم نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں قرآن نے جس سزا کے بیان پر اکتفا کی ہے، وہی اصل سزا ہے اور اس پر کوئی اضافہ کرنا قرآن کے نسخ کو مستلزم ہے جو خبر واحد سے نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ وہ زانی کو جلاوطن کرنے کو ایک صواب دیدی سزا کے طور پر قبول کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اگر قاضی کسی مجرم کی آوارہ منشی کو دیکھتے ہوئے اس کے اس علاقے میں رہنے کو خطرے کا باعث سمجھے یا مزید تنبیہ کی غرض سے اسے گھر در سے دور اور اعزہ واقربا کی حمایت سے محروم کرنے کو بھی قرین مصلحت دیکھے تو وہ سو کوڑے لگانے کے بعد اسے جلاوطن بھی کر سکتا ہے۔[18]

اس استدلال میں یہ کمزوری موجود ہے کہ اس میں جلاوطنی کی سزا کے ثبوت کو خبر واحد پر منحصر قرار دیا گیا ہے، حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے تعامل سے اس کا نفاذ شہرت کے ساتھ ثابت ہے۔ مزید براں اس استدلال میں معیار ثبوت میں فرق کی بنیاد پر دونوں حکموں کی نوعیت الگ الگ متعین کی گئی ہے، جبکہ اصولی طور پر سنت کے ذریعے سے قرآن کے نسخ کو درست تسلیم کرنے اور پھر جلاوطنی اور رجم، دونوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت مان لینے کے بعد اس فرق کا کوئی جواز نہیں۔ ہمارے نزدیک درست بنائے استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید نے زنا کی سزا کے بیان کو چونکہ خود موضوع بنایا ہے، اس لیے نفس زنا کی سزا کسی کمی بیشی کے بغیر صرف وہی ہو سکتی ہے جو قرآن نے خود بیان کی ہے۔

بہرحال، استدلال کی اس کمزوری کے باوجود احناف کا یہ موقف فی نفسہٖ درست ہے اور سورۂ نور

---

[18] سرخسی، المبسوط ۹/ ۵۰-۵۱۔ جصاص، احکام القرآن ۳/ ۲۵۵-۲۵۶۔ طحاوی، شرح معانی الآثار، رقم ۴۴۷۹۔

کی آیت کے علاوہ دیگر دلائل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر سورۂ نساء (۴) کی آیت ۲۵ میں اللہ تعالیٰ نے شادی شدہ لونڈیوں کے بارے میں فرمایا ہے کہ اگر وہ زنا کی مرتکب ہوں تو انھیں آزاد عورتوں کے مقابلے میں نصف سزا دی جائے (فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى الۡمُحۡصَنٰتِ مِنَ الۡعَذَابِ)، یہاں 'الۡعَذَابِ' سے، جیسا کہ ہم آگے چل کر واضح کریں گے، سو کوڑوں کی وہی سزا مراد ہے جو سورۂ نور میں بیان ہوئی ہے اور جس میں مجرم کی جلا وطنی کو سزا کا حصہ قرار نہیں دیا گیا۔ پھر یہ کہ 'الۡعَذَابِ' کا لفظ بھی عربی زبان کی رو سے ایسی سزا ہی کے لیے موزوں ہے جس میں جسمانی اذیت پائی جاتی ہو، جبکہ جلا وطنی کو خاصے تکلف کے ساتھ ہی اس کا مصداق قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس طرح 'عذاب' کا لفظ اور اس پر داخل الف لام، دونوں اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ قرآن مجید سو کوڑوں ہی کو زنا کی اصل سزا تصور کرتا ہے اور جلا وطنی اس کے نزدیک اس سزا کا حصہ نہیں۔

امام طحاوی نے یہ استدلال بھی پیش کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لونڈیوں کی سزا بیان کرتے ہوئے صرف کوڑے لگانے کا ذکر کیا ہے اور انھیں جلا وطن کرنے کا حکم نہیں دیا۔ آپ نے فرمایا:

اذا زنت الامة فاجلدوها ثم اذا زنت فاجلدوها ثم اذا زنت فاجلدوها فی الثالثة او الرابعة بیعوها ولو بضفیر. (بخاری، رقم ۲۳۶۹)	''جب لونڈی زنا کرے تو اس کو کوڑے لگاؤ۔ پھر زنا کرے تو کوڑے لگاؤ۔ پھر زنا کرے تو کوڑے لگاؤ۔ تیسری یا چوتھی مرتبہ زنا کے بارے میں فرمایا کہ اب اسے بیچ دو، چاہے قیمت میں ایک معمولی رسی ہی ملے۔''

چونکہ قرآن مجید نے لونڈیوں کی سزا آزاد عورتوں سے نصف بیان کی ہے، اس لیے اگر جلا وطن کرنا آزاد عورتوں کی سزا کا لازمی حصہ ہوتا تو قرآن مجید کے مذکورہ حکم کی رو سے لونڈیوں کو بھی چھ ماہ کے لیے جلا وطن کرنا ضروری ہوتا، جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لونڈیوں کے لیے یہ سزا بیان نہیں فرمائی اور نہ اہل علم میں سے کوئی اس کا قائل ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ آزاد عورتوں کے لیے بھی جلا وطن کرنا زنا کی سزا کا کوئی لازمی حصہ نہیں ہے۔ پھر چونکہ آزاد عورتوں اور آزاد

مردوں کی سزا میں کوئی فرق نصوص سے ثابت نہیں، اس لیے مردوں کے بارے میں بھی لازماً یہی موقف اختیار کرنا پڑے گا۔[19]

زانی کو جلا وطن کرنے کی احادیث کو روایت کرنے والے بعض صحابہ کے اسلوب بیان سے بھی یہ بات نکلتی ہے کہ وہ اس سزا کو اصل حد کا حصہ نہیں، بلکہ ایک اضافی سزا سمجھتے ہیں۔ چنانچہ سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

قضى فى من زنى ولم يحصن ان ينفى عامًا مع اقامة الحد عليه.
(نسائی، السنن الکبریٰ، رقم ۷۲۳۷)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر شادی شدہ زانی کے بارے میں حد جاری کرنے کے ساتھ ساتھ ایک سال کے لیے اسے جلا وطن کرنے کا حکم دیا۔''

گویا جلا وطن کرنا فی نفسہٖ زنا کی مستقل اور باقاعدہ سزا نہیں ہے، بلکہ اسے جرم کی نوعیت اور حالات کی مناسبت کے لحاظ سے اصل سزا کے ساتھ تعزیری طور پر شامل کیا جا سکتا ہے، اور اسی حکمت و مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اگر مجرم کو جلا وطن کرنے میں بہتری کے بجائے فساد کا خدشہ ہو تو اسے جلا وطن نہ کیا جائے۔ چنانچہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ اور ابراہیم نخعی کی رائے یہ نقل ہوئی ہے کہ زانی مرد و عورت کو جلا وطن کرنا 'فتنہ' ہے،[20] یعنی اس سے ان کی اصلاح کے بجائے مزید برائی میں مبتلا ہونے کا خدشہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ رائے اصلاً جلا وطن کرنے کے جواز کی نفی نہیں کرتی، بلکہ معروضی حالات میں اس سزا کے مفید یا موثر ہونے کے بجائے الٹا نقصان دہ ہونے کے امکان کو بیان کرتی ہے۔

رجم کی سزا

اب رجم کی سزا کو لیجیے: صدر اول میں خوارج اور بعض معتزلہ نے رجم کو قرآن مجید کے منافی

---

[19] طحاوی، شرح معانی الآثار، رقم ۴۴۷۹۔

[20] شیبانی، کتاب الآثار، رقم ۶۱۴-۶۱۵۔

قرار دیتے ہوئے شرعی حکم کے طور پر تسلیم کرنے سے ہی سرے سے انکار کر دیا۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ نہ صرف 'اَلـزَّانِيَةُ وَالـزَّانِـي' کا عموم اس کا مقتضی ہے کہ ہر قسم کے زانی کے لیے سو کوڑے ہی شرعی حد ہو، بلکہ قرآن مجید نے جس قدر تفصیل کے ساتھ زنا سے متعلق احکام وقوانین کو موضوع بنایا ہے، اتنا کسی دوسرے جرم کو نہیں بنایا اور اگر رجم کی سزا بھی زنا کی سزاؤں میں شامل ہوتی تو قرآن مجید لازماً اس کا ذکر کرتا۔[21] خوارج وغیرہ نے اس بنیاد پر رجم کی روایات کو سرے سے نا قابل اعتنا قرار دیا، تاہم یہ نقطۂ نظر امت کے جمہور اہل علم کے ہاں پذیرائی حاصل نہیں کر سکا اور انھوں نے رجم کی روایات کو قبول کرتے ہوئے قرآن مجید کے ساتھ اس حکم کی توفیق وتطبیق کی راہ اختیار کی۔ اس ضمن میں جو مختلف علمی توجیہات پیش کی گئیں، وہ حسب ذیل ہیں:

ا۔ امام شافعی نے یہ زاویۂ نگاہ پیش کیا ہے کہ اگرچہ قرآن مجید کے الفاظ بظاہر عام ہیں اور ان کو غیر شادی شدہ زانی کے ساتھ خاص کرنے کا کوئی قرینہ کلام میں موجود نہیں، تاہم قرآن مجید کا حقیقی مدعا اس کے ظاہر الفاظ کے بجائے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کی روشنی میں زیادہ درست طور پر متعین کیا جا سکتا ہے، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی سزا مقرر کرنا گویا اس بات کی وضاحت ہے کہ قرآن میں 'اَلـزَّانِيَةُ وَالزَّانِيُ' کے الفاظ درحقیقت صرف کنوارے زانیوں کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔[22]

---

[21] رازی، التفسیر الکبیر ۲۳/۱۱۷-۱۱۸۔

[22] شافعی، الرسالہ ۶۶-۶۷، ۷۲۔

یہاں امام صاحب کے موقف میں ایک داخلی تضاد پایا جاتا ہے، کیونکہ ایک طرف انھوں نے اس مسئلے کو سنت کے ذریعے سے قرآن مجید کی تخصیص کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے، جبکہ دوسری طرف وہ یہ فرماتے ہیں کہ سورۂ نساء میں زنا کی عبوری سزا مقرر کیے جانے کے بعد سورۂ نور کی آیات نازل ہوئیں جن میں زنا کی مستقل سزا مقرر کی گئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حکم کی وضاحت میں وہ تفصیل بیان کی جو عبادہ بن صامت کی روایت میں نقل ہوئی ہے۔ (الام ۷/۸۲) حدیث عبادہ میں شادی شدہ زانی کے لیے بھی سو کوڑے کی سزا بیان کی گئی ہے، البتہ اس کے ساتھ اسے رجم کا مستحق بھی قرار دیا گیا ہے۔ اس

امام صاحب کی اس بات سے اتفاق کرنا اس لیے ممکن نہیں کہ سورۂ نور میں اسی سلسلۂ بیان میں آگے چل کر آیت ۸ میں اللہ تعالیٰ نے تعیین کے ساتھ شادی شدہ زانی کے لیے بھی سو کوڑوں ہی کی سزا کی تصریح فرمائی ہے۔ چنانچہ آیت ۲-۳ میں زنا کی سزا بیان کرنے کے بعد آیت ۴-۵ میں پاک دامن عورتوں پر بدکاری کا الزام لگانے والوں کے لیے قذف کی سزا بیان ہوئی ہے اور اس کے بعد آیت ۶-۱۰ میں میاں بیوی کے مابین لعان کا حکم بیان کیا گیا ہے جس کی رو سے اگر شوہر اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگائے اور چار گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے اپنے الزام کے سچا ہونے پر پانچ قسمیں کھانا ہوں گی۔ اس کے بعد بیوی اگر زنا کی سزا سے بچنا چاہتی ہے تو اسے بھی اس الزام کے جھوٹا ہونے پر پانچ قسمیں کھانا ہوں گی۔ ارشاد ہوا ہے:

وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهٰدٰتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ. (النور ۲۴: ۸)	''اور (مرد کے قسمیں کھانے کے بعد) عورت سے یہ سزا اس صورت میں ٹلے گی جب وہ چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر یہ گواہی دے کہ اس کا خاوند جھوٹا ہے۔''

یہاں شادی شدہ عورت کی سزا کے لیے 'اَلْعَذَابَ' کا لفظ استعمال ہوا ہے جو معرفہ ہے اور عربی زبان کے قواعد کی رو سے اس سے مراد وہی سزا، یعنی ۱۰۰ کوڑے ہو سکتی ہے جس کا ذکر اس سے پیچھے آیت ۲ میں 'وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ' کے الفاظ سے ہوا ہے۔ رازی لکھتے ہیں:

طرح یہ روایت قرآن مجید کی تخصیص کی نہیں، بلکہ اس پر زیادت کی مثال ہے۔ امام صاحب کی رائے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عملی فیصلوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شادی شدہ زانی کے لیے سو کوڑوں کی سزا منسوخ ہو چکی ہے، تاہم اس سے صورت حال میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اس لیے کہ عبادہ بن صامت کی روایت میں بیان ہونے والے اصل حکم میں تو، بہرحال اسے شادی شدہ زانی پر بھی قابل اطلاق قرار دیا گیا ہے۔

الالف واللام الداخلان على العذاب لا يفيدان العموم لانه لم يجب عليها جميع انواع العذاب فوجب صرفهما الى المعهود السابق والمعهود السابق هو الحد لانه تعالىٰ ذكر في اول السورة وليشهد عذابهما طائفة من المومنين والمراد منه الحد. (التفسیر الکبیر ۱۴۶/۲۳)

’’العذاب‘ پر داخل الف لام عموم کا فائدہ نہیں دیتا، کیونکہ اس عورت پر ہر نوع کا عذاب لازم نہیں، اس لیے ’العذاب‘ سے وہی عذاب مراد لینا ضروری ہے جس کا پیچھے ذکر ہو چکا ہے اور وہ ’حد‘ کا عذاب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سورہ کے آغاز میں فرمایا ہے کہ ’وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ‘ اور یہاں عذاب سے مراد حد ہی کا عذاب ہے۔‘‘

رازی نے یہ بات اصلاً اس تناظر میں لکھی ہے کہ ’العذاب‘ کا لفظ لعان سے انکار کرنے والی خاتون کے لیے جس سزا کو بیان کر رہا ہے، اس سے مراد آیا دنیوی سزا ہے یا آخرت کا عذاب، اور ان کی بات کا مطلب یہ ہے کہ ’الْعَذَابَ‘ کا الف لام اسی عذاب، یعنی دنیوی سزا پر دلالت کر رہا ہے جس کا ذکر سیاق کلام میں ’عَذَابَهُمَا‘ کے لفظ سے ہو چکا ہے۔ تاہم عربیت کی رو سے ’العذاب‘ کا الف لام صرف عذاب کی نوعیت کے حوالے سے نہیں، بلکہ سزا کی متعین صورت کے حوالے سے بھی اسی سزا پر دلالت کرتا ہے جو ’عَذَابَهُمَا‘ میں بیان ہوئی ہے۔ ابن قیم نے اس نکتے کو یوں واضح کیا ہے:

والعذاب المدفوع عنها بلعانها هو المذكور في قوله تعالىٰ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وهذا عذاب الحد قطعًا فذكره مضافًا ومعرفًا بلام العهد فلا يجوز ان ينصرف الى عقوبة لم تذكر في

’’یہاں لعان کے ذریعے سے عورت سے جس سزا کے ٹلنے کا ذکر کیا گیا ہے، وہ وہی ہے جو اس سے قبل ’وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ‘ میں مذکور ہے۔ اس سے مراد لازماً زنا کی مقررہ سزا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پہلے اس کا ذکر اضافت کے

اللفظ و لا دل علیها بو جه ما من حبس او غیره. (زاد المعاد ۵/۳۷۸)

ساتھ (عذابهما) کیا ہے اور اس کے بعد لام عہد (العذاب) کے ساتھ۔ چنانچہ 'العذاب' سے مراد کوئی ایسی سزا، مثلاً عورت کو قید کر دینا وغیرہ ہو ہی نہیں سکتی جس کا پیچھے نہ الفاظ میں ذکر ہوا ہے اور نہ اس پر کسی قسم کا کوئی قرینہ پایا جاتا ہے۔''

سورۂ نور کی مذکورہ آیت کی طرح سورۂ نساء (۴) کی آیت ۲۵ سے بھی یہی بات واضح ہوتی ہے جہاں اللہ تعالیٰ نے اس بات کی اجازت بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص آزاد عورت سے نکاح کی مقدرت نہ رکھتا ہو تو وہ کسی مسلمان لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے۔ یہاں شادی شدہ لونڈی کے لیے بدکاری کی سزا بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ. (النساء۴: ۲۵)

''پھر جب وہ قید نکاح میں آ جائیں اور اس کے بعد بدکاری کی مرتکب ہوں تو ان کو اس سے آدھی سزا دی جائے جو آزاد عورتوں کو دی جاتی ہے۔''

آیت میں 'نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ' کے الفاظ اس مفہوم میں صریح ہیں کہ متکلم کے نزدیک آزاد عورتوں کے لیے زنا کی ایک ہی سزا ہے اور وہ ایسی ہے جس کی تنصیف ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ رجم کی سزا اس کا مصداق نہیں ہو سکتی۔

مفسرین نے کلام کی کسی داخلی دلالت کے بغیر شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی سزا کو پیشگی فرض کرتے ہوئے بالعموم اس آیت کی تاویل یہ بیان کی ہے کہ چونکہ رجم کی تنصیف نہیں ہو سکتی، اس لیے لونڈیوں کے لیے نصف سزا بیان کرنا اس بات کا قرینہ ہے کہ اس سے مراد کوڑوں کی سزا ہے،[۲۳] لیکن یہ بات کلام کے مدعا کی توضیح کے بجائے اس کو الٹ دینے کے مترادف ہے، کیونکہ کلام کے

۲۳؎ زمخشری، الکشاف ۱/۵۳۲۔ ابن عطیہ، المحرر الوجیز ۲/۳۹۔ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم ۱/۴۷۸۔

اسلوب سے واضح ہے کہ متکلم زنا کی دو سزائیں فرض کرتے ہوئے ان میں سے ایک کا انتخاب کر کے اس کی تنصیف کرنے کی بات نہیں کہہ رہا، بلکہ 'العذاب'، یعنی زنا کی ایک متعین اور معہود سزا سے آدھی سزا دینے کی بات کر رہا ہے۔ بالبداہت واضح ہے کہ اس کا اشارہ سورۂ نور میں بیان کردہ سزا کی طرف ہے، جہاں کسی قسم کی تفریق کے بغیر زنا کی ایک ہی سزا بیان کی گئی ہے۔ فرض کر لیجیے کہ شادی شدہ اور غیر شادی شدہ زانی کی سزا میں فرق متکلم کے ذہن میں پہلے سے موجود ہے، پھر بھی 'نِصُفُ مَا عَلَی الْمُحُصَنٰتِ' کے الفاظ شادی شدہ زانی کی سزا رجم نہ ہونے پر ہی دلالت کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں شادی شدہ لونڈیوں کو آزاد عورتوں کے مقابلے میں نصف سزا دینے کا حکم دیا گیا ہے۔ اب اگر آزاد عورتوں میں زنا کی سزا کے اعتبار سے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کی تقسیم موجود ہے تو ظاہر ہے کہ شادی شدہ لونڈی کا تقابل شادی شدہ آزاد عورت ہی کے ساتھ کیا جائے گا، نہ کہ غیر شادی شدہ کے ساتھ، اس لیے کہ تقابل اسی صورت میں بامعنی قرار پاتا ہے۔ اگر متکلم اس متبادر مفہوم سے مختلف کسی مفہوم کا ابلاغ کرنا چاہتا ہے تو بلاغت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے لیے کوئی قرینہ کلام میں بہم پہنچایا جائے جو یہاں موجود نہیں۔

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ 'اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیُ' کے عموم کے علاوہ سورۂ نور کی آیت ۸ میں 'یَدُرَؤُا عَنُهَا الْعَذَابَ' اور سورۂ نساء کی آیت ۲۵ میں 'نِصُفُ مَا عَلَی الْمُحُصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ' کے الفاظ بھی صریحاً شادی شدہ زانی کے لیے بھی سو کوڑے ہی کی سزا پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ امام شافعی کی رائے کے مطابق اگر یہ مانا جائے کہ یہاں روایت نے قرآن کی 'تخصیص' کی ہے تو یہ تخصیص شرح و وضاحت اور 'بیان' کے طریقے پر نہیں، بلکہ نسخ اور تغییر کے طریقے پر ہوئی ہے جس کے جواز کے خود امام شافعی بھی قائل نہیں۔

فرض کیجیے کہ قرآن میں سو کوڑوں کی سزا کے شادی شدہ زانیوں پر بھی قابل اطلاق ہونے کی کوئی صریح دلیل موجود نہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس کے برعکس شادی شدہ زانیوں کے اس سزا کے دائرۂ اطلاق سے خارج ہونے کی دلیل قرآن میں کیا ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ قرآن میں بیان

ہونے والی سزا کے غیر شادی شدہ زانیوں کے ساتھ خاص ہونے کے لسانی یا عقلی قرائن خود قرآن میں موجود ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھی قرائن وشواہد سے یہ بات اخذ کی ہے تو زبان کی ابانت وبلاغت یہ تقاضا کرتی ہے کہ تخصیص کے ان قرائن کا فہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے ساتھ مخصوص نہ ہو، بلکہ زبان کا معیاری اور عمدہ ذوق رکھنے والے اصحاب علم بھی ان قرائن کی مدد سے اسی نتیجے تک پہنچ سکیں، لیکن خود امام صاحب کے اعتراف کے مطابق یہ واضح ہے کہ ایسا کوئی قرینہ کلام میں موجود نہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

ولولا الاستدلال بالسنة وحكمنا بالظاهر قطعنا من لزمه اسم سرقة وضربنا مائة كل من زنى حرًا ثيبًا. (الرسالہ ۲۷)

''اور اگر سنت سے استدلال نہ کیا جائے اور قرآن کے ظاہر پر ہی فیصلہ کیا جائے تو ہمیں ہر اس شخص کا ہاتھ کاٹنا پڑتا جس سے چوری کا فعل سرزد ہو اور شادی شدہ آزاد زانی کو بھی سو کوڑے ہی لگانے پڑتے۔''

دوسری صورت یہ فرض کی جا سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے کلام میں تو اس تخصیص کے قرائن نہ رکھے ہوں، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی الگ سے یہ بتا دیا ہو کہ 'اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ' سے مراد صرف غیر شادی شدہ زانی ہیں۔ اس صورت میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کلام کے مدعا و مفہوم کے ابلاغ کے لیے یہ طریقہ اختیار کرنے کی آخر کیا ضرورت تھی؟ کیا قرآن کی زبان اس کی متحمل نہیں تھی کہ اس تخصیص کے قرائن کو اپنے اندر سمو سکتی؟ پھر یہ کہ جب قرآن نے زنا کی سزا کے بیان کو باقاعدہ موضوع بنایا ہے تو مجرم کے حالات کے لحاظ سے اس جرم کی جو مختلف سزائیں دینا اللہ تعالیٰ کے پیش نظر تھا، ان کی وضاحت میں کیا چیز مانع تھی؟ قرآن کے اسلوب کا ایجاز مسلم ہے، لیکن عدت، وراثت اور قتل خطا وغیرہ کی مختلف صورتوں اور ان کے الگ الگ احکام کی تفصیل کا طریقہ خود قرآن میں اختیار کیا گیا ہے۔ کیا وجہ ہے کہ زنا کی سزا کے معاملے میں اس معروف اور مانوس طریقے کو چھوڑ کر ایک ایسا انداز اختیار کیا گیا جو نہ صرف زبان و بیان کے عمومی اسلوب، بلکہ خود قرآن کے اپنے طرز گفتگو سے بھی بالکل ہٹ کر ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ امام شافعی کا یہ نقطۂ نظر قرآن مجید کی زبان کی ابانت اور زبان و بیان کے اسالیب کے حوالے سے ایک عجیب الجھن پیدا کر دیتا ہے اور انھوں نے معاملے کو ضرورت سے زیادہ سادہ بنا کر پیش کرنے (oversimplification) کی کوشش کی ہے جسے علمی بنیادوں پر قبول کرنا ممکن نہیں۔

مولانا مودودی نے امام شافعی کے زاویۂ نگاہ کو ایک دوسرے انداز سے پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن مجید صرف غیر شادی شدہ زانی کی سزا بیان کرتا ہے اور اس کے لیے خود قرآن مجید میں قرائن موجود ہیں۔ مولانا نے اس ضمن میں جو استدلال پیش کیا ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

استدلال کا پہلا مقدمہ یہ ہے کہ سورۂ نساء (۴) کی آیت ۱۵ میں اللہ تعالیٰ نے زنا کی جو مستقل سزا مقرر کرنے کا وعدہ کیا اور پھر اسی سورہ کی آیت ۲۵ میں شادی شدہ لونڈی کے لیے جس سزا کا ذکر کیا ہے، وہ وہی ہے جو سورۂ نور (۲۴) کی آیت ۲ میں بیان کی گئی ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ 'نِصۡفُ مَا عَلَى الۡمُحۡصَنٰتِ مِنَ الۡعَذَابِ' میں 'محصنات' کا لفظ شادی شدہ آزاد عورتوں کے مفہوم میں نہیں، بلکہ غیر شادی شدہ آزاد عورتوں کے مفہوم میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ لونڈیوں کو غیر شادی شدہ آزاد عورتوں کی سزا سے آدھی سزا دی جائے۔ ان دو مقدموں سے مولانا نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ چونکہ سورۂ نساء (۴) کی آیت ۲۵ میں لونڈیوں کو غیر شادی شدہ آزاد عورتوں کی سزا سے آدھی سزا دینے کا حکم دیا گیا ہے، جبکہ اصل سزا سورۂ نور میں بیان ہوئی ہے، اس لیے سورۂ نور میں بیان ہونے والی سزا بھی لازماً غیر شادی شدہ آزاد عورتوں ہی سے متعلق ہے۔[۲۴]

دوسرے مقدمے کے حق میں مولانا نے دو دلیلیں پیش کی ہیں: ایک یہ کہ سورۂ نساء (۴) کی آیت ۲۵ کے آغاز میں 'مَنۡ لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنۡكُمۡ طَوۡلًا اَنۡ يَّنۡكِحَ الۡمُحۡصَنٰتِ الۡمُؤۡمِنٰتِ' میں محصنات کا لفظ غیر شادی شدہ آزاد عورتوں کے لیے آیا ہے، اس لیے اسی سیاق میں جب یہ لفظ دوبارہ استعمال ہوا ہے تو اس سے مراد بھی غیر شادی شدہ آزاد عورتیں ہی ہو سکتی ہیں۔ دوسری دلیل

---

[۲۴] تفہیم القرآن ۳۲۶/۳۔

یہ ہے کہ زنا کی سزا دراصل اس حفاظت کو توڑنے کی سزا ہے جو عورت کو خاندان یا نکاح کی صورت میں حاصل ہوتی ہے۔ شادی شدہ آزاد عورت کو دونوں حفاظتیں میسر ہوتی ہیں، جبکہ غیر شادی شدہ کو صرف ایک۔ اس کے برعکس، لونڈی خاندان کی حفاظت سے بالکل محروم ہوتی ہے، جبکہ شادی شدہ ہونے کی صورت میں اسے صرف ایک حفاظت حاصل ہوتی ہے اور وہ بھی ادھوری۔ چنانچہ لونڈی کا تقابل شادی شدہ آزاد عورت سے نہیں، جس کو دوہری حفاظت حاصل ہوتی ہے، بلکہ غیر شادی شدہ آزاد عورت سے ہونا چاہیے جسے لونڈی کی طرح ایک ہی حفاظت میسر ہوتی ہے۔[۲۵]

مولانا کا پیش کردہ یہ استدلال، واقعہ یہ ہے کہ ہر لحاظ سے بالکل بے بنیاد ہے۔ اول تو ان کا یہ استنتاج عجیب ہے کہ چونکہ سورۂ نساء میں لونڈیوں کو غیر شادی شدہ آزاد عورتوں سے آدھی سزا دینے کا حکم دیا گیا ہے، اس لیے سورۂ نور میں بیان ہونے والی سزا بھی کنوارے زانیوں ہی سے متعلق ہے۔ سورۂ نساء کی آیت سے واضح ہے کہ سورۂ نور کی آیت اس سے پہلے نازل ہو چکی تھی۔ چنانچہ یہ بات طے کرنے کے قرائن کہ سورۂ نور میں کون سے زانی زیر بحث ہیں، خود سورۂ نور میں موجود ہونے چاہییں اور انھی کی روشنی میں اس کا فیصلہ کرنا چاہیے، نہ کہ سورۂ نور کے احکام کا دائرۂ اطلاق سورۂ نساء کی آیات سے متعین کرنا چاہیے۔ ہم واضح کر چکے ہیں کہ سورۂ نور میں نہ صرف یہ کہ 'اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ' کو کنوارے زانیوں کے ساتھ خاص قرار دینے کا کوئی قرینہ موجود نہیں، بلکہ 'وَیَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ' میں قرآن نے شادی شدہ زانی کے لیے سو کوڑوں کی سزا کی باقاعدہ تصریح بھی کی ہے۔ فرض کیجیے کہ سورۂ نور کے احکام کے دائرۂ اطلاق کی تعیین کے لیے سورۂ نساء (۴) کی آیت ۲۵ ہی قرآن مجید میں واحد بنیاد ہے تو سوال یہ ہے کہ جب تک اس آیت میں مذکورہ قرینہ ـــــ اگر اسے کوئی قرینہ کہا جا سکے ـــــ بہم نہیں پہنچایا گیا تھا، اس وقت تک سورۂ نور میں اللہ تعالیٰ کے منشا تک رسائی کا ذریعہ کیا تھا؟ حکم کو بیان کر دینا، لیکن اس کے ایک نہایت بنیادی پہلو کے فہم کو معلق رکھتے ہوئے اس کے قرائن کو بعد میں کسی دوسری جگہ پر الگ رکھ دینا آخر زبان و بیان اور بلاغت کا کون سا اسلوب ہے؟

مولانا نے 'نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ' میں محصنات کو غیر شادی شدہ آزاد عورتوں کے

۲۵؎ تفہیم القرآن ۱/ ۳۴۲-۳۴۳۔

مفہوم میں لینے کے لیے جو استدلال پیش کیا ہے، وہ بھی بے حد کمزور ہے، کیونکہ بظاہر وہ محض ایک سیاق میں 'الْمُحْصَنٰت' کے دو مرتبہ استعمال ہونے سے یہ اخذ کر رہے ہیں کہ دونوں جگہ اس کا معنی ایک ہی ہونا چاہیے، جبکہ اس استدلال کے لیے عربیت میں کوئی بنیاد موجود نہیں۔ عربی زبان میں 'محصنات' کا لفظ ''آزاد عورتوں'' کے مفہوم میں استعمال ہو تو اس کا مصداق بننے والے افراد اپنی حالت کے لحاظ سے شادی شدہ بھی ہو سکتے ہیں اور غیر شادی شدہ بھی، لیکن اس فرق پر کوئی دلالت لفظ کے اپنے مفہوم میں داخل نہیں۔ یہ تو ہوسکتا ہے کہ کسی جگہ قرینے کی بنا پر اس لفظ کا اطلاق صرف شادی شدہ یا غیر شادی شدہ عورتوں تک محدود ہو جائے، لیکن 'محصنات' کا لفظ موقع کلام سے پیدا ہونے والی اس تخصیص سے قطع نظر فی نفسہٖ محض ''آزاد عورتوں'' کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔ زیر بحث آیت میں بھی 'مَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ' میں لفظ 'محصنات' محض ''آزاد عورتوں'' کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ''غیر شادی شدہ آزاد عورت'' ہونا اس کا معنی یا اس کے استعمالات میں سے کوئی استعمال نہیں، بلکہ اس میں یہ مفہوم اس کے ساتھ متعلق ہونے والے فعل، یعنی 'يَنْكِحَ' کے تقاضے سے پیدا ہوا ہے اور عربیت کی رو سے یہ تخصیص اسی جملے تک محدود ہے۔ اس کے بعد جب یہ لفظ 'فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ' میں دوبارہ استعمال ہوا ہے تو یہاں بھی اس کا مفہوم محض ''آزاد عورتیں'' ہے، جبکہ 'يَنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ' میں فعل 'يَنْكِحَ' کے تقاضے سے پیدا ہونے والی تخصیص کو یہاں موثر ماننے کی نہ کوئی ضرورت ہے اور نہ قرینہ۔

ایک امکان یہ ہوسکتا ہے کہ مولانا لفظ 'الْمُحْصَنٰت' کے ایک سیاق میں دو مرتبہ وارد ہونے سے نہیں، بلکہ 'نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ' میں 'الْمُحْصَنٰت' پر داخل الف لام سے استدلال کرنا چاہتے ہوں اور ان کا منشا یہ ہو کہ یہ عہد کا الف لام ہے، اس لیے اس کے مدخول کا مفہوم وہی ہونا چاہیے جس میں یہ اسی آیت کے آغاز میں 'يَنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ' میں استعمال ہوا ہے۔ اگر مولانا کی مراد یہ ہے تو عربیت کی رو سے یہ بات بھی قطعاً بے بنیاد ہے، اس لیے کہ اول تو، جیسا کہ

ہم نے عرض کیا، ''غیر شادی شدہ آزاد عورت'' لفظ 'اَلْمُحْصَنٰت' کا کوئی معنی یا اس کے استعمالات میں سے کوئی استعمال نہیں، بلکہ محض فعل 'یَنْکِحَ' کا تقاضا ہے۔ اور بالفرض اسے اس کا کوئی باقاعدہ استعمال مان لیا جائے تو بھی مولانا کا مدعا ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ لام عہد کسی لفظ کا مصداق بننے والے افراد کی تعیین پر تو دلالت کرتا ہے، لیکن ایک لفظ کے مختلف معنوں میں سے کسی ایک معنی کو متعین کرنے میں کوئی مدد فراہم نہیں کرتا، اور زیر بحث صورت میں بھی مسئلہ 'اَلْمُحْصَنٰت' کے افراد کی نہیں، بلکہ مفروضہ طور پر اس کے معنوں میں سے ایک معنی کی تعیین کا ہے۔

مولانا نے اس ضمن میں اکہرے اور دوہرے احصان کا جو نکتہ بیان کیا ہے، وہ ذہانت آمیز ہے، لیکن اس کا عربی زبان یا قرآن مجید کے مدعا سے کوئی تعلق نہیں۔ عربی زبان میں 'محصنات' کا لفظ، جیسا کہ ہم نے واضح کیا، سادہ طور پر ''آزاد عورتوں'' یا ''شادی شدہ خواتین'' کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔ ان دونوں استعمالات کی لسانی تحقیق کے تناظر میں یہ نکتہ بالکل درست ہے کہ آزاد عورتوں کو خاندان کی حفاظت حاصل ہوتی ہے اور شادی شدہ عورتوں کو نکاح کی۔ اسی طرح عقلی استدلال کی حد تک یہ بات بھی درست ہے کہ شادی شدہ آزاد عورت کو دو حفاظتیں حاصل ہوتی ہیں، جبکہ غیر شادی شدہ کو صرف ایک، لیکن جہاں تک عربی زبان کے استعمال کا تعلق ہے تو اہل زبان اس لفظ کو ''آزاد عورت'' یا ''شادی شدہ عورت'' کے بالکل سادہ مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔ اکہرے یا دوہرے احصان کا کوئی تصور نہ اہل زبان کے استعمال میں موجود ہے اور نہ قرآن کے الفاظ میں اس بات کی طرف کوئی اشارہ موجود ہے۔ اس لیے یہ ایک دقیق نکتہ آفرینی تو ہو سکتی ہے، لیکن الفاظ کا مفہوم و مدلول اور متکلم کا مدعا و منشا متعین کرنے کا یہ طریقہ زبان و بیان کے لیے ایک اجنبی چیز ہے۔

مولانا کی یہ رائے کہ سورۂ نساء (۴) کی آیت ۱۵، جہاں زنا کی عبوری سزا بیان کی گئی ہے، صرف غیر شادی شدہ زانیوں سے متعلق تھی، اس وجہ سے بھی محل نظر ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث عبادہ میں 'اَوْ یَجْعَلَ اللّٰہُ لَھُنَّ سَبِیْلًا' کا حوالہ دیتے ہوئے صرف کنوارے زانیوں کی نہیں، بلکہ

شادی شدہ زانیوں کی سزا بھی بیان کی ہے جو اس کی دلیل ہے کہ آیت ۱۵ میں بیان ہونے والی عبوری سزا بھی دونوں ہی سے متعلق تھی۔ اگر مولانا کی بات درست مان لی جائے تو یہ سوال تشنۂ جواب رہتا ہے کہ عبوری سزا صرف غیر شادی شدہ زانیوں کے لیے کیوں بیان کی گئی اور شادی شدہ زانیوں کو کیوں نظر انداز کر دیا گیا۔

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے تو اس میں کسی ابہام یا احتمال کے بغیر پوری وضاحت کے ساتھ شادی شدہ اور کنوارے زانی کے لیے ایک ہی سزا، یعنی سو کوڑوں کی تصریح کی گئی ہے۔ چنانچہ قرآن مجید اور روایات کے مابین تطبیق و توفیق پیدا کرنے کے لیے قرآن مجید کے بیان کو محتمل اور ظنی قرار دینے کا نقطۂ نظر درست نہیں۔ قرآن کے بیان کا واضح، غیر مبہم اور غیر محتمل ہونا، اس بحث کا بنیادی نکتہ ہے اور اس کو نظر انداز کر کے کی جانے والی توجیہ و تطبیق کی ہر کوشش محض دفع الوقتی ہوگی۔

۲۔ اصولیین کے ایک گروہ نے رجم کے حکم کو آیت نور کی 'تخصیص' کے بجاے اس پر 'زیادت' قرار دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کی بیان کردہ سزا ہر قسم کے زانی کے لیے عام ہے، البتہ ان میں سے شادی شدہ زانیوں کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کی صورت میں ایک اضافی سزا بھی مقرر فرمائی ہے۔ اس نقطۂ نظر کے حامل اہل علم میں سے بعض شادی شدہ زانی پر دونوں سزائیں نافذ کرنے کے قائل ہیں، جبکہ بعض کی راے میں رجم کی سزا نافذ کرنے کی صورت میں چونکہ کوڑے لگانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اس لیے عملاً ایک ہی سزا نافذ کی جائے گی۔[۲۶]

اس راے پر بنیادی اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کی بیان کردہ سزا میں یہ اضافہ آیا سورۂ نور کے نزول کے وقت بھی اللہ تعالیٰ کے پیش نظر تھا یا اسے بعد میں شامل کرنے کا فیصلہ کیا گیا؟ اگر دوسری صورت فرض کی جائے تو روایت اسے قبول نہیں کرتی، کیونکہ وہ یہ بتاتی ہے کہ سورۂ نساء کی آیت کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا جانے والا پہلا حکم یہی تھا۔ چنانچہ سورۂ نور کا نزول اس حکم

۲۶؎ ابن عبد البر، الاستذکار ۲۴/ ۴۹۔ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۴۲۷۔

کے ساتھ یا اس کے بعد تو مانا جا سکتا ہے، لیکن اس سے پہلے نہیں۔ اس کے برعکس پہلی صورت مانی جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ سو کوڑے لگوانے کے ساتھ ساتھ کنوارے زانی کو جلاوطن، جبکہ شادی شدہ زانی کو سنگ سار کروانا چاہتے ہیں تو دونوں حکموں کے ایک ہی موقع پر نازل کیے جانے کے باوجود قرآن مجید کے اس پوری بات کو خود بیان کرنے سے گریز کرنے اور سزا کا ایک جز قرآن میں، جبکہ دوسرا جز اس سے باہر نازل کی جانے والی وحی میں بیان کرنے کی وجہ اور حکمت کیا ہے؟

ایک احتمال یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید نے تو زنا کی سزا سو کوڑے ہی مقرر کی تھی، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اجتہاد کی بنا پر یہ فیصلہ فرمایا کہ اس پر جلاوطنی اور سنگ ساری کی سزا کا بھی اضافہ ہونا چاہیے۔ چونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت امت پر مطلقاً فرض کی گئی ہے، اس لیے آپ نے قرآن کے علاوہ اپنے اجتہاد کی بنیاد پر جو حکم دیا، امت کے لیے اسے بھی ایک شرعی حکم کی حیثیت سے تسلیم کرنا لازم ہے، تاہم یہ مفروضہ بھی اصل الجھن کو حل کرنے میں کسی طور پر مددگار نہیں، اس لیے کہ اصل سوال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریعی حیثیت کو ماننے یا نہ ماننے یا آپ کی اطاعت کے دائرے کو مطلق یا مقید قرار دینے کا نہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ اگر جلاوطنی اور رجم کی اضافی سزائیں مقرر کرنا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا اجتہاد تھا تو کیا آپ کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ جس معاملے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی واضح حکم دیا گیا ہو، اس میں اپنے اجتہاد سے کام لیتے ہوئے نفس حکم میں کوئی ترمیم یا اضافہ کر لیں اور کیا آپ کے اجتہادات میں اس کی کوئی مثال ملتی ہے؟ ان سزاؤں کے اضافے کو آپ کے اجتہاد پر مبنی ماننے سے دوسرا اہم اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شرعی سزاؤں کے معاملے میں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا رجحان یہ تھا کہ مجرم کو سزا سے بچنے کا موقع دیا جائے۔ چنانچہ آپ نے زنا کے اعتراف کے ساتھ پیش ہونے والے مجرموں کو اپنے رویے سے واپس پلٹ جانے اور توبہ واصلاح پر آمادہ کرنے کی کوشش کی اور عمومی طور پر بھی مسلمانوں کو یہی ہدایت کی کہ وہ جرم کا ارتکاب کرنے والوں کے لیے حتی الامکان سزا سے بچنے کا راستہ تلاش کریں۔ اس تناظر میں یہ بات ایک تضاد دکھائی دیتی ہے کہ ایک طرف آپ مجرموں

سے سزا کے نفاذ کو ٹالنے کا رجحان ظاہر کر رہے ہوں اور دوسری طرف انھی مجرموں کے لیے قرآن کی بیان کردہ سزاؤں کو ناکافی سمجھتے ہوئے اپنے اجتہاد سے ان پر مزید اور زیادہ سنگین سزاؤں کا اضافہ فرما رہے ہوں۔ ان وجوہ سے جلا وطنی اور رجم کی اضافی سزاؤں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد پر مبنی قرار دینے کی بات کسی طرح قرین قیاس دکھائی نہیں دیتی۔

ایک مزید احتمال یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید نے صرف نفس زنا کی سزا بیان کی ہے، جبکہ سزا کے نفاذ کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ اگر اس میں مجرم کے حالات یا جرم کی نوعیت کے لحاظ سے شناعت کا کوئی مزید پہلو شامل ہو جائے تو اس کی رعایت سے کوئی اضافی سزا بھی اصل سزا کے ساتھ شامل کی جا سکتی ہے۔ چونکہ شادی شدہ زانی جائز طریقے سے جنسی تسکین کی سہولت موجود ہوتے ہوئے[۲۷] ایک ناجائز راستہ اختیار کرتا اور اپنے رفیق حیات کے ساتھ بھی بے وفائی اور عہد شکنی کا مرتکب ہوتا ہے، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایسے زانی کے لیے اضافی سزا مقرر کرنے سے قرآن مجید کے حکم پر کوئی زد نہیں پڑتی، تاہم یہ توجیہ اصل مقصود کے اثبات کے لیے ناکافی ہے، کیونکہ یہاں مطلوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ سزاؤں کے 'حد'، یعنی سزا کا لازمی حصہ ہونے کا اثبات ہے، جبکہ قرآن نے ہر قسم کے زانی کے لیے زنا کی سزا صرف سو کوڑے بیان کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کے نزدیک اصل سزا یہی ہے۔ اب اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ

---

۲۷ جمہور فقہا رجم کی سزا نافذ کرنے کے لیے محض اس بات کو کافی سمجھتے ہیں کہ زانی نے زندگی میں ایک مرتبہ نکاح صحیح کے ساتھ کسی مسلمان خاتون کے ساتھ ہم بستری کی ہو، جبکہ امام باقر، امام جعفر صادق اور امام موسیٰ کاظم کی رائے یہ نقل ہوئی ہے کہ رجم کی سزا کا نفاذ صرف ایسے شادی شدہ زانی وزانیہ پر کیا جائے گا جس کے لیے ارتکاب زنا کے وقت بھی شرعی طریقے سے اپنی بیوی باندی یا شوہر سے جنسی استمتاع کا امکان موجود ہو۔ اگر نکاح کے بعد جدائی ہو چکی ہو یا زوجین میں سے کوئی ایک انتقال کر چکا ہو یا خاوند محبوس ہو یا گھر سے دور ہو تو زنا کے ارتکاب پر مجرم کے شادی شدہ ہونے کے باوجود اسے رجم کی سزا نہیں دی جائے گی (الکلینی، الفروع من الکافی ۷/۱۷۸-۱۷۹۔ القمی، من لا یحضرہ الفقیہ ۴/۳۹-۴۰، رقم ۵۰۳۶-۵۰۳۷) امام باقر بیان کرتے ہیں کہ خاوند کی گھر سے دوری اور قید و بند کی صورت میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے بھی یہی فیصلہ صادر فرمایا۔ (الفروع من الکافی ۷/۱۷۹)

وسلم نے کسی اضافی پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے کوئی زائد سزا بیان کی ہے تو ظاہر ہے کہ وہ 'حد' نہیں، بلکہ ایک تعزیری سزا ہی ہو سکتی ہے، کیونکہ اسے اصل سزا کا لازمی حصہ تصور کرتے ہوئے قرآن کی بیان کردہ سزا کے ساتھ مساوی طور پر لازم مانا جائے تو یہ بات قرآن کے صریح بیان کو ناکافی قرار دینے کے مترادف ہے اور اس سے آیت اور روایت کے باہمی تعلق کی کوئی معقول توجیہ بے حد مشکل ہو جاتی ہے۔

۳۔ فقہاے احناف نے رجم کی سزا کے حوالے سے قرآن مجید اور روایت کے باہمی تعارض کو نسخ کے اصول پر حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس ضمن میں ان کے ہاں دو زاویہ ہاے نگاہ پائے جاتے ہیں: ایک رائے کے مطابق رجم کا حکم سورۂ نور کی آیت کے لیے ناسخ کی حیثیت رکھتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اولاً ہر قسم کے زانی کے لیے سو کوڑوں ہی کی سزا مشروع کی گئی تھی، لیکن بعد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کو صرف کنوارے زانیوں کے ساتھ مخصوص کرتے ہوئے شادی شدہ زانیوں کے لیے رجم کی سزا مقرر کر دی۔[۲۸] دوسری رائے کی رو سے شادی شدہ اور کنوارے زانی کی سزا میں فرق سورۂ نور کی مذکورہ آیت سے پہلے ہی قائم کیا جا چکا تھا اور کنوارے زانی کو سو کوڑوں کے ساتھ جلا وطن کرنے، جبکہ شادی شدہ زانی کو کوڑے مارنے کے ساتھ رجم کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ اس کے بعد سورۂ نور کی آیت نازل ہوئی اور کنوارے زانی کو جلا وطن کرنے اور شادی شدہ زانی کو رجم سے پہلے سو کوڑے مارنے کی سزا منسوخ قرار پائی۔[۲۹]

ہم یہاں اصول فقہ کی اس بحث سے صرف نظر کر لیتے ہیں کہ سنت کے ذریعے سے قرآن یا قرآن کے ذریعے سے سنت کے کسی حکم کو کلی یا جزوی طور پر منسوخ کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اس امکان کو اصولاً تسلیم کر لیا جائے تو بھی نسخ کا وقوع ثابت کرنا بے حد مشکل ہے، اس لیے کہ نہ صرف یہ کہ اس کے حق میں مثبت طور پر کوئی دلیل موجود نہیں، بلکہ اس کے برخلاف قرائن موجود ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ سورۂ نور کی آیت شادی شدہ زانی کے لیے رجم کا حکم دیے جانے سے پہلے نازل ہو چکی تھی

۲۸۔ ابن الہمام، فتح القدیر ۵/ ۲۳۰۔

۲۹۔ سرخسی، المبسوط ۹/ ۴۱-۴۲۔

اور روایت اس کے لیے ناسخ ہے تو عبادہ بن صامت سے مروی روایت اس بات کی نفی کرتی ہے، کیونکہ روایت سے واضح ہے کہ سورۂ نساء میں زنا کی عبوری سزا کے بیان کے بعد اس موقع سے پہلے زنا سے متعلق کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا اور 'اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیْلًا' کے وعدے کی تکمیل پہلی مرتبہ اسی حکم کے ذریعے سے کی جا رہی تھی۔ اس کے برعکس اگر سورۂ نور کی آیت کو اس سے پہلے نازل ہونے والے حکم کے لیے ناسخ مانا جائے تو لازم آئے گا کہ شادی شدہ اور کنوارے، دونوں طرح کے زانیوں کے لیے سو کوڑے ہی حد شرعی قرار پائے، اس لیے کہ سورۂ نور میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ زانی کی سزا میں نہ صرف یہ کہ کوئی فرق نہیں کیا گیا، بلکہ شادی شدہ زانی کے لیے بھی سو کوڑوں ہی کی سزا کی تصریح کی گئی ہے۔ چنانچہ یہ بات کہ سورۂ نور کی آیت نے کنوارے زانی کے لیے جلاوطنی اور شادی شدہ زانی کے لیے سو کوڑوں کی سزا تو منسوخ کر دی، لیکن رجم کا حکم اس کے بعد بھی برقرار رہا، محض تحکم کا درجہ رکھتی ہے۔

۴۔ ایک نقطۂ نظر یہ پیش کیا گیا ہے کہ شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی آیت خود قرآن مجید میں نازل ہوئی تھی جو بعد میں الفاظ کے اعتبار سے تو منسوخ ہو گئی، لیکن اس کا حکم باقی رہ گیا۔[۳۰] اس موقف کے حق میں بنائے استدلال بالعموم سیدنا عمر کی طرف منسوب ایک روایت کو بنایا جاتا ہے۔ عبداللہ بن عباس روایت کرتے ہیں کہ سیدنا عمر نے ایک موقع پر اپنے خطبے میں فرمایا:

ان اللّٰه بعث محمدًا بالحق و انزل علیه الكتاب فكان مما انزل اللّٰه آية الرجم فقراناها وعقلناها ووعيناها رجم رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ورجمنا بعده فاخشى ان طال بالناس زمان ان يقول قائل واللّٰه ما نجد	''اللہ تعالیٰ نے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو حق کے ساتھ مبعوث کیا اور آپ پر کتاب نازل کی۔ اللہ تعالیٰ نے جو وحی نازل کی، اس میں رجم کی آیت بھی تھی۔ چنانچہ ہم نے اسے پڑھا اور سمجھا اور اسے یاد کیا۔ (اس پر عمل کرتے ہوئے) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی رجم کی سزا دی اور آپ کے بعد ہم

[۳۰] ابن حزم، المحلیٰ ۱۱/ ۲۳۴۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ ۲۰/ ۳۹۸-۳۹۹۔

آية الرجم فی كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله و الرجم فی كتاب الله حق علی من زنی اذا احصن من الرجال و النساء اذا قامت البينة او كان الحبل او الاعتراف. (بخاری، رقم ٦٣٢٨)

نے بھی اس پر عمل کیا۔ مجھے خدشہ ہے کہ زیادہ وقت گزرنے کے بعد کوئی شخص یہ کہے گا کہ بخدا، ہم کتاب اللہ میں رجم کی آیت کو موجود نہیں پاتے۔ اس طرح وہ اللہ کے اتارے ہوئے ایک فریضے کو چھوڑ کر گمراہ ہو جائیں گے۔ جو مرد یا عورت محصن ہونے کی حالت میں زنا کا ارتکاب کرے اور اس پر گواہ موجود ہوں یا حمل ظاہر ہو جائے یا وہ خود اعتراف کر لے تو اللہ کی کتاب میں اس کے لیے رجم کی سزا ثابت ہے۔‘‘

سیدنا عمر کی طرف اس قول کی نسبت کے صحیح ہونے میں ایک اہم اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کے اس خطبے کے راوی عبد اللہ بن عباس ہیں، لیکن خود ان کی رائے قرآن مجید میں رجم کا کوئی باقاعدہ حکم نازل ہونے کے برعکس ہے۔ اس ضمن میں ان سے مروی دو آثار قابل توجہ ہیں:

علی بن ابی طلحہ بیان کرتے ہیں کہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ ابتدا میں زنا کی سزا یہ تھی کہ خاتون کو گھر میں محبوس کر دیا جائے اور مرد کو زبانی اور جسمانی طور پر اذیت دی جائے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ’اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ‘ کی آیت اتار دی، جبکہ مرد و عورت اگر محصن ہوں تو ان کے لیے حکم یہ ہے کہ انھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی رو سے رجم کر دیا جائے۔[۱۳۱]

عکرمہ بیان کرتے ہیں کہ ابن عباس نے فرمایا کہ جو شخص رجم کا انکار کرتا ہے، وہ غیر شعوری طور پر قرآن کا انکار کرتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ’یٰۤاَھْلَ الْكِتٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلُنَا یُبَیِّنُ لَكُمْ كَثِیْرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُوْنَ مِنَ الْكِتٰبِ‘ (اے اہل کتاب، تمھارے پاس ہمارا رسول آیا ہے جو تمھارے لیے تورات کی ان بہت سی باتوں کو ظاہر کرتا ہے جنھیں تم

۱۳۱؎ طبری، جامع البیان ۴/ ۲۹۷۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۶۹۱۔

چھپاتے تھے) اور رجم کا حکم بھی انھی امور میں سے ہے جنھیں اہل کتاب چھپاتے تھے۔[32]

ان دونوں روایتوں سے واضح ہے کہ ابن عباس قرآن مجید میں واضح طور پر رجم کا حکم نازل ہونے کے قائل نہیں اور اس کے بجائے اسے اشارتاً قرآن میں مذکور مانتے اور اس کا اصل ماخذ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو قرار دیتے ہیں۔ اگر وہ فی الواقع سیدنا عمر کے مذکورہ خطبے کے راوی ہیں جس میں انھوں نے رجم کے قرآن مجید میں نازل ہونے کا ذکر کیا ہے تو پھر ان کا اس سے مختلف رائے قائم کرنا بظاہر سمجھ میں آنے والی بات نہیں۔

رجم کا حکم نازل ہونے کی روایات سیدنا عمر کے علاوہ ابی بن کعب اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہیں اور ان میں قرآن مجید کی یہ آیت 'الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة' (بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت جب زنا کریں تو ان کو لازماً سنگ سار کر دو) کے الفاظ میں نقل ہوئی ہے۔[33] یہ روایات اس حوالے سے باہم متعارض ہیں کہ رجم کا حکم آیا قرآن مجید کی کسی باقاعدہ آیت کے طور پر نازل ہوا تھا یا قرآن سے باہر کسی الگ حکم کے طور پر۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت باقاعدہ قرآن مجید کے ایک حصے کے طور پر نازل ہوئی تھی اور اسی حیثیت سے پڑھی جاتی تھی۔ چنانچہ زر بن حبیش ابی بن کعب سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ سورۂ احزاب اپنے حجم میں سورۂ بقرہ کے برابر ہوا کرتی تھی اور اس میں یہ آیت بھی تھی: 'الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة نکالا من اللّٰه و اللّٰه عزیز حکیم'۔[34] اس کے برعکس بعض دوسری روایات یہ بتاتی ہیں کہ یہ قرآن مجید سے الگ ایک حکم تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حین حیات میں اسے قرآن مجید میں لکھنے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا تھا۔ کثیر بن الصلت روایت کرتے ہیں کہ زید بن ثابت نے ایک موقع پر مروان کی مجلس میں یہ کہا کہ ہم 'الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة' کی آیت پڑھا کرتے تھے۔ اس پر مروان نے کہا کہ کیا ہم اسے مصحف میں

۳۲؎ نسائی، السنن الکبریٰ، رقم ۷۱۶۲۔

۳۳؎ مسند احمد، رقم ۲۰۶۱۳۔ موطا امام مالک، رقم ۲۵۶۸۔

۳۴؎ بیہقی، رقم ۱۶۶۸۸۔ نسائی، السنن الکبریٰ، رقم ۷۱۵۰۔

درج نہ کرلیں؟ زید نے کہا کہ نہیں، دیکھتے نہیں کہ جوان شادی شدہ مرد وعورت بھی اگر زنا کریں تو انھیں رجم کیا جاتا ہے۔ پھر انھوں نے بتایا کہ یہی بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں صحابہ کے مابین زیر بحث آئی تو سیدنا عمر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ یا رسول اللہ، مجھے رجم کی آیت لکھوا دیجیے، لیکن آپ نے فرمایا کہ میں ایسا نہیں کر سکتا۔[۳۵]

بہر حال، رجم کا حکم قرآن مجید میں نازل کیے جانے کے بعد اس سے نکال لیا گیا ہو یا ابتدا ہی سے اسے قرآن کا حصہ بنانے سے گریز کیا گیا ہو، دونوں صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر شارع کے پیش نظر اس کو ایک مستقل حکم کے طور پر برقرار رکھنا تھا تو مذکورہ طریقہ کیوں اختیار کیا گیا؟ اگر یہ مانا جائے کہ شادی شدہ زانی کو رجم کرنے کی آیت قرآن میں نازل ہونے کے بعد اس سے نکال لی گئی تو اس کی واحد معقول توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ اب یہ حکم بھی منسوخ ہو چکا ہے، ورنہ حکم کو باقی رکھتے ہوئے آیت کے الفاظ کو منسوخ کر دینے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی یہ حکم تو دیا گیا تھا، لیکن اسے قرآن مجید کا حصہ بنانے سے بالقصد گریز کیا گیا تو بظاہر یہ اس کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ یہ ایک وقتی نوعیت کا حکم تھا جسے ابدی شرعی احکام کی حیثیت سے برقرار رکھنا اللہ تعالیٰ کے پیش نظر نہیں تھا، اس لیے اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں صرف اسی سزا کے بیان پر اکتفا کی جسے ابدی طور پر باقی رکھنا ضروری تھا۔ مذکورہ دونوں صورتوں میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد رجم کے حکم کے منسوخ ہو جانے کی بات بظاہر معقول دکھائی دیتی ہے، لیکن اس امر کی توجیہ کسی طرح نہیں ہو پاتی کہ نہ صرف سیدنا عمر جیسے بلند پایہ فقیہ معاملے کی اس نوعیت سے پوری طرح واقف ہونے کے باوجود رجم کے ایک شرعی حکم کے طور پر باقی ہونے کے قائل ہیں، بلکہ خلفاے راشدین اور دوسرے اکابر صحابہ کے ہاں بھی متفقہ طور پر یہی تصور پایا جاتا ہے۔

روایتی علمی ذخیرے میں زیر بحث سوال کے حوالے سے پیش کی جانے والی توجیہات کے

---

۳۵ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۶۹۰۔ نسائی، السنن الکبریٰ، رقم ۷۱۴۸۔

غیر اطمینان بخش ہونے کے تناظر میں متاخرین میں سے بعض اہل علم نے ان سے ہٹ کر بعض نئی توجیہات پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب تک الجھن موجود ہے، مزید غور وفکر اور تحقیق کی گنجایش، بلکہ ضرورت موجود رہے گی اور اہل علم اگر اس ضمن میں نئی اور متبادل آرا پیش کرتے ہیں تو ان کو سنجیدہ توجہ کا مستحق سمجھا جانا چاہیے۔ یہ توجیہات حسب ذیل ہیں:

۵۔ مولانا انور شاہ کشمیری نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ قرآن مجید میں رجم کا حکم کسی واضح آیت کی صورت میں نہیں، بلکہ سورۂ مائدہ (۵) کی آیات ۴۱-۴۳ میں مذکور اس واقعے کے ضمن میں نازل ہوا ہے جس میں یہود کے، منافقانہ اغراض کے تحت، ایک مقدمے کے فیصلے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنے کا ذکر ہے۔ روایات کے مطابق یہ زنا کا مقدمہ تھا اور یہود نے نرم سزا کی توقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا تھا، لیکن آپ نے ان پر تورات ہی کی سزا، یعنی رجم کو نافذ کر دیا۔[۳۶] مولانا کی رائے میں قرآن مجید میں اس واقعے کا ذکر اس کو فی الجملہ حکم کا ماخذ بنانے کے لیے کافی ہے، تاہم قرآن نے رجم کا ذکر اصلاً شریعت محمدیہ کے ایک حکم کے طور پر نہیں بلکہ شریعت موسوی کے آثار وباقیات کے ضمن میں کیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ قرآن مجید کے نزدیک شادی شدہ زانی کے لیے بھی اصل سزا سو کوڑے ہی ہے اور وہ عمومی طور پر اسے رجم کی سزا نہیں دینا چاہتا۔ گویا قرآن کی رو سے زانی کے لیے کوڑے کی سزا تو لازم ہے جبکہ رجم ایک ثانوی سزا ہے جس کو نمایاں اور عملاً رائج نہ کرنا مقصود ہے، اور اگر اس کا ذکر قرآن میں نصاً وتصریحاً کر دیا جاتا تو اس سے اس کی اہمیت نمایاں ہو جاتی اور اس کے نفاذ کو ٹالنے کا مقصد حاصل نہ ہوتا۔ شاہ صاحب کے نزدیک قرآن نے اسی پہلو سے اس سزا کے نفاذ کی شرائط، یعنی مجرم کے شادی شدہ اور مسلمان ہونے کی وضاحت نہیں کی، بلکہ ان کے اخذ واستنباط کو روایات ومقدمات پر چھوڑ دیا ہے تاکہ ان کی تعیین میں اجتہادی اختلاف کی گنجایش باقی رہے، اور اسی لیے معمولی شبہات اور اعذار کی بنا پر رجم کی سزا کو ساقط کر کے سو کوڑوں کی سزا دینے پر اکتفا کی

۳۶۔ بخاری، رقم ۴۱۹۰۔

جاتی ہے۔[۳۷]

شاہ صاحب کی توجیہ پر یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اگر قرآن مجید کے رجم کی سزا کو مبہم طور پر بیان کرنے سے مقصود یہ تھا کہ عمومی طور پر رجم کی سزا نافذ نہ کی جائے اور اس کے نفاذ میں اجتہادی اختلاف کی گنجایش باقی رہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کے منشا کے برعکس شادی شدہ زانی کے لیے متعین طور پر رجم کی سزا کیوں مقرر کر دی؟ اگر قرآن کا منشا آپ پر بھی واضح نہیں ہو سکا تو بلاغت کے پہلو سے ابہام کا یہ اسلوب کمال نہیں، بلکہ نقص کہلائے جانے کا مستحق ہے۔ اور اگر خود قرآن کا منشا وہی ہے جو روایت میں بیان ہوا ہے تو وہی سوال عود کر آتا ہے کہ قرآن خود صاف لفظوں میں اس کی تصریح کیوں نہیں کرتا اور اس کے لیے ایک جگہ زنا کی سزا مطلقاً سو کوڑے مقرر کرنے اور دوسری جگہ رجم کی سزا کا مبہم انداز میں ذکر کرنے اور پھر اس کے نفاذ کی شرائط وتفصیلات کو روایات ومقدمات پر، جو ابھی وجود میں بھی نہیں آئے تھے، منحصر چھوڑ دینے کا پر پیچ طریقہ کیوں اختیار کرتا ہے؟

۶۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ روایت میں جلا وطنی یا رجم کی سزا آیت محاربہ پر مبنی ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے 'محاربہ' اور 'فساد فی الارض' کے مجرموں کے لیے عبرت ناک طریقے سے قتل کرنے، سولی چڑھانے، ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دینے اور جلا وطن کر دینے کی سزائیں بیان کی ہیں۔ مولانا کا کہنا ہے کہ شادی شدہ زانی کے لیے بھی اصل سزا سو کوڑے ہی ہے، جبکہ جلا وطنی یا رجم دراصل اوباشی اور آوارہ منشی کی سزا ہے جو 'فساد فی الارض' کے تحت آتی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی نوعیت کے بعض مجرموں پر زنا کی سزا کے ساتھ ساتھ، سورۂ مائدہ کی مذکورہ آیت کے تحت 'فساد فی الارض' کی پاداش میں جلا وطن کرنے یا سنگ سار کرنے کی سزا بھی نافذ کی تھی۔[۳۸] اس ضمن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد 'الثیب بالثیب جلد مائة و الرجم'

۳۷؎ فیض الباری ۵/۲۳۰، ۶/۳۵۳-۳۵۴۔ مشکلات القرآن ۱۶۵-۱۶۶، ۲۱۳۔

۳۸؎ تدبر قرآن ۵/۳۶۷-۳۶۹۔

کے بارے میں مولانا اصلاحی کی راے یہ ہے کہ یہاں حرف 'و' جمع کے لیے نہیں، بلکہ تقسیم کے مفہوم میں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ زانی کی اصل سزا تو تازیانہ ہی ہے، البتہ آیت محاربہ کے تحت مصلحت کے پہلو سے اسے جلاوطن یا سنگ سار بھی کیا جا سکتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح آیت مائدہ کے تحت از روے مصلحت بعض مجرموں کو جلاوطنی کی سزا دی، اسی طرح بعض سنگین نوعیت کے مجرموں کے شر و فساد سے بچنے کے لیے آیت مائدہ ہی کے تحت انھیں رجم کی سزا بھی دی۔[39]

اس راے کو درست ماننے کے نتیجے میں 'رجم' کی بنیاد زانی کا شادی شدہ یا غیر شادی شدہ ہونا نہیں، بلکہ اس کے جرم کی نوعیت قرار پاتی ہے۔ اس طرح نہ ہر شادی شدہ زانی کو رجم کرنا لازم رہتا ہے اور نہ کوئی غیر شادی شدہ محض اپنے کنوارے ہونے کی بنا پر اس سزا سے محفوظ قرار پاتا ہے، بلکہ اگر زنا کے جرم میں سنگینی یا شناعت کا کوئی بھی اضافی پہلو پایا جائے تو مجرم کی ازدواجی حیثیت سے قطع نظر، اسے رجم کیا جا سکتا ہے۔

رجم کی سزا کو زنا کے عام مجرموں کے بجاے زیادہ سنگین نوعیت کے مجرموں سے متعلق قرار

۳۹؎ تدبر قرآن ۵/ ۳۴۷۔ رجم کو زنا کی سزا کا لازمی حصہ نہ سمجھنے والے بعض دیگر اہل علم نے اس سے مختلف ماخذ بھی متعین کیے ہیں۔ مثال کے طور پر مولانا عنایت اللہ سبحانی اور ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی نے اس حکم کا ماخذ سورۂ احزاب (۳۳) کی آیت ۶۱ کے الفاظ 'اَیۡنَمَا ثُقِفُوۡۤا اُخِذُوۡا وَ قُتِّلُوۡا تَقۡتِیۡلًا' (یہ جہاں ملیں، ان کو پکڑ لیا جائے اور عبرت ناک طریقے سے قتل کر دیا جائے) کو قرار دیا ہے جن میں مدینہ منورہ کے منافقین کی فتنہ پردازیوں اور بالخصوص مسلمان خواتین کے حوالے سے ان کے مفسدانہ اور شر انگیز طرز عمل سے نمٹنے کے لیے انھیں عبرت ناک طریقے سے قتل کر دینے کی دھمکی دی گئی ہے۔ (عنایت اللہ سبحانی، حقیقت رجم ۲۰۲-۲۰۷۔ محمد طفیل ہاشمی، حدود آرڈی نینس کتاب وسنت کی روشنی میں ۱۲۷-۱۳۶) جبکہ بعض اہل علم قرآن مجید میں رجم کا کوئی ماخذ متعین کیے بغیر اسے حد کے بجاے محض ایک تعزیری سزا قرار دیتے ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مجرموں کو ان کے جرم کی نوعیت کے لحاظ سے دی۔ (عمر احمد عثمانی، فقہ القرآن: رجم اصل حد ہے یا تعزیر؟ ۵۵، ۹۳-۹۵۔ فقہ القرآن: حدود وتعزیرات اور قصاص ۶۳۲-۶۴۴)

دینے کی مذکورہ توجیہ کو قبول کر لیا جائے تو قرآن مجید اور روایات کا ظاہری تعارض باقی نہیں رہتا۔ یہ رائے اس پہلو سے بھی قابل توجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے زنا کے ایک مقدمے میں فیصلہ کرتے ہوئے یہ ارشاد فرمایا کہ 'لاقضین بینکما بکتاب اللّٰہ'، یعنی میں تمھارے مابین کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا، اور پھر آپ نے کنوارے زانی کو سو کوڑے مارنے اور جلاوطن کرنے کا، جبکہ شادی شدہ زانیہ کو رجم کرنے کا حکم دیا۔[140] قرآن مجید میں سورۂ مائدہ کی آیت محاربہ ہی وہ واحد مقام ہے جہاں مجرموں کو سزا کے طور پر جلاوطن کرنے یا عبرت ناک طریقے سے قتل کر دینے کا ذکر ہوا ہے۔ شارحین حدیث نے اس مقام پر 'کتاب اللّٰہ' سے اللہ کا حکم یا اس کا قانون مراد لیا ہے، لیکن اگر زانی کو جلاوطن یا سنگ سار کرنے کا ماخذ سورۂ مائدہ کی آیت محاربہ کو قرار دینے کی رائے درست تسلیم کر لی جائے تو 'کتاب اللّٰہ' کے لفظ کی مذکورہ تاویل کی ضرورت نہیں رہتی، البتہ اس امر کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں کہ یہ توجیہ رجم سے متعلق تمام روایات پر پوری طرح منطبق نہیں ہوتی، کیونکہ اس توجیہ کی رو سے یہ محض زنا کے سادہ مقدمات نہیں تھے، بلکہ ان میں سزا پانے والے مجرموں کو در حقیقت آوارہ منشی اور بدکاری کو ایک پیشے اور عادت کے طور پر اختیار کر لینے کی پاداش میں آیت محاربہ کے تحت رجم کیا گیا۔ اب اگر آیت محاربہ کو رجم کا ماخذ مانا جائے تو یہ ضروری تھا کہ احساس ندامت کے تحت اپنے آپ کو خود قانون کے حوالے کرنے والے مجرم سے درگذر کیا جائے یا کم از کم سنگین سزا دینے کے بجائے ہلکی سزا پر اکتفا کی جائے، جبکہ قبیلۂ غامد سے تعلق رکھنے والی خاتون کو خود عدالت میں پیش ہونے اور سزا پانے پر خود اصرار کرنے کے باوجود رجم کیا گیا۔[141]

ماعز اسلمی کے جرم کی نوعیت اور ان کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عدالت میں خود پیش ہونے یا پکڑ کر لائے جانے کے حوالے سے روایات الجھی ہوئی ہیں اور تفصیلی تحقیق و تنقید کا تقاضا کرتی

---

[140] بخاری، رقم ۲۴۹۸۔

[141] مسلم، رقم ۳۲۰۸۔

ہیں۔ بعض روایات کے مطابق ماعز کو رجم کرنے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ ارشاد فرمایا، اس سے اس کا ایک عادی مجرم ہونا واضح ہوتا ہے۔[42] اسی طرح بعض روایات کی رو سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاتون کو بھی طلب کیا جس کے ساتھ ماعز نے زنا کیا تھا، لیکن کوئی سزا دیے بغیر اسے چھوڑ دیا[43] جو بظاہر اس امر کی دلیل ہے کہ یہ رضا مندی کے زنا کا نہیں، بلکہ زنا بالجبر کا واقعہ تھا، تاہم بعض دیگر روایات کے مطابق آپ نے نہ صرف ماعز کو رجم کرنے والوں سے فرمایا کہ اگر وہ رجم سے بچنے کے لیے بھاگ کھڑا ہوا تھا تو تم نے اسے چھوڑ کیوں نہ دیا،[44] بلکہ اس کے سرپرست ہزال سے بھی کہا کہ ''اگر تم اس کے جرم پر پردہ ڈال دیتے تو یہ تمھارے لیے زیادہ بہتر ہوتا۔[45]'' اگر یہ بات درست ہے تو پھر ماعز کا آیت محاربہ کے تحت ماخوذ ہونا قابل فہم نہیں رہتا۔

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا یحل دم امرئ مسلم یشهد ان لا الٰه الا اللّٰه وانی رسول اللّٰه الا باحدی ثلاث: النفس بالنفس والثیب الزانی والمارق من الدین التارك للجماعة.	''کسی مسلمان کی، جو گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں اور یہ کہ میں اللہ کا رسول ہوں، جان لینا تین صورتوں کے سوا جائز نہیں: جان کے بدلے جان، شادی شدہ زانی اور وہ شخص جو دین سے نکل کر مسلمانوں کی جماعت کا ساتھ چھوڑ دے۔''
(بخاری، رقم ۶۳۷۰)	

یہاں شادی شدہ کے لیے رجم کی سزا بیان کی گئی ہے اور روایت میں اسے عادی مجرموں کے ساتھ مخصوص قرار دینے کا کوئی قرینہ بظاہر موجود نہیں۔ یہی صورت حال مزدور کے مقدمے میں دکھائی دیتی ہے اور روایت کے داخلی قرائن یہی بتاتے ہیں کہ یہ کوئی مستقل یاری آشنائی کا نہیں،

۴۲؎ مسلم، رقم ۳۲۰۳-۳۲۰۶۔

۴۳؎ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ ۴/ ۳۲۳۔

۴۴؎ بخاری، رقم ۱۳۴۸۔

۴۵؎ الموطا، رقم ۱۲۹۰۔

بلکہ اتفاقیہ زنا میں ملوث ہو جانے کا ایک واقعہ تھا۔[۴۶]

اسی طرح یہ بات بھی بعض روایات سے بظاہر لگا نہیں کھاتی کہ مجرم کا شادی شدہ ہونا اس سزا کے نفاذ میں محض 'ایک' عامل کی حیثیت رکھتا تھا نہ کہ 'واحد' فیصلہ کن بنیاد کی۔ مثال کے طور پر مزدور کے مقدمے میں اس کے مالک کی بیوی کو رجم کی، جبکہ خود مزدور کو سو کوڑوں کی سزا دی گئی اور روایت سے اس فرق کی وجہ بظاہر شادی شدہ اور غیر شادی شدہ ہونا ہی سمجھ میں آتی ہے۔ 'لَا یَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ اِلَّا بِاِحْدٰی ثَلَاثٍ' میں بھی زانی کے شادی شدہ ہونے کو قتل کے جواز کی بنیاد قرار دیا گیا ہے، جبکہ کسی اضافی پہلو کو بیان کرنے کے لیے یہ اسلوب بدیہی طور پر موزوں نہیں۔ مزید براں صحابہ کے ہاں، جنھیں رجم کے ان واقعات کے عینی شاہد ہونے کی وجہ سے مقدمے کے احوال و شرائط اور سزا کی نوعیت سے پوری طرح واقف ہونا چاہیے، اس سزا کے بارے میں جو مجموعی فہم پایا جاتا ہے، وہ بھی اس فرق کے اضافی نہیں، بلکہ اساسی اور حقیقی ہونے ہی پر دلالت کرتا ہے۔

مذکورہ بحث سے واضح ہے کہ اگر قرآن مجید کے ظاہر کو حکم مانا جائے تو زنا کے عام مجرموں کے حوالے سے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ زانی کی سزا میں فرق کرنا بے حد مشکل ہے۔ دوسری طرف اگر روایات کے ظاہر اور ان پر مبنی تعامل کو فیصلہ کن ماخذ مانا جائے تو شادی شدہ اور غیر شادی شدہ زانی کی سزا میں فرق کی نفی یا اس کی ایسی توجیہ و تاویل بظاہر ممکن دکھائی نہیں دیتی جس سے روایات کے متبادر مفہوم و مدعا کو برقرار رکھتے ہوئے قرآن مجید کے ساتھ ان کا ظاہری تعارض فی الواقع دور ہو جائے۔ اس ضمن میں اب تک جو توجیہات سامنے آئی ہیں، وہ اصل سوال کا جواب کم دیتی اور مزید سوالات پیدا کرنے کا موجب زیادہ بنتی ہیں۔ اس وجہ سے ہماری طالب علمانہ رائے میں یہ بحث ان چند مباحث میں سے ایک ہے جہاں توفیق و تطبیق کا اصول موثر طور پر کارگر نہیں اور جہاں ترجیح ہی کے اصول پر کوئی متعین رائے قائم کی جا سکتی ہے۔ عقلاً اس صورت میں دو ہی طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں:

ایک یہ کہ روایات سے بظاہر جو صورت سامنے آتی ہے، اس کو فیصلہ کن مانتے ہوئے یہ قرار دیا

۴۶؎ بخاری، رقم ۲۵۲۳۔

جائے کہ قرآن مجید کا مدعا اگرچہ بظاہر واضح اور غیر محتمل ہے، تاہم یہ محض ہمارے فہم کی حد تک ہے، جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ تفصیل اللہ تعالیٰ کے منشا کی تعیین کے حوالے سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہوسکتا ہے کہ قرآن کے ظاہر کو حکم مانتے ہوئے یہ فرض کیا جائے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کا یقیناً کوئی ایسا محل ہوگا جو قرآن کے ظاہر کے منافی نہ ہو، لیکن چونکہ قرآن کا مدعا ہمارے لیے بالکل واضح ہے، جبکہ روایات کا کوئی واضح محل بظاہر سمجھ میں نہیں آتا، اس لیے روایات اور ان پر مبنی تعامل کو توجیہ وتاویل یا توقف کے دائرے میں رکھتے ہوئے ان پر غور وفکر جاری رکھا جائے گا تا آنکہ ان کا مناسب محل واضح ہو جائے۔

اس دوسرے زاویۂ نگاہ کے پس منظر میں یہ تصور کارفرما ہے کہ شریعت کے جو احکام قرآن مجید میں زیر بحث آئے ہیں، ان میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ارشاد یا عمل قرآن مجید کے برعکس یا اس سے متجاوز نہیں ہوسکتا اور اگر بظاہر کہیں ایسی صورت دکھائی دے تو اس کی بنیاد قرآن مجید ہی میں تلاش کرنی چاہیے یا توجیہ وتاویل کے ذریعے سے حتی الامکان اس کے صحیح محل کو واضح کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ یہ تصور اصولی طور پر خود صحابہ کے ہاں موجود رہا ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا کہ جب قرآن مجید میں قصر نماز پڑھنے کی اجازت خوف کی حالت سے مشروط ہے تو امن کی حالت میں اس رعایت سے فائدہ کیوں اٹھایا جا رہا ہے؟[47] ابن عباس رضی اللہ عنہما کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول گھریلو گدھے کے گوشت کی ممانعت کو حرمت پر محمول کرنے میں تردد تھا، اس لیے کہ ان کے خیال میں یہ بات قرآن مجید کی آیت قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا[48] کے منافی تھی جس میں حصر کے ساتھ صرف چار

[47] مسلم، رقم ۶۸۶۔

[48] الانعام ۶: ۱۴۵۔ ''تم کہہ دو کہ میری طرف جو وحی بھیجی گئی ہے، میں اس میں کوئی چیز کسی کھانے والے پر حرام نہیں پاتا، سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو، یا رگوں سے بہایا جانے والا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو، کیونکہ وہ ناپاک ہے یا ایسا جانور ہو جسے اللہ کی نافرمانی کرتے ہوئے اس کے علاوہ کسی اور کے نام پر ذبح

چیزوں کو حرام کہا گیا ہے۔[۴۹]

سنت کے جو احکام بظاہر قرآن مجید کے نصوص سے متجاوز دکھائی دیتے ہیں، ان کے بارے میں سوچ کا یہ زاویہ بھی صحابہ کے ہاں دکھائی دیتا ہے کہ شاید وہ قرآن مجید میں نازل ہونے والے حکم سے پہلے کے دور سے متعلق ہوں۔ مثال کے طور پر وضو میں پاؤں دھونے کے بجاے موزوں پر مسح کر لینے کے جواز کے بارے میں صحابہ کے مابین خاصی بحث موجود رہی ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما اس کے جواز کے قائل نہیں تھے اور ان کا اصرار تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا موزوں پر مسح کرنا سورۂ مائدہ میں وضو کی آیت نازل ہونے سے پہلے کا عمل تھا:

سلوا هؤلاء الذين يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين بعد سورة المائدة والله ما مسح بعد المائدة. (طبرانی، المعجم الکبیر، رقم ۱۲۲۸۷)	''ان سے پوچھو جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد موزوں پر مسح کیا۔ بخدا، آپ نے سورۂ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد مسح نہیں کیا۔''

خود رجم کی سزا کے معاملے میں بھی یہ سوال ذہنوں میں پیدا ہوا۔ ابو اسحاق شیبانی بیان کرتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کیا؟ انھوں نے کہا: ہاں، میں نے پوچھا کہ سورۂ نور کے نازل ہونے سے پہلے یا اس کے بعد؟ انھوں نے کہا: مجھے معلوم نہیں۔[۵۰]

اس طرح یہ بحث دو مختلف اصولی زاویہ ہاے نگاہ میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی بحث قرار پاتی ہے۔ ہماری راے میں یہ دونوں زاویے عقلی اعتبار سے اپنے اندر کم وبیش یکساں کشش رکھتے ہیں اور اس باب میں انفرادی ذوق اور رجحان کے علاوہ کوئی چیز غالباً فیصلہ کن

کیا گیا ہو۔''

۴۹؎ بخاری، رقم ۵۲۰۹۔ المستدرک، رقم ۳۲۳۶۔

۵۰؎ بخاری، رقم ۱۷۰۲۔

نہیں ہو سکتی۔

زنا بالجبر کی سزا

قرآن مجید میں زنا کی سزا بیان کرتے ہوئے زانی اور زانیہ، دونوں کو سزا دینے کا حکم دیا گیا ہے جس سے واضح ہے کہ قرآن کے پیش نظر اصلاً زنا بالرضا کی سزا بیان کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سزا کا اطلاق زنا بالجبر پر بھی ہوگا، لیکن چونکہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے یہ زنا بالرضا سے زیادہ سنگین جرم ہے، اس لیے زنا کی عام سزا کے ساتھ کسی تعزیری سزا ـــــ جو جرم کی نوعیت کے لحاظ سے موت بھی ہو سکتی ہے ـــــ کا اضافہ، ہر لحاظ سے قانون و شریعت کا منشا تصور کیا جائے گا۔ اس ضمن میں کوئی متعین سزا تو قرآن و سنت کے نصوص میں بیان نہیں ہوئی، البتہ روایات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض فیصلے ضرور نقل ہوئے ہیں:

وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے نماز کے لیے مسجد جاتی ہوئی ایک خاتون کو راستے میں تنہا پا کر اسے پکڑ لیا اور زبردستی اس کے ساتھ بدکاری کر کے بھاگ گیا، لیکن جب اس کے شبہے میں ایک دوسرے شخص کو پکڑ لیا گیا اور اس پر سزا نافذ کی جانے لگی تو اصل مجرم نے اپنے جرم کا اعتراف کر لیا جس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے سنگسار کرنے کا حکم دے دیا۔[۵۱]

اس واقعے سے متعلق روایات میں اس شخص کے شادی شدہ یا غیر شادی شدہ ہونے کی تحقیق کیے جانے کا کوئی ذکر نہیں۔ اگر یہ شخص کنوارا تھا یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ازدواجی حیثیت کی تحقیق کی سرے سے ضرورت ہی محسوس نہیں کی تو پھر اس سے یہ بات بآسانی اخذ کی جا سکتی ہے کہ زنا بالجبر کی سزا رضامندی کی سزا کے مقابلے میں زیادہ سخت ہونی چاہیے۔

ایک دوسرے مقدمے میں جس میں ایک شخص نے اپنی بیوی کی لونڈی سے جماع کر لیا تھا،

۵۱؎ ابوداؤد، رقم ۴۳۷۹۔ ترمذی، رقم ۱۴۵۴۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ اگر اس میں لونڈی کی رضامندی شامل نہیں تھی تو پھر وہ آزاد ہے اور شوہر کے ذمے لازم ہے کہ وہ اس جیسی کوئی دوسری لونڈی اپنی بیوی کے حوالے کرے۔[52]

یہاں زنا کے مرتکب کے لیے کسی سزا کا ذکر نہیں ہوا۔ ممکن ہے، اس شخص کو کوئی سزا دی گئی ہو، لیکن روایت میں اس کا ذکر نہ ہوا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس شخص نے اپنی بیوی کی لونڈی کو اپنے لیے حلال سمجھتے ہوئے اس کے ساتھ وطی کی ہو اور اس طرح حرمت محل میں شبہے کی بنیاد پر اسے سزا سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہو۔

صحابہ اور تابعین سے زنا بالجبر کے بعض واقعات میں زنا کی عام سزا دینا منقول ہے۔[53] ان واقعات میں زنا بالجبر کا شکار ہونے والی زیادہ تر لونڈیاں تھیں۔ عرب معاشرت میں غلام اور لونڈیاں نہ صرف اخلاقی تربیت سے محروم ہوتے تھے، بلکہ ان میں زنا اور چوری جیسی اخلاقی برائیوں کا پایا جانا ایک عام بات تھی۔ چنانچہ لونڈیوں کے ہاں عفت وعصمت کا تصور ایسا پختہ نہیں تھا کہ اس کے چھن جانے پر وہ محرومی یا ہتک عزت کے کسی شدید احساس کا شکار ہو جائیں۔ اس تناظر میں لونڈیوں کے ساتھ بالجبر زنا پر اگر کوئی سخت تر سزا نہیں دی گئی تو یہ بات قابل فہم ہے۔

سیدنا ابوبکر نے ایک مقدمے میں زنا بالجبر کے مجرم کو پابند کیا کہ وہ اس خاتون کے ساتھ نکاح کر لے،[54] جبکہ عمر بن عبد العزیز اور حسن بصری نے زنا بالجبر کی سزا یہ تجویز کی کہ مجرم پر حد جاری کرنے کے ساتھ ساتھ اسے غلام بنا کر اسی عورت کی ملکیت میں دے دیا جس کے ساتھ اس نے زیادتی کی تھی۔[55]

۵۲؎ نسائی، رقم ۳۳۱۰۔ ابوداؤد، رقم ۳۸۶۸۔

۵۳؎ موطا امام مالک، رقم ۱۳۰۰-۱۳۰۲۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۴۲۱-۲۸۴۲۷۔

۵۴؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۲۷۹۶۔

۵۵؎ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۴۲۳-۲۸۴۲۶۔

تابعی مفسر سدی کی رائے یہ تھی کہ اگر خاتون کا باقاعدہ پیچھا کر کے اس کے ساتھ بالجبر زنا کیا جائے تو مجرم کو لازماً قتل کیا جائے گا۔ سدی نے اس کے لیے سورۂ احزاب (۳۳) کی آیت ۶۱ میں منافقین کے حوالے سے بیان ہونے والے حکم 'اَيۡـنَـمَـا ثُقِفُوۡۤا اُخِذُوۡا وَقُتِّلُوۡا تَقۡتِيۡلًا' سے استدلال کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

هذا حكم في القرآن ليس يعمل به، لو ان رجلًا او اكثر من ذلك اقتصوا اثـر امراة فغلبوها على نفسها ففجروا بها كان الحكم فيهـم غير الـجـلـد والرجم: ان يؤخذوا فتضرب اعناقهم.

''قرآن مجید میں یہ ایک ایسا حکم ہے جس پر عمل نہیں کیا جاتا۔ اگر کوئی شخص یا کچھ افراد کسی عورت کا پیچھا کریں اور اس کو زبردستی پکڑ کر اس کے ساتھ بدکاری کریں تو ان کی سزا سو کوڑے لگانا یا رجم کرنا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ انھیں پکڑ کر ان کی گردنیں اڑا دی جائیں۔''

(تفسیر ابن ابی حاتم ۷/ ۳۲۶، رقم ۱۸۳۸۴)

امام باقر اور امام جعفر صادق بھی زنا بالجبر کے مجرم کو قتل کر دینے کے قائل ہیں۔[56]

جہاں تک باقی فقہی مکاتب فکر کا تعلق ہے تو فقہا اس کو زنا بالرضا کے مقابلے میں سنگین تر جنایت تسلیم کرنے کے باوجود بالعموم اس کے مرتکب کے لیے زنا کی عام سزا ہی تجویز کرتے یا زیادہ سے زیادہ زیادتی کا شکار ہونے والی عورت کو اس کے مہر کے برابر رقم کا حق دار قرار دیتے ہیں، جبکہ احناف اس کو اس رقم کا مستحق بھی نہیں سمجھتے۔[57] امام مالک سے منقول ہے کہ اس صورت میں عورت کو مہر کے ساتھ اس کی عزت و ناموس اور حیثیت عرفی کے مجروح ہونے کا تاوان بھی دلوایا جائے گا۔[58]

ہماری رائے میں یہ بات بعض صورتوں میں تو شاید نامناسب نہ ہو، لیکن اسے علی الاطلاق

۵۶؎ الکلینی، الفروع من الکافی ۷/ ۱۸۹۔ القمی، من لا یحضرہ الفقیہ ۴/ ۴۱، رقم ۵۰۴۱، ۵۰۴۲، ۵۰۴۴۔

۵۷؎ الموطا، رقم ۲۲۹۴۔ الشافعی، الام ۳/ ۲۷۲۔ سرخسی، المبسوط ۹/ ۶۱-۶۲۔

۵۸؎ سحنون بن سعید، المدونۃ الکبریٰ ۱۶/ ۲۵۴۔

درست تسلیم کرنا مشکل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا بالجبر محض زنا کی دو صورتوں میں سے ایک صورت نہیں، بلکہ ایک بالکل مختلف نوعیت کا جرم ہے۔ رضامندی کا زنا اصلاً ایک گناہ ہے جس میں 'حق اللہ' پامال ہوتا ہے، جبکہ زنا بالجبر میں حق اللہ کے ساتھ ساتھ حق العبد پر بھی تعدی کی جاتی اور ایک خاتون سے اس کی سب سے قیمتی متاع چھین لی جاتی ہے۔ فقہا نے اس بات کو محسوس نہیں کیا کہ ایک پاک دامن عورت کے لیے جو اپنی عفت اور اپنی عزت نفس کو عزیز رکھتی ہے، عصمت کا لوٹا جانا کوئی مالی نقصان نہیں کہ اس کے بدلے میں اسے کچھ رقم دے کر نقصان کی تلافی کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس کا شکار ہونے والی خاتون کے زاویہ نظر سے دیکھیے تو نفسیاتی لحاظ سے یہ غالباً قتل سے بھی بڑا جرم ہے اور ابن تیمیہ نے بجا طور پر اسے 'مثلہ' (Mutilation)، یعنی انسانی جسم کی بے حرمتی کے مشابہ قرار دیا ہے۔[59] بروکلین لا اسکول میں قانون کی استاد پروفیسر سوزن این ہرمن (Susan N. Herman) نے اس ضمن میں نفسیاتی تحقیقات کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کیا ہے:

"Women who are raped suffer a sense of violation that goes beyond physical injury. They may become distrustful of men and experience feelings of shame, humiliation, and loss of privacy. Victims who suffer rape trauma syndrome experience physical symptoms such as headaches, sleep disturbances, and fatigue. They may also develop psychological disturbances related to the circumstances of the rape, such as intense fears. Fear of being raped has social as well as personal consequences. For example, it may prevent women from socializing or traveling as they wish." (Microsoft Encarta Reference Library 2003, CD edition, article: "Rape")

''زنا بالجبر کا شکار ہونے والی خواتین پامالی کے ایک احساس کا شکار ہو جاتی ہیں جو جسمانی

---

۵۹ مجموع الفتاویٰ ۵۶۶/۲۰۔

اذیت سے کہیں زیادہ گہرا ہوتا ہے۔ اس کا امکان ہے کہ وہ مردوں پر اعتبار کھو بیٹھیں اور انھیں شرمندگی، تذلیل اور بے پردگی کے احساسات کا تجربہ ہوتا رہے۔ اس کا شکار ہونے والی جو خواتین 'Rape trauma syndrome' (زیادتی کے نفسیاتی دھچکے سے پیدا ہونے والی علامات) کا شکار ہو جاتی ہیں، ان میں سر درد، نیند میں خلل اور تھکن کی جسمانی علامات بھی پیدا ہو جاتی ہیں۔ ان میں زیادتی کے حالات سے تعلق رکھنے والے نفسیاتی عدم توازن مثلاً شدید خوف کا پیدا ہو جانا بھی بعید نہیں۔ زیادتی کا شکار ہونے کا خوف سماجی کے ساتھ ساتھ ذاتی نوعیت کے نتائج مرتب کرتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ خواتین کے سماجی میل جول یا اپنی مرضی سے سفر کرنے میں رکاوٹ بن سکتا ہے۔''

مزید یہ کہ زیادتی کا شکار ہونے والی عورت کے 'نقصان' کو پورا کرنا اور چیز ہے اور جرم کی سنگینی کے تناظر میں مجرم کی جسمانی سزا میں اضافہ ایک بالکل دوسری چیز اور عورت کو عصمت دری کا معاوضہ دلانے کے باوجود اگر مجرم کو کوئی اضافی جسمانی سزا نہیں دی جاتی تو اس سے عدل وانصاف کے تقاضے پورے نہیں ہوتے۔

بعض اہل علم نے زنا بالجبر کو مطلقاً 'حرابہ' کی ایک صورت قرار دیا ہے۔ ہماری رائے میں زنا بالجبر کی ہر شکل کو 'حرابہ' قرار دینا تو غالباً قرین انصاف نہیں ہے اور اس کی کم یا زیادہ سنگین صورتوں میں فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہوگا۔ مثال کے طور پر کسی موقع پر وقتی جذبات سے مغلوب ہو کر کسی خاتون کی عزت لوٹ لینے اور باقاعدہ منصوبہ بندی کر کے اس جرم کا ارتکاب کرنے کو ایک ہی درجے میں نہیں رکھا جا سکتا۔ پہلی صورت نسبتاً کم سنگین ہے اور اس پر زنا کی سادہ سزا کے ساتھ جبر اور ہتک عزت کی پاداش میں کسی مناسب تعزیری سزا اور جرمانے کا اضافہ کر دینا زیادہ موزوں ہوگا، البتہ جہاں تک کسی خاتون کو اغوا کر کے اس کے ساتھ زیادتی کرنے یا اجتماعی آبروریزی یا خواتین کو برہنہ کر کے سر بازار رسوا کرنے یا عصمت وآبرو کے خلاف تعدی کی دیگر سنگین صورتوں کا تعلق ہے جن میں قانون کی اتھارٹی کو چیلنج کرنے اور معاشرے میں جان ومال اور آبرو کے تحفظ کے احساس کو مجروح کرنے کا عنصر پایا جاتا ہے تو وہ صریحاً حرابہ اور فساد فی الارض کے زمرے میں آتی ہیں اور ایسے

مجرموں کو عبرت ناک طریقے سے قتل کرنے، سولی دینے یا ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دینے جیسی سزاؤں کا مستوجب ٹھہرانا ہر لحاظ سے شریعت کا منشا ہوگا۔[60]

---

[60] اس بات کو تقلیدی جمود ہی کا کرشمہ سمجھنا چاہیے کہ ۱۹۹۷ء میں جب پاکستان کی قومی اسمبلی نے اجتماعی آبروریزی (Gang Rape) پر سزاے موت کا قانون منظور کیا تو بعض مذہبی حلقوں نے اس قانون کو غیر شرعی قرار دیتے ہوئے اس کی مخالفت کی، تاہم جناب ابو عمار زاہد الراشدی نے اس موقف سے اختلاف کرتے ہوئے بجا طور پر لکھا: ''ایک ہی جرم مختلف مواقع اور حالات کے حوالے سے الگ الگ نوعیت اختیار کر لیتا ہے اور جرم کی مختلف نوعیتوں کا یہ فرق علماے احناف کے ہاں تو بطور خاص تسلیم کیا جاتا ہے۔... اس اصول کی روشنی میں دیکھا جائے تو ''گینگ ریپ'' زنا کی عام تعریف سے ہٹ کر ایک الگ، بلکہ اس سے زیادہ سنگین جرم قرار پاتا ہے، اس لیے کہ اجتماعی بدکاری کی صورت میں زنا کے ساتھ دو مزید جرم بھی شامل ہو جاتے ہیں: ایک یہ کہ یہ بدکاری عملاً دوسرے لوگوں کے سامنے کی جاتی ہے جس میں تذلیل اور تشہیر کا پہلو پایا جاتا ہے اور انتقام کے لیے خود ساختہ صورت اختیار کرنا بجاے خود جرم ہے۔ پھر اس موقع پر اگر ہتھیار کی موجودگی اور نمایش بھی کی گئی ہو تو تخویف اور جبر کا ایک تیسرا جرم بھی اس کے ساتھ بڑھ جاتا ہے اور ان تمام جرائم کا مجموعہ ''گینگ ریپ'' ہے جس کے بڑھتے ہوئے رجحان پر قابو پانے کے لیے اگر ''حدود شرعیہ'' سے ہٹ کر بطور تعزیر الگ سزا مقرر کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی ہے تو اسے شرعی اصولوں سے تجاوز قرار دینا کوئی مناسب طرز عمل نہیں ہوگا۔... ہمارا خیال ہے کہ ''گینگ ریپ'' کی انسانیت سوز وارداتوں میں جس طرح مسلسل اضافہ ہو رہا ہے، اس پر قابو پانے کے لیے موت کی سزا کا یہ قانون ایک مناسب، بلکہ ضروری قانون ہے اور شرعاً اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے۔'' (ابو عمار زاہد الراشدی، عصر حاضر میں اجتہاد ۱۸۴-۱۸۶)

قذف کی سزا

قرآن مجید میں قذف کی سزا سورۂ نور (۲۴) کی آیات ۴-۵ میں بیان ہوئی ہے۔ ارشاد ہوا ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ. اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ.

''اور جو لوگ پاک دامن خواتین پر الزام لگائیں، پھر اس پر چار گواہ پیش نہ کر سکیں، انھیں اسی کوڑے لگاؤ اور (کسی معاملے میں) ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ اور یہی لوگ فاسق ہیں۔ ہاں، جو اس کے بعد توبہ اور اصلاح کر لیں تو بلا شبہ اللہ بخشنے والا، مہربان ہے۔''

اس سزا کے حوالے سے کئی فقہی بحثیں تنقیح کا تقاضا کرتی ہیں۔

توبہ واصلاح کے بعد قاذف کی گواہی کا حکم

ایک بحث یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں 'اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا' کا استثنا[1] 'اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ' سے

---

[1] فنی اعتبار سے یہاں 'اِلَّا' استثنا کا نہیں، بلکہ استدراک کا 'اِلَّا' ہے اور ہم نے ترجمے میں اس کے مفہوم کو واضح کیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد جملہ ناقصہ نہیں، بلکہ جملہ تامہ آیا ہے۔ قرآن مجید میں اس کے استعمال کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ (دیکھیے: سورۂ جن ۷۲: ۲۷۔ سورۂ غاشیہ ۸۸: ۲۳-۲۴)

متعلق ہے یا 'لَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا' سے۔ دوسری تاویل ماننے کی صورت میں اس بات کی گنجایش پیدا ہو جاتی ہے کہ اگر قذف کا مرتکب توبہ واصلاح کر لے تو اس کی گواہی قابل قبول قرار دے دی جائے، تاہم احناف نے اسے فسق سے متعلق مانا ہے اور یہ رائے قائم کی ہے کہ دنیا میں قذف کے مرتکب کی گواہی قبول کرنے کی کسی حال میں کوئی گنجایش نہیں۔ ہماری رائے میں کلام میں تین قرینے ایسے ہیں جو احناف کی رائے کو راجح قرار دیتے ہیں:

ایک یہ کہ 'لَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا' میں 'اَبَدًا' کی قید از روے بلاغت اس کے بعد کسی استدراک کی گنجایش ماننے میں مانع ہے۔ اگر قرآن مجید کو یہ کہنا ہوتا کہ توبہ کے بعد ان کی گواہی قبول کر لی جائے تو اصل حکم میں 'اَبَدًا' کی قید کا اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

دوسرے یہ کہ 'اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ' میں توبہ کا جو اثر اور نتیجہ بیان کیا گیا ہے، وہ دنیوی سزا سے نہیں، بلکہ اخروی سزا سے متعلق ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ پورا استدراک دراصل 'اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ' کے ساتھ متعلق ہے۔

تیسرے یہ کہ اگر اس استدراک کو رد شہادت سے متعلق مانا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ توبہ واصلاح کے متحقق ہو جانے کا فیصلہ ظاہر میں کیسے کیا جائے گا؟ اگر تو یہ فرض کیا جائے کہ قذف کا ارتکاب کرنے والے افراد لازماً ایسے ہوں گے جو اپنی ظاہری زندگی میں فسق وفجور میں معروف ہوں تو ان کی توبہ واصلاح کا کسی حد تک اندازہ ان کے ظاہری طرز زندگی میں تبدیلی سے کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید نے قذف کی سزا صرف ایسے افراد کے لیے بیان نہیں کی، بلکہ بظاہر بہت قابل اعتماد اور متقی افراد بھی اگر کسی پر زنا کا الزام لگائیں اور چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو ان کے لیے بھی یہی سزا ہے۔ ایسے افراد کے ہاں توبہ اور اصلاح کا ظہور، ظاہر ہے کہ ان کے باطن میں ہوگا جس کا فیصلہ کرنے کا کوئی ظاہری معیار موجود نہیں۔ چنانچہ یہ کہنا کہ ایسے لوگ اگر توبہ واصلاح کر لیں تو ان کی گواہی قبول کر لی جائے، عملی اعتبار سے ایک بے معنی بات قرار پاتی ہے۔

غیر مسلموں پر زنا کا الزام لگانے کی سزا

قذف سے متعلق مذکورہ آیات میں 'وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ' کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ غیر محصن مرد یا عورت پر زنا کا الزام لگانے کی صورت میں قاذف کو یہ سزا نہیں دی جائے گی۔ جمہور فقہا نے کسی شخص کے محصن ہونے کی شرائط میں مسلمان ہونے کو بھی شمار کیا ہے۔ چنانچہ وہ کسی غیر مسلم پر زنا کا الزام لگانے کی صورت میں مسلمان قاذف پر حد جاری کرنے کے قائل نہیں۔ اسی طرح ان کے نزدیک اگر مسلمان شوہر اپنی غیر مسلم بیوی پر زنا کا الزام لگائے تو دونوں کے مابین لعان نہیں کرایا جائے گا۔ فقہا نے 'احصان' کے اس مفہوم کے لیے بالعموم عبد اللہ بن عمر سے مروی بعض روایات کو ماخذ قرار دیا ہے۔ اس کے برعکس سعید بن المسیب کی راے یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان اہل کتاب کی خواتین پر زنا کا جھوٹا الزام لگائے تو اسے بھی کوڑے لگائے جائیں گے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انھیں بھی 'محصنات' قرار دیا ہے[2]۔ سیدنا عمر کے بارے میں بھی نقل ہوا ہے کہ وہ اہل ذمہ کی خواتین پر زنا کا الزام لگانے والے کو کوڑے لگایا کرتے تھے[3]۔ تاہم اس میں صراحت نہیں کہ یہ حد کے کوڑے ہوتے تھے یا تعزیر کے۔ اسی طرح بعض فقہا مسلمان شوہر کے اپنی غیر مسلم بیوی پر زنا کا الزام لگانے کی صورت میں ان کے مابین لعان کے بھی قائل ہیں[4]۔

ہماری راے میں موخر الذکر راے زیادہ وزن رکھتی ہے، اس لیے کہ قرآن مجید نے قذف کی سزا کے بیان میں 'محصنات' کا لفظ پاک دامن عورتوں کے مفہوم میں استعمال کیا ہے جو اس لفظ کا عام اور معروف استعمال ہے۔ یہ بات کہ احصان کا کوئی مخصوص اصطلاحی مفہوم ہے جس میں مسلمان ہونا بھی شامل ہے، ایک ایسا دعویٰ ہے جس پر کوئی مضبوط دلیل پیش نہیں کی جا سکتی۔ اگر

۲؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۲۵۰۷۔

۳؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۹۲۹۔

۴؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۲۵۰۳-۱۲۵۰۵۔

شریعت نے اس کو کوئی خاص اصطلاح بنایا ہے اور اس میں بعض اوصاف وقیود کا اضافہ کیا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کے لیے واضح اور صریح دلائل چاہییں جو میسر نہیں۔ اس ضمن میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی روایت کے بارے میں اول تو یہی بات طے نہیں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے یا عبد اللہ بن عمر کا فتویٰ[۵]۔ بظاہر دوسرے امکان کے حق میں زیادہ قرائن پائے جاتے ہیں۔ پھر یہ کہ اس قول میں بھی 'احصان' کا کوئی اصطلاحی مفہوم بیان کرنا متکلم کے پیش نظر نہیں۔ یہ صحابی کی طرف سے ایک تاثر اور احساس کا بیان ہے جو سراسر ایک موضوعی (Subjective) چیز ہے اور جسے زبان کے معروف ومتداول الفاظ کے معانی متعین کرنے کے لیے کسی طرح بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ اب جہاں تک لفظ کے سادہ مفہوم کے لحاظ سے پاک دامن ہونے کا تعلق ہے تو قرآن مجید ہی کی تصریح سے یہ بھی واضح ہے کہ پاک دامن عورتیں جیسے مسلمانوں میں ہو سکتی

۵۔ عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس مفہوم کی ایک روایت ان کے شاگرد نافع نے 'من اشرك باللّٰہ فلیس بمحصن' یعنی ''جس شخص نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا، وہ ''محصن'' نہیں ہے۔'' کے الفاظ میں نقل کی ہے۔ (دار قطنی ۱۴۷/۳۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۷۱۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۷۵۴، ۵۳۶/۵) تمام رواۃ اسے ابن عمر کے قول ہی کے طور پر روایت کرتے ہیں، البتہ ایک راوی اسحاق بن ابراہیم الحنظلی النیسابوری نے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ دار قطنی لکھتے ہیں کہ اسحاق کے علاوہ کسی نے اسے مرفوع نہیں کیا اور کہا جاتا ہے کہ اس نے اس سے رجوع کر لیا تھا، اور صحیح بات بھی یہی ہے کہ یہ موقوف ہے۔ (دار قطنی ۱۴۶/۳)

ابن عمر رضی اللہ عنہ ہی سے یہ قول ان الفاظ سے بھی مروی ہے: 'لا یحصن اهل الشرك باللّٰہ شیئًا' (دار قطنی ۱۴۶/۳) یعنی ''اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنے والا ''محصن'' نہیں ہو سکتا۔'' اس قول کو بھی سفیان ثوری کے شاگرد عفیف بن سالم نے مرفوعاً روایت کیا ہے جس پر تبصرہ کرتے ہوئے امام دار قطنی فرماتے ہیں کہ عفیف کو وہم لاحق ہوا ہے اور درست بات یہ ہے کہ یہ ابن عمر کا قول ہے۔ (دار قطنی ۱۴۶/۳) امام دار قطنی کے علاوہ حافظ ابن حجر اور علامہ انور شاہ کشمیری نے بھی ان آثار کے موقوف ہونے کو ترجیح دی ہے۔ (فیض الباری ۲۲۹/۵)

ہیں، اسی طرح غیر مسلموں میں بھی ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ سورۂ مائدہ (۵) کی آیت ۵ میں اہل کتاب کی خواتین سے نکاح کی اجازت بیان کرتے ہوئے 'وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ' (اہل کتاب کی پاک دامن عورتیں) کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔

البتہ، فقہا کے موقف کی ایک دوسری اساس موجود ہے اور اپنے محل میں ان کی بات درست ہے۔ ہم نے ''قصاص و دیت میں مسلم اور غیر مسلم میں امتیاز'' کے تحت واضح کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اتمام حجت کے بعد اسلام قبول نہ کرنے والے اہل کتاب کے لیے قرآن مجید میں یہ سزا مقرر کی گئی تھی کہ انھیں محکوم بنا کر ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے اور وہ مسلمانوں کے زیر دست بن کر ذلت کے ساتھ زندہ رہیں[۶]۔ اس عمومی رہنمائی کی روشنی میں صحابہ نے مسلمانوں کے محکوم بننے والے ان غیر مسلموں کے لیے بہت سے امتیازی قوانین وضع کیے جن کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ وہ اپنے معاشرتی مرتبے اور تکریم کے لحاظ سے مسلمانوں کے مساوی نہ سمجھے جائیں اور انھیں تذلیل و تحقیر کا احساس ہوتا رہے۔ غیر مسلم پر زنا کا الزام لگانے کی صورت میں مسلمان پر حد قذف جاری نہ کرنے کی رائے بھی اسی نکتے پر مبنی ہے۔ ''ارتداد کی سزا'' کے تحت ہم نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ غیر مسلموں پر جزیہ عائد کرنے اور انھیں تحقیر و تذلیل کا نشانہ بنانے کی یہ سزا اپنے پس منظر کے لحاظ سے شریعت کا کوئی عمومی قانون نہیں تھی۔ اس کا تعلق انھی غیر مسلموں سے تھا جن پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی نیابت میں صحابہ کی طرف سے اتمام حجت کے بعد یہ سزا نافذ کرنے کا اختیار اللہ تعالیٰ کی طرف سے دیا گیا تھا۔ اس دائرے سے باہر اس حکم کی تعمیم حکم کی علت کی رو سے درست نہیں اور اگر قذف کا قانون عزت و آبرو کے تحفظ کے لیے ہے تو اسلامی ریاست کے مسلمان شہریوں کے ساتھ ساتھ غیر مسلموں کو بھی اس حق سے بہرہ مند کیا جانا چاہیے۔

جدید طبی ذرائع اور لعان

مذکورہ آیات میں قرآن مجید نے کسی پاک دامن عورت پر زنا کا الزام ثابت کرنے کے لیے

۶۔ التوبہ ۹: ۲۹۔

چار گواہ طلب کیے ہیں اور اگر الزام لگانے والا گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے قذف کی پاداش میں ۸۰ کوڑے لگانے کا حکم دیا ہے، البتہ ان سے متصل اگلی آیات میں شوہر کے لیے یہ قانون بیان کیا گیا ہے کہ اگر وہ اپنی بیوی پر بدکاری کا الزام لگائے اور اس کے پاس چار گواہ نہ ہوں تو میاں بیوی کے مابین لعان کرایا جائے گا۔[ے]

شوہر کے لیے یہ گنجایش پیدا کرنے کی وجہ بالکل واضح ہے کہ اگر وہ اپنے الزام میں سچا ہے، لیکن چار گواہ پیش نہیں کر سکا تو اسے جھوٹا قرار دے کر قذف کی سزا دینے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ عورت جس بچے کو جنم دے گی، اس کا نسب اس کے شوہر ہی سے ثابت مانا جائے گا، جبکہ یہ امکان موجود ہے کہ بچہ درحقیقت اس کا نہ ہو۔ اگر بچے کے نسب کا مسئلہ نہ ہو تو لعان کے اس طریقے کی سرے سے کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی اور خاوند سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اس کی عورت بدکاری کی مرتکب ہوئی ہے تو وہ طلاق دے کر اسے فارغ کر دے، لیکن چونکہ یہاں اصل مسئلہ بچے کے نسب کے ثبوت کا ہے اور شوہر کا یہ حق ہے کہ کسی ناجائز بچے کی نسبت اس کی طرف نہ کی جائے، اس لیے بچے کا نسبی تعلق اس سے ختم کرنے کے لیے لعان کی مذکورہ صورت نکالی گئی، تاہم اس کے ساتھ ساتھ یہ امکان بھی پوری طرح موجود ہے کہ شوہر اپنے الزام میں جھوٹا ہو اور اپنی بیوی کو بدنام کرنے کے ساتھ ساتھ خود اپنی ہی اولاد کو بھی نسبی شناخت کے جائز حق سے محروم کرنے کے دوہرے جرم کا مرتکب ہوا ہو۔ قدیم دور میں بچے کے نسب کی تحقیق کا کوئی یقینی ذریعہ موجود نہیں تھا۔ چنانچہ لعان کے سوا اس معاملے کا کوئی حل ممکن نہیں تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیوی پر الزام لگانے کی صورت میں لعان کا یہ طریقہ اختیار کر کے بچے کے نسب کو عورت کے شوہر سے منقطع کرنا بجائے خود مقصود نہیں، بلکہ ایک عملی مجبوری کا نتیجہ تھا۔

ہماری یہ راے اگر درست ہے تو دور جدید میں طبی ذرائع کے ارتقا کے حوالے سے اس پر دو نتیجے مرتب ہوتے ہیں:

ے النور ۲۴: ۴-۹۔

ایک یہ کہ اگر خاوند کے بیوی پر الزام لگانے کی صورت میں بیوی لعان کا راستہ اختیار کرنے کے بجائے طبی ذرائع کی مدد سے الزام کی تحقیق کا مطالبہ کرے تو ایسا کرنا ضروری ہوگا، اس لیے کہ لعان کی صورت میں بیوی زنا کی سزا سے تو بچ جاتی ہے، لیکن معاشرے کی نظر میں اس کی عفت وعصمت مشتبہ اور کردار مشکوک قرار پاتا ہے۔ لعان کا طریقہ، جیسا کہ ہم نے واضح کیا، بذات خود مطلوب نہیں، جبکہ اپنی حیثیت عرفی کا تحفظ خاتون کا ایک جائز حق ہے۔ چنانچہ طبی ذرائع اگر خاوند کے الزام کی تحقیق میں کوئی قابل اعتماد معاونت فراہم کر سکتے ہیں تو ان سے مدد لینا ضروری ہوگا۔ البتہ اگر طبی ذرائع سے حاصل ہونے والی معلومات فیصلہ کن نہ ہوں تو وہ مجبوری علیٰ حالہ باقی رہتی ہے جس کے پیش نظر لعان کا طریقہ مشروع کیا گیا ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر طبی ذرائع سے بچے کے نسب کی تحقیق یقینی طور پر ممکن ہے اور اپنے نسب کا تحفظ بجائے خود بچے کا ایک جائز حق بھی ہے تو بیوی کے کہنے پر یا بڑا ہونے کے بعد خود بچے کے مطالبے پر ان ذرائع سے مدد لینا اور اگر ان کی رو سے بچے کا نسب اپنے باپ سے ثابت قرار پائے تو اسے قانونی لحاظ سے اس کا جائز بیٹا تسلیم کرنا، ہر لحاظ سے شریعت کے منشا کے مطابق ہوگا۔

خاوند کے بدکار ہونے کی صورت میں فسخ نکاح کا حق

یہاں ایک مزید بحث یہ ہے کہ قرآن مجید نے لعان کا طریقہ اصلاً اس صورت کے لیے بیان کیا ہے جب شوہر اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگائے۔ اگر بیوی شوہر پر زنا کا الزام عائد کرے اور اس بنیاد پر اس سے تفریق کا مطالبہ کرے تو کیا کیا جائے؟ نصوص میں اس صورت کا کوئی ذکر نہیں ہوا۔ فقہی ذخیرے میں بھی ہمیں اس صورت سے متعلق کوئی تصریح نہیں مل سکی، لیکن فقہا غالباً اس صورت کو بھی قذف سے متعلق نصوص کے عموم کے تحت داخل مانتے اور بیوی پر قذف کی حد جاری کرنے کے قائل ہیں۔ ہماری رائے میں یہ امر بحث طلب ہے، اس لیے کہ جس نوعیت کی مجبوری کے تحت خاوند کو قذف کے عمومی قانون سے مستثنیٰ قرار دیتے ہوئے لعان کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے، کم وبیش اسی

درجے کی مجبوری اس صورت میں عورت کو بھی پیش آتی ہے۔ قرآن مجید نے نہ صرف نکاح کے لیے پاک دامن مردوں اور عورتوں کے انتخاب کی بار بار تاکید کی ہے، بلکہ متعین طور پر یہ بھی فرمایا ہے کہ جس مرد یا عورت کا زانی ہونا ثابت ہو جائے، اس سے کوئی پاک دامن عورت یا مرد نکاح نہیں کر سکتے۔ ارشاد باری ہے:

اَلزَّانِیُ لَا یَنْکِحُ اِلَّا زَانِیَۃً اَوْ مُشْرِکَۃً وَّالزَّانِیَۃُ لَا یَنْکِحُھَآ اِلَّا زَانٍ اَوْ مُشْرِکٌ وَحُرِّمَ ذٰلِکَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ. (النور ۲۴:۳)

”زانی مرد کسی عورت سے نکاح نہ کرنے پائے، سوائے اس کے کہ کوئی زانیہ ہو یا مشرکہ۔ اور زانیہ سے بھی کوئی شخص نکاح نہ کرے، سوائے اس کے کہ کوئی زانی ہو یا مشرک، جبکہ اہل ایمان پر ایسا کرنا حرام قرار دیا گیا ہے۔“

جمہور فقہا ’حُرِّمَ ذٰلِکَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ‘ کو زنا کی حرمت کا بیان قرار دیتے ہیں، لیکن یہاں نہ تو اصولی طور پر زنا کی حرمت بیان کرنے کا کوئی محل ہے اور نہ ’اَلزَّانِیُ لَا یَنْکِحُ‘ کا سابق جملہ اس کی اجازت دیتا ہے کہ ’حُرِّمَ ذٰلِکَ‘ کو نکاح کے بجائے زنا کی حرمت کا بیان سمجھا جائے، اس لیے صحیح بات یہی ہے کہ اس آیت سے زانی مرد یا زانی عورت کے ساتھ نکاح کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ کتب حدیث میں منقول ایک روایت کے مطابق، جس کی سند کچھ کمزور ہے، جب مرثد بن ابی مرثد نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک زانی عورت کے ساتھ نکاح کی اجازت مانگی تو آپ نے اسے یہی آیت پڑھ کر سنائی اور فرمایا کہ اس کے ساتھ نکاح نہ کرو۔[۸]

بالفرض اس کو حرام نہ مانا جائے تو بھی عام اخلاقیات اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جس طرح مرد کو یہ حق ہے کہ وہ بدچلن عورت کو اپنے نکاح میں نہ رکھے، اسی طرح عورت کو بھی یہ حق ہونا چاہیے کہ وہ کسی بدکردار مرد کے نکاح میں نہ رہے۔ اس لحاظ سے اگر بیوی اس بنیاد پر اپنے خاوند سے جدائی کا دعویٰ عدالت میں کرے کہ وہ ایک بدکار شخص ہے تو اس سے چار گواہ طلب کرنا جو ایک ناممکن بات

۸۔ ترمذی، رقم ۳۱۰۱۔ نسائی، رقم ۳۱۷۶۔

ہے، اور ایسا نہ کر سکنے کی صورت میں اس پر قذف کی حد جاری کرنا عدل وانصاف کے منافی دکھائی دیتا ہے، اس لیے یہ ضروری ہوگا کہ یا تو اس صورت میں بھی لعان کے بعد دونوں میں تفریق کرا دی جائے یا عورت پر حد قذف جاری کیے بغیر اسے فسخ نکاح کی سہولت دے دی جائے۔

حد قذف کے نفاذ کے مطالبہ کا حق

فقہاے احناف نے قذف کو نا قابل دست اندازئ پولیس جرم قرار دیا ہے اور ان کی راے میں جب تک کوئی صاحب حق خود مرافعہ نہ کرے، عدالت از خود قاذف کو سزا دینے کا اختیار نہیں رکھتی۔ ہماری راے میں یہ بات بنیادی طور پر درست ہے، تاہم بعض صورتیں اپنی نوعیت کے لحاظ سے یہ تقاضا کرتی ہیں کہ ان میں خود نظم اجتماعی کو اقدام کرنے کا حق دیا جائے۔

مثال کے طور پر اگر الزام کا نشانہ بننے والا فرد کسی دباؤ یا جبر کے تحت یا مجرم کے معاشرتی اثر و رسوخ سے خوف زدہ ہو کر اپنے حق دفاع کو استعمال کرنے سے گریز کرے تو عدالت اس کے تحفظ کے لیے از خود نوٹس لے سکتی ہے۔ اسی طرح معاشرے کی ایسی سر برآوردہ اور قد آور شخصیات جو معاشرے کی شناخت کا ذریعہ ہوں اور ان کی ہتک عزت سے پورا معاشرہ اذیت محسوس کرے، ان کی حیثیت عرفی کو قومی اثاثہ سمجھنا چاہیے اور اگر شر پسند عناصر ان کی شخصیت کو داغ دار کرنا چاہیں تو ریاست کو مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کے خلاف اقدام کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔

اگر الزام تراشی اور بہتان طرازی انفرادی اور شخصی دائرے سے نکل کر کسی معاشرتی فتنے کی صورت اختیار کر لے تو بھی قانون اور عدالت کو یہ اختیار حاصل ہونا چاہیے۔ چنانچہ سورۂ احزاب (۳۳) کی آیت ۶۱ میں منافقین اور مدینہ منورہ میں فتنہ انگیزی کرنے والے بعض دوسرے گروہوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر وہ باز نہیں آئیں گے تو انھیں جہاں پائے جائیں، عبرت ناک طریقے سے قتل کرنے کا حکم دے دیا جائے گا۔ آیت کے سیاق وسباق سے واضح ہے کہ مدینہ منورہ کے ان فتنہ پرداز گروہوں کی طرف سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کے اہل بیت اور مسلمان خواتین کے

بارے میں بہتان تراشنے اور ان کی کردار کشی کے مکروہ عمل نے ایک با قاعدہ اور منظّم مہم کی شکل اختیار کر لی تھی اور اسی سے نمٹنے کے لیے یہاں ان کے خلاف سخت کارروائی کی دھمکی دی گئی ہے۔

اسی طرح اگر کسی خاتون پر زنا کا الزام عائد کیا جائے اور وہ خود تو حد قذف کا مطالبہ نہ کرے، لیکن اس کے اعزہ قاذف کے خلاف مرافعہ کریں تو ہماری راے میں ان کا یہ حق تسلیم کیا جانا چاہیے، اس لیے کہ خواتین کی عزت ان کے اعزہ واقربا اور اہل خاندان کی بھی عزت ہوتی ہے اور انھیں بھی اسی طرح اذیت کا شکار ہونا پڑتا ہے جس طرح خاتون ہوتی ہے۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ مکرمہ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگانے والے افراد پر خود ام المومنین کے مطالبے پر نہیں، بلکہ ریاست ہی کی طرف سے اقدام کرتے ہوئے حد قذف جاری کی گئی تھی۔ فقہا کا ایک گروہ ایسی صورت میں جب الزام کا نشانہ بننے والی عورت خود تو محصنہ نہ ہو، لیکن اس کا شوہر یا بیٹا محصن ہو، قاذف پر حد جاری کرنے کے قائل ہیں[9]۔ ہماری راے میں اسی اصول کا تقاضا یہ ہے کہ ان اعزہ کو اجراے حد کا مطالبہ کرنے کا حق بھی حاصل ہو اور اس حق کو قذف کا نشانہ بننے والے مرد یا عورت کی زندگی تک محدود نہ مانا جائے، بلکہ اس کے بعد بھی اقربا کے لیے یہ حق تسلیم کیا جائے۔ حنفی فقہا نے اس حق کو ان حقوق میں شمار کیا ہے جو ورثا کو منتقل نہیں ہوتے، حالانکہ اسے وراثت کے ساتھ منسلک کرنے کے بجاے مذکورہ سادہ اصول پر سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اگر مقذوف کی زندگی میں اس پر الزام لگایا جائے اور وہ فوت ہو جائے تو یہ کہہ کر ورثا کو حق مرافعہ سے محروم کرنا درست نہیں کہ حق قذف میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔ یہ وراثت کا نہیں، بلکہ عزت وآبرو کے تحفظ کا مسئلہ ہے جو ورثا کے لیے بھی اتنی ہی اہمیت رکھتا ہے جتنی مرنے والے کے لیے رکھتا تھا۔

---

9 مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۲۱۲-۲۸۲۱۵۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۷۸۱-۱۳۷۸۲۔

سرقہ کا نصاب

قرآن مجید میں چوری کی سزا کا حکم ان الفاظ میں بیان ہوا ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءً ۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ. (المائدہ ۵:۳۸)

”اور چور مرد اور چور عورت کا ہاتھ کاٹ دو۔ یہ ان کے عمل کی پاداش اور اللہ کی طرف سے عبرت کا نشان ہے۔ اور اللہ غالب، حکمت والا ہے۔“

یہ حکم، جیسا کہ واضح ہے، ایک اصولی نوعیت کا حکم ہے اور قرآن نے اپنے اسلوب کے مطابق اس کی اطلاقی تفصیلات ـــــ مثلاً یہ کہ چور کے دونوں ہاتھ کاٹے جائیں یا ایک اور اگر ایک تو کون سا ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے؟ ـــــ سے صراحتاً تعرض نہیں کیا، تاہم حکم کے الفاظ اور اس کو محیط عقلی قرائن اس حوالے سے پوری رہنمائی فراہم کرتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھی کی روشنی میں اپنے عمل کے ذریعے سے ان پہلوؤں کی وضاحت فرمائی ہے۔

روایات میں نوعیت کے اعتبار سے چوری کی مختلف صورتوں میں جو فرق کیا گیا ہے، اس کی اساس بھی ہمارے نزدیک یہی ہے۔ قرآن مجید نے قطع ید کی سزا درحقیقت باعتبار لغت 'سرقہ' کے ارتکاب پر نہیں، بلکہ عقل عام اور اخلاقیات قانون کے مسلمہ تصورات کے تناظر میں اس صورت کے لیے بیان کی ہے جب باقاعدہ منصوبہ بندی کر کے مالک کی حفاظت اور نگرانی میں پڑے ہوئے کسی مال کو چرایا جائے۔ اتفاقاً موقع پا کر کسی غیر محفوظ چیز کو اٹھا لینا سرے سے اس کے دائرۂ اطلاق میں ہی نہیں آتا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی وضاحت کرتے ہوئے یہ فرمایا

ہے کہ اگر کوئی شخص راستے میں چلتے ہوئے کسی کے باغ سے کچھ پھل توڑ لے یا کسی کھلی جگہ پر بغیر حفاظت کے پڑے ہوئے غلے میں سے کچھ لے لے یا راہ چلتے کسی جانور کو ہنکا لے جائے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا۔[1]

امام شافعی نے حکم کو محیط ان عقلی قرائن کو نظر انداز کرتے ہوئے یہ رائے قائم کی ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چوری کی مذکورہ صورتوں کو قطع ید سے مستثنیٰ قرار نہ دیا ہوتا تو قرآن مجید کے ظاہر کی رو سے ہر اس شخص کا ہاتھ کاٹنا لازم ہوتا جس نے 'سرقہ' کا ارتکاب کیا ہو۔[2] حالانکہ ہماری بیان کردہ توجیہ سے واضح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان کردہ استثنا قرآن کے عموم میں کوئی تخصیص پیدا نہیں کرتا، بلکہ درحقیقت 'سرقہ' کے صحیح مصداق کی تعیین وتوضیح کی حیثیت رکھتا ہے اور اگر آپ کی تصریحات موجود نہ ہوتیں تو بھی قانونی دانش ان صورتوں کو قرآن کی بیان کردہ سزا سے لازماً مستثنیٰ قرار دیتی۔ یہی وجہ ہے کہ فقہا نے اس استثنا کو منصوص صورتوں تک محدود رکھنے کے بجائے اسے ایک عمومی ضابطے پر محمول کیا ہے اور اس کی روشنی میں چوری کی بہت سی دیگر صورتوں کو بھی قطع ید سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

اس ضمن میں چوری کی سزا کے نفاذ کے لیے مسروقہ مال کی مقدار کا مسئلہ بالخصوص توجہ طلب ہے۔ قرآن نے یہاں کسی مخصوص نصاب کی شرط کی تصریح نہیں کی، لیکن یہ شرط حکم کے پس منظر میں موجود ہے، اس لیے کہ قانون کا موضوع جرم کی اسی صورت کو بنایا جاتا ہے جسے عقلاً وعرفاً کسی باقاعدہ قانونی سزا کا مستوجب سمجھا جائے، جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ معمولی اور حقیر چیزوں کی چوری سے صرف نظر کیا جاتا ہے اور اس ضمن میں قانون کو بالعموم حرکت میں نہیں لایا جاتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم میں مضمر اسی شرط کو واضح کرتے ہوئے چور کا ہاتھ کاٹنے کے لیے ایک ڈھال کی قیمت کو معیار قرار دیا اور آپ کے دور میں عمومی طور پر اسی پر عمل ہوتا رہا۔ ام المومنین حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کسی چور کا ہاتھ ایک زرہ یا ڈھال سے کم قیمت کے

---

[1] نسائی، رقم ۴۸۷۳۔

[2] الرسالہ ۶۷۔

مال میں نہیں کاٹا گیا۔[۳]

یہاں تنقیح طلب سوال یہ ہے کہ کیا ڈھال کو معیار قرار دینے کا حکم شرعی حیثیت رکھتا ہے اور ہر زمانے میں ہر معاشرے کے لیے اسی کو واجب الاتباع معیار کی حیثیت حاصل ہے؟ فقہا نے ڈھال کی قیمت کی تعیین میں اختلاف کے باوجود اصولی طور پر ڈھال ہی کو شریعت کا مقرر کردہ غیر متبدل نصاب سرقہ قرار دیا ہے، تاہم اکابر صحابہ اور تابعین کی آرا سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس میں مقرر کردہ معیار، یعنی ڈھال کی قیمت کو نہیں، بلکہ اس کے پیچھے کارفرما اصول، یعنی قیمتی اور غیر قیمتی چیز میں فرق کو اصل اہمیت کا حامل سمجھتے تھے۔ چنانچہ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

لم تقطع يد سارق على عهد النبي صلى الله عليه و سلم في ادنى من ثمن المجن ترس او حجفة و كان كل واحد منهما ذا ثمن.

(بخاری، رقم ۶۲۹۶)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کسی چور کا ہاتھ زرہ یا ڈھال سے کم قیمت چیز میں نہیں کاٹا گیا اور یہ دونوں چیزیں قیمتی تھیں۔''

ایک دوسری روایت میں فرماتی ہیں:

لم يكن يقطع على عهد النبي صلى الله عليه و سلم في الشئ التافه. (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۱۱۴)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں معمولی چیز کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔''

اسی طرح جلیل القدر تابعی عروہ بن زبیر فرماتے ہیں:

كان السارق على عهد النبي صلى الله عليه و سلم يقطع في ثمن المجن و كان المجن يومئذ له ثمن ولم يكن يقطع في الشئ

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں چور کا ہاتھ ایک ڈھال کی قیمت میں کاٹا جاتا تھا، کیونکہ اس وقت ڈھال ایک قیمتی چیز سمجھی جاتی تھی۔ کسی معمولی چیز کی چوری پر ہاتھ

۳۔ بخاری، رقم ۶۲۹۶۔

التافه. (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۱۱۰) نہیں کاٹا جاتا تھا۔‘‘

صحابہ کے فتاویٰ اور فیصلوں کے مطالعہ سے بھی یہی بات واضح ہوتی ہے کہ انھوں نے مختلف مقدمات میں، مقدمے کی نوعیت کے لحاظ سے، کسی مخصوص نصاب کی پابندی کیے بغیر قطع ید کی سزائیں دی یا تجویز کی ہیں اور قیمتی اور غیر قیمتی اشیا میں اپنے اپنے ذوق اور صواب دید کے لحاظ سے فرق قائم کیا ہے:

سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت ہے کہ انھوں نے لوہے کا ایک خود چرانے پر جس کی قیمت ایک چوتھائی دینار تھی، چور کا ہاتھ کاٹ دیا۔[۴]

ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ چور کا ہاتھ ایک چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ قیمت کی چیز چرانے پر کاٹا جائے گا۔[۵]

انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ایک ایسی چیز کی چوری پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا جس کو میں پانچ یا تین درہم میں بھی لینا پسند نہ کرتا۔[۶]

عمرہ بیان کرتی ہیں کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے ایک مقدمے میں تین درہم کا ایک لیموں چرانے پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا۔[۷] لیکن ایک دوسرے مقدمے میں ایک آدمی کو، جس نے کپڑا چرایا تھا، حضرت عمر کے پاس لایا گیا تو انھوں نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، تاہم حضرت عثمان نے کہا کہ اس کپڑے کی قیمت دس درہم سے کم ہے۔ چنانچہ تحقیق کی گئی تو اس کپڑے کی قیمت آٹھ درہم نکلی پس حضرت عمر نے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔[۸]

ابو ہریرہ اور ابو سعید خدری رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انھوں نے چار درہم سے کم کی چوری

---

۴ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۰۸۹۔

۵ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۰۹۱۔

۶ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۰۹۲۔

۷ الموطا، رقم ۱۳۱۱۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۰۹۶۔

۸ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۱۱۲۔

میں ہاتھ کاٹنے کو درست قرار نہیں دیا[9]۔

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ پانچ انگلیوں کا ہاتھ پانچ درہم چرانے پر ہی کاٹا جائے گا[10]۔

عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے جوتوں کا ایک جوڑا چرانے پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا[11]۔

ابن عمر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ کچھ لوگ مکے کے راستے میں لوگوں کے چابک چرایا کرتے تھے۔ عثمان رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ اگر دوبارہ تم نے ایسا کیا تو میں تمھارے ہاتھ کاٹ دوں گا[12]۔

اسی پہلو کو پیش نظر رکھتے ہوئے دور اول میں فقہا کے ایک گروہ نے ڈھال یا اس کی قیمت کو معیار ماننے یا صحابہ سے منقول فتاویٰ اور فیصلوں میں سے کسی کو اختیار کرنے کے بجائے قیاس کے اصول پر ایک دوسرا معیار پیش کیا اور کہا کہ چونکہ بکریوں کی زکوٰۃ کا نصاب کم سے کم چالیس بکریاں ہے، اس لیے چور کا ہاتھ کاٹنے کے لیے بھی کم از کم چالیس درہم کو نصاب قرار دینا چاہیے[13]۔

داؤد اصفہانی نے اسی بنیاد پر یہ راے اختیار کی ہے کہ قلیل یا کثیر مال کی حد بندی اور اس کی بنیاد پر نصاب سرقہ کی تعیین کا مدار اصلاً عرف و عادت پر ہے۔ امام رازی، ان کے استدلال کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نحن لا نوجب القطع فی سرقة الحبة الواحدة و لا فی سرقة التبنة الواحدة بل فی اقل شئ یجری	”ہم ایک دانے یا ایک تنکے کی چوری پر نہیں، بلکہ اس کم سے کم مقدار پر قطع ید کو لازم ٹھہراتے ہیں جس کے بارے میں انسان

9۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۰۹۵۔

10۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۰۹۹۔

11۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۱۰۰۔

12۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۱۰۱۔

13۔ سرخسی، المبسوط ۹/۱۳۷۔

فیــه الشــح و الضنة و ذلك لان مـقادير القلة و الكثرة غير مضبوطة فربما استحقر الملك الكبير آلافًا مـولـفة و ربـمـا استعظم الفقير طسوجًا... ولما كانت مقادير القلة و الكثرة غير مضبوطة وجب بـناء الحكم على اقل ما يسمى مالاً. (رازی، مفاتیح الغیب ۱۷۸/۶)

اپنے اندر بخل اور کنجوسی محسوس کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قلت اور کثرت کی کوئی متعین مقدار طے نہیں کی جا سکتی۔ چنانچہ ایک عظیم بادشاہ ہزاروں لاکھوں کی رقم کو حقیر سمجھ سکتا ہے، جبکہ ایک فقیر ممکن ہے کہ ایک طسوج کو بھی بہت بڑی چیز خیال کرے۔ چونکہ قلت اور کثرت کی کوئی متعین مقدار طے نہیں کی جا سکتی، اس لیے قطع ید کے حکم کا مدار اس کم سے کم مقدار پر رکھنا پڑے گا جسے مال کہا جا سکتا ہو۔‘‘

اب اگر سرقہ میں نصاب مقرر کرنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ معمولی چیزوں کی چوری پر سزا نہ دی جائے، بلکہ کسی ایسی چیز کی چوری پر قطع ید کی سزا نافذ ہو جو عقلاً وعرفاً کسی خاص قدر و قیمت کی حامل ہو تو ظاہر ہے کہ ہر معاشرے کا عرف مختلف ہوتا ہے اور اس میں قدر و قیمت رکھنے والی چیزیں بھی ایک جیسی نہیں ہوسکتیں۔ عرب کے بدوی معاشرے میں ڈھال وغیرہ کو ایک قیمتی چیز کی حیثیت حاصل تھی اور اس بنا پر اس کو معیار مقرر کرنا بھی درست تھا، لیکن ظاہر ہے کہ دوسرے معاشروں میں صورت حال اس سے مختلف ہے۔ اس بات کو درست مان لینے کا تقاضا یہ ہے کہ ڈھال کو تمام معاشروں اور زمانوں کے لیے معیار قرار دینے کے بجائے اس کا تعین ہر علاقے اور ہر دور کے اہل حل وعقد کی صواب دید پر چھوڑ دیا جائے جو اپنے اپنے عرف، ضروریات اور حالات کے لحاظ سے حد سرقہ کے لیے نصاب متعین کریں۔

'حرابہ' اور 'فساد فی الارض'

شرعی سزاؤں سے متعلق نصوص میں سورۂ مائدہ (۵) کی آیات ۳۲-۳۴، جن میں انسانی جان کی حرمت اور محاربہ کی سزائیں بیان ہوئی ہیں، بے حد اہمیت کی حامل ہیں۔ ارشاد ہوا ہے:

مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَیْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِی الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِیْعًا وَمَنْ اَحْیَاهَا فَكَاَنَّمَآ اَحْیَا النَّاسَ جَمِیْعًا. وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَیِّنٰتِ ثُمَّ اِنَّ كَثِیْرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ فِی الْاَرْضِ لَمُسْرِفُوْنَ. اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیَا وَلَهُمْ فِی الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِیْمٌ. اِلَّا الَّذِیْنَ	”اسی وجہ سے ہم نے بنی اسرائیل پر یہ لکھ دیا کہ جس نے کسی ایک انسان کو کسی دوسرے انسان کی جان لینے یا زمین میں فساد برپا کرنے کے علاوہ قتل کیا تو اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا اور جس نے کسی ایک انسان کو زندہ رکھا تو اس نے گویا تمام انسانوں کو زندہ رکھا۔ اور یقیناً ان کے پاس ہمارے رسول واضح دلائل لے کر آئے، لیکن اس کے بعد بھی ان میں سے بہت سے لوگ زمین میں حد سے تجاوز کرنے والے ہیں۔ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کرتے اور زمین میں فساد پھیلانے کے لیے سرگرم رہتے ہیں، ان کی سزا یہی ہے کہ انھیں عبرت ناک طریقے سے قتل کر دیا جائے،

تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ.

یا انھیں سولی دے دی جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دیے جائیں یا انھیں جلاوطن کر دیا جائے۔ یہ ان کے لیے دنیا میں رسوائی ہے، جبکہ آخرت میں بھی ان کے لیے بہت بڑا عذاب ہے، البتہ جو مجرم تمھارے ان پر قابو پانے سے پہلے توبہ کر لیں تو جان لو کہ اللہ بخشنے والا، مہربان ہے۔''

ان میں سے پہلی آیت میں 'فساد فی الارض' کی تعبیر استعمال ہوئی ہے جو قرآن مجید کی خاص اصطلاح ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس زمین پر اللہ تعالیٰ کی اطاعت کا رویہ ترک کر کے سرکشی پر اتر آئے اور اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حدود کی پاس داری کے بجائے انھیں پامال کرنا شروع کر دے۔ اللہ تعالیٰ نے جن وانس کی تخلیق کی غایت یہ بیان کی ہے کہ وہ خداے واحد کی عبادت اور اطاعت کریں[1]۔ یہ ذمہ داری ظاہر ہے اسی صورت میں پوری ہو سکتی ہے جب انسان خدا کی وحدانیت اور حاکمیت کے پورے اعتراف کے ساتھ اس کی بندگی بجا لائے اور اس کے مقرر کردہ حدود و قیود کے اندر زندگی بسر کرے۔ زمین کو انسان کا مستقر بنانے اور اس میں اس کو اختیار و اقتدار بخشنے کا مقصد بھی اسی پہلو سے انسان کی آزمایش ہے کہ وہ اس اختیار کو خدا کی مرضی کی موافقت میں استعمال کرتے ہوئے زمین کو صلاح کا گہوارہ بناتا ہے یا رضاے الٰہی سے انحراف کرتے ہوئے اس میں 'فساد' کی آگ بھڑکاتا ہے۔ چنانچہ انسان کی تخلیق اور اس کی آزمایش کی اسکیم سے جب فرشتوں کو مطلع کیا گیا تو انھوں نے انسان کے متوقع رویے اور طرز عمل کو 'فساد فی الارض' ہی سے تعبیر کرتے ہوئے اس پر اپنے خدشات کا اظہار کیا[2] اور قرآن مجید نے دنیا میں انسان کو درپیش امتحان میں کامیابی اور اس کے بدلے میں آخرت کی نعمتوں کے استحقاق کا معیار

[1] الذاریات ۵۱:۵۶۔

[2] البقرہ ۲:۳۰۔

بھی اسی 'فساد فی الارض' سے بچنے کو قرار دیا ہے:

تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِى الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ . (القصص ۲۸: ۸۳)

''یہ آخرت کا گھر، اس کا حق دار ہم خاص انھی لوگوں کو بنائیں گے جو نہ زمین میں سرکش ہو کر رہنا چاہتے ہیں اور نہ فساد برپا کرنا اور کامیابی تو انجام کار پرہیزگاروں ہی کے لیے ہے۔''

دنیا میں جن قوموں پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل ہوا، ان سب کی جامع فرد قرارداد جرم بیان کرنے کے لیے بھی یہی تعبیر استعمال ہوئی ہے:

فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُوْنِ مِنْ قَبْلِكُمْ اُولُوْا بَقِيَّةٍ يَّنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِى الْاَرْضِ اِلَّا قَلِيْلًا مِّمَّنْ اَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مَآ اُتْرِفُوْا فِيْهِ وَكَانُوْا مُجْرِمِيْنَ . (ہود ۱۱: ۱۱۶)

''تو کیوں نہ ایسا ہوا کہ تم سے پہلے جو قومیں تھیں، ان میں ایسے عقل مند ہوتے جو زمین میں فساد برپا کرنے سے روکتے؟ ایسے لوگ بہت کم تھے اور یہ وہ تھے جنھیں ہم نے ان میں سے (عذاب سے) محفوظ رکھا، جبکہ ظالم اس سامان عیش وعشرت کے پیچھے لگے رہے جو انھیں دیا گیا تھا اور وہ مجرم تھے۔''

قرآن مجید میں مختلف مقامات پر 'فساد فی الارض' کا اطلاق اعتقادی کج روی، اللہ کی اطاعت اور فرماں برداری سے بے نیاز ہو کر زندگی بسر کرنے، اخلاقی وشرعی حدود کو پامال کرنے، اللہ کے عائد کردہ معاشرتی حقوق کو نظر انداز کرنے، کسی معاملے میں اللہ تعالیٰ کے فیصلے کے روبہ عمل ہونے کی راہ میں رکاوٹ بننے یا اس کی مرضی اور منشا کے علی الرغم روش اختیار کرنے، لوگوں کو اللہ کے دین سے روکنے، دوسرے انسانوں کے جان ومال کے درپے ہو جانے، ان کی عزت وآبرو اور آزادئ دین ومذہب پر تعدی کرنے، مال ودولت اور ملک گیری کی ہوس میں دوسری قوموں پر حملے کرنے اور اپنی سرکشی اور عدوان سے انسانی معاشرے کے امن وامان کو تباہ کرنے کی

کوششوں پر ہوا ہے۔[۳] اس اعتبار سے دیکھیے تو عقیدہ و عمل اور اخلاق و کردار کا ہر انحراف درحقیقت 'فساد فی الارض' ہے اور قرآن نے متعدد مقامات پر اس تعبیر کو ایمان اور عمل صالح یا محض 'اصلاح' کے تقابل میں استعمال کر کے اس کے جامع مفہوم کو پوری طرح واضح کر دیا ہے۔[۴] مثلاً سورۂ ص میں ارشاد ہوا ہے:

اَمْ نَجْعَلُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَالْمُفْسِدِيْنَ فِي الْاَرْضِ اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِيْنَ كَالْفُجَّارِ. (۳۸:۲۸)	''کیا ہم ایمان لانے اور نیک اعمال کرنے والوں کا انجام ان کی طرح کر دیں گے جو زمین میں فساد مچاتے رہے؟ یا کیا ہم پرہیزگاروں اور بدکاروں کے ساتھ یکساں معاملہ کریں گے؟''

'فساد فی الارض' کا یہ مفہوم پیش نظر رہے تو بآسانی واضح ہوگا کہ 'مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ' کی زیر بحث آیت میں عطف العام علی الخاص کا اسلوب پایا جاتا ہے۔ قتل دراصل 'فساد فی الارض' ہی کی ایک صورت ہے جسے نمایاں کرنے کی غرض سے الگ ذکر کر کے اس پر اس عمومی اصول، یعنی 'فساد فی الارض' کو عطف کر دیا گیا ہے جس کے تحت قتل سمیت باقی تمام صورتیں بھی مندرج ہو جاتی ہیں۔ منشائے کلام یہ ہے کہ کسی انسان کی جان کسی حق ہی کے تحت لی جا سکتی ہے اور ناحق کسی کی جان لینا ایسا ہی ہے جیسے ساری انسانیت کو قتل کر دینا۔ قرآن مجید میں دوسرے مقامات پر یہی بات 'لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ'[۵] کے الفاظ میں بیان کی گئی ہے۔ گویا زیر بحث آیت 'اِلَّا بِالْحَقِّ' کی تفسیر کرتی اور یہ بتاتی ہے کہ 'فساد فی الارض' وہ

---

[۳] البقرہ ۲: ۱۱، ۲۷، ۳۰، ۶۰۔ آل عمران ۳: ۶۳۔ الاعراف ۷: ۵۵-۵۶، ۷۴، ۸۵۔ الانفال ۸: ۷۳۔ یوسف ۱۲: ۷۳۔ الرعد ۱۳: ۲۵۔ بنی اسرائیل ۱۷: ۴۔ الکہف ۱۸: ۹۴۔ الشعراء ۲۶: ۱۸۳۔ القصص ۲۸: ۴، ۷۷۔ العنکبوت ۲۹: ۳۶۔ المومن ۴۰: ۲۶۔ الفجر ۸۹: ۱۱-۱۲۔

[۴] الشعراء ۲۶: ۱۵۲۔ النمل ۲۷: ۴۸۔

[۵] بنی اسرائیل ۱۷: ۳۳۔ ''جس جان کو اللہ نے حرمت بخشی ہے، اسے کسی حق کے بغیر قتل نہ کرو۔''

بنیاد ہے جس کے تحت اللہ تعالیٰ نے کسی انسان کی جان لینے کی اجازت دی ہے اور جو کسی انسان کے قتل کو قتل بالحق بناتی ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر خدا کی اطاعت سے کسی بھی نوعیت کا انحراف فی نفسہٖ 'فساد فی الارض' کے تحت آتا ہے، جبکہ آیت میں 'فساد فی الارض' کو کسی انسان کی جان لینے کی وجہ جواز قرار دیا گیا ہے تو کیا اس کی کسی بھی صورت کے ارتکاب پر انسان قتل کا مستحق قرار پائے گا؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ آیت کا اصل مدعا یہ بیان کرنا نہیں کہ 'فساد فی الارض' انسان کو لازماً قتل کا مستوجب بنا دیتا ہے، بلکہ یہ ہے کہ اس کے بغیر انسان کی جان لینے کا کوئی جواز نہیں۔ رہی یہ بات کہ 'فساد فی الارض' کی کس صورت میں موت کی سزا دی جا سکتی ہے اور کس صورت میں نہیں تو آیت اس سے تعرض نہیں کرتی اور اس کے لیے دیگر نصوص کی طرف رجوع کرنا لازم ہے۔ اس ضمن میں شریعت موسوی کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت موسوی کے عمومی مزاج کے لحاظ سے بنی اسرائیل کے لیے قتل کی سزا تجویز کرنے میں بھی زیادہ سختی برتی گئی تھی۔ تورات میں اس کی تفصیلات دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جن جرائم کو موت کی سزا کا مستوجب قرار دیا گیا ہے، ان کو تین دائروں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ کسی انسان کی جان، مال، عزت و آبرو یا اس کے کسی مذہبی یا معاشرتی حق پر تعدی۔ اس نوعیت کے جرائم حسب ذیل ہیں:

- کسی انسان کو ناحق قتل کرنا۔[٦]
- کسی آزاد کو غلام بنا کر بیچنا۔[٧]
- شادی شدہ عورت یا کسی کی منگیتر کے ساتھ زنا۔[٨]

---

٦ گنتی ۳۵:۱۶-۲۱۔

٧ استثنا ۲۴:۷۔

٨ استثنا ۲۲:۲۲-۲۴۔

۲۔ان اخلاقی و مذہبی آداب، معاشرتی ضوابط اور قانونی حدود و قیود کی خلاف ورزی جن کی پابندی پر معاشرتی نظم اور اس کے مادی و اخلاقی وجود و بقا کا انحصار تھا۔ اس دائرے میں درج ذیل جرائم آتے ہیں:

- قاضی کے سامنے گستاخی کرنا یا اس کا فیصلہ نہ ماننا۔[۹]
- باپ کے سامنے سرکشی اور اس کی نافرمانی۔[۱۰]
- باپ یا ماں پر لعنت کرنا۔[۱۱]
- کہانت کی خدمت میں بنی لاوی کے ساتھ شریک ہونے کی کوشش کرنا۔[۱۲]
- لواطت۔[۱۳]
- جانور کے ساتھ جماع۔[۱۴]
- اپنی بہن یا بھائی کے بدن کو بے پردہ دیکھنا۔[۱۵]

۳۔ان احکام اور حقوق و آداب کی پامالی جنھیں حقوق اللہ یا حقوق الشرع کا عنوان دینا زیادہ مناسب ہوگا۔ یہ جرائم حسب ذیل ہیں:

- خدا کے علاوہ کسی اور معبود یا سورج یا چاند یا اجرام فلکی کی عبادت۔[۱۶]
- اولاد کو مولک کی نذر کرنا۔[۱۷]

---

۹ استثنا ۱۷:۱۲-۱۳۔

۱۰ استثنا ۲۱:۱۸-۲۱۔

۱۱ احبار ۲۰:۹۔

۱۲ گنتی ۱۸:۷۔

۱۳ احبار ۲۰:۱۳۔

۱۴ احبار ۲۰:۱۵-۱۶۔

۱۵ احبار ۲۰:۱۷۔

۱۶ استثنا ۱۳:۱-۱۸، ۱۷:۲-۷۔

- o خدا کے نام کی بے حرمتی کرنا۔[18]
- o نبوت کا جھوٹا دعویٰ کرنا۔[19]
- o سبت کے دن کی پابندی کو توڑنا۔[20]
- o سفلی عمل یا جادو کرنا۔[21]

یہ سزائیں بنی اسرائیل کے لیے مقرر کی گئی تھیں، اس لیے کہ خدا کی شریعت کا حامل ہونے اور خدا کے ساتھ اس کی پابندی اور اقوام عالم کے سامنے اس کی شہادت کا عہد و میثاق باندھنے کے بعد مذکورہ اعمال کا ارتکاب صریحاً 'فساد فی الارض' کے زمرے میں آتا ہے۔

جہاں تک اسلامی شریعت کا تعلق ہے تو اس میں متعین طور پر قتل کی سزا بہت کم جرائم میں تجویز کی گئی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صورتوں کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث زنا بعد احصان او ارتداد بعد اسلام او قتل نفس بغیر حق.
(ترمذی، رقم ۲۰۸۴)

"کسی مسلمان کی جان لینا ان تین صورتوں کے سوا جائز نہیں: کوئی شخص محصن ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہو یا اسلام قبول کرنے کے بعد مرتد ہو جائے یا کسی انسان کو ناحق قتل کر دے۔"

ان کے علاوہ قرآن و سنت کے نصوص میں جن جرائم پر سزاے موت کا ذکر ملتا ہے، ان سب میں یہ سزا تعزیری اور صواب دیدی سزا کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان جرائم میں محاربہ[22]، مسلمانوں کے

---

۱۷ احبار ۲۰:۲۔

۱۸ احبار ۲۴:۱۳-۱۶۔

۱۹ استثنا ۱۸:۲۰-۲۲۔

۲۰ گنتی ۱۵:۳۲-۳۶۔

۲۱ احبار ۲۰:۲۷۔

۲۲ المائدہ ۵:۳۳۔

نظم اجتماعی سے بغاوت[23]، سوتیلی ماں کے ساتھ نکاح[24]، کسی محرم خاتون کے ساتھ بدکاری[25]، زنا بالجبر[26]، لواطت[27]، شراب نوشی کا عادی مجرم ہونا[28] اور شراب نوشی ترک کرنے سے انکار کرنا[29] شامل ہیں۔ اسی طرح جب بعض افراد کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی اور زبان درازی کی پاداش میں قتل کر دیا گیا تو آپ نے ان کے خون کو رائگاں قرار دے دیا۔[30]

یہ تمام صورتیں 'فساد فی الارض' میں داخل ہیں۔ ان میں سے زنا، ارتداد اور توہین رسالت پر موت کی سزا سے متعلق ہم نے مستقل عنوانات کے تحت بحث کی ہے، جبکہ محاربہ کے مفہوم و مصداق کے حوالے سے آیندہ سطور میں بعض نکات کی وضاحت کریں گے۔ ان کے علاوہ باقی جرائم میں موت کی سزا ہماری رائے میں تعزیری سزا کی حیثیت رکھتی ہے اور ان صورتوں سے موت کی سزا کے حوالے سے عمومی ضابطے بھی اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر سوتیلی ماں کے ساتھ نکاح یا شراب نوشی ترک کرنے سے انکار پر سزاے موت دینا یہ بتاتا ہے کہ کسی مسلمان کا اسلامی شریعت کے واضح اور قطعی احکام کی اس طرح علانیہ خلاف ورزی کرنا کہ اس سے سرکشی اور بغاوت کے علاوہ ان احکام کے استخفاف کا پہلو بھی ظاہر ہوتا ہو، سزاے موت کا مستوجب ہو سکتا ہے۔ محرم خاتون کے ساتھ بدکاری اور لواطت جنسی انحراف کی معمول سے زیادہ بگڑی ہوئی اور سنگین صورتیں ہیں اور ان پر سزاے موت دینے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی مستوجب حد جرم اپنی

۲۳۔ مسلم، رقم ۱۸۵۲۔

۲۴۔ ترمذی، رقم ۱۳۸۲۔

۲۵۔ ترمذی، رقم ۱۴۶۲۔

۲۶۔ ابوداؤد، رقم ۴۳۷۹۔ ترمذی، رقم ۱۴۵۴۔

۲۷۔ المستدرک، رقم ۸۰۴۹۔ ترمذی، رقم ۱۴۵۵۔

۲۸۔ ابوداؤد، رقم ۴۴۸۲-۴۴۸۴۔

۲۹۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۳۷۴۲۔

۳۰۔ ابوداؤد، رقم ۳۷۹۵۔ نسائی، رقم ۴۰۰۲۔ ابن ابی عاصم، الدیات ۳/۱۷۔

شناعت میں زیادہ بڑھ جائے اور مجرم کو معمول کی سزا دینے سے انصاف کے تقاضے پورے ہوتے نظر نہ آئیں تو موت تک کی سزا دی جا سکتی ہے۔ شراب نوشی کے عادی مجرم کے لیے سزاے موت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر کسی جرم کا انسداد ہلکی اور کم تر سزاؤں سے ممکن نہ ہو اور مجرم اپنے رویے کی اصلاح پر آمادہ نہ ہو تو جرم کی نوعیت کے لحاظ سے عدالت اس کے لیے موت کی سزا بھی تجویز کر سکتی ہے۔

ان تعزیری سزاؤں کی مذکورہ تعبیر کے ساتھ ساتھ محاربہ کا وہ مفہوم بھی پیش نظر رہے جس پر ہم نے آیندہ سطور میں گفتگو کی ہے تو یہ واضح ہوگا کہ قرآن وسنت کے نصوص میں اصولی طور پر جرائم کی ان تمام صورتوں کا احاطہ کر لیا گیا ہے جنھیں 'فساد فی الارض' کے اصول پر موت کی سزا کا مستوجب قرار دیا جا سکتا ہے۔[۱۳۱]

---

۱۳۱ فقہا نے 'فساد فی الارض' کے اصول سے ایسے اہل بدعت اور زندیقین کے لیے سزاے موت کا جواز بھی اخذ کیا ہے جو معاشرے میں اپنے مبتدعانہ افکار کو پھیلانے اور لوگوں کو گمراہ کرنے کی کوشش کریں اور ان کو قتل کیے بغیر ان کے شر کو دفع کرنا ممکن نہ ہو۔ (ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ ۲۸/۳۴۶۔ ابن عابدین، رسائل ابن عابدین ۱/۳۵۷) ہمارے نزدیک زندقہ والحاد یا مذہبی بدعات کے اصولی طور پر 'فساد فی الارض' کے دائرے میں آنے کے باوجود انھیں سزاے موت کا مستوجب قرار دینا عملاً ایک بے حد نازک مسئلہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہبی واعتقادی امور کے دائرے میں کسی فرد یا گروہ پر اس کی غلطی کو 'اتمام حجت' کے درجے میں واضح کیے بغیر اسے سزا کا مستحق قرار دینا دینی واخلاقی اعتبار سے درست نہیں اور اس کی اہمیت اس سے واضح ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں کو مبعوث کرنے کے بعد اس شرط کو پورا کیے بغیر ان کی قوموں پر عذاب نازل نہیں کیا۔ اتمام حجت کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ اس کے تحقق یا عدم تحقق کا فیصلہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی نہیں کر سکتا اور یوں سلسلۂ نبوت کے ختم ہونے کے بعد عملاً اس شرط کا پورا ہونا محال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صحابۂ کرام نے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے 'منصب شہادت' پر فائز کیے جانے کی بنیاد پر اس اختیار کو استعمال کرنے کا سب سے زیادہ حق رکھتے تھے، اپنے دور میں سامنے آنے والی اعتقادی یا عملی بدعات کے بارے میں یہ طریقہ اختیار نہیں کیا اور علم واستدلال ہی کے ذریعے سے ان کی گمراہی کو واضح

اب آیت محاربہ کو دیکھیے:

یہاں 'یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ' اور 'یَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا' کی دو الگ الگ تعبیریں استعمال ہوئی ہیں۔ قرآن مجید میں ان دونوں تعبیروں کے مواقع استعمال کا استقصا کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ ان سے مراد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مخالف اور معاند گروہوں کی وہ سرگرمیاں ہیں جن کا مقصد مدینہ منورہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقتدار کو چیلنج کرنا اور سازش، بغاوت یا اس طرح کے دوسرے طریقوں سے کام لیتے ہوئے اسے کمزور کرنے کی کوشش کرنا تھا۔ چنانچہ مثال کے طور پر منافقین مدینہ کی اندرونی سازشوں کے لیے سورۂ توبہ (۹) کی آیت ۱۰۷ میں 'حَارَبَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ' کے الفاظ آئے ہیں۔ قرآن مجید کی رو سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے لائے ہوئے دین کا غلبہ جزیرۂ عرب پر قائم ہونا آپ کی بعثت کا ہدف اور مقصود تھا اور جن گروہوں نے بھی اس کے علی الرغم کھڑا ہونے اور اس کی راہ میں رکاوٹیں ڈالنے کی کوشش کی، انھوں نے گویا اللہ اور اس کے رسول کے خلاف برسر جنگ ہونے کا اعلان کر دیا۔ یہ بنیادی طور پر مشرکین عرب، یہود اور منافقین کے گروہ تھے اور قرآن میں ان گروہوں کی سرگرمیوں کے لیے 'یُشَاقِقِ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ'[۳۲] اور 'یُحَادِدِ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ'[۳۳] کی تعبیریں بھی استعمال ہوئی ہیں جو محاربہ کے مفہوم کو مزید واضح کرتی ہیں۔ اسی طرح 'سَعٰی فِی الْاَرْضِ فَسَادًا' کی تعبیر قرآن مجید میں یہود اور منافقین کی ایسی مفسدانہ، شر انگیز اور باغیانہ (subversive) سرگرمیوں کے لیے استعمال

کرنے پر اکتفا کیا۔ پھر یہ کہ اس وقت مسلمانوں کے کم وبیش تمام فرقے ایک دوسرے کو گمراہ اور بدعتی سمجھتے ہیں اور اگر انھیں موقع دیا جائے تو ہر فرقہ اپنی اختیار کردہ بدعات کے علاوہ دوسری ہر بدعت کا قلع قمع کرنے کے لیے دل وجان سے آمادہ ہوگا۔ اس طرح 'فساد فی الارض'، یعنی بدعات کے خاتمے کے لیے موت کی سزا دینے کا اختیار اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ اختیار بذات خود 'فساد فی الارض' پر منتج ہوگا۔

۳۲؎ النساء ۴: ۱۱۵۔ الانفال ۸: ۱۳۔ محمد ۴۷: ۳۲۔ الحشر ۵۹: ۴۔

۳۳؎ التوبہ ۹: ۶۳۔ المجادلہ ۵۸: ۵، ۲۰۔

ہوئی ہے جن کا مقصد انارکی پھیلانا اور مدینہ کی اسلامی ریاست کو سیاسی، اخلاقی اور معاشرتی سطح پر کمزور کرنا تھا۔[۳۴] مائدہ کی زیر بحث آیت میں ان گروہوں کی سرگرمیوں سے نمٹنے کے لیے ایک باقاعدہ قانونی سزا بیان کی گئی ہے۔

اس تناظر میں دیکھا جائے تو یہ آیت اصلاً مسلمانوں سے متعلق شریعت کے ضابطۂ حدود وتعزیرات کی ایک شق کے طور پر نہیں، بلکہ ریاست کے داخلی وخارجی دشمنوں سے نمٹنے کے ایک عمومی قانون کے طور پر نازل ہوئی تھی۔

فقہا اور مفسرین بالعموم آیت محاربہ کو جتھے بندی کے ساتھ قتل اور سلب ونہب کی بعض متعین صورتوں کے ساتھ مخصوص کر دیتے ہیں اور ان کی غالب اکثریت کے نزدیک جرم کی متعین صورتوں میں متعین سزا ہی دی جا سکتی ہے، چنانچہ محاربین نے اگر قتل اور نہب، دونوں کا ارتکاب کیا ہو تو انھیں قتل یا صلب کی سزا دی جائے گی، اگر صرف مال لوٹا ہو تو ان کے ہاتھ پاؤں الٹے کاٹے جائیں گے اور اگر صرف خوف وہراس پیدا کیا ہو تو انھیں 'نفی من الارض' کی سزا دی جائے گی، تاہم آیت کے الفاظ اور اسلوب اس تحدید کو قبول نہیں کرتے۔ آیت میں جرم کی کسی مخصوص صورت کا ذکر کرنے کے بجائے 'يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ' اور 'يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا' کی عمومی اور وسیع تر مفہوم کی حامل تعبیرات استعمال ہوئی ہیں جو ہر اس صورت کو شامل ہیں جس میں ریاست کے اقتدار اعلیٰ کو چیلنج کرنے، معاشرے کے امن وامان کو تباہ کرنے یا اس کی دینی واخلاقی بنیادوں کو منہدم کرنے کی کوشش کی جائے۔

آیت محاربہ کے شان نزول کے طور پر کتب حدیث میں عکل اور عرینہ کے افراد کا جو واقعہ نقل کیا گیا ہے، وہ بھی کوئی ڈکیتی کا واقعہ نہیں ہے۔ ان لوگوں نے راہ چلتے مسافروں کا مال نہیں لوٹا تھا، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر ایمان قبول کیا تھا اور اس کے بعد نہ صرف مرتد ہو گئے، بلکہ انھوں نے بیت المال کے اونٹوں کے رکھوالے کو اذیت ناک طریقے سے قتل کر

۳۴؎ البقرہ ۲: ۲۰۵۔ المائدہ ۵: ۶۴۔

کے اونٹوں کے ساتھ فرار ہونے کی کوشش کی[۳۵]۔ بالبداہت واضح ہے کہ یہ ریاست مدینہ کے ساتھ بدعہدی، خیانت، لوٹ مار اور بغاوت کا مقدمہ تھا، اسے 'ڈکیتی' کا واقعہ سمجھنا اور پھر آیت محاربہ کے دائرۂ اطلاق کو ڈکیتی تک محدود کر دینا، ایک نہایت نا قابل فہم بات ہے۔

امت کے جلیل القدر اہل علم کی آرا سے آیت محاربہ کے مفہوم ومصداق اور دائرۂ اطلاق کی وسعت ہی واضح ہوتی ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آیت محاربہ اصلاً کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہے، اس لیے اس میں مجرم پر قدرت پانے سے پہلے اس کے توبہ کر لینے کی صورت میں معافی کی جو بات کہی گئی ہے، اس کا اطلاق مسلمان محارب پر نہیں ہوتا:

فمن قتل و افسد فی الارض وحارب اللّٰه ورسوله ثم لحق بالکفار قبل ان یقدر علیه لم یمنعه ذلك ان یقام فیه الحد الذی اصاب. (نسائی، رقم ۳۹۷۸)	''جو مسلمان قتل کرے، زمین میں فساد مچائے اور اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کرے، پھر اپنے اوپر قدرت پائے جانے سے پہلے کفار کے ساتھ جا ملے، (توبہ کرنے کی صورت میں) اس پر اس کے جرائم کی سزا نافذ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں۔''

ابن عباس کی اس رائے سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، تاہم یہ واضح ہے کہ وہ اس آیت کو صرف ڈکیتی تک محدود نہیں سمجھتے، بلکہ ان کے نزدیک اس کا دائرۂ اطلاق اس سے زیادہ وسیع ہے۔

جلیل القدر تابعی مفسر مجاہد سے یہ رائے منقول ہے کہ آیت حرابہ میں مذکور 'فساد فی الارض' کے دائرے میں چوری، زنا، قتل اور حرث ونسل کی بربادی وغیرہ بھی شامل ہیں[۳۶]۔ عام طور پر اہل علم نے اس رائے پر اچنبھے کا اظہار کیا ہے اور کہا ہے کہ جب چوری، زنا اور قتل کی سزائیں مستقل نصوص میں بیان ہوئی ہیں تو آیت محاربہ کو ان جرائم سے متعلق قرار دینے کا کیا مطلب؟ تاہم علامہ رشید

۳۵۔ بخاری، رقم ۳۸۷۱۔

۳۶۔ طبری، جامع البیان ۱۳۲/۶۔

رضا نے بجا طور پر اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ جان و مال اور آبرو کے خلاف عام نوعیت کے جرائم اگر جتھا بندی کی صورت میں کیے جائیں جس سے 'فساد فی الارض' کی کیفیت پیدا ہو جائے تو وہ 'حرابہ' کے تحت آ جاتے ہیں[۳۷]۔

فقہاے مالکیہ کے ہاں بھی 'حرابہ' کے مفہوم میں نسبتاً توسع دکھائی دیتا ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر وہ کسی شخص کو دھوکے سے یا ویران جگہ پر لے جا کر قتل کرنے کو بھی حرابہ میں شمار کرتے ہیں[۳۸]۔ جلیل القدر مالکی فقیہ ابو بکر ابن العربی نے کسی خاتون کو اغوا کرنے کو بھی 'حرابہ' قرار دیا ہے، بلکہ یہ کہا ہے کہ اگر اس جرم پر قرآن کی بیان کردہ سزاؤں سے بھی شدید تر کوئی سزا دی جا سکتی تو وہ وہی تجویز کرتے[۳۹]۔ یہی نقطۂ نظر فقہاے امامیہ نے اختیار کیا ہے اور ابو جعفر الطّوسی نے مثال کے طور پر اس جرم کو بھی اس آیت کے تحت داخل قرار دیا ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو کسی دوسرے شخص کے ہاتھ بیچ دے[۴۰]۔

دور جدید کے اہل علم کے ہاں بھی بالعموم آیت حرابہ کو معاشرے اور ریاست کے خلاف جرائم کے وسیع تر تناظر میں دیکھنے کا رجحان نمایاں ہے اور وہ قانون کو ہاتھ میں لینے، ریاست کے اختیار اور اتھارٹی کو چیلنج کرنے، معاشرے کے امن وامان کو درہم برہم کرنے اور جان و مال اور آبرو کے حوالے سے خوف وہراس کی صورت حال پیدا کر دینے کی ہر صورت کو اس کے مفہوم میں داخل مانتے ہیں۔ چنانچہ مولانا حمید الدین فراہی کے نزدیک سیدنا عمر کے نجران کے نصاریٰ کو سود کھانے کی بنا پر جزیرۂ عرب سے جلاوطن کرنے کا ماخذ بھی آیت محاربہ ہے، کیونکہ اس میں فساد فی الارض کی سزا بیان ہوئی ہے اور سود بھی اسی کی ایک صورت ہے[۴۱]۔

۳۷؎ رشید رضا، تفسیر المنار ۲۹۶/۶۔

۳۸؎ مسائل الامام احمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ ۲۳۰/۲، ۲۷۲۔ وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۷۲/۶۔

۳۹؎ ابن العربی، احکام القرآن ۵۹۷/۲۔

۴۰؎ الطّوسی، تہذیب الاحکام ۲۴/۱۰۔

۴۱؎ تفسیر نظام القرآن، سورۃ البقرہ ۲۸۶۔

مولانا امین احسن اصلاحی نے اس کے مفہوم میں 'زنا' کی بعض صورتوں کو بھی شامل قرار دیا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک ''وہ گنڈے اور بدمعاش جو شریفوں کے عزت و ناموس کے لیے خطرہ بن جائیں، جو اغوا اور زنا کو پیشہ بنالیں، جو دن دہاڑے لوگوں کی عزت و آبرو پر ڈاکے ڈالیں اور کھلم کھلا زنا بالجبر کے مرتکب ہوں، ان کے لیے رجم کی سزا اس لفظ کے مفہوم میں داخل ہے۔[۴۲]'' مولانا کی رائے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عکل اور عرینہ کے لٹیروں اور بنونضیر، بنوقریظہ اور بنوقینقاع کے یہود کے خلاف، جبکہ صحابہ نے مسیلمہ کذاب اور مانعین زکوٰۃ کے خلاف جنگ اور خیبر کے یہود کو جزیرۂ عرب سے جلا وطن کرنے کے جو اقدامات کیے، ان سب کا ماخذ بھی یہی آیت ہے۔[۴۳]

مولانا شبیر احمد عثمانی لکھتے ہیں:

''...اکثر مفسرین نے اس جگہ رہزنی اور ڈکیتی مراد لی ہے، مگر الفاظ کو عموم پر رکھا جائے تو مضمون زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ آیت کی جو شان نزول احادیث صحیحہ میں بیان ہوئی، وہ بھی اسی کو مقتضی ہے کہ الفاظ کو ان کے عموم پر رکھا جائے۔ ''اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنا'' یا ''زمین میں فساد اور بدامنی پھیلانا'' یہ دو لفظ ایسے ہیں جن میں کفار کے حملے، ارتداد کا فتنہ، رہزنی، ڈکیتی، ناحق قتل ونہب، مجرمانہ سازشیں اور مغویانہ پروپیگنڈا سب داخل ہو سکتے ہیں اور ان میں سے ہر جرم ایسا ہے جس کا ارتکاب کرنے والا ان چار سزاؤں میں سے جو آگے مذکور ہیں، کسی نہ کسی سزا کا ضرور مستحق ٹھہرتا ہے۔'' (تفسیر عثمانی ۱۵۰)

ہمارے نزدیک سورۂ احزاب کی آیات ۶۰-۶۱ بھی آیت محاربہ ہی کی ایک فرع ہیں۔ یہاں منافقین اور مدینہ منورہ میں فتنہ انگیزی کرنے والے بعض دوسرے گروہوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر وہ باز نہیں آئیں گے تو انھیں، جہاں پائے جائیں، عبرت ناک طریقے سے قتل کرنے کا حکم دے دیا جائے گا۔ (اَیۡنَمَا ثُقِفُوۡۤا اُخِذُوۡا وَ قُتِّلُوۡا تَقۡتِیۡلًا) آیت کے سیاق وسباق سے

۴۲؎ تدبر قرآن ۲/۵۰۶۔

۴۳؎ تدبر قرآن ۲/۵۰۷۔

واضح ہے کہ مدینہ منورہ کے ان فتنہ پرداز گروہوں کی طرف سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کے اہل بیت اور مسلمان خواتین کے بارے میں بہتان تراشنے اور ان کی کردارکشی کے مکروہ عمل نے ایک باقاعدہ اور منظّم مہم کی شکل اختیار کر لی تھی اور اسی سے نمٹنے کے لیے یہاں ان کے خلاف سخت کارروائی کی دھمکی دی گئی ہے۔ مفسرین نے اس آیت کے واقعاتی پس منظر سے متعلق جو روایات و اقوال نقل کیے ہیں، ان میں ان شر پسند عناصر کی طرف سے شریف گھرانوں کی خواتین کا پیچھا کرنے اور ان سے چھیڑ چھاڑ کرنے کا ذکر بھی ملتا ہے۔[۴۴] ہماری رائے میں ان جرائم پر 'تقتیل' کی سزا بیان کرنا آیت محاربہ میں بیان ہونے والے اصولی حکم ہی کا ایک اطلاق ہے اور اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ آیت محاربہ میں محض ڈاکا زنی کی نہیں، بلکہ وسیع تر دائرے میں جرم کی ان تمام صورتوں کی سزا بیان کی گئی ہے جن میں جرم کے اثرات انفرادی اور شخصی دائرے سے نکل کر معاشرے کے عمومی امن وامان اور ریاست کے اختیار واقتدار کے لیے ایک خطرے کی صورت اختیار کر لیں۔

کعب بن اشرف اور ابو رافع جیسے یہودی سرداروں کے قتل کو بھی بآسانی اسی حکم پر عمل قرار دیا جا سکتا ہے۔ کعب بن اشرف یہود کے قبیلہ بنو نضیر کا لیڈر اور شاعر تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو اور کفار قریش کو آپ کے خلاف بھڑکانے میں مصروف رہتا تھا۔ بدر میں قریش کی شکست کے بعد اس نے نہ صرف مکہ جا کر قریش کو انتقام کے لیے بھڑکایا، بلکہ اپنی شاعری کے ذریعے سے مسلمانوں کی ہجو اور ان کی خواتین کے ساتھ تشبیب کا باقاعدہ ایک محاذ کھول لیا۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی انھی حرکتوں کی پاداش میں اسے قتل کرا دینے کا فیصلہ کر لیا۔[۴۵]

ابو رافع بھی بنو نضیر کا سردار تھا۔ یہ ان لوگوں میں سے تھا جنھوں نے قریش اور عرب کے دیگر قبائل کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف بھڑکانے اور متحد ہو کر مدینہ منورہ پر حملہ کرنے کے لیے آمادہ کرنے میں سرگرم کردار ادا کیا تھا۔ ۵ ہجری میں غزوۂ احزاب انھی کوششوں کے نتیجے میں پیش آیا اور جنگ کے ختم ہو جانے کے فوراً بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عتیک اور ان کے

۴۴؎ طبری، جامع البیان ۲۲/۴۶۔

۴۵؎ ابو داؤد، رقم ۲۶۰۶۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۳/۳۱۸-۳۲۵۔

ساتھیوں کے ذریعے سے ابورافع کو قتل کرا دیا۔[۴۶]

ہماری رائے میں اسلام یا پیغمبر اسلام کی شان میں گستاخی کا جرم اور اس پر سزا کا معاملہ بھی اپنی قانونی اساس کے لحاظ سے آیت 'محاربہ' ہی پر مبنی ہے، اس لیے کہ ایک اسلامی معاشرے میں، جو ایمان و اعتقاد اور قانونی و سیاسی سطح پر اطاعت و سرافگندگی کے آخری مرجع خدا اور اس کے رسول کو مانتا اور اپنی اجتماعی زندگی کی تشکیل کو رسول اللہ ہی کی لائی ہوئی ہدایت کا مرہون منت سمجھتا ہے، خدا کے رسول کی توہین و تحقیر بھی 'محاربہ' اور 'فساد فی الارض' کی ایک صورت ہے اور اگر کوئی شخص دانستہ ایسا کرتا اور اس پر مصر رہتا ہے تو وہ نہ صرف اس کے باشندوں کے مذہبی جذبات و احساسات کو مجروح کرتا ہے، بلکہ ریاست کے مذہبی تشخص کو بھی چیلنج کرتا اور اسے پامال کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ یہ جرم انھی سزاؤں کا مستوجب قرار پانا چاہیے جو آیت 'محاربہ' میں بیان ہوئی ہیں، بلکہ صحابہ کے آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اہل ذمہ میں سے کوئی شخص کسی عام مسلمان کی توہین و تذلیل کا مرتکب ہوتا تو وہ اس کو بھی نقض عہد کے مترادف قرار دیتے ہوئے اس پر موت کی سزا نافذ کر دیتے تھے۔ چنانچہ ایک ذمی نے ایک مسلمان خاتون کو سواری سے گرا دیا جس سے اس کا پردہ کھل گیا، پھر اس نے اس کے ساتھ جماع کرنے کی کوشش کی۔ سیدنا عمر کے سامنے یہ مقدمہ پیش کیا گیا تو انھوں نے اسے سولی چڑھانے کا حکم دے دیا اور فرمایا کہ ہم نے تمھارے ساتھ اس بات پر معاہدہ نہیں کیا۔[۴۷]

'حرابہ' کے مفہوم اور دائرۂ اطلاق کی تحدید کی طرح قاضی کو حرابہ کی مخصوص صورتوں میں متعین سزا کا پابند کر دینا بھی قانون کی حکمت اور منشا کے منافی دکھائی دیتا ہے، اس لیے کہ بعض اوقات عملاً قتل و نہب نہ ہونے کے باوجود محض خوف و ہراس کی کیفیت پیدا کرنے کا جرم اپنے اثرات کے لحاظ سے اتنا شدید ہو سکتا ہے کہ اس پر تقتیل یا تصلیب کی سزا دی جانی چاہیے۔ اس صورت حال

۴۶؎ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۴/ ۲۳۴-۲۳۷۔

۴۷؎ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۸۳۷۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۰۱۶۷۔

میں قاضی کو پابند کرنے کے بجائے صورت حال کے لحاظ سے کوئی بھی سزا اور تفتیل کی کوئی بھی صورت اختیار کرنے کی آزادی حاصل رہنی چاہیے۔ جلیل القدر تابعی عطاء سے یہی رائے منقول ہے اور فقہاے مالکیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔[۴۸]

۴۸؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۵۴۹۔ ابن رشد، بدایۃ المجتہد ۳۴۱/۲۔

ارتداد کی سزا

شرعی نصوص میں بیان ہونے والی سزاؤں میں ارتداد کی سزا غالباً موجودہ دور میں سب سے زیادہ زیر بحث آنے والی سزا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسری سزاؤں کی طرح یہ سزا محض فروعی احکام کے دائرے تک محدود نہیں رہتی، بلکہ کفر وایمان کے حوالے سے اسلام کے اصولی تصورات اور دنیا کے دیگر مذاہب کے بارے میں اس کے زاویۂ نگاہ سے مربوط ہو جاتی ہے جو دور جدید میں سب سے زیادہ موضوع بحث بننے والے مباحث میں سے ایک ہے۔

قرآن مجید میں یہ بات جگہ جگہ واضح کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس دنیا میں امتحان اور آزمایش کے لیے بھیجا ہے اور اس مقصد کے لیے اسے حق کو قبول کرنے یا نہ کرنے کے معاملے میں پوری آزادی بخشی ہے۔ قرآن مجید کی رو سے ایمان کے معاملے میں اصل اعتبار انسان کے اپنے ارادہ واختیار کا ہے۔ چنانچہ کسی انسان کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اس معاملے میں کسی دوسرے انسان کو جبر واکراہ کے ساتھ ایمان واسلام کی راہ پر لانے کی کوشش کرے اور نہ اس طرح کے ایمان کو اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں کوئی وقعت حاصل ہے[1]۔ ارادہ واختیار کی یہ آزادی دنیا میں رشد وہدایت کے باب میں اللہ تعالیٰ کی اسکیم کا بنیادی ضابطہ ہے اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملے میں کسی قسم کے جبر واکراہ کا طریقہ اختیار نہیں فرمایا[2]۔ اسی آزادی کی بنا پر انسانوں کا مختلف مذہبی گروہوں میں تقسیم رہنا اللہ تعالیٰ کے قانون آزمایش کا ایک لازمی تقاضا ہے اور ان اختلافات کا حتمی فیصلہ خود

۱؎ یونس ۱۰: ۹۹-۱۰۰۔

۲؎ البقرہ ۲: ۲۵۶۔

اللہ تعالیٰ قیامت کے دن کریں گے۔[۳] اسی ضمن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے یہ بات قرآن مجید نے بہت وضاحت سے بیان کی ہے کہ آپ کے ذمے بس اللہ کا پیغام لوگوں تک پہنچا دینا ہے اور اس سے آگے کوئی ذمہ داری آپ پر عائد نہیں ہوتی۔[۴]

اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ’من بدل دینه فاقتلوه‘ (جو شخص اپنا دین تبدیل کرے، اسے قتل کر دو) کے الفاظ میں واضح طور پر مرتد کو سزاے موت دینے کا حکم دیا ہے۔[۵]

قرآن مجید کی مذکورہ تصریحات کی روشنی میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ دنیا آزمایش کے لیے بنائی گئی اور انسانوں کو اپنی آزادانہ مرضی سے ایمان یا کفر کا راستہ اختیار کرنے کی اجازت دی گئی ہے تو پھر اسلام سے مرتد ہونے والوں کے لیے قتل کی سزا مقرر کرنے کا کیا جواز ہے اور کیا اس سے خود اسلام کی تعلیمات میں ایک داخلی تضاد پیدا نہیں ہو جاتا؟ اس اشکال کو حل کرنے کے لیے اہل علم کی طرف سے مختلف توجیہات پیش کی گئی ہیں۔ اس ضمن میں بنیادی طور پر تین زاویہ ہاے نگاہ پائے جاتے ہیں۔ یہاں ہم ان کا تنقیدی جائزہ لیں گے:

۱۔ پہلا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ دین کے معاملے میں جبر واکراہ کو فی نفسہٖ ایک جائز اخلاقی رویہ تصور کرتے ہوئے ارتداد پر سزاے موت کی توجیہ جبر واکراہ ہی کی بنیاد پر کی جائے۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ اس نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بنی نوع انسان کی خیر خواہی اور ان کی اخروی نجات کے تناظر میں اللہ تعالیٰ نے دین حق کے معاملے میں جبر واکراہ کے طریقے کو پسند کیا ہے۔ ان کے نزدیک جبر واکراہ شریعت کے ایک باقاعدہ اصول کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ جہاد و قتال کے ذریعے سے دعوت اسلام کو دنیا میں پھیلانے، اہل کفر کو جبر واکراہ کے مختلف طریقوں سے دائرۂ اسلام میں داخل کرنے اور اسلام قبول کرنے والوں کے لیے اس کے دائرے سے نکلنے

۳؎ ہود: ۱۱۸-۱۱۹۔

۴؎ الانعام ۶: ۱۰۷۔ الشوریٰ ۴۲: ۴۸۔ الغاشیہ ۸۸: ۲۱-۲۲۔

۵؎ بخاری، رقم ۲۷۹۴۔

کی راہ کو سزاے ارتداد کے ذریعے سے مسدود کرنے کے تمام اقدامات کی توجیہ اسی اصول کے مطابق کرتے ہیں[۶]۔ گویا شاہ صاحب کے نزدیک دراصل اسلام قبول کر کے اس سے پلٹ جانا نہیں، بلکہ کفر بجاے خود اطاعت الٰہی سے سرکشی کے تناظر میں گوارا کیے جانے کا مستحق نہیں اور اس بات کا پورا جواز موجود ہے کہ اس کا راستہ روکنے کے لیے طاقت اور جبر واکراہ کا طریقہ اختیار کیا جائے۔

جبر واکراہ کے حوالے سے شاہ صاحب کا یہ نقطۂ نظر فقہا کے ایک بڑے گروہ کے رجحان کا ترجمان ہے اور اپنے پس منظر اور استدلال کے تفصیلی تجزیے کے لیے ایک مستقل بحث کا متقاضی ہے جس کے یہ صفحات متحمل نہیں ہو سکتے۔ یہاں مختصراً یہ عرض کرنا کافی ہوگا کہ قرآن مجید کے نصوص سے جن کا خلاصہ ہم نے بحث کے آغاز میں پیش کیا ہے، کفر وایمان اور ہدایت وضلالت کے باب میں اللہ تعالیٰ کی جو اسکیم واضح ہوتی ہے، وہ اس نقطۂ نظر کے نتیجے میں بالکل باطل ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ ایسے کسی نقطۂ نظر کو شرف قبولیت نہیں بخشا جا سکتا۔ اس زاویۂ نگاہ کے حامل اہل علم نے دین کے معاملے میں جبر واکراہ کی نفی سے متعلق قرآنی نصوص کو منسوخ قرار دینے یا ان کی تاویل کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے، وہ علمی لحاظ سے بے حد کمزور ہے اور ہم نے اپنی کتاب ''جہاد — ایک تقابلی مطالعہ'' میں ان کا تفصیلی تجزیہ کر کے ان کی بے مائیگی کو واضح کیا ہے۔

۲۔ دوسرا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ ارتداد پر سزاے موت کی توجیہ جبر واکراہ کے بجاے اسلام کے تحفظ اور دفع فساد کے اصول پر کی جائے۔ اس ضمن میں پیش کی جانے والی توجیہات مختلف اور متنوع ہیں:

۱۔ امام ابن تیمیہ نے یہ راے پیش کی ہے کہ مرتد ہونے والا شخص اپنے وجود سے گویا دوسرے مسلمانوں کو بھی ارتداد کی دعوت دیتا اور اس طرح ملت اسلامیہ کے وجود کے لیے ایک خطرے کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ چنانچہ اہل اسلام کو ارتداد کے ان منفی اثرات سے محفوظ رکھنے اور حرمت ملت کو قائم رکھنے کے لیے ایسے شخص کے لیے قتل کی سزا مقرر کی گئی ہے[۷]۔

---

۶ حجۃ اللہ البالغہ ۲/۴۴۱۔

اس توجیہ پر عہد رسالت کے واقعاتی تناظر میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ ارتداد کے لیے موت کی سزا عہد نبوی کے بالکل آخری دور میں اس وقت تجویز کی گئی تھی جب پورا عرب اسلام کے زیر نگیں ہو چکا تھا اور مرتد ہونے والوں کے ارتداد سے مسلمانوں کی جماعت کے متاثر ہونے کا خطرہ بہت حد تک کم ہو چکا تھا، جبکہ اس سے پہلے کے ادوار میں، جب یہ خطرہ حقیقی طور پر موجود تھا اور مدینہ منورہ کے یہود اس مقصد کے تحت ایک سوچے سمجھے منصوبے پر باقاعدہ عمل پیرا تھے[8]، ارتداد کے سدباب کے لیے کوئی قانونی اقدام نہیں کیا گیا، بلکہ محض اخروی عذاب کی وعید سنائی گئی[9]۔ یہاں تک کہ ۶ ہجری میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین مکہ کے مابین طے پانے والے معاہدۂ حدیبیہ میں مشرکین کی یہ شرط بھی تسلیم کی گئی کہ جو مسلمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر قریش کے ساتھ جا ملے گا، کفار قریش اس کو واپس مدینہ بھیجنے کے پابند نہیں ہوں گے[10]۔ اس اعتبار سے اس توجیہ میں بیان کیا جانے والا محرک خود اس اولین دور پر منطبق نہیں ہوتا جس میں قانون وجود میں آیا تھا۔

دوسرا اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ توجیہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے اصلاً مذہبی استدلال پر نہیں، بلکہ ایک عمومی اخلاقی ضابطے، یعنی ایک مذہبی گروہ کے وجود و بقا کے تحفظ کے اصول پر مبنی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا استدلال نتیجے کے اعتبار سے کسی ایک مذہبی گروہ تک محدود نہیں رہ سکتا اور اس کا دائرہ منطقی طور پر دوسرے تمام مذاہب تک بھی وسیع ہوگا۔ اب اگر کسی شخص کے ارتداد کو امت مسلمہ کے مفاد کے منافی ہونے کی بنیاد پر ایک ناجائز اقدام قرار دیا جائے اور امت مسلمہ کو اپنے اجتماعی وجود کی حفاظت کے لیے اس پر سزائے موت دینے کا حق حاصل ہو تو اس اصول کی آفاقی و اخلاقی نوعیت کے تناظر میں یہی حق دوسرے مذاہب کو بھی حاصل ہونا چاہیے۔ اس صورت میں یہ اصول تسلیم کرنا پڑے گا کہ دنیا میں تبدیلی مذہب کو کلیتاً ممنوع اور ایسا کرنے والے کو 'فساد فی الارض' کے

---

۷ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ ۷/۸۵، ۲۰/۱۰۲۔

۸ آل عمران ۳:۷۲۔

۹ البقرہ ۲:۲۱۷۔ المائدہ ۵:۵۴۔

۱۰ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۴/۲۸۵۔

اصول پر مستوجب قتل قرار دیا جائے، اس لیے کہ ہر مذہب کے ماننے والے، بہرحال اپنے اجتماعی وجود کے تحفظ کا حق رکھتے ہیں۔

پھر یہ سوال اپنی جگہ تشنۂ جواب ہے کہ کسی شخص کا اسلام سے مرتد ہو جانا باقی اہل اسلام کے لیے کیونکر ارتداد کا محرک اور باعث بن سکتا ہے؟ اگر تو مرتد کا نفس وجود اس کا باعث ہے تو جو کفار پہلے سے کفر پر قائم ہیں، ان کا وجود انھیں مستوجب قتل کیوں نہیں ٹھہراتا؟ اور اگر کسی مسلمان کا اسلام سے پھر جانا دوسرے مسلمانوں کے دلوں میں شکوک وشبہات کے پیدا ہونے کا موجب ہو سکتا ہے تو وہ اہل کفر جو اسلام اور اس کی تعلیمات پر باقاعدہ علمی وعقلی اعتراضات کر کے مسلمانوں میں شکوک وشبہات پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں، بدرجۂ اولیٰ اس سزا کے مستحق ہونے چاہییں، اس لیے کہ مرتد کے اسلام سے پھر جانے کا ارادی محرک تو شاید یہ نہ ہو، لیکن اسلام پر اعتراض کرنے والے کفار کا ہدف تو بدیہی طور پر اہل اسلام کے ایمان ویقین کو متزلزل کرنا ہے۔ مزید یہ کہ اگر مرتد کا اسلام سے پھر جانا دوسرے مسلمانوں کے دلوں میں اپنے مذہب کے بارے میں تردد و تذبذب پیدا کر سکتا ہے تو کیا کسی مرتد کے اشکالات وشبہات کے ازالہ میں بظاہر ناکامی کے بعد اسے قتل کر دینا شکوک وشبہات کا موجب نہیں بنے گا؟

ہماری طالب علمانہ رائے میں حرمت ملت کی حفاظت کے جس فائدے کو اس حکم کی بنیادی وجہ اور علت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، وہ زیادہ سے زیادہ اس کا ایک اضافی پہلو ہو سکتا ہے جو کسی طرح بھی اپنی اصل اور اساس کے لحاظ سے حکم کی توجیہ نہیں کر پاتا، بلکہ بعض پہلوؤں سے خود حکم کی نفی پر منتج ہوتا ہے۔

ب۔ فقہاے احناف سزاے ارتداد کی یہ توجیہ پیش کرتے ہیں کہ مرتد کے لیے قتل کی سزا دراصل ارتداد کی نہیں، بلکہ محاربہ کی سزا ہے، کیونکہ کفر پر اصرار کر کے مرتد مسلمانوں کے ساتھ برسرِ جنگ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس کے محاربہ کو دفع کرنے کے لیے اسے قتل کیا جائے گا۔[111] احناف

[111] سرخسی، المبسوط ۱۰/۱۱۰۔

نے اسی اصول پر عورت کو ارتداد کی سزا سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، اس لیے کہ وہ اپنی جسمانی ساخت کے اعتبار سے اصلاً جنگ و پیکار کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

احناف کا یہ استدلال منطقی اعتبار سے غیر مربوط ہے۔ بنیادی سوال یہ ہے کہ اگر حکم کی علت محاربہ ہے تو صرف اسی مرتد کو قتل کرنا چاہیے جو عملاً اور بالفعل مسلمانوں کے خلاف برسر پیکار ہو، اس لیے کہ نہ یہ ضروری ہے کہ ہر مرتد، اسلام یا اہل اسلام کے خلاف معاندانہ رویہ اختیار کرے اور نہ محض یہ خدشہ یا امکان کہ کوئی شخص مسلمانوں کے خلاف محاربہ کا طریقہ اختیار کر سکتا ہے، اس کو قتل کرنے کے لیے وجہ جواز بن سکتا ہے۔ اگر اس خدشے کو وزن دیا جائے تو بھی زیادہ سے زیادہ وہ بالقوہ محارب قرار پائے گا، اور اس صورت میں جس طرح باقی اہل کفر کو جزیہ کا پابند بنا کر ان کے شر اور فساد سے تحفظ حاصل کیا جا سکتا ہے، مرتد کے ساتھ بھی یہی معاملہ کرنے میں منطقی طور پر کوئی چیز مانع نہیں۔ اس سوال کے جواب میں سرخسی کو محاربہ کے بجاے اعتقادی بنیاد ہی کا سہارا لینا پڑا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ چونکہ مرتد صرف حرابہ کا نہیں، بلکہ دین حق کو جان لینے کے بعد اس کے استخفاف کا بھی مرتکب ہے، اس لیے اس کو دیگر اہل کفر کی طرح جزیہ دے کر زندہ رہنے کی رعایت نہیں دی جا سکتی[۱۲]۔ دوسری جگہ انھوں نے اس نکتے کو یوں واضح کیا ہے کہ چونکہ مرتد، اسلام کی حقانیت سے واقف ہونے کے بعد اسے ترک کرتا ہے، اس لیے اتمام حجت کے اصول کے تحت وہ مشرکین عرب کے مماثل ہے اور جیسے ان کے لیے اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں سزاے قتل تجویز کی گئی تھی، اسی طرح مرتد بھی سزاے موت کا مستحق ہے[۱۳]۔ اس طرح احناف کی پیش کردہ توجیہ مآل کار اگرچہ امام شافعی کے نقطۂ نظر سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے جس کے مضمرات پر ہم آیندہ سطور میں گفتگو کریں گے، تاہم یہ سوال پھر باقی رہ جاتا ہے کہ اگر حکم کی اصل علت محاربہ کے بجاے اتمام حجت کے بعد انکار حق ہے تو احناف عورت کو اس سزا سے کس اصول پر مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔

۱۲؎ سرخسی، المبسوط ۱۱/ ۱۰۳۔

۱۳؎ سرخسی، المبسوط ۱۰/ ۱۱۷۔

ج۔ مولانا مودودی نے روایتی فقہی استدلال کو اپنے مخصوص اسلوب میں ایک نیا رنگ دیا اور اپنے فہم کے مطابق اسلامی ریاست کے مخصوص سیاسی تصورات کے تناظر میں اس سزا کی عقلی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ مرتد کو دراصل اس کے کفر کی سزا دینے کے لیے نہیں، بلکہ اسلامی ریاست کے نظم کو خلل اور انتشار سے محفوظ رکھنے کے لیے قتل کیا جاتا ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ اسلام چونکہ محض مابعد الطبیعیاتی مفہوم میں ایک ''مذہب'' نہیں ہے، بلکہ ایک پورا نظام زندگی ہے جس کے مخصوص تصورات پر اسلامی معاشرے اور ریاست کی تشکیل کی جاتی ہے، اس لیے اس میں داخل ہونے کے بعد واپس جانے کا راستہ کھلا نہیں رکھا جا سکتا، کیونکہ یہ چیز اس نظام کی تخریب، اس کے اجزائے تعمیر کے انتشار اور اس کی بندش وجود کی برہمی کی اجازت دینے کے مترادف ہوگی۔[۱۴]

مولانا کے استدلال پر ایک سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر مرتد کو قتل کرنے کی اصل وجہ اسلامی ریاست کو ایسے عناصر سے پاک رکھنا ہے جو اس کے نظم اور استحکام میں اختلال کا باعث ہو سکتے ہیں تو اس کے لیے مرتد کو قتل کر دینا ہی کیوں ضروری ہے اور یہی مقصد اسے اسلامی ریاست کے حق شہریت سے محروم کر کے کیوں حاصل نہیں کیا جا سکتا؟ چنانچہ اپنے استدلال کے منطقی تقاضوں کو نبھانے کے لیے مولانا کو ایک نہایت بنیادی نکتے میں روایتی فقہی موقف سے اختلاف کرتے ہوئے یہ تسلیم کرنا پڑا کہ جو شخص ارتداد کی راہ اختیار کرنا چاہتا ہے، اسے یہ حق ہے کہ وہ اسلامی ریاست کی شہریت سے دست بردار ہو کر اس کے حدود سے باہر چلا جائے۔[۱۵] یہ اس قانون میں ایک ایسی شق کا اضافہ ہے جس کا ثبوت نہ احادیث وآثار میں کہیں ملتا ہے اور نہ فقہا میں سے کوئی اس کا قائل ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر اسلام کے پیش نظر ایک ایسی مخصوص ریاست کا قیام ہے جس کے

---

۱۴ مرتد کی سزا ۴۹-۵۰۔

۱۵ مرتد کی سزا ۴۸، ۷۴-۷۶۔

باشندے قانونی اور سیاسی دائرے میں ریاست کی حاکمیت کو تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ نظریاتی بنیادوں پر بھی پوری طرح اس کے وفادار ہوں اور اس میں غیر مسلم عناصر کا وجود محض بدرجہ مجبوری ہی گوارا کیا جاتا ہے تو پھر ''مصلحانہ جہاد'' کے عنوان سے خود مولانا کے پیش کردہ اس فلسفے کا کیا جواز ہے جس کی رو سے دنیا کی تمام غیر مسلم ریاستوں کا خاتمہ کر کے ایک عالم گیر اسلامی ریاست کا قیام مسلمانوں کا مذہبی فریضہ قرار پاتا ہے؟ اس صورت میں لازماً ایک بہت بڑی اکثریت، جو مختلف اور متنوع مذاہب کی پیروکار ہوگی، اسلامی ریاست کی رعایا کی حیثیت اختیار کر لے گی۔ اب اگر ایک اسلامی ریاست کے استحکام کی ضمانت یہی ہے کہ اس کے باشندوں میں ریاست کے مذہبی نظریے سے اختلاف رکھنے والے لوگ کم سے کم ہوں اور اسی بنا پر ارتداد اختیار کرنے والوں کے لیے اس کے حدود میں رہنے کی کوئی گنجایش نہیں رکھی گئی تو پھر اس ریاست کی سرحدوں کو جہاں تک ممکن ہو محدود رکھنا چاہیے، نہ کہ عالم گیر توسیع کو اس کا ہدف قرار دینا چاہیے۔ ایک طرف نظریاتی بنیاد پر استحکام ریاست اور دوسری طرف اس کے حدود میں عالم گیر توسیع کے باہم متضاد تقاضے آخر کیسے نبھائے جائیں گے؟

پھر یہ کہ عالم گیر اسلامی ریاست کے قیام کے اس تصور کے مطابق اگر کسی وقت پوری دنیا میں اسلام کا سیاسی غلبہ قائم ہو جائے تو اس صورت میں ایک طرف اس کے حق آزادئ رائے اور دوسری طرف اسلامی ریاست کے تحفظ کے متضاد تقاضوں کے مابین تطبیق کی جو صورت مولانا نے تجویز کی ہے، یعنی یہ کہ مرتد کو اسلامی ریاست کی شہریت سے محروم کر دیا جائے، اس پر کیسے عمل کیا جا سکے گا؟ اس لیے کہ اس صورت میں کوئی غیر مسلم ریاست موجود ہی نہیں ہوگی جہاں مرتد اپنے عقیدہ ومسلک کے مطابق زندگی بسر کر سکے۔

مولانا نے اس اعتراض کا بھی کوئی تسلی بخش جواب نہیں دیا کہ اسلام اگر اپنے پیروکاروں کو تبدیلی مذہب پر سزاے موت دیتا ہے تو دوسرے مذاہب کو اس کا حق کیوں نہیں دیتا اور اس پر ان کی مذمت کیوں کرتا ہے؟ مولانا نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اسلام چونکہ اپنے آپ کو حق اور

دوسرے مذاہب کو باطل قرار دیتا ہے، اس لیے وہ اپنے دعوے کی رو سے دوسرے مذاہب کے لیے یہ حق تسلیم نہیں کر سکتا۔ مولانا اسی بنیاد پر اجتماعی نظم کی حفاظت کا یہ حق صرف صالح نظام کے لیے تسلیم کرتے ہیں[۱۶]، لیکن یہ اصل سوال کا جواب نہیں، اس لیے کہ اگر تو قانون کی توجیہ عمومی عقلی و اخلاقی اصولوں پر کی جا رہی ہے، جیسا کہ مولانا کا دعویٰ ہے[۱۷] تو پھر ہر مذہب کے پیروکار اپنے مذہب کو حق سمجھ کر ہی اس کی پیروی اختیار کرتے ہیں اور ہر اجتماعی نظام، چاہے وہ اسلام کی نگاہ میں غیر صالح ہی کیوں نہ ہو، انھی اقدار پر مبنی ہوتا ہے جنھیں اس نظام کو اپنانے والے صالح سمجھتے ہیں۔ چنانچہ خالص عقلی استدلال کے دائرے میں ارتداد پر سزائے موت دینے کا حق اسلام اور دیگر مذاہب کو یکساں طور پر حاصل ہونا چاہیے۔ اور اگر صالح اور غیر صالح کا فیصلہ عقل عام کے بجائے مآل کار کسی دینیاتی استدلال کی بنیاد پر کیا جانا ہے تو پھر ظاہر ہے کہ بحث عقلی توجیہ کے دائرے سے باہر نکل جاتی ہے اور سزا پر وارد ہونے والے عقلی اعتراضات کو رفع کرنے کے لیے یہ سارے پاپڑ بیلنے کی سرے سے ضرورت ہی نہیں رہتی۔

د۔ دور جدید کے بعض اہل علم نے کلاسیکی فقہی موقف سے اختلاف کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ارتداد پر مقرر کی جانے والی یہ سزا دراصل بالفعل محاربہ اور فتنہ و فساد کی سزا تھی اور اس کا نفس کفر سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ ان کی رائے میں چونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اہل ایمان اور اہل کفر، دو واضح گروہوں میں تقسیم تھے اور ان کے مابین جنگ کی حالت مسلسل قائم تھی اور ارتداد اختیار کرنے والے افراد مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہو کر اہل کفر کے ساتھ جا ملتے اور مسلمانوں کے خلاف سازشوں اور مفسدانہ کارروائیوں میں شریک ہو جاتے تھے، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے لوگوں کے لیے قتل کی سزا مقرر فرمائی[۱۸]۔

---

۱۶ مرتد کی سزا ۵۱، ۶۷۔

۱۷ مرتد کی سزا ۴۳۔

۱۸ عمر احمد عثمانی، فقہ القرآن: حدود و تعزیرات اور قصاص ۵۹۵-۵۹۶۔

یہ رائے کئی وجوہ سے درست نہیں لگتی:

اول تو حکم کے الفاظ سے اس کی جو علت واضح طور پر معلوم ہوتی ہے، وہ تبدیلی مذہب ہے، نہ کہ محاربہ۔ 'من بدل دینه'[19] اور 'کفر بعد اسلامه'[20] کے الفاظ اس مفہوم میں بالکل صریح ہیں کہ یہ حکم ارتداد کے بعد اختیار کیے جانے والے مفسدانہ طرز عمل کے بجائے نفس ارتداد کے تناظر میں دیا گیا تھا۔ چنانچہ حکم کے اولین اور براہ راست مخاطبین، یعنی صحابہ نے بھی اس کا یہی مفہوم سمجھا اور نفس ارتداد پر موت کی سزا دی ہے۔[21] اس ضمن میں بعض روایات میں ارتداد کے لیے 'حارب الله ورسوله وارتد عن الاسلام' یا اس کے ہم معنی جو تعبیر استعمال ہوئی ہے،[22] وہ اپنی جگہ بالکل درست ہے اور اس کا صحیح مفہوم اور محل ہم آگے چل کر واضح کریں گے۔

دوسرے یہ کہ روایات میں مرتدین کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عملی فیصلے ہی منقول نہیں، بلکہ اس کو ایک عمومی قانونی حکم کے طور پر بیان کرنا بھی ثابت ہے۔ اگر یہ حکم انھی مرتدین سے متعلق تھا جنھوں نے زیر بحث توجیہ کے مطابق ارتداد کے بعد مسلمانوں کی حکومت میں ان کا ذمی بن کر رہنا پسند نہیں کیا، بلکہ مسلمانوں کا ساتھ چھوڑ کر ان کے مخالف کیمپ میں شامل ہو گئے تو سوال یہ ہے کہ کیا ان سب کو ان کے انفرادی رویے اور طرز عمل سے قطع نظر محض مخالف کیمپ میں شامل ہونے کی بنا پر قتل کا سزاوار قرار دیا گیا یا یہ حکم صرف معانداور شر پسند افراد تک محدود تھا؟ اگر یہ کہا جائے کہ مرتد ہونے والے افراد یا گروہوں میں اس طرح کی کوئی تقسیم موجود ہی نہیں تھی اور یہ سب لوگ لازماً محاربہ اور شر پسندی ہی کا رویہ اختیار کرتے تھے تو یہ بات عقل عام کے خلاف ہونے کے علاوہ تاریخی طور پر بھی محتاج ثبوت ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ مرتدین کے انفرادی رویے

۱۹؎ بخاری، رقم ۲۷۹۴۔

۲۰؎ نسائی، رقم ۳۹۵۲۔

۲۱؎ نظائر کے لیے دیکھیے: ابوالاعلیٰ مودودی، مرتد کی سزا ۱۹-۲۳۔

۲۲؎ بخاری، رقم ۶۳۹۰، ۴۲۴۴۔ نسائی، رقم ۳۹۸۰۔

اور طرز عمل سے قطع نظر ان کا مخالف کیمپ میں شامل ہو جانا ہی ان کے قتل کے لیے کافی وجہ جواز تھا تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ محارب کفار کے خلاف قتال کا حکم تو بے شک ثابت ہے اور جنگ کی حالت میں ان کو قتل کرنا بھی بدیہی طور پر جائز ہے، لیکن بالفعل جنگ کی حالت کے بغیر محض دشمن گروہ سے تعلق رکھنے کی بنا پر ان کے افراد کو قتل کرنے کی اجازت قرآن وسنت سے ثابت نہیں، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سریہ نخلہ میں مسلمانوں کے ہاتھوں مارے جانے والے مشرکین کے مقتول عمرو بن الحضرمی کی باقاعدہ دیت ادا کی تھی،[۲۳] جبکہ زیر بحث توجیہ کی رو سے مرتد محض اس بنا پر قتل کا مستحق قرار پاتا ہے کہ وہ دشمنوں کے گروہ میں شامل ہو گیا ہے۔ فرض کیجیے کہ دشمن گروہ سے تعلق رکھنے والا ہر فرد مباح الدم تھا تو ظاہر ہے کہ قتل کی یہ عمومی اباحت مرتدین کو بھی شامل ہوگی، پھر ان کے لیے خصوصی طور پر یہ سزا بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اگر یہ کہا جائے کہ مرتد ہونے والوں میں معاندین اور غیر معاندین کی تقسیم موجود تھی اور قتل کا حکم خاص طور پر معاندین اور مفسدین ہی کے لیے دیا گیا تھا تو اس تخصیص کے حق میں کوئی قرینہ مفقود ہونے کے علاوہ یہ بات بھی ناقابل فہم ہے کہ ایسے افراد کو، جو ظاہر ہے کہ اسلامی حکومت کے دائرۂ اختیار (Jurisdiction) سے باہر جا چکے تھے، قتل کر دینے کے حکم کا محل کیا تھا، اس کا مخاطب کون تھا اور اس پر عمل درآمد کی کیا صورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر تھی؟ اس صورت میں تو کوئی قانونی حکم بیان کرنے کے بجائے زیادہ موثر اقدام یہ ہوتا کہ آپ کعب بن اشرف اور ابو رافع کی طرح ایسے افراد کے قتل کے لیے خفیہ مہمیں بھیجتے، جبکہ اس نوعیت کی کسی ایک مہم بھیجنے کا ذکر بھی ذخیرۂ سیرت میں نہیں ملتا اور اس طرح کے تمام افراد، مثلاً ابن خطل وغیرہ سے اسی وقت تعرض کیا گیا جب مثال کے طور پر فتح مکہ کے بعد وہ مسلمانوں کے قانونی دائرۂ اختیار میں آ گئے۔

خلاصہ یہ ہے کہ زیر بحث رائے کے پس منظر میں جو ذہنی اشکال کارفرما ہے، وہ اپنی جگہ درست ہے، لیکن اس کو حل کرنے کے لیے ارتداد پر سزائے موت کے حکم کی توجیہ دشمن عناصر سے اسلامی

۲۳؎ ابن کثیر، البدایہ والنہایہ ۲۶۳/۳۔

ریاست کے تحفظ کے تناظر میں کرنا مختلف پہلوؤں سے بعید از قیاس اور مبنی بر تکلف دکھائی دیتا ہے۔

۳۔ سزاے ارتداد کی توجیہ کے حوالے سے تیسرا زاویۂ نگاہ، جو سب سے زیادہ قرین قیاس ہے، امام شافعی نے پیش کیا ہے۔ وہ اس کو 'اتمام حجت' کے اصول پر مبنی قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ خدا کے دین کی حقانیت سے پوری طرح واقف ہو جانے اور اس کا اقرار و اعتراف کر لینے کے بعد اس کو چھوڑ دینا ایک بہت بڑا گناہ ہے، اور اسی گناہ کی پاداش میں مرتد کو شرعاً مستوجب قتل قرار دیا گیا ہے۔[۲۴] اس ضمن میں دو نکتوں کی تنقیح، البتہ ضروری ہے:

ایک یہ کہ کیا اتمام حجت کے بعد مرتد ہونے والے شخص کو قتل کرنا دین کے معاملے میں جبر و اکراہ کے تحت نہیں آتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن مجید میں دین کے معاملے میں جبر و اکراہ کی نفی دو حوالوں سے کی گئی ہے: ایک تکوینی نظام کے دائرے میں اور دوسرے انسانی اخلاقیات کے تناظر میں۔ پہلی بات کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اگر چاہتے کہ تمام انسان تکوینی طور پر ایمان کے حامل ہوں اور انھیں کفر کا اختیار ہی حاصل نہ ہو تو وہ ایسا کر سکتے تھے، لیکن انھوں نے انسانوں کا امتحان لینے کی غرض سے ایمان کو جبراً انسانوں پر مسلط نہیں کیا۔ چنانچہ کوئی انسان تکوینی طور پر ایمان قبول کرنے پر مجبور نہیں، بلکہ اسے کفر یا ایمان میں سے کوئی بھی راستہ اختیار کرنے کی پوری آزادی حاصل ہے۔ دوسری بات کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی انسان کو یہ اختیار نہیں دیا کہ وہ اللہ کی دی ہوئی یہ آزادی کسی دوسرے انسان سے چھیننے کی کوشش کرے۔ انسان کا کام بس یہ ہے کہ وہ حق بات کو موثر طریقے سے دوسروں تک پہنچانے کا اہتمام کرے۔ کسی دوسرے انسان کو طاقت کے زور پر حق کی اطاعت پر مجبور کرنے کا اختیار اللہ نے کسی انسان کو نہیں دیا، تاہم ان دونوں باتوں سے یہ کسی طرح لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو جو اختیار دیا ہے، اس کو غلط استعمال کرنے پر وہ انسانوں کا محاسبہ بھی نہیں کریں گے۔ کسی کو کوئی اختیار دینے اور پھر اس اختیار کے غلط استعمال

---

۲۴ الشافعی، الام ۲/۲۵۶۔

پر اسے سزا دینے میں باہم کوئی منافات نہیں، اور اللہ تعالیٰ بھی اپنے دیے ہوئے اختیار کے غلط استعمال پر انسانوں کو سزا دیتے ہیں۔ یہ سزا اپنی کامل صورت میں تو آخرت میں دی جائے گی، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں بھی انسانوں کو اس کا نمونہ دکھانے کا اہتمام کیا ہے۔ قرآن مجید نے اس ضمن میں اللہ کے رسولوں اور ان کی قوموں کے واقعات جا بجا نقل کیے ہیں اور ان کے ذریعے سے یہ واضح کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی قوم میں اپنے رسول کو مبعوث کر کے اس کے ذریعے سے حق کو اس قوم پر پوری طرح واضح کر دیتے ہیں اور اس کے باوجود وہ قوم ایمان نہیں لاتی تو اللہ تعالیٰ اس پر عذاب نازل کر کے اسے عبرت کا نمونہ بنا دیتے ہیں[25]۔

قرآن مجید کی رو سے یہ کسی انسان کا نہیں، بلکہ خدا کا فیصلہ ہوتا ہے جس میں کسی انسان، حتیٰ کہ خود پیغمبر کو بھی کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جب جزیرۂ عرب میں مبعوث کیا گیا تو خدائی قانون کے یہ دونوں پہلو پوری طرح واضح کر دیے گئے۔ چنانچہ فرمایا گیا کہ 'فَاِنَّمَا عَلَيۡكَ الۡبَلٰغُ وَعَلَيۡنَا الۡحِسَابُ'[26]، یعنی خدا کا پیغام پہنچانا تو پیغمبر کی ذمہ داری ہے، جبکہ منکرین سے حساب لینا خدا کا کام ہے، البتہ سابقہ قوموں کے برعکس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخاطبین کے لیے عذاب کی صورت یہ تجویز کی گئی کہ اگر وہ ایمان نہ لائیں تو انھیں کسی آسمانی آفت کا نشانہ بنانے کے بجائے خود اہل ایمان کی تلواروں کے ذریعے سے جہنم رسید کیا جائے۔ قرآن نے واضح کیا ہے کہ اہل کفر کے خلاف نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کی یہ جنگ دراصل خدا کا عذاب تھا، چنانچہ فرمایا: 'وَلَوۡ يَشَآءُ اللّٰهُ لَانۡتَصَرَ مِنۡهُمۡ وَلٰـكِنۡ لِّيَبۡلُوَا۟ بَعۡضَكُمۡ بِبَعۡضٍ'[27]، یعنی اللہ چاہتا تو اپنے دین کا انکار کرنے پر ان کفار سے خود انتقام لے لیتا، لیکن اس نے اپنی خاص حکمت کے تحت اہل ایمان کو جانچنے کے لیے انھیں اہل کفر کے مقابلے میں معرکہ آرا کرنے کا فیصلہ کیا

25۔ اس نقطۂ نظر کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: جاوید احمد غامدی، قانون جہاد ۳۲-۳۸۔ برہان ۱۳۹-۱۴۳۔ ماہنامہ اشراق، مارچ ۲۰۰۶، ۱۸-۲۳؛ اپریل ۲۰۰۶، ۲۱-۲۸۔

26۔ الرعد ۱۳: ۴۰۔

27۔ محمد ۴۷: ۴۔

ہے۔ یہی بات قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِاَيْدِيْكُمْ[28] کے الفاظ میں بیان کی گئی ہے، یعنی تم ان کے خلاف قتال کرو، اس طرح اللہ تعالیٰ تمھارے ہاتھوں سے انھیں عذاب دینا چاہتے ہیں۔ اس جنگ کے آخری مرحلے میں مشرکین عرب کے لیے قتل کی سزا تجویز کی گئی، جبکہ اہل کتاب کے بارے میں کہا گیا کہ انھیں محکوم بنا کر ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے[29] جو اس دور میں محکومی اور تحقیر و تذلیل کی ایک علامت تھا۔

اس تناظر میں دیکھا جائے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر ارتداد اختیار کرنے والے ان اہل کفر کو قتل کرنے کا حکم دیا جو اتمام حجت کے بعد ایمان لانے کے پابند اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں خدا کے عذاب کے مستحق بن چکے تھے تو یہ کسی طرح بھی دین کے معاملے میں جبر و اکراہ کی ممانعت کے عمومی اصول کے خلاف نہیں تھا۔ اسی سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ بعض روایات میں ارتداد کے لیے 'حارب الله و رسوله' کی تعبیر کیوں استعمال ہوئی ہے۔ یہ تعبیر درحقیقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں ارتداد کی قانونی نوعیت کو بیان کرتی ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کے بعد کفر کی طرف پلٹ جانا فی نفسہٖ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کے ہم معنی تھا، خواہ مرتد ہونے والا شخص عملاً اسلام اور اہل اسلام کے خلاف کسی قسم کی سرگرمیوں میں ملوث ہوئے بغیر غیر جانب دار رہنے کا اعلان کرے۔ ''محاربہ اور فساد فی الارض'' اور ''توہین رسالت کی سزا'' کے زیر عنوان ہم نے یہ بات واضح کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخاطبین آپ پر ایمان لانے اور مذہبی و سیاسی، ہر دو دائروں میں آپ کی اطاعت کو قبول کرنے کے پابند تھے۔ اللہ تعالیٰ نے کفار کی خواہشات کے علی الرغم جزیرۂ عرب میں آپ اور آپ کے لائے ہوئے دین کا غلبہ مقدر کر دیا تھا اور اس کشمکش کے عبوری مراحل میں اگرچہ بہت سے گروہوں کو غیر جانب دار رہنے کا اختیار دیا گیا تھا، تاہم تکمیلی مرحلے میں یہ گنجایش باقی نہیں رہنے دی گئی تھی۔ ارتداد کی سزا ہماری رائے میں اسی آخری مرحلے میں نافذ کی گئی اور اس مرحلے میں اسلام کو

---

۲۸ التوبہ ۹: ۱۴۔

۲۹ التوبہ ۹: ۵، ۲۸۔

چھوڑ کر دوبارہ کفر کی طرف پلٹ جانا صریحاً اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ محاربہ کے مترادف تھا۔

دوسرا اہم نکتہ اتمام حجت کے تحقق اور اس پر مبنی احکام کے عملی اطلاق سے متعلق ہے۔ اتنی بات تو واضح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی نیابت میں آپ کے صحابہ نے جن اقوام اور گروہوں کے خلاف جہاد وقتال کا اقدام کیا، ان پر یقینی طور پر اتمام حجت ہو چکا تھا اور آپ کے دعوائے نبوت کی صداقت دور اول کی اسلامی سلطنت کے دائرے میں بسنے والے اہل کتاب پر بالخصوص واضح تھی۔ چنانچہ وہ بالعموم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اقرار کرتے ہوئے آپ کی بعثت کو اہل عرب کے لیے خاص قرار دے کر اپنے آپ کو آپ پر ایمان لانے سے مستثنیٰ قرار دیتے تھے[۳۰]، تاہم سوال یہ ہے کہ پیغمبر کی طرف سے ایک مرتبہ اتمام حجت متحقق ہونے کے بعد کیا یہ زمان ومکان اور حالات کی تبدیلی سے متاثر ہوتا ہے یا تغیر کے اثرات سے بالاتر رہتا ہے؟ اور اگر متاثر ہوتا ہے تو پھر مختلف افراد اور ان کے احوال وظروف میں پایا جانے والا تفاوت اتمام حجت کی کیفیت اور اس پر متفرع ہونے والے احکام پر بھی اثر انداز ہوتا ہے یا نہیں؟ دوسرے لفظوں میں اگر کسی شخص پر اتمام حجت کا تحقق یقینی نہ ہو تو کیا پھر بھی ارتداد کی صورت میں اسے مستوجب قتل قرار دیا جائے گا؟

فقہی روایت کے مطالعہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اہل علم کے ہاں یہ احساس موجود رہا ہے کہ اتمام حجت کی جو کیفیت اور فضا نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے مخصوص دائرۂ تخاطب میں پائی جاتی تھی، وہ آفاقی نہیں، بلکہ محدود ہے۔ اسی طرح اتمام حجت پر متفرع ہونے والے احکام کی تحدید و تخصیص کے حوالے سے بھی صدر اول ہی سے علمی بحثیں موجود رہی ہیں۔ مثال کے طور پر مشرکین کو قتل کرنے اور اہل کتاب سے 'جزیہ' وصول کرنے کے احکام قرآن مجید میں واضح طور پر دیے گئے ہیں اور ان دونوں حکموں کے حوالے سے یہ سوال زیر بحث رہا ہے کہ ان کی کس حد تک تعمیم کی جا سکتی ہے۔ سیدنا عمر کے دور میں جب فارس کے علاقے مفتوح ہوئے اور اہل کتاب کے علاوہ

---

[۳۰] سرخسی، شرح السیر الکبیر ۱/۱۵۱-۱۵۲۔ ابو اللیث السمرقندی، فتاویٰ النوازل ۲۰۸۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ ۲۸/۶۲۶۔

مجوس بھی اسلامی ریاست کے زیر نگیں ہوئے تو سیدنا عمر اس معاملے میں ایک عرصے تک متردد رہے کہ مجوس نہ مشرکین ہیں اور نہ اہل کتاب تو ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے؟ چنانچہ ابتداءً انھوں نے یہی فیصلہ کیا کہ مجوس سے جزیہ وصول نہ کیا جائے، تاہم بعد میں عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ اس روایت کی بنیاد پر کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجر کے مجوس سے جزیہ وصول کیا تھا، انھوں نے مجوس سے جزیہ لینے کا فیصلہ کیا۔[۳۱] اسی طرح مشرکین کو قتل کرنے کے حکم کو فقہاے احناف نے مشرکین عرب تک محدود قرار دیا اور اس کی وجہ یہ بیان کی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قوم اور آپ کی بعثت خاصہ کا مخاطب ہونے کی وجہ سے اتمام حجت کے بعد انھیں زندہ رہنے کی رعایت نہیں دی جا سکتی تھی، لیکن دنیا کی دیگر مشرک اقوام پر چونکہ خود پیغمبر کے ذریعے سے براہ راست اتمام حجت کا معاملہ نہیں ہوا، اس لیے وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔[۳۲] برصغیر میں ایک ہزار سال سے زائد عرصے پر محیط مسلم سلطنت کے مختلف ادوار میں، چند استثنائی واقعات کے علاوہ، عمومی طور پر غیر مسلموں پر جزیہ عائد نہیں کیا گیا، جبکہ خلافت عثمانیہ نے اپنے آخری دور میں غیر مسلموں سے جزیہ لینے کے دستور کو باقاعدہ قانونی سطح پر ختم کر دیا۔[۳۳]

خود مرتد کے لیے سزاے موت کے لازم ہونے کے بجائے کسی متبادل سزا کا امکان تسلیم کرنے کا رجحان، بہت محدود دائرے میں سہی، صدر اول کے اہل علم کے ہاں دکھائی دیتا ہے۔ چنانچہ کتب فقہ میں ایک گروہ کی، جن میں ابراہیم نخعی شامل ہیں، یہ راے نقل ہوئی ہے کہ مرتد کو کسی مخصوص مدت تک نہیں، بلکہ مدت العمر توبہ کا موقع دیا جائے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اسے قتل نہ کیا جائے۔[۳۴] ابراہیم نخعی کی اس راے کو غالباً مخالف راے کے عمومی شیوع کے تناظر میں محض ان کا تفرد

۳۱؎ مسند احمد، رقم ۱۵۹۳۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۸۷۴۸، ۱۹۲۵۳۔ بلاذری، فتوح البلدان ۲۷۶۔

۳۲؎ جصاص، احکام القرآن ۲۶۹/۴-۲۷۰۔ سرخسی، المبسوط ۹۸/۱۰۔ مرغینانی، الہدایہ ۱۶۰/۲۔ آلوسی، روح المعانی ۷۹/۱۰۔

۳۳؎ Norman Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, http://www.nitle.org

قرار دے کر زیادہ غور وفکر کا مستحق نہیں سمجھا گیا اور اسی وجہ سے فقہی لٹریچر میں اس موقف کی بحث و تمحیص کے حوالے سے زیادہ علمی مواد نہیں پایا جاتا، تاہم ہمارے خیال میں یہ رائے محض ابراہیم نخعی کا تفرد نہیں ہے، بلکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ جیسے بلند مرتبت فقیہ کے ہاں بھی یہ رجحان دکھائی دیتا ہے اور کم از کم ان جیسی شخصیت کی طرف نسبت کے ناتے سے یہ رائے ہر لحاظ سے توجہ اور اعتنا کی مستحق ہے۔

انس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ جب تستر فتح ہوا تو ابوموسیٰ اشعری نے مجھے سیدنا عمر کے پاس بھیجا۔ میں پہنچا تو سیدنا عمر نے مجھ سے دریافت کیا کہ جحیفہ اور اس کے ساتھیوں کا کیا ہوا؟ یہ بنو بکر بن وائل سے تعلق رکھنے والے کچھ افراد تھے جو مرتد ہو کر کفار کے ساتھ جا ملے تھے۔ انس کہتے ہیں کہ سیدنا عمر نے بڑی کرید کرتے ہوئے ان افراد کے بارے میں پوچھا، لیکن میں نے تین مرتبہ ان کی توجہ اس موضوع سے ہٹانے کے لیے کوئی دوسری بات چھیڑ دی۔ آخر ان کے اصرار پر میں نے بتایا کہ انھیں گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا ہے۔ اس پر سیدنا عمر نے انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھا۔ انس نے کہا کہ یہ لوگ جو مرتد ہو کر کفار کے ساتھ جا ملے تھے، کیا ان کے لیے قتل کے علاوہ کوئی اور صورت بھی ممکن تھی؟ سیدنا عمر نے کہا کہ ہاں، میں انھیں اسلام کی طرف واپس آنے کی دعوت دیتا اور اگر وہ انکار کرتے تو انھیں قید میں ڈال دیتا۔[۳۵]

روایت سے واضح ہے کہ سیدنا عمر اس رائے کے حق میں عمومی رجحان رکھتے تھے اور انس بن مالک بھی اس سے پیشگی واقف تھے۔ چنانچہ انھوں نے پہلے اس موضوع پر گفتگو کو ٹالنے اور پھر ابوموسیٰ اشعری کے اقدام کا دفاع کرنے کی کوشش کی جس پر سیدنا عمر نے اپنی مذکورہ رائے ظاہر کی۔ ابن حزم نے نقل کیا ہے کہ فقہا کا ایک گروہ مرتد کو قتل کرنے کے بجائے مدت العمر توبہ کا موقع

۳۴؎ ابن حزم، المحلی ۱۱/۱۸۹۔ ابن قدامہ، المغنی ۱۰/۷۷۔ ابن حجر، فتح الباری ۱۲/۲۷۰۔

۳۵؎ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۸۶۹۶۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۶۶۵۔ ابن عبدالبر، التمہید ۵/۳۰۷۔ طحاوی، شرح معانی الآثار ۳/۲۱۰۔ ابن حزم، المحلی ۱۱/۱۹۱۔

دینے کا قائل رہا ہے اور انھوں نے اس گروہ کے مستدل کے طور پر سیدنا عمر کے مذکورہ واقعے ہی کا حوالہ دیا ہے۔[36]

ابن عبد البر نے سیدنا عمر کی اس رائے کو جمہور فقہا کے موقف پر محمول کرتے ہوئے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اگر وہ قید میں ڈالنے کے بعد بھی اسلام قبول نہ کرتے تو سیدنا عمر انھیں قتل کر دیتے، تاہم اس کے لیے انھوں نے کلام سے کوئی داخلی قرینہ پیش نہیں کیا، بلکہ یہ کہا ہے کہ چونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مرتد کو قتل کرنے کا حکم دیا ہے، اس لیے سیدنا عمر اس سے مختلف کوئی بات نہیں کہہ سکتے۔[37] حالانکہ از روے علت سیدنا عمر کی یہ رائے ارشاد نبوی کے خلاف نہیں۔ اگرچہ روایت میں ان کی اس رائے کا استدلال نقل نہیں ہوا، لیکن یہ قیاس کرنا غالباً غلط نہیں ہوگا کہ وہ مرتد کے دل میں اسلام کی حقانیت کے حوالے سے واقعی شکوک وشبہات کا امکان تسلیم کرتے ہوئے اتمام حجت کے پہلو سے اس کو قتل کی سزا دینے میں تردد محسوس کرتے اور اس کے بجاے اسے مدت العمر توبہ کا موقع دینے کو شریعت کے منشا کے زیادہ قریب تصور کرتے ہیں۔

بعض روایات اور آثار میں مرتد ہونے والی عورت کو قتل کے حکم سے مستثنیٰ قرار دینے کا ذکر ملتا ہے۔ چنانچہ معاذ بن جبل سے روایت ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو من جملہ دوسرے احکامات کے یہ حکم بھی دیا کہ اگر کوئی عورت اسلام سے پھر جائے تو اسے اسلام کی دعوت دو۔ اگر وہ توبہ کر لے تو قبول کر لو اور اگر انکار کر دے تو اس سے جبراً توبہ کراؤ۔[38] اسی طرح ابو ہریرہ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک عورت مرتد ہو گئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قتل نہیں کیا۔[39]

۳۶؎ المحلیٰ ۱۹۱/۱۱۔

۳۷؎ الاستذکار ۱۵۴/۷۔

۳۸؎ طبرانی، المعجم الکبیر ۵۳/۲۰۔

۳۹؎ ابن عدی، الکامل فی ضعفاء الرجال ۳۸۲/۲، رقم ۵۰۵۔

ایک روایت کے مطابق سیدنا علی کے زمانے میں کچھ لوگ مرتد ہو گئے تو حضرت علی نے ان میں سے بالغ مردوں کو قتل کر دیا اور عورتوں اور بچوں کو غلام بنا لیا۔[۴۰] عبداللہ ابن عباس کا فتویٰ یہ نقل ہوا ہے کہ اگر عورتیں اسلام سے مرتد ہو جائیں تو انھیں قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ انھیں محبوس کر کے اسلام کی دعوت دی جائے گی اور اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔[۴۱] فقہاے تابعین میں سے زہری، ابراہیم نخعی، قتادہ، عطاء، حسن بصری، خلاس اور عمر بن عبدالعزیز سے مرتد ہونے والی عورت کو قتل کرنے کے بجاے قید کرنے یا لونڈی بنا لینے جیسی متبادل سزائیں دینا مروی ہے۔[۴۲] اس کے برعکس بعض دیگر روایات میں مرتد ہونے والی عورتوں کو قتل کرنے کا ذکر بھی ملتا ہے۔[۴۳]

ہمارے نزدیک اگر ارتداد کی سزا کو اتمام حجت کے نکتے کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے تو خواتین پر اس سزا کو نافذ کرنے اور انھیں اس سے مستثنیٰ قرار دینے کے دونوں طریقے قابل فہم ہو جاتے ہیں۔ قتل چونکہ کسی بھی جرم کی آخری سزا ہوتی ہے جس کے بعد اصلاح یا توبہ کا کوئی موقع باقی نہیں رہ جاتا، اس لیے کوئی فرد اگر کسی بھی درجے میں رعایت کا مستحق ہو تو اس پر یہ سزا نافذ کرنے کے بجاے کوئی متبادل سزا تجویز کرنا اور توبہ و اصلاح کے دروازے کو اس کے لیے کھلا رکھنا ایک قابل فہم اور معقول بات ہے۔ خواتین کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ انسانی تاریخ میں بالعموم انھیں مردوں اور بالخصوص اپنے خاندان کے مردوں کے رجحانات اور اثرات سے آزاد ہو کر اپنی عقل و فہم اور صواب دید کے مطابق خود کوئی فیصلہ کرنے کے مواقع حاصل نہیں رہے اور مذہبی، معاشرتی اور سیاسی معاملات میں انھیں مردوں ہی کے تابع سمجھا جاتا رہا ہے۔ یہ صورت حال اس بات کی مقتضی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اتمام حجت کے بعد انکار حق کے

---

۴۰ الطحاوی، شرح معانی الآثار، رقم ۴۷۲۸۔ الطوسی، تہذیب الاحکام ۱۳۹/۱۰۔

۴۱ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۹۹۴۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۸۷۳۱۔

۴۲ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۸۷۲۵-۱۸۷۳۰۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۹۹۳، ۲۸۹۹۵-۲۸۹۹۶، ۳۲۷۸۰۔

۴۳ دار قطنی ۱۱۸/۳-۱۲۰۔

معاملے میں انھیں مردوں کے ساتھ یکساں درجے کا مجرم نہ سمجھا جائے، بلکہ ان کے بارے میں فیصلہ کرتے ہوئے زیادہ احتیاط ملحوظ رکھی جائے۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو اتمام حجت کے تحقق کا اطمینان حاصل ہونے کی صورت میں خواتین کو قتل کرنے، جبکہ اس میں شک وشبہ پائے جانے کی صورت میں کوئی متبادل سزا نافذ کرنے کے دونوں طریقے درست قرار پاتے ہیں۔

جب صدر اول میں مختلف گروہوں کے حوالے سے اتمام حجت کی کیفیت میں تفاوت محسوس کیا جا رہا تھا تو ظاہر ہے کہ بعد کے زمانوں میں لازمی طور پر اس میں مزید تغیر رونما ہوا۔ چنانچہ امام غزالی نے پانچویں صدی میں یہ رائے ظاہر کی تھی کہ غیر مسلموں کا ایک گروہ تو یقیناً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی حقانیت سے پوری طرح واقف ہے اور اس کے انکار کے نتیجے میں خدا کے عذاب کا مستحق ٹھہرے گا، لیکن وہ غیر مسلم جنھوں نے سرے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہی نہیں سنا یا نام تو سنا ہے، لیکن آپ کی نبوی حیثیت اور پیغمبرانہ کمالات واوصاف سے کما حقہ آگاہ نہیں ہیں، ان کے بارے میں یہی امید ہے کہ وہ رحمت الٰہی کے دائرے میں شامل ہو کر نجات پا جائیں گے۔[۴۴] عہد رسالت اور بعد کے ادوار میں فرق وتفاوت کا یہی احساس فقہ اسلامی کے بہت سے قانونی تصورات پر بھی بتدریج اثر انداز ہوا ہے، تاہم اس تدریجی تغیر کا تفصیلی مطالعہ ایک مستقل بحث کا متقاضی ہے۔[۴۵]

بعض معاصر اہل علم نے اسی تناظر میں ارتداد پر سزائے موت کے حوالے سے یہ سوال اٹھایا ہے کہ اتمام حجت کے لیے جو معاون اور ساز گار فضا اور جو اسباب ومحرکات اسلام کے دور اول میں موجود تھے، کیا وہ آج بھی اسی طرح موجود ہیں اور کیا معروضی تناظر میں اس سزا کا اطلاق خود حکم کی علت کی رو سے درست ہوگا؟[۴۶] مولانا مودودی بھی، جنھوں نے ارتداد پر سزائے موت کا بھرپور دفاع کیا ہے، یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے ہیں کہ دور جدید میں اسلامی تعلیم وتربیت کے نظام میں

---

۴۴ الغزالی، فیصل التفرقہ ۹۶۔

۴۵ ہم نے اپنی زیر ترتیب کتاب ”جہاد — ایک تقابلی مطالعہ“ میں اس کے بعض پہلوؤں کو واضح کیا ہے۔

۴۶ نجات اللہ صدیقی، اسلام، معاشیات اور ادب ۴۱۴۔

نقص اور کافرانہ تعلیم وتربیت کے اثرات کے تحت نئی نسلوں میں اسلام سے فکری انحراف کا میلان اس درجے میں پھیل چکا ہے کہ انھیں قانون ارتداد کے تحت جبراً دائرۂ اسلام میں مقید رکھنے سے ''اسلام کے نظام اجتماعی میں منافقین کی ایک بہت بڑی تعداد شامل ہو جائے گی جس سے ہر وقت ہر غداری کا خطرہ رہے گا۔[47]'' ایسے لوگوں کو جبراً اسلام کا پابند بنانے پر مولانا کی تشویش کا اصل پہلو تو وہی ہے جو انھوں نے بیان کیا ہے، تاہم اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ دور جدید میں وضوح حق اور اتمام حجت کی کیفیت کے حوالے سے ان کے احساسات کیا ہیں۔ مولانا نے غالباً اسی احساس کے تحت مرتد کے لیے ملک بدر کرنے کی متبادل سزا کا امکان تسلیم، بلکہ تجویز کیا ہے۔

مذکورہ بحث سے واضح ہے کہ ارتداد پر سزاے موت کو اتمام حجت کے نکتے سے متعلق ماننے کی صورت میں یہ سوال بنیادی اہمیت اختیار کر جاتا ہے کہ کسی شخص یا گروہ پر اتمام حجت ہو جانے کا فیصلہ کیسے اور کن بنیادوں پر کیا جائے گا۔ اس ضمن میں جناب جاوید احمد غامدی نے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا ہے کہ چونکہ کسی بھی شخص یا قوم پر حجت تمام ہو جانے کا فیصلہ کوئی انسان، حتیٰ کہ خود پیغمبر بھی نہیں کر سکتا، بلکہ اتمام حجت اور اس کی بنیاد پر سزا اور عذاب کا فیصلہ خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، اس لیے قتل مرتد کا حکم شریعت کا کوئی عمومی ضابطہ نہیں، بلکہ اس کا تعلق صرف مشرکین بنی اسماعیل سے ہے جن پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اتمام حجت کے بعد براہ راست اللہ تعالیٰ کے حکم کے تحت موت کی سزا نافذ کی گئی تھی اور اسلام قبول کیے بغیر ان کے لیے زندہ رہنے کی کوئی گنجایش باقی نہیں رکھی گئی تھی۔[48]

ہماری راے میں اس حکم کو مشرکین عرب تک محدود رکھنے کے بجاے اہل کتاب کو بھی اس کے دائرۂ اطلاق میں شامل سمجھنے میں کوئی مانع نہیں، کیونکہ ان کے لیے جزیہ دے کر اپنے مذہب پر قائم رہنے کی اجازت محض ایک رعایت کی حیثیت رکھتی تھی۔ چنانچہ اگر وہ اسلام قبول کرنے کے بعد دوبارہ کفر کی طرف پلٹنا چاہتے تو یہ چیز ان کی دی گئی رعایت کو ختم کر کے ان کے کفر کی اصل سزا

---

[47] مرتد کی سزا ۵۱۔

[48] برہان ۱۳۹-۱۴۳۔

کو بحال کرنے کی ایک مضبوط وجہ تھی۔ اس وجہ سے صحابہ کا اس حکم کو مشرکین عرب کے ساتھ خاص سمجھنے کے بجائے اس کو دوسرے گروہوں کے لیے عام سمجھنا ہماری رائے میں درست تھا، البتہ زیر بحث نقطۂ نظر کا یہ پہلو بے حد وزن رکھتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مخاطب کفار سے متعلق دیے جانے والے احکام ایک مخصوص اساس پر مبنی تھے اور ان کی علی الاطلاق تعمیم نہیں کی جا سکتی۔ ہم واضح کر چکے ہیں کہ ارتداد پر سزاے موت دینے کا تعلق انھی اہل کفر سے تھا جن پر اتمام حجت کیا جا چکا تھا اور اس کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے انھیں سزا دینے کی باقاعدہ اجازت دی گئی تھی۔ اگرچہ کلاسیکی علمی روایت میں معاملے کا یہ پہلو زیادہ توجہ کا مستحق نہیں سمجھا گیا اور فقہا نے بالعموم ارتداد کی سزا کو شریعت کا ایک ابدی حکم ہی شمار کیا ہے، تاہم دور جدید کی بیش تر مسلم ریاستوں میں ارتداد پر سزاے موت نافذ کرنے کا طریقہ اختیار نہیں کیا گیا جو ہماری رائے میں حکم کی علت کی رو سے بالکل درست ہے۔

توہین رسالت کی سزا

''محاربہ اور فساد فی الارض'' کے زیرعنوان ہم نے واضح کیا ہے کہ محاربہ کو ریاست کے خلاف جرم کی کسی مخصوص صورت میں منحصر کر دینا درست نہیں اور اقتدار اعلیٰ کے خلاف بغاوت، سرکشی اور اس کے اختیار کو چیلنج کرنے کی ہر صورت اس کے دائرۂ اطلاق میں شامل ہے۔ ہم نے وہاں یہ بھی واضح کیا ہے کہ:

> ''ہماری رائے میں اسلام یا پیغمبر اسلام کی شان میں گستاخی کا جرم اور اس پر سزا کا معاملہ بھی اپنی قانونی اساس کے لحاظ سے آیت 'محاربہ' ہی پر مبنی ہے، اس لیے کہ ایک اسلامی معاشرے میں، جو ایمان و اعتقاد اور قانونی و سیاسی سطح پر اطاعت و سرافگندگی کے آخری مرجع خدا اور اس کے رسول کو مانتا اور اپنی اجتماعی زندگی کی تشکیل کو رسول اللہ ہی کی لائی ہوئی ہدایت کا مرہون منت سمجھتا ہے، خدا کے رسول کی توہین و تحقیر بھی 'محاربہ' اور 'فساد فی الارض' کی ایک صورت ہے اور اگر کوئی شخص دانستہ ایسا کرتا اور اس پر مصر رہتا ہے تو وہ نہ صرف اس کے باشندوں کے مذہبی جذبات و احساسات کو مجروح کرتا ہے، بلکہ ریاست کے مذہبی تشخص کو بھی چیلنج کرتا اور اسے پامال کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ یہ جرم انھی سزاؤں کا مستوجب قرار پانا چاہیے جو آیت محاربہ میں بیان ہوئی ہیں۔''

یہاں ہم اپنے اس نقطۂ نظر کی تفصیل کرنے کے علاوہ اس مسئلے کے بعض دیگر اہم پہلوؤں کی بھی وضاحت کریں گے۔

۱۔ جمہور فقہا نے توہین رسالت پر سزاے موت کو 'عقد ذمہ' کی خلاف ورزی سے متعلق قرار دیا

ہے اور ان کا استدلال یہ ہے کہ اہل ذمہ کے ساتھ جزیہ کی ادائیگی کی شرط کے ساتھ اسلامی ریاست میں رہنے کا معاہدہ اس بنیاد پر کیا جاتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے مقابلے میں ذلیل اور پست ہو کر رہیں گے اور اس میں یہ بات از خود شامل ہے کہ وہ مسلمانوں کے مذہب اور مذہبی شخصیات اور شعائر کا احترام ملحوظ رکھیں گے۔ چنانچہ اگر کوئی ذمی شتم رسول کا مرتکب ہوتا ہے تو وہ اس معاہدے کو جس کی وجہ سے اس کی جان کو تحفظ حاصل تھا، توڑ دیتا ہے اور نتیجتاً مباح الدم قرار پاتا ہے، اس وجہ سے اسے قتل کر دیا جائے گا[1]۔ ہماری رائے میں فقہا کا شتم رسول کو نقض عہد کے ہم معنی قرار دینا درست ہے[2]، تاہم اس پر سزا کے معاملے کو اصلاً عقد ذمہ کی خلاف ورزی کا نتیجہ قرار دینا اس وجہ

---

[1] ابن القیم، احکام اہل الذمہ ۱۳۷۸/۳۔ ابن حزم، المحلیٰ ۲۴۰/۱۳۔

مالکی اور شافعی فقہا کا ایک گروہ مسلمانوں کے مذہب اور مذہبی شخصیات وشعائر کے احترام کی اس اجمالی شرط کو کافی نہیں سمجھتا اور یہ تجویز کرتا ہے کہ عقد ذمہ میں یہ بات باقاعدہ ایک واضح شرط کے طور پر شامل ہونی چاہیے کہ کوئی ذمی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو علانیہ سب وشتم نہیں کرے گا، اور پھر اگر وہ ایسا کرے تو معاہدہ توڑنے کی پاداش میں اسے قتل کر دیا جائے۔ (ابن عبد البر، الکافی ۵۸۵/۱) فقہاے شوافع کے ایک بڑے گروہ کے نزدیک اگر معاہدے میں یہ شرط شامل نہ کی گئی ہو تو پھر شتم رسول کے مرتکب ذمی کو قتل کی سزا نہیں دی جا سکتی۔ (ابو اسحاق الشیرازی، المہذب ۵۰۳/۳) حنابلہ کے ہاں بھی شتم رسول کی صورت میں نقض عہد کے متحقق ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں دو قول پائے جاتے ہیں۔ (ابو یعلیٰ، الاحکام السلطانیہ ۱۵۸، ۱۵۹)

[2] فقہا کے مابین اس حوالے سے اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی سے عقد ذمہ پر کوئی اثر پڑتا ہے یا نہیں۔ ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر سب وشتم کفر ہی کی ایک شکل ہے جس پر قائم رہنے کی اجازت عقد ذمہ کی صورت میں غیر مسلموں کو پہلے ہی دی جا چکی ہے، اس وجہ سے شتم رسول کے ارتکاب کو فی نفسہٖ نقض عہد کے ہم معنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ (کاسانی، بدائع الصنائع ۱۱۳/۷) تاہم اس استدلال میں ایک لطیف خلط مبحث پایا جاتا ہے، اس لیے کہ کفر وشرک ایک اعتقادی مسئلہ ہے، جبکہ کسی پیغمبر کی شان میں گستاخی کرنا ایک اخلاقی جرم ہے اور غیر مسلموں کو پہلی بات کی تو آزادی حاصل ہے، لیکن دوسری کی نہیں، دونوں باتیں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ چنانچہ خود

سے محل نظر ہے کہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں شتم رسول کے جن مجرموں کو موت کی سزا دی گئی، وہ سب کے سب یا تو 'معاہد' تھے یا مسلمانوں کے کھلم کھلا دشمن اور ان میں سے کوئی بھی فقہی اصطلاح کے مطابق 'ذمی' نہیں تھا۔[۳]

عہد رسالت میں اس نوعیت کے جن مجرموں کو سزا دی گئی، ان کے واقعات کی مختصر تفصیل حسب ذیل ہے:

o فتح مکہ کے موقع پر جن افراد کو کسی قسم کی کوئی رعایت دیے بغیر قتل کرنے کا حکم دیا گیا، ان میں ابن خطل بھی شامل تھا۔ اس شخص نے پہلے اسلام قبول کیا تھا۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر اسے زکوٰۃ کی وصولی کے لیے عامل بنا کر بھیجا، لیکن اس نے اپنے ساتھ جانے والے غلام کو راستے میں قتل کر دیا اور پھر مرتد ہو کر مشرکین کے ساتھ جا ملا۔ اس کے بعد اس کی دو لونڈیاں معمول کے طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو پر مشتمل اشعار گایا کرتی تھیں۔[۴] اس طرح ابن خطل خود تو قتل اور بدعہدی کا مرتکب ہوا، جبکہ اس کی لونڈیوں نے اس کے حکم پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کو ایک عادت اور معمول کے طور پر ہجو یہ شاعری کا موضوع بنا لیا جو کئی گنا زیادہ سنگین نوعیت کا جرم تھا۔ چنانچہ فتح مکہ کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا گیا کہ ابن خطل جان بچانے کے لیے کعبے

فقہاے احناف غیر مسلموں کے کفر و شرک پر تو انھیں کوئی سزا دینے کے قائل نہیں، لیکن توہین رسالت کو ایک قابل تعزیر جرم قرار دیتے ہیں۔

۳؎ جمہور فقہا کا موقف دنیا کے سیاسی و قانونی نظام میں رونما ہونے والے تغیرات کے تناظر میں اپنے انطباق کے حوالے سے بھی تعبیر نو کا محتاج ہے، اس لیے کہ وہ شتم رسول کو نقض عہد کی علامت قرار دیتے ہیں جس کے نتیجے میں مجرم کے حوالے سے اباحت دم کی وہ اصل قانونی حیثیت لوٹ آتی ہے جو عقد ذمہ سے پہلے موجود تھی، جبکہ جدید جمہوری تصورات کے تحت قائم ہونے والی اسلامی ریاستوں میں غیر مسلموں کے اصلاً مباح الدم ہونے کا اصول تسلیم نہیں کیا گیا۔ چنانچہ شتم رسول کو اسلامی ریاست کے ساتھ غیر مسلموں کے معاہدے کو توڑنے کے ہم معنی قرار دیا جائے تو بھی قانونی طور پر ان کا مباح الدم ہونا لازم نہیں آتا۔

۴؎ ابن حجر، فتح الباری ۶۱/۴۔

کے غلاف کے ساتھ چمٹا ہوا ہے، لیکن آپ نے اسے امان نہیں دی اور فرمایا کہ اسے قتل کر دو۔[5] آپ نے اس کی دونوں لونڈیوں کو بھی قتل کرنے کا حکم دیا، تاہم ان میں سے ایک کو تو قتل کر دیا گیا، جبکہ دوسری فرار ہو گئی اور بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے امان دے دی۔[6] ہماری رائے میں ابن خطل کی مغنیہ لونڈی کا قتل کیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ابن خطل کے دامن پر قتل اور بدعہدی کا داغ نہ ہوتا اور وہ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو اور توہین ہی کا مرتکب ہوتا تو بھی اس کی سزا یہی ہوتی۔

o عصماء بنت مروان، بنو خطمہ کی ایک عورت تھی اور اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھیوں کے بارے میں نہایت توہین آمیز اشعار کہے تھے۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ترغیب پر اسی کی قوم سے تعلق رکھنے والے ایک صحابی عمیر بن عدی نے اسے قتل کر دیا۔[7]

o ابو عفک بنو عمرو بن عوف کا ایک یہودی بوڑھا تھا اور اپنے اشعار میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عیب جوئی کرتا اور آپ کے خلاف لوگوں کو بھڑکاتا تھا، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کہنے پر سالم بن عمیر نے اسے قتل کر دیا۔[8]

o ابن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص کی لونڈی، جو اس کے بچوں کی ماں بھی تھی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہتی اور آپ کی توہین کیا کرتی تھی اور اپنے مالک کے منع کرنے اور ڈانٹ ڈپٹ کے باوجود اس سے باز نہیں آتی تھی۔ ایک دن اسی بات پر اس نے اشتعال میں آ کر اسے قتل کر دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں یہ بات آئی تو آپ نے اس کو بلا کر پوچھ گچھ کی اور پھر اس کی وضاحت سننے کے بعد فرمایا کہ 'الا اشھدوا ان دمھا ھدر'[9]، یعنی گواہ رہو

---

[5] بخاری، رقم ۱۷۱۵۔

[6] ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۵/۷۰-۷۱۔

[7] ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۶/۴۹-۵۰۔

[8] ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۶/۴۸۔ علی بن برہان الدین الحلبی، السیرۃ الحلبیہ ۳/۱۴۶۔

کہ اس عورت کا خون رائگاں ہے۔

o عمیر بن امیہ کی ہمشیرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں زبان درازی کیا کرتی تھی جس سے تنگ آ کر انھوں نے ایک دن اسے قتل کر دیا اور جب مقدمہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عدالت میں پیش ہوا تو آپ نے اس کے خون کو ہدر قرار دے دیا[10]۔

o ابن عباس روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دی تو آپ نے فرمایا کہ میرے دشمن سے کون نمٹے گا؟ اس پر زبیر آگے بڑھے، اسے للکارا اور پھر اسے قتل کر دیا۔ اسی طرح ایک عورت کے بارے میں آپ نے یہی بات فرمائی تو خالد بن ولید نے اس کو قتل کر دیا[11]۔

o حسن بصری کی ایک روایت کے مطابق ایک شخص کو رقم دی گئی تا کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کر دے۔ آپ کو وحی کے ذریعے سے اس کی اطلاع دی گئی تو آپ کے حکم پر اسے سولی چڑھا دیا گیا[12]۔

o بعض افراد اسلام دشمنی میں اس پستی پر اتر آئے کہ انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں سے خواتین تک کو بدسلوکی کا نشانہ بنایا۔ چنانچہ ایسے افراد کو بھی قتل کرنے کا حکم دیا گیا۔ مثال کے طور پر ہبار بن الاسود نے سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کو، جب وہ مکہ سے مدینہ روانہ ہو رہی تھیں، اس طرح ڈرایا دھمکایا کہ خوف سے ان کا حمل ضائع ہو گیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جرم میں اس کے قتل کو مباح قرار دے دیا اور فرمایا کہ وہ جہاں ملے، اسے آگ میں جلا دیا جائے، لیکن پھر فرمایا کہ آگ کا عذاب اللہ ہی کے شایان شان ہے، اس لیے اگر وہ ملے تو ایک ایک کر کے اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں[13]، تاہم بعد میں اس نے اسلام قبول کر لیا۔

۹؎ ابوداؤد، رقم ۴۳۶۱۔

۱۰؎ ابن ابی عاصم، الدیات ۱/ ۷۳۔

۱۱؎ مصنف عبدالرزاق، رقم ۹۷۰۴-۹۷۰۵۔

۱۲؎ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۳۵۷۶۶۔

اسی طرح حضرت عباس بن عبد المطلب سیدہ فاطمہ اور سیدہ ام کلثوم کو مکہ سے مدینہ لے جا رہے تھے تو حویرث بن نقیذ نے چوٹ لگا کر دونوں خواتین کو زمین پر گرا دیا۔ جب مکہ فتح ہوا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حویرث کو مباح الدم قرار دیا جس پر سیدنا علی نے اس کی گردن اڑا دی[۱۴]۔

مذکورہ تمام مجرموں کو دی جانے والی سزا دراصل اللہ اور اس کے رسول کے خلاف محاربہ کی سزا تھی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حین حیات اس جرم کا ارتکاب کرنے والے بدیہی طور پر اس سزا کے زیادہ مستحق تھے۔ آپ اللہ کے پیغمبر تھے اور رسولوں کے باب میں اللہ تعالیٰ کے خاص قانون کے مطابق جزیرۂ عرب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس اعلان کے ساتھ مبعوث ہوئے تھے کہ آپ اور آپ کے پیروکاروں کو، بہرحال غلبہ حاصل ہوگا، جبکہ آپ کے مخالفین شکست اور رسوائی سے دوچار ہوں گے۔ چنانچہ آپ کی طرف سے اتمام حجت کے بعد جزیرۂ عرب کے مشرکین اور اہل کتاب آپ پر ایمان لانے اور آپ کے اقتدار اعلیٰ کے سامنے سر اطاعت خم کرنے کے پابند تھے۔ اس تناظر میں جزیرۂ عرب کے تمام گروہ اصولی طور پر آپ کے قانونی دائرۂ اختیار کے اندر آتے تھے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو ہر اس شخص یا گروہ کے خلاف اقدام کا حق حاصل تھا جو اسلام کے بارے میں محاربہ اور معاندت کا رویہ اختیار کرے اور جسے سزا دینا آپ موقع ومحل اور حکمت کی رو سے مناسب سمجھیں۔ اسی اختیار کے تحت آپ نے ان افراد کے لیے موت کی سزا تجویز فرمائی جنھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کھلم کھلا دشمنی اور عناد پر مبنی طرز عمل اختیار کیا اور اپنے قول وفعل سے آپ کی حیثیت رسالت کو چیلنج کرنے اور اس کے مقابلے میں سرکشی اور بغاوت کا مظاہرہ کرنے کی کوشش کی[۱۵]۔

۱۳؎ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۲۰۵/۳۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۹۴۱۷۔

۱۴؎ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۷۱/۵-۷۲۔

۱۵؎ اس نکتے کو نہ سمجھنے کے باعث شبلی جیسے فاضل مصنف کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو گوئی اور توہین کے مجرموں کو سزائے موت دیے جانے کے واقعات کو درست تسلیم کرنے میں تردد لاحق ہوا ہے اور انھوں نے اسے ''ذاتی انتقام'' تصور کرتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کریمانہ کے منافی قرار دیا ہے۔

چونکہ 'محاربہ' سے متعلق قرآن مجید میں بیان ہونے والا ضابطۂ تعزیرات اسلامی شریعت کا ایک ابدی قانون ہے، اس لیے دنیا کی ہر اسلامی ریاست اسی قانون کے تحت اپنے دائرۂ اختیار میں توہین رسالت کے مجرموں کو سزا دینے کا حق رکھتی، بلکہ اس کی پابند ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا اور اس کے رسولوں کے ساتھ اعتقادی وجذباتی وابستگی اور ان کی حرمت وناموس کی حفاظت محض ایک مسلمان کے انفرادی ایمان واعتقاد کا مسئلہ نہیں، بلکہ نظم اجتماعی کی سطح پر مسلمانوں کے معاشرے کی بھی ذمہ داری ہے اور جو چیزیں اسلامی ریاست کو ایک مخصوص نظریاتی تشخص اور امتیاز عطا کرتی ہیں، ان میں اسلامی حدود وشعائر کا تحفظ اور ان کی بے حرمتی کا سد باب بھی شامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ نے بھی اپنے دور میں اس سزا کو برقرار رکھا۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر بعض خواتین نے خوشی کے اظہار کے لیے دف بجائے تو سیدنا ابوبکر نے ان کے ہاتھ کٹوا دیے[۱۶]۔ سیدنا عمر کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے اللہ، اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی بھی نبی کو برا بھلا کہنے والے کو قتل کرنے کا حکم دیا۔ ابن عباس سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ جو معاہد عناد سے کام لیتے ہوئے علانیہ اللہ یا اس کے رسول کے بارے میں گستاخانہ کلمات کہے، وہ نقض عہد کا مرتکب ہوتا ہے، اس لیے اسے قتل کر دیا جائے[۱۷]۔ کعب بن علقمہ روایت کرتے ہیں کہ عرفہ بن حارث کندی رضی اللہ عنہ کے پاس سے ایک نصرانی گزرا۔ انھوں نے اسے اسلام کی دعوت دی تو اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کر دی۔ عرفہ نے زور سے مکا مار کر اس کی ناک توڑ دی۔ معاملہ حضرت عمرو بن العاص کے سامنے پیش کیا گیا تو عمرو نے کہا کہ ہم

(سیرت النبی ۱/ ۳۱۳) ہم نے اس سزا کی جو اساس متعین کی ہے، اس سے واضح ہے کہ اس کا تعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عام انسانی حیثیت سے نہیں، بلکہ آپ کے منصب رسالت سے ہے اور یہ سب لوگ درحقیقت آپ سے کوئی شخصی عداوت نہیں رکھتے تھے، بلکہ آپ کے لائے ہوئے دین کے دشمن تھے۔ چنانچہ اسے کسی طرح ذاتی انتقام قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۱۶؎ سرخسی، المبسوط ۱۰/ ۱۱۰۔

۱۷؎ ابن القیم، زاد المعاد ۵/ ۶۰۔

نے تو ان کے ساتھ معاہدہ کیا ہوا ہے۔ عرفہ نے کہا: اس بات سے اللہ کی پناہ کہ ہم نے ان کے ساتھ کھلم کھلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی اجازت دینے پر معاہدہ کیا ہو۔[۱۸]

معاصر علمی اور سیاسی بحثوں میں اس مسئلے نے ایک خاص تناظر میں خصوصی اہمیت حاصل کر لی ہے۔ کلاسیکی فقہی ذخیرے میں یہ مسئلہ اصلاً اس صورت کے حوالے سے زیر بحث آیا ہے جب اسلامی ریاست میں مقیم کسی غیر مسلم نے اس فعل شنیع کا ارتکاب کیا ہو۔ اگر مسلم ریاست کے دائرۂ اختیار سے باہر کسی فرد نے ایسا کیا ہو تو کلاسیکی اسلامی قانون اس صورت سے تصریحاً کوئی تعرض نہیں کرتا اور چونکہ فقہی دور میں رائج قانون بین الاقوام کے تصور کے تحت کسی محارب قوم کے قانونی دائرۂ اختیار میں رونما ہونے والے اس طرح کے واقعات سے زیادہ سروکار نہیں رکھا جاتا تھا، اس لیے اس سے کوئی عملی مسئلہ بھی پیدا نہیں ہوتا تھا، تاہم دنیا کے سیاسی وتہذیبی ارتقا اور قانون بین الاقوام میں پیدا ہونے والے تغیرات کے نتیجے میں اس صورت حال میں ایک جوہری تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ اب دنیا کی کم وبیش تمام اقوام ایک بین الاقوامی معاہدے کی فریق اور اس کی پاس داری کی پابند ہیں اور اس کے نتیجے میں اقوام عالم ایک دوسرے سے جذبات واحساسات کے باہمی احترام کی توقع بھی رکھتی ہیں اور اگر ان کو پامال کرنے کی کوشش کی جائے تو اس کے اثرات براہ راست قانون بین الاقوام اور عالمی سیاست کے پورے ڈھانچے پر مرتب ہوتے ہیں۔

اس صورت حال میں توہین رسالت کی سزا کی بحث نے، جو اس سے پہلے اسلامی قانون کی ایک داخلی بحث تھی، عالم اسلام اور مغرب کے مابین ایک نہایت حساس اور نازک نزاعی مسئلے کی صورت اختیار کر لی ہے۔ مغرب میں اسلام اور پیغمبر اسلام کے حوالے سے غلط فہمی یا دانستہ کردار کشی پر مبنی پروپیگنڈا مہم کی تاریخ صدیوں پرانی ہے، البتہ اس میں یہ فرق رونما ہوا ہے کہ ماضی میں اس مہم کی قیادت ارباب کلیسا کرتے رہے ہیں، جبکہ اب اس محاذ پر وہاں کے سیکولر اور مذہب سے بیزار حلقے صف آرا ہیں۔ معاصر تناظر میں دو باتوں نے خاص طور پر معاملے کو پیچیدہ بنا دیا ہے: ایک یہ

۱۸؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۸۴۹۰۔ طبرانی، المعجم الکبیر ۲۶۱/۱۸، رقم ۶۵۴۔

کہ مغربی معاشرہ چونکہ ایک خاص فکری ارتقا کے نتیجے میں مذہبی معاملات کے حوالے سے حساسیت کھو چکا ہے، نیز وہاں ریاستی نظم اور معاشرے کے مابین حقوق اور اختیارات کی بھی ایک مخصوص تقسیم وجود میں آ چکی ہے، اس وجہ سے مغربی حکومتیں قانونی سطح پر ایسے واقعات کی روک تھام کی کوئی ذمہ داری اٹھانے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ دوسرے یہ کہ مغرب انسانی حقوق اور آزادیِ رائے کے اپنے مخصوص تصور کو بین الاقوامی سیاسی اور معاشی دباؤ کے تحت عالم اسلام پر بھی مسلط کرنا چاہتا ہے اور اس کا مطالبہ ہے کہ مذہب یا مذہبی شخصیات کی توہین پر پابندی یا اس کو جرم قرار دیتے ہوئے اس پر تعزیری سزاؤں کو مسلم ممالک کے ضابطۂ قوانین سے خارج کیا جائے۔

ممکن ہے اہل مغرب اپنے سیکولر زاویۂ نگاہ کے تحت یہ مطالبہ کرنے میں اپنے آپ کو فی الواقع حق بجانب سمجھتے ہوں کہ کوئی ریاست قانونی دائرے میں مذہبی شعائر اور شخصیات کے ساتھ کسی وابستگی کا اظہار نہ کرے، لیکن ایک اسلامی ریاست کے لیے ایسے کسی مطالبے کو تسلیم کرنے کی کوئی وجہ نہیں جو نہ صرف ریاست کے مذہبی تشخص کو مجروح کرتا ہو، بلکہ جمہوری اصولوں اور عام انسانی اخلاقیات کی رو سے بھی غیر معقول اور ناقابل دفاع ہو۔ دنیا کا ہر قانونی نظام اپنے باشندوں کو نہ صرف جان و مال کے تحفظ کی ضمانت دیتا ہے، بلکہ ان کی عزت اور آبرو کا تحفظ بھی اس کی ذمہ داریوں میں شامل ہوتا ہے اور ہتک عزت اور ازالۂ حیثیت عرفی وغیرہ سے متعلق تادیبی سزائیں اسی اصول پر مبنی ہوتی ہیں۔ اگر اس قانونی انتظام کی بنیاد کسی بھی فرد یا جماعت کی عزت نفس کا تحفظ اور ان کو توہین و تذلیل کے احساس سے بچانا ہے تو بدیہی طور پر اس کے دائرے میں صرف زندہ افراد کو نہیں، بلکہ ماضی کی ان شخصیات کو بھی شامل ہونا چاہیے جن کے حوالے سے کوئی بھی فرد یا گروہ اپنے دل میں عزت و احترام اور بالخصوص مذہبی تقدیس و تعظیم کے جذبات رکھتا ہے۔ جدید جمہوری اصولوں کی رو سے کسی بھی مملکت کے حدود میں بسنے والے ہر مذہبی گروہ کو اپنے عقیدہ و مذہب کے تحفظ کا حق اور اس کی ضمانت حاصل ہے۔ اس ضمن میں تعصب یا بعض قانونی مجبوریوں پر مبنی مغرب کے عملی رویے سے قطع نظر کر لیا جائے تو انسانی جان و مال اور آبرو کے ساتھ ساتھ مختلف

مذہبی گروہوں کے مذہبی جذبات بھی لازمی طور پر ایک قابل احترام اور قابل تحفظ چیز قرار پاتے ہیں۔ یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ راسخ العقیدہ اہل مذہب اپنے مذہبی شعائر، شخصیات اور جذبات کو جان و مال اور آبرو سے زیادہ محترم سمجھتے ہیں اور ان میں سے کسی بھی چیز کی توہین لازماً مذہبی جذبات کو مجروح کرنے اور نتیجتاً اشتعال انگیزی کا سبب بنتی ہے۔ چنانچہ انسانی و مذہبی حقوق کی اس خلاف ورزی کو 'جرم' قرار دے کر اس کے سدباب کے لیے سزا مقرر کرنا ہر لحاظ سے جمہوری اصولوں اور تصورات کے مطابق ہے، البتہ ہمارے نزدیک اس ضمن میں حسب ذیل امور ملحوظ رہنے چاہییں:

ایک یہ کہ اس جرم کو ہر حال میں سزائے موت کا مستوجب قرار دینے کے بجائے جرم کی نوعیت اور اس کی مختلف صورتوں کے لحاظ سے متبادل سزاؤں کا امکان بھی تسلیم کیا جانا چاہیے اور مختلف فقہی مکاتب فکر نے اس امکان کو تسلیم کیا ہے۔ امام موسیٰ کاظم روایت کرتے ہیں کہ مدینہ کے عامل زیاد بن عبید اللہ کے دور میں اس نوعیت کا ایک واقعہ پیش آیا اور اس نے مدینہ کے فقہا سے رائے طلب کی تو ربیعۃ الرائے اور بیش تر اہل علم کی رائے یہ تھی کہ مجرم کی زبان کاٹ دی جائے یا کوئی اور تعزیری سزا دے دی جائے، تاہم امام جعفر صادق نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کے مابین فرق ہونا چاہیے۔ چنانچہ ان کی رائے کے مطابق مجرم کو قتل کر دیا گیا۔[19] فقہائے حنابلہ کے ہاں ایک قول یہ ہے کہ ایسے مجرم کی حیثیت قیدی کی ہے اور حاکم کو اس کو قتل کرنے، غلام بنا لینے، کسی مسلمان قیدی کے ساتھ اس کا تبادلہ کرنے یا کسی معاوضے کے بغیر رہا کر دینے کے وہ تمام اختیارات حاصل ہیں جو کسی بھی غیر مسلم قیدی کے بارے میں ہوتے ہیں۔[20] اسی طرح فقہائے احناف کے نزدیک اس جرم کے مرتکب کو قتل کرنا لازم نہیں اور عام حالات میں کسی کم تر تعزیری سزا پر ہی اکتفا کی جائے گی، البتہ اگر کوئی غیر مسلم اس عمل کو ایک عادت اور معمول کے طور پر اختیار کر لے تو

---

۱۹ الطوسی، تہذیب الاحکام ۸۴/۱۰-۸۵۔

۲۰ ابن قدامہ، المغنی ۶۰۸/۱۰-۶۰۹۔

اسے موت کی سزا بھی دی جا سکتی ہے۔[۲۱]

ہمارے خیال میں فقہائے احناف کی یہ رائے کہ توہین رسالت کے مجرم کو اسی صورت میں سزائے موت دی جائے گی جب وہ عادتاً اور معمولاً اس طرز عمل کو اختیار کر لے، اس پہلو سے خاصا وزن رکھتی ہے کہ شریعت اسلامیہ میں اس جرم کو حق شرع قرار دے کر اس پر سزائے موت کو باقاعدہ اور لازمی طور پر مشروع نہیں کیا گیا۔ سورۂ نساء (۴) کی آیت ۴۶ میں اللہ تعالیٰ نے مدینہ کے یہود کی اس گستاخانہ روش کا ذکر کیا ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرتے وقت 'راعنا' (ہماری رعایت فرمایے) کے لفظ کو اس طرح بگاڑ کر ادا کرتے کہ وہ سب وشتم کا ایک کلمہ بن جاتا۔ اسی طرح وہ آپ کو مخاطب کر کے 'اِسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ' (سنو، تمھیں سنائی نہ دے) کے بددعائیہ کلمات بھی کہتے۔ قرآن مجید نے یہاں ان کی اس روش پر کوئی قانونی سزا تجویز نہیں کی اور عہد رسالت، عہد صحابہ اور اسلامی تاریخ میں بھی اس نوعیت کے واقعات پر صرف نظر اور تحمل و برداشت کا حکیمانہ رویہ اختیار کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔ چنانچہ کسی وقتی جذباتی کیفیت کے تحت اتفاقی طور پر ارتکاب جرم کرنے والا کوئی شخص اگر اس پر اصرار کے بجائے معذرت کا رویہ اختیار کرے تو اس سے درگذر کرنا یا ہلکی سزا دینے پر اکتفا کرنا مناسب ہوگا، البتہ اگر توہین رسالت کا عمل سوچے سمجھے منصوبے کے تحت اور مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو مجروح کرنے کی نیت سے دیدہ ودانستہ کیا جائے یا وہ ایک معمول کی صورت اختیار کر لے تو جرم اپنی اس نوعیت اور صورت میں بدیہی طور پر 'فساد فی الارض' کے دائرے میں آ جاتا ہے اور ہماری رائے میں اگر جرم کی نوعیت، سنگینی اور اثرات کا پھیلاؤ تقاضا کرے تو سادہ قتل سے بڑھ کر تصلیب اور تقتیل، یعنی سولی دینے یا عبرت ناک طریقے سے قتل کی سزا دینے کا اختیار بھی عدالت کو حاصل ہونا چاہیے۔

دوسرے یہ کہ توہین رسالت کی سزا کے نفاذ پر بھی وہ تمام قیود و شرائط لاگو ہوتے ہیں جن کا اطلاق دوسری شرعی سزاؤں پر ہوتا ہے اور جنھیں اسلام کے ضابطۂ حدود و تعزیرات کا حصہ سمجھا جاتا

۲۱۔ ابن عابدین، رسائل ابن عابدین ۱/۳۵۴۔

ہے۔ چنانچہ کوئی شخص یا گروہ اپنی انفرادی حیثیت میں توہین رسالت کے مجرم کے لیے سزا کا اعلان کرنے یا اسے سزا دینے کا مجاز نہیں اور دوسرے تمام جرائم کی طرح یہاں بھی جرم کے اثبات اور مجرم کو سزا دینے کے لیے باقاعدہ عدالتی کارروائی ضروری ہوگی۔ اسی طرح کوئی مسلمان عدالت اسلامی ریاست کے قانونی دائرۂ اختیار (Jurisdiction) سے باہر کسی مجرم کو سزا دینے کی مجاز نہیں۔ ہم واضح کر چکے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اس سزا کے نفاذ کے لیے دشمن کے علاقے میں کارروائی کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا گیا، وہ ''قانون رسالت'' پر مبنی تھا جس کی رو سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جزیرۂ عرب میں آباد ہر اس گروہ کے خلاف کارروائی کا اختیار حاصل تھا جو آپ کی طرف سے اتمام حجت کے بعد بھی کفر وانکار پر قائم رہا اور آپ کے مقابلے میں سرکشی اور عناد کی روش اختیار کی۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ نے اپنے دور میں اسلامی ریاست کے حدود سے باہر اس طرح کی کوئی کارروائی کرنے کی کوشش نہیں کی اور کلاسیکی فقہی ذخیرے میں بھی اس سزا کے نفاذ کو بین الاقوامی قانون (International Law) کے بجائے اسلامی ریاست کے داخلی قانون کی ایک شق کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی مسلم ملک ایسے کسی مجرم پر سزا کا نفاذ چاہتا ہے تو ضروری ہوگا کہ متعلقہ غیر مسلم ملک سے مطالبہ کر کے مجرم کو اپنی تحویل میں لیا جائے اور پھر عدالت میں باقاعدہ مقدمہ چلا کر اسے سزا دی جائے۔ ان حدود وقیود کو نظر انداز کرتے ہوئے اختیار کیا جانے والا کوئی بھی طرز عمل نہ صرف حکمت کے خلاف ہوگا، بلکہ اس سے متنوع قانونی اور سیاسی پیچیدگیاں بھی جنم لیں گی۔

تیسرے یہ کہ جب مذہبی جذبات اور شخصیات وشعائر کی توہین بنیادی انسانی حقوق کی خلاف ورزی کے زمرے میں آتی ہے تو اس جرم کے مرتکب کو مستوجب سزا قرار دینے کے حق کو صرف اہل اسلام کے لیے مخصوص قرار دینا مبنی بر انصاف نہیں ہوگا، بلکہ مذہبی جذبات کے احترام اور تحفظ کے اس حق سے ریاست کے دوسرے مذہبی گروہوں کو بھی بہرہ مند کرنا ضروری ہوگا اور بالخصوص اگر اہل اسلام کی طرف سے کسی دوسرے مذہب یا اس کی محترم شخصیات کی توہین وتحقیر کا

رویہ سامنے آئے تو اس کا قانونی سد باب ہر لحاظ سے مذہبی اخلاقیات اور عدل و انصاف کا تقاضا ہوگا۔

یہاں خالص قانونی پہلو سے ہٹ کر اس معاملے کے دو دیگر اہم پہلوؤں کی طرف توجہ دلانا بھی مناسب دکھائی دیتا ہے:

ایک یہ کہ دنیا کو اخلاقیات کا درس دینے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم اپنے گھر کا جائزہ لے کر بھی یہ دیکھیں کہ دوسرے مذہبی گروہوں کے جذبات کے احترام کے حوالے سے خود ہماری اخلاقی صورت حال کیا ہے۔ افسوس ہے کہ اس ضمن میں کوئی اچھی مثال دینے کے لیے بالعموم ہمیں اپنے ماضی ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ ہماری تاریخ کے دور اول میں مذہبی اخلاقیات کی پاس داری کا یہ منظر بھی دیکھنے کو ملتا ہے کہ فتح اسکندریہ کے موقع پر جب کسی مسلمان سپاہی کے پھینکے ہوئے تیر سے سیدنا مسیح علیہ السلام کے مجسمے کی ایک آنکھ پھوٹ گئی تو اسلامی لشکر کے سپہ سالار حضرت عمرو بن العاص نے 'قصاص' کے لیے اپنی آنکھ پیش کر دی[۲۲]، لیکن اب دور زوال میں ایک برادر اسلامی ملک کی حکومت نے خالص سیاسی محرکات کے تحت دنیا کے ایک بڑے مذہب کے بانی گوتم بدھ کے مجسمے تباہ کیے تو اسے بت شکنی کی روایت کا احیا قرار دے کر اس پر داد و تحسین کے ڈونگرے برسائے گئے۔ خود ہمارے ہاں ایک مذہبی گروہ کے ''پیغمبر'' کے بارے میں تضحیک، تمسخر اور توہین پر مبنی جو لٹریچر شائع ہوتا اور مذہبی جلسوں میں جو زبان معمول کے طور پر استعمال کی جاتی ہے، وہ ہماری اخلاقی سطح کو واضح کرنے کے لیے کافی ہے۔

دوسرے یہ کہ کسی مذہب کی توہین و تضحیک اور اس پر تنقید کے مابین فرق ہر حال میں ملحوظ رہنا چاہیے اور اسلام یا پیغمبر اسلام پر کی جانے والی کوئی تنقید اگر علمی یا استدلالی پہلو لیے ہوئے ہے تو

---

۲۲ سید صباح الدین عبد الرحمٰن، اسلام میں مذہبی رواداری ۱۰۱-۱۰۲۔

واقدی کی روایت کے مطابق اسی نوعیت کا ایک واقعہ شام میں پیش آیا جس میں ایک مسلمان کے ہاتھوں ہرقل شاہ روم کے مجسمے کی آنکھ نادانستہ ضائع ہو گئی جس پر مسلمانوں کے امیر ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے بدلے کے طور پر اپنی آنکھ پھوڑنے کی پیش کش کر دی۔ (فتوح الشام ۱/۱۱۶)

اسے اسی زاویے سے دیکھنا چاہیے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی غیر مسلم قرآن کے چیلنج کے جواب میں اس کے مانند کوئی کلام پیش کرنے کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ قرآن کی توہین نہیں، بلکہ اس پر تنقید ہے اور اس پر احتجاج کرنا یا اسے توہین مذہب کے ہم معنی قرار دینا ایک بے معنی بات ہے۔ اپنے جیسا کلام پیش کرنے کا چیلنج خود قرآن نے جن وانس کو دے رکھا ہے اور اگر کوئی شخص اس چیلنج کے جواب میں کوئی کاوش کرتا ہے یا کرنا چاہتا ہے تو اسے اس کا پورا پورا حق حاصل ہے۔ اس نوعیت کی تنقیدات اور اعتراضات کا راستہ روکنا دوسرے لفظوں میں یہ بات کہنے کے مترادف ہوگا کہ اسلام نہ علم وعقل اور استدلال پر مبنی ہے اور نہ مباحثہ ومجادلہ کے میدان میں تنقید اور اعتراض کا سامنا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

شہادت کا معیار اور نصاب

حدود وقصاص کے مقدمات میں شہادت کے معیار ونصاب اور چند دیگر شرائط کے حوالے سے بعض اہم سوالات معاصر تناظر میں خصوصیت کے ساتھ بحث طلب ہیں۔ مثلاً:

۱۔ کیا شریعت میں حدود سے متعلق جرائم کے اثبات کا کوئی خاص طریقہ یا گواہی کا کوئی خاص معیار اور نصاب مقرر کیا گیا ہے؟

۲۔ حدود وقصاص کے مقدمات میں خواتین کی گواہی قابل قبول ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کیا ان کی گواہی مردوں کے برابر سمجھی جائے گی یا ان سے آدھی؟

۳۔ زنا کے اثبات کے لیے چار عینی گواہوں کی کڑی شرط عائد کرنے کا مقصد کیا ہے اور کیا اس کا اطلاق زنا کی ہر صورت پر ہوتا ہے؟ مثال کے طور پر اگر کوئی خاتون زنا بالجبر کا شکار ہو تو کیا مجرم کے خلاف مقدمہ ثابت کرنے کے لیے اسے بھی چار گواہ پیش کرنا ہوں گے؟

۴۔ اگر چار سے کم گواہ کسی کے خلاف زنا کی گواہی دیں تو کیا اس صورت میں ملزم پر حد سے کم تر کوئی تعزیری سزا نافذ کی جا سکتی ہے؟ اسی طرح کیا زنا سے کم تر کسی جرم پر سزا دینے کے لیے بھی چار گواہ ہی مطلوب ہیں یا اس صورت میں شہادت کے عام معیار پر جرم ثابت ہونے پر سزا دی جا سکتی ہے؟

۵۔ کیا یہ ضروری ہے کہ زنا کے گواہ ہر حال میں مرد وعورت کو عین حالت زنا میں دیکھنے کی گواہی دیں؟ اگر ایسا ہے تو مثال کے طور پر زنا بالجبر کے مجرم کو سزا دینا کیسے ممکن ہو گا؟

یہاں ہم ان سوالات سے متعلق تنقیح طلب نکات کی وضاحت کرنے کی کوشش کریں گے۔

شہادت کا مخصوص نصاب

قرآن مجید میں کسی شخص پر زنا کا الزام ثابت کرنے کے لیے چار گواہوں کی شرط صراحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے جس کی حکمت اور مقصد پر ہم آگے چل کر روشنی ڈالیں گے۔ اس کے علاوہ کسی بھی معاملے میں حقیقت واقعہ تک رسائی کے کسی مخصوص طریقے یا شہادت کے کسی مخصوص نصاب کی پابندی کو عدالت کے لیے لازم ٹھہرانے کی کوئی بنیاد قرآن وسنت کے نصوص میں نہیں پائی جاتی۔ اس ضمن میں واحد نص جس میں گواہی کے حوالے سے کسی نصاب کا اہتمام کرنے کا ذکر ہوا ہے، سورۂ بقرہ (۲) کی آیت ۲۸۲ ہے۔ ارشاد ہوا ہے:

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰهُمَا الْاُخْرٰى.

”اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بنا لو۔ پھر اگر وہ دو گواہ مرد نہ ہوں تو تمھارے قابل اعتماد گواہوں میں سے ایک مرد اور دو عورتیں گواہ بن جائیں، یہ اس لیے کہ اگر ان میں سے ایک عورت الجھے تو دوسری اس کو یاد کرا دے۔“

اس حکم کے سیاق وسباق سے واضح ہے کہ یہاں عدالت میں کسی مقدمے کو ثابت کرنے کا معیار اور ضابطہ زیر بحث نہیں، بلکہ باہم قرض کا معاملہ کرنے والوں کو یہ ہدایت دی جا رہی ہے کہ وہ متوقع نزاعات کے منصفانہ تصفیے کے لیے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنانے کا اہتمام کریں۔ اس میں یہ حکمت ملحوظ ہے کہ قاضی کے سامنے اگر ایک کے بجاے دو گواہ بیان دیں گے تو اس کے لیے واقعے کی حقیقی صورت کا اطمینان بخش علم حاصل کرنا زیادہ آسان ہوگا۔ مزید براں اس سے گواہ کی دست یابی کو حتی الامکان یقینی بنانا بھی پیش نظر ہے کہ اگر ایک گواہ کسی وجہ سے موقع پر دستیاب نہ ہو تو دوسرا گواہ عدالت میں پیش ہو کر گواہی دے سکے۔

حکم کا یہ مدعا اور محل اس کے سیاق وسباق اور داخلی قرائن سے بالکل واضح ہے، تاہم فقہاے احناف نے آیت میں مذکور نصاب شہادت کی پابندی کو عدالت کے لیے بھی لازم قرار دیا ہے۔ حنفی فقیہ ابوبکر الجصاص نے اس کے حق میں دو دلیلیں پیش کی ہیں: ایک یہ کہ اس میں 'وَاسۡتَشۡهِدُوۡا شَهِيۡدَيۡنِ' کا حکم معاملہ کرتے وقت دو گواہ مقرر کرنے اور پھر نزاع کی صورت میں انھیں قاضی کے سامنے پیش کرنے کی دونوں صورتوں کو شامل ہے، اور جب انھیں حاکم کے سامنے پیش کیا جائے گا تو وہ بھی ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہوگا۔ دوسری یہ کہ کسی بھی معاملے میں گواہ مقرر کرنے کا مقصد ہی چونکہ یہ ہوتا ہے کہ وہ نزاع کی صورت میں قاضی کے سامنے گواہی دیں، اس لیے یہ بات بھی اس ہدایت کے تحت داخل ہے کہ نزاع کی صورت میں کسی معاملے کے گواہوں کو عدالت میں پیش کیا جائے اور قاضی کو ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند بنایا جائے۔[1]

معمولی غور سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ دونوں دلیلیں اثبات مدعا کے لیے ناکافی ہیں، اس لیے کہ ان سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ گواہ بنائے جانے والے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو عدالت میں بھی پیش کیا جائے گا اور قاضی اگر ان کی گواہی پر مطمئن ہو تو اس کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہوگا، لیکن اس سے یہ نتیجہ کسی طرح اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ قاضی بھی فیصلہ کرنے کے لیے اس بات کا پابند ہے کہ لازماً دو گواہ ہی اس کے سامنے گواہی دیں اور وہ لازماً دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں اور یہ کہ اگر گواہی کا یہ نصاب میسر نہ ہو تو قاضی متبادل دلائل اور قرائن کی بنیاد پر سرے سے کوئی فیصلہ ہی نہیں کر سکتا۔ عدالتی فیصلے کا مدار اصلاً قاضی کے اطمینان پر ہے اور گواہی کے رد و قبول کا فیصلہ اسے گواہوں کی جنس یا تعداد کے پیش نظر نہیں، بلکہ مقدمے کی نوعیت کے لحاظ سے دستیاب قرائن وشواہد کی بنیاد پر کرنا چاہیے۔

اس ضمن میں یہ بات بطور خاص قابل توجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول فیصلوں میں کہیں اس بات کا تاثر نہیں ملتا کہ آپ نے گواہوں کی تعداد یا جنس کے لحاظ سے آیت میں مذکور

[1] جصاص، احکام القرآن ۲/ ۲۴۷۔

نصاب شہادت کے التزام کو ہر حال میں ضروری سمجھا ہو۔ اس کے بجائے آپ نے صورت حال کی نوعیت کے لحاظ سے واقعہ کے ثبوت کا اطمینان حاصل کرنے کے لیے مختلف طریقے اختیار کیے۔ مثلاً:

o بعض مقدمات میں مدعی سے فرمایا کہ وہ اپنے حق میں دو گواہ پیش کرے، ورنہ مدعا علیہ سے حلف لے کر اس کو بری الذمہ قرار دیا جائے گا۔[۲]

o بعض مقدمات میں اگر مدعی دو گواہ پیش نہ کر سکا تو ایک گواہ کے ساتھ مدعی سے حلف لے کر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا۔[۳]

o بعض مقدمات میں یہ قرار دیا کہ اگر مدعی کے پاس ایک ہی گواہ ہے تو مدعا علیہ کے قسم کھانے پر مقدمہ خارج کر دیا جائے گا، لیکن اگر مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کا انکار دوسرے گواہ کے قائم مقام سمجھا جائے گا اور مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔[۴]

o ایک موقع پر محض ایک شخص کی گواہی پر ابوقتادہ کے حق میں یہ فیصلہ فرمایا کہ حالت جنگ میں دشمن گروہ کے ایک سپاہی کو انھوں نے ہی قتل کیا تھا، اس لیے اس سے چھینے گئے مال کے حق دار وہی ہیں۔[۵] اسی طرح ایک موقع پر صرف ایک بدو کی گواہی پر رمضان کا چاند نظر آنے کا اعلان فرما دیا۔[۶] ایک دوسرے موقع پر صرف حضرت عبداللہ بن عمر کی گواہی پر آپ نے لوگوں کو رمضان کے روزے رکھنے کا حکم دیا۔[۷]

o ایک موقع پر ایک قبیلے کے مسلمان ہونے کی تحقیق مطلوب تھی تو آپ نے ان سے گواہ

۲؎ بخاری، رقم ۲۳۳۲۔

۳؎ مسلم، رقم ۳۲۳۰۔ ابوداؤد، رقم ۳۱۳۳۔

۴؎ ابن ماجہ، رقم ۲۰۲۸۔

۵؎ بخاری، رقم ۳۹۷۸۔

۶؎ ترمذی، رقم ۶۲۷۔

۷؎ ابوداؤد، رقم ۱۹۹۵۔

طلب کیے۔ ان کے نامزد کردہ گواہوں میں سے ایک نے گواہی دے دی، لیکن دوسرے نے انکار کر دیا۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کہا کہ تم قسم کھا لو اور پھر ان کے قسم کھانے پر انھیں مسلمان تسلیم کر لیا گیا۔[8]

o فریقین میں سے کسی کے پاس اپنے دعوے کے حق میں کوئی گواہ موجود نہ ہونے یا دونوں کے پاس گواہ موجود ہونے کی صورت میں آپ نے ان کے بیانات کی روشنی میں ممکن حد تک صحیح صورت واقعہ کا علم حاصل کرنے کی کوشش کی اور قرائن کی روشنی میں آپ کا دل جس بات پر مطمئن ہوا، اس کے مطابق فیصلہ فرما دیا۔ چنانچہ جنگ بدر میں دو انصاری لڑکے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ ابوجہل کو اس نے قتل کیا ہے۔ آپ نے دونوں کی تلواریں دیکھنے کے بعد یہ فیصلہ فرمایا کہ دونوں نے مل کر اسے قتل کیا ہے۔[9] آپ نے فرمایا کہ جب بائع اور مشتری کا قیمت سے متعلق اختلاف ہو جائے اور مبیع علیٰ حالہ موجود ہو اور کسی کے پاس گواہ نہ ہو تو بائع کی بات کا اعتبار ہوگا۔[10] ایک مقدمے میں دو مدعیوں نے ایک جانور کی ملکیت کا دعویٰ کیا اور کسی کے پاس گواہ نہیں تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جانور کو آدھا آدھا دونوں کی ملکیت قرار دے دیا۔[11] اسی طرح کے ایک مقدمے میں آپ نے گواہ میسر نہ ہونے پر فریقین سے کہا کہ وہ اس بات پر قرعہ ڈال لیں کہ ان میں سے کون اپنے سچا ہونے کی قسم کھائے گا (اور پھر اس کی قسم کی بنیاد پر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا)۔[12] دو افراد ایک اونٹنی کی ملکیت کا جھگڑا لے کر آپ کے پاس آئے اور دونوں نے اپنے حق میں گواہ پیش کر دیے تو آپ نے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جس کے قبضے میں اونٹنی تھی۔[13]

۸؎ ابوداؤد، رقم ۳۱۴۳۔

۹؎ مسلم، رقم ۳۲۹۶۔

۱۰؎ ابن ماجہ، رقم ۲۱۷۷۔

۱۱؎ ابوداؤد، رقم ۳۱۳۴۔

۱۲؎ ابوداؤد، رقم ۳۱۳۵۔

o بعض صورتوں میں آپ نے مرنے والے کے ورثا کے اقرار کی بنیاد پر بعض افراد کا نسب مرنے والے سے ثابت تسلیم کرتے ہوئے ان کے وراثت میں حصہ دار بننے کے احکام بیان فرمائے۔[14]

o قتل کے ایک مقدمے میں، جس میں قاتل متعین طور پر معلوم نہیں تھا، آپ نے مقتول کے ورثا سے کہا کہ اگر ان میں سے پچاس آدمی قسم کھا کر یہ کہیں کہ اس قتل کے ذمہ دار وہی لوگ ہیں جن کے علاقے میں قتل کی واردات ہوئی ہے تو انھیں اس علاقے کے لوگوں سے دیت دلوا دی جائے گی۔[15]

o رضاعت کے ایک مقدمے میں، جس میں ایک عورت نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ اس نے میاں اور بیوی کی حیثیت سے رہنے والے ایک جوڑے کو دودھ پلایا ہے، آپ نے شوہر سے کہا کہ وہ اپنی بیوی سے علیحدگی اختیار کر لے۔[16] اگرچہ یہ کوئی قانونی فیصلہ نہیں تھا، تاہم ظاہر ہے کہ آپ نے احتیاط پر مبنی یہ ہدایت بھی اسی لیے دی تھی کہ آپ کو رضاعت کا دعویٰ کرنے والی خاتون کے بیان میں صحت کے آثار دکھائی دے رہے تھے۔

o شریعت میں کسی جرم کے اثبات کے لیے سب سے کڑا معیار زنا کے سلسلے میں مقرر کیا گیا ہے اور چار سے کم گواہوں کی گواہی کے بغیر اسے قانوناً ثابت ماننے سے انکار کیا گیا ہے، تاہم ایک شخص نے جب یہ کہا کہ اگر میں اپنی بیوی کے پاس کسی شخص کو موجود پاؤں گا تو تلوار کے ساتھ دونوں کا کام تمام کر دوں گا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ 'کفی بالسیف شاهدًا'، یعنی

---

[13] ابو یوسف، کتاب الآثار، رقم ۳۴۷۔

[14] ابوداؤد، رقم ۱۹۳۰۔ مسند احمد، رقم ۶۴۱۲۔

[15] نسائی، رقم ۴۶۴۱۔

[16] بخاری، رقم ۸۶۔ ایک ضعیف روایت کے مطابق آپ سے پوچھا گیا کہ رضاعت کے لیے کتنے گواہ کافی ہیں تو فرمایا کہ ایک مرد یا ایک عورت۔ (مسند احمد، رقم ۴۶۷۵) ایک دوسری ضعیف روایت کی رو سے آپ نے (غالباً بچے کی امومت طے کرنے کے لیے) دایہ کے بیان پر فیصلہ فرما دیا۔ (بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۲۰۳۲۹)

تلوار کی گواہی کافی ہے، لیکن پھر فرمایا کہ مجھے ڈر ہے کہ اگر اس کی اجازت دے دی گئی تو لوگ اس کا غلط فائدہ اٹھائیں گے[17]۔ آپ نے زنا بالجبر کے ایک مقدمے میں، جس میں ملزم اپنے جرم سے انکاری تھا، متاثرہ خاتون کے بیان پر انحصار کرتے ہوئے ملزم کو رجم کرنے کا حکم دے دیا[18]۔

o بعض صورتوں میں حالات اور قرائن کی روشنی میں خود ملزم کے بیان کو قابل اعتماد سمجھتے ہوئے اس پر فیصلے کی بنیاد رکھی۔ چنانچہ ایک نابینا صحابی نے اپنی ام ولد کو اس بات پر اشتعال میں آ کر قتل کر دیا کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف نازیبا کلمات استعمال کیا کرتی تھی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بلا کر تحقیق کی اور اس کے بیان پر مطمئن ہو کر فرمایا کہ قتل کی جانے والی عورت کا خون ہدر ہے[19]۔

فقہا نے چونکہ شہادت کے نصاب اور عورتوں کی گواہی کی حیثیت کی تعیین میں سورۂ بقرہ کی زیر بحث آیت کو اصل مان لیا ہے، اس لیے ان کے ہاں مانتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار کردہ مذکورہ طریقوں کو عمومی قاعدے سے استثنا پر محمول کرنے اور اس سے ہٹ کر دوسرے طریقوں سے فیصلہ کرنے کے جواز کو ان مخصوص صورتوں تک محدود قرار دینے کا عمومی رجحان دکھائی دیتا ہے جو روایات میں بیان ہوئی ہیں۔ حالانکہ اگر قرآن مجید کی ہدایت کا صحیح محل پیش نظر رہے تو اس کی ضرورت نہیں رہتی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار کردہ تمام طریقے اس اصول کے فروع قرار پاتے ہیں کہ عدالت کا اصل مقصد صحیح صورت واقعہ تک رسائی حاصل کرنا ہے جس کے ذرائع مختلف حالات میں مختلف ہو سکتے ہیں اور اس کے لیے کسی مخصوص طریقے پر اصرار کرنا اصل مقصد کے لحاظ سے کوئی معنی نہیں رکھتا۔ چنانچہ کاسانی جیسے بالغ نظر حنفی عالم نے بھی یہ بات تسلیم کی ہے کہ گواہی کے باب میں گواہوں کی مخصوص تعداد کی شرط اصلاً خلاف قیاس ہے، کیونکہ قاضی کو فیصلہ کرنے کے لیے علم یقینی کی نہیں، بلکہ غلبۂ ظن کی ضرورت ہوتی ہے جو ایک عادل گواہ کی گواہی

---

۱۷ ابوداؤد، رقم ۳۸۳۴۔

۱۸ نسائی، السنن الکبریٰ، رقم ۷۳۱۱۔

۱۹ ابوداؤد، رقم ۳۷۹۵۔ نسائی، رقم ۴۰۰۲۔

سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔[20] ہم نے آیت بقرہ کا جو محل متعین کیا ہے، اس سے اس حکم کو خلاف قیاس قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی، اس لیے کہ یہاں محض ایک معاشرتی ہدایت دی گئی ہے جس کا عدالت وقضا سے سرے سے کوئی تعلق نہیں۔

اس ضمن میں احناف کے بالمقابل جمہور فقہا کا استدلال زیادہ کمزور دکھائی دیتا ہے، کیونکہ وہ سورۂ بقرہ کی آیت ۲۸۲ کو اصلاً قضا اور عدالت سے متعلق نہیں سمجھتے بلکہ اسے 'تحمل شہادت' کا بیان قرار دیتے ہیں جس سے اداے شہادت سے متعلق کوئی قانون اخذ نہیں کیا جا سکتا،[21] لیکن اس کے باوجود وہ اس میں بیان ہونے والے نصاب کی پابندی کو بیش تر امور میں ضروری سمجھتے ہیں۔

خواتین کی گواہی کی حیثیت

قرآن مجید میں مختلف معاشرتی معاملات میں، مثلاً یتیموں کو ان کا مال سپرد کرتے، وصیت کرتے اور طلاق دیتے وقت گواہ مقرر کرنے کی ہدایت ایک تسلسل کے ساتھ دی گئی ہے۔[22] ان میں سے کسی مقام پر گواہوں کی جنس زیر بحث نہیں آئی اور سورۂ بقرہ کی آیت ۲۸۲ وہ واحد مقام ہے جہاں اس تفریق کو موضوع بنایا گیا ہے۔ یہاں یہ ہدایت دی گئی ہے کہ ادھار لین دین کے معاملات میں اول تو گواہ دو مرد ہونے چاہییں، اور اگر دو مرد نہ ہو سکیں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ مقرر کر لیا جائے۔ ہدایت سے واضح ہے کہ قرآن یہ چاہتا ہے کہ عورتیں گواہی کے معاملات سے اصلاً دور ہی رہیں اور اگر انھیں گواہ بنایا جائے تو ایک مرد کی جگہ دو عورتیں گواہ مقرر کی جائیں۔

جمہور فقہا نے اس سے یہ اخذ کیا ہے کہ شارع کا منشا عورتوں کی گواہی کو ناقص قرار دینا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک خواتین کی گواہی صرف مالی معاملات میں قابل قبول ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے ان کی گواہی قبول کرنے کی اجازت دی ہے۔ ان کے علاوہ باقی معاملات، مثلاً نکاح وطلاق،

---

۲۰ کاسانی، بدائع الصنائع ۲۷۸/۶۔

۲۱ ابن قدامہ، المغنی ۱۵۸/۱۰۔

۲۲ النساء ۴:۶۔ المائدہ ۵:۱۰۶۔ الطلاق ۶۵:۲۔

حدود اور قصاص وغیرہ میں عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں۔ احناف نے اس حکم کی تعبیر اس کے بالکل برعکس کی ہے اور ان کا کہنا ہے کہ جب ایک طرح کے معاملے میں عورتوں کی گواہی قبول کی گئی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عورت اصلاً گواہی دینے کی اہلیت رکھتی ہے، اس لیے اصول اور عقل وقیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر طرح کے معاملے میں عورت کی گواہی قبول کی جائے، الا یہ کہ کسی معاملے میں اس کے برعکس دلیل پائی جائے[۲۳]۔ البتہ احناف اس معاملے میں جمہور کے ہم خیال ہیں کہ حدود وقصاص کے مقدمات میں خواتین کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور یہ کہ ایسے معاملات کے علاوہ جن میں مردوں کا اطلاع پانا عادتاً ممکن نہیں، باقی تمام معاملات میں دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر سمجھی جائے گی۔

یہاں کئی نکتے بحث طلب ہیں:

۱۔ قرآن مجید نے یہاں ایک مرد کی جگہ دو عورتوں کو گواہ مقرر کرنے کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ 'ان تضل احداھما فتذکر احداھما الاخری'، یعنی گواہی دیتے ہوئے اگر دونوں میں سے ایک 'ضلال' کا شکار ہوگی تو دوسری اس کو یاد کرا دے گی۔ عام طور پر فقہا اور مفسرین نے یہاں 'تضل' کا مفہوم بھول جانا مراد لیا ہے اور دو عورتوں کو گواہ مقرر کرنے کی وجہ یہ متعین کی ہے کہ چونکہ عورتوں میں نسیان کا مادہ غالب ہوتا ہے، اس لیے ایک عورت کے حافظے کے نقص کی تلافی دوسری عورت کے ذریعے سے کرنے کی ہدایت دی گئی ہے۔ تاہم یہ رائے کئی وجوہ سے محل نظر ہے۔ اول تو 'ضل' کا لفظ بھولنے کے بجاے بات بیان کرتے ہوئے الجھنے اور چوک جانے کے مفہوم میں زیادہ متبادر ہے، اور قرآن مجید نے 'لا یضل ربی و لا ینسی'[۲۴] (میرا رب نہ چوکتا ہے اور نہ بھولتا ہے) میں 'یضل' کو 'ینسی' کے مقابلے میں استعمال کر کے اس کے اس مفہوم کو واضح کیا ہے۔ کسی بات کو بھول جانا ایک چیز ہے اور اس کو بیان کرتے ہوئے الجھ جانا اور ٹھیک طریقے

۲۳۔ ابن الہمام، فتح القدیر ۷/۳۰۲۔ کاسانی، بدائع الصنائع ۶/۲۷۹۔

۲۴۔ طٰہٰ ۲۰:۵۲۔

سے بیان نہ کر پانا ایک دوسری چیز۔ خواتین کے معاملے میں دوسری چیز کا پایا جانا تو قابل فہم ہے کہ وہ مردوں کی مجالس اور بالخصوص عدالت میں گھبراہٹ یا دباؤ کا شکار ہو کر ٹھیک ٹھیک گواہی ادا نہ کر سکیں اور اس کے لیے انھیں کسی دوسری خاتون کے سہارے کی ضرورت محسوس ہو، لیکن یہ بات کہ خواتین میں نسیان کا مادہ غالب ہوتا ہے، مشاہدہ اور تجربہ کے خلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خبر اور روایت کے دائرے میں خواتین کی بات بھی اسی اعتماد کے ساتھ قبول کی جاتی ہے جس طرح مردوں کی قبول کی جاتی ہے۔

اب چونکہ خبر اور شہادت، دونوں کا مدار کسی امر کا مشاہدہ کرنے اور پھر اس کو حفظ وضبط کے ساتھ آگے بیان کرنے کی صلاحیت پر ہے، اس لیے خبر کے دائرے میں عورت کو مرد کے مساوی تسلیم کرنے کا منطقی تقاضا یہ ہے کہ اس کی گواہی کا حکم بھی یہی ہو۔ اور اگر عورت کی یادداشت کے خلقی طور پر ناقص ہونے کی بات کو درست تسلیم کیا جائے تو پھر ضروری ہوگا کہ صرف گواہی میں نہیں، بلکہ خبر اور روایت میں بھی خواتین کی یادداشت پر بھروسہ نہ کیا جائے اور اس دائرے میں بھی دو عورتوں کو ایک مرد کے مساوی قرار دیا جائے۔ چنانچہ جلیل القدر حنفی فقیہ ابن الہمام نے یہ تسلیم کیا ہے کہ عورت کی گواہی کے مرد سے نصف ہونے کی بنیاد ان کے مشاہدہ اور ضبط کی کمی کو قرار نہیں دیا جا سکتا، اس لیے کہ مشاہدہ اس کے برعکس یہ بتاتا ہے کہ خواتین میں جزئیات امور کو یاد رکھنے کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے۔[۲۵] ابن الہمام نے خود اس فرق کی وجہ یہ متعین کی ہے کہ شارع اس سے مردوں کے مقابلے میں عورتوں کے کم تر درجے کو واضح کرنا چاہتا ہے، لیکن یہ بات خود قرآن مجید کی بیان کردہ وجہ سے بالکل مختلف ہے، اس لیے کہ قرآن نے اس فرق کی حکمت صریحاً یہ بیان کی ہے کہ ایک کے 'ضلال' کی صورت میں دوسری اس کو یاد دہانی کرا سکے۔

ان وجوہ سے ہمارے نزدیک قرین قیاس بات یہ ہے کہ یہاں 'ضل' کا لفظ الجھنے اور بات کو درست طریقے سے بیان نہ کر سکنے کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے اور اس ہدایت کی وجہ خواتین

---

۲۵ فتح القدیر ۷/۳۷۱۔

کی یادداشت کا کمزور ہونا نہیں، بلکہ یہ امکان ہے کہ وہ عملی ممارست کی کمی کی وجہ سے عدالت کے ماحول میں دباؤ کا شکار ہو جائیں اور گواہی کو صحیح طریقے پر ادا نہ کر سکیں۔ قرآن نے اس صورت حال سے خواتین کو بچانے کے لیے یہ نہایت مبنی بر حکمت ہدایت کی ہے کہ اول تو انھیں کسی ایسے معاملے میں گواہ بنایا ہی نہ جائے جس میں بعد میں تنازع پیدا ہونے کا خدشہ ہو، اور اگر ایسا کیا جائے تو ایک کے بجائے دو عورتوں کو گواہ بنایا جائے تا کہ وہ قاضی کے روبرو ایک دوسرے کی موجودگی سے نفسیاتی سہارا محسوس کریں اور ضرورت پڑے تو گواہی کی ادائیگی میں ایک دوسرے کی مدد کریں۔ چنانچہ یہ ایک عورت کی گواہی میں پائے جانے والے نقص کی تلافی دوسری عورت کی گواہی کے ذریعے سے کرنے کا بیان نہیں ہے، جیسا کہ عام طور پر سمجھا گیا ہے، بلکہ عدالت میں واضح اور منضبط گواہی دینے کے لیے ایک خاتون کو سہولت فراہم کرنے کی تدبیر ہے۔

ہم اوپر واضح کر چکے ہیں کہ بقرہ کی زیر بحث آیت میں معاشرتی مصلحت پر مبنی ایک عمومی ہدایت دی گئی ہے جس سے عدالت کے لیے واجب الاتباع کوئی طریقہ اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ ہدایت کی یہ نوعیت اس سے بھی واضح ہوتی ہے کہ آیت میں اصلاً دو مردوں کو، جبکہ ثانوی درجے میں ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنانے کا کہا گیا ہے، جبکہ اس بات پر اتفاق ہے کہ دو مردوں کی موجودگی میں بھی اگر ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا لیا جائے تو ایسا کرنا درست ہوگا اور ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عدالت سے متعلق کسی قانونی ضابطے کا بیان نہیں، بلکہ محض ایک مبنی بر حکمت معاشرتی ہدایت ہے۔ مزید برآں اسے عدالت کے لیے عورت کی گواہی کو نصف شمار کرنے کی ہدایت قرار دینا اس لیے بھی ممکن نہیں کہ اگر عدالت کے سامنے بیان دیتے ہوئے ایک عورت الجھے گی اور دوسری اس کو یاد دلائے گی تو ظاہر ہے کہ عدالت کے فیصلے کا انحصار اصلاً یاد دلانے والی خاتون کے بیان پر ہوگا نہ کہ الجھ جانے والی کے بیان پر۔ ایسے گواہ کی گواہی عدالت کی نظر میں کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ چنانچہ اس صورت میں عدالت اگر فیصلہ کرے گی تو حقیقتاً ایک ہی خاتون کی گواہی کی بنیاد پر کرے گی۔

بالفرض اس ہدایت کو عدالت سے متعلق مانا جائے تو بھی قرآن مجید کی نص کی حد تک اس کا تعلق صرف دستاویزی شہادت سے ہے۔ جہاں تک واقعاتی شہادت کا تعلق ہے تو وہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایک بالکل مختلف چیز ہے اور اسے کسی طرح دستاویزی شہادت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ وہاں مطلوبہ اوصاف اور تعداد کے مطابق گواہوں کا انتخاب فریقین کے اختیار میں ہوتا ہے، جبکہ یہاں قاضی کو فیصلے کے لیے موقع پر موجود گواہوں کی گواہی اور قرائنی شہادت پر ہی انحصار کرنا پڑتا ہے، اس لیے اس دائرے میں گواہوں کی جنس یا تعداد کے لحاظ سے کوئی نصاب مقرر کرنا نہ عقلاً درست ہے اور نہ قرآن وسنت کے نصوص میں ہی ایسی کوئی تصریح پائی جاتی ہے۔

اس ضمن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد کتب حدیث میں یوں نقل ہوا ہے کہ ایک موقع پر خواتین کے اجتماع سے خطاب کرتے ہوئے آپ نے یہ تبصرہ فرمایا کہ خواتین عقل اور دین کے اعتبار سے ناقص ہونے کے باوجود ایک اچھے بھلے زیرک اور سمجھ دار آدمی کی عقل پر پردہ ڈال دینے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اس پر خواتین نے پوچھا کہ یا رسول اللہ، ہمیں کس بنیاد پر دین اور عقل کے اعتبار سے ناقص کہا جا رہا ہے؟ آپ نے فرمایا:

الیس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن بلى، قال فذلك من نقصان عقلها . الیس اذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن بلى، قال فذلك من نقصان دينها . (بخاری، رقم ۲۹۳)	”کیا عورت کی گواہی مرد کی گواہی سے آدھی نہیں ہے؟ خواتین نے کہا: ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ یہ اس کی عقل کا ناقص ہونا ہے۔ کیا حیض کی حالت میں اس کے لیے نماز پڑھنا اور روزہ رکھنا ممنوع نہیں ہوتا؟ انھوں نے کہا: ہاں۔ فرمایا کہ یہ اس کے دین کا ناقص ہونا ہے۔“

روایت کے الفاظ سے واضح ہے کہ اس میں ابتداءً اور مستقلاً کوئی حکم بیان نہیں کیا جا رہا، بلکہ سورۂ بقرہ (۲) کی آیت ۲۸۲ میں بیان ہونے والی ہدایت ہی کا حوالہ دیا جا رہا ہے۔ آیت میں،

جیسا کہ ہم نے واضح کیا، سماجی معاملات اور تجارتی وکاروباری قضیوں میں خواتین کے تجربہ اور ممارست کی کمی کے تناظر میں احتیاطاً دو عورتوں کو گواہ بنا لینے کی ہدایت کی گئی ہے تاکہ اگر ان میں سے ایک الجھاؤ یا کنفیوژن کا شکار ہو تو دوسری خاتون اس کا سہارا بن سکے۔ ظاہر ہے کہ اگر روایت میں اسی ہدایت کی طرف اشارہ ہے تو اسے آیت سے الگ کر کے اس سے کوئی مستقل قانونی حکم اخذ نہیں کیا جا سکتا۔

یہاں امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد امام ابن القیم کے نقطۂ نظر کا حوالہ دینا بھی مناسب ہوگا جنھوں نے اس بحث میں عام فقہی رائے سے سخت اختلاف کیا ہے۔ ابن القیم لکھتے ہیں کہ ایک مرد کے مقابلے میں دو عورتوں کو گواہ بنانے کی حکمت خود قرآن مجید نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر ان میں سے ایک بھول جائے تو دوسری اس کو یاد دلا دے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ معاملے کے فریقین کے لیے محض ایک تدبیری نوعیت کی ہدایت ہے۔ اس کا عدالت اور قضا سے کوئی تعلق نہیں اور قاضی کے سامنے اگر ایک عورت بھی قابل اعتماد طریقے سے گواہی دے تو قاضی اس کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتا ہے۔[26] اپنے استاذ ابن تیمیہ کے حوالے سے مزید لکھتے ہیں کہ حکم کی علت کی رو سے دو عورتوں کی گواہی کو مطلقاً ایک مرد کے مساوی قرار نہیں دیا جا سکتا، بلکہ ایک عورت کی گواہی کو دوسری عورت کی گواہی سے موکد کرنے کا اہتمام انھی معاملات میں مطلوب ہے جن میں تجربہ اور ممارست کی کمی کے باعث خواتین کے بھول چوک یا عدم ضبط کا شکار ہو جانے کا خدشہ ہو۔ ان کے علاوہ باقی امور میں، جہاں وہ اپنے مشاہدے اور تجربے کی بنیاد پر پورے اعتماد سے گواہی دے سکتی ہیں، ان کی گواہی مردوں کے برابر ہی سمجھی جائے گی۔[27]

۲۔ جمہور فقہا حدود اور قصاص کے معاملات میں خواتین کی گواہی کو قبول نہ کرنے پر متفق ہیں، جبکہ عطاء بن ابی رباح، حماد بن ابی سلیمان اور ابن حزم کی رائے میں تمام معاملات میں عورتوں کی گواہی قابل قبول ہوگی، البتہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر سمجھی جائے گی۔[28] امام جعفر صادق

[26] اعلام الموقعین ۸۳۔

[27] الطرق الحکمیہ ۱۷۷۔

سے بھی خواتین کی گواہی کی بنیاد پر زنا کی سزا دینے کی رائے مروی ہے[29]۔ اسی طرح سیدنا علی سے قتل کے ایک مقدمے میں خواتین کی گواہی قبول کرنا ثابت ہے[30]۔ بعض معاصر اہل علم نے بھی اس معاملے میں جمہور کے موقف سے اختلاف کرتے ہوئے حدود وقصاص میں خواتین کی گواہی کو قابل قبول قرار دیا یا کم از کم اس رائے کو قابل غور ضرور تسلیم کیا ہے[31]۔

جمہور فقہا کی طرف سے اپنے نقطۂ نظر کے حق میں بنیادی طور پر حسب ذیل دلیلیں پیش کی گئی ہیں:

ایک یہ کہ قرآن مجید نے زنا کے اثبات کے لیے 'اَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ' کی گواہی کو ضروری قرار دیا ہے جس سے مراد چار مرد گواہ ہیں[32]۔ یہ استدلال اس نحوی قاعدے پر مبنی ہے کہ عربی زبان میں تین سے دس تک معدود اگر مذکر ہو تو اس کے لیے عدد مونث استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ 'اربعة' کا مونث لایا جانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ 'شهداء' سے مراد مرد گواہ ہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خواتین کے بدکاری کا مرتکب ہونے کی صورت میں فرمایا ہے کہ 'فاستشهدوا عليهن اربعة منكم' یعنی ان پر اپنے میں سے چار گواہ طلب کرو۔ چونکہ یہاں مشہود علیہ خواتین ہیں اور مشہود علیہ، خود شاہد نہیں ہو سکتا، اس لیے 'منكم' سے مراد بھی خواتین نہیں، بلکہ مرد ہی ہو سکتے ہیں[33]۔

---

۲۸ ابن قدامہ، المغنی ۱۰/۱۷۵۔ ابن حزم، المحلیٰ ۱۰/۲۷۳۔

۲۹ القمی، من لا یحضرہ الفقیہ ۴/۲۵، رقم ۴۹۹۳۔ الطوسی، تہذیب الاحکام ۱۰/۲۶۔

۳۰ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۰۲۹۔

۳۱ عمر احمد عثمانی، فقہ القرآن: حقوق نسواں اور باہمی حقوق ۱۰۵-۱۲۶۔ محمود احمد غازی، حدود اور قصاص کے مقدمات میں عورتوں کی گواہی، سہ ماہی فکر ونظر، جنوری تا مارچ ۱۹۹۳ء، ۱۸-۱۹۔ جاوید احمد غامدی، برہان ۲۵-۳۴۔ عبد الحلیم محمد ابو شقہ، تحریر المرأۃ المسلمہ فی عصر الرسالہ ۱/۲۹۲۔ محمد تقی عثمانی، حدود قوانین: موجودہ بحث اور آئندہ لائحہ عمل ۲۸۔

۳۲ ابن حجر، فتح الباری ۵/۲۶۶۔

تیسری دلیل امام زہری کا یہ بیان ہے کہ 'مضت السنة من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلیفتین من بعدہ ان لا تجوز شہادۃ النساء فی الحدود'[۳۴] ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد دونوں خلفا کے زمانے سے سنت یہ چلی آ رہی ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں''۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ خواتین گواہی دیتے ہوئے نسیان اور ضلال کا شکار ہوسکتی ہیں، اس لیے ان کی گواہی میں شبہ پایا جاتا ہے اور چونکہ شریعت میں شبہات کی بنا پر حدود کو ٹال دینے کا حکم دیا گیا ہے، اس لیے خواتین کی گواہی کی بنا پر کسی کو زنا کی سزا نہیں دی جاسکتی۔[۳۵]

ان میں سے آخری دلیل کے مبنیٰ کا تفصیلی جائزہ ہم گذشتہ سطور میں لے چکے ہیں۔ جہاں تک باقی دلائل کا تعلق ہے تو جمہور فقہا سے اختلاف رکھنے والے اہل علم نے پہلی دلیل کے جواب میں یہ تنقیدی نکتہ پیش کیا ہے کہ 'اربعة' کا مونث لایا جانا اس امر کی کوئی قاطع دلیل نہیں ہے کہ 'شہداء' سے لازماً مرد گواہ مراد لیے جائیں، اس لیے کہ عربی زبان میں اگر معدود کوئی ایسا اسم جنس ہو جس کے تحت مذکر اور مونث، دونوں طرح کے افراد داخل ہوں تو اس صورت میں بھی عدد مونث لایا جاتا ہے، جیسا کہ 'عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ'[۳۶]، 'ثَمٰنِيَةَ اَزْوَاجٍ'[۳۷] اور اس جیسی دیگر مثالوں سے واضح ہے۔[۳۸]

دوسری دلیل کی سطحیت بے حد واضح ہے۔ مشہود علیہ کا شاہد نہ بن سکنا ایک مسلمہ اخلاقی اصول ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کسی مقدمے میں مشہود علیہ ہو، وہ بعینہٖ اس مقدمے میں خود

۳۳۔ ابن العربی، احکام القرآن ۱/۴۶۰۔

۳۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۷۱۴۔

۳۵۔ ابن قدامہ، المغنی ۱۰/۱۷۵۔

۳۶۔ المائدہ ۵:۸۹۔

۳۷۔ الانعام ۶:۱۴۳۔

۳۸۔ محمود احمد غازی، حدود اور قصاص کے مقدمات میں عورتوں کی گواہی، سہ ماہی فکر ونظر، جنوری تا مارچ ۱۹۹۳ء، ۱۷-۱۸۔ جاوید احمد غامدی، برہان ۳۲۔

گواہ نہیں بن سکتا۔ اس سے یہ بات کسی طرح لازم نہیں آتی کہ اگر مشہود علیہ عورت ہو تو گواہ کوئی عورت نہیں ہو سکتی۔ اگر اس اصول کو مان کر اس کا اطلاق اس صورت پر کیا جائے جب مرد زنا کا مرتکب ہوا ہو تو پھر یہ کہنا پڑے گا کہ یہاں کوئی مرد گواہ نہیں بن سکتا اور صرف خواتین کی گواہی قابل قبول ہوگی۔

تیسری دلیل یعنی ابن شہاب زہری کے بیان پر یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ امام زہری کی آرا میں متعدد ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں وہ کسی چیز کو 'سنت' یعنی عہد نبوی اور عہد صحابہ کا معمول بہ طریقہ قرار دیتے ہیں، لیکن دلائل وشواہد اس کے بالکل برخلاف ہوتے ہیں[39]۔ زیر بحث مسئلے یعنی حدود

---

[39] اس ضمن کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ امام زہری سے سوال کیا گیا کہ اگر مدعی کے پاس ایک ہی گواہ ہو تو کیا دوسرے گواہ کی جگہ اس سے حلف لے کر اس کے حق میں فیصلہ کیا جا سکتا ہے؟ انھوں نے کہا:

ما اعرفه وانها لبدعة واول من قضى به معاوية. (جصاص، احکام القرآن ۲/۲۵۱۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۳۱۷۶)	'میں اس طریقے سے واقف نہیں۔ یہ بدعت ہے۔ سب سے پہلے اس کے مطابق معاویہ نے فیصلہ کیا تھا۔'

حالانکہ یہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاے راشدین سے شہرت کے ساتھ ثابت ہے۔ چنانچہ خود امام زہری کے جلیل القدر شاگرد امام مالک فرماتے ہیں:

مضت السنة فى القضاء باليمين مع الشاهد الواحد. (الموطا، رقم ۱۲۱۱)	'ایک گواہ کے ساتھ قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا طریقہ رائج اور معمول بہ چلا آ رہا ہے۔'

۲۔ امام زہری فرماتے ہیں:

'اہل ذمہ کی دیت کے بارے میں روے زمین پر مجھ سے بہتر کوئی نہیں جانتا۔ ان کی دیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ابوبکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کے زمانے میں ایک ہزار دینار تھی، لیکن جب معاویہ رضی اللہ عنہ کا دور حکومت آیا تو انھوں نے مقتول کے ورثا کو پانچ سو دینار دے کر باقی رقم بیت المال میں جمع کرنے کا حکم دے دیا۔' (بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۱۳۲)

حالانکہ روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین سے مختلف مقدمات میں اہل ذمہ کی دیت کی مختلف مقداریں منقول ہیں اور اسی بنیاد پر ائمۂ فقہا کی آرا بھی اس باب میں مختلف ہیں۔ (جصاص، احکام القرآن ۲/ ۲۳۵، ۲۳۷۔ نیل الاوطار ۷/ ۸۷-۷۹) چنانچہ امام زہری کے اس بیان کو کہ سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ سے پہلے اہل ذمہ کی دیت کی ایک ہی متعین مقدار رائج تھی، اکابر اہل علم نے قبول نہیں کیا۔ امام بیہقی لکھتے ہیں:

وقد رده الشافعی بکونه مرسلاً وبأن الزهری قبیح المرسل وانا روینا عن عمر وعثمان ما هو اصح منه. (بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۱۳۲)

”امام زہری کے اس بیان کو امام شافعی نے اس بنیاد پر رد کر دیا ہے کہ یہ مرسل ہے اور زہری کی مراسیل بہت قبیح ہیں۔ نیز حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما سے اس کے برعکس فیصلے زیادہ مستند طریقے سے مروی ہیں۔“

شوکانی فرماتے ہیں:

وحدیث الزهری مرسل ومراسیله قبیحة لانه حافظ کبیر لا یرسل الا لعلة. (نیل الاوطار ۷/ ۸۰)

”زہری کا قول مرسل ہے اور ان کی مرسل روایتیں بہت قبیح ہیں، کیونکہ وہ ایک بڑے حافظ حدیث ہیں اور ارسال کا طریقہ اسی وقت اختیار کرتے ہیں جب روایت میں کوئی خرابی موجود ہو۔“

۳۔ امام زہری فرماتے ہیں:

ان السنة للمعتکف ان لا یخرج الا لحاجة الانسان ولا یتبع جنازة ولا یعود مریضًا. (سنن الدارقطنی ۲/ ۲۰۱)

”معتکف کے لیے سنت یہ ہے کہ وہ ناگزیر انسانی ضروریات کے علاوہ مسجد سے نہ نکلے، نہ نماز جنازہ میں شرکت کرے اور نہ کسی مریض کی عیادت کے لیے جائے۔“

حالانکہ معتکف کے لیے مریض کی عیادت اور نماز جنازہ میں شرکت کے حوالے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی واضح اور قطعی ہدایت منقول نہیں اور اسی وجہ سے اہل علم میں اس حوالے سے اختلاف رائے

پایا جاتا ہے۔ سعید بن مسیّب، مجاہد، امام ابو حنیفہ اور امام شافعی اس کے عدم جواز کے، جبکہ سیدنا علی، سفیان ثوری، حسن بن صالح، سعید بن جبیر اور ایک روایت کے مطابق امام احمد اس کے جواز کے قائل ہیں۔ (جصاص، احکام القرآن ۱/۳۴۰-۳۴۱۔ ابن قدامہ، المغنی ۳/۱۳۷)

۴۔ امام زہری فرماتے ہیں:

مضت السنة فی زكاة الزيتون ان توخذ ممن عصر زيتونه حين يعصره. (تلخیص الحبیر، رقم ۸۳۸)	''سنت یہ چلی آ رہی ہے کہ جب زیتون کے پھل سے تیل نکالا جائے تو اسی وقت تیل کی زکوٰۃ وصول کر لی جائے۔''

لیکن روایات سے ان کے اس بیان کی تائید نہیں ہوتی۔ چنانچہ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ وہ روایات جن میں زیتون کی زکوٰۃ نہ لیا جانا بیان ہوا ہے، زیادہ قابل اتباع ہیں۔ (بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۷۲۴۷)

۵۔ نکاح کے بعد خاوند مہر کی ادائیگی سے قبل بیوی سے ازدواجی تعلقات قائم کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام زہری فرماتے ہیں:

مضت السنة ان لا يدخل بها حتى يعطيها شيئًا. (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۱۶۴۴۵)	''سنت یہ چلی آ رہی ہے کہ مہر کا کچھ حصہ دیے بغیر خاوند بیوی کے ساتھ جسمانی تعلق قائم نہیں کر سکتا۔''

لیکن متعدد روایات سے اس کے جواز کا ثبوت ملتا ہے اور اسی بنا پر سعید بن مسیّب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری اور امام شافعی جیسے ائمہ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۱۶۴۳۴-۱۶۴۳۹۔ المغنی ۸/۵۶-۵۷)

۶۔ امام زہری کا بیان ہے کہ:

مضت السنة انهما اذا تلاعنا فرق بينهما ثم لا يجتمعان ابدًا. (جصاص، احکام القرآن ۳/۳۰۳)	''سنت یہ جاری ہے کہ میاں بیوی جب آپس میں لعان کر لیں تو ان کے مابین تفریق کر دی جائے اور پھر دونوں دوبارہ کبھی نکاح نہیں کر سکتے۔''

فقہاے احناف، امام زہری کے اس بیان کے برخلاف، اس بات کے قائل ہیں کہ اگر خاوند بیوی پر زنا کے الزام سے رجوع کر لے تو دونوں کے مابین دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے۔ چنانچہ جصاص فرماتے

کے مقدمات میں خواتین کی گواہی قبول کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں بھی تابعین کے ہاں اختلاف موجود ہے۔ چنانچہ عطاء بن ابی رباح اور حماد بن ابی سلیمان تین مردوں کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی کے جواز کے قائل ہیں[۴۰]، جبکہ طاؤس کے نزدیک صرف زنا کے علاوہ ہر معاملے میں عورتوں کی گواہی قابل قبول ہے[۴۱]۔ مزید براں ابن شہاب کی یہ روایت مرسل ہے اور ان کا شمار اگرچہ دوسری صدی ہجری کے بلند پایہ محدثین میں ہوتا ہے، تاہم ان کی بیان کردہ مرسل روایات محدثین کے نزدیک پایۂ اعتبار سے ساقط ہیں اور یحییٰ بن سعید القطان سے ان کے لیے 'ھی بمنزلة الریح' (یہ بالکل بے وقعت ہیں) کے الفاظ منقول ہیں[۴۲]۔

جمہور فقہا کے استدلال پر اٹھائے جانے والے مذکورہ تنقیدی سوالات کے علاوہ دو مزید نکتے

ہیں کہ زہری کے بیان میں 'سنت' کے لفظ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہو اور آپ نے اس بات کا فیصلہ فرمایا ہو۔ (احکام القرآن ۳/۳۰۳)

۷۔ اہل علم کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی کتاب تمام کی تمام اشعار پر مشتمل ہو تو کیا اس کے شروع میں بسم اللہ لکھی جائے گی یا نہیں؟ امام زہری سے منقول ہے کہ:

مضت السنة ان لا یکتب فی الشعر بسم اللّٰه الرحمن الرحیم.	''سنت یہ چلی آ رہی ہے کہ شعر کے آغاز میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہ لکھی جائے۔''

لیکن جمہور فقہا نے ان کے اس بیان کو قبول نہیں کیا اور اشعار کے آغاز میں بسم اللہ لکھنے کو جائز قرار دیا ہے۔ (محمد بن محمد الحطاب، مواہب الجلیل ۱/۱۱)

[۴۰] ابن قدامہ، المغنی ۱۰/۱۷۵۔

[۴۱] مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۳۳۷۲۔

[۴۲] بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۱۳۲۔ ابن الہمام، فتح القدیر ۵/ ۵۰۳۔ شوکانی، نیل الاوطار ۷/ ۸۰، ۲۶۴۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں: ''زہری باوجودیکہ امام الائمہ اور تمام محدثین کے شیخ اعظم ہیں، تاہم ان کی مرفوع و متصل روایتوں کا جو مرتبہ ہے، وہ ان کے مراسیل اور بلاغات کا نہیں ہے اور وہ بھی اسی طرح کم وقعت ہیں جس طرح دوسروں کی غیر مرفوع اور غیر متصل روایتیں۔'' (مقالات سلیمان ۲/۱۴۸)

بھی تنقیح کا تقاضا کرتے ہیں:

ایک یہ کہ صحابہ اور تابعین کے دور میں حدود میں خواتین کی گواہی کو قبول نہ کرنے والے اہل علم اس معاملے میں عورت کی اہلیت کو قانونی معیار کے لحاظ سے ناقص سمجھتے تھے یا کوئی اور وجہ ان کے پیش نظر تھی۔ بعض آثار میں اس کی وجہ یہ منقول ہے کہ چونکہ خواتین کے لیے زنا جیسے فعل کو آنکھوں سے اس طرح دیکھنا کہ وہ اس کی گواہی دے سکیں، مناسب نہیں، اس لیے ان کی گواہی بھی قبول نہیں کی جا سکتی: 'من اجل انهن لا ينبغي لهن ان ينظرن الى ذلك'۔[۴۳] بعض معاصر اہل علم نے بھی اسی نکتے کو حکم کی بنیاد قرار دیا ہے۔[۴۴] اگر زیر بحث رائے اسی نکتے پر مبنی ہے تو اپنی جگہ اہمیت کا حامل ہونے کے باوجود یہ بات غور طلب ہے کہ کیا اس نفسیاتی یا اخلاقی نکتے کو کسی بے لچک قانونی ضابطے کی بنیاد بنایا جا سکتا ہے؟ مزید یہ کہ اس نکتے کو، جو اصلاً زنا کی گواہی سے متعلق ہے، وسعت دیتے ہوئے چوری، قذف اور قصاص وغیرہ کو کیونکر اس کے دائرے میں لایا جا سکتا ہے؟

دوسرا یہ کہ امام احمد کے مسلک کے مطابق ایسے مقامات ـــــ مثلاً خواتین کے غسل کے لیے مخصوص حمام اور شادی وغیرہ کی تقریبات ـــــ جہاں مردوں کی موجودگی اور ان کا کسی معاملے پر اطلاع پانا عادتاً مشکل ہو، ان میں حدود کے معاملات میں صرف عورتوں کی گواہی بھی قبول کر لی جائے گی۔[۴۵] اگر اس صورت میں خواتین کی گواہی قبول کرنے کی وجہ موقع پر مرد گواہوں کا میسر نہ ہونا ہے تو پھر اس سوال پر غور کرنا بھی مناسب ہوگا کہ کیا واقعاتی شہادت میں، جہاں مرد گواہوں کی موجودگی کا اہتمام ناممکن ہوتا ہے، اسی اصول کی رو سے عورت کی گواہی کو مطلقاً قابل قبول قرار دیا جا سکتا ہے؟

چار گواہوں کی شرط کا صحیح محل

قرآن مجید میں زنا کا الزام ثابت کرنے کے لیے چار گواہوں کی گواہی کو ضروری قرار دیا گیا

۴۳؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۴۴۲۔

۴۴؎ وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/۴۸۔

۴۵؎ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ ۱۵/۲۹۹۔

ہے۔ اس کا مقصد زنا کے جرم پر پردہ ڈالنا اور مجرم کو رسوائی سے بچاتے ہوئے توبہ و اصلاح کا موقع دینا، نیز پاک دامن مسلمانوں کو زنا کے جھوٹے الزام سے تحفظ فراہم کرنا ہے۔ چنانچہ شارع کا منشا یہ ہے کہ زنا کا جرم اثبات جرم کے عام معیارات کے مطابق ثابت ہونے کے باوجود شرعاً ثابت نہ مانا جائے اور جب تک چار گواہ پیش نہ کر دیے جائیں، مجرم کو سزا نہ دی جائے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے زنا کے اثبات کے لیے چار گواہ مقرر کرنے کی حکمت یہ منقول ہے کہ اس طرح اللہ تعالیٰ انسانوں کے گناہوں کی پردہ پوشی کرنا چاہتے ہیں، ورنہ اگر وہ چاہتے تو ایک ہی گواہ کی گواہی پر، چاہے وہ جھوٹا ہو یا سچا، سزا دینے کا حکم دے دیتے۔[۴۶] گویا زنا کے معاملے میں چار گواہوں کی گواہی اس لیے ضروری قرار نہیں دی گئی کہ اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے عقلاً جرم ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس لیے دی گئی ہے کہ شارع کو حتی الامکان مجرم کی پردہ پوشی منظور ہے۔

چار گواہوں کی کڑی شرط عائد کرنے کا یہ پس منظر ہی واضح کر دیتا ہے کہ اس شرط کا تعلق زنا کی اس صورت سے ہے جس میں شریعت کو اصلاً گناہ کی پردہ پوشی منظور ہے۔ ظاہر ہے کہ جرم کی پردہ پوشی کا یہ اصول اسی وقت تک قائم رہے گا جب تک جرم کی نوعیت اس اصول سے مستثنیٰ قرار دیے جانے کا تقاضا نہ کرے، جبکہ جرم کی ایسی صورتیں جن میں شارع کو مجرم کی پردہ پوشی اور ستر نہیں، بلکہ اسے سزا دینا مطلوب ہو، اس پابندی کے دائرۂ اطلاق میں نہیں آئیں گی، بلکہ ان میں کسی بھی طریقے سے جرم کے ثابت ہو جانے کو سزا کے نفاذ کے لیے کافی سمجھا جائے گا۔ مثال کے طور پر اگر کسی شخص نے بالجبر کسی خاتون کی عصمت لوٹی ہو اور وہ دادرسی کے لیے عدالت سے رجوع کرے تو اس سے چار گواہ طلب کرنا عقل اور شریعت، دونوں کا مذاق اڑانے کے مترادف ہوگا۔

قانون و انصاف کے زاویۂ نگاہ سے یہ ایک بالکل بدیہی نکتہ ہے اور اگرچہ فقہی لٹریچر میں اسے تسلیم نہیں کیا گیا،[۴۷] تاہم روایات و آثار سے ہمارے اس نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے۔

---

۴۶ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۷۳۸۱۔

۴۷ امام مالک کا فتویٰ یہ نقل ہوا ہے کہ اگر کوئی شخص گواہوں کی موجودگی میں کسی خاتون کو زبردستی اٹھا کر کسی

وائل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک خاتون اندھیرے کے وقت میں مسجد میں نماز ادا کرنے کی غرض سے گھر سے نکلی تو راستے میں ایک شخص نے اس کو پکڑ کر زبردستی اس کی عزت لوٹ لی اور بھاگ گیا۔ خاتون کی چیخ و پکار پر لوگ بھی اس کے پیچھے بھاگے، لیکن غلط فہمی میں اصل مجرم کے بجائے ایک دوسرے شخص کو پکڑ لائے۔ مقدمہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہوا تو جس شخص کو پکڑا گیا تھا، اس نے اپنے مجرم ہونے کا انکار کیا، تاہم خاتون نے اصرار کیا کہ یہی شخص مجرم ہے، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے رجم کرنے کا حکم دے دیا۔ اس پر اصل مجرم آگے بڑھا اور اس نے اعتراف کر لیا کہ خاتون کے ساتھ زیادتی کا ارتکاب دراصل اس نے کیا ہے۔[۴۸]

اس روایت کے حوالے سے سنن ابی داؤد کے شارح شمس الحق عظیم آبادی نے تو اس بات کو باعث اشکال قرار دیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ملزم کے اقرار یا گواہوں کی گواہی کے بغیر محض متاثرہ عورت کے بیان پر ملزم کو رجم کرنے کا حکم کیونکر دے دیا، جبکہ اس صورت میں خود عورت پر حد قذف جاری کی جانی چاہیے تھی،[۴۹] لیکن ابن قیم نے واضح کیا ہے کہ اگر قرائنی شہادت مدعی کے

مکان کے اندر لے جائے اور پھر عورت باہر آ کر یہ کہے کہ اس شخص نے میرے ساتھ بالجبر زنا کیا ہے، جبکہ وہ آدمی اس کا انکار کرے تو اس شخص پر اس عورت کو مہر کے برابر رقم ادا کرنا تو لازم ہوگا، لیکن اس پر حد جاری نہیں کی جا سکتی۔ (المدونۃ الکبریٰ ۵/ ۳۲۲) ابن عبد البر لکھتے ہیں کہ اگر زنا بالجبر چار گواہوں یا مجرم کے اقرار سے ثابت ہو جائے تو اس پر حد جاری کی جائے گی، بصورت دیگر تعزیری سزا دی جائے گی۔ (الاستذکار ۷/ ۱۴۶) مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی زنا بالجبر پر محض تعزیری سزا کا امکان اس صورت میں تسلیم کیا ہے جب قاضی قرائن کی روشنی میں الزام کے درست ہونے پر کسی قدر مطمئن ہو جائے۔ (امداد الاحکام ۴/ ۱۲۸)

۴۸ ابو داؤد، رقم ۴۳۷۹۔ ترمذی، رقم ۱۴۵۴۔ نسائی، السنن الکبریٰ، رقم ۷۳۱۱۔

۴۹ عون المعبود ۱۲/ ۲۸۔ بعض فقہا بھی اس بات کے قائل ہیں۔ چنانچہ مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی عورت کسی شخص پر الزام لگائے کہ اس نے اسے زنا بالجبر کا نشانہ بنایا ہے اور وہ شخص نیک شہرت کا حامل ہو تو عورت پر حد قذف جاری کی جائے گی، البتہ اگر وہ شخص فاسق ہو تو عورت حد قذف سے بچ جائے گی۔

بیان کی تائید کر رہی ہو تو ایسی صورت حال میں اس کی بنیاد پر ملزم کو سزا دینا کسی طرح قضا کے اصولوں کے منافی نہیں ہے[50]۔ ابن قیم کی یہ رائے بے حد وزنی ہے، اس لیے کہ کسی بھی جرم میں متاثرہ فریق عدالت میں استغاثہ کرے تو قرائن وشواہد کی موافقت کی شرط کے ساتھ اس کے اپنے بیان کی اہمیت محض دعوے سے بڑھ کر ہوتی ہے۔

سیدنا عمر کے دور میں ایک شخص نے ایک عورت کو تنہا پا کر اس کے ساتھ زیادتی کرنے کی کوشش کی، لیکن اس نے اپنا دفاع کرتے ہوئے ایک پتھر اٹھا کر اس کو دے مارا جس سے وہ ہلاک ہو گیا۔ سیدنا عمر کے سامنے مقدمہ پیش ہوا تو انھوں نے فرمایا کہ اس کو اللہ نے قتل کیا ہے، اس لیے اس کی کوئی دیت نہیں[51]۔ سیدنا عمر ہی کے دور خلافت میں ایک شخص کو قتل کر کے اس کی لاش کو راستے میں پھینک دیا گیا۔ کافی عرصہ تک تحقیق وتفتیش کے بعد سیدنا عمر آخر کار اس خاتون تک پہنچ گئے جس نے اس کو قتل کیا تھا۔ خاتون نے قتل کا اعتراف کر لیا، تاہم یہ عذر پیش کیا کہ مقتول نے اس کو سوتا ہوا پا کر اس کے ساتھ بدکاری کی تھی جس پر اس نے اپنا دفاع کرتے ہوئے اسے قتل کر کے لاش کو راستے میں پھینک دیا۔ سیدنا عمر اس کے پیش کردہ عذر پر مطمئن ہو گئے اور اسے کوئی سزا نہیں دی[52]۔ ان میں سے پہلے مقدمے میں زنا بالجبر کی کوشش کو، جبکہ دوسرے میں اس کے وقوع کو قتل کی وجہ قرار دیا گیا ہے اور سیدنا عمر نے قرائنی شہادت کی روشنی میں متاثرہ خاتون کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے جرم کو ثابت مان کر اسے قصاص یا دیت سے بری کر دیا ہے۔ زنا بالجبر کے ایک

اسی طرح اگر ملزم نیک شہرت کا حامل ہو، لیکن عورت زنا بالجبر کا شکار ہونے کے فوراً بعد اس حالت میں عدالت میں پیش ہو جائے کہ اس نے ملزم کو اپنے ساتھ پکڑ رکھا ہو اور اس کی ظاہری حالت بھی اس کے دعوے کی تائید کر رہی ہو تو قرائنی شہادت کی موافقت کی وجہ سے عورت پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی۔ (محمد علیش، منح الجلیل ۷/۱۴۲)

[50] ابن قیم، الطرق الحکمیہ ۷۱۔ اعلام الموقعین ۶۰۴۔

[51] مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۷۹۳-۲۷۷۹۴۔

[52] ابن قیم، الطرق الحکمیہ ۳۴-۳۵۔

واقعے میں، جس میں متاثرہ خاتون نے مجرم کو قتل کر دیا تھا، خاتون کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے اسے قصاص ودیت سے بری قرار دینے کا فیصلہ امام جعفر صادق سے بھی مروی ہے۔[۵۳]

بعض آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر زنا بالجبر کا شکار ہونے والی عورت کسی وجہ سے خود استغاثہ نہ کرے، لیکن یہ بات کسی اور ذریعے سے عدالت کے نوٹس میں آ جائے تو اس صورت میں بھی چار گواہوں کے نصاب پر اصرار نہیں کیا جائے گا، بلکہ عدالت کسی بھی طریقے سے جرم کے ثبوت پر مطمئن ہو جائے تو مجرم کو سزا دے دی جائے گی۔ ابو صالح روایت کرتے ہیں کہ ایک مسلمان خاتون نے کسی یہودی یا نصرانی کے ساتھ اجرت پر کوئی کام طے کیا اور اس کو ساتھ لے کر چل پڑی۔ راستے میں جب وہ ایک ٹیلے کے قریب سے گزرے تو اس آدمی نے زبردستی اس خاتون کو ٹیلے کی اوٹ میں لے جا کر اس کے ساتھ زیادتی کر ڈالی۔ ابو صالح کہتے ہیں کہ میں نے اس کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا تو اس کی بری طرح پٹائی کی اور اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک کہ اسے ادھ موا نہ کر دیا۔ وہ آدمی مقدمہ لے کر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس گیا اور میری شکایت کی۔ حضرت ابو ہریرہ کے طلب کرنے پر میں بھی حاضر ہوا اور صورت حال ان کے سامنے عرض کی۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو بلا کر دریافت کیا تو اس نے بھی میری بات کی تصدیق کی۔ اس پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس یہودی یا نصرانی سے کہا کہ ہم نے اس بات پر تم سے معاہدہ نہیں کیا (کہ تم ہماری خواتین کی عزتوں پر حملہ کرو)۔ چنانچہ ان کے حکم پر اس شخص کو قتل کر دیا گیا۔[۵۴]

فقہا نے اس نوعیت کے واقعات سے اخذ ہونے والے قانونی ضابطے کو غیر مسلموں کی حد تک تسلیم کیا ہے اور ان میں سے بعض کی رائے میں اگر کوئی غیر مسلم کسی مسلمان خاتون کے ساتھ بدکاری کا مرتکب ہو اور یہ بات لوگوں میں مشہور ہو جائے تو چاہے گواہ موجود نہ ہوں، زنا کے مرتکب کو قتل کر دیا جائے گا۔[۵۵] اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہا کے نزدیک غیر مسلم کا یہ جرم عقد ذمہ کے منافی

۵۳؎ الکلینی، الفروع من الکافی ۷/ ۲۹۳۔ امام جعفر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی فیصلہ نقل کرتے ہیں۔

۵۴؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۰۱۶۸-۱۰۱۷۰۔

۵۵؎ محمد بن مفلح المقدسی، الفروع وتصحیح الفروع ۶/ ۲۵۷۔ منصور بن یونس، کشاف القناع ۳/ ۱۴۳۔

ہے جس کی رو سے وہ مسلمانوں کے زیردست اور ان کا محکوم بن کر رہنے کا پابند ہے۔ گویا جرم کی نوعیت ایسی ہے کہ اس کی پردہ پوشی کرتے ہوئے مجرم سے درگذر کا طریقہ اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ ہمارے نزدیک یہی اصول بالجبر زنا کا ارتکاب کرنے والے مسلمان کے لیے بھی بالکل درست ہے اور اسے سزا دینے کے لیے چار گواہوں کی شرط عائد کرنا زنا بالجبر کو عملاً سزا کے دائرۂ اطلاق سے خارج قرار دینا ہے، جبکہ یہ بات کسی طرح بھی شارع کا مقصد اور منشا قرار نہیں دیا جا سکتا۔

چار گواہوں کی شرط کے حوالے سے چند مزید نکتے بحث طلب ہیں:

ایک یہ کہ اگر زنا بالرضا میں چار سے کم گواہ زنا کی گواہی دیں تو کیا ملزم کو تعزیری سزا دی جا سکتی ہے؟ فقہا کا عمومی موقف یہ رہا ہے کہ چار سے کم گواہوں کی صورت میں ملزم کو سزا نہیں دی جا سکتی، اور جمہور فقہا کے نزدیک اس صورت میں خود گواہوں کو حد قذف کا مستوجب ٹھہرایا جائے گا،[۵۶] تاہم بعض آثار سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں تعزیری سزا دی جا سکتی ہے۔ ابوالوضیٔ روایت کرتے ہیں کہ ایک مقدمے میں چار میں سے تین گواہوں نے صریحاً زنا کی گواہی دی، جبکہ چوتھے گواہ نے صرف یہ کہا کہ میں نے ملزم اور ملزمہ کو ایک ہی کپڑے میں دیکھا ہے۔ سیدنا علی نے نصاب شہادت پورا نہ ہونے پر تین گواہوں پر قذف کی حد جاری کی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ملزم اور ملزمہ کو بھی تعزیری سزا دی۔[۵۷]

ہماری رائے میں زنا کے ثبوت کے معاملے میں شریعت کے مقرر کردہ کڑے معیار کی اصل حکمت پیش نظر رہے تو جمہور فقہا کا موقف درست تسلیم کرنا پڑتا ہے اور اثبات زنا کے لیے چار گواہ طلب کرنے کا حکم اپنے مقصد اور حکمت کے لحاظ سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ اس سے کم تر نصاب شہادت

یہ رائے حنبلی فقہا کی ہے۔ مالکیہ کے ہاں ایک رائے یہ ہے کہ ذمی اگر کسی مسلمان خاتون کے ساتھ بالجبر زنا کرے تو دو گواہوں کی گواہی اثبات جرم کے لیے کافی ہوگی، جبکہ دوسری رائے کے مطابق یہاں بھی چار گواہ ہی درکار ہوں گے۔ (محمد علیش، منح الجلیل ۲۲۵/۴)

۵۶ الشافعی، الام ۱۵۱/۶۔ سرخسی، المبسوط ۷۴/۹۔ ابن قدامہ، المغنی ۱۷۹/۱۰-۱۸۰۔

۵۷ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۳۶۳۸۔

کی صورت میں ملزم کو قانونی طور پر بری تصور کیا جائے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا طرز عمل اس نوعیت کے مقدمات میں یہی رہا ہے کہ اگر چار میں سے کوئی ایک گواہ بھی بالکل صاف صاف زنا کی گواہی نہ دیتا تو وہ باقی گواہوں کو قذف کے جرم میں کوڑے لگاتے اور ملزم کو بری کر دیتے۔[58]

دوسرا ابحث طلب نکتہ یہ ہے کہ کیا زنا سے کم تر جرم، مثلاً بوس و کنار یا اجنبی مرد و عورت کا مشکوک انداز میں خلوت میں اکٹھے ہونا وغیرہ کے لیے بھی چار گواہوں کی گواہی ضروری ہے یا عام معیار شہادت کے مطابق جرم ثابت ہو جانے پر تعزیری سزا دی جا سکتی ہے؟ عطاء اور ابن جریج سے یہ رائے منقول ہے کہ اگر دو گواہ یہ گواہی دیں کہ انھوں نے کسی مرد کو کسی عورت کے اوپر لیٹے ہوئے دیکھا ہے تو ملزمان پر حد تو جاری نہیں کی جائے گی، لیکن تادیبی سزا دی جائے گی۔[59] فقہی ذخیرے میں اس حوالے سے کوئی باقاعدہ تصریح ہماری نظر سے نہیں گزری، تاہم بظاہر یہی لگتا ہے کہ فقہا اس صورت میں چار گواہوں کی شرط عائد نہیں کرتے۔

صحابہ کے بعض آثار بھی اس حوالے سے قابل غور ہیں۔ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک شخص کے ساتھ اس حال میں پایا کہ انھوں نے دروازے بند کر کے پردے لٹکا رکھے تھے۔ سیدنا عمر نے ان دونوں کو سو سو کوڑے لگوائے۔[60] ایک شخص عشا کے بعد چٹائی میں لپٹا ہوا کسی دوسرے آدمی کے گھر میں پایا گیا تو سیدنا عمر نے اسے سو کوڑے لگوائے۔[61] ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس ایک مرد اور عورت کو لایا گیا جو ایک لحاف میں پائے گئے تھے۔ انھوں نے دونوں کو چالیس چالیس کوڑے لگوائے اور انھیں لوگوں کے سامنے رسوا کیا۔ سیدنا عمر نے بھی ان کے اس فیصلے کی تحسین کی۔[62] سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے کہ اگر کوئی مرد و عورت ایک ہی کپڑے میں پائے جاتے تو

۵۸؎ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۸۸۲۴۔ شرح معانی الآثار، رقم ۵۶۷۹۔

۵۹؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۴۶۳۔

۶۰؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۷۰۸۔

۶۱؎ مصنف عبد الرزاق ۷/ ۳۲۲، رقم ۱۳۷۱۰۔

۶۲؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۷۱۱۔

وہ دونوں کو سو سو کوڑے لگواتے۔[۶۳]

ان تمام آثار میں بظاہر چار گواہ طلب نہیں کیے گئے جس سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس صورت میں عام معیار شہادت کے مطابق جرم ثابت ہو جانے پر بھی تعزیری سزا دی جا سکتی ہے، تاہم اس کے ساتھ اس امر کا بھی پورا امکان ہے کہ ان مقدمات میں سزا دینے کا فیصلہ خود مجرموں کے صریح یا سکوتی اعتراف کی بنیاد پر کیا گیا ہو، کیونکہ روایات سے بظاہر یہی اندازہ ہوتا ہے کہ مجرموں نے غالباً قرائنی شہادت کے قوی ہونے کے پیش نظر اپنے جرم سے انکار نہیں کیا۔

قیاسی استدلال کے دائرے میں یہ نکتہ غور طلب ہے کہ زنا کے اثبات کے لیے چار گواہوں کی کڑی شرط عائد کرنے کی اصل حکمت مجرم کو سو کوڑوں یا رجم کی مخصوص سزا سے محفوظ رکھنا ہے یا اس کے جرم پر پردہ ڈالتے ہوئے اس کو رسوائی سے بچانا اور توبہ واصلاح کا موقع دینا؟ پہلی صورت میں زنا سے کم تر جرم میں تعزیری سزا کے لیے چار گواہوں پر اصرار نہیں کیا جا سکتا، جبکہ دوسری صورت میں اس کا ایک محل بنتا ہے، اس لیے کہ مجرم کو زنا کے جرم میں سزا دی جائے یا اس کے مقدمات ودواعی کے ارتکاب پر، دونوں صورتوں میں معاشرے میں ملزم کی رسوائی اور اس کی حیثیت عرفی کا مجروح ہونا یقینی ہے، جبکہ شارع نے اگر زنا کی پردہ پوشی کی ترغیب دی ہے تو زنا سے کم تر جرم کی پردہ پوشی بدرجۂ اولیٰ مطلوب ہونی چاہیے۔

یہاں یہ بات، البتہ واضح رہنی چاہیے کہ شرم وحیا، ستر اور عفت کے معاشرتی آداب ومظاہر کا دائرہ خلوت کے جنسی انحرافات سے مختلف ہے۔ چنانچہ اگر کوئی جوڑا اعلانیہ اس قسم کی حرکات میں ملوث ہو یا کوئی مخصوص علاقہ اس قسم کی سرگرمیوں کا مرکز بن رہا ہو تو ظاہر ہے کہ خلوت میں ارتکاب جرم پر اختیار کیا جانے والا عفو ودرگذر یا پردہ پوشی کا رویہ یہاں اختیار نہیں کیا جائے گا اور اس صورت میں زنا سے کم تر کسی جرم کے ثبوت کے لیے بھی چار گواہوں پر اصرار قطعاً بے محل ہوگا۔

تیسرے یہ کہ کیا زنا کے کسی مجرم کے خلاف چار گواہوں کی شرط کے ساتھ جرم کے باقاعدہ

۶۳؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۷۰۷۔

ثابت ہوئے بغیر اسے معاشرتی سطح پر طعن وملامت اور زجر وتوبیخ یا کسی تعزیری سزا کا ہدف بنایا جا سکتا ہے؟ ابن تیمیہ نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ سورۂ نساء (۴) کی آیت ۱۶ میں زجر وتوبیخ کے ذریعے سے زانی مرد وعورت کو اصلاح پر آمادہ کرنے کی جو ہدایت کی گئی ہے، اس کا تعلق قانون وعدالت کے ذریعے سے مجرم کو سزا دینے کے بجائے عام معاشرتی سطح سے ہے اور یہ حکم زنا کے مستقل احکام نازل ہونے کے بعد بھی برقرار ہے اور اس میں کوئی نسخ واقع نہیں ہوا۔ ابن تیمیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ آیت میں چونکہ اس صورت میں چار گواہوں کی شرط کا ذکر نہیں کیا گیا، اس لیے معاشرتی سطح پر زانی مرد وعورت کو زجر وتوبیخ کرنے پر چار گواہوں کی شرط لاگو نہیں ہوتی۔[۶۴] تاہم ابن تیمیہ کی یہ رائے محل نظر ہے، کیونکہ سورۂ نساء (۴) کی آیت ۱۵ اور ۱۶ دونوں ایک ہی سیاق میں آئی ہیں اور دونوں کا محل بھی ایک ہی ہے۔ ان میں سے پہلی کو عدالت کے ساتھ متعلق قرار دینے کے بعد دوسری کو اس سے الگ کرنے کا کوئی قرینہ کلام میں موجود نہیں۔ اسی طرح زنا کی حتمی سزا نازل ہونے کے بعد حکم کے ایک حصے کو منسوخ اور دوسرے کو برقرار ماننے کا بھی کوئی معنی نہیں۔ اگر یہ دونوں عبوری نوعیت کی ہدایات تھیں تو حتمی احکام نازل ہونے کے بعد دونوں کو منسوخ قرار پانا چاہیے۔ پھر یہ کہ 'اٰذُوْھُمَا' کے الفاظ میں یہاں زانی مرد اور عورت کو باقاعدہ اذیت دینے کا ذکر ہوا ہے اور موقع کلام کی رو سے حکم کا اصل منشا چونکہ زنا کا قانونی سد باب ہے، اس لیے یہ حکم زبانی ملامت کے ساتھ ساتھ جسمانی سزا کو بھی شامل ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے زنا کا ثابت ہونا، بہرحال ضروری ہے۔ جرم کے باقاعدہ ثابت ہوئے بغیر کسی مرد یا عورت کو ذاتی اور نجی سطح پر نصیحت تو کی جا سکتی ہے، لیکن معاشرتی سطح پر ان کو زجر وتوبیخ کرنا اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ان کا جرم مسلمہ طور پر ثابت ہو چکا ہو۔ اب اگر چار گواہوں کی شرط اس صورت میں ضروری نہیں تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر ثبوت جرم کا اس سے مختلف معیار کیا ہوگا؟ اگر ایسا کوئی معیار شریعت کی نظر میں قابل قبول ہے تو پھر عدالت میں باقاعدہ قانونی سزا کے لیے چار گواہوں کی شرط بے معنی ہو جاتی ہے، کیونکہ

---

۶۴ فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۵/۳۰۳۔

اس شرط کا اصل مقصد زنا کے جرم کی پردہ پوشی کرنا اور مجرم کو معاشرتی رسوائی سے بچانا ہے۔ چنانچہ اگر شارع کے نزدیک مجرم کی معاشرتی رسوائی کے لیے اس سے کم تر معیار ثبوت قابل قبول ہے تو اس کے بعد قانونی طور پر سزا کے نفاذ سے گریز کی کوئی خاص وجہ باقی نہیں رہ جاتی۔

زنا کی گواہی کی کیفیت

زنا کی گواہی کی کیفیت سے متعلق بھی ایک اہم نکتہ قابل غور ہے۔ روایات وآثار اور فقہی ذخیرے میں زنا کی گواہی کے حوالے سے اس شرط کا ذکر ملتا ہے کہ زنا کے گواہوں کی گواہی اسی وقت قابل قبول سمجھی جائے گی جب وہ ادنیٰ شبہے کے بغیر پوری وضاحت کے ساتھ مرد وعورت کو عین حالت زنا میں دیکھنے کی گواہی دیں۔ اگر ان میں سے کسی ایک کی گواہی میں بھی معمولی سا ابہام یا جھول پایا جائے تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی، بلکہ الٹا الزام لگانے والے پر قذف کی حد جاری کی جائے گی۔

ابن تیمیہ نے اس شرط سے اختلاف کیا ہے اور ان کا کہنا ہے کہ اگر گواہ ملزموں کو کسی ایسی حالت میں دیکھنے کی گواہی دیں جو زنا ہی کی صورت میں پائی جا سکتی ہو اور قرائن بھی ان کے بیان کی تائید کریں تو قاضی سزا نافذ کر سکتا ہے اور اس کے لیے گواہوں کا عین حالت زنا میں ملزموں کو دیکھنا ضروری نہیں[۶۵]۔ ہمارے نزدیک فقہا کی عائد کردہ شرط شارع کے منشا، یعنی مجرم کی پردہ پوشی کرنے اور اس کو سزا دینے کے امکان کو کم سے کم کرنے سے اخذ کی گئی ہے اور اس اعتبار سے بالکل درست ہے، البتہ حکم کے منشا کی رو سے اس کا تعلق بھی صرف اس صورت سے ہونا چاہیے جب شارع کو جرم کی پردہ پوشی مطلوب ہو۔ جہاں معاملہ اس کے برعکس ہو، وہاں مجرم کو عین حالت زنا میں دیکھنے کی شرط عائد نہیں کی جا سکتی۔ مثال کے طور پر کسی پاک دامن مرد یا عورت پر رضامندی کے زنا کا الزام عائد کیا جائے تو گواہوں سے مذکورہ شرط کے مطابق گواہی طلب کرنا بالکل درست

۶۵۔ فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۵/۳۰۶۔

ہوگا، لیکن زنا بالجبر کی صورت میں مرد اور عورت کی شرم گاہ کو 'کالمیل فی المکحلۃ' دیکھنے کی گواہی ضروری نہیں ہوگی، اس لیے کہ اس صورت میں یہ شرط عائد کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ بالجبر زنا کا جرم سرے سے ثابت ہی نہ ہونے پائے۔

اسی طرح اگر معاملہ فعل زنا کی گواہی کا نہیں، بلکہ قحبہ عورتوں کی نشان دہی کا ہو تو بھی اس شرط کا اطلاق درست نہیں ہوگا۔ قرآن مجید نے سورۂ نساء (۴) کی آیت ۱۵ میں مسلمانوں کے ارباب حل و عقد سے مخاطب ہو کر یہ کہا ہے کہ وہ قحبہ عورتوں کے خلاف چار گواہوں کو طلب کریں اور اگر وہ گواہی دے دیں تو ایسی عورتوں کو ان کے گھروں میں محبوس کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہاں قحبہ عورتوں کے خلاف از خود اقدام کرنے کا حکم دینے کا مقصد یہی ہے کہ پیشہ ورانہ بدکاری کا قانونی سطح پر سد باب کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شخص کا اپنی انفرادی حیثیت میں بدکاری کا مرتکب ہونا اور کسی خاتون کا بدکاری کو بطور پیشے کے اختیار کر لینا، دو الگ الگ نوعیت کے جرم ہیں۔ پہلی صورت میں شارع کو جرم پر پردہ ڈالنا مطلوب ہے اور اسلامی ریاست کے ارباب حل وعقد کو لوگوں کی ذاتی زندگیوں میں تجسس کرنے اور زنا کے واقعات کا کھوج لگانے کی اجازت نہیں۔ چنانچہ فقہا زنا کے جرم کو، جب تک کہ اس کا ارتکاب چار دیواری کے اندر ہوا ہو، بجا طور پر نا قابل دست اندازئ پولیس قرار دیتے ہیں۔ امام طحاوی نے امام شافعی کا یہ قول نقل کر کے اس کی تائید کی ہے کہ اگر کسی شخص پر زنا کا الزام لگایا جائے تو حاکم از خود اس کو طلب کر کے تحقیق وتفتیش کرنے کا مجاز نہیں ہے، جب تک کہ چار گواہ اس کے پاس آ کر اس کی گواہی نہ دے دیں[۶۶]۔ اس کے برعکس پیشہ ورانہ بدکاری اپنے اثرات کے لحاظ سے بحیثیت مجموعی پوری سوسائٹی کو اپنی گرفت میں لے کر معاشرے کی اخلاقی پاکیزگی کو بالکل برباد کر دیتی ہے۔ چنانچہ اس معاملے میں افراد اور ریاست، دونوں سے ایک مختلف رویہ مطلوب ہے اور نہ صرف یہ کہ لوگ اپنی سماجی حیثیت میں پابند ہیں کہ اس قسم کی سرگرمیوں پر نظر رکھیں اور کوئی مشکوک معاملہ سامنے آنے پر متعلقہ اداروں کو مطلع

۶۶؎ طحاوی، تحفۃ الاخیار بترتیب شرح مشکل الآثار ۵/۹۳۔ یوسف بن موسیٰ الحنفی، معتصر المختصر ۲/۱۳۱۔

کریں، بلکہ نظم اجتماعی کی بھی ذمہ داری ہے کہ وہ اس طرح کی مفسد اخلاق سرگرمیوں کے حوالے سے پوری طرح چوکنا رہے اور اس کے سراغ رساں ادارے پوری سرگرمی کے ساتھ ان کا کھوج لگاتے رہیں۔

یہ نکتہ ملحوظ رہے تو اس بات کو سمجھنا مشکل نہیں ہوگا کہ اگر کسی علاقے کے معتمد اور ثقہ افراد کو ان کے علاقے میں پیشہ ورانہ بدکاری میں ملوث افراد کی نشان دہی کے سلسلے میں بطور گواہ بلایا جائے تو ان سے فعل زنا کی نہیں، بلکہ محض اس امر کی گواہی مطلوب ہوگی کہ ان کی معلومات کے مطابق فلاں عورت ایک قحبہ عورت ہے اور بدکاری کو ایک پیشے کے طور پر اختیار کیے ہوئے ہے۔ اگر اس صورت میں بھی مجرم کو عین حالت زنا میں دیکھنے کی گواہی ضروری قرار دے دی جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ قحبہ عورتوں کی نشان دہی اور ان کے خلاف قانونی چارہ جوئی ممکن ہی نہیں رہے گی۔

غیر مسلموں پر شرعی قوانین کا نفاذ

اسلامی شریعت میں مختلف معاشرتی جرائم، مثلاً زنا، سرقہ اور قذف وغیرہ کے حوالے سے مقرر کردہ سزاؤں کا نفاذ اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں پر بھی ہوگا یا نہیں؟ فقہا کے مابین اس حوالے سے اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ایک مکتب فکر کے نزدیک ان سزاؤں کی نوعیت ریاستی قوانین کی ہے جنھیں غیر مسلموں سمیت اسلامی ریاست کے تمام شہریوں پر یکساں نافذ کیا جائے گا، جبکہ دوسرا فقہی مکتب فکر ان سزاؤں کے عمومی نفاذ کو ضروری نہیں سمجھتا۔ ہمارے نزدیک شرعی احکام وقوانین سے متعلق نصوص کا انداز تخاطب اور احکام کی نوعیت دوسری رائے کی تائید کرتی ہے۔ قرآن مجید میں ان احکام کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں اصلاً اہل ایمان کو مخاطب بنایا ہے اور اپنے مقرر کردہ حدود و قیود کو ایمان و اسلام کی فرع اور اس کا تقاضا قرار دیتے ہوئے اہل ایمان سے ان کی پابندی کا مطالبہ کیا ہے۔

چنانچہ دیکھیے:

ایلا، طلاق، عدت، رضاعت اور مہر سے متعلق احکام سورۂ بقرہ (۲) کی آیات ۲۲۶-۲۴۲ اور سورۂ طلاق کی آیات ۱-۷ میں بیان ہوئے ہیں۔ ایلا کے حکم میں فرمایا ہے: 'فَاِنْ فَآءُوْ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ'[۱] جبکہ عدت کے احکام کے بیان میں 'اِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ'[۲] کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ اسی طرح طلاق کے بعد رجوع یا دوبارہ نکاح کا ذکر کرتے

---

۱ البقرہ ۲:۲۲۶۔

۲ البقرہ ۲:۲۲۸۔

ہوئے فرمایا گیا ہے: 'ذٰلِكَ يُوعَظُ بِهٖ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ'[3]۔ اسی مفہوم کے الفاظ سورۂ طلاق میں طلاق اور عدت کے احکام بیان کرتے ہوئے استعمال کیے گئے ہیں[4]۔

لین دین اور تجارت میں اخلاقی وشرعی احکام کی پابندی کا مطالبہ 'لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ'[5] کے الفاظ سے اہل ایمان سے کیا گیا ہے اور سود کی ممانعت پر اور اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے جنگ کا اعلان بھی 'يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ'[6] کے الفاظ سے کیا گیا ہے۔

شرعی سزاؤں کا ذکر بھی قرآن مجید میں جن الفاظ میں اور جس پس منظر میں ہوا ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں اہل ایمان ہی کو مخاطب کیا ہے اور ان سزاؤں کے نفاذ میں بھی وہی پیش نظر ہیں۔ چنانچہ ہر حکم کے سیاق وسباق میں اس بات کے واضح قرائن موجود ہیں۔ مثلاً، سورۂ بقرہ (۲) کی آیت ۱۷۸ میں قصاص و دیت سے متعلق احکام کا آغاز 'يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى' کے الفاظ سے ہوا ہے۔ اس کے بعد دیت کا حکم بیان کرتے ہوئے اسے 'تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ' کہا گیا ہے جو قرآن مجید کے اسلوب خطاب کی رو سے غیر مسلموں کے لیے کسی طرح بھی موزوں نہیں۔ سورۂ نساء (۴) کی آیت ۹۲ میں قتل خطا کے احکام 'وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَئًا' کے الفاظ میں بیان کیے گئے ہیں اور ان میں مقتول کے ورثا کو دیت ادا کرنے کے علاوہ کفارے کے طور پر غلام آزاد کرنے یا اس کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم

---

[3] البقرہ ۲: ۲۳۲۔

[4] الطلاق ۶۵: ۲۔

[5] البقرہ ۲: ۱۸۸۔

[6] البقرہ ۲: ۲۷۸۔

دیا گیا ہے اور اس پر 'تَوبَةً مِّنَ اللّٰهِ' کی امید دلائی گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حکم کے مخاطب بھی غیر مسلم نہیں ہو سکتے۔

زنا کے لیے ابتدا میں مقرر کی جانے والی عبوری سزا کے بیان میں اول تو 'وَالّٰتِی یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ' اور 'وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِهَا مِنْکُمْ' کے الفاظ سے اس بات کی صراحت کر دی گئی ہے کہ قرآن مجید کے پیش نظر ان سزاؤں کا اطلاق مسلمانوں میں سے زنا کا ارتکاب کرنے والے مردوں اور عورتوں پر ہے، اور دوسرے توبہ اور اصلاح کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے توبہ کی قبولیت اور رحمت کا وعدہ کیا گیا ہے[7] جس کے مخاطب، قرآن مجید کے اسلوب کے مطابق، اہل ایمان ہی ہو سکتے ہیں۔ اس عبوری حکم کے بعد زنا کی مستقل سزا سورۂ نور میں مقرر کی گئی۔ اس حکم کے آخر میں سزا یافتہ زانی مرد یا عورت کے ساتھ کسی پاک دامن عورت یا مرد کے نکاح کو ممنوع قرار دیتے ہوئے 'وَحُرِّمَ ذٰلِکَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ'[8] کے الفاظ صریحاً یہ بتاتے ہیں کہ زنا کی مذکورہ سزا کے نفاذ کا حکم اہل ایمان ہی کے حوالے سے دیا گیا ہے۔

زنا کی سزا کے متصل بعد قذف کی سزا بیان ہوئی ہے۔ یہاں بھی اپنے رویے سے توبہ اور اصلاح کی صورت میں مغفرت خداوندی کی بشارت دی گئی ہے[9] جس کے دائرے میں غیر مسلموں کو شامل کرنے کی قرآن مجید کے اسلوب میں کوئی نظیر موجود نہیں۔ یہی اسلوب چوری کی سزا بیان کرنے کے معاملے میں اختیار کیا گیا ہے اور اپنے طرز عمل کی اصلاح کرنے والے چور مرد اور عورت کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے توبہ کی قبولیت اور مغفرت کی بشارت دی گئی ہے۔[10]

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ارشادات میں بھی حدود کا بیان اسی تناظر میں ہوا ہے۔ چنانچہ

7۔ النساء ۴: ۱۵-۱۶۔

8۔ النور ۲۴: ۲-۳۔

9۔ النور ۲۴: ۴-۵۔

10۔ المائدہ ۵: ۳۸-۳۹۔

آپ کا ارشاد ہے:

بايعوني على ان لا تشركوا بالله شيئًا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا اولادكم ولا تاتوا ببهتان تفترونه بين ايديكم وارجلكم ولا تعصوا في معروف فمن وفى منكم فاجره على الله ومن اصاب من ذلك شيئًا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له ومن اصاب من ذلك شيئًا ثم ستره الله فهو الى الله ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه.

(بخاری، رقم ۱۸)

''تم اس بات پر میری بیعت کرو کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراؤ گے، چوری نہیں کرو گے، زنا نہیں کرو گے، اپنی اولاد کو قتل نہیں کرو گے، اپنے پاس سے کوئی بہتان نہیں گھڑو گے اور معروف کے معاملے میں نافرمانی نہیں کرو گے۔ پس تم میں سے جو اپنے عہد کو پورا کرے گا، اس کا اجر اللہ کے ذمے ہے اور جو ان میں سے کسی گناہ میں مبتلا ہونے کے بعد دنیا میں اس کی سزا پا لے گا تو وہ سزا اس کے لیے کفارہ بن جائے گی اور جو ان میں سے کسی گناہ کا ارتکاب کرے، پھر اللہ تعالیٰ اس پر پردہ ڈالے رکھیں تو اس کا معاملہ خدا کے سپرد ہے۔ وہ چاہے گا تو معاف کر دے گا اور چاہے گا تو اسے سزا دے گا۔''

ظاہر ہے کہ جب حدود بطور کفارہ مشروع کی گئی ہیں تو ان کا تعلق اہل ایمان ہی سے ہو سکتا ہے، کفار کو اس کا محل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ قرآن مجید نے زندگی کے مختلف دائروں سے متعلق جو شرعی حدود و قیود اور احکام بیان کیے ہیں، ان کی پابندی کا مطالبہ وہ اصلاً اہل ایمان سے کرتا ہے اور ان میں سے کسی حکم میں اشارتاً بھی یہ بات نہیں کہی گئی کہ اسے اسلامی ریاست کے ایک عام قانون کی حیثیت سے مسلم و غیر مسلم، سب باشندوں پر یکساں نافذ کیا جائے۔

اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کے بعد اب ہم مخالف رائے کے حق میں پیش کیے جانے والے مختلف دلائل کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔

قرآن مجید کے نصوص

پانچویں صدی ہجری کے معروف متکلم اور فقیہ علامہ ابن حزم الاندلسی نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ دنیا کے تمام انسان، خواہ وہ اسلام قبول کر چکے ہوں یا نہیں، اسلامی شریعت کے تمام احکام کے نہ صرف عقلی اور تکلیفی طور پر مخاطب ہیں، بلکہ جو لوگ اعتقادی طور پر اسلام قبول نہ کریں، ان پر بھی اسلامی شریعت کے احکام کو نافذ کرنا اسلامی ریاست کی شرعی ذمہ داری ہے۔ اپنی کتاب ''الاحکام فی اصول الاحکام'' کے تیسویں باب 'فی لزوم الشریعۃ الاسلامیۃ لکل مومن وکافر فی الارض' (اس بات کے بیان میں کہ شریعت اسلامیہ زمین پر بسنے والے ہر مومن اور کافر پر لازم ہے) میں انھوں نے اس مسئلے پر تفصیلی بحث کی ہے اور اپنے دعوے کے اثبات کے لیے حسب ذیل نصوص سے استدلال کیا ہے:

ایک وہ جن میں تمام انسانوں کو یا بالخصوص غیر مسلموں کو مخاطب کر کے شریعت کے احکام بیان کیے گئے ہیں، مثلاً: 'یٰبَنِیۡۤ اٰدَمَ خُذُوۡا زِیۡنَتَکُمۡ عِنۡدَ کُلِّ مَسۡجِدٍ'[۱۱] (اے بنی آدم، تم ہر عبادت کے موقع پر زینت اختیار کرو)۔ اور 'یَاۡمُرُہُمۡ بِالۡمَعۡرُوۡفِ وَیَنۡہٰہُمۡ عَنِ الۡمُنۡکَرِ وَیُحِلُّ لَہُمُ الطَّیِّبٰتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیۡہِمُ الۡخَبٰٓئِثَ'[۱۲] (یہ پیغمبر اہل کتاب کو معروف کا حکم دیتے ہیں، انھیں منکر سے روکتے ہیں اور ان کے لیے پاکیزہ چیزوں کو حلال اور ناپاک چیزوں کو حرام قرار دیتے ہیں)۔

دوسرے وہ جن میں قیامت کے روز دین کے احکام پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے کفار کو عذاب دیے

---

۱۱ الاعراف ۷:۳۱۔

۱۲ الاعراف ۷:۱۵۷۔

جانے کا بیان ہوا ہے، مثلاً: 'قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ'[13] (جہنم میں ڈالے جانے والے کہیں گے: ہم نہ نماز پڑھنے والوں میں سے تھے اور نہ مسکین کو کھانا کھلایا کرتے تھے)۔ اور 'وَلَا يَحُضُّ عَلٰى طَعَامِ الْمِسْكِيْنِ'[14] (اور یہ (دنیا میں) مسکین کو کھانا کھلانے کی ترغیب نہیں دیا کرتا تھا)۔

تیسرے وہ جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام انسانوں کی طرف مبعوث قرار دیا گیا اور نتیجتاً انھیں آپ کی لائی ہوئی شریعت کا بھی مکلّف ٹھہرایا گیا ہے، مثلاً: 'وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا'[15] (اور ہم نے آپ کو تمام انسانوں کی جانب بشیر اور نذیر بنا کر بھیجا ہے)۔ اور 'يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا'[16] (اے لوگو، میں تم سب کی طرف اللہ کا پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہوں)۔

چوتھے وہ جن میں اسلامی شریعت کے احکام کو قبول نہ کرنے پر کفار کے خلاف جہاد کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً: 'قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ'[17] (تم ان کے ساتھ قتال کرو جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے اور نہ اللہ اور اس کے رسول کی حرام کردہ چیزوں کو حرام تسلیم کرتے ہیں)۔

پانچویں وہ جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ غیر مسلموں کے مابین اللہ کے اتارے ہوئے حکم کے مطابق فیصلہ کریں مثلاً: 'وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ'[18] (اور آپ ان کے مابین اللہ کے اتارے ہوئے حکم کے مطابق فیصلہ کریں)۔

۱۳؎ المدثر ۷۴: ۴۳-۴۴۔

۱۴؎ الحاقہ ۶۹: ۳۴۔

۱۵؎ سبا ۳۴: ۲۸۔

۱۶؎ الاعراف ۷: ۱۵۸۔

۱۷؎ التوبہ ۹: ۲۹۔

۱۸؎ المائدہ ۵: ۴۹۔

مذکورہ تمام نصوص نقل کر کے ابن حزم نے ان سے حسب ذیل نتیجہ اخذ کیا ہے:

واذا قد صح کل ھذا یقین فواجب ان یحدوا علی الخمر والزنی وان تراق خمورھم وتقتل خنازیرھم ویبطل رباھم ویلزمون من الاحکام کلھا فی النکاح والمواریث والبیوع والحدود کلھا وسائر الاحکام مثل ما یلزم المسلمون ولا فرق ولا یجوز غیر ھذا... ومن خالف قولنا فھو مخطیٔ عند اللہ عزوجل بیقین وقد انکر ذلک علیھم فقال تعالیٰ افحکم الجاھلیة یبغون؟

(الاحکام فی اصول الاحکام ۲/۹۹)

''جب یہ تمام باتیں یقینی طور پر درست ہیں تو پھر لازم ہے کہ شراب پینے یا زنا کرنے پر کفار پر حد قائم کی جائے، ان کی شراب بہا دی جائے، ان کے خنزیروں کو قتل کر دیا جائے، ان کے سودی لین دین کے معاملات کو باطل قرار دیا جائے اور نکاح، وراثت، بیع وشرا، حدود اور دیگر تمام معاملات سے متعلق شریعت کے احکام کا ان کو اسی طرح پابند کیا جائے جس طرح مسلمان پابند ہیں۔ دونوں کے مابین کوئی فرق نہیں اور اس سے مختلف کوئی طریقہ اختیار کرنا جائز نہیں۔... جو شخص ہماری اس بات سے اختلاف کرتا ہے، وہ اللہ کے نزدیک یقینی طور پر خطا کار ہے اور اللہ تعالیٰ نے ان کی اسی بات پر انکار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ 'اَفَحُکْمَ الْجَاھِلِیَّةِ یَبْغُوْنَ' کیا یہ لوگ جاہلیت کے مطابق فیصلے کرنا چاہتے ہیں؟''

غیر مسلموں کو اسلامی شریعت کے احکام کا پابند قرار دینے کے مذکورہ اصول سے ابن حزم نے عبادات، مثلاً نماز، روزہ اور حج کو، البتہ مستثنیٰ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ چونکہ عبادات کی صحت کے لیے اسلام قبول کرنا شرط ہے، اس لیے اسلام قبول کیے بغیر ان کی ادائیگی ایسے ہی ہوگی جیسے کوئی شخص ناپاکی کی حالت میں نماز ادا کر لے یا نیت کیے بغیر روزہ رکھ لے یا حج کے ارکان ادا کر لے۔[۱۹]

---

۱۹ الاحکام فی اصول الاحکام ۲/۹۸۔

ابن حزم کے استدلال کی وضاحت کے بعد اب ہم اس کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔

جہاں تک پہلے تین نکات سے متعلق نصوص کا تعلق ہے، یعنی جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام انسانوں کی طرف مبعوث قرار دیا گیا اور انھیں آپ کے لائے ہوئے دین وشریعت کی اطاعت کا مکلّف ٹھہرایا گیا ہے یا ان احکام کو بجا نہ لانے پر قیامت میں عذاب دینے کا ذکر کیا گیا ہے تو بالبداہت واضح ہے کہ ان سے ابن حزم کا اصل دعویٰ کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ اصولی طور پر کسی حکم کا مخاطب یا اس کی پیروی کا مکلّف ہونا ایک بات ہے اور اس حکم کو واجب الاطاعت تسلیم کیے بغیر دنیوی زندگی میں قانونی وشرعی لحاظ سے اس کا پابند ٹھہرنا ایک بالکل دوسری بات۔ چنانچہ خود ابن حزم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اگرچہ اہل کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کے مکلّف ہیں، لیکن 'لَا اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ' کا حکم انھیں اس پر مجبور کرنے سے مانع ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دعوت کی سطح پر کسی فرد یا گروہ کو کسی حکم کا مخاطب بنانے اور اس کا مکلّف ٹھہرانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس معاملے میں اس پر قانونی جبر بھی روا قرار پائے۔ پس اگر ایمان بالرسالت جیسی دین کی اعتقادی اساسات کے معاملے میں اہل کتاب پر قانونی جبر جائز نہیں تو اس کے فروع، یعنی احکام شریعت کے معاملے میں کیسے جائز ہو سکتا ہے؟

چوتھے نکتے میں پیش کی گئی نص، یعنی آیت جزیہ سے متعلق ہماری راے یہ ہے کہ وہ ابن حزم کے موقف کے حق میں نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلیل ہے۔ یہ حکم سورۂ براءۃ میں وارد ہوا ہے جو نزول کے لحاظ سے عہد نبوت کے بالکل آخری زمانے کی سورہ ہے اور اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام کے مخالف تینوں بڑے گروہوں، یعنی مشرکین عرب، اہل کتاب اور منافقین کے بارے میں اس حتمی پالیسی کی وضاحت کی گئی ہے جس کی پیروی اس کے بعد مسلمانوں کے لیے ضروری تھی۔ اس پالیسی کا بنیادی ہدف، جیسا کہ سورہ کی آیت ۳۳ میں بیان کیا گیا ہے، اس وعدۂ الٰہی کی تکمیل تھا کہ دین اسلام کو جزیرۂ عرب اور اس کے اطراف میں موجود تمام ادیان پر غالب کر دیا جائے گا۔ گویا ان ہدایات کی نوعیت عبوری نہیں، بلکہ حتمی اور جامع پالیسی کی ہے جس میں ان حدود

(Parameters) کا پوری طرح تعین کر دیا گیا ہے جن سے کسی قسم کا کوئی تجاوز کیے بغیر مسلمانوں کو ان گروہوں کے ساتھ معاملہ کرنا ہوگا۔

اس تناظر میں دیکھیے تو آیت جزیہ میں اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہ لانے، اللہ اور رسول کی حرام کردہ چیزوں کو حرام تسلیم نہ کرنے اور دین حق کی پیروی قبول نہ کرنے کے تمام جرائم بیان کر کے انھی کی بنیاد پر ان کے خلاف قتال کا حکم دیا ہے، لیکن اس قتال کی غایت صرف یہ مقرر کی ہے کہ وہ جزیہ دے کر ذلت اور پستی کے ساتھ مسلمانوں کے محکوم بننے پر راضی ہو جائیں۔ اگر احکام شریعت کا نفاذ ان پر مقصود ہوتا تو یہ اس کی تصریح کا نہایت مناسب موقع تھا، لیکن اللہ تعالیٰ نے یہاں سرے سے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جو اس امر کی واضح دلیل ہے کہ اس طرح کی کوئی پابندی غیر مسلموں پر عائد کرنا اللہ تعالیٰ کے پیش نظر نہیں۔

پانچویں دلیل کے طور پر ابن حزم نے سورۂ مائدہ (۵) کی آیت ۴۹ کو پیش کیا ہے اور اس نقطۂ نظر کے حامی فقہا عام طور پر اپنے موقف کے حق میں اسی سے استدلال کرتے ہیں۔ یہ آیت جس سلسلۂ بیان میں آئی ہے، اس کا آغاز آیت ۴۱ سے ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہاں یہود کے اس رویے کو موضوع بحث بنایا ہے کہ وہ احکام الٰہی کی غیر مشروط اطاعت قبول کرنے کے بجائے اپنی خواہشات کو معیار بنائے ہوئے ہیں اور تورات میں واضح احکام کے موجود ہوتے ہوئے اپنی پسند کا فیصلہ کرانے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدایت کی گئی ہے:

فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ وَاِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَّضُرُّوْكَ شَيْئًا وَاِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ. (المائدہ ۵: ۴۲)

”پھر اگر وہ (فیصلے کے لیے) تمھارے پاس آئیں تو چاہے ان کے مابین فیصلہ کر دو اور چاہے صرف نظر کر لو۔ اور اگر تم صرف نظر کرو تو یہ تمھیں کچھ بھی نقصان نہیں پہنچا سکیں گے اور اگر تم فیصلہ کرنا چاہو تو انصاف کے مطابق

ان کا فیصلہ کر دو۔ بے شک، اللہ انصاف
کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔‘‘

اس کے بعد تورات کے قوانین کی حیثیت واضح کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ بنی اسرائیل کے انبیا اور علما اسی کے مطابق فیصلہ کرتے رہے ہیں اور یہود اگر اس کے مطابق فیصلہ کرنے سے گریزاں ہیں تو وہ کفر، ظلم اور فسق کے مرتکب ہیں۔ پھر ارشاد ہوا ہے:

وَاَنۡزَلۡنَاۤ اِلَيۡكَ الۡكِتٰبَ بِالۡحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ الۡكِتٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِ فَاحۡكُمۡ بَيۡنَهُمۡ بِمَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعۡ اَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الۡحَقِّ. (المائدہ ۵:۴۸)

’’اور ہم نے تمھاری طرف یہ کتاب حق کے ساتھ نازل کی ہے۔ یہ اپنے سے پہلی کتاب کی تصدیق کرنے والی اور اس پر نگران ہے۔ سو تم ان کے مابین اللہ کے اتارے ہوئے حکم کے مطابق فیصلہ کرو اور تمھارے پاس جو حق آیا ہے، اسے چھوڑ کر ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو۔‘‘

آیت ۴۲ کے برعکس، جہاں یہود کے مابین فیصلہ کرنے کا حکم ’فَاِنۡ جَآءُوۡكَ‘ سے مشروط ہے، آیت ۴۸ میں کسی قید اور شرط کے بغیر مطلقاً اہل کتاب کے مابین ’مَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ‘ کے مطابق فیصلہ کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ فقہا اور مفسرین کے مابین ان دونوں آیتوں کا باہمی تعلق متعین کرنے کے حوالے سے اختلاف رائے واقع ہوا ہے۔

ایک گروہ کے نزدیک آیت ۴۸، آیت ۴۲ میں دی جانے والی ہدایت کے لیے ناسخ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان کے خیال میں سابقہ آیت میں یہود کے مابین فیصلہ کرنے کے لیے ان کی طرف سے مقدمہ پیش کیے جانے کی جو شرط تھی، آیت ۴۸ نے اس کو کالعدم کر دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اہل کتاب کے مقدمات کا فیصلہ ’مَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ‘ کے مطابق کرنے کے لیے ان کی طرف سے مسلمانوں کی عدالت کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں اور ان کی رضامندی کے بغیر بھی ان کے مقدمات کا تصفیہ اسلامی شریعت کے مطابق ہی کیا جائے گا۔

ایک دوسرے گروہ کی رائے یہ ہے کہ 'فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ' نے پہلے حکم میں دیے جانے والے اختیار 'فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ' کو تو ختم کر دیا ہے، لیکن 'فَاِنْ جَآءُوْكَ' کی شرط علیٰ حالہ قائم ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ غیر مسلموں کی طرف سے مرافعہ کے بغیر مسلمانوں کی عدالت کو ان کے معاملات میں دخل دینے کا کوئی اختیار نہیں، لیکن اگر غیر مسلم اپنا مقدمہ لے کر آ جائیں تو مسلمان قاضی کے لیے غیر مسلموں کے مابین شریعت کے مطابق فیصلہ کرنا لازم ہے اور مقدمے کی سماعت سے انکار نہیں کر سکتا۔

تیسرے گروہ کی رائے میں دوسرا حکم کسی پہلو سے بھی پہلے حکم کے منافی یا اس کے لیے ناسخ نہیں، بلکہ دونوں حکموں کو ملا کر پڑھا جائے گا اور مفہوم یہ ہوگا کہ اگر غیر مسلم اپنا مقدمہ مسلمانوں کی عدالت میں لے کر آئیں تو قاضی کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو ان کا مقدمہ سماعت کے لیے قبول کر لے اور چاہے تو انھیں واپس بھیج دے، تاہم اگر وہ مقدمہ کی سماعت کا فیصلہ کر لے تو پھر وہ پابند ہے کہ اسلامی شریعت ہی کے احکام کے مطابق فیصلہ کرے۔ اس صورت میں غیر مسلموں کے قانون کے مطابق فیصلہ کرنا اس کے لیے جائز نہیں۔ گویا دوسرا حکم پہلے حکم کی تاکید کی حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ اس میں کلی یا جزوی تغییر وترمیم کی۔

ہماری رائے میں متعلقہ آیات کا سیاق وسباق اسی آخری رائے کی تائید کرتا ہے، اس لیے کہ قرآن مجید نے خود یہ بات یہاں بہت وضاحت سے بیان فرما دی ہے کہ جن معاملات میں تورات اور قرآن کے احکام وشرائع میں فرق ہے، اس کو قانونی طور پر ختم کرنا اور اہل کتاب کو لازماً اسلامی شریعت کے احکام کا پابند بنانا اللہ تعالیٰ کے پیش نظر نہیں، بلکہ ان معاملات میں آخری فیصلہ روز قیامت تک کے لیے موخر کر دیا گیا ہے۔ یہ دونوں باتیں اس طرح متصل بیان ہوئی ہیں کہ 'فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ' کو 'فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ' کے لیے ناسخ قرار دینا کسی طرح بھی ممکن نہیں رہتا۔ ملاحظہ فرمایے:

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ ''اور ہم نے تمھاری طرف یہ کتاب حق

مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّلٰكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآ اٰتٰكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰتِ اِلَى اللّٰهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيْعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيْهِ تَخْتَلِفُوْنَ. (المائدہ ۵:۴۸)

کے ساتھ نازل کی ہے۔ یہ اپنے سے پہلی کتاب کی تصدیق کرنے والی اور اس پر نگران ہے۔ سو تم ان کے مابین اللہ کے اتارے ہوئے حکم کے مطابق فیصلہ کرو اور تمھارے پاس جو حق آیا ہے، اسے چھوڑ کر ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو۔ تم میں سے ہر گروہ کے لیے ہم نے ایک شریعت اور ایک طریقہ مقرر کیا ہے۔ اور اگر اللہ چاہتا تو تم سب کو ایک ہی گروہ بنا دیتا، لیکن (اس نے ایسا نہیں کیا) تاکہ جو کچھ اس نے تمھیں دیا ہے، اس میں تمھیں آزمائے۔ پس تم نیکیوں میں ایک دوسرے سے بڑھنے کی کوشش کرو۔ اللہ ہی کے پاس تم سب کو لوٹ کر جانا ہے، پھر وہ تمھیں وہ چیزیں بتائے گا جن میں تم اختلاف کرتے رہے۔''

مزید براں خارجی قرائن وشواہد کی رو سے بھی 'فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ' کو کوئی مطلق اور عام حکم تسلیم کرنا ممکن نہیں، اس لیے کہ ان آیات میں یہود کے جس گروہ کا ذکر ہے، وہ مسلمہ طور پر 'اہل ذمہ' نہیں، بلکہ 'موادعین' تھے جن کے ساتھ جزیہ کا حکم نازل ہونے سے پہلے صلح کے معاہدات کیے گئے تھے اور ان معاہدات میں 'لليهود دينهم وللمسلمين دينهم' (یہود کو اپنے دین پر عمل کا حق ہوگا اور مسلمانوں کو اپنے دین پر) کی شق ایک بنیادی اصول کی حیثیت سے شامل تھی[20]۔ پس اس اصول کی خلاف ورزی کرتے ہوئے یہ حکم دینا ممکن ہی نہیں تھا کہ ان کی طرف سے مرافعہ اور رضامندی کے بغیر ان کو کلی یا جزوی طور پر اسلامی شریعت کے احکام کا پابند قرار دیا جائے۔

۲۰؎ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۱/ ۴۵۴۔

جلیل القدر حنفی فقیہ جصاص نے زیر بحث آیات میں تطبیق کے بجائے نسخ ہی کو راجح قرار دینے کے حق میں یہ استدلال کیا ہے کہ جن اہل علم نے یہاں نسخ کا قول اختیار کیا ہے، یقیناً ان کی یہ رائے کسی نقلی دلیل پر مبنی ہوگی، کیونکہ محض قیاس یا رائے سے نسخ کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، تاہم جصاص کا یہ استدلال بہت کمزور ہے۔ صحابہ اور تابعین کی آرا کے مطالعہ سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ وہ لازماً کسی نقلی دلیل کی بنیاد پر ہی نہیں، بلکہ قیاس اور رائے کی روشنی میں بھی نسخ کا حکم لگا دیتے ہیں اور اسی وجہ سے ان کے مابین ایک ہی حکم کے منسوخ ہونے یا نہ ہونے کے حوالے سے اختلاف رائے کی مثالیں بھی بکثرت پائی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر زیر بحث حکم ہی کو دیکھیے۔ ابن عباس ہی کے دو شاگردوں مجاہد اور عکرمہ کی رائے اس کے بالکل برعکس یہ ہے کہ 'فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ' نے 'فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ' کو منسوخ کر دیا ہے۔[۲۱]

پھر یہ کہ 'يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ' سے شروع ہو کر 'لِقَوْمٍ يُّوْقِنُوْنَ' پر مکمل ہونے والا یہ ٹکڑا ایک مربوط اور مسلسل کلام کی حیثیت رکھتا ہے جس کے اجزا کو زمانی لحاظ سے منفصل ماننے کے لیے کلام میں کوئی گنجایش نہیں، جبکہ نسخ کے وقوع کے لیے ناسخ اور منسوخ میں زمانی فاصلے کا پایا جانا بدیہی طور پر ضروری ہے۔ خود جصاص نے ایک دوسری بحث میں اس نکتے کو بہت خوبی سے بیان کیا ہے۔ چنانچہ سورۂ بقرہ (۲) کی آیت ۱۹۱ میں 'وَلَا تُقٰتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقٰتِلُوْكُمْ فِيْهِ' کے بارے میں فقہا اور مفسرین کے ہاں یہ بحث پائی جاتی ہے کہ حرم میں ابتداے قتال کی ممانعت کا یہ حکم بعد میں بھی برقرار رہا یا منسوخ ہو چکا ہے۔ ربیع بن انس اور قتادہ سے منقول ہے کہ یہ حکم اسی آیت میں بعد میں وارد ہونے والے حکم 'وَقٰتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ' کی رو سے منسوخ ہو چکا ہے۔ جصاص اس رائے پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ 'قٰتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ' کا حکم اسی کلام کا ایک حصہ ہے جس میں 'لَا تُقٰتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ' کا حکم دیا گیا ہے اور ایک مربوط کلام کے اجزا ایک دوسرے کے لیے ناسخ نہیں ہو سکتے۔ اس ضمن

---

[۲۱] مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۰۰۱۰۔

میں ربیع بن انس اور قتادہ کی رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے جصاص لکھتے ہیں کہ ان کی یہ بات کسی امر واقعہ کا بیان نہیں، بلکہ محض ان کی اپنی رائے ہے جسے دلائل کی روشنی میں قبول نہیں کیا جا سکتا۔[۲۲]

یہاں دیکھ لیجیے، جصاص نے نسق کلام کے ربط اور تسلسل سے استدلال کرتے ہوئے بالکل بجا طور پر 'وَلَا تُقٰتِلُوْھُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ' کو منسوخ ماننے سے انکار کر دیا ہے اور نسخ کے بارے میں ربیع بن انس اور قتادہ کو محض ان کی رائے اور تاویل پر محمول کیا ہے۔ سورۂ مائدہ کی زیر بحث آیات کا معاملہ بھی، جیسا کہ ہم نے واضح کیا، بالکل یہی ہے۔ چنانچہ 'وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ' کو 'فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ' کے لیے ناسخ ماننے کے بجائے اسے اس کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے گا اور پورا حکم یہ قرار پائے گا کہ اہل کتاب اگر آپ کے پاس مقدمہ لے کر آئیں تو آپ کو اختیار ہے کہ چاہیں تو مقدمے کی سماعت کریں اور چاہیں تو نہ کریں، لیکن اگر مقدمے کی سماعت کا فیصلہ کریں تو پھر فیصلہ اہل کتاب کی خواہشات اور مفادات کے مطابق نہیں، بلکہ، بہر حال اللہ کے اتارے ہوئے حکم کے مطابق ہونا چاہیے۔

یہود کو سنگ سار کرنے کا واقعہ

غیر مسلموں پر اسلامی سزائیں نافذ کرنے کے حق میں ایک مزید استدلال اس واقعے سے کیا گیا ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی جوڑے کو زنا کی پاداش میں سنگ سار کیا تھا۔ یہ استدلال دو جلیل القدر حنفی فقہا سرخسی اور طحاوی نے پیش کیا ہے۔

سرخسی نے رجم کے مذکورہ واقعے کا حوالہ دیتے ہوئے یہ نکتہ اخذ کیا ہے کہ شرعی حدود اسلامی ریاست کے غیر مسلم باشندوں پر بھی نافذ کی جائیں گی۔[۲۳] تاہم اس واقعے کی تفصیلات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلے کے پس منظر میں شریعت اسلامی کے احکام کو غیر مسلموں پر نافذ کرنے کا کوئی اصول یا تصور کارفرما نہیں تھا، بلکہ آپ نے یہود کی

۲۲؎ احکام القرآن ۱/۲۵۹-۲۶۰۔

۲۳؎ سرخسی، شرح السیر الکبیر ۱/۳۰۶۔

منافقت اور تورات کے ایک واضح حکم سے روگردانی کو آشکارا کرنے کے لیے ان پر تورات ہی کے حکم کو نافذ فرمایا تھا۔ چنانچہ روایات میں منقول ہے کہ یہودی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس توقع سے مقدمہ لے کر آئے تھے کہ آپ رجم کے مقابلے میں کوئی نرم اور ہلکی سزا تجویز فرمائیں گے، لیکن آپ نے ان کے ارادوں کو بھانپتے ہوئے الٹا ان سے سوال کیا کہ تم تورات میں اس جرم کے متعلق کیا سزا پاتے ہو؟ یہود نے ابتدا میں تورات کے حکم کو چھپانے کی کوشش کی، لیکن آپ نے تورات کا نسخہ منگوا کر خود ان کے علما کو حق بات کی گواہی دینے پر مجبور کر دیا اور پھر انھی کے اعتراف کے مطابق زانی مرد اور عورت کو سنگسار کرنے کا حکم دے دیا۔[۲۴] یہ حکم دیتے ہوئے آپ نے فرمایا:

فانی احکم بما فی التوراة. (ابوداؤد، رقم ۴۴۵۰)	''میں تورات کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں۔''

پھر فیصلہ سنانے کے بعد آپ نے فرمایا:

اللّٰھم انی اول من احیا امرك اذ اماتوه. (مسلم، رقم ۱۷۰۰)	''اے اللہ، میں نے سب سے پہلے تیرے اس حکم کو زندہ کیا ہے جس کو انھوں نے مردہ کر رکھا تھا۔''

ابن کثیر نے اس واقعے سے متعلق بنیادی روایات کا استقصا کرنے کے بعد اس کی نوعیت واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

فھذه الاحادیث دالة علی ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم حکم بموافقة حکم التوراة ولیس ھذا من باب الاکرام لھم بما یعتقدون صحته لانھم مامورون باتباع الشرع المحمدی لا محالة	''یہ روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (یہود کے خلاف) تورات کے حکم کے مطابق فیصلہ فرمایا۔ آپ نے ایسا اس لیے نہیں کیا کہ یہود جس شریعت کے صحیح ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں، اس کے مطابق فیصلہ کر

۲۴ بخاری، رقم ۳۴۳۶۔

ولكن هذا بوحى خاص من الله عزوجل اليه بذلك وسواله اياهم عن ذلك ليقررهم على ما بايديهم مما تراضوا على كتمانه وجحده وعدم العمل به تلك الدهور الطويلة فلما اعترفوا به مع عملهم على خلافه بان زيغهم وعنادهم وتكذيبهم لما يعتقدون صحته من الكتاب الذى بايديهم وعدولهم الى تحكيم رسول الله صلى الله عليه وسلم انما كان عن هوى منهم وشهوة لموافقة آرائهم لا لاعتقادهم صحة ما يحكم به ولهذا قالوا ان اوتيتم هذا اى الجلد والتحميم فخذوه اى اقبلوه وان لم توتوه فاحذروا اى من قبوله واتباعه.

(ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم ۲/۶۰)

کہ ان کا اکرام اور احترام ظاہر کریں، کیونکہ اہل کتاب کو بھی، بہر حال شریعت محمدی ہی کی پیروی کا حکم ہے، بلکہ ایسا آپ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے خصوصی وحی کی بنیاد پر کیا۔ اور آپ نے ان سے اس جرم کی سزا کے بارے میں اسی لیے دریافت کیا تاکہ انھیں ان کی شریعت کے اس حکم کا پابند بنا سکیں جس کو چھپانے اور اس پر عمل نہ کرنے کا طریقہ انھوں نے ایک طویل عرصے سے باہمی اتفاق سے اختیار کر رکھا تھا۔ پس جب انھوں نے اپنا عمل اس کے برعکس ہونے کے باوجود رجم کی سزا (کے تورات میں موجود ہونے) کا اقرار کر لیا تو ان کی کجی، عناد اور اور خود اپنے پاس موجود کتاب الٰہی کی تکذیب، جس کے صحیح ہونے کا وہ اعتقاد رکھتے تھے، آشکارا ہوگئی۔ رہا ان کا فیصلے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا تو یہ محض اس خواہش کے تحت تھا کہ آپ ان کی رائے کے مطابق فیصلہ فرما دیں گے، اس لیے نہیں تھا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے صحیح ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے۔ اسی لیے انھوں نے کہا کہ اگر تمھیں یہ فیصلہ، یعنی زانی کو کوڑے

لگانے اور اس کا منہ کالا کرنے کا فیصلہ ملے تو
قبول کر لینا اور اگر یہ فیصلہ نہ ملے تو محمد صلی
اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ قبول کرنے اور اسے
ماننے سے گریز کرنا۔''

یہودی جوڑے کو رجم کرنے کے مذکورہ واقعے کے مخصوص پس منظر کو خود سرخسی نے بھی تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ وہ اس واقعے کو غیر مسلموں پر رجم کی سزا نافذ کرنے لیے ماخذ تسلیم نہیں کرتے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ یہودیوں کو رجم کرنے کا فیصلہ تورات کے حکم کے مطابق کیا گیا تھا۔[۲۵] بدیہی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ واقعہ اپنے مخصوص تناظر کی وجہ سے غیر مسلموں پر 'رجم' کی سزا کے نفاذ کے لیے ماخذ نہیں بن سکتا تو پھر عمومی طور پر اسلامی شریعت کی مقرر کردہ دیگر سزاؤں کے نفاذ کے لیے کیونکر ماخذ استدلال بن سکتا ہے؟

سرخسی نے اپنے موقف کے اس تضاد کو محسوس نہیں کیا، تاہم طحاوی نے رجم کے واقعے سے غیر مسلموں پر شرعی حدود نافذ کرنے کے حق میں استدلال کرنے کے ساتھ ساتھ مذکورہ اشکال سے بھی تعرض کیا ہے اور یہ موقف اختیار کیا ہے کہ یہودیوں کو رجم کرنے کا واقعہ اس دور سے متعلق ہے جب زنا کی سزا کے معاملے میں اسلامی شریعت کے احکام ابھی نازل نہیں ہوئے تھے۔ بعد میں جب اسلامی شریعت کے تفصیلی احکام نازل ہوئے اور ان میں رجم کی سزا کے لیے 'احصان' کی شرط مقرر کر دی گئی جس کے لیے احناف کے نزدیک عاقل، بالغ اور شادی شدہ ہونے کے ساتھ ساتھ مسلمان ہونا بھی ضروری ہے تو غیر مسلم خود بخود رجم کی سزا کے دائرۂ اطلاق سے خارج ہو گئے، البتہ ان پر شرعی سزاؤں کے نفاذ کا حکم عمومی طور پر برقرار رہا۔

امام طحاوی نے اس روایت سے اہل ذمہ پر ازخود احکام اسلام نافذ کرنے پر یوں استدلال کیا ہے کہ واقعہ کے بعض طرق کی رو سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کے مرافعہ کرنے پر نہیں، بلکہ ازخود ان کو طلب کر کے ان پر یہ سزا نافذ کی تھی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اہل ذمہ کے مقدمات کا

۲۵۔ سرخسی، المبسوط ۹/۴۶-۴۷۔

فیصلہ کرنے کے لیے ان کا اسلامی عدالت سے رجوع کرنا ضروری نہیں۔[26]

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے:

مر علی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم بیھودی محممًا مجلودًا فدعاھم صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال ھکذا تجدون حد الزانی فی کتابکم؟ (مسلم، رقم ۱۷۰۰)

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سے لوگ ایک یہودی کو لے کر گزرے جس کے چہرے پر کالک ملی گئی تھی اور اس کو کوڑے لگائے گئے تھے۔ پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بلایا اور پوچھا کہ کیا تم اپنی کتاب میں زانی کی سزا یہی پاتے ہو؟''

امام طحاوی کے کلام سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ وہ یہود کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہود کو طلب کرنے کی روایتوں کو دو الگ الگ واقعات سے متعلق قرار دیتے ہیں یا ایک ہی واقعے سے۔ اگر ان کی رائے یہ ہے کہ یہودیوں کو رجم کرنے کے دو الگ الگ واقعے پیش آئے تھے جن میں سے پہلے واقعے میں یہود نے رجوع کیا تھا، جبکہ دوسرے واقعے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازخود ان کو طلب کیا تھا تو یہ رائے نہ صرف یہ کہ محدثین کی اس متفقہ رائے کے برعکس ہے کہ عہد رسالت میں زنا کے جرم میں یہودی مرد وعورت کو سنگسار کرنے کا ایک ہی واقعہ پیش آیا تھا، بلکہ خود طحاوی کی طرف سے استدلال میں پیش کردہ روایت کے داخلی قرائن بھی اس کی تردید کرتے ہیں۔ روایت میں بیان ہونے والی واقعے کی تمام تفصیلات رجم یہود کے معروف واقعے کے بالکل مماثل ہیں۔ اس روایت میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہود سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ تورات میں زنا کی سزا کیا ہے، اور پھر رجم کا حکم دینے کے بعد فرماتے ہیں کہ 'اللّٰھم انی اول من احیا امرك اذ اماتوہ'۔ ظاہر ہے کہ اگر اس سے قبل رجم کا کوئی واقعہ پیش آ چکا ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ بات نہ کہتے۔

دوسرا امکان یہ ہو سکتا ہے کہ طحاوی یہودیوں کو رجم کرنے کا واقعہ تو ایک ہی تسلیم کرتے ہوں،

۲۶؎ مشکل الآثار ۱۱/۴۴۱۔

لیکن ان کی راے میں واقعے کی حقیقی صورت وہ ہو جو حضرت براء بن عازب کی زیر بحث روایت میں بیان ہوئی ہے، یعنی یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدمے کا فیصلہ کرنے کے لیے از خود یہود کو طلب کیا تھا، تاہم واقعے کے جملہ طرق کا جائزہ لینے کے بعد اس راے سے اتفاق کرنا بھی مشکل ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ ایک ہی واقعے کو روایت کرتے ہوئے تفصیلات اور جزئیات کے بیان میں راویوں کے مابین اختلاف، بلکہ بعض صورتوں میں شدید اختلاف پیدا ہو جاتا ہے جس کی مثالیں ذخیرۂ حدیث میں بکثرت موجود ہیں۔ اس صورت میں سند اور متن کے مختلف پہلووں پر تحقیق کر کے ان بیانات میں سے صحیح ترین بیان کو متعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہودیوں کو سنگ سار کرنے کے واقعے سے متعلق روایات اور طرق کو جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعے کو صحابہ میں سے عبد اللہ بن عمر، براء بن عازب، جابر بن عبد اللہ، ابو ہریرہ، عبد اللہ ابن عباس، عبد اللہ بن الحارث، جابر بن سمرہ اور عبد اللہ ابن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے۔[۲۷]

ان میں سے آخری دو راوی، یعنی جابر بن سمرہ اور عبد اللہ ابن ابی اوفیٰ تو واقعے کی تفصیلات سے کوئی تعرض ہی نہیں کرتے اور صرف اتنی بات بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی جوڑے کو سنگ سار کرنے کا حکم دیا۔ باقی چھ راویوں میں سے پانچ راوی اس امر پر متفق ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنے کا فیصلہ یہود نے خود کیا تھا اور ان کے مطالبے پر ہی آپ نے اس مقدمے کا فیصلہ فرمایا تھا، جبکہ صرف براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت میں واقعے کی صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے از خود یہودی مرد و عورت کو فیصلے کے لیے طلب کیا۔ ظاہر بات ہے کہ ایک ہی واقعے کو نقل کرنے والے چھ راویوں میں سے اگر پانچ راوی ایک صورت واقعہ بیان کریں اور صرف ایک راوی اس سے مختلف بات

۲۷؎ ان روایات کے لیے دیکھیے: عبد اللہ بن عمر (بخاری، رقم ۳۴۳۶۔ مسلم، رقم ۱۶۹۹)؛ براء بن عازب (مسلم، رقم ۱۷۰۰)؛ جابر بن عبد اللہ (ابو داؤد، رقم ۴۴۵۲)؛ ابو ہریرہ (ابو داؤد، رقم ۴۴۵۰)؛ عبد اللہ ابن عباس (مستدرک حاکم، رقم ۸۰۸۸)؛ عبد اللہ بن الحارث (بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۷۰۹)؛ جابر بن سمرہ (ترمذی، رقم ۱۴۳۷)؛ عبد اللہ ابن ابی اوفیٰ (صحیح ابن حبان، رقم ۴۴۳۳)

بیان کرے تو اس کی روایت باقی پانچ کے مقابلے میں مرجوح قرار پائے گی۔

معاہدۂ ذمہ سے استدلال

فقہاے احناف غیر مسلموں کو معاملات سے متعلق اسلامی شریعت کے احکام کا پابند قرار دینے کے لیے بالعموم ایک قانونی نوعیت کا استدلال پیش کرتے ہیں جو یہ ہے کہ غیر مسلم 'عقد ذمہ' کے تحت مسلمانوں کی سیاسی بالادستی کو تسلیم کرتے ہوئے اسلامی ریاست کا باشندہ بننا قبول کرتے ہیں اور اس طرح اس معاہدے کی رو سے اس امر کے پابند ہو جاتے ہیں کہ معاملات سے متعلق احکام و قوانین میں ان پر اسلامی شریعت کے احکام نافذ کیے جائیں۔[۲۸]

اس استدلال پر ہمارا اشکال یہ ہے کہ عہد صحابہ میں دنیا کے نقشے پر نمودار ہونے والی عظیم ترین اسلامی سلطنت کے بیشتر حصوں میں آباد غیر مسلموں کے ساتھ معاہدات ذمہ خود صحابہ ہی کے دور میں طے پا گئے تھے، لیکن اس دور میں غیر مسلموں کے ساتھ کیے جانے والے جن معاہدات کی تفصیل تاریخ میں محفوظ ہے، ان میں سے کسی میں بھی یہ شرط عائد نہیں کی گئی کہ غیر مسلم اپنے قانونی و معاشرتی معاملات میں اسلامی شریعت کے احکام کے پابند ہوں گے۔ ان معاہدات میں جن شرائط کا ذکر ملتا ہے، وہ بالعموم حسب ذیل تھیں:

۱۔ اہل ذمہ پابندی کے ساتھ سالانہ جزیہ ادا کرتے رہیں گے۔

۲۔ مسلمانوں کے مقابلے میں دشمن کا ساتھ نہیں دیں گے۔

۳۔ اپنے علاقے میں آنے والے مسلمانوں کو قیام وطعام کی مناسب سہولیات فراہم کریں گے۔

۴۔ اپنے اور مسلمانوں کے مابین معاشرتی امتیاز کو قائم رکھیں گے اور اسے مٹانے کی کوشش نہیں کریں گے۔

---

۲۸ سرخسی، المبسوط ۳۸/۵، ۱۲، ۱۰۶/۱۴، ۹۳/۲۲، ۱۳۱/۲۷، ۱۳۳/۲۸، ۹۳۔

نہ صرف یہ کہ ان معاہدات میں اس قسم کی کسی شرط کا ذکر نہیں ملتا، بلکہ معاہدۂ ذمہ کی حقیقی نوعیت کے حوالے سے خود صحابۂ کرام کا فہم اور تاثر اس کے بالکل برعکس منقول ہے۔ چنانچہ کعب بن علقمہ روایت کرتے ہیں کہ عرفہ بن حارث کندی رضی اللہ عنہ کے پاس سے ایک نصرانی گزرا۔ انھوں نے اسے اسلام کی دعوت دی تو اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کر دی۔ عرفہ نے زور سے مکا مار کر اس کی ناک توڑ دی۔ معاملہ حضرت عمرو بن العاص کے سامنے پیش کیا گیا تو عمرو نے کہا کہ ہم نے تو ان کے ساتھ معاہدہ کیا ہوا ہے۔ عرفہ نے کہا: اس بات سے اللہ کی پناہ کہ ہم نے ان کے ساتھ کھلم کھلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی اجازت دینے پر معاہدہ کیا ہو:

انما اعطيناهم على ان نخلي بينهم وبين كنائسهم يقولون فيها ما بدا لهم وان لا نحملهم ما لا يطيقون وان ارادهم عدو قاتلناهم من ورائهم ونخلي بينهم وبين احكامهم الا ان ياتوا راضين باحكامنا فنحكم بينهم بحكم اللّٰه وحكم رسوله وان غيبوا عنا لم نعرض لهم فيها قال عمرو صدقت. (بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۸۴۹۰۔ المعجم الکبیر ۲۶۱/۱۸، رقم ۶۵۴)

''ہم نے تو ان کے ساتھ بس اس بات کا معاہدہ کیا ہے کہ ہم ان کے اور ان کی عبادت گاہوں کے مابین حائل نہیں ہوں گے، یہ اپنی عبادت گاہوں میں جو چاہیں کہتے رہیں اور یہ کہ ہم ان پر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالیں گے اور یہ کہ اگر دشمن ان پر حملہ آور ہوگا تو ہم ان کے دفاع میں لڑیں گے اور یہ کہ ہم انھیں اپنے (مذہبی) احکام پر عمل کی آزادی دیں گے۔ ہاں، اگر وہ ہمارے (مذہبی) احکام پر راضی ہو کر ہمارے پاس آئیں تو ہم ان کے مابین اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے مطابق فیصلہ کر دیں گے، لیکن اگر وہ اپنا معاملہ ہمارے پاس نہ لائیں تو ہم ان سے کوئی تعرض نہیں کریں گے۔ عمرو بن العاص نے یہ سن کر کہا کہ تم

نے درست کہا۔“

عہد نبوی اور عہد صحابہ کی تاریخ کے مطالعے سے اس باب میں جو عام اور معمول بہ طریقہ سامنے آتا ہے، وہ یہ ہے کہ اگر کسی علاقے کے غیر مسلم باشندوں نے محض جزیہ کی ادائیگی پر آمادگی ظاہر کر دی تو وہاں کے سابقہ قانونی انتظامات کو برقرار رکھا گیا اور ان کے معاشرتی یا تعزیراتی قوانین کو منسوخ کر کے اسلامی احکام کی تنفیذ کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔

مزید براں اس امر کی کوئی عملی شہادت بھی عہد صحابہ کے عدالتی فیصلوں میں نہیں ملتی کہ غیر مسلموں پر اسلامی قوانین کو نافذ کرنے کا التزام کیا گیا ہو، بلکہ اس کے برعکس امام زہری خیر القرون کا تعامل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

مضت السنة ان یردوا فی حقوقهم ومواریثهم الی اهل دینهم الا ان یاتوا راغبین فی حد نحکم بینهم فیه فنحکم بینهم بکتاب اللّٰه. (مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۰۰۷)

”طریقہ یہ چلا آ رہا ہے کہ اہل ذمہ کو ان کے باہمی حقوق اور وراثت کے معاملات میں فیصلے کے لیے ان کے اہل مذہب کے پاس بھیجا جائے۔ ہاں اگر کسی فوج داری مقدمے میں وہ ازخود اپنی خواہش سے ہماری طرف رجوع کریں تو ہم اللہ کی کتاب کے مطابق ان کے مابین فیصلہ کر دیں گے۔“

گویا حدود کے معاملے میں بھی ان کا ازخود اسلامی عدالت سے رجوع کرنا ضروری ہے۔ صحابہ اور تابعین کے آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک مسلمان نے ایک مسیحی عورت سے زنا کیا تو سیدنا علی نے اپنے عامل کو حکم دیا کہ مسلمان پر تو حد جاری کی جائے، جبکہ عورت کو اس کے اہل مذہب کے حوالے کر دیا جائے تا کہ وہ اس کے بارے میں جو فیصلہ کرنا چاہیں، کر لیں[۲۹]۔ یہی مسلک عبداللہ ابن عباس، ابراہیم نخعی، اور ربیعۃ الرائے[۳۰]، ابراہیم نخعی، شعبی، عطا اور حسن بصری جیسے

---

۲۹ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۰۰۵۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۸۹۸۔ الطّوسی، تہذیب الاحکام ۱۰/۱۵۔ الاستبصار ۴/۲۰۷۔

ائمہ تابعین سے مروی ہے[31] اور امام ترمذی نے اسی رائے کو اکثر اہل علم کی رائے قرار دیا ہے۔[32] امام ثوری فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسیحی دوسرے مسیحی پر زنا کا جھوٹا الزام لگائے تو اس پر قذف کی حد جاری نہیں ہوگی، خواہ وہ اپنا مقدمہ مسلمانوں کی عدالت میں لے کر آئیں۔[33] عمر بن عبدالعزیز نے عدی بن ارطاۃ کو لکھا کہ جب اہل کتاب تمھارے پاس مقدمہ لے کر آئیں تو ان کے مابین فیصلہ کیا کرو۔[34] عبداللہ ابن عباس فرماتے ہیں کہ اہل کتاب پر حد نہیں۔[35] ابن جریج دور تابعین کے فقہا کا مسلک یہ بیان کرتے ہیں کہ زنا یا سرقہ کی صورت میں کسی ذمی پر صرف اس صورت میں حد جاری ہوگی جب معاملے کا دوسرا فریق مسلمان ہو:

قالوا ان زنی رجل من اهل الكتاب بمسلمة او سرق لمسلم شيئًا اقيم عليه الحد ولم يعرض الامام عن ذلك يقول كل شئ بين المسلمين واهل الكتاب لا يعرض عنه الامام. (مصنف عبدالرزاق، رقم ١٠٠١١)

”فقہا کہتے ہیں کہ اگر اہل کتاب میں سے کوئی شخص کسی مسلمان عورت سے زنا کرے یا کسی مسلمان کی کوئی چیز چوری کرے تو اس پر حد قائم کی جائے گی اور مسلمان حکمران اس معاملے سے صرف نظر نہیں کرے گا، یعنی جس مقدمے میں بھی ایک فریق مسلمان اور دوسرا فریق اہل کتاب میں سے ہو، حکمران اس میں (اسلامی قانون کے مطابق) فیصلہ کرنے کا پابند ہے۔“

٣٠۔ طرح التثریب ٣/٨۔

٣١۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ١٠٠٠٦، ١٠٠٠٨۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ١٦٨٩١، ١٦٨٩٣۔

٣٢۔ جامع ترمذی، رقم ١٣٧٥۔

٣٣۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ١٠٠١٦۔

٣٤۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ١٠٠٠٩۔

٣٥۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ٢٨٥٥٨۔ دار قطنی ٣/٨٧۔

تاریخ کے صفحات میں یہ حقیقت اس قدر روشن ہے کہ دور اول کی اسلامی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے غیر مسلم مصنفین بھی اس بات کا کھلے دل سے اعتراف کرتے ہیں کہ اسلامی ریاست کے زیر سایہ رہنے والے یہود و نصاریٰ کو اپنے مذہبی قوانین کے مطابق فیصلے کرنے کا پورا حق حاصل تھا۔ جان بیگاٹ گلب (John Bagot Glubb) نے اپنی کتاب "The Life Times of Muhammad" میں لکھا ہے:

"We are thus obliged to admit that in the early Arab conquests, Jews and Christians were not compelled by them to become Muslims, nor indeed did they do so. For many generations after the conquest, the majority of Syrians retained the Christian faith. Indeed, the Lebanese have continued to do until the present day.

Not only so, but Jews and Christians were permitted to observe their own laws, which were applied by their own judges. According to Muslim ideas, law arose from religion. Their own laws were derived from the Quran and the traditions. If, therefore, Jews and Christians were not to be obliged to become Muslims, it followed that they should not be compelled to observe Muslim laws. Each religion should follow the laws prescribed by its own faith."

(p. 388, London, 1970)

’’ہم یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہیں کہ ابتدائی عرب فتوحات کے زمانے میں یہودیوں اور مسیحیوں کو نہ مسلمان بننے پر مجبور کیا گیا اور نہ ہی وہ مسلمان ہوئے۔ فتوحات کے بعد کئی نسلوں تک شام کے مسیحیوں کی اکثریت اپنے مذہب پر قائم رہی، بلکہ لبنانی مسیحی تو آج تک اپنے مسیحی مذہب پر قائم ہیں۔

نہ صرف یہ، بلکہ یہودیوں اور مسیحیوں کو اپنے قوانین کے مطابق اپنے ہی قاضیوں سے فیصلے کروانے کی بھی اجازت حاصل تھی۔ مسلم تصورات کے مطابق، قانون کا منبع مذہب ہوتا ہے۔ خود مسلمانوں کے قوانین قرآن اور احادیث سے ماخوذ تھے۔ (اس تصور کی رو سے) یہودی اور

مسیحی اگر اسلام قبول کرنے کے پابند نہیں تو انھیں اسلامی قوانین کی پابندی پر بھی مجبور نہیں کیا جا سکتا تھا اور ہر مذہب کے پیروکاروں کو اپنے مذہبی قوانین کی پیروی کا حق حاصل تھا۔‘‘

احادیث وآثار کے پورے ذخیرے میں اس ضمن میں صرف دو استثنائی مثالیں ملتی ہیں: ایک عہد نبوی میں، جبکہ دوسری عہد صحابہ میں۔

عہد نبوی میں اس کی مثال نجران کے نصاریٰ کے ساتھ کیے جانے والے معاہدے میں ملتی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر یہ شرط عائد کی تھی کہ وہ سودی لین دین نہیں کریں گے:

ولا يفتنوا عن دينهم ما لم يحدثوا حدثًا او يا كلوا الربا. (ابوداؤد، رقم ۲۶۴۴)

’’انھیں ان کے دین سے برگشتہ نہیں کیا جائے گا۔ (یہ معاہدہ اس وقت تک قائم رہے گا)، جب تک کہ وہ اس کی خلاف ورزی نہ کریں یا سود نہ کھائیں۔‘‘

تاہم اس مخصوص مثال سے کوئی عمومی حکم اخذ کرنا ہماری رائے میں درست نہیں ہے جس کے وجوہ حسب ذیل ہیں:

پہلی یہ کہ یہ درحقیقت کوئی ایسا حکم نہیں تھا جو اسلامی شریعت کے ساتھ خاص ہو، بلکہ اس کا تعلق ان احکام سے ہے جن کی پابندی کی ہدایت سابقہ آسمانی شرائع میں بھی کی گئی تھی۔ اس وجہ سے اہل نجران پر اس کو عائد کرنے کا مطلب اسلامی شریعت کے کسی مخصوص حکم کا نہیں، بلکہ آسمانی شرائع کی مشترکہ اور متفق علیہ ہدایات میں سے ایک ہدایت کا نفاذ تھا۔ اکابر فقہا نے اس کی توجیہ اسی تناظر میں کی ہے۔ سرخسی لکھتے ہیں:

قد صح ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم كتب الى اهل نجران بـأن تدعوا الربا او تاذنوا بحرب من اللّٰه ورسوله وكان ذلك لهذا

’’صحیح سند سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران کو لکھا تھا کہ یا تو سودی لین دین چھوڑ دو اور یا اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سن لو۔

المعنی انه فسق منهم فی الدیانة فقد ثبت بالنص حرمة ذلك فی دینهم قال اللّٰه تعالٰی 'وَاَخۡذِهِمُ الرِّبٰوا وَقَدۡ نُهُوۡا عَنۡهُ.' (شرح السیر الکبیر ۴/۱۵۴۶-۱۵۴۷)

اس کی وجہ یہی تھی کہ سود ان کے مذہب میں گناہ کا کام تھا۔ چنانچہ قرآن مجید سے صراحتاً ثابت ہے کہ یہ ان کے مذہب میں حرام تھا۔ فرمایا: 'وَاَخۡذِهِمُ الرِّبٰوا وَقَدۡ نُهُوۡا عَنۡهُ' (اور یہود کا ایک جرم سود لینا بھی تھا حالانکہ انھیں اس سے منع کیا گیا تھا)۔''

دوسری یہ کہ اس شرط کے عائد کرنے کا محرک اگر غیر مسلموں کو اسلامی شریعت کے احکام کا پابند بنانا ہوتا تو صرف یہی پابندی ان پر عائد کرنے پر اکتفا نہ کی جاتی، بلکہ پابندیوں کا دائرہ شریعت اسلامی کے باقی محرمات تک بھی وسیع کیا جاتا۔ امام ابوعبید نے اسی بنا پر اس ممانعت کی توجیہ 'سد ذریعہ' کے اصول پر کی ہے اور کہا ہے کہ نجران کے نصاریٰ پر اس پابندی کو عائد کرنے کا اصل مقصد مسلمانوں کو سودی معاملات سے محفوظ رکھنا تھا۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

غلظ علیهم اکل الربا خاصة من بین المعاصی کلها ولم یجعله له مباحًا وهو یعلم انهم یرکبون من المعاصی ما هو اعظم من ذلك من الشرك وشرب الخمر وغیره الا دفعًا عن المسلمین وان لا یبایعوهم به فیاکل المسلمون الربا ولولا المسلمون ما کان اکل اولئك الربا الا کسائر ما هم فیه من المعاصی بل الشرك اعظم. (کتاب الاموال ۲۴۷)

''سیدنا عمر نے باقی تمام خلاف شرع امور کو چھوڑ کر خاص طور پر سود کے معاملے میں ان پر سختی کی اور اسے ان کے لیے مباح قرار نہیں دیا، حالانکہ وہ جانتے تھے کہ وہ اس سے بھی بڑے گناہوں، مثلاً شرک اور شراب نوشی وغیرہ کا ارتکاب کرتے ہیں۔ سیدنا عمر نے ایسا محض مسلمانوں کو محفوظ رکھنے کے لیے کیا تاکہ ان کے ساتھ لین دین کا معاملہ کرنے کی صورت میں مسلمان بھی سود کھانے میں مبتلا نہ ہو جائیں۔ اگر مسلمانوں کی حفاظت پیش نظر نہ ہوتی تو نصاریٰ کو سود لینے کی اسی

طرح اجازت ہوتی، جیسے باقی تمام گناہوں
کی حاصل تھی، بلکہ شرک تو سب سے بڑا
گناہ ہے۔''

امام شافعی نے اسی بنا پر یہ راے اختیار کی ہے کہ اگر غیر مسلم اپنے باہمی معاملات میں سودی لین دین کا طریقہ اختیار کریں تو اسلامی حکومت اس میں کوئی مداخلت نہیں کر سکتی۔[36]

غیر مسلموں کے مذہبی معاملات میں اسلامی حکومت کی طرف سے مداخلت کی دوسری نظیر سیدنا عمر سے منسوب اس فیصلے میں ملتی ہے جس میں انھوں نے مجوس کو ان کے بعض مذہبی قوانین پر عمل کرنے سے روک دیا۔ بجالہ روایت کرتے ہیں:

جاء نا کتاب عمر قبل موته بسنة اقتلوا کل ساحر وفرقوا بین کل ذی محرم من المجوس وانهوهم عن الزمزمة فقتلنا فی یوم ثلاثة سواحر وفرقنا بین کل رجل من المجوس وحریمه فی کتاب الله وصنع طعامًا کثیرًا فدعاهم فعرض السیف علی فخذه فاکلوا ولم یزمزموا. (ابوداؤد، رقم ۳۰۴۳)

''سیدنا عمر کی وفات سے ایک سال قبل ہمیں ان کا خط موصول ہوا جس میں انھوں نے لکھا تھا کہ ہر جادوگر کو قتل کر دو، مجوس میں سے جس جس نے بھی محرم خواتین سے نکاح کر رکھا ہو، ان کے مابین تفریق کر دو اور انھیں کھانا کھاتے وقت مخصوص آواز نکالنے سے روکو۔ چنانچہ ہم نے ایک دن میں تین جادوگرنیوں کو قتل کیا اور اللہ کی کتاب میں جن عورتوں کو حرام کہا گیا ہے، ان کے اور ان کے مجوسی خاوندوں کے مابین تفریق کر دی۔ اور جزء بن معاویہ نے (مجوسیوں کے لیے) ایک بہت بڑی دعوت کا انتظام کیا اور انھیں دعوت دی۔ پھر اپنی ران پر تلوار رکھ کر بیٹھ گئے۔ مجوسیوں نے کھانا کھایا، لیکن

۳۶ الام ۴/ ۲۱۳۔

(ان کے ڈر سے) مخصوص آواز نہیں نکالی۔''

حضرت عمر سے منسوب اس حکم کی صحت واستناد کے حوالے سے سب سے بنیادی اشکال یہ ہے کہ خیر القرون کے تعامل میں اس حکم پر عمل ہی سرے سے ثابت نہیں۔ چنانچہ روایت ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عہد میں عدی بن ارطاۃ کو لکھا کہ وہ اس ضمن میں حسن بصری سے استفسار کریں کہ کیا وجہ ہے کہ ہم سے پہلے خلفا نے مجوس کو ان عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے نہیں روکا جن سے دوسرے تمام مذاہب کے لوگ نکاح نہیں کیا کرتے؟ حسن بصری نے اس کے جواب میں انھیں بتایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بحرین کے مجوس سے جزیہ لے کر انھیں اپنے مذہب پر قائم رہنے کی اجازت دی تھی اور اس کے بعد سیدنا ابوبکر، پھر سیدنا عمر اور پھر سیدنا عثمان نے بھی انھیں اسی طریقے پر برقرار رکھا۔[۳۷]

صحابہ نے مجوس کے ان مذہبی قوانین کو اس حد تک قانونی تحفظ دیا کہ اگر کسی مجوسی نے اپنی کسی محرم خاتون مثلاً بہن یا بیٹی سے نکاح کیا ہوتا اور وہ عورت فوت ہو جاتی تو سیدنا علی اور سیدنا عبداللہ بن مسعود کی رائے یہ تھی کہ اس کے شوہر کو دوہرے رشتے کی بنا پر اس کی میراث میں سے خاوند کا حصہ بھی ملے گا اور بھائی یا باپ کا بھی۔[۳۸] بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مجوسی کے اپنی کسی محرم خاتون سے نکاح کو زنا سے تعبیر کرتا تو اہل علم اس پر نکیر کرتے تھے۔ چنانچہ امام جعفر صادق کے سامنے ایک شخص نے یہ بات کہی تو انھوں نے اسے سخت نظروں سے دیکھا اور فرمایا کہ 'اولیس ذلك فی دینهم نكاحًا؟'[۳۹] یعنی کیا ان کے مذہب کے مطابق یہ نکاح جائز نہیں ہے؟

اکابر اہل علم نے اسی بنیاد پر حضرت عمر سے منسوب مذکورہ اثر کو ثابت ماننے سے انکار کیا ہے۔ سرخسی لکھتے ہیں:

---

۳۷ ابو یوسف، کتاب الخراج ۱۴۱۔

۳۸ مصنف عبدالرزاق، رقم ۹۹۰۶۔

۳۹ الکلینی، الفروع من الکافی ۷/۲۴۰۔

اثر شاذ ولاجل عقد الذمة نترکھم فی ما ھو اعظم من ذلك من شرب الخمور وتناول الخنزیر.	”یہ ایک شاذ روایت ہے۔ ہم تو عہد ذمہ کی وجہ سے ان کو اس سے بھی بڑے گناہوں مثلاً شراب پینے اور خنزیر کھانے سے نہیں روکتے۔“ (شرح السیر الکبیر ۱/۱۴۷)

ابوبکر الجصاص لکھتے ہیں کہ اگر یہ بات ثابت ہوتی تو لازماً اسی طرح تواتر سے منقول ہوتی، جیسے مجوس سے جزیہ لینے، ان پر خراج عائد کرنے اور ان کے ساتھ کیے جانے والے دوسرے تمام معاملات میں سیدنا عمر کا طریقہ نقل ہوا ہے۔ چونکہ ایک عمومی نوعیت رکھنے والے اہم معاملے میں یہ بات تواتر سے نقل نہیں ہوئی، اس لیے یہ سرے سے ثابت ہی نہیں۔[40]

جو اہل علم اس واقعے کو ثابت مانتے ہیں، وہ بھی اس سے کوئی عام اور مطلق ضابطہ اخذ کرنے کے بجائے اس کو کسی نہ کسی مخصوص پس منظر سے متعلق قرار دے کر اس کی تاویل کرتے ہیں۔ مثلاً امام شافعی نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے یہ حکم کسی مخصوص مقدمے میں ان مجوسیوں کے بارے میں جاری کیا ہوگا جو اپنے مقدمات تصفیے کے لیے مسلمانوں کی عدالت میں لے کر آئے تھے۔[41]

ابوبکر الجصاص اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ جن مجوس پر یہ حکم نافذ کیا گیا غالباً انھوں نے معاہدے کے وقت اس بات کی پابندی قبول کر رکھی تھی کہ وہ ان معاملات میں بھی مسلمانوں کے احکام وقوانین کی پابندی کریں گے۔[42]

ابوعبید فرماتے ہیں کہ سیدنا عمر نے یہ حکم غالباً عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کا روایت کردہ یہ ارشاد نبوی علم میں آنے سے پہلے دیا تھا کہ 'سنوا بھم سنة اھل الکتاب'، یعنی مجوس کے ساتھ بھی وہی معاملہ کرو جس کا حکم اہل کتاب کے بارے میں دیا گیا ہے۔[43]

---

[40] احکام القرآن ۲/۴۳۷۔

[41] الام ۴/۲۳۰۔

[42] احکام القرآن ۲/۴۳۷۔

خطابی کی رائے یہ ہے کہ سیدنا عمر نے مجوس کو محرمات کے ساتھ نکاح کرنے سے نہیں، بلکہ اسی طریقے پر محض اس کا اظہار اور افشا کرنے سے منع کیا تھا جس طرح انھوں نے مسیحیوں پر یہ شرط عائد کی تھی کہ وہ مسلمانوں کے مابین اپنی صلیبوں کی نمایش نہیں کریں گے۔[۴۴]

حافظ ابن حجر سنن سعید بن منصور کی ایک روایت کی روشنی میں اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس حکم کے ذریعے سے سیدنا عمر مجوس کو قانونی لحاظ سے اہل کتاب کے دائرے میں لانا چاہتے تھے اور ان کے نزدیک مجوس سے جزیہ قبول کرنا اس بات سے مشروط تھا کہ وہ محرمات ابدیہ کے معاملے میں آسمانی مذاہب کے متفق علیہ حکم کی پابندی اختیار کر لیں۔[۴۵] گویا اس حکم کی تنفیذ اصلاً اور بالذات مقصود نہیں تھی، بلکہ اسے محض ایک دوسرے حکم کے قانونی اور فقہی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے عائد کیا گیا تھا۔

ان میں سے کسی بھی توجیہ کو درست مان لیجیے، یہ اصول اپنی جگہ برقرار رہتا ہے کہ اسلامی شریعت غیر مسلموں پر جبراً اسلامی احکام وقوانین نافذ کرنا نہیں چاہتی اور نہ وہ اصلاً اس کے احکام کے دائرۂ اطلاق میں آتے ہیں۔

بالفرض 'عقد ذمہ' کے حوالے سے فقہاے احناف کی زیر بحث تعبیر کو درست تسلیم کر لیا جائے تو بھی جمہوریت اور مساوی شہری وسیاسی حقوق کے تصورات کے تحت قائم ہونے والی دور جدید کی اسلامی ریاستوں میں بسنے والے غیر مسلموں کو کلاسیکی فقہی تصور کے مطابق 'اہل ذمہ' قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ تصور ساتویں صدی میں مسلمانوں کی عظیم اور طاقت ور سلطنت کے قیام اور غیر مسلم علاقوں پر عسکری غلبے کے تناظر میں وضع کیا گیا تھا۔ مسلمانوں کے سیاسی غلبہ اور تفوق کی یہ صورت حال صدیوں تک قائم رہی، تاہم عالم اسلام میں خلافت عثمانیہ کے ایک بڑی اور مستحکم سیاسی طاقت کے طور پر رونما ہونے کے بعد اس میں بتدریج تغیر آتا چلا گیا۔ سلطنت عثمانیہ نے بدلتے ہوئے عالمی حالات

۴۳؎ کتاب الاموال ۴۴۔

۴۴؎ شمس الحق عظیم آبادی، عون المعبود ۸/۲۰۵۔

۴۵؎ فتح الباری ۶/۲۶۱۔

اور سیاسی وقانونی تصورات کے تحت جہاں یورپی جمہوریت کے دوسرے بہت سے تصورات کو اپنے نظام میں جگہ دی، وہاں سلطنت کی غیر مسلم رعایا کے لیے مذہب اور نسل کی تفریق کے بغیر مساوی شہری اور مذہبی حقوق سے بہرہ مند ہونے کا حق بھی تسلیم کیا اور مختلف معاہدوں میں یورپی طاقتوں کو اس کی باقاعدہ یقین دہانی کرائی۔[۴۶]

عثمانی خلیفہ سلطان عبد المجید اول نے ۱۸ فروری ۱۸۵۶ کو ''خط ہمایوں'' کے نام سے ایک فرمان جاری کیا جس کے تحت 'جزیہ' کے پرانے قانون کو جو غیر مسلموں کے دوسرے درجے کے شہری ہونے کے لیے ایک علامت کی حیثیت رکھتا تھا، ختم کر کے اس کی جگہ ''بدل عسکری'' کے نام سے ایک متبادل ٹیکس نافذ کیا گیا جو اقلیتوں کی مساوی شہری حیثیت کے جدید جمہوری تصورات کے مطابق تھا۔[۴۷]

خلافت عثمانیہ کے خاتمے کے بعد دنیا کے سیاسی نظام میں رونما ہونے والی تبدیلیوں نے مسلمانوں کے غلبہ اور تفوق اور اس کے تحت پیدا ہونے والے قانونی وسیاسی تصورات کو بالکل تبدیل کر دیا ہے۔ بیسویں صدی میں یورپی نوآبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد مسلمانوں کی جو قومی ریاستیں وجود میں آئیں، ان میں سے کسی میں بھی، چاہے وہ مذہبی ریاستیں ہوں یا سیکولر، غیر مسلموں کو 'اہل ذمہ' کی قانونی حیثیت نہیں دی گئی۔ ان میں سعودی عرب، ایران، اور طالبان کی ٹھیٹھ مذہبی حکومتیں بھی شامل ہیں۔ پاکستان میں بھی، جہاں اسلام مملکت کا سرکاری مذہب اور قانون سازی کا اعلیٰ ترین ماخذ ہے، غیر مسلموں کو 'اہل ذمہ' قرار نہیں دیا گیا اور نہ اہل علم کی جانب سے اس کا مطالبہ ہی کبھی سامنے آیا ہے۔ چنانچہ جدید مسلم ریاستوں میں غیر مسلم 'اہل ذمہ' کی

---

۴۶ دیکھیے: الدکتور عبد العزیز محمد الشناوی، 'الدولۃ العثمانیۃ دولۃ اسلامیۃ مفتری علیہا' ۱/۹۶-۹۸۔ ماجد خدوری، مقدمہ کتاب السیر للشیبانی۔ معاہدۂ پیرس کے متن کے لیے جو ۳۰ مارچ ۱۸۵۶ء کو طے پایا، ملاحظہ ہو: http://www.polisci.ucla.edu/faculty/wilkinson/ps123/trea

۴۷ Norman Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, http://www.nitle.org

حیثیت سے نہیں، بلکہ جدید جمہوری تصورات کے مطابق مساوی حقوق رکھنے والے آزاد شہریوں کی حیثیت سے بستے ہیں۔

سطور بالا میں کی جانے والی اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ قرآن و سنت میں مسلمانوں کو اصولاً اس بات کا پابند نہیں کیا گیا کہ وہ معاشرت، معیشت یا حدود و تعزیرات سے متعلق اسلامی شریعت کے احکام کو اسلامی ریاست میں رہنے والے غیر مسلموں پر بھی لازماً نافذ کریں، تاہم ان قوانین کو غیر مسلموں پر نافذ کرنے کی کوئی ممانعت بھی نصوص میں ثابت نہیں ہے۔ اگر ہمارا یہ نتیجۂ فکر درست ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سوال سراسر اجتہاد کے دائرے سے تعلق رکھتا ہے اور اسلامی ریاست کے اہل حل وعقد اس معاملے میں جرائم کی نوعیت، احوال وظروف کی مناسبت، بین الاقوامی عرف کی رعایت اور اسلامی معاشرے کی مجموعی مصلحت ومنفعت کو پیش نظر رکھتے ہوئے عقل عام کی روشنی میں کوئی بھی لائحہ عمل اختیار کرنے میں آزاد ہیں۔ اس ضمن میں کلاسیکی فقہی زاویۂ نگاہ ایک مخصوص دور کے احوال وظروف اور قانونی تصورات کی عکاسی کرتا ہے اور اپنی اساسات اور مزاج کے لحاظ سے جدید قانونی تصورات اور بین الاقوامی عرف سے جوہری طور پر مختلف ہے۔ اسلامی ریاست کے غیر مسلم باشندوں کے حوالے سے قانونی ڈھانچہ تشکیل دیتے ہوئے فقہا کے پیش نظر بنیادی طور پر چند مخصوص گروہوں، یعنی یہود ونصاریٰ اور مجوس کے مذہبی اعتقادات اور قوانین رہے ہیں، جبکہ عالم گیریت کا موجودہ ماحول دنیا بھر کے متنوع مذہبی وغیر مذہبی گروہوں کے مابین بے حد وسیع پیمانے پر فکری، اقتصادی اور سیاسی وسماجی تعامل کو فروغ دے رہا ہے۔ یہ صورت حال تقاضا کرتی ہے کہ ایک جدید اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کے حوالے سے قانون سازی کرتے ہوئے فقہی جزئیات کو اساس قرار دے کر ان میں جزوی ترمیم وتغیر کا طریقہ اختیار کرنے کے بجائے براہ راست قرآن وسنت کی طرف رجوع کیا جائے اور شریعت کے منشا ومزاج کو ملحوظ رکھتے ہوئے بنیادی نوعیت کا اجتہادی زاویۂ نگاہ اختیار کیا جائے۔ ہماری ناقص رائے میں اس باب میں

حسب ذیل دو اصولوں کو ملحوظ رکھنا عقل عام، اخلاقیات قانون اور اسلامی شریعت کے مزاج کی رو سے مناسب ہوگا:

۱۔ جن جرائم کی اخلاقی قباحت اور ان کا قابل تعزیر ہونا مسلم ہے، بالخصوص جن کی نوعیت دوسروں کے جان و مال اور آبرو پر تعدی اور فتنہ و فساد کی ہو اور ان سے معاشرے کے امن و امان کے تہ و بالا ہو جانے کا خدشہ ہو، ان جرائم میں قرآن مجید کی بیان کردہ سزاؤں کا ایک بنیادی مقصد انسانی معاشرے کو تحفظ فراہم کرنا اور اس کی بقا کو لاحق ہونے والے خطرات کا سد باب کرنا ہے۔ چنانچہ ایسے جرائم کی سزاؤں کے نفاذ میں مذہب کی بنیاد پر کوئی تفریق نہ کرنے اور ایک مسلمان حکومت کے دائرۂ اختیار میں جو شخص یا گروہ بھی ان کا مرتکب ہو، اس پر قرآن کی بیان کردہ سزاؤں کو نافذ کرنے میں عقلی، اخلاقی یا قانونی لحاظ سے کوئی مانع نہیں۔ تاہم اگر غیر مسلم گروہ اس پر تحفظات رکھتے ہوں تو انھیں اس صورت میں اپنے مقدمات کا فیصلہ اپنے مذہبی یا قانونی تصورات کے مطابق فیصلے کے لیے اپنی عدالتوں سے کرانے کا حق دیا جا سکتا ہے، جب مجرم اور متاثرہ فریق، دونوں کا تعلق غیر مسلموں سے ہو۔ اگر متاثرہ فریق مسلمان ہو تو فیصلے کے لیے اسلامی شریعت کی تابع عدالتوں کی طرف رجوع کو لازم قرار دینا درست ہوگا۔ اس نوعیت کے جرائم میں ہم قتل، چوری، قذف، زنا اور حرابہ کو شمار کرتے ہیں۔

۲۔ ان کے علاوہ جن جرائم (مثلاً شراب نوشی وغیرہ) کے 'جرم' ہونے یا نہ ہونے کے حوالے سے مختلف مذہبی یا غیر مذہبی گروہوں کے اخلاقی تصورات مختلف ہوں، ان کو غیر مسلموں پر ان کی رضامندی کے بغیر نافذ کرنے کے بجائے ان کے اعتقادی و اخلاقی تصورات کا لحاظ کرتے ہوئے انھیں شرعی تعزیری سزاؤں سے مستثنیٰ قرار دیا جانا چاہیے اور اگر کسی غیر مسلم گروہ کے اخلاقی تصورات کی رو سے یہ چیزیں سرے سے 'گناہ' یا 'جرم' ہی نہیں ہیں تو ان کے ارتکاب پر اسے مستوجب سزا قرار دینا درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی گروہ کے نزدیک یہ جرم تو ہیں، لیکن وہ ان کی سزاؤں کے حوالے سے اپنا الگ ضابطۂ قوانین رکھتا ہے تو ان کے فیصلے انھی کے قوانین کے

مطابق ان کی مخصوص عدالتوں کے سپرد کر دینے چاہییں۔

یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ غیر مسلموں کو دی جانے والی کوئی بھی رعایت اس شرط کے ساتھ مشروط ہوگی کہ وہ متعدی اثرات کا موجب بنتے ہوئے مسلم معاشرے کے مزاج اور اخلاقی و مذہبی تشخص کے لیے خطرے کا باعث نہ بن جائے۔ اگر اس بات کا خدشہ ہو یا اس نوعیت کی تفریق قانون وعدالت کے معاملات میں پیچیدگیاں اور الجھنیں پیدا کرنے کا سبب بن جائے تو اس صورت میں مفاد عامہ کی خاطر 'سد ذریعہ' کے اصول پر غیر مسلموں کو دی گئی رعایت ان سے کلی یا جزوی طور پر واپس لینا درست، بلکہ بعض صورتوں میں شاید ضروری ہوگا۔ مثال کے طور پر غیر مسلموں پر یہ پابندی عائد کی جا سکتی ہے کہ وہ کسی مسلمان کو ہرگز اپنے ساتھ کسی ایسے کام میں ملوث نہ کریں جو اسلامی شریعت کی رو سے ناجائز اور قابل تعزیر ہے، اور اگر وہ ایسا کریں تو غیر مسلم مرتکب جرم کو بھی برابر کا مجرم گردانا جائے اور دونوں پر اسلام کا ریاستی قانون یکساں نافذ کیا جائے۔

قضا اور شہادت کے لیے غیر مسلموں کی اہلیت

قرآن مجید میں معاشرتی زندگی کے مختلف معاملات میں گواہ مقرر کر دینے کی ہدایت دیتے ہوئے بالعموم یہ کہا گیا ہے کہ یہ گواہ ''تم میں سے'' ہونے چاہییں۔ چنانچہ پیشہ ور بدکار عورتوں کی شناخت کے ضمن میں 'فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ'[1]، قرض سے متعلق احکام و ہدایات میں 'مِنْ رِّجَالِكُمْ'[2]، مرنے والے کو وصیت کی ہدایت دیتے ہوئے 'ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ'[3] اور طلاق کے بعد علیحدگی اختیار کرنے کے موقع پر 'وَاَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ'[4] کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔

فقہا نے اس سے یہ بات اخذ کی ہے کہ مسلمانوں کے باہمی معاملات میں مسلمانوں ہی کو گواہ بنانا چاہیے اور یہ کہ مسلمان کے خلاف کسی غیر مسلم کی گواہی قبول نہیں کی جا سکتی۔ یہاں تنقیح طلب نکتہ یہ ہے کہ ایسے مواقع پر 'مِنْكُمْ' کی تصریح سے قرآن کا اصل مقصد کیا ہے؟ شریعت کے تمام احکام کی طرح ان احکام کے مخاطب بھی، ظاہر ہے کہ مسلمان ہی ہیں اور اس لحاظ سے 'مِنْكُمْ' کا روے سخن بھی انھی کی طرف ہے، تاہم سوال یہ ہے کہ یہاں 'مِنْكُمْ' کی قید سے مقصود کیا یہ واضح کرنا ہے کہ غیر مسلموں کو گواہ نہ بنایا جائے یا اس کا مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں کے مابین معاملہ طے پا رہا ہو،

---

[1] النساء۴: ۱۵۔

[2] البقرہ۲: ۲۸۲۔

[3] المائدہ۵: ۱۰۶

[4] الطلاق۶۵: ۲۔

گواہ بھی انھی میں سے، یعنی ان کی جان پہچان کے افراد اور قریبی واقفانِ حال ہونے چاہییں؟

قرآن مجید نے اس احتمال کو ایک مقام پر خود متعین کیا ہے۔ چنانچہ سورۂ مائدہ (۵) کی آیت ۱۰۶ میں فرمایا گیا ہے کہ مرنے والے کو چاہیے کہ وہ وصیت کرتے وقت 'ذَوَا عَدْلٍ مِّنْکُمْ'، یعنی اپنے اندر سے دو افراد کو اس پر گواہ مقرر کرے، البتہ اگر دورانِ سفر میں موت آ جائے اور اپنے اندر سے گواہ میسر نہ ہوں تو 'اٰخَرَانِ مِنْ غَیْرِکُمْ'، یعنی اپنے علاوہ دوسروں میں سے بھی دو گواہ مقرر کیے جا سکتے ہیں۔ یہاں قرآن نے 'مِنْکُمْ' کی قید کو حضر، جبکہ 'مِنْ غَیْرِکُمْ' کو حالتِ سفر سے متعلق کر کے صاف واضح کر دیا ہے کہ 'مِنْکُمْ' کی تصریح سے اس کا مقصد گواہی کے معاملات سے متعلق اس حکمت کی طرف توجہ دلانا ہے کہ گواہوں کا تعلق اسی ماحول اور مقامِ سکونت (locality) سے ہونا چاہیے جہاں معاملے کے فریقین رہتے ہیں اور جس میں کوئی معاملہ انجام پایا ہے تاکہ گواہ صورتِ حال سے پوری طرح واقف ہوں اور بوقتِ ضرورت گواہی کے لیے دستیاب بھی ہوں۔ مفسرین کے ایک گروہ کے مطابق اس ہدایت کا مطلب یہ ہے کہ گواہوں کا تعلق اسی قبیلے سے ہونا چاہیے، کیونکہ ان کے بھول چوک کا شکار ہونے کا امکان کم ہے، البتہ سفر کی حالت میں چونکہ ایسا کرنا ممکن نہیں، اس لیے جو بھی گواہ میسر ہوں، انھی کو گواہ مقرر کر لینا درست ہوگا۔[۵]

سورۂ مائدہ کے مذکورہ مقام کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید کے باقی مقامات پر بھی 'مِنْکُمْ' یا 'مِنْ رِّجَالِکُمْ' کی قید سے مقصود یہی ہے۔ چنانچہ اس سے یہ استدلال کہ قرآن مجید غیر مسلموں کو گواہ بنانے کی ممانعت کرنا چاہتا ہے، محلِ نظر قرار پاتا ہے۔ درست بات یہ ہے کہ قرآن مجید گواہوں کے عقیدہ و مذہب کے بارے میں خاموش ہے اور نفیاً یا اثباتاً اس سوال سے کوئی تعرض نہیں کرتا۔

ان آیات میں ضمیر خطاب کی طرف اضافت کا مقصد غیر مسلموں کو گواہ بنانے سے ممانعت مانا جائے تو حکم کا مقصد متعین کرنے کے حوالے سے بھی الجھن پیش آتی ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ

۵ طبری، جامع البیان ۷/۱۰۱۔ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن ۶/۳۵۰۔

آیا اس خصوصی اہتمام کا تعلق عہد رسالت میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مابین معاشرتی تعلقات کی مخصوص نوعیت اور باہمی اعتماد اور اختلاط کے فقدان سے ہے یا یہ بذاتہٖ ایک مطلوب حکم ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس ہدایت کا مقصد معاشرتی معاملات میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے باہمی میل جول کو روکنا اور عدم اختلاط (Segregation) کے ماحول کو قائم رکھنا ہے یا یہ محض اس پہلو سے دی گئی کہ عہد رسالت کے معروضی تناظر میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مابین باہمی اعتماد پر مبنی معاشرتی میل جول موجود نہیں تھا اور قانون وعدالت کے معاملات میں کسی الجھن سے بچنے کے لیے مسلمانوں ہی کو گواہ مقرر کرنا زیادہ قرین مصلحت تھا؟ دونوں میں سے جس بات کو بھی مقصد قرار دیا جائے، دیگر شرعی نصوص اور تاریخ وسیرت کے تناظر میں اس کی توجیہ نہیں ہو پاتی۔

پہلی بات اس لیے درست نہیں ہو سکتی کہ شریعت میں غیر مسلموں کے ساتھ سماجی سطح پر اختلاط اور میل جول کی کہیں ممانعت نہیں کی گئی، بلکہ اس کے برعکس ان کے حسن سلوک کا جواب حسن سلوک سے دینے کی ہدایت کی گئی[۶] اور اہل کتاب کی خواتین سے نکاح کرنے اور ان کے ساتھ کھانے پینے کی مجالس میں شریک ہونے کی اجازت دی گئی ہے[۷]۔ عہد نبوی اور عہد صحابہ میں عملاً بھی مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مابین انفرادی دوستی، تجارتی تعلقات اور معاشرتی روابط کی فضا موجود رہی ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ معاشرت کی سطح پر مسلمانوں اور غیر مسلموں کے اختلاط اور میل جول کو روکنا شارع کے پیش نظر نہیں رہا۔

دوسری بات کو حکم کا محرک قرار دینے میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اس کے لیے غیر مسلموں ہی کو خاص طور پر ممتاز کرنے کی کیا ضرورت تھی، اس لیے کہ مدینہ منورہ میں باہمی اعتماد اور میل جول کی فضا نہ پائے جانے کی صورت خود مسلمانوں کے مختلف گروہوں، مثلاً اوس اور خزرج کے مابین بھی پائی جا سکتی تھی اور پائی جاتی تھی۔ اور اگر حکم کا محرک یہی مان لیا جائے تو ظاہر ہے کہ پھر یہ سد ذریعہ کی

۶؎ الممتحنہ ۶۰: ۸۔

۷؎ المائدہ ۵: ۵۔

نوعیت کی ایک ہدایت ہوگی، نہ کہ کوئی ایسا حکم جس کی پابندی شارع کو اصلاً و بالذات مطلوب ہو۔

برسبیل تنزیل مسلمانوں کے معاملات میں مسلمانوں ہی کو گواہ مقرر کرنے کو فی نفسہٖ ایک مطلوب طریقہ سمجھا جائے تو بھی، سورۂ نساء (۴) کی آیت ۱۵ کے علاوہ، مذکورہ تمام نصوص دستاویزی شہادت سے متعلق ہیں۔ سورۂ نساء (۴) کی آیت ۱۵ اگرچہ واقعاتی شہادت سے متعلق ہے، تاہم جیسا کہ ہم ''شہادت کا معیار اور نصاب'' کے زیرِعنوان واضح کر چکے ہیں، وہاں مطلوب گواہی کی نوعیت دستاویزی شہادت ہی سے ملتی جلتی ہے۔ اس طرح یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مسلمانوں کو گواہ مقرر کرنے کے اہتمام کا تقاضا صرف انھی صورتوں تک محدود ہے جہاں مطلوبہ اوصاف کے گواہوں کا میسر ہونا ممکن ہو یا یہ حکم واقعاتی شہادت کے دائرے میں بھی موثر ہے جہاں کسی مخصوص مذہب کے پیروکار یا معیاری اوصاف کے حامل گواہ فراہم کرنا ممکن نہیں ہوتا اور موقع پر موجود گواہوں کی گواہی پر ہی انحصار کرنا پڑتا ہے؟ عام تفسیری رائے کے مطابق سورۂ مائدہ (۵) کی آیت ۱۰۶ میں اللہ تعالیٰ نے سفر کی حالت میں مسلمان گواہ موجود نہ ہونے کی صورت میں غیر مسلموں کو گواہ بنا لینے کی اجازت دی ہے۔ فقہا کا ایک بڑا گروہ غیر مسلموں کو گواہ بنانے کی اجازت کو سفر کی حالت میں وصیت کے معاملے کے ساتھ مخصوص قرار دیتا ہے اور اس کے نزدیک دستاویزی شہادت کے دائرے میں پیدا ہونے والی ضرورت کی دیگر صورتیں اس اجازت کے تحت نہیں آتیں، تاہم علمی و عقلی طور پر ضرورت کی باقی صورتوں کو بھی اس پر قیاس کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں اور ابن تیمیہ بجا طور پر یہ رائے رکھتے ہیں کہ سفر و حضر میں ضرورت کے ہر موقع پر غیر مسلم گواہ، مسلمان گواہوں کا بدل بن سکتے ہیں[8]۔ ابن تیمیہ کی اس رائے میں 'ضرورت' کے جس نکتے کو بنیاد قرار دیا گیا ہے، وہ اس کا تقاضا کرتا ہے کہ واقعاتی شہادت میں مسلم اور غیر مسلم گواہوں میں تفریق کا اصول سرے سے موثر ہی نہ ہو۔

بہرحال، فقہا نے بالعموم واقعاتی شہادت میں مسلمانوں کے خلاف غیر مسلموں کی گواہی کے

۸۔ ابن قیم، الطرق الحکمیہ ۲۲۳۔

نا قابل قبول ہونے کا نقطۂ نظر ہی اختیار کیا ہے۔ فقہی زاویۂ نگاہ سے غیر مسلموں کی گواہی کی قانونی حیثیت کے تعین میں یہ بحث بنیادی اہمیت کی حامل ہے کہ مسلم اور غیر مسلم کی گواہی میں فرق کی نظری اور قانونی اساس کیا ہے۔ شوافع اور حنابلہ اعتقادی بنیادوں پر غیر مسلموں کو سرے سے شہادت اور قضا کا اہل ہی نہیں سمجھتے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ خود غیر مسلموں پر بھی کسی غیر مسلم کے لیے گواہی یا قضا کا حق تسلیم نہیں کرتے۔ اس ضمن میں استدلال کی تقریر یوں کی جاتی ہے کہ شہادت کے لیے عادل ہونا ضروری ہے، جبکہ غیر مسلم اپنے اعتقادی فسق یعنی کفر کی وجہ سے عادل نہیں ہیں۔ اسی استدلال کی ایک تعبیر یہ بھی ہے کہ جھوٹے شخص کی گواہی مقبول نہیں اور غیر مسلم کا فرانہ اعتقادات کی صورت میں چونکہ اللہ پر جھوٹ باندھتے ہیں، اس لیے ان سے بڑھ کر جھوٹا کوئی نہیں ہوسکتا۔[9] تاہم اس استدلال میں 'عدالت' اور 'جھوٹ' کے عمومی اخلاقی تصورات کو اعتقادی ضلالت کے ساتھ گڈمڈ کر کے جو خلط مبحث پیدا کیا گیا ہے، وہ محتاج وضاحت نہیں۔ فقہاے احناف نے اسی لیے اس کی نفی کرتے ہوئے یہ قرار دیا ہے کہ غیر مسلموں میں بھی ایسے عادل اور قابل اعتماد افراد پائے جاسکتے ہیں جن کی گواہی پر بھروسا کیا جاسکے۔ چنانچہ وہ غیر مسلموں کو اصولاً گواہی کا اہل سمجھتے ہوئے غیر مسلموں کے باہمی معاملات میں ان کی گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں، البتہ ایک دوسری وجہ سے جس کی وضاحت آیندہ سطور میں آ رہی ہے، مسلمانوں کے خلاف ان کی گواہی کو قبول نہیں کرتے۔

شافعی و حنبلی فقہا کے موقف میں ایک عملی الجھن یہ بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ ان کے پیش کردہ استدلال کی رو سے چونکہ کسی غیر مسلم کے خلاف بھی کسی دوسرے غیر مسلم کی گواہی اور اسی بنیاد پر کسی غیر مسلم قاضی کا فیصلہ قابل قبول نہیں، اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر غیر مسلموں کے باہمی معاملات میں انھیں عدل وانصاف فراہم کرنے کی صورت کیا ہوگی؟ احناف نے تو غیر مسلموں کے باہمی معاملات میں غیر مسلموں کی گواہی اور قضا کو درست قرار دیتے ہوئے ان کے لیے ایک الگ عدالتی نظام کو باقاعدہ قانونی حیثیت دے دی ہے، لیکن شوافع اور حنابلہ اس

9۔ الماوردی، الحاوی الکبیر ۶۸/۲۱۔

مسئلے کا کوئی حل پیش نہیں کرتے۔ چنانچہ وہ نہ اسلامی ریاست کے حدود میں غیر مسلموں کی مذہبی پنچایتوں کے فیصلوں کو قانونی طور پر موثر سمجھتے ہیں اور نہ اس سوال کا کوئی جواب دیتے ہیں کہ غیر مسلم اگر مسلمان عدالتوں سے مقدمات کا تصفیہ کرانا چاہیں تو اس کے لیے مسلمان گواہ کہاں سے لائیں؟ امام شافعی نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ غیر مسلموں کے باہمی معاملات میں مسلمان گواہ دستیاب نہ ہوں تو انھیں انصاف فراہم نہ ہونے کا ذمہ دار اسلامی ریاست کو قرار نہیں دیا جا سکتا۔[10] اس کا مطلب یہ ہے کہ امام صاحب غیر مسلموں کے معاملات اور مقدمات میں عدل و انصاف کا کوئی نظام فراہم کرنے کو سرے سے اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہی نہیں سمجھتے۔

یہ نقطۂ نظر ممکن ہے فقہی دور کے تصور ریاست اور تصور قانون کی رو سے معقول سمجھا جاتا ہو، لیکن ریاست اور قانون کے جدید تصورات کے مطابق یہ ایک ایسا خلا ہے جس کی کسی ریاست میں گنجایش نہیں مانی جا سکتی۔ جدید سیاسی تصور کی رو سے ریاست اپنے شہریوں کے جان و مال کے تحفظ اور انھیں عدل و انصاف کا نظام فراہم کرنے کی ذمہ دار ہے اور اپنی رعایا میں شامل کسی بھی گروہ کے حقوق کے تحفظ کی ذمہ داری سے بری نہیں ہو سکتی۔ قانونی انتظام کے سارے سرچشمے نظم اجتماعی کو حاصل اختیار سے پھوٹتے ہیں اور ریاست غیر مسلموں کے لیے الگ عدالتوں کا انتظام کرے یا کوئی اور صورت اختیار کرے، بہرحال اس کی آخری ذمہ داری ریاست پر ہی عائد ہوتی ہے، اس لیے امام شافعی کا جواب جدید قانونی و سیاسی ڈھانچے میں بدیہی طور پر قابل قبول نہیں ہو سکتا۔

فقہاے احناف کے ہاں مسلمانوں کے خلاف کسی غیر مسلم کی گواہی قبول نہ کرنے کی وجہ معروضی تناظر میں شہادت کی اہلیت یا دیانت و امانت پر اعتماد کا فقدان نہیں، بلکہ یہ تصور ہے کہ کسی غیر مسلم کی شہادت پر مسلمانوں کے خلاف فیصلہ کرنے سے مسلمانوں پر غیر مسلموں کی بالادستی قبول کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں۔ گویا اس کی بنیاد اصلاً گواہی سے متعلق کسی قانونی نکتے پر

---

[10] الشافعی، الام ۲۲۵/۴۔

نہیں، بلکہ حقوق معاشرت کے حوالے سے اس مخصوص مذہبی تصور پر ہے جسے کلاسیکی فقہی نظام کے بنیادی تشکیلی عوامل میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں بالعموم سورۂ نساء (۴) کی آیت ۱۴۱ 'وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا' (اور اللہ ہرگز کفار کو مسلمانوں پر غلبہ حاصل نہیں ہونے دے گا) کا حوالہ دیا جاتا ہے، تاہم آیت کے سیاق وسباق سے واضح ہے کہ یہاں قانونی ومعاشرتی معاملات زیر بحث نہیں، بلکہ منافقین کے بزدلانہ طرز عمل کے تناظر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھی اہل ایمان کو یہ خوش خبری دی جا رہی ہے کہ اللہ کے قانون اور وعدے کے مطابق آخری اور حتمی غلبہ انھیں ہی نصیب ہوگا، اس لیے وہ پوری دل جمعی اور استقامت کے ساتھ جہاد وقتال میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دیں۔

بہر حال، مذکورہ آیت سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ بات اصولی طور پر درست ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اتمام حجت کے بعد اسلام قبول نہ کرنے والے اہل کفر کے لیے دار الاسلام کے مسلمان شہریوں کے مقابلے میں کم تر معاشرتی رتبہ تجویز کیا گیا تھا، تاہم فقہی ذخیرے میں گواہی کے معاملے پر اس کا اطلاق ایسی صورت میں سامنے آیا ہے جسے شارع کا منشا قرار دینا بے حد مشکل ہے۔ فقہی ذخیرے کے مطابق نہ صرف یہ کہ کسی مسلمان کے خلاف کسی غیر مسلم کی گواہی قابل قبول نہیں، بلکہ فقہا نے یہ اصول بیان کیا ہے کہ غیر مسلموں کی گواہی کسی مسلمان کے خلاف ہو یا غیر مسلم کے خلاف، اگر اس کو قبول کرنے سے کسی مسلمان کو ضرر لاحق ہوتا ہو تو یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی: 'وشهادة الكافر فی ما یتضرر به المسلم لا تکون حجة'[۱۱]۔

اس کی چند اطلاقی مثالیں دیکھیے:

○ اگر دو غیر مسلم گواہ ایک مسلم اور ایک غیر مسلم کے خلاف قتل کی گواہی دیں تو ان میں سے مسلمان کے خلاف ان کی گواہی رد کر دی جائے گی، جبکہ یہی گواہی غیر مسلم کے خلاف قابل قبول ہوگی، البتہ اس سے قصاص کے بجائے دیت لی جائے گی[۱۲]۔

---

۱۱ سرخسی، المبسوط ۳۸/۲۶۔

○ اگر چار نصرانی گواہ کسی نصرانی کے بارے میں گواہی دیں کہ اس نے کسی مسلمان لونڈی کے ساتھ زنا کیا ہے تو اگر تو وہ زنا بالجبر کی گواہی دیں تو نصرانی پر زنا کی حد جاری کی جائے گی، لیکن اگر وہ کہیں کہ زنا لونڈی کی رضامندی سے ہوا تھا تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی (کیونکہ اس طرح غیر مسلموں کی گواہی پر ایک مسلمان لونڈی کو سزا دینا پڑے گی)، بلکہ مسلمان لونڈی کے ساتھ ساتھ نصرانی کو بھی چھوڑ دیا جائے گا اور گواہوں پر حد قذف جاری کی جائے گی۔[13]

○ اگر کسی مسلمان کو کہیں کوئی چیز پڑی ہوئی مل جائے اور کوئی غیر مسلم علامات بتا کر اس چیز کا مالک ہونے کا دعویٰ کرے اور اپنے دعوائے ملکیت پر دو غیر مسلم گواہ پیش کر دے تو بھی اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ غیر مسلموں کی گواہی پر وہ چیز مسلمان سے نہیں لی جا سکتی۔[14]

○ اگر کوئی نصرانی فوت ہو جائے اور اس کی موت کے بعد ایک مسلمان دو نصرانی گواہ پیش کر کے یہ دعویٰ کر دے کہ میت کے ذمے اس کے ایک ہزار درہم واجب الادا ہیں اور ایک نصرانی بھی دو نصرانی گواہ پیش کر کے یہی دعویٰ کر دے (جبکہ میت کے مال میں دونوں میں سے کسی ایک ہی کے مطالبے کو پورا کرنے کی گنجایش ہو) تو مسلمان کا دعویٰ قبول کرتے ہوئے اس کو ایک ہزار درہم دلوا دیے جائیں گے اور نصرانی کے دعوے کو کوئی حیثیت نہیں دی جائے گی، کیونکہ اس کا دعویٰ ماننے کی صورت میں مسلمان کو ضرر لاحق ہوتا ہے۔[15]

اس سے بھی بڑھ کر اس تصور کی وسعت اور اس کے عملی اثرات کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ فقہا کے نزدیک اگر کوئی مسلمان کسی آدمی کو زنا کرتے ہوئے دیکھے تو 'نہی عن المنکر' کے فریضے کی رو سے اس پر لازم ہے کہ وہ آگے بڑھ کر اسے عملاً روک دے، لیکن اگر ایک مسلمان زنا کر رہا

---

[12] فتاویٰ عالمگیری ۵۲۱/۳۔

[13] ابن نجیم، البحر الرائق ۹۵/۷۔

[14] ابن نجیم، البحر الرائق ۱۶۹/۵۔

[15] مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۵۵۳۴۔

ہو اور کوئی غیر مسلم اسے دیکھ لے تو وہ زبان سے تو اسے منع کر سکتا ہے، لیکن بالفعل نہیں روک سکتا، اس لیے کہ اس سے مسلمان پر غیر مسلم کی بالادستی لازم آتی ہے۔[16]

مذکورہ فقہی جزئیات میں قانونی ومعاشرتی معاملات میں مسلمانوں کو غیر مسلموں کے مقابلے میں بالادست قرار دینے کے تصور کی جو عملی صورت متعین کی گئی ہے، ہماری رائے میں اول تو وہ بجائے خود محل نظر ہے اور بالفرض وہ کسی درجے میں درست ہو تو بھی اس کا دائرہ کلاسیکی فقہی نظام تک محدود رہنا چاہیے جس میں غیر مسلموں کے لیے 'اہل ذمہ' کے عنوان سے ریاست کے دوسرے درجے کے شہریوں کی حیثیت متعین کی گئی تھی۔ اس نظام کے عملاً ختم ہو جانے کے بعد جدید جمہوری تصورات کے تحت قائم ہونے والی اسلامی ریاستوں میں بھی اس تفریق کا تسلسل کسی طرح مطلوب یا مناسب نہیں اور اس پر اجتہادی نظر ثانی ہونی چاہیے۔ اس ضمن میں ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' سے بھی رہنمائی لی جا سکتی ہے جس میں فقہی ذخیرے میں بیان ہونے والے، گواہ کے مطلوبہ اوصاف میں سے مسلمان ہونے کی شرط حذف کر دی گئی ہے۔[17]

دوسرا اہم نکتہ اسلامی ریاست میں کسی غیر مسلم کے منصب قضا پر فائز ہونے سے متعلق ہے۔ روایتی فقہی تصور میں اس کی کوئی گنجایش تسلیم نہیں کی گئی اور قاضی کا مسلمان ہونا اس منصب کے لیے اہلیت کی بنیادی شرائط میں شمار کیا گیا ہے۔ اس کے پس منظر میں مختلف اعتقادی اور قانونی تصورات کارفرما ہیں اور ان میں سے ہر ایک الگ الگ تجزیے کا متقاضی ہے۔

پہلی چیز مسلمانوں پر کسی غیر مسلم کی کسی بھی نوعیت کی اور بالخصوص قانونی بالادستی قبول نہ کرنے کا وہی تصور ہے جس پر ہم سابقہ سطور میں گفتگو کر چکے ہیں۔ اس ضمن میں مسلم اور غیر مسلم کے مابین قانونی امتیاز کے قدیم فقہی زاویۂ نگاہ کو من وعن درست مان لیا جائے تو بھی ریاست کے جدید تصور میں اس کا انطباق مشکل ہے۔ ایک باقاعدہ ریاستی نظام میں جس میں قانون سازی کے

---

[16] الغزالی، احیاء علوم الدین ۲/ ۲۳۸۷۔

[17] مجلۃ الاحکام العدلیہ، مادہ ۱۶۸۶، ۱۷۰۰-۱۷۰۵۔

حدود وقیود طے ہوں اور اختیارات کی تفویض کا منبع ومصدر مسلمان ارباب حل وعقد ہوں، اگر کوئی غیر مسلم، نظام ریاست کی طرف سے تفویض کردہ کوئی انتظامی یا منصبی ذمہ داری انجام دے تو خالصتاً قانونی زاویۂ نگاہ سے اسے مسلمانوں پر غیر مسلم کی بالادستی نہیں کہا جا سکتا۔ یہ درحقیقت قانون اور نظام کی بالادستی ہے جس میں انتظامی اہل کار محض کل پرزوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ معروف مسلم مفکر علامہ محمد اسد نے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ کسی غیر مسلم سے اسلامی ریاست کے نظریاتی مقاصد کے ساتھ مطلوبہ کمٹمنٹ کی توقع نہیں کی جا سکتی، اس لیے کوئی کلیدی سیاسی یا انتظامی منصب ان کے سپرد کرنا اصولی طور پر درست نہیں، تاہم اگر غیر مسلموں کو محدود دائرے میں کچھ ذمہ داریاں تفویض کی جائیں جن میں ان کی حیثیت پالیسی سازی کی نہیں، بلکہ اولوالامر کے معاونین کی ہو تو ایسا کرنا از روے شریعت اعتراض کا باعث نہیں ہوگا۔[۱۸] گویا علامہ اسد فقہی اصطلاح میں تنفیذی اختیارات غیر مسلموں کو سپرد کر دینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ اس تناظر میں یہ نکتہ قابل غور ہوگا کہ منصب قضا کی حقیقی نوعیت اور حیثیت کیا ہے اور کیا اسے انتظامی نوعیت کے تنفیذی اختیارات پر قیاس کرتے ہوئے غیر مسلموں کے لیے گنجایش پیدا کی جا سکتی ہے یا نہیں؟

اس ضمن میں فقہی ذخیرے کے نظری مباحث اور امت مسلمہ کے تاریخی طرز عمل کے مابین بہت سے معاملات میں جو تباین پایا جاتا ہے، اسے بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار اور بالخصوص خلافت عثمانیہ اور مغل سلطنت کے دور میں امور مملکت اور سماجی اداروں کے انتظام وانصرام میں غیر مسلموں کی شرکت اور بعض اوقات نہایت اہم مناصب پر ان کے تقرر کی مثالیں موجود ہیں۔[۱۹] یہ تمام مثالیں ہمارے خیال میں ایک ایسے معاملے میں جس میں کوئی منصوص ممانعت موجود نہیں، بذات خود عملی فقہی نظائر کی حیثیت رکھتی ہیں، بلکہ خلافت عثمانیہ کے آخری دور

۱۸؎ محمد اسد، اسلامی ریاست اور مسلم طرز حکومت، ترجمہ: محمد شبیر قمر ۷۵-۷۶، ۱۰۲۔

۱۹؎ ٹی ڈبلیو آرنلڈ، دعوت اسلام، ترجمہ: محمد عنایت اللہ ۸۱-۸۲۔ سید صباح الدین عبد الرحمٰن، اسلام میں مذہبی رواداری ۱۰۵، ۱۲۸، ۱۶۸، ۱۸۰، ۲۵۴۔

میں عدالتی و قانونی ضوابط کے حوالے سے مرتب کیے جانے والے ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں قاضی کے مطلوبہ اوصاف کے ضمن میں، کلاسیکی فقہی موقف کے برعکس، اس کے مسلمان ہونے کی شرط کا سرے سے کوئی ذکر نہیں کیا گیا[20] اور اسی بنیاد پر بہت سے مسلم ممالک میں غیر مسلموں کو منصب قضا پر فائز کرنے کا طریقہ اختیار کر لیا گیا ہے[21]۔ خود ہمارے ہاں دستوری طور پر صدر اور وزیر اعظم کے لیے تو مسلمان ہونے کی شرط موجود ہے، لیکن کسی دوسرے منصب کے لیے ایسی کوئی پابندی نہیں لگائی گئی۔ غیر مسلم ججوں کا اعلیٰ ترین مناصب پر تقرر عملاً بھی قبول کیا گیا ہے اور کم از کم ایک قانونی ایشو کے طور پر یہ مسئلہ کبھی نہیں اٹھایا گیا۔

دوسرا اہم اور قابل غور پہلو یہ ہے کہ آیا کوئی غیر مسلم، اسلامی قانون کی تعبیر یا اس کے اطلاق کی ذمہ داری انجام دینے کا اہل ہو سکتا ہے؟ مذہبی قانون کا فہم اور اس کی تعبیر و تشریح، بہر حال ایک نازک اور حساس مسئلہ ہے، تاہم یہ سوال قابل غور ہے کہ شریعت کے احکام جن واضح عقلی اساسات پر استوار ہیں، کیا ان تک کسی غیر مسلم کی رسائی اور ان کی روشنی میں قانونی و اجتہادی مضمرات کا اخذ و استنباط نظری یا عملی اعتبار سے ممکن ہے یا نہیں۔ جلیل القدر اصولی عالم ابو اسحاق الشاطبی کی رائے میں اگر کسی مسئلے میں اجتہاد کے بنیادی مقدمات سمجھ لیے جائیں تو ان کی بنا پر ایک غیر مسلم بھی اجتہاد کا عمل انجام دے سکتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وقد اجاز النظار وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكر لوجود الصانع والرسالة والشريعة اذ كان الاجتهاد انما ينبني على مقدمات تفرض صحتها كانت كذلك في نفس الامر او لا وهذا	''اہل نظر اس امکان کو تسلیم کرتے ہیں کہ ایک کافر بھی جو وجود باری اور رسالت اور شریعت کا منکر ہو، شریعت کے معاملے میں اجتہاد کر سکتا ہے، کیونکہ اجتہاد (ایک عقلی کاوش ہے جس کی) بنیاد چند مقدمات پر ہوتی ہے جنھیں درست فرض کر لیا جاتا ہے،

۲۰ مجلۃ الاحکام العدلیہ، مادہ ۱۷۹۲-۱۷۹۴۔

۲۱ وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/ ۷۴۴۔

او ضح من اطناب فيه. (الموافقات ۱۱۱/۴)

خواہ وہ حقیقت میں درست ہوں یا نہیں اور یہ بات کسی تفصیلی وضاحت کی محتاج نہیں۔‘‘

اگر احکام شرعیہ کی تعبیر وتشریح اور قانون سازی کی اساسی ذمہ داری مقنّنہ اور اس کے معاون اداروں کے سپرد ہو، جبکہ عدالتوں کا کام محض قانون کا اطلاق یا بعض جزوی امور میں ان کی تعبیر ہو تو یہ الجھن کافی حد تک کم ہو جاتی ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنی حالیہ سفارشات میں غالباً اسی نکتے کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ رائے قائم کی ہے کہ ’’قانون کی باقاعدہ تدوین کے بعد جج کے مسلمان ہونے کی شرط غیر ضروری ہے۔ غیر مسلم جج بھی قانون کو پوری طرح سمجھ لینے کے بعد ہر نوعیت کے مقدمات کا فیصلہ کر سکتے ہیں[۲۲]۔‘‘

معاملے کا ایک تیسرا پہلو بھی سنجیدہ توجہ کا متقاضی ہے اور وہ یہ کہ کلیدی مناصب کی علامتی اہمیت اور اسلامی ریاست کے نظریاتی تشخص کے تناظر میں غیر مسلم ججوں کا ایسے مناصب پر تقرر جو قرآن و سنت کی روشنی میں قانون کی اعلیٰ سطحی تعبیر وتشریح کے معاملے میں فیصلہ کن اتھارٹی کا درجہ رکھتے ہوں، کس حد تک درست ہوگا اور اس کے اثرات ومضمرات کیا ہو سکتے ہیں؟ مارچ ۲۰۰۷ میں پاکستان کی سپریم کورٹ کے چیف جسٹس افتخار محمد چودھری کے معطل کیے جانے پر جسٹس رانا بھگوان داس نے قائم مقام چیف جسٹس کا منصب سنبھالا تو یہ سوال سامنے آیا تھا کہ سپریم کورٹ کا چیف جسٹس، سپریم کورٹ کے اس شریعت اپیلٹ بنچ کا سربراہ بھی ہوتا ہے جس کی اصل ذمہ داری اسلامی احکام وقوانین کی تعبیر وتشریح اور ان کی بنیاد پر ماتحت عدالتوں کے فیصلوں کا جائزہ لینا ہے۔ اس صورت حال کی ناموزونیت پر یہ استدلال پیش کیا گیا کہ برطانیہ کا بادشاہ ہونے کے لیے اس کا کیتھولک عیسائی نہ ہونا ضروری ہے، کیونکہ وہ ملک کا سربراہ ہونے کے ساتھ ساتھ چرچ آف انگلینڈ کا بھی سربراہ ہوتا ہے جو کیتھولک عقیدے کا پیروکار نہیں ہے۔ چنانچہ ’’اگر اس نزاکت کا برطانیہ کے نظام میں لحاظ رکھا گیا ہے اور وہاں اس پابندی کا اہتمام ضروری سمجھا گیا ہے تو

۲۲۔ سہ ماہی اجتہاد، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، جون ۲۰۰۷، ۱۵۲۔

ہمارے ہاں بھی اس اصولی موقف کے احترام میں کوئی حجاب محسوس نہیں کیا جانا چاہیے[۲۳]۔‘‘

یہ زاویۂ نگاہ خالصتاً قانونی پہلو سے نہ سہی، لیکن اسلامی ریاست کے نظریاتی تشخص کے تناظر میں علامتی حوالے سے، بہر حال قابل توجہ ہے۔

---

۲۳ ابوعمار زاہد الراشدی، ’’عدالتی بحران اور وکلا برادری کی جدوجہد‘‘، ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ، اپریل ۲۰۰۷ء۔

شریعت، مقاصد شریعت اور اجتہاد

[۲۸ تا ۳۰ / اکتوبر ۲۰۰۷ کو علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد کے شعبۂ اقبالیات کے زیر اہتمام ''اقبال کا تصور اجتہاد'' کے زیر عنوان منعقد ہونے والے قومی سیمینار کے لیے لکھا گیا۔]

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم. الحمد للہ رب العالمین و الصلاۃ و السلام علی خاتم المرسلین وعلی آلہ و اصحابہ اجمعین. اما بعد.

اجتہاد کا بنیادی مقصد زندگی اور اس کے معاملات کو قرآن وسنت کے مقرر کردہ حدود میں اور ان کے منشا کے مطابق استوار کرنا ہے۔ اس ضمن میں شارع کے منشا کو عملی حالات پر منطبق کرنے اور بدلتے ہوئے حالات اور ارتقا پذیر انسانی سماج کا رشتہ قرآن وسنت کی ہدایت کے ساتھ قائم رکھنے کا وظیفہ بنیادی طور پر انسانی فہم ہی انجام دیتا ہے اور ایک طرف قرآن وسنت کے منشا اور دوسری طرف پیش آمدہ مخصوص صورت حال یا مسئلے کی نوعیت کو سمجھنے اور ان دونوں کے باہمی تعلق کو متعین کر کے ایک مخصوص قانونی حکم لاگو کرنے کی اسی علمی وفکری کاوش کو اصطلاح میں 'اجتہاد' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

معاصر مسلم فکر اسلام میں اجتہاد کی اہمیت، اس کے دائرۂ کار، اس کو بروے کار لانے کے عملی طریقہ اور پیش آمدہ اجتہاد طلب مسائل اور مشکلات کے حوالے سے چند در چند فکری اور عملی سوالات سے نبرد آزما ہے جن میں سے ایک اہم اور بنیادی بحث یہ ہے کہ قرآن وسنت میں قانون سازی کے لیے عمومی نوعیت کے رہنما اصولوں کے علاوہ جو متعین احکام اور قوانین بیان ہوئے ہیں، ان کی قدر و قیمت کیا ہے، ان کے ساتھ کس نوعیت کی وابستگی شارع کو مطلوب ہے اور ثبات وتغیر کے پہلو

سے ان قوانین کے ظاہری ڈھانچے کی پابندی کس حد تک ضروری ہے؟ اس ضمن میں جو احکام خصوصیت سے زیر بحث ہیں، ان میں نکاح وطلاق کے معاملات میں شوہر اور بیوی کے حقوق میں امتیاز، وراثت کے حصوں کی متعین تقسیم اور معاشرتی جرائم کے حوالے سے قرآن کریم کی بیان کردہ سزائیں شامل ہیں۔ ایک مکتب فکر یہ رائے رکھتا ہے کہ یہ قوانین اپنے ظاہر کے لحاظ سے ابدی حیثیت کے حامل نہیں، بلکہ محض قانونی نظائر کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے یہ تو سمجھا جا سکتا ہے کہ ایک مخصوص معاشرتی تناظر میں شریعت کے ان ابدی مقاصد ومصالح کو عملی طور پر کیسے متشکل کیا گیا جو ان قوانین کے پس منظر میں کارفرما ہیں، لیکن بذات خود ان قوانین کو ہر دور میں بعینہ برقرار رکھنا ضروری نہیں اور اصل مقصد، یعنی عدل وانصاف پر مبنی معاشرہ کے قیام اور جرائم کی روک تھام کو سامنے رکھتے ہوئے کسی بھی معاشرے کی نفسیات اور تمدنی حالات وضروریات کے لحاظ سے میاں بیوی کے حقوق وفرائض کے مابین کوئی نئی تقسیم وجود میں لائی جا سکتی، ترکے میں ورثا کے حصوں کے تناسب کو بدلا جا سکتا اور قتل، زنا، چوری اور دیگر معاشرتی جرائم پر قرآن کی بیان کردہ سزاؤں سے مختلف سزائیں تجویز کی جا سکتی ہیں۔ زیر نظر مقالے میں اسی زاویۂ نگاہ کے استدلال اور اس کے ساتھ موضوع سے متعلق چند دیگر پہلوؤں کا ایک طالب علمانہ جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔

کسی بھی نقطۂ نظر کی صحت وصداقت کو جانچنے کا طریقہ ظاہر ہے کہ یہی ہو سکتا ہے کہ اس علمی استدلال کا تنقیدی جائزہ لیا جائے جو اس کے حق میں پیش کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں یہ بات تمہیداً واضح رہنی چاہیے کہ زیر بحث نقطۂ نظر کی ترجمانی مختلف اہل فکر نے مختلف زاویوں سے کی ہے اور اس کے حق میں پیش کیے جانے والے استدلال کے رنگ (shades) بھی مختلف ہیں۔ یہاں ان سب کا فرداً فرداً جائزہ لینا ممکن نہیں۔ چنانچہ میں نے اپنے فہم کی حد تک اس بحث کے بنیادی نکتے کو متعین کر کے اسی کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ اگر میرا فہم غلط ہے یا اس میں استدلال کا کوئی قابل لحاظ پہلو اپنی صحیح جگہ نہیں پا سکا تو اسے ایک طالب علم کے علم اور مطالعہ کی کمی پر محمول کرتے ہوئے، جس کے لیے میں پیشگی معذرت خواہ ہوں، صرف نظر کر لیا جائے۔

جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں، زیر بحث نقطۂ نظر کا بنیادی استدلال یہ ہے کہ شارع کے بیان کردہ کسی بھی حکم کے بارے میں اس کے اصل منشا کو جاننے کے لیے نصوص کے الفاظ اور کلام کے داخلی سیاق وسباق کے علاوہ حکم کے تاریخی سیاق کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ تاریخی سیاق میں وہ سماجی اور تمدنی احوال وظروف بھی شامل ہیں جن میں کوئی حکم دیا گیا، مخاطب کے وہ ذہنی سوالات و اشکالات بھی جو دراصل متکلم کو دعوت کلام دیتے ہیں اور وہ محرکات وعوامل اور پیش نظر مصالح و مقاصد بھی جو قانون کو ایک مخصوص شکل دینے کا سبب اور داعی بنے۔ گویا کسی بھی حکم کی نوعیت، قدر و قیمت اور اہمیت کے بارے میں شارع کا منشا جاننے کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ نصوص کے الفاظ اور سیاق کلام میں موجود داخلی دلالتوں پر غور کر لیا جائے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس ماحول اور سماجی تناظر کو بھی سامنے رکھنا ضروری ہے جو ان نصوص کے فہم کے لیے خارجی سیاق کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید کے بیان کردہ احکام کو ان کے تاریخی سیاق میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قوانین اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی نئے اور اچھوتے حکم کے طور پر نہیں دیے گئے تھے، بلکہ ان کے لیے عرب معاشرت میں پہلے سے رائج قوانین اور عادات کو خام مواد کے طور پر استعمال کیا گیا تھا اور انھیں افراط وتفریط سے پاک کر کے اس وقت کے حالات کے لحاظ سے ممکن حد تک ایک متوازن صورت دے دی گئی تھی۔ چونکہ یہ قوانین نزول قرآن کے زمانے میں اہل عرب کے مخصوص سماجی وتمدنی پس منظر میں تشکیل پائے تھے اور ان کی اصلاح وترمیم میں معاشرتی ارتقا کے اس مخصوص مرحلے کو ملحوظ رکھا گیا تھا جس سے عرب معاشرہ اس وقت گزر رہا تھا، اس لیے ان قوانین کی معنویت (relevance) اور عملی افادیت کو اصلاً اس مخصوص سماجی تناظر میں دیکھنا چاہیے، جبکہ اس سے مختلف تہذیبی وسماجی پس منظر اور معاشرتی ارتقا کے اگلے مراحل میں ان قوانین کی ظاہری شکل وصورت پر اصرار کرنے کے بجائے شریعت کے عمومی رہنما اصولوں کی روشنی میں، جنھیں عام طور پر ''مقاصد شریعت'' کا عنوان دیا جاتا ہے، قوانین کی ظاہری شکل وصورت از سر نو وضع کی جانی چاہیے جو ہم عصر سماجی تناظر میں اصل مقصد کے لحاظ سے زیادہ مفید اور کارآمد

ہو۔

یہ استدلال ذرا باریک بینی سے تجزیے کا تقاضا کرتا ہے۔ خارجی سیاق کے کسی کلام کے فہم میں معاون اور مددگار رہونے کے تین الگ الگ پہلو ہو سکتے ہیں:

ایک یہ کہ وہ اس سوال یا اس تقاضے کو واضح کرتا ہے جس کے جواب میں کلام صادر ہوا ہے اور جس کو سمجھے بغیر کلام کا صحیح محل اور متکلم کا اصل منشا واضح نہیں ہو سکتا۔ یہ چیز بعض اوقات کلام کے اندر صراحتاً یا اشارتاً بیان ہوئی ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے لیے خارجی سیاق سے مدد لینا پڑتی ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے ان عورتوں کے بیان میں جن سے نکاح حرام کیا گیا ہے، فرمایا ہے کہ 'وَ حَلَآئِلُ اَبْنَآئِکُمُ الَّذِیْنَ مِنْ اَصْلَابِکُمْ'[1]، یعنی تمھارے صلبی بیٹوں کی بیویاں تمھارے لیے حرام ہیں۔ یہاں صلبی بیٹوں کی تصریح کا محل سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ اہل عرب کے ہاں متبنیٰ کی بیوی سے نکاح کو بھی حرام سمجھا جاتا تھا اور قرآن اس تصریح سے یہ واضح کرنا چاہ رہا ہے کہ اس کے نزدیک صرف حقیقی بیٹے کی بیوی سے نکاح حرام ہے۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ قرآن نے عرب معاشرت کے رسوم اور قوانین کی اصلاح کر کے ان کو جو نئی شکل دی، ان کی معنویت کو سمجھنے اور یہ جاننے کے لیے کہ جاہلی معاشرے کی کون سی قدروں اور رسموں کو قرآن نے الٰہی منشا کے مطابق پا کر انھیں برقرار رکھا اور ان میں کہاں کہاں اور کس حد تک اصلاح و ترمیم کی، تاریخی تناظر میں اس دور کی عرب معاشرت کو سامنے رکھا جائے۔ اس تقابلی مطالعے کے لیے ظاہر ہے کہ خود قرآن میں موجود تصریحات اور اشارات کے علاوہ خارجی سیاق کو واضح کرنے والے دیگر تاریخی مآخذ سے بھی مدد لی جائے گی۔

تیسرا پہلو یہ ہے کہ خارجی سیاق کی روشنی میں یہ طے کیا جائے کہ جو حکم دیا گیا ہے، اس کی اہمیت اور قدر و قیمت آیا ابدی اور دائمی ہے یا وقتی اور عارضی۔

ان میں سے پہلے دو پہلوؤں سے خارجی سیاق کا کلام کی تفہیم میں معاون ہونا واضح ہے، البتہ

---

[1] النساء ۴: ۲۳۔

اس کا تیسرا پہلو جو زیر بحث استدلال میں بیان ہوا ہے، بحث طلب ہے، اس لیے کہ یہاں حکم کے تاریخی وسماجی تناظر سے نفس حکم کی تفہیم میں نہیں، بلکہ اس امر کے ضمن میں استدلال کیا جا رہا ہے کہ صاحب حکم کے نزدیک اس حکم کی نوعیت کیا ہے اور آیا وہ اسے ایک ابدی حکم کی حیثیت سے بیان کر رہا ہے یا وقتی اور عارضی حکم کی حیثیت سے۔ یہ نکتہ اس لیے بحث طلب ہے کہ استدلال میں حکم کے الفاظ اور داخلی قرائن اور دلالتوں کے بجائے اس کے خارجی سیاق کو حکم کی نوعیت واہمیت کے بارے میں شارع کا منشا جاننے کا بنیادی وسیلہ قرار دیا گیا ہے، جبکہ عقلی طور پر خارجی سیاق اس امر پر دلالت کرنے کی فی نفسہٖ صلاحیت ہی نہیں رکھتا، اس لیے کہ محض اس بات سے کہ شارع نے کوئی حکم ایک مخصوص دور میں دیا تھا اور اس کے اولین مخاطب ایک مخصوص معاشرے کے لوگ تھے، یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ اس حکم میں لازماً اس مخصوص سماج ہی کی ضروریات اور تقاضوں کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور ابدی طور پر اس کی پابندی مطلوب نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقلی طور پر جہاں یہ امکان موجود ہے کہ شارع نے اس حکم میں اپنے اولین مخاطبین ہی کے حالات کی رعایت ملحوظ رکھی ہو اور بعد میں آنے والوں کے لیے اس کی پابندی کو لازم نہ ٹھہرایا ہو، وہاں یہ امکان بھی پایا جاتا ہے کہ اس نے اپنے ہمہ گیر اور کامل علم کی بنا پر حکم کی شکل متعین کرتے ہوئے مستقبل کے جملہ امکانات اور احوال وضروریات کو بھی پیش نظر رکھا ہو اور حکم کو آنے والی تمام نسلوں کے لیے بھی واجب الاطاعت قرار دیا ہو۔ ان دو ممکنہ طریقوں میں سے شارع نے کون سا طریقہ اختیار کیا ہے، خارجی سیاق بذات خود اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہے اور زیر بحث استدلال میں احکام شرعیہ کے تاریخی سیاق سے جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے، وہ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ایک اور مقدمہ استدلال میں شامل کیا جائے، یعنی یہ کہ قانون، خواہ وہ محض انسانی فہم اور بصیرت کو بروے کار لانے کا نتیجہ ہو یا اس کو خدا کے علم اور فیصلے پر مبنی ہونے کی سند بھی حاصل ہو، ہر حال میں مخصوص سماجی وتمدنی احوال سے پیدا ہوتا اور انھی کے تابع ہوتا ہے، اور یہ کہ قانون کی اخلاقی اور افادی بنیاد ہی وہ قدر ہے جو ابدی اور غیر متغیر رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے، جبکہ قوانین کی صورت میں انسانوں پر واجبات اور

پابندیاں عائد کرنے کا عمل قانون کے مقصد کو عملی صورت میں متشکل کرنے کے لیے محض ایک عارضی ذریعے اور وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے۔

اگر میرا یہ طالب علمانہ تجزیہ درست ہے تو اس سے زیر بحث استدلال کی نوعیت میں ایک جوہری فرق واقع ہو جاتا ہے، اس لیے کہ استدلال کا اصل ہدف کسی حکم کے ابدی یا وقتی ہونے کے بارے میں شارع کے منشا کو متعین کرنا ہے، جبکہ اس مقصد کے لیے نصوص کے الفاظ اور سیاق و سباق سے ہٹ کر تاریخی سیاق کے نام سے جس چیز کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے، وہ حقیقت میں منشائے کلام کے زیر بحث پہلو، یعنی حکم کی ابدیت یا غیر ابدیت کو متعین کرنے کا کوئی ایسا قرینہ ہی نہیں جس سے فی نفسہٖ کوئی ایک یا دوسرا نتیجہ اخذ کیا جا سکے۔ اس طرح زیر بحث موقف اپنی حقیقت کے اعتبار سے کلام کے غیر منفک قرائن سے اخذ ہونے والا کوئی نتیجہ نہیں، بلکہ حقیقتاً پیشگی فرض کیے جانے والے ایک مستقل بالذات عقلی مقدمے پر منحصر قرار پاتا ہے۔

اس ضمن میں بنیادی سوال یہ اٹھتا ہے کہ خود اس مقدمے کا ماخذ کیا ہے؟ آیا یہ کتاب وسنت کے نصوص پر مبنی ہے یا ان سے مجرد ہو کر خالص عقلی قیاسات کی بنیاد پر فرض کیا گیا ہے؟ اگر دوسری صورت ہے تو اگلا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ شارع کا منشا متعین کرنے کے لیے کتاب وسنت کے نصوص کی طرف رجوع کرنے کے بجائے ایک خالص عقلی مقدمہ قائم کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی ہے؟ آیا نصوص اس معاملے میں خاموش ہیں اور ان سے اس ضمن میں کوئی رہنمائی نہیں ملتی؟ اگر مفروضہ یہ ہے تو اسے قرآن مجید کے واضح اور صریح بیانات کو نظر انداز کیے بغیر قبول کرنا ممکن نہیں۔ چنانچہ دیکھیے:

قرآن مجید میں یہ بات مختلف پہلوؤں سے واضح کی گئی ہے کہ کسی معاملے میں خدا کی طرف سے کوئی متعین حکم آ جانے کے بعد انسانوں کے لیے اس کی پابندی لازم ہو جاتی ہے اور وہ اس سے گریز کا اختیار نہیں رکھتے۔ مثال کے طور پر تورات میں قاتل سے خوں بہا لے کر اسے معاف کرنے کی اجازت نہیں دی گئی تھی، تاہم قرآن نے اس کی اجازت دی ہے۔ اس موقع پر کیا جانے والا تبصرہ

قابل توجہ ہے۔ فرمایا ہے کہ 'ذٰلِكَ تَخۡفِيۡفٌ مِّنۡ رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٌ'[۲]، اس کا مطلب یہ ہے کہ قتل کی صورت میں قاتل کو قتل کرنا یا اس سے دیت لے کر معاف کر دینا انسانوں کی صواب دید پر مبنی نہیں، بلکہ یہ اجازت خدا کی طرف سے رحمت کی وجہ سے ملی ہے اور اگر وہ اس کی اجازت نہ دیتا تو قاتل کو قصاص میں قتل کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہوتا۔

ایک دوسرے موقع پر قرآن نے یتیموں کے سرپرستوں کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ یتیموں کے مال کا الگ حساب کتاب رکھنے میں دقت محسوس کریں تو اسے اپنے مال میں ملا سکتے ہیں، البتہ بدنیتی سے اس کا مال ہڑپ کرنے کی کوشش نہیں ہونی چاہیے۔ یہاں فرمایا ہے کہ 'وَلَوۡ شَآءَ اللّٰهُ لَاَعۡنَتَكُمۡ'[۳]، یعنی اگر اللہ چاہتا تو تم پر لازم کر دیتا کہ یتیموں کے مال کو الگ ہی رکھو اور اس سے تم مشقت میں پڑ جاتے۔ یہ جملہ بھی یہ واضح کرتا ہے کہ خدا کی طرف سے آنے والا حکم واجب الاطاعت ہے اور اگر اللہ نے نرمی اور سہولت پر مبنی کوئی حکم دیا ہے تو اسے خدا کی عنایت سمجھنا چاہیے۔

خدا کے 'حکم' کی یہ حیثیت تورات کے احکام کے حوالے سے بھی قرآن مجید کے نصوص سے واضح ہوتی ہے اور خود قرآن کے اپنے بیان کردہ احکام کے حوالے سے بھی۔ چنانچہ تورات کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں بنی اسرائیل کو جو شریعت دی گئی، وہ اس کے پابند ٹھہرائے گئے تھے۔ حضرت موسیٰ سے کہا گیا تھا کہ 'فَخُذۡهَا بِقُوَّةٍ وَّاۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَاۡخُذُوۡا بِاَحۡسَنِهَا'[۴]۔ بنی اسرائیل کی پوری تاریخ میں ان کے انبیا اور قاضی اسی کے قوانین کے مطابق فیصلہ کرنے کے پابند تھے: 'يَحۡكُمُ بِهَا النَّبِيُّوۡنَ الَّذِيۡنَ اَسۡلَمُوۡا لِلَّذِيۡنَ هَادُوۡا وَالرَّبّٰنِيُّوۡنَ وَالۡاَحۡبَارُ بِمَا اسۡتُحۡفِظُوۡا مِنۡ كِتٰبِ اللّٰهِ وَكَانُوۡا عَلَيۡهِ شُهَدَآءَ'[۵]۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جب ایک موقع پر

۲؎ البقرہ ۲:۱۷۸۔ ''یہ تمھارے رب کی طرف سے ایک قسم کی تخفیف اور مہربانی ہے۔''

۳؎ البقرہ ۲:۲۲۰۔

۴؎ الاعراف ۷:۱۴۵۔ ''پس اس کو مضبوطی سے پکڑو اور اپنی قوم کو ہدایت کرو کہ اس کے بہتر طریقہ کو اپنائیں۔''

یہود نے زنا کے ایک مقدمے کے فیصلے کے لیے تورات میں موجود حکم پر عمل کرنے کے بجائے منافقانہ غرض سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا تو قرآن نے ان کی اس منافقت کو واضح کرتے ہوئے فرمایا کہ 'وَ کَیۡفَ یُحَکِّمُوۡنَکَ وَ عِنۡدَھُمُ التَّوۡرٰۃُ فِیۡھَا حُکۡمُ اللّٰہِ'۔[6] نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مقدمے میں یہود کے منشا کو بالکل الٹتے ہوئے مجرموں پر تورات ہی کی سزا نافذ فرمائی اور پھر کہا: 'اَللّٰھُمَّ اِنِّیۡ اَوَّلُ مَنۡ اَحۡیَا اَمۡرَکَ اِذۡ اَمَاتُوۡہُ'۔[7]

بنی اسرائیل پر ان کی سرکشی کی پاداش میں بہت سی حلال چیزیں بھی حرام کر دی گئی تھیں اور زیادہ سخت قوانین کی پابندی لازم قرار دے دی گئی تھی۔ قرآن مجید نے واضح کیا ہے کہ ان احکام اور پابندیوں کے بارے میں یہ واضح ہونے کے باوجود کہ یہ ایک مخصوص دور میں بنی اسرائیل کی طرف سے ظاہر کیے جانے والے سرکشی کے رویے پر مبنی تھیں، بنی اسرائیل کو وقت گزرنے کے ساتھ ان احکام میں از خود کوئی تبدیلی یا لچک پیدا کرنے کا اختیار حاصل نہیں تھا، تا آنکہ اللہ کا کوئی پیغمبر ہی اللہ کی طرف سے حکم میں تبدیلی کی خبر دے۔ چنانچہ یہ حضرت عیسیٰ ہی کا اختیار تھا کہ وہ خدا کی اجازت سے 'وَلِاُحِلَّ لَکُمۡ بَعۡضَ الَّذِیۡ حُرِّمَ عَلَیۡکُمۡ'[8] کا اعلان کریں۔ اسی طرح یہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا منصب تھا کہ آپ 'وَ یَضَعُ عَنۡھُمۡ اِصۡرَھُمۡ وَ الۡاَغۡلٰلَ الَّتِیۡ کَانَتۡ عَلَیۡھِمۡ'[9] کی ذمہ داری انجام دیں۔

۵؎ المائدہ ۵: ۴۴۔ ''اس کے مطابق خدا کے فرماں بردار انبیا، ربانی علما اور فقہا یہود کے معاملات کے فیصلے کرتے تھے، بوجہ اس کے کہ وہ کتاب الٰہی کے امین اور اس کے گواہ ٹھہرائے گئے تھے۔''

۶؎ المائدہ ۵: ۴۳۔ ''اور یہ تمھیں حکم کس طرح بناتے ہیں، جبکہ تورات ان کے پاس موجود ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہے۔''

۷؎ مسلم، رقم ۳۲۱۲۔ ''اے اللہ، میں پہلا ہوں جس نے تیرے حکم کو زندہ کیا، جبکہ ان لوگوں نے اس کو مردہ کر رکھا تھا۔''

۸؎ آل عمران ۳: ۵۰۔ ''اور اس لیے آیا ہوں کہ بعض ان چیزوں کو تمھارے لیے حلال ٹھہراؤں جو تم پر حرام کر دی گئی ہیں۔''

قرآن مجید نے خود اپنے احکام کے بارے میں بھی یہی بات واضح کی ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں بہت سے احکام کے بارے میں یہ تصریح موجود ہے کہ وہ معاشرے کے معروف، یعنی دستور اور رواج پر مبنی ہیں۔ مثلاً بیویوں کے مہر،[10] نان ونفقہ،[11] بچے کو دودھ پلانے کی اجرت،[12] طلاق کی صورت میں بیوی کو دیے جانے والے تحائف،[13] خواتین کے اپنے حق نکاح کو استعمال کرنے[14] اور یتیم کے مال میں اس کے سرپرست کے حق[15] کے بارے میں یہی فرمایا گیا ہے کہ ان کا فیصلہ معروف کے مطابق کیا جائے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہت سے احکام کے بارے میں متعین قانون سازی کا طریقہ بھی اختیار کیا گیا ہے اور ان قوانین کی پابندی کو لازم قرار دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں دیت اور وراثت کے احکام بطور خاص قابل توجہ ہیں:

قرآن مجید نے سورۂ نساء میں قتل خطا کے احکام بیان کرتے ہوئے مقتول کے ورثا کو دیت دینے اور کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔[16] یہاں دیت کی مقدار کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی، بلکہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے 'فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ'[17] کہہ کر اس معاملے کو دستور اور رواج کے سپرد کر دیا ہے، لیکن اس بات کی وضاحت کو یہاں موضوع بنایا گیا ہے کہ دیت کی ادائیگی کس صورت میں ضروری ہے اور کس صورت میں نہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ مقتول مسلمان کا تعلق اگر دارالاسلام

۹؎ الاعراف ۷:۱۵۷۔ ''اور ان پر سے وہ بوجھ اور پابندیاں اتارتا جو ان پر اب تک رہی ہیں۔''

۱۰؎ النساء ۴:۲۵۔

۱۱؎ البقرہ ۲:۲۳۳۔

۱۲؎ البقرہ ۲:۲۳۳۔

۱۳؎ البقرہ ۲:۲۴۱۔

۱۴؎ البقرہ ۲:۲۳۲-۲۳۴۔

۱۵؎ النساء ۴:۶۔

۱۶؎ النساء ۴:۹۲۔

۱۷؎ البقرہ ۲:۱۷۸۔

سے یا کسی معاہد قوم سے ہو تو دیت کی ادائیگی لازم ہے، لیکن اگر وہ کسی دشمن گروہ کا فرد تھا تو دیت کے بجائے صرف کفارہ ادا کرنا کافی ہوگا۔ اسی طرح کفارے کی مختلف صورتوں کی بھی باقاعدہ وضاحت کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ کفارے کے طور پر ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا ہوگا اور اگر یہ میسر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا ہوں گے۔

ابتدا میں مرنے والے پر یہ لازم کیا گیا تھا کہ وہ اپنے مال میں والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لیے وصیت کر دے[18] لیکن بعد میں اللہ تعالیٰ نے والدین، اولاد، میاں بیوی اور بہن بھائیوں کے حصے خود مقرر فرما دیے[19]۔ ان دونوں احکام کے بیان کا اسلوب ایک دوسرے سے قطعی طور پر مختلف ہے۔ پہلے حکم میں ورثا کے حصص متعین نہیں کیے گئے اور صرف یہ تلقین کی گئی ہے کہ دستور اور رواج کے مطابق انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے وصیت کی جائے، بلکہ یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ اگر مرنے والے کی وصیت میں کسی جانب داری یا حق تلفی کا پہلو دکھائی دے تو اس میں تبدیلی بھی کی جا سکتی ہے۔ اس کے برعکس جہاں اللہ تعالیٰ نے ورثا کے حصص خود بیان فرمائے ہیں، وہاں اس کو اللہ تعالیٰ کی وصیت قرار دیا ہے جس میں کسی زیادتی یا جانب داری کا خدشہ نہیں ہو سکتا۔ مزید یہ کہ ان کی حیثیت فَرِیْضَةٌ مِّنَ اللّٰهِ، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد کردہ ایک فرض کی ہے جس سے انحراف یا تجاوز کرنے پر دوزخ کے عذاب کی دھمکی دی گئی ہے۔

اب اگر شارع کو شریعت کے ظاہری احکام کی پیروی مطلوب نہیں اور ان کی حیثیت محض وقتی ہدایات یا نظائر کی ہے تو قرآن مجید کے بعض احکام کو معاشرے کے معروف اور دستور پر مبنی قرار دینے، جبکہ بعض کو متعین صورت میں بیان کرنے اور پھر ان کی پابندی کی پرزور تاکید کرنے کی وجہ آخر کیا ہو سکتی ہے؟

قرآن کے احکام کی ابدی حیثیت تورات کے احکام اور قرآن مجید میں دی جانے والی شریعت کے مابین پائے جانے والے ایک بنیادی فرق سے بھی واضح ہوتی ہے۔ تورات کے ساتھ قرآن مجید

---

[18] البقرہ ۲: ۱۸۰-۱۸۲۔

[19] النساء ۴: ۱۱-۱۲، ۱۷۶۔

کے تقابل سے واضح ہوتا ہے کہ تورات کے برعکس قرآن مجید میں شریعت کو قصداً بہت مختصر اور محدود رکھا گیا ہے اور اس کے ساتھ یہ تعلیم بھی دی گئی ہے کہ جن معاملات کی تفصیل کو اللہ تعالیٰ نے از خود بیان نہیں کیا، ان میں سوالات اور استفسارات کے ذریعے سے خدا کے منشا کو متعین طور پر معلوم کرنے سے گریز کیا جائے۔ سورۂ مائدہ میں ارشاد ہے:

يَـاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَـآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَاِنْ تَسْـَٔلُوْا عَنْهَا حِيْنَ يُنَزَّلُ الْقُرْاٰنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللّٰهُ عَنْهَا وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ حَلِيْمٌ. (۵:۱۰۱)

”اے ایمان والو، ان چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو جو اگر تم پر واضح کر دی گئیں تو تمھیں مصیبت میں ڈال دیں گی۔ اور جب تک قرآن نازل ہو رہا ہے، اگر تم ان کے بارے میں پوچھو گے تو وہ تمھارے لیے واضح کر دی جائیں گی۔ اللہ نے خود ہی ان کو بیان نہیں کیا اور اللہ بہت بخشنے والا اور بڑے تحمل والا ہے۔“

یہ آیت اس معاملے میں صریح نص کی حیثیت رکھتی ہے کہ قرآن مجید میں بیان کردہ احکام کی فی نفسہٖ پابندی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس میں شریعت کو محض اس حد تک محدود رکھنے کا اہتمام کیا ہے جو اس کے پیش نظر مقاصد کے لحاظ سے ہر دور کے لیے موزوں، مناسب اور مطلوب ہے۔ ورنہ اگر قرآن کے بیان کردہ قوانین محض وقتی نظائر کی حیثیت رکھتے ہیں تو ان کو مختصر اور محدود رکھنے اور مسکوت عنہ امور کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا منشا معلوم کرنے کے لیے سوال کرنے کی ممانعت بالکل بے محل اور ناقابل فہم ہو جاتی ہے۔

شرعی قوانین واحکام کی اصولی حیثیت کے حوالے سے مذکورہ نصوص کے ساتھ ساتھ یہ بھی دیکھیے کہ خاندانی قوانین میں مرد اور عورت کے مابین امتیاز اور معاشرتی جرائم پر شریعت کی مقرر کردہ جن سزاؤں کو محض ایک مخصوص سماجی صورت حال کا تقاضا قرار دیا جاتا ہے، خود قرآن وسنت کے نصوص ان احکام کو ایک بالکل مختلف زاویے سے پیش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے

'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ' اور 'لِلرِّجَالِ عَلَیْھِنَّ دَرَجَۃٌ' کے الفاظ میں خاندانی رشتے میں بیوی کے مقابلے میں شوہر کی جو بالاتر حیثیت بیان کی ہے، زیر بحث زاویۂ نگاہ کی رو سے تاریخی سیاق کی روشنی میں اس کی وجہ محض یہ تھی کہ خواتین اس وقت کسب معاش کے میدان میں مردوں سے مسابقت کی پوزیشن میں نہیں تھیں اور ان کی کفالت کی ذمہ داری شوہروں پر ہی عائد ہوتی تھی، اس لیے اگر جدید تمدن میں خواتین کے لیے اپنی معاشی کفالت خود کرنے کے مواقع پیدا ہو گئے ہیں تو اس کے نتیجے میں حق طلاق، وراثت کے حصوں اور دیگر امور میں بھی میاں بیوی کے مابین مساوات پیدا کرنا ضروری ہو گیا ہے، تاہم قرآن کا زاویۂ نگاہ اس سے بالکل مختلف ہے۔

اولاً، قرآن مجید نے 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ' کی اصل وجہ معاشی کفالت نہیں، بلکہ یہ بیان کی ہے کہ 'بِمَا فَضَّلَ اللّٰہُ بَعْضَھُمْ عَلٰی بَعْضٍ'، یعنی مردوں کو اللہ تعالیٰ نے بعض خلقی صفات کے لحاظ سے عورتوں پر برتری عطا کی ہے اور اس برتری کی بنا پر خواتین کے تحفظ اور کسب معاش کی ذمہ داری بھی فطری طور پر انھی پر عائد ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں شوہر کا بیوی کی کفالت کرنا محض ایک واقعے کا بیان نہیں، بلکہ ایک ذمہ داری کا بیان ہے اور سماجی وتمدنی تبدیلی خواتین کے لیے معاشی میدان میں مسابقت کے دروازے کتنے ہی کھول دے، کفالت کی یہ ذمہ داری مرد پر ہی عائد رہے گی۔ عقل وانصاف کے زاویے سے بھی اس امر پر زیادہ استدلال کی ضرورت نہیں کہ طبعی وخلقی نزاکتوں اور بچوں کی ولادت اور پرورش کی ذمہ داریوں کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ اپنی معاشی کفالت کی ذمہ داری بھی خواتین پر ڈال دینا ان کے ساتھ صریح بے انصافی ہے اور قرآن دراصل انھیں اسی سے محفوظ رکھنا چاہتا ہے۔ گویا معاشی کفالت میاں بیوی کے مابین فرق مراتب کی اصل وجہ نہیں، بلکہ اصل وجہ پر متفرع ہونے والا ایک نتیجہ ہے اور اپنی اساس کے ابدی ہونے کی بنا پر اس کو نظر انداز کر کے حقوق وفرائض کی کوئی نئی تقسیم قائم کرنا علم وعقل اور انصاف کے تقاضوں کو پامال کیے بغیر ممکن نہیں۔

ثانیاً، قرآن مجید نے اس سے آگے بڑھ کر فرق مراتب کی بنیاد پر ہی خاوند کو یہ حق دیا ہے کہ

اگر بیوی شوہر کی اس بالاتر حیثیت کو چیلنج کرے اور سرکشی کر کے خاندان کے نظم کو بربادی کے گڑھے میں دھکیلنا چاہے تو وعظ ونصیحت کے بعد شوہر اپنی بیوی کو مناسب جسمانی تادیب کا اختیار بھی رکھتا ہے۔ اگر شوہر کو حاصل برتری محض ایک مخصوص سماجی صورت حال کی پیداوار تھی تو قرآن کو اس کے خاتمے کی ترغیب دینے کے بجائے اس کو برقرار رکھنے کے لیے ازخود اس طرح کے اقدامات تجویز کرنے کی آخر کیا ضرورت تھی؟ یہ بات اس تناظر میں بالخصوص قابل توجہ ہے کہ غلاموں اور لونڈیوں کے معاملے میں اس سے مختلف رویہ اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ چنانچہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اس کی کسی غلطی پر تھپڑ مار دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اسے تنبیہ فرمائی اور پھر جب اس شخص نے اس پر نادم ہو کر غلام کو آزاد کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم ایسا نہ کرتے تو جہنم کی آگ تمھیں اپنی لپیٹ میں لے لیتی۔[۲۰]

ثالثاً، مرد کے لیے تسلیم کی جانے والی برتری کو ایک وقتی سماجی ضرورت کی پیداوار قرار دینا اس لیے بھی ناقابل فہم ہے کہ قرآن براہ راست طلاق دینے کے حق کو صرف شوہر کے لیے بیان کرتا ہے جس کی توجیہ معاشی کفالت کے اصول پر نہیں کی جا سکتی، اس لیے کہ شادی سے پہلے لڑکی کی کفالت کے ذمہ دار اس کے اہل خاندان ہوتے تھے اور شادی کے بعد شوہر، لیکن اس کے باوجود ان میں سے کسی کو بالغ عورت کا نکاح اس کی مرضی کے بغیر کرنے کا حق نہیں دیا گیا جس کا مطلب یہ ہے کہ معاشی انحصار فی نفسہ عورت کو اپنی ذات کے بارے میں فیصلہ کرنے کے حق سے محروم نہیں کرتا۔ پس اگر معاشی انحصار رشتۂ نکاح کو وجود میں لانے کے معاملے میں عورت سے اس کے اختیار کو سلب کرنے کی وجہ نہیں بن سکتا تو اسے اس رشتے کو ختم کرنے کے حق کی نفی کی بنیاد بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ نکتہ بھی اس امر کو واضح کرتا ہے کہ شوہر کو بیوی پر ایک درجہ زیادہ دینے کی توجیہ جس کا ایک اظہار حق طلاق کی صورت میں بھی ہوتا ہے، محض معاشی کفالت کے اصول پر نہیں کی جا سکتی۔

---

۲۰ مسلم، رقم ۳۱۳۵۔

رابعاً، خاندانی رشتے میں شوہر کی بالادستی کے کم از کم ایک اور نہایت بنیادی پہلو کی غالباً زیر بحث نقطۂ نظر کے ترجمان اہل فکر بھی نفی نہیں کرتے۔ میری مراد بچے کے نسب سے ہے۔ اگر شوہر کو حاصل ایک درجے کی بالادستی مخصوص سماجی صورت حال پر مبنی تھی اور قرآن دراصل معاشرتی ارتقا کو اس رخ پر آگے بڑھانا چاہتا ہے جس کا نتیجہ میاں بیوی کے یکساں اور مساوی حقوق کی صورت میں نکلے تو ظاہر ہے کہ اس بالادستی کے تمام مظاہر اور نتائج کو اس صورت حال میں تبدیلی کے ساتھ ختم ہو جانا چاہیے۔ چنانچہ یہ ماننا پڑے گا کہ جیسے ہی میاں بیوی کے مابین مساوات کے موانع ختم ہو جائیں اور اس مساوات کو عملاً قائم کرنا ممکن ہو، اس کے بعد بچے کے نسب کو باپ کے ساتھ وابستہ رکھنا ضروری نہیں رہے گا۔ جب میاں اور بیوی، دونوں خاندانی رشتے میں مساوی حیثیت کے حامل ہیں تو بچے کے نسب اور اس کی شناخت میں بنیادی حوالہ باپ کا کیوں ہو اور اس نسب کی حفاظت کے لیے شریعت میں جو بعض دیگر احکام دیے گئے تھے، مثلاً عدت گزارنا اور بیوی کے لیے بیک وقت ایک سے زائد شادی کا حق تسلیم نہ کرنا وغیرہ، وہ بھی قانون کی بنیاد ختم ہو جانے کے بعد کیوں باقی رہیں؟ اور اگر یہ نتیجہ قابل قبول نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشی کفالت کے جس اصول کو شوہر کی بالادستی کی واحد بنیاد قرار دیا گیا تھا، وہ بجائے خود ناقص اور محل نظر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید میاں بیوی کے رشتے اور اس سے قائم ہونے والے حقوق و فرائض اور فرق مراتب کو سماجی و معاشی صورت حال سے پیدا ہونے والی ایک ضرورت کے طور پر بیان نہیں کرتا، بلکہ اسے مخصوص مذہبی مفہوم میں 'تقدس' کا درجہ عطا کرتا ہے۔ قرآن کے نزدیک دنیوی زندگی کے معاملات کو دیکھنے کا صحیح زاویۂ نگاہ مابعد الطبیعیاتی، اخلاقی اور روحانی ہے اور وہ انسانی تعلقات کے دوسرے دائروں کی طرح خاندان کے دائرے میں بھی اس پہلو کو خاص طور پر اجاگر کرتا ہے۔ چنانچہ وہ خاوند کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کی جانے والی فضیلت اور اس سے پیدا ہونے والی حقوق و فرائض کی تقسیم کو تسلیم کرنے اور عملاً اس کی پابندی قبول کرنے کو نیکی، تقویٰ اور اطاعت کی لازمی شرط قرار دیتا ہے۔ سورۂ نساء کی آیت 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ'[۲۱] سے

پہلے اللہ تعالیٰ نے اس حکم کی تمہید کے طور پر میاں اور بیوی کے مابین فرق مراتب کو دنیا میں خدا کی اسکیم کا حصہ قرار دیتے ہوئے یہ تلقین کی ہے کہ 'وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ'[۲۲]، یعنی جو فضیلت اللہ نے اپنی حکمت کے تحت تم میں سے بعض کو بعض پر دی ہے، اس کے خواہش مند نہ بنو۔ آگے چل کر نیک بیویوں کی علامت یہ بتائی گئی ہے کہ وہ اپنے شوہروں کی فرماں بردار اور مطیع ہوتی ہیں اور پھر شوہروں کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر بیویاں اس سے مختلف رویہ اختیار کریں تو وہ آخری چارۂ کار کے طور پر ان کی جسمانی تادیب بھی کر سکتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد ارشادات اسی حقیقت کو واضح کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ عورت اگر پانچ وقت کی نماز ادا کرے، رمضان کے روزے رکھے اور اپنے خاوند کی اطاعت کرے تو جنت میں داخل ہونے کی مستحق بن جاتی ہے۔[۲۳] آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر میں خدا کے علاوہ کسی کو سجدہ کرنے کی اجازت دیتا تو بیوی سے کہتا کہ وہ اپنے خاوند کو سجدہ کرے۔[۲۴]

شوہر اور بیوی کے رشتے کی یہ نوعیت اگر جدید مغربی فکر کے لیے قابل قبول نہیں تو یہ تاریخی سیاق اور سماجی ضروریات کے بدلنے کا مسئلہ نہیں، بلکہ مابعد الطبیعیات کا سوال ہے۔ انسانی حقوق اور مساوات کے جدید مغربی تصور کے لیے یہ بات اس لیے ناقابل فہم ہے کہ یہ تصور انسان کی عظمت و مرکزیت اور انفرادیت پسندی کے اس گمراہ کن فلسفے سے پھوٹا ہے جو انسان کو اس کے گردوپیش میں پھیلی ہوئی کائنات اور اس کے خالق سے بے نیاز کر کے اس کے اندر یہ احساس پیدا کرتا ہے کہ فرد کی شخصی انا، احساسات، خواہشات اور مفادات اصل اور اساس کی حیثیت رکھتے ہیں اور تمام اخلاقی و معاشرتی ضابطے دراصل سماج میں رہنے والے افراد کے انفرادی حقوق اور خواہشات

---

۲۱ النساء ۴: ۳۴۔

۲۲ النساء ۴: ۳۲۔

۲۳ مسند احمد، رقم ۱۵۷۳۔

۲۴ ابوداؤد، رقم ۱۸۲۸۔

کے تحفظ اور تکمیل کی خدمت انجام دینے کے علاوہ اپنے اندر کوئی معنویت نہیں رکھتے۔ حب ذات کا یہ بے لگام جذبہ ہی ان تمام مذہبی، روحانی اور اخلاقی قدروں کی تباہی کا سبب ہے جو نہ صرف انسان کی شخصیت، بلکہ خاندان اور سماج کی پاکیزہ نشوونما کے لیے بھی ضروری ہیں۔ یہ فکر وفلسفہ انسانوں میں پائے جانے والے بعض نفسیاتی احساسات کو نامعقول حد تک انگیخت کر کے انھیں اعلیٰ روحانی، اخلاقی اور سماجی قدروں سے بغاوت پر آمادہ کرتا ہے اور اس طرح رشتے ناتوں اور تعلقات میں تناؤ اور کشاکش کی ایسی فضا پیدا کر دیتا ہے کہ پورا سماج مختلف طبقات کے مابین شدید بداعتمادی اور بدگمانی کے ماحول میں 'انسانی حقوق' کے میدان جنگ کی تصویر پیش کرنے لگتا ہے جس میں خدا کے حکم کی اطاعت میں اس کی قائم کردہ تقسیم کو قبول کرنا اور حیات انسانی کو ایک اخلاقی آزمایش سمجھتے ہوئے اپنے اپنے دائرے میں اللہ کی مقرر کردہ حدود کی پاس داری کرنے اور فرائض کو بجا لانے کا تصور ایک بالکل اجنبی تصور قرار پاتا ہے۔

یہی معاملہ مختلف معاشرتی جرائم کے حوالے سے قرآن مجید کی مقرر کردہ سزاؤں کا بھی ہے۔ ان سزاؤں میں کوڑے لگانے، ہاتھ کاٹنے، سولی دینے اور عبرت ناک طریقے سے قتل کر دینے جیسی سزائیں شامل ہیں۔ قرآن مجید ان سخت سزاؤں کو محض ایک سماجی ضرورت کے طور پر بیان نہیں کرتا، بلکہ اس میں خود خدا کو بھی ایک فریق قرار دیتا ہے۔ چنانچہ وہ چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کو 'نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ'[۲۵]، یعنی اللہ کی طرف سے عبرت کا نمونہ اور محاربہ اور فساد فی الارض کے مجرموں کے لیے عبرت ناک طریقے سے قتل کرنے، سولی دینے یا ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دینے کو 'ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا'[۲۶]، یعنی دنیا میں ان کے لیے رسوائی قرار دیتا ہے۔ زنا کی سزا کے بارے میں اس نے فرمایا ہے کہ یہ خدا کے دین پر عمل درآمد کا معاملہ ہے، اس لیے نہ صرف مجرم پر ترس کھانے یا نرم دلی کا کوئی جذبہ سزا کے نفاذ کی راہ میں حائل نہیں ہونا چاہیے، بلکہ اس سزا کو کھلے بندوں مجرم

---

۲۵ المائدہ ۵: ۳۸۔ ''اللہ کی طرف سے عبرت ناک سزا کے طور پر۔''

۲۶ المائدہ ۵: ۳۳۔ ''یہ ان کے لیے اس دنیا میں رسوائی ہے۔''

پر نافذ کرنے کا اہتمام ہونا چاہیے[۲۷]۔ اب دورِ جدید میں ان سزاؤں سے مختلف سزائیں تجویز کرنے کی وجہ محض کوئی سماجی مصلحت نہیں، بلکہ فکر ونظر کے زاویے میں واقع ہونے والا ایک نہایت بنیادی اختلاف ہے۔ جدید ذہن کو یہ سزائیں سنگین، متشددانہ اور قدیم وحشیانہ دور کی یادگار دکھائی دیتی ہیں اور وہ انھیں انسانی عزت اور وقار کے منافی تصور کرتا ہے اور زاویۂ نگاہ کی یہ تبدیلی محض قانون کی سماجی مصلحت کے دائرے تک محدود نہیں، بلکہ یہ سوال قانون کی مابعدالطبیعیاتی اور اعتقادی بنیادوں کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ اسلام خدا کے سامنے مکمل تسلیم اور سپردگی کا نام ہے۔ یہ سپردگی مجرد قسم کے ایمان واعتقاد اور بعض ظاہری پابندیوں کو بجالانے تک محدود نہیں، بلکہ انسانی جذبات واحساسات بھی اس کے دائرے میں آتے ہیں۔ محبت، نفرت، ہمدردی اور غصے جیسے جذبات اور حبِ ذات، آزادی اور احترامِ انسانیت جیسے احساسات وتصورات نفسِ انسانی میں خدا ہی کے ودیعت کردہ اور اس اعتبار سے بجائے خود خدا کی امانت ہیں۔ چنانچہ اسلام کے نزدیک ان کا اظہار اسی دائرۂ عمل میں اور اسی حد تک قابلِ قبول ہے جب تک وہ خدا کے مقرر کردہ حدود کے پابند رہیں۔ اس سے تجاوز کرتے ہوئے اگر ان کو کوئی مقام دیا جائے گا تو یہ خدا کی امانت کا صحیح استعمال نہیں، بلکہ اس میں خیانت کے مترادف ہوگا۔ شیطان اسی لیے راندۂ درگاہ ٹھہرا تھا کہ اس نے 'خودی' کو حکمِ خداوندی سے بھی بلند کر لیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ قرآن نے مجرموں کے لیے اپنی بیان کردہ سزاؤں کے نفاذ کے معاملے میں مجرم پر کوئی ترس نہ کھانے کو 'اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ' کہہ کر براہِ راست ایمان کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔ پس جدید انسانی نفسیات اگر جرم وسزا سے متعلق قرآنی احکام سے نفور محسوس کرتی ہے تو یہ محض قانون کی مصلحت یا اس کے سماجی تناظر کے بدل جانے کا مسئلہ نہیں، بلکہ اس کی جڑیں قانون کی مابعدالطبیعیاتی اساسات میں پیوست ہیں اور اس معاملے میں جدید فکر کے ساتھ کمپرومائز کا جواز فراہم کرنے کے لیے معاشرتی مصالح کے تناظر میں قانون میں تبدیلی کرنے کا اصول کافی نہیں، بلکہ اس کے لیے 'اجتہاد' کے دائرے کو ایمان واعتقاد

۲۷؎ النور ۲۴: ۲۔

تک وسیع کرنا پڑے گا۔

مذکورہ بحث سے واضح ہے کہ قرآن مجید نہ صرف اپنے بیان کردہ احکام کی فی نفسہٖ پابندی کو اصولی طور پر لازم قرار دیتا ہے، بلکہ اپنے احکام کی بنیادیں بھی اس سے مختلف بیان کرتا ہے جو زیر بحث نقطۂ نظر میں ان کے لیے فرض کر کے ان کی روشنی میں احکام کی شکل وصورت کو از سر نو وضع کرنے کا حق مانگا جا رہا ہے۔ چنانچہ یہ مفروضہ کہ دین کے نصوص اپنے بیان کردہ احکام کی نوعیت وحیثیت کے بارے میں خاموش ہیں، اس لیے اس نکتے کا فیصلہ تاریخی سیاق کی روشنی میں کیا جائے گا، ایک بدیہی اور واضح حقیقت سے آنکھیں چرانے کے مترادف ہے۔ اب اگر ان نصوص کو نظر انداز کر کے احکام شریعت کی نوعیت وحیثیت کو طے کرنے کی بحث کا مدار خالصتاً کسی عقلی مقدمے پر رکھا جائے تو یہ بنیادی طور پر ایک فلسفیانہ طریق استدلال ہوگا جو دائرۂ ایمان کے اندر نہیں، بلکہ اس سے باہر کھڑے ہو کر ہی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ خدا اور اس کے پیغمبر پر ایمان اگرچہ بذات خود عقلی اساسات پر استوار ہوتا ہے، لیکن ایمان لے آنے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ اب عقل آزادانہ فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں رکھتی اور اس کی ساری تگ وتاز کا دائرہ خدا اور اس کے پیغمبر کے منشا اور مراد کا فہم حاصل کرنے تک محدود ہو گیا ہے، اس لیے ایمان کے دائرے کے اندر اس بات کا کوئی جواز نہیں کہ مذہبی سرچشموں کو خدا کی بھیجی ہوئی ہدایت کے مشمولات کا علم حاصل کرنے کے لیے تو ماخذ تسلیم کیا جائے، لیکن ان مشمولات کی نوعیت وحیثیت اور قدر و قیمت متعین کرنے کے لیے عقل بجائے خود فیصلہ کرنے کے لیے آزاد ہو۔

تاہم یہاں بحث کا ہر ممکن زاویے سے جائزہ لینے کی خاطر ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ اس طریقۂ استدلال کی گنجایش موجود ہے اور اللہ تعالیٰ نے ایک مخصوص دور میں اپنے بندوں کے لیے جو ہدایت نازل کی، اس کے مشمولات کا علم حاصل کرنے کی حد تک تو نصوص سے استفادہ کیا جائے گا، لیکن جہاں تک ان کے مختلف اجزا کی نوعیت یا قدر و قیمت کا تعلق ہے تو اس کی تعیین کے لیے نصوص سے ہٹ کر آزادانہ عقلی استدلال کو بروے کار لایا جائے گا۔ عقلی استدلال ظاہر ہے کہ

انسانی نفسیات ومحسوسات کے مطالعہ اور تجربہ ومشاہدہ پر مبنی سماجی علوم سے ترتیب پانے والے عقلی مقدمات پر مبنی ہوگا اور انھی کی روشنی میں یہ طے کیا جائے گا کہ ہدایت کے مشمولات میں سے کون سا جز کیا قدر و قیمت رکھتا ہے اور اس سے کس نوعیت کی وابستگی ضروری یا غیر ضروری ہے۔ اس صورت میں ایک نہایت بنیادی سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اگر بحث کا مدار اصلاً عقلی استدلال پر ہے تو پھر ابدی طور پر مطلوب مقاصد اور ان کے حصول کے وقتی، عارضی اور قابل تبدیل ذرائع اور وسائل میں فرق کا معیار کیا ہوگا؟ جہاں تک میں غور کر سکا ہوں، عقلی استدلال کی بنیاد پر اس طرح کا کوئی امتیاز قائم کرنا ممکن نہیں اور اگر اس طریقۂ استدلال کو اس کے منطقی انجام تک پہنچایا جائے تو بطور ایک دین کے خود اسلام کے امتیازی تشخص ہی کو محفوظ رکھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اس نکتے کو چند مثالوں سے واضح کرنا شاید زیادہ مناسب ہوگا۔

عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ شریعت کے جملہ احکام کے پس منظر میں بنیادی طور پر دین، جان، مال، عقل اور نسل کی حفاظت کے مقاصد کارفرما ہیں۔ ان میں سے دین کو لیجیے: یہاں جان، مال، آبرو اور نسل کے تقابل میں دین سے مراد وہ مذہبی آداب ورسوم، شعائر اور پرستش کے مختلف طریقے ہیں جو انسان کے جذبۂ عبودیت کے اظہار اور اس کے مذہبی جذبات کو 'symbolize' کر کے انھیں ایک حسی صورت عطا کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا شارع کا مقصد اس اصل جذبۂ عبودیت کا تحفظ ہے جو عبادت کی ان ظاہری صورتوں کا محرک بنتا اور ان میں سرایت کیے ہوئے ہے یا یہ بات بھی مقصد کا حصہ ہے کہ ان جذبات واحساسات کا اظہار انھی مخصوص صورتوں کے ذریعے سے کیا جائے؟ منطقی طور پر یہ کلیہ کہ مخصوص سماجی اور تاریخی تناظر میں دیے جانے والے قانون کی ظاہری صورت کے بجائے اس کے مقاصد مطلوب ہوتے ہیں، صرف سماجی نوعیت کے قوانین پر نہیں، بلکہ مذہبی رسوم وشعائر اور عبادات سے متعلق قوانین پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر سماج اور معاشرے سے متعلق احکام وقوانین کی ظاہری صورت کی پابندی لازم نہیں تو عبادات کی ظاہری صورتوں کو لازم قرار دینے کی بھی کوئی وجہ نہیں بالخصوص اس تناظر میں کہ

معاشرتی و سماجی احکام کی طرح عبادات سے متعلق اسلامی شریعت کے قوانین میں بھی اہل عرب ہی کی مذہبی روایت کو بنیاد بنایا گیا ہے اور ان پر ان کے مخصوص مذہبی مزاج، ذوقی مناسبت اور تہذیبی و سماجی رجحانات کی چھاپ پوری طرح موجود ہے۔ اگر اصول یہ ہے کہ شارع کو حکم کی ظاہری شکل نہیں، بلکہ اس کی روح مطلوب ہے اور اس کے لیے کوئی بھی شکل اختیار کر لینا ہر معاشرے کے اپنے مخصوص مزاج اور رجحانات پر منحصر ہے تو پھر عبادات کے دائرے میں بھی یہ کہنے میں منطقی طور پر کوئی مانع موجود نہیں کہ خدا کی یاد کے لیے نماز سے ہٹ کر کوئی بھی طریقہ اختیار کیا جا سکتا، تقویٰ اور ضبط نفس پیدا کرنے کے لیے روزے کے علاوہ بدنی ریاضت کی کوئی بھی صورت اپنائی جا سکتی اور مذہبی احساسات کو پیکر محسوس میں ڈھالنے کے لیے مختلف اذواق، تہذیبی رجحانات اور تمدنی حالات کے لحاظ سے پیغمبر سے ثابت رسوم وشعائر کے علاوہ متبادل طریقے بھی اپنائے جا سکتے ہیں۔ آخر اہل عرب کے ذوق و رجحان اور تمدنی حالات کی عکاسی کرنے والے طریقہ ہائے عبادت کی پابندی چین، ہندوستان اور افریقہ کے باشندوں پر کیوں لازم کی جائے اور ان کے ہاں ان کے اپنے تہذیبی تناظر میں تشکیل پانے والے عبادات و رسوم کے جو الگ اور مخصوص ڈھانچے موجود ہیں، ان کی ضروری تہذیب و ترمیم کے بعد انھیں انھی ڈھانچوں کو اختیار کیے رکھنے کی آزادی کیوں نہ دی جائے؟ بلکہ خود عرب معاشرت نے تاریخی اور تمدنی ارتقا کے جو اگلے مراحل طے کیے ہیں، وہ اگر ان طریقہ ہائے عبادت میں کسی جزوی یا کلی تبدیلی کا تقاضا کریں تو اس پر کس بنیاد پر کوئی قدغن لگائی جائے؟

ان طریقوں کو لازم قرار دینے کے لیے پیغمبر کی سند پیش کرنا بے کار ہوگا، کیونکہ بحث اس مفروضے پر ہو رہی ہے کہ الٰہی ہدایت کے مشمولات جاننے کے لیے تو پیغمبر سے رہنمائی لی جائے گی، لیکن ان کی حیثیت واہمیت نصوص کے بجائے مقاصد اور مصالح کی روشنی میں محض عقلی اصولوں پر طے کی جائے گی۔ چنانچہ عبادات کی ظاہری صورتوں کو لازم قرار دینے کے لیے نصوص کا حوالہ اس تناظر میں استدلال کے بنیادی مقدمے کے خلاف ہوگا۔ دونوں قسم کے قوانین میں امتیاز کے

لیے یہ استدلال بھی یہاں نہیں چل سکتا کہ انسانی سماج چونکہ تغیر اور ارتقا کے مراحل سے گزرتا رہتا ہے، اس لیے اس دائرے میں قانون میں بھی ارتقا اور تبدیلی کی ضرورت سامنے آتی رہتی ہے، جبکہ مراسم عبادت میں ایسی کوئی ضرورت پیش نہیں آتی۔ یہ استدلال اول تو اس لیے نتیجہ خیز نہیں کہ یہاں اصل سوال یہ نہیں کہ قانون میں تبدیلی کسی ضرورت کے تحت کی جائے گی یا بغیر ضرورت کے، بلکہ یہ ہے کہ خالص عقلی بنیاد پر کسی مخصوص طریقۂ عبادت کی پابندی لازم ہونے کی کیا دلیل ہے؟ تبدیلی کی ضرورت نہ بھی ہو، تب بھی اگر کوئی فرد یا گروہ اصل مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے ذوق ورجحان اور مخصوص تہذیبی پس منظر کے لحاظ سے کوئی متبادل طریقۂ عبادت اختیار کرتا ہے تو آخر کس عقلی بنیاد پر اس کو غلط کہا جا سکتا ہے؟ دوسرے یہ کہ خالص انسانی زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو مراسم عبادت میں تبدیلی کی ضرورت پیش نہ آنے کی بات واقعاتی اعتبار سے بھی درست نہیں۔ مثال کے طور پر فجر کی نماز کے لیے فجر کا وقت مقرر کرنے کی حکمت تاریخی سیاق کے اعتبار سے یہ تھی کہ قدیم تمدن میں یہی وقت لوگوں کے نیند سے بیدار ہونے کا وقت تھا اور ان سے یہ مطالبہ کرنا موزوں تھا کہ وہ اٹھتے ہی بارگاہ الٰہی میں حاضری دیں اور اس کے بعد اپنے معمولات زندگی کی طرف متوجہ ہوں۔ اگر جدید تمدن نے لوگوں کے سونے اور بیدار ہونے کے معمولات میں تبدیلی پیدا کر دی ہے تو یہ تغیر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ فجر کی نماز کا وقت بھی اس کے لحاظ سے تبدیل کر دیا جائے۔ اسی طرح حج کی عبادت کو سال کے چند مخصوص ایام میں محدود کرنا، بہرحال مشکلات ومسائل کا باعث بن رہا ہے اور ذرائع مواصلات کی ترقی اور حاجیوں کی سال بہ سال بڑھتی ہوئی تعداد یہ تقاضا کرتی ہے کہ اگر کوئی دوسرا مرکز حج مقرر کرنا وحدت کے منافی ہو تو کم از کم اس عبادت کے لیے سال میں ایک سے زیادہ مواقع تو ضرور فراہم کرنے چاہییں۔

اب تک کی بحث سے ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ خالص عقلی بنیاد پر پیغمبروں کی لائی ہوئی ہدایت کے زیادہ سے زیادہ اعتقادی اور اخلاقی حصے ہی کو ابدی مانا جا سکتا ہے، جبکہ مخصوص قوانین کی پابندی پر اصرار کی، چاہے وہ سماجی قوانین ہوں یا عبادات سے متعلق، کوئی قطعی بنیاد موجود نہیں۔

اب اس سے اگلے مرحلے کی طرف آیئے: اگر مابعد الطبیعیاتی تصورات پر ایمان اور اخلاقی طرز زندگی کو اپنانا ہی الٰہی ہدایت کا اصل مطلوب ہے، جبکہ مراسم عبودیت یا سماجی قوانین کا کوئی بھی ڈھانچہ عمومی، اخلاقی یا مذہبی مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے وضع کیا جا سکتا ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کے لیے کسی شخص کا مسلمان ہونا اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلمہ پڑھ کر آپ کی امت میں شامل ہونا کیوں ضروری ہے؟ خدا کا پیغمبر اور الٰہی ہدایت کا حامل ہونے کے اعتبار سے تمام پیغمبر یکساں احترام کے مستحق ہیں اور سب کے سچا ہونے پر بیک وقت ایمان رکھا جا سکتا ہے۔ پھر کسی شخص کے لیے حضرت موسیٰ پر ایمان لانے اور حضرت محمد پر ایمان لانے میں عملی اعتبار سے کیا فرق ہے، جبکہ عقائد واخلاق میں دونوں کی تعلیم یکساں ہے اور ظاہری قوانین واحکام کے دائرے میں نہ شریعت موسوی کی پابندی ضروری ہے اور نہ شریعت محمدی کی؟ اگر ایک شخص توحید اور آخرت کو مانتا ہے، سب رسولوں کو یکساں قابل احترام اور سچا تسلیم کرتا ہے، اخلاقی طرز زندگی کا پابند ہے، اور جذبۂ عبودیت کا اظہار بھی کسی نہ کسی طریقے سے کر لیتا ہے تو اسے 'قبول اسلام' کی دعوت کیوں اور کس مقصد کے لیے دی جائے اور دائرۂ اسلام میں داخل ہونے کے بعد آخر اسے مزید کیا کرنا ہوگا، جبکہ الٰہی ہدایت کے سارے مطلوبات تو وہ اس کے بغیر بھی پورے کر سکتا ہے اور کر رہا ہے؟

حفاظت دین کے بعد اب مقاصد شریعت میں سے ایک دوسرے مقصد، یعنی نسل کی حفاظت کو لیجیے: اس سے مراد خاندان کے ادارے کی صورت میں نسل انسانی کی حفاظت اور بقا کا انتظام کرنا ہے جس کے لیے نکاح وطلاق، عدت اور نسب سے متعلق قوانین مقرر کیے گئے اور زنا کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ جہاں تک میرے علم میں ہے، زیر بحث نقطۂ نظر فی نفسہ خاندان کے ادارے کو مطلوب اور مقصود سمجھتا ہے اور اس کی بقا کے لیے نکاح، عدت اور نسب وغیرہ سے متعلق شرعی قوانین کو بھی ابدی تسلیم کرتا ہے، جبکہ واقعہ یہ ہے کہ منطقی طور پر اس طریقۂ استدلال کے تحت یہ سوال اٹھانا بھی پوری طرح ممکن ہے کہ خود نکاح اور عدت ونسب وغیرہ احکام سے شارع کا اصل مقصد نسل انسانی کی حفاظت اور بقا ہے یا اس کے لیے خاندان کا ادارہ قائم کرنے کا یہ مخصوص طریقہ اور ذریعہ بھی

بجائے خود مقصود ہے؟ خالص عقلی بنیاد پر اس استدلال میں کوئی مانع نہیں کہ انسانی تمدن کے ارتقا کے ابتدائی مراحل میں عورت اور بچے کی کفالت کا بندوبست کرنے کے لیے تو یہ ضروری تھا کہ عورت کسی مخصوص مرد کے ساتھ نکاح کا رشتہ باندھے اور اس رشتے کی ساری پابندیوں اور بالخصوص مرد کی بالادستی کو بھی قبول کرے، لیکن تمدن کے ارتقا کے ساتھ اگر عورت اور بچے کی کفالت کا متبادل بندوبست ممکن ہے اور اس سے نسل کی بقا اور حفاظت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو نکاح کی اس قدیم رسم کا التزام بھی ضروری نہیں رہا۔ اسی طرح عقلی بنیاد پر یہ طے کرنا بھی ممکن نہیں کہ بچے کے نسب کو باپ سے وابستہ کرنا بجائے خود مقصود ہے یا یہ بھی نسل کی حفاظت ہی کا ایک ذریعہ تھا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ قدیم انسانی تمدن میں مرد کو بیوی اور بچے کی حفاظت اور کفالت کی ذمہ داری اٹھانے پر آمادہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ اس کے دل میں بیوی اور بچے، دونوں کا مالک ہونے کا ایک قوی نفسیاتی محرک زندہ رکھا جائے۔ چنانچہ تاریخی سیاق کے لحاظ سے اولاد کو باپ کی طرف منسوب کرنے کی حکمت اور ضرورت یہی تھی، لیکن اب بچے کی کفالت کے متبادل امکانات سامنے آنے کے بعد نسب کا تعلق ماں کے ساتھ جوڑ دینا چاہیے، اس لیے کہ اس کی ولادت اور پرورش کی ساری مصیبتیں تو وہی برداشت کرتی ہے۔ گویا نکاح وطلاق، عدت اور نسب وغیرہ سے متعلق جن احکام کو مقاصد شریعت میں سے ایک اہم مقصد، یعنی نسل کی حفاظت کے ذریعے کے طور پر زیر بحث نقطۂ نظر کے حامل اہل فکر بھی شریعت کے ابدی احکام مانتے ہیں، خود ان کے طریقۂ استدلال کی رو سے وہ بھی اپنی جگہ برقرار نہیں رہ جاتے اور ان کو بھی معاشرتی ارتقا کے ایک مخصوص مرحلے کی ضرورت قرار دے کر با آسانی وقتی ذرائع اور وسائل کی فہرست میں گنا جا سکتا ہے۔

دین اور نسل کی حفاظت سے متعلق مذکورہ دو مثالوں سے زیر بحث طریقۂ استدلال کا بنیادی نقص غالباً واضح ہو چکا ہوگا، یعنی یہ کہ اس میں مقاصد ومصالح کے جس تصور کو قانون سازی کی اصل اساس قرار دیا گیا اور اس کی بنیاد پر احکام شرعیہ کی ابدیت یا غیر ابدیت کو نصوص سے ہٹ کر مقاصد ومصالح کی روشنی میں عقلی بنیادوں پر طے کرنے کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے، خود اس کے لیے

کوئی حتمی معیار طے کرنا انسانی عقل کے لیے ممکن نہیں اور احکام شریعت کو اپنی ذات میں لازم نہ مان کر جب ہم ان سے مقاصد اخذ کرنے اور مقاصد اور ذرائع میں فرق قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے سرے سے کوئی معیار ہی میسر نہیں ہے۔ مقاصد کو اگر روح سے اور شریعت کو قالب سے تشبیہ دی جائے تو یہ دراصل شریعت کا قالب ہی ہے جو اس کی روح کو اپنے اندر روکے ہوئے ہے، اس لیے جیسے ہی ڈھانچے سے اس کی روح کو الگ کر کے کسی نئے جسم میں ڈالنے کی کوشش کی جاتی ہے تو روح ایک مرتبہ آزاد ہونے کے بعد کسی بھی نئے قالب کی پابندی کو قبول کرنے سے انکار کر دیتی ہے۔ چنانچہ شریعت کی روح کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے قالب کو بھی محفوظ رکھا جائے اور قالب کو محفوظ رکھنا اس کے بغیر ممکن نہیں کہ احکام شریعت میں سے ہر حکم کی نوعیت واہمیت اور محل کو طے کرنے کے لیے خود نصوص کو بنیاد تسلیم کیا جائے، اس لیے کہ انسانی عقل کسی مخصوص ڈھانچے کی پابندی خالص عقلی استدلال سے نہیں، بلکہ صرف اور صرف خدائی حکم کی بنیاد پر قبول کرتی ہے۔

احکام کا عموم وخصوص اور اطلاق وتقیید

مذکورہ سطور میں جو گزارشات پیش کی گئی ہیں، ان سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ قرآن و سنت میں بیان ہونے والے تمام احکام ہر اعتبار سے عام اور مطلق ہیں اور ان میں علمی و عقلی تخصیص و تقیید کا کوئی امکان یا عملی حالات کے لحاظ سے لچک کی کوئی گنجایش نہیں پائی جاتی۔ نصوص کے فہم کا یہ پہلو بجائے خود بڑا اہم اور بنیادی ہے اور مذکورہ گزارشات کا حاصل صرف یہ ہے کہ اس ضمن میں نصوص سے باہر کھڑے ہو کر کوئی عقلی مقدمہ قائم کرنا یا کسی ایک معاملے سے متعلق نصوص سے کوئی کلی اور عمومی ضابطہ اخذ کر کے تمام احکام پر اس کا یکساں اطلاق کرنا علمی اور منطقی اعتبار سے درست نہیں۔ کسی بھی حکم کے عام یا خاص اور ابدی یا وقتی ہونے اور اسی طرح بالذات مقصود ہونے یا مصلحت اور سد ذریعہ کے اصول پر مبنی ہونے کا فیصلہ کرنے کا درست علمی طریقہ یہ ہے کہ ہر معاملے

سے متعلق نصوص پر الگ الگ غور کر کے داخلی قرائن وشواہد کی بنیاد پر حکم کی نوعیت اور حیثیت کو طے کیا جائے۔ اس ضمن میں توضیح مدعا کے لیے چند مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

ا۔ قرآن مجید نے یہ بات خود واضح فرمائی ہے کہ اس کا بیان کردہ کوئی حکم اگر کسی علت پر مبنی ہے تو حکم کا وجود وعدم علت کے وجود وعدم پر منحصر ہوگا۔ اس کی ایک واضح مثال عدت کے احکام میں پائی جاتی ہے۔ قرآن نے طلاق یافتہ عورتوں کو عدت کے طور پر تین ماہواریاں گزارنے کا حکم دیا ہے اور اس کی علت استبراء رحم کو قرار دیا ہے[۲۸]۔ پھر خود ہی واضح فرمایا ہے کہ اگر میاں بیوی کی ملاقات نہ ہوئی ہو تو عدت گزارنے کی ضرورت نہیں[۲۹]۔ اسی طرح اگر طلاق یا وفات کے وقت عورت حاملہ ہو تو عدت بچے کی پیدائش پر ہی ختم ہوگی[۳۰]۔

اس ضمن کی ایک اہم مثال وراثت میں ورثا کے حصے متعین کرتے ہوئے ان کے حق میں وصیت کے اختیار کو سلب کرنے کا حکم ہے۔ قرآن نے یہ واضح فرمایا ہے کہ مرنے والے کے مال میں ماں باپ، اولاد، زوجین اور بہن بھائی کے حصوں کی تعیین اور پھر ان کے حق میں وصیت کے عدم جواز کی اصل بنیاد اور اس کا صحیح محل کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ 'لَا تَدْرُوْنَ اَیُّھُمْ اَقْرَبُ لَکُمْ نَفْعًا'[۳۱] یعنی چونکہ رشتے داروں کے ساتھ قرابت اور منفعت کے تناسب کو ٹھیک ٹھیک متعین کر کے اس کے مطابق حصے تقسیم کرنا انسان کے بس میں نہیں ہے، اس لیے یہ حصے اللہ تعالیٰ نے خود متعین کر دیے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان ورثا کے حق میں وصیت کرنے کی جو پابندی عائد کی گئی ہے، اس کا تعلق بھی اسی قرابت اور منفعت کے دائرے سے ہے اور اگر اس کے علاوہ کسی دوسری بنیاد، مثلاً کسی مخصوص وارث کی ضرورت اور احتیاج کے پیش نظر اس کے لیے مقررہ حصے کے علاوہ کوئی وصیت کی جائے تو یہ شرعی ممانعت کے خلاف نہیں ہوگا۔ چنانچہ قرآن مجید نے خود اس کی

۲۸؎ البقرہ ۲: ۲۲۸۔

۲۹؎ الاحزاب ۳۳: ۴۹۔

۳۰؎ الطلاق ۶۵: ۴۔

۳۱؎ النساء ۴: ۱۱۔ ''تم نہیں جان سکتے کہ تمھارے لیے سب سے زیادہ نافع کون ہوگا۔''

تاکید کی ہے کہ مرنے والے کو چاہیے کہ وہ اپنی بیوی کے بارے میں یہ وصیت کر کے جائے کہ اس کے مرنے کے بعد ایک سال تک اسے اسی گھر میں رہنے دیا جائے گا اور اسے سامان زندگی بھی فراہم کیا جائے گا۔[۳۲] ظاہر ہے کہ یہ سامان زندگی مرنے والے کے ترکے میں سے بیوہ کے متعین حصے کے علاوہ اس کی ضرورت واحتیاج ہی کے پیش نظر دیا جائے گا۔

۲۔ حکم کی علت کی طرح اس کے صحیح محل کا طے کرنا بھی بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے کسی پاک دامن عورت پر زنا کا الزام ثابت کرنے کے لیے چار گواہ طلب کیے ہیں اور اگر الزام لگانے والا گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے قذف کی پاداش میں ۸۰ کوڑے لگانے کا حکم دیا ہے، البتہ شوہر کے لیے یہ قانون بیان کیا گیا ہے کہ اگر اس کے پاس چار گواہ نہ ہوں تو میاں بیوی کے مابین لعان کرایا جائے گا۔[۳۳] شوہر کے لیے یہ گنجایش پیدا کرنے کی وجہ بالکل واضح ہے کہ اگر وہ اپنے الزام میں سچا ہے، لیکن چار گواہ پیش نہیں کر سکا تو اسے جھوٹا قرار دے کر قذف کی سزا دینے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ عورت جس بچے کو جنم دے گی، اس کا نسب اس کے شوہر ہی سے ثابت مانا جائے گا، جبکہ یہ امکان موجود ہے کہ بچہ درحقیقت اس کا نہ ہو۔ اگر بچے کے نسب کا مسئلہ نہ ہو تو لعان کے اس طریقے کی سرے سے کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی اور خاوند سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اس کی بیوی بدکاری کی مرتکب ہوئی ہے تو وہ طلاق دے کر اسے فارغ کر دے، لیکن چونکہ یہاں اصل مسئلہ بچے کے نسب کے ثبوت کا ہے اور شوہر کا یہ حق ہے کہ کسی ناجائز بچے کی نسبت اس کی طرف نہ کی جائے، اس لیے بچے کا نسبی تعلق اس سے ختم کرنے کے لیے لعان کی مذکورہ صورت نکالی گئی، تاہم اس کے ساتھ ساتھ یہ امکان بھی پوری طرح موجود ہے کہ شوہر اپنے الزام میں جھوٹا ہو اور اپنی بیوی کو بدنام کرنے اور خود اپنی ہی اولاد کو نسبی شناخت کے جائز حق سے محروم کرنے کے دوہرے جرم کا مرتکب ہوا ہو۔ قدیم دور میں بچے کے نسب کی تحقیق کا کوئی یقینی ذریعہ موجود نہیں تھا۔ چنانچہ لعان کے سوا اس معاملے کا کوئی حل ممکن نہیں تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیوی پر الزام

[۳۲] البقرہ ۲: ۲۴۰۔

[۳۳] النور ۲۴: ۴-۹۔

لگانے کی صورت میں لعان کا یہ طریقہ اختیار کر کے بچے کے نسب کو عورت کے شوہر سے منقطع کرنا بجائے خود مقصود نہیں، بلکہ ایک عملی مجبوری کا نتیجہ تھا۔ اب اگر دور جدید میں طبی ذرائع کی مدد سے بچے کے نسب کی تحقیق یقینی طور پر ممکن ہے اور اپنے نسب کا تحفظ بجائے خود بچے کا ایک جائز حق بھی ہے تو بیوی کے کہنے پر یا بڑا ہونے کے بعد خود بچے کے مطالبے پر ان ذرائع سے مدد لینا اور اگر ان کی رو سے بچے کا نسب اپنے باپ سے ثابت قرار پائے تو اسے قانونی لحاظ سے اس کا جائز بیٹا تسلیم کرنا ہر لحاظ سے شریعت کے منشا کے مطابق ہوگا۔

۳۔ بعض احکام اپنی علت کے لحاظ سے اصلاً واساساً خاص ہوتے ہیں اور ان میں دلیل کی ضرورت تخصیص کے لیے نہیں، بلکہ تعمیم کے لیے درکار ہوتی ہے۔ اس کی ایک مثال پیغمبر کا براہ راست مخاطب بننے والے گروہوں اور قوموں کا معاملہ ہے۔ قرآن نے واضح کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ایمان کے معاملے میں جبر واکراہ کا طریقہ اختیار نہیں کیا، بلکہ انسانوں کو ایمان یا کفر کا راستہ اختیار کرنے کی آزادی دی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے بعد کسی انسان کو بھی دین وایمان کے معاملے میں کسی دوسرے انسان پر جبر کا حق حاصل نہیں۔ چنانچہ قرآن میں خود انبیا کی ذمہ داری کا دائرہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کے ذمے بس حق بات کو واضح طریقے سے پہنچا دینا ہے اور اس سے آگے وہ کوئی اختیار نہیں رکھتے: 'فَذَكِّرْ اِنَّمَآ اَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ'،[۳۴] البتہ قرآن نے اس کے ساتھ یہ بھی واضح کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے رسولوں کے ذریعے سے کسی قوم پر حق کو پوری طرح واضح کر دیتے ہیں اور اس کے باوجود وہ قوم ایمان نہیں لاتی تو اللہ تعالیٰ اس پر عذاب نازل کر کے اسے عبرت کا نمونہ بنا دیتے ہیں۔ یہ کسی انسان کا نہیں، بلکہ خدا کا فیصلہ ہوتا ہے جس کا وقت متعین کرنے کا اختیار کسی انسان، حتیٰ کہ خود پیغمبر کو حاصل نہیں ہوتا۔[۳۵]

۳۴؎ الغاشیہ ۸۸: ۲۱-۲۲۔ ''تم یاد دہانی کر دو، تم بس ایک یاد دہانی کر دینے والے ہو۔ تم ان پر داروغہ نہیں مقرر ہو۔''

۳۵؎ یونس ۱۰: ۴۸-۴۹۔ الجن ۷۲: ۲۵-۲۶۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جب جزیرۂ عرب میں مبعوث کیا گیا تو خدائی قانون کے یہ دونوں پہلو پوری طرح واضح کر دیے گئے۔ چنانچہ فرمایا گیا کہ 'اِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلٰغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ'[36]، یعنی خدا کا پیغام پہنچانا تو پیغمبر کی ذمہ داری ہے، جبکہ منکرین سے حساب لینا خدا کا کام ہے، البتہ سابقہ قوموں کے برعکس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخاطبین کے لیے عذاب کی صورت یہ تجویز کی گئی کہ اگر وہ ایمان نہ لائیں تو انھیں کسی آسمانی آفت کا نشانہ بنانے کے بجاے خود اہل ایمان کی تلواروں کے ذریعے سے جہنم رسید کیا جائے۔ قرآن نے واضح کیا ہے کہ اہل کفر کے خلاف نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کی یہ جنگ دراصل خدا کا عذاب تھا۔ چنانچہ فرمایا: 'وَلَوْ يَشَآءُ اللّٰهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلٰكِنْ لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ'[37]، یعنی اللہ چاہتا تو اپنے دین کا انکار کرنے پر ان کفار سے خود انتقام لے لیتا، لیکن اس نے اپنی خاص حکمت کے تحت اہل ایمان کو جانچنے کے لیے انھیں اہل کفر کے مقابلے میں معرکہ آرا کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ یہی بات 'قَاتِلُوْهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِاَيْدِيْكُمْ'[38] کے الفاظ میں بیان کی گئی ہے، یعنی تم ان کے خلاف قتال کرو، اس طرح اللہ تعالیٰ تمھارے ہاتھوں سے انھیں عذاب دینا چاہتے ہیں۔ اس جنگ کے آخری مرحلے میں مشرکین عرب کے لیے قتل کی سزا تجویز کی گئی[39]، جبکہ اہل کتاب کے بارے میں کہا گیا کہ انھیں محکوم بنا کر ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے[40] جو اس دور میں محکومی اور تحقیر وتذلیل کی ایک علامت تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھی اہل کفر کے بارے میں فرمایا کہ ان میں سے جو ایمان لانے کے بعد دوبارہ اسلام کی طرف پلٹ جائے، اسے قتل کر دیا جائے[41]۔ فقہاے صحابہ نے اسی پہلو سے ان کی جان کی حرمت کو مسلمانوں کے

---

[36] الرعد ۱۳: ۴۰۔

[37] محمد ۴۷: ۴۔

[38] التوبہ ۹: ۱۴۔

[39] التوبہ ۹: ۵۔

[40] التوبہ ۹: ۲۸۔

[41] بخاری، رقم ۲۷۹۴۔

برابر تسلیم نہیں کیا اور یہ رائے قائم کی کہ مسلمان کو کافر کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا[42] اور یہ کہ کافر کی دیت بھی مسلمان کی دیت کے مساوی نہیں ہوگی۔[43]

دین کے معاملے میں جبر واکراہ کو جائز تسلیم نہ کرنے اور منکرین حق کو دنیا میں سزا دینے کا اختیار صرف اللہ تعالیٰ کے لیے خاص قرار دینے کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اہل کفر کو قتل کرنے یا جزیہ عائد کر کے توہین وتحقیر کی سزا دینے کے اس معاملے کو انھی کفار سے متعلق مانا جائے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول کی طرف سے اجازت موجود ہے۔ اس تناظر میں جو قرآن سے باہر کسی تاریخی سیاق سے نہیں، بلکہ خود قرآن کے نصوص سے معلوم ہوتا ہے، ان احکام کے نفاذ اور اطلاق کے معاملے میں تحقیق طلب چیز یہ نہیں تھی کہ ان میں تخصیص یا استثنا کس دلیل کی بنیاد پر کی جائے، بلکہ یہ تھی کہ علت کی رو سے یہ تعمیم کے کس حد تک متحمل ہیں۔ چنانچہ سیدنا عمر نے اہل کتاب کے علاوہ مجوس پر جزیہ عائد کرنے کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کیا جب تک ان کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نہیں آ گیا۔[44] سیدنا عمر نے ہی اپنے دور میں مرتد ہونے والے بعض افراد کو قتل کرنے کے بارے میں تحفظات کا اظہار کیا اور ان کے لیے قید کی متبادل سزا تجویز کی۔[45] فقہاے احناف نے اسی بنیاد پر یہ رائے قائم کی کہ مشرکین کو قتل کرنے کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے براہ راست مخاطب بننے والے مشرکین عرب کے ساتھ خاص ہے اور اس کا اطلاق دنیا کے دوسرے مشرک گروہوں پر نہیں کیا جا سکتا۔ احناف نے ہی جب انسانی جان کی حرمت کے حوالے سے قرآن مجید کے عمومی بیانات کو سامنے رکھا تو انھیں قصاص ودیت کے معاملے میں مسلم اور غیر مسلم کے مابین امتیاز کا قانون ان نصوص کے منافی محسوس ہوا اور انھوں نے نہ صرف معاہد غیر مسلموں کی دیت کو مسلمانوں کے برابر قرار دیا، بلکہ یہ رائے بھی قائم کی کہ ایسے کسی غیر مسلم کو قتل کرنے والے مسلمان

---

[42] مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۴۷۵، ۲۷۴۷۷۔

[43] مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۴۵۴۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۴۸۴۔

[44] مسند احمد، رقم ۱۵۹۳۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۷۴۸، ۱۹۲۵۳۔

[45] بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۶۶۵۔

سے اسی طرح قصاص لیا جائے گا جس طرح کسی مسلمان کے قاتل سے لیا جاتا ہے۔ برصغیر میں ایک ہزار سال سے زائد عرصے پر محیط مسلم سلطنت کے مختلف ادوار میں، چند استثنائی واقعات کے علاوہ، عمومی طور پر غیر مسلموں پر جزیہ عائد نہیں کیا گیا، جبکہ خلافت عثمانیہ نے اپنے آخری دور میں غیر مسلموں سے جزیہ لینے کے دستور کو باقاعدہ قانونی سطح پر ختم کر دیا۔ چنانچہ جدید مسلم ریاستوں میں اگر غیر مسلموں سے جزیہ وصول کرنے، مرتد کو مستوجب قتل قرار دینے یا قصاص ودیت کے معاملات میں مسلم اور غیر مسلم میں فرق روا رکھنے کا طریقہ عمومی طور پر اختیار نہیں کیا گیا تو حکم کی علت کی رو سے بالکل درست کیا گیا ہے۔[46]

۴۔ نصوص کے فہم کا ایک بے حد اہم پہلو یہ ہوتا ہے کہ اس دائرۂ اطلاق کو متعین کیا جائے جس میں نص قطعی طور پر موثر ہے اور جس سے باہر ایک مجتہد اپنی مجتہدانہ بصیرت کو بروئے کار لانے کے لیے پوری طرح آزاد ہے۔ اس فہم میں ظاہر ہے کہ اختلاف بھی واقع ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید کی رو سے ایک مسلمان خاتون کو کسی غیر مسلم مرد سے نکاح کرنے کی اجازت نہیں۔ یہ حکم کوئی نیا رشتۂ نکاح قائم کرنے کی حد تک تو بالکل واضح ہے، لیکن میاں بیوی اگر پہلے سے غیر مسلم ہوں اور بیوی اسلام قبول کر لے تو کیا ان کے مابین تفریق بھی لازم ہوگی؟ حکم کا اس صورت کو شامل ہونا قطعی نہیں۔ عقلی اعتبار سے حالت اسلام میں کسی غیر مسلم شوہر کا ارادی انتخاب کرنے اور پہلے سے چلے آنے والے رشتۂ نکاح کو نبھانے میں ایک نوعیت کا فرق پایا جاتا ہے اور سیدنا عمر کی رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ اس صورت میں تفریق کو ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ بعض مقدمات میں انھوں نے میاں بیوی کے مابین تفریق کر دی، جبکہ بعض مقدمات میں بیوی کو اختیار دے دیا کہ وہ چاہے تو خاوند سے الگ ہو جائے اور چاہے تو اسی کے نکاح میں رہے۔[47] یقیناً اس فیصلے میں انھوں نے بیوی کو درپیش عملی مسائل ومشکلات کا لحاظ رکھا ہوگا اور آج کے دور میں بالخصوص

۴۶۔ اس نقطۂ نظر کی مزید تفصیل کے لیے اسی کتاب میں ''قصاص اور دیت میں مسلم اور غیر مسلم میں امتیاز'' اور ''ارتداد کی سزا'' کے مباحث ملاحظہ کیجیے۔

۴۷۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۰۰۸۱، ۱۰۰۸۳۔

غیر مسلم ممالک میں پیش آنے والے اس طرح کے واقعات میں سیدنا عمر کا یہ اجتہاد رہنمائی کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

اسی ضمن کی ایک بحث یہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مختلف حیثیتوں میں جو فیصلے کیے، ان کے مابین فرق کو ملحوظ رکھا جائے۔ جن معاملات سے متعلق قرآن میں کوئی متعین حکم نہیں دیا گیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سنت کی حیثیت سے کسی عمل یا طریقے کو جاری نہیں فرمایا، وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار کردہ طریقے یا نافذ کردہ فیصلے کو مختلف امکانی طریقوں میں سے ایک طریقہ سمجھنے اور ان کے علاوہ دیگر مختلف امکانات کا راستہ کھلا رکھنے کی علم وعقل کے اعتبار سے پوری گنجایش موجود ہوتی ہے۔ سیدنا عمر نے اسی پہلو سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وصول کردہ جزیے کی مقداریں سے مختلف مقداریں نافذ کیں،[48] ایک مجلس میں دی جانے والی تین طلاقوں کو ایک کے بجائے تین شمار کرنے کا فیصلہ کیا[49] اور ایسی لونڈی کو بیچنے پر پابندی عائد کر دی جو اپنے مالک کے بچے کی ماں بن چکی ہو۔[50] اسی طرح انھوں نے عراق کی مفتوحہ اراضی کو مجاہدین میں تقسیم کرنے کے بجائے انھیں بیت المال کی ملکیت قرار دے کر ان کے مالکوں پر خراج عائد کرنے کا طریقہ اختیار کیا جو خیبر وغیرہ کی اراضی کے معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار کردہ طریقے سے مختلف تھا۔[51] قرآن مجید نے دیت کی کوئی خاص مقدار بیان نہیں کی، بلکہ 'فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ'[52] کہہ کر اس معاملے کو معروف، یعنی رواج کے سپرد کر دیا ہے اور بعض اہل علم یہ رائے رکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے اونٹوں کی صورت میں دیت کی جو مقدار ثابت ہے، وہ دراصل اہل عرب ہی کے پہلے سے چلے آنے والے رواج پر مبنی تھی جسے قرآن کی ہدایت کے مطابق اس دور کے

---

۴۸ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۸۴۶۲۔

۴۹ مسلم، رقم ۲۶۸۹۔

۵۰ ابوداؤد، رقم ۳۴۴۴۔

۵۱ بخاری، رقم ۳۹۰۹۔

۵۲ البقرہ ۲: ۱۷۸۔

عرف کی حیثیت سے قبول کر لیا گیا تھا اور دنیا کے دوسرے معاشرے بھی اسی اصول کے مطابق اپنے اپنے عرف کے لحاظ سے دیت کی صورت اور مقدار کا تعین کر سکتے ہیں۔

شرعی احکام کے عملی نفاذ میں مصالح کی رعایت

نصوص کا مدعا ومنشا اور ان کا محل طے کرنے کے حوالے سے ان گزارشات کے بعد اب میں اس بحث کی طرف آتا ہوں کہ احکام شرعیہ کے مقاصد و مصالح کا فہم وادراک حاصل کرنے اور اس فہم کو اجتہادی اطلاقات میں برتنے کی اہمیت کیا ہے۔ منصوص شرعی احکام کو ابدی قرار دینے سے اس بات کی نفی لازم نہیں آتی کہ ان کے پس منظر میں مخصوص مقاصد اور مصالح کارفرما ہوں اور انسان کو ان سے رہنمائی لینے کی ضرورت پیش آئے، ان دونوں باتوں کا اپنا اپنا محل ہے اور اپنے اپنے محل میں یہ بالکل درست ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تو یہ بات کہنا بالکل درست ہے کہ وہ شریعت کے احکام اپنے پیش نظر مخصوص مقاصد ہی کے تحت دیتے ہیں، لیکن جہاں تک انسان سے مطلوب اتباع اور اطاعت کا تعلق ہے تو اس دائرے میں درست ترتیب یہ نہیں کہ مقاصد کی روشنی میں منصوص احکام وقوانین کا تعین بھی از سر نو کیا جائے گا، بلکہ یہ ہے کہ ان احکام وقوانین کو فی نفسہٖ معیار مانتے ہوئے ان سے مقاصد و مصالح سمجھے جائیں گے اور نہ صرف ان احکام کے عملی اطلاق میں ان کی رعایت بے حد ضروری ہوگی، بلکہ یہ حیات انسانی کے وسیع اور متنوع اطراف وجوانب میں شارع کے منشا تک رسائی میں بھی انسانی فہم کی رہنمائی کریں گے۔

یہ ایک بے حد اہم نکتہ ہے اور اسی کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے وہ بہت سی پیچیدگیاں اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں جن کا کوئی حل بعض اہل فکر کو اس کے سوا کچھ نہیں دکھائی دیتا کہ وہ شرعی احکام کو ان کی ذات ہی میں غیر ابدی قرار دے دیں۔ قرآن مجید کے ہر طالب علم پر یہ بات واضح ہے کہ وہ بالعموم کسی بھی معاملے کی جزوی اور اطلاقی تفصیلات سے تعرض کرنے کے بجائے محض اصولی

نوعیت کا ایک حکم دینے پر اکتفا کرتا ہے، جبکہ اس حکم کے اطلاق اور نفاذ یا دوسرے لفظوں میں اس کی بنیاد پر عملی قانون سازی کے لیے دیگر عقلی واخلاقی اصولوں اور عملی مصالح کی روشنی میں بہت سی قیود وشرائط کا اضافہ اور مختلف صورتوں میں حکم کے اطلاق ونفاذ کی نوعیت میں فرق کرنا پڑتا ہے۔ فقہ واجتہاد کی ضرورت دراصل اسی زاویے سے پیش آتی ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے یہاں چند مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

۱۔ قرآن مجید نے حکم کے اطلاق کا یہ اصول خود واضح کیا ہے کہ ایک حکم کی تخصیص دین ہی کے کسی دوسرے حکم یا شرعی واخلاقی اصول کی روشنی میں کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ جو مسلمان غیر مسلموں کے علاقے میں ان کے ظلم وجبر کا شکار ہوں، ان کی مدد کو مسلمانوں کا فرض قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی قوم کے ساتھ مسلمانوں کا صلح کا معاہدہ ہو تو پھر اس قوم کے خلاف مظلوم مسلمانوں کی مدد نہیں کی جا سکتی۔[۵۳] اسی طرح جب مشرکین عرب کو ایمان نہ لانے کی صورت میں قتل کرنے کا حکم دیا گیا تو یہ واضح کیا گیا کہ جن مشرک قبائل کے ساتھ مخصوص مدت تک صلح کے معاہدے کیے گئے ہیں، ان کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا جا سکتا۔[۵۴]

اس اصول کی روشنی میں دیکھیے تو شریعت میں مختلف معاشرتی جرائم پر جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان کے نفاذ میں ان تمام شروط وقیود اور مصالح کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو جرم وسزا کے باب میں عقل عام پر مبنی اخلاقیات قانون اور خود شریعت کی ہدایات سے ثابت ہیں۔ مثال کے طور پر سزا نافذ کرتے وقت یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آیا مجرم کو سزا دینے سے کسی بے گناہ کو تو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا اور یہ کہ مجرم اپنی جسمانی حالت کے لحاظ سے سزا کا تحمل بھی کر سکتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدکاری کی مرتکب ایک حاملہ عورت کو اس وقت تک رجم نہیں کیا، جب تک وہ بچے کی ولادت سے فارغ نہیں ہوگئی۔[۵۵] اسی طرح جب سیدنا علی نے ایک لونڈی پر زنا کی سزا نافذ کرنے

۵۳؎ الانفال ۸:۷۲۔

۵۴؎ التوبہ ۹:۴۔

سے اس لیے گریز کیا کہ وہ بچے کی ولادت کے بعد ابھی حالت نفاس میں تھی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عمل کی تحسین کی۔[56] آپ نے ایک بوڑھے کو جو کوڑوں کی سزا کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا، حقیقی طور پر سو کوڑے لگوانے کے بجائے یہ حکم دیا کہ کھجور کے درخت کی ایک ٹہنی لے کر جس میں سو پتلی شاخیں ہوں، ایک ہی دفعہ اس کے جسم پر ماردی جائے۔[57] کسی مخصوص صورت حال میں سزا کے نفاذ سے کوئی مفسدہ پیدا ہونے کا خدشہ ہو تو بھی شارع کا منشا یہی ہوگا کہ سزا نافذ نہ کی جائے۔ چنانچہ جنگ کے لیے نکلنے والے لشکر میں سے کوئی شخص اگر چوری کرے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا۔[58]

اسی طرح سزا کے نفاذ میں مجرم کے حالات اور اس کے معاشرتی پس منظر کا لحاظ رکھنا اور اگر وہ کسی پہلو سے رعایت کا مستحق ہو تو اسے رعایت دینا خود شارع کا منشا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید نے خاندان کی حفاظت اور مناسب اخلاقی تربیت سے محروم لونڈیوں کو زنا کے ارتکاب پر آزاد عورتوں سے نصف سزا دینے کی ہدایت کی ہے۔[59] صحابہ اور تابعین کے فیصلوں میں زنا کی حرمت یا کسی مخصوص خاتون کے حرام ہونے سے ناواقف افراد پر 'حد' کے بجائے تعزیر نافذ کرنے کی بنیاد یہی اصول ہے۔[60] سیدنا عمر نے اسی اصول کے تحت مجبوری اور احتیاج کی وجہ سے بدکاری یا چوری کا ارتکاب کرنے والوں کو سزا سے مستثنیٰ قرار دینے یا اس میں تخفیف کرنے کا طریقہ اختیار کیا،[61] جبکہ قحط سالی

---

۵۵ مسلم، رقم ۳۲۰۷۔

۵۶ مسلم، رقم ۳۲۱۷۔

۵۷ ابوداؤد، رقم ۳۸۷۸۔ ابن ماجہ، رقم ۲۵۷۴۔

۵۸ ترمذی، رقم ۱۳۷۰۔

۵۹ النساء ۴: ۲۵۔

۶۰ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۷۱۴، ۱۳۵۲۶، ۱۳۵۲۸، ۱۳۵۳۳، ۱۳۵۳۶، ۱۳۶۹۱۔

۶۱ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۸۲۷۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۶۴۹-۱۳۶۵۰۔ موطا امام مالک، رقم ۲۳۳۰۔

کے زمانے میں عمومی طور پر قطع ید کی سزا پر عمل درآمد کو روک دیا۔[62]

۲۔ شریعت نے میاں بیوی کے مابین نباہ نہ ہونے کی صورت میں رشتۂ نکاح کو توڑنے کی اجازت دی ہے۔ شریعت کی نظر میں اس رشتے کی جو اہمیت ہے، وہ یہ تقاضا کرتی ہے کہ اس کو ختم کرنے کا معاملہ پورے غور وخوض کے بعد اور تمام ممکنہ پہلوؤں اور نتائج کو سامنے رکھ کر ہی انجام دیا جائے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص نادانی، جذباتی کیفیت، مجبوری یا کسی بدنیتی کی بنیاد پر طلاق دے دے تو رشتۂ نکاح کے تقدس کے پیش نظر یہ مناسب، بلکہ بعض صورتوں میں ضروری ہوگا کہ اسے غیر موثر قرار دیا جائے یا اس پر عدالتی نظر ثانی کی گنجایش باقی رکھی جائے۔ فقہا کے ایک گروہ کے ہاں یہ تصور کہ نکاح یا طلاق کے نافذ ہونے کے لیے کوئی شعوری اور سوچا سمجھا فیصلہ ضروری نہیں، بلکہ کسی بھی کیفیت یا حالت میں اگر طلاق کے الفاظ منہ سے نکل جائیں تو کسی دوسری معاشرتی یا قانونی مصلحت کا لحاظ کیے بغیر وہ لازماً موثر ہو جائیں گے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور بعض صحابہ کی طرف منسوب ایک قول، یعنی 'ثلاث جدهن جد وهزلهن جد'[63] کے صحیح محل کو نظر انداز کرنے سے پیدا ہوا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ نکاح، طلاق اور طلاق سے رجوع کرنے کا معاملہ سنجیدگی سے کیا جائے یا مذاق میں، وہ بہر حال نافذ ہو جائے گا۔ بعض روایات میں غلام کو آزاد کرنے کو بھی اسی ضمن میں شمار کیا گیا ہے۔[64] حنفی فقہا نے اس کو ایک عام اصول کی حیثیت دے دی ہے اور ان کے ہاں اس کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ کوئی شخص اگر جبر و اکراہ کے تحت طلاق دے دے تو وہ اسے بھی موثر قرار دیتے ہیں، حالانکہ عقل وقیاس کے اعتبار سے اس کا صحیح محل یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ اسے ایسے لوگوں سے متعلق مانا جائے جو پورے شعور اور ارادے کے ساتھ نکاح یا طلاق کا فیصلہ کرتے ہیں، لیکن بعد میں بدنیتی سے کام لیتے ہوئے یہ کہہ دیتے ہیں کہ انھوں نے ایسا محض مذاق میں کیا

۶۲۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۹۹۰-۱۸۹۹۱۔ ابن القیم، اعلام الموقعین ۶۰۵۔

۶۳۔ ترمذی، رقم ۱۱۰۴۔

۶۴۔ نیل الاوطار ۷/ ۲۰-۲۱۔

تھا اور یا یہ کہ اسے سد ذریعہ کی نوعیت کا ایک حکم سمجھا جائے جس کا مقصد لوگوں کو متنبہ اور خبردار کرنا ہے کہ وہ ان معاملات کے بارے میں ذہنی طور پر حساس رہیں اور انھیں معمولی اور غیر اہم سمجھتے ہوئے بے احتیاطی کا رویہ اختیار نہ کریں اور اگر وہ ایسا کریں گے تو انھیں اس کے نتائج سے بری الذمہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ اس حد تک یہ بات پوری طرح قابل فہم ہے، لیکن اس کو وسعت دیتے ہوئے یہ اصول قائم کر لینا کسی طرح درست نہیں کہ طلاق کے معاملے میں سوچ سمجھ کر اور پورے شعور کے ساتھ فیصلہ کرنا سرے سے کوئی اہمیت ہی نہیں رکھتا اور شوہر جس کیفیت اور حالت میں بھی طلاق کے الفاظ منہ سے نکال دے، وہ نافذ ہو جائے گی اور اس کی کسی مجبوری یا عذر کو کوئی وزن نہیں دیا جائے گا۔ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف شوہر سے جبراً لی گئی طلاق کو کوئی حیثیت نہیں دی،[۶۵] بلکہ 'اغلاق'، یعنی دباؤ کی حالت میں دی گئی طلاق کو بھی غیر نافذ قرار دیا۔[۶۶] شارحین نے 'اغلاق' کا مصداق جبر و اکراہ کو بھی قرار دیا ہے اور شدید غصے کی کیفیت کو بھی، اور میری رائے میں دونوں باتیں درست ہیں، اس لیے کہ نہ جبر و اکراہ کی صورت میں خاوند کا حقیقی ارادہ اور عزم کارفرما ہوتا ہے اور نہ شدید غصے کی کیفیت میں۔ اسی طرح آپ نے غلام کو آزاد کرنے کے فیصلے کو سنجیدگی اور مذاق میں یکساں موثر قرار دینے کے باوجود بعض مقدمات میں مالک کے، پورے شعور اور سنجیدگی کے ساتھ اپنے غلاموں کو آزاد کرنے کے فیصلے کو شرعی مصلحت کے منافی سمجھتے ہوئے اسے کالعدم قرار دیا۔[۶۷]

پھر یہ کہ کسی بھی صورت حال میں دی گئی طلاق کو خاوند کے دائرۂ اختیار کی حد تک موثر مان لیا جائے تو بھی اس سے عدالت کے نظر ثانی کے حق کی نفی لازم نہیں آتی۔ قاضی کو 'ولایت عامہ' کے تحت جس طرح تمام دوسرے معاملات میں فریقین کے مابین طے پانے والے کسی معاہدے یا

---

۶۵ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۳۰-۱۱۳۱۔

۶۶ ابن ماجہ، رقم ۲۰۳۶۔

۶۷ مسلم، رقم ۳۱۵۴۔

کسی صاحب حق کے اپنے حق کو استعمال کرنے پر نظر ثانی کا اختیار حاصل ہے، اسی طرح طلاق کے معاملے میں بھی حاصل ہونا چاہیے اور اگر وہ قانون وانصاف اور مصلحت کے زاویے سے کسی طلاق کو کالعدم قرار دینا چاہے تو نصوص یا عقل وقیاس میں کوئی چیز اس کے خلاف نہیں پائی جاتی۔ ایک مقدمے میں خاوند نے بیوی کے مطالبے پر اسے کہا کہ طلاق کے معاملے میں جو اختیار مجھے حاصل ہے، وہ میں تمھیں تفویض کرتا ہوں۔ بیوی نے اس حق کو استعمال کرتے ہوئے اپنے آپ کو تین طلاقیں دے دیں، لیکن سیدنا عمر اور عبد اللہ بن مسعود نے یہ سارا معاملہ واقع ہو جانے کے بعد یہ قرار دیا کہ خاوند کا تفویض کردہ حق صرف ایک طلاق کی حد تک موثر ہے۔[۶۸]

ان مثالوں سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ حق طلاق کے غلط اور غیر حکیمانہ استعمال کی روک تھام اور قانون کے اطلاق کو موثر اور منصفانہ بنانے کے لیے اس نوع کی قانونی تحدیدات عائد کرنے کی نہ صرف پوری گنجایش موجود ہے، بلکہ یہ قانون کا ایک لازمی تقاضا ہے۔ معاصر تناظر میں دیکھا جائے تو کئی پہلوؤں سے اس نوعیت کی قانون سازی ضروری معلوم ہوتی ہے۔ شوہر کسی وقتی جذباتی کیفیت میں طلاق دے بیٹھے یا شعوری طور پر طلاق دینے کا فیصلہ کر لے، عمومی طور پر اس کے مضر نتائج واثرات عورت اور بچوں ہی کو بھگتنا پڑتے ہیں۔ چنانچہ عورت اور بچوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے یہ ضروری ہے کہ خاوند کے حق طلاق کے نافذ اور موثر ہونے کو بعض قانونی پابندیوں کے ساتھ مقید کیا جائے۔ اسی طرح بعض صورتوں میں عورت بالکل جائز بنیادوں پر طلاق لینے کی خواہش مند ہوتی ہے، لیکن خاوند اس کے لیے آمادہ نہیں ہوتا، جبکہ عورت کسی جائز وجہ سے خاوند سے علیحدگی چاہتی ہو تو یہ اس کا حق ہے اور خاوند شرعاً اس کے اس مطالبے کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اسی وجہ سے جب ایک ایسا مقدمہ سامنے آیا جس میں بیوی نے شوہر کی رضامندی سے طلاق لینے میں ناکامی کے بعد اس کی جان کو خطرے میں ڈال کر اس سے طلاق لے لی تھی تو سیدنا عمر نے، جو اصولی طور پر جبری طلاق کے غیر موثر ہونے کے قائل ہیں،[۶۹] عورت سے اس کا موقف سننے کے بعد

---

۶۸ طبرانی، المعجم الکبیر، رقم ۹۶۴۹-۹۶۵۰۔

اکراہ کے تحت لی گئی اس طلاق کو بھی نافذ قرار دے دیا۔[70] معاصر تناظر میں اس الجھن کا حل یہ ہوسکتا ہے کہ نکاح کے وقت طلاق کے حق کو مناسب شرائط کے ساتھ کسی ثالث یا خود عورت کو تفویض کر دینے کو قانونی طور پر لازم کر دیا جائے یا یہ قرار دیا جائے کہ اگر عورت خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے تو ایک مخصوص مدت کے اندر شوہر بیوی کو مطمئن کرنے یا اسے طلاق دینے کا پابند ہوگا، ورنہ طلاق از خود واقع ہو جائے گی۔

۳۔ خواتین کے حقوق کے تناظر میں شوہر کا تعدد ازواج کا حق بھی خاص طور پر قابل توجہ ہے۔ یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی کہ قرآن نے ایک سے زیادہ شادیوں کی اجازت ایک مخصوص سماجی ضرورت کے تحت دی تھی، جبکہ عمومی طور پر وہ اس کو ممنوع قرار دینا چاہتا ہے۔ یہ بات اس صورت میں درست ہوسکتی تھی اگر اصولاً تعدد ازواج کی ممانعت قرآن میں بیان ہوئی ہوتی یا عرب معاشرت میں اس کا تصور موجود ہوتا اور قرآن نے اس ممانعت میں استثنا پیدا کرتے ہوئے اس کی اجازت دی ہوتی۔ صورت واقعہ یہ ہے کہ تعدد ازواج کا طریقہ نزول قرآن سے پہلے عرب معاشرت میں رائج تھا اور بالکل جائز سمجھا جاتا تھا اور قرآن نے اس کو ممنوع قرار نہیں دیا، بلکہ ایک خاص صورت حال میں اس سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب دی ہے، البتہ اس نے اس پر دو قدغنیں عائد کر دی ہیں: ایک یہ کہ بیویوں کی تعداد چار سے زیادہ نہیں ہوسکتی اور دوسری یہ کہ ایک سے زیادہ شادیوں کی صورت میں خاوند کو عدل وانصاف کا دامن ہر حال میں تھامے رکھنا ہوگا اور تمام بیویوں کے جملہ حقوق کی ادائیگی بالکل برابری کے ساتھ کرنا ہوگی، تاہم اس کے ساتھ یہ بات بھی بالکل درست ہے کہ اسلام میں ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کا 'حکم' نہیں، بلکہ محض اجازت دی گئی ہے۔ اس پر قرآن کی بیان کردہ شرائط تو عائد ہوتی ہی ہیں، اس کے ساتھ اگر پہلی بیوی نے شادی کے لیے یہ شرط لگا دی ہو کہ خاوند اس کے بعد دوسری شادی نہیں کرے گا تو خاوند اس طے شدہ

۶۹۔ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۲۸۔

۷۰۔ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۲۹۔

معاہدے کی خلاف ورزی بھی نہیں کر سکتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شرطیں پورا کیے جانے کا سب سے زیادہ حق رکھتی ہیں، وہ ایسی شرطیں ہیں جو شوہروں نے نکاح کرتے وقت بیویوں کے لیے تسلیم کی ہوں[1]۔ چنانچہ ایک سے زیادہ شادیاں کرنے والے مرد اگر عدل وانصاف کی اس بنیادی شرط کو پورا کرنے میں ناکام رہتے ہیں تو ایسی صورت حال میں بیویوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے دوسری شادی کے حق کو بعض قانونی حدود وقیود کا پابند بنانا یا پہلی بیوی کی رضامندی اور عدالت کی اجازت اور توثیق سے مشروط کر دینا شریعت کے منافی نہیں، بلکہ اس کے پیش نظر مقاصد اور مصالح کے عین مطابق ہوگا۔ سیدنا عمر نے اسی نوعیت کا اجتہاد کرتے ہوئے قحط سالی کے زمانے میں اہل بادیہ کے لیے نکاح کرنے کو ممنوع ٹھہرایا تھا[2] جس کی وجہ ظاہراً یہ تھی کہ اس حالت میں شوہر کے لیے بیوی کے نان ونفقہ کی ذمہ داری اٹھانا بہت مشکل تھا۔ اسی طرح انھوں نے حضرت حذیفہ اور طلحہ بن عبید اللہ کو مجبور کیا تھا کہ وہ اپنی غیر مسلم بیویوں کو طلاق دے دیں[3]۔ اس کی وجہ انھوں نے بعض روایات کے مطابق یہ بیان کی کہ اگرچہ قرآن نے اہل کتاب کی خواتین سے نکاح کی اجازت دی ہے، لیکن مسلمانوں کے ممتاز اور سر برآوردہ افراد کے لیے ایسا کرنا مناسب نہیں، کیونکہ یہ اجازت صرف اہل کتاب کی خواتین تک محدود ہے، جبکہ عام لوگ جو شرعی احکام سے واقف نہیں، انھیں دیکھ کر یہ سمجھیں گے کہ مجوس کی خواتین سے بھی نکاح کرنا درست ہے[4]۔ بعض دوسری روایات کے مطابق انھوں نے اس خدشے کا اظہار کیا کہ اس طرح لوگ اہل کتاب کی پاک دامن خواتین کے علاوہ ان کی بدکار عورتوں سے بھی نکاح کرنے لگیں گے[5]۔

---

[1] بخاری، رقم ۲۵۲۰۔

[2] مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۳۲۳۔

[3] مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۰۵۹، ۱۲۶۷۶۔

[4] مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۲۶۷۶۔

[5] سنن سعید بن منصور، رقم ۷۱۶۔

۴۔مرنے والے کے مال میں یتیم پوتے کے حق کا مسئلہ بھی اہم ہے۔ اگر کسی شخص کا پوتا یتیم اور ضرورت مند ہے تو اخلاقی طور پر دادا کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنے مال میں اس کے لیے وصیت کر دے۔ اگر اس نے وصیت نہیں کی تو قرآن نے خود ورثا کو یہ ہدایت کی ہے کہ وہ تقسیم وراثت کے موقع پر دیگر اقربا اور یتیموں اور مسکینوں کا خیال رکھیں اور انھیں اس مال میں شریک کریں[۷۶]، تاہم ہمارے معاشرے میں اس دوسری صورت کا امکان کم ہے۔ یہاں سوال یہ ہے کہ دادا پر یتیم پوتے کے حق میں وصیت کرنے کی جو اخلاقی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، کیا اسے قانونی طور پر لازم قرار دیا جا سکتا ہے یا عدالت دادا کے مرنے کے بعد اپنا صواب دیدی اختیار استعمال کرتے ہوئے پوتے کو ترکے میں سے کچھ حصہ دے سکتی ہے؟ میری طالب علمانہ رائے میں یہ نہ صرف مصلحت کے عمومی اصول کے تحت درست ہے، بلکہ قرآن مجید میں اس کی منصوص نظیر بھی موجود ہے۔ چنانچہ جب وراثت تقسیم کرنے کا اختیار ابھی معروف کے مطابق مورث کی صواب دید پر منحصر تھا تو قرآن نے اجازت دی تھی کہ اگر وہ اپنی وصیت میں جانب داری یا حق تلفی کا مرتکب ہو تو اس کے مرنے کے بعد انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے وصیت میں ترمیم کی جا سکتی ہے[۷۷]۔ یہ حکم ظاہر ہے کہ اس دائرے میں اب بھی موثر ہے جس میں مرنے والے کو وصیت کا اختیار دیا گیا ہے۔ دوسری جگہ قرآن نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر مرنے والا اپنے قریبی رشتہ داروں کی غیر موجودگی میں کسی دور کے رشتے دار کو وارث قرار دے تو سارا مال تنہا اسی کو دینے کے بجائے اس کے بہن بھائیوں کو بھی چھٹے یا ایک تہائی حصے میں شریک کیا جائے[۷۸]۔ ان دو آیتوں کی روشنی میں یہ کہنا غالباً غلط نہیں ہوگا کہ اگر دادا یتیم پوتے کی احتیاج و ضرورت پیش نظر ہوتے ہوئے بھی اس کے لیے وصیت نہیں کرتا تو وہ اس کی حق تلفی کا مرتکب ہوتا ہے جس

۷۶۔ النساء۴: ۸۔

۷۷۔ البقرہ۲: ۱۸۲۔

۷۸۔ النساء۴: ۱۲۔

کی تلافی کے لیے عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مرنے والے کے حق وصیت کو خود استعمال کرتے ہوئے یتیم پوتے کو بھی ترکے میں سے مناسب حصے کا حق دار قرار دے۔

۵۔ ملکیت زمین کی تحدید کا مسئلہ بھی میری رائے میں یہی نوعیت رکھتا ہے۔ جاگیرداری نظام کے مفاسد اور سیاسی وسماجی ترقی کی راہ میں اس کا ایک بڑی رکاوٹ ہونا کسی استدلال کا محتاج نہیں، تاہم اس کے خاتمے کے جواز وعدم جواز کی بحث میں بالعموم خلط مبحث غالب رہا ہے اور بحث واستدلال کا سارا زور ملکیت زمین اور مزارعت کے فی نفسہ جائز یا ناجائز ہونے یا برصغیر کی زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے پر صرف ہوتا رہا ہے جو مسئلے کی حقیقی نوعیت کے تناظر میں سراسر غیر ضروری ہے۔ ملکیت زمین اور مزارعت کا فی نفسہ جائز ہونا ایک الگ بحث ہے، جبکہ اس نے جاگیرداری اور غیر حاضر زمین داری کی صورت میں طاقت اور دولت کے ارتکاز، ظلم وجبر اور استحصال کے جس منظّم نظام کی شکل اختیار کر لی ہے، وہ ایک بالکل دوسری چیز ہے۔ کوئی ایسا کام جو فی نفسہ مباح ہو اگر دیگر عوامل کے تحت کسی مفسدے اور ضرر کا باعث بن جائے تو مفاد عامہ کی خاطر اسے ممنوع قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ غیر محدود ملکیت زمین کے مفاسد سے بچنے کے لیے سد ذریعہ کے اصول پر ملکیت زمین کی قانونی تحدید اور پھر مقررہ حد سے زائد زمینوں کے مالکوں سے ان کی اراضی کو جبراً خرید لینا یا زمینوں کے مالکوں کو قانونی طور پر ان زمینوں کو کاشت کرنے کا پابند بنانا یا ان کی ملکیت کے حقوق کو برقرار رکھتے ہوئے ان زمینوں کے انتظام وانصرام کو سرکاری کنٹرول میں لے لینا بالکل درست ہوگا۔ ان میں سے کوئی بات بھی اصلاً شریعت اور فقہی اصولوں کے منافی نہیں اور پیش نظر مقصد کے لحاظ سے ان میں سے جو طریقہ بھی نتیجہ خیز ہو، اسے اختیار کیا جا سکتا ہے۔

اختصار کے پہلو سے یہاں صرف چند مثالیں بیان کرنے پر اکتفا کی گئی ہے، ورنہ قانون کا عملی اطلاق کرتے ہوئے دین کے کسی حکم یا اصول کے تحت کسی دوسرے حکم کی تخصیص کرنے، استثنائی صورتوں پر عمومی حکم کا اطلاق نہ کرنے، مقاصد ومصالح اور عملی حالات کی رعایت سے کسی مباح کو

واجب یا سد ذریعہ کے طور پر ممنوع قرار دینے، کسی اخلاقی ذمہ داری کو قانونی پابندی میں تبدیل کرنے، کسی اختیار کے سوء استعمال کو روکنے کے لیے اس پر قدغن لگانے اور اس نوعیت کی دیگر تحدیدات وتصرفات کی مثالیں احادیث، آثار صحابہ اور ائمۂ مجتہدین کی فقہی آرا میں کثرت سے موجود ہیں۔ بدقسمتی سے مخصوص عملی صورتوں کو سامنے رکھ کر کیے جانے والے ان اطلاقی اجتہادات اور پھر ان سے تخریج در تخریج اور تفریع در تفریع کے ذریعے سے وجود میں آنے والی فقہی جزئیات نے مدون فقہی ذخیرے میں بجائے خود بے لچک شرعی احکام اور پابندیوں کی حیثیت اختیار کر لی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ صدر اول کے کسی مجتہد کی جو رائے اپنے اصل محل میں اجتہادی بصیرت کا شاہکار دکھائی دیتی ہے، آج کا مفتی جب اسے فقہ کی کتاب سے اٹھا کر کسی استفتا کے جواب میں درج کرتا ہے تو وہی رائے ایک تعبدی حکم کی صورت اختیار کر چکی ہوتی ہے۔ اس تناظر میں یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ آج اگر صحابہ وتابعین اور ائمۂ مجتہدین کی آرا میں موجود جزئیات ونظائر سے ہٹ کر موجودہ معاشرتی مصالح کے تناظر میں قانون سازی اور اجتہاد کے عمومی اصولوں کا نیا اطلاق کیا جاتا ہے تو علما کے روایتی طبقے کو یہ عمل مداخلت فی الدین دکھائی دیتا ہے۔ بہرحال، روایتی طبقے کے جو بھی تحفظات ہوں، قرآن وسنت کے منشا اور مقاصد ومصالح کے تناظر میں جدید مسائل و مشکلات کا اجتہادی حل پیش کرنا زیادہ اہم ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر مدون فقہی ذخیرے کا تجزیاتی مطالعہ کر کے دین کے اصل اور بنیادی احکام اور ان پر فقہی اجتہادات کے ذریعے سے کیے جانے والے اضافوں کے فرق کو واضح کیا جا سکے اور فقہا نے جن اصولوں کے تحت فقہی جزئیات و نظائر فراہم کیے ہیں، معاصر تناظر میں انھی اصولوں کا از سر نو اطلاق کرتے ہوئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی ضرورت کا احساس اجاگر کیا جا سکے تو روایتی طبقے کے تحفظات اور حساسیت کو کم کرنے میں کافی حد تک مدد مل سکتی ہے۔

گفتگو کے آخر میں، میں ساری بحث کا حاصل پیش کرتے ہوئے یہ کہوں گا کہ فقہ واجتہاد کے میدان میں شرعی احکام کے پس منظر میں کارفرما مقاصد اور مصالح کا کردار بے حد اہم اور بنیادی

ہے، تاہم ان کی عمل داری کا دائرہ منصوص احکام کی ابدیت یا وقتیت کو طے کرنا نہیں، کیونکہ یہ احکام بذات خود ان مقاصد کی تعیین کے لیے معیار کی حیثیت رکھتے اور ان کی حفاظت اور نگہبانی کے ضامن ہیں اور ان کو چھوڑ کر مقاصد اور ذرائع میں فرق کرنے کا کوئی قطعی معیار ہمارے پاس باقی نہیں رہتا۔ شریعت کے احکام میں مرعی اور ان سے ماخوذ ان مقاصد اور مصالح کا اصل کردار مسائل واحکام کی بے شمار عملی صورتوں میں شارع کا منشا متعین کرنے میں انسانی عقل کو مدد فراہم کرنا اور قانون کو بے روح اور جامد بننے سے محفوظ رکھتے ہوئے زندگی کے گوناگوں مظاہر اور احوال کے ساتھ اس کا زندہ تعلق قائم رکھنا ہے۔ هذا ما عندی و العلم عند اللّٰه۔